



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



الرمضان
عليكم يا صابرين

www.

www.

www.

www.

Ghaemiyeh

.com

.org

.net

.ir

تَهْنِئَاتٌ لِمَوْلَانَا
السَّيِّدِ مُحَمَّدٍ

الجزء الثالث

تَهْنِئَاتٌ لِمَوْلَانَا
السَّيِّدِ مُحَمَّدٍ

لِلْمَوْلَانَا

أَيْتٌ

أَيْتٌ لِمَوْلَانَا

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تهذيب الاصول

كاتب:

آيت الله العظمى سيد روح الله موسى خميني قدس سره

نشرت في الطباعة:

موسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني رحمه الله عليه

رقمي الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

5	الفهرس
19	تهذيب الاصول المجلد 3
19	اشارة
19	اشارة
24	المقصد السابع فى الاصول العملية
24	اشارة
26	القول فى البراءة
26	اشارة
28	تمهيد
28	اشارة
28	الأمر الأول: فى بيان حالات المكلف وذكر مجارى الاصول
30	الأمر الثانى: فى وجه تقديم الأمارات على الاصول
33	الأمر الثالث: وحدة مناط البحث فى جميع أقسام الشبهات
34	حول استدلال الاصوليين على البراءة
34	اشارة
34	الاستدلال بالآيات
45	الاستدلال بالروايات على البراءة
45	الرواية الاولى: حديث الرفع
45	اشارة
45	الأمر الأول: فى شمول الحديث للشبهات الحكمية
52	الأمر الثانى: معنى الرفع فى الحديث
56	الأمر الثالث: فى كيفية حكومة حديث الرفع
58	الأمر الرابع: فى بيان المصحح لإسناد الرفع

61	
64	الأمر السادس في شمول الحديث للأجزاء والشرايط والأسباب والمسببات
64	القول في نسيان الجزء والشرط في العبادات
72	القول في نسيان الأسباب في المعاملات
74	القول في الإكراه
76	القول في الاضطراب
76	القول في المسببات
78	بحث وتحقيق في عدم اختصاص رافعية الإكراه بباب المعاملات بالمعنى الأخص
80	الأمر السابع: تصحيح العبادة بالحديث عند الشك في المانعية
81	الرواية الثانية: حديث الحُجُب
83	الرواية الثالثة: حديث السعة
85	الرواية الرابعة: حديث الحلّ
87	الرواية الخامسة: صحيحة عبد الصمد بن بشير
89	الرواية السادسة: حسنة ابن الطيّار
91	الرواية السابعة: رواية إبراهيم بن عمر اليماني
92	الرواية الثامنة: حديث الإطلاق
92	إشارة
99	المختار في معنى الرواية
101	الرواية التاسعة: صحيحة عبد الرحمن بن الحجّاج
102	الرواية العاشرة: رواية «كلّ شيء فيه حلال وحرام...»
105	الاستدلال بالإجماع والعقل على البراءة
107	جولة حول وجوب دفع الضرر المحتمل
112	حول استدلال الأخباريين على وجوب الاحتياط
112	إشارة
112	الاستدلال بالآيات

116 الاستدلال على وجوب الاحتياط بالسنة
130 الاستدلال على وجوب الاحتياط بالدليل العقلي (العلم الإجمالي)
142 استدلال عقلي آخر للأخباري (أصالة الحظر)
144 تنبيهات البراءة:
144 التنبية الأول تقديم الأصل الموضوعي على البراءة
144 إشارة
145 حول أصالة عدم التذكية
145 صور الشكّ في حلّية الحيوان
146 الاحتمالات في حقيقة التذكية
146 مقتضى الأصل في الاحتمالات
147 أصالة عدم التذكية في الشبهة الحكمية
147 كلام المحقّق الحازري في المقام و نقده
149 حول استصحاب عدم الأزلي عند الشكّ في القابلية للتذكية
150 في بيان اعتبارات القضايا السالبة
156 التحقيق في جريان أصالة عدم التذكية في المحتملات
159 تفصيل المحقّق الهمداني في المقام
161 أصالة عدم التذكية في الشبهة الموضوعية
166 التنبية الثاني في حسن الاحتياط
166 إشارة
166 تقرير إشكال الاحتياط في العبادات
169 تصحيح عبادة الشيء بأوامر الاحتياط
171 الاستدلال لإمكان الاحتياط بأخبار من بلغ
172 القول في مفاد أخبار من بلغ
173 استفادة الاستحباب الشرعي من أخبار من بلغ
180 التنبية الثالث في دوران الأمر بين المحذورين

180	اشارة
181	مقتضى الأصل فى تساوى المحذورين من حيث الأهمية مع وحدة الواقعة
181	اشارة
181	فى جريان الأصل العقلى
184	فى جريان الأصل الشرعى
189	مقتضى الأصل فى اختلاف المحذورين من حيث الأهمية مع وحدة الواقعة
190	هل التخيير فى صورة تعدد الواقعة بدوى أو استمرارى؟
192	تتميم فى دوران الأمر بين المحذورين فى التعديلات
194	القول فى الشك فى المكلف به
194	اشارة
196	المقام الأول فى دوران الأمر بين المتباينين
196	اشارة
196	ضابط الشك فى المكلف به
197	تقيق محل النزاع فى المقام
200	تبيه فى عدم تقييد الأدلة الواقعية بجواز الترخيص فى أطراف العلم الإجمالى
202	الكلام فى المخالفة القطعية
202	اشارة
202	الجهة الاولى: فى إمكان الترخيص فى أطراف العلم الإجمالى
205	الجهة الثانية: فى وقوع الترخيص فى أطراف العلم الإجمالى
213	مقالة الشيخ فى وجه عدم جريان الاصول فى أطراف العلم الإجمالى
215	تفصيل المحقق الثانى بين الاصول التزيلية وغيرها
222	وجوب الموافقة القطعية وعدمه
222	اشارة
222	جواز الترخيص فى بعض أطراف العلم الإجمالى ثبوتاً
223	جواز الترخيص فى بعض أطراف العلم الإجمالى إثباتاً

226 حول استفادة الترخيص في بعض الأطراف من الأدلة العامة
226 اشارة
226 الوجه الأول:
226 الوجه الثاني:
227 الوجه الثالث:
233 حول رجوع الترخيص في البعض إلى جعل البديلة
234 تنجيز العلم الإجمالي في التدريجات
234 و ينبغي التنبيه على امور:
234 اشارة
235 الأمر الأول فيما إذا اضطر إلى أحد الأطراف
235 اشارة
236 في الاضطرار إلى بعض الأطراف المعين
240 في الاضطرار إلى بعض الأطراف الغير المعين
241 مختار المحقق الخراساني في الكتاب و هامشه
244 الأمر الثاني في شرطية الابتلاء لتنجيز العلم الإجمالي
244 اشارة
247 الفرق بين الخطابات القانونية و الشخصية
253 مقتضى الأصل عند الشك في الخروج عن محلّ الابتلاء
261 الأمر الثالث في الشبهة غير المحصورة
261 اشارة
261 الأول: تقيح محلّ البحث
262 الثاني: فيما يدلّ على عدم وجوب الاحتياط في الشبهة غير المحصورة
262 اشارة
266 ضابط الشبهة غير المحصورة
269 الثالث: في جواز مخالفة القطعية في الشبهة التحريمية الغير المحصورة

270	الرابع: فى سقوط حكم الشكّ البدوى عن بعض الأطراف الغير المحصورة
271	الخامس: فى حكم الشبهة الوجوبية الغير المحصورة
272	الأمر الرابع فى ملاقى الشبهة المحصورة
272	اشارة
272	فى أنّ ملاقى النجس بعنوانه من النجس
275	صور الملاقة فى المسألة
275	مقتضى الأصل العقلى فى صور الملاقة
275	اشارة
277	و التحقيق: هو ما اختاره المحقق الخراسانى من التفصيل؛
277	اشارة
277	أما الصورة الاولى:
278	و أما الصورة الثانية
279	و أما الصورة الثالثة
286	مقتضى الأصل الشرعى فى صور الملاقة
286	اشارة
289	فذلكة البحث فى المقام
291	شبهة التفكيك بين قاعدتى الطهارة و الحلّ فى الملاقى
295	ما أفاده شيخنا العلامة من الجواب حول الشبهة
296	مقتضى الأصل عند الشكّ فى نجاسة الملاقى بعنوانه
298	تبيهات
298	اشارة
298	التبيه الأول: فى وجوب الاحتياط عند الجهل بالموضوع
300	التبيه الثانى: فى كيفية النية لو كان المعلوم بالإجمال من العبادات
302	التبيه الثالث: حكم ما لو كان المعلوم بالإجمال واجبين مترتين شرعاً
306	المقام الثانى فى الأقلّ و الأكثر الارتباطين

306	اشارة
306	تقيق المقام يتوقف على بيان مقدمات:
306	الاولى: فى الفرق بين الأقل و الأكثر الاستقلاليين و الارتباطيين
307	الثانية: تقيق محطّ البحث
309	الثالثة: فى الصور المحتملة فى المسألة
310	المطلب الأول فيما إذا كان الأقل و الأكثر من قبيل الكلّ و الجزء
310	اشارة
310	بيان امور لجريان البراءة العقلية
315	تقريب جريان البراءة العقلية
316	الإشكالات الثمانية على جريان البراءة العقلية عن الأكثر و دفعها
316	اشارة
317	الإشكال الأول:
321	الإشكال الثانى:
322	الإشكال الثالث:
325	الإشكال الرابع:
329	الإشكال الخامس:
331	الإشكال السادس:
333	الإشكال السابع:
337	الإشكال الثامن:
339	فى جريان البراءة الشرعية فى المقام
340	المطلب الثانى فيما إذا كان الأقل و الأكثر من قبيل المطلق و المشروط
344	المطلب الثالث فى دوران الأمر بين الأقل و الأكثر فى الأسباب و المحصّلات
344	اشارة
348	بيان الحقّ فى الأسباب الشرعية
351	عدم جريان البراءة فى الأسباب الشرعية

353	المطلب الرابع في الشبهة الموضوعية من الأقل والأكثر الارتباطيين
353	إشارة
353	الأقسام المتصورة في الشبهة الموضوعية
353	إشارة
354	الأمر الأول: حال الأقسام فيما إذا كان الحكم نفسياً
359	الأمر الثاني: حال الأقسام فيما إذا كان الحكم غيرياً
361	الأمر الأول في أصالة الركنية في الأجزاء والشرايط
361	إشارة
361	المقام الأول فيما يقتضيه الأصل العقلي بالنسبة إلى النقيصة السهوية
361	إشارة
365	إشكال الشيخ الأعظم على جريان البراءة بعدم إمكان خطاب الناسى
365	التحقيق في الجواب وذكر أجوبة القوم
370	تفصيل المحقق النابني بين نسيان المستوعب للوقت وعدمه
372	المقام الثاني فيما يقتضيه الأصل الشرعي في النقيصة السهوية
372	إشارة
372	صحّة التمسك بحديث الرفع في رفع جزئية المنسى
376	فيما أورد المحقق العراقي على التمسك بحديث «رفع ... النسيان»
381	المقام الثالث في حال الزيادة العمدية و السهوية
381	تصوير الزيادة في الجزئية والشروطية
386	عدم مبطلية الزيادة مطلقاً
386	التمسك بالاستصحاب لإثبات صحّة العمل مع الزيادة
392	المقام الرابع فيما تقتضيه القواعد الثانوية في الزيادة والنقيصة
392	إشارة
392	مقتضى الروايات الواردة في الزيادة
395	بيان مفاد قاعدة «لا تعاد»

- 399 النسبة بين «لا تعاد» و حديث «من زاد»
- 403 حال النسبة بين قاعدة «لا تعاد» و حديث: «إذا استيقن أنه زاد في صلاته»
- 405 كلام المحقق النائيني فيما تحقق به الزيادة
- 409 الأمر الثاني في تعذر أحد قيود المأمور به
- 409 اشارة
- 409 تحرير محل النزاع
- 414 المقام الأول في مقتضى القواعد الأولية
- 414 في جريان البراءة العقلية
- 415 في جريان البراءة الشرعية
- 417 المقام الثاني في مقتضى القواعد الثانوية
- 417 اشارة
- 417 التمسك بالاستصحاب لإثبات وجوب باقى الأجزاء
- 422 التمسك بقاعدة الميسور لإثبات وجوب باقى الأجزاء
- 423 الكلام في مفاد النبوى
- 426 الكلام في مفاد العلوى الأول
- 429 الكلام في مفاد العلوى الثانى
- 431 توضيح احتمالات الحديث
- 433 فى اعتبار صدق الميسور فى جريان القاعدة
- 435 المرجح فى تعيين الميسور
- 437 خاتمة فى شرائط جريان الاصول
- 437 فى حسن الاحتياط مطلقاً
- 438 الإشكال فى مطلق الاحتياط
- 439 الإشكال المختصّ بالاحتياط فى أطراف العلم الإجمالى
- 442 الإشكال فى الاحتياط فيما قامت الأمانة على خلافه
- 445 شرائط جريان البراءة العقلية اعتبار الفحص فى الشبهات الحكمية

- 453 اعتبار الفحص في الشبهات الموضوعية .
- 454 كيفية وجوب التعلّم و مناط استحقاق عقاب التارك للفحص .
- 455 بحث و تفقيح ..
- 457 تشبيه: فيما أفاده المحقّق الخراساني في المقام .
- 459 تتمّة: فيما إذا انجرّ ترك الفحص إلى ترك واجب مشروط .
- 462 حول كلام المحقّق الأردبيلي و صاحب المدارك في وجوب التعلّم .
- 465 إشكال تنافي الصحّة و استحقاق العقوبة في مسألتى الجهر و الإخفات و القصر و التمام .
- 465 مناط صحّة عمل الجاهل و بطلانه .
- 466 أجوبة المحقّقين عن إشكال التنافي .
- 472 شرائط جريان البراءة الشرعية .
- 479 نبيل الأوطار في بيان قاعدة «لا ضرر و لا ضرار» .
- 479 اشارة .
- 482 تمهيد في ذكر الأحاديث المربوطة بالمقام .
- 482 ما ورد في جوامع الحديث للشيعة .
- 487 ما ورد في جوامع الحديث للعمامة .
- 488 الروايات المتحددة المضمون مع حديث «لا ضرر» .
- 492 التحقيق في حال ورود «لا ضرر» مستقلاً .
- 492 اشارة .
- 495 إشكالات تذييل حديث الشفعة و منع فضل الماء ب «لا ضرر» .
- 496 مقالة شيخ الشريعة في المقام .
- 499 حلّ العقدة .
- 504 تذييل القاعدة بكلمتي «في الإسلام» أو «على مؤمن» .
- 509 فصل في فقه الحديث الشريف .
- 509 اشارة .
- 509 المقام الأوّل: في معنى الضرر و الضرار .

509	اشارة
514	الفرق بين الضرر و الضرار
520	المقام الثانى: فى مفاد الهيئة التركيبية .
520	اشارة
522	الوجوه المحتملة أو المنقولة حول كلام الشيخ الأعظم
523	فى الوجوه المتصورة للحقيقة الادعائية .
528	حول كلام بعض الأعظم فى توضيح مفاد القاعدة
532	نقد الوجوه المذكورة حول كلام الشيخ الأعظم
532	الإشكالات المشتركة .
536	الإشكالات غير المشتركة
540	حول ما أفاده شيخ الشريعة الأصفهاني
546	حول المختار فى معنى الرواية
554	الغاية من المقالة
559	فذلكة المقام
561	دفع توهم
563	تبيهات:
563	التبيه الأول فى اشتمال الرواية على ما يخالف القواعد
569	التبيه الثانى فى حكومة القاعدة على أدلة الأحكام الأولية
571	التبيه الثالث فى تحمّل الضرر والإكراه على الإضرار
574	التبيه الرابع فى تعارض الضررين أو تعارض الضرر والحرج وغيرهما من الصور، كما إذا استلزم التصرف فى ملكه الضرر على الغير
575	إشكال و دفع
581	رسالة فى الاجتهاد والتقليد
581	اشارة
585	ذكر مناصب الفقيه
585	اشارة

587	المقام الأول البحث عن منصب الإفتاء
587	إشارة
587	من لا يجوز له الرجوع إلى الغير
590	من يجوز له العمل بفتوى نفسه
596	من يجوز له التصدي لمقام الإفتاء
597	المقام الثاني البحث عن منصبى القضاء والحكومة
597	إشارة
597	مقتضى القواعد الأولية فى المقام
598	ثبوت منصبى الحكومة والقضاء للنبي والأنمة
600	الاستدلال على ثبوت منصبى الحكومة والقضاء للفقهاء فى زمن الغيبة
600	الاستدلال بالضرورة وحكم العقل
602	الاستدلال بالروايات
602	إشارة
603	مقبولة عمر بن حنظلة
605	تقريب دلالة المقبولة بوجه آخر
607	عدم دلالة المقبولة على اشتراط الاجتهاد المطلق فى المنصب
609	حول ما بقى من الروايات
614	حول جواز القضاء للعامة مستقلاً أو بنصب الحاكم أو بالتوكيل
614	استقلال العامة فى القضاء
620	جواز نصب العامة للقضاء
624	جواز توكيل الفقيه العامة للقضاء
627	القول فىمن يؤخذ عنه الفتوى
627	إشارة
627	مقتضى الأصل الأولى وجوب تقليد الأعلام
631	مقتضى بناء العقلاء فى باب تقليد الأعلام

- 631 تمهيد: فى بناء العقلاء على أصل التقليد
- 632 شبهة عدم وجود هذا البناء فى زمن الأنمة عليهم السلام
- 634 الجواب الأول عن الشبهة
- 642 الجواب الثانى عن الشبهة
- 643 مناط بناء العقلاء فى رجوع الجاهل إلى العالم
- 647 هل ترجيح قول الأعلم عند العقلاء لزومى أم لا؟
- 649 حال الأدلة الشرعية فى لزوم تقليد الأعلم وعدمه
- 649 اشارة
- 649 استدلال القائلين بجواز تقليد المفضل
- 649 اشارة
- 649 الأول: الاستدلال بالآيات
- 655 الثانى: الاستدلال على جواز تقليد المفضل بالروايات
- 662 استدلال القائلين بوجوب الرجوع إلى الأعلم
- 670 حال المجتهدين المتساويين مع اختلاف فتواهما
- 672 الاستدلال على التخيير بين المتساويين بالروايات العلاجية
- 675 هل التخيير بدوى أو استمرارى؟
- 681 اشتراط الحياة فى المفتى
- 681 اشارة
- 681 التمسك بالاستصحاب على جواز تقليد الميت
- 681 اشارة
- 682 الإشكالات التى اورد على الاستصحاب
- 684 إشكال عدم بقاء موضوع الاستصحاب و الجواب عنه
- 689 حول الإشكال الآخر على الاستصحاب
- 692 جوابنا عن الشبهة
- 694 الاستدلال ببناء العقلاء على جواز تقليد الميت

697	فيما إذا اختلف الحيّ و الميّت في مسألة البقاء
699	تكميل
700	مقالة العلامة الحانري في المقام
709	القول في تبدّل الاجتهاد
713	الفهارس العامّة
713	اشارة
715	فهرس الآيات
721	فهرس الروايات
740	فهرس مصادر التحقيق
762	فهرس المحتويات
785	تعريف مركز

اشارة

سرشناسه: خمینی، روح الله، رهبر انقلاب و بنیانگذار جمهوری اسلامی ایران، 1279 - 1368.

عنوان و نام پدیدآور: تهذيب الاصول: تقرير ابحاث الاستاذ الاعظم والعلامة الافخم ... الامام الخميني / تالیف جعفر السبحانی؛ تحقیق موسسه تنظیم و نشر آثار الامام الخمينی قدس سره.

مشخصات نشر: تهران: موسسه تنظیم و نشر تراث الامام الخمينی (س)، 1423 ق. = 1381 -

مشخصات ظاهری: ج.

شابک: دوره 964-335-543-8؛ 73000 ریال (ج. 1، چاپ دوم)

یادداشت: عربی

یادداشت: جلد دوم این کتاب توسط موسسه تنظیم و نشر آثار الامام الخمينی (س) منتشر می شود.

یادداشت: ج. 1 (چاپ دوم، 1429 ق. = 1387).

موضوع: اصول فقه شیعه.

شناسه افزوده: سبحانی تبریزی، جعفر، 1308 -

شناسه افزوده: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)

رده بندی کنگره: 8/BP159/خ78 ت 9 1381

رده بندی دیویی: 297/312

شماره کتابشناسی ملی: م 81-19782

ص: 1

اشارة

تهذيب الاصول

تقرير ابحاث الاستاذ الاعظم والعلامة الافخم

آية الله العظمى السيد روح الله موسى

الامام الخميني قدس سره

تأليف

آية الله الشيخ جعفر السبحاني

* اسم الكتاب: ... تهذيب الاصول/ ج 3 *

* المؤلف: ... آية الله الشيخ جعفر السبحاني التبريزي *

* تحقيق و نشر: ... مؤسسة تنظيم و نشر آثار الإمام الخميني قدس سره *

* سنة الطبع: ... شهريور 1382 - رجب المرجب 1424 *

* الطبعة: ... الاولى *

* المطبعة: ... مطبعة مؤسسة العروج *

* الكمية: ... 3000 نسخة *

* السعر: ... 21000 ريال *

* سعر الدورة: ... 55000 ريال *

ص: 5

المقصد السابع في الاصول العملية

اشارة

ص:7

القول في البراءة

اشارة

و ينبغي تقديم امور:

الأمر الأول: في بيان حالات المكلف و ذكر مجارى الاصول

قد اختلفت كلمات الأعظم في بيان حالات المكلف و ذكر مجارى الاصول(1)، و كلها لا يخلو عن النقض و الإبرام.

فإن ما أفاده شيخنا العلامة و إن كان أحسن و اتقن؛ فقال: إنَّ المكلف إذا التفت إلى حكم: فإمّا أن يكون قاطعاً به أو لا، و على الثانى: فإمّا أن يكون له طريق منصوب من قبل الشارع أو لا، و على الثانى: إمّا أن يكون له حالة سابقة ملحوظة أو لا، و على الثانى: إمّا أن يكون الشكّ فى حقيقة التكليف أو فى متعلقه، و على الثانى: إمّا أن يتمكّن من الاحتياط أو لا(2)، انتهى.

لكن يرد عليه مع ذلك: أنّه لو كان المراد من القطع بالحكم هو القطع التفصيلى به ففيه- مضافاً إلى أنّه لا وجه لتخصيصه بالتفصيلى- أنّ ذلك لا يناسب

1- راجع فرائد الاصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم 24: 25، كفاية الاصول: 296، فوائد الاصول (تقارير المحقق النائى) الكاظمى 3: 4.

2- درر الفوائد، المحقق الحائرى: 323.

مع البحث عن القطع الإجمالى فى مبحث القطع.

وإن أراد الأعمّ منه و من الإجمالى: فيقع التداخل بين مباحثه و مباحث الاشتغال، و عليه لا بدّ أن يبحث عن الشكّ فى المتعلّق- الاشتغال- فى أبحاث القطع لا فى أبحاث الشكّ؛ فإنّ الشكّ فى المتعلّق يلازم القطع الإجمالى بالحكم.

و منه يعلم: أنّه لو أراد من الطريق المنصوب من الشارع الأعمّ ممّا عرضه الإجمال فى متعلّقه أو لا يقع التداخل بينه و بين الشكّ فى المتعلّق.

أضف إلى ذلك: أنّه ليس لنا طريق منصوب من الشارع، و أنّه ليس هنا أمانة تأسيسية، بل كلّها إمضائية.

و على ذلك يصير البحث عن تلك الأمارات الإمضائية بحثاً استطرادياً، فيكون عامّة مباحث الظنّ أبحاثاً استطرادياً، إلّا أن يراد بالطريق المنصوب أعمّ من الطرق الإمضائية. و مع ذلك يرد عليه الظنّ على الانسداد، بناءً على الحكومة. و لا محيص عن هذه الإشكالات و أشباهها.

و الأولى أن يقال: إنّ هذا التقسيم إجمال للمباحث الآتية مفصّلاً، و بيان لسرّ تنظيم المباحث؛ فإنّه لأجل حالات المكلف بالنسبة إلى الأحكام؛ فإنّه لا يخلو بعد الالتفات من القطع بالحكم أو الظنّ أو الشكّ به.

و الشكّ لا يخلو: إمّا أن يكون له حالة سابقة أو لا، و الثانى لا يخلو: إمّا أن يكون الشكّ فى التكليف أو المكلف به، و الثانى لا يخلو: إمّا أن يمكن الاحتياط فيه أو لا. فرتبت المباحث حسب حالات المكلف، من غير نظر إلى المختار فيها.

فلا يرد الإشكال إلّا التداخل بين القطع و الشكّ فى المتعلّق؛ فإنّه من القطع الإجمالى.

ويمكن أن يذّب عنه: بأن ما ذكر في مبحث القطع هو حيث حجّة القطع وما يرتبط به، وما ذكر في مبحث الاشتغال جهات آخر مربوطة بالشكّ، فلا يتداخلان؛ لاختلاف اللحاظ.

وعلى ما ذكرناه لا يحتاج إلى تقييد الحالة السابقة بالملحوظة حتّى يرد عليه: أنّه من قبيل الضرورة بشرط المحمول.

بل الأولى في تنظيم مباحث الاصول: أن يبحث من القطع بقسميه في مبحثٍ، وادرج فيه بعض مباحث الاشتغال ممّا كان الحكم معلوماً إجمالاً بالعلم الوجداني، كما كان الترخيص وامتناعه؛ ولو في بعض الأطراف.

ثمّ اردف بمبحث الأمارات؛ سواء كانت الأمانة قائمة مفصّلاً أو إجمالاً، وادرج فيه سائر مباحث الاشتغال والتخيير، وادرج البحث عن التعادل والترجيح في ذيل حجّة خبر الثقة. ثمّ اردف بمبحث الاستصحاب، ثمّ مبحث البراءة حتّى يكون الترتيب حسب ترتيب حالات المكلف، والأمر سهل.

الأمر الثاني: في وجه تقديم الأمارات على الاصول

قد عرّف المحقّقون الحكومة بتعاريف (1)، ولعلّ محصلها يرجع إلى كون الدليل الحاكم متعرّضاً للمحكوم نحو تعرّض، ولو بنحو اللزوم العرفي أو العقلي ممّا لا يرجع إلى التصادم في مرحلة الظهور. وإن شئت قلت: كون الدليل متعرّضاً لحيثية من حيثيات دليل المحكوم ممّا لا يتكفّله دليل المحكوم؛ توسعة وضيقة.

1- راجع فرائد الاصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم 27: 13، كفاية الاصول: 496، فوائد الاصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي 4: 594، 712-714.

وبذلك- أى تعرّض الحاكم لما لم يتعرّض به المحكوم ممّا يرجع إلى حيثية من حيثياته- يعلم: أنّ الحكومة قائمة بلسان الدليل الحاكم و كيفية تأديته، فلا يتصوّر بين اللبّية الصرفة كالإجماع أو الأدلّة العقلية، نعم يتصوّر بينهما الورد أو التخصيص وغيرهما.

إذا عرفت ذلك: المشهور أنّ الإمارات حاكمة على الاصول العملية، و الظاهر أنّ فى هذا التعبير مسامحة؛ فإنّ الحكومة إنّما هو بين أدلّة الإمارات و أدلّة الاصول لا بينهما، كما لا يخفى.

على أنّ أدلّة الإمارات ليست على نسق واحد حتّى يصير الترجيح على أدلّة الاصول بمثابة واحدة بل تختلف، و باختلافها يختلف وجه الترجيح.

فإنّ من الإمارات قول الثقة؛ فإن كان المدرك لحجّية قوله آية النبأ(1)، فالترجيح إنّما هو بالحكومة؛ فإنّ لسانها أنّ خبر العدل متبيّن، و ليس العمل على قوله عملاً بجهالة، فيقدّم على الاصول؛ لكون موضوعاتها الجهالة و عدم العلم أو الشكّ.

وإن كان حجّيتها لأجل بعض الأخبار الواردة فيها فلا يبعد أن يكون التقديم أيضاً على نحو الحكومة، مثل

قوله عليه السلام: «ما أدّيا إليك عنّى فعنّى يؤدّيان»(2).

وإن كان المستند هو بناء العقلاء على العمل به فى امورهم: فلا شكّ أنّ التقديم ليس لأجل الحكومة؛ لتقومها بلسان الدليل و دلالة اللفظية، و لا لسان للدليل اللبّي. فلا بدّ أن يكون التقديم بنحو الورد أو غيره.

1- الحجرات (49): 6.

2- الكافي 1: 329/1، وسائل الشيعة 27: 138، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 11، الحديث 4.

و من ذلك يعلم: أنّ تقديم دليل أصالة الصّحة في فعل الغير على الاستصحاب ليس بنحو الحكومة، لكونه لبيّاً، و هو بناء العقلاء.

و أمّا تقديم أدلّة قاعدة التجاوز على دليل الاستصحاب فالظاهر: أنّه على نحو الحكومة، بناءً على أنّ الاستصحاب أصل؛ فإنّ مفاده عدم نقض اليقين بالشكّ، و لسان الأدلّة في القاعدة هو عدم الشكّ أو عدم شيئته، و هذا لسان الحكومة، بل أيّ حكومة أقوى من قوله:

«إنّما الشكّ إذا كنت في شيء لم تجزه»⁽¹⁾.

أو

قوله عليه السلام: «فشكّك ليس بشيء»⁽²⁾.

ثمّ إنّ بعض أعظم العصر نسب إلى الشيخ الأعظم أنّه قال هنا و في مبحث التعادل و الترجيح: إنّ التنافي بين الأمارات و الاصول هو التنافي بين الحكم الواقعي و الظاهري و أنّ الجمع هو الجمع.

ثمّ أورد عليه: بأنّ المقامين مختلفان تنافياً و جمعاً، و أنّ الجمع بين الأمارات و الاصول إنّما هو بالحكومة لا بما أفاده⁽³⁾. انتهى.

وفيه: أنّ الشيخ الأعظم قد صرّح بحكومة الأمارات على الاصول في كلا المقامين، و ليس في كلامه ما يوهم ما نسبه إليه، فراجع⁽⁴⁾.

1- تهذيب الأحكام 1: 262/101، و سائل الشيعة 1: 469، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب 42، الحديث 2.

2- تهذيب الأحكام 2: 1459/352، و سائل الشيعة 8: 237، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب 23، الحديث 1.

3- فوائد الاصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 3: 326.

4- فوائد الاصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم 25: 11 و 27: 11.

الأمر الثالث: وحدة مناط البحث في جميع أقسام الشبهات

أنَّ الشيخَ الأعظمَ قدسَ سره قد بحثَ عن كلِّ من الشبهات بحثاً مستقلاً، مع أنَّ المناطَ في الجميع واحد؛ سواء كانت الشبهة تحريمية أو وجوبية، موضوعية كانت أو حكمية، كانت الشبهة في الحكم لأجل فقدان النصِّ أو تعارضه أو إجماله.

و مجرد اختصاص بعض الأقسام بالخلاف دون بعض، أو عمومية بعض الأدلّة دون بعض لا يوجب إفراد البحث لكلِّ واحدة من الأقسام.

إذا عرفت هذه المقدمات فنقول:

حول استدلال الاصوليين على البراءة

إشارة

استدلّ على البراءة بالأدلة الأربعة:

الاستدلال بالآيات

فمنها: قوله تعالى: «(وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا)»⁽¹⁾.

وجه الاستدلال على وجه يندفع ما اشكل عليه من الإيراد أن يقال: إنّ المتفاهم عرفاً من الآية- لأجل تعليق العذاب على بعث الرسول الذي هو مبلغ لأحكامه تعالى، وبمناسبة الحكم والموضوع- هو أنّ بعث الرسول ليس له موضوعية في إنزال العقاب، بل هو طريق لإيصال التكاليف إلى العباد، وإتمام الحجّة به عليهم.

وليس المراد من بعث الرسول هو بعث نفس الرسول؛ وإن لم يبلغ أحكامه، فلو فرض أنّه تعالى بعث رسولاً لكن لم يبلغ الأحكام في شطر من الزمان- لمصلحة أو جهة أخرى- لا يصحّ أن يقال: إنّّه تعالى يعذبهم؛ لأنّه بعث الرسول.

وكذا لو بُلِّغ بعض الأحكام دون البعض يكون التعذيب بالنسبة إلى ما لم يبلِّغ مخالفاً للوعد في الآية. وكذا لو بُلِّغ إلى بعض الناس دون بعض لا- يصحّ أن يقال: إنّه يعدّب الجميع؛ لأنّه بعث الرسول. وكذا لو بُلِّغ جميع الأحكام في عصره ثمّ انقطع الوصول إلى الأعصار المتأخّرة.

وهذا أو أشباهه يدلّ على أنّ الغاية لاستحقاق العذاب هو التبليغ الواصل، وأنّ ذكر بعث الرسول مع انتخاب هذه الكلمة كناية عن إيصال الأحكام وإتمام الحجّة، وأنّ التبليغ غير الواصل في حكم العدم، وأنّه لا يصحّح العذاب، كما أنّ وجود الرسول بين الامّة بلا تبليغ كذلك.

وعلى ذلك: فلو بحث المكلف عن تكليفه ووظيفته بحثاً أكيداً، فلم يصل إلى ما هو حجّة عليه- من علم تفصيلي أو إجمالي وغيرهما من الحجج- فلا شكّ أنّه يكون مشمولاً لقوله عزّ وجلّ: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا»؛ لما عرفت من أنّ الغاية للوعيد بحسب اللبّ هو إيصال الأحكام إلى العباد، وأنّ بعث الرسل ليس له موضوعية فيما رتبّ عليه.

وإن شئت قلت: إنّ قوله تعالى: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ» تنزيه للحقّ تعالى شأنه، وهو يريد بهذا البيان أنّ التعذيب قبل البيان منافٍ لمقامه الربوبي، وأنّ شأنه تعالى أجلّ من أن يرتكب هذا الأمر؛ فلذلك عبّر بقوله: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ»، دون أن يقول: «وَمَا عَذَّبْنَا»، أو «مَا أَنْزَلْنَا العذاب»، وذلك للإشارة إلى أنّ هذا الأمر منافٍ لمقامه الأرفع وشأنه الأجلّ.

وبعبارة أوضح: أنّ الآية مسوقة: إمّا لإفادة أنّ التعذيب قبل البيان منافٍ لعدله وقسطه، أو منافٍ لرحمته وعطوفته ولطفه على العباد.

فلو أفاد الأوّل لدلّ على نفي الاستحقاق وأنّ تعذيب العبد حين ذاك أمر

قبيح مستنكر يستحيل صدوره منه، ولو أفاد الثاني لدلّ على نفى الفعلية، وأن العذاب مرتفع؛ وإن لم يدلّ على نفى الاستحقاق. وسيأتى عدم الفرق بين المفادين فيما هو المهمّ.

وقد اورد على الاستدلال بالآية امور:

منها: ما عن بعض أعظم العصر من أنّ مفاد الآية أجنبي عن البراءة؛ فإنّ مفادها الإخبار بنفى التعذيب قبل إتمام الحجّة، فلا دلالة لها على حكم مشتبه الحكم من حيث إنّه مشتبه (1).

وفيه: ما عرفت في تقرير الاستدلال من أنّ بعث الرسل كناية عن إيصال الأحكام، فالمشتبه الحكم داخل في مفاد الآية؛ إمّا لما ذكرناه من أنّ بعث الرسل لأجل كونها واسطة في التبليغ، أو بإلغاء الخصوصية وإلحاق مشتبه الحكم بالموارد التي لم يبلغها الرسل.

منها: أنّ الآية راجعة إلى نفى التعذيب عن الامم السالفة قبل بعث الرسل، فلا مساس له بالمقام (2).

وفيه أوّلاً: أنّ التأمل في الآيات المتقدّمة عليها يعطى خلاف ذلك، فإليك بمراجعة ما تقدّمها من الآيات تجد صحّة ما ادّعيناها.

و ثانياً: لو فرض أنّ موردها ما ذكر، غير أنّ التعبير بقوله تعالى: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ» حاكي عن كونه سنّة جارية لله عزّ شأنه، من دون فرق بين السالفة والقادمة، وأنّ تلك الطريقة سارية في عمّة الأزمان، من غير فرق بين السلف والخلف.

1- فوائد الاصول (تقريبات المحقق النائيني) الكاظمي 3: 333-334.

2- فوائد الاصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم 25: 23.

ولو لم نقل: إنّ ذلك مفاد الآية حسب المنطوق فلا أقلّ يفهم العرف من الآية- ولو بالغاء الخصوصية و مناسبة الحكم و الموضوع- أنّ التعذيب قبل البيان لم يقع ولن يقع أبداً.

منها: أنّ الاستدلال بها لما نحن فيه متقوم بكونها في مقام نفي الاستحقاق لا نفي الفعلية؛ لأنّ النزاع في البراءة إنّما هو في استحقاق العقاب على ارتكاب المشتبه و عدمه، لا في فعلية العقاب(1).

وفيه: أنّ ذلك أول الكلام؛ إذ النزاع بين الاصولي و الأخباري إنّما هو في ثبوت المؤمن و عدمه في ارتكاب الشبهات، و أنّه هل يلزم الاحتياط أو لا؟ و هذا هو مصبّ النزاع بين الطائفتين، و أمّا البحث عن الاستحقاق و عدمه فهو خارج عمّا يهمّ على كلا الفريقين.

و بالجملة: أنّ المرمى للقائل بالبراءة هو تجويز شرب التنّ المشتبه الحكم لأجل وجود مؤمن شرعي أو عقلي حتى يطمئنّ أنّه ليس في ارتكابه محذور؛ سواء كان ذلك لأجل رفع العقوبة الفعلية أو نفي الاستحقاق.

و الشاهد على ما ذكرنا: أنّك ترى القوم يستدلّون على البراءة بحديث الرفع الظاهر عندهم في رفع المؤاخذه، لا نفي الاستحقاق.

و بما ذكرنا يظهر: أنّ الآية أسدّ الأدلّة التي استدللّ بها للبراءة، و أنّ ما اورد عليه من الإيرادات غير خالٍ عن الضعف.

نعم، لا يستفاد من الآية أكثر ممّا يستفاد من حكم العقل الحاكم على قبح العقاب بلا بيان؛ فلو دلّ الدليل على لزوم الاحتياط أو التوقف لصار ذلك نفسه بياناً، فيكون ذاك الدليل وارداً على العقل و ما تضمّنته الآية.

و منها: قوله تعالى:

«لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا» (1).

بيان الاستدلال: أنّ المراد من الموصول التكليف، و من «الإيتاء» الإيصال و الإعلام، و معناها: أنّ الله لا يكلف نفساً إلاّ تكليفاً أوصلها و بلغها.

و يمكن بيانه بوجه آخر حتّى ينطبق على ما سبقها من الآيات بأن يقال: إنّ المراد من الموصول هو الأعمّ من الأمر الخارجى و نفس التكليف، و أنّ المراد من «الإيتاء» الأعمّ من نفس الإقدار و الإيصال، و يصير مفادها: أنّ الله لا يكلف نفساً تكليفاً و لا يكلفه بشىء - كالإنفاق - إلاّ بعد الإيصال و الإقدار.

و فى كلا التقريرين نظر، بل منع:

أمّا الأول: فلأنّ إرادة خصوص التكليف منه مخالف لمورد الآية و ما قبلها و ما بعدها.

نعم، الظاهر أنّ قوله: «لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا» هو الكبرى الكلّية، و بمنزلة الدليل على ما قبلها، كما يظهر من استشهاد الإمام عليه السلام بها فى رواية عبد الأعلى؛ حيث سأل أبا عبد الله عليه السلام: هل كلف الناس بالمعرفة؟

قال: «لا، على الله البيان، «لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وَ سَعَهَا»، و «لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا» (2).

و لعلّ المراد بالمعرفة هى المعرفة الكاملة التى لا يمكن إلاّ بإقداره تعالى

1- الطلاق (65): 7.

2- الكافى 1: 5/163.

و تأييده، لا مطلق العلم بوجود صانع للعالم، الذى هو فطرى.

ثم إن التعبير بالإيتاء الذى بمعنى الإعطاء لا يبعد أن يكون مشاكلة لقوله:

«فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ».

و أمّا ثانى التقريرين: فالمنع فيه أوضح؛ لأنّ إرادة الأعمّ من الموصول مع إسناد فعل واحد إليه غير ممكن فى المقام؛ إذ لو اريد من الموصول نفس التكليف ينزل منزلة المفعول المطلق.

و لو اريد مع ذلك الأمر الخارجى الذى يقع عليه التكليف يصير مفعولاً به و تعلق الفعل بالمفعول المطلق - سواء كان نوعياً أم غيره - يباين نحو تعلقه بالمفعول به؛ لعدم الجامع بين التكليف و المكلف به بنحو يتعلّق التكليف بهما على وزان واحد.

و إن شئت قلت: المفعول المطلق هو المصدر أو ما فى معناه المأخوذ من نفس الفعل، و المفعول به ما يقع عليه الفعل المبين معه، و لا جامع بين الأمرين حتّى يصحّ الإسناد.

ثمّ إنّ بعض محقّقى العصر قدس سره و جهّ إرادة الأعمّ من الموصول و الإيتاء، ما هذا خلاصته: إنّ الإشكال إنّما يرد فى فرض إرادة الخصوصيات المزبورة من شخص الموصول، و إلّا فبناءً على استعمال الموصول فى معناه الكلىّ العامّ و إرادة الخصوصيات المزبورة من دوالّ اخر خارجية فلا يتوجّه محذور؛ لا من طرف الموصول، و لا فى لفظ الإيتاء، و لا من جهة تعلق الفعل بالموصول:

أمّا من جهة الموصول فلاجل استعماله فى معناه الكلىّ، و أنّ إفادة الخصوصيات من دوالّ اخر.

و أمّا الإيتاء فهو مستعمل فى معنى الإعطاء، غير أنّه يختلف مصاديقه؛

من كونه تارة هو الإعلام عند إضافته إلى الحكم، و اخرى الملكية عند إضافته إلى المال.

و أمّا تعلق الفعل بالموصول؛ حيث لا يكون له إلا نحو تعلق واحد به، و مجرد تعدده بالتحليل لا يقتضى تعدده بالنسبة إلى الجامع الذى هو مفاد الموصول، غاية الأمر يحتاج إلى تعدد الدالّ و المدلول(1)، انتهى.

قلت: إن كون الشئ مفعولاً مطلقاً ليس معناه إلا كونه ملحوظاً عند إضافة الفعل إليه بأنّه من شؤون الفعل و كفياته على نحو يكون وجوده بعين وجود الفعل، كما أنّ المفعول به يلاحظ عند إضافة الفعل إليه بأنّه أمر موجود فى الخارج وقع الفعل عليه، و مع ذلك فكيف يمكن إرادتهما باستعمال واحد؟

وبعبارة اخرى: أنّ نحو تعلق الفعل بهما مبين لا جامع بينهما. و تعدد الدالّ و المدلول أو إقامة القرينة على الخصوصيات فإنّما يصحّ إذا كان فى المقام جامع واقعى حتّى يكون الخصوصيات من مصاديقه، و أمّا مع عدمه و عدم إمكان إرادتهما منها فلا معنى لإقامة القرينة، كما لا يخفى.

نعم، لو صحّ ما ذكره أخيراً- من إمكان كون المراد من التكليف فى الآية هو الكلفة و المشقّة، لا الحكم الشرعى(2)- لرجع النسبتان إلى نسبة واحدة؛ إذ يجعل الموصول- حينئذٍ- عبارة عن المفعول به أو المفعول النشوى المعبر عنه فى كلام بعضهم بالمفعول منه. فيصير مفاد الآية: أنّه سبحانه لا يوقع عباده فى كلفة حكم إلا الحكم الذى أوصله إليهم، و ارتفع الإشكال، لكنّه غير مفيد للمقام، كما يأتى الكلام فيه.

1- نهاية الأفكار 3: 202-203.

2- نفس المصدر 3: 203.

ثم إنه قدس سره بعد ما استوجه وجود الجامع استشكل في التمسك بالإطلاق: تارة بوجود القدر المتيقن؛ حيث إنَّ القدر المتيقن - حسب سياق الآيات - هو المال، و أخرى بأنَّ المستفاد منها عدم الكلفة من قبل التكاليف المجهولة غير الواصلة إلى المكلف، لا نفى الكلفة مطلقاً؛ و لو من قبل إيجاب الاحتياط، فيكون مفادها مساوفاً لحكم العقل، فلو ثبت ما يدعيه الأخبارى لصار وارداً عليه(1)، انتهى.

و أنت خبير بما فيه؛ إذ وجود القدر المتيقن غير مضرّ في التمسك بالإطلاق، كما أوضحناه في مبحث المطلق و المقيّد(2).

كما أنّ جعل الاحتياط لأجل التحفّظ على التكاليف الواقعية لا يناسب مع سوق الآية؛ لأنَّ مساقها مساق المنة و الامتنان، و الإخبار عن لطفه و عنايته؛ بأنّه لا يجعل العباد في الكلفة و المشقة من جهة التكليف إلا مع إيصالها.

و من المعلوم: أنّ جعل الاحتياط تضيق على المكلف بلا إيصال؛ لأنَّ المرمى من الاحتياط هو التحفّظ على الواقع، لا كونه طريقاً موصلاً إلى الواقع، فيوجب التحفّظ في الشبهات البدوية كلفة بلا إيصال و لا إعلام.

ثم إنه قدس سره استشكل ثالثاً في التمسك بالإطلاق ما حاصله: إنّ مساقها مساق

قوله عليه السلام: «إنَّ الله سكت عن أشياء لم يسكت عنها نسياناً»(3)

فيكون دلالتها ممحّضة في نفى الكلفة عمّا لم يوصل علمه إلى العباد؛ لمكان سكوته

1- نهاية الأفكار 3: 203-204.

2- تقدّم في الجزء الثاني: 273.

3- الفقيه 4: 193/53، وسائل الشيعة 27: 175، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 12، الحديث 68.

وعدم بيانه وإظهاره، لا نفى الكلفة مطلقاً عمّا لم يصل علمه إلى العباد؛ لإخفاء الظالمين(1)، انتهى.

وفيه: أنّ ذلك بعيد عن مفاد الآية جدّاً؛ إذ حينئذٍ يصير من قبيل توضيح الواضح؛ إذ مآلها حسب قول القائل إلى أنّ الله لا يكلف نفساً بما هو ساكت عنه، وهو كما ترى.

نعم، يمكن منع التمسك بالإطلاق بطريق آخر، بيانه: أنّ معنى الإطلاق - كما مرّ(2) - هو كون الطبيعة تمام الموضوع للحكم، فلو احتملنا دخالة شيء غير المذكور في الحكم فنحكم به على عدم جزئيته وشرطيته.

ولكن الاحتجاج به بعد انعقاد الظهور لما وقع تحت دائرة الحكم حتى يحتجّ بعدم تعرّضه على قيد آخر على عدم دخالته، وهذا الشرط منتفٍ في المقام؛ إذ لم يثبت أنّ المتكلّم أراد المعنى الجامع الانتزاعي الذي يحتاج في تصوّر إرادته إلى تكلف، أو أراد إحدى المعاني الأخر، ومع ذلك التردّد لا مجال للإطلاق؛ إذ غاية ما ذكرنا من المعاني والوجوه احتمالات وإمكانات، وهو لا ينفع من دون الظهور.

على أنّ الظاهر حسب السياق هو المعنى الأوّل؛ أعني جعل المراد من الموصول الأمر الخارجي، ومن «الإيتاء» هو الإقدار والإعطاء، فلا حظ.

ومّا ذكرناه: يظهر النظر فيما أفاده بعض أعظم العصر في المقام بما هذا حاصله: إنّ المراد من الموصول خصوص المفعول به، ومع ذلك يكون شاملاً للتكليف وموضوعه؛ لأنّ إيتاء كلّ شيء بحسبه.

1- نهاية الأفكار 3: 204.

2- تقدّم في الجزء الثاني: 159.

أضف إلى ذلك: أنّ المفعول المطلق النوعى و العددى يصحّ جعله مفعولاً به بنحو من العناية، كما أنّ الوجوب و التحريم يصحّ تعلّق التكليف بهما باعتبار ما لهما من المعنى الاسم المصدري (1)، انتهى.

وفيه- مضافاً إلى عدم إمكان شمول الموصول لهما بما مرّ (2)- أوّلاً: أنّ قوله قدس سره إنّ المفعول المطلق يصحّ جعله مفعولاً به بنحو من العناية لا محصّل له، كقوله: إنّ الوجوب و التحريم يصحّ تعلّق التكليف بهما؛ إذ كيف يتصوّر تعلّق البعث بهما على نحو المفعول به؛ ولو اعتبرنا بنحو الاسم المصدري؟

و ثانياً: أنّ لازم ما أفاد هو الجمع بين الاعتبارين المتنافيين؛ فإنّ المفعول به مقدّم فى الاعتبار على المصدر؛ لأنّه إضافة قائمة به فى الاعتبار، و أمّا المفعول المطلق فهو عبارة عن حاصل المصدر، و هو متأخّر رتبةً عن المصدر، فكيف يجمع بينهما فى الاعتبار؟ فيلزم ممّا ذكره اعتبار المتأخّر فى الاعتبار متقدّماً فى الاعتبار فى حال كونه متأخّراً.

ثمّ إنّ استشكل على دلالة الآية: بأنّ أقصى ما تدلّ عليه الآية هو أنّ المؤاخذة لا تحسن إلّا بعد بعث الرسل و تبليغ الأحكام، و هذا لا ربط له بما نحن فيه من الشكّ فى التكليف بعد البعث و الإنزال و عروض اختفاء التكليف بما لا يرجع إلى الشارع.

فالآية لا تدلّ على البراءة، بل مفادها مفاد قوله تعالى: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا» (3)، انتهى.

1- فوائد الاصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 3: 332-333.

2- تقدّم فى الصفحة 20.

3- فوائد الاصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 3: 333.

وفيه: ما عرفت (1) في توضيح دلالة الآية المتقدمة؛ بأنّ الميزان هو الإبلاغ والإيصال في استحقاق العقاب، لا الإبلاغ ولو مع عدم الوصول.

على أنّ دلالة تلك- بعد الغضّ عمّا ذكرنا من الإشكال (2)- أوضح من المتقدمة؛ لوضوح دلالتها في الإبلاغ والإيصال، من دون أن نحتاج إلى إلغاء الخصوصية، كما لا يخفى.

ثمّ إنّ القوم استدلّوا ببعض الآيات؛ وحيث إنّ فيما ذكرنا أو ما نذكره من السنّة والأدلة العقلية غنى عن الخوض فيه طوينا البيان عنه، ونذكر ما استدلّوا به من السنّة.

1- تقدّم في الصفحة 15-16.

2- تقدّم في الصفحة 19.

الاستدلال بالروايات على البراءة

الرواية الأولى: حديث الرفع

إشارة

روى الصدوق في «الخصال» بسند صحيح عن حريز عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم رفع عن امتي تسعة: الخطأ، والنسيان، وما أكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطروا إليه، والحسد والطيرة والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطقوا بشقة»⁽¹⁾.

وقد ذكر القوم كيفية دلالتها على المقام، غير أن المهم بيان أمور يتم بها ما يستفاد من الحديث الشريف:

الأمر الأول: في شمول الحديث للشبهات الحكمية

قد استشكل في الاستدلال به للشبهات الحكمية بأمور:

أولها: أنه لا شك أن أكثر ما ذكر في الحديث الشريف موجود في الخارج كثير وجوده بين الأمة، مع أن ظاهره الإخبار عن نفي وجوده، فلا بد من تقدير أمر في الحديث حسب دلالة الاقتضاء؛ صوناً لكلام الحكيم عن اللغوية والكذب.

فالظاهر: أن المقدّر هو المؤاخذة، غير أنه يصح في

«ما لا يطيقون» و«ما اضطروا إليه» و«ما استكروها عليه»،

وأما

«ما لا يعلمون»

فإن أريد منه الشبهة

1- الخصال: 9/417، التوحيد، الصدوق: 24/353، وسائل الشيعة 15: 369، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب 56، الحديث

الموضوعية و المجهول من ناحية المصداق فيصحّ التقدير أيضاً؛ وإن اريد منه الأعمّ أو نفس الحكم المجهول فتقدير المؤاخذة يحتاج إلى العناية(1).

ثم إن بعض أعظم العصر أجاب عن الإشكال: بأنه لا حاجة إلى التقدير؛ فإنّ التقدير إنّما يحتاج إليه إذا توقّف تصحيح الكلام عليه، كما إذا كان الكلام إخباراً عن أمر خارجي، أو كان الرفع رفعاً تكوينياً، فلا بدّ في تصحيح الكلام من تقدير أمر يخرج عنه الكذب.

وأما إذا كان الرفع تشريعياً فالكلام يصحّ بلا تقدير؛ فإنّ الرفع التشريعي - كالنفي التشريعي - ليس إخباراً عن أمر واقع، بل إنشاء لحكم يكون وجوده التشريعي بنفس الرفع والنفي،

كقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا ضرر ولا ضرار»،

و

قوله عليه السلام: «لا شكّ لكثير الشكّ»

و نحو ذلك ممّا يكون متلوّ النفي أمراً ثابتاً في الخارج(2).

وفيه: أنّ الفرق بين الإنشاء والإخبار في احتياج أحدهما إلى التقدير دون الآخر كما ترى؛ فإنّ الكلام في مصحّح نسبه إلى المذكورات، فلو كان هناك مصحّح؛ بحيث يخرج الكلام عن الكذب واللغوية تصحّح النسبة مطلقاً؛ إخباراً كان أو إنشاءً، وإن كان غير موجود فلا تصحّح مطلقاً.

والحاصل: أنّ إسناد الشئ إلى غير ما هو له يحتاج إلى مناسبة وادّعاء، فلو صحّ لوجود المناسبة يصحّ مطلقاً، بلا فرق بين الإنشاء والإخبار.

أضف إلى ذلك: أنّ النبي والأئمّة من بعده عليهم السلام ليسوا مشرّعين حتّى يكون الحديث المنقول عنه إنشاءً، بل هو إخبار عن أمر واقع؛ وهو رفع الشارع الأقدس.

1- فرائد الاصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم 25: 28.

2- فوائد الاصول (تقارير المحقّق النابني) الكاظمي 3: 342-343.

مضافاً إلى أنّ الإخبار بداعى الإنشاء لا- يجعله إنشاءً، لا يسلخه عن الإخبارية؛ فإنّ الإخبار بداعى الإنشاء لا يجعل الشىء من قبيل استعمال الإخبار فى الإنشاء، بل هو يبقى على إخباريته؛ وإن كان الداعى إليه هو البعث والإنشاء.

كما هو الحال فى الاستفهام الإنكارى و التقريرى؛ فإنّ كلمة الاستفهام مستعملة فى معناها حقيقة؛ وإن كان الغرض أمراً آخر مخرجاً به عن المحذور.

على أنّ الرفع التشريعى مآله إلى رفع الشىء باعتماد آثاره وأحكامه الشرعية، وهو عين التقدير.

نعم ما ادّعه قدس سره من عدم احتياجه إلى التقدير صحيح، لا لما ذكره بل لأجل كون الرفع ادّعائياً، وسيأتى توضيحه، فانتظر(1).

ثانيها: لا شك أنّ المراد من الموصول فى

«ما لا يطيقون»،

و

«ما استكروها» و «ما اضطروا»

هو الموضوع الخارجى لا الحكم الشرعى؛ لأنّ هذه العناوين الثلاثة لا تعرض إلّا للموضوع الخارجى دون الحكم الشرعى.

فليكن وحدة السياق قرينة على المراد من الموصول فى

«ما لا يعلمون»

هو الموضوع المشتبه، لا الحكم المشتبه المجهول، فيختصّ الحديث بالشبهات الموضوعية(2).

ثالثها: أنّ إسناد الرفع إلى الحكم الشرعى المجهول من قبيل الإسناد إلى ما هو له؛ لأنّ الموصول الذى تعلّق الجهل به بنفسه قابل للوضع و الرفع الشرعى، وأمّا

1- يأتى فى الصفحة 33-34.

2- فرائد الاصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم 25: 28.

الشبهات الموضوعية فالجهل إنما تعلق فيها بالموضوع أولاً وبالذات، وبالحكم ثانياً وبالعرض.

فيكون إسناد الرفع إلى الموضوع من قبيل إسناد الشيء إلى غير ما هو له؛ لأنّ الموضوع بنفسه غير قابل للرفع، بل باعتبار حكمه الشرعي، ولا جامع بين الموضوع والحكم، فلا بدّ أن يراد من الموصول هو الموضوع؛ تحفظاً على وحدة السياق (1).

وأجاب بعض أعظم العصر قدس سره؛ قائلاً بأنّ المرفوع في جميع التسعة إنّما هو الحكم الشرعي، وإضافة الرفع في غير

«ما لا يعلمون»

إلى الأفعال الخارجية لأجل أنّ الإكراه والاضطرار ونحو ذلك إنّما يعرض الأفعال الخارجية لا الأحكام، وإلا فالمرفوع فيها هو الحكم الشرعي.

كما أنّ المرفوع في

«ما لا يعلمون»

أيضاً هو الحكم الشرعي، وهو المراد من الموصول، وهو الجامع بين الشبهات الموضوعية والحكمية.

ومجرد اختلاف منشأ الشبهة لا يقتضى الاختلاف فيما اسند الرفع إليه؛ فإنّ الرفع قد اسند إلى عنوان «ما لا يعلم»، ولمكان أنّ الرفع التشريعي لا بدّ أن يرد على ما يكون قابلاً للوضع والرفع الشرعي فالمرفوع إنّما يكون هو الحكم الشرعي؛ سواء في ذلك الشبهات الحكمية والموضوعية. فكما أنّ

قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك»

يعمّ كلا الشبهتين بجامع واحد، كذلك

قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «رفع عن امتي تسعة أشياء» (2)،

انتهى.

1- درر الفوائد، المحقق الخراساني: 190.

2- فوائد الاصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 3: 345.

و أنت خبير: بأنّ في المقام إشكالين، و هو قدس سره يريد الجواب عنهما معاً: أمّا الأوّل فحاصله: أنّ وحدة السياق يقتضى حمل الموصول في

«ما لا يعلمون»

على الموضوع حتّى يتّحد مع أخواته، فالقول بأنّ رفع تلك العناوين بلحاظ رفع آثارها و أحكامها لا يفى بدفع الإشكال.

و منه يعلم ما في جوابه عن ثانی الإشكالين؛ لأنّ مناطه إنّما هو في الإسناد بحسب الإرادة الاستعمالية؛ فإنّ الإسناد إلى الحكم إسناد إلى ما هو له، دون الإسناد إلى الموضوع، فلا بدّ أن يراد في جميعها الموضوع حتّى يصحّ الإسناد المجازي في الجميع. فكون المرفوع بحسب الجدّ الحكم الشرعي لا يدفع الإشكال.

فالحقّ في دفع المحذورين: ما أفاده شيخنا العلامة- أعلى الله مقامه-:

أمّا عن الأوّل: فلاّنّ عدم تحقّق الاضطرار و الإكراه في الأحكام لا يوجب التخصيص في

قوله صلى الله عليه و آله و سلم: «ما لا يعلمون»

و لا يقتضى السياق ذلك؛ فإنّ عموم الموصول إنّما يكون بملاحظة سعة متعلّقه و ضيقه، فقوله:

«ما اضطرّوا إليه»

اريد منه كلّ ما اضطرّ إليه في الخارج، غاية الأمر: لم يتحقّق الاضطرار بالنسبة إلى الحكم.

فيقتضى اتّحاد السياق أن يراد من قوله

«ما لا يعلمون»

أيضاً كلّ فرد من أفراد هذا العنوان، ألا- ترى أنّه إذا قيل: «ما يؤكل و ما يرى» في قضية واحدة لا يوجب انحصار أفراد الأوّل في الخارج ببعض الأشياء تخصيص الثانی بذلك البعض.

و بعبارة أوضح: أنّ الإشكال نشأ من الخلط بين المستعمل فيه و ما ينطبق عليه؛ فإنّ الموصول و الصلة في عامّة الفقرات مستعمل في معنهما لا في المصاديق

الخارجية، و الاختلاف بين المصاديق إنّما يظهر عند تطبيق العناوين على الخارجيات، وهو بمعزل عن مقام الاستعمال.

وهذا خلط سيّال في أكثر الأبواب، و من هذا الباب توهم أنّ الإطلاق يفيد العموم الشمولى أو البدلى أو غيرهما، مع أنّ الإطلاق لا يفيد قَطّ العموم، بل هو مقابل العموم، كما مرّ تحقيقه في مقامه(1).

وأمّا عن الثانى: فإنّ الأحكام الواقعية إن لم تكن قابلة للرفع، و تكون باقية بفعاليتها في حال الجهل يكون الإسناد في كلّ العناوين إسناداً إلى غير ما هو له، و إن كانت قابلة للرفع يكون الإسناد إلى

«ما لا يعلمون»

إسناداً إلى ما هو له، و إلى غيره إلى غير ما هو له، و لا يلزم محذور؛ لأنّ المتكلم ادّعى قابلية رفع ما لا يقبل الرفع تكويناً، ثمّ أسند الرفع إلى جميعها حقيقة.

وبعبارة اخرى: جعل كلّ العناوين بحسب الادّعاء في رتبة واحدة و صفّ واحد في قبولها الرفع، و أسند الرفع إليها حقيقة، فلا يلزم منه محذور(2).

ثمّ إنّ بعض محقّقى العصر أنكر وحدة السياق في الحديث؛ قائلاً بأنّ من الفقرات في الحديث: الطيرة و الحسد و الوسوسة، و لا يكون المراد منها الفعل، و مع هذا الاختلاف كيف يمكن دعوى ظهور السياق في إرادة الموضوع المشتبه؟!

على أنّه لو اريد تلك فهو يقتضى ارتكاب خلاف الظاهر من جهة اخرى؛ فإنّ الظاهر من الموصول في

«ما لا يعلمون»

هو ما كان بنفسه معروض الوصف، و هو عدم العلم كما في غيره من العناوين الاخر، كالاضطراب و الإكراه و نحوهما؛

1- تقدّم في الجزء الثانى: 157-159.

2- درر الفوائد، المحقّق الحائرى: 441-442.

حيث كان الموصول فيها معروضاً للأوصاف المزبورة.

فتخصيص الموصول بالشبهات الموضوعية ينافي هذا الظهور؛ إذ لا يكون الفعل فيها بنفسه معروضاً للجهل، وإثما المعروض له هو عنوانه. وحينئذٍ يدور الأمر بين حفظ السياق من هذه الجهة بحمل الموصول في

«ما لا يعلمون»

على الحكم، وبين حفظه من جهة أخرى بحمله على إرادة الفعل، والعرف يرحِّح الأول (1)، انتهى.

والجواب عن الأول - مضافاً إلى أن المدعى وحدة السياق فيما يشتمل على الموصول، لا في عامة الفقرات - أن الفقرات الثلاث أيضاً فعل من الأفعال، غاية الأمر أنها من قبيل الأفعال القلبية، ولأجل ذلك تقع مورداً للتكليف؛ فإنّ تمتى زوال النعمة عن الغير فعل قلبى محرّم. و قس عليه الوسوسة والطيرة؛ فإنّها من الأفعال الجوانحية.

وعن الثانى: أنّ المجهول فى الشبهات الموضوعية إنّما هو نفس الفعل أيضاً لا عنوانه فقط، بل الجهل بالعنوان واسطة لثبوت الجهل بالنسبة إلى نفس الفعل، لا واسطة فى العروض. فالشرب فى المشكوك خمريته أيضاً مجهول؛ وإن كان الجهل لأجل إضافة العنوان إليه.

أضف إلى ذلك: أنّه لو سلّم ما ذكره فلا يختصّ الحديث بالشبهة الحكمية؛ لأنّ الرفع ادّعائى، ويجوز تعلّقه بنفس الموضوع، فيدعى رفع الخمر بما لها من الآثار، فيعمّ الحديث كلتا الشبهتين.

وربّما يدعى اختصاص الحديث بالشبهة الحكمية؛ لأنّ الموضوعات الخارجية غير متعلّقة للأحكام، وإثما هى متعلّقة بنفس العناوين. فرفع الحكم عنها

فرع وضعها لها، وقد عرفت منعه.

وفيه أولاً: بالنقض بالاضطرار ونحوه؛ فإنه يتعلّق بالموضوع بلا إشكال؛ فأى معنى لرفع الحكم فيه فليكن هو المعنى فى

«ما لا يعلمون».

و ثانياً: يمكن أن يقال إنّ الرفع فى الشبهات الموضوعية راجع إلى رفع الحكم عن العناوين الكلّية، كما هو الحال فى الاضطرار والإكراه؛ فإنّ الحكم مرفوع عن البيع المكره و الشرب المضطرّ و الخمر المجهول حكماً أو موضوعاً.

و إن شئت قلت: إنّ رفع الحكم مآله إلى نفي المؤاخذه أو رفع إيجاب الاحتياط أو رفع الفعلية، من غير فرق بين الشبهة الحكمية أو الموضوعية.

الأمر الثانى: معنى الرفع فى الحديث

هل الرفع فى الحديث بمعناه الحقيقى، أو هو بمعنى الدفع، استعمل فى المقام مجازاً؟

التحقيق هو الأوّل؛ سواء قلنا إنّ المرفوع هو نفس الموضوعات ادّعاء- كما هو المختار- أو المرفوع آثارها و أحكامها بالتزام تقدير فى الكلام.

أمّا على الأوّل فبيانه: أنّ معنى الرفع الحقيقى هو إزالة الشىء بعد وجوده و تحقّقه، و قد اسند إلى نفس هذه العناوين التسعة المتحقّقة فى الخارج، فلا بدّ أن يحمل الرفع إلى الرفع الادّعائى، و هو يحتاج إلى وجود المصحّح لهذا الادّعاء.

ثمّ المصحّح كما يمكن أن يكون رفع الآثار يمكن أن يكون دفع المقتضيات عن التأثير؛ لأنّ رفع الموضوع تكويناً كما يوجب رفع الآثار المترتبة عليه و المتحقّقة فيه، كذلك يوجب عدم ترتّب الآثار عليه بعد رفعه و إعدامه، و هذا مصحّح الدعوى؛ لا سيّما مع وجود المقتضى.

فيجوز نسبة الرفع إلى الموضوع ادعاءً بواسطة رفع آثاره أو دفعها أو دفع المقتضى عن التأثير، وذلك لا يوجب أن يكون الرفع المنسوب إلى الموضوع بمعنى الدفع، بل لو بدّل الرفع بالدفع ليخرج الكلام عمّا له من البلاغة إلى الابتدال.

وأمّا على الثانى - أعنى كون المرفوع هو الآثار بالتزام تقدير - فتوضيحه: أنّ إطلاق الرفع إنّما هو لأجل شمول إطلاقات الأدلة أو عمومها لحالات الاضطرار والإكراه والنسيان والخطأ وعدم الطاقة، فعمومات الكتاب - مثل: «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا» (1) - وأضرابه - والسنة شاملة حسب الإرادة الاستعمالية هذه الحالات.

وإطلاق الرفع إنّما هو حسب تلك الإرادة؛ وإن كان حسب الإرادة الجدّية دفعاً؛ لعدم شمولها لهذه الحالات من أول الأمر، لكنّ المصحح لاستعمال الرفع هو الإرادة الاستعمالية التى مآله إلى ضرب القانون عموماً على موضوعات الأحكام، بلا تقييد و تخصيص. فيستقرّ فى ذهن المخاطب بدواً ثبوت الحكم للمضطرّ والناسى وأشباههما.

ثمّ إنّ المتكلّم يخبر برفع الآثار والأحكام عن الموضوعات المضطرّ إليها والمستكره بها، وإطلاق الرفع لأجل شمول العامّ القانونى لها، و استقراره فى أذهان المخاطبين.

و هذا كلّ بناءً على جواز خطاب الناسى واضح، و أمّا بناءً على عدم جواز خطابه يكون الرفع فى الأحكام التكليفية فى حقه فى غير مورده.

و أمّا الطيرة و الوسوسة: فالمصحح لاستعمال الرفع كونهما محكومين

بالأحكام فى الشرائع السابقة، و لم يكن الشرائع السماوية محدودة ظاهراً، بل أحكامها حسب الإرادة الاستعمالية كانت ظاهرة فى الدوام و البقاء؛ و لهذا يقال: إنها منسوخة.

و إن شئت قلت: كان هناك إطلاق أو عموم يوهم بقاء الحكم فى عامة الأزمنة، فإطلاق الرفع لأجل رفع تلك الأحكام الظاهرة فى البقاء و الدوام، و يشهد على ذلك

قوله صلى الله عليه و آله و سلم: «عن أمتى»

؛ و إن كان كل ذلك دفعاً حسب اللب و الجذ، إلا أن مناط حسن الاستعمال هو الاستعمالية من الإرادتين لا الجدّية، بل لو كان الميزان للرفع هو إطلاق الأحكام فى الشرائع السماوية يمكن أن يكون وجه استعمال الرفع فى عامة الموضوعات التسعة لأجل ثبوت الحكم فيها فى الشرائع السابقة على نحو الدوام و الاستمرار.

و أمّا

«ما لا يعلمون»

: فالرفع فيه لأجل إطلاق الأدلة و ظهورها فى شمول الحكم للعالم و الجاهل بلا فرق، كما هو المختار فى الباب. نعم لو لم نقل بإطلاق الأدلة فلا شك فى قيام الإجماع على الاشتراك فى التكليف.

فالرفع لأجل ثبوت الحكم حسب الإرادة الاستعمالية لكل عالم و جاهل؛ و إن كان الجاهل خارجاً حسب الإرادة الجدّية، غير أن المناط فى حسن الاستعمال هو الاستعمالي من الإرادة.

فتلخص: كون الرفع بمعناها؛ سواء كان الرفع بلحاظ رفع التسعة بما هى هى، أو كان رفع تلك الامور حسب الآثار الشرعية.

ثم إن بعض أعظم العصر أفاد: أن الرفع بمعنى الدفع؛ حيث قال: إن استعمال الرفع مكان الدفع ليس مجازاً، و لا يحتاج إلى عناية أصلاً؛ فإن الرفع فى الحقيقة يمنع و يدفع المقتضى عن التأثير فى الزمان اللاحق؛ لأن بقاء الشئ كحدوثه يحتاج

إلى علّة البقاء. فالرفع فى مرتبة وروده على الشىء إنما يكون دفعاً حقيقة، باعتبار علّة البقاء؛ وإن كان رفعاً باعتبار الوجود السابق.

فاستعمال الرفع فى مقام الدفع لا يحتاج إلى علاقة المجاز، بل لا يحتاج إلى عناية أصلاً، بل لا يكون خلاف ما يقتضيه ظاهر اللفظ؛ لأنّ غلبة استعمال الرفع فيما يكون له وجود سابق لا يقتضى ظهوره فى ذلك (1)، انتهى.

وفى كلامه مواقع للنظر:

منها: أنّ اللغة و الارتكاز قد تطابقا على أنّ معنى الرفع هو إزالة الشىء عن صفة الوجود بعد تحقّقه و تحصّله، فعلى هذا فلو استعمل بمعنى الدفع فلا مناص عن العناية و ما به يتناسب الاستعمال، و إنكار احتياجه إلى العناية مكابرة ظاهرة.

منها: أنّ ما أفاده قدس سره؛ من أنّ بقاء الشىء يحتاج إلى العلّة كحدوثه صحيح لا ريب فيه إلا أنّ ما أفاده من أنّ الرفع عبارة عن دفع المقتضى عن التأثير فى الزمان اللاحق غير صحيح؛ فإنّ دفع المقتضى عن التأثير فى الزمان اللاحق لا يطلق عليه الرفع، بل يطلق عليه الدفع، و إنّما يستعمل الرفع فى هذه الحالة لا بهذه الحيشية، بل باعتبار إزالة الشىء عن صفحة الوجود بعد تحقّقه.

و مجرد تواردهما أحياناً على مورد واحد أو حالة واحدة لا يجعلهما مترادفين، و لا يرفع احتياج الاستعمال إلى العناية.

و إن شئت فاعتبر الحدوث و البقاء؛ فإنّ الأوّل عبارة عن وجود الشىء بعد عدمه وجوداً أولياً، و الثانى عبارة عن استمرار هذا الوجود، و تواردهما على المورد لا يجعل الحدوث بقاءً و لا بالعكس.

منها: أنّ ما اختاره في المقام ينافى مع ما أفاده في الأمر الخامس في بيان عموم النتيجة؛ حيث قال: إنّ شأن الرفع تنزيل الموجود منزلة المعدوم، وأنّ الرفع يتوجّه على الموجود، فيجعله معدوماً(1).

وينافى أيضاً مع ما أفاده في التنبيه الأول من تنبيهات الاشتغال؛ حيث قال: إنّ الدفع إنّما يمنع عن تقرّر الشئ   خارجاً و تأثير المقتضى في الوجود، فهو يساوق المانع، و أمّا الرفع فهو يمنع عن بقاء الوجود و يقتضى إعدام الشئ   الموجود عن وعائه.

نعم، قد يستعمل الرفع في مكان الدفع وبالعكس، إلا أنّ ذلك بضرب من العناية و التجوّز. و الذي يقتضيه الحقيقة هو استعمال الدفع في مقام المنع عن تأثير المقتضى في الوجود، و استعمال الرفع في مقام المنع عن بقاء الشئ   الموجود(2)، انتهى.

و بقى في كلامه أنظاراً تركناها مخافة التطويل.

الأمر الثالث: في كيفية حكومة حديث الرفع

لا شكّ في أنّه لا تلاحظ النسبة بين هذه العناوين و ما تضمّنه الأدلّة الواقعية؛ لحكومتها عليها، كحكومة أدلّة نفى الضرر و العسر و الحرج عليها، إلا أنّ الكلام في كيفية الحكومة و فرقها في هذه الموارد الثلاثة:

فقال بعض أعظم العصر قدس سره: إنّهُ لا فرق بين أدلّة نفى الضرر و العسر و الحرج

1- فوائد الاصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي 3: 353.

2- نفس المصدر 4: 222.

وبين حديث الرفع؛ سوى أنّ الحكومة فى أدلة نفى الضرر و الحرج إنّما يكون باعتبار عقد الحمل؛ حيث إنّ الضرر و العسر و الحرج من العناوين الطارئة على نفس الأحكام؛ فإنّ الحكم قد يكون ضرورياً أو حرجياً، وقد لا يكون.

وفى دليل رفع الإكراه و نحوه إنّما يكون باعتبار عقد الوضع؛ فإنّه لا يمكن طرؤ الإكراه و الاضطراب و الخطأ و النسيان على نفس الأحكام، بل إنّما تعرض موضوعاتها و متعلقاتها. فحديث الرفع يوجب تضيق دائرة موضوعات الأحكام، نظير قوله:

«لا شكّ لكثير الشكّ»،

و

«لا سهو مع حفظ الإمام»⁽¹⁾،

انتهى.

وفيه أمّا أولاً: أنّ معنى قوله تعالى: «ما جعلَ عَلَيْكُمْ فى الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»⁽²⁾ هو نفى جعل نفس الحرج لا الأمر الحرجى. وكذا

قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا ضرر و لا ضرار»⁽³⁾

هو نفى نفس الضرر لا الأمر الضررى.

فعلى ذلك لا يصحّ ما أفاد: أنّ الحكومة فى أدلة نفى الضرر و الحرج باعتبار عقد الحمل؛ فإنّه إنّما يصحّ لو كان المنفى الأمر الضررى و الحرجى؛ حتّى يقال: إنّ الحكم قد يكون ضرورياً أو حرجياً.

و ثانياً: أنّ الحكومة قائمة بلسان الدليل، كما سيوافيك بيانه فى محلّه⁽⁴⁾، و لسان الدليلين - أعنى

«لا ضرر و لا ضرار»

و «و ما جعلَ عَلَيْكُمْ فى الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» - متغايران؛ فإنّ الأوّل ينفى نفس الضرر و الثانى ينفى جعل الحرج، و بينهما

1- فوائد الاصول (تقريات المحقق النائينى) الكاظمى 3: 347.

2- الحجّ (22): 78.

3- الكافى 5: 2/292، وسائل الشيعة 25: 428، كتاب إحياء الموات، الباب 12، الحديث 3.

4- الاستصحاب، الإمام الخمينى قدس سره: 234-238.

فرق في باب الحكومة، و يأتي الكلام من أقسام الحكومة في بابها.

و ثالثاً: أنّ الضرر و الحرج من العناوين الطارئة على الموضوعات التي وقعت تحت دائرة الحكم، كالصوم و الوضوء و المعاملة المغبون فيها أحد الطرفين؛ فإنّ الموصوف بالضرر و الحرج نفس هذه العناوين.

نعم، قد ينسبان إلى أحكامها بنحو من العناية و المجاز؛ فإنّ إلزام الشارع و تكليفه ربّما يصير سبباً لوقوع المكلف في الضرر و الحرج، و على هذا فلا يصحّ قوله: إنّ الضرر و الحرج من العناوين الطارئة على نفس الأحكام. اللهمّ إلا أن يريد ما قلنا من المسامحة.

ورابعاً: لا شك أنّ الخطأ و النسيان قد يعرضان على الموضوع و قد يعرضان على الأحكام.

فمن العجيب ما أفاده رحمه الله من أنّ الخطأ و النسيان لا يمكن طرؤهما على نفس الأحكام، و لعلّه سهو من قلم المقرّر رحمه الله.

الأمر الرابع: في بيان المصحح لإسناد الرفع

لا شك: أنّ الرفع تعلّق بهذه العناوين في ظاهر الحديث، مع أنّها غير مرفوع عن صفحة الوجود، فيحتاج تعلّق الرفع بها إلى عناية و مناسبة. و هل المصحح للدعوى هي رفع المؤاخذة أو جميع الآثار أو الأثر المناسب؟ ذهب إلى كلّ فريق:

فاختار الأوّل شيخنا العلامة- أعلى الله مقامه- حيث أفاد: من أنّ الظاهر لو خلينا و أنفسنا أنّ نسبة الرفع إلى المذكورات إنّما تكون بملاحظة رفع المؤاخذة(1)، انتهى.

وفيه- مضافاً إلى أنّ المؤاخذة أمر تكويني لا يناسب رفعه ولا وضعه مع مقام التشريع- أنّ المؤاخذة ليست من أظهر خواصّها؛ حتّى يصحّ رفع العناوين لأجل رفعها.

مع أنّ صحيحة البزنطى(1) التي استشهد الإمام عليه السلام فيها بهذا الحديث على رفع الحلف الإ-كراهى أوضح دليل على عدم اختصاص الحديث برفع المؤاخذة فقط، و الخصم لم يتلقّ حكم الإمام أمراً غريباً، بل أمراً جارياً مجرى الامور العادية.

وأمّا رفع الأثر المناسب: فقد استشكل فيه شيخنا العلامة- أعلى الله مقامه- بأنّه يحتاج لملاحظات عديدة(2).

و الظاهر: أنّ ما ذكره ليس مانعاً عن الذهاب إليه؛ إذ لا تصوّر فيه منعاً إذا ناسب الذوق العرفى، بل الوجه في بطلانه: أنّ رفع الموضوع برفع بعض آثاره ليس أمراً صحيحاً عند العرف الساذج، بل يرى العرف رفع الموضوع مع ثبوت بعض آثاره أمراً مناقضاً، وإنّما يصحّ في نظره رفع الموضوع إذا رفع جميع آثاره تشريعاً حتّى يصحّ ادّعاء رفعه عن صفحة الوجود.

فإن قلت: لو كان الأثر المناسب من أشهر خواصّه و آثاره؛ بحيث يعدّ العرف ارتفاعه مساوياً لارتفاع الموضوع فممنوع توافق العرف على هذا الرفع ممنوع.

قلت: رفع الموضوع برفع بعض الآثار الظاهرة إنّما يصحّ لو نزلّ غيره منزلة العدم.

1- المحاسن: 124/339، وسائل الشيعة 23: 226، كتاب الأيمان، الباب 12، الحديث 12.

2- درر الفوائد، المحقّق الحائرى: 443.

وإن شئت قلت: إن رفع الموضوع بلحاظ رفع بعض آثاره يتوقف على تصحيح ادعاءين: الأولى دعوى أن رفع هذا البعض رفع لجميع آثاره وخصائصه، الثانية دعوى أن رفع جميع الآثار وخلق الموضوع عن كل أثر مساوق لرفع نفس الموضوع.

وهذا بخلاف ما لو قلنا: إن المرفوع هو عامة الآثار؛ فإنه لا يحتاج إلا إلى الدعوى الثانية فقط. هذا، مع أن إطلاق الدليل أيضاً يقتضى رفع الموضوع بجميع آثاره.

