



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للعلوم



عمر
عليه السلام

www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.ir

طريق الوصول

إلى

مبارك علماء الأصول

بإشراف



مكتبة

بازنجر

طريق الوصول إلى مبارك علماء الأصول

طريق الوصول إلى مبارك علماء الأصول

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

طريق الوصول الى مهمات علم الاصول: اصول الفقه باسلوب حديث و آراء جديده

كاتب:

آيت الله ناصر مكارم شيرازي

نشرت في الطباعة:

مدرسه الامام على بن ابي طالب (عليه السلام)

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

| | |
|----|--|
| ٥ | الفهرس |
| ١٩ | طريق الوصول الى مهمات علم الاصول: اصول الفقه باسلوب حديث و آراء جديده المجلد ٢ |
| ١٩ | اشاره |
| ١٩ | اشاره |
| ٢٤ | المقصد الثالث: الإجماع |
| ٢٤ | اشاره |
| ٢٥ | الفصل الأول: الإجماع المحصل |
| ٢٥ | اشاره |
| ٢٦ | ١. الإجماع عند أهل السنّه |
| ٢٩ | ٢. الإجماع عند الأصحاب |
| ٢٩ | اشاره |
| ٢٩ | المسلک الأول: الإجماع الدخولى |
| ٢٩ | المسلک الثانى: الإجماع اللطفى |
| ٣١ | المسلک الثالث: الإجماع التشرفى |
| ٣١ | المسلک الرابع: الإجماع الحدسى |
| ٣٣ | الفصل الثانى: الإجماع المنقول بخبر الواحد |
| ٣٣ | اشاره |
| ٣٥ | تقويم الإجماعات المنقوله من جهه كيفيه النقل |
| ٣٥ | بقى هنا أمران: |
| ٣٥ | الأمر الأول: الإجماع القاعده |
| ٣٦ | الأمر الثانى: فى لزوم ملاحظه ألفاظ نقل الإجماع |
| ٣٩ | الفصل الثالث: الشهره الكاشفه عن قول المعصوم عليه السلام |
| ٣٩ | اشاره |

١. القول بحجبه الشهره مطلقاً ٤٠
٢. القول بالتفصيل بين الشهره عند القدماء وعند المتأخرين ٤٢
- تذييل حول الشهره العمليه ٤٢
- وفيه مراحل: ٤٥
- المقصد الرابع: دليل العقل ٤٧
- اشاره ٤٧
- المرحله الاولى: علل الاحكام و مبادئها ٤٩
- اشاره ٤٩
- المقام الأول: هل للأشياء حسن و قبح ذاتاً؟ ٤٩
- اشاره ٤٩
- أدله المثبتين ٥٠
- أدله المنكرين للحسن والقبح: ٥١
- المقام الثاني: فى إمكان إدراك الحسن والقبح الذاتيين ٥٢
- المقام الثالث: فى الملازمه بين حكم العقل وحكم الشرع ٥٢
- المختار فى المسأله: ٥٣
- أدله منكرى الملازمه: ٥٤
- القول بالتفصيل فى ثبوت الملازمه ٥٦
- المرحله الثانيه: معلولات الاحكام ٥٩
- المرحله الثالثه: الاستلزامات الاحكام ٦١
- الفصل الأول: الإجزاء ٦١
- اشاره ٦١
- المقام الأول: إجزاء المأمور به عن أمر نفسه ٦٣
- اشاره ٦٣
- تنبيه حول جواز الإمتثال بعد الإمتثال ٦٤

| | |
|----|--|
| ٦٥ | المقام الثاني: أجزاء المأمور به الاضطرارى عن الاختيارى |
| ٦٥ | اشاره |
| ٦٥ | مقتضى الأدله بحسب مقام الإثبات |
| ٦٧ | المقام الثالث: أجزاء الأوامر الظاهريه الشرعيه |
| ٦٧ | اشاره |
| ٦٨ | ١. الأحكام الظاهريه التي تجرى لتنقيح موضوع تكليف آخر |
| ٧٠ | ٢. الأحكام الظاهريه التي تجرى لإثبات أصل التكليف |
| ٧٢ | المقام الرابع: فى أجزاء الأوامر الظاهريه العقليه |
| ٧٢ | اشاره |
| ٧٤ | تنبيه: الإجزاء ومسأله التصويب |
| ٧٧ | الفصل الثاني: مقدمه الواجب |
| ٧٧ | اشاره |
| ٧٧ | الأمر الأول: حول مكانه البحث |
| ٧٨ | الأمر الثاني: تقسيمات المقدمه |
| ٧٨ | اشاره |
| ٧٨ | ١. المقدمه الداخليه والمقدمه الخارجيه |
| ٨٠ | ٢. المقدمه العقليه والشرعيه والعاديه |
| ٨١ | ٣. مقدمه الوجود ومقدمهالصحه ومقدمه الوجوب ومقدمه العلم |
| ٨٢ | ٤. الشرط المتقدم والمقارن والمتأخر |
| ٨٤ | الأمر الثالث: ثمره القول بوجوب المقدمه |
| ٨٥ | الأمر الرابع: تأسيس الأصل فى المسأله |
| ٨٧ | الأمر الخامس: أدله القائلين بوجوب المقدمه |
| ٩١ | الأمر السادس: كفيته وجوب المقدمه |
| ٩١ | اشاره |

- ٩٣ المختار فى المسأله هو وجوب المقدمه الموصله
- ٩٥ ثمره القول بوجوب المقدمه الموصله
- ٩٦ الأمر السابع: فى مقدمه المستحب
- ٩٧ الأمر الثامن: فى مقدمه الحرام
- ٩٩ الفصل الثالث: مسأله الضد
- ٩٩ اشاره
- ١٠٠ المقام الأول: فى الضد العام
- ١٠١ المقام الثانى: فى الضد الخاص
- ١٠١ اشاره
- ١٠٤ تفصيل فى المقام بين صور المسأله
- ١٠٥ ثمره البحث فى مسأله الضد
- ١٠٧ الكلام فى الترتب
- ١٠٨ بيان المختار فى المسأله
- ١١٠ بقى هنا امور:
- ١١٠ ١. المناقشه فى بعض الأمثله المذكوره للأمريين المترتبين
- ١١٢ ٢. عدم تعدد العقاب فى صورته مخالفه الأمر الترتبى
- ١١٢ ٣. ثمرات البحث عن الترتب
- ١١٥ الفصل الرابع: اجتماع الامر والنهى
- ١١٥ اشاره
- ١١٥ ١. هذه المسأله من المسائل الاصوليه العقلية
- ١١٦ ٢. اعتبار قيد المندوحه ولزوم أخذه فى محل النزاع
- ١١٨ ٣. فى اعتبار وجود الملاكين فى المجمع
- ١١٩ ٤. فى بيان ما يحرز به الملاكين فى المجمع
- ١١٩ ٥. ثمره بحث الاجتماع

- ١٢١ ٦. الأقوال في المسألة
- ١٢٤ ٧. المختار في المسألة
- ١٢٤ اشارة
- ١٢٥ بحث صغرى حول الأمثلة المذكوره لمسألة الاجتماع
- ١٢٦ ٨. العبادات المكروهه
- ١٢٧ ٩. تنبيهات مسألة الاجتماع
- ١٢٧ التنبيه الأول: الاضطرار إلى المحرم
- ١٢٧ اشارة
- ١٢٨ الجهة الاولى: حكم الخروج في نفسه
- ١٢٩ الجهة الثانية: حكم الصلاة حين الخروج
- ١٢٩ التنبيه الثاني: في آثار باب النزاحم
- ١٣١ التنبيه الثالث: في مرجحات النهى على الأمر
- ١٣٣ الفصل الخامس: النهى عن العبادات والمعاملات
- ١٣٣ اشارة
- ١٣٣ ١. عدم كون المسألة من المسائل اللفظية
- ١٣٣ ٢. بيان المراد من النهى
- ١٣٤ ٣. المراد من العباده والمعامله في محلّ النزاع
- ١٣٦ ٤. محلّ النزاع في المسألة
- ١٣٦ ٥. الأصل في المسألة
- ١٣٧ ٦. أقسام تعلق النهى بالعباده
- ١٣٨ جريان الأقسام المتقدمه في المعاملات وعدمه
- ١٣٩ ٧. الأقوال في المسألة وبيان المختار فيها
- ١٤٠ النهى في المعاملات
- ١٤٢ الاستدلال ببعض الروايات في المقام

| | |
|-----|------------------------------|
| ١٤٣ | تنبيه: |
| ١٤٥ | الأدلة العقلية الظنية |
| ١٤٥ | اشاره |
| ١٤٥ | الأول: القياس |
| ١٤٥ | اشاره |
| ١٤٥ | ١. تعريف القياس |
| ١٤٦ | ٢. أقسام القياس |
| ١٤٧ | ٣. الأقوال في المسأله |
| ١٤٩ | ٤. أدله النافين |
| ١٥٢ | ٥. أدله القائلين بالحجيه |
| ١٥٥ | الثاني: الاستحسان |
| ١٥٥ | اشاره |
| ١٥٥ | ١. تعريفه |
| ١٥٦ | ٢. الأقوال فيه |
| ١٥٧ | ٣. أدله المثبتين |
| ١٦١ | ٤. أدله النافين |
| ١٦١ | الثالث: المصالح المرسله |
| ١٦١ | اشاره |
| ١٦١ | ١. المراد من المصالح المرسله |
| ١٦٢ | ٢. الأقوال في المسأله |
| ١٦٣ | ٣. أدله المثبتين |
| ١٦٥ | الرابع: سدّ الذرائع |
| ١٦٥ | ١. بيان المراد منه |
| ١٦٦ | ٢. ما يمكن أن يقال في حجّيته |

| | |
|-----|---|
| ١٦٨ | المقصد الخامس: الأصول العملية |
| ١٦٨ | اشاره |
| ١٧٠ | ١. تعريف الاصول العملية |
| ١٧١ | ٢. حصر الاصول العملية في الأربعة |
| ١٧٢ | ٣. حكومه الأمارات والأدله الاجتهاديه على الاصول العملية |
| ١٧٦ | الأصل الأول: اصاله البراءه |
| ١٧٦ | اشاره |
| ١٧٦ | أدله الاصوليين على البراءه: |
| ١٧٦ | الأول: الآيات |
| ١٧٦ | اشاره |
| ١٨٠ | بقي هنا شى ء |
| ١٨٠ | الثانى: الروايات |
| ١٨٠ | اشاره |
| ١٨٠ | ١. حديث الرفع |
| ١٨٧ | ٢. حديث الحجب |
| ١٨٨ | ٣. حديث الحلّ |
| ١٨٩ | ٤. حديث السعه |
| ١٩٢ | ٥. حديث الإطلاق |
| ١٩٣ | الثالث: دليل العقل |
| ١٩٧ | الرابع: الإجماع |
| ١٩٨ | أدله الأخباريين على وجوب الاحتياط: |
| ١٩٨ | اشاره |
| ١٩٨ | الأول: الآيات |
| ٢٠٠ | الثانى: الروايات |

- ٢٠٤ الثالث: العقل
- ٢٠٥ مسأله الحظر والإباحه
- ٢٠٦ تنبيهات أصاله البراءه:
- ٢٠٦ ١. اشتراط عدم وجود أصل موضوعي
- ٢٠٨ ٢. حسن الاحتياط وترتب الثواب عليه وإمكانه في العبادات
- ٢٠٨ اشاره
- ٢١١ تذييل حول أخبار من بلغ والتسامح في أدله السنن
- ٢١٤ ٣. جريان البراءه في الشبهات الموضوعيه
- ٢١٥ ٤. المناط في حسن الاحتياط
- ٢١٨ الأصل الثاني: اصاله التخيير
- ٢١٨ اشاره
- ٢١٩ بقي هنا امور:
- ٢١٩ ١. جريان التخيير في الواقعه المتكرره
- ٢١٩ ٢. التخيير في التعديتات
- ٢٢٠ ٣. دوران الأمر بين التعيين و التخيير
- ٢٢١ ٤. ترجيح جانب الحرمه في دوران الأمر بين المحذورين
- ٢٢٢ الأصل الثالث: اصاله الاشتغال
- ٢٢٢ اشاره
- ٢٢٢ المقام الأول: في دوران الأمر بين المتباينين
- ٢٢٢ اشاره
- ٢٢٤ الجهه الاولى: حرمه المخالفه القطعيه
- ٢٢٧ الجهه الثانيه: حرمه المخالفه الاحتماليه
- ٢٣٠ تنبيهات:
- ٢٣٠ ١. الاضطرار إلى بعض الأطراف

- ٢٣٠ اشاره
- ٢٣١ بيان المختار في المسأله
- ٢٣٢ ٢. خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء
- ٢٣٢ اشاره
- ٢٣٣ بقى هنا شىء:
- ٢٣٥ حكم الشكّ في الخروج عن محلّ الابتلاء
- ٢٣٦ ٣. وجه عدم جريان الاصول في أطراف العلم الإجمالى
- ٢٣٩ ٤. الفرق بين الشبهات «المحصوره» و «غير المحصوره»
- ٢٣٩ اشاره
- ٢٤٠ بقى هنا أمران:
- ٢٤٠ الأول: تعيين الضابط في الشبهه غير المحصوره وتحديدھا
- ٢٤١ الثانى: الشبهه غير المحصوره الوجوبيه
- ٢٤٢ ٥. حول اعتبار اندراج طرفى العلم الإجمالى تحت عنوان واحد
- ٢٤٣ ٦. حكم ملاقى بعض أطراف الشبهه المحصوره
- ٢٤٤ المقام الثانى: دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الإرتباطيين
- ٢٤٤ اشاره
- ٢٤٥ الجبهه الاولى: فى الأجزاء
- ٢٤٥ اشاره
- ٢٤٨ بقى هنا أمر:
- ٢٤٩ الجبهه الثانيه: فى الشرائط
- ٢٥٠ الجبهه الثالثه: فى القيود
- ٢٥٠ اشاره
- ٢٥١ تنبيه:
- ٢٥٢ المقام الثالث: دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الاستقلاليين

- الأصل الرابع: اصله الاستصحاب ٢٥٤
- اشاره ٢٥٤
١. تعريف الاستصحاب ٢٥٤
٢. هل الاستصحاب من المسائل الاصوليه؟ ٢٥٥
٣. أركان الاستصحاب ٢٥٥
٤. هل الاستصحاب من الاصول أو الأمارات؟ ٢٥٦
٥. استصحاب الحكم الشرعى المستكشف من دليل العقل ٢٥٧
٦. الفرق بين الاستصحاب وقاعدتى اليقين والمقتضى والمانع ٢٥٩
- حجيه الاستصحاب وبيان أدلتها ٢٦٠
- اشاره ٢٦٠
- الأول: بناء العقلاء ٢٦٠
- الثانى: الأخبار المستفيضة ٢٦٢
- اشاره ٢٦٢
١. الصحيحه الاولى لزراره ٢٦٣
٢. الصحيحه الثانيه لزراره ٢٦٥
٣. الصحيحه الثالثه لزراره ٢٦٩
٤. خبر الخصال ٢٧٣
٥. خبر على بن محمّد القاسانى ٢٧٤
- التفصيل بين الشبهات الحكميه والشبهات الموضوعيه ٢٧٦
- تنبيهات: ٢٧٨
١. فى المراد من الشكّ الذى هو من أركان الاستصحاب ٢٧٨
٢. اعتبار فعليته اليقين والشكّ فى الاستصحاب ٢٨٠
٣. لزوم كون المستصحب حكماً شرعياً أو ذا حكم شرعى ٢٨٠
٤. جريان الاستصحاب فيما ثبت بالأماره ٢٨١

٥. اعتبار بقاء الموضوع فى الاستصحاب ٢٨٢
- اشاره ٢٨٢
- تبدل الموضوع فى الشبهات الحكمية والموضوعية ٢٨٣
- المعيار فى بقاء الموضوع ٢٨٤
٦. جريان الاستصحاب فى الأحكام الوضعيه ٢٨٦
- اشاره ٢٨٦
- بيان الفرق بين الاعتبارات و الانتزاعات ٢٨٧
- بيان الأقوال فى حقيقه الأحكام الوضعيه ٢٨٧
- نتيجه البحث ٢٩١
٧. استصحاب الكلّى ٢٩١
- اشاره ٢٩١
- جريان الاستصحاب فى الأقسام الأربعة وعدمه ٢٩٣
٨. استصحاب الامور التدريجيه ٢٩٨
٩. الاستصحاب التعليقى ٣٠١
- اشاره ٣٠١
- بقى أمران: ٣٠٣
١٠. استصحاب أحكام الشرائع السابقه ٣٠٤
- اشاره ٣٠٤
- كلمه حول حقيقه نسخ الشرائع ٣٠٥
١١. الاصول المثبتة وعدم حجيتها ٣٠٦
- اشاره ٣٠٦
- القول الفصل فى حجيه مثبتات الأمارات ٣١٢
١٢. استصحاب تأخر الحادث ٣١٣
- اشاره ٣١٣

- ٣١٧ القول في توارد الحالتين المتضادتين في محل واحد
- ٣١٩ ١٣. استصحاب حكم المخصص
- ٣٢١ ١٤. تقدم الأمارات على الاستصحاب
- ٣٢٤ ١٥. النسبة بين الاستصحاب وسائر الاصول العمليّة
- ٣٢٥ ١٦. تعارض الاستصحابين
- ٣٢٥ اشاره
- ٣٢٧ ما هو الوجه في تقديم الأصل السببي على المسببي
- ٣٢٨ تعارض الاستصحابين إذا كان أحدهما في عرض الآخر
- ٣٣٠ ١٧. نسبة الاستصحاب مع القواعد الجارية في الشبهات الموضوعية
- ٣٣١ وجه تقديم الاستصحاب على القرعه
- ٣٣٥ الخاتمة: شرايط جريان الأصول
- ٣٣٥ اشاره
- ٣٣٥ المقام الأول: في شرائط جريان أصاله الاحتياط
- ٣٣٥ اشاره
- ٣٣٧ جواز العمل بالاحتياط مع إمكان الاجتهاد أو التقليد
- ٣٣٨ المقام الثاني: في شرائط جريان سائر الأصول
- ٣٣٨ اشاره
- ٣٣٨ المورد الأول: الشبهات الموضوعية
- ٣٤٠ في مقدار الواجب من الفحص
- ٣٤٠ المورد الثاني: الفحص في الشبهات الموضوعية
- ٣٤١ تنبيه:
- ٣٤٣ الخاتمة: الاجتهاد والتقليد
- ٣٤٣ اشاره
- ٣٤٣ المقام الأول في مباحث الاجتهاد

- ٣٤٣ المقام الثاني فى مباحث التقليد
- ٣٤٥ المقام الأول: مباحث الاجتهاد
- ٣٤٥ اشاره
- ٣٤٥ ١. الاجتهاد فى اللغة والاصطلاح
- ٣٤٧ ٢. الاجتهاد بالمعنى العام والخاص
- ٣٤٩ ٣. المجتهد المطلق والمتجزى
- ٣٤٩ اشاره
- ٣٥٠ المرحلة الاولى: فى أحكام المجتهد المطلق
- ٣٥٠ اشاره
- ٣٥٠ المسأله الاولى: إمكان تحقق الاجتهاد المطلق
- ٣٥١ المسأله الثانيه: جواز العمل برأى المجتهد المطلق
- ٣٥٣ المسأله الثالثه: جواز القضاء للمجتهد المطلق
- ٣٥٥ المسأله الرابعه: حول منصب الولاية والحكومہ
- ٣٥٦ المرحلة الثانيه: فى أحكام المجتهد المتجزى
- ٣٥٦ اشاره
- ٣٥٧ الأول: جواز عمل المجتهد المتجزى برأيه
- ٣٥٧ الثانى: جواز رجوع الغير إليه
- ٣٥٨ الثالث: تصدى المجتهد المتجزى لمنصب القضاء
- ٣٥٩ اعتبار الإذن من المجتهد المطلق
- ٣٥٩ ٤. مباني الاجتهاد والعلوم اللازمه له
- ٣٥٩ اشاره
- ٣٦٢ بقى هنا امور:
- ٣٦٢ الأمر الأول: القواعد الفقهيته و دوره الأساسى فى الاستنباط
- ٣٦٣ الأمر الثانى: شأن الفقيه فى تشخيص الموضوعات الفقهيته

- الأمر الثالث: دور الزمان والمكان في الاجتهاد ٣٦٥
٥. التخطيط والتصويب ٣٦٦
- اشاره ٣٦٦
- بطلان القسم الأول من التصويب ٣٦٨
- بطلان القسم الثاني والثالث ٣٧٠
- المصلحة السلوكية وخروجها عن التصويب موضوعاً ٣٧١
٦. تبدل رأى المجتهد ٣٧٣
- اشاره ٣٧٣
- التفصيل في المسألة بين القطع والأمارات ٣٧٤
- مقتضى إطلاقات أدله حجيه الأمارات ٣٧٤
- المقام الثاني: مباحث التقليد ٣٧٧
- اشاره ٣٧٧
- نقد أدله القول بأن التقليد ليس من مقوله العمل ٣٧٨
- مسائل التقليد ٣٨٠
- اشاره ٣٨٠
١. جواز التقليد للعامة ٣٨٠
٢. تقليد الأعلم ٣٨٤
٣. تقليد الميت ٣٨٩
- مصادر التحقيق ٣٩٣
- تعريف مركز ٤٣١

طريق الوصول الى مهمات علم الاصول: اصول الفقه باسلوب حديث و آراء جديده المجلد ٢

اشاره

سرشناسه: مكارم شيرازى، ناصر، ١٣٠٥ -

عنوان و نام پديدآور: طريق الوصول الى مهمات علم الاصول: اصول الفقه باسلوب حديث و آراء جديده / مكارم الشيرازى؛ الاعداد والتحقيق محمد حسين ساعى فرد .

مشخصات نشر: قم: دارالنشر الامام على بن ابى طالب عليه السلام، ١٤٣١ق. -- ١٣٨٩ -

مشخصات ظاهري: ج.

شابك: ٩٠٠٠٠ ريال: دوره ٩٧٨-٩٦٤-٥٣٣-١١٩-٩؛ ج. ١ ٩٧٨-٩٦٤-٥٣٣-١١٧-٥:

يادداشت: عربى.

يادداشت: كتابنامه.

موضوع: اصول فقه شيعه -- قرن ١٤

شناسه افزوده: ساعى فرد، محمد حسين، ١٣٤٩ -

رده بندي كنگره: BP١٥٩/٨/م٧ط٤ ١٣٨٩

رده بندي ديويى: ٢٩٧/٣١٢

شماره كتابشناسى ملي: ٢٢٩٧٩٦٠

ص: ١

اشاره

ص: ٦

المقصد الثالث: الإجماع

إشاره

وفيه فصول:

١. الإجماع المحصل
٢. الإجماع المنقول بخبر الواحد
٣. الشهره الكاشفه عن قول المعصوم عليه السلام

ص: ٧

المقصد الثالث: الإجماع

وهو لغه بمعنى الاتفاق، وفي مصطلح الاصوليين اتفاق خاص على حكم شرعى، وهو إما محصل أو منقول، فالكلام حوله يقع فى فصول:

الفصل الأول: الإجماع الممصل

اشاره

وفى وجه حجّيته طريقان: طريق أهل السنّه، وطريق الشيعه؛ والمشهور عند أهل السنّه أنّ الإجماع فى نفسه حجّه، أى الامّه بما هى امّه معصومه عن الخطأ، ولذلك عبّر شيخنا الأعظم الأنصارى رحمه الله عن إجماعهم بالذى هو الأصل لهم وهم الأصل له (١)، أمّا كونه الأصل لهم؛ فلاّتهم يدعون ثبوت خلافه خلفائهم بالإجماع- وإن كان فيه ما فيه- وأمّا كونهم الأصل له، لأنّ الإجماع أول مرّه ظهر فى عباراتهم.

وأما الشيعه فالإجماع عندهم حجّه بالعرض، أى بما هو كاشف عن قول النبى الأكرم صلى الله عليه وآله أو الإمام المعصوم عليه السلام، وبالتالي يرجع إلى السنّه وليس دليلًا على حده،

١- فرائد الاصول، ج ١، ص ١٨٤

ص: ٨

فالأدلة عندنا في الواقع ثلاثة لا أربعة، وإن قلنا إنها أربعة باعتبار الأصل والفرع.

١. الإجماع عند أهل السنّة

اختلف العامة في تحديد الإجماع وتعريفه على أقوال:

منها: أنه اتفاق أمه محمّد صلى الله عليه وآله على أمر من الامور الدينيّة (١).

ومنها: أنه اتفاق أهل الحلّ والعقد من أمه محمّد صلى الله عليه وآله (٢).

ومنها: أنه اتفاق المجتهدين من أمه محمّد صلى الله عليه وآله في عصر على أمر (٣).

ومنها: أنه اتفاق أهل الحرمين أو أهل المدينة (٤).

بل يظهر من بعضهم أنه اتفاق الشيخين أو الخلفاء (٥).

واستدلوا على حجّيته بأدله مختلفه:

منها: قوله تعالى: «وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصِِّلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا» (٦)، حيث إنّ الله تعالى جمع بين عداوه الرسول صلى الله عليه وآله وأتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد، فيلزم أن يكون أتباع غير سبيل المؤمنين محرّماً مثل مشاققه الرسول، وإذا حرم أتباع غير سبيل المؤمنين وجب أتباع سبيلهم إذ لا ثالث لهما، ويلزم من أتباع سبيلهم أن يكون الإجماع حجّة لأنّ سبيل الإنسان هو ما يختاره من القول أو الفعل أو الاعتقاد.

والإنصاف أنّ هذه الآية لا ربط لها بمسأله الإجماع في الأحكام الفرعيّة، بل إنّها

١- المستصفي من علم الاصول، ج ١، ص ١٧٣

٢- المنحول للغزالي، ص ٣٩٩، المحصول للفخر الرازي، ج ٤، ص ٢٠

٣- انظر: الإحكام في اصول الأحكام للآمدى، ج ١، ص ١٩٦

٤- نسب ذلك إلى البخارى والكرمانى انظر: فتح البارى ج ١٣، ص ٢٥٦ و ٢٥٧

٥- راجع فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، المطبوع في ذيل المستصفي، ج ٢، ص ٢٣١

٦- سورة النساء، الآية ١١٥

ص: ٩

تنهى عن معصية الرسول وشق عصا المجتمع الإسلامى، وتتكلم عن مخالفه الرسول والكفر بعد الإيمان وما يترتب عليه من العذاب الاخرى، فالمقصود من اتباع غير سبيل المؤمنين أى غير سبيل الإيمان.

والشاهد على ذلك امور:

١. أنّها نزلت فى رجل منافق ارتدّ ولحقّ بالمشركين، فاتّباعه غير سبيل المؤمنين إنّما هو إرتداده ولحوقه بالمشركين لا مخالفته لإجماع المسلمين فى حكم فرعى (١).

٢. إنّ سبيل المؤمنين، سيبلهم بما هم مؤمنون، فيكون المعنى: سبيل الإيمان، لأنّ تعليق حكم بوصف مشعر بعليته، فالمراد من الآية الخروج من الإيمان إلى الكفر لا المخالفه فى المسائل الفرعية.

٣. لو لم يكن قوله تعالى: «وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ» عطفاً تفسيرياً لمشاقه الرسول فى نبوته، وكان المراد منه مخالفه الإجماع فى المسائل الفرعية، أى أمراً آخر وراء مشاقه الرسول صلى الله عليه وآله فلتكن هى وحدها موجبه للدخول فى جهنم كما أنّ مشاقه الرسول وحدها موجبه له، ولازمه حينئذ العطف ب «أو» مع أنّه عطف بالواو، وهو ظاهر فى مطلق الجمع، ولازمه كون الثانى تفسيرياً وتوضيحاً للأوّل.

٤. قوله تعالى: «مَنْ بَعْدَ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ» دليل آخر على المقصود، حيث إنّ يدلّ على أنّ الكلام فى الضلاله بعد الهدايه، فيوجب ظهور قوله: «ويتبع...» فى كونه تفسيراً لاتباع الضلاله بعد تبين الهدايه.

فظهر من مجموع هذه القرائن والشواهد أنّ الآية لا دخل لها بالإجماع فى الأحكام الفرعية، بل هى ناظره إلى اصول الدين.

ومنها: قوله تعالى: «وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلَا تَفَرَّقُوا» (٢) بتقريب أنّ الإجماع حبل الله فيجب الاعتصام به ولا يجوز التفريق عنه.

١- انظر: التبيان، ج ٣، ص ٣١٦ و ٣١٧، الدر المنثور، ج ٢، ص ٢١٦

٢- سورة آل عمران، الآية ١٠٣

ص: ١٠

وفيه: أن الآية تأمر بإيجاد الاتحاد بين المسلمين، وعدم اختلافهم في أمر المجتمع وأخذهم بالقرآن الذي هو سبب الوحده بينهم.

أضف إلى ذلك أن دلالة الآية على المدعى موقفه على أن يكون الإجماع مصداقاً لمفهوم حبل الله، مع أن من الواضح أن الحكم لا يثبت موضوعه، بل تدلّ على لزوم الاعتصام بحبل ثبت كونه حبل الله تعالى بدليل آخر.

ومنها: النبوى الدائر على ألسنتهم نقلوه بمضامين مختلفه، ففى سنن ابن ماجه:

حدّثنى أبو خلف الأعمى قال: سمعت أنس بن مالك يقول: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول:

«إنّ امتى لا تجتمع على ضلاله فإذا رأيتم اختلافاً فعليكم بالسواد الأعظم»

وفى نقل آخر:

«لم يكن الله ليجمع امتى على الضلاله»

وفى ثالث:

«سألت الله أن لا يجمع امتى على الضلاله فأعطانيها».

ويرد عليه: أنّهم قد ناقشوا فى جميع طرقه بأنفسهم (١)، هذا مضافاً إلى عدم تماميه دلالته أيضاً؛ لأنّ المتبادر من الضلاله هو الانحراف فى اصول الدين، فلا يثبت بها حجّيه الإجماع فى الفروع.

أضف إلى ذلك أنّ متعلّق الضلاله هو الامّه، فيكون مفادها حينئذٍ أنّ جميع المسلمين لا يجتمعون على باطل؛ لأنّ الظاهر من الامّه هو تمام الامّه، وهذا لا يفيد إلّا من يقول بأنّ إجماع الامّه حجّه، فالذى يثبت به إنّما هو حجّيه إجماع الامّه وهذا ممّا لا بأس به عند الإماميه أيضاً لاعتقادهم بوجود المعصوم عليه السلام فى الامّه فى كلّ زمان، وهذا الجواب يجرى أيضاً فى الحديث بناء على اشتماله لكلمه «الخطأ» بدل «الضلاله».

فالروايه وارده فى خصوص ضروريات الدين، وإذن يكون مفادها مقبولاً، بل يمكن تأييدها بدليل العقل؛ لأنّ ضلاله الامّه واجتماعهم على الخطأ فى ضروريات الدين غير ممكن عادة.

١- راجع سنن ابن ماجه القزوينى، ج ٢، ص ١٣٠٣

ص: ١١

٢. الإجماع عند الأصحاب

إشاره

ولهم في حجّيته مسالك أربعة:

المسلك الأول: الإجماع الدخولي

وهو دخول الإمام عليه السلام في المجمعين بشخصه، وإن كان لا يعرفه المحضّل للإجماع، فيخبر بالحكم عنه بصورة الإجماع (١)، فملاك حجّيته دخول المعصوم بنفسه في المجمعين، ولذلك قال المحقّق رحمه الله في المعتبر: «فلو خلا المائة من فقهاءنا من قوله لما كان حجّجه ولو حصل في اثنين كان قولهما حجّجه» (٢).

وهذا النوع من الإجماع وإن كان ممكناً في عصر حضور الإمام عليه السلام، ولكن نقله الإجماع وأرباب الكتب الفقهيّة متأخرون عن ذلك العصر غالباً، فالإجماعات المدّعاة في الكتب الفقهيّة ليست من هذا القبيل، فإنّ الناقل لم يسمع الحكم من جماعه يعلم أنّ الإمام عليه السلام أحدهم.

المسلك الثاني: الإجماع اللطفي

وصاحب هذا المسلك هو شيخ الطائفة رحمه الله فإنّه قال ما حاصله: أنّ اجتماع الأصحاب على الباطل وعلى خلاف حكم الله الواقعي مغاير لحسن التكليف بالواقع، فيجب إلقاء الخلاف بينهم بإظهار الحقّ ولو لبعضهم، فلو حصل إجماع واتفق من الكلّ نستكشف أنّه حقّ وهو حكم الله الواقعي (٣).

وهذا المسلك متوقّف على قاعده اللطف وحاصله: أنّ اللطف عباره عمّا يقرب العبد نحو الطاعة ويبعده عن المعصية مع عدم وصولها إلى حدّ الإلجاء والإجبار.

١- الذريعة إلى اصول الشريعة، ج ٢، ص ٦٢٦ و ٦٣٠؛ معارج الاصول، ص ١٢٦، معالم الدين، ص ١٧٣

٢- المعتبر، ج ١، ص ٣١

٣- العده في اصول الفقه، ج ٢، ص ٦٢٩-٦٣١

ص: ١٢

فاللطف يقتضى إيجاد ظروف ثقافيه وفكريه لتكميل النفوس القابله والإرشاد إلى مناهج الصلاح؛ لأنه يجب على الشارع أو المقتن إيجاد الشرائط ومقدمات إجراء أحكامه وقوانينه، وإلا يلزم نقض غرضه، فإنَّ الله سبحانه وتعالى خلق الإنسان ليوصله إلى الكمال بطاعته وترك معصيته، وهذا يحتاج إلى بعث الرسل وإنزال الكتب وجعل التكاليف وإيصالها إليه، وإلا فقد نقض غرضه، وهذا هو معنى اللطف فى مصطلح علماء الكلام.

وهو مقبول بالنسبه إلى الشرائط والمقدمات التى يوجب عدمها نقض الغرض ولكن لا يمكن تطبيق القاعده على المقام؛ لعدم وضوح المصلحه التى اقتضت اختفاء الإمام عليه السلام، فلعلها امتحان للناس كما امتحن بنى إسرائيل بغيه موسى عليه السلام وذهابه إلى جبل طور فى فتره من الزمان، أو أنها لحفظ نفس الإمام عليه السلام، أو لعدم قابليه الناس وعصيانهم، فلو صلحوا وأطاعوا لظهر الإمام عليه السلام.

وعلى كل حال نفس المصلحه التى تقتضى خفاءه وغيبته قد تكون موجوده فى اختفاء بعض الأحكام أيضاً.

ولقد أجاد المحقق الطوسى رحمه الله حيث قال: «وجوده لطف وتصرفه لطف آخر وعدمه منّا» (١) يعنى أن لوجود الإمام عليه السلام ألطافاً عديده:

منها: أصل وجوده الشريف، فإنه من أسباب قوام نظام الكون، وهذا باقى فى عصر الغيبه أيضاً؛ فإنه العله الغائيه لخلق العالم لأنه أتم مصاديق الإنسان الكامل الذى خلق الكون لأجله، ونور الله الذى يهتدى به المهتدون.

ومنها: ظهوره وتصرفه، فإنَّ حكومته وقيادته لطف آخر، ولكن عدم هذا اللطف وانقطاعه منّا، وقطع هذا القسم من اللطف لا يلازم انقطاع القسم الأول منه.

وعليه لو سلمنا أن مقتضى القاعده إلقاء الخلاف، إلا أنه لا تنحل المشكله به، ما لم يمنع أكثر الفقهاء عن الوقوع فى الخطأ؛ لأنَّ مجرد إلقاء الخلاف لبعض لا يهدى

١- كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد، ص ٤٩٠

ص: ١٣

إلى سبيل، مضافاً إلى أنّ هذا يستلزم حجّيه الشهره أيضاً مع أنّ المستدلّ لا يلتزم به على الظاهر.

المسلك الثالث: الإجماع التشرّفي

وهو تشرف الأوحدي من العلماء بمحضر الإمام عليه السلام في زمان الغيبة واستفساره عن بعض المسائل المشكّله، ثمّ إعلانه رأى الإمام عليه السلام في صورته الإجماع (١)؛ لأنّه يعلم أنّ مدعى الرؤيه لا يقبل قوله، بل لابدّ من تكذيبه كما في الحديث (٢)، فيعلن حكم الإمام بصوره الإجماع ويقول مثلاً: هذا ثابت بالإجماع.

ولكن غايه ما يقتضيه هذا البيان، هو إمكان الإجماع التشرّفي ثبوتاً، وأمّا في مقام الإثبات فلم نجد مصداقاً له في ما بأيدينا من الإجماعات المنقوله.

المسلك الرابع: الإجماع الحدسي

وهو أن يستكشف من اتفاق علمائنا الذين كان ديدنهم الانقطاع إلى الأئمه عليهم السلام في الأحكام، وطريقتهم التحرز عن القول بالرأى، قول المعصوم عليه السلام، فإنّ اتفاقهم على قول وتسالمهم عليه مع ما يرى من اختلاف أنظارهم وتباين أفكارهم ممّا يؤدّي بمقتضى العاده إلى العلم بأنّ ذلك قول أئمتهم وأنهم إنّما أخذوه منهم (٣)، لكن هذا إذا لم يكن في مورد الإجماع أصل أو قاعده أو دليل على وفق ما اتفقوا عليه، فإنّه مع وجود ذلك يحتمل أن يكون مستند الإجماع أحد هذه الامور، فلا يكشف اتفاقهم عن وجود دليل آخر وراء ذلك.

كما إذا اتفقوا على أنّ حدّ الكثر في باب المياه ثلاثه أشبار ونصف في ثلاثه

١- انظر: كفايه الاصول، ص ٢٩١

٢- بحار الأنوار، ج ٥٢، ص ١٥١

٣- الفصول الغرويه، ص ٢٤٧؛ درر الفوائد، ج ٢؛ ص ٣٧٢؛ فوائد الاصول، ج ٣، ص ١٥٠

ص: ١٤

أشبار ونصف، وفرضنا في هذا الفرع عدم وجود أصل أو قاعده عقليّه أو دليل معتبر نقلى يدلّ على ذلك.

فإنّ هذا الاتفاق يكشف عن وجود دليل آخر معتبر عند الكلّ، سيّما إذا لاحظنا ديدن قدماء أصحابنا فإنّه كان على التّعبد بالرجوع إلى الأخبار والإفتاء على وفق متون الروايات، فإذا اتفق علماء ذلك الزمان على مسأله فالإنصاف أنّه يمكن الحدس القطعي من ذلك عن وجود دليل معتبر، أو يكشف ذلك عن أخذ هذا الحكم عن المعصوم عليه السلام.

ومما ذكرنا تبيّن أنّ التأمّ من بين المسالك الأربعة هو الإجماع الحدسي، وهو المقصود من الإجماعات المنقولة في الكتب الفقهيّه بين المتأخّرين.

وعليه فلا بدّ في كشف مراد ناقل الإجماع من ملاحظه التعبير الذي ذكره، فلو قال مثلاً: «مخالفه فلان لا تضرّ بالإجماع لأنّه معلوم النسب» فنعلم أنّ مبناه على الإجماع الدخولي، وإذا قال مثلاً: «مخالفه فلان لا تضرّ لانقراض عصره حين الإجماع» أو قال: «إنعقد الإجماع قبله وبعده» فنعلم أنّ مبناه على الإجماع اللطفي لاعتبارهم اتفاق أهل عصر واحد على حكم، وإن قال: «لا أصل ولا قاعده في هذه المسأله»^(١) فنستكشف كون المبني على الحدس، نعم لا يوجد تعبير يناسب الإجماع التشرّفي في الكلمات.

١- كما أنّه كذلك في كثير من المسائل الفقهيّه، فلا يوجد فيها دليل معتبر غير الإجماع، بل إنّها انتهت إلى خمسمائه مورد على ما سمعته من السيّد الاستاذ المحقّق البروجردى رحمه الله.

الفصل الثاني: الإجماع المنقول بخبر الواحد

إشاره

وحجّيته مبنيه على دخوله تحت مصاديق خبر الواحد فلا بدّ من توفّر شرائطه فيه، وهي أربعة:

الأول: أن يكون الخبر عن حسّ، فلا- تشتمل أدلّه حجّيه خبر الواحد الخبر الصادر عن الحدس، كما إذا قال مثلاً: يستنبط من قرائن عقلية أنّ الإمام عليه السلام قال كذا، إمّا لأنّ سيره العقلاء التي هي عمده دليل الحجّيه لم تقم إلّا على قبول خبر الثقة فيما إذا كان إخباره عن حسّ وسائر الأدلّه تقرير وإمضاء لتلك السيره.

وإمّا لأنّ أدلّه حجّيه خبر العادل والثقة تنفي احتمال تعمد الكذب، وبانضمام أصله عدم الخطأ والغفله في المحسوسات يتمّ المطلوب، أي حجّيته ووجوب تصديقه ولزوم العمل على طبق قوله، وأمّا في الحدسيات فلكثره الخطأ والغفله فيها، فلا تجرى أصله عدم الخطأ والغفله عند العقلاء، فلا- تشملها أدلّه حجّيه خبر الواحد، ولا شكّ أنّ ناقل الإجماع لا ينقل الحكم عن الإمام عليه السلام عن حسّ خصوصاً في زمن الغيبه.

الثاني: كون الإخبار عن المعصوم عليه السلام في الأحكام الشرعيّه لا- في الموضوعات الخارجيه، بل يعتبر في الموضوعات التعدّد والعداله ولا يكفي الوحده والوثاقه، وهذا هو المشهور، ولكن المختار كفايه نقل عادل أو ثقة واحد في الموضوعات

ص: ١٦

أيضاً في غير مسأله الدعوى.

الثالث: أن لا يكون الخبر من الامور الغريبه والمستبعده، فلو كان أمراً غريباً فلا يكفي فيه خبر الواحد بل لابد من استفاضته.

الرابع: أن لا يكون الخبر من المسائل المهمه كاصول الفقه على المختار، لأن سيره العقلاء لم تثبت في أمثالها التي تترتب عليها مئات أو آلاف من المسائل، ولعل هذا مراد من يقول: إن خبر الواحد ليس بحجّه في الاصول، والمراد من الاصول هنا هو اصول الفقه.

بقي شىء:

وهو أنه إذا شككنا في نقل الإجماع أنه هل هو مستند إلى الحس حتى تشمله أدلّه حجّيه خبر الواحد، أو إلى الحدس، فما هو مقتضى القاعده؟

قال المحقق الخراساني رحمه الله: «لا يبعد أن يقال بشمول أدلّه حجّيه خبر الواحد لهذه الصوره أيضاً، لأن عمده أدلّه الحجّيه هو بناء العقلاء، وهم كما يعملون بخبر الثقة إذا علم أنه عن حسّ يعملون به أيضاً فيما يحتمل كونه عن حدس، فليس بناؤهم فيما إذا أخبر بشىء التفتيش في أنه هل يكون عن حدس أو عن حسّ، بل يعملون على طبقه بدون ذلك» (١).

وهذا صحيح بالنسبه إلى الموارد التي كانت طبيعه الإخبار عنها مبنيه على الحس، وأما الموارد التي يخبر فيها كثيراً عن حدس فقد يقال بعدم ثبوت بنائهم على الحجّيه في مورد الشكّ، وحيث إن الإجماعات المنقوله غالباً مبنيه على حدس الناقل أو على اعتقاد الملازمه عقلاً، فلا اعتبار بها ما لم ينكشف استنادها إلى الحسّ.

ص: ١٧

تقويم الإجماعات المنقولة من جهه كفيه النقل

المنقول فى حكاية الإجماع تارة يكون هو المسبب؛ وهو قول الإمام عليه السلام كما إذا قال: «أجمع المسلمون عامه» أو «المؤمنون كافه» أو «امه محمّد» أو نحو ذلك إذا كان ظاهره إرادته الإمام عليه السلام معهم، ويسمى حينئذ بنقل المسبب أو بنقل السبب والمسبب معاً.

واخرى السبب فقط، أى قول من سوى الإمام الكاشف عن قوله عليه السلام كما إذا قال:

«أجمع أصحابنا» أو «فقهاءنا» أو نحو ذلك ممّا ظاهره من سوى الإمام عليه السلام، ويسمى بنقل السبب.

ويستفاد كون المنقول سبباً أو مسبباً من طريقتين:

أحدهما: المسلك الذى اختاره الناقل والمدرك الذى اعتمد عليه، فإنه قرينه على مراده، فإن كان مسلكه الإجماع الدخولى أو التشرفى وكان مدرك نقله هو الحسّ والسماع من الإمام بنفسه ولو ضمن أشخاص يعلم إجمالاً أنّ الإمام عليه السلام أحدهم ولا يعرفه بشخصه كان المنقول حينئذ المسبب أو السبب والمسبب جميعاً، وإن كان مبناه الإجماع الحدسى أو اللطفى، أى كان مدرك نقله هو الحدس المقابل للحسّ كان المنقول هو السبب لا محاله.

ثانيهما: اختلاف ألفاظ النقل من حيث الصراحة والظهور والإجمال فى أنّه نقل للسبب، أى نقل قول من عدا الإمام عليه السلام، أو أنّه نقل للسبب والمسبب جميعاً.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ لكيفية نقل الإجماع من حيث السبب والمسبب، بالحسّ أو الحدس صوراً مختلفه يعلم حالها ممّا أشرنا إليه.

بقى هنا أمران:

الأمر الأول: الإجماع القاعده

ممّا يوهن الاعتماد بالنسبه إلى الإجماعات المنقولة عن قدماء الأصحاب

ص: ١٨

اكتفاؤهم في دعوى الإجماع في مسأله خاصه بوجود الإجماع على قاعده أو أصل أو عموم أو إطلاق أو غير ذلك مما يؤدى إلى هذا الحكم في نظرهم، كدعوى السيد المرتضى رحمه الله: «أن من مذهبنا جواز إزاله النجاسه بغير الماء من المائعات»^(١)، فقال المحقق رحمه الله: «إنه إنما أضاف ذلك إلى مذهبنا لأن من أصلنا العمل بالأصل ما لم يثبت الناقل وليس في الشرع ما يمنع الإزاله بغير الماء من المائعات»^(٢).

فظهر أن نسبه السيد قدس سره الحكم المذكور إلى مذهبنا من جهه الاتفاق على الأصل مع أن تطبيقه على هذا المورد خطأ؛ لأنه من الموارد التي يوجد فيها الدليل الاجتهادى، وهو ظاهر قوله عليه السلام «اغسل» في روايات كثيره، فإن ظاهره وجوب الغسل بالماء المطلق فلا تصل النوبه إلى الأصل العملى، بل مع عدم وجود الدليل الاجتهادى يكون المورد من موارد استصحاب النجاسه لا الرجوع إلى البراءه والجواز.

ومن هذا الباب الإجماعات المتعارضه من شخص واحد أو من معاصرين، ومنه أيضاً رجوع المدعى للإجماع عن الفتوى التي ادعى الإجماع فيها، وكذلك دعوى الإجماع في مسائل غير معنونه في كلام من تقدم على المدعى، فكل ذلك مبني على هذا الوجه؛ أى الإجماع على القاعده، دون المسأله الخاصه، فلا يمكن الاعتماد عليه في تلك المسأله.

الأمر الثاني: في لزوم ملاحظه ألفاظ نقل الإجماع

لابد في الإجماعات المنقوله من ملاحظه مقدار دلالة ألفاظها، فإن دلالة ألفاظ الإجماع تختلف في القوه والضعف، فقد يقال: «أجمع الأصحاب» وقد يقال: «لا خلاف بينهم» وقد يقال «لم نعرف مخالفاً» وهكذا.

١- المسائل الناصريات، ص ١٠٥

٢- الرسائل التسع، ص ٢١٦

ص: ١٩

ولابد أيضاً من ملاحظه حال الناقل فإنه قد يكون فى أعلى درجه التبعية، وقد يكون دون ذلك.

وكذلك لابد من ملاحظه حال المسألة التى نقل فيها الإجماع؛ فإنها قد تكون مشهوره عند الأصحاب مدونه فى كتبهم تصل إليها الأيدى غالباً، وقد تكون دون ذلك، وقد تكون فى غاية الخفاء ليس لها محلّ مضبوط وإنما عنونها الأصحاب فى مواضع مختلفه لا تصل إليها إلايد الأوحدى من الأعلام، فإذا استفيد من مجموع ذلك أن السبب المنقول هو سبب تامّ فهو، وإلا فلا بد من الأخذ بالمتيقن وضمّ سائر الأقوال إليه لعله يكون سبباً تاماً ترتب عليه الثمره والنتيجه.

الفصل الثالث: الشهره الكاشفه عن قول المعصوم عليه السلام

اشاره

قد تقدم أن وجه حججه الإجماع كاشفيتها عن قول المعصوم عليه السلام، وقد يقال بوجود هذا الملاك في الشهره أيضاً.

والمراد منها الشهره الفتوائيه، فإن الشهره الروائيه والعملية أجنبيتان عن مقامنا؛ لأن الشهره الروائيه عبارته عن اشتها الروايه بين أرباب الحديث ونقلها في كتبهم وهي من المرجحات عند تعارض الخبرين على ما مرّ، والشهره العمليه عبارته عن عمل المشهور بالروايه، أي فتواهم مستنداً إلى تلك الروايه، فتكون جابره لضعفها إذا كانت عند القدماء، كما أن إعراضهم عن العمل بها يكون كاسراً لقوتها.

وأما الشهره الفتوائيه فهي عبارته عن فتوى المشهور بحكم بحيث يعدّ قول المخالف شاذاً سواء وجدت في البين روايه أو لم يوجد، وسواء كانوا متفقين في المدرك أو مختلفين.

إذا عرفت هذا فاعلم أنه قد يقال بحججه الشهره الفتوائيه واختلف القائلون بها على قولين:

١. القول بمجّبه الشهره مطلقاً

واستدل لها بامور:

الأمر الأول: أنّ الظنّ الحاصل من الشهره الفتوائيه بالحكم أقوى من الظنّ الحاصل من خبر الواحد فتكون حجّبه بطريق أولى.

ويجاب عنه، أوّلاً: بأنّه قياس مع الفارق، لأنّ الظنّ الحاصل من خبر الواحد ينشأ عن الحسّ وفي الشهره عن الحدس.

وثانياً: أنّ هذا يتمّ لو كان مناط حجّبه خبر الواحد هو حصول الظنّ منه بالحكم الشرعيّ وحينئذٍ لا- خصوصيّة للظنّ الحاصل من الشهره، بل إنّّه يدلّ على حجّبه كلّ ظنّ كان في مرتبه ذلك أو أقوى منه، وأمّا لو كان مناط حجّبه نوعاً من التعبد، فلا يتمّ ذلك.

ولا يتوهم: أنّ دليل حجّبه خبر الواحد لمّا كان بناء العقلاء، فلا ريب أنّ الملاك عندهم هو الكشف الظنّي عن الواقع والمفروض أنّ هذا الكشف موجود في الشهره بدرجه أقوى؛ لمنع حجّبه كلّ ظنّ عند العقلاء، واعتباره في خبر الواحد لخصوصيّة فيه، مضافاً إلى أنّه يمكن أن يكون شيء حجّبه عند العقلاء بملاك ولكن الشارع أمضى بناءهم بملاك آخر، ولعلّ ما نحن فيه كذلك، فكان خبر الواحد حجّبه عند العقلاء بملاك وعند الشارع بملاك آخر، كما يشهد له حكم الشارع في الخبرين المتعارضين المتساويين بالتخيير مع أنّهما يتساقطان في الحجّبه والاعتبار عندهم، وعلى كلّ حال لا ملازمه بين إمضاء النتيجة وإمضاء الملاك.

الأمر الثاني: ما ورد في مقبوله عمر بن حنظله من قوله عليه السلام:

«ينظر إلى ما كان من روايتهما عنّا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه عند أصحابك فيؤخذ به من حكمنّا ويترك الشاذّ الذي ليس بمشهور عند أصحابك فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه»^(١)

، وكذا قوله عليه السلام في مرفوعه زراره:

«خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذّ

١- وسائل الشيعه، ج ١٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، ح ١

ص: ٢٣

النادر»(١).

بتقريب أن المجمع عليه في المقبوله هو المشهور بقريته إطلاق المشهور عليه بعد ذلك:

«ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور»

، وعليه فالتعليل بقوله:

«فإن المجمع عليه لا ريب فيه»

يكون دليلًا على أن المشهور مطلقاً سواء كان روايه أو فتوى يكون ممّا لا ريب فيه ويجب العمل به، وإن كان مورد التعليل خصوص الشهره في الروايه وهكذا في المرفوعه فإن الموصول فيها عام يشمل الشهره بأقسامها.

لكن يرد عليه: أن المراد من الشهره هنا هو الشهره اللغويه بمعنى الوضوح، لا الشهره المصطلحه وقد وقع الخلط بينهما، فإذن يكون معنى قول الإمام في الروايتين:

«خذ بما صار واضحاً عند أصحابك».

ولا إشكال في أن هذا المعنى من الشهره أو أن هذه الدرجه من الشهره تصل إلى مرتبه القطع العرفي العادي، فليس المراد من عدم الريب عدم الريب بالنسبه إلى ما يقابله، بل عدم الريب مطلقاً، وإذن لا يصح الاستدلال بهما في محلّ البحث، لأن المفروض أن محلّ النزاع هو الشهره في الاصطلاح، أي الشهره الفتواييه التي توجب الظن بقول المعصوم عليه السلام.

الأمر الثالث: الاستدلال بذيل آيه النبأ من التعليل بقوله تعالى: «أَنْ تُصَيَّبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصَيَّبُوا بِحُجُوعِ عَلِيٍّ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ»(٢) بتقريب أن المراد من الجهاله السفاهه والاعتماد على ما لا ينبغي الاعتماد عليه، ومعلوم أن العمل بالشهره والاعتماد عليها ليس من السفاهه وفعل ما لا ينبغي.

وفيه: أن غايه ما يقتضيه هذا التعليل هو عدم حجيه كل ما فيه جهاله وسفاهه، وهذا لا يقتضى حجيه كل ما ليس فيه جهاله وسفاهه إذ ليس له مفهوم حتى يتمسك به، ألا

١- مستدرک الوسائل، ج ١٧، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، ح ٢

٢- سورة الحجرات، الآيه ٦

ترى أن قوله «لا تأكل الرمان لأنه حامض» لا يدل على جواز أكل كل ما ليس بحامض.

٢. القول بالتفصيل بين الشهره عند القدماء وعند المتأخرين

واستدل القائلون بحجيه الشهره عند قدماء الأصحاب: بتعبيد القدماء بالعمل بالأخبار ومتون الروايات؛ حيث إنه لم يكن لهم تفرير واستنباط من عند أنفسهم فيحصل من اشتهاق قول عندهم الوثوق والإطمئنان بقول المعصوم عليه السلام أو وجود دليل معتبر، وتكون هذه الشهره بنفسها كاشفه عن الحكم، بخلاف الشهره عند المتأخرين لكونها مبنية على آرائهم الظنيه، من دون أن يكون معقدها متلقاه من كلمات المعصومين وألفاظ الروايات دائماً.

فتكون الشهره عند القدماء حينئذ كالأجماع الحدسي كاشفه عن قول الإمام عليه السلام أو مدرك معتبر كشافاً قطعياً، بل هي ترجع في الواقع إلى الإجماع الحدسي وتكون من مصاديقه لعدم اشتراط إجماع الكل فيه، وعندئذ يخرج عن محل النزاع لأن البحث كان في الشهره الفتوائيه الظنيه.

هذا، ولكن عدم عمل القدماء بل كثير من فقهاء الرواه بالاستنباطات الظنيه عن الأدله المعتمده ولو في صورته محدوده بسيطه أول الكلام.

تذييل حول الشهره العمليه

قد مر أن الشهره على ثلاثه أقسام: الشهره الفتوائيه والشهره الروائيه والشهره العمليه، وقد ذهب المشهور إلى أن الشهره العمليه على وفق روايه ضعيفه توجب جبر ضعفها.

واورد عليه: بأن الخبر الضعيف لا يكون حججه في نفسه وفتوى المشهور غير حججه أيضاً، وانضمام اللاحجه إلى مثله لا يوجب الحجيه، ودعوى: أن عمل المشهور بخبر ضعيف توثيق عملي للمخبر فيثبت به كونه ثقته، فيدخل في موضوع الحجيه.

مدفوعه: بأن العمل مجمل لا يعلم وجهه فيحتمل أن يكون عملهم به لما ظهر

ص: ٢٥

لهم من صدق الخبر ومطابقته للواقع بحسب نظرهم واجتهادهم، لا لكون المخبر ثقة عندهم، فالعمل بخبر ضعيف لا يدل على توثيق المخبر.

مضافاً إلى عدم تماميه الصغرى أيضاً فإنَّ القدماء لم يتعرّضوا للاستدلال في كتبهم ليعلم استنادهم إلى الخبر الضعيف، وإنَّما المذكور فيها مجرد الفتوى، فمن أين نستكشف عمل قدماء الأصحاب بخبر ضعيف واستنادهم إليه، فإنَّ مجرد مطابقه الفتوى لخبر ضعيف لا يدل على أنَّهم استندوا في هذه الفتوى إلى هذا الخبر إذ يحتمل كون الدليل عندهم غيره (١).

ولكن الإنصاف أنَّ ملاك حجّيه خبر الواحد موجود هنا، وهو حصول الوثوق بصدور الروايه عن المعصوم عليه السلام وإن لم تكن روايتها موثوقين، فإنَّ عمل مشهور القدماء بروايه واستنادهم إليها يوجب الاطمئنان والوثوق بصدورها؛ لأنَّ الميزان في باب الحجّيه إنَّما هو الوثوق بالصدر، لا- الوثوق بالراوى فقط، فكما يحصل الوثوق بالصدر بكون الراوى ثقة كذلك يحصل بمطابقه الشهره لمضمون الخبر، كما لا يحصل الوثوق بالصدر إذا تحققت الشهره على خلاف روايه وإن تحققت الوثوق برواتها.

وعليه فليس ذلك من قبيل ضمّ العدم إلى العدم؛ لأنَّ ضمّ احتمال إلى احتمال آخر يوجب شدّه الاحتمال، وتراكم الظنون والاحتمالات توجب قوّه الظنّ، وقد ينتهى إلى حصول اليقين، وإلّا يلزم من ذلك عدم حجّيه الخبر المتواتر أيضاً؛ لأنه أيضاً ضمّ لا حجّيه إلى لا حجّيه.

والإشكال في صغرى البحث غير تام أيضاً، لأنه وإن لم يستند الأصحاب في فتواهم إلى الروايه مباشره، ولكن إذا ذكرت الروايه في كتب مشهوره معتبره، وكانت بمرأى الأصحاب وكان عملهم موافقاً لمضمونها، فيحصل الوثوق والإطمئنان

ص: ٢٤

إجمالاً بأن فتواهم إما مستنده إلى هذه الروايه أو ما فى معناها، وعلى أى حال يحصل الوثوق إجمالاً بصدور هذا المعنى من الإمام عليه السلام فنأخذ به ويكون حججه.

والحاصل: أن الشهره الفتوائيه على وفق الخبر الضعيف توجب قوته، وعلى خلاف الخبر القويّ توجب ضعفه.

ص: ٢٧

وفيه مراحل:

الاولى علل الأحكام ومبايها

الثانية: معلولات الأحكام

الثالثة: الاستلزامات الحكميه

١. الإجزاء ٢. مقدّمه الواجب

٣. مسأله الضدّ ٤. اجتماع الأمر والنهي

٥. النهى عن العبادات و المعاملات

الأدله العقلية الظنيه

١. القياس ٢. الاستحسان

٣. المصالح المرسله ٤. سدّ الذرائع

المقصد الرابع: دليل العقل

إشارة

من الأدلة الفقهيّة في أحكام الشرع «دليل العقل» لما سيأتى من ثبوت الملازمة بين حكم العقل والشرع.

ولا يخفى أنّ لدلالة العقل على الأحكام الشرعيّة مراتب ثلاثة: مرتبة علل الأحكام ومبانيها، ومرتبة معلولاتها، ومرتبة نفس الحكم.

توضيح ذلك: أنّه تارة يحكم العقل بحسن العدل والإحسان وقبح الظلم، أى يدرك مصلحة العدل والإحسان ومفسده الظلم، وحيث إنّ المصالح والمفاسد بمنزلة علل الأحكام، فنستكشف من ناحيتها الوجوب الشرعى أو الحرمة الشرعيّة.

وأخرى يحكم العقل أوّلًا بقبح العقاب بلا بيان ثمّ يستكشف من ناحيه عدم «العقاب» الذى هو من معلولات الأحكام عدم الوجوب والحرمة الفعلين، ويسمى هذا بالبراءة العقليّة الدالّة على نفي الحكم الإلزامى الشرعى، أو يحكم فى موارد العلم الإجمالى فى الشبهات المحصورة أوّلًا بتنجزه وكونه منجزاً للعقاب الأخرى ثمّ يستكشف منه فعليّة الحكم الشرعى فى أطراف الشبهه.

وثالثه يكشف العقل عن حكم شرعى مجهول من ناحيه حكم شرعى آخر معلوم بسبب وجود الملازمة بينهما عند العقل، وهذه العلاقات والملازمات العقليّة المورثة للقطع بالحكم تسمى بالاستلزامات الحكميّة والمبحوث عنها فى الاصول هى:

ص: ٣٠

١. الإجزاء فيبحث فيه عن وجود الملازمه بين الأمر بشىء وإجزائه.

٢. وجوب مقدمه الواجب، فيدرك العقل فى هذا الباب التلازم بين وجوب المقدمه وذى المقدمه.

٣. اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضده.

٤. اجتماع الأمر والنهى فإنّ القائلين بعدم الجواز يعتقدون بأنّ الأمر يلازم عدم النهى دائماً، وكذا العكس فلا يجتمعان فى شىء واحد ولو بعنوانين.

٥. دلالة النهى على الفساد، فيدلّ العقل على وجود الملازمه بين النهى عن عباده وفسادها.

فتمام الكلام حول دليل العقل يقع فى مراحل ثلاثه.

ص: ٣١

المرحلة الاولى: علل الاحكام و مباديها**اشاره**

والبحث عنها يتم في ثلاث مقامات:

الأول: في بيان حسن الأشياء أو قبحها ذاتاً قبل ورود الشرع.

الثاني: في إمكان إدراك العقل لهما بعد أن ثبتت ذاتيتهما للأشياء.

الثالث: في أنه كلما حكم به العقل حكم به الشرع.

والأولين بمنزله الصغرى، والثالث بمنزله الكبرى لإثبات حكم الشرع.

المقام الأول: هل للأشياء حسن وقبح ذاتاً؟**اشاره**

المراد من حسن الفعل وقبحه ما يستحق المدح أو الذم على إتيانه، فالنزاع عنهما مقصور في عالم الأفعال ولا يشمل عالم التكوين، فإنه لا إشكال في أن هناك أشياء حسنة كجمال يوسف وصوت العندليب، كما أن هناك أشياء قبيحة كصوت الحمير والريح النتن، فالبحث في المقام مرتبط بحسن الأفعال وقبحها لا حسن الأشياء التكوينية وقبحها.

نعم، لا إشكال في أن حسن الفعل أو قبحه ناش من جهة تكوينيته لا محاله، فالإحسان حسن لأنه موجب لكمال الفرد والمجتمع خارجاً، والظلم قبيح لأنه موجب لنقصانهما كذلك.

أدلة المثبتين

لا يخفى أن قسماً من الأفعال يكون بحسب الذات عله تامه للحسن أو القبح كالظلم والإحسان.

وقسماً منها يكون مقتضياً وعله ناقصه لأحدهما في حد ذاته كالصدق الذي يقتضى الحسن ذاتاً ما لم يمنع مانع عنه، كما إذا أوجب إلقاء النفس في التهلكة.

وقسم ثالث منها ليس عله تامه للحسن أو القبح في حد ذاته ولا عله ناقصه لأحدهما كذلك كالمباحات العقلية، والنزاع إنما وقع في القسم الأول لا الثانى والثالث ممّا يكون حسناً أو قبيحاً بالوجه والاعتبار.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنه لا إشكال فى حسن بعض الأفعال أو قبحه ذاتاً وقبل ورود الشرع ويدل عليه امور:

منها: الوجدان، فإن وجدان كل إنسان يحكم بأن هناك أفعالاً حسنة ذاتاً وأفعالاً اخرى قبيحة كذلك، وإن شئت فانظر إلى رجلين أحدهما أنقذ غريقاً من البحر والآخر ألقى رضيعاً فى البحر، فهل تجد فى نفسك أنّهما سيان من حيث المدح والذم؟ كلا، بل يحكم وجدانك بحسن عمل الأول وقبح عمل الثانى بلا ريب، ولا ترتاب ولو للحظة واحده فى هذا الحكم.

ومنها: أن إنكار الحسن والقبح الذاتى يستلزم إنكار الشريعة وعدم إمكان إثباتها؛ لأنه متوقف على إظهار المعجزه على يد النبى الصادق صلى الله عليه وآله وهو لا يدل على صحه النبوه إلا إذا قلنا بقبح إظهارها على يد الكاذب، وكذلك يستلزم عدم إمكان قبول الوعد والوعيد الواردين فى كتاب الله لأنه يتوقف على قبح الكذب وعدم الوفاء بالوعد.

ومنها: ما يدل من الآيات على حسن بعض الأفعال وقبح بعض آخر قبل ورود الشرع من قبيل قوله تعالى: «الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ

ص: ٣٣

وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ» (١)، وقوله جلّ جلاله: «قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ» (٢)، وقوله عظم قدره: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» (٣) ففي هذه الآيات وأشباهاها دلالة واضحة على ثبوت الحسن والقبح بحكم العقل، وقبل ورود الشرع.

أدلة المنكرين للحسن والقبح:

ثم إنه استدلل لعدم حسن الأفعال وعدم قبحها ذاتاً بوجوه واهية:

منها: أنه لو كان الحسن والقبح عقليين لزم الجبر في أفعال الله تعالى؛ أي لزم أن يكون الشارع الحكيم مقيداً في تشريعه للأحكام بهذه الأوصاف، وهذا ينافي اختياره تعالى في أفعاله على الإطلاق (٤).

والجواب عنه واضح، لأنّ الجبر في فعلٍ شئٍ، ووجود الصارف الاختياري عن ذلك الفعل شئٍ آخر، فإنّ السلوك على وفق الحكمة وعدم التخطي عمّا تقتضيه لا ينافي الاختيار.

ومنها: أنّ أفعال العباد غير صادرة عنهم باختيارهم فلا تتصف بالحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه، وهو استحقاق المدح أو الذم على إتيانها، لأنّ الاستحقاق موقوف على وجود الاختيار (٥).

ويرد عليه: أنّ هذا الإشكال مبني على القول بالجبر وهو فاسد من أصله، مضافاً إلى ورود النقص عليه بعد ورود حكم الشرع بالحسن والقبح مع أنّهم ملتزمون بهما بعد ورودهما في الشرع.

١- سورة الأعراف، الآية ١٥٧

٢- سورة الأعراف، الآية ٣٣

٣- سورة النحل، الآية ٩٠

٤- الإحكام في أصول الأحكام للآمدی، ج ١، ص ٨٤

٥- المصدر السابق، ص ٨٢

المقام الثاني: في إمكان إدراك الحسن والقبح الذاتيين

والدليل عليه يظهر ممّا مرّ في المقام الأول، نعم ينبغي الإشارة إلى أنّ حكم العقل بالحسن أو القبح يكون على حدّ الموجه الجزئي لا الكلي، ولا يقول أحد بأنّ العقل يدرك جميع المصالح والمفاسد وما يتبعهما من الحسن والقبح، وذلك لأنّ القضايا على ثلاثة أنواع: نوع منها يدرك العقل الحسن أو القبح فيها بالضرورة والبدايه كقضيته «العدل حسن» و «الظلم قبيح».

ونوع آخر يكون درك العقل للحسن أو القبح فيها بالاستدلال والبرهان كقضيته «الصدق حسن» ولو أضرّ بمنفعه الشخص، فيدرك حسن الصدق الضارّ بالتأمل والنظر.

ونوع ثالث منها لا يدرك العقل الحسن أو القبح فيها لا بالضرورة ولا بالتأمل وذلك كما في جزئيات كثير من الأحكام الشرعيه.

ومن هنا يظهر الجواب عن استدلال الأخباريين ببعض الروايات الدالّة على قصور العقل في إدراكه لمصالح الأحكام ومفاسدها كقوله عليه السلام:

«إنّ دين الله لا يصاب بالعقول»^(١)

، فإنّ الظاهر أنّ هذه الروايات ناظره إلى القسم الثالث من القضايا، ولا تدلّ على نفى الإدراك مطلقاً، كيف والشارع بنفسه يستدلّ بالعقل في كثير من الموارد ويخاطب الناس بقوله: «أفلا تتفكّرون» و «أفلا تعقلون» و «يا اولى الألباب» ولذلك اعترف كثير من الأخباريين بإدراك العقل للضروريات العقليّه واضطّروا إلى استثنائها من مقالتهم، وقد مرّ تفصيل الجواب عنهم في مباحث القطع وحجّيه القطع الحاصل من طريق العقل.

المقام الثالث: في الملازمه بين حكم العقل وحكم الشرع

وقبل الورود في البحث عنها لابدّ من تفسير كلمه «الحكم» الوارد في قاعده

ص: ۳۵

الملازمه الناطقه ب «أنه كلما حكم به العقل حكم به الشرع».

فنبول: إنه فرق بين الحكم فى قولنا: «حكم به العقل» والحكم فى قولنا: «حكم به الشرع» حيث إن الحكم الأول معناه إدراك العقل لا إنشائه وجعله؛ لأنّ إنشاء التكليف من شأن المولى، وأمّا الحكم الثانى، فليس هو بمعنى الإدراك بل هو بمعنى التشريع وإنشاء التكليف لكون الشارع مولى الموالى والناس جميعهم عباده.

وفى المسأله أقوال:

منها: ثبوت الملازمه (۱).

ومنها: قول الأشاعره وهو إنكار الملازمه مطلقاً (۲).

ومنها: التفصيل بين ما إذا تطابقت آراء العقلاء على حسن فعل أو قبحه وبين ما إذا لم تتطابق آراؤهم عليه، والملازمه ثابتة فى الصوره الأولى فقط (۳).

المختار فى المسأله:

والصحيح هو القول الأول، لكن المراد من حكم الشارع هو الأعمّ من الإلزامى وغيره، والدليل على ذلك حكمه البارى تعالى، فإذا كان الفعل واجداً لمصلحه تامه أو مفسده كذلك فكيف يمكن أن لا يكون للشارع الحكيم فيه حكم، مع أنه قد ثبت عند الإماميه عدم خلوّ شىء من الأشياء من حكم من الأحكام، فبعد حكم العقل بالحسن أو القبح يثبت أولاً انقداح إرادته أو كراهه فى بعض المبادئ العالیه، ثم بانضمام الكبرى الثابته فى محلّه من عدم خلوّ الأشياء عن الحكم يثبت حكم الشارع.

۱- انظر: هدايه المسترشدين، ج ۳، ص ۵۰۳؛ مطارح الأنظار، ص ۲۳۲؛ فوائد الاصول ۳، ص ۶۲

۲- المستصفى من علم الاصول، ج ۱، ص ۵۵- ۶۰؛ المحصول فى علم الاصول للفخر الرازى، ج ۱، ص ۱۲۳؛ الإحكام فى اصول الأحكام، للآمدى، ج ۱، ص ۷۹

۳- نهايه الدرايه، ج ۳، ص ۲۸ و ۳۳۳؛ اصول الفقه للمظفر، ج ۲، ص ۲۸۰

ص: ٣٦

والطريق الصحيح عندنا هو حكمه البارى، ومقتضاها ثبوت الملازمه مطلقاً، وكيف يعقل ترك التكليف من المولى الحكيم إذا كان فى الفعل مصلحة تامه قطعيه أو مفسده كذلك؟

ومن المعلوم أن ترك الأمر والنهى فى هذه المقامات منافٍ للحكمه، فإذا أدرك العقل المصلحة التامه فى أمر وأدرك عليه ذلك للحكم بتبعيه الأحكام الشرعيه للمصالح والمفاسد يكشف أيضاً حكم الشارع به وإنشاءه.

أدلة منكرى الملازمه:

الوجه الأول: أنها مخالفه لقوله تعالى: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا» (١)، فإنها تدلّ على أنه لا عقاب من دون إرسال الرسل وقبل صدور الأدله السمعيه (٢).

ويرد عليه، أولاً: أن المراد من العذاب فى الآيه ليس مطلق العذاب، بل المراد منه عذاب الاستئصال الذى يوجب الهدم والهلاك فى الدنيا كالطوفان لقوم نوح عليه السلام والغرق لقوم فرعون والصيحة السماويه لأقوام اخر، فالآيه إشاره إلى هذا النوع من العذاب، ويشهد لذلك ما وردت بعدها من قوله تعالى: «وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسِدُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِنَ الْقُرُونِ مِنْ بَعْدِ نُوحٍ وَكَفَى بِرَبِّكَ بِذُنُوبِ عِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا» (٣)، ولا أقل من أنه ليس للآيه إطلاق يشمل غير عذاب الاستئصال فإنها محفوفه بما يصلح للقريته.

وثانياً: أن الآيه كناية عن إتمام الحجّه ويكون ذكر بعث الرسل فيها من باب الغلبه؛ لأنّ جلّ الأحكام وصلت إلينا من طريق الأدله السمعيه، فيكون مفاد الآيه

١- سورة الإسراء، الآيه ١٥

٢- انظر: الوافيه فى اصول الفقه، ص ١٧١ و ١٧٢؛ المحصول، للرازي، ج ١، ص ١٤٨؛ الإحكام فى اصول الأحكام للآمدى، ج ١، ص

٣- سورة الإسراء، الآيتان ١٦ و ١٧

ص: ٣٧

«إِنَّا لَا نَعَذِّبُ الْعِبَادَ حَتَّىٰ نَتَمَّ الْحُجَّةَ عَلَيْهِمْ» ويشهد على هذا قوله تعالى: «وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِّن قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَذِلَّ وَنَخْزَىٰ» (١).

وثالثاً: سلّمنا ولكن إطلاق الآيه قابل للتقييد بالمستقلّات العقليّيه، فإنّ هذا الظهور دليل ظنّي وذاك دليل قطعي.

الوجه الثاني: ما يدلّ من الروايات على خلوّ كلّ شيء عن الحكم قبل ورود الشرع وأنّ

«كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهى (٢)» (٣).

والجواب عن هذا الاستدلال هو الوجهان الأخيران في الجواب عن الآيه من انصراف إطلاقها إلى الغالب، وأنّ الإطلاق على فرض ثبوته قابل للتقييد.

الوجه الثالث: ما ذكر في علم الكلام من استناد لزوم بعث الرسل إلى قاعده اللطف لأنّ تمام اللطف وكمالته متوقّف على تأكيد أحكام العقل بأدله سمعيّه وإمضاءها من ناحيه بعث الرسل (٤).

ويردّه ما مرّ في البحث عن الإجماع اللطفي، من أنّ الواجب من اللطف عبارته عن تهيئته أسباب الرشد والكمال بحيث كان عدم إعداده موجّباً لنقض الغرض، لا أكثر.

الوجه الرابع: ثبوت الأحكام العقليّيه في حقّ الصبي إذا كان كامل العقل لطيف القريحه مع عدم كونه مكلفاً بوجوب ولا تحريم باتفاق جميع الفقهاء (٥).

وفيه: أنّ حديث رفع القلم ناظر إلى غالب الأحكام ويكون منصرفاً عن المستقلّات العقليّيه، فهل يمكن أن يفتى أحد من الفقهاء بجواز قتل نفوس الأبرياء

١- سورة طه، الآيه ١٣٤

٢- وسائل الشيعه، ج ١٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١٢، ح ٦٠

٣- الوافيه في اصول الفقه، ص ١٧٣

٤- المصدر السابق

٥- الفصول الغرويّه، ص ٣٣٩

ص: ٣٨

وإحراق أموالهم والظلم على الناس لمثل هذا الصبي الكامل العقل، فيحكم بعدم عقابه في الآخرة؟ كلا.

والحقّ هو الحكم بتحريم مثل هذه الامور على الصبي المذكور، وعدم جريان أحكام القصاص عليه خارج عن محلّ النزاع؛ لأنّ النزاع في العقاب وعدمه، ونفى القصاص عنه في الدنيا لمصلحه خاصّه لا يلازم نفي العقاب عنه في الآخرة.

القول بالتفصيل في ثبوت الملازمه

قد يفصّل في ثبوت الملازمه بين حكم العقل والشرع بين ما إذا تطابقت آراء العقلاء على مصلحه أو مفسده وبين ما إذا لم تتطابق آراؤهم، واستدلّ على ذلك بأنّ العقلاء إذا تطابقت آراؤهم جميعاً بما هم عقلاء على حسن شيء، فلا بدّ أن يحكم الشارع بحكمهم لأنّه منهم بل رئيسهم فهو بما هو من العقلاء بل خالق العقل لا بدّ أن يحكم بما يحكمون ولو فرضنا أنّه لم يشاركهم في حكمهم لما كان ذلك الحكم حاصل رأي الجميع وهذا خلاف الفرض.

ولكن يرد عليه: أنّه لا- دخل لتطابق آراء العقلاء في حكم العقل، بل الملاك كلّ الملاك في ذلك هو القطع الحاصل ببدايه العقل أو النظر والاستدلال وكلّ إنسان من هذه الناحيه تابع لعقله وبقينه، فلو قطع أحد بوجود المقدّمه في مبحث وجود الملازمه بين وجوب المقدّمه ووجوب ذى المقدّمه يكون قطعه هذا حجّه عليه ولو خالفه غيره.

مضافاً إلى أنّ القول باعتبار تطابق آراء العقلاء واتفاقهم في حكم العقل بالملازمه أشبه بالتمسك بدليل الاستقراء الذي يرجع إلى استنباط حكم عامّ من مشاهدته الجزئيات والمصاديق، مع أنّ الدليل العقلي في المقام قياس يتشكّل من صغرى وكبرى، وعبارته عن الحركة من الكلّي إلى الجزئي.

وإن شئت قلت: إن كان الاستقراء هنا استقراءً ناقصاً لا يوجب القطع بالمصلحه

ص: ٣٩

أو المفسده فلا فائده فيه ولا يستكشف منه الحكم الشرعي، وإن كان استقراء تاماً يشمل حكم الشارع أيضاً، فحينئذ يكون الملاكم ما استكشفناه من حكم الشرع، فلا دخل لتطابق آراء العقلاء.

والظاهر أنّ هذا التفصيل نشأ ممّا اشتهر بين الفلاسفة من أنّ الحسن والقبح من المشهورات المبيته على التدريب والتربيه (١)، مع أنّه في كثير من مصاديقهما من الامور الواقعيه البديهيّه أو ما يقرب من البداهه ولا دخل للتربيه فيها.

توضيح ذلك: أنّ العداله والظلم لهما آثار في المجتمع الانساني بل في الأفراد من الصلاح والفساد لا يقدر أحد على إنكارها، لا بمعنى أنّه من قبيل «الواحد نصف الاثنين» بل لأنّها تدرك بأدنى تأمل، فمن ذا الذي لا يدرك المفاسد الحاصله من الظلم، والمصالح الحاصله من العدل، ولو كان هناك اختلاف فإنّما هو في موضوعاته ومصاديقه لا في أصله.

١- النجاه، ص ٦٣؛ الإشارات والتنبيهات، ج ١، ص ٢٢٠

المرحلة الثانية: معلومات الاحكام

مما تقدم في المرحلة السابقة يظهر الكلام في هذه المرحلة، وهي كشف العقل عن حكم الشرع من ناحيه معلومات الأحكام، أي من ناحيه ثبوت العقاب وعدمه، فنحكم بالملازمه بين الحكمين نظير حكم العقل في الاصول العمليه العقلية، وهي ثلاثه: البراءه العقلية، الاحتياط العقلي والتخير العقلي.

أمّا البراءه العقلية: فهي مبنيه على كون قاعده قبح العقاب بلا بيان قاعده عقليه لا عقلائيّه، فيستكشف من حكم العقل بقبح العقاب حكم الشارع بعدم فعلية الوجوب والحرمة الواقعيين لو كانا في البين.

وأما الاحتياط العقلي: فهو حكم العقل بصحة العقاب في صورته وجود العلم الإجمالي في الشبهات المحصوره، وكذلك في الشبهات البدويه قبل الفحص، فيحكم العقل بفعلية الحكم الواقعي في أطراف الشبهه في الشبهات المحصوره، ويحكم في الشبهات قبل الفحص بأنه لو كان هناك حكم واقعي كان فعلياً يؤخذ العبد به.

وكذلك التخير العقلي: فإذا دار الأمر بين الوجوب والحرمة يحكم العقل بقبح العقاب لمن ارتكب الفعل أو تركه، ويكشف من هذا الطريق عدم فعلية الحكم الواقعي الشرعي، ففي تمام موارد جريان الاصول العقلية يكشف العقل عن حكم الشرع من طريق نتيجة الحكم، وهي ثبوت العقاب وعدمه.

المرحلة الثالثة: الاستلزامات الاحكام

الفصل الأول: الأجزاء

اشاره

والمراد منها أن يكشف العقل عن حكم شرعى مجهول من ناحيه حكم شرعى آخر معلوم بسبب وجود الملازمه بينهما. وبعبارة اخرى: أن يكون الحكم الشرعى مستلزماً لحكم شرعى آخر بدلاله العقل وقد يعبر عنها بغير المستقلات العقلية لأخذ مقدماته من الشرع فى قبال المستقلات العقلية- أى التحسين و التقييح العقلين- التى يحكم العقل بها مستقلاً ومن دون أخذ مقدماته من الشرع، ونبحث عنها فى ضمن فصول:

وقد عنونه كثير من الاصوليين بهذا التعبير: «الإتيان بالمأمور به على وجهه هل يقتضى الأجزاء، أم لا؟»^(١).

وينبغى قبل الورود فى أصل البحث تقديم امور لتبيين المقصود من القيود المأخوذه فى العنوان المذكور:

١- مطارح الأنظار، ص ١٨؛ كفايه الاصول، ص ٨١؛ المحصول فى علم الاصول للفخر الرازى، ج ٢، ص ٢٤٦

ص: ٤٤

الأمر الأول: إنَّ هذا البحث من المباحث الاصولية العقلية، فإنَّ الاقتضاء المأخوذ في العنوان يكون بمعنى العلية؛ لأنه نسب إلى الإتيان دون صيغته الأمر، فالبحث يقع في أنَّ العقل هل يحكم بالأجزاء بعد الإتيان بالمأمور به بتمام أجزائه وشروطه أو لا؟

نعم يظهر من بعض الاصوليين أنَّ البحث لفظي حيث قالوا في عنوان البحث: «إنَّ الأمر بالشىء هل يقتضى الأجزاء أم لا؟» (١) فنسبوا الاقتضاء إلى الأمر وهيئته.

الأمر الثاني: إنَّ تقييد «الإتيان» بـ «على وجهه» توضيح لكلمه «المأمور به» فيكون المعنى إتيان المأمور به مع جميع الشروط المأخوذه فيه من ناحيه الشرع.

ولكن لو قلنا بمقاله من يرى عدم إمكان أخذ قصد القربة في المأمور به شرعاً، يكون قيد على وجهه احترازياً لئلا يستلزم خروج التعديديات عن حريم النزاع بناءً على ما اختار بعضهم من عدم إمكان اعتبار قصد القربة في العبادات إلّا بحكم العقل؛ لوضوح عدم كون الإتيان بها على الكيفية المعبره فيها شرعاً، مجزياً من دون مراعاة ما اعتبر فيها عقلاً.

الأمر الثالث: ذهب بعض إلى أنَّ لفظ الأجزاء المأخوذ في العنوان بمعنى الكفايه (٢)، أى معناه اللغوي، فلا يكون حقيقه شرعيه، وذهب بعض آخر إلى أنَّه حقيقه شرعيه وضع في لسان الشرع لإسقاط الإعادته (٣)، والظاهر رجوع أحد المعنيين إلى الآخر، لأنَّ من لوازم الكفايه الإسقاط فلا يكون حقيقه شرعيه بل هو بمعناه اللغوي، وحيث إنَّ من مصاديق الكفايه في الفقه إسقاط الإعادته استعمل فيه استعمال الكلّي في بعض مصاديقه.

١- العده في اصول الفقه، ج ١، ص ٢١٢؛ مبادئ الوصول، ص ١١١؛ قوانين الاصول، ص ١٢٩؛ الفصول الغرويه، ص ١١٦

٢- كفايه الاصول، ص ٨٢؛ نهايه الاصول، ص ١٢٥

٣- هدايه المسترشدين، ج ٢، ص ١٧٠١ مطروح الأنظار، ص ١٨

ص: ٤٥

الأمر الرابع: ربما يتوهم أنه لا فرق بين هذه المسألة ومسألة دلالة الأمر على المره و التكرار؛ لأنّ لازم الإجزاء هو إتيان المأمور به مره واحده، ولازم عدم الإجزاء هو إتيانه مكرراً، وعليه فلا وجه لعقدتهما مسألتين مستقلتين.

لكن الفرق بينهما واضح، لأنّ البحث في مسألة المره والتكرار يكون في مفاد صيغه الأمر ومقدار داعويه الأمر، وأمّا في مسألة الإجزاء يكون في اقتضاء الإتيان والإمتثال للمأمور به بما له من الدعوه الإجزاء؛ سواء كان المأمور به واحداً أو أكثر.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ البحث يقع في مقامات أربع:

١. إجزاء الإتيان بالمأمور به الواقعي أو الظاهري أو الاضطراري عن أمر نفسه.

٢. إجزاء الإتيان بالمأمور به الاضطراري عن الأمر الواقعي الاختياري.

٣. إجزاء الإتيان بالمأمور به الظاهري الشرعي عن الأمر الواقعي.

٤. إجزاء الإتيان بالمأمور به الظاهري العقلي عن الأمر الواقعي.

المقام الأول: إجزاء المأمور به عن أمر نفسه

إشاره

والحقّ أنّه لا إشكال في كون إتيان المأمور به فيها مجزياً عنها، والدليل عليه هو العقل؛ لأنّ الإمتثال بعد الإمتثال مع حصول الغرض تحصيل للحاصل.

ولكن قد خالف فيه أبو هاشم وعبدالجبار من قدماء المتكلمين من أهل السنّه فقالا: بأنّه يمكن القول بعدم الإجزاء فيها (١)، ولعلّ منشأ خطأهما وجود بعض الأمثله في الفقه التي قد امر فيها بإتمام العمل مع الأمر بإعادته كالحجّ الفاسد الذي أمر الشارع بإتمام مناسكه مع إيجابه الإعادة في السنه القابله.

والمسألة عندنا ممّا لا إشكال فيها ولا غبار عليها لما مرّ من حكم العقل بالإجزاء وأمّا ما اشير إليه من مثال الحجّ ونحوه فالمستفاد من جملة من الروايات

١- انظر، المحصول في علم الأصول للفخر الرازي، ج ٢، ص ٢٤٦؛ الإحكام في اصول الأحكام للآمدی، ج ٢، ص ١٧٥

ص: ٤٤

الوارده عن طريق أئمه أهل البيت عليهم السلام أنها ليست من قبيل الإمتثال بعد الإمتثال بالنسبه إلى أمر واحد، بل هناك أمران يطلب كل واحد منهما من المكلف امتثالاً يخص به، أمر واقعي أولى وأمر واقعي ثانوى من باب العقوبه مثلاً(١)، فلا تكون من باب الإمتثال بعد الإمتثال بالنسبه إلى أمر واحد حتى يستفاد منها عدم أجزاء الإتيان بالمأمور به عن الأمر الأول.

تنبيه حول جواز الإمتثال بعد الإمتثال

ذهب جمع إلى جواز الإمتثال بعد الإمتثال ومنعه آخرون (٢).

والحقّ جوازه؛ لأنّ الغرض المترتب على الأمر يكون على نحوين: غرض يترتب على فعل المكلف وهو غرض ابتدائي كإتيان الماء ووضعه بين يدي المولى، وغرض نهائي يترتب على فعل المولى وهو رفع العطش الذي يترتب على شرب المولى الماء، وما لم يحصل الثانى كان المحلّ باقياً لتبديل الإمتثال ويقوم الإمتثال الثانى مقام الإمتثال الأول، فالإتيان الأول يعدّ إمتثالاً لأنه يوجب سقوط الأمر، ويكون الإتيان الثانى إمتثالاً آخر - بدل الإمتثال الأول - لأنه محصل للغرض الذى لم يحصل بالإمتثال الأول.

هذا فى مقام الثبوت، أمّا فى مقام الإثبات فيشهد له مثل ما رواه حفص بن البختري عن أبى عبد الله عليه السلام فى الرجل يصلّى الصلاه وحده ثم يجد جماعه، قال:

«يصلّى معهم ويجعلها الفريضة»(٣)

، فإنّ ظاهر قوله عليه السلام:

«ويجعلها الفريضة»

أيضاً أنّ الجماعه تقوم مقام الفردى ويتقيل الله الجماعه بعنوان الفريضة مقام الفردى، وأنّ الإمتثال بالفردى يتبدل إلى الإمتثال بالجماعه.

١- وسائل الشيعه، ج ٩، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الاستمتاع، الباب ٣، ح ٩

٢- انظر: كفايه الاصول، ص ٨٣؛ فوائد الاصول، ج ١، ص ٢٤٣؛ نهايه الأفكار، ج ١، ص ٢٢٦؛ محاضرات فى اصول الفقه، ج ٢، ص

٣- وسائل الشيعه، ج ٥، كتاب الصلاه، أبواب صلاه الجماعه، الباب ٥٤، ح ١١

ص: ٤٧

المقام الثاني: إجزاء المأمور به الاضطراري عن الاختياري**اشاره**

وله ثبوتاً صور ثلاث:

الصورة الاولى: أن يكون المأمور به الاضطراري في حال الاضطرار مشتملاً على تمام مصلحة المأمور به الواقعي، فيجزى عنه بلا كلام لاشتماله على تمام مصلحته، وأما جواز البدار فيها وعدمه فيدور مدار كون الاضطراري بمجرد الاضطرار مشتملاً على تمام مصلحة الواقعي أو بشرط الانتظار إلى آخر الوقت أو بشرط طرؤ اليأس من الاختياري.

الصورة الثانية: أن لا يكون الاضطراري مشتملاً على تمام مصلحة الواقعي وكان الباقي مما يلزم تداركه وأمكن التدارك، فلا يجزى قطعاً، وأما البدار فيها فيجوز، غايته أنه يتخير بين البدار والإتيان بعملين: العمل الاضطراري قبل ضيق الوقت والعمل الاختياري بعد رفع الاضطرار، وبين الانتظار والاقتصار بإتيان ما هو تكليف المختار.

الصورة الثالثة: أن لا يكون الاضطراري مشتملاً على تمام مصلحة الواقعي ولا يمكن تدارك الباقي فيجزى أيضاً بعد فرض عدم إمكان التدارك أصلاً، كما لا يجوز له البدار في هذه الصورة إلالمصلحة؛ لما فيه من نقض الغرض وتفويت مقدار من المصلحة لولا مراعاة ما هو الأهم منها.

هذا من جهه مقام الثبوت.

مقتضى الأدله بحسب مقام الإثبات

وفي مقام الإثبات لها صورتان:

الصورة الاولى: ما إذا ارتفع الاضطرار في داخل الوقت، ولا بدّ فيها من ملاحظه لسان الأدله الخاصه وأنه هل هو لسان التنويع والتقسيم، أي تنويع المكلفين مثلاً إلى الواجدين للماء والفاقدين له كما في آيه التميم (١)، أو يكون لسانها لسان البدليه

ص: ٤٨

حيث تجعل التيمم مثلاً لفاقد الماء بدلاً عن الوضوء لو وجد الماء؟

فعلى الأول: بناءً على كون المولى فى مقام بيان تمام وظيفه المضطرّ لا- إشكال فى أنّ مقتضى الإطلاق المقامى هو الأجزاء، فإنّ المولى إذا قسم المكلفين إلى أقسام وجعل لكلّ قسم منهم وظيفته الخاصّه به، فأمر المكلف الواجد للماء مثلاً بالصلاه مع الطهاره المائيه، وأمر المكلف الفاقد للماء بالصلاه مع الطهاره الترابيه، ولم يحكم بالإعاده بعد رفع الاضطرار، يعلم من هذا التقسيم مع هذا الإطلاق وعدم الحكم بالإعاده كفايه الاضطرارى عن الواقعى وإجزائه عنه، حيث إنّ المفروض أنّ المكلف المضطرّ أيضاً كالمكلف المختار أتى بوظيفته الخاصّه به، فلو كانت الإعاده واجبه عليه لحكم المولى بها قطعاً بعد فرض كونه فى مقام البيان.

كما لا إشكال فى أنّ مقتضى إطلاقها الأزماني جواز البدار، فمقتضى إطلاق قوله تعالى: «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً» من حيث الزمان وكذلك إطلاق قوله عليه السلام:

«التيمم أحد الطهورين»^(١)

أو قوله صلى الله عليه وآله:

«يكفيك الصعيد عشر سنين»^(٢)

، كون التيمم كافياً وطهوراً فى أىّ ساعه من ساعات الوقت، أوّله أو وسطه أو آخره، وهو معنى جواز البدار.

وعلى الثانى: أى ما إذا كان ظاهر لسان الدليل البدئيه- بمعنى أنّ المولى يقول:

إنّ الأمور به فى باب الطهاره مثلاً إنّما هو الوضوء ولكن يقبل التيمم حين الاضطرار بدلاً عن الوضوء- فالأصل فى الأمور به إنّما هو الوضوء وأمّا التيمم فهو فرع له وبدل عنه، فحينئذٍ يلاحظ نطاق البدئيه، وأنّ التيمم مثلاً هل هو بدل مطلقاً أو أنّ بدئيته مقيدّه بعدم وجدان الماء فى تمام الوقت؟ فعلى الأول يكون الحكم هو الأجزاء، وعلى الثانى عدم الأجزاء، ولا يبعد كون ظاهره مطلقاً بالنسبه

١- وسائل الشيعه، ج ٢، كتاب الطهاره، أبواب التيمم، الباب ٢١، ح ١

٢- المصدر السابق، الباب ١٤، ح ١٢

ص: ٤٩

إلى أجزاء الوقت.

وإن شئت قلت: لا بدّ حينئذٍ من ملاحظه لسان الدليل وأنّه هل يستفاد منه البدليّة في تمام الملاك أو في بعضه، والباقي هل هو مصلحة ملزمه يمكن تداركها أو لا؟

فيؤخذ بمقتضى كلّ منها، ولو فرض عدم دلالة الدليل على شيء من ذلك فالمرجع هو العمومات والإطلاقات ثمّ الاصول العمليّة، والأصل العملي هنا الاشتغال.

هذا بالنسبة إلى مقتضى الأدلّة الخاصّة، وأمّا الإطلاقات والعمومات نظير حديث الرفع أعنى قوله صلى الله عليه وآله:

«رفع ما اضطرّوا إليه»

فحيث إنّ العنوان المأخوذ فيها إنّما هو عنوان الاضطرار وهو يصدق فيما إذا استوعب الاضطرار تمام الوقت، وأمّا إذا فقد الماء مثلاً في جزء من الوقت فقط فلا يصدق عنوان الاضطرار إلى التراب، فلا يمكن التمسك بها للإجزاء في داخل الوقت أو جواز البدار.

الصورة الثانية: ما إذا ارتفع الاضطرار في خارج الوقت، فالحقّ أنّ ظاهر الأدلّة أيضاً هو الإجزاء إذا كان لسانها التقسيم على ما مرّ في الصورة السابقة، وأمّا إذا كان لسانها البدليّة فإمّا أن يكون له إطلاق يعنى هذا بدل عن ذاك إلى الأبد، فنأخذ به ونقول بالإجزاء، وأمّا إذا كان في لسانه إهمال وإجمال فاللازم الرجوع إلى الاصول العمليّة، والأصل العملي فيه هو البراءة، لأنّ القضاء يحتاج إلى أمر جديد وهو منفيّ بالأصل.

فظهر أنّ النتيجة هي الإجزاء مطلقاً سواء في داخل الوقت أو خارجه فيما إذا كان ظاهر الأدلّة التقسيم، وعدم الإجزاء في الجملة فيما إذا كان لسان الأدلّة البدليّة، والمقامات مختلفه وتفصيله في الفقه.

المقام الثالث: أجزاء الأوامر الظاهرية الشرعية

إشاره

ويبحث عنه في مباحث الاجتهاد والتقليد أيضاً في البحث عن تبدّل رأى المجتهد وله نتائج كثيره في الفقه، ولا بدّ من البحث فيه من جهتين إجمالاً:

الجهة الاولى: الأحكام الظاهرية من الاصول والأمارات التي تجرى في أجزاء

ص: ٥٠

واجب أو شرائطه وموانعه، أي تجرى لتنقيح موضوع تكليف آخر سواء كانت من الشبهات الموضوعية نظير قاعده الفراغ مثلاً بالنسبة إلى من شك في إتيان جزء أو شرط أو مانع، ونظير استصحاب العدم لمن شك في إتيان جزء في محله.

أو في الشبهات الحكمية نظير حديث الرفع الدال على رفع جزئيه السوره أو الاستعاذه، و مثل قاعده الطهاره الدال على طهاره الحيوان المتولد من طاهر ونجس مثلاً المقتضيه لجواز الصلاه مع ملاقاه البدن له.

الوجه الثاني: الأحكام الظاهرية التي تجرى لإثبات تكليف مستقل، وتكون بالطبع جارية في الشبهات الحكمية فقط، ولا تتصور في الشبهات الموضوعية نظير ما إذا كان مفاد الأماره أو الأصل وجوب صلاه الجمعه أو عدم وجوب الدعاء عند رؤيه الهلال أو حرمة شيء أو عدم حرمة:

١. الأحكام الظاهرية التي تجرى لتنقيح موضوع تكليف آخر

مقتضى ما ذكره المحقق الخراساني رحمه الله هنا: أن الحكم الظاهري إما هو مجعول في ظرف الشك والجهل بالواقع حقيقه من دون نظر إلى الواقع أصلاً، فهو يجرى في تنقيح ما هو موضوع التكليف وتحقيق متعلقه، ويكون بلسان تحقق ما هو شرطه أو شرطه، وإما أن يكون ناظراً إلى الواقع وكاشفاً عنه ويكون بلسان أنه بعينه هو الشرط واقعاً، والأول مفاد الاصول العمليه كقاعدي الطهاره والحليه أو استصحابهما، والثاني مفاد الأمارات.

ولا إشكال في أن مقتضى كيفية الجعل في القسم الأول حكمه الاصول العمليه على الأدله الواقعيه في مرحله الظاهر وتوسعه دائرتها؛ حيث إن ما دل على شرطيه الطهاره أو الحليه للصلاه مثلاً ظاهر في الطهاره أو الحليه الواقعيه ولكنها جعلت الشرط أعم منها ومن الطهاره أو الحليه الظاهريه، ومقتضى هذه الحكمه أنه كما أن المكلف إذا كان واجداً للطهاره الواقعيه كان واجداً للشرط حقيقه، فكذلك إذا كان

ص: ٥١

واجداً للطهاره الظاهرية، فلو صلّى معها ثم انكشف الخلاف لم ينكشف أنّ العمل فاقده للشرط بل هو واجد له حقيقه فيجزى.

كما أنّ مقتضى كيفية الجعل في الأمارات هو عدم الإجزاء، فإنّ المجعول فيها إنّما هو حجّيتها بلحاظ نظرهما إلى الواقع وإثباتها له على ما هو عليه من دون جعل شيء آخر فيها في مقابل الواقع، فلو كانت خاطئه وغير مطابقه له لم تؤدّ إلى حكم شرعي أصلاً لا واقعي ولا ظاهري، ونتيجته عدم الإجزاء (١).

ولكن يرد عليه بالنسبه إلى ما أفاده في الاصول العمليه أنّ غايه ما يستفاد من دليل أصاله الطهاره مثلاً ثبوت أحكامها لموردها ما دام الشكّ موجوداً ولازمه عدم وجود تعميم في الحكم الواقعي.

فتحصّل إلى هنا عدم ثبوت الإجزاء في موارد الأمارات والاصول على حدّ سواء.

بيان المختار في المسأله

والحقّ الحقيق بالتصديق في المسأله ما ذهب إليه سيّدنا الاستاذ المحقّق البروجردى قدس سره من ثبوت الإجزاء مطلقاً سواء في الاصول والأمارات وقال: الظاهر تسالم الفقهاء إلى زمن الشيخ رحمه الله على ثبوت الإجزاء وإنّما وقع الخلاف فيه من زمنه حتّى أنّ بعضهم قد أفرط فادّعى استحالته.

والدليل عليه- بعد أن كان محلّ النزاع، أوّلاً: ما اذا كانت الأوامر الظاهرية أوامر مولويه، وثانياً: ما إذا لم تقم قرينه على عدم حصول غرض المولى بالمأمور به، أي على عدم الإجزاء- أنّ الإجزاء هو الظاهر عرفاً من أمر المولى بالمأمور به الظاهري، فإنّه إذا أمر المولى عبده بشيء في صورته الشكّ بالواقع أو الجهل به وقال «إذا شككت في المأمور به الواقعي أو جهلت به فاعمل كذا وكذا وإنّ هذا هو

ص: ٥٢

وظيفتك» استفاد العرف منه أن ذلك هو تكليفه الفعلي وأن المولى لا يطلب منه شيئاً غيره، وأن الإتيان به يوجب استيفاء غرضه.