لا يقال: إن الدعوى الأولى مما لا خلاف فيه ولا إشكال؛ فإن لهذه العناوين آثاراً غير شرعية، فهي غير مرفوعة جداً. فلا بد من دعوى أن الآثار غير الشرعية فى حكم العدم، أو أن الآثار الشرعية جميع الآثار، و أى فرق بين أن يقال: إن هذا الأثر الشرعى جميع الآثار الشرعية، أو أن الآثار الشرعية تمام الآثار؟

لأننا نقول: لا حاجة إلى هذه الدعوى بعد ما كان الرفع فى محيط التشريع؛ فإن وظيفة الشارع رفع أو وضع ما هو بيده، وأما الخارج عن يده فليس له بالنسبة إليهما شأن. فالآثار التكوينية مغفول عنها، فلا يحتاج إلى الدعوى.

لا يقال: إن المرفوع بالحديث عند طرؤ الخطأ و النسيان الآثار المترتبة على ذات المعنونات، و أما الآثار المترتبة على نفس الخطأ و النسيان فغير مرفوع قطعاً.

فعلى هذا يحتاج إلى الدعوى الأولى.

لأننا نقول: إن المرفوع إنما هو آثار الخطأ و النسيان المأخوذين طريقاً إلى متعلقاتهما، و عنواناً و مرآة إلى معنونهما؛ فإنه المتبادر من الحديث عند الإلقاء.

فعلى هذا فالآثار المترتبة على نفس الخطأ و النسيان على نحو الموضوعية مغفولة عنها، فلا يحتاج إلى الدعوى.

وإن شئت قلت: إنَّ العرف لا يفهم من رفعهما إلا رفع آثار ما أخطأ ونسى، كما هو المتبادر إذا قيل: «جهالاتهم معفوّة». ويدلّ على ذلك تعبير الإمام في صحيحة البزنطي؛ حيث نقل الحديث بلفظ: «ما أخطئوا».

فظهر: عدم شمول الحديث للآثار المترتبة على نفس العناوين، وعدم لزوم التفكيك بين فقرات الحديث؛ فإنَّ أكثر العناوين المذكورة في الحديث مأخوذ على نحو الطريقة؛ خصوصاً فيما نسب فيه الرفع إلى الموصول، فيكون ذلك قرينة على انتقال الذهن عند استماع إسناد الرفع إليها إلى رفع آثار معنوياتها، لا غير.

نعم، العناوين الثلاثة الأخيرة- الحسد، والطيرة و الوسوسة- عناوين نفسية، لا مناص فيها إلا رفع ما هو آثار لأنفسها؛ لعدم قابليتها على الطريقة؛ وإن لزم منه التفكيك، إلا أنَّ هذا المقدار ممّا لا بدّ منه.

وإن أبيت إلا عن وحدة السياق يمكن أن يقال: إنَّ الرفع قد تعلّق في الجميع بعناوين نفسية حسب الإرادة الجدّية، إلا أنَّ ذلك إمّا بذكر نفس تلك العناوين النفسية، أو بذكر ما هو طريق إليها؛ من الخطأ والنسيان، أو بتوسّط الموصول، من دون تفكيك أو ارتكاب خلاف ظاهر.

الأمر الخامس: في شمول الحديث للأمور العدمية

بعد ما أثبتنا: أنَّ المرفوع في الحديث هو عموم الآثار، فهل يختصّ بالأمور الوجودية- أي رفع آثار امور موجودة في الخارج إذا انطبق عليها إحدى تلك العناوين- أو يعمّ؟

مثلاً: لو نذر أن يشرب من ماء الفرات، فاكره على الترك أو اضطرّ إليه أو

نسى أن يشربه فهل يجب عليه الكفارة- بناءً على عدم اختصاصها بصورة التعمد- أو لا؟

فيظهر عن بعض أعظم العصر قدس سره اختصاصه بالأمر الوجودية؛ حيث قال:

إنَّ شأن الرفع تنزيل الموجود منزلة المعدوم، لا تنزيل المعدوم منزلة الموجود؛ لأنَّ تنزيل المعدوم منزلة الموجود إنّما يكون وضعاً لا رفعاً، والمفروض أنّ المكلف قد ترك الفعل عن إكراه أو نسيان، فلم يصدر منه أمر وجودى قابل للرفع.

و لا يمكن أن يكون عدم الشرب فى المثال مرفوعاً وجعله كالشرب؛ حتّى يقال: إنّه لم يتحقّق مخالفة النذر، فلا حنث ولا كفارة.

و الحاصل: أنّه فرق بين الوضع و الرفع؛ فإنّ الوضع يتوجّه إلى المعدوم فيجعله موجوداً ويلزمه ترتيب آثار الوجود، و الرفع بعكسه، فالفعل الصادر من المكلف عن نسيان أو إكراه يمكن ورود الرفع عليه، و أمّا الفعل الذى لم يصدر من المكلف عن نسيان أو إكراه فلا محلّ للرفع فيه؛ لأنّ رفع المعدوم لا يمكن إلاّ بالوضع و الجعل، و الحديث حديث رفع لا حديث وضع (1)، انتهى.

وفيه: أنّ ترك الشرب بعد ما تعلّق عليه النذر و صار ذات أثر يكون له ثبوت فى عالم الاعتبار؛ إذ ما لا ثبوت له- و لو بهذا النحو من الثبوت- لا يقع تحت دائرة الحكم، و لا يصير موضوعاً للوفاء و الحنث.

كيف، و قد فرضنا أنّ الكفارة قد تترتّب على ترك ذاك الترك، و صار ملاكاً للحنث، و بعد هذا الثبوت الاعتبارى لا مانع من تعلّق الرفع عليه بما له من الآثار.

وأما ما أفاده من أنّ الرفع لا يمكن إلا بالوضع غريب جداً؛ فإنّ الرفع قد تعلّق بحسب الجدّ على أحكام تلك العناوين و آثارها، فرفع تلك الآثار - سواء كانت أثر الفعل أو الترك - لا يستلزم الوضع أصلاً.

على أنّ التحقيق: أنّه لا - مانع من تعلّق الرفع بالأُمور العدمية؛ إذ الرفع رفع ادّعائي لا حقيقي، والمصحّح له ليس إلا آثار ذلك العدم و أحكامها، كما أنّ المصحّح لرفع الامور الوجودية هو آثارها و أحكامها.

أضف إلى ذلك: أنّ مصبّ الرفع وإن كان نفس الأشياء لكن لا بما هي هي، بل بمعرفيّة العناوين المذكورة في الحديث، فكلّ أمر يتعلّق عليه الاضطرار أو يقع مورد النسيان و الإكراه فهو مرفوع الأثر لأجل تلك العناوين، من غير فرق؛ سواء كان المضطرّ إليه أمراً وجودياً أو عدمياً.

وربّما يقال في مقام جواب المستشكل: أنّ الرفع مطلقاً متعلّق بموضوعية الموضوعات للأحكام؛ فمعنى رفع

«ما اضطرّوا إليه»

أنّه رفع موضوعيته للحكم، و كذا في جانب العدم و الترك (1)، انتهى.

وفيه: أنّه لو رجع إلى ما قلناه فنعم الوفاق و الاتّفاق، وإن أراد ظاهره من تقدير موضوعية كلّ واحد لأحكامها فهو ضعيف جداً؛ لأنّه يكون أسوأ حالاً من تقدير الآثار، بل لا يصير الرفع ادّعائياً، مع أنّه قد اعترف القائل في بعض كلماته:

أنّ الرفع ادّعائي (2)

1- نهاية الأفكار 3: 219.

2- نفس المصدر 3: 209.

الأمر السادس في شمول الحديث للأجزاء و الشرائط و الأسباب و المسببات

القول في نسيان الجزء و الشرط في العبادات

لو نسى شرطاً أو جزءاً من المأمور به فهل يمكن تصحيحها بالحديث- بناءً على عموم الآثار- أو لا يمكن؛ وإن كان المرفوع هو العموم؟

و اختار الثاني بعض أعظم العصر قدس سره، و أوضحه بوجوه:

منها: أنّ الحديث لا يشمل الامور العدمية؛ لأنّه لا محلّ لورود الرفع على الجزء و الشرط المنسيين؛ لخلوّ صفحة الوجود عنهما، فلا يمكن أن يتعلّق الرفع بهما.

و منها: أنّ الأثر المترتب على الجزء و الشرط ليس إلّا الإجزاء و صحّة العبادة، و هما ليسا من الآثار الشرعية التي تقبل الوضع و الرفع، بل من الآثار العقلية.

و منها: أنّه لا- يمكن أن يكون رفع السورة بلحاظ رفع أثر الإ-جزاء و الصحّة؛ فإنّ ذلك يقتضى عدم الإجزاء و فساد العبادة، و هو يناهى الامتتان و ينتج عكس المقصود؛ فإنّ المقصود من التمسك بالحديث تصحيح العبادة لا فسادها. هذا كلّه بالنسبة إلى الأجزاء و الشرائط.

و أمّا بالنسبة إلى المركّب الفاقد للجزء أو الشرط المنسى فهو وإن كان أمراً وجودياً قابلاً لتوجّه الرفع إليه إلّا أنّه:

أولاً: ليس هو المنسى أو المكروه عليه ليتوجّه الرفع إليه.

و ثانياً: لا فائدة في رفعه؛ لأنّ رفع المركّب الفاقد للجزء أو الشرط لا يثبت

المركّب الواحد له؛ فإنّ ذلك يكون وضعاً لا رفعاً. وليس للمركّب الفاقد للجزء أو الشرط أثر يصحّ رفع المركّب بلحاظه؛ فإنّ الصلاة بلا سورة- مثلاً- لا يترتب عليها أثر إلا الفساد وعدم الإجزاء، وهو غير قابل للرفع الشرعى.

ولا يمكن أن يقال: إنّ الجزئية والشرطية مرفوعتان؛ لأنّ جزئية الجزء لم تكن منسية، وإلا كان من نسيان الحكم، ومحلّ الكلام إنّما هو نسيان الموضوع.

فلم يتعلّق النسيان بالجزئية حتّى يستشكل بأنّ الجزئية غير قابلة للرفع؛ فإنّها غير مجعولة، فيجاب بأنّها مجعولة بجعل منشأ انتزاعها(1)، انتهى.

وقبل الخوض فيما يرد على كلامه نذكر ما هو المختار:

فنقول: إنّ النسيان قد يتعلّق بالجزئية والشرطية، فيكون مساوفاً لنسيان الحكم الكلى، وقد يتعلّق بنسيان نفس الجزء والشرط مع العلم بحكهما، كما هو المبحوث فى المقام.

وحينئذٍ فلا مانع من أن يتعلّق الرفع بنفس ما نسوا حتّى يعمّ الرفع كلا القسمين؛ فإنّ المنسى قد يكون الجزئية وقد يكون نفس الجزء والشرط؛ فلو تعلّق الرفع بنفس ذات الجزء والشرط بما لهما من الآثار يصير المأمور به- عندئذٍ- هو المركّب الفاقد لهما، ويكون تمام الموضوع للأمر فى حقّ الناسى هو ذلك الفاقد، وهو يوجب الإجزاء على ما مرّ تفصيله فى مبحث الإجزاء(2).

وإن شئت قلت: إنّ الحديث حاكم على أدلّة المركّبات أو على أدلّة الأجزاء والشرائط، وبعد الحكومة نصير النتيجة اختصاص الأجزاء والشرائط بغير حالة

1- فوائد الاصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 3: 353-354.

2- تقدّم فى الجزء الأول: 277-278.

النسيان، ويكون تمام المأمور به في حقّ المكلف عامّة الأجزاء و الشرائط، غير المنسى منها.

و القول بحكومتها في حال نسيان الحكم- الجزئية- لا في حال نسيان نفس الجزء و الشرط تحكّم محض بعد القول بتعلّق الرفع بنفس ما نسوا؛ أي المنسى على نحو الإطلاق.

فإن قلت: إنّ النسيان إذا تعلّق بالموضوع و لم يكن الحكم منسياً لا يرتفع جزئية الجزء للمركّب؛ لعدم نسيانها، فلا بدّ من تسليم مصداق واجد للجزء؛ حتّى ينطبق عليه عنوان المأمور به.

و لا معنى لرفع الجزء و الشرط من مصداق المأمور به. و لو فرض رفعه لا يكون مصداقاً للمأمور به ما لم يدلّ دليل على رفع الجزئية.

و بالجملة: لا يعقل صدق الطبيعة المعبرة فيها الجزء و الشرط على المصداق الفاقد لهما، و لا معنى لحكومة دليل الرفع على الأدلّة الواقعية مع عدم تعلّق النسيان بالنسبة إليها، كما أنّه لا معنى لحكومته على مصداق المأمور به.

قلت: هذا رجوع عمّا ذكرناه أساساً لهذا البحث؛ فإنّ عقد هذا البحث إنّما هو بعد القول برفع الآثار عامّة. و عليه: فمعنى رفع نفس الجزء رفع جميع آثاره الشرعية التي منها الجزئية.

فمرجع رفع الجزء إلى رفع جزئية الجزء للمركّب عند نسيان ذات الجزء، و يتقيّد دليل إثبات الجزء بغير حالة النسيان، و مرجع رفع جزئته إلى كون المركّب الفاقد تمام المأمور به، و إتيان ما هو تمام المأمور به يوجب الإجزاء و سقوط الأمر، و يكون بقاء الأمر بعد امتثاله بلا جهة و لا ملاك.

فإن قلت: لو كان مفاد رفع جزئية المنسى مطلقاً- حتّى بعد التذكّر

والالتفات- ملازماً لتحديد دائرة المأمور به في حال النسيان بما عدا المنسى لكان لاستفادة الأجزاء وعدم وجوب إعادة مجال، ولكن ذلك خارج عن عهدة حديث الرفع؛ حيث إنه ليس من شأنه إثبات التكليف بالفاقد للمنسى، وإنما شأنه مجرد رفع التكليف عن المنسى ما دام النسيان (1).

قلت: قد ذكر ذلك الإشكال بعض محققي العصر، غير أنه يظهر ضعفه بعد المراجعة بما حرّراه في مبحث الأجزاء (2)؛ فإن معنى حكومته على الأدلة الواقعية ليس إلا تقييد الدليل الدال على جزئته بغير حالة النسيان، أو تخصيصه بغير هذه الحالة، فلو أتى بالمركب الفاقد للجزء فقد امتثل الأمر الواقعي، ولا معنى بعدم الأجزاء بعد امتثاله.

وبعد الوقوف على ما ذكرنا يظهر لك: أنه لا يحتاج إلى إثبات كون حديث الرفع محدداً لدائرة التكليف أو متعرضاً إلى بعد حال النسيان، أو غير ذلك مما هو مذكور في كلامه.

إذا عرفت ذلك: يظهر لك الخلل فيما نقلناه عن بعض الأعاظم قدس سره (3)؛ إذ فيما أفاده مواقع للأنظار، نشير إلى بعضها:

منها: أن ما هو متعلق الرفع إنما هو نفس الجزء المنسى بما له من الآثار، وقد مرّ أن معنى رفعه إخراجه عن حدود الطبيعة المأمور بها، وأما ترك الجزء فليس متعلقاً له حتى يرد عليه ما أفاد من أن الرفع لا يتعلق بالأعدام.

ومنها: أن الأثر المترتب على الجزء والشرط إنما هو الجزئية والشرطية،

1- نهاية الأفكار 3: 218.

2- تقدّم في الجزء الأول: 277-278.

3- تقدّم في الصفحة 45.

وهما ممّا تنالهما يد الجعل باعتبار منشأ انتزاعهما، ولا يحتاج في رفعهما إلى أثر آخر؛ حتّى يقال: إنّ الإجزاء وصحّة العبادة من الآثار العقلية، كما لا يخفى.

و منه يظهر النظر في ثالث الوجوه التي ذكرها قدس سره، فراجع.

فإن قلت: إنّما يصحّ عبادة الناسى، و يكون المركّب الفاقداً تمام المأمور به في حقه فيما إذا أمكن تخصيص الناسى بالخطاب، و أمّا مع عدم إمكانه - لأجل كون الخطاب بقيد أنّه ناسٍ يوجب انقلاب الموضوع إلى الذاكر - فلا يمكن تصحيح عبادته.

قلت: قد ذكر المشايخ - قدس الله أسرارهم - وجوهاً صحّحوا بها تخصيص الناسى بالخطاب (1)؛ و إن كان كلّها غير خالٍ عن التكلّف، إلّا أنّ التصحيح لا يتوقّف على تخصيصه بالتكليف.

بل الأمر المتعلّق بالصلاة في الكتاب و السنّة كافٍ في التصحيح؛ فإنّ الذاكر و الناسى إنّما يقصد بقيامه و قعوده امتثال تلك الخطابات المتعلّقة بالطبيعة التي منها قوله تعالى: «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ» (2)، و الداعى إلى العمل و الباعث نحو الفعل في الذاكر و الناسى أمر واحد بلا اختلاف في هذه الجهة، و إنّما الاختلاف في مصداق الطبيعة، و هو لا يوجب اختلافاً في الأمر.

و بالجملة: أنّ الفرد الكامل و الفرد الناقص كلاهما فردان من الطبيعة المأمور بها، غير أنّه يلزم على الذاكر إيجادها في ضمن ذلك الفرد الكامل، و على الناسى إيجادها في ضمن ذلك الناقص؛ لرفع جزئية الجزء في حقّ الناسى لأجل حكومة

1- كفاية الاصول: 418، فوائد الاصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي 4: 213-216، نهاية الأفكار 3: 420-423.

2- الإسرائ (17): 78.

الحديث، وإيجاد الفرد إيجاد لنفس الطبيعة المأمور بها، وإيجادها مسقط للأمر محصّل للغرض موجب للإجزاء.

وإن شئت فنزل المقام بما دلّ على الاكتفاء بالطهارة الترابية عند فقدان الماء؛ فإنّ باعث الواجد و الفاقِد إنّما هو أمر واحد؛ وهو الأوامر المؤكّدة في الكتاب و السنّة، و المأمور به هو الطبيعة الواحدة- أعنى طبيعة الصلاة- غير أنّه يجب على الواجد إيجادها بالطهارة المائية و على غير المتمكّن إيجادها بالطهارة الترابية.

و الاختلاف في المصداق لا يوجب تعدّد الأمر و الخطاب، و لا يوجب وقوع طبيعة الصلاة متعلّقاً لأمرين.

و إذا اتّضح الحال فيها: فقس المقام عليه؛ فإنّ حديث الرفع يجعل الفاقِد مصداق الطبيعة، و لا يصير الطبيعة متعلّقة لأمرين، و لا تحتاج إلى خطابين، و لا إلى توجيهه بحاله، و لا إلى كون المصداق هو الناقص؛ حتّى يبحث عن إمكان اختصاص الناسى بالخطاب.

فقد اتّضح ممّا ذكر صحّة عبادة الناسى بحديث الرفع.

ثمّ إنّ بعض أعظم العصر قدس سره قد أيّد ما ادّعاه- قصور حديث الرفع عن إثبات صحّة عبادة الناسى- بأنّ المدرك لصحّة الصلاة الفاقدة للجزء و الشرط نسياناً إنّما هو قاعدة لا تعاد. فلو كان المدرك حديث الرفع كان اللازم صحّة الصلاة بمجرّد نسيان الجزء أو الشرط مطلقاً، من غير فرق بين الأركان وغيرها؛ فإنّه لا يمكن استفادة التفصيل من حديث الرفع. و يؤيّد ذلك: أنّه لم يعهد من الفقهاء التمسك بحديث الرفع لصحّة الصلاة وغيرها من سائر المركّبات (1)، انتهى.

1- فوائد الاصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي 3: 355.

وفيه: أنّ استفادة التفصيل بين الأركان وغيرها من قاعدة لا تعاد لا يوجب عدم كون حديث الرفع دليلاً لصحة عبادة الناسى، غاية الأمر يلزم من الجمع بين الدليلين تخصيص أحدهما- أعنى حديث الرفع- بما يقتضيه الآخر من التفصيل.

وأما ما أفاده من عدم معهودية التمسك به فى كلمات القوم فكفاه منعاً تمسك السيدين- علم الهدى و ابن زهرة- به عند البحث عن التكلم فى الصلاة نسياناً، وكلاهما وإن كان فى خصوص التكلم إلا أنه يظهر من الذيل عمومية الحديث لجميع الموارد إلا ما قام عليه دليل:

قال الأول فى «الناصريات»: «دليلنا على أنّ كلام الناسى لا يبطل الصلاة- بعد الإجماع المتقدم-

ما روى عنه صلى الله عليه وآله وسلم: «رفع عن امتى النسيان وما استكروها عليه».

ولم يرد رفع الفعل؛ لأنّ ذلك لا يرفع، وإنّما أراد رفع الحكم، وذلك عامّ فى جميع الأحكام إلا ما قام عليه دليل (1).

ويقرب منه كلام ابن زهرة فى «الغنية» (2) و تبعهما العلامة والأردبيلى فى مواضع (3).

وقد نقل الشيخ الأعظم فى مسألة ترك غسل موضع النجوة عن المحقق فى «المعتبر» (4) أنه تمسك بالحديث لنفى الإعادة فى مسألة ناسى النجاسة (5)

1- الناصرّيات، ضمن الجوامع الفقهيّة: 235/ السطر 27.

2- غنية النزوع 1: 113.

3- تذكرة الفقهاء 3: 278 و 290، مجمع الفائدة والبرهان 3: 55 و 67 و 133.

4- المعتبر 1: 441-442.

5- الطهارة، ضمن تراث الشيخ الأعظم 2: 497.

وقد تمسك (1) الشيخ الأعظم وغيره في مواضع بحديث الرفع لتصحيح الصلاة، فراجع.

ثم إن ما ذكرنا من البيان جارٍ في النسيان المستوعب للوقت وغير المستوعب، بلا فرق بينهما أصلاً؛ لأن المفروض أن الطبيعة كما يتشخص بالفرد الكامل كذلك يوجد بالناقص منه، وبعد تحقق الطبيعة التي تعلق بها الأمر لا معنى لبقاء الأمر؛ لحصول الامتثال بعد إتيانها.

والحاصل: أن هنا أمراً واحداً متعلقاً بنفس الطبيعة التي دلت الأدلة الواقعية على جزئية الشيء الفلاني أو شرطيته لها، والمفروض حكومة الحديث على تلك الأدلة، وتخصيصها بحال الذكر أو بغير حال النسيان، فيبقى إطلاق الأمر المتعلق بالطبيعة بحالها، ويصير الإتيان بالفرد الناقص إتياناً بتمام الأمور به في ذلك الحال، وهو يلازم الإجزاء وسقوط الأمر.

وكون النسيان مستوعباً أو غير مستوعب لا يوجب فرقا في الحكم؛ فإن حكومة الحديث في جزء من الوقت كافٍ في انطباق ما هو عنوان الأمر به عليه، وبانطباقه يسقط الأمر بلا إشكال.

ومما ذكرنا يظهر الإشكال فيما أفاده بعض أعظم العصر قدس سره؛ حيث قال: إنه لا يصدق نسيان الأمور به عند نسيان الجزء في جزء من الوقت مع التذكّر في بقيته؛ لأن الأمر به هو الفرد الكلي الواجد لجميع الأجزاء والشرائط؛ ولو في جزء من الوقت. فمع التذكّر في أثناء الوقت يجب الإتيان بالأمور به؛ لبقاء وقته لو كان المدرك حديث الرفع؛ لأن المأتي به لا ينطبق على الأمور به.

فلو لا حديث لا تعاد كان اللازم هو إعادة الصلاة الفاقدة للجزء نسياناً مع التذكّر في أثناء الوقت(1)، انتهى.
و أنت خبير بمواقع النظر فيما أفاده، فلا نطيل بتكرار ما سبق ممّا.

القول في نسيان الأسباب في المعاملات

إنّ ما ذكرنا كلّه في ناحية الجزء و الشرط جارٍ في السبب حرفاً بحرف.

غير أنّ بعض أعظم العصر قد أفاد في المقام: أنّ وقوع النسيان و الإكراه و الاضطرار في ناحيتها لا يقتضى تأثيرها في المسبّب و لا تدرج في حديث الرفع؛ لما تقدّم في باب الأجزاء و الشرائط من أنّ حديث الرفع لا يتكفّل تنزيل الفاقد منزلة الواجد. فلو اضطرّ إلى إيقاع العقد بالفارسية أو اكره عليه أو نسي العربية كان العقد باطلاً- بناءً على اشتراط العربية- فإنّ رفع العقد الفارسي لا يقتضى وقوع العقد العربي، و ليس للعقد الفارسي أثر يصحّ رفعه بلحاظ رفع أثره، و شرطية العربية ليست منسية حتّى يكون الرفع بلحاظ رفع الشرطية(2)، انتهى.

قلت: التحقيق هو التفصيل: فإنّ تعلّق النسيان بأصل السبب أو بشرط من شرائطه العقلانية الذي به قوام العقد عرفاً- كإرادة تحقّق معناه- فلا ريب في بطلان المعاملة؛ إذ ليس هنا عقد عرفي حتّى يتّصف بالصحة ظاهراً.

وإنّ تعلّق بشرط من شرائط الشرعية، ككونه عربياً، أو تقدّم الإيجاب على القبول و نحو ذلك؛ فلا إشكال في تصحيح العقد المذكور بحديث الرفع؛

1- فوائد الاصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 3: 355.

2- نفس المصدر 3: 356-357.

فإنّ الموضوع- أعنى نفس العقد- محقق قطعاً في نظر العرف، غير أنّه فاقد للشرط الشرعى.

فلو قلنا بحكومة الحديث على الشرائط؛ بمعنى رفع شرطية العربية أو تقدّمه على القبول في هذه الحالة يصير العقد الصادر من العاقد عقداً مؤثراً في نظر الشارع أيضاً. والنسيان وإن تعلّق بإيجاد الشرط لا بشرطيته لكن لا قصور في شمول الحديث لذلك؛ لأنّ معنى رفع الشرط المنسى رفع شرطيته في هذا الحال، و الاكتفاء بالمجرّد منه.

و أمّا ما أفاده من أنّ رفع العقد الفارسي لا يقتضى وقوع العقد العربى فواضح الإشكال؛ لأنّ النسيان لم يتعلّق بالفارسي من العقد حتّى يترتب عليه ما ذكر، بل إنّما تعلّق بالشرط- أعنى العربية- فرفعه رفع لشرطيته في المقام، ورفع الشرطية عين القول بكون ما صدر سبباً تاماً.

وتوهم: أنّ القول بصحّة العقد المجرّد عن الشرط خلاف المنة، بل فيه تكليف المكلّف بوجوب الوفاء بالعقد، ولا يعدّ مثل ذلك امتناناً أصلاً(1)، مدفوع بأنّ إنفاذ المعاملة و تصحيحها حسب ما تراضيا عليه امتنان جداً؛ إذ ليس وجوب الوفاء أمراً على خلاف رضائه، بل هو ممّا أقدم المتعاقدان عليه بطيب نفسهما.

فإنفاذ ما صدر عن المكلّف بطيب نفسه إحسان له، فأى منّة أعظم من تصحيح النكاح الذى مضى منه عشرون سنة، وقد رزق الوالدان طيلة هذه المدة أولاداً؟! فإنّ الحكم ببطلان ما عقده بالفارسية مع كون الحال كذلك من الامور الموحشة الغريبة التى يندesh منه المكلّف، و هذا بخلاف القول بالصحّة.

القول فى الإكراه

فإن تعلّق الإكراه على ترك إيجاد السبب أو ما يعدّ أمراً مقوّماً للعقد فهو كالنسيان.

وأما المانع: فلو تعلّق الإكراه بإيجاد مانع شرعى: فإن كان العاقد مضطراً اضطراراً عادياً أو شرعياً لإيجاد العقد، و المكره يكرهه على إيجاده فالظاهر جواز التمسك به لرفع مانعية المانع فى هذا الطرف- على ما سبق تفصيله فى مبحث النسيان- وإن لم يكن مضطراً للعقد فالظاهر عدم صحّة التمسك؛ لعدم صدق الإكراه.

وأما إذا تعلّق الإكراه بترك الجزء و الشرط فقد بنينا سابقاً على صحّة التمسك بالحديث على رفع جزئيته أو شرطيته فى حال الإكراه إذا كان مضطراً فى أصل العقد عادة أو شرعاً⁽¹⁾، غير أنّه عدلنا عنه أخيراً.

و محصّل المختار فيه: عدم جريان الحديث لرفعهما فى هذه الحالة؛ لأنّ الإكراه قد تعلّق بترك الجزء و الشرط، و ليس للترك- بما هو هو- أثر شرعى قابل للرفع غير البطلان و وجوب الإعادة، و هو ليس أثراً شرعياً، بل من الامور العقلية الواضحة.

فإنّ ما يرجع إلى الشارع ليس إلا جعل الجزئية و الشرطية تبعاً أو استقلالاً، بناءً على صحّة جعلهما أو إسقاطهما- كما فى موارد النسيان- و أمّا إيجاب الإعادة و القضاء بعد عدم انطباق المأمور به للمأتى به فإنّما هو أمر عقلى يدركه هو عند التطبيق.

و توهم: أنّ مرجع الرفع عند الإكراه على ترك جزء أو شرط إلى رفع جزئيته و شرطيته في هذه الحالة، كما مرّ توضيحه في رافعية النسيان إذا تعلّق بنفس الجزء و الشرط.

مدفوع بأنّ المرفوع لا بدّ و أن يكون ما هو متعلّق العنوان؛ و لو باعتبار أنّه أثر لما تعلّق به العنوان، كالجزيئية عند تعلّق النسيان بنفس الجزء، و أمّا المقام فلم يتعلّق الإكراه إلاّ بنفس ترك الجزء و الشرط، و الجزئية ليست من آثار نفس الترك. نعم لو كان لنفس الترك أثر شرعى يرتفع أثره الشرعى عند الإكراه.

لا يقال: إنّ وجوب الإعادة مترتب على بقاء الأمر الأول، كترتب عدم وجوبها على عدم بقائه، فإذا كان بقاء الأمر كحدوثه أمراً شرعياً تناله يد الجعل و الرفع، فلا محذور في التمسك بالحديث لنفى وجوب الإعادة.

لأنّنا نقول: إنّ وجوب الإعادة ليس أثراً شرعياً في حدّ نفسه، و لا أثراً مجعولاً لبقاء الأمر الأول، بل هو أمر عقلى منتزع، يحكم به إذا أدرك مناط حكمه.

و ما يرى في الأخبار من الأمر بالإعادة فإنّما هو إرشاد إلى فساد المأتى به و بطلانه.

و يشهد على ذلك: أنّ التارك للإعادة لا- يستحقّ إلاّ عقاباً واحداً لأجل عدم الإتيان بالمأمور به، لا لترك إعادته. و احتمال العقابين كاحتمال انقلاب التكليف إلى وجوب الإعادة باطل بالضرورة.

فتلخص من جميع ما ذكر: أنّ الإكراه إن تعلّق بإيجاد المانع فيمكن أن يتمسك بحديث الرفع لتصحيح المأتى به، و أمّا إذا تعلّق بترك الجزء و الشرط فلا، كما ظهر الفرق بين نسيان الجزء و الشرط و بين تركهما لأجل الإكراه، فلاحظ.

القول فى الاضطرار

فقد ظهر حاله ممّا فصّلناه فى حال الإكراه حرفاً بحرف، و حاصله: أنّه لو تعلّق بما له حكم تكليفي - أى بإتيان حرام نفسى أو ترك واجب - فلا إشكال فى ارتفاع الحرمة بالاضطرار؛ أى حرمة فعله فى الحرام، و مبغوضية تركه فى الواجب، بناءً على الملازمة العرفية بين الأمر بالشىء و مبغوضية تركه.

و إن تعلّق بإيجاد مانع فى أثناء المعاملة أو العبادة فلا إشكال فى صحّة العمل برفع المانعية فى ذلك الظرف، كما مرّ بيانه فى النسيان و الإكراه.

و إن تعلّق بترك جزء أو شرط فلا يمكن تصحيح العمل به حسب ما أوضحناه فى الإكراه، فلا نعيده.

القول فى المسببات

فلنذكر ما أفاده بعض أعظم العصر، ثمّ نعقبه بما هو المختار:

قال قدس سره: المسببات على قسمين، فهى:

تارة: تكون من الامور الاعتبارية التى ليس بحدائنها فى وعاء العين شىء، كالملكية و الزوجية ممّا أمضاها الشارع، فهذا القسم من الأحكام الوضعية مستقلّ بالجعل؛ فلو فرض أنّه أمكن أن يقع المسبّب عن إكراه و نحوه كان للتمسك بحديث الرفع مجال. فينزل المسبّب منزلة المعدوم فى عدم ترتّب الآثار المترتبة على المسبّب. لا- أقول: إنّ الرفع تعلّق بالآثار، بل تعلّق بنفس المسبّب؛ لأنّه بنفسه ممّا تناله يد الجعل.

و اخرى: ما يكون المسبب من الامور الواقعية التي كشف عنها الشارع، كالطهارة و النجاسة؛ فإنها غير قابلة للرفع التشريعي، و لا تناله يد الجعل و الرفع. نعم يصحّ أن يتعلّق الرفع التشريعي بها بلحاظ ما رتبّ عليها من الآثار الشرعية.

و لا يتوهم: أنّ لازم ذلك عدم وجوب الغسل على من اكره على الجنابة، أو عدم وجوب التطهير على من اكره على النجاسة؛ بدعوى: أنّ الجنابة المكروه عليها و إن لم تقبل الرفع التشريعي إلاّ أنّها باعتبار ما لها من الأثر- و هو الغسل- قابلة للرفع.

فإنّ الغسل و التطهير أمران وجوديان قد أمر بهما الشارع عقيب الجنابة و النجاسة مطلقاً؛ من غير فرق بين الجنابة الاختيارية و غيرها(1)، انتهى كلامه.

قلت: إنّ ما تفصّى به عن الإشكال غير صحيح؛ فإنّ كونهما أمرين وجوديين لا يوجب عدم صحّة رفعهما، كما أنّ إطلاق الدليل في الجنابة الاختيارية و غيرها لا يمنع عن الرفع؛ ضرورة أنّ الغرض حكومة الحديث على الإطلاقات الأولية، بل الإطلاق مصحّح للحكومة، كما لا يخفى.

و الأولى أن يقال في التفصّي عن الإشكال: إنّّه قد تحقّق في محلّه أنّ الغسل مستحبّ نفسي قد جعل بهذه الحثية مقدّمة للصلاة(2).

و على ذلك: فالمرفوع بالحديث في الصورة المفروضة لو كان هو الاستحباب النفسي فغير صحيح؛ لأنّ الحديث حديث امتنان، و لا منّة في رفع المستحبات.

1- فوائد الاصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 3: 357-359.

2- الطهارة، الإمام الخميني قدس سره 2: 9، مناهج الوصول 1: 385.

وإن كان المرفوع شرطيته للصلاة فلا ريب أنّ الإكراه إنّما يتحقق إذا اكره على ترك الغسل للصلاة. فحينئذٍ فلو ضاق الوقت و تمكن المكلف من التيمم فلا إشكال في أنّه يتبدّل تكليفه إلى التيمم، وإن لم يتمكن منه؛ بأن اكره على تركه أيضاً صار كفاقد الطهورين. والمشهور سقوط التكليف عن فاقده. هذا كلّ في الطهارة الحديثة.

وأما الخبثية من الطهارة فلو أكرهه المكروه على ترك غسل البدن و الساتر، إلى أن ضاق الوقت فلا ريب أنّه يجب عليه الصلاة كذلك، فيرفع شرطية الطهارة بالحديث. و لو أمكن أن يخفف ثوبه و نزعه فيجب عليه - على الأقوى - و لو لم يتمكن فعله الصلاة به، و يصير المقام من صغريات الإكراه بإيجاد المانع، و قد مرّ حكمه (1).

بحث و تحقيق في عدم اختصاص رافعية الإكراه باب المعاملات بالمعنى الأخصّ

إنّ بعض محققي العصر قدس سره قد قال باختصاص مجرى الرفع في قوله:

«ما استكروها عليه»

بياب المعاملات بالمعنى الأخصّ، بعكس الرفع في الاضطرار، فلا يجرى في التكليفيات من الواجبات و المحرّمات؛ لأنّ الإكراه على الشئ ٤ يصدق بمجرد عدم الرضا بإيجاده، و مع التوعيد اليسير أو أخذ مال كذلك، مع أنّه غير مسوغ لترك الواجب أو الإتيان بالمحرّم. نعم لو بلغ ذلك إلى حدّ الحرج جاز ذلك، و لكنّه لأجل الحرج لا الإكراه (2)، انتهى ملخصاً.

1- تقدّم في الصفحة 55.

2- نهاية الأفكار 3: 224.

وفيه:- مضافاً إلى عدم اختصاصه بالضرورة للمعاملات بالمعنى الأخصّ؛ لجريانه في الطلاق و النكاح و الوصية وغيرها من المعاملات بالمعنى الأعمّ- أنّ ما ذكره لا يوجب الاختصاص، بل يوجب اختصاص رافعية الإكراه لبعض مراتبه دون بعض.

كيف، وقد ورد في بعض الروايات(1) في تفسير

قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «رفع ما أكرهوا»

أنّه إشارة إلى قوله تعالى: «إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ»(2) الذي ورد في شأن عمّار(3)، و من المعلوم أنّ ما صدر من عمّار من التبرّي عن الله ورسوله كان حراماً تكليفاً قد ارتفع بالإكراه.

أضف إلى ذلك: ما ورد في حقّ الزوجة المكروهة على الجماع في يوم رمضان(4)، وفي حقّ المكروهة على الزنا(5): أنّه لا شىء عليهما عند الإكراه، وهذا يدلّ على عمومية رافعية الإكراه للوضعي و التكليفي.

و ما أفاده من أنّ الإكراه إن وصل إلى الحرج جاز ذلك، إلّا أنّه من جهة الحرج لا الإكراه، مدفوع بأنّ التدبّر في الروايات والآية يعطى أنّ علّة ارتفاع الحكم لأجل كون المكلّف مكرهاً.

1- تفسير العياشى 2: 75/272، الكافي 2: 1/462، وسائل الشيعة 16: 218، كتاب الأمر و النهي، أبواب الأمر و النهي، الباب 26، الحديث 10.

2- النحل(16): 106.

3- تفسير العياشى 2: 72/271، مجمع البيان 6: 597.

4- الكافي 4: 9/103، وسائل الشيعة 10: 56، كتاب الصوم، أبواب ما يمسك عنه الصائم، الباب 12، الحديث 1.

5- راجع وسائل الشيعة 28: 110، كتاب الحدود، أبواب حدّ الزنا، الباب 18، الحديث 1 و 2 و 4 و 5.

أضف إلى ذلك: أن الإكراه الشديد لأجل توعيده بأمر لا يتحمل عادة لا يوجب كون المكره فيه- أى متعلق الإكراه- حرجياً، إلا مع التكلف.

فلو أكرهه المكره على شرب الخمر وأوعده بالضرب و الجرح فما هو متعلق الإكراه ليس حرجياً. و كون تركه حرجياً لأجل ما يترتب عليه عند الترك لا يوجب اتصاف متعلق الإكراه بالحرج إلا بالتكلف، وهذا بخلاف الإكراه؛ فإن الشرب متعلق للإكراه بلا ريب. وقصارى ما يمكن أن يقال: إن الضرورة قاضية على عدم كفاية الإكراه لارتكاب بعض المحرّمات، وهو ليس بأمر غريب، ولها نظائر وشواهد فى الفقه؛ فإن بعض العظائم من المحرّمات لا يمكن رفع حكمه بالحديث بعامة عناوينها، ولا بعنوان آخر كالتقيّة.

وقد ذكرنا تفصيل ذلك فى الرسالة (1) التى عملناها لبيان حال التقيّة، فراجع (2).

الأمر السابع: تصحيح العبادة بالحديث عند الشكّ فى المانعية

قد فصل شيخنا العلامة- أعلى الله مقامه- فيما إذا شكّ فى مانعية شىء للصلاة بين الشبهة الموضوعية والحكمية، فاستشكل جريان البراءة فى الثانية.

وقد أفاد فى وجهه: أن الصحّة فيها إنّما يكون ما دام شاكاً، فإذا قطع بالمانعية يجب عليه الإعادة، ولا يمكن القول بتخصيص المانع بما علم مانعيته؛ فإنّه مستحيل، بخلاف الشبهة الموضوعية؛ لإمكان ذلك فيها (3).

أقول: إنّ المستحيل إنّما هو جعل المانعية ابتداءً فى حقّ العالم بالمانعية،

1- وهذه الرسالة جاهزة للطبع وعلّقنا عليها بعض التعاليق. [المؤلف]

2- الرسائل العشرة، الإمام الخمينى قدس سره: 12.

3- درر الفوائد، المحقّق الحائرى: 445-446.

لاستلزامه الدور، وأما جعلها ابتداءً بنحو الإطلاق، ثم إخراج ما هو مشكوك مانعته ببركة حديث الرفع؛ بأن يرفع فعلية مانعته في ظرف مخصوص فليس بمستحيل، بل واقع شائع. وقد مرّ نبذ من الكلام في الأجزاء (1) وفي البحث عن الجمع بين الأحكام الواقعية و الظاهرية (2).

وأما الاكتفاء بما أتى به المكلف و سقوط الإعادة و القضاء فقد مرّ بحثه تفصيلاً (3)، و خلاصته: أنّ حكومة الحديث على الأدلة الأولية يقتضى قصر المانعية على غير هذه الصور التى يوجد فيها إحدى العناوين المذكورة فى الحديث. و عليه:

فالاتى بالمأمور به مع المانع آتٍ لما هو تمام المأمور به، و لازمه سقوط الأمر و انتفاء القضاء. هذا غيض من فيض، و قليل من كثير ممّا ذكره الأساطين حول الحديث.

الرواية الثانية: حديث الحجب

ممّا استدللّ به على البراءة

ما رواه الصدوق عن أحمد بن محمد بن يحيى عن أبيه عن أحمد بن محمد بن عيسى عن ابن فضال عن داود بن فرقد عن أبي الحسن زكريّا بن يحيى عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم» (4).

ورواه الكليني عن محمد بن يحيى (5)

1- تقدّم فى الجزء الأول: 277-278.

2- تقدّم فى الجزء الثانى: 378.

3- تقدّم فى الصفحة 46-47.

4- التوحيد، الصدوق: 9/413، وسائل الشيعة 27: 163، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 12، الحديث 33.

5- الكافى 1: 3/164.

وَأَمَّا فَهَ الْحَدِيثُ: فَيَحْتَمِلُ بَادئُ الْأَمْرِ وَجُوهًا:

الأول: أَن يَكُونَ الْمَرَادُ مَا حَجَبَ اللَّهُ عِلْمَهُ عَنِ مَجْمُوعِ الْمَكْلُفِينَ.

الثاني: أَنَّ الْمَرَادَ مَا حَجَبَ اللَّهُ عِلْمَهُ عَنِ كُلِّ فَرْدٍ فَرْدٍ مِنْ أَفْرَادِ الْمَكْلُفِينَ.

الثالث: أَنَّ الْمَرَادَ كُلَّ مَنْ حَجَبَ اللَّهُ عِلْمَ شَيْءٍ عَنْهُ فَهُوَ مَرْفُوعٌ عَنْهُ؛ سِوَا مَا كَانَ مَعْلُومًا لِغَيْرِهِ أَوْ لَا.

وَالْمُطَابِقُ لِلذَّوْقِ السَّلِيمِ هُوَ الثَّلَاثُ، كَمَا هُوَ الْمَرَادُ مِنْ قَوْلِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فِي حَدِيثِ الرَّفْعِ:

«رَفَعَ عَنِ أُمَّتِي مَا لَا يَعْلَمُونَ»(1)،

عَلَى أَنَّ مَنَاسِبَةَ الْحُكْمِ وَالْمَوْضُوعِ يَقْتَضِي ذَلِكَ؛ فَإِنَّ الظَّاهِرَ: أَنَّ الْمَنَاطَ لِلرَّفْعِ هُوَ الْحَجْبُ عَنِ الْمَكْلُفِ، وَحَجْبُهُ عَنِ الْغَيْرِ وَعَدَمُهُ لَا دَخَلَ لَهُ لِذَلِكَ، كَمَا لَا يَخْفَى.

وَتَقْرِيرُ الْاسْتِدْلَالِ: أَنَّ الظَّاهِرَ مِنْ قَوْلِهِ:

«مَوْضُوعٌ عَنْهُمْ»

هُوَ رَفْعُ مَا هُوَ الْمَجْعُولُ بِحَسَبِ الْوَاقِعِ، كَمَا هُوَ الْمَرَادُ فِي حَدِيثِ الرَّفْعِ، لَا مَا لَمْ يَجْعَلْ وَسَكَتَ عَنْهُ تَعَالَى مِنْ أَوَّلِ الْأَمْرِ؛ فَإِنَّهُ مَا لَمْ يَجْعَلْ مِنْ بَدْوِ الْأَمْرِ فَكَيْفَ يَرْفَعُ.

وَأَنَّ الظَّاهِرَ مِنَ الْحَجْبِ هُوَ الْحَجْبُ الْخَارِجُ مِنَ اخْتِيَارِ الْمَكْلُفِ، لَا الْحَجْبُ الْمَسْتَدَنَّ إِلَى تَقْصِيرِهِ وَعَدَمِ فَحْصِهِ. وَعِنْدُنَا يَعْمُ كُلُّ حَجْبٍ لَمْ يَكُنْ مَسْتَدَنَّاً لِتَقْصِيرِهِ؛ لِأَجْلِ ضِيَاعِ الْكُتُبِ أَوْ طَوْلِ الزَّمَانِ أَوْ قُصُورِ الْبَيَانِ أَوْ حَدُوثِ حَوَادِثٍ وَنُزُولِ نَوَازِلٍ وَمَلَمَّاتٍ عَائِقَةٍ بِحَسَبِ الطَّبَعِ عَنِ بُلُوغِ الْأَحْكَامِ إِلَى الْعِبَادِ عَلَى مَا هِيَ. وَعِنْدُنَا يَكُونُ إِسْنَادُ الْحَجْبِ إِلَيْهِ عَلَى سَبِيلِ الْمَجَازِ.

وَمِثْلُهُ كَثِيرٌ فِي الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ؛ فَإِنَّ مَطْلُوقَ تِلْكَ الْأَفْعَالِ يَسْنَدُ إِلَيْهِ تَعَالَى بِكَثِيرٍ، مِنْ دُونِ أَنْ يَكُونَ خِلَافَ الظَّاهِرِ فِي نَظَرِ الْعَرَفِ.

و ممّا ذكرنا يظهر: ضعف ما أفاده الشيخ الأعظم (1) من أنّ الظاهر من الحديث ما لم يبيّن للعباد و تعلّقت عنايته تعالى بمنع اطلاع العباد عليه؛ لعدم أمر رسله بتبليغه حتّى يصحّ إسناد الحجب إليه تعالى، فالرواية مساوقة

لما ورد من: «أنّ الله سكت عن أشياء لم يسكت عنها نسياناً» (2).

وجه الضعف: أنّ الظاهر المتبادر من قوله:

«موضوع عنهم»

هو رفع ما هو المجعول، لا-رفع ما لم يبيّن من رأس و لم يبلغ، بل لم يأمر الرسل بإظهاره؛ فإنّ ما كان كذلك غير موضوع بالضرورة و لا يحتاج إلى البيان. مع أنّه مخالف لظاهر

«موضوع عنهم».

أضف إلى ذلك: أنّه مخالف للمناسبة المغروسة في ذهن أهل المحاورة.

و الداعى لهم لاختيار هذا المعنى تصوّر أنّ إسناد الحجب إلى الله تعالى لا يصحّ إلّا في تلك الصورة، و أمّا إذا كان علّة الحجب إخفاء الظالمين و ضياع الكتب فالحاجب نفس العباد، لا هو تعالى. و قد عرفت جوابه، فلا نكرّه.

الرواية الثالثة: حديث السعة

من الأخبار التي استدّلوا بها

قوله عليه السلام: «الناس في سعة ما لا يعلمون» (3).

و دلّالته على البراءة و عدم لزوم الاحتياط واضح جدّاً؛ فإنّه لو كان الاحتياط

1- فرائد الاصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم 25: 41، انظر كفاية الاصول: 388.

2- الفقيه 4: 193/53، وسائل الشيعة 27: 175، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 12، الحديث 68.

3- عوالى اللّالى 1: 109/424، مستدرک الوسائل 18: 20، كتاب الحدود، أبواب مقدّمات الحدود، الباب 12، الحديث 4، (مع اختلاف يسير).

لازمًا عند الجهل بالواقع لما كان الناس في سعة ما لا يعلمون، بل كان عليهم الاحتياط، وهو موجب للضيق بلا إشكال.

فإن قلت: بعد العلم بوجوب الاحتياط يرتفع عدم العلم، وينقلب إلى العلم بالشيء.

قلت: إن الظاهر المتبادر هو العلم بالواقع والجهل به، وليس العلم بوجوب الاحتياط علماً بالواقع؛ إذ ليس طريقاً إليه.

وإن شئت قلت: إن العلم المستعمل في الروايات وإن كان المراد منه المعنى الأعمّ - أي الحجّة لا الاعتقاد الجازم المطابق للواقع - و لكن الحجّة عبارة عن الطرق العقلية والشرعية إلى الواقع التي تكشف كشافاً غير تامّ، والاحتياط ليس منها بلا إشكال.

و الشاهد على ذلك: أنه لو أفتى أحد على الواقع لقيام الأمانة عليه لما يقال إنه أفتى بغير علم، وأمّا إذا أفتى بوجوب شيء لأجل الاحتياط فإنه أفتى بغير علم.

و من ذلك يظهر ضعف ما قيل: إن وجوب الاحتياط إن كان نفسياً يدفع المعارضة بين الحديث وبين أدلة الاحتياط؛ لحصول الغاية بعد العلم بوجوب الاحتياط (1).

وجه الضعف: أن مفاد الحديث هو الترخيص للناس فيما ليس لهم طريق ولا علم إلى الواقع، فلو دلّ دليل على لزوم الاحتياط في الموارد التي لم يقف المكلف على حكم تلك الموارد لعدّ ذلك الدليل معارضاً للحديث الشريف، لا رافعاً لموضوعه.

وإن شئت قلت: إنَّ شرب التتن بملاحظة كونه مجهول الحكم مرخص فيه حسب الحديث، فلو تمَّ أخبار الاحتياط و لزم وجوب الاحتياط لعدَّ ذلك منافياً للترخيص، من غير فرق بين أن يكون لزوم الاحتياط نفسياً أو غيرياً.

نعم، لو أمكن القول بالسعة من حيث ما لا يعلمون- وإن كان الضيق من حيث الاحتياط النفسى لأجل مصلحة فى ذلك الحكم النفسى- لكان لما ادعى وجهه. لكنّه كما ترى؛ فإنَّ جعل السعة- حينئذٍ- يكون لغواً بعد عدم انفكاك موضوعه عن موضوع الاحتياط.

وأما حمل الرواية على الشبهة الموضوعية أو الوجوبية فلا شاهد له. مع أنَّه اعتراف على تمامية الدلالة.

الرواية الرابعة: حديث الحلّ

من الروايات التى استدلَّ بها للبراءة:

قوله عليه السلام: «كلَّ شىء لك حلال حتّى تعرف أنه حرام».

ويظهر من الشيخ فى المقام (1) بل صريحه فى الشبهة الموضوعية (2)، أنَّه رواية مستقلة بهذا اللفظ، بلا انضمام كلمة «بعينه»، ولم نجده فى مصادر الروايات، بل الظاهر: أنَّه صدر رواية مسعدة بن صدقة (3)

1- فرائد الاصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم 25: 48.

2- نفس المصدر 25: 119-120.

3- الكافى 5: 40/313، وسائل الشيعة 17: 89، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب 4، الحديث 4.

وكيف كان: فربّما يستشكل في دلّالته على الشبهة الحكمية بأنّ كلمة «بعينه» قرينة على اختصاص الرواية بالشبهات الموضوعية (1).

ولكن يمكن منع قرينية تلك الكلمة؛ فإنّه تأكيد لقوله «تعرف»، و مفاده كناية عن وقوف المكلف على الأحكام؛ وقوفاً علمياً لا يأتيه ريب.

نعم، يرد على الرواية: أنّها بصدد الترخيص لارتكاب أطراف المعلوم بالإجمال، فيكون وزانه وزان

قوله عليه السلام: «كلّ شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام بعينه» (2)

؛ فإنّ المتبادر منهما هو جواز التصرف في الحلال المختلط بالحرام، الذي جمع رواياته السيّد الفقيه الطباطبائي قدس سره في حاشيته على «المكاسب» عند بحثه عن جوائز السلطان (3).

فوزان الروايتين وزان

قوله عليه السلام في موثقة سماعة: «إن كان خلط الحلال بالحرام فاختلطاً جميعاً فلا يعرف الحلال من الحرام فلا بأس» (4)،

وصحيحة الحدّاء: «لا بأس به حتّى يعرف الحرام بعينه» (5).

وعلى ذلك: فالروايتان راجعتان إلى الحرام المختلط بالحلال، ولا ترتبطان بالشبهة البدوية.

1- فوائد الاصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 3: 364.

2- الفقيه 3: 1002/216، وسائل الشيعة 17: 87، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب 4، الحديث 1.

3- حاشية المكاسب، المحقق اليزدي 1: 172.

4- الكافي 5: 9/126، وسائل الشيعة 17: 88، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب 4، الحديث 2.

5- الكافي 5: 2/228، وسائل الشيعة 17: 219، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب 52، الحديث 5.

الرواية الخامسة: صحبة عبد الصمد بن بشير

و من الروايات:

صحبة عبد الصمد بن بشير التي رواه صاحب «الوسائل» في الباب الخامس والأربعين من تروك الإحرام: إن رجلاً عجمياً دخل المسجد يلبي، وعليه قميصه، فقال لأبي عبد الله عليه السلام: إنني كنت رجلاً أعمل بيدي واجتمعت لي نفقة، فجننت أحجّ لم أسأل أحداً عن شيء، وافتونني هؤلاء أن أشقّ قميصي وأنزع من قبل رجلي، وأن حجّ فاسد، وأن عليّ بدنة.

فقال له: «متى لبست قميصك، أبعده ما لبّيت أم قبل؟».

قال: قبل أن ألبّي.

قال: «فاخرجه من رأسك؛ فإنّه ليس عليك بدنة، وليس عليك الحجّ من قابل، أيّ رجل ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه»⁽¹⁾.

فدلّت على أنّ الآتي بشيء عن جهل بحكمه لا بأس به.

وأورد عليه الشيخ الأعظم: بأنّ مورد الرواية وظهورها في الجاهل الغافل، وتعميمه إلى الجاهل الملتفت يحوج إلى إخراج الجاهل المرذوق المقصّر، ولسانه يأبى عن التخصيص⁽²⁾.

ويؤيده بعضهم: بأنّ الباء في قوله:

«بجهالة»

للسببية، والجاهل بالحكم سبب للفعل في الجاهل الغافل دون الملتفت⁽³⁾.

1- تهذيب الأحكام 5: 239/72، وسائل الشيعة 12: 488، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب 45، الحديث 3.

2- فرائد الاصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم 25: 42.

3- بحر الفوائد (الجزء الثاني): 20/السطر 18، نهاية الأفكار 3: 229.

أقول: قد أمر الشيخ في آخر كلامه بالتأمل، وهو دليل على عدم ارتضائه لما ذكر؛ فإن أمثال هذه التراكيب كثير في الكتاب و السنة؛ فانظر إلى قوله تعالى: «إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ الشُّوْءَ بِيَهَالَةٍ» (1) وقوله تعالى: «أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ» (2) فهل ترى اختصاصهما بالجاهل الغافل؟

و مجرد كون مورد الرواية من هذا القبيل لا يوجب التخصيص؛ لا سيما في أمثال المقام الذي يتراءى أن الإمام بصدد إلقاء القواعد الكلية العالمية.

أضف إلى ذلك: ما ورد في أبواب الصوم (3) و الحج (4) من روايات تدل على معذورية الجاهل، من غير استئصال.

وأما ما ذكره أخيراً من أن التعميم يحتاج إلى التخصيص و لسانه أب عنه فيرد عليه - مضافاً إلى أن التخصيص لازم على أي وجه؛ فإن الجاهل الغافل المقصّر خارج عن مصب الرواية - أن ذلك دعوى مجردة؛ فإن لسانه ليس على وجه يستهجن في نظر العرف و ورود التخصيص به، كما لا يخفى.

و ما آيد به بعضهم مقالة الشيخ فيرد عليه: أن الجهل ليس علة للإتيان بالشئ؛ فإن وجود الشئ في الخارج معلول لمبادئه. نعم ربّما يكون العلم بالحكم مانعاً و رادعاً عن حصول تلك المبادئ في النفس.

و عليه: فالمناسب جعل «الباء» بمعنى «عن». و لو سلّم كونها للسببية

1- النساء (4): 17.

2- الحجرات (49): 6.

3- راجع وسائل الشيعة 10: 180، كتاب الصوم، أبواب من يصح منه الصوم، الباب 2، الحديث 5 و 6.

4- راجع وسائل الشيعة 13: 159، كتاب الحج، أبواب بقية كفّارات الإحرام، الباب 10.

فليس المراد من السببية المعنى المصطلح- صدور الفعل عنه- بل بمعنى دخالتها في العمل في الجملة، فيصح أن يقال: إن الارتكاب يكون لجهالة، مع الفحص عن الحكم وعدم العثور عليه.

الرواية السادسة: حسنة ابن الطيار

و من الروايات:

ما رواه ثقة الإسلام في باب البيان والتعريف عن أحمد بن محمد بن عيسى عن الحسين بن سعيد عن ابن أبي عمير عن جميل بن درّاج عن ابن الطيار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن الله احتج على الناس بما آتاهم وعرفهم»⁽¹⁾.

فدلّت على أنّ التكليف فرع التعريف، وإيتاء القدرة الذي عليه قوله تعالى:

«لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا»⁽²⁾، و «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا»⁽³⁾، وقد استدللّ بهما الإمام في رواية عبد الأعلى كما تقدّم⁽⁴⁾.

و المعنى المتبادر منها حسب مناسبة الحكم والموضوع شرطية التعريف والإيتاء في كلّ التكليف على كلّ فردٍ فردٍ من المكلفين حتّى يتمّ الحجّة بالنسبة إلى كلّ واحد منهم، وأنّ التعريف للبعض لا يكفي في التكليف على الجميع؛ لأنّ المقصود إنّما هو إتمام الحجّة، وهو لا يتمّ إلا إذا حصل الأمران عند كلّ واحدٍ واحدٍ منهم.

1- الكافي 1: 162/1.

2- الطلاق (65): 7.

3- البقرة (2): 286.

4- تقدّم في الصفحة 19.

وعلى ذلك: فلو فحص المكلف عن تكليفه فحصاً تاماً ولم يظفر به؛ وإن صدر من الشارع حكمه، غير أنّ الحوادث عاقت بينه وبين تكليفه، لم يصدق أنّه عرفه و آتاه.

فإن قلت: قد رواه ثقة الإسلام أيضاً في باب حجج الله - عزّ وجلّ - على خلقه، وهو مذيّل بجملته ربّما توهم خلاف ما ذكرنا، وإليك الرواية: عدّة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد عن علي بن الحكم عن أبان الأحمر عن حمزة بن الطيّار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال لي: اكتب فأملى عليّ:

«أنّ من قولنا: إنّ الله يحتجّ على العباد بما آتاهم وعرفهم، ثمّ أرسل إليهم رسوياً وأنزل عليهم الكتاب فأمر فيه ونهى...» (1)

إلى آخره.

فإنّ ظاهر الرواية: أنّ التعريف والإيتاء كانا قبل إرسال الرسل وإنزال الكتب.

ومن المعلوم أنّ المراد من هذا التعريف - عندئذٍ - هو التوحيد الفطري بالله و صفاته، لا المعرفة بأحكامه، فيكون أجنبياً عن المقام، و حينئذٍ فالتقطيع من ناحية الراوي.

قلت: ما ذكر من الذيل لا يضّرّ بما نحن بصدده؛ فإنّ ما بعده شاهد على أنّ المقصود هو التكليف بالأحكام الفرعية، فإليك الذيل:

«أمر فيه بالصلاة و الصوم، فنام رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم عن الصلاة، فقال: أنا انيمك و أنا اوقظك، فإذا قمت فصلّ ليعلموا إذا أصابهم ذلك كيف يصنعون، ليس كما يقولون إذا نام عنها هلك و كذلك الصيام أنا امرضك و أنا اصحك فإذا شفيتك فاقضه».

فعلى هذا فلا يمكن الأخذ بظاهر الرواية؛ لأنّ ظاهرها: أنّ إرسال الرسل و إنزال الكتب بعد الاحتجاج بما آتاهم وعرفهم، فلا بدّ أن يقال: إنّ المقصود منه أنّ

سنة الله تعالى هو الاحتجاج على العباد بما آتاهم وعرفهم، وهي منشأ لإرسال الرسل والتعريف، ولأجل ذلك تخلل لفظة

«ثم»

بين الأمرين.

فإن قلت: ما دلّ من الأخبار على لزوم الاحتياط وارد على هذه الرواية؛ فإنّ التعريف كما يحصل ببيان نفس الأحكام، كذلك يحصل بالزام الاحتياط في موارد الأحكام.

قلت: لو لم نقل بحكومتها على أخبار الاحتياط فلا أقلّ بينهما التعارض؛ فإنّ مفاد الرواية: أنّ الاحتجاج لا يتمّ إلاّ ببيان نفس الأحكام و تعريفها، فلو تمّ الاحتجاج بإيجاب الاحتياط مع أنّه ليس بواجب نفسى، ولا طريق إلى الواقع لزم إتمام الحجّة بلا تعريف، وهو يناقض الرواية.

وإن شئت قلت: إنّ المعرفة بالأحكام موجبة للاحتجاج، وبما أنّه في مقام الامتنان والتحديد تدلّ على أنّه مع عدم المعرفة لا يقع الاحتجاج، ولا يكون الضيق والكلفة، كما دلّ عليه ذيل الرواية الثانية.

ولزوم الاحتياط لا يوجب المعرفة بالأحكام؛ ضرورة عدم طريقيته للواقع؛ لا حكماً ولا موضوعاً، فلو احتجّ بالاحتياط لزم الاحتجاج بلا تعريف. بل لا يبعد حكومتها على أدلّة الاحتياط؛ لتعرضها لما لم يتعرض به أدلّة الاحتياط؛ لتعرضها لنفى الاحتجاج ما لم يعرف ولم يبين، كما لا يخفى.

الرواية السابعة: رواية إبراهيم بن عمر اليماني

ومن الروايات:

ما رواه المحدث الكاشاني عن ثقة الإسلام في باب البيان والتعريف بإسناده عن اليماني، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «إنّ أمر الله

عجيب، إلا أنه قد احتجّ عليكم بما عرّفكم من نفسه»⁽¹⁾.

وهذه الرواية قريبة ممّا تقدّم. وليس المراد من قوله:

«بما عرّفكم من نفسه»

هو تعريف ذاته وصفاته، بل الظاهر هو تعريف أحكامه وأوامره ونواهيه، فيرجع معنى الحديث إلى أنّ بيان الأحكام عليه تعالى دون غيره.

الرواية الثامنة: حديث الإطلاق

إشارة

ومن الروايات: ما أرسله الصدوق ورواه الشيخ الحرّ في كتاب القضاء عن محمّد بن علي بن الحسين، قال: قال الصادق عليه السلام:

«كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهى»⁽²⁾.

وإسناد الصدوق متن الحديث إليه عليه السلام بصورة الجزم والقطع شهادة منه على صحّة الرواية وصدورها عنه عليه السلام في نظره قدس سره، وهذا الإرسال بهذه الصورة، من دون أن يقول: «و عن الصادق» حاكي عن وجود قرائن كاشفة عن صحّة الحديث ومعلومية صدوره عنده، كما لا يخفى.

وأما فقه الحديث: ففيه احتمالات؛ فإنّ قوله

«مطلق»

إمّا أن يراد منه اللاّحرج من قبل المولى، في قبال الحظر العقلي؛ لكونه عبداً مملوكاً ينبغي أن يكون صدوره ووروده عن رأى مالكه، أو يراد الإباحة الشرعية الواقعية، أو الإباحة الظاهرية المجعولة للشاكّ.

1- الكافي 1: 3/86، الوافي 1: 456/552.

2- الفقيه 1: 937/208، وسائل الشيعة 27: 173، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 12، الحديث 67.

ثم المراد من النهي: إمّا النهي المتعلّق بالعناوين الأتولية أو الأعمّ منه و من الظاهري، كالمستفاد من الاحتياط.

ثم المراد من الورود: إمّا الورود المساوق للصدور واقعاً؛ سواء وصل إلى المكلف أم لا، أو الورود على المكلف المساوق للوصول إليه.

وتمامية دلالة الحديث إمّا يتمّ لو دلّ على الإباحة الظاهرية المجعولة للشاكّ فيما لم يصل إلى المكلف نهى؛ سواء صدر النهي عن المولى أو لا.

ثم إنّ بعض الأعيان المحقّقين: قد اعتقد بامتناع إرادة بعض الاحتمالات؛ أعنى كون المطلق بمعنى الإباحة الشرعية؛ واقعية كانت أو ظاهرية فيما إذا اريد من الورود هو الصدور من الشارع.

أمّا الأوّل- كون المطلق بمعنى الإباحة الواقعية والمراد من الورود هو الصدور- فأفاد في وجه امتناعه ما هذا ملخصه: إنّ الإباحة الواقعية ناشئة من لا- اقتضائية الموضوع؛ لخلوّه عن المصلحة و المفسدة، فلا يعقل ورود حرمة في موضوعها؛ للزوم الخلف من فرض اقتضائية الموضوع المفروض أنّه لا اقتضاء.

وفرض عروض عنوان آخر مقتضى للحرمة مخالف لظاهر الرواية الدالّة على أنّ الحرمة وردت على نفس ما وردت عليه الإباحة.

ولو اريد من ورود النهي تحديد الموضوع و تقييده بأنّ ما لم يرد فيه نهى مباح فهو- مع كونه خلاف الظاهر- فاسد؛ لأنّه إن كان بنحو المعرفيّة فهو كالإخبار بأمر بديهي لا يناسب شأن الإمام عليه السلام، وإن كان بنحو التقييد و الشرطية فهو غير معقول؛ لأنّ تقييد موضوع أحد الضدّين بعدم الضدّ حدوثاً أو بقاءً غير معقول؛ لأنّ عدم الضدّ ليس شرطاً لوجود ضده.

وأمّا الثاني- كون المطلق بمعنى الإباحة الظاهرية، و الورود بمعنى الصدور-

فأفاد: أنه يمتنع لوجوه:

منها: لزوم تخلف الحكم عن موضوعه التام؛ فإنه مع فرض كون الموضوع- وهو المشكوك- موجوداً يرتفع حكمه بصدور النهى المجامع مع الشك واقعاً، فلا يعقل أن يتقيد إلا بورود النهى على المكلف؛ ليكون مساوفاً للعلم المرتفع به الشك.

و منها: أن الإباحة إذا كانت مغيية بصدور النهى واقعاً أو محدّدة بعدمه، والغاية أو القيد مشكوك الحصول فلا محالة يحتاج إلى أصالة عدم صدوره لفعلية الإباحة.

و أما الأصل: فإن كان لمجرد نفي الحرمة فلا مانع منه إلا أنه ليس من الاستدلال بالخبر، وإن كان للتعبّد بالإباحة الشرعية- واقعية أو ظاهرية- فقد علم امتناع ذلك مطلقاً، وإن كان للتعبّد بالإباحة- بمعنى اللاخرج- فهي ليست من مقولة الحكم، ولا هي موضوع ذو حكم.

و منها: أن ظاهر الخبر جعل ورود النهى غاية رافعة للإباحة الظاهرية المفروضة، و مقتضى فرض عدم الحرمة إلا بقاء هو فرض عدم الحرمة حدوثاً، و مقتضاه عدم الشك في الحلّية و الحرمة من أول الأمر، فلا معنى لجعل الإباحة الظاهرية.

و ليست الغاية غاية للإباحة الإنشائية حتى يقال: إنه يحتمل في فرض فعلية الشك صدور النهى واقعاً، بل غاية لحقيقة الإباحة الفعلية بفعلية موضوعها- وهو المشكوك- و حيث إن المفروض صدور النهى بقاءً في مورد هذه الإباحة الفعلية فلذا يرد المحذور المزبور(1)

أقول: فى كلامه مواقع للنظر:

منها: ما أفاده فى امتناع الأول من أن الإباحة الواقعية ناشئة من لا اقتضاء الموضوع، فلا يعقل ورود النهى على نفس الموضوع، فففيه: أن اللاقتضاء و الاقتضاء لو كانا راجعين إلى نفس الموضوع لكان لما ذكره وجه، إلا أن الأحكام الشرعية وإن كانت مجعولة عن مصالح و مفاسد لكن لا- يلزم أن يكون تلك المصالح أو المفاسد فى نفس الموضوعات حتى يكون الاقتضاء و اللاقتضاء راجعاً إليه، بل الجهات الخارجية مؤثرة فى جعل الأحكام بلا ريب.

و أوضح شاهد على ذلك هو نجاسة الكفار و المشركين؛ فإن جعل النجاسة عليهم ليس لأجل وجود قذارة أو كثافة فى أبدانهم- كما فى سائر الأعيان النجسة- بل الملاك لهذا جعل الجهات السياسية؛ فإن نظر المشرع تحفظ المسلمين عن مخالطة الكفار و المعاشرة معهم؛ حتى تصون بذلك أخلاقهم و آدابهم و نواميسهم، فلأجل هذه الأمنية حكم على نجاستهم.

فحينئذ: فمن الممكن أن يكون الموضوع مقتضياً للحرمة لكن الموانع منعت عن جعلها، أو المصالح السياسية اقتضت جعل الإباحة الواقعية. فلو كان الشارع حاكماً بحلّية الخمر فى دور الضعف- وإن كان تراها ذات مفسدة مقتضية للتحريم و جعل الحرمة- لكان أشبه شىء بالمقام.

و منها: أنه يمكن جعل ورود النهى تحديداً للموضوع بكلا الوجهين؛ من المعرفية و الشرطية بلا محذور:

أما الأول: فلأن ما هو كالبديهي إنما هو الإباحة بمعنى اللاجرى قبال الحظر، و أما الإباحة الواقعية المجعولة الشرعية فليس كذلك؛ لأنها لا تحصل إلا بجعل الجاعل، بخلاف اللاجرية.

فإن قلت: يلزم اللغوية حينئذٍ؛ إذ بعد ما حكم العقل باللاحرجية فلا مجال لجعل الإباحة الواقعية.

قلت: إنه منقوض أولاً بالبراءة الشرعية، مع استقلال العقل بفتح العقاب بلا بيان، وثانياً نمنع لغوية الجعل بعد كونها ذات آثار لا تترتب إلا بجعل تلك الإباحة الواقعية، ولا يغني عنها ما يحكم به العقل؛ ضرورة أنه مع الشك في ورود النهي من الشارع يمكن استصحاب الحلية المجعولة، بعد الإشكال في جريان أصالة عدم ورود النهي لأجل كونها أصلاً مثبتاً، وبدونها لا يجوز استصحاب اللاحرجية؛ لعدم كونها حكماً شرعياً، ولا موضوعاً ذا أثر.

على أنه يمكن منع اللغوية بأن جعلها لرفع الشبهة المغروسة في الأذهان من أن الأشياء قبل ورود الشرع على الحظر حتى يرد منه الترخيص.

وأما الثاني: أعني أخذ عدم الضدّ شرطاً لوجود الضدّ الآخر، فالمنع عنه يختصّ بالأمر التكوينية كما حَقَّق في محلّه، وأما الأمور الاعتبارية التي لا يتحمّل أحكام التكوينية - كالتضادّ وغيره - فلا، وقد أوضحنا في بعض المباحث: أنه لا تضادّ بين الأحكام (1)، فلاجل ذلك يمكن أن يجعل عدم أحد الضدّين شرطاً لوجود الضدّ الآخر.

ومنها: ما أفاده من امتناع إرادة الإباحة الظاهرية من المطلق مع كون الورد الواقعي غايةً أو تحديداً للموضوع لأجل تخلف الحكم من موضوعه التام، ففيه: أنّ الموضوع على التحديد هو المشكوك الذي لم يرد فيه نهى واقعاً، وهو غير المشكوك الذي ورد فيه نهى.

وبالجملة: لو كان الموضوع للإباحة الظاهرية هو المشكوك بما هو هو، المجامع مع ورود النهي واقعاً، يلزم تخلف الحكم- الإباحة الظاهرية- عن موضوعه المشكوك. فمع كون الموضوع- و هو المشكوك- موجوداً ليس معه الحكم- أعنى الإباحة- لأجل ورود النهي واقعاً.

وأما لو كان الموضوع هو المشكوك الذي لم يرد فيه نهى واقعاً، فلو ورد هنا نهى لانتفى ما هو موضوع الإباحة بانتفاء أحد جزأيه، فليس هنا موضوع حتى يلزم انفكاك الحكم عن موضوعه.

نعم، لو كان غاية فالموضوع وإن كان هو المشكوك بما هو هو- و هو محفوظ مع ورود النهي- لكن لا مانع من تخلف الحكم عن موضوعه إذا اقتضت المصالح الخارجية لذلك.

وما ذكر من الامتناع ناشٍ من قياس التشريع على التكوين، بتخيّل أنّ الموضوعات علل تامة للأحكام- كما هو المعروف- وهو غير تام.

وقد عرفت: أنّ المصالح الخارجية ومفاسدها لها دخالة في تعلق الأحكام، كما مرّ (1) في نجاسة الكفار، وطهارة العامة في حال الغيبة لأجل حصول الاتفاق والاتحاد؛ حتى دلت الأخبار على رجحان معاشرتهم والحضور في جماعاتهم إلى غير ذلك (2).

وعلى ذلك: فالمشكوك يمكن أن يكون حلالاً إلى أمد؛ لاقتضاء العصر وحرماً إلى زمان آخر. وإن شئت أخذت الحوادث المقارنة قيماً محدوداً، وبتغيّرها يتغيّر الحكم.

1- تقدّم في الصفحة 76.

2- راجع وسائل الشيعة 16: 219، كتاب الأمر والنهي، أبواب الأمر والنهي، الباب 26، و 8: 299، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجماعة، الباب 5.

وَأَمَّا إِجْرَاءُ الْأَصْلِ: فَنَخْتَارُ أَنَّهُ لِلتَّعَبُّدِ بِالِإِبَاحَةِ الشَّرْعِيَّةِ وَاقْعِيَّةِ أَوْ ظَاهِرِيَّةِ.

وَمَا أَفَادَ مِنْ أَنَّهُ قَدْ عَلِمَ امْتِنَاعَ ذَلِكَ مُطْلَقًا قَدْ عَلِمْتَ صِحَّتَهُ وَمَعْقُولِيَّتَهُ. أَضْفِ إِلَى ذَلِكَ: أَنَّ مَا أَفَادَ تَحْتَ ذَلِكَ الْعَنْوَانَ - إِجْرَاءُ الْأَصْلِ - ظَاهِرٌ فِي كَوْنِهِ دَلِيلًا مُسْتَقَلًّا، مَعَ أَنَّهُ فِي الْإِبَاحَةِ الظَّاهِرِيَّةِ مُصَادِرَةٌ جَدًّا. اللَّهُمَّ أَنْ يَنْشَبَّ بِمَا أَفَادَهُ قَبْلَهُ، فَلَا يَكُونُ ذَلِكَ دَلِيلًا مُسْتَقَلًّا.

ثُمَّ إِنَّ الْأَصْلَ الْجَارِيَ فِي الْمَقَامِ:

إِنْ كَانَ أَصَالَةَ عَدَمِ الْحَرَمَةِ: فَسَيُؤْفِكُ الْإِشْكَالَ فِيهِ.

وَإِنْ كَانَ أَصَالَةَ عَدَمِ وُرُودِ النِّهْيِ حَتَّى يَثْبُتَ الْحَلِّيَّةُ الْوَاقْعِيَّةُ أَوْ الظَّاهِرِيَّةُ:

فَسَيُؤْفِكُ أَنَّهُ مِنَ الْأَصُولِ الْمُثْبِتَةِ؛ لِأَنَّ تَحَقُّقَ ذِي الْغَايَةِ مَعَ عَدَمِ حَصُولِ غَايَتِهِ مِنَ الْأَحْكَامِ الْعَقْلِيَّةِ، وَالشَّكِّ فِي تَحَقُّقِ ذِيهَا وَإِنْ كَانَ مُسَبِّبًا عَنْ تَحَقُّقِ نَفْسِ الْغَايَةِ وَعَدْمِهَا، إِلَّا أَنَّهُ لَيْسَ مُطْلَقًا السَّبْبِيَّةَ مَنَاطًا لِحُكُومَةِ السَّبْبِيِّ عَلَى الْمَسْبُوبِ مَا لَمْ يَكُنِ التَّرْتُّبُ شَرْعِيًّا.

وَإِنْ كَانَ الْأَصْلُ أَصَالَةَ بَقَاءِ الْإِبَاحَةِ الْوَاقْعِيَّةِ أَوْ الظَّاهِرِيَّةِ فَلَا مَانِعَ مِنْهُ.

وَ الْقَوْلُ بِأَنَّ الْأَسْتِصْحَابَ لَا يَجْرِي فِي الْأَحْكَامِ الظَّاهِرِيَّةِ صَحِيحٌ، لَكِنَّ الْمَقَامَ لَيْسَ مِنْ أَفْرَادِهِ؛ لِأَنَّ ذَلِكَ فِيهَا إِذَا كَانَ نَفْسُ الشَّكِّ كَافِيًّا فِي تَرْتُّبِ الْأَحْكَامِ؛ لِأَنَّ الْحَكْمَ فِي الْمَقَامِ لَيْسَ مُرْتَبًّا عَلَى نَفْسِ الشَّكِّ، بَلْ عَلَيْهِ مَعْنِيًّا بَعْدَ وُرُودِ النِّهْيِ الْوَاقْعِيِّ، وَهَذَا لَا يَكْفِي فِيهِ الشَّكُّ أَصْلًا حَتَّى لَا تَحْتَاجَ إِلَى الْأَسْتِصْحَابِ.

وَأَمَّا مَا أَفَادَهُ فِي ثَالِثِ إِشْكَالَاتِهِ: فَلَا تَأْتِي نَمْنَعُ اسْتِزْلَامِ عَدَمِ الْحَرَمَةِ إِلَّا بَعْدَ وُرُودِ النِّهْيِ عَدَمَ تَحَقُّقِ الشَّكِّ؛ فَإِنَّ تَحَقُّقَهُ ضَرُورِيٌّ مَعَ الشَّكِّ فِي الْوُرُودِ وَعَدْمِهِ؛ فَإِنَّ الْمَكْلَفَ إِذَا نَفَتْ إِلَى حَرَمَةِ شَرْبِ التَّنِّ وَعَدْمِهَا؛ مُحْتَمَلًا وُرُودِ النِّهْيِ وَاقْعًا فَلَا مُحَالَةَ يَتَحَقَّقُ فِي نَفْسِهِ الشَّكُّ، وَهُوَ كَافٍ فِي جَعْلِ الْحَكْمِ الظَّاهِرِيِّ؛ سِوَاكَ كَانَ

الحكم الظاهري هو إيجاب الاحتياط حتى يرد الترخيص، أو الترخيص حتى يرد النهي، وقد أوضحنا عدم لغوية هذا الجعل، كما تقدّم.

ثمّ هذا كلّ على القول بأنّ موضوع الحليّة الظاهرية هو الشكّ في الحكم الشرعيّ المجعول.

ويمكن أن يقال: إنّ موضوعها هو الشكّ في كون الأشياء على الحظر وعدمه، أو الشكّ في الملازمة بين حكم العقل و الشرع إذا قلنا بالحظر عقلاً، فيكون

قوله عليه السلام: «كلّ شيء مطلق حتى يرد فيه نهى»

ناظراً لكلا الشكّين. فلو شكّ في أنّ الأصل في الأشياء هو الحظر أو عدمه تفيد الرواية كونها على الإباحة، وكذا لو قلنا بأنّ الأصل الأوّلي هو الحظر ولكن شككنا في الملازمة.

والحاصل: يكون قوله عليه السلام ناظراً إلى ما إذا شكّ في الحكم الشرعيّ لأجل الشكّ في أنّ الأصل في الأشياء هو الحظر أو عدمه، أو لأجل الشكّ في الملازمة.

فهذا الشكّ محقق مطلقاً؛ حتى مع العلم بعدم ورود النهي في الشرع؛ لأنّ متعلّق الشكّ كون الأصل في الأشياء قبل الشرع هل هو الحظر أو لا؟

وهذا لا ينافي العلم بعدم ورود النهي من الشارع، وهذا نحو آخر من الحكم الظاهريّ المجعول في حقّ الشاكّ في الحكم الواقعيّ. و على هذا يكون عامّة إشكالاته واضحة الدفع؛ خصوصاً الثالث منها؛ فإنّه على فرض تسليمه لا يرد في هذا الفرض، كما لا يخفى.