وبعبارة اخرى: لا إشكال في أن المتبادر من قوله عليه السلام:

«كلّ شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر»

مثلاً أن المكلف بعد إتيانه الصلاة في الثوب المشكوك فيه قد أدى وظيفته الصلواتيه وامثل قوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» لا أنه عمل عملاً يمكن أن يكون صلاه وأن يكون لغواً، وتكون الصلاة باقيه في ذمته (١).

أضف إلى ذلك أن عدم الإجزاء في الاصول والأمارات يستلزم فساد أكثر أعمال المكلفين وعدم حصولهم على مصالح الأحكام الواقعيه، لوجود العلم الإجمالي بأن كثيراً ممّا نحكم بطهارته مثلاً نجس في الواقع ولأزمه بطلان عدد كثير من الصلوات اليوميه بناءً على اعتبار الطهاره الواقعيه في ماء الوضوء والغسل - لا في الثوب والبدن فإنّ المعبر فيهما أعم من الواقعيه والظاهريه - فإذا توضع أو اغتسل بالماء القليل وكان في الواقع نجساً كان لازمه بطلان الوضوء والغسل وما يترتب عليهما من العبادات.

وهكذا بالنسبه إلى أعمال من يقلد مجتهداً تبدل رأيه، أو مات وخالف رأيه قول المجتهد الحي، فهل يمكن أن يقال بأن الشارع وضع قانوناً لمصلحه خاصه لا تصل إليها أيدي أكثر المكلفين؟

٢. الأحكام الظاهريه التي تجرى لإثبات أصل التكليف

ذهب أكثر الأعلام فيها إلى عدم الإجزاء، بل ذهب المحقق الخراساني رحمه الله إلى عدم الإجزاء حتى على مبني السببيه ببيان أن صلاه الجمعه وإن فرض إنها صارت ذات مصلحه لأجل قيام الأماره السببيه على وجوبها، ولكن لا ينافي ذلك بقاء صلاه الظهر على ما هي عليه من المصلحه والوجوب، فبعد كشف الخلاف لابد من

ص: ٥٣

الإتيان بصلاة الظهر أيضاً، إلّا إذا قام دليل خاصّ من إجماع ونحوه على عدم وجوب صلاتين في يوم واحد(١).

وهذه المسألة هي مسألة تبدّل رأى المجتهد، فنذكر هنا إجمالاً منها:

اعلم أنه استدلّ على الإجزاء بوجوه:

أولها: الإجماع.

ولو سلّمنا وجود الإجماع كما لا يبعد، لكنّه ليس بحجّه في أمثال المقام لاحتمال استنادهم إلى سائر الوجوه.

ثانيها: إنّ عدم الإجزاء يستلزم العسر والحرّج.

واجب عنه: بأنّ قاعده العسر والحرّج قاعده شخصيّة لا نوعيّة، أي لا يسقط الحكم ممّن لا يكون في عسر وإن كان نوعاً مستلزماً له.

ثالثها: إنّ الاجتهاد الثاني كلاجتهاد الأوّل، فإذا لم يكن الاجتهاد الأوّل مجزياً عن الواقع لم يكن الاجتهاد الثاني أيضاً مجزياً، لأنّه أيضاً أماره ظنيّه الدلالة بالنسبة إلى الواقع وإن كان مجزياً فكذا الأوّل.

واجب عنه: بأنّ المفروض في المقام ما إذا انكشف في الاجتهاد الثاني أنّ الأوّل كان على خلاف الواقع ولو بحسب الموازين الظاهريّه، مع أنّه لم يحصل بالنسبة إلى الاجتهاد الثاني هذا الأمر، فهو نظير ما إذا قام دليل أقوى على خلاف الدليل الأوّل في الموضوعات الخارجيّة، كما إذا قامت أماره على أنّ هذا الماء كان كزراً أو قليلاً من قبل، فيعمل بمقتضى الدليل الثاني حتّى بالنسبة إلى ما سبق.

رابعها: إنّ واقعه الواحد لا- تتحوّل اجتهادين بل الأعمال السابقة داخله في نطاق الاجتهاد الأوّل، والأعمال اللاحقه داخله في الاجتهاد الثاني، فلا يعمّ الاجتهاد الثاني ما سبق من الأعمال، ولازمه الإجزاء.

ص: ٥٤

وفيه: أنه إن كان المراد منه عدم قبول الواقعة الواحدة الاجتهادين في زمان واحد فهو صحيح وأما في زمانين فهو دعوى بلا دليل.

وهاهنا وجه آخر لا غبار عليه: وهو أن أدلّه جواز العدول إلى المجتهد الثاني فيما إذا عدل المقلّد من مجتهد إلى مجتهد آخر، وكذا أدلّه حجّيه الاجتهاد الثاني فيما إذا تبدّل رأى المجتهد، لا تشمل الأعمال السابقة وأنه لا إطلاق لها بالنسبة إلى ما سبق، بل القدر المتيقّن منها الأعمال اللاحقة، والحاصل أنّ حجّيه الاجتهاد الثاني إنّما هي بالنسبة إلى أعماله في الحال وفي المستقبل، أمّا بالنسبة إلى الماضي فلا يكشف عن فسادها؛ لعدم حجّيته فيها.

حكم أعمال المجتهد بعد تبدّل رأيه

هذا حكم أعمال المقلّدين، وأما المجتهد نفسه فحكمه بالنسبة إلى أعماله السابقة من الإجزاء أو عدم الإجزاء فيها مبني على شمول أدلّه حجّيه الأمارات والاصول للأعمال السابقة، لأنّ المحكم بالنسبة إليه إنّما هو هذه الأدلّه لا أدلّه التقليد كما هو واضح، فإن استظهر عمومها بالنسبة إليها فالحكم هو عدم الإجزاء ووجوب الإعادة أو القضاء، وإلّا يؤخذ بالقدر المتيقّن وهو الأعمال اللاحقة، ولازمه هو الإجزاء.

فالمهمّ بالنسبة إلى المجتهد إنّما هو وجود هذا الإطلاق وعدمه في مقام الإثبات والاستظهار من الأدلّه، والإنصاف أنّها أيضاً لا إطلاق لها بالنسبة إلى الأعمال السابقة، والقدر المتيقّن هو حجّيتها بالنسبة إلى الأعمال اللاحقة فتأمل جيّداً.

هذا كلّ فيما إذا انكشف الخلاف بأماره أو أصل، وأما إذا ظهر الخلاف بالقطع واليقين فالحكم بالإجزاء مشكل لعدم الدليل عليه.

المقام الرابع: في إجزاء الأوامر الظاهرية العقلية

إشاره

ويتصوّر ذلك فيما إذا قطع بالأمر ثمّ انكشف خلافه فقطع في الشبهه الموضوعيّة

ص: ٥٥

بدخول وقت الصلاة أو بوجهه القبلة مثلما تمّ انكشاف الخلاف، أو قطع في موارد الأحكام بوجود الإجماع مثلما على وجوب صلاة الجمعة، ثم انكشف عدمه فيبحث في أنه هل يكون قطعه هذا مجزياً عن الأعمال المأتى بها على طبقه أو لا؟

والإنصاف أنه لا إشكال في عدم الإجزاء؛ لأنّ شيئاً من الوجوه المذكوره في إثبات الإجزاء فيما سبق لا يأتي في المقام.

أمّا على ما اختاره صاحب الكفايه بالنسبه إلى خصوص الاصول العمليّه من حكومه أدلتها على الأوامر الواقعيّه فلأنّ المفروض في المقام أنه لم يقدّم أصل على الحكم حتّى يكون دليله حاكماً مجزياً.

وأمّا على ما اخترناه من أنّ الإجزاء من اللوازم العرفيه لأمر المولى فلاّنه لا أمر من ناحيه الشارع في المقام على حجّيه القطع بل حجّيته ذاتيه وبحكم العقل.

وهكذا ما مرّ في تبدّل رأى المجتهد من أنه لا إطلاق لأدله حجّيه رأى المجتهد بالنسبه إلى الأعمال السابقه حيث إنه أيضاً يتصوّر فيما إذا قامت أماره أو أصل على الحجّيه وكان لها إطلاق لفظي.

لكن مع ذلك كلّه يستثنى منها موارد تكون خارجه عنها خروجاً موضوعياً على نحو الاستثناء المنقطع:

منها: غير الامور الخمسه التي وردت في حديث لا تعاد، فلا إعادته فيه بمقتضى عقد المستثنى منه، فإذا حصل العلم بإتيان سوره الحمد مثلما تمّ انكشاف أنه لم يأت بها لم تجب الإعادته.

والوجه في خروجه موضوعاً أنّ سبب الإجزاء فيه إنّما هو الجهل بالواقع الذي يكون موضوع حديث لا تعاد- لا القطع بعدم الإتيان حتّى يكون استثناء هذا المورد عن المقام استثناءً متصلاً- حيث إنّ مورد الحديث هو الجاهل بالموضوع جهلاً مركّباً أو بسيطاً عن قصور وكذا الناسي، وإن شئت قلت: جزئيّه الحمد إنّما هو في ظرف الالتفات والعلم فقط.

ص: ٥٦

ومنها: ما إذا قام دليل خاصّ على حصول تمام مصلحه الواقع في الجاهل بالحكم أو حصول بعض المصلحه مع عدم كون الباقي قابلاً للتدارك، كما إذا قطع بكون الواجب عليه هو الإتمام ثم انكشف أنّ عليه حكم المسافر، أو قطع بأنّ الوظيفة إتيان الصلاه عن إخفات مع كون الواجب إتيانها جهراً، فإنّ الإجزاء في كليهما ثبت بأدله خاصّه.

نعم إنّ الإجزاء فيهما أيضاً ليس من خصوصيات القطع بالخلاف بل الشارع حكم به في مورد الجهل تعبداً، وإن شئت قلت: الشرطيّه إنّما هي في ظرف العلم فقط.

ومنها: ما إذا كان القطع مأخوذاً في موضوع الحكم، كما أنّه كذلك في باب الطهاره والنجاسه، فإنّ الشرط للصّلاه هو العلم بالطهاره الظاهريّه أو الواقعيّه، فلو قطع بطهاره ثوبه في الصلاه فصلّى بالثوب النجس ثم علم بنجاسته لم تجب الإعادة، والسّر فيه أنّ المعبر ليس الطهاره الواقعيّه حتّى يتكلّم في أنّ الحكم الظاهري الشرعيّ الحاصل من الأمارات والاصول أو الظاهري العقليّ الحاصل من القطع هل يقوم مقام الواقع أو لا-؟ لأنّ الشرط أعمّ منهما، وأيّهما حصل كان الشرط حاصلًا، فهو كالإتيان بالأوامر الواقعيّه، إلى غير ذلك من أمثالها.

تنبيه: الإجزاء ومسألة التصويب

هل يوجب القول بالإجزاء التصويب المحال أو التصويب المجمع على بطلانه، أو لا؟

الإنصاف أنّه لا يوجب ذلك، لأنّ التصويب المحال وهو ما نسب إلى الأشاعره من أنّه لم يجعل حكم في الشريعه المقدّسه قبل تأديّه نظر المجتهد إلى شيء وإتّما يدور جعله مدار نظره ورأيه، وهكذا التصويب المجمع على بطلانه وهو المنسوب إلى المعتزله، وحاصله أن يكون قيام الأماره سبباً لتبدّل الحكم الواقعيّ إلى مؤدّاها

ص: ٥٧

لحصول مصلحه أو مفسده فى متعلقه، لا دخل لهما بمسأله الإجزاء.

لأنّ التصويب على كلّ حال هو إنكار الحكم الواقعى المشترك بين العالم والجاهل، والقول بالإجزاء لا يستلزم هذا الإنكار، بل لازمه القول بوجود الحكم الواقعى المشترك، وهذا الحكم باقٍ على مصلحه ومفسده، أدت إليه الأماره أو لم تؤدّ، نعم لا- يكون هذا الحكم فعلياً فى بعض الموارد، وهو ما إذا قامت الأماره أو الأصل على خلافه، وانكشف الخلاف فيما بعد لا يوجب فعليته بعد أن لم يكن فعلياً حين العمل به.

وإن شئت قلت: المبانى فى مسأله الإجزاء مختلفه، أمّا على المختار فقد عرفت أنّ العمده فى الإجزاء هو عدم شمول الاجتهاد اللاحق للقضايا السابقه لعدم إطلاق فى أدلّه حجّيتها، وأين هذا من مسأله التصويب.

وأما على مبنى صاحب الكفايه ومن تبعه، فلائهم يرون أن أدلّه بعض الاصول توجب التوسعه فى مفاد أدلّه الشرائط والإجزاء، ومع توسعه الحكم الواقعى يكون العمل مطابقاً له بلا زياده ولا نقصان، وأين هذا من التصويب لأنّه ليس هنا إلّا حكم واحد قد عمل به المكلف لا حكمان، أحدهما واقعى والآخر ظاهرى.

نعم، لو قيل بالإجزاء من ناحيه القول بالسببيه- أى سببيه قيام الأماره لتحقّق المصلحه التى تفوق على مصلحه الواقع- كان بين المسألتين ربط ظاهر، ولكن القول بالسببيه بهذا المعنى مطروح ممنوع من ناحيه المحقّقين من أصحابنا.

وسياتى الكلام عن مسأله التصويب وأقسامه والأقوال فيها فى مباحث الاجتهاد والتقليد.

ص: ٥٩

الفصل الثاني: مقدمه الواجب

اشاره

والبحث عنها وما يرتبط بها يتم في ضمن امور:

الأمر الأول: حول مكانه البحث

هذه المسأله من المسائل الاصوليه نظراً إلى أن المهّم المبحوث عنه في هذه المسأله إنّما هي الملازمه العقليه بين وجوب الشئ ء شرعاً ووجوب مقدّمته، فيترتب عليها وجوب المقدّمه شرعاً.

وهذا هو شأن المسأله الاصوليه حيث إنّها تقع في طريق استنباط الأحكام الكليه الفرعيه الإلهيه أو الوظيفه العمليه، ولا إشكال في أنّ وجوب المقدّمه شرعاً حكم كلى فرعى إلهى يستنبط من وجود الملازمه بين وجوب ذى المقدّمه ووجوب المقدّمه بناءً على قبولها.

وبما ذكرنا يظهر أنّ الوجوب فيما نحن فيه ليس بمعنى اللابديه العقليه، لأنه لا نزاع في لزوم المقدّمه عقلاً بهذا المعنى؛ لعدم إمكان الوصول إلى شئ ء إلّابمقدّماته، بل المراد منه الوجوب الشرعى الالهى، وأنّه هل يكون العقل كاشفاً عن وجود الملازمه بين وجوب الشئ ء شرعاً ووجوب مقدّمته كذلك حتى تكون نتيجهها وجوب المقدّمه شرعاً أو لا؟

ص: ٦٠

نعم المراد من الوجوب الشرعى إنّما هو الوجوب الإجمالى الإرتكازى بحيث لو التفت المولى إلى المقدمه وتوقف ذىها عليها حكم بوجوب المقدمه وجوباً تبعياً غيرياً.

الأمر الثاني: تقسيمات المقدمه

اشاره

قد ذكروا للمقدمه تقسيمات:

١. المقدمه الداخليه والمقدمه الخارجيه

والمراد من الداخليه إنّما هى الأجزاء المأخوذه فى الماهيه المأمور بها، أى الأجزاء التى يتركب منها المأمور به، والمراد من الخارجيه ما كان خارجاً عن المأمور به وكان له دخل فى تحققه من الشرائط وعدم الموانع والمقتضى والأسباب.

ولكن قد يستشكل فى كون الأجزاء مقدمه للمأمور به بأنّ المقدمه تجب أن تكون سابقه على ذى المقدمه كما هو مقتضى تسميتها بها، والأجزاء ليست سابقه عليه بل أنّها نفس ذى المقدمه.

وبعبارة اخرى: إنّ المقدمه تجب أن تكون غير ذى المقدمه ليرشّح الوجوب الغيرى منه إليها على القول بالملازمه، والأجزاء ليست مبائنه مع ذى المقدمه، بل هى عين ذى المقدمه.

وأجاب عنه المحقق الخراسانى رحمه الله: «بأنّ المقدمه الداخليه هى الأجزاء بما هى هى ولا بشرط، وأمّا ذى المقدمه - أى الواجب - فإنّما هو الأجزاء بشرط الاجتماع واتصال بعضها ببعض، فتكون المقدمه سابقه على ذىها ولو رتبته، ومغايره معه ولو اعتباراً» (١).

ولكن يرد عليه: عدم كفايه التباير الاعتبارى فى المقام، فإنّه أمر ذهنى مجاله

ص: ٦١

الذهن، والمقدمه وذو المقدمه هما بمنزله العله والمعلول فى الخارج العينى، ومجرد المغايره الذهنيه غير كافٍ قطعاً. هذا كله بالنسبه إلى إمكان تصوّر المقدمه الداخليه وعدمه.

ثم على فرض إمكان تصوّرها وقع البحث فى أنها هل هى داخله فى محلّ النزاع فى المقام أو لا؟

واستدلّ لخروجها عنه بأنّ الأجزاء هى عين الكلّ خارجاً وإنّ تغايراً اعتباراً وحينئذٍ تجب الأجزاء بعين وجوب الكلّ، غايته أنّه يجب الكلّ بوجوب نفسى استقلالى ويجب كلّ واحد من الأجزاء بوجوب نفسى ضمنى، أى فى ضمن وجوب الكلّ، ومن المعلوم أنّه بعد اتصاف كلّ واحد من الأجزاء بالوجوب النفسى الضمنى يكون اتصافه بالوجوب الغيرى لغواً، بل غير ممكن عقلاً وذلك لامتناع اجتماع المثليين (١).

ولكن يرد عليه: أنّ استحاله اجتماع المثليين بحكم العقل إنّما هو فى الامور التكوينيّه الحقيقيه لا الامور الاعتباريه كما فى ما نحن فيه، فلا يلزم من اجتماع المثليين فى المقام محذور غير اللغويه.

وبالجملة: إنّ المستحيل عقلاً إنّما هو اجتماع البياضين مثلاً فى محلّ واحد لا اجتماع الوجوبين على شىء واحد مثل صلاه الظهر الواجبه بنفسها وواجبه لمقدميتها لصلاه العصر، وحينئذٍ لا مانع عقلاً من اجتماع وجوب نفسى ووجوب غيرى فى الأجزاء.

والحقّ فى المسأله أن يقال: إنّ وجوب الأجزاء ليس وجوباً مقدّمياً وإنّ فرضنا مقدّميتها للكلّ بنحو من التكلف، بل وجوب كلّ واحد منها وجوب ضمنى فكأنّ الأمر بالكلّ انبسط على الأجزاء، فكان كلّ جزء بعض المأمور به، وحينئذٍ لا تصل النوبه إلى الأمر المقدمى الناشئ من الأمر بالكلّ.

ص: ٦٢

فكما أنّ الحبّ المتعلّق مثلاً بدار أو كتاب أو طعام ينسب على كلّ جزء جزء منها ويكون كلّ جزء بعض المحبوب، كذلك الحال في الأمر بالصلاه من ناحيه المولى، فالذى يتعلّق بجزء جزء من الصلاه هو نفس ما يتعلّق بمجموعها، ولا دليل على تعلّق إرادته اخرى بكلّ جزء غير الإراده التي تعلّقت بالجميع حتّى يكون للأجزاء وجوب تبعي غيرى غير الوجوب النفسى الضمنى.

هل تكون الشرائط من المقدمات الداخليه أو الخارجيه؟

لا إشكال في أنّ ذات الشرط خارج عن الأمور به وإن كان التقييد به داخلاً، كما اشتهر «تقييد جزء وقييد خارجي» (١) وذلك نظير المعجون الذى تركّب من أجزاء مختلفه وكان حصول التركيب التامّ فيه متوقفاً على أن يكون مائعاً حين عجنه، فإنّ مثل هذا الشرط خارج بذاته عن المعجون، ولكن التقييد به داخل فيه.

وبعبارة اخرى: إنّ استعماله مع تلك الشرائط يوجب عروض حاله وكيّفه به، والداخل في المعجون إنّما هو هذه الكيفيه لا ذات الشرائط، وهكذا الشرائط الشرعيه في المخترعات الشرعيه فإنّ الوضوء مثلاً يوجب عروض وصف على الأمور به كوقوع الصلاه حال الطهاره الحاصله منه، ويكون هذا الوصف داخلاً في الأمور به لا ذات الوضوء.

فظهر أنّ الشرائط إن لوحظت بذواتها فإنها تعدّ من المقدمات الخارجيه، وإن لوحظت تقييد الأمور به واتّصافه بها تكون من المقدمات الداخليه.

٢. المقدمه العقلية والشرعية والعاديه

المقدمه العقلية مثل العله بالنسبه إلى المعلول، والشرعيه مثل الوضوء بالنسبه إلى الصلاه، والعاديه كنصب السلم للكون على السطح أو حفر البئر للوصول إلى

١- شرح المنظومه، للسيزواري، قسم الحكمه، ص ٢٧

الماء، والمهمّ في هذا التقسيم هو أن نعلم أن جميعها داخله في محلّ النزاع أم لا؟

وأنه هل يكون لتوقّف ذى المقدمه على المقدمه في جميع هذه الثلاثه معنى واحد، أو يكون له في كلّ واحده منها معنى على حده؟

والصحيح أن للتوقّف مفهوماً واحداً إلّا أنّ الكاشف عنه تارة يكون هو العقل واخرى الشرع وثالثه العاده، كما أن الصحيح دخول جميعها في محلّ النزاع، وذلك لأنّ المقدمه الشرعيه والعاديه ترجعان في الواقع إلى المقدمه العقليّه، والتفاوت بينهما أن الشرعيه كشف عنها الشارع، والعاديه يكون ممّا لا بدّ منها بحسب العاده فهي من هذه الجبهه عقليّه.

٣. مقدمه الوجود ومقدمها الصّحّه ومقدمه الوجود ومقدمه العلم

وتعريف كلّ واحد منها واضح وكذلك مثاله الشرعي أو العرفي، إنّما الكلام في دخول كلّ منها في محلّ النزاع وعدمه:

أمّا مقدمه الوجود: فهي القدر المتيقّن منها، حيث إن أصل النزاع في مقدمه الواجب إنّما هو فيما يتوقّف على وجوده وجود ذى المقدمه، فكيف لا تكون مقدمه الوجود داخله فيه؟

وأمّا مقدمه الصّحّه: فهي داخله في محلّ النزاع أيضاً؛ لرجوعها إلى مقدمه الوجود حتّى على القول بالأعمّ، لأنّ الواجب والمأمور به بأمر المولى إنّما هو الصحيح من العمل ولا إشكال في توقّفه على مقدمه الصّحّه وإن لم يتوقّف المسمّى عليها، بناء على القول بالأعمّ.

وأمّا مقدمه الوجوب: فمن المعلوم خروجها عن محلّ النزاع، إذ قبل تحقّق مقدمه الوجوب لا وجوب للواجب حتّى يقع البحث في ترشّح الوجوب منه إلى مقدّماته، وبعد تحقّقها لا معنى لترشّح الوجوب من الواجب إليها لأنّه تحصيل للحاصل.

وأمّا مقدمه العلم: فقد يقال: إنّ وجوبها ليس من باب الملازمه وترشّح الأمر

ص: ٦٤

الغيرى من ذى المقدمه إلى المقدمه، وذلك لعدم توقّف وجود الواجب عليها كى يستقلّ العقل بالملازمه بين وجوب الشىء ووجوب ما يتوقّف عليه وجوده، بل المتوقّف عليها هو العلم بحصول الواجب، وذلك لإمكان حصول الواجب بدونها، كما إذا غسل يده فى الوضوء ولم يغسل شيئاً ممّا فوق المرفق وصادف المقدار الواجب، أو صلّى إلى إحدى الجهات وصادف القبلة.

وحيث إنّ وجوبها كان من باب استقلال العقل به تحصيلاً للأمن من العقوبه لا من باب الملازمه يظهر خروجها عن محلّ النزاع (١).

ولكن الظاهر أنّها داخله فى محلّ النزاع وذلك لرجوعها أيضاً إلى مقدمه الوجود، فإنّ المكلف فى المثال المزبور لا يكون قادراً على إتيان الواجب وإيجاده فى الخارج إلّا بإتيان جميع أطراف العلم الإجمالى، فإنّ المكلف بالصلاه فى المثال المزبور لا يكون قادراً على إتيانها إلّا بإيجادها إلى الجهات الأربع، ويكون إتيان الصلاه إلى جميع هذه الجهات مقدمه للإتيان بالصلاه المأمور بها فى الخارج، وكذلك فى الوضوء بحسب العاده.

نعم، قد تصادف الصلاه الاولى للقبلة ولكن هذا أمر خارج عن اختيار المكلف لا- يتعلّق به التكليف، ولذا لا يمكن للمولى أمره بخصوص ما يصادف فى أوّل مرّه، فلا يمكن تكليف العبد بتحصيل المأمور به إلّا من طريق أربع صلوات، أو من طريق غسل شىء ممّا فوق المرفق.

وبهذا يكون مآل المقدمه العلميه إلى مقدمه الوجود، أى أنّها تعدّ مقدمه العلم بلحاظ ومقدمه الوجود بلحاظ آخر، فتكون حينئذٍ داخله فى محلّ النزاع.

٤. الشرط المتقدم والمقارن والمتأخر

الشرط المتقدم نظير عقد الوصيه بالنسبه إلى ملك الموصى له، والمقارن نظير

١- محاضرات فى اصول الفقه، ج ٢، ص ٣٠٢ و ٣٠٣

ص: ٦٥

القبله والطهاره بالنسبه إلى الصلاه، والمتأخر كالأغسال الليليّه بالنسبه إلى صحّه صيام المستحاضه فى اليوم الماضى عند بعض.

واستشكل فى المتأخر والمتقدم بأنّ العله التامه يجب عقلاً أن تكون مقارنه للمعلول زماناً وإن كانت متقدمه عليه رتبه، إذ لا يعقل التفكيك بينهما فى الزمان، هذا من جانب، ومن جانب آخر إنّنا نشاهد أمثله لهما فى الشرع كالأمثله المزبوره، كما نشاهدها فى العرفيات نظير ما إذا أمر المولى عبده باستقبال زيد وإعداد مقدمات الاستقبال قبل قدومه من السفر، فقدوم زيد فى المستقبل شرط لوجوب الاستقبال وتهيئه مقدماته فى الحال، إذن لا بدّ لدفع الإشكال من وجدان طريق لحلّ هذه الموارد.

والأولى أن يقال: إنّ مقامنا هذا يكون من موارد الخلط بين الامور التكوينيّه والاعتباريّه، فإنّ الأحكام الشرعيّه امور اعتباريّه لا واقع لها إلّا اعتبار الشارع، وقضيّه استحاله التفكيك بين العله والمعلول تختصّ بالتكوينيّات، وأمّا الاعتباريّات فأمر وضعها ورفعها وجعل الشرائط فيها مقارنه أو متأخره أو متقدمه إنّما هو بيد الشارع المعبر، فإنّ الشارع كما يمكن له اعتبار شرط مقارن للواجب يمكن له اعتبار شرط متقدم عليه أو متأخر عنه.

إن قلت: إنّ للشرائط الشرعيّه دخلًا فى تحقّق المصالح المترتبه على الواجبات، ولا إشكال فى أنّها مصالح واقعيّه تكوينيّه، إذن كيف يمكن أن يؤثّر شرط اعتبارى متأخر فى مصلحه تكوينيّه متقدمه؟

قلت: إنّ المصالح التكوينيّه المترتبه على الواجبات الشرعيّه الاعتباريّه إنّما تتحقّق فى الخارج بعد تحقّق الواجب الاعتبارى بجميع أجزاءه وشرائطه المقارنه والمتأخره والمتقدمه، فمصلحه صيام المستحاضه مثلاً تتحقّق فى الخارج بعد تحقّق الصيام بجميع شرائطه ومنها الغسل الليلى المتأخر ولم يدع أحد تحقّق المصلحه بمجرد تحقّق الشرط المتقدم أو المتأخر فحسب، حتّى يلزم التفكيك بين العله والمعلول.

ص: ٦٦

توضيح ذلك: أن العبادات الشرعية تعبر عن نهايه الخضوع للشارع المقدس، وكما أن الاحترامات العرفيه كالقيام عند ورود الوالدين أو الاستاذ أو المولى إذا اشترطت بشروط متأخره، تنتزع منها عناوينها الخاصه وتترتب عليها مصالحها الواقعيه- فيما لو تحققت تلك الشروط في ظرفها- كذلك العبادات الشرعية حيث ينتزع منها هذا العنوان وتترتب عليها مصالحها الخاصه بعد تحقق جميع الأجزاء والشرائط، فقبل تحقق الشرط المتأخر لا تتحقق مصلحه حتى يستلزم انخرا م قاعده العليه.

فظهر ممّا ذكرنا إمكان الشرط المتأخر أو المتقدم عقلاً في الامور الاعتباريه.

إذا عرفت هذا فاعلم أن جميع الشروط المذكوره في هذا التقسيم إنما هي داخله في محلّ النزاع فيما إذا كانت شروطاً للمكلف به لا التكليف كما لا يخفى فيحكم بوجوبها بناءً على وجوب المقدمه.

الأمر الثالث: ثمره القول بوجوب المقدمه

الثمره الاولى: بناء على القول بأن المسأله اصوليه وأنّ البحث فيها في ثبوت الملازمه بين وجوب المقدمه ووجوب ذبيها وعدمها لا إشكال في أن الثمره هي ثبوت الملازمه بين وجوب كلّ واجب ووجوب مقدّماته، وهي ثمره لمسأله اصوليه تقع كبرى قياس استنباط الأحكام الفرعيه فيقال مثلاً: الملازمه ثابتة بين وجوب المقدمه ووجوب ذبيها، والصلاه واجبه فتجب جميع مقدّماتها.

الثمره الثانيه: أنه على القول بوجوب المقدمه لا يجوز أخذ الاجره على المقدمه لحرمة أخذ الاجره على الواجبات، بخلاف ما إذ لم نقل بوجوبها فيجوز أخذها عليها.

ويرد عليه: أنه ليس ثمره اصوليه، فإنّ جواز أخذ الاجره على المقدمه أو عدمه حكم جزئي يستنبط من كبرى فقهيه، وهي عدم جواز أخذ الاجره على الواجبات.

ص: ٦٧

الثمره الثالثه: لزوم اجتماع الأمر والنهى فى المقدمات المحرّمه بناءً على وجوب المقدمه، فعدم جواز إتيان المقدمه حينئذٍ متوقّف على القول بامتناع الاجتماع وترجيح جانب الحرمة بخلاف ما إذا قلنا بعدم وجوب المقدمه.

ولكن يرد عليها: إنّها ليست ثمره لمسأله اصوليه، لأنّ البحث عن أنّ المقدمه هل هى مجمع لعنوانى الأمر والنهى أو لا، بحث عن موضوع لمسأله اصوليه، فهو من مبادئ مسائل علم الاصول لا من نفسها ولا من المسائل الفقهيّه؟

وقد اورد عليها: أنّ مقدمه الواجب ومسأله اجتماع الأمر والنهى مختلفان موضوعاً، فإنّ موضوع مسأله الاجتماع هو ما له جهتان تقيديتان يتعلّق الأمر بإحدهما والنهى بالآخرى، وهذا بخلاف مقدمه الواجب فإنّ عنوان المقدميه ليس من الجهات التقيديّه بل التعليليه، لأنّ معروض الوجوب المقدمى هو ذات المقدمه، والمقدميه علّه لعروض الوجوب على الذات، وعليه فلا يتصوّر فى المقدمه جهتان تقيديتان حتّى يتعلّق الأمر بإحدهما والنهى بالآخرى، نعم أنّها تندرج فى مسأله النهى عن العباده إن كانت المقدمه عباده، وفى مسأله النهى عن المعامله إن كانت معامله(١).

ولكن يمكن الجواب عنه: بأنّ الحيثيات التعليليه فى الأحكام العقليه ترجع فى الواقع إلى الحيثيات التقيديّه، فإذا حكم العقل بوجوب المقدمه شرعاً لأنّها مقدمه كان الواجب حينئذٍ هو عنوان المقدمه لا ذاتها بدون عنوان المقدميه.

الأمر الرابع: تأسيس الأصل فى المسأله

وفائده هذا البحث هو تعيين من يجب عليه إقامه الدليل ويكون قوله مخالفاً للأصل فى المقام:

لا- يخفى أنّه لا- معنى للأصل العملى فيما نحن فيه إذا كانت المسأله اصوليه، أى كان المبحوث عنه فيها وجود الملازمه بين وجوب المقدمه شرعاً ووجوب ذبيها،

ص: ٤٨

وذلك لأنّ الملازمه ممّا ليست لها حاله سابقه عدميه كى تستصحب إلأعلى القول باستصحاب العدم الأزلى.

وأما بناءً على كون المسأله فقهيه أى كون النزاع فى وجوب المقدمه وعدمه، فمقتضى الاستصحاب عدم وجوبها، لأنّ وجوب المقدمه شرعاً لو قيل به أمر حادث مسبق بالعدم، فإذا شكّ فيه يستصحب عدمه.

ولا يرد عليه: أنّ موضوع الاستصحاب وإن كان تاماً إلأأنّه لا أثر له بعد استقلال العقل بلزوم الإتيان بها لأجل لا بدّيه الإتيان بها على كلّ تقدير(١).

لأنّ المفروض فى المقام حصول الشكّ فى وجوب المقدمه بعد أن كان جعله معقولاً وعدم كونه لغواً، فإذا فرضنا أنّ إيجاب المقدمه شرعاً لا يكون لغواً مع وجود اللابديه العقلية وفرضنا حصول الشكّ فى إيجابها، فلا إشكال فى جواز استصحاب عدمه؛ لأنّ الوجوب بنفسه أثر شرعى وليس المستصحب موضوعاً حتّى يحتاج إلى أثر شرعى يترتب عليه، هذا بالنسبه إلى الاستصحاب.

وأما البراءه فقد يقال بعدم جريانها بكلا قسميها:

أما العقلية فلأنّها وارده لئفى المؤاخذه والعقاب، والمفروض أنّه لا عقاب على ترك المقدمه وإن قلنا بوجوبها، والعقاب إنّما هو على ترك الواجب النفسى.

وأما الشرعيه فبما أنّها وردت مورد الامتنان فيختصّ موردها بما إذا كانت فيه كلفه على المكلف ليكون فى رفعها بها امتناناً، والمفروض أنّه لا كلفه فى وجوب المقدمه حيث لا عقاب على تركها(٢).

ولكن يمكن الجواب عنه بالنسبه إلى البراءه الشرعيه بأنّ دليلها لا ينحصر فى حديث الرفع حتّى يحتاج فى جريانها إلى صدق الامتنان، بل هناك وجوه اخرى تدلّ عليها كما تأتى فى محلّها.

١- محاضرات فى اصول الفقه، ج ٢، ص ٤٣٥

٢- المصدر السابق

الأمر الخامس: أدلة القائلين بوجوب المقدمه

ذهب المشهور إلى القول بوجوب المقدمه واستدلوا له بوجوه:

الوجه الأول: عدم إمكان تخلف إرادته المقدمه عند إرادته ذبيها بعد الإلتفات إلى كون الشىء مقدمه وأنه لا يمكن التوصل إلى المطلوب إلبها، ويظهر ذلك بقياس إرادته الأمر بإرادته الفاعل، فهل ترى أنك لو أردت شيئاً وكان ذلك الشىء يتوقف على مقدمات يمكنك أن لا تريد تلك المقدمات؟ لا، بل لا بد من أن تتولد إرادته المقدمات من إرادته ذلك الشىء قهراً عليك، بحيث لا يمكنك أن لا تريدها بعد الإلتفات إلى المقدمات، وإلا يلزم أن لا تريد ذالمقدمه، وهذا واضح وجداناً، وإرادته الأمر حالها حال إرادته الفاعل (١).

وأورد عليه، أولاً: أن البرهان لم يقم على التطابق بين التشريع والتكوين من جميع الجهات، لو لم نقل بقيامه على خلافه، وتوضيح الفرق أن تعلق الإرادة بالمقدمات من الفاعل الذى أراد الوصول إلى شىء أنه يرى أن الوصول إلى الغايه المطلوبه لا- يحصل إلا بإيجاد مقدماته، فلا- محاله يريده مستقلاً بعد تماميه مقدماتها، وأما الأمر غير المباشر فالذى يلزم عليه هو البعث نحو المطلوب وإظهار ما تعلق به إرادته ببيان واف، بحيث يمكن الاحتجاج به على العبد، ويقف العبد به على مراده حتى يمتثله، وأما إرادته المقدمات فلا موجب له بعد حكم العقل بلزوم إتيانها.

والحاصل أنه فرق بين المباشر والأمر فإنه لا مناص فى الأول عن تعدد الإراده، لأن المفروض إنه المباشر للأعمال برمتها فلا محاله تعلق الإراده بكل ما يوجد بنفسه، وأما الأمر فيكفى فى حصول غرضه بيان ما هو الموضوع لأمره وبعثه، بأن يأمر به ويبعث نحوه، والمفروض أن مقدمات المطلوب غير خفى على المأمور، وعقله يرشد إلى لزوم إتيانها، فحينئذ لأى ملاك تنقذ إرادته اخرى متعلقه

١- انظر: مبادئ الوصول، ص ١٠٦؛ الإحكام فى اصول الأحكام، للآمدى، ج ١، ص ١١١؛ فوائد الاصول، ج ١، ص ٢٨٤

ص: ٧٠

بالمقدمات؟(١)

وثانياً: بأن ترشّح إرادته من إرادته اخرى بمعنى كون إرادته الواجب علمه فاعليه لإرادتها من غير حاجه إلى مبادئ اخر كالتصوّر والتصديق بالفائده ممّا لا أصل له، لأنّ الحاكم بوجوب المقدمه على الفرض هو الشارع الفاعل المرید المختار، وأنّ سبب الوجوب إنّما هو نفس المولى وإرادته، فتوقّف ذى المقدمه على المقدمه يكون حينئذٍ داعياً لايجاب به المقدمه، لا- أن يكون سبباً بنفسه لوجوبها(٢).

ولكن يمكن الجواب عن الإشكال بكلا شقيّه: أمّا الثانى: فلاّنه يمكن أن يقال بأنّ المراد من الترّشّح إنّما هو أنّ المولى الحكيم يريد المقدمات عند إرادته ذيلها لا محاله، أى إذا تعلّقت الإراده بذى المقدمه تعلّقت بمقدماتها أيضاً، غايه الأمر أنّها إرادته غيريه تبعيه، مع كونها فى نفس الوقت مولويه لا إرشاديه، فليس المقصود من الترّشّح التولّد القهرى غير الإرادى حتّى يقال بأنّه لا أصل له، بل المراد منه التلازم بين الإرادتين، بمعنى أنّ المولى الحكيم إذا التفت إلى توقّف ذى المقدمه على مقدماتها يتولّد فى نفسه مبدء إرادتها بمقتضى حكّمته.

إن قلت: ليس الكلام فى الإراده وتولّدها فى نفس المولى بل الكلام فى جعل قانون واعتبار حكم على المقدمه، والإرادته لا تكفى فيه، بل يكون جعل الحكم لغواً.

قلت: وجود حكم العقل فى مورد لا- يوجب لغويه حكم الشارع فى ذلك المورد، كما نلاحظه فى حكم الشارع بوجوب الإحسان أو استحبابه وحرمة الظلم ونحوهما، ولذلك قيل ونعم ما قيل من «أنّ الواجبات الشرعيّه ألطف فى الواجبات العقلية»(٣) وبعبارة اخرى: حكم الشارع فى موارد حكم العقل يكون تأكيداً لحكم

١- تهذيب الاصول، ج ١، ص ٣٩٧ و ٣٩٨

٢- المصدر السابق، ص ٣٩٥-٣٩٧

٣- وهى من القواعد الكلاميه عند العدليه، انظر: رسائل الشريف المرتضى قدس سره، ج ٢، ص ٣٣٦؛ كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد، ص ٤٧٠ و ٤٧١

ص: ٧١

العقل ولا لغويه في التأكيد، هذا أوَّلًا.

وثانياً: لا- حاحه في وجوب المقدمه إلى جعل واعتبار فعلى من طريق الخطابات الأصليه، بل يمكن كشف حكم الشارع من ناحيه كشف الإراده، أى من ناحيه كشف مبادئ الحكم ووجود ملاكه فإنه يساوق الحكم نفسه، كما سيأتى بناءً على قول المنكرين للترتب من أن تراحم المهم مع الأمر بالأهم يوجب عدم فعليته الأمر بالمهم، ولكنه مع ذلك لا يوجب بطلان المهم العبادى بعد ترك الأهم لوجود الملاك.

وأما الأول: فلأنه لا إشكال في أن الفعل التسيبي أيضاً يعدّ فعلاً للمولى كالفعل المباشري ويستند إلى المولى، وإذن كيف يمكن أن يتسامح الفاعل في مقدمات فعله، فإن أراد المولى صعود العبد إلى السطح جداً فلا محاله يريد نصب السلم وغيره من المقدمات أيضاً، نعم قد يكون وضوح الإتيان بالمقدمات بحيث لا- يحتاج المولى إلى مزيد بيان، ولكن لا- بمعنى أنه لا- يريد بها بل بمعنى وضوح إرادتها.

هذا كله في الوجه الأول، وقد ظهر تماميته.

الوجه الثانى: أن الوجدان أقوى شاهد على أن المولى إذا أراد شيئاً له مقدمات، أراد تلك المقدمات لو التفت إليها بحيث ربّما يجعلها في قالب الطلب، ويقول مولوياً: «ادخل السوق واشتر اللحم» مثلاً بداهه أن الطلب المنشأ بخطاب «ادخل» مثل المنشأ بخطاب «اشتر» في كونه بعثاً مولوياً، فحيث تعلقت إرادته بشراء اللحم ترشّحت منها له إرادته اخرى بدخول عبده السوق بعد الإلتفات إليه وأنه يكون مقدمه له كما لا يخفى (١).

وهذا الوجه تام أيضاً ولا يرد عليه الإشكال بلزوم اللغويه، لما مرّ من أن الأوامر الشرعيه كثيراً ما تكون تأكيداً للواجبات العقليه وأن عدم الحاحه إلى البيان في بعض الموارد ووضوحه لا يكون دليلاً على عدم إرادته المولى.

الوجه الثالث: ما ورد في لسان الشارع من الأوامر الغيريه التي تعلقت ببعض المقدمات فإنها صدرت من جانب الشارع، إما لوجوب خصوصيه في تلك المقدمات غير كونها مقدمه، أو من باب أنها مقدمه لبعض الواجبات، والأول ممنوع بالاتفاق، فلا إشكال في أن وجوبها إنما هو بملاك المقدميه، فتعدى منها إلى سائر المقدمات من باب تنقيح المناط.

ومن هذه الأوامر، قوله تعالى في باب الغسل: «وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا» (١).

ومنها: قوله تعالى في باب التيمم: «... فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا» (٢).

ومنها: قوله تعالى في باب الوضوء: «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ» (٣).

ومنها: قوله تعالى في آيه النفر: «فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ» (٤).

ومنها: قوله تعالى في باب صلاه الجمعه: «إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ» (٥).

إلى غير ذلك من الأوامر الغيريه الوارده في الكتاب الكريم، ففي جميع ذلك وأشباهها أمر الله تعالى بالواجبات الغيريه المقدميه.

وقد توهم بعض انحصار هذا النوع من الأوامر بالطهارات الثلاث ثم استشكل على الاستدلال بها في المقام بأنها ليست أوامر مولويه بل إرشاديه ترشد إلى شرطيه الطهارات الثلاث فقط.

ولكنه قد ظهر عدم انحصارها في ذلك؛ لورودها في غيرها كثيراً، مضافاً إلى أن

١- سورة المائدة، الآية ٦

٢- سورة النساء، الآية ٤٣

٣- سورة المائدة، الآية ٦

٤- سورة التوبه، الآية ١٢٢

٥- سورة الجمعه، الآية ٩

ص: ٧٣

الشرطيّه أو الجزئيّه متأخره عن الأمر رتبه، وهى تنتزع من الأمر المولوى المتعلّق بالمأمور به، فكيف يمكن أن يكون الأمر إرشاداً إليها؟ فتدبّر فإنّه حقيق به.

هذا تمام الكلام فى أدلّه القائلين بوجوب المقدمه، وقد عرفت تماميه الوجوه الثلاثه، نعم، هنا وجوه قاصره الدلاله لايهمنا التعرّض لها، كما أنّ المناقشه فيما استدلّ به على عدم الوجوب من لزوم اللغويه مع وجود اللابديّه العقليه، تظهر ممّا قدّمناه.

الأمر السادس: كيفيه وجوب المقدمه

اشاره

بعد ما قلنا بوجوب المقدمه، فيقع الكلام فى أنّها هل هى واجبه مطلقاً أو مشروطه بشرط؟ وفيه أقوال:

القول الأوّل: ما اختاره المحقّق الخراسانى رحمه الله: «من أنّ وجوب المقدمه بناءً على الملازمه يتّبع فى الإطلاق والاشتراط وجوب ذى المقدمه، فإن كان وجوب ذى المقدمه مطلقاً كان وجوب المقدمه أيضاً مطلقاً، ولا يعتبر فيه أيّه خصوصيه، وإن كان مشروطاً كان وجوب المقدمه أيضاً مشروطاً» (١).

القول الثانى: ما يلوح من كلام صاحب المعالم رحمه الله: «من اشتراط وجوب المقدمه على القول به بإرادته ذى المقدمه، فإن أراد المكلف الإتيان بذى المقدمه وجبت المقدمه وإلا فلا» (٢).

القول الثالث: ما نسب إلى شيخنا العلامة الأنصارى رحمه الله من أنّ الواجب هو المقدمه المقصود بها التوصل إلى ذبيها، فإن أتى بها ولم يقصد بها التوصل فلا تقع على صفه الوجوب أصلاً (٣).

القول الرابع: مختار صاحب الفصول رحمه الله: «من أنّ الواجب إنّما هو خصوص

١- كفايه الاصول، ص ١١٣

٢- معالم الدين، ص ٧١

٣- انظر: مطارح الأنظار، ص ٧٢ و ٧٥ و ٧٦

ص: ٧٤

المقدمه الموصله، أى أن الواجب خصوص المقدمه التى يترتب عليها ذو المقدمه، وأما إذا لم يترتب عليها ذو المقدمه فلا تقع على صفه الوجوب سواء قصد بها التوصل إلى ذى المقدمه أو لم يقصد^(١).

القول الخامس: ما اختاره عدّه من الأعلام رحمهم الله من أن الواجب هو المقدمه حال إرادته الإتيان بذى المقدمه على نهج القضيّه الحيثيه لا مقيداً بها على نهج القضيّه الشرطيّه، كما تقدّم فى القول الثانى^(٢).

هذا ما ذكر من الأقوال فى المسأله وكثره الأقوال وشده النزاع فى المسأله ترشدنا إلى وجود معضله مهمه فيها، وهى معضله المقدمه التى حرام ذاتاً ولكن تشرع للإتيان بذى المقدمه، كالدخول فى الأرض المغصوبه الذى هو مقدمه لإنقاذ الغريق، حيث إن لازم القول بوجوب المقدمه مطلقاً من دون أى قيد وخصوصيه هو جواز الورود فى الأرض المغصوبه ولو لم يقصد به إنقاذ الغريق، وسواء تحقّق بعد ذلك إنقاذ الغريق أو لم يتحقّق مع أنه مخالف للوجدان الفقهي والإرتكاز.

فلحلّ هذه المعضله والتخلّص عنها تمسك كل واحد من المحقّقين بذيل قيد كما لاحظت فى بيان الأقوال المذكوره.

هذا، مضافاً إلى أن هاهنا مشكله اخرى؛ حيث إن القول بوجوب المقدمه مطلقاً لازمه بطلان الضدّ الخاصّ الذى يكون تركه مقدمه لإتيان واجب أهمّ فيما إذا كان الضدّ أمراً عبادياً كالصلاه بالنسبه إلى إزاله النجاسه عن المسجد، فحيث إن ترك الصلاه مقدمه لفعل الإزاله فبناءً على وجوب المقدمه مطلقاً يجوز ترك الصلاه- بل يجب- فيما إذا وجب عليه إزاله النجاسه سواء قصد به التوصل إليها أو لم يقصد، وسواء تحقّق بعد ذلك الإزاله أو لم تتحقّق، وسواء أراد الإزاله أو لم يردّها مع أنه أيضاً مخالف للوجدان وإرتكاز المتشرّعه.

١- الفصول الغرويه، ص ٨٦

٢- هدايه المسترشدين، ج ٢، ص ١٧٧؛ فوائد الاصول، ج ١، ص ٢٩١؛ نهايه الأفكار، ج ١، ص ٣٤٠.

المختار فى المسأله هو وجوب المقدمه الموصله

وهو ما ذهب إليه صاحب الفصول من وجوب خصوص المقدمه التى تنتهى إلى ذى المقدمه، واستدل له بوجه ثلاثة:

الوجه الأول: أن العقل لا يدرك أزيد من الملازمه بين طلب شىء وطلب مقدماته التى فى سلسله عله وجود ذلك الشىء فى الخارج بحيث يكون وجودها فيه توأمًا وملازمًا لوجود الواجب، وأما ما لا يقع فى سلسله عله ويكون وجوده خارجًا مفارقًا عن وجود الواجب فالعقل لا يدرك الملازمه بين إيجابه وإيجاب ذلك أبدأً، ونتيجته وجوب خصوص المقدمه الموصله.

الوجه الثانى: إمكان تقييد المقدمه بقيد الإيصال من جانب المولى وجداناً لأنه بنفسه دليل على انحصار حكم العقل فى المقدمه الموصله، وإلا لو كانت دائره حكم العقل أوسع منها لم يمكن تقييد ما حكم به العقل.

الوجه الثالث: أن الواجب على المكلف إنما هو تحصيل غرض المولى فحسب، ولا إشكال فى أن غرضه من إيجاب المقدمه هو الوصول إلى ذى المقدمه، فيكون الواجب خصوص ما يوصله إلى ذى المقدمه.

وقد اورد عليه بامور:

الأمر الأول: أن العقل لا يفرق بين الموصلى وغيره لأن ما يتوقف عليه الواجب خارجاً إنما هو ذات المقدمه، والملازمه ثابتة فى الخارج بين وجود ذاتها ووجود ذى المقدمه.

الأمر الثانى: أن الغرض من إيجاب المقدمه ليس هو الوصول إلى ذى المقدمه بل إنما هو التمكن من الوصول، ومن المعلوم أن التمكن من الوصول يترتب على المقدمه مطلقاً لا خصوص الموصله منها.

وبعبارة اخرى: إن المتوقع من كل شىء ما يكون صدوره منه ممكناً، فالمتوقع من نصب السلم مثلاً ليس هو الوصول إلى السطح لأنه بمجرد لا يوجب الوصول

ص: ٧٤

إليه بل يتوقّع منه إمكان الوصول إلى السطح، كما أنّ المتوقّع من الوضوء إنّما هو التمكن من الإتيان بالصلاه، ولا إشكال فى أنّ هذا التمكن يوجد فى جميع المقدمات فإنّ المكلف بالوضوء يصير قادراً على الصلاه، سواء أتى به بتيّه إتيان الصلاه أو لا؟

الأمر الثالث: إذا أتى المكلف بالمقدمه ولم يأت بذى المقدمه بعد فإمّا أن يسقط الأمر الغيرى المتعلّق بها أو لا يسقط، لا مجال للثانى لأنّ بقاء الأمر الغيرى على حاله مع حصول المقدمه فى الخارج تحصيل للحاصل، وسقوط الأمر هنا لا يكون إلّا لحصول الإمتثال ولو كان الواجب هو خصوص المقدمه الموصله لم يسقط الأمر الغيرى، فالسقوط كاشف عن أنّ الواجب هو مطلق المقدمه ولو لم توصل إلى ذيهها.

ويمكن الدفاع عن صاحب الفصول، أولًا: بأنّ المتوقّع من كلّ شىء وإن كان لا بدّ أن يكون خصوص ما يترتب عليه من الأثر وما يمكن صدوره منه، وأنّ المترتب على إيجاد المقدمه إنّما هو التمكن من الوصول لا نفس الوصول، ولكن لا إشكال فى أنّ الوصول به إلى ذى المقدمه يكون مقدوراً للمكلف، فللمولى أن يطلب من المكلف خصوص مقدمه توصله إلى ذى المقدمه، لأنّ ملاك صحّه التكليف بشىء إنّما هو كونه مقدوراً للمكلف وهو حاصل فى المقام.

وثانيًا: نحن لا نوافق سقوط الأمر بإيجاد مطلق المقدمه مع عدم ترتّب ذى المقدمه عليه، بل إنّ باقى فعليته وداعويته ما لم يأت بذى المقدمه، على نحو الشرط المتأخّر، فإن أتى بذى المقدمه يسقط الأمر بالمقدمه عن داعويته، وما دام لم يأت بذى المقدمه تكون الداعويّه باقيه على حالها، كما أنّه كذلك فى أجزاء الواجب النفسى بالنسبه إلى الأمر النفسى الضمنى المتعلّق بكلّ جزء جزء، فسقوطه عن الفعلية والداعويّه مشروطه بنحو الشرط المتأخّر بإتيان سائر الأجزاء وإن كان لا يجب تحصيل الحاصل، فما نحن فيه من هذه الجهه أشبه شىء بأجزاء الواجب النفسى.

ص: ٧٧

وعلى كل حال، الحق في المسألة هذا القول، والعمده في الاستدلال عليه مضافاً إلى ما سبق هو الوجدان، فإن الوجدان الفقهي حاكم بأنّ تبديل حكم حرمة المقدمه إلى جوازها بل وجوبها منحصر فيما إذا أوصل المكلف إلى ذى المقدمه، فمن دخل الدار المغصوبه ولم يتخذ الغريق فقد عصي، ومن دخلها وأنقذ الغريق فقد أطاع وإمثلة.

ثم إن ما ذكرنا من الوجوه الثلاثة لإثبات وجوب المقدمه آنفاً لا ينافي ما اخترناه من وجوب المقدمه الموصله:

أما دليل الوجدان فلاّته حاكم على أنّ الإنسان المرید لإتيان ذى المقدمه إنّما يريد مقدماته لإيصالها إلى ذبيها.

وأما مقايسه التشريع بالتكوين فكذلك، لأنّ المباشر لذى المقدمه فى الإراده التكوينيّه إنّما يريد المقدمات التى توصل إلى ذبيها، فليكن كذلك فى الإراده التشريعيّه.

وأما الأوامر الغيريّه الوارده فى لسان الشرع فالقدر المتيقّن منها أيضاً وجوب الموصل من المقدمات، فالقدر المتيقّن من مفاد قوله تعالى: «فَأَسْعُوا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ»، إنّما هو وجوب السعى الموصل إلى ذكر الله لا مطلق السعى.

أضف إلى ذلك ما مرّ بالنسبه إلى مقدمه الواجب المحرّمه ذاتاً؛ حيث قلنا إنّ حرمة المقدمه إنّما ترتفع فيما إذا كانت المقدمه موصله فقط، فكذلك فى غيرها.

ثمره القول بوجوب المقدمه الموصله

وقد ذكر لها عدّه ثمرات:

الثمره الاولى: ما عرفت فى المقدمات المحرّمه كالدخول فى الأرض المغصوبه لإنقاذ الغريق؛ حيث إنّ قلنا بوجوب المقدمه مطلقاً يصير الدخول فيها مباحاً وإن لم يقصد به الإنقاذ ولم يتحقّق بعده الإنقاذ، وأما إن قلنا بوجوب خصوص

ص: ٧٨

المقدّمه الموصله فلا يصير الدخول مباحاً إلّا في صورته تحقّق الإنقاذ خارجاً، نعم أنّه لا يعاقب على الدخول إذا قصد به الإنقاذ ولم يقدر عليه لمانع.

الثمره الثانيه: بطلان الوضوء- وسائر المقدّمات العباديه- فيما إذا أتى به ولم يأت بالصلاه بعده بناءً على عدم كون الوضوء مطلوباً نفسياً واعتبار قصد الأمر في العباده، لأنّه إن قلنا بوجود خصوص المقدّمه الموصله فحيث إنّ هذا الوضوء لم يكن موصلاً فلم يكن مأموراً به فوقع باطلاً، بخلاف ما إذا كان الواجب مطلق المقدّمه.

الثمره الثالثه: بناءً على القول بوجود المقدّمه مطلقاً تكون عبادته تارك الواجب الأهمّ باطله كصلاه تارك الإزاله بناءً على أن يكون ترك الضدّ مقدّمه لإتيان الضدّ الآخر، فيكون ترك الصلاه واجباً لكونه مقدّمه للإزاله الواجبه فوراً، فيكون فعلها حراماً لأنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده العامّ، وال ضدّ العامّ للترك الواجب هو الفعل، فتكون العباده باطله.

وأما بناءً على القول بوجود المقدّمه الموصله تقع الصلاه صحيحه، لأنّ اشتغال المكلف بالصلاه في صورته ترك الإزاله كاشف عن وجود صارف عن الإزاله وعن عدم إرادتها، فلم يكن ترك الصلاه موصلاً إلى الإزاله لوجود هذا الصارف، فلم يكن واجباً، فلا يكون فعلها حراماً، ونتيجته صحّه الصلاه.

وفيه: إنّ وجود الصارف الاختيارى لا يمنع عن وجوب المقدّمه الموصله على المكلف، فلا تصحّ الصلاه معه، مضافاً إلى ما ذكرنا في محلّه من أنّ ترك أحد الضدّين ليس مقدّمه لفعل الضدّ الآخر.

الأمر السابع: في مقدّمه المستحب

لا إشكال في أنّ بعض الوجوه المزبوره التي استدللّ بها لوجوب مقدّمه الواجب تعمّ مقدّمه المستحبّ أيضاً، فتدلّ على ثبوت الملازمه بين المستحبّ ومقدّمته، وهو

ص: ٧٩

ظاهر بالنسبة إلى دليل الوجدان ودليل تطابق الإرادتين التكويتيه والتشريعيه، فإنّ الوجدان حاكم بأنّ المولى إذا تعلقت إرادته غير الإلزاميه بشيء تعلقت بمقدّماته لا محاله كذلك.

كما أنّ العقل أيضاً يحكم بأنّ الإراده التشريعيه المتعلقه بالمستحبات كالإراداه التكويتيه التي تتعلّق بعمل راجح غير إلزامي، فكما أنّ المباشر لإتيان عمل راجح يريد مقدّماته على حدّ الرجحان، فكذلك غير المباشر الذي أراد إتيان عمل بالتسيب والتشريع.

هذا، مضافاً إلى جريان الوجه الثالث من الوجوه السابقه في المقام، وهو الأوامر التي وردت في لسان الشارع وتعلقت ببعض المقدّمات المستحبه كالذهاب إلى المسجد والجلوس فيه منتظراً لإقامه الصلاه جماعه وغيرهما(١).

الأمر الثامن: في مقدّمه الحرام

وهي تنقسم إلى أربعة أقسام:

أولها: ما يكون من قبيل الأسباب التوليديه، سواء كانت العله التامه أو الجزء الأخير منها كالإلقاء في النار بالنسبه إلى الإحراق.

ثانيها: ما يكون من قبيل العله الناقصه لايجاد ذى المقدمه ولكن المكلف يقصد بإتيانها التوصل إلى الحرام وتكون موصله إلى الحرام في الخارج أيضاً.

ثالثها: نفس القسم الثاني مع عدم الإيصال إلى ذى المقدمه.

رابعها: نفس القسم الثاني أيضاً مع عدم قصد التوصل بها إلى الحرام.

لا- إشكال في حرمه القسم الأول والثاني بناءً على مبنى وجوب مقدّمه الواجب لنفس ما مرّ هناك، أمّا دليل الوجدان ودليل تطابق الإرادتين فهما واضحان، وأمّا النواهي الوارده في لسان الشارع المتعلقه بالمقدّمات المحرّمه فهي كثيره جدّاً،

١- انظر: وسائل الشيعه، ج ٣، كتاب الصلاه، أبواب أحكام المساجد، الباب ٣ و ٤ و ٧

ص: ٨٠

والعجب من فتوى بعض الفقهاء بعدم حرمة مقدّمه الحرام مع أننا نعلم بأن ملاك النهي في هذه الروايات إنّما هو مقدّميه متعلقاتها للحرام لا غير.

فإنّ من هذه النواهي ما ورد بالنسبه إلى الخمر ولعن غارسها وحارثها وغيرهما من العناوين العشره التي هي من مقدّمات شرب الخمر (١).

وأوضح من ذلك ما ورد في باب صلاة المسافر وتدّل على وجوب القصر لمن كان سفره حراماً (٢)، وقد أفتى بها الفقهاء بالاتفاق، بل لم يكتفوا بالأمثله الوارده في هذه الروايات وتعدّوا إلى غيرها من أشباهها (٣)، ولا إشكال في أنّ السفر في كثير من هذه الأمثله مقدّمه للحرام وليس الحرام نفسه، مثل السفر للصيد الحرام و السرقة والسعيه والضرر على المسلمين وما إلى ذلك.

وعلى أيّ حال، إذا كانت المقدّمه في هذه الروايات حراماً لمقدّميتها لا لخصوصيه اخرى يستكشف من ذلك حرمة سائر مقدّمات الحرام أيضاً لوجود الملاك وإلغاء الخصوصيه قطعاً.

وأما القسم الثالث: فلا إشكال في عدم حرمتها إلّا من باب التجري.

وأما القسم الرابع: فعدم حرمتها واضح؛ لأنّ المفروض أنّه لم يقصد بها التوصل إلى الحرام فهي ليست حراماً بالنسبه إليه لا واقعاً ولا ظاهراً.

نعم هذا إذا لم تكن موصله إلى الحرام، وأما مع فرض الإيصال وبناءً على قبول مبني المقدّمه الموصله كما هو المختار، فلا إشكال في أنّها مصداق من مصاديق الحرام الواقعي حينئذٍ وأنّ من أتى بها ارتكب حراماً واقعاً، إلّا أنّه لا يعاقب على ذلك لعدم قصده التوصل بها إلى الحرام وعدم فعليته الحرمة بالنسبه إليه.

١- وسائل الشيعه، ج ١٢، كتاب التجاره، أبواب ما يكتسب به، الباب ٥٥، ح ٤.

٢- المصدر السابق، ج ٥، كتاب الصلاه، أبواب صلاه المسافر، الباب ٨.

٣- جواهر الكلام، ج ١٤، ص ٢٥٧، العروه الوثقى ٣، ص ٤٣٦، الخامس من شروط التقصير.

الفصل الثالث: مسأله الضد

إشاره

عنوان هذا البحث فى كلمات أكثر الاصوليين هو: «هل الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده؟» (١) والمعنون فى كلمات الآخرين: «هل الملازمه ثابتة بين وجوب شىء وحرمة ضده أو لا؟» (٢).

وهذه المسأله اصوليه عند من جعل العنوان ثبوت الملازمه وعدمه، وظاهر من جعله «أنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده» الميل إلى كونها فقهية، لأنّ الكلام حينئذٍ فى حرمة الضد وعدمها.

ثمّ إنّه بناء على القول بكونها من المسائل الاصوليه فالظاهر عدم إرتباطه بباب الألفاظ، وإن استدلّ بعض فى المقام بالدلالات اللفظيه (٣)، لجريان النزاع فيها وإن ثبت الأمر من غير طريق اللفظ، كما هو واضح.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ الكلام فى هذه المسأله يقع فى مقامين:

المقام الأول: فى الضدّ العامّ وهو ترك المأمور به (٤).

١- مبادئ الوصول، ص ١٠٧؛ قوانين الاصول، ج ١، ص ١٠٨؛ مطارح الأنظار، ص ١٠٢؛ كفايه الاصول، ص ١٢٩

٢- الوافيه فى اصول الفقه، ص ٢٢٢؛ نهايه الأفكار، ج ١، ص ٣٥٩؛ محاضرات فى اصول الفقه، ج ٣، ص ٤

٣- معالم الدين، ص ٦٤؛ قوانين الاصول، ج ١، ص ١١٣

٤- ومن ذلك يظهر أنّ المراد من «الضدّ» هنا هو الضدّ بمعناه اللغوى فيعمّ النقيض الفلسفى؛ فإنّ الضدّ العامّ أمر عدمى، مع أنّ الضدّين فى الفلسفه أمران وجوديان بينهما غايه التباعد

ص: ٨٢

المقام الثانى: فى الضد الخاص، والمراد منه أمر وجودى يزاحم الفعل المأمور به.

المقام الأول: فى الضد العام

والأقوال فيه أربعة:

أحدها: الاقتضاء بنحو العينيه والمطابقه (١).

ثانيها: الاقتضاء بنحو التضمن والجزئيه (٢).

ثالثها: الاقتضاء بنحو الدلاله الالتزاميه إجمالاً؛ أعم من أن يكون اللزوم لفظياً على نحو يكون النهى عن الضد من اللوازم البيئه بالمعنى الأخص للأمر بالشىء، أو عقلياً على نحو يكون من اللوازم البيئه بالمعنى الأعم (٣).

رابعها: عدم الاقتضاء مطلقاً (٤).

أما القول الأول: فلا إشكال فى فساده؛ لأن المفروض أن الصلاه مثلاً وتركها اثنان، وأن الأمر دعوه إلى الشىء والنهى زجر عن الشىء، ولا معنى حينئذٍ للعيته.

هذا إثباتاً، وأما ثبوتاً فلأن ملاك الحرمة هو وجود مفسده فى متعلقها، كما أن ملاك الوجوب وجود مصلحه فى متعلقه، فما لا مفسده فيه لا حرمة له، وما لا مصلحه فيه لا وجوب له، ولا شك فى أنه ليس كل ما كان ذا مصلحه فى فعله كان فى تركه مفسده، بل كثيراً ما يساوق تركه فقدان المصلحه فقط، وهذا واضح جداً.

وأما القول الثانى: فإنه متفرع على قبول تركب الوجوب من طلب الفعل والمنع من الترك وهو ممنوع جداً، لأن الوجوب له معنى بسيط، وهو البعث الشديد نحو

١- الفصول الغرويه، ص ٩٢، وانظر: المستصفى من علم الاصول، ج ١، ص ٨١

٢- معالم الدين، ص ٦٣ و ٦٤

٣- مبادئ الوصول، ص ١٠٧؛ قوانين الاصول، ج ١، ص ١٠٨؛ المحصول فى علم الاصول، للفخر الرازى، ج ٢، ص ١٩٩

٤- الذريعه إلى اصول الشريعه، ج ١، ص ٨٥ و ٨٦؛ محاضرات فى اصول الفقه، ج ٣، ص ٤٨

ص: ٨٣

الفعل، في مقابل الحرمة التي هي الزجر الشديد عن الفعل.

وأما القول الثالث: فهو أيضاً غير تامّ لنفس ما مرّ في الجواب عن القول الأوّل، لأنّ وجود الملازمة بين وجوب شيء وحرمة ضده العام يستلزم وجود الملازمة بين وجود المصلحة في فعل ووجود المفسده في تركه مطلقاً، فيكون في ترك كلّ ذي مصلحة مفسده، وهو ممنوع كما مرّ.

فظهر أنّ المتعين هو القول الرابع، وهو عدم الاقتضاء مطلقاً، نعم قد يعتبر بالاقتضاء مسامحة عن التلازم الاتفاقي بأن تكون المصلحة في الفعل مقارنة للمفسده في الترك، كما هو كذلك في مثل الصلاة والزكاة وبعض الواجبات الاخر.

المقام الثاني: في الضدّ الخاصّ

اشاره

كالصلاه في سعه الوقت بالنسبه إلى إزاله النجاسه عن المسجد مثلاً، وفيه قولان:

أحدهما: أنّ الأمر بالشئ يقتضى النهي عن ضده الخاصّ (١).

ثانيهما: ما عليه كثير من المحققين وهو عدم الاقتضاء (٢).

واستدلّ للقول الأوّل بوجهين:

الوجه الأوّل: ما هو مبني على مقدّميه ترك الضدّ للفعل المأمور به، فيقال:

١. إنّ ترك الضدّ مقدّمه للفعل المأمور به.

٢. إنّ مقدّمه الواجب واجبه.

٣. الأمر بالشئ يقتضى النهي عن تركه الذي هو الضدّ العامّ، فلازم المقدّمه الاولى والثانيه وجوب ترك الصلاه لإزاله النجاسه عن المسجد في المثال المعروف،

١- مجمع الفوائد والبرهان، ج ١، ص ٢١٧ و ٢١٨؛ ذخيره المعاد، ج ١، ص ١٥٧ و ٣١٣؛ الفصول الغرويه، ص ٩٢ و ٩٣

٢- معالم الدين، ص ٦٣؛ قوانين الاصول، ج ١، ص ١٠٨؛ كفايه الاصول ١٢٩ و ١٣٠؛ درر الفوائد، ج ١، ص ١٣٦؛ نهايه الأفكار، ج

١، ص ٣٦١

ص: ٨٤

ولازم المقدمه الثالثه حرمة فعل الصلاه ونتيجتها بطلانها.

والأصل في هذا البرهان إنما هي المقدمه الاولى وقد ذكر لإثباتها، أن عدم المانع من أجزاء العله التامه، وحيث إن العله مقدمه على معلولها فيكون عدم المانع أيضاً مقديماً على وجود المعلول، والمعلول فيما نحن فيه فعل الواجب المأمور به كالإزاله في المثال، والمانع هو الصلاه، فيصير ترك الصلاه مقدمه لفعل الإزاله، وهو المطلوب.

ويجاب عن هذا بعدّه أجوبه:

منها: أن مقدميه عدم أحد الضدين يستلزم الدور، لأنه بناءً على المقدميه يكون عدم أحد الضدين مقدمه لوجود الضد الآخر، ومن جانب آخر وجود أحد الضدين مقدمه لعدم الآخر، فعدم القيام مثلاً مقدمه لفعل الجلوس، وفعل الجلوس أيضاً مقدمه لعدم القيام، وفي المثال المذكور يكون عدم الصلاه مقدمه لفعل الإزاله وفعل الإزاله أيضاً سبب لترك الصلاه، وهذا دور محال (١).

ومنها: أن شأن وجود أحد الضدين مع عدم الآخر شأن وجود أحد النقيضين مع ارتفاع الآخر، فكما لا ترتب ولا توقف وجداناً بين وجود الإنسان مثلاً وارتفاع اللانسان بل إذا حصل سبب وجود الإنسان حصل الإنسان وارتفع اللانسان في رتبه واحده من دون أن يرتفع اللانسان أولًا ثم يحصل الإنسان في المرتبه المتأخره، كذلك إذا حصلت إرادته المأمور به حصل هناك أمران في عرض واحد بالوجدان: فعل المأمور به وترك ضده، فيكونان إذن معلولين لعله واحده لا تقدم لأحدهما على الآخر (٢).

ومنها: أن العدم مفهوم اعتباري يصنعه الذهن إذا تصوّر شيئاً ولم يجده شيئاً حين رجوعه إلى الخارج، فهو مسلوب عنه أحكام الوجود والثبوت، إذ لا شئيه له،

١- كفايه الاصول، ص ١٣٠؛ نهايه الأفكار، ج ١، ص ٣٦٢

٢- كفايه الاصول، ص ١٣٠

ص: ٨٥

فلاتقدّم له ولا تأخّر ولا مقارنه، بل كلّ الحثيات مسلوبه عنه سلباً تحصيلياً لا بمعنى سلب شيء عن شيء، بل السلب عنه من قبيل الإخبار عن المعدوم المطلق بأنّه لا يخبر عنه، فما تكرر في كلمات مشاهير الفنّ من عدّ عدم المانع من أجزاء العلّة (١)، مرجعه إلى أنّ وجوده مانع عن تحقّق المعلول لا- أنّ عدمه دخيل، إذ العدم مطلقه ومضاهه أقصر شأناً من أن يحوم حوله التوقّف لأنّه البطلان واللاشيئ (٢).

الوجه الثاني: مسلك التلازم واتّحاد المتلازمين في الحكم، وهو أيضاً يتوقّف على ثلاث مقدّمات:

١. إنّ وجود أحد الضدّين ملازم لعدم الآخر وإلّا يستلزم ارتفاع النقيضين.

٢. إنّ المتلازمين متساويان في الحكم فتساوى مثلاً الإزالة وترك الصلاة في الوجوب.

٣. إنّ وجوب ترك فعل يقتضى النهي عن ضده وهو وجوده بمقتضى ما سبق في الضدّ العامّ.

فيستنتج من هذه الثلاثة أنّ الأمر بالإزالة يقتضى حرمة فعل الصلاة من دون حاجه إلى إثبات مقدّميه ترك الصلاة لفعل الإزالة كما في الوجه الأوّل.

وأجاب عنه المحقّق الخراساني رحمه الله بالنقاش في المقدّمه الثانيه: «بأنّ غايه عدم اختلاف المتلازمين عدم اختلافهما في الحكم بحيث يكون كلّ واحد منهما محكوماً بحكم فعلي مغاير لحكم الآخر لا أن يكونا متّحدين في الحكم بل يجوز أن يكون الملازم محكوماً بإنشاءً بحكم مخالف لحكم ملازمه لكن قد سقط فعليته بفعليه الأهمّ الملازم له، كما إذا وجب إنقاذ الغريق وحرّم إنشاءً ترك الصلاة الملازم له لكن قد سقطت حرمة فعليته لأهمّيه الإنقاذ.

لا يقال: إنّّه إذا لم يجب أن يكون الملازم محكوماً بحكم ملازمه لزم خلوه عن الحكم.

١- انظر: هدايه المسترشدين، ج ٣، ص ٥٣٧؛ فوائد الاصول، ج ١، ص ٣٠٧؛ مقالات الاصول، ج ١، ص ٣٤٠

٢- تهذيب الاصول، ج ١، ص ٤١٧ و ٤١٨

ص: ٨٦

لأننا نقول: أن عدم جواز خلوّ الواقعة عن الحكم إنّما هو بالنسبة إلى الحكم الواقعي ولو كان إنشائياً لا الحكم الفعلي، والملازم وإن لم يكن محكوماً فعلاً بحكم ملازمه، ولكنّه محكوم واقعاً بحكم إنشائي ولو كان مخالفاً لحكم ملازمه» (١).

أضف إلى ذلك، أن جعل الوجوب لترك الصلاة الملازم لفعل الإزالة لغو لا حاجة إليه مع وجوب الإزالة لأنه يحصل بفعل الإزالة قهراً سواء أَرادَه المكلّف أو لم يردّه وسواء كان واجباً أو مباحاً.

ثمّ إنّهُ يمكن المناقشه في هذا الوجه بالنسبه إلى المقدمه الثالثه أيضاً حيث إنّها مبنيه على اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضده العام، لأنّ ترك الصلاة ضدّ عام لفعل الصلاة، وقد مرّ في المقام الأوّل عدم نهوض دليل على ذلك.

تفصيل في المقام بين صور المسأله

قد ظهر إلى هنا أنّه لا يمكن إثبات أنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده الخاصّ لا من طريق مقدميه ترك أحد الضدين للضدّ الآخر ولا من طريق وجود التلازم بينهما، ولكن لنا في المسأله بالنسبه إلى مسلك المقدميه تفصيل:

وهو أنّه ربما يكون الضدان فعليين قائمين بشخص واحد، فلا إشكال في أنّ ترك أحدهما ليس مقدّمه لوجود الآخر بل إرادته أحدهما يلازم ترك الآخر قهراً، فمثلاً حصول الجلوس ليس متوقفاً على ترك القيام بل يحصل الجلوس وينعدم القيام في عرض واحد وفي رتبه واحده بإرادته الجلوس فقط.

وإن شئت قلت: إذا حصل الداعي لأحدهما يحصل الصارف عن غيره في رتبه واحده.

وهذا بخلاف ما إذا كان الضدان فعليين قائمين بشخصين كإشغال محلّ خاصّ من المسجد، فإنّه لا يمكن إشغال زيد له إلّا بترك إشغال عمرو له، أو كانا فعليين قائمين

ص: ٨٧

بشخص واحد ولكن المحلّ واحد، مثلاً لا يمكن أن يملأ الإناء من اللبن بدون فراغه من الماء، وهكذا كتابه شيئين في لوح واحد، فلا يمكن كتابه أحدهما إلّا بعد محو الآخر، فهنا يكون عدم أحدهما مقدّمه للآخر.

نعم إنّ الأمثلة المتداوله في كلمات القوم في المقام كمشال الصلاه والإزاله إنّما هي من القسم الأوّل، ولعلّ ملاحظه هذه الأمثله أوجبت إنكار المحقّقين للمقدّميه في مطلق الأضداد، فتدبّر جيّداً حتّى تعرف الفرق بين الموردین فإنّه دقيق.

ثمره البحث في مسألة الضدّ

للمسأله ثمرتان:

الثمره الاولى: نفس الحكم بحرمة الضدّ في صورته الاقتضاء، فإنّه حكم فقهي ينشأ من النهي عن الضدّ، ويوجب فعله العصيان والعقاب كما يوجب تركه بقصد الإمتثال الثواب، بناءً على أنّ الأمر الغيري أو النهي الغيري يوجب الثواب أو العقاب إذا أتى بالمأمور به أو المنهى عنه بقصد التوصل إلى ذي المقدّمه.

الثمره الثانيه: فساد الضدّ إذا كان عباده، لأنّ النهي يدلّ على الفساد، فتصير الصلاه في المثال المزبور باطله بناءً على الاقتضاء.

نعم ربّما يناقش فيه بأنّه مبني على كون متعلّق النهي مبغوضاً، والنهي المقدمى لا يوجب مبغوضيه متعلّقه، فلا يلزم منه فساده، ولكن قد عرفت الإشكال فيه.

كما يمكن المناقشه في المثال المعروف، لأنّ بطلان الصلاه مبني على فوريّه وجوب الإزاله أو أداء الدّين، ولا إشكال في أنّها عرفيه لا تنافي إتيان الصلاه بسرعه ثمّ الإزاله أو أداء الدّين من دون فصل. نعم المناقشه في بعض الأمثله لا تقدر في أصل الحكم.

ثمّ إنّ شيخنا البهائي رحمه الله أورد على هذه الثمره بشي ء انتهى إلى بحث الترتّب، وهو أنّ بطلان الضدّ ليس متوقّفاً على اقتضاء الأمر بالشى ء النهي عن ضده، بل أنّه ثابت

ص: ٨٨

بناءً على عدم الاقتضاء أيضاً، لأنّ الأمر بالشئ لو لم يقتض النهى عن ضده فلا أقلّ من اقتضائه عدم الأمر بضده وإلّا يلزم التكليف بالمحال؛ لامتناع الجمع بين الضدين، فإذا لم يكن الضدّ مأموراً به بطل إذا كان عباده، لأنّ صحتها متوقّفه على تعلّق الطلب بها(١).

وقد اجيب عنه بوجه:

الوجه الأوّل: أنّه يكفي في صحّة العباده مجرد قصد الملاك والمصلحه والرجحان الذاتى، ولا ينحصر قصد القربه المعتبره في العبادات بقصد الأمر فقط كى إذا سقط الأمر بطلت العباده، كما مرّ بيانه في مبحث التعبدى والتوصلى.

الوجه الثانى: أنّ متعلّق الوجوب فى الصلاه مثلاً إنّما هو طبيعه الصلاه، وخصوصيه الأفراد خارجه عن دائره الأمر، ولا إشكال فى أنّ تكليف العباد بإيجاد ماهيته لا يتوقّف على كون جميع أفرادها مقدوره، وحينئذٍ سقوط الأمر بالنسبه إلى بعض الأفراد - وهو الفرد المزاحم فيما نحن فيه - لا يوجب سقوط الأمر بالطبيعه مطلقاً، وإذا كان الأمر بالطبيعه باقياً على حاله أمكن الإتيان بذاك الفرد المزاحم بقصد ذلك الأمر المتعلّق بكلى الصلاه.

الوجه الثالث: أنّه يمكن الالتزام بوجود أمر خاصّ بالضدّ إذا كان أحدهما مهمّاً والآخر أهّم، بأن يكون الأمر بالمهمّ على فرض عصيان الأمر بالأهمّ ومشروطاً بعدم إمتتاله، وحينئذٍ يكون الأمر بالأهمّ مطلقاً، وأمّا الأمر بالمهمّ فهو مشروط بعصيان الأمر بالأهمّ على نحو الشرط المتأخّر، أو مشروط بالبناء على المعصيه أو إرادته المعصيه على نحو الشرط المتقدّم أو المقارن، وهذا هو المراد من الأمر بالضدين على نحو الترتّب، وقد وقع البحث فى أنّه هل يجوز الأمر بالضدين على نحو الترتّب، أو لا؟

الكلام فى الترتب

استدل القائلون بجواز الترتب بوجه (١) عمدتها وجهان:

الوجه الأول: أن منشأ الإشكال فى الأمر بالضدين إنما هو التزام الموجود بين المهم والأهم، ولا إشكال فى أن التزام إنما يتصور فيما إذا كان كلا الأمرين مطلقاً وفى عرض واحد، وأما إذا كان أحدهما مطلقاً والآخر مشروطاً بعصيانه فلا مضاده ولا مطارده بينهما.

الوجه الثانى: لا- ريب فى أن الوجدان حاكم بجواز الأمر الترتبى ووقوعه فى الخارج، من قبيل أمر الوالد ولده بقوله: تعلم الفقه وإلا فتعلم الطب، وهكذا فى أوامر الموالى العرفية لعبيدهم، كأن يقول: «كن فى الدار فى الساعة الفلانية وإن عصيتنى وخرجت من الدار فكن على جانبه حتى لو قصدنى عدو بسوء تسمع ندائى».

ولكن اجيب عن الوجه الأول: بأن التزام والمضاده وإن لم تكن بين الأمرين فى مرحلة الأمر بالأهم، ولكنها موجودة بينهما فى مرحلة الأمر بالمهم، بداهة أن فعلية الأمر بالأهم باقية على قوتها ولا تسقط بإرادة العصيان.

إن قلت: الأمر بالأهم وإن كان فعلياً بعد، ولكن لا يمنع عن الأمر بالمهم إذا كان ترك الأهم ناشئاً عن سوء اختيار المكلف كما فيما نحن فيه، فهو سوء اختياره أوجب الجمع بين الأمر بالضدين.

قلت: الجمع بين الضدين محال ولا- يمكن صدور الأمر به من جانب المولى الحكيم، من دون فرق بين سوء اختيار المكلف وحسن اختياره كما لا يخفى.

إن قلت: إن المزاحمة والمضاده موجوده بين الأمرين المتعلقين بضدين إذا كانا فى عرض واحد لا ما إذا كان أحدهما فى طول الآخر، لأن الأمر بالمهم حينئذ يكون متوقفاً على إرادة عصيان الأمر بالأهم.

قلت: المزاحمة والمطارده وإن لم تكن موجوده فى مرتبه المهم، بالنسبه إلى

١- انظر: جامع المقاصد، ج ٥، ص ١٣ و ١٤؛ كشف الغطاء، ج ١، ص ٢٧؛ فوائد الاصول، ج ١، ص ٣٣٦

ص: ٩٠

الأهمّ ولكنّها موجوده من جانب الأهمّ بالنسبه إلى المهمّ والمزاحمه من جانب واحد أيضاً محال (١).

واجيب عن الوجه الثانى بتوجيه الأمر بالمهمّ بأمرين:

الأمر الأول: أنّ المولى - فى هذه الأمثله - قطع نظره ورفع يده عن الأمر بالأهمّ بعد عصيان العبد وبدّله بالأمر المهمّ.

الأمر الثانى: أنّ أمر المولى بالمهمّ ليس مولوياً بل إنّه إرشاد إلى بقاء محبوبيّته وملاكه (٢).

بيان المفتار فى المسأله

الإنصاف عدم تماميه الجواب فى كلا- الوجهين، أمّا الأوّل فلأنّ المستحيل إنّما هو الجمع بين الأهمّ والمهمّ فى مقام الإمتثال لا فى مقام الإنشاء، وفيما نحن فيه لم يجمع المولى بين طلب الأهمّ وطلب المهمّ فى مقام الإمتثال.

توضيح ذلك: أنّ للحكم مراتب أربعة:

١. مرتبه المصلحه والاستعداد والاقتضاء.

٢. مرحله الإنشاء من قبيل تصويب القانون فى مجالس التقنين فى يومنا هذا.

٣. مرحله الفعلية والإبلاغ وهى مرحله التنجيز أيضاً.

٤. مرحله الإمتثال.

وفى الحقيقة أنّ المرحلة الاولى خارجه عن حقيقه الحكم كالمرحله الرابعه، فإنّه لا إشكال فى أنّ المصلحه من مبادئ الحكم لا من مراتب نفس الحكم، كما أنّ الإمتثال مرحله متأخره عن الحكم، فالمراتب الحقيقية للحكم عباره عن مرحله الإنشاء ومرحله الفعلية، وعدّ غيرهما من مراتبه إنّما هو من باب التوسعه.

١- كفايه الاصول، ص ١٣٤ و ١٣٥

٢- كفايه الاصول، ص ١٣٥

ص: ٩١

وعلى أي حال، لا معنى للمضاد والمطارد بين الضدين بالنسبة إلى المرحلة الأولى؛ لأنه يمكن أن يكون لكل من الضدين مصلحة غير مصلحة الآخر، فكما أن إنقاذ ابن المولى يكون ذا مصلحة، يكون إنقاذ عبده أيضاً ذا مصلحة إلا أن الأولى أهم والثانية مهم، بل إنه لا يزم معنى التزاحم بين الأمرين، فلو لم يكن لكل منهما مصلحة لم يقع بينهما تزاحم، بل أكثر الأمور مشتملة على مصالح متزاحمة، بعضها أهم من بعض.

وكذلك المرحلة الثانية؛ أي مرحلة الإنشاء، فإن إنشاء الأمر بالأهم لا ينافي إنشاء الأمر بالمهم مع قطع النظر عن مرحلة الإمتثال.

وكذلك مرحلة الفعلية؛ لأنه ما دام المولى لم يأمر في مرحلة الإنشاء بالجمع بين الحكيم في آن واحد لم يلزم مضاد في مرحلة الفعلية.

وإن شئت قلت: إن الأمر بالواجب الفوري ينحل إلى أوامر متعدده بتعدد الآتات، ففي كل آن إذا فرض العصيان كان الأمر بالأهم ساقطاً وصار المهم منجزاً، وهكذا في الآت الثاني والثالث إلى آخر الآتات، وعليه فلا يجتمع في آن من الآتات أمران منجزان بفعلين متضادين أصلاً.

وبهذا يظهر الحكم بالنسبة إلى المرحلة الرابعة، لأن المولى إذا لم يأمر بالجمع بين الفعلين في مرحلة الإنشاء والفعلية لم يجب على المكلف إتيانها في آن واحد في مقام الإمتثال فلا مضاد بينهما في هذه المرحلة أيضاً.

وأما الوجه الثاني وهو دليل الوجدان، فإنه قوى جداً ومجرد افتراض كون الأمر بالمهم إرشادياً في بعض الموارد لا يستلزم أن يكون كذلك في سائر الموارد، وهكذا رفع اليد عن الأمر بالأهم في بعض الموارد لا يستلزم رفع اليد عنه في الجميع، فإننا نجد بوجداننا في كثير من الموارد أن المولى يأمر بالمهم مولوياً مع بقاء أمره بالأهم على قوته بتصريحه بذلك، فيقول مثلاً: «أطعم الفقير بهذا الطعام» ويؤكد على ذلك بمرات فإذا شاهد عصيان العبد يقول: «أقول لك أطعم الفقير بهذا الطعام»

ص: ٩٢

وإن كنت لا تطعمه فكله بنفسك ولا تسرف» أو يأمر الوالد ولده ويقول: «صلّ جماعه ثم يقول: إن لم تصلّ جماعه فصلّ فرادى فى الدار أو فى المسجد» إلى غير ذلك من الأوامر المتداوله بين الموالى والعبيد وغيرهم.

هذا بالنسبه إلى عدم المضاده بين الأمر بالأهمّ والمهمّ فى مقام الثبوت.

أمّا مقام الإثبات فيمكن أن يقال: إنّ كلّ واحد من الخطابين اللّذين تعلّقوا بالأهمّ والمهمّ مطلق، ولا دليل على تقييد الأمر بالمهمّ بعصيان الأهمّ.

ولكن إذا كان إطلاق كلا الخطابين مستلزماً لطلب المحال فى مقام الإمتثال ولم يكن إشكال فى مقام الثبوت فى الأمر الترتيبى بحكم العقل يلزم تقييد أحد الخطابين بمقدار يوجب ارتفاع الاستحاله فحسب، فإنّ الضرورات تتقدّر بقدرها، وحينئذٍ نقول: لا معنى لتقييد الأهمّ بترك المهمّ لمكان أهميته فيتعين تقييد المهمّ بعصيان الأهمّ وهو المطلوب.

بقي هنا امور:

١. المناقشه فى بعض الأمثله المذكوره للأمرين المترتّبين

قد تبين ممّا ذكرنا أنّه لا حاجه إلى دليل فى مقام الإثبات بل يكفى إمكانه العقلى ثبوتاً، لأنّه إذا كان للشارع أمران مطلقان أحدهما بالإزالة مثلاً والآخر بالصلاه، فلا إشكال فى أن لازم بقائهما على إطلاقهما فى صورته التزاحم طلب المحال، ولا بدّ من تقييد أحدهما لرفع هذا المحذور، وحيث إنّ المفروض أن أحدهما أهمّ من الآخر لفوريته فلا يمكن تقييده، فيتعين تقييد المهمّ وهو الصلاه فى المثال بعصيان الأهمّ، ونتيجته بقاء الأهمّ على إطلاقه وتقييد المهمّ بعصيان الأهمّ، ولا دليل على رفع اليد من الدليلين بأكثر من هذا المقدار، لأنّ الضرورات تتقدّر بقدرها، وليس المقصود من الترتّب إلّهذا.

نعم، قد يقال بوقوع موارد من الأمر الترتيبى فى لسان الشرع:

ص: ٩٣

منها: ما إذا حرمت الإقامة على المسافر في مكان مخصوص، فإنه مع كونه مكلفاً فعلاً بترك الإقامة وهدم موضوع وجوب الصوم مكلف بالصوم قطعاً على تقدير عصيانه لهذا الخطاب وقصده الإقامة، ولا يمكن لأحد الالتزام بعدم وجوب الصوم عليه على تقدير قصده الإقامة عصيانياً وليس ذلك إلالترتب.

ومنها: ما لو فرض وجوب الإقامة على المسافر من أول الزوال فيكون وجوب القصر عليه مترتباً على عصيان وجوب الإقامة، حيث إنّه لو عصى ولم يقصد الإقامة توجه خطاب القصر، وكذا لو فرض حرمة الإقامة فإنّ وجوب التمام يكون مترتباً على عصيان حرمة الإقامة.

ومنها: وجوب الخمس المترتب على عصيان خطاب أداء الدين إذا لم يكن الدين من عام الربح، وأمّا إذا كان من عام الربح فيكون خطاب أداء الدين بنفس وجوده رافعاً لخطاب الخمس لا بامثاله (١).

ولكن الإنصاف أنّ جميع هذه الموارد خارجه عن مسأله الترتب بل إنّها من قبيل تبدل الموضوع، فإنّ وجوب القصر على المسافر في صورته عدم قصده الإقامة في المورد الثاني يكون من باب بقاء موضوع المسافر على حاله ومن باب صدق عنوان المسافر عليه، ووجوب الصيام عليه في صورته قصده الإقامة مع حرمة عليه في المورد الأول يكون أيضاً من باب تبدل موضوع المسافر إلى الحاضر.

وهكذا في المورد الثالث؛ لأنه لعصيانه وعدم أدائه الدين بربحه يصير مشمولاً لآيه الغنيمه إذا كان الدين من السنين السابقه، ويتحقق موضوع الغنيمه والفائده، فيجب عليه التخمس، وهذا بخلاف وجوب الصلاه في صورته عدم الإزاله؛ لأنه بعصيانه وجوب الإزاله لم يتغير موضوع الإزاله إلى موضوع آخر، بل أنّها باقيه على وجوبها وإنّما هي مزاحمه للصلاه فقط لا أكثر، فقياس ما نحن فيه بتلك الموارد مع الفارق ولا ربط بين المسألتين.

٢. عدم تعدد العقاب في صورته مخالفه الأمر الترتبي

مما ورد على القول بجواز الترتب ما ذكره المحقق الخراساني رحمه الله من أنه بناءً على جواز الترتب لا إشكال في تعدد الأمر، واقتضاء كل واحد منهما عقاباً على تركه على تقدير تركهما فيتعدّد العقاب، مع أن لزامه هو العقاب على أمر غير مقدور لأنّ المفروض أن المكلف كان قادراً على الإتيان بأحد الضدين فقط (١).

وقد اجيب عنه: بأننا نلتزم بتعدّد العقاب بل لا مناص منه لأنّ المستحيل إنّما هو كون العقاب على ترك الجمع بين الواجبين، لا كونه على الجمع في الترك، بمعنى أنه يعاقب على ترك كل منهما في حال ترك الآخر، والجمع بين تركي الأهمّ والمهمّ خارجاً مقدور للمكلف فلا يكون العقاب عليه عقاباً على غير مقدور (٢).

والحقّ أن يقال: إنّ الأمر وإن كان متعدداً ولكن على نحو الترتب فيكون المطلوب على كلّ تقدير شيء واحد، فيكون العقاب واحداً ولكنّه يعاقب بمقدار العقاب على ترك الأهمّ بناءً على ترك كليهما، وبمقدار ما به التفاوت بين عقاب الأهمّ وعقاب المهمّ بناءً على ترك الأهمّ وإتيان المهمّ، وهو واضح.

وإن شئت قلت: المولى لا يمكنه إرادته كليهما معاً، فكيف يعاقب على تركهما معاً؟ والظاهر أن منشأ الاشتباه هو الخلط بين الأوامر المطلقة والمترتبة.

٣. ثمرات البحث عن الترتب

منها: تصحيح العمل إذا كان من العبادات من طريق قصد الأمر، فإنّ لازم جواز الترتب كون الصلاة مثلاً في المثال المعروف مأموراً بها فيمكن إتيانها بقصد هذا الأمر.

ومنها: في ما إذا أتى بالصلاة إخفاتاً بدل إتيانها جهراً وبالعكس، أو أتى بالصلاة

١- كفايه الاصول، ص ١٣٥-١٣٦.

٢- محاضرات في اصول الفقه، ج ٣، ص ١٤٢

ص: ٩٥

قصرًا بدل إتيانها تمامًا وبالعكس، فقد ذهب المشهور إلى صحه الصلاة إذا كان جاهلاً مقصرًا مع ترتب العقاب (١).

ولكن استشكل عليهم بأنه كيف يترتب العقاب مع صحه الصلاة، فمن الوجوه التي ذكرت لحلّ هذا الإشكال ما ذكره الشيخ الكبير كاشف الغطاء رحمه الله من أنه داخل في باب الترتب، وأنّ المكلف مأمور أولًا بإتيان الصلاة جهراً مثلاً، وعلى فرض عصيانه بترك التعلّم مأمور به إخفاتاً، فهو يثاب على إتيان المهمّ وهو الصلاة عن إخفات، ويعاقب على ترك الأهمّ وهو الصلاة عن جهراً (٢).

وتحقيق المسألة موكول إلى الفقه.

ومنها: نفس كشف الأمر بالمهمّ مع ترك الأهمّ، لأنّ وجوب المهمّ أي وجوب الصلاة فيما إذا ترك الإزالة حكم من الأحكام الخمسة وفرع من الفروع الفقهية، والمسألة الاصولية هي ما يستنبط منها حكم من الأحكام الفقهية.

١- انظر: جواهر الكلام، ج ١٢، ص ٢٧٥؛ العروة الوثقى، ج ٢، ص ٥٠٨، فصل في القراءة، المسألة ٢٢

٢- كشف الغطاء، ج ١، ص ٢٧

الفصل الرابع: اجتماع الأمر والنهي

اشاره

والبحث عنه وما يرتبط به يقع في ضمن امور:

١. هذه المسألة من المسائل الاصولية العقلية

المشهور في عنوان المسألة أنه «هل يجوز اجتماع الأمر والنهي في واحد أو لا؟»^(١)، وإن كان الأولى أن يقال: «هل يجوز اجتماع الأمر والنهي على عنوانين متضادين على واحد أحياناً، أم لا؟».

وبذلك يظهر أن المسألة عقلية حيث إن من الواضح أن قضيه جواز اجتماع الأمر والنهي المتعلقين بعنوانين متضادين على فعل واحد وعدمه لا يدور مدار الألفاظ قطعاً، مثل ما إذا ثبت الوجوب والحرمة بالإجماع ونحوه.

ثم إنه قد يقال: بأن هذه المسألة من المبادئ التصديقية لعلم الاصول وليست من مسائله، لأنها لا تقع في طريق استنباط الحكم الكلي الشرعي بلا واسطه ضم كبرى اصوليه، والضابط لكون المسألة اصوليه هو وقوعها في طريق الاستنباط بلا واسطه، والمفروض أن هذه المسألة ليست كذلك، فإن فساد العباده لا يترتب على القول بالامتناع فحسب، بل لابد من ضم كبرى اصوليه إليه، وهي قواعد مسأله

١- معالم الدين، ص ٩٣؛ الوافيه في اصول الفقه، ص ٩٠؛ قوانين الاصول، ج ١، ص ١٤٠؛ كفايه الاصول، ص ١٥٠

ص: ٩٨

التعارض، فإنّ هذه المسألة على القول بالامتناع تدخل في كبرى تلك المسألة وتكون من إحدى صغرياتها، فيترتب فساد العبادة بعد إعمال قواعد التعارض وتطبيقها في المسألة لا- مطلقاً، وهذا شأن كون المسألة من المبادئ التصديقيه لمسائل علم الاصول دون المسائل الاصوليه نفسها، كما أنّها على القول بالجواز تدخل في كبرى مسأله التزام فتدخل في مبادئ بحث التزام (١).

ويلاحظ عليه: أنّ الميزان في المسألة الاصوليه وقوعها في طريق استنباط الحكم الشرعي سواء كان بضمّ ضميمه أم لا، وإلا يلزم خروج عدّه من المسائل الهامه لعلم الاصول عن كونها اصوليه كمسأله حجّيه خبر الواحد التي يستنتج منها الحكم الشرعي بعد ضمّ مسأله حجّيه الظواهر إليها.

٢. اعتبار قيد المندوحة ولزوم أخذه في محل النزاع

والمراد من المندوحة كون المكلف في فسحه من إتيان الأمور به في غير مورد الاجتماع، كما إذا وجد أرضاً مباحة لإتيان الصلاة فيها ولكن صلّى في الدار المغصوبه، وقد وقع الكلام في أنّه هل يجرى النزاع في خصوص موارد وجود المندوحة أو يجرى عند عدمها أيضاً؟

والأقوال في اعتبارها وعدمه ثلاثه:

الأول: عدم الاعتبار وعليه أكثر الأعلام (٢).

الثاني: اعتبارها (٣).

الثالث: التفصيل بين ما إذا حصل الاجتماع بسوء الاختيار كمن أوقع نفسه عمداً

١- أجود التقريرات، ج ١، ص ٣٣٣ و ٣٣٤

٢- انظر: كفايه الاصول، ص ١٥٣؛ فوائد الاصول ١، ص ٤٤١؛ تهذيب الاصول، ج ٢، ص ٢٢؛ محاضرات في اصول الفقه، ج ٤، ص

٣- انظر: الفصول الغرويه، ص ١٢٤؛ مطارح الأنظار، ص ١٥٣؛ درر الفوائد، ج ١، ص ١٤٨

فى الأرض المغصوبه فى ضيق الوقت فلا يكون معتبراً، بل يجرى النزاع مع عدم وجودها أيضاً، وما إذا لم يكن بسوء الاختيار فيكون معتبراً، أى يجرى النزاع حينئذٍ فى خصوص ما إذا كانت المندوحة موجوده (١).

واستدلّ المحقق الخراسانى رحمه الله للقول الأول: بأنّ المهّمّ المبحوث عنه فى المقام هو استحاله اجتماع الأمر والنهى من ناحيه وحده المتعلق وتعدّده وأنّه هل يستلزم الاجتماع، التكليف المحال- أى عدم تمشّى الإراده من المولى بالإضافه إلى مورد الاجتماع- أو لا؟ وهو غير التكليف بالمحال الذى معناه التكليف بما لا يطاق، واعتبار وجود المندوحة وعدمه مرتبط بالتكليف بالمحال؛ حيث إنّه إذا لم توجد المندوحة يلزم التكليف بما لا يطاق وإذا وجدت المندوحة فلا يلزم ذلك، فاعتبار هذا القيد غير لازم (٢).