المختار في معنى الرواية

هذا كلّ محتملات الرواية حسب الثبوت، وأمّا مفادها حسب الإثبات فلا شكّ أنّ معنى

قوله عليه السلام: «حتى يرد فيه نهى»

أنّ هذا الإطلاق و الإرسال باقٍ إلى

ورود النهى، وليس المراد من الورود هو الورود من جانب الشارع؛ لانقطاع الوحي فى زمان صدور الرواية.

والحمل على النواهى المخزونة عند ولى العصر عليه السلام بعيد جداً؛ فإنه على فرض وجود تلك النواهى عنده فتعيّن أن يكون المراد من الورود هو الوصول على المكلف، وهذا عرفاً عين الحكم الظاهرى المجعول فى حقّ الشاكّ إلى أن يظفر على الدليل.

والحاصل: أنّ قوله:

«يرد»

جملة استقبالية، والنهى المتوقّع وروده فى زمان الصادق ليست من النواهى الأوّلية الواردة على الموضوعات؛ لأنّ ذلك بيد الشارع، وقد فعل ذلك وختم طوماره بموت النبى صلى الله عليه وآله وسلم وانقطاع الوحي، غير أنّ كلّ ما يرد من العترة الطاهرة كلّها حاكيات عن التشريع والورود الأوّلى.

وعلى ذلك: ينحصر المراد من قوله:

«يرد»

على الورود على المكلف - أى الوصول إليه - حتّى يرتفع بذلك الحكم المجعول للشاكّ، وهذا عين الحكم الظاهرى.

وأما احتمال كون الإطلاق بمعنى اللاحظ؛ حتّى يكون بصدد بيان حكم عقلى و مسألة اصولية أو كلامية، أو بمعنى الحليّة الواقعية قبل الشرع المستكشف بحكم العقل الحاكم بكون الأشياء على الإباحة، وبملازمة حكم العقل و الشرع، ففى غاية البعد؛ فإنّ ظواهر هذه الكلمات كون الإمام بصدد بيان الفتوى ورفع حاجة المكلفين، لا بيان مسألة اصولية أو كلامية أو عقلية.

ولو فرض كونها بصدد بيان الحكم العقلى أو بيان التلازم بشكل إثباته بالرواية؛ لعدم صحّة التعبد فى الأحكام العقلية أو ملازماتها، كما لا يخفى.

الرواية التاسعة: صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج

و من الروايات:

صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج المنقولة في أبواب ما يحرم بالمصاهرة عن أبي إبراهيم عليه السلام قال: سألته عن الرجل يتزوج المرأة في عدتها بجهالة، أهي ممن لا تحلل له أبداً؟

فقال عليه السلام: «لا، أما إذا كان بجهالة فليتزوّجها بعد ما تنقضي عدتها، فقد يعذر الناس في الجهالة بما هو أعظم من ذلك».

قلت: بأي الجهالتين أعذر؛ بجهالة أنّ ذلك محرّم عليه أم بجهالة أنّها في العدة؟

قال عليه السلام: «إحدى الجهالتين أهون من الاخرى؛ الجهالة بأنّ الله تعالى حرّم عليه ذلك؛ وذلك لأنّه لا يقدر معها على الاحتياط».

قلت: فهو في الاخرى معذور؟

قال عليه السلام: «نعم، إذا انقضت عدتها فهو معذور في أن يتزوّجها»⁽¹⁾.

وجه الدلالة: أنّ التعبير بالأهونية في جواب الإمام وبالأعذرية لا يناسب الأحكام الوضعية؛ فإنّ كون الجهل عذراً و موجباً لعدم التحريم الأبدى لا- مراتب له، فلا بدّ من الحمل على الحكم التكليفي؛ إذ هو الذي يتفاوت فيه بعض الأعدار، و يكون بعضها أهون من بعض. فالغافل المرتكب للمحرّم أعذر من الجاهل الملتفت المرتكب له؛ و إن كان ارتكابه بحكم أصل البراءة.

1- الكافي 5: 3/427، تهذيب الأحكام 7: 1274/306، وسائل الشيعة 20: 450، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب 17، الحديث 4.

وعليه: فالرواية دالة على كون الجهل مطلقاً عذراً في ارتكاب المحرّمات؛ وإن كان الأعذار ذات مراتب، و الجهالات ذات درجات.

وأما ما عن بعض محققي العصر قدس سره من تقريب دلالتها بأنّ

قوله عليه السلام: «فقد يعذر الناس بما هو أعظم»

دالّ على معذورية الجاهل من حيث العقوبة عند الجهل، الشامل بإطلاقه للمعذورية عن العقوبة و النكال الاخرى(1)، فضعيف جداً؛ لأنّ قوله:

«فقد يعذر»

لا يستفاد منه الإطلاق؛ لأنّ «قد» فيه للتقليل لا للتحقيق.

وعلى أيّ تقدير: التمسك بها للمقام محلّ إشكال؛ لأنّ التعليل بأنّه كان غير قادر على الاحتياط يجعلها مختصة بالغافل، وهو غير محلّ البحث. وإلغاء الخصوصية مع التفاوت الفاحش لا يمكن في المقام.

الرواية العاشرة: رواية «كلّ شيء فيه حلال و حرام ...»

و من الروايات:

قوله عليه السلام: «كلّ شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام منه بعينه، فتدعه».

أقول: قد صدر هذه الكبرى عنهم عليهم السلام في عدّة روايات:

منها:

في صحيحة عبد الله بن سنان المنقولة في أبواب ما يكتسب به، عن أبي عبد الله عليه السلام: «كلّ شيء يكون فيه حرام و حلال فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام منه بعينه، فتدعه»(2).

1- نهاية الأفكار 3: 231.

2- الفقيه 3: 1002/216، وسائل الشيعة 17: 87، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب 4، الحديث 1.

و منها:

رواية عبد الله بن سليمان عن أبي جعفر عليه السلام المنقولة في الأئمة المباحة، بعد السؤال عن الجبن: «كلّ ما كان فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام بعينه، فتدعه»⁽¹⁾.

و منها:

ما رواه البرقي بسنده عن معاوية بن عمّار عن رجل من أصحابنا، قال: كنت عند أبي جعفر فسأله رجل عن الجبن.

فقال أبو جعفر عليه السلام: «إنّه لطعام يعجبني، و ساخبرك عن الجبن وغيره: كلّ شىء فيه الحلال و الحرام فهو لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام، فتدعه بعينه»⁽²⁾.

و منها:

رواية عبد الله بن سليمان عن أبي عبد الله عليه السلام في الجبن، قال: «كلّ شىء لك حلال حتّى يجيئك شاهدان يشهدان أنّ فيه ميتة»⁽³⁾.

و منها:

مؤثقة مسعدة بن صدقة قال: سمعته يقول: «كلّ شىء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه، فتدعه من قبل نفسك، و ذلك مثل الثوب...»⁽⁴⁾

إلى آخره.

هذه جملة من الروايات المذكورة فيها هذه الكبرى مع اختلاف يسير،

-
- 1- الكافي 6: 1/339، وسائل الشيعة 25: 117، كتاب الأئمة والأشربة، أبواب الأئمة المباحة، الباب 61، الحديث 1.
 - 2- المحاسن: 601/496، وسائل الشيعة 25: 119، كتاب الأئمة والأشربة، أبواب الأئمة المباحة، الباب 61، الحديث 7.
 - 3- الكافي 6: 2/339، وسائل الشيعة 25: 118، كتاب الأئمة والأشربة، أبواب الأئمة المباحة، الباب 61، الحديث 2.
 - 4- الكافي 5: 40/313، وسائل الشيعة 17: 89، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب 4، الحديث 4.

و ما يظهر من الشيخ الأعظم من كون

قوله عليه السلام: «كلّ شيء لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام»

رواية مستقلة غير هذه الروايات (1) فلم نقف عليه.

و الظاهر: أنّ الكبرى المذكورة في رواية عبد الله بن سليمان عين ما ذكر في صحيحة ابن سنان؛ لوحدة العبارة؛ وإن كانت الاولى مصدرّة بحكم الجبن، فيكون الاولى مختصّة بالشبهات الموضوعية، ولأجل ذلك يشكل تعميم صحيحة ابن سنان على الحكمية.

أضف إلى ذلك قوله:

«بعينه» و «منه» و «فيه»

و مادة العرفان المستعملة في الامور الجزئية؛ فإنّ كلّ واحد من هذه الامور وإن كان في حدّ نفسه قابلاً للمناقشة، إلا أنّ ملاحظة المجموع ربّما تصير قرينة على الاختصاص أو سلب الاعتماد بمثل هذا الإطلاق.

و مثل تلك الصحيحة موثقة مسعدة بن صدقة؛ فإنّ الأمثلة المذكورة فيها كلّها من الشبهات الموضوعية، وفيها إشكالات ذكرها الشيخ الأعظم (2) وإن كان في بعض ما أجاب به تأمل.

1- فرائد الاصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم 25: 48 و 119.

2- نفس المصدر 25: 120.

الاستدلال بالإجماع و العقل على البراءة

أمّا الإجماع: فلا يفيد في المقام أصلاً؛ لكون المسألة ممّا تظافت به الأدلّة النقلية و حكم به العقل، فمن القريب جدّاً أن يكون المدرك لإجماعهم هو تلك الأدلّة.

و أمّا دليل العقل: فلا إشكال أنّ العقل يحكم بفتح العقاب بلا بيان- أى بلا حجّة- و هذا حكم قطعى للعقل، يرتفع موضوع ذاك الحكم بوصول البيان إلى المكلف بالعنوان الأوّلى، أو بإيجاب الاحتياط و التوقّف في الشبهات، و هذا ممّا لا إشكال فيه.

ثمّ إنّّه يظهر عن بعضهم: أنّه لا يحتاج الاصولى إلى هذه الكبرى؛ لأنّ الملاك في استحقاق عقوبة العبد في مخالفة مولاه هو عنوان الظلم؛ فإنّ مخالفة ما قامت عليه الحجّة خروج عن رسم العبودية، و هو ظلم من العبد إلى مولاه، يستوجب العقوبة. و أمّا مع عدم قيام الحجّة فلا يكون ظالماً، فلا يستحقّ العقوبة، و هو كافٍ في المقام.

و أمّا كون العقاب بلا بيان قبيحاً فغير محتاج إليه فيما يرتبه الاصولى؛ و إن كان في نفسه صحيحاً (1).

أقول: إنّ العقل مستقلّ بوجوب إطاعة المنعم و قبح مخالفته و استحقاق المتخلف للعقوبة، و هذا الحكم- استحقاقه للعقوبة- ليس بمنطوق انطباق عنوان الظلم عليه، بل العقل مستقلّ بهذا مع الغفلة عن الظلم. على أنّ كون مطلق المخالفة

ظلماً للمولى محلّ بحث وإشكال، هذا أوّلاً.

وأما ثانياً: فلأنّ المرمى في المقام هو تحصيل المؤمن عن العقاب؛ حتى يتسنى له الارتكاب، وهو لا يحصل إلا بالتمسك بهذه الكبرى التي مآلها إلى قبح صدور العقاب من المولى الحكيم العادل.

وأما مجرد دفع الاستحقاق بمناط أنّ الارتكاب ليس بظلم فلا يكفي في ذلك؛ لأنّ دفع الاستحقاق عن ناحية الظلم و حصول الطمأنينة من تلك الناحية لا يصير مؤمناً عن عمّة الجهات ما لم ينضمّ إليه الكبرى المذكورة.

وربّما يقال: إنّ مناط حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان واقعي غير مناط حكمه بقبح العقاب حتى من غير بيان واصل إلى المكلف؛ فإنّه لم يحصل في الأوّل تفويت لمراد المولى، ولم تتمّ مبادئ الإرادة الأمرية، فلا مقتضى لاستحقاق العقاب. بخلاف الثاني؛ فإنّ ملاك عدم الاستحقاق فيه عدم استناد فوت المطلوب إلى العبد⁽¹⁾، انتهى.

وفيه: أنّ ما ذكر من الفرق غير فارق، ولا يتجاوز عن بيان خصوصية الموردين. وأما اختلافهما في المناط فلا يستفاد منه، بل المناط فيهما واحد؛ وهو قبح العقاب بلا حجّة؛ سواء لم يكن بيان من رأس أو كان ولم يصل إليه.

فالعقاب في كلا القسمين عقاب بلا جهة ولا حجّة، وكلاهما من مصاديق الظلم، والمناط في كلا القسمين واحد، كما لا يخفى.

1- فوائد الاصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 3: 365-366.

جولة حول وجوب دفع الضرر المحتمل

ربّما يتوهّم: ورود حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل على الحكم العقلي المذكور من قبح العقاب بلا بيان، بتوهّم: أنّ الأوّل بيان بلسانه، فيصير العقاب مع البيان.

وهذا فاسد؛ سواء اريد من الضرر العقاب الاخرى أو اريد غيره:

أمّا الأوّل: فلاّنّ من الواضح أنّ الكبرى بما هي هي لا ينتج شيئاً في عامّة الموارد ما لم ينضمّ إليه الصغرى، فالعلم بوجوب دفع الضرر كالعلم بقبح العقاب بلا بيان لا ينتجان إلا إذا انضمّ إلى كلّ واحد صغراه.

فيقال في الاولى: إنّ العقاب في ارتكاب محتمل الحرمة أو ترك محتمل الوجوب محتمل، ويجب دفع الضرر المحتمل؛ فينتج وجوب الاحتراز عن محتمل التكليف.

ويقال في الثانية: إنّ العقاب على محتمل التكليف بعد الفحص التامّ و عدم العثور عليه عقاب بلا بيان، و العقاب بلا بيان قبيح - أي يمتنع صدوره عن المولى الحكيم العادل - فينتج: أنّ العقاب على محتمل التكليف ممتنع.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ القياس الثاني مرّكب من صغرى وجدانية و كبرى برهانية، فالنتيجة المتحصّلة منهما قطعية بتيّة.

و أمّا الأوّل: فالصغرى فيه ليست أمراً وجدانياً فعلية، بل صحّة صغراه يتوقّف على امور؛ إمّا تقصير العبد في الفحص عن تكاليفه، أو كون المولى غير حكيم أو غير عادل، أو كون العقاب بلا بيان أمراً غير قبيح. فلاجل واحد من هذه الامور يصير العقاب محتملاً، و المفروض عدم تحقّق واحد منها.

فظهر: أنّ الصغرى فى الثانى وجدانية قطعية فعلية، أمّا الصغرى فى الأول معلقة على تحقّق واحد من هذه الامور، والمفروض عدم تحقّقها. فهذا القياس تامّ فعلى غير معلق على شىء، و تمامية ذاك مبنية و معلقة على بطلان القواعد المسلّمة.

و لا شكّ عندئذٍ فى حكومة القياس المنظّم من المقدمات الفعلية على المتوقّف على امور لم يحصل واحد منها؛ بمعنى أنّ القياس الثانى دافع لصغرى القياس الأول.

ولعلّه إلى ذلك ينظر كلمات القوم، و إلاّ فظاهر كلماتهم من ورود إحدى الكبرىين على الاخرى غير صحيح؛ فإنّ النزاع ليس بين الكبرىين، بل صحتهما ممّا لا إشكال فيه، و صدقهما لا يتوقّف على وجود مصداق لصغراهما؛ إذ العقاب بلا بيان قبيح- كان بيان فى العالم أو لا- كما أنّ دفع الضرر المحتمل واجب- كان الضرر محتملاً أو لا- فاحتمال الضرر فى بعض الموضوعات و تحقّق البيان كذلك غير مربوط بحكم الكبرىين و موضوعهما، فلا يكون إحدى الكبرىين واردة أو حاكمة على الاخرى قطّ، بل أحد القياسين بعد تمامية مقدماته وجداناً أو برهاناً يدفع صغرى القياس الآخر بالبيان المتقدّم.

و أمّا الثانى؛ أعنى ما إذا اريد من الضرر غير العقاب الاخرى الموعود جزاءً للأعمال:

فإن اريد منه اللوازم القهرية للأعمال التى يعبر عنه بتجسّم الأعمال و تجسّد الأفعال، بتقريب أنّها ليست من العقوبات السياسية المجعولة؛ حتّى يرتفع بحكم العقل، بل صور غيبية لأفعال الإنسان، و قد استدلل أصحاب هذا الرأى بعدة آيات و أخبار ظاهرة فيما قالوه(1)، و عليه فلا بدّ من دفع هذا الاحتمال:

1- الأربعون حديثاً، الشيخ البهائى: 401-402 و 473، الحكمة المتعالية 9: 175 و 290.

فنقول: إنَّ ما هو المقرَّر عند أصحاب هذا القول: أنَّ الأعمال التي تبقى آثارها في النفس هي الآثار الحسنة النورانية أو السيئة الظلمانية، وأمَّا مطلق الأعمال ممَّا هي متصرِّمة في عالم الطبع فلا يمكن تحقُّقها في عالم آخر. ولا تكون تلك الأفعال موجبة لخلافة النفس صوراً غيبية تناسب تلك الأفعال.

وبالجملة: لوازم الأعمال هي الصور المتجسِّدة بتبع فعالية النفس إذا خرجت عن الجسد في البرازخ أو بعد الرجوع إليه في القيامة الكبرى. فالأفعال الطبيعية التي لم تورث في النفس صورة، لا يمكن حشرها وتصوُّرها في سائر العوالم.

ومناط هذه التصوُّرات هو الإطاعة والعصيان، لا إتيان مطلق الأفعال.

وإن اريد به الضرر الدنيوي ففيه: أنَّ احتمال مطلق الضرر- ولو كان دنيوياً- غير واجبة الدفع ما لم يوجب احتمال العقاب.

فإن قلت: إنَّ مع احتمال الضرر يحكم العقل بقبح الارتكاب، وبالملازمة تثبت الحرمة.

قلت- مضافاً إلى أنَّ ارتكاب الضرر ليس قبيحاً، بل هو بلا داعٍ عقلائي سفه- إنَّ لازم ذلك البيان هو العلم بالتكليف في صورة احتمال، فتأمل.

فإن قلت: إنَّ احتمال الضرر مستوجب لاحتمال القبح، وهو مستلزم لاحتمال العقاب، وقد علم وجوب دفعه.

قلت- مضافاً إلى ما أوردنا على الأول من أنَّ ارتكاب الضرر بلا داعٍ عقلائي سفه لا قبيح، و معه لا سفه ولا قبح- يرد عليه: أنَّ الضرر بوجوده الواقعي لا يؤثر في القبح، بل على فرضه لا بدَّ من العلم به، فالعلم به موضوع للقبح، فمع احتمال الضرر لا يكون قبيحاً جزمياً.

أضف إلى ذلك: أنَّ الشبهة الموضوعية والوجوبية مشتركتان مع الشبهة

التحريرية في هذه التوالى المدّعاء، فلو كانت للأفعال لوازم قهرية مؤذية لصاحبها لكان على الشارع الرؤوف الرحيم إيجاب الاحتياط؛ حتّى يصون صاحبها عن هذه اللوازم القهرية. فالترخيص فيهما إجماعاً بل ضرورة، دليل على بطلان تلك المزعمة، وأنّه ليس هاهنا ضرر اأروى أو دنيوى واجب الدفع، كما لا يخفى.

وأظنّ: أنّ هذا المقدار من الأدلّة كافٍ فى إثبات البراءة الشرعية، ولنعتطف عنان الكلام إلى مقالة الأخباريين.

حول استدلال الأخباريين على وجوب الاحتياط

إشارة

قد استدلّوا بوجوه:

الاستدلال بالآيات

منها الآيات؛ وهي على طوائف:

منها: ما دلّ على حرمة الإلقاء في التهلكة، كقوله تعالى: «وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ»⁽¹⁾.

وفيه: أنّ ملاحظة سياق الآيات يرشدنا إلى المرمى منه؛ فإنّها نازلة في مورد الإنفاق للفقراء و سدّ عيلتهم و أداء حوائجهم بإعطاء الزكاة و الصدقات؛ حتّى يتحفّظ بذلك نظم الاجتماع، و يتوازن أعدل المجتمع، و لا- ينقصم عروة المعيشة لأرباب الأموال بالثورة على ذوى الثروة؛ فإنّ في منعهم عن حقّهم إلقاء لنفوسهم إلى التهلكة.

أو في مورد الإنفاق في سبيل الجهاد؛ لأنّ في ترك الإنفاق مظنة غلبة الخصم. إلى غير ذلك من محتملات.

وأما مورد الشبهة: فليس هاهنا آية هلكة؛ لا اخروية بمعنى العقاب لقيام الأدلة على جواز ارتكاب، ولا دنيوية؛ إذ لا يكون في غالب موارد هلكة دنيوية.

ومنها: ما دلّ على حرمة القول بغير علم، كقوله تعالى: «وَتَقُولُونَ بِأَفْوَاهِكُمْ مَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَتَحْسَبُونَهُ هَيِّنًا وَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمٌ» (1)، و قوله تعالى: «أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (2).

وجه الدلالة: أنّ الحكم بجواز ارتكاب تقوّل بلا علم و افتراء عليه تعالى.

قال الشيخ الأعظم: ولا يرد ذلك على أهل الاحتياط؛ لأنهم لا يحكمون بالحرمة، بل يتركون لاحتمالها. وهذا بخلاف ارتكاب؛ فإنّه لا يكون إلا بعد الحكم بالرخصة والعمل على الإباحة.

والظاهر منه: ارتضاؤه بهذا الفرق؛ ولهذا أجاب عن الإشكال بأنّ فعل الشئ المشتبّه حكمه- اتكالا على قبّح العقاب بلا بيان- ليس من ذلك (3).

وأنت خير: بأنّ النزاع بين الأخبارى والاصولى فى وجوب الاحتياط وعدمه لا فى الترك وعدمه؛ فالأخبارى يدعى وجوب الاحتياط و يحكم به، والاصولى ينكر وجوبه و يقول بالبراءة و الإباحة. فكلّ واحد يدعى أمراً و يقيم عليه أدلة.

والجواب عن أصل الاستدلال: أنّه سيوافيك فى مباحث الاستصحاب أنّ المراد من العلم و اليقين فى الكتاب و السنّة- إلا ما شدّ- هو الحجّة لا العلم

1- النور (24): 15.

2- الأعراف (7): 29.

3- فرائد الاصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم 25: 62-63.

الوجداني(1)، والمنظور من الآيات هو حرمة الفتوى بلا حجة و التقول بلا دليل من الكتاب و السنة و العقل.

و عليه: فليس الاصولى فى قوله بالبراءة متقوًلاً بغير الدليل؛ لما سمعت من الأدلة المحكمة الواضحة.

و من الآيات: ما دلّ على وجوب الاتقاء حسب الاستطاعة و التورّع بمقدار القدرة، مثل قوله سبحانه: «فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ»(2)، و قوله عزّ اسمه: «وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ...»(3) الآية، و قوله عزّ شأنه: «اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ»(4).

و أجاب عنه شيخنا العلامة- أعلى الله مقامه- بأنّ الاتقاء يشمل المندوبات و ترك المكروهات، و لا إشكال فى عدم وجوبهما. فيدور الأمر بين تقييد المادّة بغيرهما و بين التصرّف فى الهيئة بحملها على إرادة مطلق الرجحان؛ حتّى لا ينافى فعل المندوب و ترك المكروه. و لا- إشكال فى عدم أولوية الأوّل، إن لم نقل بألوية الثانى؛ من جهة كثرة استعمالها فى غير الوجوب؛ حتّى قيل: إنّه صار من المجازاة الراجعة المساوى احتمالها مع الحقيقة(5)، انتهى.

وفيه أمّا أوّلاً: فإنّ شمول الاتقاء لفعل المندوب و ترك المكروه مورد منع؛ فإنّ التقوى عبارة عن الاحتراز عمّا يوجب الضرر، أو يحتمل فى فعله أو تركه

1- الاستصحاب، الإمام الخمينى قدس سره: 81-82 و 239.

2- التغابن (64): 16.

3- الحجّ (22): 78.

4- آل عمران (3): 102.

5- درر الفوائد، المحقّق الحائرى: 429.

الضرر، وليس المندوب والمكروه بهذه المثابة. وأما شموله لمشتبه الحرمة أو الوجوب فلاحتمال الضرر في فعله أو تركه. ويشهد على المعنى المختار الاستعمالات الرائجة في الكتاب والسنة.

وأما ثانياً: فلو سلم كون استعمال الهيئة في غير الوجوب كثيراً، إلا أنّ تقييد المادة أكثر، بل قلّما تجد إطلاقاً باقياً على إطلاقه، وهذا بخلاف هيئة الأمر؛ فهي مستعملة في الوجوب واللزوم في الكتاب والسنة إلى ما شاء الله.

أضف إلى ذلك: أنّ ترجيح التصرف في الهيئة على التصرف في المادة يوجب تأسيس فقه جديد، ولا أظنّ أنّه قدس سره كان عاملاً بهذه الطريقة في الفروع الفقهية؛ وإن تكرر منه القول بترجيح التصرف في الهيئة على المادة في مجلس درسه.

نعم، يتعيّن في المقام التصرف في الهيئة دون المادة، لا لكون ذلك قاعدة كليّة، بل لخصوصية في المقام؛ لأنّ الآية شاملة للشبهات الموضوعية والوجوبية الحكمية. ولو حملنا الآية على الوجوب بلا تصرف في مفاد الهيئة يستلزم تقييد الآية وإخراج بعض الأقسام، مع أنّ لسانها آية عن التقييد. بل التقييد يعدّ أمراً بشيعاً.

وكيف يقبل الطبع أن يقال: اتقوا الله حقّ تقاته إلا في مورد كذا وكذا؟ فلا مناص عن التصرف في مفاد الهيئة بحمل الطلب على مطلق الرجحان حتّى يتمّ إطلاقها، ولا يرد عليها تقييد أو تخصيص. وليس الاصولي منكراً لرجحان الاحتياط أبداً.

أضف إلى ذلك: أنّ الآيات شاملة للمحرّمات والواجبات المعلومة، ولا إشكال في امتناع تعلق الأمر التعبدى بوجوب إطاعتها، فيجب حمل الأوامر فيها على الإرشاد، فتصير تابعة للمرشد إليه.

فلو حكم العقل أو ثبت وجوبه أو حرمة يتعيّن العمل على طبق المرشد إليه، وإن لم يثبت وجوبه أو حرمة أو ثبت خلافه لا بدّ من العمل أيضاً على طبقه.

الاستدلال على وجوب الاحتياط بالسنة

وهي على طوائف:

الطائفة الاولى: ما دلّ على حرمة القول أو الإفتاء بغير علم(1).

وقد أوضحنا المراد من تلك الطائفة عند البحث عن الآيات الدالة على حرمة القول بغير علم، فراجع.

الطائفة الثانية: ما دلّت على الردّ على الله ورسوله والأئمة من بعده، وإليك نماذج من تلك الطائفة:

منها:

رواية حمزة الطيّار: أنّه عرض على أبي عبد الله عليه السلام بعض خطب أبيه؛ حتّى إذا بلغ موضعاً، منها: قال له: «كفّ واسكت»، ثمّ قال أبو عبد الله عليه السلام: «إنّه لا يسعكم فيما ينزل بكم ممّا لا تعلمون إلاّ الكفّ عنه والتّثبت و الردّ إلى أنّمة الهدى حتّى يحملوكم فيه على القصد، ويجلو عنكم فيه العمى، ويعرفوكم فيه الحقّ، قال الله تعالى «فَسأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»(2)»(3).

وفيه: أنّ الظاهر من الأمر بالكفّ اشتمال الخطبة على المطالب الاعتقادية،

1- راجع وسائل الشيعة 27: 20، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 4، الحديث 1 و 2 و 3 و 5 و 9 و 10 و 14 و 29 و 30.

2- النحل (16): 43.

3- الكافي 1: 10/50، وسائل الشيعة 27: 155، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 12، الحديث 3.

فإذن النهى راجع إلى التّوقُّل فيها بلا رجوع إلى أهل الذّكر. ولو سلّم كونها أعمّ من الاعتقادية فالنهي حقيقة راجع إلى الإفتاء فيها بلا رجوع إلى أهل الذّكر، فلا ترتبط بالمقام؛ فإنّ الاصولي إنّما أفتى بالبراءة بعد الرجوع إلى الكتاب والسنة.

ومنها:

رواية جميل بن صالح عن الصادق عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في كلام طويل» إلى أن قال: «و أمر اختلف فيه، فردّه إلى الله»⁽¹⁾.

ومنها:

رواية الميثمي عن الرضا عليه السلام في اختلاف الأحاديث، قال: «وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردّوا إلينا علمه فنحن أولى بذلك، ولا تقولوا فيه بأرائكم، وعليكم بالكفّ والثبّت والوقوف، وأنتم طالبون باحثون حتّى يأتيكم البيان من عندنا»⁽²⁾.

ومنها:

رواية سليم بن قيس الهلالي في كتابه: أنّ علي بن الحسين عليه السلام قال لأبان بن أبي عمّاش: «يا أخا عبد قيس، إن وضع لك أمر فاقبله، و إلا فاسكت تسلم، وردّ علمه إلى الله فإنك أوسع ممّا بين السماء والأرض»⁽³⁾.

ومنها:

رواية جابر عن أبي جعفر عليه السلام في وصية له لأصحابه، قال: «إذا اشتبه الأمر عليكم فقفوا عنده وردّوه إلينا حتّى نشرح لكم من ذلك ما شرح لنا»⁽⁴⁾.

1- الفقيه 4: 854/285، وسائل الشيعة 27: 162، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 12، الحديث 28.

2- عيون أخبار الرضا عليه السلام 2: 45/20، وسائل الشيعة 27: 115، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 9، الحديث 21.

3- كتاب سليم بن قيس: 67، وسائل الشيعة 27: 166، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 12، الحديث 40.

4- الأمالي، الشيخ الطوسي: 2/231، وسائل الشيعة 27: 168، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 12، الحديث 48.

ومنها:

رواية عبد الله بن جندب عن الرضا عليه السلام في حديث: «إن هؤلاء القوم سنجح لهم شيطان اغترهم بالشبهة، ولبس عليهم أمر دينهم» إلى أن قال: «و الواجب لهم من ذلك الوقوف عند التحير، ورد ما جهلوه من ذلك إلى عالمه و مستنبطه»⁽¹⁾.

والجواب عن الكل: بأن شيئاً منها غير مربوط بالمقام، بل إما مربوط بالتقول بلا رجوع إلى أئمة الدين، أو مربوط بالفتوى بالأراء والأهواء، من غير الرجوع إليهم. والاصولى لا يفتى فى آية واقعة من دون الرجوع إلى أئمة الحق.

وبالجملة: أدلة الحلّ مستندة للأصولى فى الفتوى بالحكم الظاهرى، وأدلة البراءة المؤيَّدة بحكم العقل بفتح العقاب بلا بيان مستند له فى الفتوى بعدم وجوب الاحتياط، فتلك الأدلة واردة على تلك الروايات.

الطائفة الثالثة: ما دلّ على التوقف بلا تعليل:

منها:

مرسلة موسى بن بكر، قال أبو جعفر لزيد بن على: «إن الله أحلّ حلالاً و حرّم حراماً» إلى أن قال: «فإن كنت على بيّنة من ربك و يقين من أمرك و تبيان من شأنك فشأنك، وإلا فلا ترومّ أمراً»⁽²⁾.

ومنها:

رواية زرارة عن أبى عبد الله عليه السلام: «لو أنّ العباد إذا جهلوا وقفوا و لم يجحدوا لم يكفروا»⁽³⁾.

-
- 1- تفسير العياشى 1: 206/260، وسائل الشيعة 27: 171، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 12، الحديث 56.
 - 2- الكافى 1: 16/356، وسائل الشيعة 27: 157، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 12، الحديث 10.
 - 3- الكافى 2: 19/388، وسائل الشيعة 27: 158، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 12، الحديث 11.

وفيه: أنّ الرواية ناظرة إلى الإنكار بلا دليل وستر الحقّ بلا جهة، وأين هي من الدلالة على ردّ البراءة المستفادة من الكتاب والسنة؟! وهذه الرواية مربوطة بالأصول وشبهات أهل الضلال.

ومنها:

كتاب أمير المؤمنين عليه السلام إلى عثمان بن حنيف: «فانظر إلى ما تقضمه من هذا المقضم، فما اشتبه عليك علمه فالفظه، وما أيقنت بطيب وجوهه فنل منه»⁽¹⁾.

وفيه: أنّها راجعة إلى الشبهة الموضوعية، كما هو غير خفي على من لاحظ الكتاب.

ومنها:

كتابه إلى مالك الأشر: «اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك في نفسك ممّن لا تضيق به الامور» إلى أن قال «أوقفهم في الشبهات و أخذهم بالحجج وأقلّهم تبرّماً بمراجعة الخصم وأصبرهم على تكشف الامور»⁽²⁾.

وفيه: أنّه راجع إلى أدب القاضى فى المرافعات التى لا- تخرج عن حدود الشبهة الموضوعية، فكيف يستدلّ على المقام؟ مع أنّه سوف يوافقك عن الجميع جواباً آخر، فانتظر.

ومنها:

خطبة منه عليه السلام: «فيا عجباً، و ما لى لا أعجب من خطأ هذه الفرق على اختلاف حججها فى دينها، لا يقتفون أثر نبي، ولا يقتدون بعمل وصى» إلى أن قال: «يعملون فى الشبهات»⁽³⁾.

1- نهج البلاغة: 416-417، وسائل الشيعة 27: 159، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 12، الحديث 17.

2- نهج البلاغة: 434، وسائل الشيعة 27: 159، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 12، الحديث 18.

3- نهج البلاغة: 121، وسائل الشيعة 27: 160، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 12، الحديث 20.

وفيه: أنّها راجعة إلى المارقين أو القاسطين من الطغاة الخارجين عن بيعته، المحاربين لإمام عصرهم.

ومنها:

وصيته عليه السلام لابنه الحسن عليه السلام: «يا بنيّ دع القول فيما لا تعرف»⁽¹⁾.

ومنها: وصية اخرى له: «لا تخرج عن حدود الاولى»⁽²⁾.

و ملخص الجواب عن هذه الطائفة- مع ما عرفت من المناقشة في أكثرها- أنّها ممّا تلوح منها الاستحباب؛ فإنّ كلمات الأئمّة- لا سيّما أمير المؤمنين عليه السلام- مشحونة بالترغيب إلى الاجتناب عن الشبهات.

وبهذه الطائفة تفسّر الروايات التي يستشّم منها الوجوب،

مثل ما رواه الشهيد في «الذكرى»، قال: قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك»⁽³⁾.

مع احتمال أن يكون المراد منه ردّ ما يريبك- أي المشتبه- إلى غيره حتّى يتّضح معناه.

وفي وزن ما تقدّم من تلك الطائفة

قوله عليه السلام: «أورع الناس من وقف عند الشبهة»⁽⁴⁾.

و

قوله عليه السلام: «لا ورع كالوقوف عند الشبهة»⁽⁵⁾.

؛ فإنّ الروايتين و ما

1- نهج البلاغة: 392، وسائل الشيعة 27: 160، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 12، الحديث 21.

2- راجع وسائل الشيعة 27: 167، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 12، الحديث 47.

3- ذكرى الشيعة 2: 444، وسائل الشيعة 27: 173، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 12، الحديث 63.

4- الخصال: 56/16، وسائل الشيعة 27: 165، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 12، الحديث 38.

5- نهج البلاغة: 488، وسائل الشيعة 27: 161، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 12، الحديث 23.

قارنهما من الروايات فى المعنى أقوى شاهد على الحمل على الاستحباب.

الطائفة الرابعة: أخبار التثليث:

منها:

رواية النعمان بن بشير، قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول: «إنَّ لكلِّ ملك حمى، وإنَّ حمى الله حلاله وحرّامه، و المشتبّهات بين ذلك، كما لو أنّ راعياً رعى إلى جانب الحمى لم يثبت غنمه أن تقع فى وسطه، فدعوا المشتبّهات» (1).

و منها:

رواية سلام بن المستنير عن أبى جعفر الباقر عليه السلام قال: «قال جدّى رسول الله: أيّها الناس حلالي حلال إلى يوم القيامة، و حرامى حرام إلى يوم القيامة» إلى أن قال: «و بينهما شبّهات من الشيطان و بدع بعدى، من تركها صلح له أمر دينه، و صلحت له مروّته و عرضه، و من تلبّس بها وقع فيها و اتبعها كان كمن رعى غنمه قرب الحمى، و من رعى ماشيته قرب الحمى نازعته نفسه إلى أن يرهاها فى الحمى» (2).

أقول: هذه الروايات صريحة فى الاستحباب؛ ضرورة أنّ الرعى حول الحمى لم يكن ممنوعاً، غير أنّ الرعى حوله ربّما تستوجب الرعى فى نفس الحمى، فهكذا الشبّهات؛ فإنّها ليست محرّمة، غير أنّ التعوّد بها كالتعوّد بالمكروهات ربّما يوجب تجرّى النفس و جسارته لارتكاب المحرّمات، بل فى هذه الروايات شهادة على التصرّف فى غيرها، لو سلّمت دلالتها.

1- الأمالى، الشيخ الطوسى: 69/381، وسائل الشيعة 27: 167، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 12، الحديث 45.

2- كنز الفوائد 1: 352، وسائل الشيعة 27: 169، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 12، الحديث 52.

الطائفة الخامسة: ما دلّ على التوقّف؛ معللاً بأنّ الوقوف عند الشبهات خيرٌ من الاقتحام في الهلكات،

كما عن السكوني عن جعفر عن أبيه عن علي عليهم السلام قال:

«الوقوف في الشبهة خيرٌ من الاقتحام في الهلكة»⁽¹⁾،

وفي رواية جميل بن درّاج عن أبي عبد الله عليه السلام: «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة، إنّ علي كلّ حقّ حقيقة وعلّي كلّ صواب نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه»⁽²⁾.

و لا يقصر عنها مقبولة عمر بن حنظلة التي سيوافيك بطولها في التعادل و الترجيح⁽³⁾، وفيها بعد ذكر المرجّحات:

«إذا كان كذلك فارجه حتّى تلقى إمامك؛ فإنّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات»⁽⁴⁾.

و إليك الجواب: إنّ في تلك الروايات آثار الإرشاد؛ ولو كان فيها ما يتوهّم فيه الدلالة على الوجوب يجب التصرّف فيه بالشواهد التي في غيرها، بل الظاهر عدم استعمال هذا التعليل في شيء من الموارد في الوجوب؛ وإن ذهب الشيخ⁽⁵⁾ - و تبعه غيره⁽⁶⁾ - إلى استعماله في رواية جميل و المقبولة في الوجوب، لكنّه غير

1- تفسير العياشي 1: 2/8، المحاسن: 102/215، وسائل الشيعة 27: 171، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 12، الحديث 57.

2- نقله عن الراوندي في وسائل الشيعة 27: 119، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 9، الحديث 35.

3- التعادل و الترجيح، الإمام الخميني قدس سره: 169.

4- الكافي 1: 10/67، وسائل الشيعة 27: 106، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 9، الحديث 1.

5- فرائد الاصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم 25: 64-65.

6- كفاية الاصول: 392.

تام؛ فإنّ الكبرى المذكورة في رواية جميل بن درّاج - أعنى قوله:

«الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة»

- لا تطبق على ما ذكره بعده - أعنى قوله:

«و ما خالف كتاب الله فدعوه»

- لأنّ مخالف الكتاب ليس ممّا يجب فيه الوقف أو يستحبّ فيه التوقّف، بل يجب طرحه و سلب إسناده إلى الأئمّة عليهم السلام.

و حينئذٍ فلا - بدّ أن تحمل الكبرى المذكورة على غير هذا المورد، بل تحمل على الأخبار التي ليس مضامينها في القرآن؛ لا على نحو العموم و لا الخصوص.

و لو لم تحمل على هذا فلا بدّ أن تحمل إمّا على الموافق للقرآن أو مخالفه صريحاً، و كلاهما خارجان عنها: أمّا الموافق فيجب الأخذ به، و أمّا المخالف فيجب طرحه لا التوقّف فيه.

فانحصر حملة على الروايات التي لا تخالف القرآن و لا توافقه. و على هذا فلو حملنا الأمر بالوقوف على الاستحباب في مورد الشبهة ثبت المطلوب، و إن حملناه على الوجوب فلا - تجد له قائلًا؛ فإنّ الأخباري و الاصولي سيّان في العمل بالأخبار التي لا تخالف القرآن و لا توافقه، و لم يقل أحد بوجوب الوقوف أصلاً؛ و إن كان التوقّف و العمل على طبق الاحتياط أولى و أحسن.

و أمّا المقبولة فسيوافيك الكلام في مفادها عند نقل الروايات الواردة في مرجّحات الأخبار عند التعارض (1)، و ما نذكره هنا قليل من كثير، فنقول: بعد ما فرض الراوي تساوي الحكمين في العدالة، و كونهما مرضيين عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على الآخر

قال عليه السلام: «ينظر إلى ما كان من روايتهم عنّا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين أصحابك، فيؤخذ به من حكمهما (2)، و يترك الشاذ الذي

1- التعادل و الترجيح، الإمام الخميني قدس سره: 169.

2- كما في الاحتجاج و المستدرک.

ليس بمشهور عند أصحابك؛ فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه، وإنّما الامور ثلاثة:

أمر يبين رشده فيتبع، وأمر يبين غيّه فيجتنب، وأمر مشكل يردّ حكمه إلى الله...» (1)

إلى آخره.

و حاصل الجواب: هو إرجاع الراوى عند تساوى الحكمين إلى النظر فى مدرک الحكمين، فما كان مجمعاً عليه بين الأصحاب يؤخذ به؛ لكونه لا ريب فيه، و ما كان شاذاً متروكاً لا يعمل به و يترك.

و عليه: فليس المراد من الشهرة فى المقام هو الشهرة الروائية المجردة بين أصحاب الجوامع و الحديث و إن لم يكن مورداً للفتوى بينهم؛ إذ أى ريب و وهن أولى و أقوى من نقل الحديث و عدم الإفتاء بمضمونه؛ فإنّ هذا يوجب وهناً فى الرواية بما لا يسدّ بشىء.

بل المراد هو الشهرة الفتوائية؛ بأن يكون الرواية مورداً للفتوى، و قد اعتمد عليه أكابر القوم من المحدثين و الفقهاء؛ مدعين بمضمونه. و هذا هو الذى يجعل الرواية ممّا لا ريب فيه؛ لأنّ أهل البيت أدرى بما فى البيت، كما تجعل تلك الشهرة ما يقابلها من الرواية الشاذة ممّا لا ريب فى بطلانها.

و بذلك تقف على أنّ الرواية المشهورة بالمعنى المختار داخله فى الامور التى هى بين الرشد، كما أنّ الشاذة ممّا هى بين الغي؛ لكون المشهور ممّا لا ريب فيه، كما أنّ الشاذ ممّا لا ريب فى بطلانه، فيدخل كلّ فيما يناسبه.

و احتمال أنّ الشاذ ممّا فيه ريب لا ممّا لا ريب فى بطلانه، فلا يدخل تحت

1- الكافى 1: 10/67، الاحتجاج 2: 232/260، وسائل الشيعة 27: 106، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 9، الحديث 1، مستدرک الوسائل 17: 302، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 9، الحديث 1.

بيّن الغي، بل يكون مثلاً للأمر المشكل الذي يردّ حكمه إلى الله، مدفوع بأنّ لازم كون إحدى الروايتين المتضادتين ممّا لا ريب في صحتها كون الأخرى ممّا لا ريب في بطلانها؛ ضرورة عدم إمكان كون خبرين مخالفيين: أحدهما لا ريب فيه، والآخر ممّا فيه ريب ويعدّ مشتبهاً.

فإنّ وجوب صلاة الجمعة إذا كان ممّا لا ريب فيه فلا يمكن أن يكون عدم وجوبها ممّا فيه ريب، بل لا ريب في بطلانها وفساده؛ لأنّ الحقّ واحد ليس غير.

وعلى ذلك: فلم يذكر الإمام عليه السلام مثلاً للأمر المشكل الذي ذكره عند تثليث الأمور، لكن يعلم من التدبّر فيما سبق من المثالين؛ فإنّ غير المجمع عليه وغير الشاذّ من الأمور هو المشكل الذي يردّ حكمه إلى الله ورسوله، وهذا هو الذي عبّر عنه الإمام عليه السلام في رواية جميل بن صالح بأمر اختلف فيه؛ حيث

نقل الراوى عن الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام أنّه: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: الأمور ثلاثة: أمر تبين لك رشده فاتّبعه، وأمر تبين لك غيّه فاجتنبه، وأمر اختلف فيه فردّه إلى الله عزّ وجلّ» (1).

لا يقال: لو كان المراد من الشهرة هي الفتوائية- أعنى الفتوى على طبقها- فما معنى قول الراوى بعد الفقرات الماضية قال: قلت فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم. قال:

«ينظر ما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة...»

إلى آخره؛ إذ لا معنى لكون كلّ واحد من الخبرين مشهوراً مجتمعاً عليه بحسب الفتوى؛ فإنّ كون أحدهما مجتمعاً عليه يستلزم اتّصاف الآخر بالشذوذ والندرة.

1- الفقيه 4: 854/285، وسائل الشيعة 27: 162، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 12، الحديث 28.

و هذا بخلاف ما إذا حملناها على الشهرة الروائية، فيمكن أن يكون كل واحد مشهوراً حسب النقل، بل نقلهما الثقات و أصحاب الجوامع؛ و إن لم يكن الفتوى إلا على طبق واحد منهما.

لأنا نقول: إن المراد من المجمع عليه هو مقابل الشاذ النادر ممّا يطلق عليه «المجمع عليه» عرفاً.

و بذلك يتضح معنى قوله: «فإن كان الخبران عنكم مشهورين...» إلى آخره؛ لإمكان اشتهاار فتوايين بين الأصحاب، لكن لا بمعنى كون أحدهما شاذاً نادراً، بل بعد عرفان حكم المشهور و الشاذ، أن إحدى الروايتين ليست نادرة بحسب الفتوى، بل مساوية مع صاحبها في أن كليهما مورد فتوى لجمع كثير منهم، و أن الحكمين معروفان بينهم، هذا فقه الحديث.

و أما عدم دلالة على مدعى الأخباريين: فلما علم أن المراد من الأمر المشكل الذى أمر فيه بالرد إلى الله و رسوله هو القسم الثالث الذى ليس بمجمع عليه و لا شاذ، بل ممّا اختلف فيه رأى.

و لا- أظنّ أن الأخبارى ممن يلتزم فيه بوجوب التوقف و الرد إلى الله تعالى؛ فإنّ الأخبارى لا يجتنب عن رأى و الإفتاء فى المسائل التى اختلفت فيها كلمة الأصحاب، بل نراه ذات رأى و نظر فى هذه المسائل، من دون أن يتوقف و يردّ حكمها إلى الله و رسوله؛ و إن كان الأرجح عقلاً هو التوقف و الاحتياط فيما ليس بين الرشد المجمع عليه، و لا بين الغى الشاذ النادر، و إرجاع الأمر فيه إلى الله.

و بما ذكرنا يظهر: حال التثليث الواقع فى كلام رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم؛ حيث استشهد الإمام به؛ حيث قال:

«حلال بين و حرام بين و شبهات بين ذلك، فمن

اجتنب الشبهات نجى عن المحرّمات ...»(1)

إلى آخره؛ فإنّ الحلال البيّن والحرام البيّن ما اجتمعت الامة على حليته و حرّمته، و المشتبه ليس كذلك، فهي ممّا يترجّح فيه الاحتياط بالاجتناب.

و يشهد على أنّ الاحتياط ممّا هو راجح في المقام تعليقه عليه السلام بأنّ الأخذ بالشبهات أخذ بالمحرّمات؛ بمعنى أنّ النفس مهما تعوّدت على ارتكاب المشتبه فلا محالة تحصل فيه جرأة الارتكاب بالمحرّمات، فارتكاب الشبهات مظنة الوقوع في المحرّمات و الهلاك من حيث لا يعلم سرّه.

و ما أحسن و أبلغ قوله عليه السلام في بعض الروايات؛ حيث شبّه مرتكب الشبهات بالراعى حول الحمى لا يطمئنّ عن هجوم القطيعة على نفس الحمى(2)، و إلا فالرعاية حول الحمى من دون تجاوز إليه ليس أمراً محرّماً بلا إشكال.

و بذلك يظهر: أنّ مفاد قوله عليه السلام في آخر المقبولة:

«فارجه حتّى تلقى إمامك»

هو الرجحان و الاستحباب؛ لصيرورة الصدر قرينة على الذيل، كما هو واضح.

و لو سلّم ظهوره في الوجوب يقع التعارض بينه و بين ما دلّ على التخيير في الخبرين المتعارضين، كرواية ابن جهم(3) و الحارث بن مغيرة(4)، و الجمع العرفي

1- الكافي 1: 10/67، وسائل الشيعة 27: 157، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 12، الحديث 9.

2- وسائل الشيعة 27: 167، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 12، الحديث 45.

3- الاحتجاج 2: 233/264، وسائل الشيعة 27: 121، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 9، الحديث 40.

4- الاحتجاج 2: 234/264، وسائل الشيعة 27: 122، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 9، الحديث 41.

يقتضى حمل الأمر على الاستحباب؛ تحكيماً للنص على الظاهر، مع ما مرّ من القرائن المتقدمة وغيرها ممّا سيوافيك بيانه في التعادل و الترجيح (1).

ولو أغمضنا النظر عن كلّ ما ذكر فالأمر دائر بين حمل الأمر على الاستحباب أو تخصيص قوله:

«الوقوف عند الشبهات»

بالشبهة الموضوعية.

و لا إشكال أنّ الأول هو المتعيّن؛ لإباء الكبرى المذكورة عن التخصيص، كما تقدّم بيانه (2).

وأما ما أفاده شيخنا العلامة من ترجيح حمل الأمر على الاستحباب؛ معللاً بأنّ التصرف في الهيئة أهون من التصرف في المادّة فقد مرّ عدم وجاهته (3).

فتبيّن ممّا ذكرنا: عدم دلالة هذه الطائفة من الأخبار على مقالة الأخباريين.

الطائفة السادسة: ما دلّت على الاحتياط، وإليك نبذ من تلك الطائفة:

منها:

صحيحه عبد الرحمن بن الحجّاج، 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 جزاء الصيد». فقلت: إنّ بعض أصحابنا سألني من ذلك، فلم أدر ما عليه. قال: «إذا أصبتم بمثل هذا فلم تدرُوا فعليكم الاحتياط حتّى تسألوا عنه فتعلموا» (4).

قلت: الاحتمالات في الرواية كثيرة؛ لأنّ قوله:

«إذا أصبتم بمثل هذا»

إمّا

1- التعادل و الترجيح، الإمام الخميني قدس سره: 135.

2- تقدّم في الصفحة 96.

3- تقدّم في الصفحة 96.

4- الكافي 4: 1/391، وسائل الشيعة 27: 154، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 12، الحديث 1.

إشارة إلى حكم الواقعة، أو إلى نفس الواقعة. وعلى كلا الفرضين: فإما أن يراد من المثل مطلق المماثلة، أو المماثل في كون الشبهة وجوبية مطلقاً أو كونها وجوبية دائرة بين الأقلّ والأكثر الاستقلاليين- إن قلنا بلزوم القيمة في جزاء الصيد- أو الارتباطيين، بناءً على وجوب البدنة، فمع هذه الاحتمالات يستدلّ بها على لزوم الاحتياط في خصوص الشبهة التحريمية مع كونها بمراحل عن مورد الرواية؟!

ثمّ إنّه لو قلنا بكون المشار إليه هو حكم الواقعة: إمّا أن يراد من قوله:

«فعلیکم الاحتياط»

الاحتياط في الفتوى، أو الفتوى بالاحتياط، أو الفتوى بالطرف الذي هو موافق للاحتياط.

و مع ذلك فبما أنّه عليه السلام ذیل قوله:

«فعلیکم الاحتياط»

بعد قوله:

«فلم تدرُوا»،

بقوله:

«حتّى تسألوا عنه فتعلموا»

فالمبادر من الأمر بالاحتياط هو الاحتياط في الفتوى وعدم التّقول على الله تعالى. ولأجل ذلك يترجّح حمل الرواية على الفتوى قبل الفحص مع إمكان التفحص عن مورده، كما هو مفروضها.

ودالتهاعلى مقالة الأخبارى يتوقّف على حملها على مطلق الشبهات؛ تحريمية أو وجوبية، ثمّ إخراج الوجوبية منها لقيام الإجماع على عدم وجوب الاحتياط فيها، مع أنّه من قبيل إخراج المورد المستهجن، كما لا يخفى.

ومنها:

رواية عبد الله بن وضّاح قال: كتبت إلى العبد الصالح: يتوارى عنّا القرص ويقبل الليل ويزيد الليل ارتفاعاً ويستتر عنّا الشمس ويرتفع فوق الجبل حمرة ويؤذن عندنا المؤذّنون فاصلّى حينئذٍ وأفطر إن كنت صائماً، أو أنتظر حتّى تذهب الحمرة التي فوق الجبل؟

فكتب: «أرى لك أن تنتظر حتّى تذهب الحمرة، وتأخذ بالحائطة لدينك»⁽¹⁾.

و وصفها الشيخ الأعظم بالموثقة (1)، مع اشتمال سنده على سليمان بن داود، المرّدّد بين الخفاف و المروزي المجهولين، و المنقري الذي وثّقه النجاشي (2)، و المظنون أنّه المنقري.

على أيّ حال: فالظاهر أنّ السؤال عن الحمرة المشرقية؛ إذ هي التي ترتفع فوق الجبل، و أمّا المغربية فلا ترتفع، بل تنخفض إلى أن ينتهي إلى فوق الجبل.

و على ذلك: فالرواية واردة مورد التقيّة؛ فإنّ المشهور هو لزوم زوال الحمرة المشرقية فتوى و دليلاً . و عليه: فالأمر بالانتظار و الأخذ بالحائط للدين لأجل إفادة الحكم الواقعي بهذه العبارة، و على ذلك: فلا يدلّ على لزوم الاحتياط مطلقاً و في عامّة الشبهات، كما لا يخفى.

و بقي في المقام روايات كثيرة تلوح منها الاستحباب،

كقوله عليه السلام: «أخوك دينك فاحتط لدينك» (3)،

و قس عليه كلّ ما مررت عليه؛ فإنّ مفادها الاستحباب بلا إشكال.

الاستدلال على وجوب الاحتياط بالدليل العقلي (العلم الإجمالي)

استدلّ الأخبارى على لزوم الاحتياط بالعلم الإجمالي (4)؛ قائلاً بأنّا نعلم بوجود محرّمات كثيرة في الشريعة الغراء، فيجب علينا الخروج عن تبعاتها،

1- فرائد الاصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم 25: 76.

2- رجال النجاشي: 488/184.

3- الأمالي، الشيخ الطوسي: 22/110، وسائل الشيعة 27: 167، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 12، الحديث 46.

4- الفوائد الطوسية: 507، انظر فرائد الاصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم 25: 87.

ولا- يحصل إلا بترك كل ما علم حرمة أو شكّ فيها؛ حتى يحصل العلم القطعي بالامتنال، أو يرد من الشارع الترخيص، و معه يحصل الأمن من العقاب.

و خلاصة هذا البرهان ادعاء قطعين: الأول القطع بوجود محرّمات كثيرة في الشريعة، الثاني القطع بعدم رضا الشارع بارتكابها؛ كائنة ما كانت.

و من المعلوم- حينئذٍ- لزوم الاجتناب إلى أن يحصل اليقين بالبراءة، و هذا اليقين لا يحصل إلا بترك معلوم الحرمة و مشكوكها.

قلت: و بما أنّ الأجوبة المذكورة في المقام يدور حول القول بانحلال العلم الإجمالي بالمراجعة إلى الأدلة فلا بأس من التعرّض لميزان الانحلال و أقسامه؛ حتى يكون كالضابط لعامة الأجوبة:

فنقول: إنّ ما به ينحلّ العلم الإجمالي: تارة يكون قطعاً و اخرى يكون غيره من الأمارات و الاصول الشرعية كالاستصحاب، أو العقلية كالاشتغال. و على التقادير: تارة يكون العلم الإجمالي مقدّمًا لقيام الطريق و اخرى مؤخراً و ثالثة مقارناً، و على التقادير: تارة يكون المؤدّى بالعلم الإجمالي مقدّمًا على المؤدّى بالطريق التفصيلي و اخرى مؤخراً و ثالثة مقارناً.

و على التقادير أنّ ما به ينحلّ: إمّا أن يكون أمراً تفصيلياً؛ سواء كان علماً أو حجّة، و إمّا يكون أمراً إجمالياً، كما لو علم إجمالاً بتكاليف بين جميع الشبهات، و علم بوجود تكاليف أيضاً بين الطرق و الأمارات، مع إمكان انطباقهما.

ثمّ إنّّه لو علم أنّ ما هو المعلوم تفصيلاً عين ما هو المعلوم بالإجمال، و وقف على انطباق المعلومين انطباقاً قطعياً فلا إشكال في الانحلال. و مثله ما إذا قطع بأنّ ما في دائرة العلم الإجمالي الكبير عين ما هو في دائرة الصغير؛ إذ مع هذا ينحلّ العلم في الكبير و يبقى في الصغير فقط.

وأما إذا احتل الانطباق فهل ينحل العلم الإجمالي حينئذٍ حقيقة أو حكماً، أو لا ينحلّ مطلقاً؟

فيظهر من بعضهم: أنه ينحلّ حقيقة، وأفاد في وجهه: بأنّ العلم الإجمالي قد تعلّق بأمر غير معنون ولا متعيّن، والتفصيلي تعلّق بالمعيّن، وانطباق اللامعيّن على المععيّن قهري؛ لأنّ عدم الانطباق إمّا لأجل زيادة الواقعيّات المعلومة بالإجمال عن المعلوم بالتفصيل، أو من جهة تعيّن الواقعيّات المعلومة بالإجمال بنحو تأبى عن الانطباق، أو تنجّز غير الواقعيّات بالأمارات، والكلّ خلف (1)، انتهى.

قلت: إنّ وجه عدم الانحلال لأجل احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على غير المعلوم بالتفصيل.

وما ادّعى قدس سره من أنّ انطباق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل قهري غير مسموع؛ فإنّ المعلوم بالإجمال لمّا كان أمراً غير متعيّن فيحتمل أن يكون عين ما تعيّن بالعلم التفصيلي، ويمكن أن يكون غيره، ومع هذا فكيف يمكن أن يقال بالانطباق القهري؟! والحاصل: أنّ لازم الانطباق القهري العلم بأنّ المعلوم بالإجمال هو عين ما علم بالتفصيل، ولكنّه مفقود؛ لقيام الاحتمال بالمغايرة بعد.

والتحقيق أن يقال: إنّ ميزان الانحلال لو كان قائماً باتّحاد المعلومين مقداراً، مع العلم بأنّ المعلوم بالتفصيل هو عين ما علم بالإجمال لكان لعدم الانحلال وجه، إلا أنّ الميزان هو عدم بقاء العلم الإجمالي في لوح النفس، وانقلاب القضية المنفصلة الحقيقية أو المانعة الخلوّ إلى قضية بتيّة ومشكوكة فيها، أو إلى قضايا بتيّة وقضايا مشكوكة فيها.

فلو علم بوجود واجب بين أمرين؛ بحيث لا- يحتمل الزيادة حتى يكون القضية منفصلة حقيقية، أو مع احتمال الزيادة حتى يكون مانعة الخلو فمع العلم التفصيلي بوجود بعض الأطراف أو واحد من الطرفين ينقلب القضية إلى قضية بتيّة؛ أى إلى وجوب واحد معيّنًا، وإلى مشكوكة فيها.

فلا يصحّ أن يقال: إمّا هذا واجب أو ذاك، بل لا بدّ أن يقال: هذا واجب بلا كلام، و الآخر مشكوك الوجوب، و هذا ما ذكرنا من ارتفاع الإجمال الموجود فى لوح النفس.

وإن شئت قلت: لا يصحّ عقد قضية منفصلة على نحو الحقيقية، و لا على نحو المانعة الخلو.

ولو قيل: إنّ القضية المنفصلة لا تنافى مع كون أحد الطرفين جزمى الحكم فلا مشاحة فى الاصطلاح، ولكن لا يحكى عن تردّد فى النفس وإجمال فى الذهن، بل ينحلّ المعلوم بالإجمال إلى علم تفصيلي و شكّ بدوى لا يعدّ طرفاً للعلم.

و احتمال كون المعلوم بالإجمال عين المشكوك فيه الذى خرج عن الطرفية غير مضرّ؛ لأنّ المعلوم بنعت المعلومية الفعلية غير محتمل الانطباق، و إنّما المحتمل انطباق ما كان معلوماً سابقاً مع زوال وصف العلم بالفعل على الطرف الآخر؛ لأنّ المعلومية الإجمالية الفعلية ملازم للعلم الإجمالى، و مع زوال العلم لا معنى لوجود المعلوم بالفعل، فتدبّر.

ثمّ إنّ بعض محقّقى العصر قدس سره قد حكم ببقاء العلم الإجمالى و عدم انحلاله حقيقةً، و حاصل ما أفاد: أنّ احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل و على الطرف الآخر كاشف قطعى عن بقاء العلم الإجمالى؛ لكونه من لوازمه.

و دعوى: أنه يستلزم محذور تعلّق العلمين بشىء واحد بتوسيط العنوانين الإجمالى و التفصيلى؛ و هو من قبيل اجتماع المثليين، مدفوعة بأنه لا- يزيد عن التضادّ الموجود بين الشكّ و العلم. مع أنه يمكن أن يتعلّق العلم و الشكّ بشىء واحد بعنوانين، كما فى أطراف العلم الإجمالى.

و عليه: فلا مجال للإشكال فى تعلّق العلمين بشىء بتوسيط عنوانين الإجمالى و التفصيلى(1)، انتهى.

وفيه: أنّ ما ذكره خلط بين احتمال انطباق المعلوم بالإجمال فعلاً و احتمال انطباق المعلوم بالإجمال سابقاً، و قد زال عنه العلم فعلاً. و المفيد لما ادّعاه هو الأول، مع أنه غير واقع؛ ضرورة ارتفاع العلم الإجمالى عن مركزه؛ فإنّ العلم بكون هذا واجباً أو خمراً لا يجتمع مع التردّد فى كونه واجباً أو عدله، أو كونه خمراً أو الآخر؛ فإنّ الإجمال متقوم بالتردّد، و هو ينافى العلم التفصيلى و لا يجتمع معه.

و أمّا ما ذبّ به عن الدعوى فى قياس اجتماع العلم الإجمالى و التفصيلى باجتماع الشكّ و العلم الإجمالى فى غاية الضعف؛ إذ لا مانع من اجتماع العلم الإجمالى و الشكّ، بل هو متقوم به أبداً؛ إذ لا منافاة بين تعلّق العلم بكون أحدهما خمراً، و بين الشكّ فى كون الآخر معيّناً خمراً.

و هذا بخلاف المقام؛ فإنّ تعلّق العلم الإجمالى و التفصيلى بشىء واحد بتوسيط عنوانين معناه كون هذا معيّناً خمراً، و الشكّ فى كونه خمراً، و هما لا يجتمعان أصلاً.

و إن شئت قلت: فرض تعلّق العلم الإجمالى بكون أحدهما خمراً فرض

الترديد في كل واحد بعينه، وفرض العلم التفصيلي يكون واحد منهما بعينه خمراً فرض اللاترديد، وهذا اجتماع النقيضين.

فتحصّل: أنّ الانحلال إلى علم تفصيلي وشكّ بدوى في الموارد المزبورة هو الحقّ القراح، غير أنّه يمكن أن يقال: إنّ إطلاق الانحلال في هذه الموارد لا يخلو عن مسامحة؛ لأنّ الانحلال فرع مقارنة العلم التفصيلي والإجمالي، وهما غير مجتمعين. وكيف كان: فالحقّ ما مرّ.

وربّما يقال: بالانحلال الحكمي؛ بمعنى بقاء العلم الإجمالي مع وجود العلم التفصيلي، أو قيام الأمانة أو الأصل على بعض الأطراف بمقدار المعلوم بالإجمال ممّا يحتمل انطباق مؤداه على المعلوم بالإجمال.

وقد افيد في تقريره وجوه:

منها: ما أشار إليه بعض محقّقي العصر؛ حيث أفاد: أنّه مع قيام المنجز في أحد طرفي العلم الإجمالي - علماً كان أو أمانة أو أصلاً - يخرج العلم الإجمالي عن تمام المؤثرية في هذا الطرف لما هو المعلوم من عدم تحمّل تكليف واحد للتنجيزين.

وبالجملة: معنى منجزية العلم الإجمالي كونه مؤثراً مستقلاً في المعلوم على الإطلاق، وهذا المعنى غير معقول بعد خروج أحد الأطراف عن قابلية التأثر، فلا يبقى في البين إلا تأثيره على تقدير خاصّ، وهو أيضاً مشكوك من الأوّل.

والحاصل: أنّ الجامع المطلق القابل للانطباق على كلّ واحد غير قابل للتأثر من قبل العلم الإجمالي، والجامع المقيّد بانطباقه على الطرف الآخر لا يكون معلوماً من الأوّل (1).

وفيه: أنه يظهر النظر فيه ممّا يأتي في الجواب عن المحقّق الخراساني من الخلط بين العلم الوجداني وغيره.

منها: ما أفاده المحقّق الخراساني قدس سره من انحلال العلم الإجمالي بثبوت طرق و اصول معتبرة مثبتة لتكاليف بمقدار المعلوم بالإجمال أو أزيد، وأنّ حجّية الأمارات شرعاً وإن كانت بتنجيز ما أصابه و العذر عمّا أخطأ عنه- كما في الطرق العقلية- إلا أنّ نهوض الحجّة على ما ينطبق عليه المعلوم بالإجمال في بعض الأطراف يكون عقلاً بحكم الانحلال، و صرف تنجّزه إلى ما إذا كان في ذاك الطرف و العذر عمّا إذا كان في سائر الأطراف⁽¹⁾، انتهى.

وفيه: أنه خلط بين العلم الوجداني الإجمالي بوجود تكاليف في البين؛ بحيث لا يرضى المولى بتركه أصلاً، و العلم بالخطاب، أو العلم بقيام الأمانة إجمالاً.

فلو كان من قبيل الأوّل- أعنى العلم بالتكليف الفعلي- فلا يعقل عدم تنجّزه في أيّ طرف كان، و لا يعقل صرف تنجّزه إلى ما إذا كان في ذاك الطرف و العذر عمّا إذا كان في سائر الأطراف.

كما لا- يعقل الترخيص؛ فإنّ ترخيص بعض الأطراف المحتمل كونه هو المعلوم بالإجمال أو غيره لا يجتمع مع بقاء العلم بفعليته، بل لو قامت الأمانة على كون المؤدّي هو المعلوم بالإجمال يجب عقلاً رفع اليد عن الأمانة و العمل بما هو مقتضى العلم الوجداني الفعلي.

وإن شئت قلت: إنّ الترخيص، بل احتمالاه مع العلم الوجداني الفعلي

بالتكليف من الامور المتنافية، لا يجتمعان أصلاً؛ لأن احتمال الترخيص مع احتمال كون التكليف فى طرفه مع القطع بالتكليف الفعلى مطلقاً متناقضان.

نعم، يصح ما ذكره و كل ما ذكره الشيخ الأعظم قدس سره، فى العلم بالخطاب أو العلم بقيام الأمارة إجمالاً، كما تقدم إجمالاً و سيجىء توضيحه فى مباحث الاشتغال(1).

و منها: ما أفاده بعض الأعيان المحققين فى تعليقه: من أن العلم الإجمالى يتعلّق بوجوب ما لا يخرج عن الطرفين لا بأحدهما المرّد، فلا ينجز إلا بمقداره، و تنجز الخصوصية المرّدة به محال.

ففى كل طرف يحتمل الحكم المنجز، لا أنه منجز، و ذاك الاحتمال هو الحامل على فعل كل من المحتملين؛ لاحتمال العقاب.

و أمّا الحجّة القائمة على وجوب الظهر بخصوصها فهى منجزة للخاص بما هو خاص، و ليس لها فى تنجيز الخاص مزاحم، فلا محالة تستقلّ الحجّة فى تنجيز الخاص.

و تنجيز الخاص الذى لا مزاحم له يمنع عن تنجز الوجوب الواحد المتعلّق بما لا يخرج عن الطرفين؛ إذ ليس للواحد إلا تنجز واحد، و إذا دار الأمر بين منجزين: أحدهما يزاحم الآخر بتنجزه- و لو بقاء- و الآخر لا يزاحمه فى تنجزه- و لو بقاء- لعدم تعلّقه بالخاص حتى ينجزه فلا محالة يكون التأثير للأول(2)، انتهى ملخصاً.

1- يأتى فى الصفحة 179.

2- نهاية الدراية 4: 120-121.

وفى ما ذكره مواقع للنظر:

أمّا أولاً: فلأنّ القول بأنّ العلم قد تعلّق بوجوب ما لا يخرج عن الطرفين لا بأحدهما المرّدّد خلاف الوجدان، فإنّ الوجدان أقوى شاهد على أنّ العلم متعلّق بوجوب أحدهما؛ بمعنى أنّ الشخص واقف على أنّ الواجب هو الجمعة بما لها من الخصوصية، أو الظاهر كذلك. وتأويل ذلك العلم إلى أنّه متعلّق بما لا يخرج عن الطرفين تأويل بعد تعلّق العلم، ولا يلتفت على ذلك التأويل إلا عند التوجّه الثانوى (1).

وثانياً: أنّ معنى منجّزية الأمانة ليس إلا أنّ المؤدّى على فرض كونه تكليفاً واقعياً و موافقته للواقع يكون تخلفها موجبا لاستحقاق العقوبة، فلا تكون الأمانة منجّزة للتكليف إلا على سبيل الاحتمال، كما أنّ العلم الإجمالى كذلك،

1- فإن قلت: الظاهر أنّ مراده هو الفرق بين طرف العلم و متعلّقه؛ فإنّ ما لا يقبل الإجمال و التردّد إنّما هو الطرف؛ ضرورة أنّ العلم- سواء كانت داخلة تحت مقولة أو لا- من الامور العامّة التى لها نحو إضافة إلى المعلوم، و له نحو تشخّص معه، فلا يعقل أن يتشخّص بأمر مرّدّد. و المراد من الطرف هنا هو الوجوب، و قد تعلّق به العلم و تطرّف بذلك. و أمّا ما يقبل التردّد فإنّما هو متعلّقه و حواشيه؛ أعنى الظهور و العسر. و على هذا فلا بأس بأن يقال: إنّ العلم- مطلقاً- يتعلّق بأمر معيّن؛ و هو الوجوب- مثلاً- المرّدّد تعلّقه بالظهور أو الجمعة. و لا مانع من كون متعلّق الوجوب أمراً مرّدّداً؛ لكونه أمراً اعتبارياً. قلت: نعم، العلم بما أنّه متشخّص فى النفس لا- يعقل تعلّقه و تشخّصه بالمرّدّد الواقعى و بالحمل الشائع؛ ضرورة أنّه لا- تشخّص و لا- تحقّق له؛ لا- خارجاً و لا ذهنياً. لكن فى العلم الإجمالى تعلّق على عنوان أحد الخاصّين القابل للانطباق على كلّ منهما بخصوصية، لا على عنوان ما لا يخرج عنهما، كما هو الموافق للوجدان. [المؤلف]

فأى فرق بينه وبين الأمانة؟!

وما أفاد من أنّ طرف العلم الإجمالى يحتمل وجود الحكم المنجّز فيه لا أنّه منجّز، بخلاف الأمانة فإنّها منجّزة للخاصّ، فى غير محلّه؛ لأنّ التنجيز فى كليهما بمعنى واحد، وحكم العقل فى كليهما على نسق واحد؛ وهو لزوم الاتّباع لاحتمال التكليف المنجّز الموجب لاستحقاق العقوبة.

لا يقال: إنّ لسان أدلّة حجّية الأمانة أو لسان نفسها هو أنّ المؤدّى نفس الواقع وأنّه منجّز عليك، لا أنّ المؤدّى على فرض مطابقتها للواقع منجّز وموجب للعقوبة، وكم فرق بينهما؟! وعليه يحصل الفرق بين تنجيز الأمانة والعلم الإجمالى.

لأنّ نقول: والأمانة وإن قامت على الخصوصية لكن لم تكن منجّزة على أىّ حال، بل على فرض المطابقة للواقع. والعلم الإجمالى أيضاً منجّز للتكليف بخصوصيته فى أىّ طرف كان؛ بمعنى أنّه مع العلم الإجمالى بوجود الظاهر أو الجمعة إذا تركهما المكلف، وكان الظاهر واجباً بحسب الواقع يستحقّ العقوبة على الظاهر بخصوصيته.

وثالثاً: سلّمنا أنّ متعلّق العلم إنّما هو وجوب ما لا يخرج عن الطرفين، ولكنّه يستلزم تنجيز ما هو المنطبق - بالفتح - لهذا العنوان؛ أعنى نفس التكليف الواقعى.

وعلى هذا: فلو فرض صحّة الأمانة وتطابقها للواقع يكون مؤدّاها نفس التكليف الواقعى، فلا محالة يقع التنجيز على شىء واحد معيّن واقعى، ويكون التنجيز مستنداً إلى العلم الإجمالى والأمانة، لا إلى الأمانة فقط، لو لم نقل باستناده

إلى العلم الإجمالي فقط؛ لسبقه وتقدمه. وعليه: فما أفاد من أنّ الأمانة في تنجيزها بلا مزاحم غير صحيح.

فظهر: أنّه لا صحّة للقول بالانحلال الحكمي مع حفظ العلم الإجمالي، كما تقدّم.

التحقيق في الجواب: ما تقدّم مدّاً على الوجه الكلي (1) من أنّ الميزان لانحلال العلم هو ارتفاع التردد، وانقلاب القضية المنفصلة الحقيقية أو المانعة الخلوّ إلى قضية بّنية ومشكوكة، ولا يلزم العلم بكون المعلوم تفصيلاً هو المعلوم إجمالاً.

وعلى هذا فما أشار إليه المحقّق الخراساني في بعض كلماته (2) يمكن أن يكون وجهاً للانحلال الحقيقي، وحاصله: تحقّق العلم الوجداني بوجود تكاليف واقعية في مؤدّى الطرق والأمارات والاصول المعتمدة بمقدار المعلوم بالإجمال، ومع ينحلّ العلم الإجمالي الكبير في دائرة العلم الإجمالي الصغير.

وبعبارة أوضح: أنّ العلم بوجود تكاليف بسبب الأمارات والاصول يرفع التردد الموجود في دائرة العلم الإجمالي الكبير.

وإن شئت فأوضح المقام بما يلي: لو علم إجمالاً بكون واحد من الإناءات الثلاثة خمراً، واحتمل الزيادة، ثمّ علم جزماً بأنّ واحداً من هذين الإنائين خمراً فلا يعقل بقاء العلم الأوّل؛ لعدم إمكان التردد بين أحد الإنائين وبين الآخر؛ فإنّه ينافي العلم الإجمالي، فلا يمكن تعلّق علمين بواحد من الإنائين وواحد من الثلاثة.

1- تقدّم في الصفحة 113-114.

2- كفاية الاصول: 395.

نعم، يمكن تعلّق العلمين بسببين للتكليف أو الوضع، كما لو علم إجمالاً بوقوع قطرة من الدم فى واحد من الإنائين، وعلم بوقوع قطرة اخرى مقارناً لوقوع الأول فى أحدهما أو إناء آخر؛ فإنّ العلمين تعلّقاً بالقطرتين والسببين لا بالنجاسة.

وهذا نظير العلم بوقوع قطرة بول أو دم فى إناء معيّن؛ فإنّ العلم تعلّق بوقوع القطرتين، فكّل منهما معلوم، وأمّا النجاسة المسبّبة فلم تكن معلومة مرّتين؛ لعدم تعقّل ذلك.

وهاهنا وجه آخر فى ردّ مقالة الأخبارى، وحاصله: منع تعلّق العلم الإجمالى على وجود تكاليف فعلية لا يرضى الشارع بتركها. كيف، و جعل الحجّية للأمارات و الاصول أو إمضاء حجّيتها مع إمكان مخالفتها للواقع أدلّ دليل على عدم فعليتها مطلقاً ورضاء الشارع بتركها فى موارد قيام الأمانة على الخلاف؛ إذ فعليتها مطلقاً تستلزم وجوب العمل بالاحتياط حتّى فى موارد قيام الأمارات و الاصول.

وعلى هذا: لا معنى لتتجيز ما عدا مؤدّيات الأمارات و الاصول؛ لعدم تعلّق العلم بالتكليف الفعلى، بل إنّما تعلّق بخطابات قابلة للانطباق على مؤدّياتها.

ولهذا لا يلتزم الأخبارى بلزوم الاحتياط عند قيام الأمانة على نفي التكليف فى مورد. فلو صحّ ما يدّعيه من العلم الفعلى بالتكاليف الفعلية التى لا يرضى الشارع بتركها على أىّ حال لزم عليه الاحتياط فى ذلك المورد، مع أنّه لا يلتزم به.

وهذا- أىّ التعتّد بالأمارات و الاصول- أوضح دليل على عدم كون الأحكام بمثابة لا يرضى بتركها، وأنّ الشارع قد رفع اليد عنها فى غير موارد الأمارات و الاصول من الشبهات.

استدلال عقلي آخر للأخباري (أصالة الحظر)

وهو مسألة كون الأصل في الأشياء الحظر، وأنّ العالم كلّهُ - من سمائه وأرضه - مملوك لله، كما أنّ المكلف عبد له تعالى، فلا بدّ أن يكون عامّة أفعاله - من حركة و سكون - برضى منه و دستور صادر عنه. و ليس لأحد أن يتصرّف في العالم بغير إذنه؛ لكون المتصرّف - بالكسر - و المتصرّف مملوكين لله.

وفيه: أنّه إن اريد من كون المكلف و العالم مملوكين لله بالملكية الاعتبارية الدائرة في سوق العقلاء فلا نسلّمه، بل لا وجه لاعتبار ملكية اعتبارية لله عزّ و جلّ؛ فإنّ اعتبارها لا بدّ و أن يكون لأغراض حتّى يقوم به المعيشة الاجتماعية، و هو سبحانه عزّ و أعلى منه.

و إن اريد منه المالكية التكوينية؛ بمعنى أنّ الموجودات و الكائنات - صغیرها و کبیرها، أثیرها و فلیکيها - کلّها قائمة بإرادته، مخلوقة بمشيئته، واقعة تحت قبضته تكويناً، فلا يمكن للعبد أن يتصرّف في شيء إلا بإذنه التكويني وإرادته، وأنّ العالم تحت قدرته؛ قبضاً و بسطاً تصرّفاً و وجوداً فهو غير مربوط بالمقام، و لا يفيد الأخباري شيئاً.

على أنّ الآيات و السنّة كافٍ في ردّ تلك المزعمة؛ حيث يدلّ على وجود الإذن من الله بالنسبة إلى تصرّفات عبّده، قال عزّ من قائل: «خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً» (1)، «وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ» (2) إلى غير ذلك.

هذا آخر ما أردنا إيراداً في المقام. و ينبغي التنبيه على امور:

1- البقرة (2): 29.

2- الرحمن (55): 10.

تنبيهات البراءة:

التنبيه الأول تقديم الأصل الموضوعى على البراءة

إشارة

من شروط التمسك بالأصول الحكمية مطلقاً عدم وجود أصل موضوعى ينقح حال الموضوع ويرفع الشك عنه، وإلا فلو كان فى المقام أصل جارٍ فى ناحية الموضوع لكان حاكماً على الأصل فى ناحية الحكم؛ حكومة الأصل السببى على المسببى؛ سواء كان الأصل الحكمى موافقاً أو مخالفاً.

فلو شك فى حلّية حيوان أو حرمة أو طهارته ونجاسته لأجل الشك فى قبوله التذكية حكم عليه بالحرمة والنجاسة، ولا تصل النوبة إلى أصالتي الحلّ و الطهارة؛ لحكومة الأصل الموضوعى - أعنى أصالة عدم ورود التذكية بناءً على جريانه - عليهما؛ فإنّ الشك فى الحلّية و الطهارة ناشٍ عن ورود التذكية عليه، فإذا حكم بالعدم لما بقى الشك تشريعاً فى هاتين الناحيتين.

ثمّ إنّه لا- بأس برفع النقاب عن حال ذاك الأصل الدائر بين السنة الفقهاء المعروف جريانه فى اللحوم و الجلود، غير أنّ استيفاء البحث موكول إلى مبحث الاستصحاب(1)، كما أنّ التصديق الفقهي موكول إلى محلّه(2).

1- الاستصحاب، الإمام الخميني قدس سره: 95.

2- الطهارة، الإمام الخميني قدس سره 4: 229.