ولكن يرد عليه: أنّه لا- دليل على اختصاص محلّ النزاع بلزوم التكليف المحال، فإنّ عنوان البحث يعمّ الإمكان من ناحيه التكليف المحال، ومن ناحيه التكليف بالمحال.

وهذا ما اعترف به المحقق الخراسانى رحمه الله أيضاً فى ذيل كلامه بقوله: «نعم لابدّ من اعتبارها فى الحكم بالجواز فعلاً لمن يرى التكليف بالمحال محذوراً» حيث إنّ المعنون فى عنوان المسأله إنّما هو جواز اجتماع الأمر والنهى الفعلين، ولا إشكال فى عدم كون أحد الحكمين فعلياً فى صورته فقدان المندوحة ووقوع التزاحم، لأنّه تكليف بالمحال، فالحقّ اعتبار قيد المندوحة فى محلّ النزاع.

وبذلك يظهر الخلل فى القول بالتفصيل؛ لأنّ المولى لا يكلف بما لا يطاق سواء كان عدم الطاقه والقدره بسوء اختيار المكلف أو لم يكن.

١- قوانين الاصول، ج ١، ص ١٥٣ و ١٥٤

٢- كفايه الاصول، ص ١٥٣ و ١٥٤

ص: ١٠٠

٣. في اعتبار وجود الملائك في المجمع

يعتبر في باب الاجتماع أن يكون كل واحد من الأمر والنهي واجداً للملائك والمناطق، فلو كان كل من المناطق موجوداً في المجمع فهو من باب اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد، وحينئذ يكون المجمع محكوماً بكلا الحكمين بناءً على مبنى الجواز، ويدخل في باب التزاحم بناءً على الامتناع.

أما إذا كان أحدهما واجداً للملائك في نفس الأمر دون الآخر، فهو داخل في باب التعارض.

هذا بحسب مقام الثبوت، وأمياً في مقام الإثبات: فحاصل ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله فيه أنه تارة: يحرز أن المناطق من قبيل الثاني، بمعنى أن أحد المناطق بلا تعيين موجود فيه دون الآخر، وفي هذه الصورة الدليلان يتعارضان بالنسبة إلى المجمع على كل من الجواز والامتناع، ولا بد من علاج المعارضه حينئذٍ بينهما بالترجيح أو التخيير.

واخرى: يحرز أن كلاً من المناطق موجود في المجمع، وفي هذه الصورة يكون الدليلان متزاحمين بالنسبة إلى المجمع، فربما كان الترجيح مع ما هو أضعف دليلاً لكونه أقوى مناطاً (١).

ولكن اورد عليه: إن النزاع في مسألتنا هذه لا يتركز على وجهه نظر مذهب الإمامية القائلين بتبعيته الأحكام للملاكات الواقعية والجهات النفس الأمرية، بل يعم وجهه نظر جميع المذاهب حتى مذهب الأشعرى المنكر للتبعيته (٢).

والحق هو اعتبار ما اعتبره المحقق الخراساني رحمه الله من وجود الملائك في المجمع، حيث إن مراده من وجود الملائك إنما هو كون كل واحد من الدليلين تام الاقتضاء بالنسبة إلى المجمع، أي لم يكن لفعليته في المجمع أي نقصان، سواء قلنا بوجود

١- كفاية الاصول، ص ١٥٥

٢- محاضرات في اصول الفقه، ج ٤، ص ٣٠٣ و ٣٠٤

ص: ١٠١

المصالح والمفاسد أم لا.

وبعبارة اخرى: يكون كل واحد من الحكمين - مع قطع النظر عن اجتماعهما فعلاً - واجداً لجميع شرائط الفعلية، ولا إشكال فى أن النزاع فى باب الاجتماع إنما هو فى جواز اجتماع الحكمين الفعلين لا غير.

٤. فى بيان ما يحرز به الملاك فى المجمع

يمكن إحراز الملاك وكشف المناط من طريقين:

الطريق الأول: الإجماع كما إذا قام الإجماع على عدم استثناء مورد من موارد الغصب وأنه حرام حتى بالنسبة إلى مكان المصلّى.

الطريق الثانى: إطلاق الدليلين، فإن ظاهرهما وجود الملاك حتى فى مورد الاجتماع، وفيه تفصيل من المحقق الخراسانى رحمه الله وحاصله: «أنّ الإطلاقيين إن كانا لبيان الحكم الاقتضائى فهما محرزان للملاكين فى المجمع، وإن كانا بصدد بيان الحكمين الفعلين فإن قلنا بجواز الاجتماع فهما أيضاً محرزان لهما لعدم التنافى بينهما، وإن قلنا بالامتناع فالإطلاقان متنافيان، أى متعارضان فيسقط كلاهما عن الفعلية، فلا يثبت بهما المنطان جميعاً»^(١).

وجعل عدم ثلاثتهما فى مقام الفعلية قرينه على أنّ كليهما فى مقام بيان الحكم الاقتضائى فيثبت بهما المنطان فى هذه الصورة أيضاً، والمقصود من اقتضائيه الحكم هو حال الحكم مع قطع النظر عن حال الاجتماع فى المجمع.

٥. ثمره بحث الاجتماع

وقد ذكر لها المحقق الخراسانى رحمه الله خمس صور:

الصورة الاولى: ما إذا قلنا بالجواز، فلا إشكال حيثئذ فى أنّ الإتيان بالمجمع

١- كفايه الاصول، ص ١٥٥ و ١٥٦

ص: ١٠٢

يوجب سقوط الأمر وحصول الإمتثال سواء كان العمل تعديداً أو توضيلاً وسواء كان الفاعل عالماً أو جاهلاً، نعم إتيان العالم عصيان للنهى.

الصورة الثانية: ما إذا قلنا بالامتناع مع ترجيح جانب الأمر، فلا إشكال أيضاً فى وقوع الإمتثال بالنسبة إلى الأمر والعصيان بالنسبة إلى النهى.

الصورة الثالثة: ما إذا قلنا بالامتناع مع ترجيح جانب النهى وكان الواجب توضيلاً فيكون العمل حينئذٍ صحيحاً مع حصول العصيان كغسل ثوبه بالماء الغصبى للصلاة.

الصورة الرابعة: ما إذا قلنا بالامتناع مع ترجيح جانب النهى وكان الواجب تعديداً مع كون الفاعل جاهلاً معذوراً كالجاهل فى الموضوعات مطلقاً لعدم وجوب الفحص فيها وكالجاهل القاصر فى الحكم، ففى هذه الصورة يقع العمل أيضاً صحيحاً لأنه لا فعلية للنهى بالنسبة إلى الجاهل المعذور.

الصورة الخامسة: ما إذا قلنا بالامتناع مع ترجيح جانب النهى وكان الفعل تعديداً مع كون الفاعل عالماً أو جاهلاً مقصيراً، ففى هذه الصورة يقع العمل باطلاً؛ لأنه مع تعمده أو تقصيره لا يحصل التقرب بالعمل، ومعه لا يكاد يحصل به الغرض المطلوب من العبادة (١).

نعم، يمكن أن يقال بفساد العمل فى الصورة الاولى أيضاً لأنه وإن كان العنوان متعدداً، وتعدده يتعدّد المعنون على مبنى الجواز ولكن لا حسن للعمل العبادى إذا انطبق عليه عنوان محرّم، ومعه لا يحصل التقرب ولا يسقط الأمر.

وذلك لأنّ العنوانين - وهما عنوان الصلاة وعنوان الغصب - متلازمان فى المجمع كمال الملازمة، فتسرى مبعوضيته أحدهما إلى الآخر عند العرف والعقلاء، فلا يمكن التقرب به عرفاً، بل هذا ثابت حتّى فى بعض المقارنات الخارجيه مثل ما إذا كان أمام المصلّى امرأه أجنبيّه مكشوفه عاريه وهو ينظر إليها من التكبير إلى التسليم، فإنّ العرف والعقلاء يحكمون بعدم إمكان التقرب بهذه الصلاة.

ص: ١٠٣

وهذا ما ندركه بوجودنا العرفي العقلاني فإنَّ المبعيد لا يمكن أن يكون مقرباً، ولذلك قلنا في محلّه بطلان الصلاه إذا تقارنت مع المعاصي الكبيره التي يحكم العرف بعدم كونها مقربه إلى الله في ذلك الحال حتى على مبنى جواز الاجتماع بحسب حكم العقل، فإنَّ الدقه العقلية غير كافيه في هذه المباحث.

٦. الأقوال في المسأله

بعد الفراغ عن مقدّمات البحث نذكر الأهمّ من الأقوال في المسأله وهو قولان:

القول بالامتناع مطلقاً (١).

والقول بالجواز مطلقاً (٢).

واستدلّ المحقّق الخراساني رحمه الله على الامتناع بما يتوقّف على مقدّمات أربع:

المقدمه الاولى: أنّ الأحكام متضاده في مقام الفعلية وهي مقام البعث والزجر، وإن لم يكن بينها تضادّ في مقام الاقتضاء والإنشاء.

المقدمه الثانيه: أنّ متعلّق الأحكام هو فعل المكلف الخارجي لا ما هو اسمه وعنوانه لأنّ الأحكام إنّما تتعلّق بحقيقه الشيء وواقعه وما يترتب عليه الخواص والآثار، والاسم والعنوان إنّما يؤخذ في لسان الدليل لأجل الإشاره بهما إلى المسمّى والمعنون.

المقدمه الثالثه: أنّ تعدّد العنوان لا يوجب تعدّد المعنون ولا تنثلم وحده المعنون، بتعدّد العنوان والشاهد على ذلك صدق الصفات المتعدّده على الواجب تبارك وتعالى مثل كونه حيّاً عالمّاً قادراً إلى غير ذلك من الصفات مع أنّه واحد أحد بسيط

١- المحصول في علم الاصول، للفخر الرازي، ج ٢؛ ص ٢٨٥، معالم الدين، ص ٩٣؛ الوافيه في اصول الفقه، ص ٩٠؛ الفصول الغرويه، ص ١٢٥؛ كفايه الاصول، ص ١٥٨

٢- المستصفي من علم الاصول، ج ١، ص ٧٧؛ الإحكام في اصول الأحكام، للآمدى، ج ١، ص ١١٥؛ قوانين الاصول، ج ١، ص ١٤٠؛ فوائد الاصول، ج ١، ص ٢٢٤؛ نهايه الاصول، ص ٢٦٠

ص: ١٠٤

من جميع الجهات، فإذا كانت الصفات المتعدّده تصدق على الواحد البسيط من جميع الجهات ولا ينافي ذلك وحدته وعدم تعدّده، فبطريق أولى تصدق على غيره ممّا ليس كذلك.

المقدمه الرابعه: أنه ليس لوجود واحد إلاماهيه واحده ويستحيل تغاير الوجود وماهيتته في الوحده والتعدّد، فالمجمع وإن تصادق عليه متعلّقاً الأمر والنهي إلّمأنه كما يكون واحداً وجوداً يكون واحداً ماهيه وذاتاً، فلا فرق في امتناع الاجتماع بين القول بأصالة الوجود والقول بأصالة الماهيه، كما أنّ العنوانين المتصادقين على المجمع ليسا من قبيل الجنس والفصل كى يبتنى الجواز والامتناع على تمايزهما وعدمه.

ثم استنتج من هذه المقدمات أنّ المجمع حيث كان واحداً وجوداً وذاتاً كان تعلق الأمر والنهي به محالاً(١).

ويرد عليه: أنه لا- حاجه إلى المقدمه الرابعه مع وجود المقدمه الثالثه، لأنه مع كون المتعلق هو المعنون الخارجى وكون المعنون هو الوجود لا الماهيه فالمهم حينئذٍ فى إثبات الامتناع إنّما هو كون الوجود فى المجمع واحداً، ولا أثر فيه لوحده ماهيته وتعدّدها، هذا أوّلاً.

وثانياً: إنّ البحث عن أصالة الماهيه أو الوجود وعن وحده الماهيه وتعدّدها إنّما يتصوّر فى الماهيات المتأصّله الخارجيه بينما تكون العناوين المبحوث عنها فى المقام ماهيات اعتباريه انتزاعيه.

وثالثاً: لا- حاجه إلى المقدمه الثالثه أيضاً لوضوحها بعد ملاحظه العناوين الانتزاعيه لأنّ من الواضح أنّ تعدّد أمر انتزاعى ذهنى لا يوجب تعدّد منشأ الانتزاع فى الخارج.

ص: ١٠٥

فالعمده إنما هي المقدمتان الاوليان.

وأما القول بالجواز فقد استدلل له في تهذيب الاصول بما يبتنى على أربع مقدمات ترجع إلى إنكار المقدمه الثانيه في استدلال صاحب الكفايه:

أولها: أن الحكم يمتنع أن يتجاوز من متعلقه إلى مقارناته الاتفاقية ولوآزمه الوجوديه، واستدل له بقياس الإراداه التشريعيه بالإراداه التكوينيته.

ثانيها: أن حقيقه الإطلاق هي حذف القيود ورفضها لا أخذها.

ثالثها: أن اتحاد الماهيه اللا بشرط مع ألف شرط في الوجود الخارجى لا يلزم منه حكايه المعروض عن عارضه إذا كان خارجاً من ذاتها ولاحقاً بها لأن حكايه اللفظ دائره مدار الوضع منوطه بالعلقه الاعتباريه وهو منتف في المقام.

رابعها: وهو العمده، أن متعلق الأحكام هو الطبيعه اللا بشرط المنسلخه عن كآفه العوارض واللواحق، لا الوجود الخارجى أو الإيجاد بالحمل الشائع؛ لأن تعلق الحكم بالموجود لا يمكن إلا فى ظرف تحقّقه، والبعث إلى إيجاد الموجود بعث إلى تحصيل الحاصل، وقس عليه الزجر لأن الزجر عمّا تحقّق خارجاً أمر ممتنع، ولا الوجود الذهنى الموجود فى ذهن الأمر لأنه بقيد كونه فى الذهن لا ينطبق على الخارج، بل متعلق الأحكام هو نفس الطبيعه غير المقيده بأحد الوجودين.

ثم أفاد: إذا عرفت ذلك يظهر لك أن الحق هو جواز الاجتماع؛ لأن الواجب هو نفس عنوان الصلاه، دون ما يقارنها من اللواحق واللوازم، ولا يمكن أن يتجاوز الأمر عن متعلقه إلى ما هو خارج منه ومثله النهى (١).

ويلاحظ عليه: أن البعث والطلب وهكذا الزجر والكراهه يتعلّق بالخارج من طريق العنوان، أى أن العنوان قنطره للعبور بها إلى الخارج، فإن متعلق الكراهه وتنفر المولى فى قوله «لا تشرب الخمر» إنما هو الخمر الخارجى لا الخمر الذهنى ولا

١- تهذيب الاصول، ج ٢، ص ٣٩-٤٥

ص: ١٠٦

الطبيعه من حيث هي هي، فإنّ الوجود الخارجى مبدأ الآثار ومنشأ المصالح والمفاسد، مع أنّه بمعناه المصدرى ليس تحصيلاً للحاصل، نعم إنّ كذلك بمعناه اسم المصدرى.

والحاصل أنّ المفاهيم الذهنيّة لا- أثر لها وكذا الطبيعه لا- بشرط ما لم يلبس لباس الوجود، فلا تكون متعلّقه للحبّ والبغض والأمر والنهى إلّا من باب الإشاره إلى الخارج.

٧. المختار في المسألة

اشاره

والمختار في المسألة امتناع الاجتماع، وهو مبنى على أمرين:

أحدهما: أنّ الأحكام التكليفية متضادّه لكن لا بذواتها؛ لأنّها اعتباريّة من هذه الجبهه والاعتبار خفيف المؤونه، بل من حيث المبادئ، أى الكراهه والشوق فى نفس المولى، ومن حيث الغايات ومقام الإمتثال، أى مقام الإتيان والعصيان.

ثانيهما: أنّ متعلّق الأحكام هو الخارج لكن من طريق الصور والمفاهيم الذهنيّة، فإنّ وزانها وزان العلم الحصولى، فكما أنّ متعلّقه والمعلوم فيه إنّما هو الخارج- لكن بواسطة الصور الذهنيه لعدم إمكان حلول الخارج فى الذهن- كذلك الأحكام فى الإخباريات والإنشائيات، فإنّها من قبيل العلم الحصولى تتعلّق بالخارج ويكون موضوعها هو الخارج لكن بواسطة العناوين المتصوّره فى الذهن ومن طريق استخدام تلك العناوين، فالحكم بأنّ الشمس موجوده مثلاً تعلّق بالشمس المتصوّره فى الذهن ابتداءً ولكن لينتقل منه إلى الخارج.

إن قلت: المعروف فى باب العلم الحصولى أنّ المعلوم بالذات إنّما هو الصور الذهنيّة، وأمّا الخارج فهو معلوم بالعرض وبتبع الصور الذهنيّة، فليكن المطلوب بالذات أيضاً فى ما نحن فيه هو الصورة الذهنيّة.

قلت: إنّ المراد من المعلوم بالذات هو ما حضر فى الذهن، ولا شكّ أنّ الحاضر

ص: ١٠٧

فى الذهن هو الصور الذهنية، وأما الخارج فلا يحضر فى الذهن بذاته، ولكن الآثار المختلفة إنما تترتب على الخارج لا على الصور الذهنية، فالعقب أو السبع الذى يخاف منه الإنسان إنما هو الخارجى منه فإنه منشأ للضرر والخطر لا الصورة الذهنية منه، وفى موارد الجهل المركب يكون الخوف من باب الخطأ فى التطبيق، وكذا الحب والبغض والإرادة والكراهة إنما يتعلقان بالوجودات الخارجيه من طريق الصور الذهنية فهى مشيره إليها وطريقه لها.

بحث صفروى حول الأمثله المذكوره لمسأله الاجتماع

وهاهنا بحث فى أن مثل الصلاة فى الدار المغصوبه أو فى ثوب مغصوب، والوضوء أو الغسل فى الدار المغصوبه والتيمم على تراب مغصوب، هل هى من صغريات مسأله الاجتماع و من مصاديق ذلك الكلى أو لا؟

والحق هو التفصيل بين الموارد: أميا فى مثل الوضوء والغسل بالماء المغصوب والتيمم على التراب المغصوب فلا إشكال فى أن الحركة العباديه فيها متّحده مع التصرف فى ملك الغير فينطبق عنوان الغصب على نفس ما ينطبق عليه الوضوء والغسل، وهكذا فى التيمم بناءً على كون ضرب اليد على الأرض أيضاً جزءاً للتيمم.

وأما فى الصلاة فى الدار المغصوبه فلا إشكال فى أن بعض أجزائها كالتيمم والذكر والقراءة ليست متّحده مع عنوان الغصب عرفاً وإن كان إيجاد الموج فى الهواء بالذكر متّحداً مع نوع من التصرف بالدقه العقليه، إنما الكلام فى بعض الأجزاء الاخر كالركوع والسجود، فإن قلنا بأن الهوى إلى الركوع والسجود والنهوض عنهما جزء لهما كما أنه كذلك، أو قلنا باعتبار الاعتماد على الأرض فى صدق السجده فلا إشكال فى أن الصلاة متّحده مع الغصب فتكون من صغريات تلك الكبرى.

أما بالنسبه إلى الهوى والنهوض فالأمر واضح؛ لأنهما من أجزاء الركوع والسجود على الفرض، فتكون الصلاة حينئذٍ متّحده مع الغصب فى الخارج

ص: ١٠٨

ومصادقاً له، وأما بالنسبة إلى الاعتماد على الأرض فلأنّ الاعتماد على الأرض مأخوذ في مفهوم السجده ولا يكفي في صدقها مجرّد مماسه الجبهه على الأرض وحينئذٍ تتحد الصلاة أيضاً من هذه الجبهه مع عنوان الغصب من دون فرق بين أن يكون ما يصحّ عليه السجود نفس أرض الغير أو شيئاً آخر، فتصير الصلاة حينئذٍ أيضاً من صغريات تلك الكبرى.

فتلخص، أنّ العبادات على ثلاثه أقسام: ففي قسم منها تكون الأجزاء بأسرها غير التيه متّحده مع عنوان الغصب كما في الوضوء والغسل مع الماء المغصوب، وفي قسم آخر لا- تكون الأجزاء بتمامها متّحده مع الغصب كالصلاه إيماءً والصلاه على الميت، وفي قسم ثالث يكون بعض الأجزاء متّحداً كصلاه المختار.

٨. العبادات المكروهه

ثمّ إنّه قد اورد النقض على القول بالامتناع بالعبادات المكروهه ببيان أنّ أدلّ دليل على إمكان شىء وقوعه، وقد وقع في الشرع المقدّس موارد اجتمع فيها الأمر والنهي، كالصلاه في مواضع التهمه، أو الصلاه في الحمام، والنافله المبتدئه حين طلوع الشمس أو عند غروبها، والصيام في يوم عاشوراء، ونحوها من الموارد التي اجتمع الكراهه فيها مع الوجوب أو الاستحباب (١).

واجيب عنه بوجوه ثلاثه:

الوجه الأول: أنّ أدلّه العبادات المكروهه وإن كانت ظاهره في جواز الاجتماع ولكن لا بدّ من توجيهها بعد أن أقمنا برهاناً عقلياً قطعياً على الامتناع.

الوجه الثاني: أنّ هذا النقض يرد على القائل بالجواز أيضاً، فلا بدّ له أيضاً من التخلّص عنه حيث إنّ مدّعا جواز الاجتماع فيما إذا كان في البين عنوانان وكانت

ص: ١٠٩

النسبه بينهما العموم من وجه، مع أنه لا إشكال في أن العنوان في مورد العبادات المكروهه واحد وقوله «صلّ» و «لا تصلّ في الحّمّام» تعلق بعنوان الصلاه، ولو قلنا بأنّ العنوان في أحدهما مطلق الصلاه، وفي الآخر الصلاه في الحّمّام كانت النسبه بينهما العموم المطلق لا العموم من وجه.

الوجه الثالث: قد مرّ اعتبار قيد المندوحه في محلّ النزاع بينما لا مندوحه في بعض هذه العبادات المكروهه كصيام يوم عاشوراء حيث إنّ صيام يوم الحادى عشر مثلاً موضوع آخر للاستحباب بل على القائل بالجواز أيضاً التفصّي عن هذا الإشكال لاعتبار أخذ قيد المندوحه عنده أيضاً في محلّ النزاع.

٩. تنبيهات مسأله الاجتماع

التنبيه الأول: الاضطرار إلى المحرّم

اشاره

إذا اضطرّ الإنسان إلى ارتكاب الحرام كما إذا كان مضطراً إلى غضب دار الغير فتارةً يضطرّ إليه لا بسوء الاختيار كالمحبوس في دار مغصوبه.

واخرى يضطرّ إليه بسوء الاختيار كمن دخل في الدار المغصوبه باختياره واضطرّ إلى الخروج للتخلص من الحرام.

فيقع الكلام في مقامين:

أمّا المقام الأول: فذهب جماعه إلى صحّه صلاته ما لم تستلزم تصرّفاً زائداً في الغضب مثل أن يأتي بها إيماءً، بل قال بعضهم أنّه يجب عليه إتيان الصلاه على نفس الكيفيه التي كان عليها في أول الدخول، فلو كان قائماً فقائماً ولو كان جالساً فجالساً، بل لا يجوز له الانتقال إلى حاله اخرى في غير الصلاه أيضاً لما فيه من الحركة التي هي تصرّف في مال الغير بغير إذنه (١).

ويرد عليه، أولاً: أنّه لا فرق بين حال القيام وحال القعود، أو حال السكون وحال

ص: ١١٠

الحركة مثلما فى مقدار ما يشغله من الحيز والمكان فلا- يتحيز الإنسان حال القيام مكاناً أكثر من ما يتحيزه حال القعود إلأمن ناحيه الطول والعرض، وإن شئت قلت: إن الانتقال من حال إلى حال فى المكان الغصبى لا يعدّ عرفاً تصرفاً زائداً على أصل البقاء على الكون الأول.

وثانياً: أن لازم هذا القول سقوط الصلاة عن الوجوب بناءً على عدم وجوب الصلاة على فاقد الطهورين؛ لأنه لا إشكال فى أن كلّ واحد من الوضوء والتميم يستلزم تصرفاً زائداً مما يستلزمه الركوع أو السجود ولعله لم يقل به أحد من الفقهاء.

أما المقام الثانى: فالبحث فيه يقع من جهتين:

الجهة الاولى: حكم الخروج فى نفسه

وفىها أقوال:

منها: أن الخروج واجب وحرام بأمر فعلى وبنهى فعلى (١).

ومنها: أن يكون الخروج واجباً ولا يكون منهيّاً عنه (٢).

ومنها: أن الخروج واجب فعلاً وليس بحرام فعلاً ولكن يجرى فيه حكم المعصية لأجل ما تعلق به من النهى سابقاً الساقط فعلاً (٣).

والحقّ هو الأخير: والمراد من جريان حكم المعصية وجود ملاك النهى فى المتعلق، لا- أن الخروج منهيّ عنه الآن بالنهى السابق، بمعنى أنه مشمول للنهى السابق ويكون زمان تعلق النهى مقدماً على زمان متعلقه لأن تعلق الحكمين بفعل واحد ممتنع ولو كان زمان الإيجاب مغايراً لزمان التحريم؛ فإنّ الاعتبار فى

١- قوانين الاصول، ج ١، ص ١٥٣

٢- مطارح الأنظار، ص ١٥٣ و ١٥٤

٣- الفصول الغرويه، ص ١٣٨

ص: ١١١

الاستحاله والإمكان إنما هو باتّحاد زمان صدور الفعل وتعدّده لا باتّحاد زمان الإيجاب والتحرير وتعدّده من حيث أنفسهما.

الجهه الثانيه: حكم الصلاه حين الخروج

قد يقال فيه بالتفصيل بين الصور المختلفه من القول بجواز الاجتماع وعدمه، وكون الاضطرار بسوء الاختيار أو بغير سوء الاختيار، وأنّ الخروج يكون واجباً من دون أن يكون حراماً أو أنّ الخروج منهى عنه كما يكون مأموراً به، إلى غير ذلك من الفروض المتصوّره (١).

ولكن يرد عليه: أنّه إن كان المقصود من الصلاه حين الخروج الصلاه التامه الأجزاء والشرائط من الركوع والسجود والاستقرار ونحوها فلا إشكال في عدم إمكان إتيانها مطلقاً، لأنّ المفروض إتيانها حين الخروج وفي ضيق الوقت، فإنّ مع سعه الوقت وإمكان إتيانها خارج الدار المغصوبه لا يجوز إتيانها في داخل الدار.

وإن كان المقصود الصلاه إيماءً، فلا إشكال في أنّها لا توجب تصرّفاً زائداً في الغصب، ولذا لم يتعلّق بها النهى فتقع الصلاه صحيحه؛ سواء قلنا بالامتناع أو قلنا بالجواز، وسواء كان الاضطرار بسوء الاختيار أو بغير سوء الاختيار.

أضف إلى ذلك: أنّ الغاصب قد يكون تائباً عن فعله وحينئذٍ إن قلنا بأنّ التوبه تزيل حكم المعصيه وتوجب رفع الحرمة كما هو الحقّ في مثل ما نحن فيه فتقع صلاته صحيحه مطلقاً، من دون اختصاص الصّحّه بصوره دون صورته حيث إنّ الحكم حينئذٍ هو الأمر بالصلاه ولا نهى عنها حتّى يدخل في باب الاجتماع.

التنبیه الثاني: في آثار باب التراحم

لا يخفى أنّ باب اجتماع الأمر والنهى داخل في باب التراحم لا التعارض، أي

ص: ١١٢

يكون كل واحد من الأمر والنهي تاماً من ناحيه الملاك واجتماع جميع شرائط الفعلية، وحينئذ لا بد من لحاظ أقوى الملاكين ولا حاجة إلى ملاحظه المرجحات السنديه والدلالية المعنونه في باب التعارض، ويتفرع على ذلك أمران:

أحدهما: أنه إذا أحرز أقوى الملاكين يؤخذ به ويقدم واجده على فاقده ويستكشف من هذا الطريق فعلية الحكم الذي يكون ملاكه أقوى، وأما إذا لم يحرز الغالب منهما وكان الخطابان كلاهما بصدد بيان الحكم الفعلي، أي كانا متعارضين في مقام الفعلية وإن كانا متراحمين من ناحيه الملاك والاقتضاء، فالحكم فيه التخيير.

ثانيهما: أن مقتضى كون المقام من باب التراحم صحه العمل من الجاهل والناسي والمضطّر حتى إذا قلنا بتقديم جانب النهي، لثبوت الملاك والمقتضى في كلا الحكمين، فإذا لم يؤثر مقتضى حرمة الغضب مثلاً لاضطرار أو جهل أو نسيان يؤثر مقتضى وجوب الصلاة فتقع الصلاة صحيحة.

وهذا بخلاف باب التعارض لأن لازم تقديم النهي فيه على الأمر مثلاً ثبوت الملاك في خصوص النهي وكون الأمر كاذباً وعدم كونه واجداً للملاك ومعه لا وجه لصحة المأمور به في أي حال.

وإن شئت قلت: ربما يستفاد شرط من شرائط الصلاة من اجتماع الأمر والنهي وتراحمهما وامتناع اجتماعهما كإباحه مكان المصلّي التي لا دليل على اعتبارها في الصلاة إلّا تراحم الأمر بالصلاه والنهي عن الغضب وعدم إمكان اجتماعهما بناءً على الامتناع، فهي لا تستفاد لا من آيه ولا من روايه، بل الكاشف عنها إنّما هو تراحم الأمر والنهي وامتناع اجتماعهما، فلا إشكال حينئذ في سقوط هذا الشرط عن الشرطيه في صوره الجهل والنسيان والاضطرار لعدم كون النهي في هذه الحالات فعلياً ومعه لا يجتمع الأمر مع النهي حتى يستفاد منه شرطيه الإباحه.

واخرى يستفاد الشرط من دليل لفظي خاصّ فحينئذ مقتضى إطلاق الدليل

ص: ١١٣

شرطيّه ذلك الشرط مطلقاً حتّى في حال الجهل والنسيان والاضطرار نظير شرطي القبلة والطهاره ونتيجته بطلان الصلاه مع فقد أحدهما حتّى في تلك الحالات أيضاً.

التنبیه الثالث: في مرجحات النهی علی الأمر

قد تقدّم أنّ المتبع في باب التزاحم إنّما هو الأهمّ من الملاكين، فبناءً على القول بالامتناع في باب الاجتماع وفقد المندوحه حيث إنّ المقام يدخل في باب التزاحم فلا بدّ من ملاحظه المرجحات وكشف الأهمّ من الحكمين بالرجوع إلى لسان الأدلّه وملاحظه مذاق الشارع المقدّس في مجموع الأحكام، فإن كان الترجيح مع الأمر كان الواجب العمل به وإتيان المأمور به، وإن كان الترجيح مع النهی كان اللازم أيضاً العمل به وترك المنهى عنه، فمثلاً يستفاد من أدلّه وجوب الصلاه «أنّ الصلاه لا تترك بحال»^(١) ولازمه كونها أهمّ من الغصب، فيقدّم الأمر على النهی ويؤتى بالصلاه في الدار المغصوبه بجميع أجزائها إلّما يكون له البدل كالركوع والسجود فيؤتى بهما إيماءً.

هذا ممّا لا إشكال فيه، إنّما الإشكال فيما إذا لم يمكن كشف الأهمّ من لسان الأدلّه الخاصّه فهل هناك ضابطه عامّه تدلّ على ترجيح الأمر أو النهی أو لا؟

قد يقال: بترجيح جانب النهی إلّما خرج بالدليل، واستدلّ له بوجوه:

الوجه الأوّل: ما هو ناظر إلى عالم الإثبات، وهو أنّ أدلّه النهی على حرمة مورد الاجتماع شمولي ويكون بالعموم، ودلاله الأمر على وجوبه بدلي ويكون بالإطلاق، والعامّ الشمولي أقوى دلاليه منه، لأنّ الأوّل يستفاد من اللفظ والعموم، والثاني يستفاد من الإطلاق ومقدّمات الحكمه، ولا إشكال في تقديم العموم على الإطلاق ووروده عليه لأنّ من مقدّمات الحكمه عدم البيان، وعموم العامّ بيان.

١- وسائل الشيعه، ج ٢، كتاب الطهاره، أبواب الاستحاضه، الباب ١، ح ٥، و ج ٣، ص ٢٨، كتاب الصلاه، أبواب أعداد الفرائض،

ص: ١١٤

ويردّه: أن هذا الوجه لا يوجب ترجيحاً للنهى على الأمر، لأن المقصود من عدم البيان في مقدمات الحكمه ليس هو عدم البيان إلى الأبد حتى يكون كل بيان وارداً ومقدماً عليه، بل المقصود هو عدم البيان في مقام التخاطب وفي زمان البيان، فإذا لم يرد بيان في مقام البيان والتخاطب تمت مقدمات الحكمه وصار المطلق ظاهراً في العموم البدلي، ولا فرق بينه وبين العام من حيث قوّه الدلاله وضعفها.

الوجه الثانى: ما هو ناظر إلى عالم الثبوت وهو أولويّه دفع المفسده من جلب المنفعه، ولا- إشكال في أن ترك المنهى عنه دفع للمفسده، والعمل بالمأمور به جلب للمنفعه.

وهذا الوجه أيضاً غير تامّ صغرى وكبرى:

أما الصغرى فلأن الموارد مختلفه: فتارة يكون وجود الواجب سبباً لجلب المنفعه كأكثر الواجبات، واخرى يكون سبباً لترك المفسده كوجوب النهى عن المنكر.

وأما الكبرى فلأنها لا دليل عليها شرعاً ولا عقلاً ولا عقلاً:

أما شرعاً فلأننا نشاهد موارد كثيره في لسان الشرع قدّم جلب المنفعه فيها على دفع المفسده، منها الجهاد فإنه سبب لعز الإسلام مع ما فيه من الأضرار الكثيره بالنسبه الى الأموال و النفوس.

وأما عقلاً فلأن العقل ينظر إلى ميزان الأهميه من دون فرق بين المصلحه والمفسده، فإن رأى أن درجه أهميه المفسده أكثر يقدّمها على المصلحه وإن رأى أن درجه أهميه المنفعه أكثر يقدّمها على المفسده ولا خصوصيه في ميزانه للمفسده من حيث هي مفسده.

وأما عقلاً فلأننا نشاهد أنهم تارة يقدّمون المفسده على المصلحه واخرى بالعكس فيما إذا استهدفوا مصلحه عظيمه فإنهم مثلاً في الصناعات والتجارات يصرفون ثروه عظيمه بعنوان رأس المال ويستقبلون المضار الكثيره لمنافع هامه محتمله.

فظهر أنه لا دليل على قاعده عامه بعنوان أولويه دفع المفسده من جلب المنفعه.

الفصل الخامس: النهى عن العبادات والمعاملات

اشاره

ولابد فيه من رسم امور:

١. عدم كون المسأله من المسائل اللفظيه

قد عبروا عن هذه المسأله تارة: بأن النهى عن الشىء هل يقتضى فساد أم لا؟ (١) واخرى: بأن النهى هل يدل على الفساد أم لا؟ (٢) وثالثه بأن النهى هل يكشف عن الفساد أم لا؟ (٣) والتعابير متقاربه.

ثم لا- يخفى أن النزاع فى هذه المسأله ناظر إلى أن النهى عن العباده أو المعامله فى ذاته هل يلزم الفساد أو لا؟ سواء استفدناه من اللفظ أو من غير اللفظ من عقل أو إجماع، فبطبيعته الحال ليست المسأله من المباحث اللفظيه.

٢. بيان المراد من النهى

هل النهى فى المقام يختص بالنهى التحريمى أو يعم التنزيهى أيضاً؟ وهل هو

١- كفايه الاصول، ص ١٨٠

٢- الفصول الغرويه، ص ١٣٩، أجود التقريرات، ج ١، ص ٣٨٥

٣- تهذيب الاصول، ج ٢، ص ٦٧

ص: ١١٦

يختص بالنهي النفسي أو يعمّ النهى الغيرى المقدمى أيضاً؟

ذهب المحقق الخراساني رحمه الله إلى عموم النزاع، أمّا بالنسبة إلى التنزيهى فلعوم الملاك من عدم كون المنهى عنه مقرباً إلى الله تعالى، وأمّا بالنسبة إلى الغيرى فلأنّ الفرق بينه وبين النفسى إنّما هو فى ترتّب العقوبه على الأؤل دون الثانى ولا دخل لاستحقاق العقوبه على المخالفه وعدمه فى كون النهى سبباً للفساد وعدمه، حيث إنّ الملاك على القول به هو نفس الحرمة وهى موجوده بعينها فى النهى الغيرى (١).

ولكن ما أفاده بالنسبه إلى النهى الغيرى غير تام؛ لأنّ ما لا عقاب له لا يكون مبعداً وجداناً.

ثم لا يخفى أنّ محل الكلام فى المقام إنّما هو النهى المولوى لا-الإرشادى؛ لأنّ النواهى الإرشاديه سواء فى باب المعاملات أو العبادات إنّما ترشدنا إلى الشرطيّه أو الجزئيّه.

وبعبارة اخرى: إنّها إرشاد إلى بطلان العباده أو المعامله إذا أتى بها بدون ذلك الشرط أو الجزء، فمعنى «لا-تصلّ فى وبر ما لا يؤكل» (٢) هو أنّه لا-تصلّ لأنّها تبطل، وأكثر النواهى الوارده فى باب المعاملات تكون إرشاديه، كما أنّ غالب الأوامر والنواهى التى تعلقت فى كلام الشارع بجزء أو شرط تكون كذلك.

٣. المراد من العباده والمعاملة فى محل النزاع

لا يخفى أنّ العباده على قسمين: العباده بالمعنى الأخصّ والعباده بالمعنى الأعمّ، والعباده بالمعنى الأخصّ ما يعتبر فيه قصد القربه بحيث تقع بدونه فاسده، والعباده بالمعنى الأعمّ ما يقصد فيه القربه، ويترتب عليه الثواب من دون أن يكون قصد القربه شرطاً فيه.

١- كفايه الاصول، ص ١٨١

٢- وسائل الشيعه، ج ٣، كتاب الصلاه، أبواب لباس المصلّى، الباب ١٦

ص: ١١٧

لا إشكال في أن المراد من العبادة في المقام إنما هو العبادة بالمعنى الأخص، كما لا إشكال في أن المراد من العبادة في ما نحن فيه ما يكون بنفسه عبادة موجه بذاتها التقرب إلى الله تعالى لولا حرمة شرعاً، أى المراد منها العبادة الشائبة وما يتعلّق الأمر به مع قطع النظر عن كونه متعلّقاً للنهي، وليس المراد بها ما يكون عبادة فعلاً ولو مع كونه متعلّقاً للنهي، فإنه لا معنى لكون الشئ عبادة فعلاً ومع ذلك تعلق به النهي، لأن معنى كونه عبادة فعلاً أنه محبوب فعلاً، ومع له لا يتعلّق به نهى ولا يكون محلاً للنزاع.

ثم إن المتبادر من العبادة إنما هو أعلى مراتب الخضوع، كما يظهر بملاحظته معناها بالفارسية وهو «پرستش» حيث إن المتبادر من هذه الكلمة في اللغة الفارسية إنما هو نهاية الخضوع والتذلل، ولا يسمّى كل نوع من الخضوع وكل مرتبة منه عند العرف بعبادة، بل إنها اسم لأعلى مراتبه.

نعم، إن الأعمال العبادية على قسمين: ففي قسم منها يكون التعبير عن نهاية الخضوع ذاتياً له ولا يحتاج فيه إلى اعتبار معتبر كالركوع والسجود، وفي قسم آخر منها يكون التعبير عن نهاية الخضوع باعتبار معتبر ووضع واضع وهو في لسان الشرع نظير الوقوف في عرفات والمشعر أو السعى بين الصفا والمروه.

وأما المعاملة فلها أربعة معانٍ:

١. ما يكون مترادفاً مع كلمة البيع وهذا هو أخص المعاني.

٢. ما يقع بين الاثنين وهو شامل لجميع العقود أعم من البيع وغيره ولا يعمّ الإيقاعات، وهذا أعم من الأول.

٣. ما يتوقّف على القصد والإنشاء فيعمّ جميع العقود والإيقاعات، فيكون أعم من الثاني.

٤. مطلق ما لا يعتبر فيه قصد القربة سواء كان فيه الإنشاء أو لم يكن، فيعمّ مثل تطهير الثياب مثلاً، والذي يكون محلاً للنزاع في ما نحن فيه إنما هو المعنى الثالث

ص: ١١٨

الذي يتصوّر فيه الصحّة والفساد ويتضمّن المعنى الأوّل والثاني أيضاً ويكون أخصّ بالنسبة إلى المعنى الرابع.

٤. محلّ النزاع في المسألة

إنّ محلّ النزاع في المقام هو ما يكون أمراً مركّباً قابلاً للاتّصاف بالصحّة والفساد، أمّا ما ليس كذلك فهو خارج عن محلّ الكلام، وهو عبارة عمّا لا- أثر له كما في بعض المباحات كالتكلم بكلام مباح، فلا إشكال في أنّ النهي عنه يوجب حرمة من دون أن يدلّ على الفساد لأنّه لم يكن له أثر حتّى يقع فاسداً بعد تعلق النهي.

وهكذا ما يكون ذا أثر ولكنّه من البسائط الّتي أمرها دائر بين الوجود والعدم كإتلاف مال الغير، فإنّ له أثر وهو الضمان، ولكنّ الإتلاف أمر بسيط لا يتصوّر فيه الأجزاء والشرائط حتّى يتصوّر فيه الفساد ويدلّ النهي عنه على الفساد، بل إنّّه إمّا يوجد في الخارج فيترتب عليه أثره وهو الضمان أو لا يوجد في الخارج فلا يترتب عليه أثره.

والمراد من الصحيح ما يترتب عليه الأثر المترقّب منه، والفاسد خلافه، والشاهد عليه العرف والتبادر العرفي على ما مرّ في مبحث الصحيح والأعمّ.

٥. الأصل في المسألة

والأصل إمّا لفظي مثل الإطلاق أو العموم، أو عملي وهو الاصول الأربعة المعروفه:

لا- خلاف في عدم وجود أصل لفظي يستفاد منه دلالة النهي على الفساد أو وجود الملازمه بين النهي والفساد، أو يستفاد منه عدم دلالته عليه أو عدم وجود الملازمه.

ص: ١١٩

وأما الأصل العملى من استصحاب عدم وجود الملازمه بين النهى والفساد، فمن الواضح عدم جريانه؛ لأنّ عدم وجود الملازمه ليس من المتيقّن سابقاً إلّا أن يتمسك بذيل العدم الأزلى، ولا إشكال فى أنّ استصحاب العدم الأزلى - بناء على ما قيل فى حجّيته - ليس جارياً فى المقام لعدم ترتّب أثر شرعى عليه بلا واسطه، حيث إنّ عدم وجود الملازمه من الآثار العقليه فىكون الأصل حينئذٍ مثبتاً كما لا يخفى.

٤. أقسام تعلق النهى بالعبادة

إنّ متعلّق النهى تارةً يكون نفس العباده كالنهى عن الصلاه فى أيام الحيض أو النهى عن الصوم فى يوم العيدين.

واخرى: يكون متعلّق النهى جزء من أجزاء العباده كالنهى عن قراءه العزائم فى الصلاه الواجبه.

وثالثه: يتعلّق النهى بشرط العباده كالنهى عن لبس الحرير فى الصلاه.

ورابعه: يتعلّق النهى بوصف من أوصاف العباده الملازمه لها كما إذا نهى عن الجهر بالقراءه.

وخامسه: يتعلّق بوصف غير ملازم كالنهى عن الصلاه فى المكان المغصوب.

لا إشكال فى أنّ القسم الأول داخل فى محلّ النزاع، وهكذا القسم الثانى لأنّ جزء العباده عباده، نعم لا بدّ من البحث فيه من جهه أنّ الفساد هل يسرى من الجزء إلى الكلّ أو لا؟

قال المحقّق الخراسانى رحمه الله بعدم السرايه إلّا فى صورتين:

الصوره الاولى: ما إذا اكتفى بإتيان المنهى عنه ولم يأت بالجزء فى ضمن فرد آخر كما إذا أتى بسوره من سور العزائم واكتفى بها.

الصوره الثانيه: ما إذا لم يكتف بالمأتى به ولكن كان المبنى بطلان الصلاه بالزياده

ص: ١٢٠

مطلقاً سواء كانت من كلام الآدمى أو لم يكن (١)، وهذا التفصيل فى محلّه.

أمّا القسم الثالث: وهو ما إذا تعلّق النهى بالشرط، فالصحيح دخوله فى محلّ البحث مطلقاً من دون فرق بين التعيّدى والتوصيلى؛ لأنّ الشرط وإن كانت ذاته خارجه عن المشروط، لكن التقيّد به جزء له ويكون كيفية للعباده، وحينئذٍ إذا كان الشرط مقارناً للعباده كعدم التستّر بالحرير يوجب النهى عنه فساد العباده المشروطه به؛ لأنّه إذا تستّر بالحرير، أى لم يأت بالشرط، فقد أتى بفعل محرّم وصارت عبادته مقيّده به، والتقيّد بالحرام يوجب فسادها.

أمّا القسم الرابع: كالنهى عن الجهر أو الإخفات فى الصلاه؛ حيث إنّه وصف ملازم للقراءه ولا- يمكن التفكيك بينهما، وإن كان تبديل أحد الوصفين بالآخر ممكناً فهو أيضاً داخل فى محلّ النزاع، لأنّ من الممكن أن يسرى النهى عرفاً من الوصف إلى الموصوف لعدم انفكاكهما خارجاً.

أمّا القسم الخامس: فالأولى التمثيل له بالنهى عن النظر إلى الأجنبيّه حال الصلاه فإنّه وصف غير ملازم للصلاه، والتمثيل بالنهى عن الصلاه فى الدار المغصوبه فهو صحيح بناءً على جواز الاجتماع لعدم اتّحاد الصلاه مع الغصب حينئذٍ فى الخارج، خلافاً على مبنى الامتناع؛ لاتحاد الصلاه مع الغصب، ولذلك اعترف القوم بأنّ باب اجتماع الأمر والنهى تكون صغرى باب النهى فى العبادات.

وفى مثل المقام لا يسرى قبح أحدهما إلى الآخر إلّا فى بعض الموارد، كما أشرنا إليه سابقاً.

جريان الأقسام المتقدمه فى المعاملات وعدمه

لا- يخفى أنّه إذا كان المراد من المعامله هو السبب؛ أى صيغه العقد فلا- إشكال فى إمكان تصوير الأقسام المزبوره فى المعاملات أيضاً، لأنّ للعقد جزءً وشرطاً

ص: ١٢١

ووصفاً كالعبادات، نعم يشكل الظفر بمثال للنهي عن الجزء أو الشرط أو الوصف فيها في مقام الإثبات، بل ينحصر النهي في هذا المقام بما تعلق بذات الفعل.

وإن كان المراد منها المسبب؛ أي النقل والانتقال في مثل البيع والصلح والهبة وغير ذلك، فالمتصور فيها حتى في مقام الثبوت إنما هو النهي المتعلق بذاته لا- غير، وذلك لأن المسبب أمر بسيط لا يتصور فيه الجزء أو الشرط أو الوصف، بل أمره دائر دائماً بين الوجود والعدم.

٧. الأقوال في المسألة وبيان المختار فيها

والأقوال في المسألة كثيرة جداً (١)، والمهم منها أربعة:

١. الفساد مطلقاً سواء كان المنهي عنه عباده أو معاملته (٢).

٢. الصحه مطلقاً (٣).

٣. التفصيل بين العباده والمعامله وأنه يوجب الفساد في الاولى دون الثانيه (٤).

٤. القول بالفساد في العباده والتفصيل في المعامله بين النهي عن السبب والنهي عن المسبب وأنه يوجب الفساد في الأول دون الثاني (٥).

والحق أن النهي يوجب الفساد في العبادات وذلك لأن العباده تحتاج إلى أمرين:

الأول: الحسن الفعلي؛ أي صلاحية ذات العمل للتقرب به إلى الله تعالى.

الثاني: الحسن الفاعلي؛ أي قصد الفاعل التقرب به إلى الله.

والنهي ينافيهما؛ لأنه يكشف عن كون الفعل مبعوضاً للمولى وأنه لا حسن له

١- انظر: هداية المسترشدين، ج ٣، ص ١٢٥ و ١٢٦

٢- عدّه الاصول، ج ١، ص ٢٦٠-٢٦٦

٣- وهذا القول منسوب إلى أبي حنيفة و الشيباني، انظر: المستصفي من علم الاصول، ج ٢، ص ٢٧؛ الإحكام في اصول الأحكام، للآمدی، ج ٢، ص ١٩٢

٤- معارج الاصول، ص ٧٧؛ مبادئ الوصول، ص ١١٧؛ معالم الدين، ص ٩٦

٥- مطارح الأنظار، ص ١٦٣؛ كفايه الاصول، ص ١٨٤-١٨٧؛ فوائد الاصول، ج ١، ص ٤٦٤ و ٤٧١ و ٤٧٢

ص: ١٢٢

عنده، وعن عدم كون الفاعل متقرباً به إلى الله تعالى؛ لأنه كيف يمكن للفاعل قصد التقرب بما لا يصلح للتقرب به إلى الله.

نعم إذا كان جاهلاً بتعلق النهى أمكن حينئذ أن يصدر منه قصد التقرب، ولكن هذا من ناحيه حسنه الفاعلى، وأما الحسن الفعلى وعدمه فلا إشكال فى أنه لا ربط له بعلم المكلف وجهله، فيوجب عدمه فى حال الجهل أيضاً بطلان العمل.

النهى فى المعاملات

ولابد من التفصيل بين أقسام النهى المتعلق بالمعاملات فإنه على أربعة أقسام:

القسم الأول: النهى المتعلق بالسبب كما فى قوله تعالى: «إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ» (١)، بناءً على أن أسامى العقود وضعت للأسباب لا المسببات.

القسم الثانى: النهى المتعلق بالمسبب كأن يقال: «لا تملك الكافر العبد المسلم» فإن المنهى عنه المبعوض للشارع فيهما إنما هو سلطه الكافر المسبب عن بيع العبد المسلم، حيث إنه لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً.

القسم الثالث: النهى عن التسبب الخاص، أى إيجاد المعامله بسبب خاص وبآله خاصه كأن يقال: «لا تملك شيئاً بالربا» فإن أصل التملك ليس مبعوضاً للشارع، بل المبعوض إنما هو التملك من طريق الأخذ بالربا.

القسم الرابع: النهى المتعلق بالنتيجه كأن يقال: «لا تأكل ثمن الخمر» فإن النهى تعلق بالثمن الذى هو نتيجه للعقد.

أما القسم الأول: فلا إشكال فى عدم دلالة النهى فيه على الفساد؛ لعدم وجود ملازمه بين النهى عن شىء وفساده عقلاً.

ص: ١٢٣

وأما القسم الثانى: فالصحيح فى هذا القسم - كما أفاده المحقق النائى قدس سره - دلالة النهى على الفساد، فإن صحه المعامله تتوقف على ثلاثه امور:

الأول: كون كل من المتعاملين مالكا للعين أو بحكمه ليكون أمر النقل بيده ولا يكون أجنياً عنه.

الثانى: أن لا يكون محجوراً عن التصرف فيها من جهة تعلق حق الغير بها أو لغير ذلك من أسباب الحجر ليكون له السلطنه الفعلية على التصرف فيها.

الثالث: أن يكون إيجاد المعامله بسبب خاص وآله خاصه، وعلى ذلك فإذا فرض تعلق النهى بالمسبب وبنفس الملكيه المنشأه مثلاً كما فى النهى عن بيع المصحف والعبد المسلم من الكافر كان النهى معجزاً مولوباً للمكلف عن الفعل ورافعاً لسلطنته عليه فيختل بذلك الشرط الثانى (١).

أضف إلى ذلك أن فساد المعامله فى هذا القسم هو مقتضى الحكمه العقلية فى القوانين المجعوله عندهم؛ حيث إن المقنن الحكيم لا يضى عقداً يكون مسببه مبعوضاً عنده، والعقلاء يذمون من أمضى عقداً ثم أجز المشتري بالبيع ثانياً، وهذا بخلاف القسم الأول، أى النهى عن السبب، فإنه لا دليل فيه على الفساد لعدم كون المسبب فيه مبعوضاً عند الشارع على الفرض بل المبعوض فيه إنما هو أمر آخر خارج عن المسبب كوصف المزاحمه لصلاه الجمعه.

أما القسم الثالث: فالنهى فيه يدل على الفساد أيضاً؛ لنفس ما مرّ فى القسم الثانى، فإن إمضاء الشارع الحكيم إيجاد معاملة بسبب خاص مع كون التسبب به مبعوضاً عنده، يناهى حكمته.

أما القسم الرابع: فلا إشكال ولا خلاف فى دلالة النهى على الفساد فيه أيضاً؛ لأن مبعوضيه الأثر وكونه سحتاً مثلاً عند المولى فى مثل «ثمن العذره من السحت» (٢)،

١- أجود التقريرات، ج ١، ص ٤٠٤ و ٤٠٥

٢- وسائل الشيعه، ج ١٢، كتاب التجاره، أبواب ما يكتسب به، الباب ٤٠، ح ١

ص: ١٢٤

يكشف عن الفساد عرفاً، فإنّ لازم حرمة الأثر والنتيجة عند العرف بقاء الثمن في ملك المشتري، وهذا من قبيل قضايا التي قياساتها معها، ولذلك نرى كثيراً ما تعبير الشارع عن بطلان معامله لا خلاف في بطلانها بلسان حرمة النتيجة.

إلى هنا تمّ البحث بحسب ما يقتضيه حكم العقل وبناء العقلاء، وهاهنا روايات ربما يستدلّ بها في المقام:

الاستدلال ببعض الروايات في المقام

منها: ما رواه زراره عن أبي جعفر عليه السلام قال:

«سألته عن مملوك تزوج بغير إذن سيّده فقال: ذاك إلى سيّده إن شاء أجازته وإن شاء فزق بينهما، قلت: أصلحك الله إن الحكم بن عيينه وإبراهيم النخعي وأصحابهما يقولون: إن أصل النكاح فاسد ولا تحلّ إجازته السيّد له، فقال أبو جعفر عليه السلام: إنّه لم يعص الله وإنما عصى سيّده فإذا أجازته فهو له جائز»^(١).

فاستدلّ بقوله عليه السلام:

«إنّه لم يعص الله وإنما عصى سيّده»

على الفساد، بدعوى أنّ مفهومه فساد النكاح لو كان عصى الله ووجود الملازمة بين عصيان الله في المنهى عنه وفساده.

واستدلّ بها أيضاً للصحة ببيان أنّ عصيان السيّد ملازم لعصيان الله تعالى، لأنّ طاعة السيّد واجب شرعاً، فإذا لم يوجب عصيان السيّد الفساد لم يوجب عصيان الله أيضاً.

والظاهر أنّ منشأ الخلاف في تفسير الرواية إنّما هو أنّ العصيانين الواردين في الرواية هل هما تكليفيان، أو أنّهما وضعيان، أو أحدهما وضعي والآخر تكليفي؟

فكأنّ القائل بدلالاتها على الفساد يرى أنّ كليهما تكليفيان، والقائل بالصحة يرى عصيان السيّد تكليفاً فحسب وعصيان الله المنفئ في الرواية وضعياً، ولازمه أن

١- وسائل الشيعة، ج ١٤، أبواب نكاح العبيد والإماء، الباب ٢٤، ح ١

ص: ١٢٥

يكون مدلول الرواية أنّ الذي يوجب بطلان النكاح وفساده إنّما هو العصيان الوضعي لا التكليفي.

ومحلّ النزاع في المقام إنّما هو النواهي التكليفيّة وإنّها هل تدلّ على الفساد أو لا، لا الوضعيّة.

والإنصاف أنّ المراد من كلا العصيانيين في الحديث هو العصيان الوضعي، أمّا بالنسبة إلى عصيان الله فلا إنّ جميع المحرّمات في باب النكاح محرّمات وضعيّة كما يظهر بالتتبع فيها، وما ورد فيها من الوعيد بالعذاب والعقاب فهو أيضاً ناشٍ من الحرمة الوضعيّة وما يترتّب على بطلان النكاح.

وأما بالنسبة إلى عصيان السيّد فلاّنه لا إشكال في أنّه ليس لازم اعتبار الإذن من السيّد حرمة مجرّد إجراء صيغه النكاح تكليفاً على العبد، وإلّا يستلزم حرمة التكلّم وأشباهه أيضاً ممّا لا يعتبر فيه الإذن من السيّد قطعاً، بل غاية ما يقتضيه كون عقد النكاح فضولياً وغير تامّ بحسب الوضع، فيصير صحيحاً بلحوق الإجازة، ولازم هذا هو الحرمة الوضعيّة فقط.

تنبيه:

حكى عن أبي حنيفة والشيباني دلالة النهي على الصّحة كما مرّ، وظاهره دلالته عليها مطلقاً سواء في المعاملات والعبادات.

واستدلّ له بأنّ النهي لا يصحّ إلّا عمّا يتعلّق به القدره، والمنهى عنه هو وقوع المعاملة مؤثّره صحيحه، فلو كان الزجر عن معاملة مقتضياً للفساد للزم أن يكون سالباً لقدره المكلف، ومع عدم قدرته يكون لغواً، فلو كان صوم يوم النحر والنكاح في العده مثلاً ممّا لا يتمكّن المكلف من إتيانهما كان النهي عنهما لغواً لتعلّقه بأمر غير مقدور (١).

١- انظر: الإحكام في اصول الأحكام، ج ٢، ص ١٩٣؛ تهذيب الاصول، ج ٢، ص ٨٧

ص: ١٢٦

وإن شئت قلت: ترك الفعل المنهى عنه حاصل لعدم القدره عليه، فالنهي عنه حينئذٍ تحصيل للحاصل.

وجوابه ظاهر، فإن غاية ما يدل عليه إنما هو صحه العمل المنهى عنه لولا تعلق النهي به، وهذا يكفي في الخروج عن محذور تحصيل الحاصل ومحذور تعلق النهي بأمر غير مقدور.

وذلك لأن الشارع يسلب القدره عن المكلف تعديداً بنهيه عنه نظير ما يلاحظ في باب النذر فيما إذا تعلق بترك عباده مكروهه مثلاً، حيث إن الناذر يسلب القدره عن نفسه تعديداً وشرعاً لا تكويناً وخارجاً.

يما نحن فيه إذا نهى الشارع عن بيع المصحف من الكافر مثلاً فقد سلب عن المكلف القدره الشرعيه على البيع التي كانت له قبل النهي، والذي تقتضيه حكمه الشارع الحكيم إنما هو صحه معامله لولا تعلق النهي وقبل تعلقه، وأما بعد تعلقه فالحكمه تقتضى عقلاً أو عقلاً الفساد لوجود الملازمه بين المبعوضيه المستفاده من النهي والفساد عند العرف والعقلاء.

وبعبارة اخرى: عدم دلالة النهي على الفساد مستلزم للغويه لا أن عدم الفساد مستلزم لها، لاقتضاء الحكمه العقلايه أن يكون المبعوض فاسداً.

ص: ١٢٧

الأدلة العقلية الظنية**إشاره**

وهي عديده نذكر هنا أهمها:

الأول: القياس**إشاره**

وفيه امور:

١. تعريف القياس

القياس لغه: تقدير الشىء بشىء: قست الثوب بالذراع، والمقدار مقياس، تقول:

قايست الأمرين مقياسه وقياساً (١).

وفى الاصطلاح عرّفوه بتعاريف مختلفه:

منها: حمل معلوم على معلوم فى إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من حكم أو صفه (٢).

ومنها: أنه مساواه فرع لأصله فى علّه حكمه الشرعى (٣).

١- الصحاح، ج ٣، ص ٩٦٧؛ معجم مقاييس اللغة، ج ٥، ص ٤٠؛ لسان العرب، ج ٦، ص ١٨٦

٢- انظر: المستصفى من علم الاصول، ج ٢، ص ٢٢٨؛ المحصول فى علم الاصول، للفخر الرازى، ج ٥، ص ٥؛ الإحكام فى اصول

الأحكام، للآمدى، ج ٣، ص ١٨٦

٣- زبده الاصول، ص ١٠٧؛ الاصول العامه للفقّه المقارن، ص ٣٠٥

ص: ١٢٨

ومنها: إلحاق فرع بأصله في الحكم لقيام علته به عند المجتهد (١).

والظاهر أن الأخير أدق وإن كان مآل الكل إلى شيء واحد.

ثم إن للقياس معنيين آخرين:

أحدهما: في مصطلح المنطق، وهو أنه قضايا مستلزمه لذاتها قضيه أخرى (٢).

والآخر: في مصطلح الفقه وهو التماس العلل الواقعيه للأحكام الشرعيه من طريق العقل، أي وجدان دليل عقلي للأحكام الشرعيه، كما يقال إن حرمة الخمر موافق للقياس لما يجده العقل فيه من الإسكار في المثال.

ثم إن للقياس أركاناً أربعة: «الأصل» وهو الخمر مثلاً، و«الفرع» وهو الفقاع، و«الحكم» أي الحرمة، و«العلّة» وهي الإسكار.

٢. أقسام القياس

وهي أربعة:

الأول: قياس المنصوص بالعلّة، وهو ما نصّ فيه بالعلّة كما إذا قيل: «لا تشرب الخمر لأنه مسكر».

ولا يخفى أن هذا القسم خارج عن التعريف لعدم تصوّر أصل وفرع فيه، بل كلّ من الخمر والنبيد مثلاً أصل، لأنّ الحكم تعلّق في الحقيقة بعنوان المسكر بدلاله مطابقه، ويستفاد الحكم في كلّ منهما من نصّ الشارع لا من العقل.

الثاني: قياس الأولويّه، وهو أن يلحق شيء بحكم الأصل بالأولويّه القطعيّه.

وهو أيضاً خارج عن محلّ البحث، وداخل في مباحث القطع، مضافاً إلى أنّه فيه أيضاً لا يتصوّر أصل وفرع؛ لأنّ الدالّ في كلا الفردين هو اللفظ، غايه الأمر أنّه في أحدهما بالدلاله المطابقيه، وفي الآخر بالدلاله الالتزاميه، مثل دلاله قوله تعالى:

١- الفصول الغرويّه، ص ٣٨٢، ولاحظ أيضاً: المحصول في علم الاصول، للفخر الرازي، ج ٥، ص ١١

٢- انظر: الجوهر النضيد، ص ٩٨؛ شرح المنظومه للسبزواري، قسم المنطق، ص ٧٢ و ٧٣

ص: ١٢٩

«فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٌّ» (١) على عدم جواز شتمهما.

الثالث: تنقيح المناط، ومورده ما إذا إقترن بالموضوع أوصاف وخصوصيات لا مدخل لها في الحكم عند العرف فهو يوسع الحكم إلى ما يكون فاقداً لها، كما إذا سئل عن رجل شك بين الثلاث والأربع في صلاة الظهر فاجيب بوجوب البناء على الأكثر، ويعلم من القرائن أنه لا خصوصية للرجوليه ولكون الصلاة ظهراً، بل المناط والموضوع للحكم هو الشك بين الثلاث والأربع.

فتنقيح المناط هو الأخذ بأصل الحكم وما انيط به، وحذف خصوصياته التي لا دخل لها في الحكم.

وهذا أيضاً خارج عن القياس المصطلح؛ لعدم تصوّر الأصل والفرع فيه، كما لا يوجد فيه الركن الرابع من القياس وهو العلة، بل الكلام فيه في كشف تمام الموضوع عن لسان الدليل بإلغاء الخصوصيات بحكم العرف في فهم معاني الألفاظ.

الرابع: قياس المستنبط العلة، وهو أن تثبت العلة باستنباط ظني، فيتصوّر فيه تمام أركان القياس، وينطبق عليه التعريف، وهو مورد النزاع في المقام.

٣. الأقوال في المسألة

وهي تعود إلى أربعة أقوال:

الأول: الاستحالة العقلية، وقد نسبها الغزالي في المستصفى إلى الشيعة وبعض المعتزلة، ولكن لم يثبت هذا المعنى إلّا بالنسبة إلى بعض المتقدمين منّا (٢).

الثاني: الوجوب العقلي وهو منسوب إلى بعض أهل السنّة (٣).

الثالث: الإمكان العقلي مع عدم جوازه الشرعي، وذهب إليه أهل الظاهر من أهل

١- سورة الإسراء، الآية ٢٣

٢- انظر: المستصفى من علم الاصول، ج ٢، ص ٢٣٤؛ رسائل الشريف المرتضى، ج ١، ص ٢٠٢

٣- وهو منسوب إلى القفال وأبي الحسين البصري، انظر: المحصول في علم الاصول، ج ٥، ص ٢٢.

ص: ١٣٠

السنة (١) وقاطبه الشيعة (٢).

الرابع: الإمكان العقلي وجوازه الشرعي، وذهب أكثرهم إلى ذلك (٣).

ومن الجدير بالذكر: أن المنشأ الأساسي في اهتمام أهل السنة بالقياس، أنهم لإعراضهم عن حديث الثقلين وعدم اعتنائهم بروايات أهل بيت العصمة عليهم السلام وجدوا خلاً عظيماً في موارد كثيرة مما لا نصّ فيه لأن الأحاديث الصحيحة المروية عن الرسول صلى الله عليه وآله عندهم قليلة في غاية القلّة.

وقد نقل عن أبي حنيفة أن الروايات الصحيحة عنده المنقولة عنه صلى الله عليه وآله لم تبلغ إلى ثلاثين حديثاً (٤).

ومن الواضح عدم إمكان تدوين الفقه في مختلف أبوابه وأصوله وفروعه بهذا المقدار من الروايات - مع ما فيه من المبالغة - وإن انضم إليها آيات الكتاب الحكيم في هذا الباب.

نعم، ضم بعضهم أقوال الصحابة إلى الأحاديث النبوية (٥) لكنّها مع عدم ثبوت حجّيتها حتى عند كثير منهم (٦) وردت أكثرها في التاريخ والتفسير.

فمن أجل هذا الفراغ الكبير مع ملاحظه المسائل المستحدثة التي توجد في كلّ عصر، بل في كلّ يوم، التمسوا أدله جديده لسدّ الفراغ، أهمّها القياس.

وأما الإمامية، فحيث إنهم تمسكوا بما ورد من روايات أهل بيت الوحي عليهم السلام وقالوا

١- الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم، ج ٧، ص ٩٣١، وانظر: المحصول في علم الاصول، للفخر الرازي، ج ٥، ص ٢٣؛ الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي، ج ٤، ص ٢٤

٢- انظر: رسائل الشريف المرتضى، ج ١، ص ٢٠٢؛ الذريعة إلى أصول الشريعة، ج ٢، ص ٦٧٥ و ٦٧٦؛ العدة في أصول الفقه، ج ٢، ص ٦٥٢؛ معارج الاصول، ص ١٨٧؛ مبادئ الوصول، ص ٢١٤؛ زبدة الاصول، ص ١٠٧

٣- انظر: المستصفى من علم الاصول، ج ٢، ص ٢٣٤؛ الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي، ج ٤، ص ٥

٤- انظر: تاريخ ابن خلدون، ج ١، ص ٤٤٤

٥- انظر: الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي، ج ٤، ص ١٤٩؛ المجموع، للنووي، ج ١٢، ص ٣٦٥

٦- انظر: المستصفى من علم الاصول، ج ١، ص ٢٦٠؛ الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي، ج ٤، ص ١٤٩

ص: ١٣١

بحجّيه سنّتهم - بمقتضى حديث الثقلين الذى جعلت العتره فيه قريناً للكتاب وغير مفترق عنه، وبمقتضى ما ورد فى أنّ قولهم قول رسول الله صلى الله عليه وآله وأنهم عليهم السلام رواه أحاديثه صلى الله عليه وآله (١) - فلا يوجد لديهم فراغ فى الفقه أصلاً، وذلك لكثرة النصوص الخاصه الوارده عنهم عليهم السلام فى الفروع الفقهيّه ولما بينوه لشيعتهم من القواعد العامه والاصول العمليه عند فقدان النصوص الخاصه.

٤. أدلّة النافين

يدلّ على بطلان القياس الظنى، أوّلاً: الأدلّة الناهيه عن العمل بالظنّ.

وثانياً: الروايات الكثيره البالغه حدّ التواتر الوارده من طرق أهل البيت عليهم السلام فى ذمّ القياس والنهى عن العمل به وهى تنقسم إلى طوائف مختلفه:

ففى طائفه منها:

«أنّ أوّل من قاس إبليس»

فبيّن الإمام عليه السلام فيها علّه قياس إبليس، وقد ورد فى مرفوعه عيسى بن عبد الله القرشى قال: دخل أبو حنيفه على أبى عبد الله عليه السلام فقال له:

«يا أبا حنيفه بلغنى أنّك تقيس؟ قال: نعم أنا أقيس، قال: لا تقس فإنّ أوّل من قاس إبليس حين قال:

«خلقتنى من نار وخلقته من طين» (٢) (٣).

وفى طائفه اخرى منها: تذكر مصاديق من أحكام الله التى تنفى القياس وتبطله ومن جملتها ما رواه ابن شبرمه قال: دخلت أنا وأبو حنيفه على جعفر بن محمّد عليه السلام فقال لأبى حنيفه:

«أتق الله ولا تقس فى الدين برأيك فإنّ أوّل من قاس إبليس - إلى أن قال -: «ويحك أيهما أعظم قتل النفس أو الزنا قال: قتل النفس قال: فإنّ الله عزّ وجلّ قد قبل فى قتل النفس شاهدين ولم يقبل فى الزنا إلّا أربعة، ثمّ أيهما أعظم الصلاه أم الصوم؟ قال: الصلاه، قال: فما بال الحائض تقضى الصيام ولا تقضى

١- وللوقوف على هذه الأحاديث وطرق أحاديث الثقلين راجع مقدّمه كتاب جامع أحاديث الشيعة

٢- سوره «ص»، الآية ٧٦

٣- وسائل الشيعة، ج ١٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ٦، ح ٢٤

ص: ١٣٢

الصلاه؟ فكيف يقوم لك القياس؟ فاتق الله ولا تقس» (١).

وفى طائفه ثالثه منها:

«أن أمر الله لا يقاس»

فمنها: ما رواه محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«فى كتاب آداب أمير المؤمنين عليه السلام لا تقيس الدين فإن أمر الله لا يقاس وسيأتى قوم يقيسون وهم أعداء الدين» (٢).

إلى غير ذلك من الروايات (٣).

إن قلت: إن العمل بهذه الروايات يستلزم حرمه العمل بالقياس بأقسامه الأربعة والتالى باطل إجماعاً.

قلت: أوّلًا: إن العمل فى الأقسام الثلاثة الاخر لا يكون حقيقه إلّاعمًا بنفس السنه ومفاد النصوص، فهى لا تتجاوز عن حدّ التسميه بالقياس.

وثانيًا: يتعين بنفس الروايات معنى القياس الوارد فيها، لأنّ قياسات أبى حنيفه وغيره التى وردت فى عدّه منها كانت قياسات ظنيه، كما أنّ قياس إبليس أيضاً كان قياساً ظنياً مبيّناً على حدسه ورأيه وعدم اعتنائه إلى قوله تعالى فى حقّ آدم:

«وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (٤).

وقد روى من طرق أهل السنه أيضاً روايات فى ردّ القياس:

منها: قوله صلى الله عليه وآله:

«تعمل هذه الامه برهه بالكتاب وبرهه بالسنه وبرهه بالقياس، فإذا فعلوا ذلك فقد ضلّوا وأضلّوا» (٥).

ومنها: قوله صلى الله عليه وآله:

«تفترق امتى على بضع وسبعين فرقه أعظمها فتنه على امتى

١- وسائل الشيعه، ج ١٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ٦، ح ٢٥

٢- المصدر السابق، ح ٣٦

٣- قد وردت روايات كثيره فى هذا المجال، انظر: بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٨٣ باب البدع والرأى والمقاييس

٤- سوره «ص»، الآيه ٧٢

٥- المستصفى من علم الاصول، ج ٢، ص ٢٥٨؛ المحصول فى علم الاصول، ج ٥، ص ١٠٤، وورد فى كتبهم الروائيه بدل «برهه

بالتقياس»، ص «برهه بالرأى» لاحظ مجمع الزوائد، للهيثمى، ج ١، ص ١٧٩؛ الجامع الصغير، ج ١، ص ٥١

ص: ١٣٣

قوم يقيسون الامور برأيهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام»(١).

٥. أدلة القائلين بالمجيبه

واستدلوا بالأدلة الأربعة:

أمّا الكتاب العزيز المستدلّ به، قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ»(٢)، بيان أنّ القياس أيضاً نوع إرجاع للأمر إلى سنّة الرسول حيث إنّ القانس يرجع في استنباط حكم الفرع إلى الأصل الذي ثبت حكمه بالسنّة، أو يستنبطه من العله التي اكتشفها من السنّة.

ويرد عليه: أنّ الإشكال إنّما هو في صغرى الردّ إلى الله وكشف العله، وأنّ القياس الظنّي واستنباط الحكم من العله الظنّي ليسا من الردّ إلى الله والرسول، لأنّ هذا هو موضع النزاع، وإلّا لو كانت العله قطعيه وتامه فلا كلام في أنّ مقتضى حكمه الحكيم عدم التفريق بين الأصل والفرع وهو خارج عن محلّ الكلام.

ومنها: قوله تعالى: «قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ»(٣)، بيان أنّ الله عزّ وجلّ استدلّ بالقياس على ما أنكره منكره والبعث، فقياس عزّ وجلّ إعادة المخلوقات بعد فنائها على إنشائها أوّل مرّه، وهذا الاستدلال بالقياس يدلّ على حجّيه القياس وصحّه الاستدلال به.

وفيه، أوّلًا: أنّها لا تدلّ على حجّيه القياس إلّا بضرب من القياس، وهو قياس عمل الإنسان بفعل الله تعالى فيلزم الدور المحال.

وثانيًا: أنّ مورد الآيه خارج عن محلّ النزاع؛ لأنّه قياس قطعي يقيني فإنّ العقل

١- المستدرك على الصحيحين، ج ٣، ص ٥٤٧؛ المعجم الكبير، للطبراني، ج ١٨، ص ٥١

٢- سورة النساء، الآيه ٥٩

٣- سورة يس، الآيه ٧٩

ص: ١٣٤

حاكم بأن من قدر على إبداء شىء قادر على أن يعيده، فهذا حكم قطعى لا ظنى وهذا هو المراد مما اشتهر من أن حكم الأمثال فيما يجوز وما لا يجوز واحد.

أما السنه، فقد حكيت روايات من طرقهم فى هذا المجال:

منها: مرسله معاذ بن جبل أنه قال لما بعثه النبى صلى الله عليه وآله إلى اليمن قال:

«كيف تقضى إذا عرض لك قضاء؟ قال: أفضى بكتاب الله، قال: فإن لم تجد فى كتاب الله؟ قال:

فبسنه رسول الله، قال: فإن لم تجد فى سنه رسول الله ولا فى كتاب الله؟ قال: أجتهد رأى ولا آلو، قال: فضرب رسول الله صلى الله عليه وآله صدره وقال: الحمد لله الذى وفق رسول الله لما يرضاه رسول الله» (١).

وفيه: أنه قابل للمناقشه سنداً ودلاله، أما السند فلائها مرسله.

وأما الدلاله فتقريب دلالتها: أن الظاهر كون الاجتهاد فيها بمعنى تقنين الفقيه وتشريعه من دون الإتكاء على كتاب الله وسننه نبيه صلى الله عليه وآله لأن المفروض أن الاجتهاد بالرأى فيها يكون بعد عدم ورود الكتاب والسنه وهو شامل للقياس بإطلاقه.

لكن يرد عليه: أن شمول الاجتهاد غير القياس كما سيأتى.

ومنها: أنه صلى الله عليه وآله قال لمعاذ وأبى موسى الأشعري:

«بم تقضيان؟ فقالا: إن لم نجد الحكم فى الكتاب ولا السنه قسنا الأمر بالأمر فما كان أقرب إلى الحق عملنا به» (٢).

وفيه: أنه ضعيف سنداً أيضاً فلا يمكن الاعتماد عليه.

ومنها: حديث الجاربه الخثعميه أنها قالت: يارسول الله إن أبى أدركته فريضه الحج شيخاً زمناً لا يستطيع أن يحج، إن حججت عنه أينفعه ذلك؟ فقال لها:

«أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أكان ينفعه ذلك؟ قالت: نعم، قال صلى الله عليه وآله: فدين

١- مسند أحمد، ج ٥، ص ٢٤٢؛ سنن الدارمى، ج ١، ص ٦٠

٢- لم نعر على الروايه بهذه الصوره فى الكتب الروائيه لأهل السنه، انظر: الفصول فى الاصول، للجصاص، ج ٤، ص ٤٩؛ الإحكام فى اصول الأحكام، للآمدى، ج ٤، ص ٣٣.

ص: ١٣٥

اللّه أحقّ بالقضاء»(١).

وتقريب دلالته أنّه صلى الله عليه وآله ألحق دين الله بدين الآدمى فى وجوب القضاء ونفعه، وهو عين القياس.

وفيه، أوّلاً: أنّ الاستدلال لحجّيه قياساتنا بقياس النبى صلى الله عليه وآله نوع من القياس، واعتباره أوّل الكلام.

وثانياً: أنّ ظاهر الحديث تمسّكه صلى الله عليه وآله بالقياس الأولويّه وهو خارج عن محلّ الكلام كما عرفت.

أضف إلى ذلك كلّ أنّ هذه الروايات لو تمّت سنداً ودلالةً لكانت معارضه بما هو أقوى وأظهر، أى الروايات السابقه الدالّه على بطلان القياس.

أمّا الإجماع، فقد ادّعى اتفاق الصحابه على حجّيه القياس حيث إنّ طائفه منهم كانوا عاملين بالقياس وطائفه اخرى سكتوا عنه فلم ينكروا عليهم(٢).

وفيه، أوّلاً: أنّ الصغرى ليست بثابته لأنّ الكثير من الصحابه لم يكونوا فى المدينه فى ذاك العصر بل كانوا فى مختلف بلاد الإسلام.

وثانياً: لا دليل على كون جميع الصحابه داخلين فى إحدى هاتين الطائفتين.

وثالثاً: لعلّ منشأ السكوت هو الخوف عن السوط والسيّف أو عدم العلم بذلك.

أمّا الاستدلال بالعقل، فمن وجوه والمهمّ منها وجهان:

الأوّل: أنّ الأحكام الشرعيّه مستنده إلى مصالح، وهى الغايات المقصوده من تشريع الأحكام، فإذا ساوت الواقعه المسكوت عنها الواقعه المنصوص عليها فى

١- الحديث كسابقه لم يرد فى كتبهم الروائيّه بهذه الصوره انظر: المحصول فى علم الاصول، للفخر الرازى، ج ٥، ص ٥٢؛ الإحكام، ج ٣، ص ٢٥٨؛ وانظر أيضاً، صحيح البخارى، ج ٧، ص ٢٣٣، كتاب الأيمان و النذور؛ صحيح مسلم، ج ٣، ص ١٥٥، باب قضاء الصيام عن الميت؛ سنن النسائي، ج ٥، ص ١١٨

٢- المستصطفى من علم الاصول، ج ٢، ص ٢٤٠ و ٢٤١؛ المحصول فى علم الاصول، للفخر الرازى، ج ٥، ص ٥٣؛ الإحكام فى اصول الأحكام، للآمدى، ج ٤، ص ٤٠

ص: ١٣٦

علّه الحكم التي هي مظنه للمصلحه قضت الحكمه والعداله بتساويهما في الحكم تحقيقاً للمصلحه التي هي مقصود الشارع من التشريع (١).

وجوابه يظهر ممّا ذكر، وهو أنّه إن كان استنباط العله استنباطاً ظنيّاً فلا دليل على حجّيته والأصل عدمها، وإن كان قطعياً فلا إشكال في حجّيته لأنّه حينئذٍ إمّا أن يكون من قبيل إلغاء الخصوصيه وتنقيح المناط أو من قبيل المفهوم الموافق أو المستقلّات العقلية، ولكنّها بأسرها خارجه عن محلّ النزاع.

الثاني: ما يرجع في الحقيقة إلى مقدّمات الانسداد المذكوره سابقاً وقد عبّروا عنها ببيانات مختلفه، منها: أنّ الحوادث والوقائع في العبادات والتصرّفات ممّا لا يقبل الحصر والعدّ، ونعلم قطعاً أنّه لم يرد في كلّ حادثه نصّ، ولا يتصوّر ذلك أيضاً، فإذا كانت النصوص متناهيه، وما لا يتناهي لا يضبطه ما يتناهي، علم قطعاً أنّ الاجتهاد والقياس معتبر حتّى يكون لكلّ حادثه اجتهاد (٢).

والجواب عنه ما مرّ سابقاً من أنّه لو فرضنا كون باب العلم مسدوداً إلّا أنّ باب العلمى مفتوح عندنا لأجل الروايات الوارده من ناحيه أهل بيت الوحي عليهم السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله، هذا أوّلاً.

وثانياً: لو سلّمنا انسداد باب العلمى أيضاً لكن لا كلام في بطلان خصوص القياس للروايات الخاصه الناهيه عنه.

الثاني: الاستحسان

إشاره

وفيه جهات من البحث:

١. تعريفه

وهو في اللغة: «عدّ الشئ ع حسناً» (٣)، وفي الاصطلاح عرّفوه بوجوه شتى:

- ١- انظر: الإحكام في اصول الأحكام، للآمدى، ج ٤، ص ١٤
- ٢- انظر: المستصفى من علم الاصول، ج ٢، ص ٢٣٩ و ٢٤٠؛ الإحكام في اصول الأحكام، للآمدى، ج ٤، ص ١٣
- ٣- الصحاح، ج ٥، ص ٢٠٩٩؛ لسان العرب، ج ٣، ص ١٨٠؛ مجمع البحرين، ج ١، ص ٥١٥

ص: ١٣٧

منها: «إنّ الاستحسان ترك القياس والأخذ بما هو أوفق للناس» (١).

ويستفاد من هذا التعريف أنّهم حاولوا أن يعدّوا الاستحسان كاستثناء من القياس فخرجوا عن القياس فيما إذا كان تركه أوفق بحال الناس، ولذلك كثيراً ما يقولون بترك القياس في مورد الاستحسان (٢).

ومنها: «أنّه هو الإلتفات إلى المصلحه والعدل» (٣).

وبناءً على هذا التعريف يعدّ الاستحسان أصلاً مستقلاً للتشريع والتقنين.

ومنها: «أنّه ما يستحسنه المجتهد بعقله» (٤).

٢. الأقوال فيه

لا يخفى أنّ الاستحسان على قسمين: قطعي وظنّي، ولا كلام في حجّيه القطعي منه، بناءً على الحسن والقيح العقليين وقاعده الملازمه، والظنّي هو موضع البحث والنزاع.

ثمّ إنّهم اختلفوا في حجّيه الاستحسان وعدمها ونقل عن المالک في مدح الاستحسان أنّه تسعه أعشار العلم! (٥).

والمعروف من مذهب أصحابنا نفيه مطلقاً (٦)، ونسب إلى الظاهريين من أهل السنّه إنكاره (٧).

١- المبسوط للسرخسی، ج ١٠، ص ١٤٥

٢- انظر: اصول السرخسی، ج ٢، ص ٢٠١؛ المبسوط للسرخسی، ج ١٠، ص ١٤٥ و ج ١٩، ص ٥٧ و ٥٨؛ بدائع الصنائع، ج ٢، ص ٢١٤، و ج ٣، ص ١١٦

٣- بدايه المجتهد، ج ٢، ص ١٤٩، وانظر: الاصول العامه للفقّه المقارن، ص ٣٦١

٤- المستصفی من علم الاصول، ج ١، ص ٢٧٤

٥- حاشیه الدسوقي على الشرح الكبير، ج ٣، ص ٤٧٩؛ وانظر: الإحكام في اصول الأحكام، لابن حزم، ج ٦، ص ٧٥٧؛ الموسوعه الفقهيّه الميسره، ج ٢، ص ٤٠٥.

٦- انظر: رسائل الشريف المرتضى، ج ١، ص ٦؛ السرائر، ج ٢، ص ١٧٠؛ مبادئ الوصول، ص ٢٤١

٧- الإحكام في اصول الأحكام، لابن حزم، ج ٦، ص ٧٥٧

ص: ١٣٨

وحكى عن الشافعى من استحسَن فقد شرَّع (١)، واختلف فى المراد من هذه الجملة فحكى عن الفتوحات أن المراد منها أن للاستحسان مقاماً عالياً كمقام الأنبياء وتشريعاتهم (٢).

لكن الإنصاف أن الواضح كونها فى مقام المذممة، ولذا عدّوا الشافعى من نفاه الاستحسان (٣).

٣. أدله المثبتين

أما الكتاب: فاستدلوا بقوله تعالى: «فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ» (٤).

وقوله تعالى: «وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ» (٥) بتقريب أن مدح العباد على اتباع أحسن القول فى الآيه الاولى وإلزامهم باتباع أحسن ما انزل إليهم من ربهم فى الآيه الثانية أماره على جعل الحجية له بالنسبة إلى الأقوال، ومع إلغاء الخصوصية للأقوال تثبت الحجية للاستحسان فى الأفعال أيضاً (٦).

لكن الإنصاف أنه لا ربط للآيتين بالاستحسان الظنى، فإنهما ناظرتان إلى الأحسن الواقعى، والطريق إلى الواقع إنما هو القطع أو الظن الثابت حجيته كخبر الثقة؛ لأن الألفاظ وضعت للمعانى الواقعية ولم يؤخذ فيها العلم والجهل، فوضع لفظى «الدم» و «الخمير» مثلاً للدم والخمر الواقعيين، فإن قطعنا بالواقع فهو حججه

١- المستصطفى من علم الاصول، ج ١، ص ٢٧٤؛ الإحكام فى اصول الأحكام، للآمدى، ج ٤، ص ١٥٦

٢- الفتوحات المكيه، ج ٢، ص ١٦٨

٣- انظر: كتاب الام، ج ٧، ص ٣١٣

٤- سورة الزمر، الآيه ١٨

٥- سورة الزمر، الآيه ٥٥

٦- الفصول فى الاصول، للجصاص، ج ٤، ص ٢٢٧

ص: ١٣٩

لكون القطع نفس مشاهدته الواقع فيكون حججه ذاتاً، وإن ظننا فلا دليل على حججته وليست الحججه ذاتيه للظن، هذا أولاً.

وثانياً: المحتمل في المراد من «القول» في قوله تعالى: «يستمعون القول» وجهان: (١)

أحدهما: أن المراد منه هو قول الناس، الثاني: أن المراد هو آيات القرآن الكريم، فقد احتمل المعنى الثاني بعض المفسرين بيان أن القرآن مشتمل على مستحبات وواجبات ومكروهات ومباحات، والواجبات والمستحبات أحسن من المكروهات والمباحات، وعباد الله تعالى يتبعون الواجبات والمستحبات، وهذا هو المراد باتباع الأحسن، فإن كان هذا هو المراد من الآية فلا دخل لها بما نحن بصدده وهي أجنبيته عنه.

وأما المعنى الأول فلازمه أن عباد الله يتبعون أحسن أقوال الناس، فإنها تنقسم إلى الحق والباطل، ومن الناس من يدعو إلى الجود والسخاء مثلاً، ومنهم من يدعو إلى البخل والإقتار.

وعباد الله يتبعون الأحسن منهما وهو الجود والإيثار، وحينئذ إن قلنا بأن المراد من الأحسن هو الأحسن في نظر الشارع فلا صله للآيه أيضاً بمحل البحث، وإن كان المراد منه الأحسن في نظر العقل فهو داخل في المستقلات العقلية ولا يمكن الاستدلال بالآيه لحججه الاستحسانات الظنية.

أما الآية الثانية فلها أيضاً تفسيران: (٢)

أحدهما: أن المراد من الأحسن هو أحسن الآيات التي أنزل إليكم، وحينئذ لا ربط أيضاً لها بالمقام.

ثانيهما: أن المراد منه القرآن وإنه أحسن من التوراه والإنجيل وغيرهما من الكتب السماوية وهذا أيضاً لا دخل له بما هو محل النزاع كما هو واضح.

١- انظر: مجمع البيان، ج ٨، ص ٣٩١ و ٣٩٢؛ الكشاف، ج ٣، ص ٣٩٣

٢- انظر: مجمع البيان، ج ٨، ص ٤٠٨؛ التفسير الكبير، للفخر الرازي، ج ٢٧، ص ٥

ص: ١٤٠

أمياً السنّه: فقد روى عن ابن مسعود أنه قال: «إنَّ اللهَ نظر في قلوب العباد فوجد قلب محمّد صلى الله عليه وآله خير قلوب العباد فاصطفاه لنفسه فبعثه برسالته ثمَّ نظر في قلوب العباد بعد قلب محمّد صلى الله عليه وآله فوجد قلوب أصحابه خير قلوب العباد فجعلهم وزراء لنبية يقاتلون على دينه، فما رأى المسلمون حسناً فهو عند الله حسن، وما رأوا سيئاً فهو عند الله سيئ» (١).

وهذه الروايه غير تامه سنداً ودلاله:

أمّا السند: فهي موقوفه على ابن مسعود ولم يروها أحد عن رسول الله صلى الله عليه وآله فليست بحجّه.

وأما الدلاله، فأولاً: أنها إنّما ترتبط بمحلّ الكلام إذا كان المراد من الرؤيه في قوله «ما رأوا» الرؤيه الظنيّه، والحال أنّ نفس كلمه الرؤيه ظاهره في العلم والقطع ولا فرق في هذه الجهه بين الرؤيه القلبيّه والرؤيه بالبصر.

وثانياً: قد يرى التهافت بين صدر الحديث وذيله، لأنّ الذيل ظاهر في أنّ المسلمين إذا رأوا حسناً فهو عند الله حسن مع أنّ صدره يختصّ بخصوص الصحابه.

أمياً الإجماع: فقد ادّعوا أنه توجد مسائل لا دليل عليها غير الإجماع على الاستحسان ولا تدخل تحت عنوان من العناوين الفقهيّه من العقود والإيقاعات كإجماع الامّه على استحسانهم دخول الحمام وشرب الماء من أيدي السقائين من غير تقدير لزمان المكث وتقدير الماء بالاجر، فلا يدخل شىء منهما تحت العناوين المعروفه من العقود الشرعيّه (٢)، وقد مثّل له بمسأله الاستصناع (٣)، فيطلب من

١- مسند أحمد، ج ١، ص ٣٧٩

٢- اللمع في اصول الفقه، ص ٣٣٢؛ المستصفي من علم الاصول، ج ١، ص ٢٧٦؛ الإحكام في اصول الأحكام، للآمدى، ج ٤، ص ١٥٦ و ١٥٧

٣- انظر: الفصول في الاصول، للجصاص، ج ٢، ص ٣٨؛ فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، ج ٢، ص ٣٢١

ص: ١٤١

النَّجَارُ أَوْ الْكَفَّاشُ مَثَلًا صَنَعَ بَابَ أَوْ نَعْلِينَ مِنْ دُونَ تَقْدِيرِ لِلْوِزْنِ أَوْ الْقِيَمَةِ، كَمَا يُمْكِنُ التَّمَثِيلُ لَهَا فِي عَصْرِنَا هَذَا بِرُكُوبِ السِّيَارَةِ مِنْ دُونَ تَقْدِيرِ لِلْجَارِهِ.

لَكِنْ يَرُدُّ عَلَيْهِ، أَوَّلًا: أَنَّ الْإِجْمَاعَ قَامَ عَلَى هَذِهِ الْأَحْكَامِ بِالْخُصُوصِ لَا عَلَى اسْتِحْسَانِهَا، وَهُوَ فِي الْوَاقِعِ لَيْسَ إِجْمَاعًا فِي الْمَصْطَلَحِ، بَلْ سِيرُهُ مُسْتَمَرٌّ إِلَى زَمَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، لَوْ ثَبَتَتْ أَنَّ السِّيْرَةَ قَامَتْ عَلَى هَذِهِ الْأَحْكَامِ، فَهُوَ دَلِيلٌ عَلَى حُجَّتِهِ سِيرُهُ الْمُسْلِمِينَ إِذَا كَانَتْ فِي عَصْرِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَلَمْ يَنْهَ عَنْهَا.

وَتَانِيًا: أَنَّهُ يُمْكِنُ إِدْخَالُ هَذِهِ الْأَحْكَامِ تَحْتَ عَنَاوِينَ مَعْرُوفَةٍ فِي فِقْهِهَا الثَّابِتَةِ بِالْأَدْلَةِ الْمَعْتَبَرَةِ، فَيَدْخُلُ الْمِثَالُ الْأَوَّلُ وَالثَّانِي فِي عَنَاوَنِ الْإِبَاحَةِ مَعَ الضَّمَانِ الَّذِي لَهُ مَصَادِيقُ كَثِيرَةٌ فِي الْفِقْهِ وَكَذَلِكَ مِثَالُ رُكُوبِ السِّيَارَةِ.

يَبْقَى مِثَالُ الْاسْتِحْسَانِ، وَهُوَ أَيْضًا يَدْخُلُ فِي عَنَاوَنِ الْبَيْعِ، كَمَا إِذَا اشْتَرَى الْأَبْوَابَ عَلَى نَحْوِ الْكَلِيِّ فِي الذَّمِّ إِذَا ذَكَرَ خُصُوصِيَّاتِ الْبَابِ وَقِيَمَتِهِ، نَعْمَ أَنَّهُ لَيْسَ دَاخِلًا فِي عَقْدٍ مِنَ الْعُقُودِ إِذَا ذَكَرَ لِلنَّجَّارِ خُصُوصِيَّاتِ الْبَابِ وَوَعَدَهُ أَنْ يَشْتَرِيَ مِنْهُ فِيمَا بَعْدَ مِنْ دُونَ تَعْيِينِ الْقِيَمَةِ، وَلَكِنْ عَلَيْهِ اشْتِرَاؤُهُ دَفْعًا لِلضَّرْرِ.

هَذَا فِي مَا اسْتَدَلُّوا بِهِ أَنْفُسَهُمْ عَلَى حُجَّتِهِ الْاسْتِحْسَانِ، وَيُمْكِنُ أَنْ يَسْتَدَلَّ لَهُمْ بِدَلِيلِ الْإِسْنَادِ حَيْثُ إِنَّهُ فِي صُورِهِ الْإِسْنَادُ لَا يَكُونُ الظَّنَّ الْقِيَاسِيَّ كَافِيًا لَهُمْ، بَلْ لَا يَدُّ مِنَ التَّعَدُّى إِلَى الظَّنِّ الْاسْتِحْسَانِيِّ.

وَالْجَوَابُ عَنْهُ وَاضِحٌ، وَهُوَ مَا مَرَّ مِنْ كَفَايَةِ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ مَعَ مَلَاخِظَةِ الرِّوَايَاتِ الْمَرْوِيَةِ مِنْ طَرُقِ أَهْلِ الْبَيْتِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، فَكَمْ مِنْ مَشْكَلَةٍ حَصَلَتْ لَهُمْ بِسَبَبِ إِعْرَاضِهِمْ عَنْ حَدِيثِ الثَّقَلَيْنِ وَرَوَايَاتِ الْعَتْرَةِ الطَّاهِرَةِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ.

فَقَدْ ظَهَرَ إِلَى هُنَا أَنَّهُ إِذَا كَانَ الْاسْتِحْسَانُ قَطْعِيًّا فَلَا إِشْكَالَ فِي حُجَّتِهِ مِنْ بَابِ كَوْنِهَا مِنَ الْمُسْتَقَلَّاتِ الْعَقْلِيَّةِ أَوْ مِنَ الْيَقِينِيَّاتِ، وَإِذَا كَانَ ظَنِّيًّا يَكُونُ مَشْمُولًا لِأَدْلِهِ عَدَمِ حُجَّتِهِ الظَّنِّ.

ص: ١٤٢

٤. أدلّه النافين

وأما دليل النافين، فهي أدلّه عدم حجّيه مطلق الظنّ كما أشرنا إليه آنفاً، لكن حكى عن الشافعي دليلاً لئفيه وهو أنّه لو قال المفتى فيما لا نصّ فيه ولا قياس:

«استحسن»، فلا بدّ أن يزعم جواز استحسان خلافه لغيره، فيفتى كلّ حاكم في بلد ومفت بما يستحسن، فيقال في الشىء الواحد بضروب من الحكم والفتيا فإن كان هذا جائزاً فقد أهملوا أنفسهم فحكموا حيث شأؤوا، وإن كان ضيقاً فلا يجوز أن يدخلوا فيه (١).

وقد يقال في الردّ عليه: أنّ مثل هذا الكلام غريب لانتهاؤه - لو تمّ - إلى حصر الاجتهاد مطلقاً مهما كانت مصادره، لأنّ الاختلاف واقع في الاستنباط منها إلانادراً ولا خصوصية للاستحسان في ذلك (٢).

لكن الإنصاف أنّه فرق بين الاستحسان وغيره لأنّه في غيره يوجد ضوابط معيّنه من شأنها أن تقلّل وقوع الاختلاف، بخلاف الاستحسان الذي لا ضابطه محدّده فيه.

الثالث: المصالح المرسله**اشاره**

وفيه جهات من البحث:

١. المراد من المصالح المرسله

الظاهر أنّ المراد من المصالح هي مصالح العباد ومضارهم على مذاق الشرع، والمراد من المرسله هي المصالح التي لم يرد فيها نصّ خاصّ ولا عامّ، أي أنّها ارسلت واطلقت ولم يرد عليها شرع لا في العمومات ولا في الخصوصيات (٣).

١- كتاب الامّ، ج ٧، ص ٣١٦

٢- انظر: الفصول في الاصول، للجصاص، ج ٢، ص ٣٨؛ الاصول العامه للفقّه المقارن، ص ٣٧٦

٣- انظر: المستصفي من علم الاصول، ج ١، ص ٢٨٤ / ٢٨٦؛ المحصول في علم الاصول للفخر الرازي، ج ٦، ص ١٦٢

ص: ١٤٣

ومثل لها في كلمات الغزالي بتتّرس الكفار بجماعه من اسارى المسلمين لو كففنا عنهم لصدّمونا وغلّبوا على دار الإسلام وقتلوا كافّة المسلمين، ثمّ يقتلون الاسارى أيضاً، ولو رمينا الترس لقتلنا مسلماً معصوماً لم يذنب ذنباً، وهذا لا عهد به في الشرع، فيجوز لقائل أن يقول: هذا الأسير مقتول على كلّ حال فحفظ جميع المسلمين أقرب إلى مقصود الشرع، فيحكم العقل هنا بوجوب رمى الترس من باب تقديم الأهمّ على المهمّ (١).

فيستفاد من هذا المثال أيضاً: أنّ المراد من المصالح المرسله هي المصالح على مذاق الشرع، لأنّ المستفاد من مجموع الأحكام الشرعيّه أنّ حفظ كيان الإسلام أهمّ عند الشارع من حفظ النفوس المحترمه.

هذا، ولا بدّ هنا من بيان أمرين مغفول عنهما في كلماتهم:

أحدهما: إنّ الاستحسان والمصالح المرسله وإن استعملتا في بعض الكلمات في معنى واحد، ولكن الظاهر أنّ الاستحسان حاصل بمجرد أن يستحسنه الطبع والفرطه من دون أن يلحظ أنّ فيه مصلحه أو مفسده، لأنّ الحسن والقبح في الأفعال كالحسن والقبح في الطبع له مبدأ فطري لا- حازه فيه إلى درك المصلحه أو المفسده، بينما في المصالح المرسله الحاكم هو العقل والبرهان لا الطبع والفرطه.

ثانيهما: إنّ ما ذكرنا في الاستحسان من تقسيمه إلى القطعي والظنيّ يجري هنا أيضاً، فالمصالح المرسله أيضاً تارةً يكون حكم العقل بها قطعياً للقطع بوجود المقتضى وفقد المانع، فتكون حجّه بلا ريب كالمستقلّات العقليّه، واخرى يكون ظنيّاً فلا دليل على حجّيتها.

٢. الأقوال في المسألة

اختلف العامّة في حجّيتها، وعمده الأقوال فيها ثلاثه:

١- المستصفي من علم الاصول، ج ١، ص ٢٩٤ و ٢٩٥

ص: ١٤٤

الأول: قول الشافعي بإنكارها وحكى عنه: «أن من استصلح فقد شرع كمن استحسن، وأن الاستصلاح كالأستحسان متابعه الهوى» (١).

الثاني: قول مالك بإثباتها وحكى عنه: «أن الاستصلاح طريق شرعى للاستنباط فيما لا نص فيه ولا إجماع» (٢).

الثالث: التفصيل بين الضروريات وبين الحاجيات والتحسينيات، وحججه الاستصلاح فى القسم الأول (٣).

والمراد من الضروريات ما لا يمكن حياه الإنسان إلبه، والمراد من الحاجيات أنواع المعاملات التى توجب رفع بعض الحاجات وإن كانت حياه الإنسان ممكنه بدونها، والمراد من التحسينيات غير الضروريات والحاجيات من أنواع اللذائذ المشروعه التى توجب الراحة والاشتغالات اللهويه.

٣. أدله المثبتين

استدل القائلون بالحججه بوجود عمدتها الإجماع وبعض الوجوه العقلية:

منها: ما يرجع فى الواقع إلى دليل الانسداد، وهو أن الحوادث الكثيره متجدده والنصوص قليلة، ولو اكتفينا بالنصوص ضاقت الشريعة الإسلاميه مع أن الإسلام خاتم الأديان.

والجواب عنه ظهر ممّا مرّ من أنه إن كان المراد من الاستصلاح، الاستصلاح فى موارد القطع من قبيل المستقلات العقلية كحسن العدل وقبح الظلم فلا ننكره، وإن كان المراد منه الاستصلاح فى موارد الظن - كما أنه كذلك - فلا دليل على حججه لعدم تماميه مقدمات الانسداد عندنا، ومنشأ الانسداد على مذهبهم ناشٍ من قلّه

١- انظر: الاصول العامه للفقهاء المقارن، ص ٣٨٥

٢- المصدر السابق، ص ٣٨٤

٣- المستصفي من علم الاصول، ج ١، ص ٢٨٤ - ٢٨٦؛ المحصول فى علم الاصول، للفخر الرازى، ج ٦، ص ١٦٢

ص: ١٤٥

نصوصهم مع أنّ سنّه الأئمة المعصومين عليهم السلام معتبره عندنا كسنّه النبي صلى الله عليه وآله - بل جميع روايتهم منقوله عنه صلى الله عليه وآله كما وردت به روايات مستفيضه صرح فيها بذلك (١) - وهي تشمل على الاصول الكليه والأحكام الجزئية معاً، وتكون كافيّه في رفع الانسداد.

ومنها: أنّ الأحكام الشرعيّه إنّما شرّعت لتحقيق مصالح العباد وأنّ هذه المصالح التي بنيت عليها الأحكام الشرعيّه معقوله، أي ممّا يدرك العقل حسنّها كما أنّه يدرك قبح ما نهى عنه فإذا حدث واقعه لا نصّ فيها وبني المجتهد حكمه فيها على ما أدركه عقله من نفع أو ضرر، كان حكمه على أساس صحيح معتبر من الشارع (٢).

وفي الجواب نقول: إنّ هذا مبني على الحسن والقبح العقليين وقاعده الملازمه، وهي مقبولة عندنا في موارد القطع بالمصلحه والمفسده التي ليست بنادره، لأنّ امّهات الأحكام الشرعيّه قابله لأن تدرك بالعقل وإن لم يدرك تفاصيلها، ولذلك نرى أنّه في علل الشرائع ذكرت لأحكام الشرع علل يدركه العقل تفاصيلها، فلا وجه لما ذكر من أنّ ما كان من قبيل الحسن والقبح الذاتيين فهو نادر جداً وأمثله قد لا تتجاوز العدل والظلم وقليلاً من نظائرها.

ومن هنا يظهر أنّ الاستحسان إذا بلغ حدّ المستقلّات العقليّه وشبهها كان حجّه، ولكن الاستحسانات الظنيّه التي تدور عليها كلماتهم لا دليل على حجّيتها أصلاً، مضافاً إلى أنّ العدل والظلم لهما مصاديق عديده ربّما تشمل شيئاً كثيراً من أحكام الشرع كالزنا والسرقة والخيانه والكذب والغيبه والسبّ والجنايه على الأنفس والأعضاء والغشّ في المعامله وغير ذلك من أشباهها، فإنّها تدخل في هذا المعنى.

هذا مضافاً إلى أنّ الاستحسان الظني لا يستقرّ على شيء، فكلّ واحد يدعى شيئاً غير الآخر، فتختلف الفتاوى بذلك اختلافاً عظيماً.

١- وقد ذكرنا شرطاً منها في المقصد الثاني من الجزء الأول عند البحث عن السنّه

٢- انظر: الاصول العامه للفقّه المقارن، ص ٣٨٧

ص: ١٤٦

ومنها: الاستدلال بسيره الصحابه من زمن النبي صلى الله عليه وآله القائمه على تشريعهم ما رأوا أنّ فيه تحقيق المصلحه، فأبو بكر حارب مانعي الزكاه، ودرأ القصاص عن خالد بن الوليد، وعمر أوقع الطلاق الثلاث بكلمه واحده ومنع عن حدّ السرقة في عام المجاعه، وعثمان جدّد أذاناً ثانياً لصلاه الجمعه.

وفيه، أوّلاً: أنّ هذه السيره لا تصل إلى زمن النبي صلى الله عليه وآله.

وثانياً: لا تتحقّق السيره من مجرد نقل موارد شخصيه من أشخاص معدودين.

وثالثاً: أنّ الموارد المذكوره غالباً ليست من الاستصلاح فيما لا نصّ فيه، بل تكون من باب الاجتهاد في مقابل النصّ مثل إيقاع الطلاق الثلاث بكلمه واحده، وهكذا تعطيل الحدود الثابته في الشرع، ولو فتح هذا الباب لم تبق للإسلام دعامه وأمكن نسخ أحكامه لكلّ مجتهد والتزامهم بذلك من العجائب.

وأعجب منه أنّهم يدّعون الإجماع عليه مع أنّ أكثرهم من الأشاعره المنكرين لحكم العقل، وكيف يجتمع إنكار حكم العقل مع دعوى الاستحسان بهذه السعه.

الرابع: سدّ الذرائع

١. بيان المراد منه

«الذريعه» في اللغه تطلق على مطلق الآله والوسيله (١)، وفي الاصطلاح تطلق على وسيله خاصّه، فتكون سدّ الذرائع بمعنى التوصل بما هو مصلحه إلى دفع مفسده.

فعلى هذا سدّ الذرائع هو المنع عمّا يتوصّل به إلى الحرام، أي المنع عن مقدّمه الحرام، فالذريعه هي نفس ما يبحث عنه بعنوان مقدّمه الحرام وسدّه هو نفيه.

لكنّها عند بعض بمعنى مطلق المقدّمه، فتكون الذريعه حينئذٍ مطلق ما كان وسيله وطريقاً إلى شيء، ولذلك تجرى فيه جميع الأحكام الخمسه، ولأجله قال

١- الصحاح، ج ٣، ص ١٢١٠؛ لسان العرب، ج ٥، ص ٣٧؛ مجمع البحرين، ج ٢، ص ٩١

ص: ١٤٧

بعضهم: «الذريعة كما يجب سدّها، يجب فتحها وتكره وتندب وتباح» (١).

وقد يقال بأنّ المراد من سدّ الذرائع، سدّ الحيل وحرمة التوصل بها، ومثّل له بما إذا باع شيئاً نسيئاً بمبلغ ثمّ اشتراه منه بثمن أقلّ منه فأعطاه الأقلّ لكي يأخذ منه الأكثر عند الأجل، وهذا من الحيل للخروج عن الربا، وسدّه هو النهي عن مثل هذه المعاملة.

٢. ما يمكن أن يقال في حجّيته

استدلّوا لحجّية سدّ الذرائع بروايات وآيات من الذكر الحكيم:

منها: قوله تعالى: «وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ» (٢).

ومنها: قوله تعالى: «وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ» (٣).

ومنها: قوله تعالى: «وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ» (٤).

فأرادوا إثبات حرمة مقدّمه الحرام بالاستقراء، وهو تامّ فيما إذا حصل منه العلم.

ولكنّهم قد خلطوا في المقام بين ثلاث عناوين: عنوان «مقدّمه الحرام» الذي يبحث عنه مستقلاً، وعنوان «حرمة الإعانة على الإثم» الذي لا ربط له بمقدّمه الحرام بل هو عنوان مستقلّ محرّم بنفسه، وعنوان «الحيله» التي لا ربط له أيضاً بمقدّمه الحرام ولا معنى للمقدّمه وذو المقدّمه فيه، بل إذا وقع البيعان المزبوران مثلاً جامعين لأركان البيع شرعاً ولو كان بداعي الفرار عن الربا فلا- إشكال في صحّتهما، وإذا وقعا فاسدين خالين عن القصد الجدّي للبيع والشراء فلا إشكال أيضاً في حرمتهما وبطلانهما سواء كانت مقدّمه الحرام حراماً أم لم تكن.

١- الاصول العامّة للفقّه المقارن، ص ٤٠٧، وانظر: المجموع، ج ١٠، ص ١٦٠

٢- سورة الأنعام، الآية ١٠٨

٣- سورة النور، الآية ٣١

٤- سورة المائدة، الآية ٢

ص: ١٤٨

ولا يخفى أن العمده في باب الحيل هو عدم وجود القصد الجدّي إلى الإنشاء غالباً، بل ليس قول من يبيع علبه الكبريت بألف تومان مثلاً للفرار عن الربا إلّالعباً بالألفاظ ولقلقه باللسان.

ص: ١٤٩

المقصد الخامس: الأصول العمليّة

إشاره

وهي أربعة:

١. أصله البراءه

٢. أصله التخيير

٣. أصله الاشتغال

٤. أصله الاستصحاب

خاتمه في شرائط جريان الاصول

ص: ١٥١

إلى هنا قد فرغنا عن أحكام الأدلة الاجتهاديّة والظنون المعتمّره، وحينئذٍ تصل النوبه إلى البحث عن الأدلّه الفقاهتيه والاصول العمليّه، وينبغي هنا تقديم امور:

١. تعريف الاصول العمليّه

والصحيح في ذلك ما أفاده المحقّق الخراساني رحمه الله من أنّها «هي التي ينتهي إليها المجتهد بعد الفحص واليأس عن الظفر بالدليل»^(١)، أي الدليل القطعي والظنون المعتمّره، ومع هذا القيد يتمّ التعريف.

وتماميّة هذا التعريف مبني على مذهب أصحابنا الإماميّة من عدم الفراغ القانوني في الشريعة وعدم خلوّ موضوع من الموضوعات الخارجيّة عن الحكم الواقعي، وإن لم تصل أيدينا إليها أحياناً، وأمّا بناءً على مذهب طائفه من العامّه من عدم وجود حكم واقعي لبعض الوقائع وأنّ ما لا نصّ فيه لا حكم فيه، فلا معنى للشكّ في الحكم الواقعي الذي اخذ الشكّ فيه في موضوع الاصول العمليّه في التعريف المزبور.

١- كفايه الاصول، ص ٣٣٧

٢. حصر الاصول العمليّة في الأربعة

يستفاد من كلمات المحقق الخراساني رحمه الله نفي انحصارها العقلي في الأربعة، وأنّ مثل قاعده الطهاره وإن كان ممّا ينتهي إليها فيما لا- حجّه على طهارته ولا على نجاسته، إلّا أنّ البحث عنها ليس بمهمّ لأنها ثابتة بلا كلام، بخلاف الأربعة فإنّها محلّ الخلاف بين الأصحاب، ويحتاج تنقيح مجاريها وتوضيح ما هو حكم العقل أو مقتضى عموم النقل فيها إلى مزيد بحث وبيان، ومؤونه حجّه وبرهان، هذا مع جريانها في كلّ الأبواب واختصاص تلك القاعدة ببعضها.

وصرّح شيخنا الأعظم رحمه الله في موضعين من رسائله بحصرها في الأربعة عقلاً (١).

وهذا هو المختار، لأنّ مثل قاعده الطهاره ليست أساساً من الاصول العمليّة حتّى تصل النوبه إلى البحث عن وضوحها وعدم وضوحها، بل هي من القواعد الفقهيّة لكونها حكماً كلياً وضعياً يستفاد منها الأحكام الجزئية الفقهيّة بتطبيقها على موارد الشكّ في الطهاره، مضافاً إلى أنّ الاعتذار بأنّها واضحه في غير محلّه، لأنها أيضاً تحتاج إلى البحث والدراسه كما يظهر لمن راجعها، فالوجه في عدم ذكرها في الاصول العمليّة هو دخولها في القواعد الفقهيّة.

ثمّ إنّ أحسن ما قيل في بيان حصر مجارى الاصول العمليّة في الأربعة هو ما أفاده شيخنا الأعظم رحمه الله، وحاصله أنّ المشكوك إمّا له حاله سابقه ملحوظه أو لا، والأوّل مورد الاستصحاب، والثاني- وهو ما إذا لم تكن له حاله سابقه أو كانت ولم تكن ملحوظه- إمّا أن يكون الاحتياط فيه ممكناً أو لا، الثاني مورد التخيير، والأوّل إمّا قام دليل عقلي أو نقلي على ثبوت العقاب بمخالفه الواقع المجهول أو لا، والأوّل مورد الاحتياط، والثاني مورد البراءة (٢).

أقول: إنّ كلامه أدقّ ما أفيد في هذا المجال، ولكنّه في نفس الحال ليس سليماً

١- فرائد الاصول، ج ١، ص ٢٥ و ج ٢، ص ١٤

٢- فرائد الاصول، ج ٢، ص ١٤

ص: ١٥٣

عن الإشكال، وعمده الإشكال أن ظاهره أن مجرى قاعده التخيير هو عدم إمكان الاحتياط مطلقاً، أى كل ما كان الاحتياط فيه غير ممكن يكون مجرى للتخيير مع أنه ليس كذلك دائماً، كما إذا دار الأمر مثلاً بين الوجوب والحرمة والاستحباب - كصلاه العيد في زمن الغيبة - فالأصل هو البراءة مع عدم إمكان الاحتياط فيه، فلو جعل مجرى التخيير ما إذا دار الأمر بين الوجوب والحرمة كان التقسيم تاقماً.

٣. حكمه الإمارات والأدلة الاجتهادية على الاصول العمليه

لا إشكال في تقدم الإمارات والأدلة الاجتهادية على الاصول العمليه لأن أدلتها حاكمه عليها.

توضيح ذلك: إن تقديم دليل على آخر - كما مرّ تفصيله في مباحث تعارض الأدلة - لا يخلو عن حالات أربعة:

أحدها: التخصّص، وهو خروج مورد عن موضوع دليل خروجاً ذاتياً بلا حاجة إلى دليل مخرج، كخروج زيد الجاهل عن دليل وجوب إكرام العلماء.

ثانيها: التخصيص، وهو إخراج مورد من موضوع دليل إخراجاً حكماً بواسطة دليل، كإخراج العالم الفاسق بقول المولى: «لا تكرم الفساق من العلماء» من قوله:

«أكرم العلماء».

ثالثها: الورد، وهو عبارته عن الخروج الموضوعي كالتخصيص لكنّه خروج بسبب ورود دليل يوجب نفي موضوع الدليل السابق حقيقته، نظير ورود أدله الإمارات على الاصول العمليه العقلية، فيكون دليل حجّيه خبر الواحد مثلاً وارداً على قاعده قبح العقاب بلا بيان؛ لأنّ موضوع تلك القاعده هو عدم البيان، ودليل حجّيه خبر الواحد يجعل مفاد الخبر بياناً.

رابعها: الحكمه، وهى كون أحد الدليلين مفسّراً لدليل آخر، وناظراً إليه نظر تفسير بالمطابقه أو التضمّن أو الالتزام، بالتصرّف في موضوعه أو حكمه أو متعلّقه،

ص: ١٥٤

بالتوسعه أو التضييق، فهى على سته أقسام:

١. أن يكون التصرف فى الموضوع بالتضييق كما إذا قال المولى بعد قوله أكرم العلماء: «العالم الفاسق ليس بعالم».
٢. أن يكون التصرف فى الموضوع بالتوسعه، كما إذا قال: «العالمى العادل عالم».
٣. أن يكون التصرف فى المتعلق بالتضييق، كما إذا قال: «الإطعام ليس بإكرام».
٤. أن يكون التصرف فى المتعلق بالتوسعه كما إذا قال: «مجرد السلام إكرام».
٥. أن يكون التصرف فى الحكم بالتضييق، كما إذا ورد فى دليل: «إذا شككت فى الصلاه فابن على الأكثر» وورد فى دليل آخر: «إنما عنيت بذلك خصوص الشك بين الثلاث والأربع».
٦. عكس الخامس، كما إذا قال: «إذا شككت بين الثلاث والأربع فابن على الأكثر» ثم ورد: «إن المراد مطلق الشك وأن ذكر الثلاث والأربع من باب المثال».

وقد ظهر ممّا ذكر الفرق بين التخصيص والحكمه، حيث إن لسان التخصيص لسان التعارض، ولسان الحكمه هو التفسير والتوضيح، والمراد من التفسير أن الدليل الثانى لا- يكون له معنى قابلاً للفهم بدون الدليل الأول، بخلاف التعارض، فإن لكل من الدليلين المتعارضين معناً مستقلاً ولا يتوقف فهم أحدهما على الآخر، ومن هنا يشترط فى التخصيص أقيائه الدليل المخصص خلافاً للحكمه.

ثم إنه لا يعتبر فى الحكمه كما أشرنا إليه كون الدليل الحاكم بصيغه تدل بالمطابقه على التفسير كقولك: «إنما عنيت» أو «افسر» بل تكفى الدلاله عليه بالالتزام كما فى كثير من الأمثله السابقه.

إذا عرفت هذا فنقول: إن أدله الأمارات حاكمه على الاصول العمليه لأن موضوع الاصول قد اخذ فيه الشك، ودليل الأماره كآيه النبأ يوجب إلغاء احتمال الخلاف، وينفى الحكم بلسان نفي الموضوع وكأنه يقول: شكك ليس بشك.

نعم تكون النسبه بينها وبين الاصول العقلية نسبه الورد، فإن الموضوع فى

ص: ١٥٥

البراءه العقلفة، إنفا هو عدم البفا، ودفلف آآفة آبر الواآ مآفا فقول: إن مفاف الآبر بفا وآآفه، وهكذا بالنسبه إلى الاآفاط العقلف فأن موضوعه عدم الأمن من العقاب ودفلف آآفة الآبر فبذل عدم الأمن إلى الأمن، وكذلك فف الآففر العقلف فأن الموضوع ففه عدم وجود الرآآان لأآ الدلففن، وآبر الواآ فكون مرآآفا.

ص: ١٥٧

الأصل الأول: أصالة البراءة**إشاره**

إذا شكك في حرمه شىء لاجمال النص أو فقدانه أو تعارضه، فالمعروف بين الاصوليين هو البراءة، وعند الأخباريين الاحتياط، وهو مما يكون سبباً للفرق بين الطائفتين، والحق مع الاصوليين، واستدل لذلك بالأدلة الأربعة:

أدلة الاصوليين على البراءة:**الأول: الآيات****إشاره**

منها: قوله تعالى: «مَنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ تَبْعَثَ رَسُولًا» (١).

وقد وردت فيها ثلاث فقرات:

أحدها: أن نتيجة عمل كل إنسان تعود إلى نفسه: «مَنْ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا...».

ثانيها: ما يكون بمنزلة المفهوم للحكم الأول، أى: «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ»، وكل واحد من هذين الحكمين إرشاد إلى ما يحكم به العقل.

ثالثها: البراءة فى موارد عدم البيان والبعث: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ تَبْعَثَ رَسُولًا»،

ص: ١٥٨

وهي تؤكد بالآية التالية لها، أى قوله تعالى: «وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَوْمًا أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَسُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاَهَا تَدْمِيرًا» (١)، حيث إنه بينت فيها كيفية العذاب المذكور فى تلك الآيه وأنه لا يكون إلا بعد الأمر ووقوع الفسق والمخالفة، كما أن المراد من بعث الرسل فى تلك الآيه إنما هو إتمام الحجّه على الناس، فهو كناية عن بيان التكليف، فلا خصوصيه للبعث كما يشهد عليه أنه لا يعقل العذاب فى صورته البعث مع عدم البيان.

ثم إن هاهنا آيتين أخريين توافقان الآيه المذكوره فى الدلاله على البراءة فى ما نحن فيه، وقد غفل عنهما فى كلماتهم:

الاولى قوله تعالى: «وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَىٰ حَتَّىٰ يَبْعَثَ فِي أُمَمٍ رُسُولًا يُتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَىٰ إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَالِمُونَ» (٢)، حيث لا يخفى إن دلاله هذه الآيه أظهر ممّا ذكره الأصحاب، لما ورد فيها من التعبير «يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا» الذى يدل صريحاً على بيان التكليف وإنه لا عقاب إلا بعد البيان، فلا حجه فيها إلى التوجيه المذكور فى تلك الآيه من أن البعث كناية عن البيان.

الثانيه: قوله تعالى: «وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِّن قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِّن قَبْلِ أَنْ نَذِلَّ وَنَخْزَىٰ» (٣)، حيث إن المراد من كلمه «قبله» هو قبل بعث الرسل، فتدل على البراءة بناءً على أن نقل كلام الكفار مشعر بالقبول، لا سيما مع عدم إنكار القرآن له.

والحاصل: إن لهذه الآيات الثلاثه مدلولاً واحداً مشتركاً، وهو البراءة فى الشبهات الحكميه مطلقاً.

ولكنه قد يناقش فى دلالتها بامور عديده، أهمها أمران:

١- سورة الإسراء، الآيه ١٦

٢- سورة القصص، الآيه ٥٩

٣- سورة طه، الآيه ١٣٤

ص: ١٥٩

الأول: أن الآية تدلّ على نفي فعليّ العذاب لا نفي استحقاقه، ونفي فعليّ ليس لازماً مساوياً لنفي الاستحقاق حتّى يدلّ نفيها على نفيه، بل هو أعمّ من كونه من باب عدم الاستحقاق أو من باب تفضّله تبارك وتعالى على عباده مع استحقاقهم للعذاب، فلا يصحّ الاستدلال بالآية على البراءة(١).

ويمكن الجواب عنه بأنّ ما يهّمنا في الفقه إنّما هو الأمن من العذاب، وهو حاصل بنفي فعليّ سواء لزمه نفي الاستحقاق أم لا.

الثاني: النقص بالمستقلّات العقليّة، فإنّه لا إشكال في تعذيبه تعالى على ترك المستقلّات العقليّة، كقبح قتل النفس المحترمه والسرقة والخيانة وغيرها من المعاصي التي يحكم بقبحها العقل مستقلّاً، ولو وقعت قبل بعث الرسل(٢).

والجواب عنه: أن الآية منصرفه إلى أحكام تحتاج إلى البيان، ولا حاجة إلى البيان في المستقلّات العقليّة التي لا يصحّ فيها الاعتذار بقولهم: «لَوْأَلَّا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَذَلَّ وَنَحْزَى».

فظهر بذلك أن الآية الشريفه صالحه للاستدلال بها على أصله البراءة في الشبهات الحكميّة التحريميّة.

ومنها: قوله تعالى: «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»(٣)، ودالاتها على المدعى تتمّ إذا كانت «يضلّ» بمعنى «يعذب» لأنّ مفادها حينئذٍ عدم العقاب بلا بيان، فالمهمّ في المقام تعيين معنى «يضلّ» بعد عدم تصوّر معناها اللغوي المعروف بالنسبة إلى الباري تعالى، فنقول: يحتمل فيها أربعة وجوه:

١. أن يكون بمعنى التعذيب.

١- كفايه الاصول، ص ٣٣٩

٢- العده في اصول الفقه، ج ٢، ص ٧٤٦؛ الفوائد المدنيّة، ص ٢٣٦-٢٣٧

٣- سوره التوبه، الآية ١١٥

ص: ١٦٠

٢. أن يكون بمعنى الحكم بالضلال.

٣. أن يكون بمعنى الخذلان أى ترك العون والإمداد وسلب التوفيق.

٤. أن يكون بمعناه الحقيقي مع حقيقه الإسناد بالنسبه إليه تعالى من باب أنه مسبب الأسباب وسبب في تأثير عمل العبد في ضلالتة، فهو الذى جعل العمل السيئ والذنوب الكبار سبباً للضلاله عن طريق الحق، فيصح إسناده إليه تعالى حقيقه كما يصح إسناده كذلك إلى الفاعل بلا واسطه، وهذا نظير من قتل نفسه بشرب السم حيث يصح إسناد القتل إليه حقيقه لأنه شرب السم باختياره، وإلى البارى تعالى كذلك لأنه خلق السم.

ولا يخفى أن الإسناد فى الوجوه الثلاثه الاول مجاز، فلا وجه للذهاب إليها مع إمكان حفظ الكلمه على معناه الحقيقى بالوجه الأخير، كما أنه كذلك فى الآيات المشابهه التى استند الإضلال فيها إلى الله كقوله تعالى: «يُبَيِّنُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الآخِرَةِ وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ» (١). وكذا قوله تعالى: «كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُرْتَابٌ» (٢).

فاستناد الإضلال إليه تعالى أمر مأنوس فى القرآن الكريم، ولا-ريب فى عدم كونه مجازاً فى جميع ذلك؛ لأن كل فعل يصدر من العباد يصح إسناده إليه تعالى حقيقه «لأنه المالك لما ملكك والقادر على ما عليه أدرك» كما ورد فى حديث الاحتجاج (٣).

وبالجمله الآيه تدل على عدم إضلال الله تعالى للعباد حتى يبين لهم الحلال والحرام لقوله تعالى فيها: «حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ» وبما أن الاضلال منشأ للعذاب بل هو نوع من العذاب الإلهى فدلاله الآيه على عدم العذاب من دون البيان تكون بالأولويه أو بإلغاء الخصوصيه.

١- سورة إبراهيم، الآيه ٢٧

٢- سورة المؤمن، الآيه ٣٤

٣- الاحتجاج، ج ٢، ص ٢٥٦

ص: ١٦١

بقي هنا شيء

إن جميع هذه الآيات توجب تأسيس أصل حاصله عدم العذاب بلا بيان، وحينئذ تكون أدلّة الأخبارى على فرض تماميتها وارده عليها، لأنها حينئذ تكون بمنزلة البيان، لكن سيأتى عدم تماميتها فالمرجع هو ما يستفاد من هذه الآيات.

الثانى: الروايات**إشاره**

وهى عديدة:

١. حديث الرفع

وقد روى من طريقين معتبرين:

أحدهما: ما ورد فى توحيد الصدوق وخصاله بسند معتبر عن حريز بن عبدالله عن أبى عبدالله عليه السلام قال:

«قال رسول الله صلى الله عليه وآله: رفع عن امتى تسعة أشياء: الخطأ والنسيان وما اكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطروا إليه، والحسد، والطيره، والتفكر فى الوسوسة فى الخلق، ما لم ينطقوا بشفه»^(١).

ثانيهما: معتبره إسماعيل الجعفى، عن أبى عبدالله عليه السلام قال:

«سمعتة يقول: وضع عن هذه الامه ست خصال: الخطأ، والنسيان، وما استكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطروا إليه»^(٢).

فقد وردت فيها ست خصال بدلاً عن التسع الوارد فى الروايه الاولى، ولا منافاه بينهما بعد كونهما من قبيل المثبتين.

ويقع الكلام فى دلالتة ضمن عدّه امور:

١- التوحيد، ص ٣٥٣؛ الخصال، ص ٤١٧؛ وسائل الشيعه، ج ١١، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب ٥٦، ح ١

٢- وسائل الشيعه، ج ١٦، كتاب الأيمان، الباب ١٦، ح ٣

ص: ١٦٢

الأمر الأول: في أن المراد من الموصول في قوله صلى الله عليه وآله:

«ما لا يعلمون»

ما ذا؟ فهل يشمل الشبهات الحكمية والموضوعية معاً أم يختص بالثاني؟

استدل الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله باختصاص الموصول بالشبه الموضوعية بوحده السياق، إذ إن المراد بالموصول في غير فقره «ما لا يعلمون» هو الفعل الإكراهي والاضطراري ونحوهما، إذ لا معنى لتعلق الإكراه والاضطرار بنفس الحكم، فليكن المراد بالموصول في «ما لا يعلمون» أيضاً هو الفعل المجهول لا الحكم المجهول (١).

وقال المحقق الخراساني رحمه الله: «إن المراد منها مطلق الإلزام المجهول سواء كان في الشبه الحكمية كحرمه شرب التتن أو الموضوعية كحرمه المائع الخارجي المشكوك كونه خمراً» (٢).

والتحقيق في المقام يستدعي تحليل المراد من المرفوع في «ما لا يعلمون» فهل هو الفعل المتعلق به الحكم كحرم الخمر مثلاً في مثال المائع المشكوك، أو المرفوع هو الموضوع الخارجي، أي نفس الخمر في المثال، أو الحكم، أي الحرمه؟

ولابد للجواب عن هذا السؤال من ملاحظه التعبيرات الواردة في الآيات والروايات بالنسبة إلى «الوضع» حيث إنها تقابل «الرفع» وتضاده، والأشياء تعرف بأضدادها، فإذا عرفنا ما هو «الموضوع» في التكليف الشرعية في الكتاب والسنة عرفنا «المرفوع» فيها بالتبع.

وبعبارة أخرى: ما هو الثقل والكلفه التي يشتق منها كلفه التكليف، ومن أين يجيء ويوضع على عهده المكلف حتى يكون هو المرفوع؟

فنقول: إن الموضوع والمحمول على المكلف في لسان الآيات إنما هو الفعل كالصيام في قوله تعالى: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ

١- فرائد الاصول، ج ٢، ص ٢٨

٢- كفايه الاصول، ص ٣٣٩

ص: ١٦٣

قَتِيلِكُمْ» (١)، وحيج البيت في قوله تعالى: «وَلَلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ» (٢).

وهكذا في الروايات كقوله عليه السلام:

«عليك الإعادة»

أو

«عليك الحج من قابل»

، فالموضوع على عهده المكلف إنما هو الإعادة أو الحج، فكأن للأفعال ثقلًا في عالم التشريع يضعه الشارع على عاتق المكلفين.

نعم إنه كناية عن الإيجاب، وهي غير تقدير الوجوب، ولا يلزم فيها مجاز، بل يستعمل كل لفظ في معناه الموضوع له، ففي قولك: «زيد كثير الرماد» استعمل كل واحد من «زيد» و «كثير الرماد» في معناه الموضوع له وإن لم يكن المستعمل فيه مراداً جدياً للمتكلم، والمراد الجدوى هو بيان سخاوه زيد، وكذلك وضع فعل على عاتق المكلف كناية عن وجوبه.

فإذا كان متعلق الوضع هو الفعل فليكن متعلق الرفع أيضاً كذلك، ففي قوله صلى الله عليه وآله:

«رفع ما لا يعلمون»

إنما رفع الفعل المجهول كما أن المرفوع في

«ما اضطروا إليه» و «ما استكروا عليه»

هو الفعل الاضطراري أو الإكراهي الذي كان يثقل على عاتق المكلف لولا حديث الرفع، لا أن يكون المرفوع هو الحكم حتى نحتاج إلى تقدير.

وإذن يختص الحديث بالشبهات الموضوعية لأن شموله للشبهات الحكمية يحتاج إلى تقدير الحكم، أي رفع ما لا يعلمون حكمه، والأصل عدم التقدير.

فطريق إثبات اختصاص الرواية بالشبهات الموضوعية لا ينحصر في ما ذهب إليه الشيخ الأعظم رحمه الله من قضيه وحده السياق، بل يمكن إثباتها من طريق تحليل معنى الرفع وملاحظه موارد استعمال ما يقابله من كلمه الوضع.

وقد يؤيد ذلك بالرجوع إلى عصر صدور الحديث حيث لم تكن الشبهه الحكمية محلاً للابتلاء في ذلك العصر إلاً قليلاً لأنهم كانوا مستغنين بالرجوع إلى

٢- سورة آل عمران، الآية ٩٧

ص: ١٦٤

المعصومين عليهم السلام، يأخذون منهم الأحكام مشافهه، ويعرفون ما يريدون بالسؤال عنهم بلا واسطه، فالحديث منصرف إلى ما كان محلًا للابتلاء وهو الشبهات الموضوعية غالبًا.

فظهر ممّا ذكرنا عدم تقدير شيء في الحديث لا الحكم ولا المؤاخذه، ولا الأثر المناسب ولا جميع الآثار، بل المرفوع هو نفس الفعل في عالم الاعتبار، وهو كناية عن عدم حرمة، وإذا ارتفعت الحرمة ارتفعت جميع آثارها، وحينئذ لا تصل التوبة إلى ما ذكره الأعلام واختلفت فيه الآراء من أن المقدّر في الحديث ماذا؟ إذ لا حاجة إلى التقدير فيه أصلًا.

الأمر الثاني: في شمول حديث الرفع للأحكام الوضعيّة وعدمه، مثلًا إذا تحقّق بيع عن إكراه، فهل يكون نافذًا شرعًا أو لا؟ وقد ذكر لشموله لها وجوه:

الأول: إطلاق الرفع، إمّا بناءً على وجود تقدير في الحديث، فلأنّ المقدّر هو جميع الآثار، وإمّا بناءً على ما اخترناه من كون الرفع كناية عن رفع الحكم الجزئي، وهو في مثل المقام عبارته عن نفوذ البيع.

الثاني: معتبره صفوان بن يحيى وأحمد بن محمد بن أبي نصر عن أبي الحسن عليه السلام في الرجل يستكره على اليمين فيحلف بالطلاق والعتاق وصدقه ما يملك أيلزمه ذلك؟ فقال:

«لا، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: وضع عن امتي ما أكرهوا عليه وما لم يطيقوا وما أخطأوا»^(١).

فلا إشكال في أنّ هذه الرواية تشير إلى حديث الرفع، وحينئذ إذا كانت إحدى فقراته شامله للأحكام الوضعيّة تكون سائر الفقرات أيضاً شامله لها بمقتضى وحده السياق.

إن قلت: إنّ التمسك بهذا الحديث لإثبات كون المرفوع بحديث الرفع جميع الآثار حتّى الوضعيّة ضعيف؛ لأنّ الحلف بالطلاق والعتاق وصدقه ما يملك باطل

١- وسائل الشيعة، ج ١٦، كتاب الأيمان، الباب ١٢، ح ١٢

ص: ١٦٥

عندنا من الأساس حتى مع الاختيار فكيف مع الإكراه، فمقتضى القاعده أن يبين الإمام عليه السلام بطلانه مطلقاً ولم يفعل، فيكون الجواب حينئذٍ مبنياً على التقية، فكأن الإمام عليه السلام لم يتمكن من إظهار الحق وهو بطلان الحلف بتلك الامور مطلقاً ولو مع الاختيار، فاقصر على بيان بطلانه في مورد السؤال فقط، وهو الإكراه من باب التقية لا من باب أن الإكراه رافع للأثر الوضعي واقعاً.

قلت: إنه كذلك أي الإمام كان في مقام التقية، لكنّه غايه ما يقتضيه كون تطبيق الكبرى (أعنى عموم حديث الرفع) على مورد السؤال (أي الحلف بالطلاق والعتاق) تقيه لكون المورد باطلاً من الأساس وإن لم يكن عن إكراه، ولكن لا دليل على كون أصل الكبرى من باب التقية، إذن فالحديث تامّ سنداً ودلاله.

الثالث: ما ذكره الشيخ الأعظم رحمه الله من أن مقتضى كون الحديث في مقام الامتنان على أمه النبي صلى الله عليه وآله شموله للأحكام الوضعيه، لأن الأحكام التكليفية كانت مرفوعه في الامم السابقه أيضاً (١).

ولكن يرد عليه: أن المستفاد من بعض الأخبار اختصاص رفع المؤاخذه في الأحكام التكليفية أيضاً بأمه النبي صلى الله عليه وآله، منها ما رواه عمرو بن مروان عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«قال رسول الله صلى الله عليه وآله: رفع عن أمّتي أربع خصال: خطؤها ونسيانها وما أكرهوا عليه وما لم يطيقوا، وذلك قول الله عز وجل:

«رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِضْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ» (٢)

وقوله:

«إِلَّا مَنْ أْكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ» (٣) (٤).

فإن الظاهر من هذا الحديث والآيات التي استشهد بها فيه اختصاص رفع

١- فرائد الاصول، ج ٢، ص ٣٠

٢- سوره البقره، الآيه ٢٨٦

٣- سوره النحل، الآيه ١٠٦

٤- وسائل الشيعه، ج ١١، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب ٥٦، ح ٢

ص: ١٦٦

المؤاخذه أيضاً بهذه الآمّه، والأولى التمسك بما سبق.

إن قلت: العقل حاكم بقبح المؤاخذه على الخطأ والإكراه والاضطرار والنسيان وغيرها ممّا هو خارج عن طاقه الإنسان من دون فرق بين الامم.

قلت: المعروف في الجواب عن هذا الإشكال أنّ الخطأ والنسيان مثلاً على قسمين: قسم لا يكون الإنسان قادراً على الاجتناب عنه بوجه من الوجوه، فهذا القسم مرفوع عن جميع الامم، وقسم آخر يمكن التحفّظ عنه بالمراقبه وإن كان ذات مشقّه، فهذا القسم لا تكون المؤاخذه عليه قبيحاً، ورفع المؤاخذه عنه امتناناً مختصّ بهذه الآمّه، وهو المراد في حديث الرفع كما يدلّ عليه نفس طلب النبي صلى الله عليه وآله إياه في ليله المعراج،^(١) وإلّا كان طلبه صلى الله عليه وآله تحصيلاً للحاصل.

الأمر الثالث: أنّ حديث الرفع حيث ورد في مقام الامتنان فلا يجرى فيما لم يكن في رفعه منّه على المكلف كما إذا اضطرّ إنسان إلى بيع داره لإنجاء ولده المريض، فعدم صحّه بيعه هذا - لأنه ممّا اضطرّ إليه - لا يكون منّه عليه بل هو خلاف الامتنان وهذا واضح، وإنّما الكلام في منشأ هذا الاستظهار، فمن أيّ شيء يستفاد أنّ الحديث في مقام الامتنان؟

قد يقال: أنّه يستفاد من التعبير

«عن امتي»

الوارد في الحديث، حيث لا إشكال في ظهوره في الامتنان عرفاً، لكن يمكن أن يستفاد ذلك أيضاً من نفس التعبير بالرفع فإنّ الرفع يستعمل في الموارد التي رفع فيها ثقل وكلفه عن المكلف لا - ما إذا وضع ثقل على عاتقه، ولا يخفى أنّ بطلان المعامله في المثال المذكور ممّا يوجب وضع ثقل على أثقاله لا رفعه.

الأمر الرابع: الآثار المترتبه على الخطأ والنسيان وسائر العناوين الواردة في الحديث الشريف على قسمين: منها: ما يترتب عليها بما هي هي، أي يترتب على العناوين الثانويه كعنوان الخطأ والنسيان، ومنها: ما يترتب على متعلقاتها الخارجيه

١- انظر: بحار الأنوار، ج ١٠، ص ٤٢ و ج ١٨، ص ٣١٤

ص: ١٦٧

أى على العناوين الأولى، فإن الآثار المترتبة على نسيان السوره مثلاً على قسمين:

قسم يترتب على نفس ترك السوره كبطلان الصلاة، وقسم يترتب عليه بما أنها متعلقه للنسيان كسجدتى السهو، والمقصود من الآثار المرفوعه بحديث الرفع إنما هو القسم الأول لا الثانى؛ لأن المفروض كون السهو كالسبب لتشريع سجدتى السهو فكيف يكون رافعاً لهما؟

الأمر الخامس: لا يخفى أن النسبه بين هذا الحديث وأدله الأخباريين على وجوب الاحتياط فى الشبهات التحريميه، نسبه التعارض لا الحكومه؛ لأن تلك الأدله مثل قوله عليه السلام:

«أخوك دينك فاحتط لدينك»

تدل بزعم الأخبارى على وجوب الاحتياط وعدم ارتفاع الإلزام المجهول المحتمل، بينما حديث الرفع يدل على رفعه وعدم وجوب الاحتياط، فهو حينئذ يعارض تلك الأدله حتى بعد فرض تماميتها، فتصل النوبه إلى محاوله المرجحات وأنه أى الدليلين أقوى؟ خلافاً لما مر من الآيات إذ إن أدله الأخبارى كانت وارده عليها كما ذكرنا، ولكن سيأتى أنها محموله على حسن الاحتياط استحباباً.

٢. حديث الحجب

وهو ما رواه أبو الحسن زكريا بن يحيى، عن أبى عبدالله عليه السلام قال:

«ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم» (١).

وهو مع تماميته سنداً لا- يدل على البراءه؛ لأن الاستدلال به يتم اذا ثبت أن الإلزام المجهول ممّا حجب الله علمه عن العباد فيكون موضوعاً عنهم.

لكنه غير معلوم لوجهين:

أحدهما: أن الحديث أسند الحجب إلى الله تعالى، وهو حينئذ ظاهر فيما سكت الله عنه ولم يأمر نبيه بالإبلاغ، لا ما بينه واختفى عنهم بعروض الحوادث الذى هو

١- وسائل الشيعه، ج ١٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ١٢، ح ٢٨

ص: ١٦٨

المبحوث عنه فى المقام.

ثانيهما: أن كلمة «العباد» ظاهره فى العموم المجموعى، أى جميع المكلفين والحجب عن العباد صادق فى الموارد التى يكون الحكم محجوباً عن مجموع المكلفين لا عن بعضهم دون بعض، ومحلّ النزاع فيما نحن فيه من النوع الثانى كما لا يخفى.

٣. حديث الحلّ

وهو ما روى بسند معتبر عن عبد الله بن سنان عن أبى عبد الله عليه السلام قال:

«كلّ شىء فى حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه» (١).

ونظيره ما رواه مسعده بن صدقه عن أبى عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول:

«كلّ شىء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة، والمملوك عندك لعلّه حرّ قد باع نفسه، أو خدع فبيع قهراً أو امرأه تحتك وهى اختك أو رضيعتك والأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين لك غير ذلك، أو تقوم به البيّنة» (٢).

وكذلك ما رواه عبد الله بن سليمان

«قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجبن؟ فقال لى: لقد سألتنى عن طعام يعجبني ثم أعطى الغلام درهماً فقال يا غلام ابتع لنا جبناً، ثم دعا بالغداء فتغدينا معه فأتى بالجبن فأكل وأكلنا فلما فرغنا من الغداء قلت: ما تقول فى الجبن؟ قال: أو لم ترنى آكله؟ قلت: بلى ولكننى أحبّ أن أسمع منك فقال:

ساخبرك عن الجبن وغيره، كلّ ما كان فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام بعينه فتدعه» (٣).

١- وسائل الشيعه، ج ١٢، كتاب التجاره، أبواب ما يكتسب به، الباب ٤، ح ١

٢- المصدر السابق، ح ٤

٣- المصدر السابق، ج ١٧، كتاب الأطمعه والأشربه، أبواب الأطمعه المباحه، الباب ٦١، ح ١

ص: ١٦٩

لا إشكال في أن روايه عبدالله بن سنان ظاهره في خصوص الشبهات الموضوعية لمكان قوله عليه السلام:

«فيه حلال وحرام»

حيث إنها تتصور في الموضوعات كالمائع الذي بعض أفراده خمر وبعضها الآخر غير خمر فاشتبه الخمر فيه بغير الخمر، لا- في الأحكام، فلا معنى لأن يقال مثلاً: «في شرب التتن حلال وحرام» بل لابد فيها حينئذٍ من تقدير كلمه الاحتمال، أى فيه احتمال الحرمة واحتمال الحلية، وهو تكلف وخلاف للظاهر.

وبعبارة اخرى: المقصود من كلمه «الشيء» في قوله عليه السلام:

«كل شيء فيه حلال وحرام»

هو الشيء الخارجى والموضوع الخارجى المشكوك، أى متعلق الشيء إنما هو الموضوع الخارجى لا الحكم، بينما متعلق الشك فى مثل شرب التتن إنما هو حكم الشرب لا نفس الشرب الخارجى.

والظاهر سوق الروايات الثلاثة لبيان الحلية فى الشبهه الموضوعية، وذلك لوجود قرائن عديده فيها:

منها: الأمثلة الواردة فى روايه مسعده فإن جميعها من الشبهه الموضوعية.

ومنها: كون مورد بعضها الجبن المشكوك حليته من ناحيه الإنفحة التى تعقد اللبن جنباً؛ حيث إن وجه ترديد الراوى وتأمله فى أكل الجبن هو احتمال وجود الميتة فيه لأن الإنفحة ربما كانت تؤخذ فى ذلك العصر من الميتة.

ومنها: التعبير «تعرف» بدل «تعلم» فإنه يستعمل غالباً فى الشبهات الموضوعية لتشخيص المصداق وتعيينه، بخلاف «تعلم» التى تستعمل فى كلا الموردين.

ومنها: كلمه «بعينه» فإنها أيضاً ظاهره فى الشبهه الموضوعية.

٤. حديث السعه

والمعروف منه فى كلمات الأعلام

«الناس فى سعه ما لا يعلمون»^(١)

ولكننا لم

ص: ١٧٠

نظفر به بهذا التعبير في الجوامع الروائية بل الوارد فيها تعبيران آخران:

أحدهما: ما رواه السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام:

«إن أمير المؤمنين عليه السلام سئل عن سفره وجدت في الطريق مطروحة كثير لحمها وخبزها وجبنها وبيضها وفيها سكين فقال أمير المؤمنين عليه السلام: يقوم ما فيها ثم يؤكل، لأنه يفسد، وليس له بقاء، فإذا جاء طالبها غرموا له الثمن، قيل له: يا أمير المؤمنين لا يدرى سفره مسلم أو سفره مجوسي؟ فقال: هم في سعه حتى يعلموا» (١).

ولكن من الواضح أنه لا دلالة لها على المطلوب لأنها قضيته خارجيه، والحكم فيها أيضاً خاص بمورده وأمثاله، مضافاً إلى ما في السند من جهه التوفلي والسكوني.

وإن شئت قلت: الوارد في هذا الحديث قضيته شخصيه خارجيه وردت في سفره مطروحة في الطريق، والمشكوك فيها للسائل إنما هو طهاره السفره أو حليه لحمها فلا يمكن التعدي عنها إلى الشبهات الحكميه.

مضافاً إلى أن التعبير الوارد فيها هو:

«هم في سعه حتى يعلموا»

لا

«الناس في سعه حتى يعلموا»

لكي يكون على نهج كبرى كليه.

ثانيهما: ما رواه في عوالي اللئالي عن النبي صلى الله عليه وآله:

«الناس في سعه ما لم يعلموا» (٢).

وهو من ناحيه السند مرسل، وأما الدلالة فيحتمل في كلمه «ما» وجهان:

الأول: أن تكون موصوله قد اضيفت إليها كلمه «سعه» أي

«الناس في سعه شيء لم يعلموا»

فتكون بظاها عامه تعم الشبهات الموضوعيه والحكميه معاً.

الثاني: أن تكون مصدرية ظرفيه متعلقه بالسعه، أي

«الناس في سعه ما داموا غير عالمين».

وعلى كلا الوجهين يتم المطلوب لظهورها في كون الجهل - بعد الفحص - عذراً،

- ١- وسائل الشيعة، ج ١٦، كتاب الصيد والذبائح، أبواب الذبائح، الباب ٣٨، ح ٢
- ٢- عوالي اللئالي، ج ١، ص ٤٢٤؛ مستدرک الوسائل، ج ١٨، كتاب الحدود، الباب ١٢، ح ٤

ص: ١٧١

إلا أنّها لا تصلح للاستدلال من ناحيه السند.

ولا يخفى أنّ النسبه بين هذه الروايه وأدله الأخباريين نسبه التعارض لا الورود؛ لأنّها تدلّ على كون الجهل عذراً وتلك الأدله تدلّ بزعم الأخبارى على عدمه، فإنّ هذا الحديث يثبت السعه ما لم يعلم الواقع المجهول من الوجوب أو الحرمة، ودليل الاحتياط يثبت الضيق مع كون الواقع مجهولاً فيتعارضان.

٥. حديث الإطلاق

وهو ما رواه الصدوق رحمه الله قال: قال الصادق عليه السلام:

«كلّ شىء مطلق حتّى يرد فيه نهى» (١).

والحديث من حيث السند مرسل، وأمّا من جهه الدلاله فقال الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله أنّه أظهر من الكلّ فى الدلاله على البراه (٢).

واستشكل فيها المحقق الخراسانى رحمه الله بأنّ دلالتة تتوقّف على عدم صدق الورود إلّا بعد العلم والوصول مع أنّه يصدق على الصدور المقابل للسكوت أيضاً، فمعنى الحديث حينئذ: أنّ ما لم يصدر فيه نهى واقعاً (بمعنى سكوت الله تعالى عنه) فهو حلال، ولا كلفه على العباد من جهته، فى مقابل ما إذا صدر النهى عنه واقعاً فليس حلالاً وإن لم يعلم به المكلف.

إن قلت: نعم يصدق الورود على صدور النهى عن الشارع وإن اختفى علينا لبعض الأسباب والدواعى، ولكن الأصل عدم صدوره، فإنّه مسبوق بالعدم فيستصحب عدمه فيتّم الاستدلال بضميمه هذا الأصل.

قلت: إنّ الاستدلال حينئذٍ وإن كان يتّم بضميمه الأصل المزبور، ويحكم بإباحه

١- من لا يحضره الفقيه، ج ١، ص ٢٠٨؛ وسائل الشيعه، ج ١٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ١٢، ح ٦٠

٢- فرائد الاصول، ج ٢، ص ٤٣

ص: ١٧٢

ما شكك في حرمة، لكن لا بعنوان أنه مشكوك الحرمة ومحمّل النهي بل بعنوان ما لم يرد فيه نهى.

فالحاصل أن الحديث صالح للاستدلال به ولو بضميمة الاستصحاب، فإن المقصود إثبات جواز ارتكاب مشكوك الحرمة بأي دليل كان فإنه الذى يفيد الفقيه فى أبواب الفقه.

الثالث: دليل العقل

و هو عبارته عن قاعده

«قبح العقاب بلا بيان»

المعروف بين الاصوليين أن قاعده قبح العقاب بلا بيان والمؤاخذة بلا برهان من المستقلات العقلية بعد الفحص والياس عن الدليل، بل قال شيخنا العلامة الحائرى رحمه الله فى درره: «إن هذه قاعده مسلمه عند العدلية لا شبهه لأحد فيها»^(١).

لكن يمكن التشكيك فى هذه القاعده بوصف أنها قاعده عقليه محضه بعد ذكر مقدمه فى ملاك وجوب إطاعه الله وقبح معصيته.

وهى أن الملاك فى وجوب الإطاعه إمّا أن يكون وجوب شكر المنعم فتجب طاعته تبارك وتعالى بالإطلاق من باب أنها من مصاديق شكر المنعم الحقيقى، أو يكون الملاك الحكمة فإنّ حكمه البارى تعالى تقتضى وجود مصلحه فى أوامره ومفسده فى نواهيه، فيحكم العقل بوجوب الإطاعه عن أوامره ونواهيه، أو يكون الملاك المالكية والمولوية فالعقل يحكم بأنّ ترك الطاعه بالنسبه إلى الموالى العرفيه فضلاً عن المولى الحقيقى ظلم قبيح.

أمّا الملاك الأوّل: فيمكن النقاش فيه بأنّ مردّه إلى قولنا: هل جزاء الإحسان إلّا الإحسان، أى وجوب الإحسان فى مقابل الإحسان، وهو لا يتصوّر بالنسبه إلى

ص: ١٧٣

البارى تعالى لأنه يتوقف على وجود الفقر والحاجة، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

ولذلك أرجع علماء علم الكلام هذه القاعده إلى قاعده وجوب دفع الضرر ببيان أن عدم شكر المنعم قد يكون سبباً لسلب النعمه وحصول الضرر على المنعم (بالفتح) وحينئذ لا تكون هذه القاعده من المستقلات العقلية ومن مصاديق قاعده حسن العدل وقبح الظلم.

وأما الملاك الثانى: فيناقش فيه بأن لازمه إرشاديه جميع الأوامر والنواهي الشرعية كأوامر الطيب ونواهي، فيتوجه إلى المكلف العاصى نفس المفسده الموجوده فى متعلق النهى فحسب أو سلب المصلحه اللازمه فى الأوامر منه مع أننا نقول بالمولويه واستحقاق ثواب وعقاب اخرويين يترتبان على الفعل والترك.

وأما الملاك الثالث: فهو الصحيح فى وجوب الإطاعه وقبح المعصيه لرجوعه إلى قبح الظلم بمعناه الواسع وهو وضع الشىء فى غير موضعه.

فظهر أن ملاك وجوب طاعه الله وقبح معصيته إنما هو مولويته ومالكيته فله تعالى حق الطاعه على العبد لأنه مولاه ومالك لجميع شؤونه.

إذا عرفت هذا يقع البحث فى حدود هذا الحق ودائرته.

فنقول: العقل حاكم على أن قيمه أغراض المولى ليست أقل من قيمه أغراض العبد، فكما أنه يهتم بأغراضه حتى فى المحتملات والمشكوكات فيسلك فيها سبيل الاحتياط، كذلك يجب عليه الاحتياط فى طريق النيل إلى أغراض المولى المحتمل والمشكوكه، وفى صوره الشك وعدم البيان الذى هو محل النزاع فى المقام يحكم العقل بوجوب الاحتياط وقبح المعصيه وحسن العقاب عكس ما هو المشهور من قبح العقاب بلا بيان.

والحاصل: أن العقل لا يحكم بقاعده قبح العقاب بلا بيان بل يحكم بخلافه، نعم إنها قاعده عقلاييه استقر عليها بناء العقلاء من أنهم لا يأخذون العبيد بالعقاب قبل البيان، والفرق بين الصورتين أنه إذا كانت القاعده عقليه فلا معنى لتحديدها

ص: ١٧٤

والاستثناء منها بالنسبة إلى مورد دون مورد؛ لأن القاعدة العقليّة لا استثناء فيها ولا تخصيص لها مادام الموضوع باقياً بخلاف القاعدة العقلانيّة، فإنّه لا بدّ من تعيين حدودها وقيودها، وهي في المقام أربعة على الأقلّ:

أحدها: أن يكون المولى قادراً على البيان وإلّا لو كان المولى غير قادر على بيان غرضه والعبد يعلم به أو يحتمله فلا يكون عند العقلاء مرخصاً بالاعتذار بعدم البيان.

ثانيها: أن لا يكون المورد من المسائل الهامّة الأساسيّة كما إذا دخل في دار المولى من يحتمل أن يكون هلاك المولى بيده، فعلى العبد منعه بكلّ ما يقدر عليه وإن لم يصدر من المولى بيان فيه.

ثالثها: أن يكون المورد من الموارد التي ممنوعها أقلّ من مجازها، وواجبها أقلّ من مباحها، وإلّا لو كان مشكوك الحرمة من الحيوانات البحريّة مثلما التي أكثرها حرام، فلعلّ بناء العقلاء لم يستقرّ على البراءة في أمثالها، فإنّ الظاهر أنّ بناء العقلاء نشأ من كون الواجبات والمحرّمات في مقابل المباحات قليلاً جداً فالمحتاج إلى البيان إنّما هو الواجبات والمحرّمات، ولو انعكس الأمر في مورد وكانت محرّماته أكثر من مباحاته لم يكن لهم بناء على البيان فيه، ولا أقلّ من الشكّ وعدم ثبوت بناء في أمثال المقام، ومعه لا يصحّ الاستدلال به.

رابعها: أن يكون من المسائل المبثلي بها، فلو كان الابتلاء نادراً في مورد لكان الحكم باستقرار بنائهم عليه مشكلاً.

ثمّ إنّ هاهنا إشكالاً معروفاً، وهو أنّ قاعده قبح العقاب بلا بيان موروده لقاعده وجوب دفع الضرر، فيكفي في البيان حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، فإنّ الشكّ في التكليف يلازم الشكّ في الضرر، والعقل يستقلّ بلزوم دفع الضرر المحتمل فهو بيان عقلي فيرتفع موضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان.

واجب عنه: بأن المراد بالضرر الذي هو موضوع القاعده إمّا الضرر الدنيوي وإمّا

ص: ١٧٥

الضرر الاخرى، والمقصود بالضرر الاخرى إما العقاب الموعود من جانب الشارع جزاءً للأعمال، وإما الآثار الوضعيّة القهريّة للعمل التي يعبر عنه بتجسّم الأعمال.

فإن كان المراد العقاب الاخرى بالمعنى الأوّل فلا موضوع لهذه القاعده في المقام؛ لأنّ احتمال التكليف لا يلزم احتمال العقاب بل الملازمه إنّما هي ثابتة بين التكليف الواصل واستحقاق العقوبه على مخالفته، فتكون قاعده قبح العقاب بلا بيان وارده على قاعده دفع الضرر عكس ما توهمه المستشكل.

وإن كان المراد من الضرر العقاب الاخرى بالمعنى الثاني فاجيب عنه بأنّ هذه الآثار ليست مترتبه على نفس الأعمال بل إنّها تترتب على الإطاعة والعصيان لا غير، والأفعال الطبيعيه التي لم توجب إطاعه أو معصيه وبعدها أو قريباً لا أثر لها من هذه الجبهه.

وإن اريد بالضرر، الضرر الدينوى، فاجيب عنه أيضاً بأنّ الكبرى والصغرى كليهما ممنوعتان:

أمّا الكبرى: فلأنّه ليس كلّ ضرر مميّاً يحكم العقل بلزوم دفعه بل هناك أضرار طفيفه يتحمّلها العقلاء لأجل أغراض دينويه غير ضروريه وإن كان الضرر من المقطوع فضلاً عن المحتمل.

وأمّا الصغرى: فلأنّه ليس مناطات الأحكام دائماً هي الضرر، بل المصالح والمفاسد التي تكون مناطات الأحكام غالباً، لا تكون من سنخ الضرر، والذي يلزم احتمال الحرمة إنّما هو احتمال المفسده لا احتمال الضرر، ولا ملازمه بين الضرر والمفسده، بل ربّ مفسده توجب المنفعه فضلاً عن الضرر كما في أكل الربا، وربّ مصلحه توجب الضرر فضلاً عن المنفعه كما في الإنفاق في سبيل الله تعالى.

لكن الإنصاف أنّ الكبرى والصغرى كليهما تامتان في الجملة لا بالجملة:

أمّا الكبرى: فلأنّ الأضرار الدينويه على قسمين: مهمّه وغير مهمّه، والعقل يحكم

ص: ١٧٦

فيما إذا كان الضرر المحتمل مهمًا بلزوم الدفع كضرر النفس أو العرض أو المال الكثير فلا محاله يستكشف منه حكم شرعى مولوى بلزوم الاجتناب عنه بقاعده الملازمه، ويصير هذا بنفسه بياناً يرفع موضوع قاعده قبح العقاب بلا- بيان وتكون قاعده دفع الضرر المحتمل فى مثل هذا المورد وارده على هذه القاعده، ولكن لا تجرى هذه القاعده بالنسبه إلى الأضرار غير المهمه، فلا يثبت بها مراد المستشكل.

هذا بناءً على القول بكونها قاعده عقليته، وأما بناءً على ما اخترناه من كونها قاعده عقلاييه فالأمر أوضح لأنّ بناء العقلاء جارٍ على عدم الاعتناء باحتمال الضرر إلّا أن يكون ضرراً هاماً كما مرّ نظيره فى حكم العقل بناءً على مبنى القوم.

وأما الصغرى: فلوجود الملازمه بين المفسده والضرر وبين المصلحه والمنفعه فى جميع الموارد؛ لأنّ مثل الإنفاق فى سبيل الله يوجب رفع العداوه والبغضاء ودفع الفوضى فى المجتمع الانسانى، وعدم الإنفاق وبالنتيجه وجود الفقر يوجب اختلال النظام وضياع جميع الأموال حتّى أموال الممتنع من الإنفاق.

ولذلك قد ورد فى الحديث:

«حصّنوا أموالكم بالزكاه»^(١)

وفى حديث آخر «إذا بخل الغنى بمعروفه باع الفقير آخرته بدنياه»^(٢) ومن المعلوم أنّ من باع آخرته بدنياه لا يمتنع عن أى جرم من السرقة وقتل النفوس وإضاعه الأموال وغيرها.

الرابع: الإجماع

ويمكن تقريره بوجوه ثلاثه:

الأول: الإجماع القولى من العلماء كلّهم على البراءه فى ما لم يرد فيه دليل عامّ أو خاصّ على تحريمه.

وهذا المعنى تامّ ولكن لا ينفذ فى مقابل دعوى الأخباريين فى الحكم

١- وسائل الشيعه، ج ٦، كتاب الزكاه، أبواب ما تجب فيه، الباب ١، ح ٥

٢- بحار الأنوار ٢، ص ٣٦، الحديث ٤٤

ص: ١٧٧

بالاحتياط بدليل عامّ لو تمّ دليلهم.

الثاني: الإجماع القولي على البراءة ما لم يرد دليل خاصّ على التحريم.

وهذا الوجه غير تامّ لأنّ المحدّثين يدعون وجود دليل عامّ على التحريم.

الثالث: الإجماع العملي على البراءة حيث إنّ العلماء في مقام العمل يطالبون بدليل من مدّعى الحرمة، وهذا دليل على أنّ المركز في أذهانهم أنّ الأصل هو البراءة ما لم يرد ما يدلّ على الحرمة.

وفيه أيضاً: أنّ هذا صحيح إذا كان المراد عدم ورود الدليل الخاصّ والعامّ معاً وإلّا لو كان المقصود عدم ورود الدليل الخاصّ فقط فيرد عليه ما اورد على الوجه الثاني.

والمهمّ في الإشكال، أنّ الإجماع في مثل المقام ليس بحجّه لقوّه احتمال استناد المجمعين إلى سائر الوجوه العقلية أو النقلية، فلا كاشفیه له عن قول المعصوم عليه السلام.

هذه هي أدلّة الاصوليين للبراءة في الشبهات الحكمية التحريمية، وحاصل أكثرها عدم العقاب بلا بيان، ولذا لا موضوع لها في صورته تمامية أدلّة الأخباريين، والتعبير بالأكثر يكون في مقابل بعض تلك الأدلّة من قبيل روايه

«كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهى»

بناءً على أنّ المراد من مرجع الضمير في كلمه «فيه» النهى الخاصّ؛ إذ معه لا حكمه لأدلّة الأخباريين على هذا الدليل وأمثاله، فالمهمّ حينئذٍ التعرّض لأدلّة الأخباريين والبحث حولها.

أدلة الأخباريين على وجوب الاحتياط:

إشاره

وقد استدللّ لهم بالأدلّة الثلاثة: الآيات والروايات والعقل.

الأول: الآيات

وهي على طوائف:

الطائفة الاولى: ما امر فيها بالتقوى وهي كثيرة، والأصرح منها قوله تعالى:

ص: ١٧٨

«فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتِطَعْتُمْ» (١) وتقريب الاستدلال بهذه الطائفة أن الاحتياط في الشبهات مصداق من مصاديق التقوى، والتقوى واجب بظاهر هذه الآيات لأن الأمر ظاهر في الوجوب.

والتقوى اسم مصدر من الوقاية، وهى بمعنى الاجتناب والحذر عن كل ما يحذر منه (٢)، وإذا كان المفعول وجود البارى، فلا بد من تقدير فيها كما ذكره المفسرون؛ لعدم كونه تعالى ممن يحذر منه، وهذا بنفسه قرينه على تقدير شىء نحو عصيان الله أو عذاب الله أو حسابه (٣).

ويرد على الاستدلال بالطائفة المزبوره أنه يمكن النقاش فى صغرى كون الاحتياط فى الشبهات من مصاديق التقوى الواجبه، فإنها عباره عن الإتيان بالواجبات والاجتناب عن المحرمات، وأما ترك الشبهات فهو مرتبه عاليه من التقوى ولا دليل على وجوبها بجميع مراتبها كما أن الاجتناب عن المكروهات أيضاً من مراتبه وهو غير واجب.

الطائفة الثانيه: ما دل على النهى عن القول بغير علم، ومنها قوله تعالى: «قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا ... وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (٤).

وتقريب الاستدلال بها أن الحكم بترخيص الشارع لمحتمل الحرمة افتراء وقول عليه بغير علم.

والجواب عنها: أن الترخيص فى محتمل الحرمة حكم ظاهرى ثابت بأدله قطعيه، فليس هو من القول بغير علم، بل إنه صادق فى الحكم بوجوب الاحتياط لعدم دليل عليه.

١- سورة التغابن، الآية ١٦

٢- النهايه لابن أثير، ج ١، ص ١٩٢؛ شرح الشافيه للأسترابادى، ج ٤، ص ٤٩٦؛ القاموس المحيط، ج ٤، ص ٤٠١

٣- انظر: مجمع البيان، ج ٢، ص ٢٨ و ٥٣ و ١١٥؛ التفسير الكبير للفخر الرازى، ج ٦، ص ١١٨ و ٧، ص ١٢٨

٤- سورة الأعراف، ص الآية ٣٣

ص: ١٧٩

الطائفة الثالثة: ما دلّ على النهى عن الإلقاء فى التهلكه، وهى قوله تعالى: «وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» (١). بتقريب أن الإقدام فى الشبهات مصداق من مصاديق الإلقاء فى التهلكه.

ويرد عليه: أن الاستدلال بها غير تامّ صغرى وكبرى:

أما الصغرى، فلأنّ كون ارتكاب المشبهات من مصاديق الإلقاء فى التهلكه أوّل الدعوى ومصادره بالمطلوب لعدم دليل عليه.

وأما الكبرى، فلأنّ النهى الوارد فى هذه الآيه يكون من قبيل النواهى الوارده فى باب الإطاعه لأنّ التهلكه عباره عن العقاب الاخرى الناشئ من العصيان، والأوامر والنواهى الوارده فى باب الإطاعه إرشاديه وإلّا يلزم التسلسل المحال.

فلا دلالة لهذه الآيه على الحرمة، هذا إذا كان المراد من التهلكه ما ذكرنا من العقاب الاخرى، وأما إذا كان بمعنى الهلاكه الدنيويه فلا ربط لها بالمقام.

التانى: الروايات

وهى على ثمانية طوائف:

الطائفة الاولى: ما ورد فى الشبهات قبل الفحص مثل صحيحه عبدالرحمن بن الحجاج قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجلين أصابا صيداً وهما محرمان، الجزاء بينهما أو على كلّ واحد منهما جزاء؟ قال:

«لا بل عليهما أن يجزى كلّ واحد منهما الصيد»

. قلت: إنّ بعض أصحابنا سألنى عن ذلك فلم أدر ما عليه، فقال:

«إذا أصبتم مثل هذا فلم تدرؤا فعليكم بالاحتياط حتّى تسألوا عنه فتعلموا» (٢).

والجواب عنها: أنّا نعترف بوجوب الاحتياط فى الشبهات الحكميه قبل الفحص، وهى خارجه عن محلّ النزاع.

١- سورة البقره، الآيه ١٩٥

٢- وسائل الشيعه، ج ١٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ١٢، ح ١

ص: ١٨٠

الطائفة الثانية: ما تتضمن أنّ اجتناب الشبهات يوجب قدره على ترك المحرّمات، وقد علّل فيها ذلك بأنّ المعاصي حمى الله فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها.

منها: أنّ أمير المؤمنين عليه السلام خطب الناس فقال في كلام ذكره:

«حلال بين وحرام بين، وشبهات بين ذلك، فمن ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له أترك، والمعاصي حمى الله فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها» (١).

والجواب عنها: أنّه لا إشكال في أنّها أوامر استجابيه ارشاديه وتعليلها أوضح شاهد على ذلك كما لا يخفى.

الطائفة الثالثة: ما امر فيها بالورع:

منها: ما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام:

«لا ورع كالوقوف عند الشبهه» (٢).

والجواب عنها: أنّ التعبير بالورع بنفسه قرينه على الاستجاب؛ لأنّ الورع - وهو غاية التقوى و مرحله عاليه منها - ليس واجباً.

الطائفة الرابعة: ما ورد في الشبهات الموضوعية التي لا إشكال في البراءة فيها حتّى عند الأخباري:

منها: ما كتبه أمير المؤمنين عليه السلام إلى عثمان بن حنيف عامله على البصره:

«أما بعد يا بن حنيف فقد بلغني أنّ رجلاً من فتيه أهل البصره دعاك إلى مأدبه فأسرعت إليها، تستطاب لك الألوان وتنقل إليك الجفان وما ظننت إنّك تجيب إلى طعام قوم عائلهم مجفوّ وغيّهم مدعوّ، فانظر إلى ما تقضمه من هذا المقضم فما اشتبه عليك علمه فالفظه وما أيقنت بطيب وجوهه فنل منه» (٣).

ويرد عليها: مضافاً إلى أنّها ناظره إلى الشبهات الموضوعية أنّها أخصّ من

١- وسائل الشيعه، ج ١٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١٢، ح ٢٢

٢- المصدر السابق، ح ٢٠

٣- المصدر السابق، ح ١٧

ص: ١٨١

المدعى لورودها في حقّ الحكّام والقضاء، ولا يخفى الفرق بينهم وبين غيرهم.

الطائفة الخامسة: ما يكون النظر فيها إلى اصول الدين:

منها: ما رواه زراره، عن أبي عبدالله عليه السلام قال:

«لو أنّ العباد إذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا»^(١).

والجواب عنها: أنّها أيضاً خارجه عن محلّ الكلام لأنّ الكلام في الأحكام الفرعيّة لا الاصوليّة التي يجب فيها العلم واليقين.

الطائفة السادسة: ما يكون ناظراً إلى حرمة الأخذ بالاستحسان والقياس والاجتهادات الظنيّة في مقام الفتوى:

منها: ما روى عن أمير المؤمنين عليه السلام في خطبه له:

«فيا عجباً وما لي لا أعجب عن خطأ هذه الفرق على اختلاف حججها في دينها لا يقتفون أثر نبي ولا يقتدون بعمل وصي، يعملون في الشبهات ويسيروا في الشهوات، المعروف فيهم ما عرفوا والمنكر عندهم ما أنكروا، مفزعهم في المعضلات إلى أنفسهم، وتحويلهم في المبهمات على آرائهم، كأنّ كلّ امرئ منهم إمام نفسه، قد أخذ منها فيما يرى بعري وثيقات وأسباب محكمات»^(٢).

وهذه الطائفة أيضاً خارجه عن محلّ البحث، فإنّ حرمة العمل بالقياس والأخذ بالآراء الظنيّة والاستحسانات ثابتة بأدله قطعيه لا كلام فيها.

الطائفة السابعة: ما يدلّ على لزوم السكوت والكفّ عمّا لا يعلم:

منها: ما رواه هشام بن سالم قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام ما حقّ الله على خلقه؟

قال:

«أن يقولوا ما يعلمون ويكفّوا عمّا لا يعلمون فإذا فعلوا ذلك فقد أدّوا إلى الله حقّه»^(٣).

١- وسائل الشيعه، ج ١٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١٢، ح ١١

٢- المصدر السابق، ح ١٩

٣- المصدر السابق، ح ٤

ص: ١٨٢

والجواب عنها: أنها ناظره إلى الأحكام الواقعيه- التي سكت عنها الشارع عنها لمصلحه- ولا معنى لعدم العلم بالنسبه إلى الحكم الظاهري.

الطائفة الثامنة: ما يكون خارجاً عن جميع الطوائف السابقه ويدلّ على مدّعي الأخباريين في بدء النظر.

منها: ما رواه أبو شيبه عن أحدهما عليهما السلام قال في حديث:

«الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام في الهلكه» (١).

واجيب عنها: بوجه:

الأول: أنّ وجوب الاحتياط إمّا أن يكون مقدّمياً لأجل التحرّز عن العقاب على الحكم الواقعي المجهول، أو يكون نفسياً لوجود ملاك في نفس الاحتراز عن الشبهه مع الغضّ عن الحكم الواقعي المجهول، والأوّل مستلزم لترتب العقاب على التكليف المجهول، وهو مخالف لقاعده قبح العقاب بلا بيان، والثاني يستلزم ترتب العقاب على مخالفه نفس وجوب الاحتياط لا على مخالفه الواقع، مع أنّ صريح الأخبار إرادته الهلكه الموجوده على تقدير الحرمة الواقعيه كما يعترف به الأخباري أيضاً.

الثاني: أنّ أخبار الاحتياط تخصّص بأخبار البراءه لأنّها عامّه من ناحيه كون الشبهه موضوعيه أو حكميه، ومن ناحيه كونها قبل الفحص أو بعده، ومن ناحيه كونها من أطراف العلم الإجمالي وعدمه، ولكن أدلّه البراءه خاصّه من هذه الجهات.

الثالث: أنّه لو كان الأمر بالاحتياط في هذه الأخبار مولويه فلا بدّ من ارتكاب التخصيص فيها بأن يقال: لا خير في الاقتحام في الهلكه بارتكاب الشبهات إلّا إذا كانت الشبهه موضوعيه مطلقاً أو حكميه وجوبيه؛ لأنّ الأخباري أيضاً لا يرى وجوب الاحتياط فيهما، مع أنّ سياقها آب عن التخصيص.

فلا بدّ حينئذٍ من حملها على الإرشاد، والإرشاد في كلّ مورد يكون بحسبه،

١- وسائل الشيعه، ج ١٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١٢، ح ١٣

ص: ١٨٣

فيكون في بعض الموارد كالشبهات البدويه إرشاداً إلى الاستحباب وفي بعض آخر كأطراف العلم الإجمالي إرشاداً إلى الوجوب.

الثالث: العقل

واستدل به الأخباريون في وجوب الاحتياط في شبهات التحريميه - مع أنهم يحتزون عن الأدله العقلية - وتقريبه من وجوه ثلاثه:

الوجه الأول: العلم الإجمالي بوجود محرّمات كثيره فعليه في جملة المشتبهات فتتنجز تلك المحرّمات بواسطة العلم الإجمالي، والمعلوم بالإجمال هنا من قبيل الكثير في الكثير، فيجب الاحتياط في جميع المشتبهات حتى يحصل العلم بالفراغ.

واجب عنه: بأن العلم الإجمالي هذا ينحلّ بواسطة قيام الأمارات على المحرّمات الكثيره في أطراف المعلوم بالإجمال بعد الفحص عن الأدله.

واستشكل على هذا الجواب بأن العلم الإجمالي ينحلّ بالعلم التفصيلي لا الظنّ التفصيلي، بينما يكون الحاصل من ظواهر الكتاب وخبر الواحد إنّما هو الظنّ التفصيلي.

ويندفع هذا الإشكال بأنّ الموجب للانحلال إنّما هو قيام حجه تفصيليه سواء كانت من قبيل البينه والظنّ المعتمد أو القطع واليقين.

الوجه الثاني: حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل.

وقد مرّ الجواب عنه، أولاً: بأنّه لو كان المراد من الضرر الاخرى فلا صغرى لهذه القاعده لورود قاعده قبح العقاب بلا بيان عليها، وإن كان المراد الضرر الدنيوي ففي كثير من الموارد لا يكون الضرر الدنيوي ملاك الحكم، فاحتمال الضرر لا يكون موجباً للزوم دفعه.

وثانياً: أنّ هذه القاعده إرشاد من ناحيه العقل كأوامر الطبيب فلا ينشأ منها حكم مولوى.

ص: ١٨٤

الوجه الثالث: أن الأصل في الأشياء في غير الضروريات الحظر، فإن ورد من الشرع دليل على جوازه فهو، وإلا فيبقى على ممنوعيته. توضيح ذلك: أن مسألة الحظر أو الإباحه في الأشياء مسألة تلاحظ بلحاظ ما كان قبل ورود الشرع المقدس أو مع قطع النظر عنه، خلافاً لأصالة البراءه والاحتياط اللتين تلاحظان بلحاظ ما بعد الشرع.

وحينئذ نقول: إذا راجعنا إلى العقل وأحكامه بالنسبه إلى ما كان قبل الشرع نجد أن الأفعال على ثلاثه أقسام فبعضها من المستقلات العقلية يرجع حكمها إلى الحسن والقبح العقليين، وبعضها الآخر يكون من الضروريات كالتنفس وسدّ الرمق، وقسم ثالث كشم الرياحين وأكل الفواكه وغيرهما من الرفاهيات ما لم تصبح أمراً ضرورياً، ففي هذا القسم اختلف القائلون بالحظر مع القائلين بالإباحه.

مسألة الحظر والإباحه

وقبل ذكر الأدله لابد من بيان الفرق بين أصاله الحظر وأصاله الاحتياط، أو الفرق بين أصاله الإباحه وأصاله البراءه وهو يتلخص في امور:

الأول: ما أشرنا إليه آنفاً من أن الحظر أو الإباحه تلاحظ بلحاظ ما قبل الشرع أو مع قطع النظر عن الشرع، والاحتياط أو البراءه تلاحظ بالنسبه إلى ما بعد الشرع.

الثاني: أن الحكم في الأول واقعي، فمفاد أصاله الحظر أو الإباحه أن الشئ الفلاني ممنوع أو مباح واقعاً، بينما الحكم في الثاني ظاهري، فيترتب العقاب على ترك الاحتياط مثلاً في صورته الإصابه إلى الواقع لا مطلقاً.

الثالث: أن التحريم أو الترخيص بناءً على أصاله الحظر أو الإباحه تحريم أو ترخيص مالكي يحكم به الشارع بما أنه مالك، بينما يكون التحريم أو الترخيص بناءً على أصاله الاحتياط أو الإباحه تحريماً أو ترخيصاً مولوياً يحكم به الشارع بما أنه مقتن ومشرع وبما أنه مولى.

ص: ١٨٥

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ عمده ما استدللّ به القائلون بالحظر مالكيه الباري تعالى وأنّ العالم كلّ ملك له والتصرّف في ملك الغير بدون إذنه قبيح عقلاً لا سيما بالنسبة إلى المالك الحقيقي، ونتيجته أنّ الأصل في الأشياء الحظر إلّما أذن الله تعالى به.

ولا يخفى أنّ هذا مبنّى على ثبوت الحسن والقبح العقليين والقول بالمستقلات العقليه.

ويرد عليها، أوّلاً: أنّ الإذن حاصل في المقام بدليل الحكمه، فإنّ الحكمه تقتضى أن يكون خلق الأشياء للانتفاع والتمتع بها فلا معنى مثلاً لخلق الرياحين والفواكه مع المنع عن أيّ تصرّف فيها للانسان الذي هو أشرف المخلوقات.

وثانياً: أنّه يمكن أن يستدلّ ببعض الآيات على وجود الإذن من الله بالنسبة إلى تصرّفات عبيده كقوله تعالى: «خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً» (١)، وقوله تعالى:

«وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ» (٢).

وثالثاً: الاستدلال بأدله البراءه الشرعيه حيث تدلّ بالالتزام على وجود الإباحه المالكيه أيضاً، وإن كان مدلولها المطابقى الإباحه الظاهريه المولويه.

تنبيهات أصاله البراءة:

١. اشتراط عدم وجود أصل موضوعي

إنّ أصاله البراءه كسائر الاصول الحكميه يشترط في جريانها عدم وجود أصل موضوعي ينقح حال الموضوع، وإلّا فلو كان في المقام أصل جارٍ من ناحيه الموضوع لكان حاكماً على الأصل الحكمي نظير استصحاب عدم ذهاب ثلثي العصير العنبي فيما إذا شككنا في ذهاب الثلثين وعدمه، فهو حاكم على أصاله الإباحه ومانع عن جريانها، لأنّه بمتزله الأصل السببي وأصاله الإباحه أصل

١- سوره البقره، الآيه ٢٩

٢- سوره الرحمن، الآيه ١٠

مسببي، وسيأتي البحث عن لزوم تقديم أصل السببي على المسببي، هذا من ناحية الشبهه الموضوعية.

وهكذا في الشبهه الحكمية نظير استصحاب جلل الحيوان فيما إذا شككنا في أن استبراء الجلال يتحقق عند الشارع بسبعة أيام أو بعشره، فهو حاكم على أصاله الحلية لنفس تلك العلة، وهي أن الشك في الحلية مسبب عن الشك في بقاء الجلل وعدمه، فاستصحاب بقاء الجلل أصل سببي وأصاله الحلية أصل مسببي.

ومن هنا يظهر أن المراد من الموضوع في قولك: «الأصل الموضوعي» في المقام ما هو في مقابل الحكم سواء كان موضوعاً جزئياً كما في المثال الأول في الشبهه الموضوعية، أو موضوعاً كلياً كما في المثال الثاني في الشبهه الحكمية، فليس المراد منه الموضوع الخارجي حتى يكون جزئياً في جميع الموارد وتكون الشبهه موضوعية دائماً.

الكلام في أصاله عدم التذكية

قد وقع البحث بين الأعلام بمناسبة تمثيلهم للأصل الموضوعي بأصاله عدم التذكية في جريان أصاله عدم التذكية في حيوان شك في قابليته للتذكية، أو في وقوع التذكية الشرعية عليه للشك في اختلال بعض الامور الدخيلة في تحققها.

ولابد أولاً من بيان حقيقه التذكية فإنه يحتمل فيها ثلاث احتمالات:

١. أن تكون أمراً بسيطاً مسبباً عن شيئين: الذبح الشرعي، وقابلية الحيوان للتذكية، فتكون التذكية أمراً مسبباً، وهو الطهاره الحاصله في الحيوان تبيح أكله.

٢. أن تكون أمراً مركباً من الجزئين المذكورين، فتكون حقيقتها نفس هذا السبب المركب من جزئين.

٣. أن تكون عباره عن نفس الذبح الشرعي فقط، وأما القابليه فهي شرط من شرائطها لا أن تكون جزء لماهيتها.

ص: ١٨٧

فعلى الأول: لا إشكال فى جريان أصاله عدم التذكيه فى صوره الشك، لأن الشك فى التذكيه وعدمها يرجع إلى الشك فى حصول ذلك الأمر البسيط وعدمه.

وعلى الثانى: لا إشكال فى عدم جريانها إلّا من باب أصل العدم الأزلى، لأن الجزء الأول وهو الذبح الشرعى حاصل بالوجدان، والجزء الثانى وهو القابليه ليس عدمه متيقناً فى السابق إلّا من باب العدم الأزلى فتجرى حينئذٍ أصاله الطهاره بلا مانع بناءً على ما هو الحق من عدم حججه أصل العدم الأزلى.

وعلى الثالث: فلا- إشكال أيضاً فى عدم جريانها لأن التذكيه وهى خصوص الذبح الشرعى حاصله بالوجدان والشك إنّما هو فى حصول بعض شرائطها، والمرجع فى المقام هو المعنى العرفى لعدم حقيقه شرعيه لها وما جاء فى الشريعة من بعض الشروط فهو خارج عن حقيقتها.

والمعنى اللغوى للتذكيه هو الذبح أيضاً- والتزكيه بمعنى الطهاره هو بالزاء لا بالذال- والمعنى العرفى إنّما هو المعنى الثالث، وعليه لا تجرى أصاله عدم التذكيه لأنها حاصله بالوجدان.

٢. حسن الاحتياط وترتب الثواب عليه وإمكانه فى العبادات

إشاره

البحث هنا فى ثلاث مقامات، وهو فى الأولين كبرى وفى الثالث صغرى.

أما الأول: وهو حسن الاحتياط، فلا ريب فى حسنه عقلاً وشرعاً فى الجملة ولم يخالف فيه أحد.

وأما الثانى: فقد يقال بترتب الثواب على الاحتياط، ولكنّه محلّ إشكال؛ لأن الثواب إنّما هو فى الأوامر المولويه، وأما الأوامر الإرشاديه التى منها الأمر بالاحتياط فما يترتب عليها إنّما هو المصلحه المرشد إليها لا غير.

وبعباره اخرى: أن الاحتياط فى الواقع نحو من الانقياد الذى يقابل التجزى، ولا إشكال فى أن الانقياد والتجزى متساويان فى ترتب الثواب والعقاب وعدمه، فكما

ص: ١٨٨

أن التجزى لا- يترتب عليه العقاب بناءً على المختار، كذلك الانقياد فلا يترتب عليه الثواب وإلا يلزم فى صورته الإصابه ترتب ثوابين وهو مقطوع العدم كترتب عقابين بالنسبه إلى التجزى بالمحرّمات الواقعيه.

اللهمّ إلّا أن يقال: إذا احتاط العبد احتراماً للمولى وتعظيماً لأوامره المحتمله فإنّه يستحقّ الثواب بعنوان آخر من باب التعظيم والاحترام، كما أنّه فى باب التجزى لو قصد العبد بفعله هتك حرمة المولى يترتب عليه العقاب بلا إشكال، ولكنّه أمر آخر غير ترتب الثواب على الانقياد بما هو انقياد وترتب العقاب على التجزى بما هو تجزى الذى هو محلّ البحث.

وأما الثالث: وهو إمكان الاحتياط فى العبادات، فاستشكل فيه بأنّه يعتبر فى العباده قصد القربه، وهو يحتاج إلى أمر قطعى، وهو مفقود فى المقام.

وبعبارة اخرى: لا بدّ فى العباده من الجزم بكون العمل مأوراً به ولا جزم فى موارد الاحتياط.

واجيب عنها بامور:

الأمر الأول: من طريق إثبات وجود أمر قطعى فى الاحتياط، وذلك بثلاثة طرق:

١. أن يقصد إمتثال أوامر الاحتياط.

وفيه: أن تلك الأوامر إرشاديّه، ولا يصحّ قصد التقرب بها؛ لعدم حسن ذاتى لمتعلقاتها بل الحسن والمحبوبيه إنّما هى فى المرشد إليه على فرض وجوده.

٢. أن يقال: يترتب على الاحتياط الثواب وهو يلزم المحبوبيه الذاتيه.

وفيه: منع ترتب الثواب كما مرّ، مضافاً إلى لزوم الدور، لأنّ لازم ذلك توقّف إمكان الاحتياط على ترتب الثواب عليه، بينما يكون ترتب الثواب متوقفاً على إمكان الاحتياط.

٣. أن يقصد إطاعه أخبار «من بلغ».

ولكن سيأتى أنّ أخبار «من بلغ» لا تدلّ على المحبوبيه الذاتيه وأنّ الثواب

ص: ١٨٩

الوارد فيها من باب التفضل من الله تعالى لا من باب حصول الاستحقاق، والثواب التفضلي ليس كاشفاً عن الأمر الاستجابي كما هو واضح.

الأمر الثاني: ما هو أسوأ حالاً من سابقه، وهو أن يقال: إن المراد بالاحتياط فى العبادات هو نفس إتيان ظاهر العمل ولو بدون قصد القربة.

وإشكاله ظاهر، لأنه لا محبوبه ولا حسن للعبادة المأتى بها من دون قصد القربة، والإتيان بظاهر العبادة بدون القربة كالجسد بلا روح.

الأمر الثالث: أن يقال بكفايه احتمال الأمر بل الرجاء فى تحقق قصد القربة، ولا حاجة إلى الأمر القطعي.

توضيح ذلك: قد مرّ فى مبحث التعدي والتوضيلى أن أعمال الإنسان على قسمين: قسم منها من الامور التكوينية الحقيقية غير الاعتبارية كالصناعات وغيرها من الأعمال الاعتيادية للبشر التى لا- دخل فيها ليد الجعل والاعتبار، وقسم آخر يكون من الامور الاعتبارية المجعولة من قبل العقلاء كجعل رفع القلنسوه مثلاً للاحترام والتعظيم، ومن هذا القسم ما يدل على نوع خاص من الخضوع الذى يسمّى بالعبادة وفى اللغة الفارسيه ب «پرستش»، نظير غسل الوجه واليدين فى الوضوء أو الإمساك عن الأكل والشرب فى الصيام.

ومن هذا النوع ما تكون عباده ذاتيه كالسجود الذى يكفى فيه مجرد قصد العمل بعنوان السجده بخلاف غيره من العبادات التى تتميز عن سائر الأفعال بقصد القربة، ومن دونه لا تتحقق بعنوان العبادة، كما أن عباديتها تحتاج إلى كون العمل حسناً ومحبوباً ذاتاً.

وبالجملة لا بدّ فى عباديه العمل من تحقق أمرين: أحدهما: كون العمل محبوباً لله تعالى، والثانى: كون الباعث إليه التقرب إليه سبحانه، فتكون العبادة مركبة منهما، ولا- إشكال فى حصولهما فى العبادات الاحتياطية وما يكون بقصد احتمال أمر المولى ومعه لا حاجة إلى شىء آخر.

تذييل حول أخبار من بلغ والتسامح في أدله السنن

قد تقدم أن أحد الطرق لتصحيح العبادة الاحتياطيّة أخبار من بلغ ومع قطع النظر عنها أيضاً اشتهر القول بالتسامح في أدله السنن وأنّ الأخبار الضعاف يمكن الاستناد إليها في أبواب المستحبات، فينبغي بسط الكلام حول ما استدللّ به على ذلك وهو أمران:

الأول: دعوى الإجماع من ناحيه الشهيد رحمه الله في الذكرى حيث قال:

«أخبار الفضائل يتسامح فيها بما لا يتسامح في غيرها عند أهل العلم»^(١).

الثاني: طائفه من الأخبار:

١. ما رواه هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله شيء من الثواب فعمله كان أجر ذلك له وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله»^(٢).

٢. ما رواه هشام بن سالم أيضاً، عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«من سمع شيئاً من الثواب على شيء فصنعه كان له، وإن لم يكن على ما بلغه»^(٣).

٣. ما رواه محمد بن مروان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله شيء من الثواب ففعل ذلك طلب قول النبي صلى الله عليه وآله كان له ذلك الثواب وإن كان النبي صلى الله عليه وآله لم يقله»^(٤).

٤. ما رواه محمد بن مروان أيضاً قال سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول:

«من بلغه ثواب من الله على عمل فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب اوتيه وإن لم يكن الحديث

١- ذكرى الشيعة، ٢، ص ٣٤، ولكنّ الشهيد رحمه الله نقل هذه العبارة من النووى صاحب روضه الطالبين، ج ١، ص ٦٥٥، من فقهاء الشافعية في ضمن كلام طويل له وهذا الكلام موجود بعينه في كتابه الآخر وهو الأذكار النووية، ص ٢٤٨، واشتبه الأمر على عدّه من الأعظم منهم صاحب هدايه المسترشدين، ج ٣، ص ٤٦٦، وشيخنا الأعظم الأنصارى (رسائل فقهية، رساله في التسامح في أدله السنن، ص ١٣٧ فنسبوه إلى الشهيد قدس سره.

٢- وسائل الشيعة، ج ١، أبواب مقدّمة العبادات، الباب ١٨، ح ٣

٣- المصدر السابق، ح ٦

٤- المصدر السابق، ح ٤

ص: ١٩١

كما بلغه»(١).

٥. ما رواه صفوان عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«من بلغه شىء من الثواب على شىء من الخير فعمل به كان له أجر ذلك، وإن لم يكن على ما بلغه»(٢).

٦. ما ورد من طريق العامه: عن جابر بن عبد الله الأنصاري قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله:

«من بلغه من الله فضيله فأخذ بها وعمل بما فيها إيماناً ورجاءً ثوابه أعطاه الله تعالى ذلك وإن لم يكن كذلك»(٣).

أما الإجماع فيمكن النقاش فيه، أولاً: من ناحيه وجود المخالف مثل صاحب المدارك والعلامة والصدوق وشيخه ابن الوليد.

وثانياً: من ناحيه أنه محتمل المدرك والظاهر أن مدركه هو أخبار من بلغ، فلا يمكن الركون إليه.

فالعمده في المقام إنما هي الأخبار، واستدل بها بأن ظاهرها ترتب الثواب على العمل بكل ما روى عن المعصومين عليهم السلام لا من باب التفضل بل من باب أن العمل يوجب الاستحقاق، فيكون دليلاً على كون الخبر الضعيف حججاً في المستحبات، ففي حديث صفوان: «كان له أجر ذلك» فقد اضيف الأجر إلى العمل، وهو ظاهر في كون العمل مأموراً به ولازمه الاستحباب النفسى.

وبعبارة اخرى: لا- إشكال في أن هذه الأخبار تدعو إلى العمل بكل خبر ورد في هذه الأبواب، وهذا دليل على كونه محبوباً، والمحبوبية تدل على وجود الأمر.

لكن اورد عليه بوجوه والعمده، منها: إن لحن هذه الأخبار لحن التفضل لا الاستحقاق كما يشهد عليه أن ظاهرها ترتب نفس الثواب الذى بلغه، مع أنه لو كان من باب الاستحقاق، كان الثواب الاستحقاقى تابعا لما يقتضيه العمل واقعا سواء

١- وسائل الشيعه، ج ١، أبواب مقدمه العبادات، الباب ١٨، ح ٧

٢- المصدر السابق، ح ١

٣- عدّه الداعى، ص ٩، كنز العمال، ج ١٥، ص ٧٩١.

ص: ١٩٢

كان أقل مما ورد في الخبر الضعيف أو أكثر.

نعم لا يوجد هذا اللحن في الصحاح منها وهي رواية هشام، فلا يمكن الاستدلال بهما من هذه الجهة، ولكنه موجود في عدده متضافره منها، والتضافر موجب لجبر الضعف وحصول الوثوق بالصدور.

وحينئذ لا يمكن التمسك بهذه الأخبار لإثبات استحباب ما أمرت به الأخبار الضعاف، فلا يجوز الفتوى بالاستحباب، بل لابد أن يقيد بلزوم إتيان العمل بقصد الرجاء لا بقصد الأمر القطعي، وبهذا يسقط كثير من المستحبات الواردة في كتب الفتوى والرسائل العمليّة، فاللازم الإتيان بها بقصد الرجاء لا الورد، إلّا إذا كان دليلها الأخبار المعتره لا الضعاف.

ثم إنّه لو سلّمنا دلالتها على الاستحباب فليس مفادها حجّيه الخبر الضعيف، بل إنّ مفادها مجرد إعطاء قاعده كليّه فقهيّه وهي استحباب العمل بعنوان ثانوي وهو عنوان البلوغ عن المعصومين عليهم السلام.

والفرق بين الأمرين يظهر في بعض الفروع نظير ما مثل به الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله من غسل المسترسل من اللحية في الوضوء، فالحكم باستحبابه من باب دلالة خبر ضعيف عليه لا يوجب جواز المسح ببلله (١)، لأنّ المسح لابدّ من أن يكون من بلل الوضوء، ولا يصحّ بلل ما ليس منه ولو كان مستحباً، إلّا إذا ثبت كونه جزءاً مستحباً من الوضوء بدليل معتبر، فلا إشكال حينئذ في جواز المسح به.

أضف إلى ذلك كلّ خروج هذه الأخبار عن محلّ النزاع وهو تصحيح العباده الاحتياطيّه؛ لأنّه إمّا أن تكون أخبار من بلغ كافيّه لإثبات الاستحباب الشرعي أو لا، وفي كلا الحالين يكون البحث عنها خارجاً عن محلّ النزاع.

أمّا على الأوّل فلأنّ محلّ البحث في المقام ما إذا لم يكن في البين حجّجه على الوجوب أو الاستحباب واريده العمل من باب الاحتياط، فلو كانت هذه الأخبار

ص: ١٩٣

كافية لإثبات الحجية للخبر الضعيف فلا معنى لإتيان العمل بقصد الاحتياط، بل يؤتى بها بقصد الورود من الشارع.

وأما على الثاني فلأن المفروض في محلّ الكلام عدم كفايه قصد الرجاء مع أنّ مقتضى التعبير الوارد في هذه الأخبار لزوم قصد الرجاء في هذه الموارد، فلا فائدة في الاستناد إلى أخبار من بلغ في محلّ البحث على كلّ حال.

٣. جريان البراءة في الشبهات الموضوعية

والمشهور جريان البراءة فيها:

أما البراءة العقلية: فاستدل لها بجريان قاعده قبح العقاب بلا بيان في الموضوعات، كجريانها في الأحكام.

لكنه لا يخلو من إشكال؛ لأنّ وظيفة الشارع بما هو شارع ليس إلبان الكبريات، وقد بينها ووصلت إلى المكلف حسب الفرض، وإنما الشك في الصغرى وهي كون هذا المانع الخارجى مثلاً ممّا ينطبق عليه متعلق الحرمة وهو الخمر أم لا، ومن المعلوم أنّ المرجع في إزالة هذه الشبهة ليس هو الشارع فلا يتحقّق حينئذٍ موضوع القاعده وهو عدم البيان، فلا تجرى القاعده، بل على المكلف إزالة هذا النوع من التردّد والاشتباه.

هذا بناءً على مبنى القوم من أنّ القاعده عقلية، وأما بناءً على ما اخترناه من أنّها عقلائية فلا يبعد بناء العقلاء على البراءة في الشبهات الموضوعية إلّا في الموضوعات المهمّة كالدماء والفروج في الشرع، وما له صلة بحياء المولى في الموالى العرفية، فإذا قال المولى لعبده «إحذر من أعدائي» مثلاً، فمن البعيد جداً بناء العقلاء على قبح عقاب العبد فيما إذا لم يحذر من مشكوك العداوة.

أما البراءة النقلية: فلا إشكال في جريانها في الشبهات الموضوعية لأنّه القدر المتيقّن من أكثر أدلّتها وقد تقدّم رواياتها سابقاً.

٤. المناط في حسن الاحتياط

ذهب المحقق الخراساني رحمه الله إلى حسن الاحتياط مطلقاً في مطلق الشبهات سواء كانت وجوبية أو تحريمية وسواء كانت حكمية أو موضوعية وسواء قامت الحجّة على العدم أم لم تقم وسواء كان الاحتمال أو المحتمل قوياً أو ضعيفاً، نعم إنّه قال: «إنّ حسن الاحتياط مطلقاً منوط بعدم إخلاله بالنظام وإلّا يكون الاحتياط قبيحاً فلا بدّ حينئذٍ من ترجيح بعض الاحتياطات على بعض، إمّا بملاك أقوائه الاحتمال أو أقوائه المحتمل أو بملاك عدم قيام الأماره على العدم»^(١).

ولكن يرد على ما أفاده: أنّ اختلال النظام من العناوين الثانويه للأحكام ولا خصوصية له في المقام، بل كلّ عنوان ثانوي يزاحم حسن الاحتياط لا بدّ من تقديمه عليه، كما إذا لزم من الاحتياط ترك المرادوه والمعاشره مع المؤمنين أو ترك صله الأرحام أو إيذاء المؤمن أو هتكه أو تشويه وجه المذهب في الأنظار، فلا حسن في مثل هذه الموارد وإن لم يلزم منها اختلال النظام.

أضف إليه: أنّه لا دليل أصلاً على حسن الاحتياط التام في الشبهات الموضوعية في جميع الموارد، بل الدليل على خلافه لا سيما فيما إذا قامت الأماره على الخلاف، والشاهد على ذلك لحن الروايات الواردة عن المعصومين بالنسبه إلى سوق المسلمين في الجبن وغيره، نظير ما رواه أبو الجارود قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجبن فقلت له: أخبرني من رأى أنّه يجعل فيه الميتة، فقال:

«أمن أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرّم في جميع الأرضين؟ إذا علمت أنّه ميتة فلا تأكله وإن لم تعلم فاشتر وبع وكل، واللّه إنّي لأعترض السوق فأشترى بها اللحم والسمن والجبن، واللّه ما أظنّ كلّهم يسمّون هذه البربر وهذه السودان»^(٢).

١- كفايه الاصول، ص ٣٥٤

٢- وسائل الشيعه، ج ١٧، كتاب الأطمعه والأشربه، أبواب الأطمعه المباحه، الباب ٦١، ح ٥

ص: ١٩٥

فإن مقتضى السياق العرفى لهذه الروايه وأمثالها مرجوحه الاحتياط وإنه مرغوب عنه فى موارد قيام الحجّه على الجواز.

ص: ١٩٧

الأصل الثاني: أصالة التخيير

إشاره

إذا دار الأمر بين وجوب شىء وحرمة سواه كان بنحو الشبهه الحكميّه، كما إذا دار الأمر فى زمن الغيبه بين وجوب صلاه الجمعه وحرمتها مع قطع النظر عن اعتبار القربه فى الصلاه، أم كان بنحو الشبهه الموضوعيّه، كما إذا شككنا فى أن متعلق النذر شرب هذا المائع فى زمن خاصّ أو تركه، ففيه وجوه:

ذهب المحقق الخراسانى رحمه الله إلى التخيير بين الفعل والترك عقلاً، والحكم بالإباحه شرعاً، واستدلّ للأول بحكم العقل بعدم الترجيح بين الفعل والترك، وللثانى بشمول مثل:

«كلّ شىء لك حلال حتّى تعرف أنه حرام» (١).

هذا، ولكن الأوجه هو الحكم بالإباحه ظاهراً عقلاً وشرعاً وذلك باعتبار أنه بعد فرض عدم إمكان الاحتياط ولغويه وجوب أحدهما تخييراً فى مقام الظاهر لكونه تحصيلاً للحاصل، تصل النوبه إلى احتمال وجوب أحدهما معيّناً؛ لأنه يحتمل تكليف الشارع بالنسبه إلى خصوص الفعل أو خصوص الترك، وحينئذ لا إشكال فى جريان قاعده قبح العقاب بلا بيان لتحقق موضوعها وهو عدم البيان؛ إذ لا بيان على خصوص الوجوب أو الحرمة.

كما لا إشكال فى عموم أدله الإباحه الشرعيّه لعدم اختصاصها بما إذا كان أحد

ص: ١٩٨

طرفى الشكّ فى حرمه شىء هو الإباحه كشرىب التتن حتّى يختصّ بالشبهه البدويه، بل يعمّ ما إذا علم جنس الإلزام ولم يعلم النوع الخاصّ منه، فوجوب أحدهما تعييناً مرفوع كرفع الحرمه المحتملله فى سائر الموارد.