حول أصالة عدم التذكية

فبقول: توضيح المقام يتم برسم امور:

صور الشك في حلية الحيوان

الأول: أن الشبهة تارة تكون حكمية و اخرى موضوعية، أما الاولى: فالشك تارة لأجل الشك في قابلية الحيوان للتذكية و اخرى لأجل الشك في شرطية شىء أو جزئيته لها، و ثالثة لأجل الشك في مانعية شىء عنها.

ثم الشك في القابلية: إما من جهة الشبهة المفهومية لإجمال المفهوم الواقع موضوعاً للحكم، كالشك في الكلب البحرى هل هو كلب فى نظر العرف، و أنه هل يعمه موضوع الدليل أو لا؟ و إما من جهة اخرى، كما ربّما يشك في الحيوان المتولد من حيوانين - مع عدم دخوله فى عنوان أحدهما - ممّا يقبل التذكية أو لا؟

ثم الشك فى المانعية: إما لأجل وصف لازم و إما لأجل حدوث وصف غير لازم، كالجلل. هذا كله فى الشبهة الحكمية.

و أما الشبهة الموضوعية:

فتارة: يكون سبب الشك كون الحيوان مردداً بين ما يقبل التذكية و ما لا يقبلها، كتردده بين الغنم و الكلب لأجل الشبهة الخارجية.

و اخرى: يكون سببه تردد الجزء بين كونه من الغنم أو من الكلب، أو تردده بين كونه من معلوم التذكية أو من مشكوكها، أو تردده بين كونه جزءاً لما علم تذكيته أو ممّا علم عدم تذكيته.

و ثالثة: يكون الشك لأجل الشك فى تحقق التذكية خارجاً مع عدم كونه

مسبقاً بيد مسلم أو سوقه أو لم يكن فى يده و سوقه بالفعل.

ورابعة: يكون الشكّ لأجل طرؤ المانع بعد إحراز المانع، كما إذا قلنا بأنّ الجلل مانع و شككنا فى حصوله.

الاحتمالات فى حقيقة التذكية

الثانى: أنّ التذكية التى تعدّ موجبة للحلية و الطهارة فيها احتمالات: فىحتمل أن يكون أمراً بسيطاً، أو مركّباً خارجياً، أو أمراً تقييدياً.

فعلى الأول: فىحتمل أحد أمرين: أحدهما أن يكون بسيطاً متحصّلاً و مسبباً من امور ستّة؛ أى فرى الأوداج بالحديد إلى القبلة مع التسمية و كون الذابح مسلماً و الحيوان قابلاً. ثانيهما أن يكون أمراً منتزعاً منها موجوداً بعين وجود منشأ انتزاعها.

و على الثانى - أعنى كونه مركّباً خارجياً - فليس هنا إلا احتمال واحد؛ و هو أن يكون التذكية عبارة عن الامور الستّة الماضية، كما تقدّم.

و على الثالث - أعنى كون التذكية أمراً متقيّداً بأمر آخر - فىحتمل أحد امور ثلاثة؛ لأنّه: إمّا أن يجعل التذكية نفس الأمر المتحصّل من الامور الخمسة متقيّداً بقابلية المحلّ، أو يجعل أمراً منتزعاً منها متقيّداً بالقابلية، أو يجعل نفس الامور الخارجية الخمسة متقيّداً بها. ففى هذه الصور الثلاث يكون التذكية أمراً تقييدياً؛ سواء كانت أمراً متحصّلاً أو منتزعاً أو مركّباً خارجياً.

مقتضى الأصل فى الاحتمالات

الثالث: كلّ ما ذكرنا من الوجوه محتملات بادية النظر، و أمّا التصديق الفقهى فهو يحتاج إلى إمعان النظر فى أدلّة الباب؛ فلو دلّ دليل على تعيين أحد المحتملات

ورفع الشبهة من جهة أو جهات فهو، وإلا فالمرجع هو الاصول الموضوعية أو الحكمية، على اختلاف الموارد في جريانها. فالأولى: عطف عنان الكلام إلى بيان الأصل في كلّ محتمل. فنقول:

أصالة عدم التذكية في الشبهة الحكمية

لو كان الشكّ في كون الحيوان مذكّي أو لا لأجل الشكّ في كونه قابلاً للتذكية أو لا- سواء كانت الشبهة لأجل الشبهة المفهومية أم لا- و لم يدلّ دليل على كون كلّ حيوان قابلاً للتذكية، فعلى ذلك فهل يجرى أصالة عدم القابلية أو لا يجرى.

كلام المحقّق الحائري في المقام و نقده

و لقد بنى شيخنا العلامة- أعلى الله مقامه- على جريانها(1)، و كان رحمه الله مصرّاً عليه، و خلاصة مرامه مع توضيح منّا: أنّ المحقّقين قد قسّموا العرض إلى عارض الوجود و عارض الماهية، و كلّ منهما إلى اللازم و المفارق.

فصارت الأقسام أربعة، و إليك توضيحها بالمثال، فنقول: الزوجية عارضة لماهية الأربعة على وجه اللزوم، كما أنّ عروض الوجود للماهية يعدّ من الأعراض المفارقة لها، على إشكال فيه.

و أمّا القسمان الآخرا؛ أعنى عارض الوجود اللازم، كموجودية الوجود بالمعنى المصدري و نورانيته و منشئيته للأثار، و عارضه المفارق كالسواد و البياض بالنسبة إلى الجسم.

1- أفاده المحقّق الحائري في مجلس درسه.

وَأَمَّا الْقَابِلِيَّةُ: فَلَا شَكَّ أَنَّهَا مِنَ الْعَوَارِضِ اللَّازِمَةِ لِلْوُجُودِ أَوْ الْمَوْجُودِ، وَلَيْسَتْ مِنَ الْعَوَارِضِ اللَّازِمَةِ لِلْمَاهِيَةِ. نَعَمْ يُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ: إِنَّهَا مِنَ الْعَوَارِضِ الْمَفَارِقَةِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْمَاهِيَةِ لَكِنْ بِتَبَعِ الْوُجُودِ؛ كَمَا هُوَ الشَّأْنُ فِي عَامَّةِ الْعَوَارِضِ الْوُجُودِيَّةِ.

إِذَا عُرِفَتْ هَذَا: فَيُمْكِنُ أَنْ يُقَرَّرَ الْأَصْلُ هَكَذَا: أَنَّ الْقَابِلِيَّةَ كَالْقَرَشِيَّةِ مِنَ عَوَارِضِ الْوُجُودِ؛ فَإِنَّ الْقَرَشِيَّةَ عِبَارَةٌ عَنِ الْإِنْتِسَابِ فِي الْوُجُودِ الْخَارِجِيِّ إِلَى قَرِيَشٍ، كَمَا أَنَّ الْقَابِلِيَّةَ عِبَارَةٌ عَنِ خُصُوصِيَّةِ فِي الْحَيَوَانَ، بِهَا يَصْلِحُ لِرُودِ التَّذْكِيَّةِ عَلَيْهِ، وَبِهَا يَتَرْتَّبُ الْحَلِيَّةُ وَالطَّهَارَةُ.

وَعَلَيْهِ: فَلَنَا أَنْ نَشِيرَ إِلَى مَاهِيَةِ الْمَرْأَةِ الْمَشْكُوكِ فِيهَا، وَنَقُولَ: إِنَّ مَاهِيَةَ تِلْكَ الْمَرْأَةِ قَبْلَ وُجُودِهَا لَمْ تَكُنْ مَتَّصِفَةً بِالْقَرَشِيَّةِ، وَ لَكِنْ عَلِمْنَا إِنْتِقَاضَ الْيَقِينِ بَعْدَ وُجُودِهَا إِلَى الْعِلْمِ بِوُجُودِهَا، وَ لَكِنْ نَشَكَّ فِي إِنْتِقَاضِ الْعَدَمِ فِي نَاحِيَةِ الْقَرَشِيَّةِ.

وَ هَكَذَا يُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ فِي نَاحِيَةِ الْقَابِلِيَّةِ، فَنَقُولَ: إِنَّ الْحَيَوَانَ الْكِذَائِيَّ - مُشِيرًا إِلَى مَاهِيَّتِهِ - لَمْ يَكُنْ قَابِلًا لِلتَّذْكِيَّةِ قَبْلَ وُجُودِهِ، وَ نَشَكَّ فِي أَنَّهُ حِينَ تَلَبَّسَ بِالْوُجُودِ هَلْ عَرَضَ لَهُ الْقَابِلِيَّةُ أَوْ لَا، فَالْأَصْلُ عَدَمُ عَرُوضِهَا.

نَعَمْ، لَوْ كَانَ الْمَوْضُوعُ هُوَ الْوُجُودِ، أَوْ كَانَتْ الْقَابِلِيَّةُ مِنَ لَوَازِمِ الْمَاهِيَةِ لَمْ يَكُنْ وَجْهٌ لِهَذَا الْإِسْتِصْحَابِ؛ لَعَدَمِ الْحَالَةِ السَّابِقَةِ، لَكِنْ الْمَوْضُوعُ هُوَ الْمَاهِيَةُ وَالْقَابِلِيَّةُ عَارِضَةٌ لَهَا بَعْدَ وُجُودِهَا.

فَهَذِهِ الْمَاهِيَةُ قَبْلَ تَحَقُّقِهَا لَمْ يَكُنْ مَتَّصِفَةً بِالْقَابِلِيَّةِ بِنَحْوِ السَّالِبَةِ الْمَحْصَلَةِ، وَالْأَصْلُ بِقَاوُفِهَا عَلَى مَا هِيَ عَلَيْهِ. وَ لَوْ صَحَّ جَرِيَانُهُ لِأَغْنَانَا عَنْ إِسْتِصْحَابِ عَدَمِ التَّذْكِيَّةِ؛ لِحُكُومَتِهِ عَلَيْهِ حُكُومَةُ الْأَصْلِ السَّبَبِيِّ عَلَى الْمَسْبُوبِ، وَ يَكُونُ حَاكِمًا عَلَى الْأَصُولِ الْحَكْمِيَّةِ عَامَّةً. هَذَا غَايَةُ مَا يُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ فِي تَوْضِيحِ مَقَالِهِ.

ويمكن الإشكال فيه: بأنه لو سلّم جريان الاستصحاب فى الأعدام الأزلية- على فرض غير صحيح- لا يصحّ التمسك بأصالة عدم القابلية فى المقام؛ لأنّ ما هو الموضوع للأثر الشرعى هو المذكى وغير المذكى، و أمّا القابلية وعدمها فليس كلّ واحد مصباً للحكم.

واستصحاب كونه غير قابل لا- يثبت كونه غير مذكى؛ وإن كان الشكّ فى أحدهما مسبباً عن الآخر، ولا يكفى مجرد كون الشكّ فى أحدهما مسبباً عن الآخر، بل يحتاج إلى كون الترتب شرعياً.

و أمّا المقام فليس الترتب شرعياً بل عقلى محض؛ فإنّ التعبد بانتفاء الجزء- أعنى القابلية- يلازمه عقلاً انتفاء الكلّ- أعنى التذكية- لأنّ القابلية لها دخالة فى التذكية على أحد الوجوه المتقدّمة.

وسيوافيك فى مبحث الاستصحاب: أنّ الميزان فى حكومة الأصل السببى على المسببى كون الأصل فى ناحية السبب منقحاً للموضوع بالنسبة إلى الكبرى الشرعية، ولا يتمّ ذلك إلا إذا كان الترتب بينهما شرعياً لا عقلياً، وسيأتى توضيح المقال فى الاستصحاب(1).

فظهر: أنّ الاستصحاب العدم الأزلى لو كان صحيحاً فى حدّ نفسه لا يجرى فى المقام؛ لكونه من الاصول المثبتة.

حول استصحاب العدم الأزلى عند الشكّ فى القابلية للتذكية

توضيح هذا الأصل الذى لا أصل له يحتاج إلى بيان اعتبارات القضايا السالبة، وقد استوفينا الكلام فى الدورة السابقة فى بيان مطلق القضايا- موجبتها

1- الاستصحاب، الإمام الخمينى قدس سره: 244.

وسالبتها- اهتماماً لتوضيح المقصود(1)، غير أنّ لا تتعرّض في هذه الدورة إلّا لبعض أقسامها المتصوّرة في المقام؛ روماً للاختصار.

في بيان اعتبارات القضايا السالبة

فنقول: إنّ الوجوه المتصوّرة في مجارى الاصول الأزلية لا تتجاوز عن أربعة:

الأول: السالبة المحصّلة على نحو الهلّية البسيطة، كقولنا «زيد ليس بموجود»، فمفادها سلب الموضوع. ففي مثل هذه القضية ليست حكاية حقيقية ولا- كشف واقعي عن أمر أصلاً، وليس لها محكى بوجه، لكن العقل يدرك بنحو من الإدراك بطلان الموضوع. وقولنا «المعدوم المطلق لا يمكن الإخبار عنه» لا يحكى عن أمر واقعي، بل ينبّه على بطلان المعدوم وعدم شيئيته أصلاً.

الثاني: القضية السالبة المحصّلة بنحو الهلّية المركّبة، كقولنا «زيد ليس بقائم»؛ ففي مثلها قد يكون الموضوع محقّقاً يسلب عنه المحمول، و قد يكون السلب بسلب الموضوع.

فلو كان لموضوعه وجوداً فله نحو حكاية لا- لمحمولها، فيحكم العقل أنّ موضوعها غير متّصف بالمحمول، فيحكم به من دون أن يكون لعدم الاتّصاف حقيقة خارجية. و مناط صدقه عدم اتّصاف الموضوع بالمعنى المقابل للمعنى العدمي.

وأما إذا لم يكن لموضوعها تحقّق فليس للقضية حقيقة واقعية أصلاً؛ لا موضوعاً ولا محمولاً ولا هيئة؛ وإن كان إدراك هذا الأمر بتبع أمر وجودى ذهنى

يخترعه العقل، ولكنه يعدّ وسيلة لهذا الإدراك؛ أى إدراك أنّ الموضوع لم يكن متّصفاً بالمحمول.

الثالث: القضية الموجبة المعدولة، والميزان في اعتبارها أن يكون للمعنى العدمي المنتسب إلى الموضوع نحو حصول في الموضوع، كأعدام الملكات، نحو «زيد لا بصير» المساوق لقولنا: «زيد أعمى»، فمناط صدقه هو نحو تحقّق للمعنى السلبي في الموضوع و ثبوته له بنحو من الثبوت.

وهذا الاعتبار ليس في القضية السالبة المحصّلة؛ للفرق الواضح بين سلب شىء عن موضوع وإثبات السلب له؛ فإنّ معنى الإثبات هو حصول الأمر العدمي له، ومعنى السلب سلب هذا الثبوت عنه.

ولأجل ذلك يكون المعتبر من المعدولة ما إذا كان للسلب نحو ثبوت بنحو العدم والملكة، كما مرّ؛ فيخرج قولنا: «زيد لا عمرو»، أو «الجدار غير بصير».

الرابع: الموجبة السالبة المحمول، والميزان في اعتبارها توصيف الموضوع بما يدلّ على سلب الربط، نحو قوله: «زيد هو الذى ليس بقائم» وهو من القضايا المعتمدة، كما حقّق في محلّه.

هذه هي الوجوه المتصوّرة في المقام. وهناك وجه آخر سيوافيك بيانه أيضاً⁽¹⁾.

فعلى ذلك: فما هو الموضوع لحرمة أكله، أول «ما تراه المرأة بعد خمسين فهو غير حيض» لا يخلو عن هذه الأقسام الماضية، ولا بأس لبيان حال كلّ واحد منهما:

1- يأتى في الصفحة 137، الهامش.

فنقول: بعد ما لا يكون المورد من قبيل الهليات البسيطة- كما هو واضح- تنحصر الاحتمالات في الثلاثة الباقية:

فنقول: أما الوجه الثاني- أعنى كون سلب القرشية عن المرأة والقابلية عن الحيوان من قبيل السالبة المحصّلة المركّبة- فلا بدّ أن يكون الموضوع للحرمة هو الحيوان؛ سالباً عنه القابلية على نحو السلب التحصيلي الذي يجتمع مع عدم الحيوان.

و هو غير صحيح جدّاً، و مقطوع على بطلانه لوجهين:

الأوّل: أنّ من المبرهن في محلّه توقّف صدق الموجبات على وجود موضوعاتها خارجاً أو ذهنياً حسب أحكامها و محمولاتها(1).

و عليه: فالحكم بالحرمة أو بقوله عليه السلام: «ما تراه المرأة...» إلى آخره حكم إيجابى، يمتنع أن يكون موضوعها شيئاً سلب عنه شىء بنحو قضية سالبة محصّلة مع صدقها أحياناً، مع عدم موضوع لها.

فقولنا: الحيوان مسلوباً عنه القابلية أو المرأة مسلوباً عنها القرشية بنحو السلب التحصيلي المطلق يمتنع أن يكون موضوعاً لـ «يحرم» أول «ما تراه المرأة»؛ لصدق الموضوع مع عدم حيوان أو امرأة، و عدم صدق المحمول إلا مع وجود الحيوان و المرأة، فكيف يصلح للموضوعية؛ إذ كيف يحكم على الحيوان المعدوم بالحرمة أو على المرأة المعدومة بالرؤية.

و بالجملة: أنّ الحيوان الموجود إذا لم يكن قابلاً كما يصدق عليه قولنا: لم يكن الحيوان قابلاً كذلك يصدق هذه القضية على المعدوم من رأس؛ فإنّ عدم

1- الحكمة المتعالية 1: 370، شرح المنظومة، قسم المنطق: 50.

القابلية تارة يكون بانتفاء الموضوع و اخرى بانتفاء المحمول، فالأعم صدقاً من حيث وجود الموضوع و عدمه كيف يقع موضوعاً لحكم إيجابى - الحرمة و الرؤية - مع أنه لا يصدق إلا مع بعض حالات الموضوع.

وإن شئت قلت: إن سلب شىء عن شىء قبل تحقق الموضوع ليس له واقع، وإنما هو من اختراع العقل لا كاشفية ولا مكشوفية فى البين، فقولنا: هذه المرأة قبل تحققها لم تكن قرشية أو أن هذا الحيوان قبل تحققه لم يكن قابلاً للتذكية و الآن كما كان ممّا لا معنى له؛ لأنّ هذه المرأة قبل تحققها لم تكن هذه، و هذا الحيوان لم يكن هذا؛ لا وجوداً و لا ماهية، و لا يمكن أن يشار إليهما حساً أو عقلاً.

وإنما يتوهم الواهمة: أن لهذا المشار إليه هذبة قبل تحققها؛ فهذه المرأة قبل وجودها لم تكن مشاراً إليها و لا مسلوباً عنها شىء على نعت سلب شىء عن شىء، فالقضية المشكوك فيها ليست لها حالة سابقة، وإنما سابقتها فى عالم الاختراع بتبع امور وجودية.

فإن قلت: إن المرأة الكذائية قبل تحققها إما قرشية أو ليست بقرشية، وهكذا الحيوان؛ لا تمتنع ارتفاع التقيضين، فإذا كذب كونها قرشية أو كونه قابلاً صدق أنها ليست بقرشية.

قلت: فيه - مضافاً إلى أن تقيض قولنا: «إنها قرشية» ليس قولنا: «إنها ليست بقرشية» على نعت سلب شىء عن شىء له واقعية، بل تقيضه أعم من ذلك و من بطلان الموضوع؛ و هو يلزم بطلان المحمول و مفاد الهيئة - أن القرشية و القابلية من لوازم الوجود - أى يتّصف به الموضوع بعد وجوده - فهى قبل وجوده لا قرشية و لا ليست قرشية، و الحيوان لا قابل و لا ليس بقابل على معنى سلب شىء عن شىء؛ و إن صدق السلب المحصل بسلب الموضوع. فسلب القرشية عن المرأة ليس سلباً

حقيقياً؛ بمعنى كونه حاكياً أو كاشفاً عن واقعيتها كما تقدّم حتّى يجىء حديث امتناع ارتفاع التقيضين.

الثانى: أنّ أخذ السالبة المحصّلة جزءاً للموضوع يستلزم التناقض فى نفس جعل الموضوع موضوعاً؛ فإنّ قولنا: المرأة مسلوّبة عنها القرشية مؤلّف من موضوع- المرأة- و من قضية سالبة محصّلة التى يصدق مع عدم الموضوع، و مع ذلك كيف يمكن أن يقيّد الموضوع بقيد يصدق حتّى مع عدم وجوده؟ فإنّ عدم القابلية يصدق مع عدم الحيوان كما تقدّم، و ما هذا إلاّ تناقض فى ناحية الموضوع.

فإن قلت: إنّ ما هو المنشأ للأثر إنّما هو السالبة المحصّلة، لكن فى حال وجود الموضوع. فاستصحاب عدم القابلية على نحو الأعمّ و إن لم يترتب عليه الأثر حدوثاً إلاّ أنّه يترتب عليه الأثر بقاءً. و استصحاب ذلك العدم و إن كان لا يترتب عليه الأثر حال عدم الحيوان إلاّ أنّه بعد العلم بوجود الحيوان و انتقاض العدم من ناحية، ترتب الأثر عليه منضمّاً إلى وجوده.

قلت- مضافاً إلى ما عرفت من عدم قضية حاكية عن نفس الأمر قبل وجود الموضوع، و إنّما يخترع الواهمة قضية كذائية، و عليه لا يعقل وحدة القضية المتيقّنة مع القضية المشكوك فيها- إنّ المستصحب إذا كان عنواناً عاماً، و كان أحد الفردين قطعى الارتفاع فاستصحابه و انطباقه على الفرد المحتمل الآخر لا يصحّ إلاّ على القول بالأصول المثبتة.

فإنّ عدم القابلية كما يتحقّق فى ضمن انتفاء الموضوع كذلك يتحقّق مع ارتفاع المحمول. فإذا علمنا انتقاض العدم فى ناحية الموضوع فبقاء ذلك العدم بعد ذلك يستلزم عقلاً صدقه مع الفرد الآخر- أعنى السالبة بانتفاء المحمول- و ما هذا إلاّ إثبات الفرد الخاصّ باستصحاب العامّ، و هو من الاصول المثبتة، نظير

استصحاب بقاء الحيوان الجامع بين الفيل و البقّ وإثبات آثار الفيل.

وبالجملة: لو كان موضوع الحكم المرأة الموجودة أو في حال وجودها، وكانت القضية المتيقّنة المرأة الغير الموجودة أو في حال عدم الوجود مع الغضّ عن بطلان ذلك- كما مرّ- كان إجراء الأصل لإثبات الحكم لها في حال الوجود مثبتاً.

وأما لو كان الموضوع المرأة الموجودة مسلوبة عنها القرشية؛ سلباً محصّلاً- بمعنى أنّ الموضوع أحد قسمي السالبة المحصّلة- و اريد استصحابه فلا حالة سابقة له؛ لأنّ القرشية اللاقرشية من لوازم الوجود و لم يكن في زمان وجود المرأة معلوماً مسلوباً عنه القرشية.

وأما الوجه الثالث؛ أعني أخذ القضية جزءاً على نحو الموجبة المعدولة، كقولنا الحيوان الغير القابل للتذكية، أو المرأة الغير القرشية على نحو التوصيف، أو الوجه الرابع؛ أعني كون القضية جزءاً للموضوع على نحو الموجبة السالبة المحمول؛ أعني المرأة التي لم تكن قرشية أو الحيوان الذي ليس قابلاً للتذكية، وقد تقدّم ملاك اعتبار ذاك القسم، و حاصله: اعتبار قضية سالبة محصّلة نعتاً لموضوع؛ حتّى يصير ما يدلّ على سلب الربط نعتاً له، و يصير المفاد أخيراً ربط السلب.

فعدم جريان الاستصحاب على هذين الوجهين أوضح؛ لعدم الحالة السابقة؛ فلأنّ اتّصاف شىء بشىء فرع ثبوته. فاتّصاف الحيوان بغير القابلية أو بآئه الذي لم يكن قابلاً فرع وجود الموصوف، و الحيوان الذي نشكّ في قابليته لم يكن بقيد الوجود مورداً لليقين السابق، بل هو من أوّل حدوثه مشكوك القابلية و عدمها.

وبالجملة: فما هو معلوم هو عدم قابليته على نحو السالبة المحصّلة، و هو ليس موضوعاً للحكم، و ما هو موضوع لم يتعلّق به العلم؛ إذ الحيوان الواقع بأيدينا لم يكن في زمان من أزمنة وجوده مورداً للعلم بآئه غير قابل حتّى نستصعبه.

أضف إلى ذلك ما تقدّم: أنّ استصحاب العنوان العامّ الذى يلائم مع عدم وجود الموضوع لا يثبت كون هذا الحيوان غير قابل إلا على القول بالأصل المثبت؛ فإنّ استصحاب العامّ بعد العلم بانتفاء أحد فرديه لا يثبت به بقاؤه فى ضمن الفرد الآخر، فلا يمكن إثبات الأثر المترتب على الفرد. نعم لو كان لنفس العامّ أثر يترتب به، كما لا يخفى.

فظهر: أنّ أصالة عدم القابلية فى الحيوان كأصالة عدم القرشية فى المرأة ليس لها أساس، من غير فرق بين كون الشكّ فى القابلية لأجل الشبهة المفهومية أو غيرها، كما تقدّم. ومع عدم جريانها يكون المرجع هو أصالة عدم التذكية⁽¹⁾.

التحقيق فى جريان أصالة عدم التذكية فى المحتملات

إنّ التذكية إن كانت أمراً مركّباً خارجياً- ككونها نفس الامور السّنة الخارجية- فأصالة عدمها غير جارية، بعد وقوع الامور الخمسة على حيوان شكّ فى قابليته؛ لسقوط أصالة عدم القابلية وعدم كون التذكية أمراً مسبقاً بالعدم؛ لكونها عبارة عن الامور الخارجية، والمفروض حصول خمسة وعدم جريان الأصل فى السادس منها. فحينئذٍ يكون المرجع أصالة الحلّ و الطهارة.

هذا كلّه إذا كانت أمراً مركّباً.

و أمّا إذا كانت أمراً بسيطاً محضاً متحصّلاً من ذلك الامور أو اعتباراً قائماً بها

1- و هاهنا وجه آخر، وإن شئت فاجعله خامس الوجوه؛ وهو أخذ السالبة المحصّلة جزءاً للموضوع مع تقييدها بوجود الموضوع، و يعلم حكمه عمّا أوضحه الاستاذ دام ظلّه فى الوجوه السابقة. [المؤلف]

أو بسيطاً مقيّداً أو مركّباً تقييداً فأصالة عدم التذكية جارية، مع الغض عن الإشكال المشترك.

أمّا إذا كانت أمراً بسيطاً متحصّلاً من الامور الخارجية فواضح؛ لأنّه مسبوق بالعدم قبل تحقّق الامور الخارجية، و الآن كما كان. و اختلاف منشأ الشكّ و اليقين لا يضرّ به.

و كذلك إذا كانت أمراً بسيطاً منتزعا؛ لأنّ هذا الأمر الانتزاعي الموضوع للحكم و إن كان على فرض وجوده يتحقّق بعين منشأ انتزاعه، لكنّه مسبوق بالعدم.

و أمّا إذا كانت أمراً مركّباً تقييداً- سواء كانت بسيطة متحصّلة مقيّدة، أو منتزعة من الامور الخمسة متقيّدة بقابلية المحلّ، أو مركّبة منها و متقيّدة بالقابلية- فجريان أصالة عدم التذكية لا مانع لها؛ لأنّ المتقيّد بما أنّه متقيّد مسبوق بالعدم و مشكوك تحقّقه، و الفرض أنّ موضوع الحكم متقيّد.

و بذلك يظهر: ضعف ما عن بعض أعظم العصر قدس سره من أنّ التذكية إذا كانت نفس الامور الخمسة، و كانت قابلية المحلّ شرطاً للتأثير و لها دخالة في تأثير الخمسة لا تجرى أصالة عدم التذكية، بل المرجع هي أصالة الحلّ و الطهارة(1).

وجه الضعف: أنّ دخالة القابلية في التأثير عبارة اخرى عن تقييد موضوع الحكم به. فالموضوع للحليّة و الطهارة الواقعتين هو الامور الخمسة المشترط بالقابلية، و هذا المعنى المتقيّد المشترط مسبوق بالعدم، و اختلاف منشأ الشكّ و اليقين ممّا لا يمنع عن جريان الاستصحاب.

و هذا ممّا لا إشكال فيه، إنّما الإشكال في جريان أصالة عدم التذكية

1- فوائد الاصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 3: 382.

مطلقاً- بسيطة كانت أو لا- وهو أنّ حقيقة التذكية التي هي فعل المذكي عبارة عن إزهاق الروح بكيفية خاصّة و شرائط مقرّرة؛ وهي فرى الأوداج الأربعة مع كون الذابح مسلماً، و كون الذبح عن تسمية و إلى القبلة مع آلة خاصّة، و كون المذبوح قابلاً للتذكية(1). و عدم هذه الحقيقة بعدم الإزهاق بالكيفية الخاصّة و الشرائط المقرّرة.

و لا إشكال في أنّ هذا الأمر العدمي على نحو «ليس» التامّ ليس موضوعاً للحكم الشرعي؛ فإنّ هذا المعنى العدمي متحقّق قبل تحقّق الحيوان و في زمان حياته، و لم يكن موضوعاً للحكم.

و ما هو الموضوع عبارة عن الميتة؛ و هي الحيوان الذي زهق روحه بغير الكيفية الخاصّة بنحو الإيجاب العدولي، أو زهوقاً لم يكن بكيفية خاصّة، على نحو «ليس» الناقص أو الموجبة السالبة المحمول، و هما غير مسبوقين بالعدم؛ فإنّ زهوق الروح لم يكن في زمان محقّقاً بلا كيفية خاصّة، أو مسلوباً عنه الكيفية الخاصّة.

فما هو موضوع غير مسبوق بالعدم، و ما هو مسبوق به ليس موضوعاً له.

و استصحاب النفي التامّ لا يثبت زهوق الروح بالكيفية الخاصّة إلا على الأصل المثبت.

هذا، مضافاً إلى الإشكال في مثل تلك القضايا السالبة.

1- ثمّ إنّ سيّدنا الاستاذ ذكر احتمالات عديدة للتذكية و مقابلها، و أوضح ما هو الموضوع للحلّ و الطهارة و مقابليهما، و لمّا كان التصديق الفقهي محتاجاً إلى تنقيح هذه الوجوه بالمراجعة إلى مصادرها أسقطنا كلّ ما أفاده عند طبع هذه الأوراق؛ روماً للاختصار. [المؤلف]

تفصيل المحقق الهمداني في المقام

ثم إنَّ المحقق صاحب «المصباح» فصل في «تعليقته» و «مصباحه» بين الأحكام في المقام، فقال: إنَّ مقتضى القاعدة هو التفكيك بين الآثار؛ فما كان منها مترتباً على عدم كون اللحم مذكياً - كعدم الحلّية وعدم جواز الصلاة فيه، وعدم طهارته وغير ذلك من الأحكام العدمية التي تنتزع من الأحكام الوجودية التي تكون التذكية شرطاً في ثبوتها - فيترتب عليه، فيقال: الأصل عدم تعلّق التذكية بهذا اللحم الذي زهق روحه، فلا يحلّ أكله ولا الصلاة فيه ولا استعماله فيما يشترط بالطهارة.

وأمّا الآثار المترتبة على كونه غير مذكياً، كالأحكام الوجودية الملازمة لهذه العدميات - كحرمة أكله أو نجاسته أو تنجيس ملاقية أو حرمة الانتفاع ببيعه أو استعماله في سائر الأشياء الغير المشروطة بالطهارة، كسقى البساتين وغير ذلك من الأحكام المتعلقة بعنوان الميتة أو كونه غير مذكياً - فلا (1)، انتهى.

ولا يخفى ما فيه؛ لأنّ موضوع جواز الصلاة والحلّية وغيرهما هو المذكّى؛ أي الحيوان الذي زهق روحه بالأسباب المقرّرة الشرعية.

فحينئذٍ إن أراد بالأصل المذكور استصحاب نفي تعلّق التذكية على نحو السلب التحصيلي الأعمّ من وجود الموضوع فهو غير مفيد؛ لأنّه بهذا المعنى العامّ ليس موضوعاً لحكم من الأحكام.

وإن أراد به أصالة عدم تعلّقها على الحيوان الموجود الذي زهق روحه بنحو

1- مصباح الفقيه، الطهارة 8: 378، حاشية فرائد الاصول، المحقق الهمداني: 388.

السلب التحصيلي عن الموضوع المحقق، فيقال: إنَّ الأصل في الحيوان الذي زهق روحه أن يكون بلا تعلق أسباب شرعية فلا حالة سابقة له.

وإن أراد استصحاب عدم تحقّق التذكية بنحو السلب الأعمّ التحصيلي لنفي الأحكام المذكورة بعد زهوق روحه فيرد عليه: أنّ استصحاب العنوان العامّ الذي يتحقّق في ضمن أفراد طولية أو عرضية لا يوجب إلّا ترتيب آثار ذلك العنوان، دون آثار الفرد الذي من مصاديق ذلك العنوان؛ فإنّه بالنسبة إلى آثار الفرد من الاصول المثبتة.

ألا ترى أنّ استصحاب بقاء الحيوان المرّدّد بين البقّ والفيل بعد سنة لا يثبت إلّا آثار ذلك العنوان، لا ما هو أثر للفرد الطويل العمر من الحيوان، ومثله المقام؛ فإنّ عدم تحقّق التذكية يصدق تارة مع ما إذا لم يكن حيوان في البين، واخرى ما إذا كان ولكنّه بعد حيّ يأكل ويمشى، وثالثة إذا زهق روحه ولكن لا بالأسباب المعيّنة المقرّرة في شريعة الإسلام، فهو صادق مع عدم الحيوان، ومع وجوده بوصف الحياة، ومع زهوق روحه لا بالأسباب المقرّرة.

فحينئذٍ: فما هو الموضوع لتلك الأحكام الوجودية التي نريد رفعها برفع أسبابها ليس مطلق عدم التذكية بقول مطلق؛ حتّى مع عدم وجوده أو كونه حيّاً؛ لعدم الموضوع في الأوّل، وكونه طاهراً في زمن الحياة، وعدم الدليل على عدم الحليّة في حالها، بل الموضوع هو الفرد الثالث.

فما هو الموجب لعدم الحليّة والطهارة إنّما هو زهوق الروح لا بالآلات والشرائط المقرّرة، كما أنّ الموجب لهما هو وجود التذكية بالنحو المذكور.

فحينئذٍ: فانطبق ذلك المستصحب على الفرد الثالث عقلي محض؛ للعلم بوجوده وزهوقه، فيتعيّن الثالث، وهذا هو المراد بالمشتبّهة.

وإن شئت قلت: جرّ العدم المحمولى الذى يجتمع مع عدم الموضوع إلى زمان حياته لا يثبت العدم الرابط؛ أعنى كون هذا الحيوان لم يتعلّق به التذكية مع شرائطها.

وتوهم: أنّ العدم المحمولى وإن لم يكن ذا أثر حدوداً؛ أى فيما إذا تحقّق فى ضمن الفردين الأولين، إلّا أنّه ذو أثر بقاءً؛ أى فيما إذا تحقّق فى ضمن الفرد الثالث.

مدفوع؛ بأنّه خلط بين أثر نفس العامّ وأثر الفرد؛ فإنّ الحليّة و الطهارة من آثار الحيوان الذى وردت عليه التذكية بشرائطها، والغرض من الاستصحاب هو رفع تلك الآثار برفع أسبابها.

والعدم المحمولى إن اريد منه رفع الآثار- ولو مع عدم موضوعه أو لعدم زهوق روحه- فليس بمفيد؛ لما تقدّم. وإن اريد رفعها باعتبار الفرد الثالث فانطباقه عليه بعد العلم بانتفاء الأولين عقلى محض.

هذا كلّه فيما إذا كان منشأ الشكّ الشكّ فى قابلية الحيوان للتذكية؛ سواء كانت الشبهة من جهة الاشتباه المفهومى أو لا.

ولنختم البحث ببيان الشبهة الموضوعية.

أصالة عدم التذكية فى الشبهة الموضوعية

أمّا الشبهة الموضوعية؛ سواء كان مصبّ الشكّ نفس الحيوان؛ بأن يشكّ فى أنّ هذا الحيوان هل ذكى أو لا، أو كان أجزاءه كما لو شكّ فى أنّ الجزء الفلانى- كالجلد- هل هو مأخوذ من المذكى أو غيره، أو من مشكوكه ممّا هو محلّ الابتلاء- على القول بشرطية الابتلاء فى تأثير العلم الإجمالى- ففى جريان أصالة عدم

التذكية مطلقاً، أو التفصيل بين الصور إشكال، وما نذكره من النقض والإبرام مع قطع النظر عن الإشكال السيّال الذي يعمّ عامّة الصور- حكمية كانت أو موضوعية- ولا بأس أن نشير إلى صورها:

الاولى: لو ذبح الحيوان وشككنا في وقوع التذكية عليه، أو اللحم المطروح في الطريق المأخوذ من حيوان شكّ في تذكيته، وهذا ما تسالم فيه القوم على جريان الأصل، و الحقّ معهم إذا أغمضنا النظر عن الإشكال السيّال.

الثانية: الجزء المأخوذ من أحد حيوانين نعلم أنّ أحدهما المعين مذكّي والآخر غير مذكّي، ولكن نشكّ في أنّ هذا الجزء هل هو مأخوذ من هذا أو ذاك؟

فإن قلنا: إنّ التذكية من أوصاف الحيوان وعوارضه، وإنّ الموصوف بها وبعدها إنّما هو نفس الحيوان، وإنّما تنسب إلى الأجزاء بتبع الحيوان فالجزء بما هو هو لا مذكّي ولا غير مذكّي، فلا شكّ في خروج الجزء من مصبّ الأصل، فيسقط أصالة عدم التذكية في الجلود و اللحم المتّخذة من أحد حيوانين نعلم حالهما تعيناً، ويرجع إلى أصالتي الحلّيّة والطهارة.

وإن قلنا: بأنّصاف الجزء بالتذكية حقيقة، وأنّ التذكية يرد على الجزء والكلّ عرضاً لا تبعاً فأصالة عدم التذكية محكّمة في الجزء، مع الغصّ عن الإشكال السيّال.

الثالثة: تلك الصورة، ولكن اشتبه المذكّي بغيره، ولم يكن في المقام طريق إلى تشخيصهما، ويتصوّر ذلك على وجوه:

فإنّ الحيوانين إمّا أن يكونا في مورد الابتلاء، أو كان كلّ واحد خارجاً عن محلّ الابتلاء، أو كان المتّخذ منه داخلياً والآخر خارجاً، أو بالعكس؛ فهنا وجوه أربعة:

الأول: إذا كان الحيوانان في محلّ الابتلاء؛ فإن قلنا بأنّ المانع من جريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي هو المخالفة العملية، وأنّه لو لا المخالفة لما كان مانع من جريانه فيجربى الأصل في الحيوانين، ويحكم للجزء أيضاً بعدم التذكية؛ لعدم لزوم مخالفة عملية في المقام من اجتناب كلا الحيوانين.

وأما لو قلنا بعدم جريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي؛ لانصراف الأدّة، أو لأجل تناقض الصدر مع الذيل، أو قلنا بأنّه يجري ولكنّه يسقط بالتعارض فحينئذٍ لو اخترنا أنّ الشكّ في تذكية الجزء ناشٍ و مسبّب عن تذكية الكلّ؛ بحيث يكون الأصل الجارى في ناحية الجزء في طول الأصل الجارى في جانب الكلّ، كالملاقى - بالكسر - بالنسبة إلى الملاقى، فلا - شكّ أنّ حكم الجزء هنا كحكم الملاقى - بالكسر - فيخرج السبب عن مصبّ الأصل - سواء كان الأصل عدم التذكية، أو الطهارة والحليّة - إمّا لعدم جريانه أو لسقوطه بالتعارض، فيصل النوبة إلى الأصل الجارى في ناحية المسبّب.

وبما أنّ التذكية وعدمها وصفان للحيوان لا لأجزائه فما هو غير المذكّي - زهق روحه بلا كيفية خاصّة - عبارة عن الحيوان، كما أنّ المذكّي عبارة عن الحيوان المذبوح بالشرائط الشرعية.

وأما الحكم بنجاسة الأجزاء و حرمتها أو طهارتها و حليتها إنّما هو من جهة أنّها أجزاء للمذكّي أو لغير المذكّي. فحينئذٍ يسقط أصالة عدم التذكية في ناحية المسبّب - الجزء - فيصل النوبة إلى اصول حكمية؛ من أصالتي الطهارة والحليّة؛ لو لا منجزية العلم الإجمالي، ومعها لا بدّ من الاجتناب.

الثانى: إذا كان الحيوانان خارجين من محلّ الابتلاء؛ فإن قلنا إنّ الخروج عن محلّ الابتلاء يوجب عدم فعليّة الحكم وعدم صحّة جريان الأصل فيه - كما هو

المشهور بين المتأخرين، وسيوافيك في محلّه كونه خلاف التحقيق (1)- فالأصل وإن كان غير جارٍ في الحيوان الذي لم يتخذ منه؛ لعدم ترتّب أثر عليه إلا أنّ الحيوان المتخذ منه هذا الجزء وإن كان خارجاً عن محلّ الابتلاء إلا أنّه يجرى الأصل فيه؛ لأنّه غير خالٍ عن الأثر، باعتبار جزئه الداخل في محلّ الابتلاء.

الثالث: ما لو كان المأخوذ منه خارجاً وغير المأخوذ منه داخلياً في محلّ الابتلاء؛ فيجرى الأصل في غير المأخوذ منه بلا إشكال؛ لوقوعه في محلّ الابتلاء، وكذا في المأخوذ منه الخارج عن الابتلاء؛ لوقوع جزئه مورداً للتكليف والابتلاء، فالأصل الجارى في ناحية الكلّ غير خالٍ عن الأثر.

وإن شئت قلت: إنّ التفصيل الجارى في الشقّ المتقدّم حسب اختلاف المباني في جريان الأصل في أطراف العلم الإجمالى جارٍ في المقام؛ لأنّ خروج المأخوذ منه عن محلّ الابتلاء غير مؤثّر، بل خروجه كلا خروجه؛ لكون جزئه واقعاً مورداً للابتلاء، فيتصوّر فيه التفصيل المتقدّم بين المباني، فتذكّر.

الرابع: عكس الشقّ المتقدّم؛ بأن كان المأخوذ منه داخلياً في محلّ الابتلاء وغير المأخوذ منه خارجاً، فحكمه واضح؛ لما مرّ، بل لا علم إجمالى بالتكليف الفعلى أصلاً؛ لخروج أحد الطرفين عن محلّ الابتلاء، فصار الداخل كالشبهة البدوية، فيجرى فيه الأصل، ويحكم في الجزء بالحرمة والنجاسة.

هذا كلّه مع الغصّ عن الإشكال السيّال.

هذه هي الأقسام الأربعة التي كلّها من شقوق الصورة الثالثة، فبقي في المقام صورة رابعة؛ لا بأس بالإشارة إليها؛ تكميلاً للغرض:

الصورة الرابعة: الشكّ في جزء من الحيوان بأنّه مأخوذ من الحيوان المشكوك تذكّيته أو من المعلوم تذكّيته أو المعلوم عدم تذكّيته، كالجلود التي صنعت في بلاد الكفر ممّا هي مشتبّهة بين الجلود التي نقلت من بلاد المسلمين إليهم، فصنعوا ما صنعوا، ثمّ ردّت إليهم بضاعتهم، و بين غيرها ممّا هو من جلود ذبائحهم أو ممّا هو مشكوك تذكّيته.

ففي هذه الصورة لا تجرى أصالة عدم التذكّية، على القول بأنّ التذكّية و اللاتذكّية إنّما تعرضان الحيوان لا أجزائه، فلا يجرى الأصل بالنسبة إليها.

و أمّا بالنسبة إلى الحيوان المأخوذ منه بعنوانه المبهّم؛ بأنّ يقال: الأصل عدم تذكّية ما اخذ الجزء منه فلا يجرى أيضاً؛ لكونه من قبيل الشبهة المصدّاقية؛ لدليل الأصل، فإنّ المأخوذ منه أمره دائر بين المعلوم و المشكوك؛ فإن اخذ من المعلوم تذكّيته فيكون من قبيل نقض اليقين باليقين، و إلّا فيكون من نقض اليقين بالشكّ.

مضافاً إلى أنّ جريان الأصل فيه لا يثبت كون الجزء منه.

هذا تمام الكلام في توضيح هذا الأصل.

وقد عرفت: أنّ المهمّ في المقام رفع غائلة الإشكال السيّال، و هو بعد باقي بحاله.

ثمّ إنّنا قد ذيلنا البحث في الدورة السابقة بالبحث عن التفصيل الظاهر من بعض الأساطين بين الطهارة و الحليّة، و أردفناه بنقل بعض التوجيهات المنقولة عن شارح «الروضة» و عن بعض الأعظم قدس سره و ما فيه (1)، و لكن الأولى عطف عنان البحث إلى بقية التنبيهات:

التنبیه الثانی فی حسن الاحتیاط

إشارة

لا إشكال فی حسن الاحتیاط و محبوبیته عند العقل المدرك لحسن الأشياء و قبحها، من غیر فرق بین العبادات و غيرها؛ ضرورة اتحاد الملاك فیهما.

تقرير إشكال الاحتیاط فی العبادات

نعم، ربّما یقال: بعدم إمكان الاحتیاط فی العبادات بوجهین:

الأول: ما أفاده الشیخ رحمه الله من أنّ العبادة لا بدّ فیها من نية القربة المتوقّفة على العلم بأمر الشارع؛ تفصیلاً أو إجمالاً، مع أنّه لا علم فی الشبهات البدویة، فلا یمكن الاحتیاط(1).

وإن شئت قلت: إنّه یشرط فی صدور الشیء عن الشخص على وجه العبادة إتیانها متقرباً إلى الله على وجه القطع و الیقین؛ فإنّ قصد الأمر و الانبعاث عن بعث المولى و إن لم نقل بشرطیه إلاّ أنّه لا مناص عن القول بأنّ عبادة الشیء یتقوم

1- فرائد الاصول، ضمن تراث الشیخ الأعظم 25: 150-151.

بإتيانه متقرباً إليه تعالى، وهو لا يحصل إلا بالجزم بأنه عبادة.

وبعبارة أوضح: أن العبادة متقومة بقصد التقرب، وفي الشبهات البدوية: إما أن يقصد ذات الشيء بلا قصد التقرب، أو ذات الشيء مع قصد التقرب، أو ذات الشيء مع احتمال التقرب. والأول خلف، والثاني ممتنع؛ لأنَّ القصد الحقيقي لا يتعلّق بالأمر المجهول المشكوك فيه، والثالث غير مفيد؛ لأنَّ الإتيان باحتمال التقرب غير الإتيان بقصده، والذي يعتبر فيها قصده لا احتمالاً.

والجواب: أن ذلك يرجع إلى اعتبار الجزم في النية، ولا دليل على اعتباره؛ لا من العقل ولا من النقل:

أما الأول: فلأنه لا يعقل أن يتجاوز الأمر عمّا تعلّق به ويبعث إلى غير ما تعلّق به، والمفروض أن ما وقع تحت دائرة الطلب ليس إلا ذات العمل ونفس الفعل، فشرطية أمر آخر يحتاج إلى دليل.

وأما الثاني: فالدليل الوحيد هو الإجماع على أنه يشترط في العبادات الإتيان بالعمل لله تعالى، وأما العلم بأنه عبادة والجزم في النية فليسا مصباً للإجماع.

والحاصل: أن ما دلّ عليه ضرورة الفقه والمسلمين أنه يشترط أن يأتي المكلف بأعماله لوجه الله، وهو حاصل عند إتيانه بعنوان الاحتياط؛ ضرورة أن داعي المحتاط في أعماله كلها هو طلب رضا الله ومرضاته.

الثاني: أن المطلوب في باب العبادات هو تحصيل عنوان الإطاعة والامتثال والانبعث عن بعث المولى؛ إذ لو أتاه بدواعٍ آخر لما أطاع وامتثل؛ وإن أتى بمتعلّق الأمر. وعليه: فصدق هذا العنوان يتوقف على العلم بالأمر حتى ينبعث بأمره. وأما إذا احتمل وجود الأمر فهو غير منبعث عن بعث المولى، بل

عن احتمال البعث، وهو غير كافٍ في صدق الإطاعة.

ويرشدك إلى أنّ الباعث حينئذٍ هو الاحتمال الموجود في الذهن لا الأمر الواقعي، أنّ الاحتمال قد يطابق الواقع وقد يخالفه والرجل المحتاط يأتي بالمحتمل في كلتا صورتين، فليس الباعث سوى الاحتمال؛ لعدم الأمر فيما إذا لم يطابق الاحتمال.

فإن قلت: إنّ الباعث دائماً إنّما هو الصورة المتصورة في الذهن لا نفس الأمر الواقعي؛ ضرورة أنّ انبعاث القاطع ليس عن نفس البعث، بل عن القطع بالأمر، بدليل أنّه ربّما يخالف قطعه الواقع، مع أنّه يأتي بالمقطع، فلو كان عدّة الانبعاث هو الوجود الواقعي للأمر لكان لازمه عدم الانبعاث عند كون القطع جهلاً مرّكباً.

قلت: فيه خلط واضح؛ ضرورة أنّ القطع مرآة للواقع وطريق إليه، فلو طابق الواقع يصير الواقع معلوماً بالعرض، ويناله المكلف نيلاً بالعرض. وبذلك يصحّ انتزاع الإطاعة والامتثال للأمر الواقعي.

وهذا بخلاف ما إذا خالف، فيما أنّه تخيّل يكون الانبعاث عن نفس القطع، ولا يعدّ عمله عند العقلاء عملاً إطاعياً، والإطاعة والعصيان أمران عقلايان، ونحن نرى أنّهم يفرّقون بين تطابق القطع وتخالفه.

أمّا صورة الاحتمال: فليس فيها انكشاف ولا دلالة ولا هداية، فلا يمكن انتزاع الإطاعة عن الانبعاث الناشئ من الاحتمال، ولا يقال: إنّّه أطاع أمر المولى وامتثله وانبعث عنه مع جهله بأصل وجوده وثبوته (1).

هذا غاية تقرير متّاهل لهذا الوجه. ومع ذلك فغير وجيه؛ إذ لم يدلّ دليل على

لزوم الانبعاث عن البعث ولا لزوم قصد الأمر المتعلّق به؛ سوى الإجماع المحكى عن بعض المتكلمين⁽¹⁾، مع عدم حجّية الإجماع-محصّله و منقوله- في هذه المسائل العقلية.

وإن شئت قلت: إنّ الإطاعة أمر عقلائي، ولا إشكال عند العقلاء في أنّ العبد إذا أتى بالمحتمل يكون مطيعاً للمولى إذا طابق الواقع، و يعدّ ذلك نحو إطاعة و امتثال.

أضف إلى ذلك: أنّ الانبعاث مطلقاً ليس من البعث، بل البعث التشريعي له دعوة تشريعية وبعث إيقاعي إلى العمل.

وأمّا الانبعاث بها و التحرك حسب تحريكه فلا- يحصل إلّا بعد تحقّق امور في النفس، كحبّ المولى أو معرفته أو الخوف من عقابه أو الطمع في ثوابه، إلى غير ذلك من المبادئ حسب اختلاف العباد.

تصحیح عبادية الشىء بأوامر الاحتياط

لو قلنا بعدم إمكان الاحتياط مع احتمال الأمر فهل يمكن تصحيح عبادية الشىء لأجل أوامر الاحتياط، فيقصد المكلف الأمر الاحتياطي المتعلّق بالعبادة أو لا؟

التحقيق هو الثاني؛ لأنّ احتمال شمول أدلّة الاحتياط للشبهات الوجوبية فرع إمكان الاحتياط فيها، و قد فرضنا امتناع الاحتياط فيها، و مع ذلك فكيف يحتمل إطلاق أدلّة الاحتياط لها و لغيرها؟!

و الحاصل: أنّ قصد الأمر الاحتياطي جزماً عند الإتيان بالشبهات الوجوبية

فرع صدق الاحتياط فيها قبل الأمر، مع أن إمكان الاحتياط فيها موقوف على قصد أمره؛ بحيث لو لا هذا القصد لما صحَّ أن يقال: إنَّ هذا العمل احتياط في العبادة.

وبعبارة أوضح: تعلق أوامر الاحتياط بالعبادات المحتملة يتوقف على إمكانه فيها، ولو توقف إمكانه عليه يلزم توقف الشيء على نفسه.

فإن قلت: إنَّما يتعلَّق أوامر الاحتياط بذات العمل مع قطع النظر عن قصد التقرب أو مع قطع النظر عن الإتيان بداعي احتمال الأمر (1).

قلت: إنَّ انطباق عنوان الاحتياط على ذات العمل لا يوجب كون ذات العمل متعلِّقاً للأمر؛ لما مرَّ مراراً من أن انطباق عنوان على شيء لا يوجب تعدّي الأمر عن متعلِّقه إلى عنوان آخر يعدّ منطبقاً بالفتح - له (2)، وتجد تفصيل هذا الموضوع في مبحث اجتماع الأمر والنهي (3).

وعليه: فلا يعقل تعلق الأمر الاحتياطي المفروض تعلقه في لسان الدليل بعنوان الاحتياط بنفس الفعل المشكوك وجوبه، وإلا لزم تجافى الأمر عن متعلِّقه بلا ملاك، وتخلّف الإرادة عن المراد.

ويشهد لما ذكرنا: اختلافات كيفية الاحتياط في الواجبات والمحرمات، فالاحتياط في الأوّل بالإتيان وفي الثاني بالترك، فلو تعلق الأمر المتعلّق بعنوان الاحتياط بذات العمل لزم أن يكون قوله:

«فاحتط لدينك» (4)

تارة بعثاً إلى الفعل

1- فرائد الاصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم 25: 153.

2- تقدّم في الجزء الأول: 122، وفي الجزء الثاني: 80 و 84-85.

3- تقدّم في الجزء الثاني: 45 و 56-57.

4- الأمالي، الشيخ الطوسي: 22/110، وسائل الشيعة 27: 167، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 12، الحديث 46.

و اخرى زجراً عنه؛ لأنّ المفروض وقوع نفس هذه الأفعال محطاً للخطاب دون عنوان الاحتياط.

وهذا بخلاف القول بأنّ الأمر متعلّق بنفس عنوان الاحتياط. غاية الأمر: أنّ امتثال الأمر الاحتياطي يختلف عند العقل في الواجبات و المحرّمات.

مع أنّ تعلق الأمر بالاحتياط بذات العمل خروج عن الاحتياط؛ فإنّ الاحتياط في التعبّدات إتيانها بعنوان احتمال التبعّدية.

ثمّ إنّ تصدّي بعض أعظم العصر قدس سره للجواب عمّن تصدّى لتصحيح العبادات بأوامر الاحتياط(1)، ونحن قد أوردنا مثل هذا البيان عنه قدس سره عند البحث عن اجتماع الأمر و النهي، و عليه فلا ملزم لذكره مع ما فيه، فراجع(2).

الاستدلال لإمكان الاحتياط بأخبار من بلغ

الاستدلال لإمكان الاحتياط بأخبار من بلغ(3)

و ممّا يؤيّد إمكان الاحتياط في التبعّدات - بل من أدلّته - أخبار هذا الباب؛ فإنّ تلك الأخبار تدلّ على أنّ تمام الموضوع للثواب هو البلوغ، كما في صحيحة هشام(4) أو السماع، كما في بعض آخر منها(5). و عليه فمهما بلغه أو سمعه و عمل

1- فوائد الاصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي 3: 403.

2- تقدّم في الجزء الثاني: 55-56.

3- قد جمع الشيخ المحدّث الأكبر عامّة روايات الباب في مقدّمات «الوسائل». [المؤلّف]

4- المحاسن: 2/25، وسائل الشيعة 1: 81، كتاب الطهارة، أبواب مقدّمات العبادات، الباب 18، الحديث 3.

5- الكافي 2: 1/87، وسائل الشيعة 1: 81، كتاب الطهارة، أبواب مقدّمات العبادات، الباب 18، الحديث 6.

على وزانه؛ رجاء أن رسول الله قد قاله، فيثاب؛ وإن كان رسول الله لم يقله.

فهذه الأخبار أقوى شاهد على أنه لا يشترط في تحقق الإطاعة الجزم بالنية ولا قصد الأمر في تحقق الإطاعة؛ إذ الثواب الذي يصل إليه عند المطابقة ليس إلا نفس الثواب المقرّر على العمل، كما هو ظاهر الصحيحة.

وبالجملة: أن الظاهر منها أن العمل المأتي به رجاء إدراك الواقع والتوصل إلى الثواب إذا صادف الواقع يكون عين ما هو الواقع، ويستوفى المكلف نفس الثواب الواقعي، وإن لم يصادف الواقع يعطى له مثل ثواب الواقع تقضه لآ. ولو كان الإتيان باحتمال الأمر لغواً أو تشريعاً لما كان له وجه.

والحاصل: أن مقتضى إطلاق البلوغ والسماع إمكان الاحتياط وعدم لزوم الجزم واليقين بالصدور أو الحجية، وإلا فلو كان شرطاً لما كان جهة لإعطاء ثواب نفسى؛ لعدم الإتيان بالعمل الصحيح.

القول في مفاد أخبار من بلغ

ومجمل القول فيه: أن الظاهر من أخباره أن وزانها وزان الجعالة؛ بمعنى وضع الحكم على العنوان العام ليتعقبه كل من أراد، فكما أن تلك جعل معلق على رد الضالة فهذا أيضاً جعل متعلق على الإتيان بالعمل بعد البلوغ برجاء الثواب.

توضيحه: أن غرض الشارع لما تعلق على التحفظ بعامة السنن والمستحبات، ويرى أن الاكتفاء في طريق تحصيلها على الطرق المألوفة ربما يوجب تقويت بعضها، فلأجل ذلك توصل إلى مراده بالحث والترغيب إلى إتيان كل ما سمع عن الغير، الذي يحتمل كونه ممّا أمر به رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

وأردف حثه باستحقاق الثواب وترتب المثوبة على نفس العمل حتى يحدث

فى نفس المكلف شوقاً إلى الإتيان؛ لعلمه بأنه يثاب بعمله؛ طابق الواقع أو خالف.

فهذا الخطاب و الترغيب و جعل الثواب على مطلق العمل - خالف أو وافق - ليس إلا لأجل التحفظ على المستحبات الواقعية، كما أن الغرض فى باب الجعالة متعلق برّد الضالّة، لكن يرى المولى أنّ الخطاب الشخصى و الخطاب الخصوصى بين فرد و فردين ربّما لا يحصل الهدف، فلأجله يخاطب العموم؛ تحفظاً على الواقع.

وإن شئت فعبر: كما أنّ قول القائل «من ردّ ضالّتى فله كذا» جعل معلق على ردّ الضالّة فهذا جعل معلق على إتيان العمل بعد البلوغ أو السماع برجاء الثواب، و إنّما جعل الثواب على ذلك حثّاً على إتيان كلفة مؤدّيات الأخبار الدالّة على السنن؛ لعلم الشارع بأنّ فيها كثيراً من السنن الواقعية، فلأجل التحفظ عليها جعل الثواب على مطلق ما بلغ عنه صلى الله عليه وآله وسلم، نظير قوله تعالى: «من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها»⁽¹⁾؛ حيث جعل تضاعف الأجر للحثّ على الإتيان بالحسنات، فلأدلة الباب إطلاق بالنسبة إلى كلّ ما بلغ بسند معتبر أو غيره.

استفادة الاستحباب الشرعى من أخبار من بلغ

و ممّا ذكرنا يظهر: أنّ استفادة الاستحباب الشرعى منها مشكل غاية؛ للفرق الواضح بين ترتب الثواب على عمل له خصوصية و فيه رجحان ذاتى كما فى المستحبات، و بين ترتب الثواب على الشىء لأجل إدراك المكلف ما هو الواقع المجهول كما فى المقام.

كما أنّ جعل الثواب على المقدمات العلمية لأجل إدراك الواقع لا يلازم كونها أموراً استجابية. و كما أنّ جعل الثواب على المشى فى طريق الوفود إلى الله أو إلى زيارة الإمام الطاهر، الحسين بن على عليهما السلام لأجل الحثّ إلى زيارة بيته أو إمامه لا يلازم كون المشى مستحباً نفسياً. و قدس عليه كلّ ما يقع فى ذهنك من أمثال ذلك.

نعم، يمكن المناقشة فى المثاليين بأنّ فى المشى خصوصية زيادة التخشّع و التواضع لله تعالى؛ زائدة على المقدمية.

و أظنّك إذا لاحظت روايات الباب من أولها إلى آخرها تقف على أنّ الهدف منها هو التحفّظ على الواقع بجعل الثواب على كلّ ما بلغ أو سمع: من دون أن يصير مستحباً نفسياً إذا لم يكن فى الواقع كذلك حتّى لو قلنا بأنّ مفادها التفضّل على العامل؛ لئلا يضيع عمله و تعبده، كما دلّت على الاستحباب، كما لا يخفى.

و أمّا ما أفاده المحقق الخراسانى قدس سره: من أنّه لا يبعد دلالة بعض تلك الأخبار على استحباب ما بلغ عليه الثواب؛ لظهوره فى أنّ الأجر كان مترتباً على نفس العمل الذى بلغ عن النبى صلى الله عليه و آله و سلم أنّه ذو ثواب(1).

فغير تام؛ لأنّ ترتّب الثواب على الشىء: تارة لأجل كونه محبوباً نفسياً، و اخرى لأجل التحفّظ على ما هو محبوب واقعاً، و فى مثله لا يصير العمل مستحباً بذاته، و لا يسمّى مستحباً اصطلاحاً.

و يليه فى الضعف- بل أضعف منه- ما أفاده بعض أعظم العصر رحمه الله؛ فإنّه بعد ما ذكر الاحتمالات الموجودة فى مفاد الأخبار اختار ثانيها، فقال: إنّ الجملة الخبرية بمعنى الإنشاء و فى مقام بيان استحباب العمل، و يمكن أن يكون ذلك على

أحد وجهين: أحدهما أن تكون القضية مسوقة لبيان اعتبار قول المبلِّغ و حجّيته؛ سواء كان واجداً لشرائط الحجّية أو لا- كما هو الظاهر- فيكون مفاد الأخبار مسألة اصولية؛ هي حجّية الخبر الضعيف، و مخصّصة لما دلّ على اعتبار الوثاقة و العدالة في الراوى.

إن قلت: إنّ النسبة بينهما عموم من وجه؛ حيث إنّ ما دلّ على اعتبار الشرائط يعمّ القائم على الوجوب و الاستحباب، و أخبار من بلغ تعمّ الواجد للشرائط و غيره و تختصّ بالمستحبات، فيقع التعارض بينهما.

قلت- مع إمكان أن يقال: إنّ أخبار من بلغ ناظرة إلى إلغاء الشرائط؛ فتكون حاكمة على ما دلّ على اعتبارها- إنّ الترجيح لها بعمل المشهور بها، مع أنه لو قدّم ما دلّ على اعتبار الشرائط عليها لم يبق لها مورد، بخلاف تقديمها عليها؛ فإنّ الواجبات و المحرّمات تبقى مشمولة لها.

بل يظهر من الشيخ اختصاص ما دلّ على اعتبار الشرائط بالواجبات و المحرّمات (1). و لكن الإنصاف خلافه.

إلى أن قال: و لا يبعد أن يكون هذا أقرب، كما عليه المشهور (2)، انتهى كلامه.

و في كلامه مواقع للنظر:

أمّا أولاً: فلأنّ مساق الأخبار- كما هو غير خفى على من لاحظ- ليس إعطاء الحجّية؛ فإنّ لسان الحجّية إنّما هو إلغاء احتمال الخلاف و أنّ المؤدّى هو

1- رسائل فقهية، ضمن تراث الشيخ الأعظم (رسالة في التسامح في أدلّة السنن) 23: 152.

2- فوائد الاصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي 3: 412-415.

الواقع، وهو ينافى مع فرض عدم صدور الحديث، كما هو صريح

قوله عليه السلام: «وإن كان رسول الله لم يقله»⁽¹⁾.

وإن شئت أن تعرف التنافي فعليك بالجمع بين لسان الأخبار ولسان الحجية؛ فتراه أمراً بارداً غير متناسب، فلو قال القائل: «ما أدى عني فعني يؤدى، وإن لم يكن المؤدى عني ولم يصدر عني» كان كلاماً مستهجناً متناقضاً. وهذا شاهد على عدم كون الحديث في هذه المقامات.

وثانياً: أن ما أفاده من أن أخبار الباب معارضة أو مخصّصة لما دلّ على حجية قول الثقة في غير محلّه جدّاً؛ لعدم التنافي بينهما حتى ينجرّ الأمر إلى التعارض أو التخصص؛ إذ لا منافاة بين أن يكون خبر الثقة حجّة و مطلق الخبر حجّة في المستحبات. و ما دلّ على حجية قول الثقة- سوى آية النبأ⁽²⁾- غير دالّ على عدم حجية قول غيره. وإن شئت فلاحظ آية النفر⁽³⁾ والسؤال⁽⁴⁾ والأخبار الواردة في المقام⁽⁵⁾. و ما دلّ على عدم اعتبار خبر الفاسق أو غير الثقة قابل للمناقشة.

وبالجملة: فالنسبة وإن كانت عموماً و خصوصاً من وجه إلا أن هما متوافقان.

وثالثاً: أن ما ادعى من حكومة أخبار الباب على غيرها فيه ما لا يخفى؛

-
- 1- المحاسن: 2/25، وسائل الشيعة 1: 81، كتاب الطهارة، أبواب مقدّمات العبادات، الباب 18، الحديث 3.
 - 2- الحجرات (49): 6.
 - 3- التوبة (9): 122.
 - 4- النحل (16): 43.
 - 5- راجع وسائل الشيعة 27: 77، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 8 و 11.

لفقدان مناط الحكومة. نعم لو صح ما أفاد من كون أخبار الباب ناظرة إلى إلغاء الشرائط لكان له وجه صحيح، ولكنه بعد غير تام.

وبالجملة: مفاد أخبار المقام حجّية قول المخبر مطلقاً في المستحبات، ومفاد أدلة اعتبار قول الثقة حجّية قول الثقة مطلقاً، وليس لإحدى الطائفتين تعرّض لحال الدليل الآخر؛ من تفسير أو توضيح أو تصرّف في جهة من جهاتها ممّا به قوام الحكومة.

ورابعاً: أنّ جعل عمل المشهور مرجحاً لتقديم أخبار الباب على غيرها غير تام؛ لأنّ وجه عملهم بها غير معلوم؛ إذ من المحتمل أنّهم فهموا منها معنى لا ينافي مع غيرها - على ما فسّرناه - أو فهموا أنّ نفس البلوغ - من أيّ مخبر - موضوع للاستحباب و موجب لحدوث المصلحة فيه، إلى غير ذلك من الوجوه التي يجتمع مع غيرها.

وما اشتهر بينهم من التسامح في أدلة السنن لا يدلّ على أنّ مفاد الأخبار عندهم هو إلغاء شرائط الحجّية في المستحبات؛ فإنّ التسامح كما يمكن أن يكون لأجل إلغائها كذلك يمكن أن يكون لأجل المعنى الذي ذكرناه.

وبالجملة: الترجيح بعملهم فرع انقداح التعارض بينهما عندهم، وهو غير معلوم.

وخامساً: أنّ ما أفاد من أنّه لو قدّم ما دلّ على اعتبار الشرائط لم يبق لتلك الأخبار مورد بخلاف العكس ممنوع صغرى وكبرى:

أمّا الصغرى: فلأنّ أخبار الباب لا تختصّ بخبر غير الثقة، بل لها إطلاق يعمّ الثقة وغيرها، فلو خرج مورد التعارض بقى الفرد الآخر تحته، ولا يلزم أن يكون المورد الباقي مختصّاً بها.

نعم، لو كان مضمونها إلغاء اعتبار الشرائط أو حجّية الخبر الضعيف بالخصوص لكان لما ذكره وجه، وأمّا لو كان مفاده حجّية قول المخبر في المستحبات و كان لها إطلاق يعمّ الثقة وغيرها فلو خرج مورد التعارض عن الإطلاق لكان مفادها حجّية قول الثقة في المستحبات.

وأمّا الكبرى: فلأنّ عدم بقاء المورد ليس من المرجّحات بعد فرض التعارض، كما لا يخفى.

وأمّا ما أورده على الشيخ الأعظم: فيما أنّه لم يحضرني رسالة الشيخ- وإن أوردها صاحب «الأوثق» بتمامه في تعليقه(1)- فلأجل ذلك نكتفي بما ذكرنا من الملاحظات(2).

1- أوثق الوسائل في شرح الرسائل: 299-307.

2- ثمّ إنّ سيّدنا الاستاذ- دام ظلّه- بحث في الدورة السابقة في المقام عن عدّة مسائل؛ منها: مفاد النهي و جريان الأصل فيما إذا تركه مرّة، منها: دوران الأمر بين التعيين و التخبير، وأنّ الأصل مع أيّهما، منها: دوران الأمر بين الواجب العيني أو الكفائي، وأنّ مقتضى الأصل ما هو. و لكنّه- دام ظلّه- أسقط في هذه الدورة كلّها؛ روماً للاختصار، و لما حقّقه في الجزء الأوّل حول هذه المسائل الثلاثة. [المؤلف]

التنبه الثالث فى دوران الأمر بين المحذورين

إشارة

إذا دار الأمر بين وجوب شىء و حرمة ففى جريان البراءة عقلاً و شرعاً خلاف.

وقبل الخوض فى المقصود نذكر الصور المتصورة، فنقول: إن الدوران قد يتحقق فى واقعة واحدة و اخرى فى وقائع. و على كل تقدير: فقد يمكن المخالفة القطعية و قد لا يمكن، و على جميع الوجوه: قد يكونان متساويين من جهة الأهمية و قد يحتمل أهمية واحد منهما و ثالثة يعلم أهمية واحد منهما، كما إذا تردّد الشخص بين كونه نبياً أو ساتب النبى، و من المعلوم أن حفظ وجود النبى أهم من قتل ساتبه.

ثم إنه لا إشكال فى امتناع الموافقة القطعية إلا فى الجملة، و أما المخالفة القطعية فلا يتحقق إذا كانت الواقعة واحدة. اللهم إذا كان أحد الحكمين أمراً تعبدياً، كما إذا علمت الحائض بحرمة الصلاة أو وجوبها و جوباً تعبدياً؛ فصلت بلا قصد التقرب، فإنه يتحقق - حينئذٍ - العلم بالمخالفة القطعية.

و أما إذا تعددت الوقائع و كان الشخص فاعلاً فى واقعة و تاركاً فى اخرى فكما أن عمله يعدّ مخالفة قطعية كذلك يعدّ موافقة قطعية.

هذه هى الوجوه المتصورة، و إليك تفصيلها فى ضمن امور:

مقتضى الأصل فى تساوى المحذورين من حيث الأهمية مع وحدة الواقعة

إشارة

الأول: إذا كان كل من الحكمين متساويين، ولم يتم دليل على ترجيح واحد منهما فهل يجرى أصالة التخيير أو البراءة العقلية أو الشرعية، أو لا؟

فى جريان الأصل العقلى

أما التخيير العقلى: فلا شك أن العقل يحكم بالتخيير؛ لأنه بعد ما أدرك أن العلم الإجمالى غير مؤثر فى المقام، وأن الموافقة القطعية غير ممكنة حتى يحكم بالاحتياط، كما أن المخالفة القطعية غير ممكنة حتى يمنع عنها العلم الإجمالى، وأدرك أيضاً عدم مرجح لواحد منهما حتى يحكم بالأخذ به، بل يرى الأخذ بأحدهما معيناً ترجيحاً بلا مرجح، وعندئذٍ يحكم بلا تأمل على التخيير، وأن زمام الواقعة فى الارتكاب وعدمه بيد المكلف، وليس حكمه بالتخيير سوى إدراكه هذه المعانى، لا أنه شىء آخر حتى يستبعد وجوده. هذا حكم العقل فى المقام.

وإن شئت قلت: إذا كان طرفا الفعل والترك مساوياً فى نظر العقل يحكم بالتخيير بقبح الترجيح بلا مرجح، فلا يبقى متردداً.

وبالجملة: إدراك قبح الترجيح بلا مرجح ملازم لإدراك التخيير، وهذا هو حكمه بالتخيير. ومجرد عدم خلق الإنسان من إحدى النقيضين لا يوجب عدم حكم العقل بعدم التعيين الذى هو إدراك التخيير.

ثم إنَّ بعض أعظم العصر منع جريان الأصل العقلي؛ قائلاً بأنه إنَّما يجرى فيما إذا كان في طرفي التخيير ملاك يلزم استيفاؤه، و لم يتمكَّن المكلف من الجمع بين الطرفين. فالتخيير العقلي فيه إنَّما هو من التخيير التكويني؛ حيث إنَّ الشخص لا يخلو بحسب الخلقة من الأكوان الأربعة، لا التخيير الناشئ عن الملاك، فأصالة التخيير عند الدوران بين المحذورين ساقطة.

و أمَّا البراءة العقلية فغير جارية؛ لعدم الموضوع لها؛ فإنَّ مدركها قبح العقاب بلا بيان، وفي دوران الأمر بين المحذورين يقطع بعدم العقاب؛ لأنَّ وجود العلم الإجمالي كعدمه لا يقتضى التنجيز و التأثير. فالقطع بالمؤمن حاصل بنفسه، بلا حاجة إلى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان⁽¹⁾، انتهى.

وفيه ما لا يخفى، أمَّا أولاً: فلاَّته ما من واقعة من الوقائع إلَّا و للعقل فيه حكم وإدراك إذا أحاط المورد بعامة خصوصياته، و كان المورد قابلاً لحكم العقل. ففي هذا الموضوع إمَّا أن يرى لأحد الطرفين ترجيحاً أو لا، فعلى الأوَّل يحكم بتعيين الأخذ به، و على الثاني يحكم بالتساوي و التخيير، كما تقدَّم آنفاً.

أضف إلى ذلك: أنَّ كون الإنسان غير خالٍ عن الأكوان الأربعة أجنبي عن المقام.

و ثانياً: أنَّ تخصيص أصالة التخيير بالمتزاحمين اللذين يشتمل كلُّ واحد على ملاك لا وجه له؛ فإنَّ العقل يدرك التخيير و يحكم به في أطراف العلم الإجمالي عند الاضطرار لترک واحد منهما أو فعله، مع أنَّ الملاك قائم لواحد منهما فقط.

و لو نوقش فيه أقول: لو وصل الضالَّ إلى طريقيين يعلم أنَّ أحدهما طريق

1- فوائد الاصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 3: 444-445 و 448.

البلد، و لا يكون ترجيح بينهما يدرك العقل التخيير و يحكم به، من غير أن يكون في كليهما ملاك.

و أما ما أفاده في جريان البراءة العقلية: من أن كون العلم الإجمالى كعدمه غير مفيد؛ فإنّ المؤمن مطلقاً إنّما هو قاعدة قبح العقاب بلا بيان، لا كون العلم الإجمالى كعدمه؛ إذ لو لا هذه القاعدة و أنّه يقبح للحكيم العقاب بلا بيان كما نرى مانعاً للمولى أن يعاقب عبده على تكاليفه الواقعية؛ وجوباً كان أو حراماً.

وإن شئت قلت: إنّ مورد القاعدة فى المقام إنّما هو نوع التكليف؛ لأنّه غير معلوم. و أمّا الجنس المرّد بين النوعين فهو و إن كان معلوماً و لا يجرى فيه أصالة البراءة و لكن لا يجوز العقاب عليه؛ لعدم قدرة المكلف على الموافقة القطعية.

فاتّضح: أنّ المؤمن عن العقاب بالنسبة إلى النوع إنّما هو القاعدة، و المؤمن عن العقاب على عدم تحصيل الموافقة القطعية إنّما هو العجز و عدم قدرة المكلف.

و أما ما أفاده بعض محقّقى العصر قدس سره فى وجه عدم جريان الاصول عقلية و شرعية؛ من أنّ الترخيص الظاهرى بمناط عدم البيان إنّما هو فى ظرف سقوط العلم الإجمالى عن التأثير، و المسقط له- حيثما كان- هو حكم العقل بمناط الاضطرار، فلا يبقى مجال لجريان البراءة العقلية و الشرعية؛ نظراً إلى حصول الترخيص حينئذٍ فى الرتبة السابقة عن جريانها بحكم العقل بالتخيير بين الفعل و الترك⁽¹⁾.

فغير تام؛ لأنّ حكم العقل بالتخيير بعد إجراء قاعدة قبح العقاب بلا بيان فى

طرفى الفعل و الترك، وإلا فلو احتمل عدم قبحه بالنسبة إلى خصوص أحد الطرفين لم يحكم بالتخيير قطعاً.

وإن شئت قلت: إن مجرى الاضطرار غير مجرى القاعدة؛ فإن ما هو المضطر إليه هو أحدهما، وأما خصوص الفعل أو الترك فليس مورداً للاضطرار.

فلو فرض كون الفعل واجباً، ومع ذلك فقد تركه المكلف فليس عدم العقاب لأجل الاضطرار إليه؛ لكون الفعل مقدوراً بلا إشكال، بل لقبح العقاب بلا بيان، ومثله الترك حرفاً بحرف.

فى جريان الأصل الشرعى

وفى جريان أصالة الإباحة عند دوران الأمر بين المحذورين كلام:

فقد أفاد بعض أعاضم العصر فى عدم جريانها وجوهاً:

الأول: عدم شمول دليلها للمقام؛ فإنه يختص بما إذا كان طرف الحرمة الحلّ أو الإباحة لا الوجوب، كدوران الأمر بين المحذورين، كما هو ظاهر

قوله عليه السلام: «كلّ شىء فيه حلال و حرام فهو لك حلال»⁽¹⁾.

الثانى: ما مرّ من أنّ دليل أصالة الحلّ يختصّ بالشبهات الموضوعية و لا يعمّ الشبهات الحكمية.

الثالث: أنّ جعل الإباحة الظاهرية لا يمكن مع العلم بجنس الإلزام؛ فإنّ أصالة الإباحة بمدلولها المطابقى تنافى المعلوم بالإجمال؛ لأنّ مفادها الرخصة فى الفعل و الترك، و ذلك يناقض العلم بالإلزام؛ و إن لم يكن لهذا العلم أثر عملى إلا أنّ

العلم بثبوت الإلزام لا يجتمع مع جعل الإباحة- ولو ظاهراً- فإنَّ الحكم الظاهري إنّما هو في مورد الجهل بالحكم الواقعي.

أضف إلى ذلك: أنّه فرق بين أصالة الإباحة و البراءة و الاستصحاب؛ لأنّ جريان أصالة الإباحة في كلّ واحد من الفعل و الترك يغني عن الجريان في الآخر؛ لأنّ معنى إباحة الفعل هو الرخصة في الفعل و الترك؛ و لذلك يناقض مفادها بمدلوله المطابقى لجنس الإلزام، دون الاستصحاب و البراءة؛ فإنّ جريانهما في واحد من الطرفين لا يغني عن الآخر؛ لأنّ استصحاب عدم الوجوب غير استصحاب عدم الحرمة و كذلك البراءة⁽¹⁾، انتهى كلامه.

و في كلامه مواقع للنظر:

منها: أنّ ما ذكره أخيراً منافٍ لما أفاده أوّلاً؛ من اختصاص دليل أصالة الإباحة بما إذا كان طرف الحرمة الحليّة لا الوجوب؛ لأنّ جعل الرخصة في الفعل و الترك إنّما يكون فيما إذا كانت الشبهة في الوجوب و الحرمة جميعاً، و أمّا مع مفروضية عدم الوجوب و كون الشكّ في الحرمة و الحليّة لا معنى لجعل الرخصة في الترك، فإنّ جعل الرخصة الظاهرية تكون لغواً؛ للعلم بالرخصة الواقعية.

فمفاد دليله الأوّل: أنّ طرف الحرمة لا بدّ أن يكون الحليّة لا الوجوب، و لازم دليله الثالث من جعل الرخصة في الفعل و الترك: أنّ طرف الشبهة يكون الوجوب أيضاً، و هما متنافيان.

و إن شئت قلت: لو كانت الإباحة بالمعنى الذي ذكره ثابتاً- أعني جعل الترخيص في جانب الفعل و الترك معاً؛ بحيث يكون متعلّق الترخيص المجمعول هو

1- فوائد الاصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 3: 445-446.

كلّ من الفعل و الترك- لا نحصر مجراها بصورة دوران الأمر بين المحذورين؛ إذ لو دار الأمر بين الحلّ و الحرمة يكون جعل الترخيص بالنسبة إلى الفعل و الترك أمراً لغواً؛ لأنّه قاطع بالترخيص في جانب الترك؛ لدوران أمره بين الحلّ و الحرمة؛ بحيث يكون جواز الترك مقطوعاً به.

و كذا لو دار الأمر بين الحلّ و الوجوب؛ فإنّ جعل الترخيص في الجانبين أمر لغو؛ لأنّه قاطع بالترخيص في جانب الفعل.

و بالجملة: لا يصلح لأصالة الإباحة حينئذٍ مورد؛ سوى دوران الأمر بين المحذورين.

و منها: أنّ ما ذكره من أنّ مفاد دليل الحلّ و الإباحة منافٍ بمدلوله المطابقي مع العلم بالإلزام غير تامّ؛ لأنّه مبني على ورود أصالة الإباحة بالمعنى الذي أفاد؛ حتّى يكون لازمه طرح الإلزام الموجود في البين. و لكن الموجود في لسان الأدلّة هو أصالة الحلّ المستفاد من

قوله عليه السلام: «كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهى»⁽¹⁾.

فالحلّية- حينئذٍ- إنّما هو في مقابل الحرمة، لا الحرمة و الوجوب.

و عليه: فالحكم بالحلّية لازمه رفع الحرمة التي هو أحد الطرفين، لا رفع الإلزام الموجود في البين. فما هو مرتفع لم يعلم وجداناً، و ما هو معلوم لا ينافيه الحلّية.

و الحاصل: أنّ دليل الحلّ لا يكون مفاده الرخصة في الفعل و الترك؛ ضرورة أنّ الحلّية إنّما هي في مقابل الحرمة لا الوجوب. فدليل أصالة الإباحة يختصّ بالشبهات التحريمية.

1- الفقيه 1: 937/208، وسائل الشيعة 27: 173، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 12، الحديث 67.

و ليس فى الأدلة ما يظهر منه الرخصة فى الفعل و الترك إلا قوله:

«كلّ شىء مطلق حتّى ىرد فىه نهى أو أمر»،

على رواية الشىخ على ما حكى (1)، مع إشكال فىه.

و منها: أنّ مناقضة الترخىص الظاهرى مع إلزام الواقعى لىس إلا كمناقضة الأحكام الواقعىة و الظاهرىة، و الجمع بىنهما هو الجمع بىنهما.

فإن قلت: إنّ جعل الرخصة إنّما هى مع الجهل بالإلزام، و مع العلم به لىكون غايتها حاصلة.

قلت: لعلّ هذا مراده قدس سره من عدم انحفاظ رتبة أصالة الإباحة- و إن خلط الفاضل المقرّر رحمه الله- إلا أنّ الشأن فى كون أصالة الإباحة كما ذكره؛ فإنّه لا دلىل عليها بهذا المعنى.

أضف إلى ذلك: أنّ ما أفاده من اختصاص دلىل الحلّ بالشبهات الموضوعىة لا يخلو عن نظر، و قد قدّمنا ما هو الحقّ عندنا (2)، بل من المحتمل أن لىكون مفاده متّحداً مع البراءة الشرعىة المستفادة من حدیث الرفع و غیره، فتأمّل.

فقد منع بعض أعظم العصر جريان البراءة الشرعىة؛ مستدلاً بأنّ الرفع فرع إمكان الرفع، و فى مورد دوران الأمر بىن المحذورین لا لىمكن وضع الوجوب و الحرمة کلّهما؛ لا على سبىل التعىین و لا على سبىل التخییر، و مع عدم إمكان الرفع لا یعقل تعلّق الرفع. فأدلة البراءة الشرعىة لا تعمّ المقام أيضاً (3).

1- انظر فرائد الاصول، ضمن تراث الشىخ الأعظم 25: 179، الأمالى، الشىخ الطوسى: 12/669.

2- تقدّم فى الصفحة 66 و 83.

3- فوائد الاصول (تقریرات المحقّق النابىنى) الكاظمى 3: 448.

وفيه: أنّ الممتنع رفعه ووضعه إنّما هو مجموع الحرمة والوجوب، ولا يكون المجموع من حيث المجموع مفاد دليل الرفع، وأما رفع كلّ واحد فلا إشكال فيه؛ فيقال: إنّ الوجوب غير معلوم، فيرتفع والحرمة غير معلومة أيضاً، فيرتفع.

فالتحقيق: أنّه لا مانع من شمول حديث الرفع للمقام؛ لعدم لزوم المخالفة العملية والالتزامية منه. والتنافي بين الرفع والإلزام الجامع بين الوجوب والحرمة ممّا لا إشكال فيه؛ لأنّه ليس بحكم شرعى بل أمر انتزاعى غير مجعول، وما هو المجعول نوع التكليف، وهو مشكوك فيه.

ومثله فى الضعف: ما أفاده فى منع جريان الاستصحاب من أنّ الاستصحاب من الاصول التنزيلية، وهى لا تجرى فى أطراف العلم الإجمالى مطلقاً؛ فإنّ البناء على مؤدّى الاستصحابين ينافى الموافقة الالتزامية، فإنّ البناء على عدم الوجوب والحرمة واقعاً لا يجتمع مع التدين بأنّ لله فى هذه الواقعة حكماً إلزامياً⁽¹⁾.

وفيه: منع كون الاستصحاب من الاصول التنزيلية بالمعنى الذى ادّعاه؛ فإنّ مفاد قوله عليه السلام فى صحيحة زرارة الثالثة:

«ولكنّه ينقض الشكّ باليقين، ويتمّ على اليقين فيبنى عليه»⁽²⁾

ليس إلّا البناء على تحقّق اليقين الطريقي وبقاؤه عملاً، أو تحقّق المتيقّن كذلك، وأمّا البناء القلبي على كون الواقع متحقّقاً فلا، فراجع كبريات الباب؛ فإنّك لا تجد فيها دلالة على ما ذكره من البناء القلبي.

وبالجملة: أنّ البناء فى الاستصحاب عملى، لا قلبى حتّى ينافى الإلزام المعلوم فى البين.

1- فوائد الاصول (تقارير المحقّق النائينى) الكاظمى 3: 449.

2- الكافى 3: 3/351، وسائل الشيعة 8: 216، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع فى الصلاة، الباب 10، الحديث 3.

مقتضى الأصل فى اختلاف المحذورين من حيث الأهمية مع وحدة الواقعة

الأمر الثانى: إذا كان لأحد الحكمين فى دوران الأمر بين المحذورين مزبة على الآخر احتمالاً، كما إذا كان الوجوب أقوى فى نظر العالم من الحرمة، أو محتملاً كما إذا كان متعلق الوجوب أقوى أهمية فى نظره، على فرض مطابقته للواقع فهل يوجب تلك الأهمية تعين الأخذ به؛ لأنّ المقام من قبيل دوران الأمر بين التعيين والتخير - كما عن المحقق الخراسانى (1) - أو لا يقتضى ذلك؟

التحقيق: جريان البراءة عن التعيينية؛ ولو قلنا بأصالة التعيين عند الشكّ فى التعيين والتخير؛ لأنّ أصل التكليف مشكوك فيه يجرى فيه البراءة؛ فضلاً عن خصوصياته.

نعم، لو كان ذات المزبة ممّا له أهمية عند العقل والشرع على فرض صدقه؛ بحيث يحكم بالاحتياط؛ وإن كانت الشبهة بدوية - كما لو تردّد الشخص بين كونه نبياً أو مرتداً - فيحكم العقل بالتعيين؛ وإن لم يكن فى المقام علم. ومثله إذا تردّدت المرأة بين كونها واجبة الوطى أو محرّمتها محرّمة ذاتية، مثل المحارم.

وبذلك يظهر ضعف ما عن بعض الأعاضم من أنّ وجود المزبة كعدمها؛ حتّى لو كان المحتمل من أقوى الواجبات الشرعية وأهمّها (2)

1- كفاية الاصول: 406.

2- فوائد الاصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى 3: 450-451.

هل التخيير في صورة تعدد الواقعة بدوى أو استمرارى؟

الأمر الثالث: إذا تعددت الوقائع فهل التخيير بدوى أو استمرارى؟

الأقوى هو الثانى؛ لأنّ المكلف إذا أتى فى الواقعة الثانية بخلاف الاولى يعلم بمخالفة قطعية و موافقة قطعية، وليس فى نظر العقل ترجيح بينهما، فصرف لزوم مخالفة قطعية لا يمنع عن التخيير بعد حكم العقل بعدم الفرق بين تحصيل تكليف قطعاً و ترك تكليف قطعاً.

و توضيحه: أنّ كلّ واقعة: إمّا أن تلاحظ مستقلاً بلا لحاظها منضمّة إلى واقعة اخرى، فيدور أمر المكلف فى كلّ جمعة أو كلّ واقعة بين المحذورين، أو تلاحظ منضمّة إلى واقعة اخرى، فيحصل له علمان: العلم بأنّ صلاة الجمعة إمّا محرّمة فى هذا اليوم أو واجبة فى الجمعة الآتية، و العلم بأنّها إمّا واجبة فى هذا اليوم أو محرّمة فى الجمعة الآتية.

فامثال كلّ علم على وجه القطع مخالفة قطعية للعلم الآخر، مثلاً لو ترك الجمعة فى الحاضرة وصلّى فى القادمة فهو وإن امتثل العلم الأوّل- العلم بأنّها إمّا محرّمة فى اليوم أو واجبة فى القادمة- إلاّ أنّه خالف العلم الثانى- العلم بأنّها إمّا واجبة فى هذا اليوم أو محرّمة فى القادمة- كما أنّه لو عكس انعكس القضية.

إذا عرفت هذا فنقول: لو كان كلّ واقعة موضوعاً مستقلاً فلا شكّ أنّه يجرى البراءة؛ سواء كان ما يختاره عين ما اختاره أو ما يختاره فى القادمة أو لا، كما هو واضح.

وأما إذا لوحظ الوقائع مجتمعة و منضمّة فلو كان التخيير بدوياً- كأن يكون فاعلاً في كلّ الوقائع أو تاركاً- فلا يتحقّق مخالفة قطعية، كما لا يتحقّق موافقة قطعية، بل يكون محتمل الموافقة و المخالفة.

وأما إذا كان التخيير استمرارياً و كان المكلف فاعلاً في واقعة و تاركاً في اخرى فيتحقق موافقة قطعية و مخالفة قطعية.

وبما أنّه لا دليل على ترجيح الموافقة و المخالفة الاحتماليتين على الموافقة و المخالفة القطعيتين فلا جرم لم يكن وجه للزوم كون التخيير بدوياً لا استمرارياً. و ترجيح الاولى بانتفاء المخالفة القطعية فيها معارض بوجود الموافقة القطعية في الثاني.

وأما ما أفاده بعض أعظم العصر قدس سره بما حصّله: إنّ المخالفة القطعية لم تكن محرّمة شرعاً بل هي قبيحة عقلاً، و قبحها فرع تنجّز التكليف؛ فإنّ مخالفة التكليف الغير المنجّز لا قبح فيها، كما لو اضطرّ إلى أحد الأطراف المعلوم بالإجمال فصادف الواقع؛ فإنّه مع حصول المخالفة يكون المكلف معذوراً، و ليس ذلك إلّا لعدم تنجّز التكليف.

وفيما نحن فيه لا يكون التكليف منجّزاً في كلّ واقعة؛ لأنّ في كلّ منها يكون الأمر دائراً بين المحذورين، و كون الواقعة ممّا تتكرّر لا يوجب تبدّل المعلوم بالإجمال و لا خروج المورد عن الدوران بين المحذورين⁽¹⁾، انتهى كلامه.

ففيه: أنّ عدم تنجّز التكليف في المقام ليس لقصور فيه؛ ضرورة كونه تامّاً من جميع الجهات، و إنّما لم يتنجز لعدم قدرة المكلف على الموافقة القطعية

1- فوائد الاصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 3: 453-454.

و لا المخالفة القطعية؛ بحيث لو فرضنا- محالاً- إمكان الموافقة القطعية يحكم العقل بلزومها، و لو فرض عدم إمكان الموافقة القطعية لكن أمكن المخالفة القطعية يحكم بحرمتها؛ لتامة التكليف.

وبالجملة: التنجيز فيما نحن فيه فرع إمكان المخالفة، لا أنّ حرمة المخالفة فرع التنجيز، فإذا أمكن المخالفة يصير التكليف منجزاً لرفع المانع؛ و هو امتناع المخالفة القطعية.

و الشاهد عليه: أنّه لو فرضنا قدرة المكلف على رفع النقيضين فى الواقعة الواحدة يحكم العقل بحرمته، و ليس ذلك إلا لعدم القصور فى ناحية التكليف، وإّما القصور فى قدرة العبد، و فى الوقائع المتعددة يكون العبد قادراً على المخالفة، فيتجزّ التكليف.

تتميم فى دوران الأمر بين المحذورين فى التعبدات

لو كان الطرفان تعبديين أو أحدهما المعين تعبدياً فلا إشكال فى امتناع الموافقة القطعية، و أمّا المخالفة القطعية فتحصل بالإتيان بأحد الطرفين أو المعين كونه تعبدياً بلا تقرب.

و أمّا إذا كان أحد الطرفين تعبدياً لا بعينه فهل يحكم العقل بالأخذ بأحد الطرفين و العمل على طبقه بنية الرجاء أو لا؟

يحتمل الأول؛ لأنّ الأخذ بأحد الطرفين و العمل على طبقه بلا رجاء يوجب احتمال المخالفة من جهتين: جهة احتمال أنّ حكم الله هو الآخر، و جهة أنّ حكم

اللّٰه لو كان ما عمل على طبقه آتاه بلا شرطه. وهذا بخلاف ما لو أتى به رجاء؛ فإنّ احتمال المخالفة من الجهة الثانية منتفية.

ولعلّ هذا هو الأقوى؛ لأنّ العبد في المخالفة من الجهة الثانية غير معذور، وليس في يده حجّة مقبولة.

وبذلك يظهر النظر فيما ربّما يقال: من أنّ أصل التكليف لم يقم عليه دليل.

فما ظنّك بتعبديتها. وقد عرفت في الأمر الثاني ما يوضح ضعفه.

تمّ الكلام حول الشكّ في التكليف.

والحمد لله أوّلاً وآخراً.

القول في الشك في المكلف به

إشارة

... يقع الكلام في مقامين:

المقام الأول في دوران الأمر بين المتباينين

إشارة

نجز الكلام- بحمد الله- في البحث عن الشكّ في التكليف، و حان وقت البحث عن الشكّ في المكلف به.

ضابط الشكّ في المكلف به

و أمّا الميزان فيه فهو: أنّه إذا علم المكلف بجنس التكليف أو نوعه، و تردّد متعلّقه بين شيئين أو أزيد، و أمكن له الاحتياط يصير الشكّ حينئذٍ شكّاً في المكلف به.

فخرج ما لا- علم فيه رأساً كالشبهة البدوية، و ما علم جنسه و لكن لم يمكن الاحتياط فيه، كما إذا علم بكون أحد الشيئين إمّا واجب أو حرام، فالعلم بالإلزام و التردّد في المتعلّق و إن كان حاصلًا إلّا أنّ الاحتياط على وجه الموافقة القطعية غير ممكن؛ سواء أتى بهما أو تركهما، أو أتى بواحد و ترك الآخر.

و أمّا الشكّ في المحصل فهو و إن كان يلزم فيه الاحتياط إلّا أنّه لا ضير في خروجه؛ لعدم الملازمة بين لزوم الاحتياط و كون الشكّ فيه شكّاً في المكلف به، بل

هو باب برأسه يدخل فيه الشكّ في المحصّل، و الشكّ في الإتيان بالمأمور به مع بقاء الوقت، إلى غير ذلك.

و ما يقال في الميزان في المقام: إن كان الشكّ في الثبوت فهو الشكّ في التكليف و هو مرجع البراءة، و إن كان الشكّ في السقوط فهو الشكّ في المكلف به و محلّ الاحتياط، غير صحيح؛ لأنّ كون الشكّ في السقوط و إن كان محلّاً للاشتغال إلاّ أنّه أعمّ من الشكّ في المكلف به، كما لا يخفى. إذا عرفت هذا فنقول:

تنقيح محلّ النزاع في المقام

اختلفت الآراء في كون العلم بالحكم إجمالاً هل هو عدلّة تامّة لوجوب الموافقة و حرمة المخالفة، أو مقتضى بالنسبة إليهما، أو عدلّة تامّة بالنسبة إلى أحدهما دون الآخر؟ يظهر الثمرة في إمكان الترخيص بالنسبة إلى بعض الأطراف أو كلّها.

و بما أنّ محلّ النزاع غير منقّح في كلام الأجلّة- حتّى أنّ الشيخ الأعظم لا يخلو كلامه عن اختلاط- فنقول: إنّ تنقيح البحث يحتاج إلى البحث في مقامين:

الأول: إذا علم علماً وجدانياً لا يحتمل الخلاف بالتكليف الفعلي الذي لا يرضى المولى بتركه فلا شكّ أنّه يجب تحصيل الموافقة القطعية و تحرم المخالفة- قطعياً أو محتملها- و لا- مجال للبحث عن جواز الترخيص في بعضها أو جميعها- كانت الشبهة محصورة أو غير محصورة- لا لأجل كون القطع منجزاً أو كون تحصيل الموافقة واجباً أو تحصيل المخالفة حراماً، بل لأجل لزوم اجتماع النقيضين؛ قطعاً أو احتمالاً.

ضرورة أنّ القطع بالإرادة الإلزامية لا يجتمع مع احتمال الترخيص- فضلاً

عن القطع به- فإنَّ الترخيص في بعض الأطراف- ولو كانت الشبهة غير محصورة- مع احتمال انطباق الواقع على المورد المرخص فيه- و إن كان ضعيفاً- لا يجتمع مع الإرادة الإلزامية الحتمية، ولا أظنُّ أنَّ العلمين- الخوانساري و القمي(1)- جوِّزا الترخيص في هذه الصورة.

و أمَّا الشيخ الأعظم قدس سره فيظهر من بعض كلماته كون النزاع عامّاً يشمل المقام الأوَّل؛ حيث جعل المانع عن جريان الاصول لزوم الإذن في المعصية و وجود المانع عن جريانه في عالم الثبوت(2)؛ و إن كان يظهر من بعض كلماته كون النزاع في غير هذا المقام(3)، و هذا هو الذي يصلح أن يبحث عنه في باب القطع.

المقام الثاني: إذا علمنا حرمة شئٍ أو وجوبه، لا بعلم وجداني بل بشمول إطلاق الدليل أو عمومه على المورد- كما إذا قال: «لا تشرب الخمر»، و شمل بالإطلاق على الخمر المراد بين الإثنين- فهل يمكن الترخيص بأدلة الاصول بتقييد إطلاق الدليل أو لا؟ و هذا هو الذي ينبغي أن يبحث عنه في المقام.

و مثله إذا علم إجمالاً بقيام حجة على هذا الموضوع أو ذاك، كما إذا علم بقيام أمانة معتبرة إمّا بوجوب صلاة الظهر أو الجمعة، إلى غير ذلك ممّا يعدُّ من أقسام المتباينين.

و يظهر من بعض كلمات الشيخ الأعظم: أنه محطُّ البحث؛ حيث استدلَّ على حرمة المخالفة القطعية بوجود المقتضى للحرمة و عدم المانع عنها: أمّا ثبوت

1- مشارق الشموس: 77/ السطر 8، القوانين المحكمة 2: 37/ السطر 3، انظر فرائد الاصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم 25: 279-280.

2- فرائد الاصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم 25: 203-204.

3- ستأتى كلمات الشيخ بعد أسطر.

المقتضى فلعوم دليل تحريم ذلك العنوان المشتبه؛ فإنّ قول الشارع: «اجتنب عن الخمر» يشمل الخمر الموجود المعلوم بين الإنائين ... إلى آخر ما أفاده(1).

و من ذلك: ما أفاده في ذيل المطلب الثاني؛ حيث قال: الكلام يقع في مثل ما ذكرنا في أوّل الباب- أى الشبهة التحريمية في الشكّ في المكلف به- لأنّه إمّا يشتبه الواجب بغير الحرام من جهة عدم النصّ المعتبر أو إجماله أو تعارض النصّين، أو من جهة اشتباه الموضوع؛ أمّا الاولى: فالكلام فيه إمّا في جواز المخالفة القطعية في غير ما علم بإجماع أو ضرورة حرمتها ... إلى آخر ما أفاده(2).

فهذه الكلمات وأضرابه يعيّن محطّ البحث، وأنّ البحث في غير ما علم وجداناً وجود تكليف قطعي لا يرضى المولى بتركه.

ثمّ إنّ للمقام الثاني صورتين:

الاولى: إذا علم المكلف- علماً جازماً- بأنّ التكليف الواقعي على فرض تحقّقه فعلى لا يرضى المولى بتركه. وهذه الصورة أيضاً خارجة عن محطّ البحث؛ لأنّه مع العلم بفعالية التكليف على فرض تصادف الأمانة للواقع و تصادف المحتمل للأمانة لا يمكن الترخيص الفعلي بجميع الأطراف أو بعضها؛ لأنّ العلم بالترخيص مع العلم بفعالية التكليف على فرض المصادفة غير ممكن الاجتماع، فمع العلم الثاني لا يمكن الأخذ بالأدلة المرخّصة.

الثانية: تلك الصورة، ولكن يحتمل ذلك و يحتمل مزاحمته لما هو أقوى ملاكاً، كما سنشير إليه، فيرفع اليد عنه في مقام التراحم. فانحصر محطّ البحث

1- فرائد الاصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم 25: 200.

2- نفس المصدر 25: 278.

بالصورة الثانية من المقام الثاني؛ وهى صورة عدم العلم الوجدانى بالتكليف الفعلى؛ لا فعلاً ولا تقديراً.

وعلى فرض تصادف الأمانة يحتمل فعلية الواقع ويحتمل عدمها، ويصير مآل البحث إلى أنه بعد ما قامت الحجّة الفعلية على التكليف- من إطلاق أو عموم- هل هاهنا حجّة اخرى أقوى- أعنى أدلّة الاصول- حتى ترفع اليد عن الحجّة الاولى ويكون من قبيل دفع الحجّة بالحجّة، أو لا؟

تنبيه فى عدم تقييد الأدلّة الواقعية بجواز الترخيص فى أطراف العلم الإجمالى

اعلم: أنه لو قلنا بجواز الترخيص فى أطراف العلم الإجمالى لا- يوجب ذلك تقييداً فى الأدلّة الواقعية بوجه، بل يكون حالها حال قيام الأمارات على خلافها، و حال جريان الاصول فى الشبهات البدوية إذا كانت مخالفة للواقع، فكما أنّ الواقع لم يتقيّد بمؤدّيات الأمارات و لا بحال العلم، فكذلك فى المقام.

والفرق: أنّ هاهنا ترخيص فى مخالفة الأمانة، ويحتمل انطباق الأمانة على الواقع، و هناك ترخيص فى العمل بها مع إمكان تخلفها عنه، وفى الشبهات البدوية ترخيص مع احتمال تحقّق الواقع.

وبالجملة: أنّ البحث فى المقام كالباحث فى الأمارات و الاصول فى الشبهات البدوية إذا خالفت الواقع، فكما أنّ فى الأمر بالعمل بالأمارات أو إمضاء الطرق العقلانية احتمال تقويت الواقع، و المصالح و الأغراض بما أنّ تلك الطرق و الاصول ربّما تؤدّى المكلف إلى خلاف المطلوب، فهكذا الأمر فى العمل

بالأصول وفي جعل الترخيص فيما إذا قامت الحجّة على وجوب الشئ أو حرمة، و تردّد بين أمرين.

وكما أنّ المجوّز لهذا التفويت ليس إلاّ التحفّظ على الغرض الأهمّ؛ من حفظ نظام العباد و صيانتهم عن الإعراض عن الدين و رغبتهم عن الشريعة- كما مرّ توضيحه في بابه (1)- فهكذا لو فرض في جعل الترخيص مصلحة أولى و أهمّ من التحفّظ على الواقع لا يكون ضير في المقام في جعله و تشريعه.

فالمولى الحكيم لوقوفه على الأغراض الهامة و غيرها يقدّم بعضها على بعض، و يعرض عن بعض و يرفع اليد عنه؛ للتحفّظ بما هو أولى و أقدم.

وإن شئت قلت: إنّ التخصيص و التقييد في الأدلّة الواقعية لقصور الاقتضاء، و في المقام- أى إمضاء الطرق العقلانية، و الترخيص في أطراف العلم الإجمالي- لا يكون الاقتضاء قاصراً؛ و لهذا يجب العلم بالتكاليف في الشبهات الحكمية، و يجب تتبع الأحكام و نشرها.

ولكن الجهات الاخر لما كانت أهمّ من مراعاة الواقع صارت تلك الأهمية سبباً للتخصيص في الشبهات البدوية، و لتنفيذ الأمارات و إيجاب العمل على طبقها، و في المقام أيضاً على فرض إمكانه، فلا تكون الواقعيات مخصّصة و لا مقيدة بشئ من تلك الموارد، بل متروكة مع كمال مطلوبيتها لأجل أغراض أهمّ.

الكلام فى المخالفة القطعية

اشارة

إذا عرفت ما ذكر فاعلم: أنّ البحث يقع فى جهتين: الاولى فى إمكان الترخيص ثبوتاً، و ثانيتهما فى وقوعه، فنقول:

الجهة الاولى: فى إمكان الترخيص فى أطراف العلم الإجمالى

فلا إشكال أنّ العقل - مع قطع النظر عن الأدلة المرخصة على فرض وجودها - يحكم بوجود موافقة الأمارات و عدم جواز مخالفتها؛ سواء علم قيامها على أمر تفصيلاً أو إجمالاً، و يحكم مع العلم الإجمالى بقيام أمانة: إما على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال أو على وجوبه عند غروب الشمس، على لزوم المطابقة القطعية و حرمة مخالفتها القطعية.

لكن لا بملاك المعصية و الإطاعة؛ لعدم إحراز موضوعهما؛ لعدم العلم بتصادف الأمانة للواقع، بل بملاك قطع العذر و استحقاق العقوبة على فرض مطابقتها للواقع، أو بملاك المعصية التقديرية؛ أى على فرض المصادفة.

فلو ارتكب أحد أطراف المعلوم بالإجمال فيحتمل قيام الأمانة عليه و عدمه، و على فرضه يحتمل تصادف الأمانة للواقع و عدمه، لكن على فرض تصادف الاحتمالين للواقع لا عذر له فى ترك المأمور به الواقعى؛ فيستحق العقوبة عليه.

و الحاصل: أنّ العلم بالحجة الإجمالية كالعلم بالحجة التفصيلية فى نظر

العقل؛ لأنّ العمل بها واتباعها مؤمن عن العقاب؛ صادف أو خالف. و الإعراض عنها يحتمل معه العقاب، فيجب دفعه.

والعلم بالحجّة وإن لم يكن ملازماً مع العلم بالحكم لكنّه يجب العمل به عقلاً؛ لحصول الأمان معه، فإنّ المكلف يعدّ إذا صادفت الأمانة للواقع غير معذور إذا لم يعمل به.

هذا حكم العقل إذا قصر نظره إلى أدلّة الأمارات.

ومع ذلك كلّ: لا مانع هنا للشارع عن جعل الترخيص، وليس حكم العقل بلزوم اتباع الحجّة الإجمالية مانعاً عن جعل الترخيص، كما ليس هاهنا مانع من ناحية الخطابات الأولية ولا من غيرها.

توضيحه: أنّ ما هو القبيح على المولى إنّما هو الإذن في معصيته ومخالفته؛ فلو وقف المكلف بعلم وجداني على كونه مطلوباً فالترخيص في تركه يعدّ لدى العقل قبيحاً بالنسبة إلى المولى الذي لا يتلاعب بأحكامه وأغراضه. فالعلم بالمطلوب والإلزام به، ثمّ الترخيص فيه مع بقائه على المطلوبة التامة التي لا يرضى بتركه نقض في الغرض لا يليق بساحة الحكيم.

بل يمكن أن يقال: إنّ امتناعه ليس لأجل كونه أمراً قبيحاً، بل هو أمر ممتنع بالذات؛ لامتناع اجتماع إرادتين متعلّقتين على فعله وتركه، فالترخيص في المعصية مع كونه قبيحاً محال ذاتاً.

ولكن كون الترخيص إذناً في المعصية فرع العلم بكونه محبوباً ومطلوباً تاماً، والمفروض أنّ الموجود في المقام ليس إلا العلم بالحجّة، و لا نعلم كونها مطابقة للواقع أو لا؟

فالترخيص في مخالفتها لحفظ غرض أهمّ على فرض المطابقة للواقع ليس ترخيصاً في المعصية؛ لعدم العلم بالحكم، بل هو ترخيص في مخالفة الأمانة وإجازة في مخالفة الحجّة. فما يدعى من الامتناع والاستقبح غير آتٍ في المقام.

وأما توهم المانع من ناحية الخطابات الأولى وامتثال ذلك الترخيص تقييداً أو تخصيصاً في أدلة الواقعية فقد مرّ توضيحه ودفعه.

والحاصل: أتى لا أظنّ بقاء المجال للتشكيك في إمكان الترخيص - حتّى بالنسبة إلى جميع الأطراف - بعد تصوّر محطّ البحث؛ لعدم لزوم شيء مما ذكر، كلزوم الإذن في المعصية؛ ضرورة أنّ الإذن في مخالفة الأمانة لا يلازم الإذن في المعصية، بل قد يلزم منه الإذن في مخالفة الواقع ولا إشكال فيه؛ لجواز رفع اليد عن الواقع لأجل تراحم جهات أهمّ منه.

وإن شئت فاعطف نظرك إلى أشباهه ونظائره؛ فإنّ الشكّ بعد تجاوز المحلّ أو خروج الوقت لا يترتب عليه الأثر مع إمكان كون المضى موجباً لتفويت الواقع، ومثله الإذن بالعمل بالاستصحاب أو إيجاب العمل به؛ فإنّ الترخيص والإذن والأمر في هاتيك الموارد يكشف عن عدم فعالية الأحكام الواقعية؛ بمعنى رفع اليد عنها للمزاحم الأقوى، من غير تقييد لها أو تخصيص.

فلو فرغنا عن دلالة الأدلة المرخّصة إثباتاً، ولم يكن محذور في مقام الاستفادة عن الأخذ بمفادها فلا تتصوّر مانعاً في المقام.

فما ربّما يتراءى في كلمات الأعظم من تصوّر المحاذير الثبوتية؛ من أنّ الترخيص في جميع الأطراف مستلزم للإذن في المعصية وهو قبيح عقلاً⁽¹⁾، أو أنّ

1- فوائد الاصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 4: 17، نهاية الأفكار 3: 307-308.

حكم العقل بالنسبة إلى المخالفة القطعية على نحو العلية التامة، وبالنسبة إلى الموافقة القطعية كذلك (1) أو بنحو الاقتضاء (2)، كل ذلك ناشٍ من خلط محلّ البحث بما هو خارج عنه.

فإذا تبين إمكان الترخيص فلو دلت الأدلة على الترخيص فلا مانع من القول بمقالة المحققين، الخوانساري والقمي (3)0.

الجهة الثانية: في وقوع الترخيص في أطراف العلم الإجمالي

و تنقيح البحث يتوقف على سرد الروايات، فنقول:

إن الروايات الواردة في المقام على طائفتين:

الاولى: ما يظهر منها التعرّض لخصوص أطراف العلم الإجمالي أو الأعمّ منه و من غيره، وإليك بيانه:

1- صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «كلّ شيء فيه حرام و حلال فهو لك حلال أبداً حتّى تعرف الحرام بعينه، فتدعه» (4).

2- ما رواه عبد الله بن سنان عن عبد الله بن سليمان، قال: سألت

1- نهاية الأفكار 3: 305-308.

2- فرائد الاصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم 25: 200 و 210، فوائد الاصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 4: 10 و 24.

3- مشارق الشموس: 177/ السطر 8، القوانين المحكمة 2: 37/ السطر 3، انظر فرائد الاصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم 25: 279-280.

4- الفقيه 3: 1002/216، وسائل الشيعة 17: 87، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب 4، الحديث 1.

أبا جعفر عليه السلام عن الجُبْن، فقال: «لقد سألتني عن طعام يعجبني»، ثم أعطى الغلام درهماً، فقال: «يا غلام ابتع لنا جُبناً». ثم دعى بالغذاء فتغذينا معه، فأتى بالجبن، فأكل، فأكلنا، فلمّا فرغنا من الغذاء قلت: ما تقول في الجبن؟

قال: «أ ولم ترني آكله؟».

قلت: بلى ولكتني احبّ أن أسمع منك.

فقال: «ساخبرك عن الجُبْن وغيره: كلّ ما كان فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام بعينه، فتدعه» (1).

و الكبرى الواقعة فيه قريب ممّا وقع في الصحيحة السابقة.

3- رواية معاوية 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، و ساخبرك عن الجبن وغيره: كلّ شىء فيه الحلال و الحرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام بعينه» (2).

ثم إنَّ الشيخ الأعظم نقل هذه الرواية بزيادة «منه» فلم نجد له إلى الآن مدركاً.

و يحتمل اتّحاد الثانية و الثالثة من الروايتين؛ لقرب ألفاظهما و عدم اختلافهما إلّا في تنكير الحلال و الحرام و تعريفهما، و يحتمل اتّحاد الاولى مع الثانية أيضاً؛ لكون الراوى في الثانية إنّما هو عبد الله بن سنان عن عبد الله بن سليمان، فمن

1- الكافي 6: 1/339، وسائل الشيعة 25: 117، كتاب الأطعمة و الأشربة، أبواب الأطعمة المباحة، الباب 61، الحديث 1.

2- المحاسن: 601/496، وسائل الشيعة 25: 119، كتاب الأطعمة و الأشربة، أبواب الأطعمة المباحة، الباب 61، الحديث 7.

الممكن: أنه نقله تارة مع الواسطة و أخرى مع حذفها، وليس ببعيد مع ملاحظة الروايات، إلا أننا نتكلم فيها على كل تقدير.

فنقول: إن في تلك الروايات احتمالات:

الأول: اختصاصها بالشبهة البدوية بأن يقال: إن كل طبيعة فيه الحرام والحلال و ينقسم إليهما تقسيماً فعلياً، و اشتبه فرد منها من أنه من أي القسمين فهو لك حلال.

و لكنك خير: بأنه أردأ الاحتمالات؛ لأن التعبير عن الشبهة البدوية بهذه العبارة بعيد غايته. مع إمكان أن يقول «كل ما شككت فهو لك حلال» أو «الناس في سعة ما لا يعلمون».

الثاني: اختصاصها بالعلم الإجمالي فقط؛ فإن الظاهر أن قوله:

«كل شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال»

أن ما فيه الحلال و الحرام حلال بحسب الشبهة الموضوعية، كما هو مورد الثانية و الثالثة، و لا يبعد أن يكون مورد الصحيحة هو الموضوعية أيضاً، فيصدق قوله فيه الحلال و الحرام على المال المختلط.

فإذا كان عنده خمسون ديناراً؛ بعضها معلوم الحرمة و بعضها معلوم الحلية يقال: إنه شيء فيه حلال و حرام، و الظاهر من قوله:

«فهو لك حلال»،

و أن ما فيه الحلال و الحرام لك حلال، فحينئذٍ فالغاية هي العلم التفصيلي. و هذا أقرب الاحتمالات.

الثالث: كونها أعم من العلم الإجمالي و الشبهة البدوية بأن يقال: إن كل طبيعة فيه حلال معين و حرام معين و فرد مشتبه فالمشتبه لك حلال حتى تعرف الحرام. و إن شئت قلت: إذا علم تفصيلاً حرمة بعض أفراد الطبيعة، و علم حلية بعض آخر، و شك في ثالث فيقال: إن الماهية الكذائية التي فيها حلال و حرام فهي

حلال مع الشبهة حتى تعرف الحرام، ولكن إدخال هذا الفرد يحتاج إلى تكلف خارج عن محور المخاطبة.

وعلى أى فرض: فلا محيص فى الاحتمالين الأخيرين إلا بجعل الغاية علماً تفصيلاً، لا لكون مادة المعرفة ظاهرة فى مقام التشخيص فى المميّزات الشخصية التى لا تنطبق إلا على العلم التفصيلى، ولا لأنّ قوله: «تعرف» ظاهر فى ذلك؛ وإن كان كلّ ذلك وجيهاً.

بل لأنّه على فرض كونه متعرّضاً لخصوص العلم الإجمالى لا معنى لجعل الغاية أعمّ من العلم التفصيلى، وعلى فرض كونه أعمّ لا معنى لجعل الغاية أعمّ أيضاً؛ لأنّ لازمه أنّ المشتبه البدوى حلال حتى يعلم إجمالاً أو تفصيلاً أنّه حرام، والمعلوم الإجمالى حلال حتى يعلم تفصيلاً أنّه حرام، مع أنّه باطل بالضرورة؛ لأنّ لازم جعل الغاية أعمّ تارة و العلم التفصيلى اخرى هو التناقض أى حلية المعلوم بالإجمال و حرمة.

وإن كان المراد أنّ المشتبه البدوى حلال حتى يعلم إجمالاً وجود الحرام فيه، فحينئذٍ يرتفع حكمه، ثمّ يندرج فى صغرى المشتبه بالعلم الإجمالى، فهو حلال إلى أن تعرف الحرام تفصيلاً. فهو وإن كان مفيداً للمقصود لكنّه أشبه شىء بالأحجية و اللغز.

أضف إلى ذلك: أنّ الظاهر أنّ قوله

«بعينه»

قيد للمعرفة، وهو يؤيد كون العرفان لا بدّ وأن يكون بالعلم التفصيلى. و يؤيده أيضاً: الفرق المعروف بين العرفان و العلم(1)؛ فإنّ الأوّل لا يستعمل إلا فى الجزئى المشخص، فعليه فالغاية للصدر

الشامل للعلم الإجمالى ليس إلا العلم تفصيلاً بكون الحرام هذا الشئ المعين.

هذا حال الاحتمالات الواردة فى الروايات.

و الإنصاف: قوّة الاحتمال الثانى، كما هو غير بعيد عن روايات الجبن؛ فإنّ الظاهر: أنّ الاشتباه فى الجبن لأجل جعل الميتة فى بعضها، كما هو الظاهر فى بعضها مثل

ما رواه أبو الجارود قال: سألت أبا جعفر عن الجبن، فقلت أخبرنى من رأى أنّه يجعل فيه الميتة.

فقال: «أ من أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرم جميع ما فى الأرض؟! إذا علمت أنّه ميتة فلا تأكله، وإن لم تعلم فاشتر وبع» (1).

و ما رواه منصور بن حازم عن بكر بن حبيب قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الجبن و أنّه توضع فيه الأنفحة من الميتة.

قال: «لا تصلح» ثم أرسل بدرهم، فقال: «اشتر من رجل مسلم و لا تسأل عن شئ» (2).

و ملخص الكلام فى هذه الروايات: أنّ اشتراك عبد الله بن سليمان بين ضعيف و موثق يسقط الرواية عن الحجّة.

أضف إلى ذلك: أنّ المراد من الحرام فيها الأنفحة، كما هو المنصوص فى بعض روايات الباب، مع أنّ ضرورة فقه الإمامية قاضية على حلّيتها و طهارتها.

و بذلك يظهر الجواب عن رواية ابن عمّار، مضافاً إلى إرسالها.

1- المحاسن: 597/495، وسائل الشيعة 25: 119، كتاب الأطعمة و الأشربة، أبواب الأطعمة المباحة، الباب 61، الحديث 5.

2- المحاسن: 598/496، وسائل الشيعة 25: 118، كتاب الأطعمة و الأشربة، أبواب الأطعمة المباحة، الباب 61، الحديث 4.

فلم يبق في الباب إلا صحيحة عبد الله بن سنان؛ فيما أن ما رواه من الكبرى موافقة مع رواية عبد الله بن سليمان التي رواه نفس عبد الله بن سنان عنه أيضاً فلا بعد لو قلنا باتّحادهما حقيقة، وأن ما استقلّ به عبد الله بن سنان قطعة منها نقلها بحذف خصوصياتها، وعليه فيشتركان فيما ذكرناه من الوهن.

نعم، يمكن دفع الوهن بأنّ التقية ليست في الكبرى، بل في تطبيقها على تلك الصغرى، لا بمعنى أنّ حلية الأنفحة لأجل التقية، بل بمعنى أنّ الكبرى لما كان أمراً مسلماً عند الإمام عليه السلام - كطهارة الأنفحة و حليتها على خلاف العامة القائلين بنجاستها(1) - فيبين الإمام عليه السلام الحكم الواقعي في ظرف خاص - صورة الشبهة - بتطبيق الكبرى على مورد ليس من صغرياته إلزاماً للخصم، و تقية منه.

و نجد له في الفقه أشباهاً، كما في صحيحة البرنطي(2)؛ حيث تمسك الإمام عليه السلام على بطلان الحلف على العتق و الطلاق إذا كان مكرهاً بحديث الرفع، مع أنّ الحلف عليهما باطل من رأس؛ سواء كان عن إكراه أو لا، فتدبر. و يأتي بعض الكلام حول هذه الروايات عند البحث عن الموافقة القطعية(3).

لكنّه أيضاً محلّ إشكال؛ لاحتمال تمسكه بالأصل لتسلّمه عندهم لا عنده.

الطائفة الثانية من الروايات: ما لا اختصاص له بأطراف العلم الإجمالي، و إليك بيانها:

1 - موثقة مسعدة بن صدقة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: «كلّ

1- المبسوط، السرخسي 24: 27، المغنى، ابن قدامة 1: 61.

2- المحاسن: 124/339، وسائل الشيعة 23: 226، كتاب الأيمان، الباب 12، الحديث 12.

3- يأتي في الصفحة 205-206.

شىء لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه، فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك ولعله سرقة، أو العبد يكون عبدك ولعله حرّ قد باع نفسه أو قهر فيبيع أو خدع فيبيع، أو امرأة تحتك وهي اختك أو رضيعتك...»(1)

إلى آخرها.

2- «كلّ شىء مطلق حتى يرد فيه نهى»(2).

3- «رفع عن امتي تسعة، ما لا يعلمون... واستكروها عليه...»(3)

إلى آخره.

إلى غير ذلك من أحاديث البراءة(4). ومع ذلك كلّ لا يصحّ الاعتماد عليها في ارتكاب أطراف العلم:

أمّا الموثّقة: فإنّ الظاهر من الصدر وإن كان عموميته للبدوية والعلم الإجمالي، ولكن لا مناص من تخصيص الصدر بالعلم التفصيلي؛ دفعاً للإشكال المتقدم(5) - مضافاً إلى ما عرفت من أنّ العلم بكون هذا أو هذا حراماً ليس من معرفة الحرام بعينه - إلا أنّ الإشكال في تطبيق الكبرى المذكورة على ما ذكر في ذيل الحديث؛ فإنّ الحلّ فيها مستند إلى أمارات وقواعد متقدّمة على أصالة الحلّ؛

1- الكافي 5: 40/313، وسائل الشيعة 17: 89، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب 4، الحديث 4.

2- الفقيه 1: 937/208، وسائل الشيعة 27: 173، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 12، الحديث 67.

3- الخصال: 9/417، التوحيد، الصدوق: 24/353، وسائل الشيعة 15: 369، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب 56، الحديث

1.

4- راجع ما تقدّم من الأحاديث في الصفحة 62-84.

5- تقدّم في الصفحة 189.

لأنّ اليد في الثوب أمانة الملكية، كما أنّ أصالة الصّحة في العقد هي المحكّم في المرأة، واستصحاب عدم كونها رضية عند الشكّ في كونها رضية، إلى غير ذلك من القواعد ممّا يوهن انطباق الكبرى على الصغريات المذكورة.

ولأجل ذلك لا بدّ من صرفها عن مورد القاعدة، بأن يقال: إنّها بصدد بيان الحلّ ولو بأمانة شرعية مع الجهل الوجداني بالواقع. وكيف كان فالاستناد بها في المقام مشكل.

وأمّا أحاديث البراءة: فالظاهر عدم شمولها لأطراف العلم؛ لأنّ المراد من العلم فيها هو الحجّة- أعمّ من العقلية و الشرعية- لا العلم الوجداني، وقد شاع إطلاق العلم واليقين على الحجّة في الأخبار كثيراً، كما سيوافيك بيانه في أخبار الاستصحاب(1).

والمفروض: أنّه قامت الحجّة في أطراف العلم على لزوم الاجتناب. على أنّ المنصرف أو الظاهر من قوله:

«ما لا يعلمون»

كونه غير معلوم من رأس؛ بمعنى المجهول المطلق لا ما علم وشكّ في انطباق المعلوم على هذا أو هذا.

أضف إلى ذلك: أنّ هنا إشكالاً آخر يعمّ جميع الروايات- عمومها و خصوصها- وهو أنّ الترخيص في أطراف العلم الإجمالي الذي ثبت الحكم فيه بالحجّة يعدّ عند ارتكاز العقلاء ترخيصاً في المعصية و تقويتاً للغرض.

و هذا الارتكاز وإن كان خلاف الواقع على ما عرفت من أنّه ترخيص في مخالفة الأمانة لا ترخيص في المعصية(2)، لكنّه تدقيق عقلي متّ، والعرف لا يقف عليه بفهمه الساذج.

1- الاستصحاب، الإمام الخميني قدس سره: 81-82 و 239.

2- تقدّم في الصفحة 184-185.

و هذا الارتكاز يوجب انصراف الأخبار عامّة عن العلم الإجمالى المنجّز؛ فإنّ ردع هذا الارتكاز يحتاج إلى نصوص و تنبيه حتّى يرتدع عنه. والمراد منها حينئذٍ: إمّا الشبهات الغير المحصورة- كما هو مورد بعض الروايات المتقدّمة- أو غيرها ممّا لا يكون إذناً فى ارتكاب الحرام. و يؤيّد ذلك: حكم الأعظم من المتأخّرين بأنّ الترخيص فى أطراف العلم إذن فى ارتكاب المعصية(1)؛ فإنّ حكمهم هذا ناشٍ من الارتكاز الصحيح.

وبالجملة: فالعرف لا يرتدع عن فطرته بهذه الروايات حتّى يرد عليه بيان أوضح و أصرح.

أضف إلى ذلك: ما أفاده صاحب «الجواهر» فى باب الرباء من أنّ ظاهر هذه الروايات حلّ الجميع، و لكن لم يعمل بها إلا نادر من الطائفة(2). مضافاً إلى أنّ روايات الحلّ مختصّة بالشبهة الموضوعية و البحث فى الأعمّ منها.

مقالة الشيخ فى وجه عدم جريان الاصول فى أطراف العلم الإجمالى

ثمّ إنّ الظاهر من الشيخ الأعظم قدس سره: أنّ المانع عن الشمول هو لزوم تعارض الصدر و الذيل فى أدلّة الاصول(3)، و كلامه هذا حاكٍ على أنّ المانع إثباتى لا ثبوتى- و قد تقدّم أنّ كلماته مختلفة(4)-:

قال فى مبحث تعارض الاستصحابيين: إذا لم يكن لأحد الاستصحابيين

1- تقدّم فى الصفحة 185.

2- جواهر الكلام 23: 397.

3- فرائد الاصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم 25: 201 و 26: 410.

4- تقدّم فى الصفحة 179.

مرجح فالحق التساقط دون التخيير؛ لأن العلم الإجمالي هنا بانتقاض أحد الضدين يوجب خروجهما عن مدلول لا تنقض؛ لأن قوله:

«لا تنقض اليقين بالشك، و لكن تنقضه بيقين مثله»

يدل على حرمة النقض بالشك و وجوب النقض باليقين، فإذا فرض اليقين بارتفاع الحالة السابقة في أحد المستصحبين فلا يجوز إبقاء كل منهما تحت عموم حرمة النقض بالشك؛ لأنه مستلزم لطرح الحكم بنقض اليقين بمثله، و لا أحدهما المعين؛ لكونه ترجيحاً بلا مرجح، و لا أحدهما المخير؛ لأنه ليس من أفراد العام⁽¹⁾، انتهى كلامه.

و الإشكال عليه بأنّ الذيل غير وارد إلا في بعض الروايات⁽²⁾ غير صحيح؛ ضرورة تقديم المشتمل على خصوصية على العارى منها على ما هو مقرر في محله⁽³⁾.

نعم، يمكن أن يورد عليه: أنّ المراد من اليقين وإن كان الحجّة- على ما سيوافيك في محله؛ من أنّ المراد من

قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك»

أى لا تنقض الحجّة باللاحجة⁽⁴⁾- لكن المراد من الذيل هو العلم التفصيلي، لا الأعم منه و من الإجمالي؛ لأنّ الظاهر: أنّ متعلق اليقين الواقع في الذيل عين ما تعلق به اليقين الأول. و لكن اليقين الأول قد تعلق بطهارة كلّ واحد بالخصوص، كما أنّ الشك قد تعلق بطهارتهما كذلك، فلا بدّ أن يحصل يقين آخر ضدّ اليقين الأول، و يتعلّق بنجاسة واحد منهما معيّناً. و أمّا اليقين في العلم الإجمالي فلم يتعلّق

1- فرائد الاصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم 26: 409-410.

2- فوائد الاصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 4: 22-23.

3- تقدّم في الجزء الثاني: 282.

4- الاستصحاب، الإمام الخميني قدس سره: 81-82 و 239.

بنجاسة إناء معيّن، بل بأمر مرّدّد وجوداً بين الإنائين.

وعليه فالذيل غير شامل لليقين الإجمالى؛ لعدم اتحاد متعلّقى اليقينين، ويبقى المورد تحت حكم الصدر فقط، فتدبّر.

نعم، يأتى فى المقام ما ذكرناه من المبعّدات فى جريان الاصول فى أطراف العلم الإجمالى؛ من كونه ترخيصاً فى المعصية فى نظر العرف، فلاحظ(1).

تفصيل المحقّق النائى بين الاصول التنزيلية وغيرها

ثمّ إنّ بعض أعاضم العصر رحمه الله فصلّ فى دوران الأمر بين المحذورين بين أصالة الإباحة وبين الاصول التنزيلية وغيرها، وجعل محذور كلّ واحد منها أمراً غير الآخر.

وقد نقلنا شطراً منه فى دوران الأمر بين المحذورين، وذكرنا هناك بعض المناقشات فى كلامه(2)، ومع ذلك فلا بأس بنقل شطر آخر من كلامه، حسب ما يرتبط بالمقام:

فأفاد قدس سره: أمّا غير أصالة الإباحة فى هذا المورد- مورد الدوران- أو مطلق الاصول فى غير هذا المورد: فالوجه فى عدم جريانها ليس هو عدم انحفاظ الرتبة و انتفاء موضوع الحكم الظاهرى، بل أمر آخر يختلف فيه الاصول التنزيلية مع غيرها:

أمّا غيرها: فالوجه هو لزوم المخالفة القطعية للتكليف المعلوم فى البين.

و أمّا التنزيلية: فالسرّ فيها هو قصور المجعول فيها عن شموله لأطراف العلم

1- تقدّم فى الصفحة 193.

2- تقدّم فى الصفحة 165-169.

الإجمالي؛ لأنّ المجمعول فيها هو الأخذ بأحد طرفي الشكّ على أنّه هو الواقع، وهذا المعنى من الحكم الظاهري لا يمكن جعله بالنسبة إلى جميع الأفراد؛ للعلم بانتقاض الحالة السابقة في بعض الأطراف.

فالإحراز التعبّدي لا يجتمع مع الإحراز الوجداني بالخلاف، ولا يمكن الحكم ببقاء الطهارة الواقعية في كلّ من الإثنين مع العلم بنجاسة أحدهما(1)، انتهى.

وأنت إذا أحطت خبراً بما ذكرناه: تقف على ضعف ما أفاده حول الاصول غير التنزيلية؛ من استلزامه المخالفة القطعية للتكليف؛ لما عرفت من أنّ محلّ البحث هو العلم بالحجّة، لا العلم بالتكليف القطعي(2).

وأما ما جعله وجهاً للمنع في الاصول التنزيلية فيرد عليه:

أمّا أولاً: فلمنع كون الاستصحاب من الاصول التنزيلية؛ وذلك لأنّ المجمعول في الاصول التنزيلية- على ما اعترف به(3)- إنّما هو البناء العملي والأخذ بأحد طرفي الشكّ على أنّه هو الواقع، وإلقاء الطرف الآخر وجعل الشكّ كالعدم في عالم التشريع، كقاعدة التجاوز؛ حيث إنّ مفاد أخبارها «أنّ الشكّ ليس بشيء»(4) و«إنّما الشكّ إذا كان في شيء لم يجزه»(5) وفي رواية «بلى، قد ركعت»(6)

1- فوائد الاصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي 4: 13-17.

2- تقدّم في الصفحة 180-181.

3- فوائد الاصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي 4: 14.

4- راجع وسائل الشيعة 8: 237، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب 23، الحديث 1.

5- راجع وسائل الشيعة 1: 469، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب 42، الحديث 2.

6- تهذيب الأحكام 2: 592/151، وسائل الشيعة 6: 317، كتاب الصلاة، أبواب الركوع، الباب 13، الحديث 3.

فأمثال هذه التعابير يستفاد منها كون القاعدة من الاصول المحرزة التنزيلية، بخلاف أخبار الاستصحاب؛ فإنّ الظاهر منها لحاظ الشكّ و اعتباره، كما تنادى به التعابير التي فيها، كقوله:

«لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت، وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً»⁽¹⁾

؛ ضرورة أنّ الظاهر منه: أنّ الشكّ ملحوظ فيه لكنّه ليس له معه نقض اليقين به، ولا بدّ عند الشكّ ترتيب آثار اليقين الطريقي، و معه لا يكون من الاصول المحرزة.

و أمّا ثانياً: فلمنع عدم جريانه لو فرض كونه أصلاً محرزاً، كما سيأتي بيانه.

ثمّ إنّ هنا وجهاً لكون الاستصحاب أصلاً محرزاً ذكرناه في الدورة السابقة⁽²⁾، و محصّله: أنّ الكبرى المجعلولة فيه تدلّ على حرمة نقض اليقين - أي السابق - بالشكّ عملاً، و وجوب ترتيب آثار اليقين الطريقي في ظرف الشكّ، و لما كان اليقين الطريقي كاشفاً عن الواقع كان العامل بيقينه يعمل به على أنّه هو الواقع؛ لكونه منكشفاً لديه.

فالعالم بوجوب صلاة الجمعة يأتي بها في زمن اليقين بما أنّه الواقع، فإذا قيل له: «لا تنقض اليقين بالشكّ عملاً» يكون معناه: «عامل معاملته اليقين ورتب آثاره في ظرف الشكّ»، و معنى ترتيب آثاره أن يأتي بالمشكوك فيه في زمان الشكّ مبنياً على أنّه هو الواقع.

وإن شئت قلت: إنّ هذا الأصل إنّما اعتبر لأجل التحفّظ على الواقع في ظرف الشكّ.

1- تهذيب الأحكام 1: 421/1335، وسائل الشيعة 3: 446، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب 37، الحديث 1.

2- أنوار الهداية 2: 192-193.

وفيه: أن المتيقن إنما يعمل على طبق يقينه من غير توجه على أنه هو الواقع توجهاً اسمياً، ويأتي بالواقع بالحمل الشائع، بلا توجه بأنه معنون بهذا العنوان.

نعم، لو سئل عنه: بماذا تفعل؟ وأن ما تعمل هل هو الواقع أو لا؟ لأجاب بأنه الواقع؛ متبدلاً توجهه الحرفي إلى الاسمى. وعليه فمعنى: «لا تنقض اليقين بالشك عملاً» هو ترتيب آثار القطع الطريقي؛ أي الترتيب آثار المتيقن لا ترتيب آثاره على أنه الواقع.

وأما حديث جعل الاستصحاب لأجل التحفظ على الواقع: فإن كان المراد منه أن جعله بلحاظ حفظ الواقع، كالاحتياط في الشبهات البدوية فهو صحيح، لكن لا يوجب ذلك أن يكون التعبد بالمتيقن على أنه الواقع كالاحتياط؛ فإنه أيضاً بلحاظ الواقع لا على أن المشتبه هو الواقع.

وإن كان المراد منه هو التعبد على أنه الواقع فهو ممّا لا شاهد له في الأدلة؛ لأن المراد من حرمة النقض بالشك إما إطالة عمر اليقين على وجه ضعيف، أو حرمة النقض عملاً؛ أي ترتيب آثار اليقين أو المتيقن على المختار. وأما كونه بصدد بيان وجوب البناء على أنه الواقع فلا.

ثم لو سلم كونه أصلاً محرزاً فما جعله مانعاً من جريان الاستصحاب في الأطراف - من أن معنى الاستصحاب هو الأخذ بأحد طرفي الشك، وهو لا يجتمع مع العلم بانتقاض الحالة السابقة في بعضها - ليس بصحيح؛ لأن الجمع بين الحكم الظاهري والواقع قد فرغنا عنه (1)، كما فرغ هو قدس سره (2). فهذا

1- تقدّم في الجزء الثاني: 368-380.

2- فوائد الاصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 3: 105.

الإشكال ليس شيئاً غير الإشكال المتوهم فيه.

فعليه: فلو علمنا بوقوع نجاسة في واحد من الإثنين فالتعبد بكون كل واحد طاهراً واقعاً لا ينافي العلم الإجمالي بكون واحد منهما نجساً يقيناً؛ لأن المنافاة إن رجع إلى جهة الاعتقاد وأن الاعتقادين لا يجتمعان ففيه: أن الحديث في باب الاستصحاب حديث تعبد لا اعتقاد واقعي، وهو يجتمع مع العلم بالخلاف إجمالاً إذا كان للتعبد في المقام أثر عملي، لو سلم عن بقية الإشكالات؛ من كونه ترخيصاً في المعصية أو موجباً للمخالفة القطعية؛ فإن المنع عنده قدس سره هو قصور المجعول لا ما ذكر.

وإن رجع إلى أن هذا التعبد لا يصدر من الحكيم مع العلم الوجداني ففيه: أن الممتنع هو التعبد بشيء في عرض التعبد على خلافه، وأما التعبد في ظرف الشك على خلاف العلم الإجمالي الوجداني فلا.

وإن شئت قلت: إن كل طرف من الأطراف يكون مشكوكاً فيه، فيتم أركان الاستصحاب. ومخالفة أحد الأصلين للواقع لا يوجب عدم جريانه لو لا المخالفة العملية، كاستصحاب طهارة الماء و نجاسة اليد إذا غسل بالماء المشكوك الكرية؛ فإن للشارع التعبد بوجود ما ليس بموجود، و التعبد بتفكيك المتلازمين و تلازم المنفكيين.

وبالجملة: لا مانع من اجتماع الإحراز التعبدى مع الإحراز الوجداني بالضد.

ثم إنه قدس سره لما تنبه على هذا الإشكال، وأن لازم كلامه - عدم جريان الاصول المحرزة في أطراف العلم الإجمالي مطلقاً؛ وإن لم يلزم مخالفة عملية - هو عدم جواز التفكيك بين المتلازمين الشرعيين، كطهارة البدن وبقاء الحدث عند الوضوء

بمائع مردّد بين البول و الماء؛ لأنّ استصحاب بقاء الحدث و طهارة البدن ينافى العلم الوجداني بعدم بقاء الواقع في أحدهما، و من المعلوم اتّفاقهم على الجريان.

أجاب عن الإشكال في آخر مبحث الاستصحاب، فقال ما هذا محصّ له: إنّه فرق بين كون مفاد الأصليين متّفقين على مخالفة ما يعلم تفصيلاً، كاستصحاب نجاسة الإنائين أو طهارتهما مع العلم بانتقاض الحالة السابقة؛ فإنّ الاستصحابيين يتوافقان في نفى ما يعلم تفصيلاً، و بين ما لا يلزم من التّعبد بمؤدّي الأصليين العلم التفصيلي بكذب ما يؤدّيان إليه، بل يعلم إجمالاً بعدم مطابقة أحد الأصليين للواقع، من دون أن يتوافقا في مخالفة المعلوم تفصيلاً.

و ما منعنا عن جريانه في أطراف العلم الإجمالي هو الأوّل دون الثاني؛ لأنّه لا يمكن التّعبد بالجمع بين الاستصحابيين اللذين يتوافقان في المؤدّي مع مخالفة مؤدّاهما للمعلوم بالإجمال. و أمّا لزوم التفكيك بين المتلازمين الواقعيين فلا مانع منه؛ لأنّ التلازم بحسب الواقع لا يلازم التلازم بحسب الظاهر (1)، انتهى.

وفيه أوّلاً: أنّ ما ذكره ليس فارقاً بين البابين؛ لأنّ جريان الأصل في هذا الإناء ليس مصادماً للعلم الوجداني، و كذا جريانه في تلك الإناء ليس مصادماً له أيضاً.

نعم، جريانهما في كليتهما مخالف للعلم الإجمالي، فيعلم مخالفة أحدهما للواقع، كما أنّ استصحاب طهارة البدن من الماء غير منافي للعلم، و استصحاب الحدث كذلك. لكن جريانهما منافي للعلم الإجمالي، فيعلم بكذب أحدهما؛ فما هو ملاك الجريان اللاجريان في البابين واحد.

1- فوائد الاصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي 4: 694-695.

و مجرد توافق الاستصحابين لا يوجب الفرق، مع أنّ توافقهما أيضاً ممنوع؛ فإنّ مفاد أحدهما نجاسة أحد الإنائين و مفاد الآخر نجاسة الإناء الآخر، و إنّما توافقهما نوعي. و مورد الموافقة ليس مجرى الأصل، و ما هو مجراه- و هو النجاسة الشخصية- لا يكون موافق المضمون مع صاحبه؛ بحيث ينافي العلم التفصيلي.

و ثانياً: أنّ لازم ما جعله مناط الجريان و عدمه هو جريان الأصل فيما لا يكون الأصلان متوافقي المضمون، كما إذا علم بوجوب صلاة الجمعة و حرمة شرب التن سابقاً، و علم بانتقاض أحدهما. و جريانه فيهما- بناءً على ما ذكره من الملاك- لا غبار فيه؛ إذ لا يلزم منه سوى ما يلزم في استصحاب الحدث و طهارة البدن إذا توضحاً بمائع مردّد بين الماء و البول، مع أنّه من البعيد أن يلتزم بجريان الأصل في هذا المثال.

هذا كلّه في المخالفة القطعية، و أظنّ أنّ هذا المقدار كافٍ في تحقيق الحال.

وجوب الموافقة القطعية و عدمه

إشارة

و الكلام فيها- كالكلام فى عديله- يقع فى الثبوت و الإثبات:

جواز الترخيص فى بعض أطراف العلم الإجمالى ثبوتاً

أما الأول: فقد تقدّم أنّ العلم الجازم بوجود تكليف فى البين خارج عن محطّ البحث(1)؛ و إن خلط بعض محقّقى العصر بينه و بين العلم بالحجّة(2).

و حينئذٍ: فلو وقف على قيام الحجّة بالتكليف فلا إشكال فى حكم العقل بلزوم الموافقة القطعية بعد قيامها؛ لوجوب تحصيل المؤمن عن العقاب، و هو لا يحصل إلاّ بالموافقة القطعية.

و أما حكم العقل الدقيق فهو فى البابين واحد؛ يعنى لا يرى الترخيص فى واحد من الأطراف أو جميعها إذناً فى المعصية؛ لأنّ المفروض هو العلم بالحجّة لا بالتكليف الواقعى.

و أما فى حكم العقلاء فيمكن إبداء الفرق بين البابين؛ فإنّ العقلاء لا يرون الإذن فى بعض الأطراف إذناً فى مخالفة الواقع و ارتكاب الحرام، بل إذناً فى المشتبه بما هو مشتبه، و هو غير مستنكر عند العقلاء حتّى يوجب انصراف الأدلّة أو صرفها.

فلو فرض دليل على بعض الأطراف فلا موجب لرفع اليد عنه فى المقام،

1- تقدّم فى الصفحة 178-181.

2- نهاية الأفكار 3: 307-308.

بخلاف الإذن في الأطراف عامة؛ فإنه عندهم مستنكر قبيح يروونه إذناً في المعصية، كما تقدّم (1).

وبذلك تعرف: أنّ القول بكون العلم الإجمالي عدّة تامّة أو مقتضياً بالنسبة إلى حرمة المخالفة أو وجوب الموافقة إنّما يصحّ في هذا القسم- العلم بالحجّة- وعليه فلا مانع من أن يقال: إنّ العلم الإجمالي عدّة تامّة لحرمة المخالفة القطعية في نظر العقلاء؛ بحيث يرى العقلاء الإذن في الأطراف ترخيصاً في المعصية. لكنّه مقتضى لوجوب الموافقة- أى يحكم بلزومها مع عدم ورود رخصة من المولى- ولا يستنكر ورودها، كما لا يستنكر ورودها في بعض موارد الاشتغال مع العلم التفصيلي، كالشكّ بعد الفراغ و مضى الوقت.

جواز الترخيص في بعض أطراف العلم الإجمالي إثباتاً

و أمّا الكلام في الإثبات: أمّا أدلّة البراءة، كحديث الرفع (2) و السعة (3) فالظاهر عدم شمولها للمقام؛ لما وفاق من أنّ المراد من العلم في المقام ليس العلم الوجداني، بل المراد هو الحجّة (4)، و المفروض أنّ الحجّة قائمة على الحرمة، وقد تقدّم أنّه لا يقال للرجل الذي قامت الحجّة عنده على التكليف: أنّه ممّن لا يعلم.

1- تقدّم في الصفحة 193.

2- الخصال: 9/417، التوحيد، الصدوق: 24/353، وسائل الشيعة 15: 369، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب 56، الحديث 1.

3- عوالي اللآلي 1: 109/424، مستدرک الوسائل 18: 20، كتاب الحدود، أبواب مقدّمات الحدود، الباب 12، الحديث 4.

4- تقدّم في الصفحة 193.

وإن شئت قلت: إنّ هنا حجّة اخرى وراء الأمانة؛ وهو حكم العقل بوجوب الاجتناب.

و من هنا يعلم حال الاستصحاب؛ فإنّ المراد من اليقين الواقع في كبريات الاستصحاب هو الحجّة، فمعنى

قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ...»

إلى آخره لا- تنقض الحجّة باللاحجّة، بل انقضه بحجّة اخرى. و المفروض حصول الغاية- و هي حكم العقل بوجوب الاجتناب- فلا مجرى له لتحقيق الغاية.

و لو قيل: إنّ الحجّة في أطراف العلم قامت على الواقع في البين، لا على الأطراف.

قلنا: إنّ الأمانة قامت على الواقع في البين، و هي حجّة على كلّ من الأطراف لو صادفت الواقع، و معه يكون كلّ من الأطراف من الشبهة المصدقية لأدلة الاصول. بل يمكن دعوى انصراف أدلتها- لا سيّما أدلة الاستصحاب- إلى الشكّ الساذج لا المقرون بالعلم الإجمالى.

و أمّا موثقة مسعدة: فقد تقدّم أنّها مشتملة على أمثلة ليست من صغرياتها(1)، فعلى ذلك لا يبقى للكبرى المذكورة فيها ظهور في كونها ضابطاً فقهياً مطّرداً في الأبواب.

و أمّا روايات الحلّ: فقد عرفت أنّ غير صحيحة عبد الله بن سنان(2) مخدوش من حيث السند(3)، بل لا يبعد ورودها في الشبهة الغير المحصورة، كما يشهد به بعضها(4)

1- تقدّم في الصفحة 192-193.

2- تقدّم في الصفحة 186.

3- تقدّم في الصفحة 190-191.

4- و هي رواية عبد الله بن سليمان التي تقدّم في الصفحة 186-187.

وَأَمَّا الصَّحِيحَةُ: فظاها حلٌّ ما اختلط الحلال بالحرام جميعاً، و لو رفع اليد عنه- لكون مفاده غير معمول به- فلا يبقى لها مفاد بالنسبة إلى الترخيص في بعض الأطراف.

وَأَمَّا تقريب دلالتها على الترخيص في بعض الأطراف ببيان: أنّ لها عموماً أفرادياً و إطلاقاً أحوالياً بالنسبة إلى حال ترك الآخر و فعله؛ فيقتصر في التقييد على القدر المتيقن، فيصير النتيجة هي الترخيص في أحدهما.

فغير صحيح جداً؛ لأنّ هذا التقريب إنّما يجرى- كما سيوافيك بيانه- في

قوله عليه السلام: «كُلُّ شَيْءٍ حَلَالٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرَامٌ بَعِينَهُ»⁽¹⁾

لا- في المقام؛ لأنّ مصاديق العموم الأفرادى في الصحيحة إنّما هو كلّ مختلط؛ أى كلّ فرد فرد من أفراد الاجتماع الذى فيه الحلال و الحرام. و أمّا أطراف المعلوم بالإجمال فليس في كلّ واحد منها الحلال و الحرام. فموضوع الحكم فيها هو كلّ مختلط.

فجعل الحلّ لها و إطلاقها الأحوالى يقتضى الحلّية في كلّ مختلط؛ ارتكب المختلط الآخر أو لا، و مقتضى التقييد هو الإجازة في المخالفة القطعية في بعض المصاديق حال ترك البعض، و هو خلاف المقصود.

وَأَمَّا بالنسبة إلى أجزاء كلّ مختلط فلا حكم مستقلاًّ حتّى يؤخذ بإطلاقه، بل حكم واحد مجعول لكلّ مجتمع فيه الحلال و الحرام، و الأجزاء محكوم بهذا الحكم الوحدانى، فلا معنى للإطلاق المتقدم فيها.

حول استفادة الترخيص في بعض الأطراف من الأدلة العامة

إشارة

ثمّ إنّه على القول بعدم انصراف أدلّة الاصول عن العلم الإجمالي وقع الكلام في كيفية استفادة الترخيص عن أدلّة العامّة في بعض الأطراف. وقد قيل في بيانها وجوه ربّما اعتمد عليها المشايخ العظام، وإليك بيانها وأجوبتها:

الوجه الأوّل:

ما نقله شيخنا العلامة- أعلى الله مقامه- أنّ مقتضى عموم الأدلّة الترخيص في كلّ من الأطراف، غاية ما هنا وجوب التخصيص بحكم العقل بمقدار لا يلزم منه الإذن في المعصية، وحيث لا ترجيح لإخراج واحد معيّن من عموم الأدلّة نحكم بخروج البعض لا بعينه وبقاء الباقي كذلك؛ حفظاً لأصالة العموم فيما لم يدلّ دليل على التخصيص.

و أورد عليه شيخنا العلامة- أعلى الله مقامه- أنّ البعض الغير المعيّن لا يكون موضوعاً للعامّ من أوّل الأمر حتّى يحفظ العموم بالنسبة إليه؛ لأنّ موضوعه هو المعيّنات، فالحكم بالترخيص في البعض المبهم يحتاج إلى دليل آخر(1).

الوجه الثاني:

ما نقله أيضاً وأوضحه هو قدس سره، وبما أنّه مذكور بطوله في كتابه الشريف فليرجع إليه من شاء(2)؛ وإن أوضحناه في الدورة السابقة(3)

1- درر الفوائد، المحقق الحائري: 458.

2- نفس المصدر.

3- أنوار الهداية 2: 197.

الوجه الثالث:

ما أفاده بعض محشّي «الفرائد»⁽¹⁾، وأوضحه عدّة من المشايخ؛ منهم شيخنا العلامة⁽²⁾ وبعض أعظم العصر⁽³⁾- قدّس الله أرواحهم- و ملخصه: أنّ نسبة أدلّة الاصول إلى كلّ واحد من الأطراف وإن كانت على حدّ سواء، لكن لا يقتضى ذلك سقوطها عن جميع الأطراف.

توضيحه: أنّ الأدلّة المرخّصة كما يكون لها عموم أفرادى بالنسبة إلى كلّ مشتبه، كذلك يكون لهما إطلاق أحوالى بالنسبة إلى حالات المشتبه. فكلّ مشتبه مأذون فيه- أتى المكلف بالآخر أو تركه- وإنّما يقع التزاحم بين إطلاقهما لا أصلهما؛ فإنّ الترخيص فى كلّ واحد منهما فى حال ترك الآخر ممّا لا مانع منه.

فالمخالفة العملية إنّما نشأت من إطلاق الحجّية، فلا بدّ من رفع اليد عن إطلاقهما لا أصلهما، فتصير النتيجة الإذن فى كلّ واحد مشروطاً بترك الآخر، وهذا مساوق للتخصيص التخييري، وهذا نظير باب التزاحم وحجّية الأمارات على السببية.

وفيه: ما قد عرفت أنّ ما يصحّ الاعتماد به من الأدلّة إنّما هو صحيحة عبد الله بن سنان، وأمّا الباقي فقد عرفت فيه الضعف فى السند أو فى الدلالة⁽⁴⁾.

و أمّا الصحيحة: فقد تقدّم أنّ الموضوع فيها غير الموضوع فى

قوله عليه السلام: «كلّ شىء حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه»

؛ فإنّ الموضوع فى الثانى إنّما هو كلّ فردٍ فردٍ أو كلّ جزءٍ جزءٍ، فيقال فى الحرام المختلط بالحلال بحلّية كلّ جزء، فلو

1- رسائل المحشّي: 242، الهامش 7 و 429، الهامش 4 و 5.

2- درر الفوائد، المحقّق الحائرى: 459.

3- فوائد الاصول (تقارير المحقّق النائينى) الكاظمى 4: 25-27 و 688.

4- تقدّم فى الصفحة 204-206.

صحّ ما ذكر من التقريب لصحّ تقييده بما ذكر من ترك الآخر، وأما الصحيحة فما هو الموضوع ليس إلا كون الشئ في الحلال والحرام بالفعل، وهو ليس إلا مجموع المختلط، والضمير في قوله «منه» راجع إلى الشئ المقيد بأن فيه الحلال والحرام.

وبالجملة: فالموضوع في غير الصحيحة هو كلّ جزء جزء مستقلاً، وأما فيها فليس كلّ جزء محكوماً بالحلية بالاستقلال، بل الموضوع هو نفس المجموع بما هو هو.

فلو صحّ الإطلاق فيها فلا- بدّ أن يكون مصبّه ما هو الموضوع؛ بأن يقال: إنّ هذا المختلط محكوم بالحلية؛ سواء كان المختلط الآخر محكوماً بها أو لا، فلو قيد بحكم العقل يصير نتيجة التقييد هو حلية هذا المختلط عند ترك المختلط الآخر، وهو خلاف المطلوب.

ولا يصحّ أن يقال: إنّ هذا الجزء محكوم بالحلية؛ سواء كان الجزء الآخر محكوماً أو لا؛ حتّى يصير نتيجة التقييد بحكم العقل ما ادّعى من جواز ارتكاب هذا الجزء عند ترك الآخر؛ لأنّ الجزء ليس محكوماً بحكم حتّى يقع مصبّ الإطلاق والتقييد.

ولو صحّ جريان الصحيحة في الإثنين المشتهين فالمحكوم بالحلية إنّما هو الكلّ، لا كلّ واحد منهما حتّى يؤخذ بإطلاقه الأحوالى ويقيد بمقدار ما دلّ عليه حكم العقل. مضافاً إلى أنّ في إطلاق الأدلّة بنحو ما ذكر كلاماً وإشكالاً.

ثمّ إنّ بعض أعظم العصر قد أجاب عنه بكلام طويل، ونحن نذكر خلاصة مرماه، فنقول: قال قدس سره: إنّ الموارد التي نقول فيها بالتخيير مع عدم قيام دليل عليه بالخصوص لا- تخلو عن أحد أمرين: إمّا لاقتضاء الدليل الدالّ على الحكم التخيير في العمل، وإمّا اقتضاء المنكشف والمدلول ذلك؛ وإن كان الدليل يقتضى التعيينية.

فمن الأول: ما إذا ورد عامّ كقوله: «أكرم العلماء» وعلم بخروج زيد وعمرو عن العامّ، وشكّ في أنّ خروجهما هل هو على وجه الإطلاق، أو أنّ خروج كلّ واحد مشروط بحال إكram الآخر؛ بحيث يلزم من خروج أحدهما دخول الآخر، فيدور الأمر بين كون المخصّص أفرادياً و أحوالياً، أو أحوالياً فقط، فلا بدّ من القول بالتخيير.

وإنّما نشأ ذلك من اجتماع دليل العامّ وإجمال المخصّص ووجوب الاقتصار على القدر المتيقّن في التخصيص، وليس التخيير لأجل اقتضاء المجعول، بل المجعول في كلّ من العامّ والخاصّ هو الحكم التعيني، والتخيير نشأ من ناحية الدليل لا المدلول.

ومن الثاني: ما إذا تراحم الواجبان في مقام الامتثال؛ لعدم القدرة على الجمع بينهما؛ فإنّ التخيير في باب التزاحم إنّما هو لأجل أنّ المجعول في باب التكاليف معنّى يقتضى التخيير؛ لاعتبار القدرة في امتثالها، والمفروض حصول القدرة على امتثال كلّ من المتزاحمين عند ترك الآخر.

وحيث لا ترجيح في البين، وكلّ تكليف يستدعي نفى الموانع عن متعلّقه و حفظ القدرة عليه فالعقل يستقلّ - حينئذٍ - بصرف القدرة في أحدهما تخييراً؛ إمّا لأجل تقييد التكليف في كلّ منهما بحال عدم امتثال الآخر، وإمّا لأجل سقوط التكليفين واستكشاف العقل حكماً تخييراً لوجود الملاك التامّ.

وأمّا الاصول: فلا شاهد على التخيير فيها إذا تعارضت؛ لا من ناحية الدليل؛ فإنّ دليل اعتبار كلّ أصل إنّما يقتضى جريانه عيناً - سواء عارضه أصل آخر أو لا - ولا من ناحية المدلول؛ فلأنّ المجعول فيها ليس إلّا الحكم بتطبيق العمل على مؤدّى الأصل مع انخفاض رتبة الحكم الظاهري باجتماع القيود الثلاثة؛ وهي الجهل

بالواقع وإمكان الحكم على المؤدّي بأنه الواقع وعدم لزوم المخالفة العملية.

وحيث إنّه يلزم من جريان الاصول في أطراف العلم الإجمالي مخالفة عملية فلا يمكن جعلها جميعاً، وكون المجعول أحدها تخييراً وإن كان ممكناً إلا أنّه لا دليل عليه (1)، انتهى كلامه.

وفيه مواقع للنظر، نذكر مهمّاتها:

الأوّل: ما أفاده من أنّ التخيير في الصورة الاولى من ناحية الكاشف لا المنكشف؛ قائلاً بأنّ المجعول في كلّ من العامّ والخاصّ هو الحكم التعيني، ليس في محلّه؛ إذ لو كان المجعول في المخصّص أمراً تعينياً لم يبق مجال للشك؛ لأنّ المفروض أنّ زيداً وعمراً قد خرجا عن تحت العامّ بنحو التعيين، فلا وجه للشكّ.

ولا مناص إلا أن يقال: إنّ الباعث للشكّ هو احتمال كون المجعول في المخصّص أمراً ينطبق على التخيير؛ بأن يتردّد المجعول بين خروج كلّ فرد مستقلاً أو خروج كلّ واحد مشروطاً بعدم خروج الآخر - على مبناه في الواجب التخييري - وبما أنّ العامّ حجة في أفراد العامّ و أحواله فلازم ذلك الاكتفاء بما هو القدر المتيقّن؛ أعني خروج كلّ عند عدم خروج الآخر.

والحاصل: أنّ الموجب للتخيير إنّما هو دوران الأمر في المخصّص بين التعيين والتخيير - أي خروج الفردين مطلقاً أو خروج كلّ منهما مشروطاً بدخول الآخر - والثاني هو القدر المتيقّن من التصرف في العامّ. نعم لو علمنا بخروج زيد، وتردّد بين كونه زيد بن عمرو أو زيد بن بكر نحكم بالتخيير، لا من جهة الكاشف ولا المنكشف، بل من جهة حكم العقل به.

الثانى: أنّ جعل التخيير بين المتزاحمين فى الصورة الثانية من ناحية المجعول غير صحيح، بل التخيير من ناحية الكاشف و الدليل؛ ضرورة أنّ المجعول فى المتزاحمين هو التعيين؛ لتعلق الإرادة بكل واحد كذلك، غير أنّ عجز العبد عن القيام بكلتا الوظيفتين أوجب حكم العقل بالتخيير؛ لملاحظة أنّ العام له إطلاق أحوالى، و كون المكلف عاجزاً عن القيام بكل المتزاحمين يوجب الاقتصار على القدر المتيقن فى التصرف فيه.

فالتخيير نشأ من إطلاق الدليل، و عدم الدليل على التصرف فيه، إلا بمقدار يحكم العقل بامتناع العمل بالعام؛ و هو الأخذ بالإطلاق الأحوالى فى كلا الفردين.

فلا بدّ من التصرف فيه من تلك الجهة.

و ما أفاده: من أنّ الأحكام متقيدة بالقدرة، فإن اريد منه تقييدها بالقدرة شرعاً حتى يصير عامّة الواجبات تكليفاً مشروطاً فهو كما ترى، و إن اريد أنّ التنجز إنّما هو فى ظرف القدرة- كما أنّ تبعاته من الثواب و العقاب فى هذا الطرف- فهو متين، غير أنّ ذلك لا يوجب أن يكون المجعول فى رتبة الجعل أمراً تخييرياً؛ ضرورة أنّ المقتن لا نظر له إلى مقام الامتثال، بل هو أمر خارج عن حيطة الشارع المقتن، بل هو من الامور التى زمامها بيد العقل.