بقي هنا امور:

١. جريان التخيير فى الواقعه المتكزّره

لا إشكال فى أنّ ما ذكرنا من جريان البراءه عقلاً وشرعاً وعدم جريان التخيير كذلك إنّما هو فى صورته وحده الواقعه كما فى مثال الحلف بشرب الماء وعدمه فى زمن خاصّ، وأما إذا كانت الواقعه متعدّده كما إذا لا يعلم أنّه حلف بأن يشرب من هذا المائع فى كلّ جمعه أو يتركه كذلك، فلا إشكال فى إمكان جريان التخيير عقلاً سواء قلنا بالتخيير البدوى بناءً على عدم جواز المخالفه القطعيّه فى الامور التدريجيّه، أو قلنا بالتخيير الاستمرارى بناءً على حرمه مخالفتها كذلك لعدم كونه من قبيل تحصيل الحاصل، فيمكن للمكلف ارتكاب أحد الطرفين فى هذا الاسبوع مثلاً وارتكاب الطرف الآخر فى الاسبوع القابل.

٢. التخيير فى التعديّات

كلّ ما ذكر إنّما هو فى التوضيحيات، وأما إذا كان المورد أمراً تعديدياً بكلا طرفيه كما إذا شكّ فى أنّ متعلّق نذره حين الإحرام كان هو غسل الجمعه مثلاً أو تركاً من تروك الإحرام بناءً على كونها عباديه، أم كان تعديدياً بأحد طرفيه كما إذا شكّ فى أنّ صلاه الجمعه واجبه أو حرام، فحكمه يختلف عمّا سبق، بل هو خارج عن مسأله الدوران، لأنّ الحكم بالتخيير حينئذٍ لا يكون من قبيل تحصيل الحاصل لتصوّر شقّ ثالث بل رابع هنا.

فليس الأمر دائراً بين الفعل أو الترك دائماً بل يدور الأمر بين الفعل من دون

ص: ١٩٩

قصد القربه أو الترك كذلك، وبين الفعل مع قصد القربه أو الترك كذلك، فيمكن الحكم بالتخيير عقلاً لعدم كونه تحصيلاً للحاصل، وإمكان الموافقه الاحتماليه وإن كانت الموافقه القطعيه متعذره.

نعم لا بأس أيضاً بجريان البراءه عن تعيين أحدهما بالخصوص.

ويمكن أن يقال: إن الصورة الثانيه؛ أى ما إذا كان أحد الطرفين تعديداً، ترجع بالمآل إلى التوصلين؛ لأن المتصور من الشقوق فيها أيضاً شقان حيث إنه فى مثال صلاه الجمعه مثلاً إما أن يأتى بصلاه الجمعه جامعاً للشرائط، أى مع قصد القربه، أو لا يأتى بها كذلك، سواء لم يأت بها أصلاً أو يأت بها من دون جزء من أجزائها أو شرط من شرائطها كقصد القربه والوضوء، فهو حينئذ يأتى بأحد الشقين على أى حال والبعث إلى أحدهما تخييراً تحصيل للحاصل.

٣. دوران الأمر بين التعيين و التخيير

إذا دار الأمر بين التعيين والتخيير؛ سواء كانت الشبهه حكميه كما إذا دار الأمر بين وجوب صلاه الجمعه فى عصر الغيبه تعييناً ووجوبها تخييراً، أو كانت الشبهه موضوعيه، كما إذا شككنا فى أن متعلق الحلف كان هو الصيام فى يوم الجمعه تعييناً أو إتيانها فى الجمعه والخميس تخييراً، فهل المرجح فيه قاعده الاشتغال أو البراءه؟

استدل القائلون بالبراءه، بأن صفه التعيينه كلفه زائده توجب الضيق على المكلف، بدهه أنه لو لم يكن الواجب تعييناً لكان المكلف بالخيار بين الإتيان به أو بعدله، فيشملها قوله صلى الله عليه وآله:

«رفع ما لا يعلمون»

وغير ذلك من أدله البراءه، ويلزمه جواز الاكتفاء بفعل ما يحتمل كونه عدلاً لما علم تعلق التكليف به.

ويرد عليه: أن البراءه جاريه فى الامور الخارجيه كالكلفه الحاصله من صيام جديد أو صلاه كذلك أو أجزاء وشرائط جديده كالسوره ولبس بعض الملابس، وأما فى الأجزاء الذهنيه الحاصله عند التحليل التى لا انحياز لها فى الخارج فلا،

ص: ٢٠٠

مثل ما نحن فيه فإنّ الأخذ بالقدر المشترك أى إلزام أحدهما - الجمعه أو صلاه الظهر - ونفى الزائد عنه أى الكلفه الحاصله من خصوصيه كونها ظهراً أو جمعه ليس من قبيل الامور الخارجيه المنحازه بل هذا التحليل والتجزئه إنّما يحصل في الذهن لا غير.

وشمول حديث الرفع وأشباهه لها غير ثابت، كما أنّ إجراء البراءه العقليه لا سيما بناءً على المختار من كونها من قبيل بناء العقلاء، مورد للإشكال فإذا لم تجر البراءه فيها لم يكن هناك ما يوجب الأمن من العقاب في مقابل احتمال العقاب، فلا بدّ من الأخذ بالتعيين.

٤. ترجيح جانب الحرمة في دوران الأمر بين الممذورين

قد يقال في مسأله دوران الأمر بين الوجوب والحرمة بترجيح جانب الحرمة، لتقديم العقل والعقلاء دفع المفسده على جلب المنفعه عند دوران الأمر بينهما، ولا إشكال في أنّ الحرام مشتمل على المفسده والواجب مشتمل على المصلحه والمنفعه.

ولكنّه غير تامّ صغرى وكبرى: أمّا الكبرى: فلأنّ حكم العقل بتقديم المصلحه دائماً مجرد دعوى بلا دليل، والملاك في تقديم أحد الجانبين على الآخر عند العقلاء إنّما هو كون الشئ أهمّ، سواء كان الأهمّ من قبيل المصلحه أو من قبيل المفسده كما أنّ بناءهم على التساوى والتخير عند تساوى الملاكين في الأهميه.

وأما الصغرى: فلأنّ الموجود في جانب الواجب ليس هو مجرد المصلحه حتّى يترتب على تركه خصوص فقدان المصلحه فحسب بل ترك المصلحه الملزمه يلازم المفسده كما يحكم به الوجدان في مثل الأمر بالمعروف الذى تترتب على تركه مفسد كثيره في المجتمع وما إلى ذلك.

ص: ٢٠١

الأصل الثالث: أصالة الاشتغال**إشاره**

كان البحث إلى هنا في الشك في أصل التكليف، والآن نبحت في الشك في المكلف به مع العلم بنوع التكليف، سواء كانت الشبهه حكميه أو موضوعيه وسواء كانت وجوبيه أو تحريميه.

فالوجوبيه الحكميه نظير ما إذا علمنا بوجوب صلاه في يوم الجمعة ولم نعلم بأنها صلاه الجمعة أو صلاه الظهر، والوجوبيه الموضوعيه نظير ما إذا كانت جهه القبلة غير معلومه في الخارج مع العلم بوجوب الاستقبال إليها في الصلاه، والتحريميه الحكميه مثل ما إذا علمنا بأن أربعة عشر جزءاً من أجزاء الذبيحه حرام ولم نعلم بأنها ما هي؟ والتحريميه الموضوعيه نظير ما إذا تردّد الخمر بين إناءين.

ثم إن الشك في المكلف به قد يكون لتردده بين المتباينين ذاتاً كجميع ما ذكرنا من الأمثله آنفاً وقد يكون لتردده بين الأقل والأكثر، وهو على قسمين:

فتارة، يكون من قبيل الأقل والأكثر الإرتباطيين كالشك في أجزاء الواجب.

واخرى من قبيل الأقل والأكثر الاستقلاليين كما في دوران دين بين تسعه دراهم وعشره دراهم، فيقع الكلام في ثلاث مقامات:

المقام الأول: في دوران الأمر بين المتباينين**إشاره**

والأقوال فيه ثلاثه:

ص: ٢٠٢

١. حرمة المخالفة القطعية ووجوب موافقه القطعية، وهو المشهور (١).

٢. التفصيل بين المخالفة القطعية والموافقه القطعية بأن الأولى حرام وأن الثانية مباحه، وذهب إليه المحقق القمي رحمه الله (٢).

٣. جواز المخالفة مطلقاً سواء كانت قطعية أو احتمالية، وهو المحكى عن العلامة المجلسي رحمه الله (٣).

ومنشأ النزاع في المقام هو أن العلم الإجمالي هل هو علم تامه لحرمة المخالفة ووجوب الموافقه، أو يكون علم ناقصه لهما؟ وفيه مذاهب ثلاثة:

١. كونه علم تامه بالنسبه إلى حرمة المخالفة القطعية والاحتمالية معاً وأن العقل يحكم مستقلاً بها ولا يمكن رده من جانب الشارع المقدس.

٢. التفصيل بين المخالفة القطعية والاحتمالية بأن يكون العلم الإجمالي علم تامه في الأولى ومقتضياً في الثانية.

٣. كونه مقتضياً في كلا المقامين، فيمكن إيجاد المانع من ناحيه الشارع.

والحق أنه لا فرق بين العلم التفصيلي والعلم الإجمالي إذا تعلقا بما هو فعلى من جميع الجهات، بل وكذلك في الشبهه البدويه إذا كان المشكوك على فرض وجوده فعلياً من جميع الجهات كما في الشبهات قبل الفحص وشبهها، فحينئذ يكون الاحتمال منجزاً؛ لأن المفروض أن التكليف على فرض وجوده فعلى بتمام معنى الكلمه فلا أمن من العقاب ولا بد من امتثاله بالاحتياط.

ثم إن ما مر من التفصيل ناظر إلى مقام الثبوت، ولكن المهم هو تعيين الحكم في مقام الإثبات وأن الظاهر من الأدله ما هو؟

فنقول: المستفاد من مجموع أدله الأحكام والإجماعات الحاصله بين الفقهاء

١- كفايه الاصول، ص ٣٥٩؛ فوائد الاصول ٣، ص ١٠ و ٢٤؛ نهايه الأفكار، ج ٣، ص ٣٠٥-٣٠٧

٢- قوانين الاصول، ج ٢، ص ٣٧

٣- انظر: فرائد الاصول، ج ١، ص ٨٠، حاشيه المشكيني على كفايه الاصول، ج ٢، ص ٢١٠

ص: ٢٠٣

بالنسبه إلى الجلّ القريب من الكلّ من التكاليف عدم كونها فعليته من جميع الجهات، ولذا نلاحظ استثناءها وتخصيصها بالعناوين الثانويه كالاضطرار والإكراه والتقيه وغيرها، فما دام لم يعلم بالعلم التفصيلي أمكن إجراء الاصول المرخصه أو الأدله الخاصه الوارده فيها أو في مورد العلم التفصيلي تحت عنوان «العناوين الثانويه».

نعم، يستثنى منها موارد الدماء وشبهها، فيمكن أن يقال بأنها فعليته من جميع الجهات، أى إن كان المورد من قبيل الدماء وشبهها كان الحكم فعلياً من جميع الجهات، فإذا علم إجمالاً مثلاً بوجود دم محقون مردّد بين شخصين: أحدهما مؤمن صالح، والآخر كافر حربى، يكون العلم الإجمالى منجزاً للتكليف ولا بدّ من حفظهما.

بل وكذا الحال فى الشبهات البدويه منها، فإنّ الاحتياط واجب فيها، ولذا لا تجرى فيها أحكام العناوين الثانويه كالتقيّه ومثلها كما ورد فى الحديث: «إنّما جعلت التقيه ليحقن بها الدم فإذا بلغ الدم فلا تقيه»^(١)، بخلاف ما إذا كان المورد كالمائع النجس الدائر بين الإناءين فإنّه يمكن ورود الترخيص فيها إمّا بمقتضى أدله الاصول على القول به، أو بعنوان «العناوين الثانويه».

لكن مسأله الدماء أيضاً قد لا تكون فعليته من جميع الجهات لانتقاضها بمسأله التترس فى الجهاد المعروف فيها جواز القتل^(٢)، مع العلم بوجود الدم المحقون تفصيلاً.

ثمّ إنّ البحث هاهنا يقع فى جهتين:

الجهه الاولى: حرمة المخالفه القطعيه

قال الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله: «لنا على حرمة ذلك وجود المقتضى للحرمة وعدم المانع عنها، أمّا ثبوت المقتضى فلعوم دليل تحريم ذلك العنوان المشتبه فإنّ

١- وسائل الشيعه، ج ١١، كتاب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، أبواب الأمر والنهى وما يناسبهما، الباب ٣١، ح ١

٢- انظر: جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٦٨-٧٢

ص: ٢٠٤

قول الشارع «اجتنب عن الخمر» يشمل الخمر الموجود الموشبه بين الإناءين أو أزيد ولا وجه لتخصيصه بالخمر المعلوم تفصيلاً مع أنه لو اختصّ الدليل بالمعلوم تفصيلاً خرج الفرد المعلوم إجمالاً عن كونه حراماً واقعياً وكان حلالاً واقعياً ولا أظنّ أحداً يلتزم بذلك.

وأما عدم المانع فلأنّ العقل لا يمنع من التكليف عموماً أو خصوصاً بالاجتناب عن عنوان الحرام المشتهى فى أمرين أو امور والعقاب على مخالفه هذا التكليف، وأما الشرع فلم يرد فيه ما يصلح للمنع عدا ما ورد من قولهم عليهم السلام

«كلّ شىء حلال حتّى تعرف أنه حرام بعينه»

و

«كلّ شىء فى حلال وحرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام منه بعينه»

وغير ذلك. ولكن هذه الأخبار وأمثالها لا يصلح للمنع لأنها كما تدلّ على حليّه كلّ واحد من المشتهين كذلك تدلّ على حرمة ذلك المعلوم إجمالاً لأنه أيضاً شىء علم حرمة»(١).

فحاصل استدلال الشيخ الأعظم رحمه الله لحرمة المخالفه القطعيه أنّ المقتضى وهو إطلاقات أدلّه الأحكام وعموماتها موجود، والمانع وهو البراءة العقلية والنقلية مفقود، وقد تبعه سائر الأعلام فأنكروا جريان الاصول المرخصه هنا؛ للزوم التناقض بين حكم العقل بلزوم الاجتناب عن جميع الأطراف مقدّمه للاجتناب عن الحرام المنجز، وبين الترخيص فى جميع الأطراف.

ولكن يرد على ما أفادوه: النقض بالشبهات غير المحصوره والشبهات البدويه؛ لأنه وإن كان الموجود فيها احتمال الإصابة إلى الواقع لكن لا- إشكال فى استلزامه احتمال التناقض، واحتمال اجتماع النقيضين محال كالعلم به، وهذا هو الشبهه المعروفه لابن قبه التى تصدّى الأعلام للجواب عنها بإسقاط أحد الحكمين عن الفعلية وإرجاعه إلى مرحله الإنشاء، وبهذا ذهبوا إلى أنّ العلم الإجمالى فى الشبهه غير المحصوره والشبهات البدويه يكون مقتضياً للتجنّز.

١- فرائد الاصول، ج ٢، ص ٢٠٠ و ٢٠١

ص: ٢٠٥

ونحن نقول: كما يمكن إسقاط أحد الحكمين في هذين الموردين عن الفعلية والقول باقتضاء العلم الإجمالي للتنجز، كذلك يمكن في المقام أيضاً إسقاط الحكم الواقعي المعلوم بالإجمال عن الفعلية وبذلك يرتفع إشكال التناقض.

وعلى هذا فلا يمكن إثبات حرمة المخالفه القطعيه من ناحيه لزوم التناقض.

والقول بأن العلم الإجمالي عله تامه للتنجز مطلقاً مما لا دليل عليه، بل يمكن أن يكون هناك مانع عن التنجز، فعلينا الفحص عن وجود المانع في الأدله النقلية، فإن ظفرنا على روايه مرخصه تمنع عن نفوذ المقتضى فهو، وإلّا فيتنجز العلم الإجمالي لوجود المقتضى وفقدان المانع.

فنقول: هاهنا روايات يمكن أن يستدل بها على الترخيص في أطراف العلم الإجمالي:

منها: عدّه روايات وردت في الجبن أظهرها دلاله ما رواه معاويه بن عمّار عن رجل من أصحابنا قال: كنت عند أبي جعفر عليه السلام فسأله رجل عن الجبن فقال أبو جعفر عليه السلام:

«إنّه لطعام يعجبني وساخبرك عن الجبن وغيره، كلّ شيء فيه الحلال والحرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام فتدعه بعينه»^(١)

، فإنّ قوله «بعينه» قيد للضمير في «تدعه» ظاهر في العلم التفصيلي.

ومنها: ما رواه الحلبي قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول:

«إذا اختلط الذكي بالميت باعه ممّن يستحل الميتة وكل ثمنه»^(٢)

، ودلالته ظاهره من جهه إجازة بيع كليهما.

ومنها: ما رواه علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام قال: سألته عن الدقيق يقع فيه خرؤ الفأر هل يصلح أكله إذا عجن مع الدقيق؟ قال:

«إذا لم تعرفه فلا بأس وإن عرفته فلتطرحه»^(٣).

- ١- وسائل الشيعه، ج ١٧، كتاب الأطمعه والأشربه، أبواب الأطمعه المباحه، الباب ٦١، ح ٧
- ٢- المصدر السابق، ج ١٦، كتاب الأطمعه والأشربه، أبواب الأطمعه المحرّمه، الباب ٣٦، ح ١
- ٣- المصدر السابق، ج ١٧، كتاب الأطمعه والأشربه، أبواب الأطمعه المحرّمه، الباب ٦٤، ح ٣

ص: ٢٠٦

ولكن الإنصاف إمكان المناقشه فى الجميع: أمّا روايات الجبن فلا- يبعد القول بأنها خارجه عن المقام لأنّ موردها الشبهه غير المحصوره أو الشبهه البدويّه وفرض الشبهه المحصوره خارجه عنها كما لا يخفى.

وأما روايات اختلاط الميتة بالمذكى بناءً على عدم كونه معرضاً عنه للأصحاب وإمكان الإفتاء على طبقه، أخصّ من المدعى، وهى الترخيص فى الشبهات المحصوره مطلقاً؛ لأنّ موردها جواز البيع ممن يستحلّ الميتة، فلا يمكن التعدي عن موردها إلى سائر الموارد لاحتمال الخصوصيه، بل يمكن أن يقال: هى على خلاف المطلوب أدلّ لأنّ تقييد الجواز بمن يستحلّ دليل على عدم الجواز فى غيره.

وأما روايه خرؤ الفأر فلاحتمال خصوصيته فى موردها وهى استهلاك الخرؤ فى الدقيق، مضافاً إلى أنّ الروايه معرض عنها ظاهراً.

أضف إلى ذلك تعارض هذه الروايات مع ما سيأتى فى الجهه الثانيه من الروايات الدالّه على حرمة المخالفه الاحتماليه فضلاً عن المخالفه القطعيه.

الجهه الثانيه: حرمة المخالفه الاحتماليه

أى وجوب الموافقه القطعيه، والحقّ فيها أيضاً ثبوت ذلك، أى وجوب الاجتناب عن جميع أطراف الشبهه بنفس القاعده العقليه التى مرّ ذكرها فى المقام الأوّل وهى كون المقتضى موجوداً والمانع مفقوداً، أمّا وجود المقتضى فليشمول أدلّه تحريم المحرّمات للمعلوم إجمالاً، وأمّا عدم المانع فلأنّ الموضوع فى أدلّه البراءه من حديث الرفع وغيره الشكّ وعدم العلم، وهو مفقود فيما نحن فيه؛ لأنّ العلم أعمّ من العلم التفصيلي والعلم الإجمالي، وكذلك قاعده قبح العقاب بلا بيان؛ لأنّ العلم الإجمالي بيان كالعلم التفصيلي.

هذا هو مقتضى القاعده الأوّليه.

أمّا الروايات الخاصه الدالّه على وجوب الاحتياط فكثيره وأدلّها على المقصود

ص: ٢٠٧

طائفان:

الطائفه الاولى: ما ورد في لزوم الاحتياط في موارد العلم الإجمالي بشكل عام من غير تقييد بموضوع خاص.

منها: ما مرّ عند ذكر أدلّه الأخباري مما ورد في ذيل حديث التثليث المعروف:

«فإنّ الوقوف عند الشبهات خير من الإقتحام في الهلكات»^(١).

ومنها: قوله: عليه السلام

«ما اجتمع الحرام والحلال إلّا غلب الحرام الحلال»^(٢).

ومنها: قوله: صلى الله عليه وآله

«اتركوا ما لا بأس به حذراً عمّا به البأس»^(٣).

ولا إشكال في أنّ موردها أو القدر المتيقّن منها أطراف العلم الإجمالي.

الطائفه الثانيه: روايات إهراق الإناءين المعلومه نجاسه أحدهما:

منها: ما رواه سماعه عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل معه إناءان، وقع في أحدهما قدر، ولا يرى أيّهما هو، وليس يقدر على ماء غيرهما، قال:

«يهريقهما جميعاً ويتيمّم»^(٤).

ولا إشكال في دلالة هذه الطائفه على المقصود لعدم جريان الاصول النافيه في موردها.

وبذلك يظهر أنّ مقتضى القاعده والروايات العامه وكذلك مقتضى بعض الروايات الخاصه حرمه المخالفه القطعيه والاحتماليه معاً.

نعم إنّ موردها الشبهات التحريميه، ولكن يستفاد منها حرمه المخالفه في الشبهات الوجوبيه أيضاً بإلغاء الخصوصيه.

١- وسائل الشيعه، ج ١٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١٢، ح ٩

٢- عوالي اللئالي، ج ٢، ص ١٣٢

٣- فرائد الاصول، ج ٢، ص ٢١١ و ٢١٢، لم نظفر عليه بهذا التعبير في الجوامع الروائيه، نعم ورد في الرسائل التسع للمحقّق الحلّي قدس سره، ص ١١٢ هكذا: «اتركوا ما لا بأس به حذار ما به البأس» وفي بحار الأنوار، ج ٦٧، ص ٢٩٦، عن مصباح الشريعه عن الصادق عليه السلام: «وتفسير التقوى ترك ما ليس بأخذه بأس حذراً عمّا به بأس» وفي تحف العقول، ص ٦٠، عن رسول الله صلى الله عليه وآله: «لا يبلغ عبد أن يكون من المتّقين حتّى يدع ما لا بأس به حذراً لما به البأس» ورواه العامه أيضاً كما في التحف. انظر:

المستدرک علی الصحيحين، ج ٤، ص ٣١٩

٤- وسائل الشيعه، ج ١، كتاب الطهاره، أبواب الماء المطلق، الباب ٨، ح ٢

ص: ٢٠٨

تنبيهات:**١. الاضطراب إلى بعض الأطراف****اشاره**

هل الاضطراب إلى أحد الأطراف يوجب انحلال العلم الإجمالي، أو لا؟

وللمسألة أربع صور:

الصورة الاولى: حصول الاضطراب إلى واحد معين، كما إذا علم بوقوع النجاسة في واحد من إناءين أحدهما عذب، والثاني ملح، واضطرَّ إلى شرب الأوّل.

الصورة الثانية: حصول الاضطراب إلى واحد غير معين كما إذا كانا معاً من العذب.

وفي كلّ منهما إمّا يحصل الاضطراب بعد حصول العلم الإجمالي وإمّا يحصل قبله أو معه، فتكون الصور أربعة.

والأقوال في المسألة أربعة أيضاً:

الأوّل: إنّ الاضطراب موجب لانحلال العلم الإجمالي مطلقاً، وهو مختار المحقّق الخراساني رحمه الله (١).

الثاني: التفصيل بين ما إذا حصل الاضطراب إلى واحد معين بعد طروء العلم الإجمالي، وبين ثلاث صور اخرى بوجوب الاحتياط في الأوّل دون الثاني، وقد استفيد هذا أيضاً من بعض كلمات المحقّق الخراساني رحمه الله (٢).

الثالث: التفصيل بين ما إذا حصل الاضطراب إلى واحد معين قبل العلم الإجمالي وبين ثلاث صور اخرى بوجوب الاحتياط في الثاني دون الأوّل، وهو مختار شيخنا الأعظم رحمه الله (٣).

الرابع: التفصيل بين صورتى حصول الاضطراب بعد العلم الإجمالي وبين صورتى حصوله قبله أو معه، بوجوب الاحتياط في الأوّل دون الثاني.

١- كفايه الاصول، ص ٣٦٠ و ٣٦١.

٢- انظر: كفايه الاصول، ص ٣٦٠، الهامش ١

٣- فرائد الاصول، ج ٢، ص ٢٤٥

ص: ٢٠٩

بيان المفتار فى المسأله

والصحيح من بين الوجوه هو الوجه الرابع، وهو التفصيل بين صورتى طرء الاضطراب بعد العلم الإجمالى وبين صورتى حصوله قبله، والدليل عليه أن العلم الإجمالى إذا تعلق بحكم فعلى على كّل حال يكون مؤثراً بلا-شبهه، ففى ما إذا حصل الاضطراب قبل العلم الإجمالى فحيث إنّنا نحتمل تعلقه بالنجس الواقعى فى مثال الإناء ين المعلومه نجاسه أحدهما فلا إشكال فى أنّ شكنا فى نجاسه غير المضطرّ إليه بدوى يكون المرجع فيه أصاله البراءه سواء كان الاضطراب إلى أحدهما المعين أو إلى أحدهما غير المعين.

إن قلت: إنّ الاضطراب إلى أحدهما غير المعين يجتمع مع التكليف الواقعى ولا-مزاحمه بينهما لإمكان رفع الاضطراب بغير متعلق التكليف مع قطع النظر عن العلم والجهل الطارئ، بل لولا الجهل بنفس متعلق التكليف لكان يتعين رفع الاضطراب بغيره فالاضطراب إلى غير المعين قبل العلم بالتكليف كلا اضطراب لا يوجب التصرف فى الواقع ولا يصادم متعلق التكليف ولا تقع المزاحمه بينهما(١).

قلت: إنّ رفع الاضطراب بالإناء الطاهر واقعاً يتوقف على العلم بالنجس الواقعى بعينه حتى يمكن الجمع بين

«اجتنب عن النجس»

و

«رفع ما اضطروا إليه»

، وهذا خارج عن محلّ البحث؛ لأنّ محلّ البحث هو ما إذا كان الواقع مجهولاً واحتمل انطباق ما يختاره على النجس الواقعى، وحينئذٍ لا علم لنا بما يكون فعلياً على كّل تقدير، بل المعلوم هو ما يكون فعلياً على تقدير عدم تعلق الاختيار بالنجس الواقعى وغير فعلى على تقدير تعلق الاختيار بما هو طاهر واقعاً، وتكون النتيجة حينئذٍ عدم العلم بحكم فعلى على كّل تقدير، فيصير المورد مجرى أصاله البراءه والحليه.

هذا كلّه إذا طرأ الاضطراب قبل العلم الإجمالى، وأمّا إذا حصل بعده فيجب

ص: ٢١٠

الاحتياط مطلقاً أيضاً بالنسبة إلى غير المضطرّ إليه لتساقط الاصول المرخصه الجاربه في الأطراف قبل حصول الاضطراب بالتعارض أو عدم جريانها للتناقض في مدلولها، فلا مجال لجريانها بعد حصوله لما ثبت في محلّه من عدم عموم أزمانى لها، فليس المراد من قوله صلى الله عليه وآله:

«رفع عن امتى ما لا يعلمون»^(١)

مثلاً هو الرفع في كلّ ساعه وكلّ يوم، وإلّا يلزم جواز إعدام أحد أطراف العلم الإجمالى في الغنم الموطوءه مثلاً وإجراء الاصول المؤمّنه في سائر الأطراف بلا معارض، وكذلك كان الجائر أن يقول الإمام عليه السلام في حديث الإهراق:

«يهرق أحدهما ويتوضأ من الآخر

« بدل «يهريقهما» ونهاية يلزم جواز إسقاط كلّ علم إجمالى عن الأثر وهو كما ترى.

وبما ذكرنا يظهر ضعف سائر الأقوال فلا نحتاج إلى مزيد بيان.

٢. خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء

إشاره

المعروف بين المتأخّرين أنّ العلم الإجمالى إنّما يؤثّر فيما إذا كانت جميع الأطراف محلّاً للابتلاء، وإلّا فلا أثر له كما إذا علم المكلف بإصابه قطره دم إمّا بثوبه أو بثوب بعض المارّه الذى لا صلّه بينه وبين المكلف أبداً ولا يتلى بثوبه عادة.

ثمّ إنّّه قد وقع البحث فى أنّ خروج طرف عن محلّ الابتلاء هل يكون سبباً لعدم وجوب الاجتناب عن سائر الأطراف أو لا؟

وحاصل كلمات الأعلام مع ما فيها من الاختلاف: أنّ التكليف إنّما يجب امتثاله إذا تحقّق شرائط أربعه:

١. العلم بحدوث تكليف جديد، فيعتبر فى تأثير العلم الإجمالى فى التنجّز أن لا يكون أحد أطرافه على فرض انطباق المعلوم بالإجمال عليه ممّا لا يترتّب عليه أثر شرعى ولا يحدث بسببه تكليف إلهى، كما إذا علم إجمالاً بوقوع قطره من البول فى أحد إناءين أحدهما متنجّس بالبول؛ لعدم العلم حينئذٍ بحدوث تكليف جديد

١- وسائل الشيعه، ج ١١، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب ٥٦، ح ١

ص: ٢١١

بالاجتناب عن ملاقى هذه القطره، إذ لو كان ملاقيها هو الإناء النجس لم يحدث بسببه تكليف بالاجتناب أصلاً، فالشك في التكليف بالاجتناب عن الآخر شك بدوى.

٢. كون التكليف فعلياً من جميع الجهات.

٣. كون المكلف به ممّا يكون العبد قادراً يأتينه.

٤. احتمال انقداح الإراده فى العبد، فلو كان متعلق التكليف ممّا لا يريد العبد أبداً ويكون متروكاً له بحيث لا ينقذح فى نفسه داع إليه كان النهى عنه مستهجناً عرفاً وتحصيلاً للحاصل.

وفى ما نحن فيه وإن كانت الشرائط الثلاثه الاولى حاصله إلّا أنّ الشرط الأخير غير موجود؛ لأنه بعد فرض خروج أحد الأطراف عن ابتلاء المكلف لا ينقذح فى نفسه داع إليه، فلا حازه إلى نهيه وزجره ولا يكون التكليف بالنسبه إليه فعلياً، فيكون الشك بالنسبه إلى الطرف الآخر بدوياً.

وإن شئت قلت: يجرى الأصل الموجب للأمن من العقاب فى الطرف المبتلى به من دون معارض نظير الشبهات البدويه بعينها.

ولا يخفى الفرق بين ما إذا خرج المورد عن الابتلاء قبل حصول العلم الإجمالى وما إذا خرج بعده، حيث إنّه فى القسم الثانى قد جرى الأصل فى كلّ من الطرفين قبل حصول العلم الإجمالى وتساقط الأصلان أو لم تجر الاصول فيها للتناقض فى مدلولها على اختلاف القولين فى المسأله، ولا معنى لجريانه ثانياً بعد الخروج عن محلّ الابتلاء فيجب حينئذ الاجتناب عن الطرف المبتلى به.

بقي هنا شيء

استدل شيخنا الأعظم الأنصارى رحمه الله فى المقام بروايه دم الرعاف المعروفه وهى ما رواه على بن جعفر عليه السلام عن أخيه أبى الحسن موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن رجل رعى فامتخط فصار بعض ذلك الدم قطعاً صغاراً فأصاب إناؤه، هل يصلح له

ص: ٢١٢

الوضوء منه؟ فقال:

«إن لم يكن شيئاً يستبين في الماء فلا بأس وإن كان شيئاً بيناً فلا تتوضأ منه» (١).

وحيث إن مقتضى ظاهر الرواية كما التزم به شيخ الطائفة رحمه الله (٢) عدم تنجس الماء بالدم القليل، وقع مشهور الفقهاء القائلون بعدم الفرق بين القليل والكثير في مقام توجيه هذه الرواية في حيض ويص وذكروا لها وجوهاً:

منها: المناقشة في سندها لوجود بعض المجاهيل فيه.

واجيب عنه بالمنع عن وجود الضعف في طريق الكافي.

ويمكن الجواب عنه أيضاً بأن صاحب الوسائل رواها عن كتاب علي بن جعفر، والظاهر أن كتابه كان عنده.

ومنها: أن التفرقة بين الاستبانه وعدم الاستبانه فيها إشاره إلى صورته العلم وصورته الشك فلم تأت هذه الرواية بشيء جديد.

وفيه: إنه خلاف ظاهرها وخلاف التعبير ب «أصاب إناء» حيث إن ظاهره أن أصل الإصابه معلوم في كلتا صورتين.

ومنها: أن المراد في صورته عدم الاستبانه هو الأجزاء الصغيره من الدم التي لا ترى بغير المنظار كالأجزاء البولييه الصغار الموجوده في البخار الحاصل منه.

ولكنه أيضاً خلاف الظاهر من الروايه وخلاف التعبير ب «أصاب إناء».

ومنها: ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري رحمه الله نفسه وهو أن إصابه الإناء في هذه الروايه لا يستلزم إصابه الماء فالمراد أنه مع عدم تبين شيء في الماء يحكم بطهارته (٣).

لكن يرد عليه: إن هذا الوجه أيضاً خلاف ظاهر قوله: «أصاب إناء» حيث إن

١- وسائل الشيعه، ج ١، كتاب الطهاره، أبواب الماء المطلق، الباب ٨، ح ١

٢- الاستبصار، ج ١، ص ٢٣

٣- فرائد الاصول، ج ٢، ص ٢٣٦

ص: ٢١٣

إصابه الإناء كناية عن إصابه ماء الإناء كما أنّ إهراق الإناء في قوله «يهريقهما» في حديث آخر كناية عن إهراق الماء بلا ريب، والشاهد على ذلك التعبير بقوله عليه السلام:

«إن لم يكن شيئاً يستبين في الماء»

فكأن أصل الإصابه بالماء أمر مفروغ عنه والكلام في الاستبانة وعدمها.

فالإنصاف دوران الأمر بين شيئين: إمّا الالتزام بظاهر الرواية والقول بعدم تنجيس النجاسة القليلة كما فعله شيخ الطائفة رحمه الله أو الإكتفاء في رفع اليد عنها بإعراض الأصحاب حيث إنّ عدم وجود فرق بين الأجزاء الصغار وغير الصغار مشهور بشهره عظيمه تشبه الإجماع، ولولاها لأمكن الفتوى بمثل فتوى شيخ الطائفة رحمه الله.

حكم الشك في الخروج عن محلّ الابتلاء

ولابدّ قبل البحث عنه من تعيين ما هو المعيار في كون الشيء محلّاً للابتلاء، فإنّه يختلف باختلاف الأدلّة وقد عرفت أنّ المختار في هذا المقام هو أن يكون الخطاب الفعلي مستهجنًا وتحصيلًا للحاصل:

ثمّ نقول: قد وقع الخلاف بين الشيخ الأعظم والمحقق الخراساني رحمه الله في الأصل العملي الجاري عند الشك في الخروج عن محلّ الابتلاء فاختر الشيخ أصاله الاحتياط وذهب المحقق الخراساني رحمه الله إلى البراءة.

واستدلّ الشيخ رحمه الله بأنّ الخطاب بالاجتناب عن المحرّمات مطلقه غير معلقه، والمعلوم تقييدها بالابتلاء في موضع العلم بتقبيح العرف توجيهها، وأمّا إذا شكّ في قبح التنجيز فيرجع فيه إلى الإطلاقات؛ لأنّ مرجع المسألة إلى أنّ المطلق المقيد بقيد مشكوك التحقّ في بعض الموارد لتعدّد ضبط مفهومه هل يجوز التمسك به أو لا؟ والأقوى الجواز (١).

وذهب المحقق الخراساني رحمه الله إلى أنّ المرجع في صورته الشك في الابتلاء إنّما

ص: ٢١٤

هو البراءة لا إطلاق الخطاب؛ لعدم إحراز أصل الاشتغال في هذه الموارد.

وتوضيح ما أفاده في توجيه ذلك: أن التمسك بالإطلاق منوط بإحراز صحه إطلاق الخطاب ثبوتاً في مشكوك القيدية وكون الشك متمخضاً في مطابقه الإطلاق للواقع، وأما إذا كان القيد ممّا لا يصحّ الخطاب بدونه كالقدره العقليّ أو العاديّ التي منها الابتلاء، فلا معنى للتمسك بالإطلاق في مرحله الإثبات لعدم إمكان الإطلاق في مقام الثبوت بعد اعتبار القدره في التكليف حتى يستكشف بالإطلاق في مقام الإثبات (١).

والحقّ ما ذهب إليه الشيخ الأعظم رحمه الله لأنّ كثيراً من موارد الشكّ في الابتلاء ترجع إلى الشكّ في القدره، وبناء العقلاء في موارد الشكّ في القدره على الاحتياط.

هذا مضافاً إلى أنّه يمكن لنا كشف فعلية الخطاب وشموله لمورد الشكّ في الابتلاء من نفس الإطلاق بضميمه حكمه المولى الحكيم فإنّ توجيه الخطاب إلى شخص إمّا بخصوصه أو بالعموم، دليل على عدم كونه تحصيلياً للحاصل لما علم من كون المتكلم حكيماً، وليس هذا من التمسك بعموم العامّ في الشبهات المصادقيه للمخصّص الممنوع في محلّه.

٣. وجه عدم جريان الاصول في أطراف العلم الإجمالي

هل الإشكال في عدم المقتضى لجريان أدله الاصول المرخصه في أطراف العلم الإجمالي، أو الإشكال في وجود المانع؟ فيه وجهان:

استدلّ القائلون بعدم جريانها رأساً بأنّ جريانها يستلزم التناقض بين صدر أدلتها وذيلها، حيث إنّ مقتضى صدر دليل حجّيه الاستصحاب مثلاً وهو

«لا تنقض

ص: ٢١٥

اليقين بالشك»(١)

شمولها لكل واحد من الطرفين وهذا يناقض مع ذيله وهو «وإنما تنقضه بيقين آخر» لأن العلم الإجمالي قسم من اليقين فيكون نقض اليقين السابق بيقين آخر لا بالشك.

وهكذا دليل

«كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام»(٢)

لأن صدره وهو «كل شيء لك حلال» شامل لكل واحد من الطرفين، مع أن ذيله يشمل الحرام المعلوم إجمالاً فيلزم التناقض بينه وبين ذيله وهو قوله عليه السلام:

«حتى تعلم أنه حرام»

حيث إن العلم فيه أعم من العلم التفصيلي والعلوم الإجمالية.

واستدل القائلون بشمول إطلاق أدلة الاصول لهما ثم تعارضها وتساقطها أولاً: بأن هناك عدّة من الروايات التي لا يكون لها هذا الدليل وتكون مطلقه كقوله عليه السلام:

«لا تنقض اليقين بالشك»

من دون التذييل بقوله:

«وإنما تنقضه بيقين آخر»(٣)

وكقوله صلى الله عليه وآله:

«رفع عن امتي ما لا يعلمون»

في أدله البراءة، وعدم شمول ما هو مذيل بهذا الدليل لا يمنع عن شمول ما ليس فيه هذا الدليل.

وثانياً: بدعوى كون العلم المأخوذ في الدليل ظاهراً في العلم التفصيلي، وهو واضح فيما يكون مقيداً بقيد «بعينه»، وفيما لا يوجد فيه هذا القيد يكون الضمير في مثل قوله: «إنه حرام» ظاهراً في العلم التفصيلي، وحينئذ يكون مقتضى للرخصه موجوداً وإنما الكلام في وجود المانع وهو العلم بكذب أحدهما - نظير الخبرين المتعارضين - ولزوم المخالفه القطعيه فتساقط بحكم العقل بعد جريانها.

١- وسائل الشيعه، ج ١، كتاب الطهاره، أبواب نواقض الوضوء، الباب ١، ح ١

٢- وسائل الشيعه، ج ١٢، كتاب التجاره، أبواب ما يكتسب به، الباب ٤، ح ٤

٣- وسائل الشيعة، ج ٢، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب ٣٧، ح ١

ص: ٢١٦

والصحيح هو القول الثاني؛ لأن الغايه لكلمه «حتّى» فى هذه الروايات إنّما هو العلم التفصيلى إمّا لظاهر كلمه «بعينه» أو لظاهر الضمير فى قوله عليه السلام:

«إنّه حرام»

كما مرّ آنفاً.

نعم لقائل أن يقول: إنّ أدلّه الاصول المرخصه منصرفه عن موارد العلم الإجمالى وناظره إلى الشبهات البدويه أو الشبهات غير المحصوره كما مرّ فى روايات الجبن.

٤. الفرق بين الشبهات «المحصوره» و «غير المحصوره»

إشاره

قد أشار المحقق الخراسانى رحمه الله إلى هذه المسأله بغير اهتمام يليق بها، وقال بعدم الفرق بين الشبهتين مع فعلية التكليف المعلوم بالإجمال، فالمدار فى تنجز العلم الإجمالى إنّما هو فعلية التكليف لا قلّه أطرافها، نعم ربّما تكون كثره الأطراف فى مورد موجب لعسر أو ضرر أو غيرهما ممّا لا يكون معه التكليف فعلياً فلا يجب الاحتياط حينئذٍ، لكن يمكن طروء هذه الموانع فى الشبهه المحصوره أيضاً فلا خصوصية لعدم انحصار أطراف الشبهه فى عدم وجوب الاحتياط (١).

لكن الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله قد بحث عنها بحثاً مشروحاً وذهب إلى عدم وجوب الاحتياط فيها من ناحيه كثره الأطراف، وتبعه غيره من الأعلام (٢)، فالمسأله حينئذٍ ذات قولين على الأقلّ.

والكلام هنا فى وجوب الاحتياط وعدمه مع عدم وجود العناوين الثانويه ويدلّ على عدم امور:

الوجه الأول: الإجماعات المنقوله على حدّ الاستفاضه (٣).

ولا- إشكال فى إمكان حجّيه الإجماع فى اصول الفقه فى مثل هذه المسأله؛ لأنّ ملاك الحجّيه وهو الكشف عن قول المعصوم عليه السلام جارٍ فيها أيضاً، لكن الإشكال فى المقام كون الإجماع محتمل المدرك لو لم يكن متيقّنه.

الوجه الثانى: لزوم العسر والخرج فى أغلب موارد هذه الشبهه لأغلب أفراد

١- كفايه الاصول، ص ٣٦٢

٢- فرائد الاصول، ج ٢: ٢٦٦؛ فوائد الاصول، ج ٤: ١٢١؛ نهايه الأفكار؛ ج ٣، ٣٣١ و ٣٣٢

٣- انظر: فرائد الاصول، ج ٢، ص ٢٥٧

ص: ٢١٧

المكلفين وهو علّه لارتفاع الحكم عن جميعهم حتّى من لا حرج بالنسبه إليه.

ويرد عليه: أنه قد قرّر في محلّه في البحث عن قاعده لا حرج أنّ المدار فيها على العسر والخرج الشخصيين فلا يرتفع الحكم بالنسبه إلى من لا عسر عليه وإن كان واحداً من المائة، مضافاً إلى أنّ العسر من العناوين الثانويه الطارئه، وقد مرّ خروجه عن محلّ النزاع.

الوجه الثالث: الأخبار الدالّه على حليّه كلّ ما لم يعلم حرمة فإنّها بظاهاها وإن عمّت الشبهه المحصوره إلّا أنّ مقتضى الجمع بينها وبين ما دلّ على وجوب الاجتناب بقول مطلق هو حمل أخبار الرخصه على غير المحصور وحمل أخبار المنع على المحصور.

وفيه: أنّ هذا جمع تبرعى لا شاهد له، ولا يمكن أن نرفع به اليد عن إطلاق «اجتنب عن الخمر» الشامل قطعاً للخمر المعلوم بالإجمال مطلقاً؛ سواء كان ضمن الأطراف المحصوره أو غير المحصوره.

الوجه الرابع: بناء العقلاء بضميمه عدم ردع الشارع، فلا إشكال في أنّه لو علم شخص أنّه سيحدث ما يوجب قتل واحد من الأفراد في بلد كبير جداً، لا يمنع هذا العلم عن وروده في هذه البلدّه لاحتمال انطباقه عليه، ولو كانت الحادثه ممّا يوجب ضرراً أقلّ من القتل كان الأمر أوضح، ولذا نعلم دائماً بوقوع الحوادث في بعض الطرق من السيارات أو الطائرات في كلّ يوم ولا يمنع هذا العلم أحداً من السفر لكثرة الأطراف وضعف احتمال انطباقه عليه.

والمهمّ من بين هذه الأدلّه هو الوجه الأخير؛ أعني بناء العقلاء على عدم الاعتناء لضعف الاحتمال بسبب كثره الأطراف، ويؤيّدّه الإجماع المتضافر نقله.

بقي هنا أمران:

الأول: تعيين الضابط في الشبهه غير المحصوره وتحديدها

لا إشكال في اختلافه باختلاف الأدلّه المذكوره، فإن كان الدليل هو الإجماع

ص: ٢١٨

وكان له معقد لفظى كما إذا كان المعقد التعبير ب «غير المحصور» فلا بدّ فى تعيين مفهومه من الرجوع إلى العرف، ولعلّ هذا هو مقصود من رأى أنّ الضابط هو صدق مفهوم غير المحصور عرفاً، وإن لم يكن له معقد خاصّ فلا بدّ من الأخذ بالقدر المتيقّن من كلمات المجمعين.

وإن كان الدليل لزوم العسر والحرّج فيكون الضابط كون كثره الأطراف بحدّ توجب ذلك، كما إنّه إذا كان الدليل لزوم خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء كان الضابط كون الكثره بحدّ توجب خروج بعض الأطراف عن ذلك.

وهكذا إذا كان الدليل روايات الجبن كان الضابط شمول الأطراف لتمام البلد؛ نظراً إلى قوله عليه السلام: «والله إننى لأعترض السوق...».

وأما إذا كان الدليل ما اخترناه من بناء العقلاء كان المناط هو أن تكون كثره الأطراف بحدّ توجب ضعف الاحتمال فى كلّ واحد منها بحيث يكون موهوماً بدرجة لا يعتنى العقلاء بذلك الاحتمال.

ثمّ إنّه لو فرض تعدّد الدليل، أى كان الدليل على عدم وجوب الاجتناب عند بعض وجوهاً من الأدلّه المذكوره فلا بدّ من الأخذ بالأوسع منها.

وعلى كلّ حال لا تجوز المخالفه القطعيه فى أطرافها لو أمكن كما هو ظاهر.

التانى: الشبهه غير الممصوره الوجوبيه

إذا كانت الشبهه غير الممصوره وجوبيه، كتردد الدائن بين ألف شخص وكان الدين ألف تومان مثلاً، فيتوقّف الاحتياط فيه على إعطاء ألف ألف تومان لهؤلاء الأفراد، فلا إشكال فى عدم وجوب الموافقه القطعيه هنا أيضاً.

ولكن حيث إنّ الضابط المختار- وهو كون ضعف الاحتمال ووهمه بدرجة لا يعتنى به العقلاء- لا يأتى فى هذه الموارد؛ لعدم ضعف الاحتمال فى أمثالها بالدرجه المذكوره، فالضابط فيها كون كثره الأطراف بحدّ يلزم منه العسر والحرّج، فتجب

ص: ٢١٩

الموافقه الاحتماليه، أى تحرم المخالفه القطعيه لأنّ هذا الضابط لا يقتضى عدم وجوب الموافقه مطلقاً حتّى فيما إذا لم يلزم منها العسر والحرص الشخصى، بل لابدّ من الاقتصار على الموارد التى يلزم منها ذلك، وعندئذٍ لابدّ من ملاحظه حكم مجهول المالك والتصديق بما فى ذمته بقصد المالك الأصلي.

٥. حول اعتبار اندراج طرفى العلم الإجمالى تحت عنوان واحد

هل يعتبر فى تنجز العلم الإجمالى تعلّقه بنجاسه هذا أو نجاسه ذاك مثلاً، أو يتنجز أيضاً فيما إذا تعلّق بنجاسه هذا أو غصبيه ذاك مثلاً؟ وللمسأله أثر هامّ فى الفقه.

والحقّ عدم اعتباره؛ لأنّ منشأ تنجز العلم الإجمالى وهو فعلية التكليف الواقعى موجود فى كلتا الصورتين، ولا فرق بين وحده الجنس وتعدّده فى حكم العقل، ومن هنا يعلم أنّه إذا خرج من الإنسان بلل مردّد بين البول والمنى، أى حصل العلم الإجمالى بوجود موجب الوضوء أو الغسل فيجب أن يأتى بهما معاً، مع أنّ الحدثين لا يكونان من جنس واحد.

نعم لابدّ فيه من التفصيل بين ما إذا كان قبل خروج البلل على وضوء وبين ما إذا كان قبله محدثاً بحدث الوضوء فيجب فى الصوره الاولى إتيان كلا الطهورين، ويكفى فى الصوره الثانيه خصوص الوضوء.

والوجه فى ذلك أنّ العلم الإجمالى فى الثانيه ينحلّ إلى الشكّ البدوى بالنسبه إلى الحدث الأكبر؛ لأنّ الحدث الحادث على فرض كونه بولاً ليس له أثر، ولا يحدث به تكليف جديد لأنّه حدث على حدث فتجرى البراءه بالنسبه إلى وجوب الغسل فلا يجب عليه إلّا الوضوء، بخلافها فى الصوره الاولى، لأنّ الحدث المزبور يكون مؤثراً وموجداً لتكليف جديد على كلا الفرضين، فلا بدّ لحصول البراءه اليقنيه من إتيان كلا الطهورين.

٤. حكم ملاقى بعض أطراف الشبهه المصوره

هل يحكم بتنجس ملاقى بعض أطراف النجس المعلوم بالإجمال أو لا؟

فى المسأله أقوال، وبما أن المسأله ليس لها دليل خاص، فلا بد من الرجوع إلى الأدله الأوثيه الجاريه فى أطراف العلم الإجمالى وملاحظه أنها هل تشمل ملاقيها أو لا؟

والصحيح عدم الشمول، لأنّ وجوب الاحتياط فى أطراف العلم الإجمالى كان مبنياً على وجهين: وجوب المقدمه العلميه، وتعارض الأدله المرخصه وسقوطها، وكلاهما غير جاريين فى المقام.

أمّا الأوّل: فلأنّ ما يكون مقدمه للعلم بالفراغ عن خطاب «اجتنب عن النجس» مثلاً إنّما هو الاحتياط فى نفس الأطراف التى يحتمل انطباق المعلوم بالإجمال على بعضها، دون غيرها ممّا لا- يحتمل انطباق المعلوم عليه وإن كان محكوماً عليه بحكم بعض الأطراف واقعاً، لكون ذلك البعض علّه لنجاسه ملاقيه، لكن الملاقى على هذا التقدير فرد آخر ليس ارتكابه مخالفه لخطاب «اجتنب عن النجس» المعلوم إجمالاً، بل مخالفه لخطاب آخر وهو «اجتنب عن ملاقى النجس» الذى هو مشكوك الوجود؛ لعدم الملاقاه لجميع الأطراف.

وأما الثانى: فلأنّ المفروض حصول الملاقاه بعد تساقط الاصول المرخصه، فالأصل المرخص الجارى فى الملاقى لا معارض له.

إن قلت: كيف يمكن التفكيك بين الملاقى والملاقى فى الحكم مع العلم باتّحادهما فى الواقع؟

قلت: إن عدم الفرق فى الواقع ومقام الثبوت بين شيئين لا- ينافى التفكيك بينهما فى مقام الإثبات والحكم الظاهرى، نظير ما أفتى به المحققون من التفرقه بين الماء المشكوك الكزيه الذى لم يعلم حالتها السابقه، والثوب النجس الملاقى به، فأفتوا ببقاء الماء على طهارته لاستصحاب الطهاره، وبقاء الثوب على نجاسته لاستصحاب

ص: ٢٢١

النجاسه مع القطع بآتحادهما واقعاً فى الطهاره والنجاسه.

إن قلت: إن مسألة الاجتناب عن الملاقى يعدّ عرفاً من شؤون الاجتناب عن الملاقى وليس تكليفاً جديداً، وليس وجوب الاجتناب عن الملاقى لأجل تعييد آخر وراء التعييد بوجوب الاجتناب عن الملاقى، أى يدلّ نفس دليل وجوب الاجتناب عن النجس على الاجتناب عنه وعن ملاقيه بخطاب واحد فلو كان الملاقى هو النجس الواقعى توقّف العلم بامثال خطاب «اجتنب عن النجس» على الاجتناب عن طرف الملاقى أيضاً، بدهاه أنّ الفراغ اليقيني عن وجوب الاجتناب عن النجس المعلوم المرّد لا يحصل إلّابذلك.

قلت: هذه دعوى بلا دليل لأنّ الملاقى على فرض تنجسه موضوع جديد للنجس، وله حكم جديد، ولشربه معصيه جديده، فيعدّ شرب الملاقى والملاقى معاً معصيتين لا معصيه واحده.

هذا كلّ بالنسبه إلى ملاقى أحد الأطراف، وأمّا إذا حصلت الملاقاه بالنسبه إلى جميع الأطراف كما إذا لاقى إحدى اليدين بأحد الإناءين المعلومه نجاسه أحدهما، ولاقى اليد الاخرى بالإناء الآخر فلا إشكال فى نجاسه الملاقى لحصول علم إجمالى جديد حينئذٍ بنجاسه إحدى اليدين كما لا يخفى.

المقام الثاني: دوران الأمر بين الأقل والأكثر الإبباطيين

إشاره

إذا شككنا فى أنّ الواجب فى الصلاه مثلاً هل هو تسعه أجزاء من دون وجوب السوره، أو عشره أجزاء، فهل يجب الاحتياط أو لا؟

وينبغى قبل الورود فى أصل البحث بيان الفرق بين الأقل والأكثر الإبباطيين، والأقل والأكثر الاستقلاليين، وأنّ الملاك فيه هل هو تعدّد الأغراض ووحدها، أو تعدّد التكاليف ووحدها؟

والصحيح هو الثانى، وذلك لأنّه ليست الأغراض غالباً فى متناول أيدينا، ولا

ص: ٢٢٢

يمكن لنا الظفر بها والعتور عليها ولسنا مأمورين بها، بل الواصل إلينا والموجود بأيدينا إنّما هو الأوامر والنواهي المتعلقة بالمرکبات الشرعيه، فالمرکب الإرتباطى ما يتألف من أشياء تكون الأوامر المتعلقة بها أمراً واحداً حقيقه منبسطاً عليها، فتكون بينها ملازمه ثبوتاً وسقوطاً.

وأما المرکب الاستقلالى فهو ما يتألف من أشياء تتعلق بها أوامر تكون لكلّ منها إطاعه مستقله، فلا ملازمه بينها ثبوتاً وسقوطاً.

إذا عرفت هذا فيقع الكلام فى الأقلّ والأكثر الإرتباطيين فى جهات ثلاث:

١. الأجزاء، فى ما إذا كان الأقلّ والأكثر من قبيل الجزء والكلّ.

٢. الشرائط، فى ما إذا كان الأقلّ والأكثر من قبيل الشرط والمشروط، وكان منشأ انتزاع الشرطيّه أمراً خارجاً عن المشروط، مابيناً له فى الوجود كالطهاره الحديثه بالنسبه إلى الصلاه.

٣. القيود، فى ما إذا كان الأقلّ والأكثر من قبيل الشرط والمشروط أيضاً، ولكن كان منشأ انتزاع الشرطيّه أمراً داخلياً فى المشروط متّحداً معه فى الوجود، كوصف الإيمان بالنسبه إلى الرقبه فى كفّاره الصوم ونحوه.

الجهة الاولى: فى الأجزاء

إشاره

والأقوال فيها ثلاثه:

الأول: البراءه عن الأكثر، وهو المشهور (١).

والثانى: الاحتياط، وهو ما نقل عن الشيخ الطوسى والمرضى رحمهما الله وبعض آخر (٢).

والثالث: ما ذهب إليه المحقق الخراسانى رحمه الله وهو التفصيل بين البراءه العقلية والبراءه النقلية فتجرى الثانى دون الأول، فتكون النتيجة بالمآل هى البراءه، لحكومته

١- انظر: فرائد الاصول، ج ٢، ص ٣١٧

٢- فرائد الاصول، ج ٢، ص ٣١٦

ص: ٢٢٣

أدله البراءه الشرعيه(١).

واستدلّ الشيخ الأ-عظم الأنصارى رحمه الله للقول الأوّل بقاعده قبح العقاب بلا- بيان، وبأحاديث البراءه، فهو يقول بانحلال العلم الإجمالى وصيروره الشبهه بدويّه بالنسبه إلى الأكثر(٢).

والمحقّق الخراسانى رحمه الله أنكر الانحلال، واستدلّ لوجوب الاحتياط عقلاً بدليلين:

الدليل الأوّل: لزوم المحذور العقلى من الانحلال، وهو عباره عن محذور الخلف، ومحذور لزوم عدم الانحلال؛ أى يلزم من وجود الانحلال عدمه.

أمّا محذور الخلف فيبانه: أنّ دعوى انحلال العلم الإجمالى فى المقام خلاف الفرض؛ لأنّ المفروض توقّف الانحلال على تنجّز وجوب الأقلّ على كلّ تقدير، سواء كان الواجب الواقعى هو الأقلّ أو الأكثر، مع أنّه ليس كذلك، فإنّ الواجب الواقعى لو كان هو الأ-كثّر لم يكن وجوب الأقلّ منجّزاً، إذ وجوب الأقلّ حينئذٍ يكون مقدّمياً ومن باب تبعيه وجوب المقدّمه لوجوب ذى المقدّمه فى التنجّز، والمفروض عدم تنجّز وجوب ذى المقدّمه وهو الأ-كثّر لجريان البراءه فيه على الفرض، فليس وجوب الأقلّ ثابتاً على كلّ تقدير، مع أنّ المعتر فى الانحلال وجوبه كذلك، وهذا خلف.

وأمّا محذور لزوم عدم الانحلال من الانحلال فتوضيحه: أنّ انحلال العلم الإجمالى بالعلم التفصيلى والشكّ البدوى منوط بالعلم بوجوب الأقلّ تفصيلاً، وهذا العلم التفصيلى موقوف على تنجّز وجوب الأقلّ مطلقاً، نفسياً كان أو غيرياً، وتنجّز وجوبه الغيرى يقتضى تنجّز وجوب الأ-كثّر نفسياً حتّى يترشّح منه الوجوب على الأقلّ، ويصير واجباً غيرياً، ولا يخفى أنّ تنجّز وجوب الأ-كثّر يقتضى عدم الانحلال، فلزم من الانحلال عدم الانحلال وهو محال.

١- كفايه الاصول، ص ٣٦٣

٢- فرائد الاصول، ج ٢، ص ٣١٨

ص: ٢٢٤

ولا يخفى رجوع الإشكال الثانى إلى الأول، لأن الخلف أيضاً يؤول إلى ما يلزم من وجوده عدمه.

وقد أخذ المحققون فى الجواب عنهما، وكلّ اختار طريقاً لحلّ المشكلتين، والمختار فى الجواب:

أولاً: النقص بعكس كلامه، لأنه يلزم من وجوب الاحتياط أيضاً عدم وجوب الاحتياط، فإنه فرع تنجز الواقع على كلّ حال، ولازمه العلم التفصيلى بوجوب الأقلّ، ونتيجته انحلال العلم الإجمالى وجريان البراءة فى الأكثر.

وثانياً: أنّ لزوم الخلف ولزوم عدم الانحلال من وجوده يتصور فيما إذا وجد الانحلال وعدم الانحلال فى آن واحد، لا ما إذا كان وعاؤهما زمانين مختلفين، وكان أحدهما فى طول الآخر، كما أنه كذلك فى الشبهه البدويّه، فيجب الاحتياط قبل الفحص ولا يجب بعده.

وبعبارة اخرى: يشترط فى التناقض ولزوم الخلف شرائط ثمانية: منها الوحده فى الزمان، وهى مفقوده فى المقام.

وثالثاً: أنّ قاعده قبح العقاب بلا- بيان بناءً على المختار قاعده عقلائيّه، والعقلاء ليس بناؤهم فى دائره الموالى والعبيد على إجراء الاحتياط فى الأجزاء والشرائط المشكوكه فى المركبات، فإذا أمر المولى عبده أو الرئيس مرؤوسه بأمر مركّب ولم يذكر فيه إلتسعه أجزاء مثلاً، ثم شكّ العبد أو المرؤوس فى لزوم جزء عاشر ولم يصل بعد الفحص إلى شىء، فلا يصحّ المؤاخذه بدون البيان والعقاب بلا برهان.

الدليل الثانى: ما يكون مبتنياً على مقاله العدليّه من أنّ الواجبات الشرعيّه أُلطاف فى الواجبات العقليّه، وأنّ الأوامر والنواهي مبنيه على مصالح ومفاسد واقعيّه لمتعلقاتها، وهو إنّنا نقطع بوجود ملاك ومصلحه ملزمه قائمه بالأقلّ أو الأكثر، وإذا لم يأت بالأكثر يشكّ فى حصول الملاك وتلك المصلحه، فيحكم العقل بلزوم إتيان الأكثر حتّى يحصل العلم بحصول الملاك.

ص: ٢٢٥

وهو أيضاً غير تام؛ لعدم الدليل على لزوم تحصيل الغرض إلفى ثلاث حالات:

الاولى: فيما إذا لم يكن المولى العرفى قادراً على البيان كما إذا كان محبوساً ولم يقدر على بيان مقاصده.

الثانية: فيما إذا وقع الغرض بنفسه تحت أمر المولى كما إذا كان المأمور به فى الوضوء مثلاً عنوان الطهارة المعنوية التى هى من الامور البسيطة، فيجب الاحتياط فى الأجزاء حتى يعلم بحصولها.

الثالثة: فيما إذا حصل لنا العلم من ناحيه دليل خارجى كالإجماع ونحوه بعدم حصول غرض المولى فيجب الاحتياط حتى يعلم بحصوله.

وفى غير هذه الموارد لا يجب تحصيل الغرض، ولا دليل على وجوبه، وإنما الواجب على المكلف الإتيان بالتكاليف الواصلة وإمثال الأوامر والنواهي الثابتة، ولا علم للعبد بأغراض المولى، لأن أغراضه تحت اختياره ومربوطه به، ولا ربط للعبد بها إلفى ما ذكر، فيدور أمره فى غيره مدار الإبلاغ والوصول.

بقى هنا أمر:

وهو أنه قد يتصور إمكان جريان أصاله الاشتغال فيما نحن فيه، وذلك من طريقين:

أحدهما: استصحاب اشتغال الذمه بالتكليف.

وفيه: أن البراءة مقدمه على الاشتغال لأنها فى محل الكلام بمنزلة الأصل السببى، وأصاله الاشتغال أصل سببى، لأن منشأ الشك فى فراغ الذمه إنما هو الشك فى جزئيه السوره مثلاً، وهو يرتفع بجريان البراءة فيرتفع موضوع أصاله الاشتغال.

ثانيهما: أن الشك فى المقام يرجع إلى الشك فى المحصيل، لأن المأمور به وهو عنوان الصلاه مثلاً عنوان بسيط، ولا نعلم أنه هل يحصل بإتيان تسعه أجزاء، أو لا؟

ص: ٢٢٦

فلا بد لإحرازه من إتيان الجزء العاشر أيضاً.

وفيه: أنه ليست الصلاة أمراً خارجاً وراء الأجزاء، حاصلًا منها ومسببًا عنها حتى يكون الشك شكًا فى المحصل، بل إنما هى عين الأجزاء، والأمر بها منبسط على الأجزاء.

الجهة الثانية: فى الشرائط

ذهب المحقق الخراسانى رحمه الله هنا أيضاً إلى التفصيل بين البراءة العقلية والبراءة الشرعية (١)، كما ذهب إليه فى الجهة الثالثة وهى الشك فى القيود، فقال بجريان البراءة شرعاً وعدم جريانها عقلاً بناءً على مسلكه المتقدم فى الشك فى الأجزاء، وأدعى أن عدم جريان البراءة العقلية فى الشرائط والقيود أظهر من عدم جريانها فى الأجزاء بدعى أن الانحلال المتوهم هناك - بتقريب كون الأقل ممّا علم وجوبه تفصيلاً إمّا نفسياً أو مقدّمياً - لا يكاد يتوهم فى المقام، فإنّ الجزء الخارجى ممّا يمكن فيه دعوى اتّصافه بالوجوب الغيرى المقدمى.

إذ لكلّ جزء خارجى وجود مستقلّ غير وجود الجزء الآخر وإن كان العرف يرى للمجموع وجوداً واحداً، بخلاف الجزء التحليلى المتصور فى المقام كالتقييد والاشتراط فإنّه لا وجود له خارجاً غير وجود المجموع الواجب بالوجوب النفسى الاستقلالى، فلا يتّصف بالوجوب حتى الوجوب النفسى الضمنى. هذا فى البراءة العقلية.

وأما البراءة النقلية، فقد فصل فيها بين الشرائط والقيود، وقال بجريانها فى الشرائط وعدم جريانها فى القيود؛ لأنّ المشروط بالشرط المشكوك وهو الصلاة مع الطهاره بالنسبه إلى الصلاة المطلق، يكون فى نظر العرف من قبيل الأقل والأكثر، فيأتى فيه ما ذكره من التفصيل فى الأجزاء، وأما المقيّد بالقيّد المشكوك كالرقبه

ص: ٢٢٧

المؤمنه بالنسبه إلى الرقبه المطلقه عن هذا القيد، يكون فى نظر العرف من قبيل المتباينين الأجنيين فلا تجرى فيه البراءه النقليه كالبراءه العقلية (١).

ولكن الحق جريان البراءه مطلقاً فى الشرائط أيضاً كالأجزاء، وذلك لشمول الأمر الضمنى للشرائط كالأجزاء، والفرق بينهما أن الأمر الضمنى فى الأجزاء يتعلّق بالجزء نفسه، وأما فى الشرائط فيتعلّق بوصف الاشتراط لا بنفس الشرط، وهذا المقدار من الفرق لا يمنع عن الانحلال فى الشرائط.

وبالجملة إن مسألة الانحلال فى المقام مبنيه على تعلّق الأمر الضمنى بالشرائط لا على تعلّق الأمر المقدمى الغيرى بها حتّى يتوهم محذور الخلف أو محذور لزوم عدم الانحلال من الانحلال الذى مرّ بيانها تفصيلاً.

الجهه الثالثه: فى القيود

اشاره

وفيه ثلاثه أقوال:

١. ما ذهب إليه المحقق الخراسانى رحمه الله من كونها من قبيل المتباينين فيجب فيها الاحتياط مطلقاً (٢).

٢. ما ذهب إليه المحقق النائينى رحمه الله من التفصيل بين القيود المقومه كالجنس والفصل - مثل ما إذا شكّ فى أن الواجب مطلق الحيوان أو خصوص الشاه - وغير المقومه مثل ما إذا شكّ فى أن الواجب هو مطلق الرقبه فى الكفّاره أو الرقبه المؤمنه، ووجوب الاحتياط فى الاولى دون الثانيه (٣).

٣. ما ذهب إليه الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله وهو القول بالبراءه مطلقاً (٤).

والأقوى ما ذهب إليه المحقق النائينى رحمه الله من الفرق بين المقوم وغير المقوم،

١- كفايه الاصول، ص ٣٦٧ و ٣٦٨

٢- المصدر السابق

٣- أجود التقريرات، ج ٢، ص ٢٩٧ و ٢٩٨

٤- فرائد الاصول، ج ٢، ص ٣٥٤-٣٥٦

ص: ٢٢٨

ولكن بملا-حظه ما يراه العرف؛ فإنّ المدار عليه، والعرف يرى التباين في القسم الأوّل، فلا يجري حكم الأقلّ والأكثر فيه دون القسم الثاني، فإنّ العرف يرى اعتبار قيد الإيمان شيئاً زائداً على نفس الرقبة يحتاج إلى البيان.

وعلى أيّ حال لا فرق بين الأجزاء والشرائط والقيود إلّا في القيود المقوّمة؛ لأنّها في نظر العرف من قبيل المتباينين وإن لم يكن كذلك بالدقّة العقلية، وإن شئت فاختر نفسك فيما إذا أمر المولى بصنائه مصنوع خشبي يتردد بين كونه سريراً أو أعم من كونه سريراً ونافذه، ففي هذه الحالة وإن كانت وصف السريره مثلاً من الأعراض للخشب، لكنّها تعدّ عند العرف من المقوّمات، والسرير والنافذه عندهم متباينان، وإن كانتا مصنوعتين من الخشب، ولذلك يوجب التخلف فيهما بطلان المعاملة لا مجرد خيار تخلف الوصف.

وبالجملة: إنّ المعيار في التباين والوحده ليس الجنس والفصل المنطقيين بل المعيار الصدق العرفي وإن كان الاختلاف في الأعراض، وعليه فإذا كانت القيود غير مقوّمة عند العرف كقيد الإيمان في الرقبة المؤمنه وقيد الكتابه في العبد الكاتب، يكون الفاقد والواجد من قبيل الأقلّ والأكثر، فتجربى البراءه بالنسبه إلى الأكثر.

تنبيه:

قد ذكر جماعه من المحقّقين من المعاصرين ومقاربي عصرنا بمناسبه البحث عن الأقلّ والأكثر الإرتباطيين مسائل مختلفه حول الأجزاء والشرائط مثل أنّ الأصل في الأجزاء والشرائط هل هو الركنيه أو عدمها؟
ومثل حكم زياده الأجزاء عمداً- بقصد الجزئيه أو لا بقصدها- أو سهواً.

ومثل حكم تعدّد وجود جزء أو شرط بواسطه الاضطرار أو غيره، وعمد بعضهم إلى ذكر قاعده الميسور وأدلتها والأدلّه الخاصه في المقام.

ولكن حيث إنّ هذه المباحث كلّها من المسائل الفقهيّه أو القواعد الفقهيّه،

تركناها وأوكلناها إلى محالّها، حذراً من خلط المسائل الاصوليّة بمسائل سائر العلوم وعدم انتظام هذا العلم وتشويبه.

المقام الثالث: دوران الأمر بين الأقل والأكثر الاستقلاليين

الظاهر قيام الإجماع على البراءة عن الأكثر فيه، ووجهه واضح، لرجوعه إلى الشبهه البدويّه بالنسبه إلى الأكثر، كما إذا دار الأمر في الصلوات الفائته بين عشر صلوات وخمس عشره، هذا في الشبهه الموضوعيّة، وفي الشبهه الحكميّة كما إذا علمنا بفوات عدّه صلوات يومية وغيرها كصلاه الآيات، وشككنا في وجوب قضاء غير اليوميّه، فتجرى البراءة بالنسبه إلى خمس صلوات في المثال الأوّل وبالنسبه إلى غير اليوميّه في المثال الثاني.

نعم، إذا كان في البين أصل موضوعي يوجب ارتفاع موضوع البراءة فلا إشكال في تقدّمه عليها، كما إذا شككنا في أن الدين كان عشره دنائير أو خمسة عشر ديناراً وكان له حاله سابقه تثبت اشتغال الذمّه.

ثم إنّ المحقّق النائيني رحمه الله قد تفتّن في المقام إلى جريان هذا القسم من الدوران في الشبهات التحريميّة أيضاً- ونعم ما تفتّن به- ومثّل له بتردد الغناء بين أن يكون هو مطلق ترجيع الصوت أو بقيد كونه مطرباً. وقال: الظاهر أن تكون الشبهات التحريميّة على عكس الشبهات الوجويّه، فإنّه في الشبهات الوجويّه يكون الأقلّ متيقّن الوجوب والأكثر مشكوكاً، وفي الشبهات التحريميّة يكون الأكثر متيقّن الحرمة- كترجيع الصوت المطرب- والأقلّ مشكوكاً- كالترجيع بلا طرب- والأقوى جريان البراءة عن حرمة الأقلّ مطلقاً؛ سواء كانت الشبهه حكميّة كما في المثال، أو موضوعيّة كما إذا شككنا في كون الصوت الفلاني مطرباً أو غير مطرب؛ وسواء كان الأقلّ والأكثر من الإرتباطيين أو غيره (١).

ص: ٢٣١

الأصل الرابع: أصالة الاستصحاب**إشاره**

ولابد قبل الورود في بيان الأدله الداله عليها من تقديم امور:

١. تعريف الاستصحاب

قد عرّف الاستصحاب في كلمات القوم بتعاريف عديده:

منها: إثبات الحكم في الزمان الثاني تعويلاً على ثبوته في الزمان الأول (١).

وهو جَيِّد إلّا من ناحيه عدم الإشاره إلى ركنى الاستصحاب وهما: اليقين السابق والشكّ اللاحق، ولذا يصدق هذا التعريف فيما إذا حصل لنا اليقين في الزمن اللاحق أيضاً، مع أنّه خارج عن حقيقه الاستصحاب.

ومنها: إبقاء ما كان (٢).

ويرد عليه أيضاً: عدم الإشاره فيه إلى ركنى الاستصحاب، مضافاً إلى شموله للإبقاء التكويني، بينما متعلّق الإبقاء في الاستصحاب إنّما هو الحكم الشرعي التعبدي، اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ طبيعه البحث قرينه على كونه ناظراً إلى التشريع.

١- زبده الاصول، ص ١٠٦

٢- فرائد الاصول، ج ٣، ص ٩

ص: ٢٣٢

ومنها: الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم شك في بقاءه (١).

وهذا ممّا لا بأس به إن اضيف إليه قيد آخر، وهو عدم كون الحكم بالبقاء مستنداً إلى دليل خاص، حيث إنّه لولاه لكان التعريف شاملاً لما إذا كان الإبقاء من جهة قيام دليل خاص عليه.

فالأولى أن يقال: هو الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم، شك في بقاءه من دون قيام دليل خاص عليه.

٢. هل الاستصحاب من المسائل الاصوليه؟

قد حكم بعض بكونه من المسائل الاصوليه بتيّاً و يقيناً، وفصل بعض آخر بين الاستصحاب في الشبهات الحكميه والاستصحاب في الشبهات الموضوعيه، فحكم بأنّه اصوليه في الأول، وقاعده فقهيته في الثاني.

والظاهر أنّه إن كان المستصحب من الموضوعات ككزيه الماء وعداله زيد، فلا إشكال حينئذ في كونه من القواعد الفقهيّه، وإن كان المستصحب من الأحكام كاستصحاب طهاره العصير العنبي بعد الغليان، فلا إشكال في أنّه من المسائل الاصوليه، لأنّه يقع كبرى لقياس يستنتج منه حكم فقهي كلي.

٣. أركان الاستصحاب

المعروف أنّ للاستصحاب ركنين: اليقين السابق والشكّ اللاحق المتعلّق بمتعلّق اليقين، ونفس هذا يدلّ على لزوم اتّحاد القضيتين في الاستصحاب: القضيه المتيقنه والقضيه المشكوكه موضوعاً ومحمولاً، فتكون مثلاً قضيه «إنّ هذا الماء كزّ» متعلّقه اليقين والشكّ معاً.

إن قلت: لو كان المعبر في جريان الاستصحاب اتّحاد القضيتين كذلك، لزم عدم

ص: ٢٣٣

جريانه في الشبهات الحكمية، حيث إنه ما من شك متعلق ببقاء حكم من الأحكام إلّا وهو ناشئ من تغيير في موضوع القضية المتيقنه في الزمن اللاحق.

قلت: إنه كذلك لو كان المراد من الوحده، الوحده العقلية، بينما المقصود منها الوحده العرفيه كما سيأتى بيانه إن شاء الله تعالى.

٤. هل الاستصحاب من الاصول أو الأمارات؟

قد فضّل شيخنا الأعظم الأنصارى رحمه الله فيه بين ما إذا كان الدليل عليه من الأخبار أو العقل، وقال: إن عدّ الاستصحاب من الأحكام الظاهرية الثابته للشيء بوصف كونه مشكوك الحكم نظير أصل البراءه وقاعده الاشتغال مبنى على استفادته من الأخبار، وأمّا بناءً على كونه من أحكام العقل - أى ما استقرّ عليه بناء العقلاء - فهو دليل ظنى اجتهادى نظير القياس والاستقراء على القول بهما (١).

لكن لا بدّ قبل تعيين ما هو الصحيح في المسأله من بيان الفرق بين الأماره والأصل العملى.

والمعروف فيه أنّ الأصل ما اخذ في موضوعه الشك، وأنّ الأماره ما يكون طريقاً إلى الواقع من دون أخذ الشك في موضوعه.

والحقّ هو أنّ الشك مأخوذ في موضوع كلّ من الأصل والأماره، والشاهد عليه قوله تعالى: «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (٢) الوارد في حجّيه الرجوع إلى أهل الخبره، حيث إنّ «لا تعلمون» يساوق معنى الشك، ولا - كلام في أنّ الرجوع إلى أهل الخبره من الأمارات، بل لا معنى لنفى الشك عن موضوع الأمارات، فإنّها على كلّ حال وارده في ظرف الشك ومقيده به؛ سواء ورد التصريح به في العبارة أو لم يرد.

١- فرائد الاصول، ج ٣، ص ١٣

٢- سوره الأنبياء، الآية ٧

ص: ٢٣٤

والصحيح في الفرق بينهما أنّ الأماره ما تكشف عن الواقع في الجملة، ولأجل ذلك جعلت لها الحجّيه عند الشرع أو العقلاء من أهل العرف فصار كشفها ناقص بمنزله الكشف التام، وأمّا الأصل فليس له كشف عن الواقع بل هو حكم جعل لمجرّد رفع الحيره والترديد في مقام العمل لمصلحه فيه؛ سواء كان الدليل عليه العقل أو النقل.

إذا عرفت هذا فنقول: الظاهر أنّ التفصيل المزبور من الشيخ الأعظم رحمه الله في غير محلّه؛ لأنّ للعقلاء أيضاً اصولاً وأمارات فإنّهم يجرون البراءه مثلماً في الأحكام الجاربه بين الموالى وعبيدهم وبين الحكّام ورعاياهم والرؤساء والمرؤوسين، وفي الموضوعات في الجرائم والمسائل الحقوقيه، مع أنّه لا نزاع في أنّ البراءه من الاصول العمليه.

فمجرّد كون الدليل بناء العقلاء، لا يكون دليلاً على الأماريه بل يوافق كون المورد أصلاً أو أماره، فلا بدّ إذن من ملاحظه كيفيه بناء العقلاء وخصوصيته حتّى يتبين أنّ نظرهم هل هو إلى جهه الكشف حتّى يكون المورد أماره، أو إلى مجرّد رفع الحيره حتّى يكون المورد من الاصول؟ وسأأتى بيان هذا بالنسبه إلى الاستصحاب فانتظر.

٥. استصحاب الحكم الشرعي المستكشف من دليل العقل

لو كشفنا حرمه المخدّرات مثلاً من حكم العقل، أى بقانون الملازمه، فهل يصحّ استصحابه فيما إذا شككنا في بقائها في الزمان اللاحق أو لا؟

ذهب شيخنا الأعظم الأنصارى رحمه الله إلى عدمه، من باب أنّ الأحكام العقلية كلّها مبينه مفضّله من حيث مناط الحكم، فلا يشكّ العقل حينئذٍ في حكم نفسه، فلا بدّ وأن يرجع الشكّ في بقاء المستصحب وعدمه إلى الشكّ في موضوع الحكم،

ص: ٢٣٥

والموضوع لا بد أن يكون محرزاً معلوم البقاء في الاستصحاب (١).

وبعبارة أخرى: أن الحكم العقلي موضوعه معلوم تفصيلاً للعقل الحاكم به، فإن أدرك العقل بقاء الموضوع في الآن الثاني حكم به حكماً قطعياً كما حكم أولاً، وإن أدرك ارتفاعه قطع بارتفاع ذلك الحكم، فلا يعقل تطرّق الإهمال إلى موضوعه.

ولكن المحقق الخراساني رحمه الله أورد عليه بأن تطرّق الإهمال إلى موضوع حكم العقل ممّا يعقل في الجملة، بمعنى أنه يمكن أن يستقلّ العقل بحكم خاصّ على موضوع مخصوص مع وجود حاله مخصوصه فيه، لكن من غير أن يدرك دخلها في المناط على نحو إذا انتفت حاله أدرك فقد المناط فيه بل يدرك فقط تحقّق المناط مع وجود حاله فيستقلّ بالحكم فيه، ولا يدرك تحقّق المناط مع انتفاء حاله فلا يستقلّ بالحكم ولا بانتفائه كذلك.

وعليه فلا مانع حينئذٍ عن استصحاب الحكم الشرعي المستكشف بحكم العقل بعد انتفاء حاله المخصوصه، وذلك لليقين السابق كما هو المفروض، والشكّ اللاحق نظراً إلى احتمال عدم دخل حاله في المناط أصلاً، ولبقاء الموضوع عرفاً إذا فرض عدم كون حاله من مقومات الموضوع، بل من حالاته المتبادله (٢).

والظاهر تماميه ما ذكره الشيخ الأعظم رحمه الله لأنه وإن كان ركنا الاستصحاب وهما اليقين السابق والشكّ اللاحق موجودين في ما نحن فيه، لكن الكلام في وحده الموضوع المعتبره في الاستصحاب، وهي منتفیه في المقام، وذلك لأن الأحكام المتعلقة بالأشياء الخارجيه من ناحيه الشرع أو العقل لا تتعلق بها بما هي هي، أي بذواتها، بل تتعلق بها بعناوينها، فالمتعلق للحكم دائماً هو الشيء بعنوانه لا بما هو هو، فبعد أن تبدل الخمر إلى الخلّ وإن كانت العصاره المأخوذه من العنب موجوده،

١- فرائد الاصول، ج ٣، ص ٣٧

٢- كفايه الاصول، ص ٣٨٦ و ٣٨٧

ص: ٢٣٦

لكنها ليست موضوعاً للنجاسة، بل الموضوع لها هذا بما هو خمر، ولا إشكال في زواله وعدم وجوده بعد صيروريته خلاً.

٤. الفرق بين الاستصحاب وقاعدتي اليقين والمقتضى والمانع

لا إشكال في عدم تعلق اليقين والشك من شخص واحد بالنسبة إلى موضوع واحد، إلّا مع التغير إما في نفس المتعلق أو في زمانه أو في زمان اليقين والشك.

فإذا كان اليقين والشك متّحدين في الزمان وكان متعلقهما أيضاً واحداً في الزمان، ولكن كان متعلق اليقين وجود المقتضى، ومتعلق الشك وجود المانع؛ أي كان التغير في نفس المتعلق، فهذا هو مورد قاعده المقتضى والمانع، كما إذا تيقن بملاقاه النجاسة مع الماء وشك في كرتيته.

وإذا كان المتعلق واحداً في نفسه وزمانه، ولكن كان زمان اليقين متغيراً مع زمان الشك فهذا مورد قاعده اليقين، ويسمى بالشك الساري لسريان الشك إلى نفس متعلق اليقين، كما إذا علم يوم الخميس بعداله زيد يوم الأربعاء، وشك يوم الجمعة في عدالته يوم الأربعاء بعينه.

وإذا كان زمان اليقين والشك متّحداً، وكان متعلقهما أيضاً أمراً واحداً، ولكن كان التغير في زمان المتعلق، فهذا هو مورد قاعده الاستصحاب، ويسمى الشك حينئذ بالشك الطارئ، كما إذا علم يوم الخميس بعداله زيد، ثم شك في عدالته يوم الجمعة.

فالميزان في «الاستصحاب» هو التغير في زمان متعلق اليقين والشك، وفي قاعده «اليقين» هو التمايز في زمان اليقين والشك، وفي قاعده «المقتضى والمانع» في نفس متعلق اليقين والشك.

ص: ٢٣٧

حجيه الاستصحاب وبيان أدلتها**اشاره**

استدل لها بوجوه والتام منها اثنان:

الأول: بناء العقلاء

فإن بناءهم على استصحاب الحاله المتيقنه السابقه في جميع امورهم، ولولا ذلك لاختل نظام معاشهم، فلو احتمل أحدهم موت صاحبه في تجاره لكهوله سنه أو مرضه أو غير ذلك من الحوادث فلا يعتنى بهذا الاحتمال بل يداوم على عمله ويسير إلى مقصده من دون أن تمنعه هذه الاحتمالات، وفي المحاكم القضائيه العقلائيه يبنى على بقاء مالكيه الإنسان ما لم يثبت خلافه، وعلى بقاء الوكاله ما لم يثبت العزل، وعلى بقاء زوجيه الزوج الغائب وإن احتمل موته أو طلاقه، إلى غير ذلك من أمثالها.

وقد اورد على هذا الوجه إشكالات مختلفه:

منها: أن بناء العقلاء هذا لا يفيدنا إلا إذا كان ناشئاً من تعبدهم على ذلك، وهو ممنوع لأنه ينشأ من ملاكات عديده، فقد يكون رجاءً واحتياطاً، وقد يكون من باب الاطمئنان بالبقاء، وقد يكون ظناً ولو نوعاً، وقد يكون من باب الغفله (١).

ص: ٢٣٨

ولكنه غير تام؛ لأن من الاحتمالات كون البناء من باب الظن النوعي، ومنها كونه من باب الرجاء والاحتياط، وعليه فإذا كان الظن أو الرجاء أو شبههما حججاً عند العقلاء بحيث يحتج به العبيد على مواليهم، والموالي على عبيدهم فهو كافٍ في إثبات المطلوب، لأننا لا نقصد من الحجج إلا هذا.

ومنها: أن الآيات الناهية عن العمل بغير العلم رادعه عن هذه السيره (١).

ويرد عليه، أولاً: ما مر من أن الآيات الناهية عن العمل بالظن لا يمكن أن تكون رادعه عن سيره العقلاء؛ لأن المراد من الظن فيها ليس هو الظن المصطلح؛ وهو الاحتمال الراجح في مقابل العلم والشك والوهم، بل إنه في مثل هذه الآيات إشاره إلى الظنون الواهية والأوهام الباطلة، كما تؤيده القرائن الموجودة في نفس الآيات:

مثل ما ورد في قوله تعالى: «إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ» (٢)، فعطف على الظن ما تهوى الأنفس.

وما ورد في قوله تعالى: «إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ» (٣)، ففسر الظن بالخرص وهو التخمين والحدس بغير دليل.

ويؤيد ذلك ورود هذه الآيات في المشركين وعبدة الأصنام الذين لم تكن عبادتهم للأصنام ناشئة من ظن عقلائي وأساس برهاني بلا ريب، بل نشأت من توهمات باطله وخيالات كاسده.

وثانياً: أنه لو كان كذلك للزم تخصيص هذه الآيات في موارد العمل بالظواهر والبيّنه وخبر الواحد وقول ذي اليد وغيرها، مع أن لحنها أب عن التخصيص.

وثالثاً: أن الظاهر ورودها في خصوص اصول الدين والمسائل الاعتقاديّة التي لا

١- كفايه الاصول، ص ٣٨٧

٢- سورة النجم، الآية ٢٣

٣- سورة يونس، الآية ٦٦

ص: ٢٣٩

يقاس عليها الفروع والمسائل الفرعية.

ومنها: أن بناء العقلاء على إبقاء حاله السابقه وإن كان غير قابل للإنكار فى الجملة، إلا أنه لم يعلم أن ذلك من جهة التعيد بالشك والأصل العملى، أو من جهة الأماريه والكشف عن الواقع، إذ يبعد الأول عدم تعقل بناء من العقلاء على صرف التعبد بالشك من دون أماريه وكاشفيته، كما أنه يبعد الثانى عدم وجود شىء فى المقام يكون كاشفاً عن الواقع فى ظرف الشك، إذ اليقين السابق لا أماريه له فى ظرف الشك، ونفس الشك لا أماريه له أيضاً كما هو ظاهر.

إلأن يقال: إن التعبد بالشك من العقلاء وإن لم يكن فى نفسه معقولاً، إلا أنه يمكن أن يكون ذلك بإلهام من الله تعالى حتى لا يختل أمور معاشهم ومعادهم، فإن لزوم اختلال النظام مع التوقف عن الجرى فى حاله السابقه مع الشك واضح، فلاجله جعل الله الجرى على طبقها من المرتكزات فى أنفسهم مع عدم وجود كاشف عن تحققها أصلاً(١).

ويرد عليه: أن ما افيد من أن بناءهم إلهام إلهى وأن فطرتهم جرت على ذلك، هو بنفسه دليل على وجود التعيد لهم، فإنهم يعتمدون على أمور كأصالة البراءه، مع أنها لا كاشفيته لها بالنسبه إلى الواقع، ولكنهم يبنون على ذلك من باب أن عدمه يوجب اختلال النظام، ومن هذا القبيل باب الحقوق والجرائم، فما دام لم يثبت جرم أحد، أو كونه مديوناً، لا يحكم عليه بالجرم والدين، وهذا من الاصول الثابته عندهم.

ولا يبعد أن يكون بناؤهم على الاستصحاب من هذا القبيل، فإن للعقلاء أيضاً اصول وأمارات، بل يمكن أن يقال: إن جميع الاصول والأمارات الشرعيه لها أصل عقلاى.

التانى: الأخبار المستفيضة

إشاره

وهى العمده ونذكر منها أهمها:

١- أجود التقريرات، ج ٢، ص ٣٥٧

ص: ٢٤٠

١. الصميمة الاولى لزراره

قال: «قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء، أتوجب الخفقه والخفتان عليه الوضوء؟ فقال عليه السلام:

«يازراره قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن فإذا نامت العين والاذن والقلب وجب الوضوء،

قلت: فإن حرك على جنبه شىء ولم يعلم به؟

قال عليه السلام:

لا، حتى يستيقن أنه قد نام حتى يجىء من ذلك أمر بين، وإلا فإنه على يقين من وضوئه، ولا تنقض اليقين أبداً بالشك وإنما تنقضه بيقين آخر» (١).

ولا يخفى أن الإضمار في الحديث لا يضر بصحته، لأن مثل زراره لا يروى الحكم الشرعى بهذه الصورة إلا عن الإمام عليه السلام، مضافاً إلى لحن الحديث والسؤال والجواب الواردان فيه حيث إن الإنسان يطمئن بأن مثله لا يصدر إلا من المعصوم عليه السلام، وعلى هذا فلا كلام في الرواية من ناحيه السند، إنما البحث في دلالتها.

وقد وقع الكلام في تعيين جزاء كلمه «إلا» الواردة فيها، والتي هي مركبه من «إن» و «لا»، أى «وإن لم يستيقن أنه نام»، فما هو جزاؤها؟ وفيه وجوه:

الأول: أن يكون الجزاء محذوفاً، أى:

«وإن لم يستيقن أنه قد نام فلا يجب عليه الوضوء، أو فهو باقٍ على وضوئه»

ويكون قوله عليه السلام:

«فإنه على يقين من وضوئه»

تعليلاً لذلك الجزاء فيكون بمنزله كبرى كليه تجرى في جميع الأبواب.

الثانى: أن يكون قوله عليه السلام:

«فإنه على يقين من وضوئه»

بنفسه جزاءً فيكون بمنزله جملة إنشائية، بمعنى: «فليكن على وضوئه» فيختص بباب الوضوء لخروجه عن صيغه التعليل الذى يتعدى عن المورد.

الثالث: أن يكون الجزاء قوله عليه السلام:

«ولا ينقض اليقين بالشكّ أبداً»

، ويكون قوله عليه السلام:

«فإنه على يقين»

توطئه له، فيختصّ أيضاً باب الوضوء.

والإنصاف أن الترجيح مع التفسير الأول، وأنّ الأخيرين بعيدان عن ظاهر الحديث.

١- وسائل الشيعه، ج ١، كتاب الطهاره، أبواب نواقض الوضوء، الباب ١، ح ١

ص: ٢٤١

أما الأول منهما: فلأنّ قوله عليه السلام:

«فإنه على يقين»

بمنزله جملة إنشائية، وبمعنى «فليكن» بعيد في الغايه- كما قال به المحقق الخراساني رحمه الله- لأنّ الإخبار بجملة اسميه مع كونها كناية عن الإنشاء لا يكون أمراً مأنوساً عند أهل اللسان، فلا يقال مثلاً: «أنت جالس» عوضاً عن قوله «اجلس» أو «أنت قائم» كناية عن قوله «قم» أو «أنت على يقين» كناية عن «كن على اليقين»، نعم إنّه شائع في الجملة الفعلية بصيغه المضارع كقوله عليه السلام:

«تعيد»

بمعنى «أعد».

وأما الثاني منهما: فلأنّ لازمه أن يكون الجزاء معطوفاً على شرطه بالواو العاطفه، وهو واضح البطلان.

ولو سلم كون أحدهما مراداً للإمام عليه السلام لكنه يمكن استفاده العموم من الحديث لعدّه قرائن:

الاولى: قوله عليه السلام:

«فإنه على يقين من وضوئه»

حيث إنّه إشاره إلى نكته إرتكازيه عند العقلاء، وهي عدم صحّه نقض شىء محكم كاليقين، بأمر موهون كالشكّ، وبعبارة اخرى: تناسب الحكم والموضوع يوجب إلغاء الخصوصيه عن باب الوضوء عند العرف.

الثانية: كلمه «أبدأ» فإنّها مناسبة لجريان الحكم وسريانه في سائر الأبواب.

الثالثة: ورود قوله عليه السلام:

«لا ينقض اليقين بالشكّ»

في سائر الأبواب أيضاً، مثل باب النجاسات والصلاه والصوم، فإنّه قرينه خارجيه على عموم الحكم في المقام.

٢. الصحيحه الثانيه لزراره

وهذه الروايه مشتمله على سته أسئلة وأجوبه: (١)

١. قلت له: أصاب ثوبى دم رعا ف أو شىء من منى فعلمت أثره إلى أن أُصيب له

ص: ٢٤٢

الماء، فأصبت وحضرت الصلاة ونسيت أن بثوبى شيئاً وصلّيت ثم إنى ذكرت بعد ذلك. قال عليه السلام: «تعيد الصلاة وتغسله».

٢. قلت: فإنى لم أكن رأيت موضعه وعلمت أنه أصابه فطلبته فلم أقدر عليه، فلما صلّيت وجدته. قال عليه السلام: «تغسله وتعيد».

وخروج الفقرتين عمّا نحن فيه واضح؛ حيث إن مورد الأول نسيان النجاسة، ومورد الثانى العلم الإجمالى بنجاسه موضع من الثوب.

٣. قلت: فإن ظننت أنه قد أصابه ولم أتقن ذلك فنظرت فلم أر فيه شيئاً ثم صلّيت فرأيت فيه. قال عليه السلام: «تغسله ولا تعيد الصلاة».

قلت: لِمَ ذاك؟ قال عليه السلام:

«لأنك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً».

وهذا السؤال والجواب ناظر إلى محلّ البحث صراحة كما لا يخفى.

٤. قلت: فإنى قد علمت أنه قد أصابه ولم أدر أين هو؟ فأغسله؟ قال عليه السلام:

«تغسل من ثوبك الناحية التى ترى أنه أصابها حتى تكون على يقين من طهارتك».

وهذا السؤال فى بدء النظر غير مرتبط بالمقصود بل مرتبط بمسألة العلم الإجمالى ولكنّه عند التأمل يمكن أن يكون تمييزاً للسؤال الثالث، كما أنّ جواب الإمام عليه السلام أيضاً يمكن أن يكون تكميلاً للجواب عن السؤال الثالث، أو بياناً لمدلولة الالتزامى، وهو قوله «انقضه بيقين آخر» فالمحتمل دلالة هذه الفقرة أيضاً على حجّيه الاستصحاب.

٥. قلت: فهل علىّ إن شككت فى أنه أصابه شىء فى ثوبى أن أنظر فيه؟

فقال عليه السلام:

«لا ولكنك إنّما تريد أن تذهب الشكّ الذى وقع فى نفسك».

وهذا الجواب ناظر إلى عدم لزوم الفحص فى الشبهات الموضوعية وخارج عمّا نحن بصددّه.

ص: ٢٤٣

٦. قلت: إن رأيت في ثوبي وأنا في الصلاة؟ قال عليه السلام:

«تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيت، وإن لم تشك ثم رأيت رطباً قطعت الصلاة وغسلته ثم بنيت على الصلاة لأنك لا تدري لعله شيء أوقع عليك فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك».

وهذا السؤال والجواب أيضاً داخل في محلّ البحث.

فظهر أنّ ما يرتبط من هذا الحديث بمبحث الاستصحاب هي الفقرة الثالثة والسادسة يقيناً، والفقرة الرابعة احتمالاً.

لكن اورد على الاستدلال بهذا الحديث إشكالات عديدة يمكن الجواب عنها:

الأول: في تعبير الإمام عليه السلام ب

«ليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك»

، حيث إنه يستشّم منه رائحة الاستحباب.

والجواب عنه واضح: لأنّه ورد في مقام الاستدلال على حكم إلزامي، وهو عدم جواز إعادة الصلاة، فمقام الاستدلال قرينه على أنّ المراد به عدم الجواز، وموارد استعمال «لا ينبغي» في الواجبات غير نادر.

الثاني: أنّ الحديث لعله في مقام بيان قاعده اليقين لا الاستصحاب، أي أنّه يناسب قاعده اليقين كما يناسب الاستصحاب، لأنّ لفظ اليقين في قوله عليه السلام:

«لأنك كنت على يقين من طهارتك»

كما يحتمل أن يكون المراد منه اليقين بطهاره الثوب من قبل ظنّ الإصابه فيكون المورد من الاستصحاب، كذلك يحتمل أن يكون المراد منه اليقين بالطهاره الذي حصل بالنظر في الثوب مع عدم رؤيه شيء، ثم زال برؤيه النجاسه بعد الصلاة لاحتمال حدوثها بعد الصلاة، فيكون المورد من قاعده اليقين؛ لأنّ الشكّ يتسرّى إلى اليقين السابق فيصير الحديث مجملاً لا يصلح للاستدلال به على الاستصحاب.

ويرد عليه: أنّه عند التأمل في الروايه يظهر أنّها ناظره إلى خصوص الاستصحاب، فإنّ التفاوت بين الاستصحاب وقاعده اليقين، وهو تغاير زمان متعلق

ص: ٢٤٤

اليقين والشكّ موجود فيها؛ حيث عبّر الإمام عليه السلام فيها بقوله:

«لأنّك كنت على يقين ثم شككت»

وهو ناظر إلى سؤال الراوى الذى كان على يقين من طهارته ثم شكّ فى نجاستها فى زمان بعده.

الثالث: أن مورد الحديث إنّما هو نقض اليقين بيقين آخر لا نقضه بالشكّ، فإنّ السائل يقول:

«ثم صليت فرأيت فيه»

وهو يعنى اليقين بالنجاسة ووقوع الصلاة بها فإعادة الصلاة من قبيل نقض اليقين باليقين لا نقض اليقين بالشكّ.

ويمكن الجواب عنه، أوّلاً: بأنّ جواب الإمام عليه السلام ناظر إلى أنّ الشرط فى صحّة الصلاة هو الأعمّ من الطهاره الواقعيه والظاهريه، وأنّ الطهاره الظاهريه كانت حاصله فى أثناء الصلاة لمكان الاستصحاب، وإن حصل القطع بعد الصلاة بعدم وجود الطهاره الواقعيه، فعدم وجوب الإعادة إنّما هو لتحقّق الشرط الواقعي، وهو الطهاره الظاهريه الحاصله بمقتضى الاستصحاب.

وثانياً: أنّ هذه الفقره ناظره إلى مسأله الأجزاء فى الأوامر الظاهريه، فيقول الإمام عليه السلام إنّ الأمر الظاهري حاصل فى المقام لمكان الاستصحاب- وإن قطعت بعد الصلاة بعدم وجود الأمر الواقعي- وهو مجزّ عن إتيان الواقع.

وبعبارة اخرى: أنّها ناظره إلى صغرى قاعده الأجزاء، وهى وجود أمر ظاهري ناشٍ من الاستصحاب، وإلى كبراهها وهى أنّ الأوامر الظاهريه مجزيه.

فتلخص ممّا ذكرنا تماميه الاستدلال بهذه الصحيحه لحجّيه الاستصحاب.

٣. الصحيحه الثالثه لزراره

عن أحدهما عليهما السلام «قال: قلت له: من لم يدر فى أربع هو أم فى ثنتين وقد أحرز الثنتين؟ قال:

يركع بركعتين وأربع سجّات وهو قائم بفاتحه الكتاب، ويتشّهّد، ولا شىء عليه،

قال:

إذا لم يدر فى ثلاث هو أو فى أربع وقد أحرز الثلاث، قام فأضاف إليها اخرى ولا شىء عليه، ولا ينقض اليقين بالشكّ، ولا يدخل الشكّ فى اليقين،

ص: ٢٤٥

ولا يخلط أحدهما بالآخر، ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فينبى عليه، ولا يعتد بالشك في حال من الحالات» (١).

وتقريب الاستدلال بهذا الحديث لحجيه الاستصحاب واضح، ولكن يرد عليه أنه يحتمل في قوله عليه السلام:

«قام فأضاف إليها أخرى»

ثلاث احتمالات:

الأول: أن يكون المراد من القيام فيه القيام بعد التسليم إلى ركعه أخرى مفصوله ويكون المراد من اليقين فيها اليقين بالبراءة الحاصله بالبناء على الأكثر والإتيان بركعه مستقلة، وحينئذ تكون الصحيحه أجنيبه عن الاستصحاب، وناظره إلى قاعده الاشتغال.

الثانى: أن يكون المراد من القيام فيه القيام للركعه الرابعه من دون التسليم فى الركعه المرذده بين الثالثه والرابعه، فيكون حاصل الجواب هو البناء على الأقل والمراد من اليقين هو اليقين بإتيانه ثلاث ركعات، وحينئذ تكون الصحيحه داله على الاستصحاب.

ولكنها مخالفه لفتوى الأصحاب - لعدم حكمهم بالبناء على الأقل عند الشك فى عدد ركعات الصلاه - ولظاهر الفقره الاولى من قوله: «يركع بركعتين» فإن ظاهره بقرينه تعيين الفاتحه إرادته ركعتين منفصلتين، أعنى صلاه الاحتياط.

فلا بد حينئذ من الالتزام بالتفكيك فى الحجيه بين ما ذكر فى ذيل الحديث من كبرى كليه داله على الاستصحاب وبين مورده، بالقول بالحجيه فى الكبرى، وحمل الصغرى على التقية، فيأتى فيه مشكل التفكيك فى الحجيه بين فقرات الحديث، وهو بعيد لا سيما إذا كان بين الكبرى وصغرها، لا بين فقرتين اللتين يدل كل منهما على حكم مستقل.

الثالث: أن يكون المراد من القيام الصلاه للركعه الرابعه مع التسليم، أى إتيانها منفصله، كما هو مذهب أهل البيت عليهم السلام فى صلاه الاحتياط.

١- وسائل الشيعه، ج ٥، كتاب الصلاه، أبواب الخلل الواقع فى الصلاه، الباب ١٠، ح ٣، والباب ١١، ح ٣

ص: ٢٤٦

وعليه يكون المراد من قوله عليه السلام:

«ولا يدخل الشك في اليقين»

النهى عن إدخال صلاة الاحتياط المشكوكه في ما أتى به متيقناً، أى يأتى بها مفصوله.

ويكون المراد من قوله عليه السلام:

«ولكنه ينقض الشك باليقين»

تأكيداً لذلك، وقوله عليه السلام:

«ويتيم على اليقين»

أيضاً إشارة إلى إتيان صلاة الاحتياط منفصله.

وحينئذ تكون ثلاث فقرات من الفقرات الستة الواردة في الذيل ناظره إلى لزوم انفصال صلاة الاحتياط، وثلاث فقرات اخر مرتبطه بقاعده الاستصحاب، فيندفع بذلك إشكال كثره التأكيدات في حديث واحد، وكذلك إشكال الحمل على التقيه والتفكيك بين الصغرى والكبرى.

ثم إن الترجيح يؤيد الحمل على الاستصحاب، أى أحد الاحتمالين الأخيرين، وذلك بقريته الروايات الاخرى، وقريته داخله وهى لحن الروايه والتعبير ب

«لا تنقض اليقين بالشك»

الوارد فيها، حيث إن التعبير المناسب مع قاعده الاشتغال هو لزوم العلم بالفراغ بعد العلم بالاشتغال، وهذا المعنى غير موجود فى الحديث، ولا سيما إن أخبار الباب الناظره إلى وجوب العمل بالاحتياط مصرّحه بلزوم البناء على اليقين، فما ورد فى هذا الحديث مناسب للاستصحاب لا غير؛ لأنه عتر بعدم نقض اليقين بالشك، لا البناء على اليقين.

كما أن الترجيح فى هذين الاحتمالين يكون مع الحمل على الاحتمال الأخير؛ لأن قوله عليه السلام:

«قام فأضاف إليه اخرى»

وإن كان ظاهراً فى الاتصال مجرداً عن صدره، ولكنّه بقريته صدر الروايه الذى ظاهر فى الانفصال بقريته تعيين فاتحه الكتاب، لا بد من حمله على الانفصال، مضافاً إلى محذور التفكيك فى الحجية بين فقرات روايه واحده الموجود فى الاحتمال الآخر، أى الاحتمال الثانى من الاحتمالات الثلاثة فى الروايه.

وحينئذ يتعين الاحتمال الثالث، وبذلك يتم دلالة الصحيحه على المقصود من دون أى محذور.

ص: ٢٤٧

٤. خبر الخصال

وهو ما رواه الصدوق رحمه الله في الخصال بإسناده عن علي عليه السلام في حديث الأربعمائه، قال:

«من كان على يقين ثم شك فليمض على يقينه، فإنَّ الشكَّ لا ينقض اليقين»^(١).

وهذا الحديث مع عمومته وسلامته عن إشكال خصوصيته المورد وسائر الإشكالات الواردة على الروايات السابقة، اورد عليها أيضاً سنداً ودلاله:

أما السند، فللقاسم بن يحيى الذى ضعفه العلامة وابن داود^(٢).

نعم، يمكن أن يقال: الأصل في هذا القدر ابن الغضائرى^(٣) الذى لا اعتبار بتضعيفاته، ولكنّه مع ذلك لم يوثق، ولا بدّ في تصحيح السند من إثبات الوثاقه.

اللهمّ إلّا أن يقال: إنَّ أحمد بن محمّد بن عيسى القمى الذى أخرج أحمد بن محمد بن خالد البرقى عن قم لنقله عن الضعاف، روى كتابه^(٤)، ولكنّه أيضاً ليس أكثر من قرينه على الوثاقه لا دليلاً عليها.

وأما الدلاله، فلأنَّ المراد منها غير واضح، فهل هى تدلّ على قاعده اليقين أو قاعده الاستصحاب؟ وقد مرّ كون زمان الشكّ واليقين فى الاستصحاب واحداً، وزمان متعلّقهما متعدّداً، وأما قاعده اليقين بالعكس، فيكون زمان المتعلّقين فيها واحداً، وزمان نفس اليقين والشكّ متعدّداً.

وقوله عليه السلام:

«من كان على يقين ثم شكّ»

تناسب قاعده اليقين؛ لأنّها ظاهره فى أنّ الشكّ حصل فى زمان آخر غير زمان اليقين وتعلّق بنفس ما تعلّق به اليقين، ولكن تناسب فقره اخرى منه الاستصحاب، وهى قوله عليه السلام:

«إنَّ الشكَّ لا ينقض اليقين»

حيث إنّها ظاهره فى بقاء اليقين حين حصول الشكّ، ولذلك نهى عن نقضه

١- الخصال، ص ٦١٩؛ وسائل الشيعه، ج ١، كتاب الطهاره، أبواب نواقض الوضوء، الباب ١، ح ٦

٢- خلاصه الأقوال، ص ٣٨٩؛ رجال ابن داود، ص ٢٦٧

٣- رجال ابن الغضائرى، ص ٨٦

٤- انظر: الفهرست، ص ٢٠٢

ص: ٢٤٨

به، فالتعليل الوارد في هذا الحديث ظاهر في قاعده الاستصحاب، وصدوره ظاهر في قاعده اليقين، ولا إشكال في أنّ ظهور التعليل مقدّم، والذي يسهّل الخطب هو أنّ سائر الروايات الواردة في الباب قرينه على كونه ناظرًا إلى الاستصحاب.

٥. خبر على بن ميمد القاساني

قال: «كتبت إليه وأنا بالمدينه أسأله عن اليوم الذي يشكّ فيه من رمضان هل يصام أم لا؟ فكتب:

اليقين لا يدخل فيه الشكّ، صم للرؤيه وافطر للرؤيه» (١).

وقد عدّه الشيخ الأعظم رحمه الله من أظهر روايات الباب، واختار المحقّق الخراساني رحمه الله عدم دلالتّه رأساً!! (٢)

فلا بدّ حينئذٍ من البحث فيه سنداً ودلاله:

أمّا السند، فاختلف في على بن ميمد القاساني، قال بعض: إنّّه متّحد مع على بن ميمد الشيره وهو ثقّه، وقال بعض آخر: على بن ميمد الشيره ثقّه والقاساني ضعيف (٣)، فالرجل مشترك بين الثقّه والضعيف ولا يمكن الاعتماد عليه، مضافاً إلى إشكال الإضمار.

وأما الدلاله فالعمده من الاحتمالات الموجوده فيها اثنان:

أحدهما: ما ذكره الشيخ الأعظم رحمه الله، وهو أنّ الحديث ناظر إلى الاستصحاب، والمراد من اليقين هو اليقين بشهر شعبان في الصورة الاولى واليقين بشهر رمضان في الثانيه، والمراد من الشكّ هو الشكّ في شهر رمضان والشكّ في شهر شوال، وقوله عليه السلام:

«لا يدخل»

أى «لا ينقض»، وقوله عليه السلام:

«صم للرؤيه وافطر للرؤيه»

عباره اخرى عن قوله عليه السلام:

«انقضه بيقين آخر»

في بعض الروايات الاخر (٤).

١- وسائل الشيعه، ج ٧، كتاب الصوم، أبواب أحكام شهر رمضان، الباب ٣، ح ١٣

٢- انظر: فرائد الاصول، ج ٣، ص ٧١؛ كفايه الاصول، ص ٣٩٧

٣- انظر: معجم رجال الحديث، ج ١٢، ص ١٤٩

٤- فرائد الاصول، ج ٣، ص ٧١

ص: ٢٤٩

ثانيهما: ما فى أجود التقريرات: وحاصله أن الحديث أجنبى عن الاستصحاب لأنه لم يعهد أن يكون «لا يدخل» بمعنى لا ينقض، بل المراد من الحديث قاعده اليقين فى خصوص باب رمضان، وهو أن الشارع اعتبر أن يكون صوم شهر رمضان وإفطاره يقينين (١).

ثم إنه قد ذكر مؤيدات ليكون المراد من الحديث قاعده اليقين فى خصوص باب الصوم؛ أى اعتبار اليقين فى الصيام والإفطار وأنه ليس ناظراً إلى الاستصحاب.

ولكن يمكن الجواب عنه بأنه لا- تضاد بين المعنيين بل إنهما متلازمان، لأن لازم حجيه الاستصحاب اعتبار اليقين فى وجوب الصيام ووجوب الإفطار، فالعدول من أحد التعبيرين إلى الآخر ممّا لا- إشكال فيه، وبذلك يظهر أن الدخول والنقض متلازمان، كما أن مقتضى الجمع بين الروايات حصول الاطمئنان بأنها تكون فى مقام بيان لازم الاستصحاب ونتيجته.

كما أن اليقين فى الغالب طريق إلى المتيقن، فيكون ناظراً إلى المتيقن، كما هو كذلك فى الروايات الثلاثة لزراره التى لا إشكال فى دلالتها على الاستصحاب.

فالأرجح فى النظر بالنسبة إلى هذا الحديث أيضاً دلالة على الاستصحاب.

التفصيل بين الشبهات الحكيمية والشبهات الموضوعية

ثم إنه هل المستفاد من هذه الأدلة حجيه الاستصحاب فى خصوص الشبهه الموضوعية، أو إنها تعمّ الشبهات الحكيمية أيضاً؟

ذهب إلى الثانى جميع المتأخرين، والصحيح هو الأول.

ويدلّ عليه، أولاً: ما مرّ من أن أساس الاستصحاب إنّما هو سيره العقلاء، وهى جاريه فى خصوص الشبهات الموضوعية، وأمّا الشبهات الحكيمية فإن كان الشكّ

١- انظر: أجود التقريرات، ج ٢، ص ٣٧٣

ص: ٢٥٠

فيها في نسخ قانون وعدمه فلا ريب في أنهم يتمسّكون باستصحاب عدم النسخ أيضاً، وأمّا إذا لم يكن منشأ الشبهه النسخ، بل شكّ في بقاء الحكم وعدمه، ولم يكن هناك عموم أو إطلاق، كما إذا جعلت زكاه على العنب وبعد تبدّله إلى الزبيب شكّ في بقائه مثلاً- مع فرض كون وصف الزبيبيه من الأوصاف لا من المقومات- فإنّ العقلاء لا يعتمدون في مثل هذه الموارد على استصحاب بقاء ذلك الحكم.

وثانياً: أنّ الوجدان حاكم على أنّه لو عشنا نحن في عصر صدور أخبار الاستصحاب مكان زراره، لم نشكّ في وجوب السؤال عن الحكم في الشبهات الحكمية عن الإمام عليه السلام؛ حيث إنّ الفحص والسؤال عن المعصوم كان ممكناً في عصر الأخبار غالباً لا سيّما للرواه، ولم تمسّ الحاجه غالباً إلى إجراء الاستصحاب في الأحكام، فيمكن أن يقال حينئذٍ بانصراف أخبار الاستصحاب عن الشبهات الحكمية.

ولذلك اعترف الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله في مبحث الاحتياط بأنّ الأخبار الدالّة على وجوب الاحتياط ناظره إلى زمن الحضور^(١)، كما أنّه قد ورد في بعضها التعبير ب

«إذا أصبتم مثل هذا فلم تدرؤا فعليكم بالاحتياط حتّى تسألوا عنه فتعلموا»^(٢)

، وليس فيها أثر عن الحكم بالاستصحاب في الشبهه الحكمية.

وكيف كان، لا أقلّ من الشكّ في إطلاق أخبار الاستصحاب أو عمومها بالنسبه إلى الشبهات الحكمية، وهذا كافٍ في عدم جواز الاستدلال بها على العموم.

ويؤيد ذلك أنّ مورد جميع الروايات خاصّ بالشبهات الموضوعية، كالسؤال عن إصابه النجاسه بالثوب والشكّ في الركعات والشكّ في تحقّق النوم، وعن يوم الشكّ في شهر رمضان.

١- فرائد الاصول، ج ٢، ص ٦٧ و ١٦٥

٢- وسائل الشيعه، ج ١٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ١٢، ح ١

ص: ٢٥١

تنبيهات:**١. فى المراد من الشك الذى هو من أركان الاستصحاب**

هل المراد من الشك الوارد فى أخبار الاستصحاب خصوص تساوى الطرفين، أو المراد الأعم منه ومن الظن والوهم؟

والذى يستفاد من نفس أخبار الباب، إشارات كثيرة تدل على العموم، وإليك نبذة منها:

١. مقابله الشك باليقين فى جميع أخبار الباب فإن ظاهرها عدم وجود شك ثالث فى البين.

٢. قوله عليه السلام:

«ولكن ينقضه بيقين آخر»

فإنه ظاهر فى أن ناقض اليقين منحصر فى اليقين فقط.

٣. قوله عليه السلام فى صحيحه زواره الاولى:

«فإن حرك إلى جنبه شىء وهو لا يعلم به»

فإن ظاهره فرض السؤال فيما كان معه أماره ظنيه على النوم.

٤. قوله عليه السلام:

«لا حتى يستيقن أنه قد نام»

حيث جعل غايه وجوب الوضوء اليقين بالنوم ومجىء أمر بين منه.

٥. قوله عليه السلام فى صحيحه زواره الثانية:

«فلعله شىء أوقع عليك...»

لأن كلمه لعل ظاهره فى مجرد الاحتمال، ولا أقلل أنها أعم من الشك والوهم الذى يلازم الظن بالخلاف.

٦. قوله عليه السلام:

«صم للرؤيه وافطر للرؤيه»

حيث إنه فزعه على قوله عليه السلام:

«اليقين لا يدخله الشك»

فهو ظاهر في حصر ناقض اليقين في الرؤيه واليقين.

ويؤيده موارد استعمال الشك في كتاب الله الكريم فإنه ورد في خمسة عشر مورداً منه كلها استعملت في المعنى الأعم كقوله تعالى: «فَإِنْ كُنْتَ فِي شكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ» (١) حيث إن المراد منه «إن كنت لا تعلم» كما لا يخفى، وقوله تعالى:

١- سورة يونس، الآية ٩٤

ص: ٢٥٢

«قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَلَا لِلَّهِ شُكُّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» (١) ومن الواضح أنه أيضاً أعم.

٢. اعتبار فعلية اليقين والشك في الاستصحاب

والمراد منه أن الشك واليقين في أدلة الاستصحاب ظاهران في الشك واليقين الفعليين، بل إنه كذلك في جميع العناوين المأخوذة في أدلة الأحكام وغيرها فإنها ظاهره في مصاديقها الفعلية كعنوان المجتهد والعدل، بل يمكن أن يقال بصحة سلبها عن مصاديقها التقديرية.

فلو كان المكلف عالماً بالحدث قبل الصلاة ثم غفل عنه وصلى وكان بحيث لو توجه إليه شك فيه، لا يكفي في جريان الاستصحاب؛ لعدم الشك الفعلي فيه، بل تجرى بعد الصلاة قاعده الفراغ.

٣. لزوم كون المستصحب حكماً شرعياً أو ذا حكم شرعي

لا إشكال في أنه لا بد أن يكون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا حكم شرعي؛ لأنه إن لم يكن كذلك كان التعبد به من الشارع لغواً، فلا معنى مثلاً للحكم باستصحاب بقاء الحيوان الموجود في الأجمه على حاله إذا لم يكن له أثر شرعي.

نعم يكفي كون المستصحب كذلك ولو بقاءً ولا يعتبر كونه حكماً شرعياً أو ذا حكم شرعي عند الحدوث، فلو كانت اليد نجسة قبل الظهر مثلاً ولم يكن لهذه النجاسة أثر شرعي لعدم وجوب الصلاة مثلاً في ذلك الوقت، ثم شكنا بعد دخول وقت صلاة الظهر في طهارتها كان استصحاب النجاسة جارياً بلا ريب؛ لكونه

ص: ٢٥٣

موضوعاً ذا أثر شرعى فى هذا الوقت وهو عدم جواز الصلاة بها.

والوجه فى ذلك أن الاستصحاب تعيّد من جانب الشارع فى الزمان اللاحق، فيكفى وجود الأثر فى هذا الزمان، فيشملة إطلاق «لا تنقض»، لصدق نقض اليقين بالشكّ على رفع اليد عمّا يتيقن به مطلقاً.

٤. جريان الاستصحاب فيما ثبت بالأماره

لا فرق فى جريان الاستصحاب بين أن يكون المستصحب محرزاً باليقين الوجدانى أو بمحرز تعبدى كالأمارات، فلو قامت أماره على الطهاره ثم شككنا فى بقائها فلا إشكال فى جريان استصحابها، مع أن الأماره من الأدله الظنيه ولا توجب اليقين الوجدانى.

فإن قيل: الظاهر من أدله الاستصحاب إنّما هو اليقين الوجدانى، نعم حجّيه الأماره يقينيه بالوجدان ولكنها لا توجب اليقين بالواقع؛ لأنّ معناها أنه لو أصابت الأماره الواقع كانت منجزه ولو أخطأت كانت عذراً، فلم يحصل اليقين بالواقع، مع أنه أحد ركنى الاستصحاب.

ولكن يندفع الإشكال بناءً على مبنى جعل الحكم المماثل لمؤدى الأماره؛ لأنّ قيام الأماره حينئذٍ يوجب اليقين بالحكم الظاهرى الطريقي وجداناً.

وكذلك بناءً على القول بأن مفاد الأماره إلغاء احتمال الخلاف الذى يرجع إلى جعل الحكم المماثل.

فيختصّ الإشكال بناءً على القول بأن مفاد الأماره هو جعل المنجزيه والمعدّريه، وحيث إنّ المختار هو جعل الحكم المماثل فنحن فى فسحه من ناحيه هذا الإشكال.

ومع ذلك يمكن أن يقال: إنّ لليقين معنيين: اليقين المنطقى وهو ما لا- يوجد فيه احتمال الخلاف، واليقين العرفى، ومن المعلوم أنّ الثانى هو الموضوع فى باب الاستصحاب وغيره ممّا اخذ فى موضوعه اليقين، ولا ريب فى أنّ هذا النوع من اليقين حاصل فى باب الأمارات، فتتخلّ المشكله من الأساس فى جريان

ص: ٢٥٤

الاستصحاب فى باب الأمارات، كما تنحل المشكلة فى كثير من أبواب الشهادات، وكذا فى مسألة قيام الأمارات مقام العلم المأخوذ فى الموضوع وأشباهها.

٥. اعتبار بقاء الموضوع فى الاستصحاب

إشاره

ذهب أكثر المحققين إلى أن جريان الاستصحاب فرع لبقاء موضوع المستصحب وإحرازه فى الزمان اللاحق، ثم تكلموا بعد ذلك عن أنه هل اللازم كون البقاء بالنظر الدقيق العقلى أو يكفى بقاؤه عند العرف أو لا بد من ملاحظه ما اخذ موضوعاً فى لسان الدليل؟

وعبر المحقق الخراسانى رحمه الله عن هذا باتحاد القضيتين المتيقنه والمشكوكه، ولازمه وحده كل من الموضوع والمحمول فيهما.

واستدل لذلك بأنه ظاهر أدله الاستصحاب ولازم قوله عليه السلام:

«لا تنقض اليقين بالشك»

حيث إنه لو لم يكن موضوع القضيتين متحداً كاتحادهما محمولاً لم يكن رفع اليد عن اليقين فى محل الشك نقضاً لليقين بالشك، بل لا يكون نقضاً أصلاً، فإذا تيقن مثلاً فى السابق بعداله زيد وشك فعلاً فى عداله عمرو لا يكون الشك حينئذ فى بقاء ما كان، كما لا يكون رفع اليد عن اليقين بعداله عمرو نقضاً لليقين بالشك، وكذا إذا علم بعداله زيد ثم شك فى وكالته مثلاً عن عمرو.

هذا مضافاً إلى أنه لو لم يكن موضوع القضيتين متحداً كاتحادهما محمولاً لم يصدق الشك فى البقاء كما لا يخفى (١).

والأولى فى المقام أن يقال: إن المراد من بقاء الموضوع فى كلمات القوم إنما هو وجود الموضوع فى الزمان اللاحق، أى يعتبر فى الاستصحاب أن يكون الموضوع موجوداً حينما يكون الحكم مشكوكاً.

والشاهد على اعتبار وجود الموضوع ظهور أخبار الباب حيث إن المشكوك فى

ص: ٢٥٥

موردها إنّما هو بقاء الحكم كبقاء الوضوء، مع فرض بقاء الموضوع ووجوده حين الشكّ.

إن قلت: إنّهُ ينتقض باستصحاب نفس وجود الأشياء عند الشكّ في بقائها، كالشكّ في نفس وجود زيد مثلاً؛ حيث إنّ الشكّ حينئذٍ إنّما هو في وجود الموضوع في الزمان اللاحق على نحو مفاد كان التامه، ومع إحراز وجود الموضوع في الزمان اللاحق لا معنى لهذا الشكّ.

قلت: إنّ معنى وجود الموضوع هو تحقّق الموضوع في اللاحق على نحو تحقّقه في السابق، فإن كان تحقّقه في السابق تحقّقاً ذاتياً كما في مفاد كان التامه، نحو «زيد كان موجوداً» بأن كان الموضوع - وهو نفس زيد في المثال - موضوعاً للاستصحاب كان المعبر تحقّقه في الزمان اللاحق كذلك، وإن كان تحقّقه في السابق على نحو مفاد كان الناقصه موضوعاً للاستصحاب، كما في مثل قولك: «كان زيد عادلاً» وشككنا الآن في بقاء عدالته فيعتبر وجوده في اللاحق خارجاً، وإن كان تحقّقه في السابق في عالم الاعتبار كالملكيه والزوجيه فيعتبر وجوده في اللاحق في عالم الاعتبار أيضاً.

وكيف كان، يعتبر في حجّيه الاستصحاب بقاء الموضوع بمعنى وجوده في الزمان اللاحق على نحو وجوده في الزمان السابق، والدليل عليه هو ظاهر أخبار الباب، فإنّ المشكوك فيها هو الحكم بعد إحراز وجود الموضوع.

تبدل الموضوع في الشبهات الحكمية والموضوعية

إنّ الشكّ قد يكون في الشبهات الموضوعية وقد يكون في الشبهات الحكمية، والشبهات الموضوعية قد تكون على نحو مفاد كان التامه، كما إذا كان الشكّ في وجود الماء، وقد تكون على نحو مفاد كان الناقصه، كما إذا كان الشكّ في بقاء كزّيته.

ص: ٢٥٦

والشبهات الحكمية أيضاً على قسمين: تارة يكون الشك في الحكم بوجوده الإنشائي، واخرى يكون الشك فيه بوجوده الفعلي، فهذه أقسام أربعة.

لا إشكال في جريان الاستصحاب في القسم الأول، ولا يتصور فيه دعوى تبدل الموضوع كما لا يخفى، بخلاف القسم الثاني، حيث يتصور فيه دعوى تبدل الموضوع أحياناً، فإذا أخذنا من الكثر مقداراً من الماء وشككنا في بقاء كثرته أمكن أن يدعى أن هذا الماء ليس هو الماء السابق بالدقه العقليته، فيجرى فيه ما سيأتي من أن المدار في بقاء الموضوع هل هو العقل أو العرف أو لسان الدليل؟

وأما الشبهات الحكمية ففي القسم الأول منها، أي ما إذا كان الشك في بقاء الحكم الإنشائي وبالمآل في نسخه وعدمه فقد يقال: لا يتصور فيه أيضاً تبدل الموضوع نظراً إلى رجوعه إلى الشك في وجود الإنشاء وعدمه - ولكنّه غير خالٍ عن الإشكال كما سيأتي - بخلاف القسم الثاني منها، نظير ما إذا شككنا في بقاء نجاسه الماء المتغير الذي زال عنه التغير، فيجرى فيه أيضاً - كالقسم الثاني من الشبهات الموضوعية - ما سيأتي من النزاع في معيار التبدل كما لا يخفى.

المعيار في بقاء الموضوع

لا ريب أن الميزان في بقاء الموضوع إنما هو نظر العرف، أي صدق النقض وعدم النقض عرفاً، كما أنه كذلك في جميع الموضوعات الواردة في لسان الأدلة، وذلك لأن المفاهيم الموجودة في أدله الأحكام نازله على المتفاهم العرفي.

وتوضيحه: أن القيود المأخوذة في الموضوع في لسان الأدلة على قسمين:

قيود تكون في نظر العرف من المقومات كميعة الماء، فلا يجرى استصحاب النجاسة إذا صار الماء بخاراً، وهكذا إذا صار الكلب الواقع في المملحة ملحاً، أو صار الخشب النجس رماً، وذلك لعدم صدق النقض على رفع اليد عن الحكم السابق.

وقيود تكون من الحالات كالمتغير في الماء المتغير بالنجس، فإن الموضوع

ص: ٢٥٧

للنجاسة مطلق الماء فيجربى استصحاب النجاسة لصدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عن حكم النجاسة، وذلك نظير ما ثبت في باب الخيارات من أنه لو قال البائع: «بعتك هذا الفرس العربى» فبان كونه حماراً يكون البيع باطلاً؛ لكون الصورة النوعية قواماً للمبيع، ولكن لو بان كونه فرساً غير عربى فالبيع صحيح مع خيار تخلف الوصف، لعدم كون الوصف قواماً للمبيع بنظر العرف.

وإن شئت قلت: بيع الموصوف مع الوصف فى أمثال هذه المقامات من قبيل تعدد المطلوب عرفاً والمعيار كونه كذلك فى نظر نوع الناس دون الأشخاص، فإذا تخلف أحد المطلوبين لم يضر بالآخر وإن كان الخيار ثابتاً لتخلف بعض المطلوب، نعم قد يكون الوصف أيضاً مقوماً فى نظر نوع الناس نظير وصف الصحه فى الشاه المتباعه لمناسك الحج، فإذا باع شاه فى منى وانكشف كونها معيوبه يحتمل كون البيع باطلاً، فإنه لا يتعلق غرض غالباً بالمعيب هناك.

إن قلت: من أين نعلم أن هذا الوصف مقوم أو من الحالات؟

قلت: يفهم ذلك من مناسبات الحكم والموضوع، وفى باب الطهاره يحكم العرف بأن موضوع النجاسة إنما هو مطلق الماء من دون دخل اللون والطعم أو الريح فيها بل إنها من الحالات، وفى باب التقليد عن العالم يحكم بأن العلم من المقومات، فإذا عارضه النسيان لا يمكن استصحاب جواز تقليده؛ لأن مناسبه الحكم والموضوع تقتضى أن موضوع جواز التقليد إنما هو زيد بما أنه عالم، ومن هنا قد يكون شىء واحد من الحالات بالنسبه إلى حكم ومن المقومات بالنسبه إلى حكم آخر، كوصف العلم فإنه مقوم فى المثال المذكور وغير مقوم بالنسبه إلى جواز الاقتداء به.

إن قلت: ما هو المرجع فيما إذا شككنا فى كون وصف من المقومات أو من الحالات، كما إذا صار الخمر خلاً وشككنا فى بقاء نجاسته مع قطع النظر عما ورد فى باب الانقلاب؟ فهل الخمرية من مقومات موضوع النجاسة أو أنها من الحالات؟

قلت: لا يجوز الاستصحاب حينئذٍ لأنه لا بد فيه من إحراز بقاء الموضوع،

ص: ٢٥٨

وبعبارة اخرى: إنه من موارد الشبهه المصادقيه للدليل «لا- تنقض» فلا- يمكن الرجوع إلى عموم أدله الاستصحاب بل المرجع سائر الاصول.

٦. جريان الاستصحاب فى الأحكام الوضعيّه

اشاره

إنّ الأحكام الشرعيّه على قسمين: تكليفيه ووضعيه، فالتكليفه ما يدور مدار الأحكام الخمسه، وقسمها القدمات من الأصحاب على قسمين: اقتضائيه وتخييريّه، والمراد من الاقتضائيه ما يكون له اقتضاء للفعل أو الترك، فيشمل الوجوب والحرمه والاستحباب والكراهه، ومن التخييريّه ما ليس له اقتضاء ورجحان من حيث الفعل والترك، وهى الإباحه.

وحقيقه الأحكام التكليفيّه: إنشاء البعث أو الزجر أو الترخيص الناشئ عن إرادته المولى أو كراهته أو ترخيصه فى نفسه، وهذا ممّا يتّضح لنا بالرجوع إلى الوجدان.

وأما الوضعيّه، فهى كلّ ما لا- يكون من الأحكام الخمسه ولا- تحدّد عمل المكلف من حيث الاقتضاء والتخيير، بل يمسّ أفعال المكلفين بالواسطه، كالحكم بأنّ «الماء طاهر» أو «الدم نجس» أو بدون الواسطه، كالملكيه والزوجيّه والضمان.

ثمّ إنه قد يبدو أنّ الإباحه ليست حكماً من الأحكام، أى أنّها من قبيل «لا اقتضاء» و «لا حكم» فيكفى فيها عدم صدور بعث أو زجر من جانب المولى، وعليه تكون الأحكام أربعه.

ولكن يمكن الفرق بين الأحكام الشخصيه والقانونيه، فإنّ المتداول بين العقلاء من أهل العرف جعل الترخيص فى كثير من الموارد بعنوان قانون من القوانين؛ لأننا إذا راجعنا إلى مجالس التقنين العقلاني نلاحظ أنّهم فى كثير من الموارد ينشئون الجواز والترخيص، كما ينشئون الوجوب أو الحرمه، فينشئون مثلاً إنّ ورود البضاعه الفلانيه أو حمل السلاح مجاز من هذا التاريخ، وليس ذلك مجرد دفع المنع السابق، بل إنه بالوجدان إنشاء جديد وحكم وجودى فى مقابل حكم وجودى سابق، لا فسخه ونسخه فقط.

بيان الفرق بين الاعتباريات و الانتزاعات

لا يخفى أن الوجود على قسمين: وجود خارجي، ووجود ذهني وهو أيضاً على قسمين: ما يكون له ما بحذاء خارجي، وما ليس له ما بحذاء في الخارج، بل هو من مخترعات الذهن، والمخترعات الذهنية أيضاً على أقسام ثلاثة:

أحدها: الامور الانتزاعية، وهي ما يكون له منشأ انتزاع في الخارج، كسببته النار للاحتراق، فإنّ الذهن ينتزعها من مقايسه النار بالإحراق في الخارج قهراً، من دون دخل لإرادة الإنسان واعتباره وجعله.

ثانيها: الاعتباريات، وهي ما ليس له منشأ انتزاع في الخارج، بل هو مجرد اعتبار للعقلاء كالملكية التي لا يوجب اعتبارها أو عدم اعتبارها زيادة أو نقصاناً في الخارج، بل هي تابعة لاعتبار المعبر وباقية بقاءه.

إن قلت: ما هي حقيقة الاعتبار؟

قلت: إنها عبارة عن سلسلة من الفروض التي يترتب عليها آثار عقلائية لتوافقهم عليه، فهي فروض ذات آثار عقلائية، فإنهم مثلاً يلاحظون الملكية التكوينية الخارجية التي من مصاديقها مالكية الإنسان بالنسبة إلى أعضائه وصور ذهنه، ومالكيتها على أفعاله بواسطة الأعضاء، ثم يفرضون في عالم الذهن أمراً يشبه ذلك ويرون لزيد مثلاً سلطه على الدار الكذائية، كسلطته على أعضائه.

ثالثها: الوهميات، وهي عبارة عن أوهام الناس وتخيلاتهم التي لا قيمة لها عند العقلاء، وليست مبدأ للآثار عندهم.

بيان الأقوال في حقيقة الأحكام الوضعيه

إذا عرفت ما بيناه فاعلم أن الأقوال في حقيقة الأحكام الوضعيه ثلاثة:

١. ما نقله شيخنا الأعظم الأنصاري رحمه الله عن المشهور (١) من أن الخطاب الوضعي

ص: ٢٦٠

مرجعه إلى الخطاب الشرعي، وأن كون الشيء سبباً لواجب هو الحكم بوجود ذلك الواجب عند حصول ذلك الشيء، فمعنى قولنا إتلاف الصبي سبب لضمانه أنه يجب عليه غرامه المثل أو القيمة إذا اجتمع فيه شرائط التكليف من البلوغ والعقل واليسار وغيرها، فإذا خاطب الشارع البالغ العاقل الموسر بقوله: «أغرم ما أتلفته في حال صغرك» انتزع من هذا الخطاب معنى يعبر عنه بسببته الإتلاف للضمان.

وحاصله: أن الأحكام الوضعيه كلها امور انتزاعيه من الأحكام التكليفيه، ليست لها جعل مستقل.

٢. أن الأحكام الوضعيه امور اعتباريه قابله للجعل مستقلاً، ففي قوله تعالى:

«أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ» (١) يكون للشارع جعلان: أحدهما وجوب الصلاة، والثاني سببته الدلوك للوجوب.

٣. القول بالتفصيل بين الأحكام الوضعيه، فقسم منها من الامور التكوينيته، وليس قابلاً للجعل أصلاً لا تبعاً ولا مستقلاً، وقسم آخر من الامور الاعتباريه وقابل للجعل مستقلاً، وقسم ثالث من الامور الانتزاعيه يتعلّق بها الجعل تبعاً.

والصحيح هو القول الأخير فإن الأحكام الوضعيه على أقسام ينبغي البحث عنها على حدّه:

١. السببيه والشرطيّه والمانعيّه، وهي على قسمين: السببيه أو الشرطيّه أو المانعيه للتكليف كسببته الدلوك لوجوب الصلاة، وشرطيّه الاستطاعه لوجوب الحجّ، ومانعيّه الحيض لوجوب الصلاة، والقسم الثاني ما يكون سبباً أو شرطاً أو مانعاً بالإضافة إلى المكلف به، كشرطيّه الوضوء للصلاه، ومانعيه لبس ما لا يؤكل لحمه عن الصلاة.

أما القسم الأول فقد يقال: إنها من الامور التكوينيته، ولا تقبل الجعل والاعتبار

ص: ٢٤١

مطلقاً.

ولكن الظاهر وقوع الخلط بين التكوينيّة من هذه الامور والتشريعيّة منها، أى بين السببيّة التكوينيّة مثلاً والسببيّة التشريعيّة؛ فإنّ لنا سببيّه أو شرطيه فى عالم التكوين، وهى ما يكون موجوداً فى الدلو ك مثلاً من المصلحه التكوينيّة الّتى تقتضى إيجاب الصلاه تكويناً وهى لا تكون سبباً حقيقه، بل إنّها من قبيل الداعى للجعل، وسببيّه أو شرطيه شرعيّه ترجع فى الواقع إلى قيود الموضوع كالاستطاعه الّتى تكون قيوداً من قيود موضوع وجوب الحجّ.

كما أنّ مانعيه الشىء ء ترجع إلى أنّ عدمه قيد للموضوع كمانعيه الحيض، فإنّ معناها أنّ عدم الحيض قيد لموضوع وجوب الصلاه؛ سواء قلنا بأنّ الأحكام تابعه للمصالح والمفاسد، أو لم نقل بذلك.

فالسببيّه الشرعيّه وكذلك الشرطيه والمانعيه الشرعيتان امور منتزعه من جعل وجود شىء ء أو عدمه قيوداً لموضوع التكليف، ولا تناله يد الجعل مستقلاً، فإذا أخذ المولى قيوداً فى موضوع الحكم كفى فى انتزاع شرطيته له، ولا حاجه إلى أمر آخر.

أمّا القسم الثانى أى بالنسبه إلى المكلف به، فإنّها ترجع فيه أيضاً إلى قيود المأمور به، فإن كان وجود شىء ء أو عدمه قيوداً للمأمور به، كما فى الوضوء بالنسبه إلى الصلاه، تنتزع هذه الامور وإلاً فلا.

٢. الصحّه والفساد فى العبادات أو المعاملات، والمختار أنّ للصحّه والفساد معنيين، وإنّهما على كلا معنييهما أمران تكوينيان لا تنالهما يد الجعل مطلقاً:

أحدهما: ما مرّ فى مبحث الصحیح والأعمّ من أنّ الصحیح من الأشياء ما يكون مبدأً للآثار المرغوبه منها، والفساد ما ليس فيه تلك الآثار، ولا إشكال فى أنّ كون شىء ء ذا أثر وعدمه أمر تكوينى.

ثانيهما: مطابقه الأمر أو الحكم- فى العبادات أو المعاملات- وعدمها، ولا ريب أيضاً أنّ التطابق أو عدم التطابق أمر واقعى تكوينى، فلو كان العمل جامعاً للأجزاء والشرائط فهو مطابق للمأمور به، ولو لم يكن جامعاً لها فهو مخالف للمأمور به، ولا

ص: ٢٦٢

يمكن أن يجعل ويعتبر ما ليس بمطابق خارجاً، مطابقاً في الخارج، فإذا كان المأمور به ذا عشره أجزاء، والمأتي به ذا تسعه، فلا شك أنه لا يكون مطابقاً، ولا معنى لجعل التسعه عشره.

فهما ليسا من الامور الاعتبارية المجعولة مستقلاً، كما أنهما ليسا منتزعين من التطابق وعدم التطابق، لأن الصحة عين التطابق، كما أن الفساد عين التخالف.

٣. الطهارة والنجاسة، وهما على أقسام: فقسم منهما أمر تكويني كان موجوداً في العرف قبل الشرع كطهاره المطر وقذاره البول والغائط، وأمضاهما الشارع المقدس، وقسم ثانٍ منهما أمر تكويني أيضاً، ولكن لم يكن معروفاً واضحاً عند العرف، بل كشف عنه الشارع كنجاسه عرق الجنب من الحرام على القول بها أو نجاسه بول الإبل الجلالة.

فهذان القسمان أمران تكوينيان أمضاهما الشارع وليسا مجعولين مطلقاً، وقسم ثالث يكون ظاهرياً منشؤه الطهارة أو النجاسة المعنوية كنجاسه الكافر - على القول بها - التي منشؤها كفر الكافر ونجاسته المعنوية، ولعل من هذا القسم نجاسه الخمر بل وعلى احتمال نجاسه عرق الجنب من الحرام على القول بها. فهذا القسم أيضاً أمر تكويني معنوي.

٤. المناصب، كالولاية على الوقف أو على الصغير وكذا الوصاية والوكالة والنيابة، ولا شك في أنها من الامور الوضعية التي يتعلّق بها الوضع والإنشاء، فالشارع يجعل انساناً ولياً أو قاضياً، فهي مجعولة مستقلاً بالأصله كما يحكم به الوجدان.

٥. الملكيه والزوجيه والحرية والرقية ونحوها، وكذلك الحقوق كحق الشفعة وحق التحجير، فهل هي مجعولة بالأصله، أو أنها منتزعه من مجموع من الأحكام التكليفية كجواز البيع والأكل وسائر التصرفات؟

الصحيح أنها مجعولة بالأصله؛ ففي الملكيه مثلاً يجعل صورته فرضيه للسلطنه على شىء كسلطنه الإنسان على أعضائه وجوارحه، والوجدان حاكم بأن البائع إذا

ص: ٢٤٣

قال: «بعتك هذا الدار» يجعل للمشتري سلطه اعتباريه يترتب عليها أحكام كثيره عند العرف والشرع.

نتيجه البحث

بناء على ما ذكرنا ظهر جريان الاستصحاب في بعض الأحكام الوضعيه دون بعض، فما كان منها من الامور التكوينيّه كالصحه والفساد؛ أى المطابقه مع المأمور به وعدمها، فلا- يمكن استصحابه، كما لا- يمكن استصحاب أثره وهو الإ-جزاء وإسقاط الإعاده والقضاء، لأنه أمر عقلي، والاستصحاب يجرى فيما إذا كان المستصحب أمراً شرعياً أو ذا أثر شرعى.

وما كان منتزعاً من الامور التكليفيّه كالجزئيه والشرطيّه فلا إشكال في جريان الاستصحاب فيه باعتبار منشأ انتزاعه، فإذا شككنا في جزئيه السوره الكامله للصلاه لبعض الأعدار مثلاً نستصحب وجوب السوره ونثبت بقاء الأمر المتعلق بها بلا ريب.

وما كان منها من الامور المجعوله بالأصالة كالملكيه والوكاله وغيرهما فلا شك في جريان الاستصحاب فيه.

٧. استصحاب الكلى

اشاره

هل يجوز استصحاب الكلى كما يجوز استصحاب الفرد؟ الظاهر جوازه في بعض أقسامه وقد ذكر له أقسام أربعة:

الأول: أن يكون الشك في بقاء الكلى من جهه الشك في بقاء الفرد الذى كان الكلى متحققاً في ضمنه كما إذا علم بوجود الإنسان في الدار بوجود زيد، ثم شك في بقاء الإنسان فيه من جهه الشك في بقاء زيد، فلا إشكال في جواز استصحاب بقاء الإنسان في الدار وترتيب أثره عليه كما جاز استصحاب شخص زيد وترتيب

ص: ٢٦٤

نفس الأثر عليه فإن أثر الكلى أثر الفرد أيضاً ولا عكس، ولذا لو ترتب على الفرد بخصوصه أثر جاز استصحاب الفرد دون الكلى.

والمثال الشرعى لهذا القسم ما إذا تيقن بالجنابه وبتبعها بكلى الحدث ثم شك في رفعها بال غسل، فلا إشكال في جريان استصحاب كل من الجنابه والحدث، ومقتضى الثانى هو عدم صحه صلاته وما هو مشروط بالطهاره، وهو بعينه مقتضى الأول أيضاً مضافاً إلى عدم جواز مكثه فى المسجد مثلاً.

الثانى: أن يكون الشك فى بقاء الكلى من جهه تردّد الفرد الذى كان الكلى متحققاً فى ضمنه بين ما هو مرتفع قطعاً وما هو باقٍ جزماً، كما إذا علم إجمالاً بوجود طائر فى الدار، ولم يعلم أنه العصفور أو الغراب، ثم مضى مقدار عمر العصفور دون الغراب، فإن كان الطائر عصفوراً فقد مات وإن كان غراباً فهو باقٍ فيستصحب كلى الطائر الجامع بينهما.

والمثال الشرعى لهذا القسم ما إذا علم إجمالاً بنجاسه الثوب ولم يعلم أنها من الدم أو البول؟ فإن كانت النجاسه من الدم فقد زالت بال غسل مرّه بالماء القليل وإن كانت النجاسه من البول فهى باقيه لا تزول إلا بالمرّه الثانیه - بناء على لزوم التعدّد فيه - فيستصحب كلى النجاسه المشترك بين البول والدم.

الثالث: أن يكون الشك فى بقاء الكلى من جهه الشك فى وجود فرد آخر بعد القطع بارتفاع الفرد الأول الذى كان الكلى متحققاً فى ضمنه، وهذا على قسمين:

فتارة يقع الشك فى وجود فرد آخر مقارن لوجود الفرد الأول، واخرى يقع الشك فى وجود فرد آخر مقارن لارتفاع الفرد الأول.

كما إذا علم بوجود الإنسان فى الدار فى ضمن وجود زيد، ثم حصل القطع بخروج زيد عنها وشك فى وجود عمرو مقارناً لوجود زيد فى الدار أو مقارناً لخروجه عنها.

والمثال الشرعى له ما إذا علم بحدوث الحدث الأصغر ثم حصل اليقين بارتفاعه

ص: ٢٦٥

بالوضوء وشك في حدوث الحدث الأكبر مقارنةً لحدوث الأصغر أو مقارنةً لارتفاعه.

الرابع: ما إذا علمنا بوجود فرد بعنوان خاص، ثم علمنا بوجود مصداق معنون بعنوان آخر ولكن لا ندرى أن العنوانين منطبقان على مصداق واحد أو لهما مصداقان مختلفان؟

وهذا مثل ما إذا علمنا بوجود زيد في الدار، ثم سمعنا صوت القرآن من الدار لا ندرى هو زيد أو عمرو؟ ثم خرج زيد من الدار، فإن كان القارئ زیداً فقد خرج، وإن كان غيره فهو باقٍ، فهل يمكن استصحاب بقاء القارئ للقرآن في الدار - أي بهذا العنوان لا بعنوان أنه زيد أو عمرو - أم لا؟

ومثاله الشرعي ما إذا علم إنسان بأنه قد احتلم ثم اغتسل بعد ذلك، ثم رأى بعد ذلك اليوم آثار المنى في ثوبه لا يدرى أهو من الاحتلام السابق، أو من احتلام جديد؟ فهل يمكن الإشارة إلى خصوص ذلك الأثر، فيقال: إن الجنابه كانت حاصله مقارنة لخروج هذا ولا ندرى أنه اغتسل بعد خروجه أم لا؟ فيستصحب الجنابه التي حصلت مقارنة له لا خصوص الجنابه الحاصلة في أمس، فإنها قد ارتفعت قطعاً، ولا خصوص الجنابه الحاصلة في اليوم فإنها مشكوك حدوثها.

والفرق بينه وبين الكلّي في القسم الثالث واضح، فإن تعدد الفردين هناك قطعي، فالحدوث بسبب واحد منهما والبقاء بسبب فرد آخر، ولكن التعدد هنا غير ثابت لاحتمال انطباق عنوان زيد وقارئ القرآن على شخص واحد.

جریان الاستصحاب فی الأقسام الأربعة وعدمه

أما القسم الأول: فلا إشكال في جریان استصحاب الكلّي فيه، كما يجرى استصحاب الفرد فيه أيضاً.

ولكن الكلام في أن استصحاب الفرد هل يغني عن استصحاب الكلّي أو لا؟

ص: ٢٦٦

والصحيح كفايه استصحاب الفرد عن استصحاب الكلّى، وذلك من جهة اتّحاد الكلّى مع فرده، فيكفى استصحاب الفرد لترتّب جميع آثار الكلّى، وهذا ما ذهب إليه أكثر المحقّقين.

وعليه فلا ثمره لاستصحاب الكلّى فى هذا القسم؛ لأنّ الكلّى لا يكون مفترقاً عن فرده، لما ثبت فى محلّه من اتّحاد الكلّى الطبيعى مع أفراده، وأنّ وجود الطبيعى عين وجود أفراده، وحينئذٍ آثار الكلّى تترتّب أيضاً على فرده، فمن تيقّن بالجنابه ثم شكّ فى الطهاره عنها يستصحب بقاء الجنابه ويرتّب عليها عدم المكث فى المسجد، الذى هو من آثار فرد الجنابه وعدم صحّه صلّاته الذى هو من آثار مطلق الحدث، ولا حاجه إلى استصحاب كلّى الحدث.

أمّا القسم الثانى: فقد ذهب أكثر المحقّقين إلى جريانه، لكن فى خصوص ما إذا لم يكن أثر الكلّى مبيناً مع أثر الفرد والخصوصيات الفردية، كما إذا علمنا إجمالاً بنجاسه الثوب ولم نعلم أنه دم أو بول، حيث إنّ أثر النجاسه بالدم وجوب الغسل مرّه وأثر النجاسه بالبول وجوب الغسل مرّتين فيجرى استصحاب بقاء النجاسه بعد الغسل مرّه ويجب الغسل مرّه اخرى.

وأما إذا كان أثر الكلّى مبيناً مع أثر الفرد كما فى مثال البول والمنى؛ حيث إنّ أثر البول وجوب الوضوء وأثر المنى وجوب الغسل وهما أثران متباينان، ففى هذه الصورة لا- تصل النوبه إلى استصحاب كلّى الحدث لإثبات وجوب الوضوء والغسل معاً، بل تجرى قاعده الاحتياط والاشتغال لإثبات وجوب رعايه كلا الأثرين.

نعم يمكن أن يقال: إنّ هذا النوع من الاستصحاب ليس من مصاديق استصحاب الكلّى، بل إنّ فى الواقع من قبيل استصحاب الفرد المبهم، وإن شئت قلت: يجرى استصحاب الفرد المبهم ويترتّب نفس ما يترتّب على استصحاب الكلّى، ففى مثال العصفور والغراب مثلاً نشير إلى ذلك الفرد من الطائر المبهم الذى دخل الدار فى ساعه كذا ورآه بعينه من دون معرفه حاله، ويستصحب شخص ذلك الفرد المبهم،

ص: ٢٤٧

ولعل مراد القائلين بالكلّى أيضاً ذلك.

ثم إنه قد اورد على هذا القسم من استصحاب الكلّى بوجوه، أهمها وجهان:

١. إن من شرائط حجّيه الاستصحاب وحده القضيّه المتيقّنه والمشكوكه، أى تعلق اليقين والشكّ بشىء واحد، وهذا فى المقام غير حاصل، لأنّ وجود الكلّى ضمن أحد أفراده غير وجوده ضمن فرد آخر، فإنّ نسبه الكلّى إلى أفراده نسبه الآباء إلى الأبناء، لا نسبه أب واحد إلى أبناء متعدّدين، وحينئذٍ يصير الاستصحاب من قبيل استصحاب الفرد المرّدّد، وهو غير حجّيه.

ويمكن الجواب عنه، بما مرّ من أنّ هذا القسم من الكلّى راجع فى الحقيقة إلى استصحاب الفرد، أى استصحاب تلك الحصّه الخاصّه المتيقّنه وإن كان بعض خصوصياتها مبهمه، فالطائر الذى دخل الدار فى ساعه كذا بعينه موجود الآن وإن شككنا فى أنّه كان غراباً أو عصفوراً لظلمه أو شبهها.

٢. ما سمّيت بالشبهه العبايه، وحاصلها: أنّه لو علمنا بإصابه النجاسه أحد طرفى العباءه من الأيمن أو الأيسر ثمّ طهرنا الطرف الأيمن فطهارته تورث الشكّ فى بقاء النجاسه فى العباءه، لاحتمال أن تكون النجاسه المعلومه قد أصابت الطرف الأيسر فيجرى فيه استصحاب بقاء النجاسه.

فإذا لاقت اليد مثلاً الطرف الأيسر كانت محكومته بالطهاره- لأنّ ملاقى بعض الأطراف طاهر- أمّا إذا لاقت بعد ذلك الطرف الأيمن وجب الحكم بنجاستها مع أنّ الأيمن طاهر على المفروض، وذلك لأنّ النجاسه فى العباءه باقيه بحكم الاستصحاب وليست خارجه عن الطرفين، وقد لاقت اليد كليهما، فلا محيص عن القول بنجاسه اليد بعد إصابه الطرف الطاهر، وهذا من العجائب، فلا بدّ من رفع اليد عن استصحاب النجاسه الذى هو من قبيل استصحاب الكلّى القسم الثانى.

وقد اجيب عن الشبهه بوجوه والصحيح منها أن يقال: إنّ مثل هذا الاستصحاب ليس من قبيل استصحاب القسم الثانى، لأنّه عباره عن استصحاب فرد واحد

ص: ٢٦٨

مجهول الصفات، أى الفرد المبهم المتيقن وجوده فى الخارج، وهذا الفرد فى ما نحن فيه مردد بين فردين خارجيين، فهو نظير ما إذا علمنا بنجاسه أحد الإناءين ثم علمنا بإنعدام أحدهما ولا نعلم هل المعدوم هو الإناء النجس أو الإناء الطاهر؟ فلا إشكال فى عدم جواز استصحاب نجاسه كلى أحدهما فى مثل ذلك، لتبدل الموضوع الناشئ من انعدام أحدهما فى الخارج.

فإن المفروض فى ما نحن فيه أن أحد الطرفين صار طاهراً قطعاً، فتبدل عنوان «هما» ب «هو» فليس المتيقن نجاسه كلى أحدهما بل المتيقن نجاسه الفرد المراد بين ما صار طاهراً يقيناً وبين ما هو مشكوك النجاسه، فهو من قبيل استصحاب الفرد المراد الذى لا إشكال فى عدم جريانه فى أمثال المقام لتبدل الموضوع.

أمّا استصحاب القسم الثالث: فالمشهور عدم حجّيته وفضيل الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله بين ما إذا احتمل وجود الفرد الآخر مقارناً لخروج الفرد الأول، وما إذا احتمل وجوده مقارناً لوجود الفرد الأول، فهو حجّه فى الثانى دون الأول (١).

والصحيح هو القول الأول، ودليله ظاهر؛ لاعتبار وحده متعلق اليقين والشك فى الاستصحاب؛ أى لزوم اتحاد القضية المتيقنه والقضية المشكوكه، وهى مفقوده فى المقام؛ لأن متعلق اليقين فيه إنما هو وجود الإنسان ضمن زيد، والحال أن المشكوك هو وجود الإنسان ضمن عمرو، وقد ثبت فى محلّه أن وجود الكلى الطبيعى فى الخارج يكون متعدداً بتعدد أفراده وإن كان متحداً معها فى الذهن، ولا إشكال فى أن المستصحب فى ما نحن فيه إنما هو وجود الكلى فى الخارج لا الموجود فى الذهن.

وحكم الشيخ الأعظم رحمه الله بجريان الاستصحاب فى ما إذا وقع الشك فى وجود فرد آخر مقارن لوجود الفرد الأول لاحتمال كون الثابت فى الآن اللاحق هو عين الموجود سابقاً، فيتردد الكلى المعلوم سابقاً بين أن يكون وجوده الخارجى على

ص: ٢٩٩

نحو لا- يرتفع بارتفاع الفرد المعلوم ارتفاعه وأن يكون على نحو يرتفع بارتفاع ذلك الفرد، فالشكّ إنّما هو فى مقدار استعداد ذلك الكلى، واستصحاب عدم حدوث الفرد المشكوك لا يثبت تعيين استعداد الكلى.

فحاصل كلامه: أنّه فى القسم الأوّل يحتمل أن يكون الثابت فى الآن اللاحق هو عين الموجود سابقاً بخلاف القسم الثانى فلا يحتمل فيه ذلك، فيجرى الاستصحاب فى الأوّل دون الثانى.

ويمكن أن يجاب عنه: بأنّ المتيقّن إنّما هو وجود كلى الإنسان ضمن وجود زيد، وأمّا المشكوك فهو وجود كلى الإنسان ضمن عمرو، فالموضوع المستصحب على كلّ حال ليس واحداً لأنّ وجود الطبيعى فى ضمن فرد غير وجوده فى ضمن فرد آخر.

أمّا القسم الرابع من الاستصحاب الكلى: فالحقّ عدم جريان الاستصحاب فيه وذلك لأنّه يرجع إلى التمسك بعموم «لا تنقض» فى الشبهه المصدقيه، لأنّه يحتمل أن يكون رفع اليد عن اليقين السابق من قبيل نقض اليقين باليقين فإنّ احتمال انطباق هذا الأثر على الجنابه المعلوم ارتفاعها مساوق لاحتمال تحقّق اليقين بارتفاع الجنابه الحادّته عند حدوث هذا الأثر.

إن قلت: لا معنى للشكّ فى تحقّق اليقين وعدمه، لأنّ اليقين من الصفات النفسائيه التى لا يمكن تطرّق الشكّ إليها فإمّا يعلم بوجوده فى عالم النفس أو يعلم بعدمه.

قلت: إنّ متعلّق حكم الشارع بالإبقاء نفس الجنابه الخارجيه الحاصله عند وجود هذا الأثر، وإنّما اخذ عنوان «الجنابه الحاصله عند وجود الأثر» للإشاره إلى الموجود الخارجى، وإلّا فلا- دخل لهذا العنوان فى الحكم الشرعى بلا- إشكال، فلو علم بارتفاع الجنابه الخارجيه- بأى عنوان كان وبأية إشاره فرضت- فقد حصلت الغايه وهو اليقين بارتفاع الجنابه وكان رفع اليد عن المتيقّن السابق من قبيل نقض

ص: ٢٧٠

اليقين باليقين فاحتمال انطباق عنوان المتيقّن في المقام على الجنابه المعلوم ارتفاعها يوجب احتمال كون رفع اليد عنه من قبيل نقض اليقين باليقين فلا يصحّ التمسك بعموم «لا تنقض» لإثبات بقائها.

والحاصل: أنّ اليقين والشكّ وإن كانا من الامور النفسانيه التي لا يمكن الشكّ في تحقّقها، ولكن الكلام هنا في متعلّق اليقين، فقد يكون العنوان الذي اخذ في متعلّقه منطبقاً على عنوان آخر في الخارج، ومجرّد هذا الاحتمال يوجب احتمال تحقّق اليقين بارتفاع الجنابه في المثال ولو بعنوان آخر، فالشكّ إنّما هو في انطباق العنوانين اللذين تعلّق بهما الشكّ واليقين، فتأمل فإنّه دقيق.

٨. استصحاب الامور التدريجيّه

قد يكون المستصحب من الامور الثابته القارّه، وقد يكون من الامور التدريجيّه غير القارّه كالحركه والزمان، فهل يختصّ الاستصحاب بالقسم الأوّل، أو يجرى في القسم الثاني أيضاً؟ والبحث عنه يقع في مقامات ثلاث:

المقام الأول: الاستصحاب في نفس الزمان كاليوم والليل

ولا بأس بالإشاره إلى حقيقه «الزمان» فقد جرت حوله أبحاث كثيره معقّده، مع أنّه بإجماله من الضروريات البديهيه.

وخلصه الكلام في ذلك أنّ الزمان كما هو مختار الفلاسفه المتأخّرين ليس إلّا مقدار الحركه في العرض أو الجوهر، فلولا الحركه لما كان هناك زمان، فهي في الحقيقه مخلوقه بعد خلق الأشياء الماديّه لا قبلها، وهكذا المكان فإنّه أيضاً ينتزع بعد خلق الأشياء الماديّه ونسبه بعضها إلى بعض كما فصل في محلّه.

وقد استشكل في جريان الاستصحاب فيه بامور ثلاثه:

أولها: أنّه يعتبر في الاستصحاب الشكّ في البقاء، والبقاء معناه وجود الشئ في

ص: ٢٧١

الزمان الثاني واستمراره، وهو لا يتصوّر لنفس الزمان، وإلّا يستلزم أن يكون للزمان زمان آخر وهكذا، فيتسلسل.

وفيه: أنّ المستفاد من أدلّة الاستصحاب إنّما هو اعتبار وجود يقين سابق وشكّ لاحق في شيء واحد، ولا دليل على اعتبار صدق عنوان البقاء فيه.

ثانيها: الإشكال بتبدّل الموضوع؛ لأنّ الساعه المتيقّنه غير الساعه المشكوكه، مع أنّ المعبر في حجّيه الاستصحاب بقاء الموضوع، أي وحده القضيّه والمشكوكه.

ويرد عليه، أوّلًا: أنّ المعبر وجود الوحده بنظر العرف لا بالدقّه العقليّه، والوحده العرفيه موجوده في الزمان بلا ريب.

وثانيًا: أنّ الوحده موجوده فيه حتّى بالدقّه العقليّه، ودليلها وجود الاتّصال الحقيقي بين أجزاء الزمان، فالموجود في الخارج في الامور المتّصله ليس إلّا شيئًا واحدًا، وإنّما التجزئه في الذهن.

ثالثها: رجوعه إلى الأصل المثبت غالبًا؛ فإنّ المراد من استصحاب النهار مثلًا إمّا إثبات وقوع الإمساك في النهار، وهو لازم عقلي لبقاء النهار، أو إثبات أنّ الصلاه وقعت أداءً، وهو أيضاً لازم عقلي له.

ويرد عليه: أنّ الواسطه في ما نحن فيه خفيّه جدًّا، فلا يكون الأصل مثبتًا وإلّا يكون الاستصحاب مثبتًا حتّى في مورد أدلّة الاستصحاب؛ لأنّ ما هو معتبر في الصلاه إنّما هو تقيّد أفعالها بالوضوء، لمكان معنى الشرط، وهو من اللوازم العقليّه لاستصحاب بقاء الوضوء كما لا يخفى، مع أنّ جواز هذا الاستصحاب مصرّح به في نفس الصحيحه المعبره الدالّه على حجّيه الاستصحاب.

أضف إلى ذلك أنّ من روايات الباب روايه على بن محمّد القاساني المذكور سابقًا، ولا إشكال في أنّ المستصحب في موردها هو الزمان.

المقام الثاني: الاستصحاب في التدريجيّات المشابهه للزمان

أي ما تكون طبيعتها سيّاله وهي على أقسام:

ص: ٢٧٢

١. ما لا يدرك تدريجيّته بالنظر العرفي، بل تعرف بالنظر العقلي الفلسفي، وهو تدريجيّته تمام الموجودات؛ لأنّ وجودها يترشّح من المبدأ الفياض آنأ فأناً، سواء كانت له حركة جوهرية كما في المادّيات، أو لم تكن كما في المجرّيات.

٢. ما يكون العرف غافلاً عنه بدوّاً، ولكن يدركه عند الدقّة كالحركة الموجوده في السراج، فإنّه وإن كان ثابتاً ظاهراً، إلّا أنّ نوره ومادّته المشتعلة ينقضى شيئاً فشيئاً.

٣. ما يكون ظاهراً ومحسوساً عند العرف كجريان الماء وسيلان الدم ونبع ماء العين وحركة الإنسان من مبدأ المسافه إلى منتهاهها.

٤. ما يكون عند الدقّة من الموضوعات المقطّعه، ولكن تكون لها وحده اعتباريّه كالقراءه والتكلم.

ولا إشكال في جريان الاستصحاب في القسم الأوّل لو كان له أثر شرعي، وهكذا القسم الثاني والثالث؛ لأنّ شرطيه وحده الموضوع حاصله في كلّ واحد منها، والدليل عليها وجود الاتّصال فيها.

إنّما الكلام في القسم الرابع فهل يجري فيه الاستصحاب؛ لأنّ الوحده العرفيه موجوده فيه أيضاً ولو كانت اعتباريّه، أو لا يجري؛ لأنّ وحدتها تكون بالتسامح العرفي ولا اعتبار بالمسامحات العرفيه؟

والصحيح هو القول الأوّل؛ لأنّ الوحده في هذا القسم - كالقراءه والتكلم - حاصله عند العرف من غير مسامحه، وليست الوحده فيه من المسامحات العرفيه.

المقام الثالث: الاستصحاب في الامور الثابته المقيده بالزمان

وذلك مثل الإمساك المقيّد بالنهار في الصيام أو كالصلاه المقيده بإتيانها في الوقت، فهل يجري استصحاب بقاء وجوب الصلاه مثلاً بعد انقضاء الزمان المقيّد به فعل الصلاه أو لا؟

ص: ٢٧٣

ذهب كثير من الأعظم إلى عدم جريان الاستصحاب في هذا المقام، وذلك لتبدل الموضوع؛ لأن المفروض أن الزمان كان مقوماً له عرفاً، نعم إذا لم يكن الزمان مقوماً للموضوع عند العرف كما في مثل خيار الغبن أو خيار العيب كان الاستصحاب فيه جارياً، فإذا شككنا في أن خيار الغبن مثلاً كان فورياً فانقضى زمانه أو لم يكن فورياً فلم ينقض زمانه، كان استصحاب بقاء الخيار جارياً بلا إشكال، بناءً على جريانه في الشبهات الحكيمية.

وإن شئت قلت: إذا كان زمان خاص قيداً في الواجب فلا يجرى الاستصحاب بعد ذلك الزمان لتبدل الموضوع، ولذلك يقال بأن القضاء يكون بأمر جديد، وإذا لم يكن الزمان قيداً في الواجب بل كان ظرفاً له كما في مثل الخيار فيكون الاستصحاب جارياً، ولكن المستصحب حينئذ ليس زمانياً فليس داخلًا في محل النزاع.

٩. الاستصحاب التعليق

إشاره

إن الأحكام الشرعيه قد تصدر على نهج القضايا التنجيزيه كأكثرها، وقد تصدر على نهج القضايا التعليقيه، كحكم الشارع في العصير العنبي بأنه إذا غلى ينجس أو يحرم، ثم وقع الكلام في أنه إذا تبدل العنب بالزبيب، فما هو حكم العصير الزببى إذا غلى؟

ومما استدلل به على الحرمة أو النجاسه هنا هو الاستصحاب التعليقى واستدل القائلون بحجتيه بأن أركانه تامه، من اليقين السابق والشكك اللاحق وبقاء الموضوع عرفاً، فإن الزببىه من الحالات عرفاً لا من المقومات.

واستشكل عليه القائلون بعدم الحجيه:

أولاً: بأن عنوان الزبيب غير عنوان العنب عرفاً فقد تبدل الموضوع وتغير.

والجواب عنه واضح: لأن هذا مناقشه في المثال، مضافاً إلى أن الصحيح كون

ص: ٢٧٤

الزبيبه والعنبيه من الحالات، كما يحكم به الوجدان العرفي في نظائره من سائر الفواكه إذا جفت، بل في سائر الأغذية بعد الجفاف، كالخبز إذا جف، فهو نفس الخبز قبل الجفاف فإن الجفاف وعدمه ليس من مقومات الشيء.

وثانياً: بأن الاستصحاب التعليقي معارض دائماً مع استصحاب آخر تنجيزي، وهو استصحاب الطهاره أو الحليه الثابته قبل الغليان.

والجواب عنه: أنه محكوم للاستصحاب التعليقي لأن الشك في الطهاره أو الحليه التنجيزيه مسبب عن الشك في بقاء الحرمة أو النجاسه المعلقه على الغليان.

وإن شئت قلت: إن الحليه أو الطهاره كانت مغتايه بعدم الغليان في حال كونه عنياً فنستصحبها في حال كونه زيبياً.

وثالثاً وهو العمده: بأنه يشترط في حجيه الاستصحاب ثبوت المستصحب خارجاً في زمان من الأزمه قطعاً ثم حصول الشك في ارتفاعه بسبب من الأسباب، ولا يكفي مجرد قابليه المستصحب للثبوت بتقدير من التقادير، فإن التقدير أمر ذهني خيالي لا وجود له في الخارج.

ويظهر الجواب عنه بما مر في الواجب المشروط مما ينحل به إشكال التعليق في الإنشاء، وحاصله: أن الأحكام على قسمين: قسم منها تنجيزي كقولك لزيد:

«إذهب إلى السوق»، وقسم منها تعليقي، وهو ما يصدر بعد فرض شيء كقولك: «إن جاءك زيد فأكرمه»، فالقضييه الشرطييه عبارته عن إنشاء حكم بعد فرض خاص، وهو مفاد «إن» الشرطييه أو كلمه «أكر» في اللغه الفارسيه عند مراجعه الوجدان، فقولك: «إن جاءك زيد فأكرمه» عبارته اخرى عن قولك: «يجب عليك إكرام زيد على فرض مجيئه» فالقيد وهو مجيء زيد راجع إلى مفاد الهيئه وهو وجوب الإكرام، لا مفاد الماده وهو نفس الإكرام.

وإن شئت قلت: المتكلم قد يرى أن زيداً قد قدم فيقول: «قم يا غلام وأكرمه» واخرى يعلم أن زيداً لم يجيء بعد، ولكن يتصور ويفرض قدومه فيظهر شوقه إلى

ص: ٢٧٥

إكرامه حينئذٍ، فينشئ وجوب الإكرام في هذا الفرض الذي هو مفاد «ان» الشرطيّ، فيقول: «إن جاءك زيد فأكرمه»، فليس هناك تعليق في إنشائه، كما أنه ليس هناك إنشاء فعلي، بل هو إنشاء على فرض، فلذا لا أثر له إلّا بعد تحقّق ذاك الفرض، فإنّ هذا هو المعنى المعقول في القضية الشرطيّة.

وبهذا يظهر أنّ للحكم التعليقي؛ أي الحكم على فرض، حظّ من الوجود فيمكن أن يستصحب.

بقي أمران:

الأول: أنّ النزاع في الاستصحاب التعليقي يتوقّف أولاً على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكميّة، وثانياً على كون التعليق في لسان الشرع، لا بنظر العقل؛ لأنّه إذا كان التعليق شرعياً كان هناك حكم صادر من ناحيه الشرع، غايه الأمر أنّه حكم على فرض، فصدر على أيّ حال إنشاء وحكم من ناحيه الشارع، فيمكن استصحابه، وأمّا إذا كان التعليق عقلياً يارجاع قيود الموضوع إلى شرط الحكم، فليس لنا حكم صادر من جانب الشارع حتّى يستصحب، فإنّ التعليق العقلي إنّما هو في الواقع انتزاع من ناحيه العقل.

الثاني: بناءً على جريان الاستصحاب التعليقي في الأحكام فهل يجرى في الموضوعات أيضاً أو لا؟

قد يستفاد من بعض كلمات الأصحاب جريانه في الموضوعات أيضاً، كما استدللّ به في مسأله اللباس المشكوك لصحّه الصلاه بأنّ المصلّي قبل لبسه اللباس المشكوك لو كان يصلّي كانت صلاته صحيحه، وبعد لبسه إياه يستصحب ويقال: لو صلّي في هذا الحال فصلاته صحيحه أيضاً.

ولكن يرد عليه، أوّلاً: عدم بقاء الموضوع بعد لبسه إياه، كما هو واضح.

وثانياً: أنّ التعليق فيه ليس في لسان الشرع، بل إنّهُ إنّما هو بتحليل عقلي، وانتزاع ذهني.

١٠. استصحاب أحكام الشرائع السابقة

إشاره

هل يجوز كون المستصحب حكماً من أحكام الشرائع السابقة كحجّيه القرعه الثابت وجودها في الشرائع السابقة كما وردت في قصه زكريا وقصه يونس في كتاب الله العزيز (١)، أو يعتبر في المستصحب أن يكون حكماً ثابتاً في هذه الشريعة؟

قد يقال: إن أركان الاستصحاب فيها مختله من جهتين:

الاولى: من ناحيه عدم اليقين بثبوتها في حق أتباع هذه الشريعة وإن علم بثبوتها في حق آخرين، فإن الحكم الثابت في حق جماعه لا يمكن إثباته في حق جماعه اخرى لتغاير الموضوع، ولذا يتمسك في تسريه الأحكام الثابته للحاضرين أو الموجودين إلى الغائبين أو المعدومين بالإجماع والأخبار الداله على اشتراك جميع الامه في الحكم، لا بالاستصحاب.

واجب عنها: بأن الحكم الثابت في الشريعة السابقة لم يكن ثابتاً لخصوص الأفراد الموجودين في الخارج بنحو القضية الخارجيه، بل الحكم كان ثابتاً لعامه المكلفين بنحو القضية الحقيقيه، فإذا شك في بقاءه لهم لاحتمال نسخه في هذه الشريعة استصحب.

الثانيه: من ناحيه الشكّ اللاحق، فإننا نتيقن بارتفاعها بنسخ الشريعة السابقة، فلا شكّ في بقاءها حينئذ حتى يكون من قبيل نقض اليقين بالشكّ فيستصحب، بل إنه من قبيل نقض اليقين باليقين.

واجب عنها: بأن نسخ الشريعة السابقة ليس بمعنى نسخ جميع أحكامها، فإن كثيراً من أحكام الشرائع السابقة باقيه في هذه الشريعة أيضاً، كحرمه الزنا والغيبه وغيرهما.

وإن شئت قلت: إن اريد من النسخ نسخ كل حكم إلهي من أحكام الشريعة السابقة فهو ممنوع، وإن اريد نسخ البعض فالمتيقن من المنسوخ ما علم بالدليل،

١- انظر: سورة آل عمران، الآية ٤٤ وسوره الصافات، الآية ١٤١.

ص: ٢٧٧

فيبقى غيره على ما كان عليه ولو بحكم الاستصحاب.

والتحقيق في المسألة يستدعي تحليل ماهية نسخ الشريعة:

كلمه حول حقيقه نسخ الشرائع

لا إشكال في أن نسخ الشريعة ليس بمعنى نسخ الاصول الاعتقاديّة فيها، كما لا إشكال في أنه ليس عبارته عن تغيير جميع الأحكام بل يراد منه أحد المعنيين:

١. رفع بعض الأحكام الفرعيّة وجزئيات الفروع ككفيته الزكاه والصلاه.

٢. إتمام أمد رساله النبي السابق وانقضاء عمرها، ولازمه تشريع جميع الأحكام من جديد، وحينئذٍ ليس هو من قبيل تغيير الدوله في حكمه خاصّه وتبديلها إلى دوله اخرى، بل هو في الواقع من قبيل تبديل أصل الحكومه إلى حكمه جديده ونظام آخر بحيث لا بدّ فيه من تقنين قانون أساسي جديد، ولازمه تدوين جميع القوانين العمليّة والأحكام الفرعيه من جديد، وإن اشتركت الشريعتان في كثير من أحكامهما.

والصحيح هو المعنى الثاني، فإنّ هذا هو حقيقه نسخ الشرائع وظهور شريعه اخرى جديده، ويشهد على هذا المعنى تكرار تشريع بعض الأحكام في الإسلام مع وجوده في الشريعه السابقه، كحرمه شرب الخمر وحرمه الزنا ووجوب الصيام والصلاه وكثير من المحرّمات والواجبات، كما يدلّ عليه بالصرّاحه التعبير بالكتابه في مثل قوله تعالى: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ» (١)، فالاشتراك في هذه الأحكام لا ينافي تشريعها من جديد في هذه الشريعه.

ويؤيد ذلك: جريان أصاله الإباحه بالنسبه إلى الشبهات الوجوبيه عند الأخباري والاصولي معاً، وفي الشبهات التحريميه عند الاصولي فقط، فإنّه أيضاً شاهد على نسخ جميع الأحكام السابقه ورجوع الأشياء إلى الإباحه، وعدم وجود

ص: ٢٧٨

حكم إلزامي إلا بعد ثبوت تدوينه وكتابه ثانياً في الشريعة الإسلامية.

والذي يستنتج من هذا المعنى للنسخ هو عدم جواز استصحاب الشرائع السابقة فإنه فرع احتمال بقاء بعض أحكام الشريعة السابقة، مع أنك قد عرفت بأننا نعلم بنسخ جميع أحكامها وتشريع أحكام جديدة، وافقها أو خالفها.

١١. الاصول المثبتة وعدم حجيتها

اشاره

وتحقيق حالها يتم في مقامات أربع:

الأول: المراد من الأصل المثبت

إذا كان المستصحب حكماً شرعياً فلا كلام في جواز استصحابه وترتيب آثاره، وأما إذا كان المستصحب موضوعاً من الموضوعات كحياه زيد، فلا إشكال أيضاً في جواز استصحابه وترتيب أثره الشرعي من دون الوساطة بقاء زوجته وملكيه أمواله، الذي يترتب على حياه زيد بلا واسطه.

وأما آثاره الشرعيه مع الوساطه العقلية مثل أن له خمسين سنه، إذا ترتب عليه أثر شرعي بنذر وشبهه، أو الوساطه العاديه كيباض لحيته إذا صار أيضاً متعلقاً للنذر مثلاً، فلا ترتب عليه، ويسمى الاستصحاب حينئذ بالأصل المثبت، فالمقصود من الأصل المثبت ترتيب الآثار الشرعيه للمستصحب مع الوساطه العقلية أو العاديه.

ثم لا يخفى إن عدم ترتب اللازم العادى أو العقلى والأثر الشرعى المترتب عليهما إنما هو فى اللازم العادى أو العقلى للمستصحب واقعاً لا اللازم المطلق له ولو فى الظاهر؛ أى سواء كان لوجوده الواقعى أو الظاهرى، فليس الاستصحاب مثبتاً بالنسبه إليه، نظير ترتب الإجزاء على الطهاره الاستصحابيه، حيث إن شرط الصلاه هو الأعم من الطهاره الواقعيه والظاهريه فيترتب عليها الإجزاء وإن كان من آثارها العقلية، ونظير ترتب عدم العقاب على استصحاب عدم التكليف، وهذا من

ص: ٢٧٩

القضايا التي قياساتها معها، فإن الأثر العقلي إذا كان أثراً للحكم الظاهري والواقعي معاً، والمفروض ثبوت موضوعه وهو الحكم الظاهري هنا، فيترتب عليه بلا إشكال.

الثاني: وجه عدم حججه الأصل المثبت

لابد أولاً من إشارته إجماليته إلى معنى الحجية هنا، فإن حجيه الأصل مثل الاستصحاب معناها جعل الحكم المماثل؛ أي جعل حكم ظاهري مماثل لنفس المستصحب إذا كان المستصحب هو الحكم، أو جعل حكم ظاهري مماثل لحكم المستصحب إذا كان المستصحب هو الموضوع، ولا يخفى أن من فسّر الحجية بالجري العملي أو التطبيق في مقام العمل أو الالتزام بالحكم السابق يعود كلامه إلى جعل الحكم المماثل أيضاً؛ لأنه لا يعرف من وجوب الجري العملي أو تطبيق العمل على مؤدى الأصل إلا جعل حكم ظاهري مماثل لمؤداه، وهكذا الالتزام بالحكم السابق، فإن المراد من الالتزام هنا هو الالتزام العملي.

وأما الحجية بمعنى جعل المنجزية والمعدّرية فلا يصح؛ لأن المنجزية والمعدّرية من حكم العقل، ولا تنالها يد الجعل، وهكذا الحجية بمعنى جعل صفة اليقين أو صفة المحرزية فإنه غير معقول أيضاً؛ لأن صفة اليقين من الأمور التكوينية التي لا تتعلق بها الجعل والإنشاء، ولا يمكن أن يصير الشاك قاطعاً بالإنشاء، وهكذا صفة المحرزية.

إذا عرفت هذا فلنعد إلى وجه عدم حججه الأصل المثبت، وقد ذكر له وجوه:

الأول: ما أفاده الشيخ الأعظم رحمه الله من أن تنزيل الشارع المشكوك منزله المتيقن كسائر التنزيلات إنما يفيد ترتيب الأحكام والآثار الشرعية المحمولة على المتيقن السابق، فلا دلالة فيها على جعل غيرها من الآثار العقلية والعادية، لعدم قابليتها للجعل، ولا على جعل الآثار الشرعية المترتبة على تلك الآثار، لأنها ليست آثاراً

ص: ٢٨٠

لنفس المتيقن، ولم يقع ذووها مورداً لتنزيل الشارع حتى تترتب هي عليه (١).

وحاصل كلامه رحمه الله: أن الآثار مع الواسطه لا- يجرى فيها الاستصحاب لعدم وجود أركانه فيها، لأنّ اليقين السابق كان في خصوص حياه زيد مثلاً، لا ما يشمل لوازمه العقلية والعادية في حال الشك.

الثاني: ما ذهب إليه المحقق الخراساني من أن مفاد الأخبار ليس أكثر من التعيد بالمستصحاب وحده بلحاظ ما لنفسه من الآثار الشرعية، ولا دلاله لها بوجه على تنزيل المستصحاب بلوازمه العقلية والعادية حتى تترتب عليه آثارها أيضاً، فإنّ المتيقن إنّما هو لحاظ آثار نفسه، وأما آثار لوازمه فلا دلاله هناك على لحاظها (٢).

والظاهر أن نظره إلى أن إطلاق «لا تنقض» لا تشمل المقام لأنّ من شرائط الأخذ بالإطلاق عدم وجود القدر المتيقن وهو مفقود في ما نحن فيه، لوجود القدر المتيقن وهو الآثار الشرعية من دون الواسطه.

ويردّ ما قرّر في محلّه من منع ما تبناه في مقدمات الحكمه من لزوم عدم وجود القدر المتيقن، فإنّ لازمه سقوط أغلب المطلقات عن الإطلاق؛ لأنّ القدر المتيقن فيها موجود، ولا أقلّ من أن القدر المتيقن هو مورد سؤال الراوي، مع أن سيره الفقهاء وديدنهم على أخذ الإطلاق فيها وأنّ المورد ليس بمخصّص.

الثالث: ما ذكره المحقق الحائري قدس سره من عدم شمول إطلاقات الأخبار لما نحن فيه، لانصرافها إلى الآثار الشرعية بلا واسطه؛ لأنّ الإبقاء العملي للشيء ينصرف إلى إتيان ما يقتضيه ذلك الشيء بلا واسطه (٣).

وما أفاده هو الصحيح، فإنّ الإطلاقات منصرفه إلى الآثار الشرعية بلا واسطه، وإليك بأمثله يكون الوجدان أقوى شاهد على انصراف الأدلّه عنها:

١- فرائد الاصول، ج ٣، ص ٢٣٤

٢- كفايه الاصول، ص ٤١٥

٣- درر الفوائد، ج ٢، ص ٥٥٤

ص: ٢٨١

منها: ما إذا كان في الحوض كثر من الماء، ثم وجدناه فارغاً من الماء وقد سقط فيه ثوب في البارحة وكان نجساً وكان ينغسل لو كان الماء باقياً، فإنه لا إشكال في أن استصحاب بقاء الماء حين سقوط الثوب لا يثبت الانغسال الذي يكون من الآثار العقلية لبقاء الماء، حتى يترتب عليه أثره الشرعي وهو الطهاره.

ومنها: ما إذا كان زيد جالساً في حجرته وشككنا في خروجه منها وعدمه، فإذا فرض أن رجلاً أحرق الحجره فلا يثبت احتراق زيد باستصحاب بقاءه إلى حين الاحتراق حتى يترتب عليه أثر القصاص.

ومنها: ما إذا كان إناء مملوياً من اللبن وشكك في انتقاله منه إلى إناء آخر، ثم علمنا بأنه كسره إنسان في ظلمه الليل بحيث لو كان اللبن باقياً فقد أتلفه، فلا يثبت إتلاف اللبن باستصحاب بقاء اللبن في الإناء حين الانكسار حتى يترتب عليه أثره الشرعي وهو الضمان.

الثالث: فيما استثنى من الأصل المثبت

قد استثنى من عدم حججه الأصل المثبت وانصراف الأدله عنه موارد:

أحدها: ما إذا كانت الواسطه خفيه، كما إذا استصحب رطوبه النجس من المتلاقيين مع جفاف الآخر فيحكم بنجاسه الملاقى الجاف، مع أن تنجسه ليس من أحكام ملاقاته للنجس رطباً، بل من أحكام سرايه رطوبه النجاسه إليه وتأثره بها، والسرايه من الآثار العقلية للملاقاه بالنجس رطباً، ولكنها لا اعتبار بها لخفائها.

وأظهر منه ما ورد في نفس روايات الاستصحاب من استصحاب الطهاره للصلاه، مع أن صحه الصلاه أثر لتقيدها بالوضوء لا أنها أثر لبقاء الوضوء، والتقيده بالوضوء من الآثار العقلية لبقاء الوضوء، وهكذا في سائر الشرائط، لأن المعبر فيها إنما هو التقيده، وأما القيد فهو خارج، ولكن الإمام عليه السلام حكم بحججه الاستصحاب، وليس ذلك إلا للمكان خفاء الواسطه.

ص: ٢٨٢

ونظيره استصحاب بقاء شهر رمضان وترتيب أثر صحه الصيام عليه، مع أنّ الصحه من آثار وقوع الصيام في رمضان، ولكنّه لا بأس به أيضاً لخفاء الواسطه.

ثانيها: ما إذا كانت الواسطه جليّه جداً بحيث يرى العرف ملازمه بين تنزيل المستصحب وتنزيلها، فإذا نزل المستصحب منزله المتيقن السابق نزلت الواسطه تبعاً كذلك، فيجب ترتيب أثرها الشرعي قهراً.

وإن شئت قلت: إنّ شدّه وضوح الواسطه توجب عدّ أثر الواسطه أثراً لذى الواسطه، نظير أصله عدم دخول هلال شوال أو بقاء شهر رمضان في يوم الشكّ المثبت لكون الغد يوم العيد فيترتب عليه أحكام العيد من الصلاة والغسل وزكاه الفطره وغيرها.

فإنّ اتصاف الغد بصفه العيد بعد استصحاب بقاء رمضان في يوم الشكّ من اللوازم العقليّه قطعاً، لكنّ العرف لا يفهمون من وجوب ترتيب آثار عدم انقضاء رمضان وعدم دخول شوال إلّا ترتيب أحكام اليوم الآخر عليه وكون غده من شوال، لأجل وضوح لزوم أحدهما للآخر وعدم انفكاكهما في جعل الأحكام.

ثالثها: ما إذا كانت الواسطه والمستصحب من قبيل المتضايفين كاستصحاب بقاء زيد زوجاً للمرأة الفلانيه، الذي يلازم بقاءها على زوجيته، ولا يفهم العرف من جعل أحدهما إلّا جعل الآخر، ولا يصحّ عندهم ترتيب آثار الزوجيه على خصوص الزوج دون زوجته، بل يرون هذا من قبيل التناقض في الجعل.

نعم يرد عليه عدم الحاجه إلى إثبات بقاء أحد المتضايفين باستصحاب الآخر، بل يجري الاستصحاب في كلّ واحد منهما.

الرابع: حججه مثبتات الأمارات

المشهور بين المتأخّرين حججه مثبتات الأمارات مطلقاً، فيثبت بالأماره مؤديها وملزومها ولوازمها وملازماتها ولو بألف واسطه، وهذا بخلاف مثبتات الاصول.

واستدلّ عليه بوجوه:

ص: ٢٨٣

الوجه الأول: ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله من أن الأماره كما تحكى عن المؤدى، كذلك تحكى عن أطرافها من ملزومها ولوازمها وملازماتها؛ لأن مقتضى إطلاق دليل اعتبارها لزوم تصديقها فى حكايتها عن جميع ذلك (١).

وتوضيحه: أن الأماره تنحلّ إلى حكايات متعدده مطابقيه والتزاميه، فهى كما تحكى عن المؤدى بالمطابقه فكذلك تحكى عن أطرافه بالالتزام، فتخرج فى الواقع عن كونها مثبتة.

ويمكن أن يناقش فيه، أولاً: بأنه وإن كان صادقاً فى مثل خبر الواحد والإقرار والبينه؛ لأن لها الحكايه، والحكايه عن الشىء حكايه عن لوازمه، ولكنه لا يصدق فى مثل أصاله اليد، حيث إنها لا تحكى ولا تخبر عن شىء، وليس لها لسان حتى تنحلّ إلى حكايات عديده.

وثانياً: أنه يقبل فى مثل خبر الواحد أيضاً فى الجملة لا بالجملة؛ لأن انحلاله إلى إخبارات عديده مبنى على التفات المخبر باللوازم والملازمات، وأما اللوازم التى ليس المخبر عالماً بها ولا متوجّهاً إليها فلا يصح أن يكون الإخبار عن الملزوم إخباراً عن تلك اللوازم.

الوجه الثانى: أن حجيه الأماره تكون من باب أنها توجب حصول الظنّ منها نوعاً، والظنّ بشىء ظنّ بلوازمه.

وفيه: أن المبنى مخدوش؛ لأنّ مناط الحجيه ليس هو حصول الظنّ النوعى، وإلا يلزم حجيه الظنّ مطلقاً.

الوجه الثالث: ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله من أن الأماره إنّما تكون محرزه للمؤدى وكاشفه عنه كشفاً ناقصاً، والشارع بأدله اعتبارها قد أكمل جهه نقصها، فصارت الأماره ببركه اعتبارها كاشفه ومحرزه كالعلم، وبعد انكشاف المؤدى يترتب عليه جميع ما للمؤدى من الخواص والآثار على قواعد سلسله العلل

ص: ٢٨٤

والمعلولات واللوازم والملزومات (١).

ويرد عليه: إن كلامه هذا أيضاً من آثار ميناه المعروف من أن معنى الحجية جعل صفه المحرزيه والكاشفيه واليقين، فكأن الشارع يقول: إن لمفهوم الحجية قسمين من المصداق: قسم تكويني، وقسم اعتباري يحتاج إلى جعل واعتبار ممن بيده الاعتبار، فبعد جعل الحجية يصير مصداقاً واقعياً للعلم فيترتب عليها لوازمها وملازماتها كالعلم التكويني.

ولكن قد مر أن صفه اليقين أمر تكويني لا يمكن جعلها في عالم الاعتبار، وما أفاده قدس سره بعيد جداً عن مضامين أدله حجيه الأمارات.

والحق أن مثبتات الأمارات حجه بمقدار ما يحكى عن لوازمها وآثارها عرفاً، لا ما يلازمه ولو بألف واسطه كما سيأتى.

القول الفصل في حجيه مثبتات الأمارات

والحق في المسأله التفصيل بين اللوازم الذاتيه للأماره فتكون حجه، وبين اللوازم الاتفاقيه فلا تكون حجه، ولتوضيح ذلك لابد أولاً من بيان الفرق بين الأماره والأصل:

المشهور في الفرق بينهما أن الجهل بالواقع والشك فيه مأخوذ في موضوع الأصل دون الأماره، فإنّ الشك إنّما هو موردها لا موضوعها.

ولكنه مما لا وجه له؛ لأنّ الجهل بالواقع والشك فيه اخذ في كليهما، والوجه في ذلك أن الإهمال بحسب مقام الثبوت غير معقول فلا محاله تكون حجيه الأمارات إما مطلقه بالنسبه إلى العالم والجاهل، أو مقيدته بالعالم والجاهل، أو مختصه بالجاهل، ولا مجال للالتزام بالأول والثاني فإنه لا يعقل كون العمل بالأماره واجباً على العالم بالواقع فيبقى الوجه الأخير، وهو كون الأماره مختصه بالجاهل وهو

ص: ٢٨٥

المطلوب، هذا بالنسبة إلى مقام الثبوت.

مضافاً إلى وروده في لسان بعض الأدلة كقوله تعالى: «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (١)، وقد استدلوا بالآية في مباحث حجية خبر الواحد تارة وفي مباحث الاجتهاد والتقليد اخرى.

والصحيح في الفرق بينهما أن للأماره كاشفیه عن الواقع وإن كان كشافاً ظنياً غير تام، بخلاف الأصل فليس فيه كشف عن الواقع، ولا فرق في ذلك بين أن نأخذ الأماره والاصول من الشارع المقدس أو من بناء العقلاء، فإن لهم أيضاً أمارات واصول، بل الأمارات الموجودة في الشرع متخذة منهم غالباً، وكذا الاصول الأربعة فإن جميعها موجوده بين العقلاء من أهل العرف، ومنها الاستصحاب فإنهم يجرون الاستصحاب بعنوان الأصل لا الأماره.

إذا عرفت هذا فنقول: الحق في المسألة هو التفصيل بين اللوازم الذاتية واللوازم الاتفاقيه في باب الأمارات، وإن الأولى تثبت بالأماره دون الثانيه من دون فرق بين ما كانت مخترعه بيد الشارع وما كان عليه سيره العقلاء، ومن دون فرق بين أن تكون الأماره من الأخبار أو لا، فإذا ثبت بالقرعه أن هذا المولود لزيد مثلاً فلا إشكال في ترتب لوازمه الذاتيه عليه من كون فلان خاله وكون فلان عمه، مع أن القرعه ليس لها لسان الخبر.

وهذا بخلاف اللوازم العرضيه الاتفاقيه، كما إذا أثبتنا بالبينه أو بمقتضى اليد أن هذه الدار لزيد وعلمنا من الخارج أن دار زيد كانت قبال القبله، فلا يثبت بهما جهه القبله، مع أن خبر الواحد من الأمارات الموجوده فيما بين العقلاء ويكون من الأمور الخبريه.

١٢. استصحاب تأخر الحادث

إشاره

لا إشكال في جريان الاستصحاب فيما إذا شك في أصل حدوث الحادث؛

ص: ٢٨٦

حكماً كان أو موضوعاً.

وأما إذا كان الشك في تقدمه وتأخره بعد العلم بتحقق أصله، كما إذا علمنا بموت زيد ولا نعلم هل هو مات يوم الخميس أو يوم الجمعة، وفرضنا ترتب أثر شرعي على موته في يوم الجمعة، فهل يجرى استصحاب عدم موته إلى يوم الجمعة، أي عدم تقدم موته على يوم الجمعة، أو عدم تأخر موته عن يوم الخميس أو لا؟

وللمسألة صورتان رئيسيتان:

١. ما إذا لوحظ تقدمه وتأخره بالنسبة إلى أجزاء الزمان كما في المثال المذكور.

٢. ما إذا لوحظ تقدمه وتأخره بالنسبة إلى حادث آخر قد علم بحدوثه أيضاً، كما إذا علم بموت متوارثين على التعاقب ولم يعرف المتقدم منهما على المتأخر، أو علم بحصول ملاقاته اليد المتنجسه بالماء وحصول الكزبه على التعاقب ولم يعلم المتقدم منهما، أو علم بموت الأب المسلم وإسلام الولد الكافر ولم يعرف المتقدم منهما.

أما الصورة الأولى: فلا شك في جريان استصحاب عدم تحقق الحادث في الزمان الأول وترتيب آثار عدمه فقط، وأما آثار تأخره عن الزمان الأول وآثار حدوثه في الزمان الثاني فلا، لكونه مثبتاً بالنسبة إلى عنوان التأخر والحدوث.

أما الصورة الثانية: فيقع البحث عنه في مقامين:

المقام الأول: في مجهولي التاريخ

وله أربعة أقسام:

١. إذا كان الأثر الشرعي لتقدم أحدهما أو لتأخره أو لتقارنه بنحو مفاد كان التامه.

٢. ما إذا كان الأثر الشرعي للحادث المتصف بالتقدم أو التأخر أو التقارن بنحو مفاد كان الناقصه.

ص: ٢٨٧

٣. ما إذا كان الأثر الشرعى لعدم تقدّم أحدهما على الآخر أو لتأخره أو لتقارنه بنحو مفاد ليس التامه.

٤. إذا كان الأثر الشرعى لعدم الحادث المتّصف بالتقدّم أو التأخر أو التقارن بنحو مفاد ليس الناقصه، كما إذا قيل: لم يكن الابن متّصفاً بالإسلام فى زمن موت الأب.

أمّا القسم الأول: فلا إشكال فى جريان استصحاب العدم- أى عدم التقدّم إذا كان الأثر لتقدّم أحدهما، وهكذا بالنسبه إلى التأخر والتقارن- بلا- معارض، لتماميه أركان الاستصحاب فيه، نعم إذا كان الأثر لتقدّم كلّ منهما أو لتقارن كلّ منهما أو لتأخر كلّ منهما، كان الاستصحاب معارضاً بمثله كما لا يخفى.

وأمّا القسم الثانى: فلا يجرى فيه الاستصحاب لعدم يقين سابق بقضيه كان الابن كافراً عند موت أبيه المسلم مثلاً.

وأمّا القسم الثالث: فيظهر حكمه من القسم الأول؛ لأنّ الأثر مترتب على عدم التقدّم والتأخر والتقارن.

إنّما الإشكال فى القسم الرابع وهو مفاد ليس الناقصه، والمراد منه أن يكون الأثر مترتباً مثلاً على عدم كون الماء كزراً فى زمن الملاقاه وعلى عدم كون النجس ملاقياً للماء حتى صار كزراً، فقال الشيخ الأعظم رحمه الله بأنّ الاستصحاب جارٍ فيه ولكنّه يتساقط للمعارضه فيما إذا كان الأثر موجوداً فى كلا الطرفين، أمّا إذا كان الأثر مفروضاً فى أحدهما فلا يتساقط (١).

وذهب المحقق الخراسانى رحمه الله، إلى عدم جريانه رأساً؛ لعدم اندراجه تحت أدلّه الاستصحاب ولو كان الأثر مفروضاً فى طرف واحد دون الآخر، وذلك لعدم إحراز اتصال زمان شكّه بزمان يقينه (٢).

توضيح ذلك: إنّه لا ريب فى أنّ المستفاد من قول الشارع «لا تنقض اليقين

١- فرائد الاصول، ج ٣، ص ٢٤٩

٢- كفايه الاصول، ص ٤٢٠

ص: ٢٨٨

بالشكّ» لزوم اتصال زمان اليقين بالشكّ، فلو انفصل أحدهما عن الآخر لم يشمل هذا الإطلاق.

وإذ قد عرفت ذلك فنقول: المفروض أنّ الماء لم يكن كزّاً يوم الجمعة مثلاً ولم يلاق نجساً، ثم علمنا بحدوث أحدهما إجمالاً في يوم السبت والآخر في يوم الأحد وإجماعاً في نهايه ذاك اليوم، فلو قلنا بأنّ الماء لم يكن كزّاً في زمن الملاقاه احتمل في ذلك احتمالان: أحدهما: أن يكون زمن الملاقاه في الواقع يوم السبت.

والثاني: أن يكون يوم الأحد، فلو كان زمن الملاقاه في الواقع يوم السبت كان متصلاً بيوم الجمعة فتمّ اتصال زمان اليقين بالشكّ، وأمّا لو كان زمن الملاقاه في الواقع يوم الأحد كان منفصلاً عن زمن اليقين، لانفصال يوم الأحد عن يوم الجمعة، وحيث لا نعلم أنّ الواقع أيّ واحد من الاحتمالين فتكون المسألة من الشبهات المصدقيه لحديث «لا تنقض»، لاحتمال انفصال زمن اليقين عن زمن الشكّ.

والحقّ في ذلك ما ذهب إليه الشيخ الأعظم رحمه الله، وذلك لوقوع الخلط في كلام المحقّق الخراساني رحمه الله بين عدم ترتّب الأثر في زمان وبين عدم الشكّ في ذلك الزمان، حيث لا ريب في المقام في أنّ كلّاً من السبت والأحد يوم الشكّ، إلّا أنّ في أحدهما وهو يوم السبت لا يترتّب أثر شرعي على عدم الكزيه في فرض كون الملاقاه يوم الأحد في الواقع، بل الأثر يترتّب على عدم الكزيه حين الملاقاه فقط.

المقام الثاني: ما إذا كان أحدهما معلوم التاريخ والآخر مجهولاً

ومثاله: ما إذا علمنا بوقوع الملاقاه في يوم الأحد، ولا نعلم أنّ الكزيه هل وقعت يوم السبت حتّى لا تؤثر الملاقاه في نجاسه الماء، أو وقعت بعد الأحد حتّى يكون الماء نجساً؟ فيجرب فيه أيضاً الأقسام المذكوره في المقام الأوّل، كما لا كلام في ثلاثه منها هنا أيضاً، بل إنّما الإشكال في مفاد ليس الناقصه.

ص: ٢٨٩

والمراد منه ما إذا كان الأثر مترتباً مثلاً على عدم كون الماء كزراً في زمن الملاقاه وعلى عدم كون النجس ملاقياً للماء إلى أن صار كزراً، فقد حكم الشيخ الأعظم رحمه الله فيه بجريان استصحاب العدم في خصوص مجهول التاريخ دون معلوم التاريخ، ومقتضى ما ذكره المحقق الخراساني رحمه الله عدم جريانه فيهما لما عرفت من شبهه انفصال زمان الشك عن زمان اليقين فيه أيضاً.

هذا بالنسبة إلى مجهول التاريخ، وأما معلوم التاريخ فذهب الشيخ الأعظم رحمه الله إلى عدم جريان استصحاب العدم فيه كما مرّ، وقد يتوهم أنه يجرى الاستصحاب فيه أيضاً؛ لأنّ الكزيه مثلاً وإن كان وجودها معلوماً لنا بالنسبة إلى أجزاء الزمان ولكنّه مجهول بالنسبة إلى زمان الملاقاه، فالأصل عدم وجودها حين الملاقاه ومقتضاه النجاسه.

وقد اجيب عنه بوجوه:

والعمده: أنّ مفاد الاستصحاب هو الحكم ببقاء ما كان متيقناً في عمود الزمان وجزّه إلى زمان الشك في الارتفاع، وفي المقام لا شك لنا في معلوم التاريخ باعتبار عمود الزمان حتى نجرّه بالتعبد الاستصحابي.

وبعبارة اخرى: لا شك لنا في معلوم التاريخ في زمان أصلاً، فإنه قبل حدوثه -المعلوم لنا وقته تفصيلاً- لا شك في انتفائه، وبعد حدوثه لا شك في وجوده، بل الشك فيه إنّما هو بالقياس إلى الآخر.

وقد ظهر إلى هنا أنّ الحقّ عدم جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ، فيجرى في مجهول التاريخ من دون معارض.

القول في توارد الحالتين المتضادتين في محل واحد

وذلك مثل الوضوء والحدث إذا علمنا بالحدث ثمّ الوضوء ولا نعلم بأنّ الحدث كان قبل الوضوء أو الوضوء كان قبل الحدث.