و لو فرض ورود خطاب من الشارع فى مقام الامتثال فهو خطاب لا بما هو مشرّع، بل يتكلم من جانب العقلاء مع قطع النظر عن كونه مشرّعاً و مقنناً.

و بالجملة: لا فرق بين الصورة الاولى و الثانية إلا من ناحية المخصّص؛ فإنّ المخصّص فى الاولى دليل لفظى مجمل دائر بين الأقلّ و الأكثر، و فى الثانية عقلى يحكم بخروج القدر المتيقن من العام.

نعم، لو بنينا على أنّ التكليفين يسقطان معاً، و يستكشف العقل لأجل الملاك

التأم حكماً تخييرياً يمكن أن يقال: إنَّ التخيير بينهما إنّما يكون لأجل المدلول، لا الدليل - على إشكال فيه- لكنّه على خلاف مسلكه.

الثالث: أنّ لنا أن نقول: إنّ التخيير بين الأصليين المتعارضين من مقتضيات الدليل و الكاشف، و من مقتضيات المنكشف و المدلول:

أمّا الأول: فبأن يقال: إنّ

قوله عليه السلام: «كلّ شئ ء فيه حلال و حرام...»(1)

إلى آخره يدلّ على حليّة كلّ مشتبّه، و له عموم أفرادى و إطلاق أحوالى، و لكن الإذن فى حليّة كلّ واحد يوجب الإذن فى المعصية و الترخيص فى مخالفة المولى.

و بما أنّ الموجب لذلك هو إطلاق دليل الأصليين لا عمومه فيقتصر فى مقام العلاج إلى تقييده؛ و هو حليّة ذاك عند عدم حليّة الآخر؛ حتّى لا- يلزم خروج كلّ فرد على نحو الإطلاق، فيكون مرجع الشكّ إلى الجهل بمقدار الخارج. فالعموم حجّة حتّى يجىء الأمر البيّن على خلافه.

و الحاصل: كما أنّ الموجب للتخيير فى الصورة الاولى هو اجتماع دليل العامّ و إجمال دليل الخاصّ بضميمة وجوب الاقتصار على القدر المتيقّن فى التخصيص، كذلك اجتماع دليل الاصول مع لزوم التخصيص - حذراً من المخالفة العملية- و دورانه بين خروج الفردين مطلقاً و فى جميع الأحوال أو خروج كلّ منهما فى حال عدم ارتكاب الآخر موجب للتخيير فى المقام.

بل ما نحن فيه أولى منه؛ لأنّ المخصّص هنا عقلى، و العقل يحكم بأنّ ما يوجب الامتناع هو إطلاق الدليل لا عمومه الأفرادى، فليس المخصّص - حكم العقل - مجملاً دائراً بين الأقلّ و الأكثر، كما فى المثال. فيحكم العقل - حكماً باتاً-

بأن ملاك التصرف في أدلة الحلية ليس إلا تقييد الإطلاق لا تخصيص الأفراد.

وأما الثاني: فلأن الحلية المستفادة من أدلة الاصول مقيّدة بكون المكلف قادراً حسب التشريع؛ أي عدم استلزامه المخالفة العملية و الترخيص في المعصية.

وإن شئت قلت: مقيّدة عقلاً بعدم استلزامها الإذن في المعصية القطعية.

فحينئذٍ: يجرى فيه ما ذكره قدس سره طابق النعل بالنعل؛ من أنّ كلّ واحد من المتعارضين يقتضى صرف قدرة المكلف في متعلقه ونفى الموانع عن وجوده. فلما لم يكن للعبد إلا صرف قدرته في واحد منهما فيقع التعارض بينهما.

فحينئذٍ: فإما أن نقول بسقوط التكليفين واستكشاف العقل تكليفاً تخييرياً، أو نقول بتقييد إطلاق كلّ منهما بحال امتثال الآخر، فيكون حال الاصول المتعارضة حال المتزاحمين حرفاً بحرف.

هذا حال ما أفاده الأعلام، وقد طوينا الكلام عن بعض الوجوه؛ روماً للاختصار، وقد عرفت التحقيق في جريان الاصول في أطراف العلم كلاً أو بعضاً، فراجع.

حول رجوع الترخيص في البعض إلى جعل البدلية

ثمّ إنّه يظهر من الشيخ الأنصاري (1) - و تبعه بعض آخر (2) - أنّ الترخيص في بعض الأطراف يرجع في الحقيقة إلى جعل الطرف الآخر بدلاً عن الواقع.

وهذا بمكان من الغرابة؛ لعدم ملاك البدلية في الطرف بوجه. فلو كان الطرف مباحاً فليس في تركه ملاك البدلية حتّى يكون بدلاً عنه.

1- فرائد الاصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم 25: 204.

2- فوائد الاصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 4: 35.

وأسوأ منه لو كان الطرف مستحباً في الشبهة التحريمية أو مكروهاً في الشبهة الوجوبية، وليس لترخيص الشارع سببية لحصول الملاك؛ لا سيما بالنسبة إلى الطرف الآخر.

والتحقيق: أنّ الترخيص على فرضه إنّما هو لمصلحة التسهيل أو مفسدة التضييق، من غير تغيير في الواقعات بوجه، فهو راجع إلى الغمض عن التكليف الواقعي على بعض الفروض لأغراض أهمّ من حفظ الواقع في هذا الحال.

تجيز العلم الإجمالي في التدريجات

ثمّ إنّ التحقيق في منجّزية العلم الإجمالي وسائر ما يقع الكلام فيه: عدم الفرق بين كون الأطراف حاصلًا فعلاً، وبين التدريجات في عمود الزمان؛ كان التكليف مطلقاً أو معلقاً أو مشروطاً.

أمّا في الأوّلين فواضح؛ لعدم الفرق لدى العقل بين حرمة مخالفة المولى قطعاً أو احتمالاً في ارتكاب الأطراف المحقّقة فعلاً، أو في ارتكابها مع تحقّقها تدريجاً. فلو علم بحرمة شيء عليه - إمّا في الحال أو في زمان مستقبل - يحكم العقل بوجوب تركه في كلا الحالين. فالتكليف الواقعي منجّز عليه، بل وكذا الأمر في الواجب المشروط؛ فإنّه مع العلم بتحقّق شرطه في محله كالواجب المطلق من هذه الحيثية، فتدبر.

و ينبغي التنبيه على امور:

اشارة

الأمر الأول فيما إذا اضطرَّ إلى أحد الأطراف

إشارة

اعلم: أنه يشترط في تنجيز العلم الإجمالي كونه متعلقاً بتكليف فعلي صالح للاحتجاج، في أي طرف اتفق وجود المعلوم بالإجمال. ولأجل ذلك لو دار أمر المعلوم بالإجمال بين كونه فعلياً إذا كان في طرفٍ وإنشائياً في طرفٍ آخر، أو غير صالح للاحتجاج به لما يوجب تنجيزاً أصلاً.

ولهذا يقع البحث في تنجزه إذا كان المكلف مضطراً إلى بعض الأطراف، ولا بد من بيان أقسامه ثم توضيح أحكامها، فنقول:

قد يكون الاضطرار قبل تعلق التكليف بأحدها وقبل تعلق العلم به.

و اخرى: يكون بعد تعلقه وقبل العلم به.

و ثالثة: بعد تعلق التكليف و العلم به.

ورابعة: يكون مقارناً لهما أو لأحدهما.

و خامسة: بعد العلم بالخطاب وقبل تنجز التكليف، كما في العلم بواجب مشروط قبل حصول شرطه، ثم حصل الاضطرار إلى بعض الأطراف، ثم تحقق الشرط.

و على التقادير الخمسة قد يكون الاضطرار إلى أحدها المعين و اخرى إلى غيره. و على جميع التقادير قد يكون الاضطرار عقلياً و تتكلم فيه مع قطع النظر عن حديث الرفع، و قد يكون عادياً مشمولاً للحديث. و تتكلم مع النظر إليه.

و المفروض في جميع التقادير ما إذا كان الاضطرار بمقدار المعلوم أو

الزائد منه، وإلا فلا تأثير له في سقوط العلم عن التأثير.

فلنذكر من تلك الأقسام ما هو الأهم حكماً وألزم بياناً وتوضيحاً، فنقول:

في الاضطرار إلى بعض الأطراف المعين

منها: أنه لو كان الاضطرار إلى بعض الأطراف معيّناً قبل تعلّق التكليف أو بعده وقبل العلم به، فلا إشكال في عدم وجوب الاجتناب عن الآخر؛ سواء كان الاضطرار عقلياً أو عادياً:

أمّا على مسلك المشهور: من أنّ الأعذار العقلية أو الشرعية يوجب سقوط الأحكام عن الفعلية فواضح؛ لأنّ العلم بتكليف دائر أمره بين كونه إنشائياً لو صادف مورد الاضطرار، وفعلياً لو كان في الطرف الآخر لا يوجب علماً بالتكليف الفعلي على أيّ تقدير، فلا معنى للتنجيز.

وأمّا على المختار في باب الأعذار من بقاء الأحكام على فعلياتها- كان المكلف عاجزاً أو قادراً، مختاراً كان أو مضطراً، من دون أن يكون الاضطرار موجباً لتحديد التكليف و تقييد فعليته، غاية الأمر يكون المكلف معذوراً في ترك الواجب أو ارتكاب الحرام، ولأجل ذلك قلنا بلزوم الاحتياط عند الشكّ في القدرة، إلى أن يقف على عذر مسلم- فيمكن القول بلزوم الاجتناب عن الطرف الآخر؛ لحصول العلم بالتكليف الفعلي بعد الاضطرار، و المفروض عدم ارتفاعه بحدوث الاضطرار.

فلو كان الخمر في ذاك الطرف غير المضطّر إليه لزم الاجتناب عنه قطعاً.

فارتكاب عامّة الأطراف مخالفة عملية بلا عذر للتكليف على فرض وجوده في ذاك الطرف، فيجب الاجتناب عنه مقدّمة.

وإن شئت نزلت المقام بما لو علم العبد بالتكليف الفعلى وشك في قدرته، وقد تقدّم أنه ليس معذوراً في ذلك، بل لا بدّ من العلم بالعدر، وليس له الاكتفاء بالشكّ مع العلم بالتكليف الفعلى.

ومثله المقام؛ فإنّ العلم الإجمالى قد تعلق بالتكليف الفعلى، والمكلف شاكّ في كونه مضطراً إلى الإتيان بمتعلّق التكليف، فيكون من قبيل الشكّ في القدرة، فيجب له الاحتياط، من غير فرق في ذلك بين العلم التفصيلى والإجمالى.

ولكن الإنصاف: وضوح الفرق بين المقامين؛ فإنّ التكليف هناك قطعى والشكّ في وجود العذر، وأمّا المقام فالتكليف وإن كان محققاً إلا أنّ العذر مقطوع الوجود.

توضيحه: أنّ المكلف بعد ما وقف على التكليف الفعلى - أى غير المقيّد بالقدرة - يجب له الاحتياط وترك المساهلة حتّى يجيب أمر المولى بامثال قطعى أو عذر كذلك. فلو أجاب أمر المولى بالشكّ في القدرة فقد أجابه بما يشكّ كونه عذراً عند العقل والعقلاء. وهذا بخلاف المقام؛ فإنّ العذر - وهو الاضطرار - حاصل في المقام قطعاً.

وما أسمعناك من أنّ الاضطرار عذر في الطرف المضطّرّ إليه دون الطرف الآخر، وأنّ مرجع ذلك إلى الشكّ في العذرية؛ لأنّ التكليف لو كان في الطرف المضطّرّ إليه فهو عذر قطعاً، ولو كان في الطرف الآخر فهو غير معذور قطعاً. فالشكّ في أنّ الحرام في أى الطرفين يلازم الشكّ في وجود العذر في ذلك الطرف.

مدفوع بما عرفت في صدر المسألة من أنّ الميزان في تنجيز العلم الإجمالى أن يتعلّق العلم بشىء لو تعلّق به العلم التفصيلى لتنجز عليه التكليف، فلو تعلّق العلم الإجمالى على أمر مردّد بين الإنشائى والفعلى فلا يكون منجزاً.

وَأَمَّا الْمَقَامُ فَمَتَعَلَّقُ الْعِلْمُ وَإِنْ كَانَ حَكْمًا فَعَلِيًّا إِلَّا أَنْ مَجْرَدُ كَوْنِهِ فَعَلِيًّا لَا يَثْمُرُ، بَلْ لَا بَدَّ أَنْ يَتَعَلَّقَ بِحَكْمٍ فَعَلِيٍّ صَالِحٍ لِلْاِحْتِجَاجِ مُطْلَقًا عِنْدَ الْعُقَلَاءِ.

وَهَذَا الْقَيْدُ مَفْقُودٌ فِي الْمَقَامِ؛ حَيْثُ إِنَّهُ لَمْ يَتَعَلَّقْ بِمَا هُوَ صَالِحٌ لَهُ مُطْلَقًا؛ بَحِيثٌ لَوْ ارْتَفَعَ الْإِجْمَالُ لِتَنْجِزِ التَّكْلِيفِ، بَلْ هُوَ صَالِحٌ لِلْاِحْتِجَاجِ عَلِيٍّ وَجْهٍ، وَغَيْرِ صَالِحٍ عَلِيٍّ وَجْهٍ آخَرَ. وَرُجْعُهُ إِلَى عَدَمِ الْعِلْمِ بِالصَّالِحِ مُطْلَقًا، وَمَعَهُ لَا يُوجِبُ تَنْجِيزًا أَصْلًا.

وَإِنْ شِئْتَ قُلْتَ: فَرَقٌ وَاضِحٌ بَيْنَ الشَّكِّ فِي الْقُدْرَةِ أَوْ الْاضْطِرَارِ مَعَ الْعِلْمِ بِالتَّكْلِيفِ، وَبَيْنَ الْعِلْمِ بِالْعَجْزِ أَوْ الْاضْطِرَارِ مَعَ الشَّكِّ فِي انْطِبَاقِهِ عَلَيَّ مَوْرَدِ التَّكْلِيفِ أَوْ غَيْرِهِ؛ فَإِنَّ الْعِلْمَ بِالْعَجْزِ وَالْاضْطِرَارِ يَكُونُ عَذْرًا وَجِدَانِيًّا، فَلَمْ يَتَعَلَّقْ عِلْمُ الْعَبْدِ بِتَّكْلِيفِ فَعَلِيٍّ لَا يَكُونُ مَعْدُورًا فِيهِ، وَلَكِنِ الشَّكُّ فِي الْعَجْزِ لَا يَكُونُ عَذْرًا عِنْدَ الْعُقَلَاءِ مَعَ فَعْلِيَّةِ التَّكْلِيفِ، وَهَذَا هُوَ الْفَارَقُ بَيْنَ الْبَابَيْنِ.

وَمِنْهَا: إِذَا اضْطَرَّ إِلَى الْمَعْيِينِ؛ مُقَارِنًا لِحَصُولِ التَّكْلِيفِ أَوْ الْعِلْمِ بِهِ فَلَا تَأْتِيهِ أَيْضًا؛ لِأَنَّ الْعِلْمَ الْإِجْمَالِيَّ الْمُقَارِنَ لِلْعَذْرِ لَا يُمْكِنُ أَنْ يَصِيرَ حُجَّةً.

وَإِنْ شِئْتَ قُلْتَ: بَعْدَ عَدَمِ الْعِلْمِ بِتَّكْلِيفِ فَعَلِيٍّ عَلَى مَبْنَى الْقَوْمِ، وَعَدَمِ الْعِلْمِ بِتَّكْلِيفِ فَعَلِيٍّ صَالِحٍ لِلْاِحْتِجَاجِ عَلَيَّ مَا حَقَّقْنَا لَاحْتِجَاجِ الْعِلْمِ بِالْعَجْزِ.

وَمِنْهَا: أَنَّهُ لَوْ حَصَلَ الْاضْطِرَارُ بَعْدَ الْعِلْمِ بِالتَّكْلِيفِ - كَمَا إِذَا اضْطَرَّ إِلَى أَحَدِ الْإِنَائِينَ مَعْيِنًا بَعْدَ الْعِلْمِ بِنَجَاسَةِ أَحَدِهِمَا - فَلَا إِشْكَالَ فِي لُزُومِ الْاجْتِنَابِ.

وَلَا يُقَاسُ بِالصُّورَةِ الْأُولَى؛ حَيْثُ إِنَّ التَّكْلِيفَ الْفَعْلِيَّ الصَّالِحَ لِلْاِحْتِجَاجِ لَمْ يَكُنْ مَوْجُودًا فِيهَا مِنَ الْأَوَّلِ ثُمَّ شَكَّ فِي حَصُولِهِ، وَأَمَّا الْمَقَامُ فَقَدْ تَعَلَّقَ الْعِلْمُ بِتَّكْلِيفِ صَالِحٍ لِلْاِحْتِجَاجِ قَبْلَ حَدُوثِ الْاضْطِرَارِ، وَالْاجْتِنَابُ عَنِ غَيْرِ مَوْرَدِ الْاضْطِرَارِ إِثْمًا هُوَ مِنْ آثَارِ ذَلِكَ الْعِلْمِ.

وبالجملة: هذا العلم كان علّة تامّة لوجوب الموافقة القطعية بالاجتناب من الطرفين، فإذا حدث الاضطرار وارتفع حكم العقل في واحد من الطرفين لأجله بقي حكمه بوجوب الموافقة الاحتمالية، فالحكم بلزوم الاجتناب عن الباقي إنّما هو من آثار ذلك العلم المتقدّم.

فالاضطرار إلى واحد من الطرفين كإراقتة أو مخالفتة في ذاك الطرف بشره وارتكابه، كما لا يوجب هذان جواز ارتكاب الطرف الآخر فهكذا الاضطرار في هذه الصورة.

وإن شئت قلت: إنّ الاضطرار لا يكون عذراً إلا بمقداره، والاشتغال اليقيني يقتضى البراءة اليقينية، ومع عدم إمكانها يحكم العقل بلزوم الموافقة الاحتمالية.

وأما ما أفاده المحقّق الخراساني من أنّ الاضطرار من قيود التكليف و حدوده، فيرتفع عند الوصول إلى حدّه (1) فيوافقك بيانه و نقده، فانتظر.

ومما ذكرنا يظهر حال الواجب المشروط لو تعلّق العلم به قبل تحقّق شرطه و اضطرّ إليه قبل حصوله؛ فإنّه إن قلنا بأنّ الواجب المشروط قبل تحقّق شرطه لم يكن حكماً فعلياً يكون حاله حال الاضطرار قبل العلم بالتكليف، و إن قلنا بأنّه تكليف فعلي و أنّ الشرط قيد للمادّة أو ظرف لتعلّق التكليف يكون حاله حال الاضطرار بعد العلم.

فى الاضطرار إلى بعض الأطراف الغير المعین

منها: إذا اضطرَّ إلى غير المعین فالتحقیق وجوب الاجتناب مطلقاً عن الطرف الآخر؛ لعدم الاضطرار إلى مخالفة التكلیف الواقعی، بل ما تعلّق به الاضطرار غیر ما تعلّق به التكلیف، بخلاف ما إذا اضطرَّ إلى مخالفة واحد من الأطراف معیناً.

توضیحه: أنّ متعلّق التكلیف عند الاضطرار إلى الواحد المعین یحتمل أن یكون عین ما تعلّق به الاضطرار، و مع هذا الاحتمال لا یبقى علم بالتكلیف المنجّز الصالح للاحتجاج، بل الأمر یدور بین التكلیف الصالح له و غیر الصالح له، و مرجع ذلك إلى الشكّ فى التكلیف.

و أمّا المقام فالمفروض: أنّ الاضطرار لم یعلّق بواحد معین حتّى یكون مضطراً فى ارتكابه، و لا یمكن له العدول إلى غیره؛ وإن فرضنا انكشاف الواقع، بل متعلّق الاضطرار إنّما هو إحدى الإنانین؛ بحيث لو كشف الواقع علیه یجب العدول إلى غیر المحرّم؛ لكون الآخر غیر المحرّم یندفع به الاضطرار بلا محذور.

و علیه: فمتعلّق الاضطرار فى نفس الأمر غیر ما تعلّق به التكلیف، و هذا بخلاف الاضطرار إلى المعین.

و بالجملة: ما هو متعلّق التكلیف غیر ما اضطرَّ إليه؛ و إن كان ربّما ینطبق علیه إلاّ أنّه من آثار الجهل لا الاضطرار؛ بحيث لو ارتفع الجهل لما وقع فى ارتكابه أصلاً. و هذا بخلاف الاضطرار إلى المعین؛ إذ لو تبین كونه خمرأً لما كان له مناص عن ارتكابه.

و علیه: فلا بدّ من التفکیك - أى تفکیك ما هو من لوازم الجهل و ما هو من لوازم الاضطرار - فشرّب الخمر عند الاضطرار إلى الواحد المعین لو صادف المحرّم

من آثار الاضطرار إليه، كما أنّ شربها عند الاضطرار إلى غير المعيّن من آثار الجهل؛ لإمكان دفعه بالإناء الآخر.

وبما ذكرنا يندفع ما ربّما يقال: من أنّه لو اختار ما هو الخمر واقعاً مع الجهل كشف ذلك كون متعلّق الاضطرار في نفس الأمر هو متعلّق الحرمة.

وجه الاندفاع: أنّ ما ذكر راجع إلى مقام الأمثال، واختيار ما هو الخمر واقعاً لا يوجب تعلّق الاضطرار به واقعاً، وقد عرفت أنّ متعلّقه إنّما هو واقع أحدهما لا بعينه.

وبتقريب آخر- وقد مرّ توضيحه عند الاضطرار إلى الواحد المعيّن بعد تنجّز التكليف- أنّ العلم علّة تامّة لوجوب الموافقة القطعية، ومع عدم إمكانها يحكم بوجوب الموافقة الاحتمالية؛ ولذا لا يجوز شرب الإناء الأخرى عند إراقة أحدهما أو شربها عمداً؛ حفظاً لآثار العلم. فلا يرفع اليد إلّا بمقدار الاضطرار، والشكّ في فعلية التكليف بعد اختيار واحد من الأطراف؛ لإمكان كون المأتمى به مورد الاضطرار، كالشكّ الحاصل بعد فقد أحدهما أو ارتكابه بلا- اضطرار، فالعلم الإجمالي بعد الاضطرار صالح للاحتجاج بالنسبة إلى الموافقة الاحتمالية؛ كان الاضطرار سابقاً أو مسبوqاً.

مختار المحقّق الخراساني في الكتاب و هامشه

إنّ المحقّق الخراساني رحمه الله اختار سقوط العلم عن التأثير مطلقاً؛ معلّلاً بأنّ جواز ارتكاب أحد الأطراف أو تركه تعييناً أو تخيراً ينافي العلم بحرمة المعلوم أو بوجوبه بينها فعلاً، ونفى قدس سره الفرق بين سبق الاضطرار على العلم ولحوقه؛ معلّلاً بأنّ التكليف المعلوم بينها يكون محدوداً بعدم عروض

الاضطرار إلى متعلّقه من أوّل الأمر.

وبهذا فرّق بين فقد بعض الأطراف بعد تعلّق العلم وبين الاضطرار إليه بعده؛ حيث أوجب الاحتياط في الأوّل دون الثانى.

ثمّ إنّه رجع فى هامش الكتاب عمّا ذكره، وفصّل بين الاضطرار إلى أحدهما لا بعينه و الاضطرار إلى المعين، وأوجب الاحتياط فى الثانى دون الأوّل؛ معللاً بأنّ العلم الإجمالى بالتكليف الفعلى المحدود فى هذا الطرف أو المطلق فى الطرف الآخر يكون منجزاً، وأمّا إذا عرض الاضطرار إلى أحدهما لا بعينه فإنّه يمنع عن فعلىة التكليف مطلقاً⁽¹⁾، انتهى ملخصاً.

وفيه مواقع للنظر:

منها: منع كون الاضطرار العلقى من حدود التكاليف وقيوده؛ فإنّ الاضطرار العلقى بمعنى عجز المكلف عن القيام بوظائفه يوجب معذورية المكلف لتترك المأمور به، فلا يكون للمولى حجة عليه، بل له الحجة عليه. وهذا أمر آخر غير محدودية التكليف و تقيده.

وإن أراد الاضطرار العرفى الذى إليه مآل حديث الرفع فهو وإن كان من حدوده الشرعية إلا أنّك قد عرفت أنّ ما هو متعلّق التكليف عند الاضطرار إلى غير المعين غير ما هو متعلّق الاضطرار، ولا مصادمة بين حديث الرفع وأدلة التكاليف؛ لعدم عروض الاضطرار إلى متعلّق التكليف.

ومنها: أنّ التفريق بين فقد المكلف به وعروض الاضطرار فيما نحن فيه لا يرجع إلى محصل؛ فإنّ الكبريات الكلية إنّما تحتجّ بها عند وجود موضوعاتها،

و لا يصحّ أن يحتجّ بالكبرى على الصغرى.

وعليه: فلو فقد بعض الأطراف قبل حدوث العلم الإجمالى، ثمّ علم إجمالاً بأنّ الخمر إمّا هو المفقود و إمّا هو الموجود فلا يؤثّر العلم أصلاً، نظير الاضطرار إلى المعين قبل حدوث العلم. و لو فقد بعض الأطراف بعد حدوث العلم يكون العلم حجة على الطرف الموجود؛ لأجل احتمال انطباق التكليف المنجز سابقاً عليه.

و هذا التفصيل يجىء بعينه عند الاضطرار إلى المعين.

ومنها: أنّ ما اختاره من عدم وجوب الاجتناب عن الطرف الآخر عند الاضطرار إلى غير المعين؛ قائلاً بمنافاته مع التكليف فى البين غير صحيح؛ إذ لا مزاحمة بينهما كما عرفت. و كون مختار المكلف منطبقاً على المحرّم الواقعى أحياناً لا يوجب كون التكليف الواقعى متقيّداً باختيار المكلف و عدمه.

وعليه: فلا مانع من أن يرخص فى أحدهما لا بعينه و يحرم الخمر الواقعى؛ لتباين المتعلّقين فى مقام الإنشاء ورتبة التكليف.

ألا ترى أنّه لو وقف المكلف فى مقام رفع الاضطرار على الخمر الواقعى لوجب عليه رفع الاضطرار بغير مورد التكليف. و هذا أوضح دليل على عدم المزاحمة فى رتبة التكليف. و كان الأليق عدوله إلى ما ذكرنا فى هامش «الكفاية»، كما لا يخفى.

الأمر الثاني في شرطية الابتلاء لتنجيز العلم الإجمالي

إشارة

قد استقرّ آراء جُلِّ المتأخّرين من أهل التحقيق على عدم لزوم الاجتناب عن الأطراف إذا خرج بعضها عن محلّ الابتلاء في الجملة.

و توضيحه: أنّ الأمر والنهي لداعى البعث والزجر، ولأجل ذلك يتوقّف صحّة البعث والزجر على تحقّق امور:

الأوّل: كون المكلف قادراً على الامتثال؛ فإنّ خطاب غير القادر أمر قبيح، بل لا ينقذح الإرادة الجدّية في لوح النفس، وهو من الوضوح بمكان.

الثاني: أن يكون مورد التكليف مورد الابتلاء نوعاً؛ بحيث لا يعدّ من المحالات النوعية حتّى لا يكون البعث إليه والزجر عنه لغواً، كجعل الحرمة للخمر الموجود في إحدى الكرات السماوية التي كان يعدّ من المحالات العادية ابتلاء المكلف بها.

والحاصل: أنّ التكليف إنّما تتوجّه إلى المكلفين لأجل إيجاد الداعى إلى الفعل أو الترك، فما لا يمكن عادة تركه لا مجال لتعلّق التكليف به. فالنهي المطلق عن شرب الخمر الموجود في أقاصى بلاد المغرب أو ترك وطى جارية سلطان الصين يكون مستهجنأً، فإذا كان هذا حال خطاب التفصيلي فالحال في الإجمالي منه واضح جدأً.

الثالث: أن لا يكون الدواعى مصروفة عنه نوعاً، كالنهي عن عصّ رأس الشجرة، كما مثّل بهما سيّد المحقّقين، السيّد محمّد الفشاركي، على ما حكاه عنه

شيخنا العلامة- أعلى الله مقامه- فإنك لا تجد أحداً أحسّ أمراً وعرف يمينه عن يساره يفعل هذا حسب العادة النوعية.

ولا يبعد شمول عنوان المبحث لهذا الشرط أيضاً؛ فإن مرادهم من الخروج عن محلّ الابتلاء بمورد التكليف أعمّ ممّا يكون غير مقدور عادة أو يرغب عنه الناس، ويكون الدواعي مصروفة عنها. والميزان في كلّ الموارد هو استهجان الخطاب عند العقلاء.

وإن شئت قلت: إنّ الغرض من الأمر والنهي ليس إلّا حصول ما اشتمل على المصلحة أو عدم حصول ما اشتمل على المفسدة، ومع عدم التمكن العادي على الترك أو الفعل أو صرف الدواعي عن الارتكاب لا تكاد تقوت المصلحة أو تحصل المفسدة، فلا موجب للتكليف، بل لا يصحّ؛ لاستهجانه.

وأما ما أفاده بعض أعظم العصر قدس سره من التفصيل بين عدم القدرة العادية وعدم الإرادة عادة، بتقريب: أنّ القدرة من شرائط حسن الخطاب، ولا بدّ من أخذها قيماً في التكليف، وأما إرادة الفعل فليس لها دخل في حسن الخطاب، ولا يعقل أخذها قيماً فيه وجوداً و عدماً؛ لأنّه من الانقسامات اللاحقة للتكليف(1).

فلا يخلو من إشكال؛ فإنّ التفريق بين عدم القدرة العقلية أو العادية وجود الداعي الطبيعي إلى العمل أو الانزجار الفطري عنه، بعدم صحّة الخطاب في الأولين و الصحّة في الآخرين في غاية الغرابة؛ فإنّ خطاب من يريد الفعل طبعاً أو يترك الشئ مستهجن؛ لعدم الملاك لإظهار الإرادة، كخطاب من لا يقدر.

فكما لا يصحّ النهي عن فعل غير مقدور عادة كذلك يقبح النهي عن شئ ء

لا- ينقدح في الأذهان احتمال ارتكابه، كالنهى عن كشف العورة بين الناس؛ موجّهاً ذلك الخطاب إلى صاحب المروّة، و النهى عن أكل القاذورات.

وأمّا ما عن بعض الأعيان المحقّقين قدس سره من كفاية الإمكان الذاتى أو الإمكان الوقوعى فى صحّة الخطاب، و هذا تمام الملاك لصحّة الخطاب، و عليه يصحّ الخطاب فى موارد الابتلاء و عدمه(1).

ضعيف؛ فإنّ كفاية الإمكان الذاتى فى هذا الباب غريب؛ فإنّ خطاب من لا ينبعث عن أمر المولى خطاباً حقيقياً مستهجن جذاً؛ فإنّ الإرادة التشريعية لا تنقدح إلا بعد حصول مبادئها.

وقس عليه الخطاب القانونى؛ فإنّ مقتن الحكم لو وقف على أنّ ما يشرّعه لا يكاد يعمل به أصلاً و لا ينبعث منه أحد، صار جعله و تقنينه مستهجنًا جذاً؛ و إن جاز الإمكان الذاتى أو الوقوعى.

و أعجب منه ما نقله قدس سره عن بعض أجلة عصره من أنّ التكليف ليس زجراً و لا بعثاً، بل إلزام من المولى بالنسبة إلى العبد، فيعمّ عامّة الموارد- أى موارد الابتلاء و عدمه- فإنّ ما هو المستهجن إنّما هو البعث أو الزجر المتضمّنين للخطاب دون الإلزام(2).

وفيه: أنّ غاية ما افيد أنّه لا يخرج التكليف عن دائرة الأحكام الوضعية أو أشبه شىء به، و مع ذلك فهى من مقولة الجعل و الاعتبار، لا يصحّ إلا إذا كان له أثر عقلاى، و مع عدمه- كما فى الموارد التى لم يوجد فيها بعض الشروط المتقدّمة- كان الجعل و الاعتبار و الإلزام لغواً محضاً.

1- نهاية الدراية 4: 264.

2- نفس المصدر 4: 265.

مضافاً إلى أنّ الإلزام بالفعل والترك كآئه عبارة أخرى عن البعث والزجر المنتزع منهما الوجوب والحرمة. مع أنّ إنكار كون التكاليف عبارة عن البعث والزجر كآئه إنكار الضرورى.

الفرق بين الخطابات القانونية و الشخصية

التحقيق فى المقام أن يقال: إنه قد وقع الخلط بين الخطابات الكلىة المتوجهة إلى عامة المكلفين و الخطاب الشخصى إلى آحادهم؛ فإنّ الخطاب الشخصى إلى خصوص العاجز و غير المتمكّن عادة أو عقلاً ممّا لا يصحّ، كما أوضحناه، و لكن الخطاب الكلى إلى المكلفين المختلفين حسب الحالات و العوارض ممّا لا استهجان فيه.

و بالجملة: استهجان الخطاب الخاصّ غير استهجان الخطاب الكلى؛ فإنّ ملاك الاستهجان فى الأوّل ما إذا كان المخاطب غير متمكّن، و الثانى فيما إذا كان العموم أو الغالب الذى يكون غيره كالمعدوم غير متمكّن عادة، أو مصروفة عنه دواعيهم.

و الحاصل: أنّ التكاليف الشرعية ليست إلّا كالقوانين العرفية المجعولة لحفظ الاجتماع و تنظيم الامور، فكما أنّه ليس فيها خطابات و دعايات، بل هو بما هو خطاب واحد متعلّق بعنوان عامّ حجّة على عامة المكلفين، فكذلك ما نجده فى الشرع من الخطابات المتعلقة بالمؤمنين أو الناس. فليس هنا إلّا خطاب واحد قانونى يعمّ الجميع.

وإن شئت قلت: إنّ ما هو الموضوع فى دائرة التشريع هو عنوان المؤمنين أو الناس، فلو قال: «يا أيّها الناس اجتنبوا عن الخمر» أو «يجب عليكم الفعل

الكذائي» فليس الموضوع إلا الناس؛ أعمّ من العاجز والقادر، والجاهل والعالم.

ولأجل ذلك يكون الحكم فعلياً في حقّ الجميع، غير أنّ العجز والجهل عذر عقلي عن تنجّز التكليف. والملاك لصحة هذا الخطاب و عدم استهجانته هو صلوحه لبعث عدد معتدّ به من المكلفين.

فالاستهجان بالنسبة إلى الخطاب العامّ إنّما يلزم لو علم المتكلّم بعدم تأثير ذلك الخطاب العامّ في كلّ المكلفين، وأمّا مع احتمال التأثير في عدد معتدّ به غير مضبوط تحت عنوان خاصّ فلا محيص عن الخطاب العمومي ولا استهجان فيه أصلاً، كما أنّ الأمر كذلك في القوانين العرفية العامة.

وبما ذكرنا يظهر الكلام في الخارج عن محلّ الابتلاء.

والقول بأنّ خطاب العاجز والجاهل وغير المبتلى بمورد التكليف قبيح أو غير ممكن صحيح لو كان الخطاب شخصياً، وأمّا إذا كان بصورة التقنين فيكفي في خطاب الجميع كون عدد معتدّ به من المكلفين واجداً لما ذكرنا من الشرائط. وأمّا الفاقد لها فهو معذور عقلاً مع فعلية التكليف، كالعجز والجهل.

وبالجملة: ليس هنا إلا إرادة واحدة تشريعية متعلّقة بخطاب واحد، وليس الموضوع إلا أحد العناوين العامة، من دون أن يقيّد بقيد أصلاً. و الخطاب بما هو خطاب وحداني متعلّق لعنوان عامّ حجّة على الجميع، والملاك في صحة الخطاب ما عرفت.

والحكم فعلي مطلقاً، من دون أن يصير الحكم فعلياً تارة وإنشائياً أخرى، أو مریداً في حالة وغير مرید في حالة أخرى. و ما أوضحناه هو حال القوانين الدارجة في العالم. والإسلام لم يتخذ مسلكاً غيرها ولم يطرق باباً سوى ما طرقه العقلاء من الناس، وسيوافيك مفاسد الخطاب الشخصي.

لا يقال: ما معنى الحكم المشترك فيه الناس؟ و ما معنى كون كل واحد منا مكلفاً بإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة؟ و ظاهر هذا تعدد الخطاب و كثرة التكليف، فلا يعقل كثرة التكليف مع وحدة الخطاب.

وإن شئت قلت: إن الخطابات الشرعية منحلّة بعدد نفوس المكلفين، و لا يكاد يخفى: أنّ الخطاب المنحلّ المتوجّه إلى غير المتمكّن أو غير المبتلى مستهجن.

لأنّنا نقول: إن اريد من الانحلال كون كل خطاب خطابات بعدد المكلفين؛ حتّى يكون كل مكلف مخصوصاً بخطاب خاصّ به و تكليف مستقلّ متوجّه إليه فهو ضرورى البطلان؛ فإنّ قوله تعالى: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (1) خطاب واحد لعموم المؤمنين، فالخطاب واحد و المخاطب كثير. كما أنّ الإخبار بأنّ «كلّ نار حارّة» إخبار واحد و المنخبر عنه كثير. فلو قال أحد: «كلّ نار باردة» فلم يكذب إلاّ كذباً واحداً، لا أكاذيب متعدّدة حسب أفراد النار.

فلو قال: «و لا تُقْرَبُوا الزّنى» (2) فهو خطاب واحد متوجّه إلى كلّ مكلف، و يكون الزنا تمام الموضوع للحرمة، و المكلف تمام الموضوع لتوجّه الخطاب إليه.

و هذا الخطاب الوجداني يكون حجّة على كلّ مكلف، من غير إنشاء تكاليف مستقلّة أو توجّه خطابات عديدة.

لست أقول: إنّ المنشأ تكليف واحد لمجموع المكلفين؛ فإنّه ضرورى الفساد، بل أقول: إنّ الخطاب واحد و الإنشاء واحد، و المنشأ هو حرمة الزنا على

1- المائدة (5): 1.

2- الإسراء (17): 32.

كلّ مكلف، من غير توجه خطاب خاصّ أو تكليف مستقلّ إلى كلّ واحد، ولا استهجان في هذا الخطاب العمومي إذا كان المكلف في بعض الأحوال أو بالنسبة إلى بعض الأمكنة غير متمكّن عقلاً أو عادة، فالخمر حرام على كلّ أحد؛ تمكّن من شربها أو لا.

وليس جعل الحرمة لغير المتمكّن بالخصوص حتّى يقال: إنّه يستهجن الخطاب، فليس للمولى إلّا خطاب واحد لعنوان واحد؛ وهو حجّة على الناس كلّهم. ولا إشكال في عدم استهجان الخطاب العمومي، فكما لا إشكال في أنّ التكليف الشرعية ليست مقيدة بالقدرة والعلم - كما سيوافيك بيانه - فكذلك غير مقيدة بالدخول في محلّ الابتلاء.

ثمّ إنّه يترتّب على القول بكون الخطابات شخصية - أي منحلّة إلى خطابات يلاحظ فيها عدم الاستهجان - مفسد:

منها: عدم صحّة خطاب العصاة من المسلمين؛ فإنّ خطاب من لا ينبعث به قبيح أو غير ممكن؛ فإنّ الإرادة الجزمية لا تحصل في لوح النفس إلّا بعد حصول مبادئ قبلها، التي منها احتمال حصول المراد، والمفروض القطع بعدم حصوله.

ومنها: عدم صحّة تكليف الكفّار بالأصول والفروع بالملاك الذي قرّناه.

ومنها: قبح تكليف صاحب المروّة بستر العورة؛ فإنّ الدواعي مصروفة عن كشف العورة، فلا يصحّ الخطاب؛ إذ أيّ فرق بين النهي عن شرب الخمر الموجود في أقاصى الدنيا وبين نهى صاحب المروّة عن كشف سواته بين ملأ من الناس؟!!

ونظيره نهى المكلفين عن شرب البول و أكل القاذورات ممّا يكون الدواعي عن الإتيان بها مصروفة؛ إذ أيّ فرق بين عدم القدرة العادية أو العقلية على العمل، وبين كون الدواعي مصروفة عنها؟!!

و ما أفاده بعض الأعاضم من أنّ التكليف غير مقيّد بالإرادة؛ لأنّ التقييد بها غير معقول، بخلاف القدرة العقلية و العادية قد وافاك جوابه(1)؛ فإنّ التكليف لأجل إيجاد الداعي؛ و لو لأجل الخوف و الطمع في الثواب، و التارك للشئ ع بالطبع - سواء نهى المولى عنه أو لم ينهه عنه - تارك له مطلقاً، فالزجر لغو أو غير ممكن؛ لعدم تحقّق ما هو المبادئ للإرادة الجدّية، كما أوضحناه.

و منها: يلزم على كون الخطاب شخصياً عدم وجوب الاحتياط عند الشكّ في القدرة؛ لكون الشكّ في تحقّق ما هو جزء للموضوع؛ لأنّ خطاب العاجز قبيح، و الشكّ في حصول القدرة و عدمها شكّ في المصدق، و هو خلاف السيرة الموجودة بين الفقهاء؛ من لزوم الاحتياط عند الشكّ في القدرة.

و منها: لزوم الالتزام بأنّ الخطابات و أحكام الوضعية مختصّة بما هو محلّ الابتلاء؛ لأنّ جعل الحكم الوضعي إن كان تبعاً للتكليف فواضح، و مع عدم التبعية و الاستقلال بالجعل فالجعل إنّما هو بلحاظ الآثار؛ و لهذا لا يمكن جعل حكم وضعي لا يترتب عليه أثر مطلقاً. فجعل النجاسة للخمر و البول للآثار المترتبة عليها، كحرمة الشرب و بطلان الصلاة مع تلوث اللباس بها، و مع الخروج عن محلّ الابتلاء لا يترتب عليها آثار.

فلا بدّ من الالتزام بأنّ النجاسة و الحليّة و غيرهما من الوضعيات من الامور النسبية بلحاظ المكلفين، فيكون الخمر و البول نجسان بالنسبة إلى من كان مبتلى بهما، دون غيرهما، و لا أظنّ التزامهم بذلك؛ للزوم الاختلال في الفقه، و الدليل العقلي غير قابل للتخصيص فيكشف ذلك عن بطلان المبنى.

وعلى ما حققناه فكلها مندفة؛ فإنّ الخطابات الإلهية فعلية في حقّ الجميع؛ كان المكلف عاجزاً أو جاهلاً، أو مصروفاً عنه دواعيه أو لم يكن؛ وإن كان العجز والجهل عذرين عقليين.

وقس عليه الخروج عن محلّ الابتلاء، فهو لا يوجب نقصاناً في التكليف، ولا بدّ من الخروج عن عهده بترك ما يكون في محلّ الابتلاء.

وقد عرفت أنّ ما هو الشرط في صحّة الخطاب القانوني غير ما هو الشرط في صحّة الخطاب الشخصي، من غير فرق بين التكليف المعلوم بالتفصيل أو بالإجمال. فالتكليف المعلوم لا بدّ من الخروج عن عهده بالموافقة القطعية، والاجتناب عن المخالفة القطعية والاحتمالية.

ومجرّد كون أحد الأطراف خارجاً عن محلّ الابتلاء أو مصروفة عنه الدواعي لا يوجب نقصاناً في التكليف القانوني؛ وإن كان موجباً له في الشخصي.

وأما صحيحة علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام: «فيمن رعف فامتخط فصار الدم قطعاً صغاراً، فأصاب إناؤه...» (1) إلى آخره فقد حمّله الشيخ الأعظم قدس سره على العلم الإجمالي بإصابة ظهر الإناء أو باطنه المحتوي للماء. ثمّ علّل عدم وجوب الاجتناب عن الماء بخروج ظهر الإناء عن محلّ الابتلاء (2)، وهو بمكان من الغرابة؛ إذ كيف يكون ظهر الإناء الذي بين يدي المكلف خارجاً عن ابتلائه.

وأما الحديث فلا بدّ من تأويله وحمّله: إمّا على الأجزاء الصغار التي لا يدركه الطرف وإن كانت مرئية بالنظارات، إلّا أنّ الدم المرئي بها ليست موضوعة

1- الكافي 3: 16/74، وسائل الشيعة 1: 150، كتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق، الباب 8، الحديث 1.

2- فرائد الاصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم 25: 236.

للكم الشرعى. ولا ينافى هذا الحمل مع العلم بإصابة الإناء؛ فإنّ العلم بها غير إدراك الطرف. وإما على إبداء الشكّ فى أصل الإصابة مطلقاً.

وعلى أىّ حال: فهى بظاهرها ممّا أعرض عنها الأصحاب.

مقتضى الأصل عند الشكّ فى الخروج عن محلّ الابتلاء

ثمّ إنّه على القول بكون الخروج عن محلّ الابتلاء مانعاً عن تأثير العلم الإجمالى يقع البحث فيما إذا شكّ فى خروجه عن محلّ الابتلاء لا من جهة الامور الخارجية، بل من جهة إجمال ما هو خارج عن مورد التكليف الفعلى، فهل الأصل يقتضى الاحتياط أو البراءة؟

واختار الأوّل شيخنا العلامة- أعلى الله مقامه- حيث قال: إنّ البيان المصحّح للعقاب عند العقل- وهو العلم بوجود مبعوض المولى بين امور- حاصل وإن شكّ فى الخطاب الفعلى من جهة الشكّ فى حسن التكليف وعدمه. وهذا المقدار يكفى حجة عليه، نظير ما إذا شكّ فى قدرته على إتيان المأمور به وعدمها، بعد إحراز كون ذلك الفعل موافقاً لغرض المولى و مطلوباً له ذاتاً، و هل له أن لا يقدم على الفعل بمجرد الشكّ فى الخطاب الفعلى الناشئ من الشكّ فى قدرته.

و الحاصل: أنّ العقل بعد إحراز المطلوب الواقعى للمولى أو مبعوضه لا يرى عذراً للعبد فى ترك الامثال(1).

هذا، وفيه: أنّ التحقيق هو البراءة؛ لأنّه بعد القول بكون الابتلاء من قيود التكليف يرجع الشكّ إلى أصل التكليف، و مجرد احتمال كون المبعوض هو

المبتلى به لا يوجب تمامية الحجّة على العبد، بل له الحجّة لاحتمال كون المبعوض في الطرف الآخر.

وأما الشكّ في القدرة فلو قلنا بمقالة القوم فلا مناص عن البراءة؛ لأنّ القدرة على مباني القوم من حدود التكليف وقيوده، فالشكّ فيها شكّ في أصل التكليف.

نعم، على ما قلنا من كون الخطابات القانونية فعلية في حقّ القادر والعاجز، غير أنّ العاجز معذور في ترك امتثاله، فعند الشكّ فيها لا مناص عن الاحتياط إلّا مع إحراز العذر وإقامة الحجّة بعد تمامية الحجّة من المولى.

فالشكّ في القدرة مصبّ البراءة على مباني القوم، كالشكّ في الابتلاء، لا على المختار، فتدبّر.

وأما القول باستكشاف الملاك من إطلاق المادّة ففيه: أنّ إحراز الملاك من تبعات تعلق التكليف على مسلك العدالة، ومع كون القدرة و الابتلاء من قيوده و حدوده لا طريق لاستكشافه إلّا في بعض الأحيان المستكشف ذلك من الامور الخارجية، وهو لا يفيد؛ لكونه أخصّ من المدعى.

كما أنّ القول بأنّ القدرة العقلية والعادية غير دخيلة في الملاكات النفس الأمرية، بل هي من شرائط حسن الخطاب (1) تخرّص على الغيب؛ لعدم العلم بالملاكات الواقعية، و من المحتمل دخالة القدرة فيها. ولا يدفع هذا الاحتمال إلّا بإطلاق الدليل، وهو مفقود فرضاً، إلّا على ما اخترناه.

ثمّ إنّ بعض أعظم العصر قدس سره استدلّ على وجوب الاحتياط تبعاً للشيخ الأعظم قدس سره (2) بإطلاق أدلّة المحرّمات، و حاصل ما أفاد ما يلي: إنّ القدر المسلّم من

1- فوائد الاصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 4: 55.

2- فوائد الاصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم 25: 237-238.

التقييد هو ما إذا كان الخمر خارجاً عن محلّ الابتلاء؛ بحيث يلزم استهجان الخطاب في نظر العرف.

فإذا شكّ في استهجانه وعدمه- للشكّ في إمكان الابتلاء بموضوعه أو عدمه- فالمرجع هو إطلاق الدليل؛ لأنّ المخصّص المجمل بين الأقلّ والأكثر مفهوماً لا- يمنع عن التمسّك بالعامّ فيما عدا القدر المتيقّن من التخصيص، وهو الأقلّ؛ خصوصاً اللّيات؛ فإنّه يجوز التمسّك بالعامّ فيها في الشبهات المصادقية؛ فضلاً عن الشبهات المفهومية.

و السّرّ في ذلك: هو أنّ العقل لا يخرج العنوان عن تحت العموم، بل يخرج ذوات المصاديق الخارجية، فالشكّ يكون شكّاً في التخصيص الزائد، ولا يكون الشبهة مصادقية، كالمخصّصات اللّية.

فإن قلت: المخصّصات اللّية الحافّة بالكلام- كما فيما نحن فيه- يسرى إجمالها إلى العامّ، كالمخصّصات اللفظية المتّصلة المجمّلة.

قلت- مضافاً إلى أنّه يمكن منع كون المخصّص هنا من الضروريات المرتكزة في الأذهان- أنّ هذا مسلّم إذا كان الخارج عنواناً واقعياً غير مختلف المراتب، كالفسق المرّدّد بين مرتكب الكبيرة أو الأعمّ، وأمّا إذا كان عنواناً ذا مراتب مختلفة، وعلم بخروج بعض مراتبه عن العامّ و شكّ في بعض آخر فلا؛ لأنّ الشكّ يرجع إلى التخصيص الزائد.

فإن قلت: التمسّك بالإطلاق فرع إمكان الإطلاق الواقعي، وفيما نحن فيه يكون الشكّ في صحّة الإطلاق النفس الأمرى؛ لاحتمال استهجان التكليف.

قلت: هذا ممنوع؛ لأنّ التمسّك بالإطلاق لو كان فرع الإمكان الواقعي لما جاز التمسّك به مطلقاً؛ لأنّ كلىّة الموارد يصير الشكّ فيه من قبيل إمكان

الإطلاق النفس الأمري؛ خصوصاً على مذهب العدلية من تبعية الأحكام للمصالح و المفساد.

فإنّ الشكّ يرجع إلى الشكّ في وجود مصلحة أو مفسدة، و يمتنع الإطلاق مع عدمهما، فكما أنّ الإطلاق يكشف عن المصلحة النفس الأمرية فكذلك يكشف عن عدم الاستهجان(1)، انتهى كلامه.

و لا يخفى: أنّ في كلامه أنظاراً، نشير إلى مهمّاتها:

منها: أنّ المخصّص اللبّي يسرى إجماله إلى العامّ مطلقاً؛ ضرورياً كان أو نظرياً:

أمّا الأوّل: فلاّنه بحكم المتّصل اللفظي يمنع عن انعقاد الظهور إلّا في العامّ المقيّد بالعنوان المرّدّد بين الأقلّ و الأكثر، كالعلماء العدول، فلا يثبت حجّيته إلّا في المتيقّن لا المشكوك.

و أمّا الثاني: فلاّنه بعد الانتقال إلى حكم العقل - ولو بعد برهنة من الدهر - يستكشف عن أنّ ما تخيله من العموم كان أمراً غير صحيح، بل كان الكلام من أوّل الأمر مقيّداً بغير عنوان المخصّص لوجود حكم العقل في زمن الصدور؛ وإن كان المكلف غير ملتفت.

فما يظهر من كلامه من حصر سراية الإجمال بما إذا كان ضرورياً لا نظرياً غير سديد؛ فإنّ العقل يكشف عن أنّ الخطاب لم يكن متوجّهاً إلى الخارج عن محلّ الابتلاء. ففرق بين ورود المخصّص منفصلاً و بين الغفلة عن الواقع و حصول العلم بعد برهنة بمحدودية الخطاب و تقييده من أوّل الأمر.

وإن شئت قلت: إنّ المقام نظير كشف القرينة اللفظية الحاقّة بالكلام بعد

1- فوائد الاصول (تقريبات المحقّق النائيني) الكاظمي 4: 57-62.

حين، فكما أنها يسقط العام عن الحجية في غير القدر المتيقن، فهكذا المخصّص ص العقلي. أضف إلى ذلك: أنّ منع كون المخصّص ص هنا ضرورياً مرتكزاً في الأذهان قابل للمنع.

ومنها: أنّ إجمال المخصّص ص الحافّ بالكلام- سواء كانت لفظياً متّصلاً به أو لئياً- يسرى إلى العام، نعم لو كان لفظياً منفصلاً فلا يسرى؛ لانعقاد ظهوره في جميع الأفراد و حجّيته في العموم، إلى أن يقوم دليل آخر أقوى منه؛ حتّى يصحّ رفع اليد عن الحجّة بالحجّة، و المفروض عدم قيامها إلّا في الأقلّ دون الأكثر. و أمّا الحافّ بالكلام- سواء كان لفظياً أو لئياً- فيسرى إجماله إليه؛ لعدم انعقاد ظهور له إلّا في المقدار المتقيّد، و المفروض دوران الأمر في المخصّص ص بين الأقلّ و الأكثر، فلا يكون العامّ حجّة إلّا في القدر المتيقن. و لأجل ذلك لا يجوز التمسك في الشبهات المصادقية في المخصّص اللئى أيضاً، بلا فرق بينه و المخصّص اللفظي.

و الحاصل: أنّ العامّ المحفوف بالعنوان المجمل المرّدّد بين الأقلّ و الأكثر ليس له ظهور إلّا في العامّ المقيّد بالمجمل المرّدّد بين الأقلّ و الأكثر، فلا يثبت حجّيته إلّا في المتيقن لا المشكوك.

فإن قلت: يمكن أن يكون سرّ عدم سرايته هو أنّ العقل يخرج ذوات المصاديق لا العنوان حتّى يصير الشبهة مصادقية، بل يصير من قبيل التخصيص الزائد.

قلت: هذا ما أفاده بعض أعظم العصر قدس سره، تبعاً لما أفاده الشيخ الأعظم- طيّب الله رمسه(1)- إلّا أنّ ذلك ممنوع؛ فإنّ الأفراد تخرج عن تحت العامّ عند

العقل بملاك واحد، وقد يخرج كل فرد بملاك يخصه.

فلو كان من قبيل الثانى كان لما ذكره من التوجيه وجه، كما هو الحال فى المخصّص اللفظى إذا كان خروج كل فرد بعنوان يخصه، وأمّا إذا كان من قبيل الأوّل فلا؛ لأنّ الإخراج كلّ بملاك واحد. فخروج الفرد المشكوك خروجه لا يستلزم تخصيصاً زائداً.

فلو قال المولى: «أكرم جيرانى»، و حكم العقل بحرمة إكرام أعداء المولى فلا إشكال أنّ المخرج هو العنوان الوجدانى، و المخصّص واحد لا كثير، و الشبهة مصداقية. و خروج الفرد المشكوك لا يستلزم تخصيصاً آخر؛ فلا يجوز التمسك فيه بعين ما ذكر فى المخصّص اللفظى المتّصل.

فإن قلت: إنّ ما ذكر إنّما يصحّ لو كانت الجهات تقييدية، فيصير المخرج هو العنوان المقيد، و أمّا إذا كانت تعليلية فالخارج هى الأفراد لأجل تلك العلة.

قلت: قد حقّق فى محله أنّ الجهات التعليلية فى الأحكام العقلية ترجع إلى الجهات التقييدية، فلو قيل: «لا تشرب الخمر؛ لأنّه مسكر» فالموضوع فى القضية اللفظية إنّما هو الخمر لكونها مسكراً، لكن ما هو المحرّم لبّاً فى إدراك العقل إنّما هو المسكر لا غير. فظهر: أنّه لا فرق بين المخصّص اللفظى و اللبى.

ومنها: أنّ ما أفاده من الفرق بين المخصّص الذى هو ذا مراتب - كالخروج عن محلّ الابتلاء - و ما ليس كذلك - كالفسق - فيجوز التمسك بالعامّ فى الأوّل فى اللفظى و اللبى معاً، من غرائب الآراء؛ إذ أىّ فرق بين الفسق و الخروج عن محلّ الابتلاء؛ حيث جعل الثانى مختلف المراتب دون الأوّل؟! مع أنّ الخروج عن طاعة الله له مراتب مختلفة؛ فإنّ مرتبة ارتكاب الصغائر غير مرتبة ارتكاب الكبائر و أضعف منها، و هو يباين مع ارتكاب الموبقات من الذنوب مرتبة.

وعلى ذلك: فرّما يشكّ في أنّ الخارج عن العامّ هل هو مطلق من خرج عن طاعة الله، أو الخارج عنه مرتبة خاصّة منه، كما ربّما يقال: إنّ البلاد مختلفة، فالواقع في أقاصى العالم يعدّ خارجاً عن محلّ الابتلاء، وإنّما الشكّ في الأواسط والأدنى. ولعلّ كون الفاسق ذا مراتب أولى من كونه ذا مراتب، كما لا يخفى.

أضف إلى ذلك: أنّ ما ادّعه من الكبرى غير مسلّم؛ فإنّ الإجمال يسرى إلى العامّ إذا كان المخصّص متّصلاً- وإن كان مقولاً بالتشكيك- فلو قال المولى: «أكرم العلماء إلّا الأبيض منهم» وشككنا في أنّ الخارج هل هو الأبيض الشديد أو الأعمّ منه فلا يجوز التمسك به في غير المتيقّن خروجه؛ لأنّه من قبيل التمسك بالعامّ في الشبهة المصدّاقية بالنسبة إلى نفس العامّ لا المخصّص؛ إذ ليس للكلام إلّا ظهور واحد، فمع إجمال القيد لا يعقل عدم السراية.

و مع ذلك كلّ: فعّد المقام من قبيل الشبهة المفهومية غير صحيح؛ لأنّ معناها أنّ المفهوم مجمل في دائرة المفهومية، فلا يعلم انطباقه على موضوع حسب الوضع اللغوى أو العرفى كالفاسق؛ إذ هو مجمل حسب المعنى الموضوع له، فلا- نعلم أنّ معناه هو مرتكب الكبائر أو الأعمّ، فيكون الشكّ في انطباق مفهوم الفاسق على مرتكب الصغيرة.

و أمّا إذا علم: أنّ له مفهوماً معيّناً ذا مراتب، و شكّ في أنّ الخارج أى مرتبة منه فهو داخل في إجمال المراد و خارج عن الشبهة المفهومية؛ لكون المفهوم مبيّناً.

ثمّ إنّ ما أفاده: من أنّ التمسك بالإطلاق لو كان مشروطاً بإحراز إمكان الإطلاق النفس الأمري لانسدّ باب التمسك بها؛ لا سيّما على مذهب العدلية.

ففيه: أنّه فرق واضح بين قضية استهجان الخطاب و غيره؛ فإنّ البحث عن تبعية الأحكام للمصالح و المفسد بحث عقلى محض، فقد تضاربت فيه آراء العدلية

و الأشاعرة⁽¹⁾، وليس العلم باشتغال الموضوع على المفاسد و المصالح من مبادئ الاحتجاج في محيط العقلاء، بل الخطاب عند الشك في التقييد و التخصيص تام متوجه إلى المكلف.

و الأصل العقلائي الدائر عندهم يحكم بمطابقة الإرادة الاستعمالية و الجدّية، فعند الشك في دخالة قيد أو خروج فرد تصير أصالتي العموم و الإطلاق محكّمة؛ لتمامية ما هو ملاك الحجاج عندهم. فحديث المصالح و المفاسد ممّا يغفل عنه العامة، و إنّما يبحث عنهما العلماء الباحثون عن دقائق المسائل.

فلو سمع العبد في محيط العقلاء قول المولى: «أكرم العلماء» يقف على أنّ تمام الموضوع هو العلماء، و لو شك في دخول فرد أو دخالة شيء يحكم بالعموم و الإطلاق على عدم دخالة شيء أو عدم خروجه، من غير التفات إلى إمكان إطلاق النفس الأمرى على مسلك العدالة.

و أمّا المقام: فاستهجان الخطاب في الموارد الخارجة عن محلّ الابتلاء ليس مخفياً على أحد؛ فلو شك في استهجان الخطاب لأجل الشك في كونه مورد الابتلاء أو لا لما صحّ التمسك بالإطلاق لكشف حاله؛ إذ التمسك بالإطلاق فرع إحراز إمكانه بهذا المعنى.

هذا كلّ على مباني القوم، و قد عرفت أنّه لا مناص عن البراءة⁽²⁾.

و أمّا على المختار فلزوم الاحتياط ممّا لا غبار عليه، و يعلم وجهه ممّا قدّمناه⁽³⁾.

1- راجع كشف المراد: 306 و 319، شرح المواقف 8: 202، شرح المقاصد 4: 301.

2- تقدّم في الصفحة 234-235.

3- تقدّم في الصفحة 228 و 235.

الأمر الثالث فى الشبهة غير المحصورة

إشارة

و توضيح حالها فى ضمن امور:

الأول: تنقيح محلّ البحث

لو وقف المكلف على تكليف فعلى قطعى وجدانى؛ بحيث لا يرضى المولى بتركه مطلقاً فلا إشكال فى لزوم اتّباعه وقبح مخالفته؛ سواء كان الأطراف محصورة أو غير محصورة. نعم لو وقف على الحكم لأجل إطلاق الدليل أو عمومه فللتترخيص فيه مجال. فلا بدّ من ملاحظة دلالة ما يدلّ على الترخيص و تمامية دلالته، كأدلة الحلّ وغيرها.

وقد وافاك فى المحصور من الشبهة: أنّ شمول أدلة الحلّ على أطراف المحصور وإن كان لا يعدّ ترخيصاً فى المعصية فى نظر العقل إلاّ أنّه ترخيص فى نظر العرف الذى هو المحكّم فى هذه الميادين.

و أمّا أطراف غير المحصور: فسيأتى بيان الحال فيه (1).

و ليعلم: أنّه لا بدّ أن يتمخّض البحث فى الشبهة غير المحصورة من حيث هى هى، مع قطع النظر عن سائر العناوين المجوّزة، كالاضطراب والخروج عن محلّ الابتلاء أو العسر والحرّج، و ما يظهر من الشيخ الأعظم من الاستدلال على الجواز بخروج بعض الأطراف أو أكثرها من محلّ الابتلاء (2) ليس بسديد.

1- يأتى فى الصفحة 250.

2- فرائد الاصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم 25: 265.

الثانى: فيما يدلّ على عدم وجوب الاحتياط فى الشبهة غير المحصورة

إشارة

قد اضطرب كلام القوم فى ميزان الشبهة غير المحصورة، كما اضطرب فى بيان سرّ عدم وجوب الاجتناب عن بعض أطرافها أو جميعها.

وأسدّ ما قيل فى المقام: ما أفاده شيخنا العلامة- أعلى الله مقامه- أنّ كثرة الأطراف توجب ضعف احتمال كون الحرام- مثلاً- فى طرف خاصّ؛ بحيث لا- يعتنى به العقلاء، و يجعلونه كالشكّ البدوى، فيكون فى كلّ طرف يريد الفاعل ارتكابه طريق عقلائى على عدم كون الحرام فيه(1).

وإن شئت توضيحه فلاحظ حال العقلاء: تراهم لا يعتنون و يعدّون المعتنى ضعيف القلب.

فلو سمع الرجل أنّ واحداً من بيوت بلده التى فيها آلاف بيت قد أغرقه الماء أو وقع فيه حريق، أو قرء فى جريدة أنّ واحداً من أهل بلده التى فيها مائة ألف نسمة قد قتل، تراه لا يبالي بما سمعه. ولو صار بصدد التفتيش، و أظهر الاضطراب و الوحشة؛ لاحتمال كون البيت بيته و المقتول ولده لعدّ ضعيف العقل أو عديمه.

و السرّ فيه: هو أنّ كثرة الاحتمال يوجب موهومية المحتمل.

ثمّ إنّ شيخنا العلامة قد استشكل فيما ذكره: بأنّ الاطمئنان بعدم الحرام فى كلّ واحد من الأطراف لا يجتمع مع العلم بوجود الحرام بينها(2).

وفيه: أنّ الإيجاب الجزئى وإن كان لا يجتمع مع السلب الكلى إلا أنّ

1- درر الفوائد، المحقق الحائرى: 471.

2- نفس المصدر.

المنافاة إنما يتحقق في المقام إذا لوحظت الأفراد في عرض واحد، لا إذا لوحظت كل واحد في مقابل الباقي.

فكل واحد من الأطراف إذا لوحظ في مقابل الباقي يكون فيه احتمال واحد في مقابل الاحتمالات الكثيرة. ولا إشكال في ضعف احتمال واحد في مقابل مائة ألف احتمال.

لا يقال: إننا نعلم بأنّ واحداً من هذه الأمارات مخالف للواقع، و معها كيف يجوز العمل بها معه؟

لأننا نقول: إن العلم بكذب واحد من الأمارات غير المحصورة كالعلم بنجاسة إناء بين عدّة غير محصورة؛ حرفاً بحرف.

ثمّ إنّه يمكن الاستدلال على حكم الشبهة غير المحصورة بروايات كثيرة:

منها:

صحيحه عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كلّ شىء فيه حلال و حرام فهو لك حلال أبداً حتّى تعرف الحرام بعينه فتدعه»⁽¹⁾

؛ فإنّ ظهورها في العلم الإجمالى لا يكاد يشكّ، غير أنّه خرج المحصورة بالإجماع أو بالعقل، وبقى ما بقى.

و القول بأنّ الشبهة غير المحصورة نادرة ضعيفٌ جداً، بل غالب الشبهات غير محصورة، و قد يتفق كونها محصورة.

و منها: الروايات الواردة في باب الجبن، و قد مضى بعض القول في مداليلها⁽²⁾، و إليك ما يناسب هنا:

1- الفقيه 3: 1002/216، وسائل الشيعة 17: 87، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب 4، الحديث 1.

2- تقدّم في الصفحة 186-191.

منها:

مرسلة معاوية بن عمّار عن أبي جعفر عليه السلام بعد ما سأله عن الجبن.

فأجاب عليه السلام: «ساخبرك عن الجبن وغيره: كلّ شىء فيه الحلال والحرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام، فتدعه بعينه» (1).

وقريب منها رواية عبد الله بن سليمان (2). ولا يخفى ظهورها فى الشبهة غير المحصورة.

و يؤيّده- بل يشهد عليه-

رواية أبي الجارود قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجبن فقلت: أخبرنى من رأى أنّه يجعل فيه الميتة. فقال: «أ من أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرم ما فى جميع الأرضين؟! إذا علمت أنّه ميتة فلا- تأكل، وإن لم تعلم فاشترى وبع و كل، والله إنى لا اعتراض السوق فاشترى بها اللحم والجبن، والله ما أظنّ كلّهم يسمّون هذه البربر وهذه السودان» (3).

وأورد على الاستدلال بها الشيخ الأعظم: بإبداء الاحتمال بأن جعل الميتة فى الجبن فى مكان واحد لا يوجب الاجتناب عن جبن غيره الذى هو مشكوك بدوى، وبأنّ المراد من قوله:

«ما أظنّ كلّهم يسمّون»

عدم وجوب الظنّ أو القطع بالتسمية والحلّية، بل يكفى أخذها من سوق المسلمين، بناءً على أنّ السوق أمانة شرعية للحلّ؛ ولو اخذ من يد مجهول الحال. إلّا أن يقال: إنّ سوق المسلمين غير معتبر مع العلم الإجمالى، فلا مسوّغ للارتكاب غير كون الشبهة غير محصورة، ثمّ أمر بالتأمّل (4).

1- تقدّمت فى الصفحة 187.

2- تقدّمت فى الصفحة 186-187.

3- تقدّمت فى الصفحة 190.

4- فرائد الاصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم 25: 263.

و أنت خبير بضعف ما أورده؛ لأنّ حملها على الشبهة البدوية بعيد عن مساقها؛ إذ هي كالنصّ في العلم الإجمالي؛ خصوصاً مع ملاحظة ذيلها. و معلوم أنّ ذيلها ليس أجنبياً عن الصدر.

و ما احتمله في معنى

قوله عليه السلام: «ما أظنّ...»

إلى آخره بعيد؛ لأنّ قوله هذا ظاهر في حصول القطع بعدم التسمية؛ لكون الطائفتين ليستا من الطوائف الإسلامية.

و على أيّ حال: فدلالة المرسلة لا غبار عليها، لو لا ضعفها سنداً. و مثلها رواية عبد الله بن سليمان، و فيها احتمال التقية؛ لكون الميتة عبارة عن الإنفحة، و هي طاهرة بإجماع الطائفة، و قد أوضحنا حالها في محلّه (1).

و منها: موثقة سماعة عن أبي عبد الله في بعض عمّال بني أمية، و فيها:

«إن كان خلط الحرام حلالاً فاختلطاً جميعاً فلم يعرف الحرام من الحلال فلا بأس» (2)،

و لا يبعد حملها على غير المحصورة.

و منها:

صحيحة الحلبي: «لو أنّ رجلاً ورث من أبيه مالاً، و قد عرف أنّ في ذلك المال رباً، و لكن قد اختلط في التجارة بغيره حلالاً كان حلالاً طيباً، فليأكله، و إن عرف منه شيئاً معزولاً أنّه رباً فليأخذ رأس ماله و ليرد الربا» (3).

و منها: صحيحة اخرى له (4)

1- الطهارة، الإمام الخميني قدس سره 3: 142.

2- الكافي 5: 9/126، و سائل الشيعة 17: 88، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب 4، الحديث 2.

3- الكافي 5: 4/145، تهذيب الأحكام 7: 69/16، و سائل الشيعة 18: 128، كتاب التجارة، أبواب الربا، الباب 5، الحديث 2.

4- الكافي 5: 5/145، تهذيب الأحكام 7: 70/16، و سائل الشيعة 18: 129، كتاب التجارة، أبواب الربا، الباب 5، الحديث 3.

وغيرها من الروايات التي قد جمع بعضها السيّد الفقيه اليزدي في «حاشيته على المكاسب» عند البحث عن جوائز السلطان(1).

ولا يبعد كون مورد أكثرها من قبيل الشبهة غير المحصورة، وفي مقابلها روايات اخر محمولة على المحصورة، كروايات التخميس(2)؛ فإنّها محمولة على ما جهل المقدار واحتمل كون الحرام مقدار الخمس والزيادة والنقيصة. وأمّا لو علم أنّ في ماله الذي بلغ خمسين ألف دينار ديناراً من الحرام فلا إشكال في عدم وجوب الخمس.

وبالجملة: دلالة الروايات على الشبهة غير المحصورة واضحة. نعم يخرج منها بعض الموارد، كما لو عرف صاحب المال، فيجب له التخلّص من ماله، وتفصيل الكلام في باقى الأقسام في محلّه.

ضابط الشبهة غير المحصورة

وقد ظهر ممّا أوضحنا من مقالة شيخنا العلامة- أعلى الله مقامه- أنّ ما هو الضابط في الشبهة غير المحصورة أن تكون كثرة الأطراف بمثابة لا يعتنى العقلاء باحتمال كون الواقع في بعض الأطراف في مقابل البقية؛ لضعف الاحتمال لأجل الكثرة(3).

وقد نقل شيخنا الأعظم قدس سره كلمات في ضابطها عن الأعلام(4)، غير أنّه لا يهّم

1- حاشية المكاسب، المحقّق اليزدي 1: 172.

2- راجع وسائل الشيعة 9: 505، كتاب الخمس، أبواب ما يجب فيه الخمس، الباب 10.

3- راجع ما تقدّم من كلامه في الصفحة 243.

4- فرائد الاصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم 25: 268.

الباحث؛ لأنّ الدليل الوحيد ما عرفت من بناء العقلاء ودلالة الأخبار، وليس عنوان غير المحصور واقعاً في مصبّ رواية حتى نتكلّف لبيان حدّه.

ثمّ إنّّه يظهر من بعض أعظم العصر ضابطاً آخر؛ فقال ما هذا حاصله: إنّ ضابطها أن تبلغ الأطراف حدّاً لا- يمكن عادة جمعها في الاستعمال؛ من أكل و شرب، فخرج العلم بنجاسة حبة من حقّة؛ لإمكان استعمال الحقّة، مع أنّ نسبتها إلى الحقّة تزيد عن نسبة الواحد إلى الألف.

فليس العبارة بكثرة العدد فقط؛ إذ ربّ كثير تكون الشبهة فيه محصورة، كالحقّة من الحنطة. كما لا عبارة بعدم تمكّن الجمع فقط؛ إذ ربّما لا يتمكّن عادة مع أنّ الشبهة محصورة، ككون أحد الأطراف في أقصى بلاد المغرب، بل لا بدّ من الأمرين: كثرة الأطراف، وعدم التمكن العادي من الجمع.

وبهذا تمتاز الشبهة الغير المحصورة عمّا تقدّم في المحصورة، من أنّه يعتبر فيها إمكان الابتلاء بكلّ واحد من أطرافها؛ فإنّ إمكان الابتلاء بكلّ واحد غير إمكان الابتلاء بالمجموع. فالشبهة الغير المحصورة ما تكون كثرة الأطراف بحدّ يكون عدم التمكن في الجمع في الاستعمال مستنداً إليها.

و من ذلك يظهر حكمها؛ وهو عدم حرمة المخالفة القطعية وعدم وجوب الموافقة القطعية:

أمّا عدم الحرمة: فلأنّ المفروض عدم التمكن العادي منها.

و أمّا عدم وجوب الموافقة القطعية: فلأنّ وجوبها فرع حرمة المخالفة القطعية؛ لأنّها هي الأصل في باب العلم الإجمالي؛ لأنّ وجوب الموافقة القطعية يتوقّف على تعارض الاصول في الأطراف، و تعارضها يتوقّف على حرمة المخالفة القطعية، فيلزم من جريانها في جميع الأطراف مخالفة عملية للتكليف،

فإذا لم تحرم المخالفة القطعية لم يقع التعارض بين الاصول، و معه لا يجب الموافقة القطعية(1).

وفيه أمّا أولاً: فإنّ المراد من عدم التمكن من الجمع في الاستعمال إن كان هو الجمع دفعة فيلزم أن يكون أكثر الشبهات المحصورة غير محصورة.

وأما إن كان أعمّ منها و من التدريج- و لو في مدّة طويلة من سنين متمادية- فلا بدّ من تعيين ذلك الزمان الذي لا يمكن الجمع التدريجي بين الأطراف فيه، بل يلزم أن يكون أكثر الشبهات محصورة؛ إذ قلّما يتفق أن لا يمكن الجمع بين الأطراف، و لو في ظرف سنين. فتكون الشبهة على هذا الضابط محصورة، و هذا ممّا لا يمكن الالتزام به.

فإن قلت: إن ارتكاب جميع الأطراف ممّا لا يمكن غالباً؛ و لو تدريجاً في سنين متمادية؛ لفقدان بعض الأطراف. على أن تأثير العلم الإجمالي في التدريجيات محلّ بحث.

قلت: إن خروج بعض الأطراف بعد تنجيز العلم غير مؤثّر. و لا يضرّ بتنجيز العلم الإجمالي في بقية الأطراف.

مع أنك قد عرفت: أنّ البحث ممحّض في كون الشبهة غير محصورة، مع قطع النظر عن الجهات الاخر من فقدان بعض الأطراف(2). على أن تأثير العلم في التدريجي من حيث الاستعمال ممّا لا إشكال فيه، و في التدريجي من حيث الوجود أيضاً مؤثّر على الأقوى.

1- فوائد الاصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 4: 117-119.

2- تقدّم في الصفحة 242.

وَأَمَّا ثانياً: فلأنَّ مورد التكليف إنّما هو كلّ فردٍ فردٍ، و المفروض قدرته عليه، لا الجمع بين الأطراف حتّى يقال بعدم قدرته على الجمع، و ما هو مورد للتكليف فالمكلف متمكّن من الإتيان به؛ لتمكّنه من كلّ واحد، و المكلف به غير خارج عن محلّ ابتلائه، و ما لا يكون متمكّناً منه- أعنى الجمع- فهو غير مكلف به. و أمّا حكم العقل بالجمع أحياناً فهو لأجل التحفّظ على الواقع، لا أنّه حكم شرعى.

و بالجملّة: أنّ الميزان فى تنجيز العلم الإجمالى هو فعليّة التكليف و عدم استهجان الخطاب، و المفروض أنّ مورد التكليف يكون محلّ الابتلاء؛ لتمكّنه من استعمال كلّ واحد؛ و إن لم يتمكّن من الجمع فى استعمال.

و بذلك يظهر حرمة المخالفة الاحتمالية بارتكاب بعض الأطراف- فضلاً عن القطعية- لفعليّة الحكم، و عدم استهجان الخطاب؛ لكون مورد التكليف مورداً للابتلاء.

و بذلك يظهر النظر فيما أفاده؛ من عدم حرمة المخالفة القطعية و عدم وجوب الموافقة القطعية؛ لأجل تفرّع الثانية على الاولى.

الثالث: فى جواز مخالفة القطعية فى الشبهة التحريمية الغير المحصورة

هل يجوز ارتكاب الجميع، أو يجب إبقاء مقدار الحرام؟

وقد فصلّ الشيخ الأعظم قدس سره، فقال بعدم العقاب؛ إذا لم يقصد ارتكاب الجميع من أوّل الأمر، و لكن انجرّ الأمر إليه. و بالعقاب فيما إذا قصد الجميع من أوّله، أو توصلّ به إلى ارتكاب الحرام(1)

والتحقيق أن يقال: إنَّ العمدة في المقام هو أخبار الباب، وقد عرفت أنَّ الظاهر منها جواز ارتكاب الجميع.

نعم، مقتضى ما اعتمد به شيخنا العلامة- أعلى الله مقامه(1)- التفصيل. فلو شرع المكلف في الأطراف؛ قاصداً ارتكاب جميعها- ولو في طول سنين- لم يكن معذوراً؛ لأنَّ التكليف بعد باقي فعليته. وكذا لو قسّم الأطراف بأقسام معدودة محصورة، وأراد ارتكاب بعض الأقسام الذي يكون نسبه إلى البقية نسبة محصورة، كأن تكون الأطراف عشرة آلاف، وقسمها عشرة أقسام، وأراد ارتكاب قسم منها، فإنه غير معذور فيه؛ لأنَّه من قبيل الشبهة المحصورة؛ لعدم كون احتمال الواقع في القسم الذي أراد ارتكابه ضعيفاً؛ بحيث لا يعتنى به العقلاء.

الرابع: في سقوط حكم الشكّ البدوي عن بعض الأطراف الغير المحصورة

بناءً على ما ذكرناه من أنَّ العقلاء لا يعتنون بالعلم الإجمالي، بل الأمانة العقلية قامت على عدم المعلوم في كلّ واحد منفرداً عن غيره، يسقط حكم الشكّ البدوي أيضاً عن بعض الأطراف بعد سقوط العلم الإجمالي. فلو علم بأنّ مائعاً مضافاً بين الأواني الغير المحصورة من الماء يجوز التوضّى ببعض الأطراف؛ لقيام الطريق العقلاني على عدم كونه مضافاً، مع أنّه لو شكّ في كونه مضافاً بدوياً لا يصحّ الاكتفاء بالوضوء به. فحكم الشكّ البدوي يسقط عن بعض الأطراف.

وأما على ما أفاده بعض الأعظم من الضابط- كما تقدّم- فلا يسقط حكم الشكّ؛ لأنّ عدم حرمة المخالفة القطعية الجائبة من قبل عدم إمكان الجمع في

1- درر الفوائد، المحقّق الحائري: 471.

الاستعمال، اللازم منه عدم وجوب الموافقة القطعية لا يلزم سقوط حكم الشك، كما لا يخفى.

لكن الفاضل المقرّر رحمه الله قال: إنّه رحمه الله كان يميل إلى سقوط حكم الشبهة أيضاً (1)، وهو لا يتّجه على مختاره، و متّجه على مختارنا.

الخامس: في حكم الشبهة الوجوبية الغير المحصورة

إذا كانت الشبهة وجوبية، فلو كان المدرك لعدم التنجيز هو الأخبار الواردة في المقام فالظاهر جواز المخالفة القطعية؛ حتّى يقف على الواجب أو الحرام بعينه.

وأما على ما أفاده شيخنا العلامة من قيام الأمانة العقلية فلو تمكّن المكلف من الإتيان بمقدار، نسبته إلى غير المتمكّن نسبة محصور إلى محصور، فيجب الاحتياط.

كما لو تمكّن من الإتيان بالمائة من بين الألف؛ فإنّ نسبتها إلى الألف كنسبة الواحد إلى العشرة، فالظاهر - حينئذٍ - وجوب الموافقة الاحتمالية. وأما إذا لم يوجب ذلك انقلاب النسبة - كما لو نذر شرب كأس و اشتبه من بين غير محصور، و تمكّن من شرب الواحد منه - فلا يجب الاحتياط؛ لقيام الأمانة العقلية على عدم كونه الواقع، و لا يعتنى العقلاء بمثل هذا الاحتمال الضعيف.

1- فوائد الاصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 4: 122.

الأمر الرابع فى ملاقى الشبهة المحصورة

إشارة

و تحقيق الحال فيه فى ضمن أبحاث:

فى أن ملاقى النجس بعنوانه من النجس

الأول: بعد ما علم من ضرورة الفقه وجوب الاجتناب عن ملاقى النجس القطعى وقع البحث فى كيفية جعل هذا الوجوب:

فمن قائل - وهو ابن زهرة(1) و من تبعه(2) - بأن وجوب الاجتناب عن ملاقى النجس من شؤون وجوب الاجتناب عن نفس النجس، و ليس وجوب الاجتناب عن الملاقى لأجل تعبد آخر وراء التعبد بوجوب الاجتناب عن النجس، و يكون المرتكب للملاقى معاقباً على ارتكاب النجس لا على ارتكاب ملاقيه؛ لعدم الحكم للملاقى مستقلاً.

وبالجملة: ليس هنا إلا وجوب اجتناب واحد؛ وهو وجوب الاجتناب عن النجس. و لا يتحقق ذلك إلا بالاجتناب عنه و عن حواشيه و ملاقيات.

و من قائل - وهو المشهور المنصور - بأن الملاقى يختص بجعل مستقل فى عرض وجوب الاجتناب عن النجس، و هذا الوجوب مجعول على عنوان ملاقى

1- غنية النزوع 1: 46.

2- منتهى المطلب 1: 178، انظر فرائد الاصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم 25: 239-240.

النجس - من دون أن يكون وجوبه عين وجوبه و من شؤونه - فالاجتناب عن الملقى امثال مستقل، كما أن الاجتناب عن النجس امثال آخر. وقس عليه العقاب و العصيان.

استدل ابن زهرة بقوله تعالى: «وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ» (1)، و لا يخفى عدم دلالة؛ إذ هو يدل على وجوب الاجتناب عن الرجز، و لا يدل على وجوب الاجتناب عن ملاقى الرجز؛ فإن الرجز عبارة عن نفس النجس، على ما عليه جملة من المفسرين، و لا يدل على حكم ملاقيه.

وربما يستدل (2)

بما رواه عمرو بن شمر عن جابر الجعفي عن أبي جعفر عليه السلام أنه أتاه رجل، فقال له: وقعت فأرة في خابية فيها سمن أو زيت، فما ترى في أكله؟ فقال أبو جعفر عليه السلام: «لا تأكله».

فقال الرجل: فأرة أهون عليّ من أن أترك طعامي من أجلها.

فقال له أبو جعفر عليه السلام: «إنك لم تستخفّ بالفأرة، وإنما استخففت بدينك؛ إن الله حرّم الميتة من كلّ شيء» (3).

وجه دلالة: أنه جعل عدم الاجتناب من الطعام الذي وقعت فيه الفأرة استخفافاً للدين، وبيّنه بأنّ الله حرّم الميتة من كلّ شيء، و لولا كون الاجتناب من الملقى - بالكسر - من شؤون الاجتناب من الملقى لم يكن عدم الاجتناب من الطعام استخفافاً بتحريم الميتة.

وفيه - مع ضعف سند الرواية، و احتمال تفسخ الميتة في السمن؛ بحيث

1- المدثر (74): 5.

2- انظر فرائد الاصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم 25: 240-241.

3- تهذيب الأحكام 1: 1327/420، وسائل الشيعة 1: 206، كتاب الطهارة، أبواب الماء المضاف، الباب 5، الحديث 2.

حصل الامتزاج والاختلاط، وصاروا بحكم واحد في الاستعمال والاجتناب- أن الاستدلال مبنى على أن

قوله عليه السلام: «إن الله حرم الميتة من كل شيء»

مسوق لبيان نجاسة الملاقى للفأرة، وهو خلاف الظاهر. بل سيق لبيان ردّ قول السائل: «إن الفأرة أهون على من أن أترك طعامي من أجلها» بأن ذلك استخفاف لحكم الله تعالى؛ لتعلق حكمه على كل ميتة.

ويمكن الاستدلال على القول المشهور: أن وجوب الاجتناب عن الملاقى مجعول مستقلاً بمفهوم

قوله عليه السلام: «إذا بلغ الماء قدر كره لم ينجسه شيء»⁽¹⁾

فإن مفهومه أن الماء إذا لم يبلغ حدّ الكره ينجسه بعض النجاسات؛ أى يجعله نجساً وصدافاً مستقلاً منه. وظاهرة: أن الأعيان النجسة واسطة لثبوت النجاسة للماء، فيصير الماء لأجل الملاقاة للنجس فرداً من النجس مختصاً بالجعل.

ويمكن أن يستدل أيضاً بقوله:

«الماء كله طاهر حتى تعلم أنه قذر»⁽²⁾

؛ أى حتى تعلم أنه صار قذراً بواسطة الملاقاة.

و أعطف عليه ما دلّ من الروايات والفتاوى: أن الماء والأرض والشمس مطهّرات للأشياء⁽³⁾؛ فإن الظاهر منها أن الأشياء صارت نجسة، فتطهّر بالمذكورات. وبالجملة: لا إشكال في أن نجاسة الملاقى من ناحية نجاسة الأعيان النجسة التى يلاقيها لأجل السراية والسببية، كما أن الظاهر منها كون الملاقى مختصاً بجعل آخر ووجوب مستقل.

1- راجع وسائل الشيعة 1: 158، كتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق، الباب 9، الحديث 1 و 2 و 5 و 6.

2- راجع وسائل الشيعة 1: 134، كتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق، الباب 1، الحديث 5.

3- راجع الطهارة، الإمام الخميني قدس سره 4: 343 و 381.

و من ذلك يعلم: حكم الملاقي لأحد أطراف العلم الإجمالي؛ فعلى القول الأوّل يجب الاجتناب؛ لأجل تحصيل البراءة اليقينية عن الاشتغال اليقيني؛ للشكّ في حصول الامتثال بالاجتناب عن الأطراف دون الملاقي؛ لأنّ وجوب الاجتناب عن الملاقي على فرض نجاسة الملاقي - بالفتح - ليس وجوباً و تكليفاً مستقلاً، بل وجب الاجتناب عنه بنفس الوجوب المتعلّق بالملاقي - بالفتح - فيجب الاجتناب عن الكلّ؛ تحصيلاً للبراءة.

و على القول المختار: فالحكم هو البراءة، لكن على تفصيل سيوافيك بيانه.

صور الملاقة في المسألة

البحث الثاني: أنّ العلم بالملاقة قد يكون بعد العلم الإجمالي بنجاسة أحد الأطراف، وقد يكون قبله، وقد يكون مقارناً له. و على أيّ حال: قد يكون الملاقي خارجاً عن محلّ الابتلاء رأساً و لا يعود إليه، وقد يكون عائداً إليه بعد خروجه حين العلم بنجاسة الملاقي - بالكسر - أو الطرف، و الأمثلة واضحة.

مقتضى الأصل العقلي في صور الملاقة

إشارة

البحث الثالث: قد اختار سيّدنا الاستاذ في الدورة السابقة البراءة في هذه الصور مطلقاً⁽¹⁾، و لكنّه عدل في هذه الدورة إلى تفصيل يوافق مختار المحقّق الخراساني رحمه الله⁽²⁾

1- راجع أنوار الهداية 2: 239.

2- كفاية الاصول: 411-412.

وإليك بيان ما اختاره في الدورة السابقة على نحو الإجمال:

إنّ العلم الإجمالي بنجاسة بعض الأطراف منجّز لها، فإذا علم بالملاقاة أو بكون نجاسة الملاقى على فرض كونه نجساً من الملاقى - بالفتح - فهذا العلم الثاني لا يؤثر شيئاً؛ لأنّ العلم بنجاسة بعض الأطراف متقدّم رتبةً على العلم بنجاسة الملاقى - بالكسر - أو الطرف؛ سواء كان بحسب الزمان مقارنةً له أو متقدّمًا عليه أو متأخراً عنه.

وبالجملة: إنّ العلم الأوّل المتعلّق بنجاسة أحد الطرفين منجّز في الرتبة السابقة على تأثير العلم الإجمالي الثاني، ومعه لا ينجّز العلم الثاني؛ لعدم إمكان تنجيز المنجّز؛ للزوم تحصيل الحاصل.

فإذا علم بنجاسة الملاقى - بالكسر - أو الطرف، ثمّ علم بنجاسة الملاقى - بالفتح - أو الطرف وأنّ نجاسة الملاقى - بالكسر - على فرضها تكون من الملاقى فالعلم الثاني مع كونه متأخراً زماناً ينجّز أطرافه في الرتبة السابقة؛ لأنّ معلومه يكون متقدّمًا على المعلوم الأوّل.

والمناط في التنجيز هو تقدّم المعلوم زماناً أو رتبةً لا العلم، كما لو علمنا بوقوع قطرة من الدم في إحدى الأواني الثلاثة، ثمّ علمنا بوقوع قطرة منه قبله في إحدى الإنائين منها فحينئذٍ يكون العلم الأوّل بلا أثر، ولا يجب الاجتناب عن الطرف المختصّ به؛ لأنّ العلم الثاني يؤثر في تنجيز معلومه في الزمان السابق على العلم الأوّل.

والحاصل: بعد تقدّم تنجّز الملاقى - بالفتح - على الملاقى بالرتبة يكون العلم المتعلّق بالملاقى - بالكسر - و الطرف في جميع الصور بلا أثر، ولا معنى للتنجيز فوق التنجيز، فيكون الملاقى بحكم الشبهة البدوية.

هذا ملخص ما أوضحه فى الدورة السابقة، وقد لخصناه بحذف ما تكرر بيانه فى الأبحاث المتقدمة. و يظهر ضعفه فى طى المباحث الآتية.

و التحقيق: هو ما اختاره المحقق الخراسانى من التفصيل؛

أشارة

فإنه أوجب تارة: الاجتناب عن الطرف و الملاقى - بالفتح - دون الملاقى، و اخرى: عن الطرف و الملاقى و الملاقى جميعاً، و ثالثة: عن الطرف و الملاقى - بالكسر - دون الملاقى، بالفتح (1). فنقول توضيحاً و تحقيقاً لما أفاده قدس سره:

أما الصورة الاولى:

فهى ما إذا كان العلم بالملاقة متأخراً عن العلم بنجاسة أحد الأطراف، و علله هو قدس سره بأنه إذا اجتنب عن الملاقى - بالفتح - و الطرف فقد اجتنب عن النجس فى البين، و لو لم يجتنب عما يلاقيه؛ فإنه على تقدير نجاسته فرد آخر من النجس قد شك فى وجوده (2).

و توضيحه - و إن كان فيما مرّ كفاية بالنسبة إلى هذه الصورة - أن يقال: إن الكشف و التنجيز من الامور التى لا يقبل التعدد و الاثنية، فلا يعقل أن ينكشف الشىء الواحد لدى العالم مرتين ما لم يفصل بينهما ذهول أو نسيان.

و مثله التنجيز؛ فإن معناه تمامية الحجّة و انقطاع العذر على العبد، و هو لا يقبل التكرّر، فإذا تمّ الحجّة بالنسبة إلى الطرف فى العلم المتقدم أو حصل الانكشاف فلا معنى لأن يتمّ الحجّة بالنسبة إليه أيضاً فى العلم الثانى الذى تعلق بنجاسة الملاقى - بالكسر - أو الطرف، كما لا معنى لتعدد الانكشاف.

و إن شئت قلت: إن من شرائط تنجيز العلم الإجمالى كونه متعلقاً بالتكليف

1- كفاية الاصول: 412.

2- نفس المصدر.

الفعلى فى أى طرف اتفق، و موجبا للإلزام على أى تقدير، و هو مفقود فى المقام؛ فإنّ القول بأنه يجب الاجتناب إمّا عن الملاقى - بالكسر - أو الطرف قول صورى؛ فإنّ الطرف يجب الاجتناب عنه على أى تقدير؛ للعلم السابق؛ سواء وجب الاجتناب عن الملاقى - بالكسر - أو لا.

و لأجل ذلك: لو تعلق العلم الإجمالى بأمر قد سبق التكليف إلى بعضها معيّناً لم يحدث شيئاً و لم يوجب تنجزاً؛ لأنه تعلق بأمر و جب الاجتناب عنه سابقاً بلا ترديد، و الباقى مشكوك من رأس.

و الحاصل: أنا إذا سلّمنا أنّ هاهنا علماً ثانياً دائراً بين الطرف و الملاقى، لكنّه تعلق بمعلوم مردّد بين ما هو محكوم بالاجتناب قبل حدوث هذا العلم و ما ليس كذلك، و معه كيف يحدث العلم الثانى تنجزاً على كلّ تقدير، أو كشفاً على كلّ تقدير؟ مع أنّ الطرف كان منجزاً و منكشفاً من قبل بركة العلم الأوّل، و المنجز لا يتنجز، و المنكشف لا ينكشف.

هذا، و حكم هذه الصورة واضحة جدّاً قد اتفقت كلمتنا فيها فى كلتا الدورتين، و إمّا البحث فى غيرها.

و أمّا الصورة الثانية

- أعنى ما يجب فيه الاجتناب عن الجميع - فهى فيما إذا حصل العلم الإجمالى بنجاسة الملاقى - بالفتح - و الطرف بعد العلم بالملاقاة، مع كون الجميع مورداً للابتلاء.

فإنّ السرّ فى وجوب الاجتناب عن الجميع: أنّ العلم بالملاقاة و إن كان متقدماً إلّا أنّه لا يحدث تكليفاً؛ فإنّ الملاقاة الخارجى ليس موضوعاً للحكم ما لم يعلم نجاسة الملاقى - بالفتح - و ما هو الموجب للتكليف إمّا هو العلم بنجاسة الملاقى أو الطرف، و هو قد تعلق بالجميع فى عرض واحد؛ لأنّ العلم بالملاقاة

المتقدّم قد جعل الملاقي و الملاقي عدلاً واحداً.

فإذا تعلّق العلم بنجاسة الملاقي - بالفتح - أو الطرف ففي الحقيقة تعلّق ببركة العلم بالملاقاة من قبل بنجاستهما أو الطرف، و سيأتي الكلام عن قريب في حال التقدّم الرتبي، فانتظر (1).

و إلى ذلك يشير قدس سره بأنّه يتنجز التكليف بالاجتناب عن النجس في البين، و هو الواحد أو الاثنين (2).

و أمّا الصورة الثالثة

؛ أعني ما يجب فيه الاجتناب عن الطرف و الملاقي - بالكسر - دون الملاقي فقد ذكر رحمه الله لها موردين:

الأول: ما إذا تأخّر العلم بنجاسة الملاقي - بالفتح - أو الطرف عن العلم بالملاقاة، و عن العلم بنجاسة الملاقي - بالكسر - أو الطرف، كما إذا علم أولاً بنجاسة الملاقي - بالكسر - أو الطرف، من دون التفات إلى سبب نجاسة الملاقي، ثمّ حدث العلم بالملاقاة، و حدث العلم الإجمالي بنجاسة الملاقي - بالفتح - أو الطرف، و العلم بأنّه ليس لنجاسة الملاقي - بالكسر - على تقدير أن يكون هو النجس الذي تعلّق العلم به أولاً سبب إلاّ جهة ملاقاته؛ لأنّ المفروض أنّه ليس إلاّ نجاسة واحدة في البين.

و السرّ في ذلك: هو ما مرّ من أنّ شرط تنجيز العلم الإجمالي أن يكون متعلّقاً بالتكليف الفعلي على أيّ تقدير، منجزاً كذلك، و قد عرفت أنّه لو سبق التكليف إلى بعض الأطراف قبل تعلّق العلم الثاني لما يؤثّر المتأخّر أصلاً؛ لتردّد متعلّقه بين ما

1- يأتي في الصفحة 264-265.

2- كفاية الاصول: 412-413.

كان واجب الاجتناب لو لا هذا العلم، وما ليس كذلك، فينحلّ العلم الثاني إلى قطعي الاجتناب و محتمله.

و لا يصحّ أن يقال: إنّ هذا واجب أو ذاك، بل أحدهما واجب الاجتناب قطعاً- وهو الذي سبق إليه التكليف- و الآخر مشكوك الوجوب.

وقس عليه المقام؛ فإنّ العلم الأوّل قد نجّز حكم كلّ واحد من الملاقي- بالكسر- و الطرف، و العلم الثاني قد تعلّق بنجاسة الملاقي- بالفتح- و الطرف، و المفروض أنّ الطرف كان في ظرف حدوث العلم الأوّل واجب الاجتناب، و قد تمّ حجّة المولى فيه إلى العبد، و معه لا يحدث العلم الثاني تكليفاً على أى تقدير.

و بالجملة: ليس البحث في الملاقي- بالكسر- حتّى يقال: إنّ العدل في العلم الثاني هو الملاقي- بالفتح- بل البحث في الطرف الذي هو عدل في كلا- العلمين، و قد ثبت تنجيّزه قبل حدوث العلم الثاني، فلا معنى للتنجيز بعده، فينحلّ علم الثاني إلى قطعي الاجتناب و هو الطرف و مشكوكه و هو الملاقي، بالفتح.

و إن شئت قلت: إنّ شرطية منجّزية العلم الإجمالي هو أن يكون كاشفاً فعلياً و منجّزاً فعلياً على جميع التقادير، و مع العلم الأوّل بنجاسة الملاقي- بالكسر- أو الطرف يكون العلم كاشفاً فعلياً عن التكليف بينهما و منجّزاً فعلياً على جميع التقادير.

فإذا حصل العلم بأنّ نجاسة الملاقي- بالكسر- على فرض كونه نجساً فمن جانب الملاقي يحدث علم إجمالي، لكنّه لا يمكن أن يتّصف بالكاشفية الفعلية، و لا بالمنجّزية الفعلية على جميع التقادير؛ فإنّه على تقدير كون النجس هو الطرف يكون فعلياً بالعلم الأوّل و منجّزاً فعلياً به، و لا يعقل تعلّق كشف فوق الكشف، و لا تنجيز فوق التنجيز.

فإن قلت: العلم الثاني يوجب بطلان العلم الأول وفساد زعم التنجيز؛ لأنّ التنجيز فرع مطابقة العلم لنفس الأمر، وقد كشف خلافه؛ لأنّه بعد حصول الثاني من العلمين الكاشف عن أنّ النجس إمّا هو الملاقى - بالفتح - أو الطرف نستكشف بطلان الأول، الذي تعلّق بنجاسة الملاقى - بالكسر - أو الطرف، و علمنا أنّ الذي يليق أن يقع عدلاً للطرف إنّما هو الملاقى - بالفتح - لا الملاقى.

وإن شئت قلت: إنّ الاجتناب عن الملاقى - بالكسر - فرع ثبوت وجوب الاجتناب عن الملاقى - بالفتح - والسرّ في ذلك: أنّ ما يجب الاجتناب عنه هو ملاقى النجس القطعي، فيجب الاجتناب عنه؛ وإن صار الملاقى غير واجب الاجتناب؛ لأجل الاضطرار إليه، أو لخروجه عن محلّ الابتلاء، أو لغير ذلك.

وأمّا المقام فليس ملاقياً للنجس، بل ملاقٍ لشيء لم يحرز نجاسته، ولم يثبت وجوب الاجتناب عنه عند حصول العلم الأول، كما هو المفروض.

وبالجملة: بعد ما حدث العلم الثاني كشفنا عن أنّ العلم الأول الذي تعلّق بوجوب الاجتناب عن الملاقى - بالكسر - أو الطرف كان وهناً محضاً، ولم يكن ملاك وجوب الاجتناب موجوداً فيه.

فيبطل ما يقال: إنّ الطرف كان واجب الاجتناب من أول الأمر، ولم يحدث العلم الثاني تكليفاً آخر بالنسبة إليه، ويصير الملاقى - بالفتح - مشكوكاً بدوياً.

قلت: إنّ العلم الثاني لم يكشف إلّا عن سبب الاجتناب عن الملاقى - بالكسر - لا عن بطلان العلم الأول. والشاهد عليه: أنّه بعد حصول العلم الثاني أنّ لنا أن نقول: الطرف واجب الاجتناب أو الملاقى - بالكسر - لكونه ملاقياً للنجس واقعاً.

غاية الأمر: كان وجوب الاجتناب عن الملاقى - بالكسر - مجهولاً سببه،

وكان المكلف معتقداً أنّ علة نجاسته على فرضها هو وقوع النجس فيه بلا واسطة، ثمّ بان بأنّ سببها هو الملاقاة لما هو نجس على فرض نجاسة الملاقي - بالفتح - وهذا مثل ما إذا وقفنا على وجوب أحد الشئيين، ثمّ وقفنا على ضعف الطريق مع العثور على طريق صحيح. فالتغاير في السبب لا يوجب التغاير في المسبّب.

و ما ربّما يقال بانحلال العلم الأوّل بالثاني؛ قائلاً بأنّه أيّ فرق بين المقام و ما إذا علم بوقوع قطرة من الدم في واحد من الإنائين، ثمّ علم بعد ذلك بوقوع قطرة سابقاً؛ إمّا في هذا الإناء المعين من الإنائين أو في إناء ثالث؟ فلا ينبغي التأمل في أنّ الثاني من العلمين يوجب انحلال الأوّل منهما؛ لسبق معلومه عليه، وأنّ الأوّل منهما وإن كان متقدّماً حسب الوجود إلّا أنّ معلوم الثاني متقدّم.

وإن شئت قلت: إنّ العلم الأوّل لم يحدث تكليفاً بالنسبة إلى الإناء الذي وقع عدلاً للإناء الثالث في العلم الثاني؛ لأنّ العلم الثاني كشف عن كونه واجب الاجتناب من قبل في نفس الأمر؛ وإن كان مجهولاً لنا، وقد علمت ما هو الشرط في تنجيز العلم الإجمالي.

ففيه - مع أنّه يرجع إلى الإشكال المتقدّم مآلاً؛ وإن كان يفترق عنه تقريراً و تمثيلاً - أنّ الفرق بين المقامين واضح؛ لأنّه إذا علم بعد العلم بوقوع قطرة في إحدى الإنائين بأنّه وقعت قطرة قبل تلك القطرة المعلومة في واحد معيّن من الإنائين أو الثالث يكشف ذلك عن أنّ علمه بالتكليف على أيّ تقدير كان جهلاً مركّباً؛ لأنّ القطرة الثانية المعلومة أوّلاً إذا كانت واقعة فيما وقعت فيه القطرة قبلاً لم يحدث تكليفاً. فالعلم الثاني يكشف عن بطلان العلم الأوّل، وينحلّ العلم الأوّل.

وأمّا المقام فليس كذلك؛ فإنّ العلم الأوّل باقٍ على ما هو عليه، و مانع عن وقوع كشف و تنجيز بالنسبة إلى الطرف بالعلم الثاني، فالعلم الأوّل المتعلّق بنجاسة

الملاقى - بالكسر - أو الطرف باقٍ على حاله، ولا ينحلّ بحدوث العلم الثانى المتعلق بنجاسة الملاقى - بالفتح - أو الطرف.

وما أورده بعض أعظم العصر قدس سره ردّاً على هذا التفصيل، بما حاصله: أنّ هذا التفصيل مبنى على كون حدوث العلم الإجمالى بما أنّه وصف فى النفس تمام الموضوع لوجوب الاجتناب عن الأطراف؛ وإن تبدّلت صورته؛ لأنّه - حينئذٍ - يكون المدار على حال حدوث العلم. ومن المعلوم أنّه قد يكون متعلّق العلم الإجمالى حال حدوثه هو نجاسة الملاقى - بالكسر - أو الطرف، وقد يكون هو نجاسة الملاقى - بالفتح - أو الطرف، وقد يكون هو نجاستهما معاً أو الطرف.

ولكن الإنصاف: فساد المبنى؛ لأنّ المدار فى تأثر العلم إنّما هو على المعلوم والمنكشف لا على العلم والكاشف، وفى جميع الصور المفروضة رتبة وجوب الاجتناب عن الملاقى - بالفتح - والطرف سابقة على وجوب الاجتناب عن الملاقى - بالكسر - وإن تقدّم زمان العلم الإجمالى بنجاسة الملاقى - بالكسر - أو الطرف على العلم الإجمالى بنجاسة الملاقى - بالفتح - أو الطرف؛ لأنّ التكليف فى الملاقى إنّما جاء من قبيل التكليف بالملاقى، فلا أثر لتقدّم زمان العلم وتأخّره، بعد ما كان المعلوم فى أحد العلمين سابقاً رتبة أو زماناً على المعلوم بالآخر (1)، انتهى ما يتعلّق بالمقام، ويأتى باقى كلامه عند البحث عن المورد الثانى للصورة الثالثة.

ففيه: أنّ التنجّز من آثار العلم المتقدّم وجوداً فى الزمان على الآخر، لا من آثار المتقدّم رتبة؛ وإن تأخّر زمان وجوده. فالعلم بنجاسة الطرف أو الملاقى

- بالفتح- وإن كان متقدماً رتبة، إلا أنه حادث و متأخر وجوداً عن العلم الأول، و ما هو الملاك في باب الاحتجاج و قطع الأعذار إنما هو وجود الحجّة على التكليف المتقدم بوجوده على الآخر، و الرتب العقلية ليست مناطاً في المقام.

وإن شئت قلت: إنه لا- تأثير لتقدم الرتبة عقلاً في تقدم التنجيز، كما اشتهر في الألسن؛ ضرورة أن التنجيز إنما هو أثر العلم في الوجود الخارجي، و تقدم السبب على المسبب ليس تقدماً خارجياً، بل هو معنى يدركه العقل و ينتزع من نشوء أحدهما عن الآخر.

فالعلم الإجمالي المتعلق بالملاقي- بالفتح- و الطرف و إن كان مقدماً على العلم الإجمالي بالملاقي- بالكسر- و الطرف في الرتبة العقلية، لكنه لا يوجب تقدمه في التنجيز حتى يصير مانعاً من تنجز المتأخر رتبة.

و لأجل ذلك يجب الاجتناب عن الجميع فيما إذا تعلق العلم بالأطراف بعد العلم بالملاقاة و بعد العلم بأنه ليس للملاقي نجاسة غير ما اكتسب من الملاقي- بالفتح- لكن حصل العلم الإجمالي بنجاسة الطرف و الملاقي- بالفتح- في زمان حدوث العلم بنجاسة الملاقي- بالكسر- و الطرف؛ فإن العلم حينئذ يكون منجزاً و يجب الاجتناب عن الأطراف عامة، نظير الصورة الثانية التي تقدم وجوب الاجتناب فيها عن الأطراف عامة.

و سيوافيك في بحث السببي و المسببي (1) و في هذا البحث عند بيان الأصل الشرعي في الملاقي (2): أن القول بالرتب العقلية في الأحكام العرفية و الشرعية لا

1- الاستصحاب، الإمام الخميني قدس سره: 243-250.

2- يأتي في الصفحة 268-269.

يرجع إلى شىء؛ وإن جعل الشيخ الأعظم ذلك التقدّم علةً لتقدّم السببى على المسببى (1)، و تبعه شيخنا العلامة- أعلى الله مقامه (2)- فانتظر.

المورد الثانى للصورة الثالثة؛ أعنى ما يجب فيه الاجتناب عن الملاقى- بالكسر- و الطرف دون الملاقى: ما إذا علم بالملاقاة، ثم حدث العلم الإجمالى بنجاسة الملاقى- بالفتح- أو الطرف، و لكن كان الملاقى حال حدوث العلم داخلًا فى مورد الابتلاء، و الملاقى- بالفتح- خارجاً عنه ثم عاد إلى محلّ الابتلاء.

و أورد عليه بعض الأعظم رحمه الله: بأنه لا أثر لخروج الملاقى- بالفتح- عن محلّ الابتلاء فى ظرف حدوث العلم، مع عوده إلى محلّ الابتلاء بعد العلم.

نعم، لو فرض أنّ الملاقى- بالفتح- كان فى ظرف حدوث العلم خارجاً عن محلّ الابتلاء، و لم يعد بعد ذلك إلى محلّه- و لو بالأصل- فالعلم الإجمالى بنجاسته أو الطرف ممّا لا أثر له، و يبقى الملاقى- بالكسر- طرفاً للعلم الإجمالى، فيجب الاجتناب عنه و عن الطرف (3)، انتهى.

التحقيق: ما عرفت من عدم الاعتبار بالخروج عن محلّ الابتلاء؛ لأنّ الأحكام الشرعية مجعولة على الطريق الكلى الذى عبّرنا عنه بأنه أحكام قانونية أو خطابات قانونية.

و لو سلّم: فهو فيما إذا لم يكن للخارج أثر فعلى داخل فى محلّ الابتلاء، و أمّا إذا كان له أثر فعلى فلا نسلم قبج الخطاب، و لا قبج الحكم الوضعى؛ فإنّ جعل النجاسة على الحيوان الخارج عن محلّ الابتلاء ببركة أصالة عدم التذكية إذا كان

1- فرائد الاصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم 25: 242.

2- درر الفوائد، المحقق الحائرى: 632.

3- فرائد الاصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى 4: 86 و 88.

بعض أجزائه داخلاً في محلّ الابتلاء ممّا لا قبح فيه إذا قلنا بأنّ التذكية ترد على الحيوان فقط، و الأجزاء تصير ذات تذكية بواسطة عروضها على الحيوان.

و مثله المقام؛ فإنّ جعل النجاسة للإناء الخارج عن محلّ الابتلاء مع كون ملاقيه داخلاً فيه ليس بقبيح؛ لأنّ أثر نجاسة الملاقى - بالفتح - الخارج عن محلّ الابتلاء إنّما هو نجاسة الملاقى - بالكسر - الذى داخل فيه. و عليه فيجربى أصالة الطهارة فى الملاقى - بالفتح - بلحظ أثره الذى داخل فى محلّ الابتلاء؛ أى نجاسة ملاقيه.

فظهر: أنّ عود الملاقى - بالفتح - إلى محلّ الابتلاء و عدم عوده سيّان، فما فصله بعض الأعظم من تسليم ما ذكره المحقق الخراسانى فيما لم يعد الملاقى - بالفتح - إلى محلّ الابتلاء دون ما عاد لا يرجع إلى محصل؛ لما عرفت من أنّ خروج الملاقى - بالفتح - كلا خروجه؛ لوجود أثره.

هذا كلّ فى مفاد الأصل العلقى فى المقام.

مقتضى الأصل الشرعى فى صور الملاقة

إشارة

و أمّا بيان الأصل الشرعى:

فعلى المختار من عدم جريان أدلّة الاصول فى الأطراف على الوجوه التى حرّناه فى محلّها (1) فلا يبقى إشكال فى جريان الأصل فى الملاقى - بالكسر - فى الصورة الاولى، كما يجربى الأصل فى الملاقى - بالفتح - فى المورد الأوّل من الصورة الثالثة، بصيرورتها كالشبهة البدوية على ما عرفت (2).

1- تقدّم فى الصفحة 186 و 204.

2- تقدّم فى الصفحة 258 و 260.

و أما على جريانها فيها و سقوطها بالمعارضة فقد تصدّى المحققون (1) لرفع التعارض؛ بأن الأصل في الملاقى - بالفتح - حاكم على الأصل في الملاقى؛ لكون الشك في طهارته و نجاسته ناشئاً من الشك في الملاقى - بالفتح - فجريان الأصل فيه يرفع الشك عن ملاقيه، فلا مجرى للأصل في الملاقى - بالكسر - في رتبة جريان الأصل في الملاقى.

فأصالة الطهارة في الملاقى - بالفتح - معارض لمثلها في الطرف، و بعد سقوطهما يبقى الأصل في الملاقى جارياً بلا معارض، من غير فرق بين الصور المتقدمة؛ لأن رتبة السبب مقدّم على المسبب، و الأصل الجارى فيه يرفع الشك عن المسبب - كلّما تحقّق - حتّى في المورد الأوّل من الصورة الثالثة؛ أعنى ما إذا علم إجمالاً بنجاسة الملاقى - بالكسر - و الطرف، ثم علم بأنه لو كان نجساً فإنّما هو من الملاقى - بالفتح - فحينئذ يكون الأصل فيه رافعاً للشك في ملاقيه، و يصير معارضاً للأصل في الطرف، و يصير الأصل في الملاقى - بالكسر - جارياً بلا معارض.

أقول: سيوافيك بيانه في خاتمة الاستصحاب (2): أنّ مجرد كون الشك في أحدهما متقدّماً على الآخر رتبةً لا يوجب حكومة أصله على الآخر، و لا يصير رافعاً لشكّه؛ لأنّ ما هو الموضوع للدليل الشرعى

«لا تنقض اليقين بالشك»

إنّما هو المشكوك فيه الواقع في عمود الزمان، لا المشكوك فيه الواقع في الرتب العقلية.

و بما أنّ الشك في السبب و المسبب حادثان في عمود الزمان دفعة - بلا تقدّم و تأخر - فيشملهما الدليل الشرعى دفعة واحدة في عرض واحد.

1- فرائد الاصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم 25: 242، فرائد الاصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 4: 82، نهاية الأفكار 3: 358.

2- الاستصحاب، الإمام الخميني قدس سره: 243-251.

فلا يعقل حينئذٍ حكومة أحد الأصلين على الآخر مع عرضيتها في الموضوع، بل السبب الوحيد لتقدّم السببي على المسببي هو أنّ الأصل في السببي يتّفق موضوع الدليل الاجتهادي، ويؤسّس موضوعاً تعبدياً له. والحاكم حينئذٍ - على الأصل المسببي - إنّما هو الدليل الاجتهادي.

فإن شئت فلاحظ المثال المعروف وهو ما إذا غسل الثوب النجس بماء مشكوك الطهارة فإنّ استصحاب طهارة الماء أو كبريته ينقح موضوعاً تعبدياً لدليل اجتهادي؛ وهو أنّ كلّ متنجّس غسل بماء طاهر فهو طاهر.

وعلى هذا: فالشكّ في الملاقي - بالكسر - في طهارته ونجاسته وإن كان مسبباً عن الملاقي إلا أنّ الميزان المذكور هو غير موجود في المقام؛ فإنّ الشكّ في طهارة الملاقي ونجاسته وإن كان مسبباً من الملاقي - بالفتح - إلا أنّ استصحاب طهارة الملاقي - بالفتح - لا ينقح معه موضوع الدليل الاجتهادي؛ فإنّ غايته إنّما هو طهارة الملاقي - بالفتح - إلا أنّه لم يقدّم دليل على أنّ كلّ ما لاقى الطاهر فهو طاهر.

وتوهم: أنّه وإن لم يقدّم الدليل على أنّ ملاقي الطاهر طاهر إلا أنّه قام الدليل على أنّ ملاقي الطاهر ليس بنجس، مدفوع بأنّه ليس حكماً شرعياً، بل هو أمر مستنبط من لا اقتضائية الشيء لتنجيس الشيء، كما لا يخفى.

ولا بدّ من العلاج من طريق آخر غير طريق سببية الأصل في أحدهما و مسببته في الآخر، وإليك بيانه و خلاصته: أنّه كلّما صار الملاقي - بالكسر - أو الملاقي في حكم الشبهة البدوية يجري فيه الأصل، وكلّما صار طرفاً للعلم فلا.

و ما اخترناه من التفصيل مبني على هذا، وإليك بيانه حتّى يتميّز حكم ما يجري فيه الأصل عمّا لا يجري، ويكون ما نتلو عليك كالفذلّة ممّا مرّ.

فذلكة البحث فى المقام

قد عرفت: أنّ هذا البحث على مبنى بعضهم من جريان الاصول فى الأطراف و تعارضها لأجل استلزامه مخالفة الحكم المنجّز، فحينئذٍ فلا بدّ أن يلاحظ و يعلم ما يستلزم تلك المخالفة و ما لا يستلزمه، فنقول:

أمّا الصورة الاولى؛ أعنى ما إذا علم بنجاسة الملاقي - بالفتح - أو الطرف، ثمّ علم بالملافة: فيجرى فى الملاقي - بالكسر - كلّ من أصالتي الطهارة و الحلية؛ فإنّ العلم الثانى المتعلّق بنجاسة الطرف أو الملاقي - بالكسر - ليس علماً بالتكليف المنجّز؛ وإن كان علماً بوجود الموضوع - أعنى النجس - بينهما، إلّا أنّ الميزان هو العلم بالتكليف المنجّز على كلّ تقدير لا العلم بالموضوع؛ وإن لم يكن حكمه منجّزاً، و المانع من الجريان هو الأوّل لا الثانى.

توضيحه: أنّه إذا علم الإنسان بوقوع قطرة دم إمّا فى إناء زيد أو فى إناء عمرو فلا شكّ فى تنجيز ذاك العلم، و لو وقف بعد ذلك على وقوع قطرة اخرى منه إمّا فى إناء عمرو أو إناء بكر فالعلم بوجود الموضوع و إن كان موجوداً بين الثانى و الثالث إلّا أنّه ليس علماً بتكليف منجّز على كلّ تقدير؛ فإنّ القطرة الثانية لو وقعت فى إناء عمرو لم يحدث تكليفاً جديداً، و لم يوجب إلزاماً على كلّ تقدير، بل هو كان قبل حدوث هذا العلم واجب الاجتناب لأجل العلم الأوّل.

و لذلك لو شرب الإناء الثانى و الثالث، و فرضنا وقوع القطرة الاولى فى إناء زيد فهو و إن شرب النجس إلّا أنّه لم يخالف التكليف المنجّز على كلّ تقدير. و أمّا الاجتناب عن إناء عمرو فهو لأجل العلم الأوّل دون الثانى؛ و لذلك يجرى فى الثالث عمّة الاصول، دون إناء عمرو.

وقس عليه المقام؛ فإنّ العلم الثاني وإن تعلّق بنجاسة الطرف أو الملاقى - بالكسر - إلاّ أنّه ليس علماً بالتكليف الحادث المنجّز على كلّ تقدير؛ لأنّ الطرف كان واجب الاجتناب لأجل العلم الأوّل.

ولذلك لو شرب الطرف و الملاقى - بالكسر - وفرض وقوع النجس في نفس الأمر في العلم الأوّل في الإناء الملاقى - بالفتح - فهو وإن شرب النجس في نفس الأمر إلاّ أنّه لم يخالف التكليف المنجّز، فلا يعاقب على شرب النجس؛ وإن كان يصحّ عقابه على شرب الإناء الطرف - على القول بعقاب المتجرّي - فالإناء الذي يعدّ طرفاً إنّما يجب الاجتناب عنه لأجل العلم الأوّل لا الثاني.

وأما الصورة الثانية: فقد عرفت أنّه يجب فيه الاجتناب عن الجميع؛ لأنّه إذا حصل العلم الإجمالي بنجاسة الطرف و الملاقى - بالفتح - بعد العلم بالملاقاة فيحصل العلم بنجاسة مردّدة بين الطرف و غير الطرف عن الملاقى و ملاقيه، و يصير الملاقى - بالكسر - طرفاً للعلم، فلا مجال للأصول أصلاً.

و أما الصورة الثالثة: فقد عرفت أنّ لها موردين:

الأوّل: ما إذا علم بنجاسة الملاقى - بالكسر - أو الطرف، ثمّ علم الملاقاة و وقف على نجاسة الطرف و الملاقى - بالفتح -؛ بحيث لا وجه لنجاسة الملاقى - بالكسر - غير نجاسة الملاقى، فالحكم الشرعي لا يتخلّف عمّا حكم به العقل؛ من منجّزية العلم الأوّل؛ وإن انكشف سبب وجود النجاسة دون الثاني؛ لامتناع إفادة العلم الثاني التنجيز على كلّ تقدير، و لا يعقل التنجيز فوق التنجيز، و يصير الملاقى - بالفتح - مورداً للأصل دون الملاقى.

و أما المورد الثاني؛ أعنى ما إذا علم بالملاقاة ثمّ حدث العلم الإجمالي بنجاسة الملاقى - بالفتح - أو الطرف، و لكن حال حدوث العلم الإجمالي كان

الملاقى خارجاً عن الابتلاء، فحكمه ما أوضحناه؛ من أنّ الملاقى - بالكسر - يصير طرفاً للعلم، غير أنّ خروج الملاقى - بالفتح - عن محلّ الابتلاء غير مؤثّر؛ ولذلك لو عاد يجب الاجتناب عنه، كما عرفت (1).

شبهة التفكيك بين قاعدتي الطهارة و الحلّ في الملاقى

هاهنا شبهة ذكرها شيخنا العلامة قدس سره (2) و محصّـمـلها: أنّه يلزم أن يكون الملاقى - بالكسر - على مباني القوم حالاً غير محرز الطهارة؛ لأنّ في كلّ من الملاقى - بالفتح - و الطرف و الملاقى اصولاً ستّة، تحصل من ضرب الأصلين - الطهارة و الحلّية - في الثلاثة، إلّا أنّهما مختلفتان رتبةً.

فأصالة الطهارة في كلّ من الملاقى - بالفتح - و الطرف في رتبة واحدة، كما أنّ الشكّ في حلّيتهما في رتبة ثانية؛ لأنّ الشكّ في حلّيتهما مسبّب عن طهارتهما.

و أمّا الملاقى - بالكسر - فبما أنّ الشكّ في طهارته مسبّب عن الشكّ في طهارة الملاقى - بالفتح - فيكون الشكّ في طهارته في رتبة ثانية؛ أي يتأخّر الشكّ في طهارة الملاقى - بالكسر - عن الشكّ في طهارة الملاقى - بالفتح - و الطرف برتبة.

و يتّحد رتبة ذلك الشكّ - أي الشكّ في طهارته - مع رتبة الشكّ في حلّية الملاقى - بالفتح - و الطرف؛ لأنّ الشكّ في طهارة الملاقى - بالكسر - و حلّية الملاقى و الطرف مسبّب عن طهارة الطرف و الملاقى، بالفتح.

1- تقدّم في الصفحة 266-267.

2- ذكره في مجلس بحثه.

و حينئذٍ يتحد هذه الاصول الثلاثة رتبة. و أمّا الشكّ في حلّية الملاقي - بالكسر - فهو في رتبة ثالثة.

إذا عرفت هذا: فالاصول الموجودة في الرتبة الواحدة تتساقط بالتعارض، و يبقى الأصل الذي لم يوجد له معارض.

و عليه: فيسقط كلّ من أصالتي الطهارة في الملاقي - بالفتح - و الطرف، كما يسقط كلّ من أصالتي الحلّية فيهما مع أصالة الطهارة في الملاقي - بالكسر - و تبقى أصالة الحلّية في ناحية الملاقي - بالكسر - بلا معارض، فهو حلال لم يحرز طهارته.

و إن شئت قلت: في كلّ من الطرفين و الملاقي أصل موضوعي؛ و هو أصالة الطهارة، و أصل حكمي؛ و هو أصالة الحلّ، و الاصول الحكمية محكومة بالنسبة إلى الموضوعية. و الأصل الموضوعي في الملاقي - بالكسر - محكوم بالأصل الموضوعي في الملاقي، بالفتح.

فإذا تعارض الأعلان الموضوعيان في الطرفين تصل النوبة إلى الأصلين الحكميين فيهما، و إلى الأصل الموضوعي في الملاقي - بالكسر - فتتعارض هذه الاصول، و يبقى الأصل الحكمي في الملاقي - بالكسر - سليماً عن المعارض، فالملاقي محكوم بالاجتناب؛ من حيث إنّه لم يحرز طهارته، و محكوم بالحلّية لأصالة الحلّ.

و الجواب بوجهين:

الأوّل: و هو مبني على المختار من عدم جريان الاصول في أطراف العلم الإجمالي؛ للوجوه التي عرفتتها في محلّه (1). فحينئذٍ يكون الاصول الموضوعية

و الحكمية غير جارية في الملاقى - بالفتح - و الطرف، و يكون جريانها في الملاقى - بالكسر - بلا مانع؛ لعدم تأثير العلم الإجمالى بالنسبة إليه؛ لكونه كالشبهة البدوية. فيجرى فيه الأصلان الطهارة و الحلّ، إلّا في بعض الصور الذى يكون الملاقى فيه طرفاً للعلم على ما عرفت.

الثانى: أنّ ما ذكره قدس سره - مضافاً إلى أنّه مبنى على تسليم امور لم يسلم أكثرها، كما سنشير إليها - مدفوع بأنّ أصالة الطهارة في الملاقى - بالكسر - فى الصورة الاولى التى تقدّم العلم الإجمالى بنجاسة الملاقى - بالفتح - أو الطرف، غير معارضة لأصالة الحلّ فى الطرف، فلا - مانع من جريانها؛ لأنّ التعارض بين أصالة الطهارة فيه و أصل الحلّ فى الطرف متقوم بالعلم الإجمالى المنجّز حتّى يلزم من جريانها المخالفة العملية الممنوعة. و المفروض: أنّه لا تأثير للعلم الإجمالى الثانى فى الملاقى - بالكسر - كما تقدّم، و مخالفة ذلك العلم غير المنجّز لا مانع منه، و لا يوجب عدم جريان الأصل فيه.

و الحاصل: أنّ ما يجرى فيه الأصل أعنى الملاقى - بالكسر - إنّما هو طرف للعلم غير المنجّز، و ما لا يجرى فيه - أعنى الملاقى و الطرف - فهما طرفان للمنجّز منه. و عليه فيجرى فى الملاقى أصالة الطهارة، و لا يعارض ذلك الأصل مع أصالة الحلّ فى الطرف؛ و إن كان يعارض أصالة الحلّ فى الطرف مع أصالة الحلّ فى الملاقى - بالفتح - لكونهما طرفين للعلم المنجّز.

هذا كلّه فى الصورة الاولى.

و أمّا الصورة الثانية - أعنى ما تعلق العلم بنجاسة الملاقى و الملاقى و الطرف فى عرض واحد - فلا يجرى الأصل فى واحد منها؛ لكون الجميع طرفاً للعلم، و قد عرفت قصور الأدلّة عن شمولها للأطراف.

و مع تسليم جريانها: فتجرى و تسقط بالتعارض، من غير تقدّم للأصل السببي و المسببي؛ لما سيوافيك من أنّ الرتب العقلية لا اعتبار بها، و ما هو الميزان لتقدّمه عليه مفقود في المقام(1)، فتأمل.

و أمّا الصورة الثالثة: فلا- يجرى في الملاقى- بالكسر- و الطرف؛ لكونهما طرفين للعلم المنجز، و أمّا الملاقى- بالفتح- فقد عرفت أنّه خارج عن كونه طرفاً للعلم، فيجرى فيه الاصول عامّة.

نعم، المورد الثاني من تلك الصورة؛ أعني ما إذا خرج الملاقى- بالفتح- عن محلّ الابتلاء فقد عرفت ما هو الحقّ عندنا(2)- على خلاف بيننا و بين القوم(3)- فعلى المختار لا يجرى فيه أيضاً كالملاقى- بالكسر- لعدم الاعتبار بالخروج عن محلّ الابتلاء.

فتلخص: أنّ ما أفاده من الشبهة لا- تجرى في الملاقى في الصورة الاولى؛ لكونه كالشبهة البدوية، فلا تتعارض اصوله مع غيره، و لا في الملاقى- بالفتح- في الموضوع الأوّل من الصورة الثالثة مطلقاً، و لا فيه أيضاً في المورد الثاني منها على مباني القوم.

و أمّا الصورة الثانية: فالاصول في الجميع متعارضة، و لا اعتبار بالسببي و المسببي في المقام؛ لما عرفت(4)

1- الاستصحاب، الإمام الخميني قدس سره: 243-251.

2- تقدّم في الصفحة 266 و 271-272.

3- تقدّم في الصفحة 228.

4- تقدّم في الصفحة 268-269.

ما أفاده شيخنا العلامة من الجواب حول الشبهة

و محصّله: أنّ الاصول في أطراف العلم غير جارية- حكمية كانت أو موضوعية- إمّا لأجل التناقض الواقع في مدلول الدليل، وإمّا لأجل أنّ أصالة الظهور في عمومات الحلّ و الطهارة معلّقة بعدم العلم على خلافها. فحيثما تحقّق العلم يصير قرينة على عدم الظهور فيها، من غير فرق بين كون العلم سابقاً على مرتبة جريانها أو مقارناً.

فحينئذٍ نقول: إنّ العلم الإجمالي المانع من جريان الأصول الموضوعيين لأجل التناقض أو لأجل عدم جريان أصالة الظهور في العمومات مانع عن جريان الأصول الحكميين أيضاً؛ لكونه قرينة على عدم الظهور.

غاية الأمر: تكون قرينته بالنسبة إلى الأصل الموضوعي مقارنة و بالنسبة إلى الأصل الحكمي مقدّمة، و لا فرق من هذه الحيثية.

فمورد جريان الأصل الحكمي و وجود الشكّ في الأصل المحكوم كان حين وجود القرينة على خلافه، فلا يبقى الظهور لأدلة الاصول، فيبقى الأصل الموضوعي في الملاقي- بالكسر- سليماً عن المعارض(1)، انتهى.

وفيه: أنّ مراده رحمه الله من التناقض في مدلول الدليل: إن كان ما أفاده الشيخ الأعظم في أدلّة الاستصحاب و أدلّة الحلّ من تناقض صدرها مع ذيلها(2) فقد

1- أفاده في مجلس درسه.

2- فرائد الاصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم 25: 201 و 26: 409-410.

أوضحنا حاله عند البحث عن جريان الاصول في أطراف الشبهة(1).

وإن كان مراده هو العلم بمخالفة أحدهما للواقع فهذا ليس تناقضاً في مدلول الدليل، بل مآله إلى مناقضة الحكم الظاهري مع الواقعي، وقد فرغنا عن رفع الغائلة بينهما، فراجع(2).

أضف إلى ذلك: أن ما ادّعه من كون العلم قرينة على عدم الظهور في أدلة الاصول ممنوع؛ لأنّ كلّ واحد من الأطراف مشكوك فيه و مصداق لأدلة الاصول، و العلم بمخالفة بعضها للواقع لا يوجب صرف ظهورها بعد رفع المناقضة بين مفاد الأصليين و الحكم الواقعي.

مقتضى الأصل عند الشكّ في نجاسة الملاقى بعنوانه

البحث الرابع: إذا شككنا في أنّ الملاقى مخصوص بجعل مستقلّ، أو يكون وجوب الاجتناب عنه من شؤون وجوب الاجتناب عن الملاقى - بالفتح - فهل الأصل يقتضى البراءة أو الاحتياط؟

الظاهر: جريان البراءة العقلية و الشرعية فيه؛ لرجوع الشكّ إلى الأقلّ و الأكثر؛ فإنّ التكليف بوجوب الاجتناب عن نفس الأعيان النجسة معلوم، و شكّ في كونه بحيث يقتضى وجوب الاجتناب عن ملاقيه أيضاً أو لا، فيكون الشكّ في خصوصية زائدة على أصل التكليف بالاجتناب عن الأعيان موجبة للاجتناب عن ملاقيها أيضاً، و هي مورد الأصل عقلاً و شرعاً.

1- تقدّم في الصفحة 194 - 195.

2- تقدّم في الجزء الثاني: 368 - 380.

وبعبارة اخرى: أنّ الاشتغال متقوم بتعلّق العلم الإجمالي بتكليف واحد مقتضى للاجتنب عن النجس و ملاقيه، فيكون علم إجمالي واحد متعلّق بتكليف واحد، لكن مع تلك الخصوصية و الاقتضاء.

و لو شككنا في أنّ الحكم على الأعيان النجسة كذلك أو لا- فلا- ينجز العلم الإجمالي الأوّل المتعلّق بوجوب الاجتناب عن الطرف أو الملاقي- بالفتح- وجوب الاجتناب عن الملاقي؛ لكون تلك الخصوصية مشكوكاً فيها.

و العلم الإجمالي الثاني على فرضه غير منجز، كما مرّ سابقاً⁽¹⁾، و مع عدم تمامية الحجّة من المولى و عدم تنجيز العلم الإجمالي للخصوصية تجرى البراءة العقلية و الشرعية؛ لعدم المانع في الثانية بعد جريان الاولى.

و بما ذكرنا يظهر: ضعف ما أفاده بعض أعظم العصر في تقريراته⁽²⁾، و أتعب نفسه الشريفة، و جعل المسألة مبنية على ما لا يتنى عليه أصلاً⁽³⁾، كما يظهر الإشكال فيما أفاده بعض محقّقى العصر قدس سره⁽⁴⁾، فراجع.

و ينبغي التنبيه على امور:

-
- 1- تقدّم في الصفحة 258-259 و 270-271.
 - 2- فوائد الاصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي 4: 89-93.
 - 3- و قد بحث سيّدنا الاستاذ في الدورة السابقة حول كلامه، و طوى عنه الكلام في هذه الدورة و عن غيره من المباحث غير الهامة، فشكر الله مساعيه الجميلة في تهذيب اصول الفقه و تنقيحه. [المؤلف]
 - 4- نهاية الأفكار 3: 365.

تنبيهات

إشارة

وقد تعرّض لها الشيخ الأعظم (1)، و تبعه بعض أعظم العصر قدس سره (2):

التنبيه الأول: فى وجوب الاحتياط عند الجهل بالموضوع

لا إشكال حسب القواعد العقلية فى وجوب الاحتياط عند الجهل بالموضوع، من غير فرق بين الشرائط و الموانع، فيجب الصلاة إلى أربعة جهات، أو فى ثوبين يعلم بطهارة أحدهما، أو بخلوّه ممّا لا يؤكل لحمه، و لا وجه لسقوط الشرائط و الموانع بالإجمال.

فما حكى عن المحقّق القمى من التفصيل بين ما يستفاد من

قوله عليه السلام: «لا تصلّ فيما لا يؤكل لحمه»

فذهب إلى السقوط و عدم وجوب الاحتياط، و ما يستفاد من

قوله عليه السلام: «لا صلاة إلا بطهور»

فاختار وجوب الاحتياط (3) لعلّه مبنى على ما هو المعروف منه من عدم تنجيز العلم الإجمالى مطلقاً، و أنّه كالشبهة البدوية (4).

و حينئذٍ لا بدّ من الرجوع إلى الاصول، و بما أنّ المستفاد من الأوّل هو

1- فرائد الاصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم 25: 301.

2- فوائد الاصول (تقريبات المحقّق النائينى) الكاظمى 4: 134.

3- جامع الشتات: 839/ السطر 17، انظر رسالة الصلاة فى المشكوك، المحقّق النائينى: 161-168.

4- القوانين المحكمة 2: 25/ السطر 3.

المانعية فيرجع فيها إلى البراءة؛ لانحلال الحكم فيه حسب أفراد المانع و مصاديقه، فيؤخذ بالمعلوم منه، ويرجع في المشكوك فيه إلى البراءة؛ لكون الشك في حكم مستقل.

وأما الاستفادة من الثاني وأضرابه هو الشرطية، وهو مما يجب إحرازه.

و طريق إحرازه هو تكرار الصلاة على وجه يحصل اليقين بالبراءة.

وأما ما أفاده بعض الأعلام: من أنّ المحقق القمي فصل بين الشرائط- لا بين الشرط و المانع- الاستفادة من

قوله عليه السلام: «لا تصلّ فيما لا يؤكل لحمه»

و الاستفادة من

قوله عليه السلام: «لا صلاة إلا بطهور»،

ثم قال: و لم يحضرنى كتب المحقق حتى اراجع كلامه، و كأنه قاس باب العلم و الجهل بالموضوع بباب القدرة و العجز(1).

فغير صحيح احتمالاً و إشكالاً:

أما الأول: فلأنّ القياس المذكور لا يصحّ التفصيل المحكى عنه؛ ضرورة أنّ العجز عن الشرط و المانع سواسية، فلو كان مفاد الدليل هو الشرطية و المانعية المطلقتين فلازمه سقوط الأمر؛ لعدم التمكن من الإتيان بالمكلف به، و إن لم يكن كذلك فلازمه سقوط الشرط و المانع مطلقاً عن الشرطية و المانعية، من غير فرق.

و أما إشكالاً: فلأنّ غرضه الفرق بين العلم و القدرة بأنّ العلم من شرائط التنجيز و القدرة من شرائط ثبوت التكليف و فعليته، و فيه ما مرّ من أنّ العلم و القدرة سواسية؛ فإنّ القدرة الشخصية من شرائط التنجيز؛ لما مرّ من أنّ الأحكام الشرعية أحكام قانونية(2). و لما ذكرنا يجب الاحتياط عند الشك في القدرة، فلو كانت من

1- فوائد الاصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 4: 134-135.

2- تقدّم في الصفحة 228-231.

شروط ثبوت التكليف لكانت البراءة محكمة عند الشك فيها.

أضف إلى ذلك: أن من البعيد أن يذهب المحقق إلى أن الاستفادة من

قوله عليه السلام: «لا تصلّ فيما لا يؤكل لحمه»

هو الشرطية؛ فإن جمهور الأصحاب- إلا ما شدّد- قالوا بالمانعية، فمن البعيد أن يكون ذلك مختار المحقق القمي قدس سره.

وبذلك يظهر الخلل في حكاية مقالة المحقق، كما لا يخفى.

التنبيه الثاني: في كيفية النية لو كان المعلوم بالإجمال من العبادات

فصّل الشيخ الأعظم قدس سره: بين الشبهات البدوية و المقرونة بالعلم الإجمالي إذا كان المحتمل أو المعلوم بالإجمال من العبادات، فاكتفى في الأولى في تحقّق الامتثال بمجرد قصد احتمال الأمر و المحبوبة، فإنّه هو الذى يمكن فى حقّه.

و أمّا فى المقرونة بالعلم الإجمالى فحكم بعدم كفايته، بل رأى لزوم قصد امتثال الأمر المعلوم بالإجمال على كلّ تقدير، وقال: و لازمه أن يكون المكلف حال الإتيان بأحد المحتملين قاصداً للإتيان بالآخر؛ إذ مع عدم ذلك لا يتحقّق قصد امتثال الأمر المعلوم بالإجمال على كلّ تقدير. بل يكون قصد امتثال الأمر على تقدير تعلّقه بالمأتى به، و هذا لا يكفى فى تحقّق الامتثال مع العلم بالأمر(1).

و أورد عليه بعض أعظم العصر قدس سره: بأن العلم بتعلّق الأمر بأحد المحتملين لا يوجب فرقاً فى كيفية النية فى الشبهات؛ فإنّ الطاعة فى كلّ من المحتملين ليست إلا احتمالية كالشبهة البدوية؛ إذ المكلف لا يمكنه أزيد من قصد امتثال الأمر الاحتمالى عند الإتيان بكلّ من المحتملين.

وليس المحتملان بمنزلة فعل واحد مرتبط بالأجزاء حتى يقال: العلم بتعلق التكليف بعمل واحد يقتضى قصد امتثال الأمر المعلوم، فلو أتى المكلف بأحد المحتملين من دون قصد الإتيان بالآخر يحصل الامتثال على تقدير تعلق الأمر بالمأتي به؛ وإن كان متجرباً في قصده عدم الامتثال على كل تقدير(1)، انتهى.

قلت: قد مرّ ما يوضح حال المقام وضعف ما أفاده الشيخ الأعظم قدس سره من أنّ إطاعة الأمر المعلوم تتوقف على أن يكون المكلف حال الإتيان بأحد المحتملين قاصداً للإتيان بالآخر؛ لما عرفت من عدم الدليل على الجزم في النية، بل يكفي كون العمل مأثماً لله تعالى(2)، وهو حاصل في إتيان كل واحد من العمليين. ولا يحتاج إلى الجزم بوجود الأمر في البين حتى لا يصحّ إطاعة المحتمل الأول، إلا بالقصد إلى ضمّ الآخر.

وبالجملة: أنّ الداعي إلى الإتيان بأحد المحتملين ليس إلاّ إطاعة المولى، فهو على فرض الانطباق مطيع لأمره. وكونه قاصداً للإتيان بالآخر أو تركه لا ينفع ولا يضرّ بذلك، فلا يتوقف امتثال الأمر المعلوم على قصد امتثال كلا المشتبهين.

وأمّا ما نقلناه عن بعض أعظم العصر رحمه الله فهو أيضاً غير تامّ من ناحية أخرى؛ فإنّ الفرق في الداعي في البدوية والمقرونة بالعلم واضح جداً؛ فإنّ الداعي في الأولى ليس إلاّ احتمال الأمر، وفي الثانية ليس احتمالاً فقط، بل له داعيان: داعٍ إلى أصل الإتيان؛ وهو الأمر المعلوم، وداعٍ آخر إلى الإتيان بالمحتمل لأجل احتمال انطباق المعلوم عليه. والداعي الثاني ينشأ من الأوّل.

1- فوائد الاصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 4: 136-137.

2- تقدّم في الصفحة 148.

فهو يأتي بالمحتمل لداعيين: الأمر المعلوم واحتمال الانطباق، وهو منشأ من الداعى الأول. وإن شئت قلت: إنه ينبعث فى الإتيان بكل واحد من المحتملين عن داعيين: داعٍ لامثال أمر المولى، وداعٍ للاحتفاظ عليه عند الاشتباه.

التنبيه الثالث: حكم ما لو كان المعلوم بالإجمال واجبين مترتين شرعاً

إذا كان المعلوم بالإجمال واجبين مترتين كالظهر و العصر، واشتبه شرط من شرائطهما كالقبلة أو الستر فلا إشكال أنه لا يجوز استيفاء احتمالات العصر قبل استيفاء احتمالات الظهر، كما أنه لا يجوز قبل استيفاء احتمالات الظهر أن يأتى بالعصر إلى الجهة التى لم يصل الظهر إليها بعد.

إنّما الكلام فى أنه هل يجب استيفاء جميع احتمالات الظهر - مثلاً - قبل الشروع فى الآخر، أو يجوز الإتيان بهما مترتّباً إلى كلّ جهة، فيجوز الإتيان بظهر و عصر إلى جهة، و ظهر و عصر إلى اخرى، وهكذا حتّى يستوفى المحتملات؟

الأقوى: هو الثانى.

وبنى بعض الأعظم ما اختاره على ما قوّاه سابقاً؛ من ترتّب الامثال الإجمالى على الامثال التفصيلى (1)، وأنّ فيما نحن فيه جهتين: إحداهما إحراز القبلة؛ فهو ممّا لا يمكن على الفرض، و الاخرى إحراز الترتيب بين الظهر و العصر، و هو بمكان من الإمكان، و ذلك بالإتيان بجميع احتمالات الظهر، ثمّ الاشتغال بالعصر.

وعدم العلم حين الإتيان بكل واحد من احتمالات العصر بأنّه صلاة صحيحة

1- فوائد الاصول (تقارير المحقق النائينى) الكاظمى 3: 72-73.

واقعة عقيب الظهر إنّما هو للجهل بالقبلة لا الجهل بالترتيب. و سقوط اعتبار الامتثال التفصيلي في شرط لعدم إمكانه لا يوجب سقوطه في سائر الشروط مع الإمكان(1)، انتهى ملخصاً.

وفيه: أنّ المبني عليه و المبني كلاهما ممنوعان:

أمّا الأوّل: فلما عرفت(2) من عدم الدليل على تقديم الامتثال التفصيلي على الإجمالي، و لا طولية بينهما أصلاً، فيجوز الاحتياط مع التمكّن من التقليد و الاجتهاد، و الجمع بين المحتملات مع التمكّن من العلم إذا كان هنا غرض عقلائي، و لا يعدّ ذلك تلاعباً بأمر المولى على ما عرفت من حكم العقل و العقلاء، و البرهان ما تقدّم.

و أمّا الثاني: فلأنّ أقصى ما يحصل من الشروع بمحتملات العصر بعد استيفاء محتملات الظهر هو العلم بالإتيان بالظهر؛ محققاً على كلّ تقدير- أي سواء كان محتمل العصر عصراً واقعياً أو لا- و هذا بخلاف ما لو شرع قبل الاستيفاء.

ولكن هذا المقدار لا يجدي من الفرق؛ فلأنّ في الإتيان بكلّ ظهر و عصر مترتّبين إلى كلّ جهة موافقة على تقدير، و عدم موافقة رأساً بالنسبة إلى كلّ واحد من الظهر و العصر على تقدير آخر.

و ليس الأمر دائراً بين الموافقة الإجمالية و التفصيلية حتّى يقال: إنّهما مترتّبان؛ لأنّ كلّ واحد من محتملات العصر لو صادف القبلة فقد أتى قبله بالظهر، و يحصل الترتيب واقعاً، و غير المصادف منها عمل لا طائل تحته، كغير المصادف

1- فوائد الاصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 4: 138-141.

2- تقدّم في الجزء الثاني: 359-361.

من الآخر، ولا ترتيب بينهما حتى يقال: إنه موافقة إجمالية.

والعلم بحصول الترتيب بين الظهر والعصر حين الإتيان بهما لا- يمكن على أى حال؛ سواء شرع في احتمالات العصر قبل استيفاء احتمالات الآخر أو لا.

وأما ما ادّعى: من أن عدم العلم حين الإتيان بكلّ عصر بأنه صلاة صحيحة واقعة عقيب الظهر إنما هو للجهل بالقبلة، لا الجهل بالترتيب.

فمن غرائب الكلام؛ فإنّ الترتيب مجهول على كلّ تقدير؛ فإنّ المكلف لا يعلم- ولو استوفى احتمالات الظهر- عند الإتيان بكلّ عصر أنّها صلاة واقعية عقيب الظهر أو لا، بل يعلم إجمالاً أنّها: إما صلاة واقعية مترتبة على الظهر، وإما ليست بصلاة أصلاً؛ فضلاً عن أن يكون مترتباً.

ولو قلنا بكفايته فهو حاصل على المختار؛ أى إذا أتى بواحد من احتمالات الظهر والعصر إلى جهة، وهكذا؛ حتى يتمّ الاحتمالات، فإنّه يعلم إجمالاً بأنّ المحتمل الأول من احتمالات العصر: إما صلاة واقعية مترتبة على الظهر، وإما ليس بصلاة.

وإن شئت قلت: إنّ الترتيب بينهما يتقوّم بثلاث دعائم: وجود الظهر، وجود العصر، تأخره عنه. فلو لم يأت بالظهر أو بالعصر أو قدّم الثانى على الأول لبطل الترتيب.

فحينئذٍ: فالقول بتحقيق العلم بالترتيب عند الإتيان بكلّ واحد من احتمالات العصر غريب؛ لأنّه عند الشروع بواحد منها لا يعلم أنّها صلاة عصر صحيحة أو لا- ومع ذلك فكيف يعلم تفصيلاً بوجود الترتيب مع كون الحال ما ذكر؟! فإنّ الترتيب أمر إضافى بين الصلاتين الصحيحتين، لا ما بين ما هو صلاة محققاً وما هو مشكوك كونه صلاة أو أمراً باطلاً.

وإن أراد من الترتيب ما ذكرنا فهو حاصل على كلّ تقدير.

المقام الثاني في الأقلّ و الأكثر الارتباطين

إشارة

قد استوفينا الكلام بحمد الله في البحث عن المتباينين الذي يعدّ مقاماً أوّلاً للشكّ في المكلف به، و حان البحث عن الأقلّ و الأكثر، و هو من أنفع المباحث الاصولية؛ فلا عتب علينا لو أرخينا عنان الكلام و جعلنا البحث مترامى الأطراف:

فنقول:

تنقيح المقام يتوقّف على بيان مقدّمات:

الاولى: في الفرق بين الأقلّ و الأكثر الاستقلاليين و الارتباطين

الفرق بين الاستقلاليين منهما و الارتباطيين أوضح من أن يخفى؛ فإنّ الأقلّ في الاستقلالي مغاير للأكثر؛ غرضاً و ملاكاً و أمراً و تكليفاً، كالفائتة المردّدة بين الواحد و ما فوقها، و الدين المرّدّد بين الدرهم و الدرهمين. فهنا أغراض و موضوعات و أوامر و أحكام على تقدير وجوب الأكثر.

و من هنا يعلم: أنّ إطلاق الأقلّ و الأكثر عليهما بضرب من المسامحة و المجاز، و باعتبار أنّ الواحد من الدراهم أقلّ من الدرهمين و هو كثيرة، و إلا فلكلّ تكليف و بعث بحiale.

وأما الارتباطى: فالغرض قائم بالأجزاء الواقعية، فلو كان الواجب هو الأكثر فالأقلّ خالٍ عن الغرض و البعث من رأس.

فوزانه فى عالم التكوين كالمعاجين؛ فإنّ الغرض و الأثر المطلوب قائم بالصورة الحاصلة من تركيب الأجزاء الواقعية على ما هى عليها، و لا تحصل الغاية إلاّ باجتماع الأجزاء عادة؛ بلا زيادة و لا نقصان.

كما هو الحال فى المركّبات الاعتبارية أيضاً؛ فلو تعلّق غرض الملك على إرعاب القوم و خصمائه يأمر بعرض الجنود و العساكر؛ فإنّ الغرض لا يحصل إلاّ بإراءة صفوف من العساكر، لا إراءة جندى واحد.

و من ذلك يظهر: أنّ ملاك الاستقلالية و الارتباطية باعتبار الغرض القائم بالموضوع قبل تعلّق الأمر؛ فإنّ الغرض قد يقوم بعشرة أجزاء و قد يقوم بأزيد منها.

و سيوافيك (1) ضعف ما عن بعضهم من أنّ ملاكهما إنّما هو وحدة التكليف و كثرته (2)؛ ضرورة أنّ وحدته و كثرته باعتبار الغرض الباعث على التكليف، فلا معنى لجعل المتأخّر عن الملاك الواقعى ملاكاً لتمييزهما، فتدبّر.

الثانية: تنقيح محطّ البحث

البحث إنّما هو فى الأقلّ المأخوذ لا بشرط حتّى يكون محفوظاً فى ضمن الأكثر، فلو كان مأخوذاً بشرط لا فلا يكون الأقلّ أقلّ الأكثر، بل يكونان متباينين.

ورتبّ على هذا بعض محقّقى العصر رحمه الله خروج ما دار الأمر فيه بين الطبيعى

1- يأتى فى الصفحة 293.

2- نهاية الأفكار 3: 373 و 377.

و الحصّة من موضوع الأقلّ و الأكثر؛ بأن تردّد الأمر بين وجوب إكرام الإنسان أو إكرام زيد؛ لأنّ الطبيعي باعتبار قابليته للانطباق على حصّة اخرى منه المباينة مع الحصّة الاخرى لا يكون محفوظاً بمعناه الإطلاقي في ضمن الأكثر(1).

وفيه أوّلاً: أنّ تسمية الفرد الخارجى حصّة غير موافق لاصطلاح القوم؛ فإنّ الحصّة عبارة عن الكلّي المقيّد بكلّي آخر، كالإنسان الأبيض. و أمّا الهوية المتحقّقة المتعيّنة فهو فرد خارجى لا حصّة.

و ثانياً: أنّ لازم ما ذكره خروج المطلق و المقيّد عن مصبّ النزاع؛ فإنّ المطلق لم يبق بإطلاقه في ضمن المقيّد؛ ضرورة سقوط إطلاقه الاولي بعد تقييده.

فلو دار الأمر بين أنّه أمر بإكرام الإنسان أو الإنسان الأبيض فالمطلق على فرض وجوب الأكثر بطل إطلاقه.

و ثالثاً: أنّ خروج دوران الأمر بين الفرد و الطبيعي من البحث لأجل أنّه يشترط في الأمر المتعلّق بالأكثر- على فرض تعلّقه- داعياً إلى الأقلّ أيضاً، و الفرد و الطبيعي ليسا كذلك.

فلو فرضنا تعلّق الأمر بالأكثر- أعنى الفرد؛ لكونه هو الطبيعي مع خصوصيات- فهو لا- يدعو إلى الأقلّ- أعنى الإنسان- لأنّ الأمر لا يتجاوز في مقام الدعوة عن متعلّقه إلى غيره. و تحليل الفرد إلى الطبيعي و المشخصّات الحافّة به إنّما هو تحليل عقلي فلسفي، و لا دلالة للفظ عليه أصلاً.

فلو فرضنا وقوع كلمة «زيد» في مصبّ الأمر فهو لا يدلّ- دلالة لفظية عرفية- على إكرام الإنسان. و قس عليه الأمر ما لو دار الأمر بين الجنس و النوع؛

فلو تردّد الواجب بين كونه الحيوان أو الإنسان فهو خارج عن الأقلّ والأكثر المبحوث عنه في المقام. نعم لو دار الأمر بين الحيوان أو الحيوان الأبيض فهو داخل في مورد البحث.

الثالثة: في الصور المحتملة في المسألة

إنّ التردد بين الأقلّ والأكثر تارة يكون في متعلّق التكليف، و أخرى في موضوعه، وثالثة في السبب المحصّل الشرعي أو العقلي أو العرفي.

وعلى التقادير: قد يكون الأقلّ والأكثر من قبيل الجزء والكلّ، وقد يكون من الشرط والمشروط، وثالثة من قبيل الجنس والنوع، إلى غير ذلك من التقسيمات التي يتّضح حالها وأحكامها ممّا نلوه عليك في ضمن مطالب:

المطلب الأول فيما إذا كان الأقلّ والأكثر من قبيل الكلّ و الجزء

إشارة

إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم: أنّ البراءة هو المرجع في الأقلّ والأكثر الاستقلاليين اتفاقاً، إلا أنّ الارتباطى منهما مورد اختلاف، فهل المرجع هو البراءة أيضاً مطلقاً أو الاشتغال كذلك أو يفصلّ ل بين العقلى منها و الشرعى؛ فيجرى الثانى منها دون الأول، كما اختاره المحقّق الخراسانى(1)؟ و التحقيق: هو الأول.

و لنحقّق المقام برسم امور:

بيان امور لجريان البراءة العقلية

الأول: أنّ وزان المركّبات الاعتبارية فى عالم الاعتبار من بعض الجهات وزان المركّبات الحقيقية فى الخارج؛ فإنّ المركّب الحقيقى إنّما يحصل بعد كسر سورة الأجزاء بواسطة التفاعل الواقع بينها، فتخرج الأجزاء من الاستقلال لأجل الفعل و الانفعال و الكسر و الانكسار، و تتخذ الأجزاء لنفسها صورة مستقلة؛ هى صورة المركّب، فلها وجود و وحدة غير ما للأجزاء.

و أمّا المركّب الصناعى كالبيت و المسجد، أو الاعتبارى كالقوم و الفوج و الأعمال العبادية كلّها، فإنّ كلّ جزء منها و إن كان باقياً على فعليته بحسب التكوين، و لا يكسر عن سورة الأجزاء فى الخارج شىء، إلا أنّها فى عالم الاعتبار

لَمَّا كَانَ شَيْئاً وَاحِداً وَوَجُوداً فَراداً تَكْسِرُ سُورَةَ الأجزاء وَتُخْرِجُ الأجزاء عَنِ الاستقلالِ فِي عَالِمِ الاعتبارِ، وَتُفْنِي فِي الصُّورَةِ الحاصِلَةَ لِلْمُرَكَّبِ فِي عَالِمِ الاعتبارِ.

فَمَا لَمْ يَحْصُلْ لِلْمُرَكَّبِ الصَّنَاعِي أَوْ الاعتبارِي وَحِدَةً اعتبارية كصورتها الاعتبارية لَمْ يَكُنْ لَهُ وَجُودٌ فِي ذَلِكَ اللَّحَاطِ؛ فَإِنَّ مَا لَا وَحِدَةَ لَهُ لَا وَجُودَ لَهُ تَكْوِيناً وَاعتباراً، وَإِنَّمَا تَحْصُلُ الوَحِدَةُ بِذَهَابِ فعلية الأجزاء وَحصول صورة أخرى مجتمعة غير صورة الأجزاء المنفصلات.

وَالحاصل: أَنَّ النَفْسَ بَعْدَ مَا شَاهَدَتْ أَنَّ الغرضَ قائمٌ بالهيئة الاعتبارية مِنَ الفوجِ، وَبالصورة المجتمعة مِنَ الأذكارِ وَالأفعالِ يَنْتَرِعُ عِنْدئذٍ وَحِدَةً اعتبارية، وَصورةٌ مِثْلُهَا تَبْلَعُ فعلية الأجزاء وَأحكامها فِي عَالِمِ الاعتبارِ. وَالفرقُ بَيْنَ الأجزاء وَالصورة المُرَكَّبَةِ هُوَ الفرقُ بَيْنَ الإجمالِ وَالتفصيلِ.

فَتَلَخَّصْ: أَنَّ المُرَكَّبَاتِ الاعتبارية وَالصناعية وَإِنْ كَانَتْ تَفَارِقُ الحقيقية، إِلَّا أَنَّهَا مِنَ جِهَةِ اشتغالها عَلَى الصُّورَةِ الصَّنَاعِيَةِ أَوْ الاعتبارية أَشْبَهَ شَيْءٌ بِالحقيقية مِنَ المُرَكَّبَاتِ، وَالتفصيلِ فِي محلِّه.

الثاني: أَنَّ صُورَةَ المُرَكَّبِ الاعتبارِي إِنَّمَا يَنْتَهِي إِلَيْهَا الأَمْرُ بَعْدَ تَصَوُّرِ الأجزاء وَالشرائطِ عَلَى سَبِيلِ الاستقلالِ، فَيَنْتَرِعُ مِنْهَا بَعْدَ تَصَوُّرِهَا صُورَةَ وَحدانية، وَيَأْمُرُ بِهَا عَلَى عَكْسِ الإتيانِ بِهَا فِي الخَارِجِ.

تَوْضِيحُهُ: أَنَّ المولى الواقفَ عَلَى أغراضِهِ وَآمالِهِ يَجِدُ مِنْ نَفْسِهِ تَحْرِيكاً إِلَى مَحْصَلَاتِهَا، فَلَوْ كَانَ مَحْصَلُ غَرَضِهِ أَمْراً بَسِيطاً يُوَجِّهُ أَمْرَهُ إِلَيْهِ، وَآمراً إِذَا كَانَ مَرَكَّباً فَهُوَ يَتَصَوَّرُ أَجْزَائِهَا وَشَرائطِهَا وَمَعْدَّاتِهَا وَمَوَانِعِهَا، وَيَرْتَبُّهَا حَسَبَ مَا يَقْتَضِي المصلحة وَالملاكِ النَفْسِ الأَمْرِيينِ، ثُمَّ يَلْحَظُهَا عَلَى نَعْتِ الوَحِدَةِ؛ بِحَيْثُ تُفْنَى فِيهَا

الكثرات، ثم يجعلها موضوعاً للحكم و متعلقاً للبعث و الإرادة، فينتهي الأمر من الكثرة إلى الوحدة غالباً.

و أمّا المأمور الآتى به خارجاً فهو ينتهى من الوحدة إلى الكثرة غالباً؛ فإنّ الإنسان إذا أراد إتيان المركّب فى الخارج و تعلّقت إرادته بإيجاده يتصوّر بنعت الوحدة أوّلاً، و يجد فى نفسه شوقاً إليه، و لمّا رأى أنّه لا يحصل فى الخارج إلاّ بإتيان أجزائها و شرائطها حسب ما قرّره المولى تجد فى نفسه إرادات تبعية متعلّقة بها، فالمأمور ينتهى من الوحدة إلى الكثرة.

الثالث: أنّ وحدة الأمر تابع لوحدة المتعلّق لا غير؛ لأنّ وحدة الإرادة تابع لوحدة المراد؛ فإنّ تشخيصها بتشخيصه. فلا يعقل تعلّق إرادة واحدة بالاثنتين بنعت الاثنيّية و الكثرة، فما لم يتّخذ المتعلّق لنفسها وحدة لا يقع فى افق الإرادة الواحدة.

و البعث الناشئ منها حكمه حكمها. فما لم يلحظ فى المبعوث إليه وحدة اعتبارية فانية فيه الكثرات لا يتعلّق به البعث الوجدانى، و إلاّ يلزم أن يكون الواحد كثيراً أو الكثير واحداً.

و الحاصل: أنّ الأجزاء و الشرائط فى الاعتبارية من المركّبات بما أنّها باقية على كثراتها و فعلياتها حسب التكوين فلا يتعلّق بها الإرادة التكوينية الوجدانية مع بقاء المتعلّق على نعت الكثرة. فلا بدّ من سبب تلك الكثرات المنفصلات فى قالب الوحدة حتّى يقع الكلّ تحت عنوان واحد جامع لشتات المركّب و متفرّقاتها، و يصحّ معه تعلّق الإرادة الواحدة، و يتبعه تعلّق البعث الواحد.

و بذلك يظهر ضعف ما عن بعض محقّقى العصر من أنّ وحدة المتعلّق من وحدة الأمر (1)، فلاحظ.

الرابع: أنّ الصور في المركبات الاعتبارية ليست أمراً مغايراً للأجزاء بالأسر، بل هي عينها حقيقة؛ إذ ليس المراد من الصورة إلا الأجزاء في لحاظ الوحدة، كما أنّ الأجزاء عبارة عن الامور المختلفة في لحاظ الكثرة. وهذا لا يوجب أن يكون هنا صورة وأجزاء متغايرة، ويكون أحدهما محصلاً والآخر محصلاً.