ص: ٢٩٠

والفرق بينه وبين ما سبق من توارد الحادثتين: أن الحاليتين في المقام لمكان تضادهما لا- يتصور فيهما التقارن، بخلاف الحادثتين كالملاقاه والكزيه، فيمكن حدوثهما في زمان واحد، كما أن الحادثتين لا تعرضان لمحل واحد فإن الملاقاه مثلًا تعرض الثوب والكزيه تعرض الماء، بينما الحالتان المتعاقبتان تعرضان لمحل واحد كالوضوء والحدث فإنهما عارضان لشخص واحد، مضافاً إلى أن الكلام فيما سبق وقع في استصحاب عدم أحدهما إلى حال حدوث الآخر، وهاهنا يقع في استصحاب وجود أحدهما أو عدمه إلى زمان خاص.

وفي المسألة أقوال:

١. ما يظهر من كلمات الشيخ الأعظم رحمه الله من التفصيل بين ما إذا كانا مجهولي التاريخ فيجري الاستصحاب في كليهما ويتعارضان فيتساقطان، وما إذا كان أحدهما معلوم التاريخ فيجري فيه دون مجهول التاريخ، على عكس ما سبق في الحادثتين (١).

٢. ما يظهر من المحقق الخراساني من عدم جريان الاستصحاب فيه مطلقاً (٢).

٣. الأخذ بضد الحالة السابقه على الحاليتين إن كانت معلومه لنا، كما إذا علم أنه قبل الحدث والوضوء منه كان محدثاً أو كان طاهراً، وهو منسوب إلى جماعه منهم المحقق رحمه الله في المعتبر (٣).

أمّا القول الأول: وهو الصحيح، فيمكن أن يستدل له بأنه إذا كانا مجهولي التاريخ فحيث إن أركان الاستصحاب في كليهما تامه فيجري في كليهما ويتساقطان، كما أن الأركان تامه في خصوص معلوم التاريخ فيما إذا كان أحدهما معلوم التاريخ، دون مجهول التاريخ، وذلك بيانين:

١- فرائد الاصول، ج ٣، ص ٢٥٤

٢- كفايه الاصول، ص ٤٢١ و ٤٢٢

٣- المعتبر في شرح المختصر، ص ١٧١

ص: ٢٩١

أحدهما: إن أمره دائر بين ما هو معلوم الارتفاع وما هو مشكوك الحدوث، فإذا علم بأنه توّضاً عند الزوال مثلاً وعلم أيضاً بحدوث الحدث، ولا يعلم أنه كان قبل الزوال أو بعده فلا يجرى استصحاب بقاء الحدث، لأنه بالنسبة إلى قبل الزوال معلوم ارتفاعه، وبالنسبة إلى بعد الزوال مشكوك حدوثه.

ثانيهما: إنه من أوضح مصاديق احتمال انفصال زمان اليقين عن زمان الشك، أي أنه من مصاديق الشبه المصادقيه لدليل «لا تنقض» لأنّ الحدث إن وقع قبل الزوال حصل الانفصال قطعاً ودخل في قوله: «انقضه بيقين آخر» فلا يكون الاتصال محرزاً في عمود الزمان، مع أنّ الاستصحاب استمرار لعمر المستصحب في عمود الزمان كما مرّ.

وأما القول الثاني: من عدم جريان الاستصحاب مطلقاً، فلعدم إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين حتّى في معلوم التاريخ؛ لأنه وإن كان تاريخ حدوثه معلوماً لنا ولكن اتصاله بزمان الشك الحاضر غير معلوم لنا، لاحتمال انفصاله عنه وتخلل ما هو المجهول تاريخه والمعلوم تحقّقه إجمالاً بينهما.

ولكن مرّ الجواب عنه، فلا نعيده.

وأما القول الثالث: وهو الأخذ بضدّ الحالة السابقة فالوجه فيه هو القطع بارتفاع الحالة السابقة بوجود ما هو ضدّها قطعاً، والشك في ارتفاعه بعد ذلك، فيكون مجرى للاستصحاب.

ولكن يرد عليه: بأنه كما أنّ ضدّ الحالة السابقة حادث قطعاً ثمّ شكّ في ارتفاعه، كذلك الحادث الآخر الموافق للحالة السابقة، فإنّه أيضاً قطعي الوجود ومشكوك الارتفاع فيستصحب ويقع التعارض ويتساقطان.

١٣. استصحاب حكم المقتضى

إذا خصّص العام وخرج منه بعض الأفراد في بعض الأزمنة ولم يكن لدليل

ص: ٢٩٢

الخاصّ إطلاقاً أزمانى إمّا لكونه لثباً كالإجماع، أو لكونه لفظياً لا إطلاقاً له، وتردّد الزمان الخارج بين الأقلّ والأكثر، فهل يرجع عند الشكّ أى بعد انقضاء الزمان الأقلّ - بناءً على جريان الاستصحاب فى الشبهات الحكمية - إلى عموم العامّ أو إلى استصحاب حكم المخصّص؟

فإذا قال المولى مثلاً أكرم كلّ عالم وقام الإجماع على حرمة إكرام زيد العالم فى يوم الجمعة، ووقع الشكّ فى حرمة إكرامه يوم السبت فهل يرجع فى يوم السبت إلى عموم العامّ من وجوب الإكرام، أو إلى استصحاب حكم الخاصّ من حرمة الإكرام؟

ومثاله الشرعى «أوفوا بالعقود»^(١)، فإنّه لا شكّ فى أنّ له عموماً أفرادياً؛ لأنّ «العقود» جمع معرّف باللام، وهو من صيغ العموم، فإذا جاء دليل خيار الغبن وأخرج المعاملة الغبية مثلاً عن تحت هذا العموم وعلمنا بخروجها عن تحت هذا العامّ فى الزمان الأوّل عند العلم بالغبن، وشككنا فى خروجها فى الأزمنة المتأخّره عن هذا الزمان، فهل المرجع هو عموم العامّ والحكم باللزوم فى ما بعد حتّى يكون الخيار فورياً، أو استصحاب حكم المخصّص حتّى يكون الخيار على التراخى؟

وقد فصل الشيخ الأعظم رحمه الله فيه بين ما إذا كان للعامّ عموم أزمانى كعمومه الأفرادى فيرجع إلى عموم العامّ، وبين ما إذا لم يكن له عموم كذلك وإن كان الحكم فيه للاستمرار والدوام إمّا بالنصّ أو بالإطلاق فيرجع إلى استصحاب حكم المخصّص^(٢).

توضيح ذلك: أنّه إذا كان العامّ بحسب عمومه الأزمانى أيضاً انحلالياً مثل عمومه الأفرادى بمعنى كون كلّ قطعه من الزمان موضوعاً مستقلاً لحكم العامّ بحيث لا يكون إمتثال الحكم أو عصيانه فى تلك القطعه مربوطاً بالامتثال والعصيان فى سائر القطعات، بل يكون لكلّ قطعه إمتثاله وعصيانه، ففى هذه الصورة خروج قطعه من

١- سورة المائدة، الآية ١

٢- فرائد الاصول، ج ٣، ص ٢٧٤

ص: ٢٩٣

الزمان عن تحت العموم الأزمانى لا يضرّ بوجود أصاله العموم بالنسبه إلى القطعات الاخر، إذ حال أصاله العموم بناءً على هذا بالنسبه إلى الأزمان حال أصاله العموم بالنسبه إلى الأفراد.

وأما إذا لم يكن كذلك، أى لم تكن كلّ قطعه من الزمان موضوعاً مستقلاً بل كان مجموع القطعات موضوعاً واحداً، فلا يبقى مجال للتمسك بعموم العام، فإذا شكّ في حكم هذا الفرد بقاءً بعد خروجه عن تحت العام فلا مفرّ عن الرجوع إلى الاستصحاب.

١٤. تقدّم الأمارات على الاستصحاب

اتفقت كلمات الأصحاب على تقدّم الأماره على الاستصحاب، وإنّما الكلام فى وجهه، فهل هو من باب الورود، أو الحكومه، أو التخصيص الذى هو توفيق عرفى بين دليل اعتبار الأماره وخطاب الاستصحاب؟

فإن قلنا بالورود فمعناه عدم بقاء شكّ حقيقه بعد مجىء الأماره، وإن قلنا بالحكومه فمعناه عدم بقاء الشكّ تعديداً وحكماً كذلك، وإن قلنا بالتخصيص فلازمه أنّ دليل الأماره أخصّ من دليل الاستصحاب.

ذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى أنّه من باب الورود، وذهب الشيخ الأعظم رحمه الله إلى أنّه من باب الحكومه، واحتمل بعض كونه من باب التخصيص، ففى المسأله ثلاثه أقوال.

واستدلّ المحقّق الخراسانى رحمه الله لمختاره بأنّ رفع اليد عن اليقين السابق بسبب أماره معتبره على خلافه ليس من نقض اليقين بالشكّ بل باليقين، وعدم رفع اليد عنه مع الأماره على وفقه ليس لأجل أن لا يلزم نقضه به بل من جهه لزوم العمل بالحجّه (١).

ص: ٢٩٤

ويمكن تبيين هذا المعنى من طريق آخر وهو أنّ المراد من الشكّ في أدلّه حجّيه الاستصحاب هو الحيره الحاصله من عدم وجود طريق إلى الواقع، فإذا قامت عنده الأماره التي هي من الطرق المعتمده زالت الحيره ولا يصدق عليه أنّه سالك بلا طريق، فكان معنى الشكّ عند العرف في أمثال المقام أضيق من الشكّ المنطقي، كما أنّ اليقين عندهم أوسع من اليقين المنطقي، وحينئذ لا يصدق على رفع اليد عن اليقين بالأماره أنّه نقض اليقين بالشكّ بل يصدق عليه عند العرف أنّه نقض لليقين باليقين.

ويؤيد ذلك ما مرّ من أنّ من أدلّه حجّيه الاستصحاب هو بناء العقلاء، ولا إشكال في أنّهم يعتمدون على الاستصحاب في خصوص موارد التردّد والحيره، وأمّا إذا قامت أماره على تقنين قانون جديد مثلاً أو على عزل الوكيل عن وكالته فلا يجرون استصحاب بقاء القانون السابق أو استصحاب الوكالة كما لا يخفى.

فظهر أنّ الحقّ كون الأمارات وارده على الاستصحاب، ولو تنزّلنا عن ذلك فلا أقلّ من الحكومه، وهي أن يكون أحد الدليلين ناظرًا إلى دليل آخر إمّا إلى موضوعه أو إلى متعلّقه أو إلى حكمه، توسعه أو تضيقاً بالدلاله المطابقه أو التضمّن أو الالتزام البيّن.

وذلك لأنّ أدلّه حجّيه خبر الواحد مثلاً عند الدقه ناظره إلى أدلّه الاصول، فإنّ مقتضى مفهوم آيه النبأ أنّ ما أخبر به العادل مبين ولا يحتاج إلى التبيين، ولا إشكال في أنّ معناه عدم ترتيب آثار الشكّ، وهكذا بالنسبه إلى قوله عليه السلام

«ما أديا عني فعني يؤديان» (١)

إذ معناه لزوم معامله العلم مع ما أخبر عنه الثقة وعدم ترتيب آثار الشكّ.

ولعلّ تسميه الشاهدين العدلين باسم البيّنه كانت من هذه الجهه، أي إذا شهدت البيّنه على شيء فرتب عليه آثار العلم دون آثار الشكّ، وليس هذا إلّا من باب أنّ أدلّه هذه الأمارات حاكمه على أدلّه الاصول وناظره إليها ومضيقه لدائرته بغير

١- وسائل الشيعه، ج ١٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، ح ٤

ص: ٢٩٥

موارد قيام الأماره.

ولو تنزّلنا عن ذلك، فيمكن أن يقال بالتخصيص في الجملة، أي التوفيق العرفي بين أدلّة الأمارات وأدلّة الاستصحاب بتخصيص عموم الاستصحاب بموارد قيام الأماره، والإنصاف أن هذا صادق بالنسبه إلى بعض الأمارات قطعاً، نظير موارد قيام قاعده اليد، حيث إنّه لو لم تكن اليد مقدّمه على الاستصحاب ومخصّيه لأدلّته، لما بقي لقاعده اليد مورد، وذلك لأنّها في جميع مواردّها مزاحمه باستصحاب عدم التملك، وهكذا في أصاله الصّحّه وقاعده الفراغ حيث إنّهما معارضتان مع استصحاب عدم إتيان العمل صحيحاً في جميع الموارد، فمع عدم تقديم هذه الأمارات على الاستصحاب الجارى في مواردّها لم يبق للأمارات مورد أصلاً.

ولكنّه لا يجرى بالنسبه إلى بعض الأمارات كخبر الواحد، فإنّه قد يكون معارضاً مع الاستصحاب وقد لا يكون، هذا كلّه في الأمارات المخالفه مع الاستصحاب.

أمّا الأمارات الموافقه كما إذا قامت البيّنه على طهاره شىء كان طاهراً سابقاً ففيها أيضاً يأتي ما مرّ من ورود أدلّة الأمارات على أدلّة الاستصحاب بنفس البيان السابق، وهو أن مورد الاستصحاب هو الشكّ في الحكم الواقعي بمعنى الحيره والتردد، والأماره تزيلها.

وبعباره اخرى: إنّ لليقين في أدلّة الاستصحاب معنىّ يعمّ اليقين وما يحصل من الأماره، وحينئذٍ مع وجود الأماره لا تصل النوبه إلى الاستصحاب، وأمّا استدلال الفقهاء بالاصول ومنها الاستصحاب في جنب سائر الأدلّه فهو مع قطع النظر عن وجود الأماره.

ولو تنزّلنا عن الورد فلا أقلّ من الحكومه أيضاً كالأمارات المخالفه؛ لأنّ أدلّة الأمارات مفادها في الواقع «نزله منزله اليقين ولا ترتّب آثار الشكّ».

نعم، لا سبيل إلى التخصيص هنا، لأنّه فرع مخالفه العامّ مع الخاصّ بلا إشكال، ولذا لا يخصّص قولك «أكرم العلماء» بقولك «أكرم زيداً العالم» عند العرف.

١٥. النسبه بين الاستصحاب وسائر الاصول العمليه

والكلام فيه أيضاً يكون في وجه تقديم الاستصحاب على سائر الاصول، وإلّا لا- إشكال في أصل تقدّمه عليها، بل ادّعى اتفاق الأصحاب عليه.

وأعلم أنّ الاصول العمليه على قسمين: عقليه وشرعيه، أمّا العقليه فهي ثلاثه:

البراءه العقليه المستفاده من قاعده قبح العقاب بلا بيان، والاحتياط العقلي في أطراف العلم الإجمالي وشبهه، والتخير العقلي في دوران الأمر بين الواجب والحرام.

نعم قد مرّ في مبحث البراءه أنّ المختار أنّها عقلايّه لا عقليه؛ لأنّ العقل كما يحكم في موارد العلم الإجمالي بالاحتياط يحكم به في موارد الشبهات البدويه أيضاً، لما مرّ هناك من أنّ مقاصد المولى لا تكون أقلّ أهميه من مقاصد العبد نفسه، فكما أنّ العقل يحكم بالاحتياط فيما إذا احتمل العبد كون هذا الطعام مثلاً مضرّاً ضرراً معتداً به حفظاً لمقاصده الشخصيه، كذلك يحكم به فيما إذا احتمل كون هذا الشيء مبعوضاً لمولاه.

وعلى هذا فالاصول العقليه إثنان لا ثالث لهما، نعم إنّ بناء العقلاء قام على البراءه، فلا يؤاخذون العبيد والمأمورين بشيء قبل البيان الواصل إليهم، وقد أمضاه الشارع أيضاً، ولكنّه ليس فارقاً فيما هو المهمّ في المقام، لأنّ موضوع البراءه سواء كانت عقليه أو عقلايّه هو عدم البيان، وبعد قيام الاستصحاب يتبدّل عدم البيان إلى البيان.

وكيف كان لا- إشكال في أنّ الاستصحاب وارد على الاصول العقليه لأنّ موضوعها يرتفع به، أمّا البراءه فلما عرفت أنّها، وأمّا الاحتياط، فالنّ موضوعه عدم الأمن من العقوبه فيما إذا علم إجمالاً بكون ما في أحد الإناءين خمرّاً مثلاً، ومع استصحاب كون أحدهما خلاًّ ينحلّ العلم الإجمالي من أصله ويحصل الأمن من العقاب، وهكذا في التخير، فإنّ موضوعه عدم الترجيح بين المحذورين

ص: ٢٩٧

والاستصحاب مرجح، هذا في الاصول العقلية.

وأما الاصول الشرعية المنحصرة في البراءة الشرعية، فقد وقع النزاع في وجه تقديم الاستصحاب عليها، فذهب المحقق الخراساني رحمه الله إلى أن الاستصحاب وارد على البراءة الشرعية بمعنى كونه رافعاً لموضوعها بعد قيامه.

وذلك لأنه لو أخذنا بدليل الاستصحاب لم يلزم منه شيء سوى ارتفاع موضوع سائر الاصول بسببه، وهذا ليس بمحذور، وأما لو أخذنا بدليل البراءة الشرعية دون الاستصحاب فيلزم منه إما التخصيص بلا مخصيص إن رفعنا اليد عن الاستصحاب الجارى في مورد البراءة الشرعية بدون مخصص لدليله، وإما التخصيص على وجه دائر إن رفعنا اليد عنه لأجل كون البراءة الشرعية مخصصه لدليله، فإن مخصصيتها له مما يتوقف على اعتبارها معه، واعتبارها معه مما يتوقف على مخصصيتها له، وهو دور محال (١).

والأولى أن يقال: إن الوجه في التقديم: كون أدله الاستصحاب بعد ملاحظه التأكيدات الكثيرة والعبارات المترادفة المتعدده فيها أقوى وأظهر دلالة من أدله البراءة، فالمرجح إنما هو الأظهره والأقوائه في الدلالة، ويؤيده أن ألسنه بعض رواياته كقوله عليه السلام:

«فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشك»

في الصحيحه الثانيه لزراره وقوله عليه السلام:

«فإن الشك لا ينقض اليقين»

في خبر الخصال آب عن التخصيص لا سيما بعد كون التعليل بأمر ارتكازى عقلى.

١٤. تعارض الاستصحابين

إشاره

وقد قسمه المحقق الخراساني رحمه الله إلى قسمين:

فإنهما تارة يكونان من قبيل المتزاحمين؛ أى تكون لكل منهما مصلحه واقعته

ص: ٢٩٨

ولكن المكلف لا- يقدر على إتيانها معاً، كما في غريقين يمكن لنا نجاه أحدهما فقط، فمقتضى استصحاب حياتهما وجوب إنقاذ كليهما ولكن المكلف لا يقدر إلّا على إنقاذ واحد منهما.

واخرى يكونان من قبيل المتعارضين كما إذا علمنا بطهاره أحد الإناءين اللذين كانا نجسين سابقاً فيجرب استصحاب نجاسه كل واحد منهما مع العلم بمخالفه أحدهما للواقع (١).

أمّا القسم الأول: فقد ذهب صاحب الكفايه رحمه الله إلى أنّ حكمه التخيير إلّا أن يكون أحدهما أهم من الآخر فيقدم، كما إذا دار الأمر بين إنقاذ مسلم وذمّي.

لكن الصحيح أنّه على أقسام أربعة:

أحدها: أن تكون النسبه بينهما التساوى ولا ترجيح لأحدهما على الآخر لا من ناحيه المحتمل ولا من ناحيه الاحتمال، فالحكم حينئذٍ التخيير بلا إشكال.

ثانيها: أن يكون أحدهما أقوى احتمالاً من الآخر مع تساويهما في جانب المحتمل، كما إذا كانت درجه احتمال نجاه أحدهما ثمانين في المائة ودرجه احتمال نجاه الآخر عشرين في المائة مع عدم ترجيح بينهما فيقدم الأول على الثاني طبقاً لقاعده الأهم والمهم.

ثالثها: أن يكون أحدهما أهم في جانب المحتمل مع تساويهما في جانب الاحتمال، فيقدم الأهم أيضاً على المهم.

رابعها: أن يكون أحدهما أكثر احتمالاً والآخر أهم محتملاً، فلا بد حينئذٍ من الكسر والانكسار وتشخيص ما يكون أهم في المجموع وتقديمه على الآخر.

وأما القسم الثاني: وهو المتعارضان، فهو بنفسه على قسمين:

فتارة يكون الاستصحابان طوليين بأن كان الشكّ في أحدهما مسبباً عن الشكّ

ص: ٢٩٩

في الآخر على نحو لو ارتفع الشك في السبب ارتفع الشك في المسبب، أي يكونان من قبيل أصلي السببي والمسببي، كما إذا شكنا في بقاء نجاسة الثوب المغسول بماء شك في بقاء طهارته، فإن استصحاب طهاره الماء مقدّم على استصحاب نجاسه الثوب. واخرى يكونان عرضيين كاستصحاب طهاره الإناءين مع العلم الإجمالي بنجاسه أحدهما بملاقاته للنجس.

ما هو الوجه في تقديم الأصل السببي على المسببي

ولابد من التكلّم أولاً في معيار كون أحد الأصلين سببياً والآخر مسببياً، وثانياً في وجه تقديم الأصل السببي على المسببي. أمّا الأول: فالمناط فيه أن يكون أحدهما من الآثار الشرعيّة للآخر ففي المثال المزبور تكون طهاره الثوب المغسول من الآثار الشرعيّة لظهاره الماء بخلاف العكس، فليست نجاسه الماء من الآثار الشرعيّة لنجاسه الثوب المغسول بل إنّها من لوازمها العقليّة. وأمّا الثاني: فاستدلّ المحقّق الخراساني رحمه الله لتقديم السببي على المسببي بعين ما استدلّ به لتقديم الأماره على الاستصحاب من الورد.

فقال: إنّ رفع اليد عن اليقين السابق بنجاسه الثوب في المثال المذكور مع استصحاب طهاره الماء المغسول به ليس من نقض اليقين بالشك بل باليقين، وقال في مقام الجواب عن إشكال عدم وجود مرجح لتقديم جانب السببي على المسببي: إنّ الأخذ بجانب السببي ممّا لا يلزم منه شيء سوى نقض اليقين باليقين وهو ليس بمحذور بخلاف الأخذ بجانب المسببي فيلزم منه إمّا التخصيص بلا مخصّص أو التخصيص على وجه دائر (١).

ص: ٣٠٠

ويمكن أن يقال بالحكومة هنا أيضاً من باب أن طهاره الثوب من اللوازم الشرعيه لطهاره الماء، بخلاف العكس؛ لأن نجاسه الماء ليس من اللوازم الشرعيه لنجاسه الثوب بل إنها من لوازمها العقليه.

إن قلت: إن الحكومة تتوقف على تعدد الدليل ليكون أحد الدليلين ناظراً إلى الآخر ومفسراً لمدلوله، فلا يعقل أن يكون دليل واحد بالنسبه إلى تطبيقه على فرد منه ناظراً إلى نفسه بالنسبه إلى تطبيقه على فرد آخر كما في ما نحن فيه.

قلت: إن الحكومة، هي أن يكون أحد الدليلين ناظراً إلى الآخر ومفسراً له إما بمدلوله المطابقي أو التضمني أو الالتزامي، ولا إشكال في أن هذا المعنى قد يحصل في دليل واحد إذ انحلّ إلى أحكام متعدده، فإذا كان الماء المشكوك طهارته داخلاً في عموم «لا تنقض» كان معناه ترتيب آثار الماء الطاهر عليه، فإذا سئل من آثاره يمكن أن يقال: إن من آثاره رفع النجاسه عن الثوب المغسول به، وهذا معنى النظر التزاماً.

والحاصل: أنه لا- يعتبر في حكومه دليل على دليل آخر أن يكون الدليل الحاكم ناظراً إلى الدليل المحكوم بمدلوله المطابقي، بل يكفي فيها أن يكون ناظراً بمدلوله الالتزامي.

ولا إشكال في أن هذا المقدار من النظر لازم انحلال دليل واحد إلى أحكام متعدده، حيث إن المقصود من النظر أن يكون أحدهما رافعاً لموضوع الآخر تبعداً، وهذا حاصل بعد حصول الانحلال في محلّ الكلام.

تعارض الاستصحابين إذا كان أحدهما في عرض الآخر

وهذا مثل استصحاب طهاره كلّ واحد من الإناءين مع العلم الإجمالي بنجاسه أحدهما، وذهب الشيخ الأعظم رحمه الله إلى عدم شمول أدله الاستصحاب لهما مطلقاً (١)،

ص: ٣٠١

واختار المحقق الخراساني رحمه الله شمولها لهما مع سقوطهما بالتعارض، فإن مقتضى تام ولكن المانع وهو المخالفه العمليه القطعيه يمنع عن جريانهما(١).

واستدل الشيخ الأعظم رحمه الله بأن جريان الاستصحاب في ما نحن فيه يلزم منه التناقض في دليل الاستصحاب بين صدره وذيله، لأن صدره يقول:

«لا تنقض اليقين بالشك»

وهذا يشمل كلا الطرفين، بينما الذيل يقول: «انقضه بيقين آخر» وهو شامل لأحدهما إجمالاً، لأن نجاسه أحدهما معلوم ومتيقن.

كما يلزم هذا في أدله بعض الاصول الاخر كقاعده الحليه، فإن الصدر فيها يقول:

«كل شيء لك حلال»

فهو شامل لكلا الطرفين من العلم الإجمالي، والذيل يقول:

«حتى تعلم أنه حرام»

وهو أيضاً شامل لأحدهما المعلوم بالإجمال، وهذا يمنع عن شمول الدليل لمحل البحث.

واجب عنه بأن الظاهر كون المراد من اليقين في قوله عليه السلام:

«ولكن تنقضه بيقين آخر»

هو خصوص اليقين التفصيلي لا-الأعم منه ومن الإجمالي، إذ المراد نقضه بيقين آخر متعلق بما تعلق به اليقين الأول، وإنما لا يكون ناقضاً له، فحاصل المراد هكذا: كنت على يقين من طهاره ثوبك فلا تنقضه بالشك في نجاسه الثوب بل انقضه باليقين بنجاسته، فلا يشمل اليقين الإجمالي لعدم تعلقه بما تعلق به اليقين الأول، بل تعلق بعنوان أحدهما(٢).

وبعبارة اخرى: إن الذيل لا يراد منه إلانفس ما اريد من الصدر، فهو توضيح وتفسير للصدر، حيث إنه يفهم من صدره لزوم النقض باليقين التفصيلي بقريته المقابله.

وإن شئت قلت: كما أن الشك هنا في كل واحد من الطرفين تفصيلي فالعلم المقابل له أيضاً لا بد أن يكون تفصيلياً فالعلم الإجمالي خارج عن نطاقه.

١- كفايه الاصول، ص ٤٣٢

٢- مصباح الاصول، ج ٣، ص ٢٥٩

ص: ٣٠٢

والحاصل: أنه لا يلزم من شمول أدلة الاستصحاب لأطراف العلم الإجمالي تناقض الصدر والذيل، فالمانع من جريان الاصول في أطرافه هو لزوم المخالفه القطعيه لا غير.

١٧. نسبة الاستصحاب مع القواعد الجارية في الشبهات الموضوعية

وذلك مثل قاعده التجاوز، والفراغ، وأصاله الصحه، وقاعده اليد، والقرعه، ولا- إشكال في وجوب تقديم هذه القواعد على الاستصحاب، وإنما الكلام في وجهه.

قال المحقق الخراساني رحمه الله بأن الوجه- في غير القرعه- أخصيه دليلها من دليل الاستصحاب، وكون النسبه بينه وبين بعضها عموماً من وجه لا يمنع عن تخصيصه بها، وذلك لوجهين:

أحدهما: الإجماع على عدم التفصيل في جريان هذه القواعد بين موارد جريان الاستصحاب وغيرها، فكما أنه يعمل بأصاله الصحه مثلاً فيما لا يكون في موردها استصحاب الفساد، فكذلك يعمل بها فيما إذا كان هناك استصحاب على خلافها، مثلاً إذا كان الثوب نجساً وغسله مسلم وشكنا في صحه تطهيره فقاعده حمل فعل المسلم على الصحه تمنع عن جريان استصحاب النجاسه.

ثانيهما: أن مورد افتراقها عن الاستصحاب نادر جداً، فلو خصصناها بالاستصحاب وجعلنا مورد الاجتماع تحت الاستصحاب لزم التخصيص المستهجن بلا إشكال، بخلاف ما إذا خصصنا الاستصحاب بها وجعلنا مورد الاجتماع تحتها(١).

والصحيح من هذين الوجهين هو الوجه الثاني؛ لأن الإجماع في مثل هذه الموارد لا أقل من كونه محتمل المدرك، فظهر ممّا ذكر أنّ الوجه في تقديم القواعد على الاستصحاب قلّه موارد الافتراق فتقدّم عليه من باب تقديم الخاصّ على العامّ.

ويمكن حلّ المسأله من طريق آخر وهو أنه لا شكّ في أنّ هذه القواعد كلّها من

ص: ٣٠٣

الأمارات، فإذا كان وجه تقديمها على الاستصحاب، وجه تقديم سائر الأمارات عليه بعينه، وهو كون أدلتها وارده على أدله الاستصحاب أو حاكمه عليها بيان مرّ تفصيله، ولا إشكال في أماريه هذه القواعد فتكون وارده على الاستصحاب، ولا أقلّ من كونها حاكمه عليها كما هو مقتضى بعض أدلتها كقوله عليه السلام في مورد قاعده التجاوز:

«بلى قد ركعت»(١)

أى أنك على يقين من إتيان الركوع فلا تعتن بشكك وامض.

هذا كله في بيان النسبه بين الاستصحاب والقواعد المذكوره غير القرعه.

وجه تقديم الاستصحاب على القرعه

حاصل ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله في وجه تقديمه على القرعه امور ثلاثه:

الأول: أن دليل الاستصحاب أخص من دليل القرعه لأن الاستصحاب ممّا يعتبر فيه سبق الحاله السابقه دون القرعه.

إن قلت: إن النسبه بين الاستصحاب والقرعه هي العموم من وجه؛ لأنّ الاستصحاب أخص من القرعه لاعتبار سبق الحاله السابقه فيه والقرعه أيضاً أخص من الاستصحاب لاختصاصها بالشبهات الموضوعيه بالإجماع بل بالضروره.

قلت: إن المهمّ نسبتها قبل تخصيص أحدهما بشي ء، فتخصيص القرعه بالشبهات الموضوعيه بالإجماع والضروره لا- يوجب خصوصيه في جانبها بعد عموم دليلها بحسب اللفظ.

الثاني: أن عموم دليل القرعه موهون بكثره تخصيصه حتّى صار العمل به في مورد محتاجاً إلى الجبر بعمل الأصحاب بخلاف الاستصحاب فيكون عمومه باقياً على قوته فيقدم على عمومها.

١- وسائل الشيعه، ج ٤، كتاب الصلاه، أبواب الركوع، الباب ١٣، ح ٣

ص: ٣٠٤

الثالث: أن الموضوع في جريان القرعة كون الشيء مشككاً بقول مطلق؛ أي واقعاً وظاهراً، لا- في الجملة، ودليل الاستصحاب يرفع الشبهة فيكون وارداً على دليل القرعة ورافعاً لموضوعه ظاهراً، وهذا يكفي لتقدم الاستصحاب عليه.

والحقّ عدم تمامية الوجه الأوّل والثاني: أمّا الأوّل فلأنّ دليل القرعة ليس عامّاً من أوّل الأمر، لأنّ الارتكاز العقلائي والمشرعي الموجود على اختصاصها بالشبهات الموضوعية يوجب انصرافها إلى الشبهات الموضوعية من أوّل الأمر، فدليل القرعة أخصّ من دليل الاستصحاب بناء على القول بجريان الاستصحاب في الشبهات الموضوعية والحكمية.

وأما الثاني، فيرد عليه: أن القرعة لم تخصّص في مورد فضلاً عن كونها موهونه بكثرة التخصيصات؛ لأنّ موضوعها كلّ أمر مجهول، وهو لا يعني كلّ أمر مشكوك، بل إنّما هو بمعنى سدّ جميع الأبواب والطرق، كما هو كذلك في مثل ولد الشبهه أو الغنم الموطوءه وغيرهما ممّا ورد في أحاديث الباب، ففي مورد المثال الأوّل لا يتّين بها خصوص الموطوءه، ولا استصحاب لعدم سبق حاله السابقه، ولا تجرى أصاله الاحتياط للزوم الضرر العظيم بترك قطع الغنم كلّها، وفي مثال ولد الشبهه لا طريق لإحراز أمر الولد وتخيير القاضي مظنه التشاح والتنازع، فلا يبقى طريق إلّا القرعه.

والحاصل: أن القرعة إنّما تجرى في موارد لا يبقى طريق- من الأمارات والاصول- لحلّ المشكله إلّا القرعه، فالصحيح في المقام هو الوجه الثالث؛ من أن أدلّه الاستصحاب وارده على أدلّه القرعه لأنّ بها يرتفع المجهول موضوعاً، كما أنّها كذلك بالنسبه إلى أدلّه سائر الاصول وجميع الأمارات والقواعد.

ثمّ إنّ شيخنا الأ-عظم رحمه الله قد فرّق بين الاصول الشرعيّه كالاستصحاب وبين الاصول العقليه، فقال بورود الاصول الشرعيّه على القرعه خلافاً للأصول العقليه

ص: ٣٠٥

كالبراءة العقلية فإنَّ القرعة وارده عليها لأنَّ موضوعها «لا بيان» والقرعة بيان (١).

وبما ذكرنا ظهر ضعف هذا الكلام؛ لأنَّ موضوع القرعة - كما قلنا - هو المجهول المطلق الذى لا طريق لحلّه، وهو ليس حاصلًا حتّى فى موارد البراءة والاحتياط العقلين، ولذلك لا يتمسك حتّى الشيخ رحمه الله نفسه بدليل القرعة فى أطراف العلم الإجمالى، مع أنّ وجوب الاحتياط فيها من الاصول العقلية.

وتمام الكلام فى قاعده القرعة يطلب من محله (٢).

١- فرائد الاصول، ج ٣، ص ٣٨٥ و ٣٨٦

٢- انظر كتابنا: القواعد الفقهيّة، ج ١، ص ٣١٣-٣٦٣

ص: ٣٠٧

الخاتمه: شرايط جريان الأصول

اشاره

والبحث عنها يقع فى مقامين:

المقام الأول: فى شرائط جريان أصله الاحتياط

اشاره

ذهب المحقق الخراسانى رحمه الله إلى أنه لا- يعتبر فى حسن الاحتياط شىء أصلاً، بل هو حسن على كل حال، إلا إذا كان موجباً لاختلال النظام، ولا تفاوت فيه بين المعاملات والعبادات مطلقاً ولو كان موجباً للتكرار فيها.

وأورد عليه: بأن التكرار عبث لا يترتب عليه غرض عقلاى ولعب بأمر المولى، وهو ينافى قصد الإمتثال المعترف فى العباده.

وأجاب عنه: أما العبث فلا تصلح لأن تكون مانعه عن حسن الاحتياط المستلزم لتكرار العباده لكونها أخص من المدعى، لإمكان نشوء التكرار عن غرض عقلاى، كما إذا كان فى تحصيل العلم التفصيلى بالامتثال مشقّه وكلفه.

وأما كونه لعباً بأمر المولى ومنافياً مع قصد الإمتثال، ففيه: إن مناط القربه المعترفه فى العباده هو إتيان الفعل بداعى أمر المولى، فلو أتى بهذا الداعى فقد أدّى وظيفته وإن لم يكن التكرار ناشئاً من غرض عقلاى وكان لاعباً فى كيفيه الإمتثال،

ص: ٣٠٨

لأن المنافي إنما هو اللعب في أصل الإمتثال لا في كفيته (١).

ويلاحظ عليه، أولاً: أن إشكال التكرار ليس منحصراً في اللغوية، بل من الإشكالات دعوى الإجماع على حرمة التكرار، خصوصاً بعد ملاحظه عدم كونه مأنوساً في الشرع المقدس باستثناء موارد شاذة، كما إذا اشتبهت القبلة بين الجهات الأربع، والمعروف فيها تكرار الصلاه إلى الجهات الأربع، وإن كان المختار فيها أيضاً عدم وجوب التكرار.

وثانياً: لا فرق بين اللعب في الكيفية واللعب في أصل العمل لاتحادهما خارجاً، والاتحاد يوجب سرايه القبح من أحدهما إلى الآخر.

وثالثاً: أنه لا دليل على حسن الاحتياط حتى فيما إذا قامت أماره على الترخيص، بل لعلّ الدليل على الخلاف كما مرّ، حيث إنّ ديدن الأئمة وسيره أصحابهم على العمل بالأمارات الترخيصيه وترك الاحتياط فيها ولو لم يلزم منه اختلال النظام.

هذا ولكن لا بدّ في المقام من ملاحظه موارد وجوب الاحتياط وهي ثلاثه:

١. الشبهات الحكميه قبل الفحص ولا إشكال في وجوب الاحتياط فيه من دون شرط، وسيأتى البحث عنه في بيان شرائط جريان أصله البراءه.

٢. أطراف العلم الإجمالي، وهو مشروط بشرائط مرّ ذكرها: منها: أن تكون الشبهه محصوره، ومنها: كون تمام الأطراف محلاً للابتلاء، ومنها: عدم كون واحد من الأطراف مضطراً إليه.

٣. موارد اليقين بالاشتغال الذي يقتضى البراءه اليقنيه، ولا إشكال أيضاً في وجوب الاحتياط فيه بلا شرط، إلّا إذا أوجب طرؤ عنوان ثانوي كالعسر والخرج.

جواز العمل بالاحتياط مع إمكان الاجتهاد أو التقليد

المشهور بين المتقدمين من أصحابنا عدم جواز العمل بالاحتياط مع إمكان الاجتهاد أو التقليد وخالفهم في ذلك المتأخرون وذهبوا إلى الجواز مطلقاً.

واستدل القائلون بعدم الجواز بامور:

منها: قوله تعالى في «آيه النفر» (١) أو «آيه السؤال» (٢) الظاهر في وجوب تحصيل العلم أو وجوب السؤال.

وفيه: أن وجوب تحصيل العلم أو وجوب السؤال طريقي لا دليل على كونه نفسياً إلفياً باب اصول الدين، حيث لا بد فيه من تحصيل العلم التفصيلي ولا يمكن فيه الجمع بين الأديان المختلفه، لأن الموضوع فيه هو العقد القلبي والاعتقاد، وهو لا يحصل إلا بالعلم التفصيلي.

ومنها: الإجماع.

وفيه: أن الإجماع هنا محتمل المدرك، ولعل مدركه نفس الآيتين وأشباههما.

ومنها: أنه لا بد في كفيته الإطاعة والعمل من تبعه حكم العقل، والعقل لا يرى عمل المحتاط القادر على الاجتهاد أو التقليد إطاعة.

ولكنه دعوى بلا دليل؛ لأن المقصود من الإطاعة هو إتيان الأمور به جامعاً للشرائط، وهو حاصل بالاحتياط ولو بتكرار العمل أيضاً، لعدم اعتبار قصد الوجه والجزم في التيه، وعدم المنافاه بينه وبين قصد القربه.

نعم لا يخفى أن العمل بالاحتياط ليس شيئاً مقدوراً لكل أحد، بل لا بد فيه من تشخيص مواضعه وكيفية أدائه، فيجب أن يكون المحتاط إما من أهل العلم والاطلاع، أو يقتدى لمن يكون من أهله وهو مشكل، فالطريق الوحيد لغالب الناس هو العمل بالتقليد على فرض عدم الاجتهاد.

١- سورة التوبه، الآيه ١٢٢

٢- سورة الأنبياء، الآيه ٧

ص: ٣١٠

المقام الثاني: في شرائط جريان سائر الأصول

إشاره

والكلام فيه يقع تارة في الشبهه الحكميه واخرى في الشبهه الموضوعيه.

المورد الأول: الشبهات الموضوعيه

فبالنسبه إلى أصله البراءه نقول: يشترط في جريان البراءه العقليه التفحص عن مظانّ أحكام المولى ثمّ إجرائها بعد اليأس عن الظفر بها، لأنّها عبارته عن قاعده قبح العقاب بلا- بيان، والمراد من البيان إنّما هو البيان في مظانّه، حيث إنّ لا يشترط فيه الإبلاغ إلى كلّ أحد، فهو في مثل المعاهد والمنظّمات يتحقّق بنصب الأمر الإداري على لوحه الإعلانات أو إيراده في جريده رسميه، ولا يجوز جريان البراءه إلّا بعد الفحص عن تلك اللوحه وهذه الجريده.

وبعبارة اخرى: وظيفه المولى إنّما هو بيان تكليفه وإبلاغه بنحو متعارف، ووظيفه العبد هو الفحص عن بيان المولى في مظانّه المعلومه.

هذا في البراءه العقليه، وكذلك فيما إذا قلنا بالبراءه العقلانيه كما هو المختار؛ لأنّ العقلاء أيضاً لا يجرون البراءه ولا يحكمون ببراءه ذمّه العبد إلّا بعد فحصه عن مظانّ البيان.

وأما البراءه الشرعيه: فحيث إنّ أدلتها لفظيه كحديث الرفع، وهي بظاها مطلقه، فمقتضى إطلاقها جواز إجراء البراءه ولو قبل الفحص، فلا بدّ في رفع اليد عن هذا الإطلاق وتقييده بما بعد الفحص من دليل على التقييد، ولذلك ذكر الأصحاب وجوهاً للتقييد والتامّ منها اثنان:

١. ما يدلّ على وجوب تحصيل العلم الذي لازمه وجوب الفحص كآيتي السؤال والنفر والروايات الكثيره الداله على ذلك بشكل عامّ مثل ما رواه مسعده بن زياد قال سمعت جعفر بن محمّد عليه السلام وقد سئل عن قوله تعالى: «فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ» (١)،

ص: ٣١١

فقال:

«إنَّ الله تعالى يقول للعبد يوم القيامة عبدى كنت عالماً؟ فإن قال نعم، قال له:

أفلا عملت بما علمت؟ وإن قال: كنت جاهلاً، قال: أفلا تعلّمت حتى تعمل، فيخصمه فتلك الحجّة البالغة»(١).

وهكذا روايات خاصّه تدلّ على وجوب تحصيل العلم ووجوب الفحص، وهى عديده منها ما رواه عبدالرحمن بن الحجاج قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجلين أصابا صيداً وهما محرمان، الجزاء بينهما أو على كلّ واحد منهما جزاء؟ إلى أن قال الإمام عليه السلام:

«إذا أصبتم مثل هذا فلم تدرؤا فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه فتعلموا»(٢).

ويظهر من هذه الروايات وأشباهاها أنّ وجوب الفحص فى الشبهات الحكمية أمر مفروغ عنه.

٢. أنّ حديث الرفع وسائر أدلّه البراءة لا- تعمّ ما قبل الفحص؛ لأنّ لازمه الإغراء على الجهل، فهى منصرفه عن موارد القدره على الفحص؛ وحينئذ لا- يوجد دليل على البراءة قبل الفحص حتى يقال بجريانها قبله، فلا- نحتاج إلى محاوله إقامه الدليل لتخصيص إطلاقات أدلّه الأحكام بما بعد الفحص، بل يكفى مجرد عدم وجود دليل مطلق على البراءة قبله.

وأما أصله التخيير: فيأتى فيها أيضاً اعتبار وجوب الفحص؛ لأنّه لا شبهه فى قيام الإجماع وضروره الفقه على وجوب الفحص عن وجود دليل الترجيح عند دوران الأمر بين الوجوب والحرمة، ويدلّ عليه أيضاً آيتا السؤال والنفر، لشمولهما موارد الدوران بين المحذورين فى الشبهات الحكمية أيضاً، وهكذا الروايات.

أضف إلى ذلك حكم العقل؛ لأنّ العقل يحكم بالتخيير للمكلّف المتخيّر، والتخيّر المستقرّ إنّما يحصل بعد الفحص وعدم الظفر بالدليل.

١- بحار الأنوار، ج ١، ص ١٧٧

٢- وسائل الشيعه، ج ١٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ١٢، ح ١

ص: ٣١٢

وأما أصاله الاستصحاب: فلأنّ قوله عليه السلام:

«لا تنقض اليقين بالشك»

بناءً على شموله للشبهات الحكمية، منصرف إلى ما بعد الفحص كما لا يخفى.

في مقدار الواجب من الفحص

يمكن أن يقال بعد ملاحظه مجموع الأدله أنه يكفي الفحص عن المخصصات وشبهها عن مظانها، ولو انحل العلم الإجمالي، بل هذا هو المعمول بين العقلاء من أهل العرف بالنسبه إلى قوانينهم، ومما يوجب سهوله الأمر في ذلك أن علماءنا المتقدمين قدس سرهم بذلوا جهدهم في سبيل تبويب الأحاديث الفقهية ووضع الجوامع لها، كما أن الفقهاء الذين جاؤوا بعدهم بذلوا الجهد في الفحص عن الأحاديث المرتبطه بكلّ مسأله فقهية، وأودعوا في كتبهم الاستدلالية، ولذا يمكن الفحص بالمقدار اللازم للفقيه في عصرنا هذا مع بذل الجهد في الكتب المعتمره المتوفّره، فشكر الله سعيهم وأجزل ثوابهم، وجزاهم عنّا وعن الإسلام خير الجزاء.

المورد الثاني: الفحص في الشبهات الموضوعية

المشهور عدم لزوم الفحص فيها؛ سواء كانت الشبهه وجوبية أو تحريمية، وسواء في البراءه العقلية أو البراءه النقلية.

ولكن الحقّ في المسأله هو التفصيل بين موارد الشبهه:

فتارة تكون ممّا احرز اهتمام الشارع به جدّاً كما في الدماء والفروج ونجاه نفوس المؤمنين عن الهلاك ونحوها فلا تجرى البراءه فيها، حتّى بعد الفحص بحدّ اليأس إذا كانت الشبهه باقيه على حالها، فإذا احتمل أن هذا سمّ قاتل بمجرّد شربه لم يجز شربه ولم تجر البراءه حتّى بعد الفحص إذا بقيت الشبهه على حالها، هذا بالنسبه إلى البراءه النقلية.

وكذلك البراءه العقلية، فإنّها لا تجرى في مثل هذه الامور المهمه بناءً على مبنى

ص: ٣١٣

المشهور فضلاً عن المبني المختار من عدم كون قاعده قبح العقاب بلا بيان قاعده عقليته بل العقل يحكم بالاحتياط مطلقاً، وأما بناء العقلاء فكذلك، حيث لا إشكال في أن بناءهم على الاحتياط في الامور المهمه، وحينئذ لا ريب في أنه باستكشاف وجوب الاحتياط شرعاً في مثل هذه الامور المهمه من شدة اهتمام الشارع بها يقتد إطلاقات أدله البراءه الشرعيه لو سلم إطلاقها وعدم انصرافها عن مثل هذه الامور.

واخرى يكون المورد ممياً يحصل العلم فيه بأدنى فحص ونظر، فيحصل مثلاً بالمراجعه إلى دفتره الخاص ليرى أنه مديون لزيد مثلاً أو لا، فلا إشكال في أن بناء العقلاء على وجوب الفحص والتأمل في مثل هذه الامور أيضاً، ولا يجوز الأخذ ببراءه الذمه عند الشك من دون مراجعه.

وثالثه يكون المورد المشكوك من الموارد التي تقتضى ذاتاً الفحص والاختبار، ويكون ممياً لا يعلم غالباً إلا بالفحص والمراجعه، كأن الأمر به شرعاً مستلزم عرفاً لوجوب الفحص عنه وإلما لم يمتثل إلانادراً، كما في الشك في بلوغ المال بحد الاستطاعه أو النصاب للزكاه، وكذا في أرباح المكاسب وشبهها، فلا ينبغى الإشكال أيضاً في وجوب الفحص، وقد جرت سيره العقلاء في أوامرهم ونواهيهم في أمثال ذلك على الفحص، ولم يمنع عنه الشارع فلا إشكال أيضاً في وجوب الفحص.

ورابعه يكون المورد من غير الأقسام الثلاثه، فلا إشكال في أن إطلاقات أدله البراءه في الشبهات الموضوعيه داله على عدم وجوب الفحص كالروايات الوارده في مسأله الجبن وغيرها، حتى أنه يستفاد من بعضها النهى عن الفحص.

تنبيه:

ذكر الفاضل التوني رحمه الله لجريان أصاله البراءه شرطين آخرين:

أحدهما: أن لا يلزم من العمل بالبراءه إثبات حكم آخر، وإلا لا تجرى، كما في أطراف العلم الإجمالى فإن جريان الأصل في بعضها يثبت وجوب الاجتناب عن الآخر.

ص: ٣١٤

ثانیهما: أن لا یلزم من جریانها ضرر علی الغیر(١).

أقول: أما الشرط الأول: فله صورتان:

تارةً یكون ما یتربّ علی البراءة من الآثار الشرعیة كجریان أصله الحلیة فی حیوان المتولّد من مأکول اللحم ومحرمه، فیتربّ علیه إباحه جلده ووبره إذا كان المراد من حلیة أجزاء ما یؤکل لحمه الأعمّ من الحلیة الواقعیة والظاهریة، ففی مثل هذه الصورة لا إشکال فی جریان البراءة وما یتربّ علیها من الآثار.

واخری یكون الأثر من الآثار العقلیة كما فی مثال العلم الإجمالی، فإنّ وجوب الاجتناب عن الطرف الآخر لازم عقلي لجریان البراءة فی الطرف الأول، ولا إشکال فی عدم ترتّب ذاك الأثر علیه لكونه من الأصل المثبت، ولكن هذا غیر مانع عن جریانها فی مورده.

وأما الشرط الثانی: فهو أيضاً لا اختصاص له بأصله البراءة، فكلّ أصل عملی إذا أوجب الضرر منع من جریانه، هذا مضافاً إلى أنه لا یختصّ بقاعده لا- ضرر، بل یعمّ سائر الأدلّة الاجتهادیة؛ إذ مع وجود الأدلّة الاجتهادیة أو العناوین الثانویة ینتفی موضوع الاصول العملیة وهو الشكّ، ولا مجال حینئذٍ للرجوع إلى الأصل.

ص: ٣١٥

الخاتمه: الاجتهاد والتقليد**اشاره**

والبحث فيه يقع في مقامين:

المقام الأول في مباحث الاجتهاد

١. الاجتهاد في اللغة والاصطلاح
٢. الاجتهاد بالمعنى العام والخاص
٣. المجتهد المطلق والمتجزى
٤. مباني الاجتهاد والعلوم اللازمه له

٥. التخطئه والتصويب

٦. تبدل رأى المجتهد

المقام الثانى في مباحث التقليد

١. جواز التقليد للعامى

٢. تقليد الأعلم

٣. تقليد الميِّت

ص: ٣١٧

المقام الأول: مباحث الاجتهاد**اشاره**

والبحث عنهما يقع في مقامين:

وفيه امور:

١. الاجتهاد في اللغة والاصطلاح

الاجتهاد في اللغة مأخوذ من الجهد أو الجهد، قال الراغب: الجهد والجهد الطاقه والمشقه، والاجتهاد أخذ النفس ببذل الطاقه وتحمل المشقه (١).

والظاهر أن معناه بذل نهايه الطاقه والقدرة التي من لوازمها المشقه، فإن من بذل نهايه طاقتة يقع في المشقه والكلفه.

وأما في الاصطلاح: فقد ذكر له في كلمات الاصوليين تعاريف كثيرة:

منها: ما حكى عن قدماء الاصوليين من أهل السنه والشيعة من أنه: استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي (٢).

١- مفردات غريب القرآن، ص ١٠١

٢- انظر: مبادئ الوصول، ص ٢٤٠؛ زبدها لاصول، ص ١٥٩؛ الإحكام في اصول الأحكام، للآمدی، ج ٤، ص ١٦٢

ص: ٣١٨

ويرد عليه، أولًا: أنه لا وجه للتقييد فيه بالظن، لصدق الاجتهاد على استفراغ الوسع لتحصيل العلم أيضًا.

وثانيًا: قد يكون نتيجة الاستنباط والاجتهاد حصول الظن بمطلق الحجّة من دون أن يصدق عليها الحكم، كما في البراءة العقلية والظن الانسدادي على الحكومه والاحتياط العقلي، وحينئذٍ ليس التعريف جامعاً لتمام الأفراد.

وثالثًا: أنه يعمّ استفراغ وسع المقام في تحصيل فتوى المجتهد أيضًا، فلا بدّ من ضمّ قيد «عن أدلتها التفصيلية» إليه حتّى يخرج جهد المقلّد.

ورابعًا: لا- حازه إلى التعبير بالاستفراغ فإنّ لبذل الوسع في باب الفحص مقداراً لازماً قد ذكر في محلّه، وهو قد لا يصل إلى حدّ الاستفراغ كما لا يخفى على من راجع كلماتهم هناك.

ومنها: استفراغ الوسع في تحصيل الحجّة على الحكم الشرعي (١).

وهذا مع سلامته عن الإشكال الأوّل والثاني الواردين على التعريف السابق- لمكان التعبير بالحجّة- يرد عليه الإشكالان الأخيران.

ومنها: تحصيل الحجّة على الحكم الشرعي (٢).

وهو وإن كان أحسن من غيره من بعض الجهات، لكن يرد عليه أيضاً بعض الإشكالات لشموله عمل المقلّد، فإنّه أيضاً يحصل الحجّة على الحكم الشرعي، غايه الأمر من طريق دليل إجمالي وهو «إنّ كلّ ما حكم به المجتهد فهو الحجّة على المقلّد».

مضافاً إلى شموله للمسائل الاصولية لخلوّه عن قيد «الفرعي»، ومضافاً إلى ما اورد على غيره بالإضافة إلى التعبير بالحكم من أنه ليس جامعاً لجميع المصاديق.

فالأولى في تعريفه أن يقال: إنّ الاجتهاد هو استخراج الحكم الشرعي الفرعي أو الحجّة عليه من الأدلّة التفصيلية.

١- كفايه الاصول، ص ٤٦٤؛ نهايه الدرايه، ج ٦، ص ٣٦٣

٢- التنقيح في شرح العروه الوثقى، كتاب الاجتهاد والتقليد، ج ١، ص ٢٢

٢. الاجتهاد بالمعنى العام والخاص

أما الاجتهاد بالمعنى العام فهو ما مرّ تعريفه في الأمر الأوّل ويكون مقبولاً عند الشيعة والسنة، وسيأتى أنّ الأخبارى أيضاً يقبله في مقام العمل وإن كان ينكره باللسان.

وأما الاجتهاد بالمعنى الخاص فهو مختصّ بأهل السنة، والمراد منه نوع تشريع وجعل قانون من ناحيه الفقيه فيما لا نصّ فيه عندهم على أساس القياس أو الاستحسان أو غير ذلك من مبانيهم التي مرّت ذكرها في ذيل المقصد الرابع.

وقد مرّ أنّ هذا هو منشأ بطلان التصويب عند الإماميه؛ لأنّ لازمه أن يكون لكلّ فقيه حقّ التشريع والتقنين بحيث يكون حكم كلّ واحد منهم حكم الله الواقعي، والوجه التي يمكن الاستناد إليه في بطلان هذا النوع من الاجتهاد كثيره:

منها: ما يدلّ من آيات الكتاب العزيز على أنّه لا- واقعه إلّاؤها حكم، نظير قوله تعالى: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي» (١)، وقوله تعالى: «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ» (٢)، والمراد من «كلّ شىء» كلّ ما له دخل في هدايه نفوس الإنسان وتربيتها.

ومنها: الأخذ بحديث الثقلين (٣) فإنّ أحدهما هو عتره الرسول عليهم السلام، ومع وجودهم لا يحسّ فقدان نصّ؛ لأنّ ما كان يصدر منهم كان من جانب الرسول صلى الله عليه وآله لا من عند أنفسهم، فكان البيان الشرعى لا يزال مستمرّاً باستمرار الأئمّه، ولكن فقهاء العاقه حيث إنهم كانوا يعتقدون بأنّ البيان الشرعى منحصر في الكتاب والسنة النبويه فقط، وهما لا يفيان إلّا بشىء قليل من حاجات الاستنباط- بل حكى عن أبي حنيفة الذي كان على رأس مذهب الاجتهاد بالمعنى الخاص أو من رواه

١- سورة المائدة، الآية ٣

٢- سورة النحل، الآية ٨٩

٣- انظر: جامع أحاديث الشيعة، ج ١، ص ٢٠-٨٠

ص: ٣٢٠

الأولين: أن الروايات الصحيحة عنده المنقولة عن النبي صلى الله عليه وآله لم تبلغ إلى ثلاثين حديثاً (١) - فالتجأوا لرفع هذه الحاجات إلى هذا النوع من الاجتهاد؛ لأنهم وجدوا فراغاً قانونياً في الشريعة ونقصاناً في الأحكام الفرعية لا بد في رفعه إلى التمسك بذيل القياس ونحوه.

ومنها: روايات متواتره تدل على أنه ما من شيء يحتاج إليه الامه إلى يوم القيامة إلا وقد ورد فيه حكم أو نص (٢).

ومنها: ما ثبت لنا عملاً وتاريخياً لحد الآن في طيله الأعصار والقرون من الصدر الأول إلى عصرنا هذا من أن فقهاء الخاصه وأصحابنا الإماميه قدس سرهم لم يحسوا حاجه لرفع الحاجات الفقهيته إلى أعمال مثل القياس والاستحسان؛ فإن لديهم نصوصاً خاصه من ناحيه أهل بيت العصمه عليهم السلام واصولاً عامه تنطبق على أكثر القضايا والمصاديق الفرعيه، وقواعد واصولاً عمليه يرجعون إليها في سائر القضايا الفقهيته، وهذا هو معنى انفتاح باب العلم والاجتهاد عندهم خلافاً لفقهاء الجمهور، فإنهم بعد إعراضهم عن مكتب عتره الرسول وما وصي به في حديث الثقلين وغيره من لزوم التمسك بعترته في عرض التمسك بالكتاب العزيز اعتقدوا عدم كفايه الكتاب والسنة لرفع حاجات الاستنباط، وبالتالي ظنوا عدم كفايه نصوص الكتاب والسنة للدلاله على الحكم في كثير من القضايا، ولازمه عدم استيعاب الشريعة لمختلف شؤون الحياه، وبتبعه استباحوا لأنفسهم أن يعملوا بالظنون والاستحسانات ويتصدوا لتشريع الأحكام في هذه الأبواب.

ومنها: أن الاجتهاد بهذا المعنى معناه نقصان الشريعة، وأن الله تعالى لم يشرع في الإسلام إلا أحكاماً معدوده، وفوض التشريع في سائر المجالات إلى الفقهاء من الناس ليشرعوا الأحكام على أساس الظن والاستحسان، ولا يخفى أن لازمه

١- انظر: تاريخ ابن خلدون، ج ١، ص ٤٤٤

٢- جامع أحاديث الشيعة، ج ١، ص ١٣٦ و ١٣٧

ص: ٣٢١

الفوضى والهرج والمرج الشديد في الدين وما لا نجد نظيره حتى في التقنيات العقلانية في اليوم؛ لأن ما يجعل ويقنن فيها هو قانون واحد لا قوانين عديده بعدد العلماء كما مرّ آنفاً.

ولما ذكرنا كلاً خصوصاً لهذه النتيجة الفاسده نهض أمير المؤمنين على عليه السلام في مقام الذم لهذا النوع من الاجتهاد في عصره- فكيف بالأعصار اللاحقه- حيث قال:.

تَرُدُّ عَلَى أَحَدِهِمُ الْقَضِيَّةَ فِي حُكْمٍ مِنَ الْأَحْكَامِ فَيُحْكَمُ فِيهَا بِرَأْيِهِ، ثُمَّ تَرُدُّ تِلْكَ الْقَضِيَّةَ بِعَيْنِهَا عَلَى غَيْرِهِ فَيُحْكَمُ فِيهَا بِخِلَافِهِ ... أَمْ أَنْزَلَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ دِينًا نَاقِصًا فَاسْتَتَعَانَ بِهِمْ عَلَى إِنْتِمَائِهِ! أَمْ كَانُوا شُرَكَاءَ لَهُ، فَلَهُمْ أَنْ يَقُولُوا وَعَلَيْهِ أَنْ يَرْضَى؟ أَمْ أَنْزَلَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ دِينًا تَامًا فَقَصَّرَ الرَّسُولُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ عَنْ تَبْلِيغِهِ وَأَدَائِهِ، وَاللَّهُ سُبْحَانَهُ يَقُولُ:

«مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ» (١).

ولا يخفى أنّ هذا البيان وكذلك غيره من الأخبار التي وردت في ذم هذا النوع من الاجتهاد من سائر الأئمة المعصومين عليهم السلام في الواقع دفاع عن كيان الدين وأساس الشريعة والتأكيد على كمالها وعدم النقص فيها.

فقد ظهر ممّا ذكرنا بطلان القسم الثاني من الاجتهاد، ولعلّ الخلط بين القسمين صار منشأً لمعارضه الأخباريين مع الاصوليين، وإلا فإنّ الاجتهاد بالمعنى الأعمّ يعمل به الأخباري أيضاً في المجالات المختلفه من الفقه، وإن شئت فراجع إلى كتاب الحدائق حتى تلاحظ كونه اجتهاداً واستنباطاً من المحدث البحرينى من أوله إلى آخره، ومقدمات الحدائق المعروفه في الواقع سلسله من المسائل الاصوليه سمّاها مقدمات، وكذا غيره من أشباهه.

٣. المجتهد المطلق والمتجزي

اشاره

عرّف المجتهد المطلق بأنه «من له ملكه يقتدر بها على استنباط جميع الأحكام

ص: ٣٢٢

الشرعية الفرعية»، والتعريف بالملكة لا- ينافى أن يكون الاجتهاد عبارة عن الاستخراج والاستنباط، فيكون أمراً فعلياً لا بالقوة؛ لأنّ الكلام هنا فى المتّصف بهذه الصفة والمشتقّ منها، أى عنوان «المجتهد».

ولا يخفى أنّ المبدأ فى مثل هذه العناوين والمشتقات مأخوذ على نحو الملكة لا على نحو الفعلية، فإنّ قيام المبدأ بالذات على أنحاء مختلفة كما قرّر فى بحث المشتقّ.

والمجتهد المتجزى عبارة عمّن له ملكة يقتدر بها على استنباط بعض الأحكام الشرعية الفرعية دون جميعها.

وحينئذٍ يقع البحث فى مرحلتين:

المرحلة الاولى: فى أحكام المجتهد المطلق

اشاره

ولتحقيق البحث فيها لابدّ من رسم مسائل:

المسألة الاولى: إمكان تحقّق الاجتهاد المطلق

ربما يقال بعدم إمكان الاجتهاد المطلق؛ لأنّ الفقيه لو بلغ إلى أى مرتبه من العلم والفقاهه يبقى مع ذلك فى بعض المسائل متردداً، فيحكم فيها بوجوب الاحتياط.

ويمكن الجواب عنه: بأنّ هذه الاحتياطات إنّما تدلّ على وجود تعقيد فى المسألة فقط، ولذلك يقتضى الورع الفقهى عدم إعلان فتواه العلمى ما لم يحسّ ضروره فى إعلانه، وإلّا يمكن للفقيه الماهر استنباط الحكم الشرعى فى هذه الموارد أيضاً.

وإن شئت قلت: إنّما يحتاط الفقهاء الأعلام فى بعض المسائل لأحد أمرين:

أحدهما: حاجه المسألة إلى تتبع كثير لا يسع له الوقت أو لا يحضر منابعها ومداركها بالفعل.

ص: ٣٢٣

ثانيهما: ما يكون الدليل فيه في أقل مراتب الحجية فلا- يجتري الفقيه للفتوى لشده ورعه، ولأن لا- يبغد المكلفين مهما أمكن عن الأحكام الواقعية، ولكن لو مسّت الحاجة إلى تبيين الحكم كان قادراً عليه؛ لأنّ المسألة إما ورد في نصّ يبلغ مرتبه الحجية أم لا، وعلى تقدير وروده إما يوجد معارض أم لا، وعلى تقدير عدم وروده إما يكون هناك إطلاق أو عموم، أو لا يوجد شيء من ذلك ما عدى الاصول العمليه التي تكون حاصره لمواردها حصراً عقلياً، والوظيفه في جميع هذه الفروض معلومه مبينه، لا معنى لعجز الفقيه الماهر عن تشخيصها.

نعم، لما كانت الاحتياطات الكثيره موجه لخروج الشريعة عن كونها سهله سمحه فالجدير أن يلاحظ فيها أمرين:

الأول: أن يكون المورد من الموارد التي لا توجب للمقلد الكلفه والمشقه الشديده في مقام العمل، نظير الاحتياط بالجمع بين القصر والإتمام في الصوم والصلاه؛ بأن يصوم شهر رمضان مثلاً تماماً ثم يقضيه تماماً وهكذا يجمع بين صلواته.

الثاني: كون المورد من الموارد التي لا يمكن فيها تحصيل الحدّ الأقلّ من الحجّه بسهوله، وإلّا ففي غير هذين الموردين فاللازم على المجتهدين ترك الاحتياط وإظهار الفتوى.

المسألة الثانية: جواز العمل برأى المجتهد المطلق

لا ريب في جواز عمل المجتهد برأيه في أعماله، لشمول الخطابات الشرعيه وأدلّه الأمارات المعتمره والاصول العمليه له، فبعد ثبوتها عنده يجب العمل على طبقها، بل يكون تقليده لغيره حراماً، لأنّه على الفرض يرى المخالف له في فتواه جاهلاً ومخطئاً، أي قامت الحجّه عنده على أن ما يقوله المخالف ليس حكم الله، فكيف يرجع إليه ويلتزم بفتواه في مقام العمل؟

ص: ٣٢٤

نعم إذا كان قادراً على الاستنباط ولم يستنبط فالمعروف هنا أيضاً حرمة تقليده للغير، لكنّه لا يخلو عن إشكال؛ لرجوع بعض أهل الخبره إلى بعض إذا لم يستنبط ما يحتاج إليه لعدم حصول مقدماته عنده.

وأما عمل الغير باجتهاده وفتاويه فقد ذهب الأخباريون من أصحابنا إلى عدم جوازه (١)، وسيأتي في أحكام التقليد بطلانه، وعدم التزام الأخبارى أيضاً به في العمل، والمشهور جوازه، بل ادعى صاحب الفصول أنّه إجماعى بل ضرورى (٢)، وهو غير بعيد كما سيأتي.

وفصل المحقق الخراسانى رحمه الله بين ما إذا كان المجتهد انفتاحياً فيجوز تقليده، وبين ما إذا كان انسدادياً فلا يجوز، واستدل على عدم الجواز فى الانسدادى بأنّ رجوع الغير إليه ليس من رجوع الجاهل إلى العالم بل إلى الجاهل، أضف إلى ذلك أنّ أدلّه جواز التقليد إنّما دلّت على جواز رجوع غير العالم إلى العالم، وأما مقدمات الانسداد الجارية عند الانسدادى فمقتضيها حجّيه الظنّ فى حقّ نفسه دون غيره، إذ لا ينحصر المجتهد بالانسدادى فقط.

هذا كلّه على تقدير الحكومه، وأما بناءً على الكشف فإنّه وإن ظفر المجتهد الانسدادى بناءً عليه بحكم الله الظاهرى من طريق كشف العقل عنه، ولكن يبقى الإشكال الثانى على حاله، أى لا دليل على جريان مقدمات الانسداد بالنسبه إلى غيره مع وجود المجتهد الانفتاحى (٣).

وللنظر فى كلامه مجال من جهات شتى:

أولاً: ليس بناء العقلاء فى رجوع الجاهل إلى العالم على رجوعه إلى العالم بالحكم فقط، بل إنّ استقرّ على رجوع الجاهل إلى العالم مطلقاً سواء كان عالماً

١- الفوائد المدتيه، ص ١٣٢

٢- الفصول الغرويه، ص ٤١١

٣- كفايه الاصول، ص ٤٦٤

ص: ٣٢٥

بالحكم أو بمطلق الحجّة ومواقع العذر، وإن هو إلّا نظير البراءة العقلية والاحتياط العقلية على القول بالانفتاح، بل نظير جميع الأمارات على مبنى القائلين بالمنجزية والمعدّرية، حيث إنّ مفاد أدلّه حجّيه الأماره حينئذٍ ليس حكماً شرعياً حتّى يكون العالم به عالماً بالحكم، بل إنّ مفاده حينئذٍ قضيتان شرطيتان وهما: أنّه إن أصاب الواقع فهو منجز وإن خالف الواقع كان معدّراً.

ثانياً: أنّ الفقيه المجتهد يكون كالتائب عن جميع الناس يكشف مواقع الأدلّه في حقّهم، ولا يخفى وضوح هذا المعنى في كشفه عن أحكام لا ترتبط به نفسه، كالأحكام المختصّة بالنساء في الحيض والنفاس وغيرها، فهو كالتائب عنهنّ في تشخيص موارد الأدلّه، وكذلك الكلام عن انسداد باب العلم، فإنّه لو رأى انسداد باب العلم فكأنّه رأى انسداده لجميع الناس، فليكن رأيه حجّجه لجميعهم.

ثالثاً: أنّ المجتهد الانسدادي لو فرض كونه أعلم من غيره فكيف يعدّ جاهلاً بالحكم، وغيره الانفتاحي عالماً بالحكم، مع أنّ المجتهد الانفتاحي قد يكون من أقلّ تلامذته ويكون جاهلاً مركّباً في نظره؟

فظهر ممّا ذكرنا أنّه لا وجه للتفصيل بين الانسدادي والانفتاحي في حجّيه قول المجتهد المطلق لغيره.

المسألة الثالثة: جواز القضاء للمجتهد المطلق

قد يقال بالنسبة إلى من له ملكه الاجتهاد ولم يجتهد بالفعل أو اجتهد شيئاً قليلاً، من عدم جواز الرجوع إليه في التقليد، وعدم نفوذ قضائه وتصديقه للأمر الحسيني، من باب أنّ الأدلّه اللفظية المستدلّ بها على جواز التقليد من الآيات والروايات اخذت في موضوعها عنوان العالم والفقيه وغيرهما من العناوين غير المنطبقه على صاحب الملكة.

وكذلك الحال في السيره العقلية؛ لأنّها إنّما جرت على رجوع الجاهل إلى

ص: ٣٢٦

العالم، وصاحب الملكة ليس بعالم، فعلاً، فرجوع الجاهل إليه من قبيل رجوع الجاهل إلى مثله، هذا إذا لم يتصدّد للاستنباط بوجه، وأمّا لو استنبط من الأحكام شيئاً طفيفاً فمقتضى السيره العقلانيّ جواز الرجوع إليه فيما استنبطه من أدلّته، فإنّ الرجوع إليه من رجوع الجاهل إلى العالم، فإنّ استنباطه بقيه الأحكام وعدمه أجنيان عمّا استنبطه بالفعل.

وأما نفوذ قضائه وعدمه فالصحيح عدم نفوذ قضائه وتصرفاته في أموال القصر، وعدم جواز تصدّيه لما هو من مناصب الفقيه، وذلك لأنّ الأصل عدمه، فيقتضى أن لا يكون قول أحد أو فعله نافذاً في حقّ الآخرين إلّا فيما قام عليه الدليل، وهو إنّما دلّ على نفوذ قضاء من يصدق عليه عنوان «العالم» أو «الفقيه» أو «العارف بالأحكام» أو غيرها من العناوين الواردة في أخبار القضاء، ولا يصدق شيء من ذلك على صاحب الملكة (١).

ولكن يرد عليه، أوّلاً: أنّ حصول ملكة الاجتهاد من دون ممارسه عمليته مجرد فرض لا واقع له خارجاً.

وثانياً: أنّه لم يبيّن الفرق في كلامه بين جواز التقليد وجواز التصدّي للقضاء في جريان سيره العقلاء على الرجوع في الأوّل دون الثاني، فإنّه لو فرض استقرار سيره العقلاء على رجوع الجاهل إلى صاحب الملكة في أمر التقليد، فكيف لم تستقرّ سيرتهم على رجوع المتداعين إليه في أمر القضاء؟ مع أنّ لازم جواز الرجوع إليه في أمر التقليد كونه عالماً وخبره عندهم بمجرّد الحصول على الملكة، وهذا صادق أيضاً بالنسبة إلى من له ملكة القضاء.

وما ذكره من أنّ الأصل عدم نفوذ قضاء أحد في حقّ أحد حقّ، ولكن يمكن إحراز النفوذ في مثل المقام بإطلاقات أدلّه القضاء وانصرافها إلى ما هو متعارف عند العقلاء - إلّا ما خرج بالدليل - فإنّ القضاء ليس أمراً تأسيسياً للشرع، بل هو إمضاء

١- التنقيح في شرح العروه الوثقى، كتاب الاجتهاد والتقليد، ج ١، ص ٣٢

ص: ٣٢٧

لما عند العقلاء، والذي يسهل الخطب عدم حصول الملكة من دون استنباط أحكام كثيرة.

المسألة الرابعة: حول منصب الولاية والحكومة

إنّ من الواضحات والامور البديهية حاجة المجتمع الانساني إلى الحكومة وعدم إمكان تفكيكه عنها، وذلك من جهة أنّه لا يمكن الوصول إلى كثير من أهداف الشريعة المقدّسه إلّا من طريق تشكيل الحكومة وتنفيذ الولاية.

ومن تلك الأهداف المهمّة: حفظ نظام المجتمع، فلا إشكال في لزوم اختلال النظام بدون الحكومة وهو ممّا لا يرضى الشارع به، بل هو من أهمّ الامور عنده.

ومنها: إجراء كثير من موارد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ومنها: تولّى القضاء، فإنّه لا يمكن تحقّقه في الخارج من دون اعتضاده بالحكومة.

ومنها: إجراء الحدود والتعزيرات.

ومنها: حفظ حدود الممالك الإسلاميّة وثغورها، ولا يمكن حصول شيء منها من دون تشكيل الحكومة.

ثمّ إنّ هذه الحكومة تأخذ مشروعيتها من ناحيه البارى تعالى لا من جانب الناس وآرائهم، وأمّا قانون الانتخاب في الحكومة الإسلاميّة فإنّه لجلب مشاركة الناس في أمر الحكومة، التي هي من المقدمات الواجبه لتحقيق الأهداف المزبوره، ولذا يعبر عنها ب «الجمهورية الإسلاميّة».

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ هذا المنصب جعل من ناحيه الإمام المعصوم عليه السلام للفقيه الواجد للشرائط المذكوره في محلّها، ويدلّ على هذا الجعل وجوه عديده، كما أنّ لولايته مراحل وشؤوناً مختلفه، ليس هنا محلّ ذكرها، وقد بحثنا عن هذه الشؤون وتلك الوجوه في كتابنا «أنوار الفقاهه»^(١).

١- انظر: أنوار الفقاهه، كتاب البيع، ج ١، ص ٤٠٥ وما بعده

ص: ٣٢٨

المرحلة الثانية: في أحكام المجهت المتجزي**اشاره**

وقبل الورد فيها لابد من بحث موضوعي وهو إمكان التجزي في الاجتهاد وعدمه، وقد وقع الخلاف فيه بين الأصحاب، فقال بعض بأنه ممكن، وقال بعض آخر بأنه محال، ولنا نظره اخرى وهي أن الاجتهاد المطلق يستحيل عادةً تحقّقه في الخارج من دون العبور عن طريق الاجتهاد المتجزي.

واستدلّ القائلون بالاستحاله بأن الملكه من الكيفيات النفسانيه وهي بسيطه لا تقبل القسمة والتجزي.

ويرد عليه: أن الملكه وإن لم تنقسم ولا- تتجزي، لكنّها ذات مراتب متفاوتة باعتبار تفاوت متعلقاتها من حيث الصعوبه والسهوله والكمال والنقص، فهي حينئذٍ ملكات كثيره بعدد المسائل التي وقعت متعلقه للملكه، وقد تحصل مرتبه ناقصه منها دون المرتبه الكامله من دون تلازم بينهما في الوجود.

ومن هذا القبيل ملكه الاجتهاد، فإنّها كسائر الملكات تدريجيّه الحصول لا تصل إلى مرتبه أعلى إلّا بعد العبور عن المرتبه الأدنى، ولا تتحقّق ملكه الاجتهاد في المسائل المعقّده المشكله إلّا بعد حصول القدره على استنباط المسائل الساذجه، كما أنّه كذلك في القدره على الطبايه، فإنّها تبتدأ من المعالجات البسيطة إلى مراحل معقّده عميقه.

بل قد يكون الاجتهاد المطلق في بعض العلوم الجديده كالطبّ من المحالات، فإنّ كلّ طبيب في زماننا هذا يمكن له أن يجتهد في مجال خاصّ من هذا العلم.

إن قلت: قياس ملكه الاجتهاد في المسائل الفقهيّه بسائر الملكات قياس مع الفارق، لأنّ مدارك الاستنباط واصوله وقواعده في باب من الفقه متّحده مع الاصول الجاريه في أبواب اخر.

قلت: إنّ ذلك، ولكن يمكن التفكيك في المسائل الاصوليه أيضاً من حيث الصعوبه والسهوله، فيتطرّق التقسيم والتجزي فيها، ولا إشكال حينئذٍ في ورود

ص: ٣٢٩

التجزى إلى المسائل الفقهيّة التي تنطبق عليها، فمثلاً مسأله اجتماع الأمر والنهى من المسائل المشكله فى الاصول، ومن لا يقدر على حلّها والاجتهاد فيها لا يقدر على حلّ ما يرتبط بها من الفروع الفقهية فى باب الصلاة والصوم والحج وغيرها.

أضف إلى ذلك أنّ الإحاطه بعلم الاصول وحده لا تكفى لحصول ملكه الاجتهاد، بل لابدّ من التمرين والممارسه، ولا ريب فى أنّ للممارسه مراحل مختلفه ودرجات متفاوتة، وبحسبها يتجزأ الاجتهاد فى الفقه، وهذا هو ما ذكرنا من أنّ الاجتهاد المطلق يستحيل عادةً من دون العبور عن الاجتهاد المتميز.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّه يبحث فى أحكام المجتهد المتميز عن امور ثلاثة:

الأول: جواز عمل المجتهد المتميز برأيه

لا- ريب فى وجوب تقليده لنفسه والعمل برأيه، وحرمة تقليده لغيره فيما اجتهد فيه؛ لأنه لا إشكال فى كونه مخاطباً لأدله الأمارات الشرعيه والاصول العمليّه، ولازمه أنّه إذا اجتهد واستنبط مثلاً فى الحكم بتنجس الماء القليل تمت الحجّه عليه فى خصوص هذه المسأله من دون الحاجه إلى شىء آخر.

الثانى: جواز رجوع الغير إليه

والتحقيق فيه أن يقال: يمكن له أن يجتهد فى شىء معتدّ به من الأحكام، بحيث يصدق عليه عنوان

«نظر فى حلالنا وحرامنا»^(١)

أو

«شيئاً من

١- الذى ورد فى مقبوله عمر بن حنظله قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعه فى دين أو ميراث، فتحاكما إلى السلطان وإلى القضاء، أيحلّ ذلك؟ قال: «من تحاكم إليهم فى حقّ أو باطل فإنّما تحاكم إلى الطاغوت، وما يحكم له فإنّما يأخذ سحتاً، وإن كان حقّاً ثابتاً له، لأنّه أخذه بحكم الطاغوت وما أمر الله أن يكفر به، قال الله تعالى: «يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد امروا أن يكفروا به» قلت: فكيف يصنعان؟ قال: ينظران من كان منكم ممّن قد روى حديثنا ونظر فى حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً، فإنّى قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنّما استخفّ بحكم الله وعلينا ردّ، والرأى علينا الرأى على الله، وهو على حدّ الشرك بالله». انظر: وسائل الشيعه، ج ١٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ١١،

ص: ٣٣٠

قضاياانا»(١)

، كما إذا حصلت له ملكة الاجتهاد في أبواب المعاملات مثلاً، فلا ريب حينئذ في جواز تقليد الغير له، والشاهد عليه بناء العقلاء على العمل برأى الطبيب المتجزى المتخصص في فنه، بل ترجيحه على غيره، لكونه أعلم من غيره من هذه الناحية.

واخرى: يمكن له أن يجتهد مسائل طفيفه قليلة، ففي هذه الصورة لا تصدق عليه العناوين المزبوره، أي لا تشمل الأدلة النقلية الواردة في باب التقليد، نعم لا إشكال في جريان سيره العقلاء وبنائهم على تقليد الأخصاء ولو في مسائل معينه، كما لا إشكال في عدم ثبوت الردع عنه بتلك الأدلة النقلية؛ لأنها ساكنه عنه، ونتيجته جواز تقليده في هذه الصورة أيضاً إذا كان واجداً لسائر شرائط التقليد.

الثالث: تصدى المجتهد المتميز لمنصب القضاء

قد يقال بالتفصيل بين من كانت له ملكة الاستنباط على مقدار معتنى به من الأحكام ومن كان قادراً على استنباط أحكام قليلة، فيجوز القضاء للأول دون الثاني، وذلك لعدم شمول العناوين الواردة في مثل مقبولة عمر بن حنظله ومشهوره أبي خديجه لمثله.

ولكن يمكن أن يستدل للجواز مطلقاً بسيره الأصحاب، فإنه استقر على الرجوع إلى من هو عالم بأحكام القضاء مع كونه مجتهداً في مسائل يتلى بها عادة من الحقوق وغيرها، ولو لم يكن مثلاً مجتهداً في الأبواب الطهاره والصلاه والحج

١- المذكور في موثقه أبي خديجه سالم بن مكرم الجمال، قال: قال أبو عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام: «إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور، ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضاياانا فاجعلوه بينكم، فإنني قد جعلته قاضياً فتحاكموا إليه». انظر: وسائل الشيعه، ج ١٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١، ح ١

ص: ٣٣١

وأمثالها، والظاهر أن المقبوله والمشهوره يشملها، فيجوز القضاء للمتجزي على هذا النحو.

اعتبار الإذن من المجتهد المطلق

ثم إنه لا- إشكال في عدم اعتبار الإذن من المجتهد المطلق في عمل المجتهد المتجزي برأيه إذا كان مجتهداً في المباني الاصولية المرتبطة بها، وحصل له القطع بالحجّه بعد الاستنباط.

نعم رجوع العامي إليه يحتاج إلى الإذن من المجتهد المطلق، أي لا بدّ له من التقليد عن المجتهد المطلق في خصوص هذه المسألة، أي مسألة جواز التقليد عن المجتهد المتجزي ثم تقليده وإلا دار، وهذا نظير ما يقال به في مسألة جواز تقليد غير الأعلم من أنه لا بدّ في خصوص هذه المسألة من تقليد الأعلم، فإن أجاز هو تقليد غير الأعلم فهو، وإلا فلا يجوز تقليد غير الأعلم، وهكذا بالنسبة إلى مسألة تقليد الميت، فلا بدّ في خصوصها من تقليد الحيّ وهو واضح.

٤. مباني الاجتهاد والعلوم اللازمه له

اشاره

قد ذكر أن الاجتهاد يبتنى على علوم كثيره:

١. علم اللغه: ولا- ريب في لزومه إمّا اجتهاداً أو بالرجوع إلى أهل الخبره، لأنّ عمده الأدلّه هي الكتاب والسّنّه، وهما بلسان العرب، فلا بدّ من معرفه موادّ اللغه العربيه.

٢. علم الصرف: ولا إشكال في الحاجه إليه لدخالته في فهم الكتاب والسّنّه.

٣. علم النحو: وهو كسابقه؛ لأنّ كلمه واحده تقبل معانٍ مختلفه على أساس إعرابات متفاوتة، فلا بدّ من معرفته حتّى تميّز المعانى بعضها عن بعض، نعم اللازم منه ما يكون له أثر في اختلاف المعانى فحسب لا أكثر.

ص: ٣٣٢

وبالجمله لكل واحد من هذه الثلاثة دخل في فهم المعاني، فإن علم اللغة يبين المادّه، وعلم الصرف يبين هيئه الكلمه وعلم النحو يبين هيئه الجمله.

٤. علم التفسير: والمراد منه ما يكون وراء الثلاثة السابقه وهو الإحاطه بالآيات القرآنيه، وردّ بعضها إلى بعض، ومعرفة المحكم والمتشابه، والناسخ والمنسوخ، وغير ذلك من أشباهه، ولا إشكال في دخله في استنباط الأحكام.

٥. علم الرجال: ولا حاجة إليه عند من يقول بحجّيه الأخبار المدوّنه في الكتب المشهوره المعروفه، وهكذا عند القائلين بحجّيه الأخبار الوارده في الكتب الأربعة، وأمّا بناءً على ما هو الحقّ من مبنى القائلين باعتبار الوثوق برجال السند أو الوثوق بالروايه الذي قد يحصل من طريق الوثوق بالراوى وقد يحصل من طريق الموافقه لعمل المشهور، وقد يحصل من طريق علوّ المضامين، أو من طريق تضافر الروايات، فلا إشكال في لزوم علم الرجال ودخله في الاستنباط والاجتهاد.

٦. علم الحديث: وهو يكون بمنزله علم التفسير، ومورداً للحاجه في طريق الاستنباط، لأنّ المراد منه معرفه لسان الروايات، فإنّ لروايه الأئمه المعصومين لسان خاصّ يفترق عن عبارات الفقهاء والعلماء، واللائزم معرفه العامّ والخاصّ والمحكم والمتشابه في كلماتهم عليهم السلام.

٧. علم الدرايه: ولا- إشكال في لزومه، فإنّ المراد منه هو معرفه أقسام الروايه من حيث أوصاف الخبر وصفات الراوى من الصحيح والحسن والضعيف والمقطوعه والموقوفه والمضمرة والمرسله وغيرها، وبما أنّ الميزان في حجّيه الروايه هو الوثوق بالروايه وأحد طرق حصوله هو الوثوق برجال الحديث، فلا بدّ من معرفه أقسام الحديث على أساس رجال السند وخصوصيات الخبر.

٨. علم الكلام: ولا ريب في لزومه أيضاً؛ لأنّ إثبات حجّيه كلام المعصوم وفعله وتقريره متوقّف على إثبات إمامته وعصمته في الرتبّه السابقه، كما أنّ إثبات حجّيه ظواهر الكتاب أيضاً مبنّى على إثبات حقّانيه كتاب الله المجيد وهكذا، ومحلّ

ص: ٣٣٣

البحث عن مثل هذه الامور إنما هو علم الكلام.

٩. علم اصول الفقه: ولزومه وشده الحاجه إليه في الاستنباط من القضايا التي قياساتها معها، كما يلوح به تعريف علم الاصول بأنه هو العلم بقواعد تقع في طريق الاستنباط، أو بما هو حججه في الفقه.

١٠. علم الفقه: أي ممارسه الفقه، فقد يتوهم أنه لا- معنى لكونه من مباني الاجتهاد من باب أنه نفس الغايه وذوالمقدمه لا- من المقدمات، ولكن قد مر أن ملكه الاجتهاد لا- تتحقق إلا بالتمرين والممارسه في الفقه كما في غالب العلوم، وهي تحصل أولاً بتطبيق الاصول على الفروع، وثانياً برّد الفروع إلى الاصول.

فإذا سئل مثلاً عن رجل صلّى الظهرين وهو يعلم إجمالاً بأنه كان في أحدهما فاقداً للطهاره، فاللازم أن يعلم أنه هل يجب عليه الاحتياط فيكون المورد من موارد تطبيق قاعده الاحتياط، أو أنه من موارد تطبيق قاعده الفراغ؟ وأنه هل يكون الترتيب بين الظهر والعصر ترتيباً واقعياً، أو لا؟ أو إذا سئل عن صار مستطيعاً وقد استؤجر سابقاً لمناسك الحج فهل يبطل عقد الإجاره أو لا؟ من باب عدم كونه مستطيعاً شرعاً والممنوع شرعاً كالممنوع عقلاً، وهكذا إلى سائر الفروع والمسائل.

وممارسه هذه المسائل مقدمه للإحاطه بجميع مسائل الفقه.

١١. علم المنطق: وقد يقع الشك في الحاجه إليه؛ لأن المقدار اللازم منه أمر فطري لكلّ إنسان فإن عمده المنطق إنما هي الأشكال الأربعة، وجل الاستدلالات ترجع إلى الشكل الأول، وقد ذكروا أنه بديهى الإنتاج، وأما سائر مسائله فقلماً يتفق الحاجه إليها في الفقه، نعم الإحاطه ببعض المصطلحات فيها ربّما توجب سهوله الأمر في بيان الاستدلالات، كالإحاطه بالنسب الأربعة والكليات الخمس والوحدات المعتره في التناقض وغيرها.

١٢. الفلسفه: والظاهر أنه لا دخل لها بعلم الفقه؛ لأنها تبحث عن الامور الحقيقيه،

ص: ٣٣٤

بينما يكون الفقه يبحث عن الأحكام الإلهية وهي من الإنشائيات والاعتباريات، نعم يمكن أن يقال: إنّ لها تأثيراً في الفقه من باب تأثيرها في علم الكلام فليس لها دخل مباشرة وبلا واسطه.

ولا يخفى أنّه قد وقع أخيراً الخلط بين مسائلها ومسائل علم الاصول وأوجب غوامض وتعقيدات كثيرة في هذا العلم وقد أشرنا إليه في بعض الأبحاث السابقة، وقد يلزم البحث عنها في عصرنا هذا للمنع عن هذا التداخل!

١٣ و ١٤. علم المعاني والبيان: وغايه ما قد يقال في وجه تأثيرهما في الاستنباط والاجتهاد: إنّ من المرجّحات في الخبرين المتعارضين البلاغه والفصاحة، مع أنّ الصحيح أنّهما ليسا من المرجّحات؛ لأنّ كلمات المعصومين عليهم السلام مختلفة، قسم منها عباره عن الخطب والمواعظ، وقد أعملوا فيها قواعد الفصاحة والبلاغه وبدائعها، نظير خطب نهج البلاغه وأدعيه الصحيفة السجادية وأشباهها.

وقسم آخر صدر لبيان الأحكام الفرعية والمسائل العمليه، فلم يصدر عنهم السلام ببدايع الفصاحة والبلاغه كما لا يخفى على الخبير، وفي الواقع القسم الأوّل نظير الآيات القرآنيه، بينما يكون القسم الثاني شبيه الأحاديث القدسيه الإلهيه، مضافاً إلى ما مرّ من وجوب الاقتصار على المرجّحات المنصوصه وليس هذا منها.

نعم، هاهنا أبحاث من علم المعاني والبيان كمسأله تقديم ما حقّه التأخير، وأبواب الحقيقه والمجاز والكنيات والاستعارات، قد يكون لها دخل في فهم الأحكام عن الأدله اللفظيه.

بقي هنا امور:

الأمر الأوّل: القواعد الفقهيّه و دوره الأساسي في الاستنباط

لا شكّ في أنّ القواعد الفقهيّه لها دور عظيم في استنباط الأحكام الفرعيه، ولعلّ عدم ذكرها في العلوم التي يبتنى عليها الاستنباط من باب عدّهم إياها من الفقه،

ولكن قد ذكرنا في محله أنّها علم برأسه وليست من اصول الفقه وإن ذكر الأصحاب المتأخرون غير واحد منها في طيّات علم الاصول، كما أنّها ليست من الفقه نفسه فراجع (١).

الأمر الثاني: شأن الفقيه في تشخيص الموضوعات الفقهيّة

إنّ لكلّ حكم موضوعاً والمعروف في الألسنة أنّ تشخيص الموضوع ليس من شؤون الفقيه، بل هو موكول إلى المقلّد نفسه، ولكن الصحيح أنّه لا- يمكن للفقيه المجانبه عنه، فإنّ لموضوعات الأحكام مصاديق معقّده غامضه لا يقدر العوامّ على تشخيصها، بل لا بدّ للفقيه تفسيرها وتبيين حدودها وخصوصياتها، كما يشهد على ذلك أنّ كثيراً من الفروع المعنونه في الكتب الفقهيّة من هذا القبيل.

وإن شئت قلت: إن كان المراد من الموضوع في المقام هو الموضوعات الجزئية، أي مصاديق الموضوعات الكليّة للأحكام، كمصاديق الدم والخمر والماء المطلق والمضاف وغيرها فإنّه كذلك، أي ليس تشخيصها من شؤون الفقيه، وأمّا إن قلنا بأنّ المراد منه هو نفس الموضوعات الكليّة الواردة في لسان الأخبار فلا إشكال في أنّ تشخيصها وتعيين حدودها من شؤون الفقيه.

وبعبارة أدقّ: إنّ هذا القسم من الموضوعات يستنبطها الفقيه بعد معرفه لسان الدليل، بارتكازه العرفي ويأخذها من العرف بما أنّه من أهل العرف، ثمّ يبيّن حدودها للمقلّد.

وإن شئت فانظر إلى فتاوى الفقهاء مثلاً في ما يصحّ السجود عليه، فقد ورد في الدليل أنّه

«يجوز السجود على الأرض وما يخرج منها إلّما اكل وما لبس» (٢).

، فهذا عنوان عرفي، وقد تكلم فقهاؤنا قدس سرهم في مصاديقه وأنّه أيّ شيء يعدّ من المأكول

١- انظر مقدّمه كتابنا: «القواعد الفقهيّة»

٢- وسائل الشيعه، ج ٣، كتاب الصلاه، أبواب ما يسجد عليه، الباب ١

ص: ٣٣٦

والملبوس وأى شىء لا يعدّ منهما فقد يكون هناك مصاديق لا يقدر العرف على تشخيص أنّها منهما أو ليست منهما، ولذا وقع البحث لتبيين المصاديق المشتبهه لجواز السجود وعدمه في مثل الامور التاليه:

١. الأدويه والعقاقير كلسان الثور.

٢. قشر الفواكه.

٣. تفاله الشاي.

٤. نواه الفواكه.

٥. ورق الكرم بعد اليبوسة وقبلها.

٦. ما هو مأكول في بعض البلاد دون بعض.

٧. النبات الذى ينبت على وجه الماء.

٨. التبناك.

ومن الأمثله التي يمكن أن تذكر في هذا المجال عنوان النظر المحرّم إلى الأجنبيّه فإنّه أيضاً من الموضوعات المشكله من باب أن لها مصاديق معقّده مبهمه، فهل يصدق على النظر إلى تصوير الأجنبي في المرآه أو الماء الصافى أو فى تلفزيون عنوان النظر إلى الأجنبيّه أو لا؟

إلى غير ذلك من أشباهه فى مختلف أبواب الفقه.

إن قلت: كيف يكون رجوع العوام إلى الفقيه فى هذا القسم من المصاديق من قبيل رجوع الجاهل إلى العالم؟ أى كيف تشمله أدلّه التقليد؟

قلت: إن أدلّه التقليد تشملها ويكون الرجوع فيها من قبيل رجوع الجاهل إلى العالم من باب أنّه ليس لها متخصّص وخبير غير الفقيه، نعم لو كانت هناك موضوعات يكون لها فى العرف خبراء معروفون أعلم بها وبخصوصياتها من الفقيه يجب الرجوع إليهم دونه.

الأمر الثالث: دور الزمان والمكان في الاجتهاد

قد نعلم أن الأحكام تابعه لموضوعاتها متابعه الظلّ لذي الظلّ وقد يتبدّل الموضوع بتبدّل الزمان أو المكان، فترى للماء في المفازة والصحارى ماله فيجوز بيعه فيها، بينما لا- يكون له ماله على الشاطئ فيبطل بيعه، هذا من قبيل تأثير المكان في الموضوع، وترى الحكم بجواز بيع الثلج في الصيف دون الشتاء لكونه مالاً في الأول دون الثاني وهذا من قبيل تأثير الزمان في الموضوع.

ومن أمثلتها الواضحة في يومنا هذا الدم الذي كان بيعه وشراؤه حراماً في الأزمنة السابقة باعتبار عدم وجود منفعه محلّله معتدّ بها له، ولكن الآن لا إشكال في جواز بيعه وشراؤه لما له من منافع محلّله مقصوده، حيث لا تنحصر منافعه في الأكل المحرّم أو الصبغ الذي يعدّ من المنافع النادرة، فإنّ الدم في يومنا هذا عنصر حياتي يمكن به إنقاذ نفس إنسان من التهلكه، ولذا تكون له ماله عظيمه محلّله معتدّ بها لنجاه المصدومين والجرحى وكثير من المرضى، لا سيّما في العمليات الجراحية فلم لا يجوز بيعه في زماننا والحال هذا؟

ومن أمثلتها أيضاً: ما قد يقال في مسأله تقليل المواليد وأنها كانت مرجوحه في الأعصار السابقه، بينما هي راجحه في زماننا في بعض البلاد التي تكون كثره النفوس فيها موجه للفقر الشديد والتأخر والمفاسد الأخلاقية العظيمة.

فإنّ ما ورد في الترغيب على تكثير النسل والمواليد كالنبوي المعروف:

«تناكحوا تكثروا فإنّي اباهي بكم الامم يوم القيامة ولو بالسقط»^(١)

ناظره إلى الأعصار السابقه والأمصار التي كانت كثره النفوس فيها سبباً للقدره والسلطه، فما كان من الجوامع الانسانيه أكثر نفراً كان أشدّ قدره وأكثر قوه، كما يشهد عليه قوله تعالى: «كَانُوا أَشَدَّ مِنْكُمْ قُوَّةً وَأَكْثَرَ أَمْوَالًا وَأَوْلَادًا»^(٢)، وقوله تعالى: «وَقَالُوا نَحْنُ أَكْثَرُ

١- بحار الأنوار، ج ١٠٠، ص ٢٢٠

٢- سورة التوبه، الآيه ٦٩

ص: ٣٣٨

أَمْوَالًا وَأَوْلَادًا» (١)، فهي تدلّ بظاهرها على أنّ كثرة الأولاد كانت موجبه للقدره والشوكة كما كانت كثرة الأموال أيضاً كذلك.

والنبوى ورد فى مثل هذا الطرف من المجتمع الانسانى، فهذه الخصيصة الاجتماعيه الموجوده فى عصر صدوره تكون بمنزله قرينه لبيّه قد توجب انصرافه إلى خصوص ذلك الزمان، وهذه الدعوى بالنسبه إلى بعض البلاد وإن لم تكن ثابتة بالقطع واليقين، ولكنها قابله للدقه والتأمل.

فقد ظهر ممّا ذكرنا تأثير الزمان والمكان فى الاجتهاد والاستنباط لكن لا- على نحو تأثيرهما فى الحكم بلا واسطه بل من طريق تأثيرهما فى الموضوع، فإنّ الأحكام ثابتة إلى الأبد،

«وحلال محمّد صلى الله عليه وآله حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة» (٢)

، والمتغير على مرّ الدهور والأزمان، والمتبدّل فى الأمكنه والأقطار إنّما هو الموضوعات فقط، وتتبعها تتغير الأحكام قهراً.

٥. التخطئه والتصويب

إشاره

والمراد من التخطئه أنّه عند اختلاف الآراء لا يكون الصواب إلّواحداً منها فيكون الباقي خطأً.

وبعبارة اخرى: أنّ لله تعالى فى كلّ واقعه حكماً يشترك فيه الكلّ؛ العالم والجاهل، فمن أصابه أصابه ومن أخطأه أخطأه.

والمراد من التصويب أنّه عند اختلاف الآراء كلّها أحكام الله وكلّها صواب.

ينقسم التصويب فى الشرعيات إلى أربعة أقسام:

١- سورة سبأ، الآية ٣٥

٢- وسائل الشيعه، ج ١٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ١٢، ح ٤٧

ص: ٣٣٩

١. ما هو باطل عقلاً، وهو عبارته عن إنشاء أحكام إلهية على وفق آراء المجتهدين بعد اجتهادهم (١)، والوجه في بطلانه عند العقل أنه لا بد للطلب من مطلوب، فلو كان الله تعالى يجعل الحكم بعد اجتهاد المجتهد، والمجتهد يطلب في استنباطه حكم الله الواقعي فما هو مطلوبه؟

وبعبارته اخرى: يستلزم منه الدور المحال؛ لأن اجتهاد المجتهد متفرع على وجود حكم قبله، والمفروض أن الحكم أيضاً متوقف على اجتهاده.

٢. ما ليس بباطل عقلاً ولكن يكون مجمعاً على بطلانه، وهو أن الله تعالى ينشئ أحكاماً عديدة بعدد آراء المجتهدين قبل اجتهادهم، فيكون كل مجتهد طالباً في استنباطه لحكمه الذي جعله الله تعالى في حقه، وهذا وإن لم يكن محالاً عقلاً ولكنه مجمع على بطلانه عند الإماميه، حيث إنهم يعتقدون أن لكل واقعه حكماً إلهياً واقعياً واحداً للعالم والجاهل، أصابه المجتهد أو لم يصبه.

٣. ما ليس بباطل عقلاً ولا مجمعاً على بطلانه ولكن الأقوى بطلانه، وهو أن يكون حكم الله تعالى في مقام الإنشاء واحداً ولكنه متعدد في مقام الفعلية؛ لأن طرقه الشرعية متعددة ويكون كل طريق سبباً لإيجاد المصلحة في مؤداه فيكون منشأ التعدد في الأحكام الفعلية هو القول بسبب الأمارات، وقد مر أن الصحيح بطلان السببية، وأن المستفاد من أدله حججه الأمارات إنما هو الطريقيه فحسب، فالأقوى بطلان هذا القسم بحسب الأدله المعبره عندنا، وإن لم يكن باطلاً عقلاً ولا مجمعاً على بطلانه.

٤. ما يكون خارجاً عن هذه الأقسام الثلاثة ولا إشكال في صحته، وهو التصويب في الأحكام الظاهرية الذي يوافق مبنى القائلين بأن أدله حججه الأمارات وإن لم تكن سبباً لإيجاد المصلحة ولكنها توجب جعل حكم ظاهري مماثل كما

١- وهذا النوع من التصويب قد ينسب إلى الأشعري، كما نسب إليه النوع الثاني منه، انظر: الإحكام في اصول الأحكام، للآمدى، ج ٤، ص ١٨٣ و ١٨٤؛ الفصول في الاصول للجصاص، ج ٤، ص ٢٩٦؛ المحصول في علم الاصول، للرازي، ج ٦، ص ٣٤

ص: ٣٤٠

هو المختار، وهو الظاهر من كلمات المشهور، وقد يكون في سلوك هذه الطرق مصلحة أهم من المصلحة الواقعة التي تفوت من المكلف ويعبر عنه بالمصلحة السلوكية.

ثم لا يخفى أن هذا التقسيم الرباعي ناش من وقوع خلط في معنى الاجتهاد، وإلا يكون التقسيم ثلاثياً؛ لما مر من أن الاجتهاد بالمعنى العام هو استنباط الحكم عن أدلته التفصيلية والاجتهاد بالمعنى الخاص هو تقنين المجتهد فيما لا نص فيه، ولا إشكال في عدم لزوم التصويب المحال بناءً على الاجتهاد بالمعنى الخاص؛ لأنه ليس فيما لا نص فيه حكم على زعمهم حتى يقال بأنه لا بد للطلب من مطلوب.

والحاصل أن الاجتهاد عندهم هو استفراغ الوسع في طلب المصالح والمفاسد وتشريع الأحكام على وفقها من ناحيه المجتهد فليس هناك حكم واقعي يطلبه المجتهد حتى يلزم المحال.

بطلان القسم الأول من التصويب

وهذا القسم يبتنى على أمرين:

١. وجود وقائع خالية عن النص.

٢. أن يكون اختيار التقنين بيد الفقيه فيكون من شؤون الفقيه جعل الحكم وتقنين الأحكام فيما لا حكم فيه.

أما الأمر الأول: فيردّه ما يدل على أن كل ما يحتاج إليه الامّة إلى يوم القيامة فقد ورد فيه حكم، والدليل عليه:

أولاً: كتاب الله الكريم أى قوله تعالى: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي» (١)، وقوله تعالى: «مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ» (٢)، وقوله تعالى: «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ

١- سورة المائدة، الآية ٣

٢- سورة الأنعام، الآية ٣٨

ص: ٣٤١

الْكِتَابَ تَبَيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ» (١)، فلو كانت بعض الوقائع خالية عن الحكم لما كان الدين كاملاً والنعمه تامه، ولم يكن الكتاب تبياناً لكل شىء، بل كان الدين ناقصاً فاستعان سبحانه - العياذ بالله - من خلقه على إكماله.

وثانياً: الروايات: فمنها حديث الثقلين الذى تواتر نقله بين الفريقين (٢)، منها ما رووه عن جابر بن عبد الله قال: رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله فى حجته يوم عرفه وهو على ناقته القصواء يخطب فسمعتة يقول:

«يا أيها الناس إنى قد تركت فيكم ما إن أخذتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتى أهل بيتى» (٣).

ولا- إشكال فى أنه نص على كفايه الرجوع إلى كتاب الله والعتره للأمن من الخطأ والضلاله، ولازمه عدم خلو الوقائع عن الأحكام الإلهية.

ومنها: عدّه من الروايات تدلّ على أن لله فى كلّ واقعه حكماً يشترك فيه جميع الامه، مثل ما ورد فى حديث حجه الوداع:

«يا أيها الناس ما من شىء يقربكم من الجنه ويباعدكم من النار إلّا وقد أمرتكم به، وما من شىء يقربكم من النار ويباعدكم من الجنه إلّا وقد نهيتكم عنه» (٤).

ومنها الروايات المتضافره تحكم بالاحتياط والوقوف عند الشبهات حتى فى موارد الشكّ فى الحكم، وتأمّر بوجوب الفحص والسؤال عند عدم العلم بحكم الله الواقعى، فإنّها تدلّ بالملازمه على وجود حكم واقعى فى كلّ واقعه، ومن جملتها ما رواه جميل بن صالح عن الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام قال:

«قال رسول الله صلى الله عليه وآله فى كلام طويل: الامور ثلاثه: أمر تبين رشده فأتبعه، وأمر تبين لك غيبه فاجتنبه، وأمر اختلف فيه فردّه إلى الله عزّوجلّ» (٥).

١- سوره النحل، الآيه ٨٩.

٢- انظر: جامع أحاديث الشيعة، ج ١، ص ١٨٩-٢١٩، فقد جمع فيه طرق الحديث من كتب الفريقين.

٣- سنن الترمذى، ج ٥، ص ٣٢٧.

٤- وسائل الشيعة، ج ١٢، كتاب التجاره، أبواب مقدّماتها، الباب ١٢، ح ٣.

٥- المصدر السابق، ج ١٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ١٢، ح ٢٣.

ص: ٣٤٢

ومفاد جميعها عدم خلوّ الواقعة عن الحكم الشرعى ولذا لا بدّ من الاحتياط حتّى يسأل عن الإمام المعصوم عليه السلام.

وقد ورد من طرق العامّة أيضاً ما يوافق مذهب التخطئه وأنّ لله تعالى فى كلّ واقعه حكماً:

منها: ما رواه أبو هريره عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال:

«إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران، وإذا حكم فأخطأ فله أجر واحد» (١)

، وقوله صلى الله عليه وآله «فأصاب» أى أصاب حكم الله الواقعى وكذلك قوله صلى الله عليه وآله «أخطأ».

ومنها: ما روى عن الشعبى قال: «سئل أبو بكر عن الكلاله فقال: إني سأقول فيها برأى فإن كان صواباً فمن الله وحده لا شريك له، وإن كان خطأً فمئى ومن الشيطان والله عنه برى» (٢).

إلى غير ذلك من نظائرها، فقد ظهر ببركه هذه الآيات والروايات الكثيره بطلان الأمر الأول، وهو أنّ ما لا نصّ فيه لا حكم فيه.

وأما الأمر الثانى: وهو جواز إعطاء حقّ التقنين بيد الفقيه، ففيه: أنّه دعوى بلا- دليل، بل اللازم فى ما لا يوجد فيه نصّ خاصّ على الحكم، الرجوع إلى الأحكام الظاهريه المتخذة من الاصول العمليّه.

نعم، إنّ أهل السنّه حيث أعرضوا عن أحد الثقلين، بقى كثير من الوقايح خال عن الحكم عندهم، نتيجة لإعراضهم عن التمسك بما أمر النبي صلى الله عليه وآله بالتمسك به لكى لا تضلّوا أبداً.

بطلان القسم الثاني والثالث

١- سنن الترمذى، ج ٢، ص ٣٩٣؛ سنن النسائى، ج ٨، ص ٢٢٤

٢- السنن الكبرى، للبيهقى، ج ٦، ص ٢٢٣؛ الدرّ المثثور، ج ٢، ص ٢٥٠

ص: ٣٤٣

أمّا القسم الثاني: من أن لله في كل واقعه حكماً لمن وصل إليه الخطاب، وأما من لم يصل إليه الخطاب فلا حكم في حقه، بل تصل النوبة حينئذٍ إلى تقنين الفقيه، فهو أيضاً باطل بكلتا مقدمتيه.

لأنّ القول بأنّ الأحكام مخصوصه للعالمين فقط مخالف لظاهر جميع أدلتها، فإنّ مثل قوله تعالى: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ» (١)، وقوله تعالى:

«إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا» (٢)، عامّ للجاهل والعالم، وليس العلم مأخوذاً في موضوعه، بل العلم طريق إليه، ولو فرضنا اختصاص الأحكام بالعالمين فلا دليل أيضاً على إعطاء حقّ التقنين بيد الفقيه كما مرّ.

وأما القسم الثالث: وهو التصويب المبني على القول بسببته الأمارات، ففيه أيضاً:

أنّه لا- دليل على سببته الأمارات، فإنّ ظاهر أدلتها هو الطريقيته كما مرّ بيانه في محلّه، فقد قلنا هناك إنّ قوله تعالى: «فاسألوا أهل الدّكر» بمعنى «فاسألوا حتّى تعلموا».

وممّا يؤكّد هذا المعنى ما مرّ كراراً من أنّ الأمارات الشرعيّة جلّها- لولا كلّها- امضاءات لبناءات العقلاء، ولا إشكال في أنّها عند العقلاء طرق إلى الواقع فقط.

المصلحة السلوكية وخروجها عن التصويب موضوعاً

وأما القسم الرابع: وهو أن يكون المراد من التصويب جعل أحكام ظاهريّة مماثله لمؤدّيات الطرق والأمارات فلا إشكال فيه، بل لا يسمّى هذا تصويماً، فإنّ تسميته بالتصويب خلاف الاصطلاح؛ لأنّ مصطلح الفقهاء فيه إنّما هو في الأحكام الواقعيّة.

وقد يكون في سلوك هذه الطرق مصالح أهمّ من المصالح الواقعيّة التي تفوت من المكلف، وهي التي يعبر عنها بالمصالح السلوكية، وبهذا يندفع ما اورد على حجّيه

١- سورة البقره، الآيه ١٨٣

٢- سورة النساء، الآيه ١٠٣

ص: ٣٤٤

الأمارات من أن لازمه تفويت المصلحة أو إلقاء العبد في المفسده.

ولكن أورد بعضهم على هذا القسم من جهتين:

الاولى: أنه لا وجه للالتزام بهذه المصلحة لتصحيح اعتبار الأمارات وحجيتها؛ لأن اعتبار الأمارات من دون أن ترتب عليه مصلحة وإن كان لغواً فلا يمكن صدوره من الشارع الحكيم، إلا أنه يكفي في ذلك ترتب مصلحة سهوله الأمر على المكلفين؛ حيث إنّ تحصيل العلم الوجداني بكلّ حكم شرعي لكلّ واحد من المكلفين غير ممكن في زمان الحضور فضلاً عن زماننا هذا، ولو أمكن هذا فبطبيعة الحال كان حرجياً لعامة المكلفين في عصر الحضور فما ظنك بهذا العصر، ومن الواضح أنّ هذا منافٍ لكون الشريعة الإسلامية شريعة سهله وسمحه.

الثانية: أن لازم هذا القول هو السببى وانقلاب الواقع وتبدله لأننا إذا فرضنا قيام مصلحة في سلوك الأماره التي توجب تدارك مصلحة الواقع فالإيجاب الواقعي عندئذٍ تعيناً غير معقول (١).

ولكن يمكن الجواب عنهما: أما الإشكال الأول فهو عجيب، فإنّ مصلحة التسهيل هي نوع من المصلحة السلوكية ومصدق بين منها، فلولا هذه المسألة لما أمر الشارع بسلوك هذه الطرق.

وأما الثاني فالجواب عنه ظاهر بعد ما عرفت من أن مصلحة التسهيل هي من المصالح السلوكية، فما يجاب عن هذه المصلحة هو الجواب في أشباهها.

وبعبارة أوضح: ليست المصلحة السلوكية في عرض مصلحة الواقع، فإنّ المصالح الواقعيه إنما هي مصالح في أفعال المكلفين، وأما المصلحة السلوكية فإنما هي مصلحة في سلوك هذا الطريق بقصد الوصول إلى الحكم الواقعي، فيكون أحدهما في طول الآخر، ولا معنى للتخيير حينئذٍ.

ص: ٣٤٥

٤. تبدل رأى المجهّد

اشاره

وفيه يبحث أيضاً عن مسأله العدول عن مجتهد إلى آخر، من حيّ إلى حيّ أو من ميت إلى حيّ؛ لاشتراك المسألتين فى الأدله، وهو بحث مبتلى به كثيراً، ويطرح تارة بالنسبه إلى المجهّد نفسه فى العمل برأيه، واخرى بالنسبه إلى مقلّديه.

كما أنّ الكلام فيه تارة يقع فى العبادات.

واخرى فى المعاملات بالمعنى الأخصّ، كما إذا اشترى داراً بالبيع الفضولى أو المعاطاه معتقداً صحّتهما، ثمّ تبدل رأيه إلى بطلانهما.

وثالثه فى المعاملات بالمعنى الأعمّ، كما إذا تزوّج بالعقد الفارسى، ثمّ تبدل رأيه واعتقد اشتراط العرييه، أو كان قائلاً فى باب الرضاع باعتبار أكثر من عشر رضعات فى حصول المحرميه فتزوّج بمن ارتضعت من أمّه عشر رضعات، ثمّ تبدل رأيه وذهب إلى كفايتها فى حصول المحرميه، أو كان قائلاً فى باب النجاسات بعدم نجاسه عرق الجنب عن الحرام، وفى باب الطهاره بعدم اعتبار عصر الثوب فى التطهير، ثمّ تبدل رأيه إلى نجاسه عرق الجنب عن الحرام أو اعتبار العصر.

ومن جانب آخر تارة يكون الموضوع موجوداً، كما إذا كانت الذبيحه موجوده أو كان متلبساً بثوب لم يعصره حين تطهيره، واخرى يكون معدوماً.

ثمّ اعلم أولاً: أنّ هذا كلّه إنّما هو فى ما إذا كانت الفتوى السابقه مخالفه للاحتياط، وأمّا إذا كانت موافقه له كما إذا كان قائلاً باعتبار إتيان التسيح ثلاث مرّات وتبدل رأيه إلى كفايه مرّه واحده فلا إشكال فى أنّه خارج عن محلّ النزاع.

وثانياً: أنّ هذه المسأله من مصاديق مسأله الإجزاء؛ لأنّ من أقسامه هو الإجزاء فى الأوامر الظاهريه، والمقام من هذا القبيل، لأنّ حجّيه فتوى المجهّد للمقلّد حكم ظاهرى له، نعم إنّها أعمّ منها من جهه اخرى، فإنّ مسأله الإجزاء مختصّه بباب الأوامر والأحكام التكليفيه فحسب، بينما البحث هنا أى مسأله التبدل والعدول يعمّ الأحكام التكليفيه والوضعيه معاً، فكلّ من المسألتين أعمّ من الاخرى من جهه،

ص: ٣٤٦

وأخصّ منها من جهة اخرى.

وثالثاً: أنّ مقتضى الأصل في المقام هو الفساد فإنّ الأصل مثلاً هو عدم وقوع التذكية شرعاً أو عدم الإتيان بالصلاة الصحيحه - مع قطع النظر عن القواعد الخاصه التي يمكن جريانها كقاعده الفراغ ونحوها - فهو يوافق القول بعدم الإجزاء، فلا بدّ للقائلين بالصحة من إقامه الدليل عليه.

التفصيل في المسأله بين القطع والأمارات

الحق في المسأله التفصيل بين ما إذا كان مدرك الاجتهاد السابق هو القطع ثم انكشف خلافه بالقطع أيضاً، فلا وجه حينئذٍ للقول بالإجزاء؛ لأنّ المفروض أنّه لم يكن في الواقع أمر من جانب المولى، بل إنه امتثل أمراً خيالياً ذهنياً.

وذلك لأنّ القطع ليس من الأمارات الشرعيه حتى يقال: إنه أماره كسائر الأمارات يتولّد منها حكم ظاهرى شرعى، بل هو من الأمارات العقلية التي تكون مجرد طريق إلى الواقع فحسب، ومنه يعلم الحال فيما إذا زال القطع السابق وقامت أماره شرعيه على خلافه.

لكن موارد تبدل رأى المجتهد ليست من هذا القبيل غالباً؛ لأنّ ما يتبدل عند المجتهد في غالب الموارد إنّما هو الأمارات الظنيّه المعبره، كما أنّ رجوع المقلّد إلى مجتهد آخر أيضاً ليس من هذا القبيل أصلاً؛ لأنّ الحجّه عنده إنّما هو قول المجتهد وهو أماره ظنيّه عقلائيّه أمضاها الشارع المقدّس.

مقتضى إطلاقات أدله حجيه الأمارات

بناء على كون فتوى المجتهد على أساس أماره شرعيه وكان المبني في حجيه الأمارات، الطريقيه كما هو الحقّ، فحينئذٍ يستدلّ للإجزاء بوجوه عمدتها أنّ إطلاقات أدله حجيه الأمارات لا تشمل الأعمال السابقه التي أتى بها المكلف وفقاً

ص: ٣٤٧

لأمارات كانت حججه عليه حين العمل.

وبعبارة اخرى: لا إطلاق في الاجتهاد الثاني ليشمل موارد الاجتهاد الأول ويعمّ الواقعه السابقه، ولا أقل من الشكّ في ذلك، ولعلّ هذا هو مراد من قال: «الواقع الواحد لا تتحمّل اجتهادين»^(١)، ولعلّه هو العله للسيره المدّعاة في كلمات بعضهم على عدم إعادته الأعمال السابقه وكون الإعادته أمراً مستغرباً في أذهان أهل الشرع بأن يعمل بفتوى مجتهد عشرات سنه، ثم بعد تبدّله أو تقليد مجتهد آخر يعيد جميع أعماله التي عملها في هذه السنوات، وكذلك فيما بعده من تبدّلات الرأي، ولعلّه أيضاً المصدر الوحيد لما ادّعى من الإجماع في المسأله، ولا أقلّ في العبادات^(٢).

وإن شئت قلت: الإجماع المدّعى والسيره المستمرّه التي وردت في كلمات بعضهم - ولا يبعد قبولها في الجملة - أيضاً مؤيدتان لما ذكرنا من الدليل.

هذا فيما إذا كانت فتوى المجتهد على أساس أماره من الأمارات الشرعيّه، ومنه يظهر الكلام في الاصول العمليه العقلية أو الشرعيّه، فإنّ الحكم الحاصل منها حكم ظاهري، وقد عمل به المكلف، ثم تبيّن بحسب الاجتهاد الثاني خلافه، فيأتي جميع ما ذكرنا في الأمارات والأدلّه الاجتهاديّه.

وملخص الكلام في المقام: أن تبدّل الرأي على ثلاثه صور:

تارة يكون العمل قد مضى ثم تبدّل الرأي، ففي هذه الصوره لا إشكال في الأجزاء إلّا فيما إذا كان مدرّك الاجتهاد السابق هو القطع وانكشف خلافه.

واخرى: السبب قد مضى والمسبّب باقٍ على حاله كما في مثال الذبيحه فإنّ عمل التذكيه فيها قد مضى وأمّا الحيوان المذكى فهو موجود في الحال، ومثل عقد النكاح بالفارسيه فالعقد قد مضى وأمّا مسبّبه وهو الزوجيّة باقٍ على حاله، ومثل ما إذا اشترى داراً بعقد المعاطاه فمسبّبه وهو ملكيه الدار باقيه على حالها، ففي هذه

١- الفصول الغرويّه، ص ٤٠٩

٢- انظر: هدايه المسترشدين، ج ٣، ص ٧١١؛ أجود التقريرات، ج ١، ص ٢٠٦

ص: ٣٤٨

الصورة أيضاً إذا تبدل رأى المجتهد، فالحق هو الإجزاء من دون فرق بين مثال الذبيحة وإنشاء العقد باللغه الفارسيه لأن كليهما من باب واحد، والمسبب باقٍ على حاله في كليهما.

وثالثه: يكون الموضوع باقياً على حاله، كما إذا اجتهد سابقاً ورأى كفايه سبعة وعشرين شبراً في تحقّق الكزّيه، واجتهد في اللاحق على عدم كفايتها، وكان الماء المحكوم بالكزّيه سابقاً باقياً على حاله، أو رأى سابقاً عدم نجاسه ملاقى الشبهه المحصوره أو عدم نجاسه عرق الجنب عن الحرام أو دم البيض، والآن يرى نجاستها وهى باقيه على حالها، ففي هذه الصوره الحقّ عدم الإجزاء، لأنّ الكلام فيه ليس فى الأعمال الماضيه، بل بالنسبه إلى الحال والمستقبل، بأن يعامل مع هذا الماء معاملة الكزّ فى الحال والآتى فلا ريب فى عدم الإجزاء.

ص: ٣٤٩

المقام الثانى: مباحث التقليد**اشاره**

وهو فى اللغه جعل القلاده على العنق، قلاده تقليداً جعل القلاده على عنقه (١)، وهكذا المقلد يجعل عمله كالقلاده على عنق المجتهد، وقيل أن المقلد يجعل طوق التبعيه على عنق نفسه.

وأما فى الاصطلاح فقد ذكر له معانٍ ترجع إلى الوجوه التاليه:

١. الأخذ بقول الغير بغير دليل، والمراد من الدليل إنما هو الدليل التفصيلى، وإلّا يكون للمقلد دليل فى تقليده إجمالاً بلا إشكال.

٢. الالتزام بالعمل بقول مجتهد معين.

٣. الأخذ بفتوى المجتهد للعمل.

٤. الاستناد إلى رأى المجتهد فى مقام العمل.

والصحيح هو الأخير، فإن التقليد إنما هو العمل استناداً إلى قول المجتهد.

والشاهد له أولاً: أنه هو المناسب للمعنى اللغوى حيث إنه عبارته عن جعل القلاده فى العنق، ولا ريب فى أن قلاده التقليد تعلق على عنق المجتهد بعد أن عمل المقلد بفتاويه استناداً إليها، لا بمجرد الفتوى.

١- انظر: صحاح اللغه، ج ٢، ص ٥٢١؛ لسان العرب، ج ٣ ص ٣٦٦ و ٣٦٧

ص: ٣٥٠

وثانياً: أن القائلين بعدم جواز التقليد استدّلوا بالآيات الناهية عن العمل بغير علم، حيث إنّ لازمه كون التقليد هو العمل بغير علم، ولم يرد عليه- لا من جانب المستدلّين بها لعدم جواز التقليد ولا من جانب المجيبين عنهم- بأنّ هذه الآيات لا ربط لها بمسأله التقليد لأنّه ليس من مقوله العمل، فكأنّ الطرفين توافقا على كونه من قبيل العمل.

وثالثاً: أن المقصود من التقليد والأثر الشرعي المترتب عليه إنّما هو صحّح العمل وهي لا تحصل بدون العمل.

وبعبارة اخرى: كما أن الآثار الشرعيّة التي تترتب على التقليد هي الآثار في مقام العمل فليكن معناه أيضاً كذلك، فلا بدّ من إدخال العمل في معناه.

نقد أدلة القول بأن التقليد ليس من مقوله العمل

عمده الدليل عند القائلين بأنّ التقليد عبارته عن الالتزام القلبي أو الأخذ بالفتوى أمران:

١. لا بدّ أن يكون العمل عن تقليد، فيكون التقليد في رتبة سابقة على العمل، فلو كان التقليد عبارته عن نفس العمل كان في رتبة متأخره عنه، فيلزم منه الدور وتقديم ما حقه التأخير.

٢. إنّ التقليد في اللغة جعل القلادة على عنق المقلّد، وهو يتحقّق بالالتزام وإن لم يعمل بعد.

والجواب عن الأوّل: أنّه لم يرد في آية ولا روايه من أنّه لا بدّ أن يكون العمل مسبقاً بالتقليد وناشئاً عنه كي يجب أن يكون التقليد سابقاً على العمل، بل الذي يجب على المقلّد إنّما هو العمل بقول المجتهد والأخذ بكلامه، فلو عمل بقوله فقد صدق أنّه قلده وإن لم يصدق أنّه عمل عن تقليد.

وبعبارة اخرى: أنّه قد وقع الخلط بين التقليد والحجّه، فإنّ ما يجب على المقلّد

ص: ٣٥١

إنما هو إتيان العمل عن حجه، والتقليد عبارته عن العمل عن حجه، وهو حاصل.

وأما الدليل الثانى ففيه ما مر من معنى التقليد فى اللغة، فإنه ليس عبارته عن جعل القلادة على عنق المقلد، بل هو عبارته عن جعل قلادة المسؤوليه على عنق المجتهد ولا يحصل ذلك إلا بعد العمل.

والذى يسهل الخطب أن التكلم فى مفهوم التقليد لا يترتب عليه ثمره فقهيته، وذلك لأن هذا العنوان أمر حادث فى مصطلح الفقهاء لم يرد فى آيه ولا روايه ولا معقد إجماع إلا فى مرسله الاحتجاج عن أبى محمد العسكري عليه السلام:

«فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلدوه»(١).

لكنها مضافاً إلى ضعفها من ناحيه السند مؤيده لما ذكرنا لأنّ الذمّ الوارد فيها إنما هو على عملهم بفتاوى من لا يوثق به من علماء أهل الكتاب.

نعم فى روايه اخرى عن محمد بن عبيده قال: قال لى أبو الحسن عليه السلام:

«يا محمد أنتم أشدّ تقليداً أم المرجئه؟»

قال: قلت: قلّدنا وقلّدوا، فقال:

لم أسألك عن هذا،

فلم يكن عندى جواب أكثر من الجواب الأوّل، فقال أبو الحسن عليه السلام:

أنّ المرجئه نصبت رجلاً لم تفرض طاعته وقلّدوه، وأنكم نصبت رجلاً وفرضتم طاعته ثم لم تقلّدوه، فهم أشدّ منكم تقليداً»(٢).

ولكنها أيضاً- مع قطع النظر عمّا فى سندها- خارجه عن محلّ البحث وهو التقليد عن غير المعصوم، مضافاً إلى أنه ظاهر أيضاً فى كون التقليد هو العمل لأنّ شكوى الإمام عليه السلام إنما هو على ترك العمل بأقواله وهداياته.

وربما يقال: إنّ ثمره البحث عن مفهوم التقليد تظهر فى مسألتى البقاء على تقليد الميت، والعدول من حى إلى غيره، فإننا إذا فسرناه بالالتزام وفرضنا أنّ المكلف التزم

١- وسائل الشيعه، ج ١٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ١٠، ح ٢٠

٢- المصدر السابق، ح ٢

ص: ٣٥٢

بالعمل بفتوى مجتهد ثم مات ذلك المجتهد فله أن يعمل على فتاواه لأنه من قبيل البقاء على تقليد الميت، وليس تقليداً ابتدائياً له، وهذا بخلاف ما إذا فسّرناه بالاستناد إلى فتوى المجتهد في مقام العمل لأنه حينئذٍ من قبيل تقليد الميت ابتداءً لعدم استناد المكلف إلى شيء من فتاوى المجتهد الميت حال حياته في مقام العمل.

وهكذا في مسألة العدول من حي إلى غيره، لأنه إذا التزم بالعمل بفتيا مجتهد، وفسّرنا التقليد بالالتزام بحرم عليه العدول عن تقليده لأنه قد قلده تقليداً صحيحاً ولا مرخص له للعدول، وهذا بخلاف ما إذا قلنا أن التقليد هو الاستناد إلى فتوى المجتهد في مقام العمل، لأنه حينئذٍ لم يتحقق منه تقليد المجتهد ليحرم عليه العدول بل لا يكون رجوعه لغيره عدولاً من مجتهد إلى مجتهد آخر (١).

هذا، ولكن يرد عليه: أن هذا إنما يتم لو كان دليل الجواز على البقاء على تقليد الميت أو العدول من حي إلى آخر هو معاهد الإجماعات المشتملة على لفظ التقليد، ولكن قد عرفت أنه ليس كذلك، فلا ثمره عملياً لهذا البحث، نعم له ثمره علمي ظاهره.

مسائل التقليد

إشارة

ويقع البحث فيه في ثلاث مقامات:

١. جواز التقليد للعامة

لا إشكال في أنه لا بد من أن يكون العامي مجتهداً في خصوص هذه المسألة التي لا مؤونه لاستنباطها واجتهادها، فإن لزوم رجوع الجاهل إلى العالم أمر إرتكازي لجميع العقلاء، ولا طريق لهم في الأمور التي تحتاج إلى آراء أهل الخبرة إلا هذا، فالعامي أيضاً مجتهد في خصوص هذه المسألة.

١- التنقيح في شرح العروة الوثقى، كتاب الاجتهاد والتقليد، ج ١، ص ٨١ و ٨٢

ص: ٣٥٣

وعلى كل حال استدلال لجواز التقليد بامور أربع:

الأمر الأول- وهو العمده فى المسأله:- سيره العقلاء فى جميع الأعصار وفى جميع الصنائع والتجارات والعلوم البشرىه كعلم الطب وشعبه وسائر العلوم، بل جميع المجتهدين والمتخصصين للعلوم البشرىه يكون تخصصهم واجتهادهم فى فنون طفيفه معدوده، وأما بالنسبه إلى سائر الفنون فيكونون مقلدين، فالمجتهد فى علم الفقه مثلاً يقلد الأطباء فى علم الطب، والطبيب يرجع إلى الفقهاء فى أحكام دينه.

وهذا البناء للعقلاء يكون فى الواقع ناشئاً من انسداد صغير فإنهم يلاحظون فى الأموال مثلاً أنهم لو اعتمدوا فيه على العلم فقط وأنكروا حجيه اليد على الملكيه لانسد باب العلم فى هذا المقام، ولذلك يعتبرون حجيه كثير من الاصول والقواعد كقاعده اليد وغيرها، وهكذا بالنسبه إلى الرجوع إلى أهل الخبره فى كل علم.

الأمر الثانى: الاستدلال بالكتاب العزيز بجمله من الآيات:

منها: آيه النفر، وهى قوله تعالى «فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ» (١).

وقد مرّ الكلام فيه تفصيلاً فى مبحث حجيه خبر الواحد، وينبغى هنا أن نشير إلى نكته منها فقط، وهى أن هذه الآيه ناظره إلى باب الاجتهاد والتقليد لا باب الروايه، فإن التفقه الوارد فيها بمعنى الاجتهاد والاستنباط عن نظر وبصيره، وإلا ربّ حامل روايه وفقه إلى من هو أفقه منه.

كما أن الإنذار أيضاً من شؤون المجتهد لا الراوى، وإنما يقدر على الإنذار من كان بصيراً بالحكم الإلهى، وعالمًا متيقناً به، وقادراً على تمييز الواجب عن المستحب، وناظراً فى الحلال والحرام، وقد مرّ أيضاً أن كلمه «لعل» فيها كناية عن

ص: ٣٥٤

الوجوب، وإلا فمادّه الحذر وماهيته لا تقبل الاستحباب كما لا يخفى.

نعم، يرد على الاستدلال بها: أن الآيه لا إطلاق لها حتّى تشمل صورته العلم وعدمه من قول المنذرين، فلعلّ المقصود من قوله تعالى: «لَعَلَّهُمْ يَخْتَدِرُونَ» خصوص ما إذا حصل من الإنذار العلم واليقين بحكم الله فلا- يعمّ صورته حصول الظنّ كما هو محلّ النزاع فى المقام، وبعبارة اخرى: أن للآيه قدر متيقّن فى مقام التخاطب فإطلاقها ليس بحجّه لعدم حصول جميع مقدمات الحكمه.

والجواب عنه: أن الآيه مطلقه، ومجرّد وجود قدر متيقّن فى مقام التخاطب لا ينافى الإطلاق كما ذكرناه فى محلّه، وإلا لاختلّ غالب النصوص المطلقة لنزولها أو ورودها فى مقامات خاصّه ولها قدر متيقّن.

ومنها: آيه السؤال، وهى قوله تعالى: «وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (١).

وهذه الآيه من بعض الجهات أقوى دلالة من آيه النفر لأنها فى مقام بيان وظيفه المقلّد وتلك كانت فى مقام بيان وظيفه الفقيه والمجتهد.

وتقريب الاستدلال بها واضح، فإنّ المراد من أهل الذكر أهل العلم، كما نصّ عليه جماعه.

ولكن اورد عليه، أولًا: بأنّ موردها إنّما هو أهل الكتاب فى باب اصول الدين التى يعتبر فيها تحصيل العلم، فيكون الأمر بالسؤال من أهل الذكر لتحصيل العلم من أقوالهم فيعمل بالعلم لا بأقوالهم تعبدًا الذى نحن بصدده.

وثانيًا: بأنّ ذيلها وهو قوله تعالى: «إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» أقوى شاهد على أنّ الغرض من السؤال هو تحصيل العلم فالآيه تقول: «إن كنت لا تعلم فاسأل حتّى تعلم».

ص: ٣٥٥

لكن الإنصاف إمكان دفع كليهما:

أما الإيراد الأول: فلأن المورد ليس مخصّصاً والآية مطلقه تعمّ السؤال عن اصول الدين وغيرها، وتقييد بعض المصاديق بالعلم بدليل من الخارج لا يوجب تقييد سائر المصاديق به واعتباره فيها.

وأما الإيراد الثانى: فلأنّ قوله تعالى: «إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» هو فى مقام بيان الموضوع، ومعنى الآية: «سأل عند عدم العلم حتّى تكون لك الحجّة» كما إذا قيل:

«إن كنت لا تعلم دواء داء ك فارجع إلى الطبيب» فليس معناه أنّ قول الطبيب يوجب العلم دائماً.

وبعبارة اخرى: تارة يكون العلم موضوعاً واخرى يكون غايةً، وما نحن فيه من قبيل الأول، ومعناها أنّ الموضوع للرجوع إلى اليقينة والقسم أو الموضوع للرجوع إلى خبره إنّما هو الجهل، وهذا لا يعنى حصول العلم بعد الرجوع دائماً.

سألنا كونه غاية، لكن ليس المراد من العلم فى المقام اليقين الفلسفى كما مرّ كراراً بل المراد منه هو العلم العرفى الذى يحصل من ناحيه إقامه آية حجّه، فإنّ العرف والعقلاء يعترفون بالعلم فى كلّ مورد قامت فيه الحجّة.

الأمر الثالث: الروايات الواردة فى خصوص المقام، وهى كثيرة إلى حدّ تغنيا عن البحث حول إسنادها.

منها: ما عن أبى جعفر عليه السلام:

«من أفتى الناس بغير علم ولا هدى من الله لعنته ملائكة الرحمه وملائكة العذاب ولحقه وزر من عمل بفتياه»^(١).

فهو يدلّ بمفهومه على جواز الإفتاء بعلم، ولا ريب فى أنّ المقصود من العلم فيه إنّما هو الحجّة.

ومنها: ما روى عن أمير المؤمنين عليه السلام:

«أنّ مجارى الامور والأحكام على أيدي

١- وسائل الشيعة، ج ١٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ٤، ح ١

ص: ٣٥٦

العلماء بالله الامناء على حلاله وحرامه»(١).

ومنها: ما رواه الطبرسي عن أبي محمد العسكري عليه السلام في حديث طويل:

«فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً على هواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلدوه»(٢).

ومنها ما رواه إسحاق بن يعقوب عن الإمام الحجّة عليه السلام:

«وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا فإنهم حجّتي عليكم وأنا حجّة الله»(٣).

إلى غير ذلك ممّا ورد في هذا المعنى.

الأمر الرابع: إجماع المسلمين، وقد يعبر عنه بسيره المتشرّعه؛ لأنّه إجماع عملي.

والظاهر أنّه أيضاً ينشأ من بناء العقلاء على رجوع الجاهل إلى العالم، ولا أقلّ من احتمال، أي احتمال أنّ المتشرّعين والمتديّنين بنوا على الرجوع إلى العالم بالمسائل الشرعيّة لا بما هم متشرّعون بهذا الشرع المقدّس بل بما هم عقلاء من أهل العرف أو بما أنّه من الامور الفطرية الإرتكازية، ثمّ أمضاه الشارع المقدّس وإذن ليس الإجماع أو السيره دليلاً مستقلاً برأسه.

٢. تقليد الأعلام

إذا اختلفت العلماء في العلم والفضيله فهل يجب على العامي اختيار الأعلام أو لا؟

المعروف بين الأصحاب وجوب تقليد الأعلام، وحكى عن جماعه من المتأخّرين عدم وجوبه.

وهنا قول ثالث وهو الصحيح من التفصيل بين ما علم إجمالاً أو تفصيلاً بوجود الخلاف فيه مع كونه محلّاً للابتلاء فيكون تقليد الأعلام واجباً، وبين غيره من سائر

١- مستدرک الوسائل، ج ١٧، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، ح ١٦

٢- الاحتجاج، ج ٢، ص ٢٦٤؛ وسائل الشيعه، ج ١٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١٠، ح ٢٠

٣- وسائل الشيعه، ج ١٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، ح ٩

ص: ٣٥٧

الموارد فلا يكون واجباً، ولعلّ مقصود من يدعى الإجماع على وجوب تقليد الأعلّم إنّما هو الصورة الاولى فقط.

وكيف كان: لا- إشكال في أنّ الأصل في المسألة هو عدم حجّيه قول غير الأعلّم؛ لأنّ الأصل في موارد الشكّ في حجّيه الظنون هو عدم الحجّيه.

وإن شئت قلت: إنّنا نعلم إجمالاً باشتغال الذمّه بعدّه من التكليف الشرعيّه والاشتغال اليقيني يقتضى البراءه اليقنيه، وهي لا تحصل إلّا بالعمل بآراء الأعلّم.

ومن هنا يظهر بطلان كلام من توهم أنّ الأصل في المسألة هو الجواز من باب انتفاء التعيين بأصالة البراءه.

وذلك لأنّ أصالة التخيير عند دوران الأمر بين التعيين والتخيير إنّما هي في باب التكليف أي فيما إذا كان الشكّ في أصل التكليف لا في ما إذا كان الشكّ في أداء التكليف، فإنّ الأصل فيه هو الاشتغال.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّه استدللّ على جواز تقليد غير الأعلّم بامور:

الأمر الأوّل: أنّ المسألة من باب دوران الأمر بين التعيين والتخيير والحكم فيه هو البرائه، وقد مرّ الجواب عنه.

الأمر الثاني: قاعده العسر والحرص؛ بيان أنّ معرفه مفهوم الأعلّم من أنّه الأعلّم بالاصول، أو الأعلّم بالفروع والتفريعات، أو من هو أعلّم في تشخيص الذوق العرفي والظواهر، أو من هو أعلّم في علم الرجال، أو من هو أدقّ نظراً من غيره، أو جميع هذه، ومعرفه مصاديقه أيضاً مشكله جدّاً لتلامذه الأعلام المجتهدين فضلاً عن العوامّ المقلّدين، ولذلك يجاب غالباً عند السؤال عن الأعلّم: ب «أنّي لا أعرف مصداق الأعلّم ولكن فلان يجوز تقليده» أو «كلّ واحد من فلان وفلان يجوز تقليده».

والجواب عنه، أوّلها: المنع عن الكبرى فإنّه لا- عسر ولا- حرج في تعيين مفهوم الأعلّم لأنّ المراد منه: من يكون أعرف بالقواعد والمدارك للمسألة، وأكثر اطلاعاً

ص: ٣٥٨

لنظائرها وأشباهها، وأجود فهماً للأخبار الواردة فيها، والحاصل أن يكون أجود استنباطاً وقد ذكر هذا التعريف المحقق اليزدي في العروه الوثقى في المسألة ١٧، وتلقوه الأعلام بالقبول.

نعم، إنَّ تشخيص مصداق هذا المعنى لا يخلو من إشكال فيما إذا كان البعد والمسافة بين الأفراد قصيره، أمّا إذا كانت التفاوت العلمى بينهم كثيراً فلا عسر ولا حرج في تشخيص الأعلام وتعيينه، كما أنّه كذلك في باب الطبايه وغيرها.

وثانياً: سلّمنا وجود العسر والحرج فيه، ولكن قد ذكرنا في محلّه أنّ الحرج في باب شخصى لا نوعى (١)، فوظيفته تعيين الأعلام تسقط عن كلّ من يقع في العسر والحرج لا عن الجميع.

كما أنّه كذلك في باب الوضوء والصيام ونحوهما، فإذا لم يكن التوضّى بالماء البارد لشخص حرجاً، لم يسقط عنه وإن كان لغيره حرجاً ومشقّه.

وثالثاً: إنَّ أكثر ما يلزم من العسر والحرج إنّما هو التخيير بين عدّه من المجتهدين الذين هم في مظنّه الأعلاميه، لا أن يسقط اعتبارها برأسها، فيجوز تقليد غيرهم من آحاد المجتهدين وإن كانوا بمكان بعيد من الأعلاميه.

الأمر الثالث: الرجوع إلى إطلاقات آيه نفر أو آيه السؤال أو إطلاق الروايات، فإنّ مدلول آيه نفر ليس «ولينذر أعلمهم» وليس في آيه السؤال «فاسألوا أعلمهم» وفي الروايه: «فللعوامّ أن يقلّدوا أعلمهم» وفي روايه اخرى: «فارجعوا إلى أعلم رواه أحاديثنا» وهكذا الروايات التي فيها إرجاع المكلفين إلى أصحابهم عليهم السلام.

ويرد عليه، أولاً: أنّ هذه الإطلاقات منزله على بناء العقلاء وإمضاء له فإنّه قد مرّ أنّ الأساس في باب التقليد إنّما هو بناء العقلاء، وهو قائم على تقليد الأعلام في موارد العلم بالمخالفة على الأقلّ، والظاهر أنّ الإطلاقات المذكوره ناظره إلى دائره هذا البناء لا أن تكون رادعه عنها أو موسّعه لها.

١- انظر كتابنا: القواعد الفقهيّه، ج ١، ص ١٩٦

ص: ٣٥٩

وثانياً: قد مرّ أيضاً أنّ إطلاقات أدلّه الحجّيه لا تعمّ الحجّتين المتعارضتين كما في ما نحن فيه، وحينئذٍ لا بدّ أن يقال إمّا بتعارضهما ثمّ تساقطهما، أو يقال بأنّ القدر المتيقّن منهما هو الأعم، ولا ريب في أنّ المتعيّن هو الثاني.

هذا كلّه في أدلّه المنكرين لاعتبار الأعميه.

المختار في المسأله

المختار هو التفصيل بين صور أربعه:

الاولى: ما إذا علم تفصيلاً بالخلاف بين الأعم وغيره، كما إذا ذهب أحدهما إلى وجوب صلاه الجمعة والآخر إلى حرمتها أو عدم وجوبها في عصر الغيبه.

ففي هذه الصوره لا ريب في وجوب تقليد الأعم، ومن البعيد جداً شمول كلمات القائلين بجواز تقليد غير الأعم لهذه الصوره.

الثانيه: صوره العلم بموافقتهما تفصيلاً.

والظاهر عدم وجود محذور لتقليد غير الأعم في هذه الصوره؛ لأنّ المفروض أنّ عمل المقلّد حينئذٍ مطابق للحجّه على أيّ حال، إنّما الكلام في لزوم استناده إلى خصوص قول الأعم، ولا إشكال في عدم لزومه بعد العلم بموافقتهما معاً، مضافاً إلى أنّ بناء العقلاء أيضاً على عدم ترجيح رأى الأعم في هذه الصوره لعدم فائده فيه، كما هو واضح.

الثالثه: ما إذا علمنا إجمالاً بوجود الخلاف بينهما في ما يتلى به من المسائل.

وفيها أيضاً لا ينبغي الإشكال في وجوب تقليد الأعم؛ لأنّ العلم الإجمالي المزبور يوجب عدم شمول إطلاقات الحجّيه لمثل هذه الموارد وانصرافها عنها، ولا أقلّ من إجمالها، والقدر المتيقّن حينئذٍ هو الرجوع إلى الأعم، كما أنّ سيره العقلاء أيضاً ترجيح الأعم في هذه الموارد.

الرابعه: ما إذا شككنا في وجود الخلاف وعدمه.

ص: ٣٦٠

والإنصاف جواز تقليد غير الأعلام في هذه الصورة، والدليل عليه جريان سيره العقلاء عليه كما نشاهده بالوجدان، وإلا لانسدّت أبواب الأقطياء غير الأعلام وغيرهم من خبراء سائر الفنون والحرف؛ لأنه لا ريب في أنّ الشكّ في الخلاف موجود في غالب الموارد، كما أنّ كون بعضهم أعلم من بعض ثابت أيضاً.

هذا مضافاً إلى أنّه لا مانع لشمول إطلاقات أدلّه الحجّية لغير الأعلام في هذه الموارد لأنه لا موجب لانصرافها.

مدار الأعلمية على ماذا؟

قد مرّ أنّ المعيار فيها هو شدّه القوّه والقدرة على استخراج الأحكام الشرعيّه من أدلّتها، ولا إشكال في أنّ معرفه هذا ليس مشكلاً لأهل الخبرة ولو كانوا في المراتب التاليه بالنسبه إلى المجتهد محتمل الأعلمية، وهذا ما ندرکه بوجداننا العرفي، فمن كان له معرفه بقواعد الشعر وموازينه مثلاً يقدر على أن يرجّح بعض الشعراء على بعض، وكذا في الأطباء والحكماء وغيرهم.

ويمكن تلخيص موازين الأعلمية في عدّه امور:

١. أن يكون أعلم في معرفه اصول الفقه ومبانيه وكيفيه الورود في المسأله والخروج عنها.
٢. أن يكون أعلم بمنابع الأحكام من الآيات والروايات ورجال الحديث وسائر الأدلّه الأربعة.
٣. أن يكون أدقّ وأعمق نظراً في فهم الأدلّه.
٤. أن يكون أقوى حفظاً وأشدّ تسلطاً على الفروع فإنّ مسائل الفقه مع افتراق بعضها عن بعض وانتشارها في أبواب مختلفه تكون ذا ارتباط ونسج خاصّ في كثير منها، كما لا يخفى على الخبير، فإنّ ملاحظه بعضها مع بعض يورث معرفه خاصّه بمواقع الأحكام.

ص: ٣٦١

٥. أن يكون أعرف في تشخيص الموضوعات العرفية ومذاق أهل العرف، فإنّ لمعرفه الموضوعات دخل تامّ في معرفه الأحكام، مع أنّ كثيراً من مسائل الشرع امضاء لما عند العقلاء فلا بدّ للعلم بها من معرفه ما يدور بين العقلاء والعرف والإرتكازات العقلية والمناسبات العرفية.

٦. أن يكون أكثر ممارسه في المسائل الشرعيه لكثرة الرجوع إليه في أبواب مختلفه من الفقه، ولهذا فاحتمال أعلميه من تربّي في الحوزات العلميه الكبرى يكون أكثر من احتمال أعلميه غيره ممّن ترعرع في غيرها، كما أنّه كذلك في سائر الفنون كالطبابه مثلًا فإنّ من داوى الجرحى وعالج كثيراً من المجروحين في أيام الحرب مثلًا يصير أقوى ملكه في الطبابه وعمليته الجراحه من غيره ممّن لم يوفّق لذلك.

٧. أن يكون له حسن سليقه واعتدال وذهن مستقيم في اختيار الرأى، لا طبع سقيم واعوجاج في السليقه.

ولا يخفى أنّ كثيراً من أعظم الفقه مثل الفقيه الماهر صاحب الجواهر أو الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله كانوا واجدين لجميع هذه الخصوصيات كما هو ظاهر لمن تتبع آثارهم.

٣. تقليد الميِّت

الأقوال فيه ثلاثه:

١. عدم الجواز، وهو المشهور بين الإماميه (١).

٢. الجواز، وهو المشهور بين العامه (٢).

٣. التفصيل بين التقليد الابتدائي فلا يجوز، وبين التقليد الاستمراري؛ أى البقاء

١- انظر: جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٤٠٢؛ مطارح الأنظار، ص ٢٥٣

٢- المحصول فى علم الاصول، للرازى، ج ٦، ص ٧١ و ٧٢؛ الإحكام فى اصول الأحكام، للآمدى، ج ٤، ص ٢٣٦؛ المجموع، ج ١،

ص: ٣٦٢

على التقليد بعد الموت فيجوز(١).

واستدلّ القائلون بالجواز بوجوه عمدتها السيره المستمرّة للعقلاء على أنّ آراء الأموات المكتوبة في كتبهم كآراء الأحياء في جميع الفنون كاللغة والطب والرجال ونحوها، وأمّا مهجوريّه بعض الآراء فلا ربط لها بالممات أو الحياه، فإنّه كثيراً ما يترك بعض آراء الحيّ أيضاً في زمان حياته لظهور رأى أقوى منه، وصيرورته مهجوراً بعد أن كان مقبولاً.

واستدلّ القائلون بعدم الجواز بوجوه عمدتها الإجماع، فقد نقل عن صاحب المسالك أنّه قال: صرّح الأصحاب باشتراط الحياه(٢)، وعن صاحب المعالم رحمه الله أنّه قال: العمل بفتاوى الموتى مخالف لما يظهر من اتفاق أصحابنا على المنع من الرجوع إلى فتوى الميت(٣).

ولا يخفى أنّ هذا الإجماع ليس مدركياً بل إنّ ضدّ المدرك، لما مرّ من أنّ القائلين بجواز تقليد الميت يستدلّون عليه ببناء العقلاء؛ لأنّهم يعتبرون لجميع الكتب العلميه بعد الموت ما يعتبرونه في زمن الحياه، فإنّ الفقهاء خالفوا هذا البناء بإجماعهم على عدم الجواز، وهذا من الموارد التي يكون الإجماع فيها مخالفاً للقواعد، فضلاً عن أن يكون مستنداً إليها، فلا يبعد اعتباره بما هو إجماع وقد عرف الشيعة بهذه الفتوى في مقابل العامه القائلين بوجوب تقليد أئمتهم الأربعه بعد موتهم بقرون كثيره.

نعم، حيث إنّ هذا الإجماع دليل لئبى لا بدّ من الاكتفاء فيه بالقدر المتيقّن، والقدر المتيقّن منه إنّما هو التقليد الابتدائي فحسب، فهو رادع عن بناء العقلاء بالنسبه إلى خصوص الابتدائي، وأمّا الاستمرارى فحجّيه بناء العقلاء فيه بلا مزاحم، وحينئذٍ

١- انظر: العروه الوثقى، ج ١، ص ١٦، المسأله ٩ مع ما علّق عليها كثير من الأعلام المتأخّرين

٢- مسالك الأفهام، ج ٣، ص ١٠٩

٣- معالم الدين، ص ٢٤٨

ص: ٣٦٣

فالحق في المسأله هو القول الثالث من التفصيل بين التقليد الابتدائي والاستمراري.

وهنا نكته لطيفه: وهي أن العلوم - ومنها علم الفقه - تتقدم وتربو على مر الزمان والأحياء من العلماء يأخذون علوم العلماء الماضين ويتفعلون منها مع علوم أنفسهم، فكم ترك الأولون للآخرين.

وعليه فربما يكون طيب من الأطباء غير المعروفين في عصرنا أعلم في الطب من بعض مشاهير الأطباء المتقدمين، وهكذا يكون بعض الفضلاء في الحوزات العلميه مثلاً أعلم في علم الاصول من بعض اعظم الاصوليين الماضين؛ لتقدم العلوم وتكاملها على مر الدهور والأزمنه.

ولهذا يمكن أن يقال: إن الأحياء غالباً أعلم من الأموات بملاحظه سير العلوم، ومن هنا يعلم سرّ وجوب تقليد الأعلّم في مذهبنا فقد صار ذلك سبباً لتقدم شيعه أهل البيت عليهم السلام على غيرهم في الفقاهاه ومعرفه الأحكام، والله العالم.

وبذلك تمّ ما أردنا إيراده من مهمّات مسائل علم الاصول في هذا الكتاب

والحمد لله أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً

والصلاه على رسوله وآله أبداً سرمداً وعجل الله تعالى فرجهم قريباً سريعاً

ص: ٣٦٥

مصادر التقيق

١. القرآن الكريم.
٢. الإقتان فى علوم القرآن، جلال الدين السيوطى (٨٤٩-٩١١ هـ) دار الفكر، بيروت، ١٤١٦ هـ.
٣. أجود التقريرات، المحقق الخوئى السيد أبو القاسم بن على أكبر (١٣١٧-١٤١٣ هـ) مكتبه المصطفوى قم، ١٣٥٤ هـ.
٤. الاحتجاج على أهل اللجاج، أحمد بن على بن أبى طالب الطبرسى (م ٥٤٨ هـ) منشورات دار النعمان، النجف الأشرف، ١٣٨٦ هـ.
٥. الإحكام فى اصول الأحكام، على بن محمد الآمدى (م ٦٣١ هـ) المكتب الإسلامى، بيروت، ١٤٠٢ هـ.
٦. الإحكام فى اصول الأحكام، على بن حزم الأندلسى (م ٤٥٦ هـ) مطبعه العاصمه، قاهره.
٧. الأذكار النوويه، يحيى بن شرف النووى الشافعى (٦٣١-٦٧٦ هـ) دار الفكر، بيروت، ١٤١٤ هـ.
٨. الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، شيخ الطائفه أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسى (٣٨٥-٤٦٠ هـ) دار الأضواء، بيروت، ١٤٠٦ هـ.
٩. الإشارات والتنبهات، الشيخ الرئيس أبو على الحسين بن عبدالله بن سينا (٣٧٠-٤٢٧ هـ) دفتر نشر كتاب، طهران، ١٤٠٣ هـ.
١٠. اصول السرخسى، محمد بن أبى سهل السرخسى (م ٤٩٠ هـ)، دار الكتب العلميه، بيروت، ١٤١٤ هـ.
١١. الاصول العامه للفقه المقارن، السيد محمد تقى الحكيم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم.

ص: ٣٦٦

١٢. اصول الفقه، الشيخ محمد رضا المظفر (١٣٢٢-١٣٨٣ هـ) مؤسسه النشر الإسلامى، قم.
١٣. الاعتقادات، الشيخ الصدوق (م ٣٨١ هـ) دار المفيد، قم، ١٤١٤ هـ.
١٤. الاعتقادات، العلامة المجلسى محمد باقر بن محمد تقى (١٠٣٧-١١١٠ هـ) مكتبه المجلسى، أصفهان، ١٤٠٩ هـ.
١٥. أعيان الشيعة، السيد محسن بن عبدالكريم الأمين العاملى (١٢٨٤-١٣٧١ هـ) دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٤٠٣ هـ.
١٦. الاقتصاد الهادى إلى الرشاد، شيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسى (٣٨٥-٤٦٠ هـ) مطبعة الخيام، قم، ١٤٠٠ هـ.
١٧. الأمثل فى تفسير كتاب الله المنزل، آيه الله العظمى مكارم الشيرازى، مدرسه الإمام على بن أبى طالب عليه السلام، قم.
١٨. أنوار الاصول، تقرير الأبحاث الاصوليه لآيه الله العظمى مكارم الشيرازى، أحمد القدسى، مدرسه الإمام على بن أبى طالب عليه السلام، قم، ١٤٢٤ هـ.
١٩. أنوار الفقاهه، كتاب البيع، آيه الله العظمى مكارم الشيرازى، مدرسه الإمام على بن أبى طالب عليه السلام، قم، ١٤٢٥ هـ.
٢٠. أوائل المقالات، الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان العكبرى (٣٣٦-٤١٣ هـ) دار المفيد، بيروت، ١٤١٤ هـ.
٢١. بحار الأنوار، العلامة محمد باقر المجلسى (١٠٣٧-١١١٠ هـ) مؤسسه الوفاء، بيروت، ١٤٠٣ هـ.
٢٢. بدائع الأفكار، المحقق الميرزا حبيب الله الرشتى (م ١٣١٢ هـ) الطبعة الحجرية، ١٣١٣ هـ.
٢٣. بدائع الأفكار، الشيخ الميرزا هاشم الآملى، تقارير أبحاث المحقق العراقى (١٢٧٨-١٣٦١ هـ) المطبعة العلميه، ١٣٧٠ هـ.
٢٤. بدائع الصنائع، أبوبكر بن مسعود الكاشانى (م ٥٨٧ هـ) المكتبه الحبيبيه، باكستان، ١٤٠٩ هـ.
٢٥. بدايه المجتهد، محمد بن أحمد ابن رشد الأندلسى (م ٥٩٥ هـ) دار الفكر، بيروت، ١٤١٥ هـ.
٢٦. البيان فى تفسير القرآن، المحقق الخوئى السيد أبوالقاسم بن على أكبر (١٣١٧-١٤١٣ هـ)

ص: ٣٦٧

دارالزهراء، بيروت، ١٣٩٥ هـ.

٢٧. تاج العروس، محمد رضا الزبيدي (م ١٢٠٥ هـ) دار الفكر، بيروت ١٤١٤ هـ.

٢٨. تاريخ ابن خلدون، عبد الرحمن بن خلدون المغربي (م ٨٠٨ هـ) دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٢٩. تاريخ القرآن، أبو عبد الله الزنجاني (١٣٠٩-١٣٦٠ هـ) مؤسسه الأعلمي، بيروت، ١٣٨٨ هـ.

٣٠. التبيان في تفسير القرآن، شيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي (٣٨٥-٤٦٠ هـ) مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٤٠٩ هـ.

٣١. تحف العقول عن آل الرسول عليهم السلام، الحسن بن علي ابن شعبة الحراني (م ٣٨١ هـ) مؤسسه النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٤ هـ.

٣٢. تشریح الاصول، الشيخ علي بن فتح الله النهاوندي، الطبعة الحجرية، ١٣٢٠ هـ.

٣٣. تعليقه الكفاية، الميرزا أبو الحسن المشكيني، المطبوع بهامش كفاية الاصول، مطبعة إسلاميه، طهران.

٣٤. تفسير نور الثقلين، الشيخ عبد علي بن جمعه الحويزي (م ١١١٢ هـ) مؤسسه إسماعيليان، قم، ١٤١٢ هـ.

٣٥. تفسير القمى، علي بن إبراهيم القمى (م بعد ٣٠٧ هـ) دار الكتاب، قم، ١٤٠٤ هـ.

٣٦. التفسير الكبير، فخر الدين الرازي محمد بن عمر بن الحسين الطبري (٥٤٤-٦٠٦ هـ) مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٤١١ هـ.

٣٧. تمهيد القواعد، الشهيد الثاني زين الدين بن علي العاملي (٩١١-٩٦٤ هـ) مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٤١٦ هـ.

٣٨. التنقيح في شرح العروه الوثقى، الميرزا علي الغروي التبريزي، تقارير أبحاث المحقق الخوئي (١٣١٧-١٤١٣ هـ) دار الهادي للمطبوعات، قم، ١٤١٠ هـ.

٣٩. تنقيح المقال في علم الرجال، الشيخ عبد الله المامقاني (١٢٩٠-١٣٥١ هـ) المطبعة المرتضوية، النجف، ١٣٤٩ هـ.

٤٠. تهذيب الأحكام، شيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي (٣٨٥-٤٦٠ هـ) دار الأضواء، بيروت، ١٤٠٦ هـ.

ص: ٣٦٨

٤١. تهذيب الاصول، الشيخ جعفر السبحاني، تقارير أبحاث الإمام الخميني (١٣٢٠ - ١٤٠٩ هـ) مؤسسه تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، قم، ١٤٢٣ هـ.
٤٢. التوحيد، الشيخ الصدوق (م ٣٨١ هـ) منشورات جماعه المدرسين في الحوزه العلميه، قم.
٤٣. جامع أحاديث الشيعة، آيه الله العظمى الطباطبائي البروجردى (م ١٣٨٣ هـ) مطبعه مهر، قم، ١٣٩٩ - ١٤١٥ هـ.
٤٤. الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير، جلال الدين السيوطي (٨٤٩ - ٩١١ هـ) دار الفكر، بيروت، ١٤٠١ هـ.
٤٥. الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي (م ٦٧١ هـ) دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٥ هـ.
٤٦. جامع المقاصد في شرح القواعد، المحقق الثاني علي بن الحسين بن عبدالعالى الكركي (م ٩٤٠ هـ) مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، بيروت، ١٤١١ هـ.
٤٧. جواهر الكلام، الشيخ محمد حسن بن باقر النجفي (١٢٠٠ - ١٢٦٦ هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٤٨. الجوهر النضيد، العلامة الحلّي جمال الدين الحسن بن يوسف (٦٤٨ - ٧٢٦ هـ) انتشارات بيدار، قم، ١٣٧١ ش.
٤٩. حاشيه الدسوقي على الشرح الكبير، الشيخ محمد عرفه الدسوقي (م ١٢٣٠ هـ) دار إحياء الكتب العربية، مصر.
٥٠. حاشيه معالم الدين، سلطان العلماء السيد علاء الدين حسين بن رفيع الدين المرعشى (١٠٠١ - ١٠٦٤ هـ) مكتبه الداوري، قم.
٥١. الحدائق الناضره في أحكام العتره الطاهره، الشيخ المحدّث يوسف بن أحمد البحراني (م ١١٨٦ هـ) مؤسسه النشر الإسلامى، قم، ١٤٠٥ هـ.
٥٢. حقائق الاصول، السيد محسن الطباطبائي الحكيم (١٣٠٦ - ١٣٩٠ هـ) مكتبه بصيرتى، قم، ١٤٠٨ هـ.
٥٣. الحكمه المتعاليه في الأسفار العقائيه الأربعة، صدر المتألهين محمد بن إبراهيم الشيرازى (م ١٠٥٠ هـ) المكتبه المصطفويه، قم، ١٣٨٦ هـ.

ص: ٣٦٩

٥٤. الخصال، الشيخ الصدوق (م ٣٨١ هـ) مؤسسه النشر الإسلامى، قم، ١٤٠٣ هـ.

٥٥. خلاصه الأقوال فى معرفه الرجال، العلامة الحلى جمال الدين الحسن بن يوسف (٦٤٨-٧٢٦ هـ) مؤسسه النشر الإسلامى، قم، ١٤١٧ هـ.

٥٦. دُرر الفوائد، المحقق الحائرى الشيخ عبد الكريم، (١٢٧٦-١٣٥٥ هـ) قم، مؤسسه النشر الإسلامى، ١٤٠٨ هـ.

٥٧. الدر المنثور، جلال الدين السيوطى (٨٤٩-٩١١ هـ) دار المعرفه، بيروت.

٥٨. ديوان الفرزدق، همام بن غالب بن صعصعه التميمى (م حوالى ١١٠ هـ)، دار صادر، بيروت.

٥٩. ذخيره المعاد فى شرح الإرشاد، المحقق السبزوارى (١٠١٧-١٠٩٠ هـ) مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم، الطبعه الحجرية.

٦٠. الدرعه إلى اصول الشريعة، الشريف المرتضى على بن الحسين الموسوى، (٣٥٥-٤٣٦ هـ) انتشارات دانشگاه طهران، ١٣٤٨ ش.

٦١. الدرعه إلى تصانيف الشيعة، الشيخ آغا بزرك الطهرانى (١٢٩٣-١٣٨٩ هـ)، دار الأضواء، بيروت، ١٤٠٣ هـ.

٦٢. ذكرى الشيعة فى أحكام الشريعة، الشهيد الأول محمّد بن مكى العاملى (٧٣٤-٧٨٦ هـ) مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، ١٤١٩.

٦٣. رجال ابن داود، الحسن بن على بن داود الحلى (٦٤٧- حتى الى ٧٠٧ هـ) المطبعه الحيدرية، النجف، ١٣٩٢ هـ.

٦٤. رجال ابن الغضائرى، أحمد بن الحسين بن عبيد الله الغضائرى (قرن ٥ هـ) دار الحديث، قم، ١٤٢٢ هـ.

٦٥. رجال النجاشى، أحمد بن على النجاشى (٣٧٢-٤٥٠ هـ) مؤسسه النشر الإسلامى، قم، ١٤٠٧ هـ.

٦٦. الرسائل التسع، المحقق الحلى (٦٠٢-٦٧٦ هـ) مكتبه آيه الله المرعشى النجفى، قم، ١٤١٣ هـ.

٦٧. رسائل الشريف المرتضى، على بن الحسين الموسوى (٣٥٥-٤٣٦ هـ) دار القرآن الكريم، قم، ١٤٠٥ هـ.

ص: ٣٧٠

٦٨. رسائل فقهيته، الشيخ الأعظم الأنصاري (١٢١٤-١٢٨١ هـ) لجنه تحقيق التراث الشيخ الأعظم، قم، ١٤١٤ هـ.

٦٩. روضه الطالبين، يحيى بن شرف النووى الشافعى (٦٣١-٦٧٦ هـ) دار الكتب العلميه، بيروت.

٧٠. زبده الاصول، بهاء الدين محمّد بن الحسين بن عبدالصمد العاملى (٩٥٣-١٠٣٠ هـ) مدرسه ولى العصر عليه السلام، قم، ١٤٢٣ هـ.

٧١. السرائر الحاوى لتحرير الفتاوى، ابن إدريس الحلّى، محمد بن منصور (م ٥٩٨ هـ) مؤسسه النشر الإسلامى، قم، ١٤١٠-١٤١١ هـ.

٧٢. سنن ابن ماجه، محمّد بن يزيد القزوينى (٢٠٧-٢٧٥ هـ) دار الفكر، بيروت.

٧٣. سنن أبى داود، سليمان بن الأشعث السجستانى (م ٢٧٥ هـ) دار الفكر، بيروت، ١٤١٠ هـ.

٧٤. سنن الترمذى، محمّد بن عيسى الترمذى (٢٠٩-٢٧٩ هـ) دار الفكر، بيروت ١٤٠٣ هـ.

٧٥. السنن الكبرى، أحمد بن الحسين البيهقى (م ٤٥٨ هـ) دار الفكر، بيروت.

٧٦. السنن الكبرى، أحمد بن شعيب النسائى (٢١٥-٣٠٣ هـ) دار الكتب العلميه، بيروت، ١٤١١ هـ.

٧٧. سنن الدارمى، عبدالله بن عبدالرحمن الدارمى (١٨١-٢٥٥ هـ) مطبعه الاعتدال، دمشق.

٧٨. سنن النسائى، أحمد بن شعيب النسائى (٢١٥-٣٠٣ هـ) دار الفكر، بيروت، ١٣٤٨ هـ.

٧٩. السيره الحلبيه، على بن برهان الدين الحلبي (م ١٠٤٤ هـ) دار المعرفه، بيروت، ١٤٠٠ هـ.

٨٠. شرح تجريد العقائد، على بن محمّد القوشجى (م ٨٧٩ هـ) مكتبه البیدار، قم.

٨١. شرح الرضى على الكافيه، رضى الدين الاسترآبادى (م ٦٨٦ هـ) جامعه قاريونس، ليبيا، ١٣٩٨ هـ.

٨٢. شرح شافيه ابن الحاجب، رضى الدين الاسترآبادى (م ٦٨٦ هـ) دار الكتب العلميه، بيروت، ١٣٩٥ هـ.

٨٣. شرح الشمسيه، قطب الدين محمد الرازى (٦٩٤-٧٦٦ هـ) الطبعة الحجرية، إيران، ١٣٠٤ هـ.

٨٤. شرح العضدى على مختصر ابن الحاجب، عبدالرحمن بن أحمد بن عبدالغفار، ١٣٠٧ هـ.

٨٥. شرح المطالع، قطب الدين محمّد بن محمّد الرازى (٦٩٤-٧٦٦ هـ) مكتبه الكتبى، قم.

٨٦. شرح المنظومه، المولى هادى بن مهدى السبزوارى (١٢١٢-١٢٨٩ هـ) مكتبه العلامه، قم، ١٣٦٩ ش.

ص: ٣٧١

٨٧. شرح المواقف، السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني (م ٨١٦هـ) منشورات الشريف الرضي، قم، ١٤١٢هـ.
٨٨. الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، صدر المتألهين محمد بن إبراهيم الشيرازي (م ١٠٥٠هـ)، مركز نشر دانشگاهي، طهران، ١٣٦٠ش.
٨٩. الصحاح، إسماعيل بن حماد الجوهري (م ٣٩٣هـ) دار العلم للملايين، بيروت، ١٤٠٧هـ.
٩٠. صحيح البخاري، محمد بن اسماعيل البخاري (م ٢٥٦هـ) دار الفكر، بيروت، ١٤٠١هـ.
٩١. صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج النيشابوري (م ٢٦١هـ) دار الفكر، بيروت.
٩٢. العجائب في بيان الأسباب، ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (٧٧٣-٨٥٢هـ) دار ابن الجوزي، السعودية، ١٤١٨هـ.
٩٣. العدة في اصول الفقه، شيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي (٣٨٥-٤٦٠هـ) مطبعة ستاره، قم، ١٤١٧هـ.
٩٤. عده الداعي ونجاح الساعي، الشيخ أحمد بن محمد بن فهد الحلبي، (٧٥٧-٨٤١هـ) مكتبة الوجداني، قم.
٩٥. العروه الوثقى، السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي (م ١٣٣٧هـ) مؤسسه النشر الإسلامى، قم، ١٤١٩هـ.
٩٦. عوالي اللثالى العزيزيه، ابن أبى جمهور الأحسائي (م أوائل القرن العاشر) مطبعه سيد الشهداء، قم، ١٤٠٣هـ.
٩٧. عوائد الأيام، المحقق النراقي، أحمد بن محمد مهدي (١١٨٥-١٢٤٥هـ) مكتب الإعلام الإسلامى، قم، ١٤١٧هـ.
٩٨. العين، الخليل بن أحمد الفراهيدى (١٠٠-١٧٥هـ) مؤسسه دار الهجره، إيران، ١٤٠٩هـ.
٩٩. غريب الحديث، أبو عبيد القاسم بن سلام البغدادي (م ٢٢٤هـ) مطبعه مجلس دائره المعارف العثمانيه، حيدر آباد الدكن، ١٣٨٤هـ.
١٠٠. فتح البارى بشرح صحيح البخارى، ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (٧٧٣-٨٥٢هـ) دار المعرفه، بيروت.

ص: ٣٧٢

١٠١. الفتوحات المكيه، ابن العربي محمد بن علي الحاتمي الطائي (م ٦٣٨ هـ) دار صادر، بيروت.
١٠٢. فرائد الاصول، الشيخ الأعظم الأنصاري (١٢١٤-١٢٨١ هـ) مجمع الفكر الإسلامي، قم، ١٤١٩ هـ.
١٠٣. الفروق اللغويه، أبي هلال العسكري (م بعد ٣٩٥ هـ) مؤسسه النشر الإسلامي، قم، ١٤١٢ هـ.
١٠٤. الفصول الغويه في الاصول الفقهيّه، الشيخ محمد حسين بن عبدالرحيم الطهراني الحائري (م ١٢٥٠ هـ) الطبعة الحجرية، ١٢٦٦ هـ.
١٠٥. الفصول في الاصول، أحمد بن علي الرازي الجصاص (م ٣٧٠ هـ) تحقيق عجيل جاسم النشمي، ١٤٠٥-١٤٠٩ هـ.
١٠٦. الفهرست، شيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي (٣٨٥-٤٦٠ هـ) مؤسسه نشر الفقاهه، قم، ١٤١٩ هـ.
١٠٧. فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، المطبوع في ذيل المستصفي من علم الاصول، عبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري اللكنوي الهندي (م ١٢٢٥ هـ) منشورات دار الذخائر، قم، ١٣٦٨ ش.
١٠٨. فوائد الاصول، الشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني (م ١٣٦٥ هـ) تقارير أبحاث المحقق النائيني (م ١٣٥٥ هـ) مؤسسه النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٤-١٤٠٩ هـ.
١٠٩. الفوائد الرجاليه، السيد محمد المهدي بحر العلوم الطباطبائي (م ١٢١٢ هـ) مكتبه الصادق، طهران، ١٣٦٣ ش.
١١٠. الفوائد المدنيه، محمد أمين بن محمد شريف الأسترآبادي (م ١٠٣٣ هـ) الطبعة الحجرية، ١٣٢١ هـ.
١١١. القاموس المحيط، محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، دار العلم للجميع، بيروت.
١١٢. القواعد الفقهيّه، آيه الله العظمى مكارم الشيرازي، مدرسه الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، قم، ١٤٢٥ هـ.
١١٣. قوانين الاصول، المحقق الميرزا أبو القاسم القمي (١١٥١-١٢٣١ هـ) الطبعة الحجرية، ١٣٠٣ هـ.
١١٤. الكافي، ثقه الإسلام محمد بن يعقوب الكليني الرازي (م ٣٢٩ هـ) دار الكتب الإسلاميه، طهران، ١٣٨٨ هـ.

ص: ٣٧٣

١١٥. كتاب الأم، محمد بن إدريس الشافعي (١٥٠-٢٠٤ هـ) دار الفكر، بيروت، ١٤٠٣ هـ.
١١٦. الكشاف عن حقائق التنزيل، محمود بن عمر جار الله الزمخشري (٤٦٧-٥٣٨ هـ) مكتبة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٣٨٥ هـ.
١١٧. كشف الغطاء عن خفيات مبهمات الشريعة الغراء، الشيخ جعفر بن خضر، المعروف بكاشف الغطاء (م ١٢٢٨ هـ) مكتب الإعلام الإسلامي، قم.
١١٨. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، العلامة الحلبي جمال الدين الحسن بن يوسف (٦٤٨-٧٢٦ هـ) مؤسسه النشر الإسلامي، قم، ١٤١٧ هـ.
١١٩. كفاية الاصول، الآخوند الخراساني المولى محمد كاظم (١٢٥٥-١٣٢٩ هـ)، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم، ١٤٠٩ هـ.
١٢٠. كنز العمال، المتقي الهندي (م ٩٧٥ هـ) مؤسسه الرساله، بيروت، ١٤٠٥ هـ.
١٢١. لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور المصري (م ٧١١ هـ) نشر أدب الحوزه، قم، ١٤٠٥ هـ.
١٢٢. اللمع في اصول الفقه، أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي (م ٤٧٦ هـ) عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٦ هـ.
١٢٣. لمحات الاصول، الإمام الخميني (١٣٢٠-١٤٠٩ هـ) تقارير أبحاث المحقق البروجردي، مؤسسه تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، قم، ١٤٢١ هـ.
١٢٤. مبادئ الوصول إلى علم الاصول، العلامة جمال الدين الحسن بن يوسف الحلبي (٦٤٨-٧٢٦ هـ) مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٤٠٤ هـ.
١٢٥. المبسوط، محمد بن أبي سهل السرخسي (م ٤٩٠ هـ) دار المعرفه، بيروت.
١٢٦. مجمع البحرين، الشيخ فخر الدين الطريحي (٩٧٩-١٠٨٧ هـ) مكتب نشر الثقافه الإسلاميه، طهران، ١٤٠٨ هـ.
١٢٧. مجمع البيان في تفسير القرآن، الفضل بن الحسن الطبرسي (م ٥٤٨ هـ) مؤسسه الأعلمي، بيروت، ١٤١٥ هـ.
١٢٨. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، علي بن أبي بكر الهيثمي (م ٨٠٧ هـ) دار كتب العلميه، بيروت، ١٤٠٨ هـ.

ص: ٣٧٤

١٢٩. مجمع الفائده والبرهان فى شرح إرشاد الأذهان، المحقق الأردبيلى (م ٩٩٣ هـ) قم، مؤسسه النشر الإسلامى، ١٤٠٢ هـ.
١٣٠. المجموع فى شرح المهذب، يحيى بن شرف النووى الشافعى (٦٣١-٦٧٦ هـ) دار الفكر، بيروت.
١٣١. محاضرات فى اصول الفقه، محمد إسحاق الفياض، تقريرات أبحاث المحقق الخوئى (١٣١٧-١٤١٣ هـ) دار الهادى للمطبوعات، قم، ١٤١٠ هـ.
١٣٢. المحصول فى علم اصول الفقه، فخرالدين محمد بن عمر بن الحسين الرازى (٥٤٤-٦٠٦ هـ) مؤسسه الرساله، بيروت، ١٤١٢ هـ.
١٣٣. مختصر التذكرة باصول الفقه، الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان العكبرى (٣٣٦-٤١٣ هـ) دار المفيد، بيروت، ١٤١٤ هـ.
١٣٤. مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام، جواد بن سعد الكاظمى، المشهور بالفاضل الجواد (م ١٠٦٥ هـ) المكتبة المرتضوية، طهران، ١٣٨٩ هـ.
١٣٥. المسائل الناصريات، الشريف المرتضى، على بن الحسين الموسوى (٣٥٥-٤٣٦ هـ) رابطة الثقافة والعلاقات الإسلاميه، طهران، ١٤١٧ هـ.
١٣٦. مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل، المحدث النورى (١٢٥٤-١٣٢٠ هـ) مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، ١٤٠٨ هـ.
١٣٧. المستدرک على الصحيحين، أبو عبد الله الحاكم النيسابورى (م ٤٠٥ هـ) دار المعرفه، بيروت.
١٣٨. المستصفى من علم الاصول، أبو حامد محمد بن محمد الغزالى (٤٥٠-٥٠٥ هـ) منشورات دار الذخائر، قم، ١٣٦٨ ش.
١٣٩. مسند أحمد، أحمد بن محمد بن حنبل (م ٢٤١ هـ) دار صادر، بيروت.
١٤٠. مصباح الاصول، السيد محمد سرور الواعظ البهسودى، تقريرات أبحاث المحقق الخوئى (١٣١٧-١٤١٣ هـ) مكتبة الداورى، قم، ١٤٠٩ هـ.
١٤١. مطارح الأنظار، العلامة أبو القاسم كلانترى (١٢٣٦-١٣١٦ هـ) تقريرات أبحاث الشيخ الأعظم الأنصارى، الطبعة الحجرية، طهران، ١٣٠٨ هـ.
١٤٢. المطول فى شرح تلخيص المفتاح، سعد الدين التفتازانى (م ٧٩٣ هـ) مكتبة آية الله المرعشى

ص: ٣٧٥

النجفي، قم، ١٤٠٧ هـ.

١٤٣. معارج الاصول، المحقق الحلي (٦٠٢-٦٧٦ هـ) مؤسس آل البيت عليهم السلام للطباعة والنشر، قم، ١٤٠٣ هـ.

١٤٤. معالم الدين وملاذ المجتهدين، الحسن بن زين الدين العاملي (٩٥٩-١٠١١ هـ) مؤسس النشر الإسلامي، قم.

١٤٥. المعبر في شرح المختصر، المحقق الحلي (٦٠٢-٦٧٦ هـ) مؤسس سيد الشهداء عليه السلام، قم، ١٣٦٤ ش.

١٤٦. معجم رجال الحديث، آية الله العظمى السيد أبو القاسم الخوئي (١٣١٧-١٤١٣ هـ) دار الزهراء، بيروت، ١٤٠٩ هـ.

١٤٧. المعجم الكبير، سليمان بن أحمد الطبراني (٢٦٠-٣٦٠ هـ) دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٥ هـ.

١٤٨. معجم مقائيس اللغة، أحمد بن فارس بن زكريا (م ٣٩٥ هـ) مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٤٠٤ هـ.

١٤٩. مغني اللبيب عن كتب الأعراب، ابن هشام الأنصاري (م ٧٦١ هـ) منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٤ هـ.

.٥

١٥٠. مفاتيح الاصول، السيد محمد الطباطبائي المجاهد (١١٨٠-١٢٤٢ هـ) الطبعة الحجرية، مؤسس آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم.

١٥١. مفتاح العلوم، يوسف بن أبي بكر محمد بن علي السكاكي، دارالكتب العلمية، بيروت.

١٥٢. مفتاح الكرامه في شرح قواعد العلماء، السيد محمد جواد الحسيني العاملي (م حوالي ١٢٢٦ هـ) دار إحياء التراث العربي، بيروت.

١٥٣. المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، دفتر نشر كتاب، طهران، ١٤٠٤ هـ.

١٥٤. مقالات الاصول، المحقق العراقي الشيخ ضياء الدين (١٢٧٨-١٣٦١ هـ) مجمع الفكر الإسلامي، قم، ١٤١٤ هـ.

١٥٥. من لا يحضره الفقيه، الشيخ الصدوق (م ٣٨١ هـ) دار الأضواء، بيروت، ١٤٠٥ هـ.

ص: ٣٧٦

١٥٦. منتهى الاصول، السيد الميرزا حسن الموسوى البجنوردى (م ١٣٩٦ هـ) مؤسسه مطبعه العروج، طهران، ١٤٢١ هـ.
١٥٧. المنحول من تعليقات الاصول، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (٤٥٠-٥٠٥ هـ) دار الفكر المعاصر، بيروت، ١٤١٩ هـ.
١٥٨. المهذب البارع، الشيخ أحمد بن محمد بن فهد الحلبي، (٧٥٧-٨٤١ هـ) مؤسسه النشر الإسلامى، قم، ١٤٠٧ هـ.
١٥٩. الموسوعه الفقهيّه الميسره، الشيخ محمد على الأنصارى، مجمع الفكر الإسلامى، قم، ١٤١٥ هـ.
١٦٠. النجاه، الشيخ الرئيس أبو على الحسين بن عبدالله بن سينا (٣٧٠-٤٢٧ هـ) المكتبه المرتضويه، طهران، ١٣٦٤ ش.
١٦١. النكت فى مقدمات الاصول، الشيخ المفيد محمد بن محمد بن نعمان العكبرى (٣٣٦-٤١٣ هـ) دار المفيد، بيروت، ١٤١٤ هـ.
١٦٢. نهايه الاصول، الشيخ حسينعلى المنتظرى، تقريرات أبحاث المحقق البروجردى (م ١٣٨٣ هـ) نشر تفكر، قم، ١٤١٥ هـ.
١٦٣. نهايه الأفكار، الشيخ محمد تقى بن عبدالكريم البروجردى النجفى (م ١٣٩١ هـ) تقريرات أبحاث المحقق العراقى (١٢٧٨-١٣٦١ هـ) مؤسسه النشر الإسلامى، قم، ١٤٠٥ هـ.
١٦٤. نهايه الدرايه فى شرح الكفايه، المحقق الأصفهانى الشيخ محمد حسين بن محمد حسن (١٢٩٦-١٣٦١ هـ) مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، ١٤٠٨-١٤١٤ هـ.
١٦٥. نهايه السؤل، عبدالرحيم بن الحسن الأسنوى الشافعى (٧٠٤-٧٧٢ هـ) دار الكتب العلميه، بيروت، ١٤٠٥ هـ.
١٦٦. النهايه فى غريب الحديث، ابن الأثير الجزرى (٥٤٤-٦٠٦ هـ) مؤسسه إسماعيليان، قم، ١٣٦٤ ش.
١٦٧. نهايه النهايه فى شرح الكفايه، الميرزا على الإيروانى (م ١٣٥٤ هـ)، مكتب الإعلام الإسلامى، قم، ١٣٧٠-١٣٧١ هـ.
١٦٨. نهج البلاغه، الشريف الرضى محمد بن الحسين الموسوى (٣٥٩-٤٠٦ هـ)، تحقيق صبحى

ص: ٣٧٧

الصالح، بيروت، ١٣٨٧ هـ.

١٦٩. نواسخ القرآن، عبد الرحمن بن الجوزى البغدادي (٥٠٨-٥٩٧ هـ) دار الكتب العلمية، بيروت.
١٧٠. هدايه المسترشدين، الشيخ محمد تقى الرازى الأصفهاني (م ١٢٤٨ هـ)، مؤسسه النشر الإسلامى، قم.
١٧١. الوافى، المولى محسن الفيض الكاشانى (١٠٠٧-١٠٩١ هـ) مكتبه أمير المؤمنين على عليه السلام، أصفهان، ١٤٠٦ هـ.
١٧٢. الوافيه فى اصول الفقه، الفاضل التونى عبداللّه بن محمّد البشروى (م ١٠٧١ هـ) مجمع الفكر الإسلامى، قم، ١٤١٢ هـ.
١٧٣. وسائل الشيعه، محمّد بن الحسن الحرّ العاملى (١٠٣٣-١١٠٤ هـ) المكتبه الإسلاميه، طهران، ١٣٨٣-١٣٨٩ هـ.
١٧٤. وقايه الأذهان، الشيخ أبوالمجد النجفى الأصفهاني (١٢٨٧-١٣٦٢ هـ) مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم، ١٤١٣ هـ.

ص: ٣٧٩

المقصد الثالث: الإجماع / ٥

الفصل الأول: الإجماع المحصل ٧

١. الإجماع عند أهل السنه ٨

٢. الإجماع عند الأصحاب ١١

المسلک الأول: الإجماع الدخولى ١١

المسلک الثانى: الإجماع اللطفى ١١

المسلک الثالث: الإجماع التشرفى ١٣

المسلک الرابع: الإجماع الحدسى ١٣

الفصل الثانى: الإجماع المنقول بخبر الواحد ١٥

تقويم الإجماعات المنقوله من جهه كیفیه النقل ١٧

بقى هنا أمران ١٧

الأمر الأول: الإجماع القاعده ١٧

الأمر الثانى: فى لزوم ملاحظه أفاظ نقل الإجماع ١٨

الفصل الثالث: الشهره الكاشفه عن قول المعصوم علیه السلام ٢١

١. القول بحجیه الشهره مطلقاً ٢٢

ص: ٣٨٠

٢. القول بالتفصيل بين الشهره عند القدماء وعند المتأخرين ٢٤

تذييل حول الشهره العمليه ٢٤

المقصد الرابع: دليل العقل / ٢٩

المرحله الاولى علل الاحكام ومباديها ٣١

المقام الأول: هل للأشياء حسن وقبح ذاتاً؟ ٣١

أدله المثبتين ٣٢

أدله المنكرين للحسن والقبح ٣٣

المقام الثاني: فى إمكان إدراك الحسن والقبح الذاتيين ٣٤

المقام الثالث: فى الملازمه بين حكم العقل وحكم الشرع ٣٤

المختار فى المسأله ٣٥

أدله منكرى الملازمه ٣٦

القول بالتفصيل فى ثبوت الملازمه ٣٨

المرحله الثانيه: معلولات الاحكام ٤١

المرحله الثالثه: الاستلزامات الحكميه ٤٣

الفصل الأول: الأجزاء ٤٣

المقام الأول: أجزاء المأمور به عن أمر نفسه ٤٥

تنبيه حول جواز الإمتثال بعد الإمتثال ٤٦

المقام الثاني: أجزاء المأمور به الاضطرارى عن الاختيارى ٤٧

مقتضى الأدله بحسب مقام الإثبات ٤٧

المقام الثالث: أجزاء الأوامر الظاهريه الشرعيه ٤٩

١. الأحكام الظاهرية التي تجرى لتفيح موضوع تكليف آخر ٥٠

ص: ٣٨١

٢. الأحكام الظاهرية التي تجرى لإثبات أصل التكليف ٥٢

المقام الرابع: في أجزاء الأوامر الظاهرية العقلية ٥٤

تنبيه: الإجزاء ومسأله التصويب ٥٤

الفصل الثاني: مقدمه الواجب ٥٩

الأمر الأول: حول مكانه البحث ٥٩

الأمر الثاني: تقسيمات المقدمه ٦٠

١. المقدمه الداخليه والمقدمه الخارجيّه ٦٠

٢. المقدمه العقلية والشرعية والعاديه ٦٢

٣. مقدمه الوجود ومقدمهالصحة ومقدمه الوجوب ومقدمه العلم ٦٣

٤. الشرط المتقدم والمقارن والمتأخر ٦٤

الأمر الثالث: ثمره القول بوجوب المقدمه ٦٤

الأمر الرابع: تأسيس الأصل في المسأله ٦٧

الأمر الخامس: أدله القائلين بوجوب المقدمه ٦٩

الأمر السادس: كفيته وجوب المقدمه ٧٣

المختار في المسأله هو وجوب المقدمه الموصله ٧٥

ثمره القول بوجوب المقدمه الموصله ٧٧

الأمر السابع: في مقدمه المستحب ٧٨

الأمر الثامن: في مقدمه الحرام ٧٩

الفصل الثالث: مسأله الضد ٨١

المقام الأول: في الضد العام ٨٢

المقام الثاني: في الضدّ الخاصّ ٨٣

ص: ٣٨٢

تفصيل في المقام بين صور المسأله ٨٦

ثمره البحث في مسأله الضد ٨٧

الكلام في الترتب ٨٩

بيان المختار في المسأله ٩٠

بقي هنا امور ٩٢

١. المناقشه في بعض الأمثله المذكوره للأمرين المترتبين ٩٢

٢. عدم تعدد العقاب في صورته مخالفه الأمر الترتبي ٩٤

٣. ثمرات البحث عن الترتب ٩٤

الفصل الرابع: اجتماع الامر والنهي ٩٧

١. هذه المسأله من المسائل الاصوليه العقلية ٩٧

٢. اعتبار قيد المندوحه ولزوم أخذه في محل النزاع ٩٨

٣. في اعتبار وجود الملاكين في المجمع ١٠٠

٤. في بيان ما يحرز به الملاكين في المجمع ١٠١

٥. ثمره بحث الاجتماع ١٠١

٦. الأقوال في المسأله ١٠٣

٧. المختار في المسأله ١٠٦

بحث صغروي حول الأمثله المذكوره لمسأله الاجتماع ١٠٧

٨. العبادات المكروهه ١٠٨

٩. تنبيهات مسأله الاجتماع ١٠٩

التنبيه الأول: الاضطرار إلى المحرم ١٠٩

الجهة الاولى: حكم الخروج فى نفسه ١١٠

الجهة الثانية: حكم الصلاة حين الخروج ١١١

ص: ٣٨٣

التنبيه الثاني: في آثار باب التزاحم ١١١

التنبيه الثالث: في مرجحات النهي على الأمر ١١٣

الفصل الخامس: النهي عن العبادات والمعاملات ١١٥

١. عدم كون المسألة من المسائل اللفظية ١١٥

٢. بيان المراد من النهي ١١٥

٣. المراد من العباد والمعاملة في محل النزاع ١١٦

٤. محل النزاع في المسألة ١١٨

٥. الأصل في المسألة ١١٨

٦. أقسام تعلق النهي بالعبادة ١١٩

جريان الأقسام المتقدمه في المعاملات وعدمه ١٢٠

٧. الأقوال في المسألة وبيان المختار فيها ١٢١

النهي في المعاملات ١٢٢

الاستدلال ببعض الروايات في المقام ١٢٤

الأدلة العقلية الظنية / ١٢٧

الأول: القياس ١٢٧

١. تعريف القياس ١٢٧

٢. أقسام القياس ١٢٨

٣. الأقوال في المسألة ١٢٩

٤. أدلة النافين ١٣١

٥. أدلة القائلين بالحجية ١٣٣

الثاني: الاستحسان ١٣٦

ص: ٣٨٤

١. تعريفه ١٣٦

٢. الأقوال فيه ١٣٧

٣. أدلّه المثبتين ١٣٨

٤. أدلّه النافين ١٤٢

الثالث: المصالح المرسله ١٤٢

١. المراد من المصالح المرسله ١٤٢

٢. الأقوال في المسأله ١٤٣

٣. أدلّه المثبتين ١٤٤

الرابع: سدّ الذرائع ١٤٦

١. بيان المراد منه ١٤٦

٢. ما يمكن أن يقال في حجّيته ١٤٧

المقصد الخامس: الاصول العمليّه / ١٤٩

١. تعريف الاصول العمليّه ١٥١

٢. حصر الاصول العمليّه في الأربعة ١٥٢

٣. حكومه الأمارات والأدلّه الاجتهاديّه على الاصول العمليّه ١٥٣

الأصل الأوّل: اصاله البراءه ١٥٧

أدلّه الاصوليين على البراءه ١٥٧

الأوّل: الآيات ١٥٧

بقي هنا شىء ١٦١

الثانى: الروايات ١٦١

١. حديث الرفع ١٦١

ص: ٣٨٥

٢. حديث الحجب ١٦٧

٣. حديث الحلّ ١٦٨

٤. حديث السعه ١٦٩

٥. حديث الإطلاق ١٧١

الثالث: دليل العقل ١٧٢

الرابع: الإجماع ١٧٦

أدلّه الأخباريين على وجوب الاحتياط ١٧٧

الأول: الآيات ١٧٧

الثاني: الروايات ١٧٩

الثالث: العقل ١٨٣

مسأله الحظر والإباحه ١٨٤

تنبيهات أصاله البراءه ١٨٥

١. اشتراط عدم وجود أصل موضوعى ١٨٥

٢. حسن الاحتياط وترتب الثواب عليه وإمكانه فى العبادات ١٨٧

تذليل حول أخبار من بلغ والتسامح فى أدله السنن ١٩٠

٣. جريان البراءه فى الشبهات الموضوعية ١٩٣

٤. المناط فى حسن الاحتياط ١٩٤

الأصل الثانى: أصاله التخيير ١٩٧

بقى هنا امور ١٩٨

١. جريان التخيير فى الواقعه المتكرره ١٩٨

٢. التخير في التعدييات ١٩٨

٣. دوران الأمر بين التعيين و التخير ١٩٩

٤. ترجيح جانب الحرمه في دوران الأمر بين المحذورين ٢٠٠

ص: ٣٨٦

الأصل الثالث: اصاله الاشتغال ٢٠١

المقام الأول: فى دوران الأمر بين المتباينين ٢٠١

الجهه الاولى: حرمه المخالفه القطعيه ٢٠٣

الجهه الثانيه: حرمه المخالفه الاحتماليه ٢٠٦

تنبيهات ٢٠٨

١. الاضطرار إلى بعض الأطراف ٢٠٨

بيان المختار فى المسأله ٢٠٩

٢. خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء ٢١٠

بقى هنا شىء ٢١١

حكم الشكّ فى الخروج عن محلّ الابتلاء ٢١٣

٣. وجه عدم جريان الاصول فى أطراف العلم الإجمالى ٢١٤

٤. الفرق بين الشبهات «المحصوره» و «غير المحصوره» ٢١٦

بقى هنا أمران ٢١٧

الأول: تعيين الضابط فى الشبهه غير المحصوره وتحديدتها ٢١٧

الثانى: الشبهه غير المحصوره الوجوديه ٢١٨

٥. حول اعتبار اندراج طرفى العلم الإجمالى تحت عنوان واحد ٢١٩

٦. حكم ملاقى بعض أطراف الشبهه المحصوره ٢٢٠

المقام الثانى: دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الإرتباطيين ٢٢١

الجهه الاولى: فى الأجزاء ٢٢٢

بقى هنا أمر ٢٢٥

الجهه الثانيه: في الشرائط ٢٢٦

الجهه الثالثه: في القيود ٢٢٧

تبيه ٢٢٨

المقام الثالث: دوران الأمر بين الأقل والأكثر الاستقلايين ٢٢٩

ص: ٣٨٧

الأصل الرابع: اصاله الاستصحاب ٢٣١

١. تعريف الاستصحاب ٢٣١

٢. هل الاستصحاب من المسائل الاصوليه؟ ٢٣٢

٣. أركان الاستصحاب ٢٣٢

٤. هل الاستصحاب من الاصول أو الأمارات؟ ٢٣٣

٥. استصحاب الحكم الشرعى المستكشف من دليل العقل ٢٣٤

٦. الفرق بين الاستصحاب وقاعدتى اليقين والمقتضى والمانع ٢٣٦

حجيه الاستصحاب وبيان أدلتها ٢٣٧

الأول: بناء العقلاء ٢٣٧

الثانى: الأخبار المستفيضه ٢٣٩

١. الصحيحه الاولى لزاره ٢٤٠

٢. الصحيحه الثانيه لزاره ٢٤١

٣. الصحيحه الثالثه لزاره ٢٤٤

٤. خبر الخصال ٢٤٧

٥. خبر على بن محمّد القاسانى ٢٤٨

التفصيل بين الشبهات الحكميه والشبهات الموضوعيه ٢٤٩

تنبيهات ٢٥١

١. فى المراد من الشكّ الذى هو من أركان الاستصحاب ٢٥١

٢. اعتبار فعلية اليقين والشكّ فى الاستصحاب ٢٥٢

٣. لزوم كون المستصحب حكماً شرعياً أو ذا حكم شرعى ٢٥٢

٤. جريان الاستصحاب فيما ثبت بالأماره ٢٥٣

٥. اعتبار بقاء الموضوع فى الاستصحاب ٢٥٤

ص: ٣٨٨

تبدل الموضوع في الشبهات الحكمية والموضوعية ٢٥٥

المعيار في بقاء الموضوع ٢٥٦

٦. جريان الاستصحاب في الأحكام الوضعية ٢٥٨

بيان الفرق بين الاعتباريات و الانتزاعات ٢٥٩

بيان الأقوال في حقيقه الأحكام الوضعية ٢٥٩

نتيجة البحث ٢٦٣

٧. استصحاب الكلّي ٢٦٣

جريان الاستصحاب في الأقسام الأربعة وعدمه ٢٦٥

٨. استصحاب الامور التدريجية ٢٧٠

٩. الاستصحاب التعليقي ٢٧٣

بقي أمران ٢٧٥

١٠. استصحاب أحكام الشرائع السابقة ٢٧٦

كلمه حول حقيقه نسخ الشرائع ٢٧٧

١١. الاصول المثبتة وعدم حجيتها ٢٧٨

القول الفصل في حجيه مثبتات الأمارات ٢٨٤

١٢. استصحاب تأخر الحادث ٢٨٥

القول في توارد الحالتين المتضادتين في محل واحد ٢٨٩

١٣. استصحاب حكم المخصّص ٢٩١

١٤. تقدّم الأمارات على الاستصحاب ٢٩٣

١٥. النسبه بين الاستصحاب وسائر الاصول العمليه ٢٩٦

١٦. تعارض الاستصحابين ٢٩٧

ما هو الوجه في تقديم الأصل السببي على المسببي ٢٩٩

تعارض الاستصحابين إذا كان أحدهما في عرض الآخر ٣٠٠

ص: ٣٨٩

١٧. نسبة الاستصحاب مع القواعد الجارية في الشبهات الموضوعية ٣٠٢

وجه تقديم الاستصحاب على القرع ٣٠٣

الخاتمة: شرايط جريان الاصول ٣٠٧

المقام الأول: في شرايط جريان أصله الاحتياط ٣٠٧

جواز العمل بالاحتياط مع إمكان الاجتهاد أو التقليد ٣٠٩

المقام الثاني: في شرايط جريان سائر الأصول ٣١٠

المورد الأول: الشبهات الموضوعية ٣١٠

في مقدار الواجب من الفحص ٣١٢

المورد الثاني: الفحص في الشبهات الموضوعية ٣١٢

تنبيه ٣١٣

الخاتمة: الاجتهاد والتقليد / ٣١٥

المقام الأول في مباحث الاجتهاد ٣١٥

المقام الثاني في مباحث التقليد ٣١٥

المقام الأول: مباحث الاجتهاد ٣١٧

١. الاجتهاد في اللغة والاصطلاح ٣١٧

٢. الاجتهاد بالمعنى العام والخاص ٣١٩

٣. المجتهد المطلق والمتجزى ٣٢١

المرحلة الاولى: في أحكام المجتهد المطلق ٣٢٢

المسألة الاولى: إمكان تحقق الاجتهاد المطلق ٣٢٢

المسألة الثانية: جواز العمل برأى المجتهد المطلق ٣٢٣

ص: ٣٩٠

المسألة الثالثة: جواز القضاء للمجتهد المطلق ٣٢٥

المسألة الرابعة: حول منصب الولاية والحكومة ٣٢٧

المرحلة الثانية: فى أحكام المجتهد المتجزى ٣٢٨

الأول: جواز عمل المجتهد المتجزى برأيه ٣٢٩

الثانى: جواز رجوع الغير إليه ٣٢٩

الثالث: تصدى المجتهد المتجزى لمنصب القضاء ٣٣٠

اعتبار الإذن من المجتهد المطلق ٣٣١

٤. مباني الاجتهاد والعلوم اللازمه له ٣٣١

بقى هنا امور ٣٣٤

الأمر الأول: القواعد الفقهيّة و دوره الأساسى فى الاستنباط ٣٣٤

الأمر الثانى: شأن الفقيه فى تشخيص الموضوعات الفقهيّة ٣٣٥

الأمر الثالث: دور الزمان والمكان فى الاجتهاد ٣٣٧

٥. التخطئه والتصويب ٣٣٨

بطلان القسم الأول من التصويب ٣٤٠

بطلان القسم الثانى والثالث ٣٤٢

المصلحة السلوكية وخروجها عن التصويب موضوعاً ٣٤٣

٦. تبدل رأى المجتهد ٣٤٥

التفصيل فى المسألة بين القطع والأمارات ٣٤٦

مقتضى إطلاقات أدله حجّيه الأمارات ٣٤٦

المقام الثانى: مباحث التقليد ٣٤٩

نقد أدله القول بأن التقليد ليس من مقوله العمل ٣٥٠

مسائل التقليد ٣٥٢

ص: ٣٩١

١. جواز التقليد للعامى ٣٥٢

٢. تقليد الأعلم ٣٥٦

٣. تقليد الميٲ ٣٦١

مصادر التقيق ٣٦٥

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم
 هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ
 الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمتقنين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرنا أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعة إلكترونية من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمتقنين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدة على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام
 تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدقّ في المسائل الدينية
 تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
 الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
 توسيع عام لفكرة المطالعة
 تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
 إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
 الاجتناب عن الروتينيه وتكرار المحاولات السابقة
 العرض العلمى البحت للمصادر والمعلومات
 الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
 من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمية الانترنتي بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمي لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة (sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج في البحث والدراسة وتطبيقها في أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمية ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً في الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتيّاب وكل من قدّم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اى، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلى، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الالكترونى : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزى ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩

هاتف المكتب فى طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩

مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية
أصبحان
الغائمي

WWW



للحصول على المكتبات الخاصة الأخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir

و للإيحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