وإن شئت فلاحظ العشرة؛ فإنّها عبارة عن هذا الواحد وذاك الواحد وذلك، وليست أمراً مغايراً لتلك الوحدات، بل هي عبارة عن هذه الكثرات في لحاظ الوحدة، والعنوان يحكى عن وحدة جمعية بين الوحدات.

فلو لاحظت كلّ واحد من الوحدات فقد لاحظت ذات العشرة، كما أنّك إذا لاحظت العنوان فقد لاحظت كلّ واحد من الوحدات بلحاظ واحد.

و الفرق بينهما إنّما هو بالإجمال والتفصيل والوحدة والكثرة، فالعنوان مجمل هذه الكثرات ومعصورها، كما أنّ الأجزاء مفصّل ذلك العنوان؛ ضرورة أنّ ضمّ موجود إلى موجود آخر حتّى ينتهى إلى ما شاء لا يحصل منه موجود آخر متغاير مع الأجزاء المنضمّات.

الخامس: أنّ دعوة الأمر إلى إيجاد الأجزاء إنّما هو بعين دعوته إلى الطبيعة؛ لا بدعوة مستقلة ولا بدعوة ضمنية ولا بأمر انحلالى ولا بحكم العقل الحاكم بأنّ إتيان الكل لا يحصل إلا بإتيان ما يتوقّف عليه من الأجزاء؛ وذلك لأنّ الطبيعة تنحلّ إلى الأجزاء؛ انحلال المجمل إلى مفصّله. والمفروض: أنّها عين الأجزاء في لحاظ الوحدة، لا شىء آخر.

فالدعوة إلى الطبيعة الاعتبارية عين الدعوة إلى الأجزاء، والبعث إلى إحضار عشرة رجال بعث إلى إحضار هذا وذاك حتّى يصدق العنوان.

ومع ما ذكرنا لا حاجة إلى التمسك في مقام الدعوة إلى حكم العقل؛ وإن كان حكمه صحيحاً.

وأما الأمر الضمني أو الانحلالي فمما لا طائل تحته.

وإن شئت قلت: إن الأمر المتعلق بالمركب واحد متعلق بواحد، وليست الأجزاء متعلقة للأمر؛ لعدم شيئية لها في لحاظ الأمر عند لحاظ المركب، ولا يرى عند البعث إليه إلا صورة وحدانية هي صورة المركب؛ فانياً فيها الأجزاء، فهي تكون مغفولاً عنها، ولا تكون متعلقة للأمر أصلاً.

فالأمر لا يرى في تلك اللحاظ إلا أمراً واحداً، ولا يأمر إلا بأمر واحد، ولكن هذا الأمر الواحداني يكون داعياً إلى إتيان الأجزاء بعين دعوته إلى المركب، وحبّة عليها بعين حجّيته عليه؛ لكون المركب هو الأجزاء في لحاظ الوحدة والاضمحلال.

وما ذكرنا هاهنا وفي المقدمة الرابعة لا ينافي مع ما عرفت تحقيقه؛ من وجود ملاك المقدمية في الأجزاء، وأن كل جزء مقدّمة، وهو غير الكل (1).

السادس: أن مصب الأمر هو العنوان لا ذات الأجزاء المردّدة بين الأقلّ والأكثر بنعت الكثرة؛ وإن كان العنوان عينها في لحاظ الوحدة. و مع ذلك فما هو متعلق الأمر إنّما هو العنوان.

نعم، التعبير بأن الأمر دائر بين الأقلّ والأكثر يوهم تعلق الحكم بالأجزاء، وأن الواجب بذاته مردّد بينهما، وهو خلاف المفروض وخلاف التحقيق، بل الحكم تعلق بعنوان غير مردّد في نفسه بين القليل والكثير؛ وإن كان ما ينحلّ إليه

هذا العنوان مردّد بينهما، وهو لا يوجب تردّد الواجب بالذات بينهما، وهو لا ينافى قولنا: إنّ العنوان عين الأجزاء؛ لما تقدّم أنّ العينية مع حفظ عنواني الإجمال والتفصيل.

تقريب جريان البراءة العقلية

إذا عرفت ذلك يتّضح لك: جريان البراءة في المشكوك من الأجزاء؛ لأنّ الحجّة على المركّب إنّما يكون حجّة على الأجزاء وداعياً إليها إذا قامت الحجّة على كون المركّب مركّباً من الأجزاء الكذائية ومنحلاً إليها.

وأما مع عدم قيام الحجّة عليه لا يمكن أن يكون الأمر به حجّة عليها وداعياً إليها.

فمع الشكّ في جزئية شىء للمركّب لا يكون الأمر المتعلّق به حجّة عليه؛ ضرورة أنّ تمامية الحجّة إنّما تكون بالعلم، والعلم بتعلّق الأمر بالمركّب إنّما يكون حجّة على الأجزاء التي علم تركّب المركّب منها؛ لما عرفت من أنّ السرّ في داعوية الأمر المتعلّق به إلى الأجزاء ليس إلّا كونه منحلاً إليها ومرتكباً منها، فمع الشكّ في دخالة شىء في المركّب واعتباره فيه عند ترتيب أجزائه لا يكون الأمر بالمركّب حجّة عليه.

فلو بذل العبد جهده في استعلام ما أخذه المولى جزءاً للمركّب، ووقف على عدّة أجزاء دلّت عليه الأدلّة، وشكّ في جزئية شىء آخر، فأتى بما قامت الحجّة عليه، وترك ما لم تقم عليه يعدّ مطيعاً لأمر مولاه، فلو عاقبه المولى على ترك الجزء المشكوك فيه يكون عقاباً بلا بيان وبلا برهان.

و الحاصل: أنّ العبد مأخوذ بمقدار ما قامت الحجّة عليه؛ لا أزيد و لا أنقص:

أمّا العنوان: فقد قامت عليه.

و أمّا الأجزاء: فما علم انحلاله إليها فقد لزم على العبد؛ لأنّ قيام الحجّة على العنوان قيام على الأجزاء التي علم انحلاله إليها.

و أمّا الأجزاء المشكوك فيها: فلم يعلم انحلال العنوان عليها، و لا يتمّ الحجّة عليها؛ للشكّ في دخولها في العنوان. و هذا نظير ما لو كانت الأجزاء واجبة من أول الأمر بلا توسط عنوان، فكما يرجع فيه إلى البراءة فهكذا فيما إذا كان متوسّطاً في وجوب الأجزاء؛ لما عرفت من العينية مع التحفّظ بالفرق بالإجمال و التفصيل.

لا يقال: إنّ الحجّة قد قامت على العنوان الإجمالي، فلا بدّ من الإتيان بالأكثر حتّى يحصل العلم بالإتيان بما قامت الحجّة عليه.

لأنّنا نقول: كأنّك نسيت ما حرّرتنا من الامور لما تقدّم من أنّ النسبة بينهما- بين العنوان و الأجزاء- ليست نسبة المحقّق إلى المحقّق- بالفتح- حتّى يكون المأل إلى الشكّ في السقوط، بل العنوان عين الأجزاء في لحاظ الوحدة، لا متحصّلاً منها.

الإشكالات الثمانية على جريان البراءة العقلية عن الأكثر و دفعها

إشارة

هذا التقريب الذي أبدعناه يندفع به أكثر الإشكالات، و مع ذلك لا بأس بالتعرّض لبعض المعضلات التي أوردها الأعظم من الأصحاب:

فنقول: إنّ هنا إشكالات:

الإشكال الأول:

وقد حكى (1) عن المحقق صاحب «الحاشية»، و حاصله: أن العلم الإجمالي بوجود الأقل والأكثر حجة على التكليف ومنجز له، ولا بد من الاحتياط بالإتيان بالجزء المشكوك فيه. ولا ينحل هذا العلم الإجمالي بالعلم بوجود الأقل والشك في الأكثر؛ لتردد وجوبه بين المتباينين، فإنه لا إشكال في مباينة الماهية بشرط شيء للماهية لا بشرط؛ لكونهما قسيمين.

فلو كان متعلق التكليف هو الأقل فالتكليف به إنما يكون لا بشرط عن الزيادة، ولو كان الأكثر فالتكليف بالأقل يكون بشرط انضمامه مع الزيادة.

فوجود الأقل يكون مردداً بين المتباينين باعتبار اختلاف سنخى الوجوب الملحوظ لا بشرط شيء أو بشرطه، كما أن امتثاله يكون مختلفاً أيضاً حسب اختلاف الوجوب؛ فإن امتثال الأقل إنما يكون بانضمام الزائد إليه إذا كان التكليف ملحوظاً بشرط شيء، بخلاف ما إذا كان ملحوظاً لا بشرط، فيرجع الشك في الأقل والأكثر الارتباطيين إلى الشك بين المتباينين تكليفاً وامتثالاً (2)، انتهى كلامه.

ويرد عليه أولاً: أن الموصوف باللابشرطية وقسيمها إنما هو متعلق التكليف لا نفس التكليف، والتكليف على سنخ واحد، والاختلاف إنما هو في المتعلق. وما أفاده لعله سوء تعبير، والمراد ما ذكرنا.

1- راجع ما يأتي من المناقشة في صححة النسبة في الإشكال الخامس.

2- انظر فوائد الاصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 4: 152-154، هداية المسترشدين 3: 563.

و ثانياً: أنّ متعلّق التكليف أيضاً ليس أمره دائراً بين الماهية لا بشرط شىء و بشرطه؛ إذ ليس التكليف متعلّقاً بالأقلّ، و المتعلّق مردّداً بين كونه لا بشرط عن الزيادة أو بشرط الزيادة.

فإنّ لازم ذلك تسليم أنّ مصبّ الأمر مطلقاً هو الأقلّ و الشكّ فى اشتراطه بالزيادة و عدمها. مع أنّه غير صحيح؛ لأنّ الأجزاء كلّها فى رتبة واحدة، و ليس بعضها جزءاً و بعضها شرطاً لبعض، بل الأمر دائر بين تعلّق التكليف بالأقلّ - أى المركّب المنحلّ إليه - أو الأكثر - أى المركّب المنحلّ إليه - و لا تكون الأجزاء متعلّقة للتكليف بما أنّها أجزاء، كما تقدّم فى كيفية تعلّق الأوامر بالمركّبات الاعتبارية (1).

و ثالثاً: لا نسلم أنّ الأقلّ اللابشرط أو التكليف اللابشرط على تعبيره رحمه الله يباين الأقلّ بشرط شىء؛ تباين القسم مع القسم؛ لأنّ معنى كون الأقلّ لا بشرط:

أنّ الملحوظ نفس الأقلّ، من غير لحاظ انضمام شىء معه، لا كون عدم لحاظ شىء معه ملحوظاً حتّى يصير متبايناً مع الملحوظ بشرط شىء، فيكون الأقلّ متيقناً و الزيادة مشكوكاً فيها، فينحلّ العلم إلى علم تفصيلي و شكّ بدوى فى وجوب الزيادة.

هذا، مع أنّا نمنع كون الأجزاء متعلّقة للحكم، بل المتعلّق إنّما هو العنوان؛ و هو المركّب الواحد الذى تعلّق به بعث واحد، و هو يصير حجة على الأجزاء المعلوم انحلالها إليها، و لا يصير حجة على الزيادة المشكوك فيها، كما تقدّم (2).

1- تقدّم فى الصفحة 294 - 295.

2- تقدّم فى الصفحة 296.

ورابعاً: أنّ لازم ما أفاده هو الاحتياط على طريق الاحتياط فى المتباينين؛ أى الإتيان بالأقلّ منفصلاً عن الزيادة تارة، و معها اخرى؛ لأنّ المتباينين غير ممكن الاجتماع، مع أنّ القائل لا يلتزم به.

ثمّ إنّ بعض أعظم العصر رحمه الله أجاب عن الإشكال بأنّ الماهية لا بشرط و الماهية بشرط شىء ليستا من المتباينين اللذين لا جامع بينهما؛ فإنّ التقابل بينهما ليس تقابل التضادّ، بل تقابل العدم و الملكة؛ فإنّ الماهية لا بشرط ليس معناها لحاظ عدم انضمام شىء معها؛ بحيث يؤخذ العدم قيدهاً للماهية، و إلّا رجعت إلى الماهية بشرط لا، و يلزم تداخل أقسامها.

بل الماهية لا بشرط معناها عدم لحاظ شىء معها. و من هنا قلنا: إنّ الإطلاق ليس أمراً وجودياً، بل هو عبارة عن عدم ذكر القيد.

فالماهية لا بشرط ليست مباينة بالهوية و الحقيقة مع الماهية بشرط شىء؛ بحيث لا يوجد بينهما جامع، بل يجمعهما نفس الماهية. و التقابل بينهما بمجرد الاعتبار و اللحاظ.

ففى ما نحن فيه يكون الأقلّ متيقّن الاعتبار على كلّ حال؛ سواء لوحظ الواجب لا بشرط أو بشرط شىء؛ فإنّ التغيّر الاعتبارى لا يوجب خروج الأقلّ من كونه متيقّن الاعتبار⁽¹⁾، انتهى كلامه.

وفى كلامه إشكالات نشير إليها:

منها: أنّه قدس سره جعل الماهية مقسماً و جامعاً، و فرض اللا بشرط المطلق و البشرط شىء من أقسامها، و فسّر الإطلاق فى القسم بما لم يعتبر فيه قيد.

1- فوائد الاصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 4: 154 - 155.

فحينئذٍ نقول: إن أراد من قوله في تفسير الإطلاق: ما لم يعتبر مع الماهية قيد، عدم الاعتبار بالسلب البسيط؛ بحيث يكون اللابشرط القسمى هو ذات الماهية مع عدم وجود قيد معها في نفس الأمر، لا بلحاظ اللحاظ فهو غير تام؛ لأنّ هذا هو عين المقسم، فيرجع القسم حينئذٍ إلى المقسم، ويتداخل الأقسام، مع أنّه جعل اللابشرط من أقسام نفس الماهية، و حكم بجامعية ذات الماهية.

و الحاصل: أنّ الماهية لا بشرط- أى التى لم يلحظ معها شىء- هى الماهية المقسمة التى هى نفس الماهية، و لا يعقل الجامع بين الماهية الكذائية و غيرها.

و نفس ذات الماهية عبارة اخرى عن الماهية التى لم يلحظ معها شىء بنحو السلب البسيط، لا الإيجاب العدولى.

و إن أراد من عدم اعتبار القيد عدم اعتباره بالسلب التركيبى- أى الماهية التى لوحظت كونها لا مع قيد على نحو العدول، أو لم يعتبر معها شىء فى اللحاظ على نحو الموجبة السالبة المحمول- فهو أيضاً مثل ما تقدّم؛ لأنّه يصير اللابشرط قسيماً مع بشرط شىء و مبانياً، و هو بصدد الفرار عن كونهما متباينين.

و منها: أنّ ما ذكره من عدم الجامع بين المتضادّين غير صحيح، بل قد عرّف الضدّان بأنّهما أمران وجوديان داخلان تحت جنس قريب، بينهما غاية الخلاف(1). فتسليم الجامع بين العدم و الملكة دون المتضادّين غريب جداً.

و منها: أنّه لو سلّمنا أنّ التقابل بينهما تقابل العدم و الملكة فلا يستلزم ذلك عدم وجوب الاحتياط إذا كان بين المتعلّقين تباين؛ و لو بنحو العدم و الملكة.

ألا ترى: أنّه لو علم إجمالاً بوجوب إكرام شخص مردّد بين الملتحى

1- الحكمة المتعالية 2: 113، شرح المنظومة، قسم الحكمة: 41.

و الكوسج يجب الاحتياط، مع أن بينهما تقابل العدم و الملكة.

و لو علم بوجود إكرام واحد من الإنسان مردّد بين مطلق الإنسان أو الإنسان الرومي يكفي إكرام مطلق الإنسان- رومياً كان أو غيره- لعدم كون المتعلّق مردّداً بين المتباينين، و عدم التقابل بينهما.

و الحاصل: أنه ليس مجرد كون التقابل بينهما تقابل العدم و الملكة ميزاناً للرجوع إلى البراءة، و كون التقابل غيره ميزاناً للرجوع إلى الاحتياط كما عرفت، بل الميزان في الاحتياط كون المتعلّق مردّداً بين المتباينين، و في البراءة كونه مردّداً بين الأقلّ و الأكثر.

ثم إن تحقيق تقسيم الماهية إلى الأقسام الثلاثة، و أن المقسم هل هو نفس الماهية أو لحاظ الماهية؟ و توضيح الفرق بين المطلقين المقسمي و القسّمى موكول إلى محلّه و أهله، و ذكرنا نبذاً من ذلك عند البحث عن المطلق و المقيد، فراجع (1).

الإشكال الثاني:

إن متعلّق التكليف في باب الأقلّ و الأ-كثّر مردّد بين المتباينين؛ فإنّ المركّب الملتئم من الأقلّ له صورة وحدانية غير صورة المركّب من الأكثر، فهما صورتان متباينتان، و يكون التكليف مردّداً بين تعلّقه بهذا أو ذاك، فيجب الاحتياط.

و الجواب- مضافاً إلى أنه لو صحّ الإشكال لزم وجوب الاحتياط بتكرار الصلاة، لا ضمّ المشكوك إلى المتيقّن- أن فيما مضى كفاية لردّ هذا الإشكال؛ لأنّ نسبة صورة المركّب الاعتباري إلى الأجزاء ليست نسبة المحصّل إلى المحصّل، و لا

لها حقيقة وراء حقيقة الأجزاء حتى يكون المتحصّل من بعض الأجزاء غير المتحصّل من عدّة اخرى.

بل العقل تارة يرى الأجزاء في لحاظ الوحدة و اخرى في لحاظ الكثرة، و هذا لا يوجب اختلافاً جوهرياً بين الملحوظين. فحينئذٍ يرجع الاختلاف بين الصورتين إلى الأقلّ و الأكثر، كما يرجع الاختلاف بين الأجزاء إليهما أيضاً.

الإشكال الثالث:

إنّ وجوب الأقلّ دائر بين كونه نفسياً أصلياً توجب مخالفته العقاب، و كونه نفسياً ضمناً لا يعاقب على تركه؛ فإنّ العقاب إنّما هو على ترك الواجب الأصلي لا الضمني، فلا يحكم بلزوم إتيان الأقلّ على أيّ تقدير، بل يكون أمره من هذه الجهة كالمردّد بين الواجب و المستحبّ، فإذا لم يحكم العقل بوجوب إتيانه كذلك فلا ينحلّ به العلم الإجمالي، فلا بدّ من الخروج عن عهده بضمّ الزيادة عليه.

وفيه أولاً : أنّ حصول المركّب في الخارج إنّما هو بوجود عامّة أجزائه بلا نقص واحد منها، و أمّا عدمه فكما يحصل بترك الأجزاء عامّة، كذلك يحصل بترك أيّ جزء منه.

و من ذلك يعلم: أن ليس للمركّب أعدام - لأنّ تقيض الواحد واحد - بل له عدم واحد، و لكنّه تارة يستند إلى ترك الكلّ، و اخرى إلى جزء منه.

فحينئذٍ: فلو ترك المكلف المركّب من رأس أو الأجزاء المعلومة - أي الأقلّ - فقد ترك المركّب، فيكون معاقباً على ترك المأمور به بلا عذر.

و أمّا لو أتى بالأجزاء المعلومة - الأقلّ - و ترك الجزء المشكوك فيه بعد ما فحص و اجتهد و لم يعثر على بيان من المولى بالنسبة إليه، و فرضنا وجوب الأكثر

فى نفس الأمر فقد ترك فى هذه الحالة أيضاً المأمور به، و لكن لا عن عصيان، بل عن عذر.

و بالجملـة: أن الفرق بين الأولين و الثالث واضح جداً؛ فإن المكلف و إن ترك المأمور به فى الجميع إلا أنه ترك فى الأولين ترك الأجزاء من رأس، و ترك الأجزاء المعلومة عصياناً للمولى؛ لأن تركه للأجزاء عين تركه للمأمور به، فيعاقب على تركه بلا عذر و لا حجة. و هذا بخلاف الثالث؛ فإن المأمور به و إن كان متروكاً إلا أن الترك عن عذر. و هذا المقدار كافٍ فى لزوم الإتيان بالأقل عند العقل على كل حال، بخلاف المشكوك فيه.

و بعبارة أخرى: أن المكلف حين ترك الأقل واقف على ترك الواجب تفصيلاً؛ إما لأن الواجب هو الأقل الذى تركه، أو الأكثر الذى يحصل تركه بترك الأقل، فيجب الإتيان به على كل حال.

و ما ذكره القائل من أن ترك الأقل ليس بحرام على كل حال غير تام؛ لأن ترك الأقل لـمّا كان تركاً بلا عذر يجب الإتيان به؛ للعلم بأن فى تركه عقاباً على أى جهة كان، و هذا كافٍ فى الانحلال.

و ثانياً: أن ما يلزم على العبد هو تحصيل المؤمن القطعى من العقاب الذى هو مستند البراءة العقلية، و لا يتحقق المؤمن القطعى إلا فى مورد يكون العقاب قبيحاً على المولى الحكيم؛ لامتناع صدور القبيح منه.

فحينئذٍ: فلو علم أو احتمل العقاب يجب عليه الإطاعة و الاحتياط؛ و إن كان الاحتمال ضعيفاً؛ لأن تمام الموضوع للاحتياط هو احتمال العقاب لا غير.

و عليه: فلو دار التكليف بين كونه ممّا يعاقب عليه أو لا- كما هو شأن الأقل فى المقام- يجب عليه الاحتياط بلا كلام.

وإن شئت قلت: إنَّ ما يرجع إلى المولى إنّما هو بيان الأحكام لا بيان العقوبة على الأحكام، فلو حكم المولى بحرمة الخمر، واحتمل العبد أنّ المولى لا يعاقب عليه فلا يمكن الاكتفاء به في مقام تحصيل المؤمن عن العقاب.

كما أنّه إذا حرّم شيئاً و علم العبد أنّ في ارتكابه عقاباً، ولكن لم يبيّن المولى كيفية العقوبة فارتكبه العبد، وقد كان المنهى عنه في نفس الأمر ممّا أعدّ المولى لمخالفته عقاباً شديداً فلا يعدّ ذلك العقاب من المولى عقاباً بلا بيان؛ لأنّ ما هو وظيفته إنّما هو بيان الأحكام، لا بيان ما يترتب عليه من المثوبة و العقوبة.

إذا عرفت ذلك فنقول: قد تقدّم (1) أنّ التكليف بالأجزاء عين التكليف بالمركب، وأنّ الأقلّ دائر أمره بين كونه واجباً نفسياً أصلياً- أى كونه تمام المركب مستوجباً للعقوبة على تركه- أو نفسياً ضمناً، ويكون المركب هو الأكثر، و العقوبة على تركه لا على ترك الأقلّ.

و حينئذٍ: فالأقلّ يحتمل العقوبة و عدمها، و في مثله يحكم العقل بالاحتياط؛ لأنّه لو صادف كونه تمام المركب لا يكون العقاب عليه بلا بيان؛ فإنّ ما لزم على المولى هو بيان التكليف الإلزامي، و المفروض أنّه بيّنه.

ليس عليه بيان كون الواجب ممّا في تركه العقوبة، كما أنّه ليس له بيان أنّ الأقلّ تمام الموضوع للأمر، كما لا يخفى.

و لعمر القارئ إنّ انحلال العلم في المقام أوضح من أن يخفى؛ لأنّ كون الأقلّ واجباً تفصيلاً ممّا لا سترة فيه، فكيف يقع طرفاً للعلم الإجمالي؟ و ما أفاده بعض أعظم العصر من أنّ تفصيله عين إجماله (2) أشبه شىء بالشعر من البرهان.

1- تقدّم في الصفحة 294-295.

2- فوائد الاصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 4: 160.

الإشكال الرابع:

ما ذكره بعض أعظم العصر رحمه الله و أوضحه بتقريبين:

الأول: أنّ العقل يستقلّ بعدم كفاية الامتثال الاحتمالي للتكليف القطعي؛ ضرورة أن العلم بالاشتغال يستدعي العلم بالفراغ؛ لتنجز التكليف بالعلم به- ولو إجمالاً- ويتمّ البيان الذي يستقلّ العقل بتوقّف صحّة العقاب عليه؛ فلو صادف التكليف في الطرف الآخر الغير المأتي به لا يكون العقاب على تركه بلا بيان.

ففي ما نحن فيه لا- يجوز الاقتصار على الأقلّ عقلاً؛ لأنّه يشكّ معه في الامتثال والخروج عن عهدة التكليف المعلوم في البين، ولا يحصل العلم بالامتثال إلا بعد ضمّ الخصوصية الزائدة المشكوكة.

والعلم التفصيلي بوجود الأقلّ المرّد بين كونه لا بشرط أو بشرط شيء هو عين العلم الإجمالي بالتكليف المرّد بين الأقلّ والأكثر، و مثل هذا العلم التفصيلي لا يعقل أن يوجب الانحلال؛ لأنّه يلزم أن يكون العلم الإجمالي موجباً لانحلال نفسه(1)، انتهى كلامه.

وفيه: أنّ العلم الإجمالي قائم بالترّد والشكّ- أي الشكّ بأنّ هذا واجب أو ذاك- وليس المقام كذلك؛ للعلم بوجود الأقلّ على كلّ حال والشكّ في وجوب الزائد؛ إذ المفروض: أن الواجب هو ذات الأقلّ على نحو الإطلاق المقسمي، ووجوبه لا ينافي مع وجوب شيء آخر أو عدم وجوبه؛ إذ الأكثر ليس إلا الأقلّ والزيادة، ولا يفترق حال الأقلّ بالنسبة إلى تعلق أصل التكليف به؛

1- فوائد الاصول (تقريبات المحقق النائيني) الكاظمي 4: 159-160.

ضمّت إليه الزيادة أو لا تضمّ.

فالقّطع التفصيلي حاصل من غير دخول الإجمال بالنسبة إلى وجوب الأجزاء التي يعلم انحلال المركّب إليها. وإتّما الشكّ في أنّ الجزء الزائد هل يكون دخيلاً فيه حتّى يكون متعلّق التكليف بعين تعلّقه بالمركّب، أو لا؟ وهذا عين ما أوضحناه مراراً بأنّ هنا علماً تفصيلاً وشكّاً بدوياً.

وإن شئت قلت: إنّ الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية بمقدار ما قام الدليل على الاشتغال. ولا إشكال في أنّ الحجّة قائمة على وجوب الأقلّ، وأما الزيادة فليست إلاّ مشكوكاً فيها من رأس، ومع ذلك فكيف يجب الاحتياط؟!

وما أفاده: من أنّ الأقلّ المراد بين اللابشرط وبشرط شيء هو عين العلم الإجمالي، فيلزم أن يكون العلم الإجمالي موجباً لانحلال نفسه، غير تامّ؛ لأنّ الأقلّ متعلّق للعلم التفصيلي ليس إلاّ، والشكّ إنّما هو في الزيادة، لا في مقدار الأقلّ.

وإن شئت عبّرت: بأنّه ليس علم إجمالي من رأس حتّى يحتاج إلى الانحلال، بل علم تفصيلي وشكّ بدوي. وليس حاله نظير قيام الأمانة على بعض الأطراف الموجب للانحلال.

الثاني من التقريبين اللذين في كلامه رحمه الله، ومحصّله: أنّ الشكّ في تعلّق التكليف بالخصوصية الزائدة المشكوكة من الجزء أو الشرط وإن كان لا يقتضي التنجيز واستحقاق العقاب على مخالفته من حيث هو- للجهل بتعلّق التكليف به- إلاّ أنّ هناك جهة أخرى تقتضي التنجيز واستحقاق العقاب على ترك الخصوصية على تقدير تعلّقه بها؛ وهي احتمال الارتباطية وقيدية الزائد للأقلّ؛ فإنّ هذا الاحتمال بضميمة العلم الإجمالي يقتضي التنجيز.

فإنه لا رافع لهذا الاحتمال، وليس من وظيفة العقل وضع القيديّة أو رفعها، بل ذلك من وظيفة الشارع، ولا حكم للعقل من هذه الجهة. فيبقى حكمه بلزوم الخروج عن عهدة التكليف المعلوم والقطع بامثاله على حاله، فلا بدّ من ضمّ الخصوصية الزائدة (1)، انتهى كلامه.

قلت: ليت شعري أيّ فرق بين الجزء الزائد واحتمال الارتباطية والقيديّة في أنّه تجرى البراءة العقلية في الأوّل دون الأخيرين، مع أنّ الكلّ من القيود الزائدة المشكوك فيها، التي لا يكون العقاب عليها إلاّ عقاباً بلا بيان. وقد اعترف قدس سره في صدر كلامه بأنّ كلّ خصوصية مشكوك فيها يكون العقاب عليها عقاباً بلا بيان.

وأما ما أفاده: من أنّه ليس وظيفة العقل رفع القيديّة أو وضعها فهو صحيح لكن ليس معنى البراءة العقلية رفع التكليف، بل مفاد البراءة العقلية هو حكم العقل على أنّ العقاب على المشكوك فيه عقاب بلا بيان، من غير فرق بين أن يكون المشكوك فيه ذات الجزء أو الارتباطية.

وعلى أيّ حال: فإذا كان الأقلّ متعلّقاً للعلم التفصيلي، من غير كون الخصوصية متعلّقة للعلم، بل مشكوك فيها من رأس فتجربى البراءة في أيّة خصوصية مشكوك فيها.

ولعمر القارئ إنّ بين صدر كلامه وذيله تناقضاً ظاهراً، ولعلّ التدبّر الصحيح يرفع تلك المناقضة، فتأمل.

وهاهنا تقرير ثالث للاشتغال؛ وهو أنّ الأقلّ معلوم الوجوب بالضرورة، ومع إتيانه يشكّ في البراءة عن هذا التكليف المعلوم؛ لأنّ الأكثر لو كان واجباً لا يسقط

1- فوائد الاصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 4: 161.

التكليف المتوجّه إلى الأقلّ بإتيانه بلا ضمّ القيد الزائد، فلا بدّ للعلم بحصول الفراغ من ضمّه إليه (1).

وإن شئت عبّرت: بأنّ الاشتغال قد تعلق بالأقلّ لا بالأكثر، لكن الخروج عن الاشتغال المعلوم تعلقه بالأقلّ لا يحصل يقيناً إلا بضمّ المشكوك، والذي يحمل المكلف على الإتيان بالزائد إنّما هو الاشتغال بالأقلّ الذي لا يحصل اليقين بالبراءة عنه إلا بالإتيان بالمشكوك.

والجواب: أنّ وجوب الأقلّ ليس وجوباً مغايراً لوجوب المركّب، بل هو واجب بعين وجوبه، وقد عرفت (2) أنّ الوجوب المتعلق بالأجزاء في لحاظ الوحدة داعٍ بنفسه إلى الإتيان بالأجزاء، وليس الأجزاء واجباً غيرياً، كما أنّ نسبتها إلى المركّب ليست كنسبة المحصّل إلى المحصّل.

وحينئذٍ: ما قامت الحجّة عليه - وهو الأقلّ - يكون المكلف آتياً به، وما تركه لم تقم الحجّة عليه. فما علم اشتغال الذمّة به أطاعه، وما لم يعلم لم يتحقّق الامتثال بالنسبة إليه.

فلو كان الواجب هو الأقلّ فقد امتثله، ولو كان هو مع الزيادة فقد حصل عنده المؤمن من العقاب؛ وهو كون العقاب عليه عقاباً بلا بيان.

وإن شئت قلت: إنّه لا يعقل أن يكون للأمر بالمركّب داعوية بالنسبة إلى أجزائه مرّتين، بل له داعوية واحدة إلى الكلّ، وهو يدعو بهذه الدعوة إلى كلّ واحد من الأجزاء. وعليه: فلو أتى بالأقلّ فقد أتى بما يكون الأمر داعياً إليه، وما

1- الفصول الغروية: 357/السطر 12، انظر مقالات الاصول 2: 261.

2- تقدّم في الصفحة 294-295.

لم يأت به فهو مشكوك ليس للأمر بالنسبة إليه داعوية.

فإن قلت: لو كان الواجب هو الأكثر يكون المأتي به لغواً وباطلاً، فمع الشك في أن الواجب هو الأكثر يدور أمر الأقل بين كونه إطاعة أو أمراً باطلاً، فلا بد من إحراز كونه إطاعة و منطبقاً عليه ذلك العنوان.

قلت: إن الإطاعة و العصيان من الامور العقلية، و العقل يحكم بوجوب إطاعة ما أمر به المولى و بيّنه، لا ما أضمره و كتّمه. و المفروض أن ما وقع تحت دائرة البيان قد امتثله و أطاعه، و معه لما ذا لا ينطبق عليه عنوان الإطاعة؟

فإن قلت: إن الصلاة و إن كانت موضوعة للأعمّ من الصحيح إلا أن البعث لا يتعلّق بالصحيح منها؛ لأنّ الملاك في التسمية غير الملاك في تعلّق الطلب. و عليه يلزم الإتيان بالجزء المشكوك حتّى يحرز انطباق عنوان الصحيح عليه.

قلت: إن الصّحة و الفساد من عوارض الطبيعة الموجودة، و ما هو متعلّق للأمر إنّما هو نفس الطبيعة، فمن المستحيل أن يتعلّق البعث بأمر موجود، كما أوضحناه في محلّه (1). و عليه فالطبيعة صادقة على الأقلّ و الأكثر، فما علم تقييد الطبيعة من الأجزاء يجب الإتيان به، و ما لم يعلم يجرى فيه البراءة العقلية.

الإشكال الخامس:

ما ذكر المحقّق صاحب «الحاشية»، و نقله بعين عبارته عن كتابه المطبوع في آخر «حاشيته على المعالم»، و ما نسبنا إليه من الإشكال السابق فقد تبعنا في النسبة على بعض أعظم العصر رحمه الله، و هذا التقريب غيره، بل أمتن منه.

وإليك نصّ عبارته ملخصاً: إذا تعلّق الأمر بطبيعة فقد ارتفعت به البراءة السابقة و ثبت الاشتغال، إلا أنّه يدور الأمر بين الاشتغال بالأقلّ و الأكثر، وليس المشتمل على الأقلّ مندرجاً في الحاصلة بالأكثر، كما في الدين؛ إذ المفروض ارتباطية الأجزاء. ولا يثمر القول بأنّ التكليف بالكلّ تكليف بالأقلّ؛ لأنّ المتيقّن تعلّق الوجوب التبعي بالجزء، لا أنّه مورد للتكليف على الإطلاق.

فاشتغال الذمّة- حينئذٍ- دائر أمره بين طبيعتين وجوديتين لا يندرج أحدهما في الآخر، فلا يجري الأصل في تعيين أحدهما؛ لأنّ مورد هو الشكّ في وجوده وعدمه، لا ما إذا دار الأمر بين الاشتغال بوجود أحد الشئيين.

فإن قلت: إنّ التكليف بالأكثر قاضٍ بالتكليف بالأقلّ، فيصدق ثبوت الاشتغال به على طريق اللابشرط، فيدور الأمر في الزائد بين ثبوت التكليف وعدمه.

قلت: ليس التكليف بالأقلّ ثابتاً على طريق اللابشرط؛ ليكون ثبوت التكليف به على نحو الإطلاق، بل ثبوته هناك على سبيل الإجمال و الدوران بين كونه أصلياً أو تبعياً، فعلى الأول لا حاجة إلى الأصل، وعلى الثاني لا يعقل إجراؤه(1).

أقول: قد عرفت أنّ الأقلّ ليس مغايراً للأكثر عنواناً و لا طبيعة، بل الأكثر هو الأقلّ مع الزيادة(2)، فما أفاده من أنّ الأمر دائر بين طبيعتين وجوديتين لا يندرج أحدهما في الآخر غير تامّ جداً.

1- هداية المسترشدين 3: 563.

2- تقدّم في الصفحة 306-307.

كما أنّ ما يظهر منه من أنّ الأقل واجب بوجوب التبعي لا- بالوجوب المتعلق بالمركب على فرض تعلّقه بالأكثر غير صحيح، بل الأقل واجب بوجوبه على أيّ تقدير؛ أمّا على تقدير كون الأقلّ تمام المأمور به فواضح، و أمّا على تقدير تعلّقه بالأكثر فالأمر الداعي إلى المركب داعٍ بنفس تلك الدعوة إلى الأجزاء؛ إذ ليست الأجزاء إلا نفس المركب في لحاظ التفصيل، كما أنّه عينها في لحاظ الوحدة.

وبعد منع تلك المقدمتين يظهر النظر في ما أفاده من التقريب، ولا نطول بتوضيحه.

الإشكال السادس:

ما أفاده المحقّق الخراساني رحمه الله بتقريبين، و مرجع الأوّل إلى دعوى تحقّق العلم الإجمالي و امتناع الانحلال؛ للزوم الخلف، و مرجع الثاني إلى امتناعه لأجل كون وجود الانحلال مستلزماً لعدمه (1).

أمّا الأوّل: فتوضيحه أنّ تنجّز التكليف و تعلّقه بالأكثر لا بدّ و أن يكون مفروضاً حتّى يحرز وجوب الأقلّ فعلاً على كلّ تقدير؛ إمّا لنفسه و إمّا لغيره؛ لأنّه مع عدم مفروضية تنجّزه و تعلّقه بالأكثر لا يعقل العلم بفعالية التكليف بالنسبة إلى الأقلّ على كلّ تقدير؛ فإنّ أحد التقديرين كونه مقدّمة للأكثر، فلو لزم من فعالية التكليف بالأقلّ عدم تنجّز الأكثر يكون خلف الفرض.

و أمّا الثاني: فلأنّ الانحلال يستلزم عدم تنجّز التكليف على أيّ تقدير و هو مستلزم لعدم لزوم الأقلّ على أيّ تقدير، و هو مستلزم لعدم الانحلال، فلزم من

وجود الانحلال عدمه، و هو محال؛ فالعلم الإجمالي منجّز بلا كلام.

و هاهنا تقريب ثالث، تبّهنا عليه عند البحث عن مقدّمة الواجب (1)، و هو: أنّه إذا تولّد من العلم الإجمالي علم تفصيلي لا يعقل أن يكون ذلك العلم مبدئاً لانحلال العلم السابق؛ لأنّ قوامه بالأوّل، فلا يتصوّر بقاء العلم التفصيلي مع زوال ما هو قوام له.

فلو علم إجمالاً أنّ واحداً من الوضوء و الصلاة واجب له، و لكن دار وجوب الوضوء بين كونه نفسياً أو غيرياً فلا يصحّ أن يقال: إنّ الوضوء معلوم الوجوب تفصيلاً؛ لكونه واجباً إمّا نفسياً أو مقدّمياً، و أمّا الصلاة فمشكوكة الوجوب من رأس؛ لأنّ العلم على وجوبه - على أىّ تقدير - إنّما نشأ من التحفّظ بالعلم الإجمالي، و لورفع اليد عنه فلا علم بوجوبه على أىّ تقدير.

و الجواب: أنّ روح هذه التقريبات واحدة، و كلّها مبنية على أنّ الأجزاء واجب بالوجوب الغيري الذي يترشّح من الأمر بالكلّ، و أنّ الأجزاء و الكلّ يختلفان عنواناً و طبيعةً.

وقد عرفت فساد هذه الأقوال كلّها، و أنّ الوجوب المتعلّق بالأقلّ عين الوجوب المتعلّق بالمركبّ، سواء ضمّ إليه شىء أو لم يضمّ، و أنّه لو ضمّ إليه شىء لا يتغيّر حال الأقلّ في تعلق الأمر به، غير أنّه يكون للأمر نحو انبساط لتباً بالنسبة إليه، و إن لم يضمّ إليه شىء يقف على الأقلّ و لا يتجاوز عنه. هذا على تعابير القوم.

و إن شئت قلت: لو انضمّ إليه شىء ينحلّ إليه المركبّ و يحتجّ بالأمر بالمركبّ بالنسبة إلى الزائد، و إن لم يضمّ فلا ينحلّ و لا يحتجّ.

وعلى المختار- كون الأجزاء واجباً بعين وجوب الكل- فلا يتوقف وجوب الأقل على أى تقدير، على تنجز الأكثر؛ فإنّ الأمر بالمركب معلوم، وهو أمر بالأجزاء المعلومة أى ينحلّ المركب الذى تنجز الأمر بالنسبة إليه، إلى الأجزاء المعلومة بلا إشكال؛ سواء كان الجزء الآخر واجباً أو غير واجب.

فتنجز الأمر بالأقلّ عين تنجز الأمر بالمركب، ولا يتوقف وجوبه على وجوب شىء آخر. فلا إشكال فى وجوب الأقلّ على كلّ تقدير؛ انحلّ المركب إلى المعلومة من الأجزاء فقط، أو إليها وإلى أمر آخر.

ثم إنّ بعض أعظم العصر رحمه الله تفصّى عن الإشكال فى بعض أجوبته، مع تسليم كون وجوب الأجزاء مقدّمياً⁽¹⁾.

وأنت إذا أحطت خُبراً بما أشرنا إليه هنا- من أنه إذا كان العلم التفصيلى متولّداً من العلم الإجمالى فلا يعقل أن يكون ذلك التفصيل مبدئاً للانحلال- تقف على صحّة مقالنا وضعف ما أفاده رحمه الله، فلا نطيل المقام.

الإشكال السابع:

ما أفاده الشيخ الأعظم رحمه الله⁽²⁾، ويستفاد من كلامه تقريران، لا بأس بتوضيحهما:

الأول: أنّ المشهور بين العدلية: أنّ الأوامر والنواهي تابعة لمصالح فى المأمور به ومفاسد فى المنهى عنه، وأنّ الواجبات الشرعية أطفاف فى الواجبات

1- فوائد الاصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى 4: 158.

2- فوائد الاصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم 25: 319.

العقلية، والأحكام الشرعية وإن تعلقت بعناوين خاصّة- كالصلاة والصوم والسرقه والغيبه- إلا أنّ المأمور به والمنهى عنه حقيقة هو المصالح والمفاسد، والأمر بالصلاة والنهي عن الغيبه إرشاد إلى ما هو المطلوب في نفس الأمر.

والسرّ في تعلّقها بالعناوين دون نفس المصالح والمفاسد عدم علم العباد بكيفية تحصيلها أو الاجتناب عنها، ولو أطلع العقل بتلك المصالح والألطف لحكم بلزوم الإتيان بها.

فالمصالح والألطف هي المأمور بها بالأمر النفسى، والعناوين التي تعلّق بها الأمر والنهي في ظاهر الشرع محصّلات- بالكسر- تلك الغايات، وأوامرها إرشادية مقدّمية، ومع الشكّ في المحصّل لا مناص عن الاحتياط.

الثاني: أنّ الأوامر المتعلقة بالعناوين وإن كانت أوامر حقيقية غير إرشادية إلا أنّ المصالح والمفاسد أغراض وغايات لتلك الأوامر والنواهي، ولا يحرز الغرض إلا بالإتيان بالأكثر.

وإن شئت قلت: إنّ المصالح والمفاسد والأغراض المولوية علّة البعث نحو العمل وعلّة لظهور الإرادة في صورة الأمر والزجر. فكما أنّ وجود الأشياء وبقائها إنّما هو بوجود عللها وبقائها فهكذا انعدامها وسقوطها بسقوط عللها وفنائها.

فحينئذٍ: فالعلم بسقوط الأوامر والنواهي يتوقّف على العلم بسقوط الأغراض وحصول الغايات الداعية إليها، فمع الإتيان بالأقلّ يشكّ في إحراز المصالح، فيشكّ في سقوط الأوامر، فمع العلم بالثبوت لا بدّ من العلم بالسقوط، وهو لا يحصل إلا بالإتيان بالأكثر.

والفرق بين التقريبيين أوضح من أن يخفى؛ فإنّ المأمور به والمنهى عنه على الأوّل هو المصالح والمفاسد، والعناوين محصّلات، وعلى الثاني فالأوامر النفسية

وإن تعلّقت بالعناوين حقيقة لكنّها لأجل أغراض و مقاصد، فما لم تحصل تلك الأغراض لا تسقط الأوامر و النواهي.

وقد أشار الشيخ الأعظم إلى التقرّيبين بقوله: إنّ اللطف: إمّا هو المأمور به حقيقة أو غرض للآمر، فيجب تحصيل العلم بحصول اللطف.

وبذلك يظهر: أنّ ما أفاده بعض أعاضم العصر رحمه الله من أنّ مراده ليس مصلحة الحكم و ملاكته، بل المراد منه التّعبد بالأمر و قصد امثاله(1)، ليس بشيء ء و إن أتعب نفسه الشريفة، فراجع.

فالجواب عن الأوّل: أنّ كون أفعال الله معلّلة بالأغراض من المسائل الكلامية، و هو أساس لهذه القضية الدائرة من تبعية أوامره و نواهيّه لمصالح أو مفسدات مكنونة في المتعلّق، و لا شك أنّ غاية ما قام عليه الدليل هو أنّه يمتنع عليه تعالى الإرادة الجزافية؛ للزوم العبث في فعله، و الظلم على العباد في تكليفه.

فيما أنّ الأوامر و النواهي أفعال اختيارية له تعالى فلا بدّ أن تكون معلّلة بالأغراض، في مقابل ما يدّعيه الأشاعرة النافين للأغراض و الغايات في مطلق أفعاله.

وعليه فدفع العبثية كما يحصل باشمال نفس تلك العناوين على مصالح و مفسدات قائمة بها متحصّلة بوجودها، كذلك يحصل بكون المصلحة في نفس البعث و الزجر.

بل يمكن أن يقال: إنّ تلك العناوين مطلوبات بالذات، من قبيل نفس الأغراض، أو تكون الأغراض اموراً آخر غير المصالح و المفسدات.

1- فوائد الاصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 4: 172-173 و 176.

و الحاصل: أنّ الأدلّة المذكورة فى محلّه لا يثبت ما ذكر فى وجه الأوّل.

أضف إليه: أنّ تعلق الأمر بالمصالح النفس الأمرية التى يستتبعها تلك العناوين ممّا يمتنع عليه تعالى؛ للزوم اللغوية و العبث؛ لأنّ الأمر بالشىء و البعث إليه لأجل إيجاد الداعى فى نفس المكلف حتّى ينبعث ببركة سائر المبادئ نحوه، و هو فرع وصول الأمر إليه.

و لا يعقل أن تكون الأوامر النفس الأمرية الغير الواصلة إلى المكلفين متعلّقة بعناوين واقعية مجهولة لديهم و باعثة نحوها؛ فإنّ البعث و التحريك فرع الوصول و الاطلاع. و عليه فتعلّقها بها لا يكون إلا لغواً و عبثاً ممتنع عليه تعالى.

و أمّا الجواب عن الثانى: فيكفى ما قدّمناه عن الأوّل عنه أيضاً؛ فإنّ العلة الغائية و إن كانت تعدّ من أجزاء العلة إلا أنّه لا يلزم أن يكون الغاية مغايراً لنفس العنوان الذى وقع تحت دائرة الطلب، بل من المحتمل أن يكون الغرض الذى دلّ الدليل على امتناع خلوّ فعله تعالى عنه هو قائماً بنفس الأمر.

و بالجملة: احتمال كون الغرض هو قائماً بنفس الأمر أو كونه نفس المأمور به؛ بمعنى كونه محبوباً بالذات، من دون أن يكون محصّلاً للغرض ينفى الاشتغال.

بل التحقيق: أنّه لم يدلّ دليل على تحصيل الأغراض الواقعية للمولى التى لم يتم عليها حجّة، بل العقل يحكم بلزوم الخروج عن العهدة بمقدار ما قام عليه الحجّة. و بما أنّ الحجّة قامت على الأقلّ فلو كان الغرض حاصلًا به فهو، و إلاّ ففوت الغرض مستند إلى قصور بيان المولى؛ لعدم البيان، أو لعدم إيجاب التحقّظ و الاحتياط.

بل لنا أن نقول: إنّ الغرض يسقط بالأقلّ و يتبعه سقوط الأمر؛ إذ لو لم يسقط به فى نفس الأمر لوجب على المولى الحكيم: إمّا البيان أو جعل الاحتياط؛

تحفظاً على أغراضه، وإلا يلزم التلاعب بالغرض ونقضه، وهو قبيح على الحكيم.

وحيث إنه لم يبيته ولم يوجب الاحتياط نستكشف من ذلك قيام الغرض بالأقل وسقوطه به.

أضف إلى ذلك: أنّ العلم الإجمالى إذا كان بعض أطرافه مجهول العنوان؛ بحيث لا ينقدح فى ذهن المكلف بعنوانه أبداً لا يكون منجزاً؛ فإنّ تنجيزه متوقف على إمكان الباعثية على أى تقدير- أى فى أى طرف كان من الأطراف- فإذا كان بعضها مجهول العنوان لا يمكن البعث إليه.

وما نحن فيه من هذا القبيل؛ إذ نحتمل أن يكون للصلاة- مثلاً- أجزاء لم تصل إلينا أصلاً، ونحتمل دخالته فى سقوط الغرض. و مثل هذا العلم غير منجز أصلاً؛ لكون طرف العلم مجهول العنوان.

فلزوم العلم بسقوط الغرض الواقعى موجب لعدم العلم فى مطلق التكاليف بسقوط الأوامر؛ إذ ما من تكليف إلا ويحتمل دخالة شىء فى متعلقه دخيل فى حصول الغرض لم يصل إلينا حتى يصح الاحتياط، ويلزم منه سدّ باب الإطاعات.

فتحصّل من ذلك: عدم لزوم شىء على العبد إلا الخروج عن عهدة ما قامت الحجّة عليه؛ سقط الغرض لبأ أم لا.

نعم مع العلم بالغرض الملزم لا بدّ من تحصيله؛ كان أمر من المولى أم لا.

الإشكال الثامن:

هذا الإشكال يختصّ بالأوامر القريبة، ولا يجرى فى التوصّلية، وهو: أنّ أمر الأقلّ دائر بين كونه نفسياً صالحاً للتقرّب، و كونه غيرياً مقدّمياً غير صالح له، و ما حاله كذلك لا يمكن أن يتقرّب به.

وأما الأكثر: فالأمر المتعلق به نفسى صالح للتقرب؛ إما لكونه بنفسه هو المأمور به، أو كون المأمور به هو الأقل، ولكنه يقصد التقرب بما هو واجب في الواقع، فينطبق عليه على كل تقدير (1).

وفيه: أن ما هو المعتبر في العبادات هو أن يكون العبد متحركاً بتحريك المولى، ويكون الأمر باعثاً مع مبادئ آخر- كالخوف والرجاء ونحوهما- نحو المتعلق، ولا يكون الداعي في إتيانه أغراض آخر كالرأيا ونحوه، لا بأن يكون قصد الأمر والامتنال ونحوهما منظوراً إليه، بل حقيقة الامتنال ليست إلا الإتيان بداعوية الأمر، وبه يحصل التقرب ويصير العبد ممتازاً عن غيره.

وقد عرفت (2): أن المركب عبارة عن أجزاء وشرائط في لحاظ الوحدة، ويكون الأمر الداعي إلى المركب داعياً إلى الأجزاء، لا بداعوية أخرى.

فحينئذ نقول: لا شبهة في أن الآتى بالأقل القائل بالبراءة والآتى بالأكثر القائل بالاشتغال كل واحد منهما متحرك بتحريك الأمر المتعلق بالمركب؛ فقولته تعالى: «أقم الصلاة» (3) محرّك للآتى بالأقل والآتى بالأكثر، من غير فرق بينهما من هذه الجهة.

وإنما يفترقان في أن القائل بالبراءة لا يرى نفسه مكلفاً بإتيان الجزء المشكوك فيه، بخلاف القائل بالاشتغال، وهذا لا يصير فارقاً فيما هما مشتركان فيه؛ وهو الإتيان بالأجزاء المعلومة بداعوية الأمر بالمركب.

1- انظر فرائد الاصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم 25: 325، درر الفوائد، المحقق الحائري: 478.

2- تقدّم في الصفحة 294-295.

3- الإسراء (17): 78.

ثمّ لو فرض الوجوب الغيرى للأجزاء فيمكن للاتى بالأقلّ قصد التقرب؛ لاحتمال كون الأقلّ واجباً نفسياً، و ما لا يمكن له هو الجزم بالنيّة، وهو غير معتبر فى العبادات جزماً؛ ولهذا يصحّ العمل بالاحتياط و ترك طريقي الاجتهاد و التقليد.

و كما أنّ الجزم بالنيّة غير ممكن مع الإتيان بالأقلّ كذلك غير ممكن مع الإتيان بالأكثر؛ لعدم العلم بمتعلّق التكليف. فقصد القرية ممكن منهما، و الجزم غير ممكن منهما بلا افتراق بينهما.

فى جريان البراءة الشرعية فى المقام

و لا يخفى: أنّه بعد ما اتّضح كون الجزء الزائد مشكوكاً فيه من رأس - لانحلال العلم الإجمالى - يقع الجزء المشكوك فيه مورداً للبراءة الشرعية، و يشملها حديثا الرفع و الحجب، و غيرهما من أدلّة الباب؛ لأنّ شأن الحديتين هو الرفع التعبدى.

فمعنى الرفع فى المقام هو رفع الجزئية عن الجزء المشكوك فيه، و البناء على عدم كون المشكوك فيه جزءاً. فهو يأتى بالأجزاء المعلومة لأجل الأمر المتعلّق بالمركبّ الذى عرفت داعويته إلى نفس الأجزاء بدعوة واحدة، و ينفى لزوم الجزء المشكوك فيه أو جزئيته للمركبّ، و يكون مأموناً من العقاب.

و أمّا أجزاء الأقلّ عن الأكثر لو فرض انكشاف الواقع: فقد أوضحنا حاله بما لا مزيد عليه فى مبحث الأجزاء (1)، فلا وجه للإعادة.

المطلب الثاني فيما إذا كان الأقلّ و الأكثر من قبيل المطلق و المشروط

تفصيل القول في جريان البراءة في الجزء المشكوك يغنينا عن إفاضة القول في الشرط المشكوك؛ فإنّ المناط في الجزء و الشرط واحد، غير أنّنا أفردنا البحث عنه؛ تبعاً للأصحاب:

فنقول: إنّ منشأ انتزاع الشرطية: تارة يكون أمراً مباحيناً للمشروط في الوجود كالطهارة في الصلاة، و اخرى يكون أمراً متّحداً معه كالإيمان في الرقبة.

أمّا الكلام في الأوّل: فواضح جدّاً؛ لأنّ داعوية الأمر إلى ذات الصلاة معلوم؛ سواء تعلّق الأمر بها بلا اشتراط شيء أو مع اشتراطه، و التقييد و الاشتراط، أو القيد و الشرط مشكوك فيه، فيجرى أدلة البراءة؛ عقلية كان أو شرعية.

و أمّا الثاني - أعمى إذا كان منشأ الانتزاع متّحداً معه كالإيمان في الرقبة - فتجرى البراءة فيه أيضاً.

و توضيحه: أنّ متعلّق البعث و الزجر إنّما هو الماهيات و العناوين دون المصاديق الخارجية، و قد أقمنا برهانه فيما سبق (1). و عليه فالمدار في دوران الأمر بين الأقلّ و الأكثر إنّما هو ملاحظة لسان الدليل الدالّ على الحكم حسب الدلالة اللفظية العرفية، لا المصاديق الخارجية.

فلو دار متعلّق الأمر بين كونه مطلق الرقبة أو الرقبة المؤمنة فهو من موارد البراءة العقلية و الشرعية؛ لانحلال العلم فيه، و دورانه بين الأقلّ و الأكثر؛ لأنّ مطلق الرقبة و إن كان غير موجود في الخارج و الموجود منه: إمّا الرقبة الكافرة أو

1- راجع الجزء الأوّل: 489.

المؤمنة، وهما متباينان، إلا أنّ الميزان في كون الشئ من قبيل المتباينين أو الأقلّ والأكثر ليس المصاديق الخارجية؛ لأنّ مجرى البراءة هو متعلّقات الأحكام، وهو العناوين المأخوذة في لسان الدليل، لا المصاديق الخارجية.

فحينئذٍ نقول: إنّ البعث إلى طبيعة الرقبة معلوم، وتعلّقه إلى المؤمنة مشكوك فيه، فتجرى البراءة على البراهين والمقدمات السابقة.

وعدم تحقّق الطبيعي في الخارج إلا في ضمن الفردين - الرقبة المؤمنة و الرقبة الكافرة - لا يوجب كون المقام من قبيل المتباينين؛ فإنّ الميزان هو ما تعلّق البعث به، ومن المعلوم أنّ البعث إلى الطبيعة غير البعث إلى الطبيعة المقيدة، والنسبة بين المتعلّقين هو القلّة والكثرة؛ وإن كان المصاديق على غير هذا النحو باعتبار العوارض.

ومما ذكرنا يعلم حال المركّبات التحليلية؛ سواء كانت بسائط خارجية كالبياض و السواد المنحلّين إلى اللون المفترّق لنور البصر أو قابضه، أو كالإنسان المنحلّ عقلاً إلى الحيوان و الناطق؛ فإنّ الجنس و الفصل و إن لم يكونا من الأجزاء الخارجية للمحدود؛ لأنّهما من أجزاء الحدّ، و إن كان مأخذهما المادّة و الصورة بوجه يعرفه أهله. و قريب منهما بعض الأصناف و الأشخاص المنحلّين في العقل إلى الماهية و العوارض المصنّفة، و إلى الماهية و العوارض المشخّصة.

فإذا دار أمر صبغ ثوب المولى بمطلق اللون، أو بلون قابض لنور البصر فما قام عليه الحجّة يؤخذ به، و يترك المشكوك فيه؛ اعتماداً على البراءة.

و الحاصل: أنّ البراءة تجرى في الجميع على وزان واحد، من غير فرق بين ما له منشأ انتزاع مغاير و ما ليس له كذلك؛ لأنّ الموضوع ينحلّ عند العقل إلى معلوم و مشكوك فيه.

فالصلاة المشروطة بالطهارة عين ذات الصلاة في الخارج، كما أنّ الرقبة المؤمنة عين مطلقها فيه، والإنسان عين الحيوان وهكذا، وإنّما الافتراق في التحليل العقلي، وهو في الجميع سواء، فكما تتحلّ الصلاة المشروطة بالصلاة والاشتراط، كذا ينحلّ الإنسان إلى الحيوان و الناطق. ففي جريان البراءة وقيام الحجّة على المتيقّن دون المشكوك لا فرق في جميع الموارد.

ثمّ إنّ بعض أهل العصر رحمه الله نفى الرجوع إلى البراءة عند التردد بين الجنس و النوع؛ قائلاً بأنّهما عند التحليل العقلي وإن كان يرجع إلى الأقلّ و الأكثر إلّا أنّهما في نظر العرف من التردد بين المتباينين.

فلو دار الأمر بين إطعام الإنسان أو الحيوان فاللازم هو الاحتياط بإطعام الإنسان؛ لأنّ نسبة الرفع إلى كلّ منهما على حدّ سواء، فيسقطان بالمعارضة، فلا بدّ من العلم بالخروج من العهدة، ولا يحصل إلّا بإطعام خصوص الإنسان؛ لأنّه جمع بين الأمرين، وإطعامه يستلزم إطعام ذاك (1)، انتهى.

وفيه أوّلاً: أنّ ما ذكره يرجع إلى المناقشة في المثال؛ فإنّ الإنسان و الحيوان وإن كانا في نظر العرف من قبيل المتباينين إلّا أنّ الحيوان و الفرس ليسا كذلك، فلو دار الأمر في الإطعام بينهما فلا مناص عن البراءة، كما لو دار الأمر بين مطلق اللون و اللون الأبيض، أو مطلق الرائحة أو رائحة المسك فإنّ الجميع من قبيل الأقلّ و الأكثر.

و ثانياً: لو كان الدوران بين الإنسان و الحيوان دوراناً بين المتباينين فطريق الاحتياط هو الجمع بينهما في الإطعام، لا إطعام خصوص الإنسان.

و ما ذكره من أنّ إطعامه يستلزم إطعام الحيوان أشبه شىء بالمناقضة فى المقال؛ فإنّ مغزى هذا التعليل إلى أنّهما من الأقلّ والأكثر، كما لا يخفى.

ومما ذكرنا يظهر: ضعف ما أفاده المحقق الخراسانى رحمه الله: من أنّ الصلاة- مثلاً- فى ضمن الصلاة المشروطة، موجودة بعين وجودها، وفى ضمن صلاة اخرى فاقدة لشرطها تكون مباينة للمأمور بها(1).

وجه ضعفه: فإنّ فيه خلطاً واضحاً؛ فإنّ التحقيق: أنّ الكلّى الطبيعى موجود فى الخارج بنعت الكثرة لا بنعت التباين؛ فإنّ الطبيعى لمّا لم يكن فى حدّ ذاته واحداً ولا كثيراً فلا محالة يكون مع الواحد واحداً ومع الكثير كثيراً.

فيكون الطبيعى موجوداً مع كلّ فرد بتمام ذاته، ويكون متكثرّاً بتكثر الأفراد، فزيد إنسان وعمرو إنسان وبكر إنسان، لا أنّهم متباينات فى الإنسانية، بل متكثرات فيها، وإنّما التباين من لحوق عوارض مصنّفة ومشخصّة، كما لا يخفى.

والتباين فى الخصوصيات لا يجعل الماهية المتّحدة مع كلّ فرد وخصوصية متباينة مع الاخرى؛ فإنّ الإنسان بحكم كونه ماهية بلا شرط شىء غير مرهون بالوحدة والكثرة، وهو مع الكثير كثير؛ فهو بتمام حقيقته متّحد مع كلّ خصوصية.

فالإنسان متكثر غير متباين فى الكثرة. هذا، ولتوضيحه مقام آخر، فليطلب من أهله ومحلّه.

أضف إلى ذلك: أنّ كون الفردين متباينين غير مفيد أصلاً؛ لأنّ الميزان إنّما هو ما وقع تحت دائرة الطلب، وقد عرفت أنّ متعلّقه إنّما هو العناوين والماهيات، ومن الواضح أنّ مطلق الصلاة أو الصلاة المشروطة بشىء من الطهارة من قبيل الأقلّ والأكثر، فتدبّر.

المطلب الثالث فى دوران الأمر بين الأقل والأكثر فى الأسباب والمحصلات

إشارة

وهى تنقسم إلى عقلية وعادية وشرعية:

أمّا الأولتين: فمركز البحث فيهما ما إذا تعلّق الأمر بمفهوم مبيّن، وكان له سبب عقلى أو عادى، ودار أمر السبب بين الأقل والأكثر، كما لو أمر بالقتل وتردّد سببه بين ضربة وضربتين، وأمر بتنظيف البيت ودار أمره بين كنسه ورشّه أو كنسه فقط، ومثله ما لو شكّ فى اشتراط السبب بكيفية خاصّة من تقديم أجزاء على أخرى، هذا هو محطّ البحث. فلا إشكال فى عدم جريان البراءة؛ لأنّ المأمور به مبيّن وغير دائر بين الأقل والأكثر، وما هو دائر بينهما فهو غير مأمور به، والشكّ بعد فى حصول المأمور به وسقوطه، وقد قامت الحجّة على الشىء المبيّن، فلا بدّ من العلم بالخروج عن عهدته.

ويظهر من بعض محقّقى العصر: التفصيل بين كون المسبّب ذا مراتب ومن البسائط التدريجية فتجرى البراءة، وبين غيره؛ حيث قال:

لو كان العنوان البسيط متدرّج الحصول من قبل علته؛ بأن يكون كلّ جزء من أجزاء علته مؤثراً فى تحقّق مرتبة منه، إلى أن يتمّ المركّب فيتحقّق تلك المرتبة الخاصّة التى هى منشأً للآثار، نظير مرتبة خاصّة من النور الحاصلة من عدّة شموع.

ومنه باب الطهارة؛

لقوله عليه السلام: «فما جرى عليه الماء فقد طهر»⁽¹⁾،

وقوله عليه السلام:

1- الكافى 3: 1/43، وسائل الشيعة 2: 229، كتاب الطهارة، أبواب الجنابة، الباب 26، الحديث 1.

«وكلّ شيء أمسسته الماء فقد انقبت» (1)،

فلا قصور عن جريان البراءة عند دوران الأمر في المحقّق- بالكسر- بين الأقلّ والأكثر؛ فإنّ مرجع الشكّ- بعد فرض تسليم سعة الأمر البسيط في ازدياد أجزاء محقّقه- إلى الشكّ في سعة ذلك الأمر البسيط وضيقة، فينتهي الأمر إلى الأقلّ والأكثر في نفس الأمر البسيط، فتجرى البراءة، وهذا بخلاف ما لو كان دفعي الحصول فلا محيص عن الاحتياط (2).

قلت: ما ذكره غير صحيح على فرض، و خارج عن محطّ البحث على فرض آخر؛ لأنّه لو كان الشكّ في أنّ الواجب هل هو غسل جميع الأجزاء أو يكفي الغالب ولا يضّرّ النادر فللقول بجريان البراءة مجال، ولكنّه خارج عن البحث؛ لأنّ مآل البحث حينئذٍ إلى الأقلّ والأكثر في نفس المأمور به.

وأما إذا قلنا بأنّ الواجب هو تحصيل الطهور، ولكن وقع الشكّ في أنّ السبب هل هو نفس الغسل أو هو مع اشتراط تقديم بعض الأجزاء- كالرأس على غيره- فلا محيص عن الاحتياط؛ وإن كان المسبّب تدريجي الحصول.

فلو علمنا باشتراط صلاة الظهر بالطهارة، وشككنا في حصوله بالغسلتين والمسحّتين مطلقاً أو مع شرط و كيفية خاصّة، و دار الأمر في المحصّل- بالكسر- بين الأقلّ والأكثر فلا إشكال في عدم جريان البراءة، من غير فرق بين كون العنوان البسيط الذي هو المأمور به ذا مراتب متفاوتة متدرّج الحصول، أو كونه دفعي الحصول.

و لو علمنا بوجود الطهور، وشككنا في أنّ الحقيقة المتدرّجة الوجود هل

1- تهذيب الأحكام 1: 422/148، وسائل الشيعة 2: 230، كتاب الطهارة، أبواب الجنابة، الباب 26، الحديث 5.

2- نهاية الأفكار 3: 401-402.

يحصل بمطلق الغسل أو بشرط آخر - كقصد الوجه مثلاً - أو غيره لزم الاحتياط.

وبالجملة: فهذا التفصيل لا طائل تحته.

وإليك تفصيلاً آخر ذكره ذلك المحقق في كلامه؛ وهو التفصيل بين كون العلم مقتضياً قابلاً لإجراء الاصول في أطراف العلم أو علة تامة. فعلى القول بجريان الاصول في أطراف العلم ما لم يمنع عنه مانع فيمكن أن يقال: إن الأمر البسيط وإن كان له وجود واحد إلا أن له أعداماً على نحو العموم البدلي بانعدام كل واحد من أجزاء سببه.

وعليه: فيما أن الأمر بالشئ مقتضى عن النهي عن ضده العام - أعني ترك المأمور به وإعدامه بإعدام سببه - فحينئذٍ ترك المأمور به عن قبل ترك الأقل ممّا يعلم تفصيلاً حرمة، و علم استحقات العقوبة عليه.

وأما تركه الناشئ من ترك المشكوك جزئيته فلم يعلم حرمة؛ لعدم العلم بإفضاء تركه إلى تركه. هذا، وقد أجاب عنه بما هو مذكور في كلامه (1).

أقول: يرد عليه أولاً: أنه لو كان المأمور به بالذات مردداً بين عنوانين - كالظهر والجمعة - فعلى القول باقتضائية العلم يمكن للشارع أن يكتفي بأحدهما في مقام الامتثال.

وأما إذا كان المأمور به معلوم العنوان مبيّن المفهوم، وقد تعلق الأمر به، وقامت الحجة على لزوم إتيانه فالمأمور به معلوم تفصيلاً. ولا يمكن الترخيص في العلم التفصيلي؛ وإن كان محصّله مردداً بين الأقل والأكثر.

والحاصل: ليس المقام من قبيل العلم الإجمالي في المأمور به حتى يأتي فيه

ما ذكر. و العلم الإجمالي في المحصّل - بالكسر - عين الشكّ في البراءة، لا الشكّ في مقدار الاشتغال.

و ثانياً: أنّ هنا علماً واحداً تفصيلاً بحرمة ترك المأمور به المعلوم، من غير ترديد، و من أيّ طريق حصل ترك المأمور به؛ أي سواء حصل بترك الأقلّ أو الأكثر.

فحينئذٍ: فالقول بأنّ حرمة تركه من قبل ترك الأقلّ، و أمّا من قبل ترك الأكثر فمشكوك أشبه شىء بالشعر؛ فإنّ حرمة ترك المأمور به معلوم مطلقاً؛ من أيّ سبب حصل؛ سواء حصل بترك الأقلّ أو الأكثر. و معه كيف يقال: من أنّ حرمة تركه من ناحية الأكثر مشكوك؟ فإنّ العلم بحرمة تركه مطلقاً يوجب سدّ باب جميع الأعدام المتيقّنة أو المحتملة.

و ثالثاً: أنّ هنا حجّة واحدة؛ و هو الأمر الصادر من المولى القائم على وجوب المأمور به، و أمّا النهى عن ترك المأمور به - فعلى فرض صحّة هذا النهى، و عدم كونه عبثاً و لغواً - فهو حجّة عقلية، ينتقل إليه العقل بعد التفطن بالملازمة بين الأمر بالشىء و النهى عن تركه، و لكن الحجّة العقلية تابعة فى السعة و الضيق للأمر المولى، و لا يمكن أن يكون أوسع منه.

فلو كان لازم أمر المولى هو سدّ جميع أبواب الأعدام - من قطعياتها و محتملاتها - فلا يمكن أن يكون مفاد الحجّة العقلية مجوّز إعدامه من جانب واحد؛ و هو ترك الأكثر.

و رابعاً: لو سلّمنا انحلال النهى عن ترك المأمور به إلى نهى مقطوع و مشكوك، فلا يوجب ذلك انحلال الدليل المولى القائم على وجوب الأمر المبيّن إلى ذلك؛ لأنّ إجراء البراءة فى النواهي المتعدّدة المنحلّة لا يوجب جريانها فى الأمر

الواحد المتعلق بالمفهوم الواحد الميّن؛ فإنّ غاية القول بالانحلال لا يزيد عن إنكار اقتضاء الأمر بالشئ ٤ النهى عن ترك العام، و معه لا محيص عن الخروج عن الاشتغال القطعي.

بيان الحقّ في الأسباب الشرعية

و توضيح الحال في عامّة الأسباب سيوافيك بيانه في مبحث الاستصحاب عند البحث عن جريانه في الأحكام الوضعية⁽¹⁾، غير أنّا نشير في المقام إلى أمر هامّ، و هو: أنّ السببية و المسببية في الأسباب العقلية و العادية امور واقعية خارجة عن طوق الاعتبار فالشمس مضيئة؛ اعتبرها اللاحظ أو لا.

و أمّا الشرعية و العقلانية منهما: فمن الامور الاعتبارية القائمة باعتبار معتبرها- شارحاً كان أو عرفاً- و ليس معنى السببية كون الأسباب مؤثّرات حقيقة في وجود المسببات؛ بحيث يحصل بعد إعمال الأسباب وجود حقيقي في عالم التكوين لم يكن موجوداً قبله.

فإنّ السببية و التأثير و التاثّر كلّها من باب التشبيه و المجاز؛ لأنّ معنى قولنا: «قول البائع بعث سبب لتحقق البيع في الخارج» هو أنّ المتكلم إذا أنشأ به بداعي الجدّ يصير موضوعاً عند العقلاء لآثار عقلانية مترتبة على المعنى المنشأ اعتباراً بالصيغة.

فالسبب و إن كان أمراً تكوينياً إلا أنّ سببته و تأثيره و إيجاده المعنى المنشأ كلّها قائمة بالاعتبار.

1- الاستصحاب، الإمام الخميني قدس سره: 165.

ثم إنَّ لبيان معنى تأثير الأسباب في المسببات في عالم الاعتبار مقاماً آخر، ولعلنا نستوفى البحث في مبحث الاستصحاب(1)؛ وإن أوضحناه في هذا المقام في الدورة السابقة(2).

وليعلم: أنَّ تشريع الأسباب والمسببات الشرعية فيما إذا كانت دائرة بين العقلاء قبل التشريع ليست على وتيرة واحدة.

فتارة: بامضاء السبب والمسبب العقلاني وسببتهما ولم يتصرف فيه إلا تصرفاً طفيفاً من زيادة شرط و جزء.

و اخرى: بسلب السببية عن الأسباب العقلانية و حصر السببية في سبب واحد، كما في باب الطلاق؛ فإنه بمعنى الهجران عن الزوجة، و الزوجية أمر عقلائي كسائر الحقائق العقلانية، متعارف عند كلِّ منتحل بدين و غير منتحل، و لكنه سلب السببية عن كلِّ الأسباب و حصرها في قول القائل: «أنت طالق».

و ثالثة: بسط دائرة السببية و السبب، كما في باب الضمان؛ فإنَّ حصول الضمان بمجرد وضع اليد الاستفادة من قاعدة اليد ممَّا ليس منه بين العقلاء عين و لا أثر، إلى غير ذلك من الأقسام.

أمَّا المخترعات الشرعية المحضة التي ليس لها سابقة عند العقلاء، فهل يجب تعلُّق الجعل بكلِّ واحد من السبب و المسبب أو يكفي تعلُّقه بأحدهما؟

فاختار بعض أعظم العصر الثاني؛ قائلاً بأنَّ جعل أحدهما يغني عن الآخر، فبناءً على تعلُّق الجعل بالمسببات تكون الأسباب الشرعية كالأسباب

1- الاستصحاب، الإمام الخميني قدس سره: 71-72.

2- أنوار الهداية 2: 318.

العادية غير قابلة للوضع والرفع(1).

أقول: الاشتباه نشأ من مقايضة الأسباب الشرعية بالعلل التكوينية؛ فإنَّ الجعل في التكويني حقيقة يتعلّق بوجود السبب، و سببية السبب أو نفس المسبّب مجعول بالعرض، فالجاعل جعل النار، لا جعل النار مؤثراً في الإحراق، وهكذا نفس الإحراق.

وأما المسبّبات الشرعية المحضنة: فيما أنّ أسبابها أيضاً اختراعية لا عقلانية فلا يعقل كفاية تعلّق الجعل بالمسبّب دون سببه أو سببيته؛ لأنّ المفروض أنّ المسبّب ليس أمراً عقلائياً بل اختراعياً، و ما كان كذلك لا يعقل أن يكون له سبب عقلائى أو عقلى أو عادى.

فلا بدّ أن يكون سببه أيضاً اختراعياً، فلا بدّ من تعلّق الجعل بالسبب و مسبّبه؛ سواء تعلّق ابتداءً بالسبب أو بالمسبّب أو أذى كلاماً يتكفّل الجعّلين.

ولا يخفى: أنّ الجعل يتعلّق بوصف السببية؛ أى يجعل ما لم يكن سبباً سبباً، فلو فرضنا أنّ قول القائل: «ظَهَرَ كظَهَرَ امّى» ليس عند العقلاء محرّماً، و جعله الشارع سبباً لحرمة ظهر زوجته. فالجعل لم يتعلّق بذات السبب- أى الألفاظ- بل بوصف السببية؛ أى صير الشارع ما لم يكن سبباً سبباً للتحريم أنّ الجعل تعلّق بالسبب، و السببية أمر انتزاعى، كما هو المشهور.

هذا، و سيوافيك تفصيل القول في هذه المقامات في الاستصحاب(2).

1- فوائد الاصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 4: 145-146.

2- الاستصحاب، الإمام الخميني قدس سره: 70.

عدم جريان البراءة في الأسباب الشرعية

إذا عرفت ذلك: فالتحقيق عدم إمكان إجراء البراءة العقلية في الأسباب الشرعية؛ لتعلق الأمر بالمفهوم المبيّن والشكّ في سقوطه بالأقلّ، فلا يجرى البراءة العقلية.

فإن قلت: قد تقدّم أنّ المسبّب والسبب بمعنى مجعولية سببته مجعولان شرعاً، ولا طريق إلى معرفة إحراز السبب سوى بيانه ونقله، والمفروض أنّ ما وقع تحت دائرة البيان إنّما هو الأقلّ، والمشكوك لا يمكن العقاب عليه على فرض دخالته؛ لكون العقاب عليه عقاباً بلا بيان.

قلت: إنّ المكلف وإن كان في فسحة من ناحية السبب؛ لجريان البراءة في سببية الجزء المشكوك، لكنّه مأخوذ من ناحية تعلق الأمر الشرعي بالمفهوم المبيّن - أعني المسبّب - فلا يصحّ رفع اليد عن الحجّة إلاّ بحجّة أخرى. وحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان في ناحية السبب لا يكون حجّة على المسبّب.

وأما البراءة الشرعية: فغاية ما يمكن أن يقال: إنّ الشكّ في تحقّق المسبّب وعدمه ناشٍ من اعتبار أمر زائد في السبب وعدمه، وبما أنّ سببية السبب مجعولة شرعاً فيرفع جزئية المشكوك للسبب، فيرتفع الشكّ في ناحية المسبّب، فيحكم بتحقيقه؛ لوجود الأقلّ وجداناً ورفع الزيادة بحديث الرفع، ويرفع الشكّ عن تحقّق السبب، فيحكم بأنّه موجود. وليست السببية عقلية حتّى يكون من الأصل المثبت.

وفيه: أنّ الشكّ في تحقّق المسبّب ليس ناشئاً من دخالة الجزء المشكوك وعدمها، بل من كون الأقلّ تمام المؤثّر وتمام السبب. ورفع جزئته لا يثبت كونه كذلك إلاّ على القول بالأصل المثبت.

و الحاصل: أنَّ المسبَّب يترتَّب حسب الجعل على السبب الواقعي التام، و ليس رفع الزيادة مثبتاً لذلك بالأصل حتَّى يرتفع الشكُّ من المسبَّب.

و ليس عدم الزيادة و حصول الأقلِّ سبباً بنحو التركيب حتَّى يحرز أحد الجزئين بالوجدان و الآخر بالأصل، و يترتَّب عليه المسبَّب؛ ضرورة أنَّ تمام السبب حينئذٍ هو الأقلُّ، و الزيادة لا تكون دخيلة في حصول المسبَّب وجوداً و عدماً حتَّى يؤخذ عدمها جزءاً للسبب.

نعم، لو دلَّ الدليل على أنه كلما تحقَّق الأقلُّ و لم يتحقَّق الزيادة وجد المسبَّب كان للتوهم مجال، لكنّه خارج عن مبحث الأقلِّ و الأكثر.

المطلب الرابع فى الشبهة الموضوعية من الأقل و الأكثر الارتباطيين

إشارة

فالأولى أن نذكر الصور المتصوّرة فى المقام، ثمّ نحول حول ما قيل أو يمكن أن يقال، مع بيان ما هو المختار:

الأقسام المتصوّرة فى الشبهة الموضوعية

إشارة

إنّ تعلق الحكم على العناوين الواقعة تحت دائرة الحكم يتصوّر على وجه أربعة:

الأول: أن يتعلّق الحكم على الطبيعة بوجودها السارى و الاستغراق الأفرادى، و يسمّى العامّ الاصولى.

الثانى: أن يتعلّق بها بوجودها المجموعى، و يسمّى العامّ المجموعى.

و الفرق بينهما: أنّ المحكوم بالحكم فى الأول كلّ فرد منها وفى الثانى مجموع الأفراد، وفى الأول عصيانات و امثالات بخلاف الآخر؛ فإنّ فيه امثالاً واحداً و عصياناً كذلك.

الثالث: أن يتعلّق الحكم بنفس الطبيعة؛ أعنى الماهية من حيث هى.

الرابع: أن يتعلّق الحكم بها على نحو صرف الوجود؛ أعنى ناقض العدم عند البعث إليها، أو ناقض الوجود عند الزجر عنها.

و هناك قسم خامس: نبه عليه بعض الأعظم⁽¹⁾؛ و هو أن يكون متعلّق الحكم

1- فوائد الاصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى 3: 394-395.

القضية المعدولة على وجه الناعتية؛ بأن يطلب من المكلف كونه لا شارب الخمر، ولكن المذكور صرف تصوّر؛ ولذلك ضربنا عنه صفحاً.

ثم إن الحكم قد يتعلّق بالموضوع الخارجى، كقولك: «أكرم العلماء»، فإن العلماء موضوع لمتعلّق الحكم؛ أعنى «الإكرام»، وقد لا يكون كذلك، كقوله: «صلّ» والفرق بينهما واضح؛ فإن المتعلّق ما هو مصبّ الحكم و متعلّقه؛ أعنى «الإكرام» و «الصلاة»، والموضوع متعلّق المتعلّق.

ثم إنّه قد يكون الشكّ فى أصل التكليف، وقد يكون فى جزئه أو شرطه، أو مانعه أو قاطعه.

وهذه هى الأقسام المتصوّرة. وبما أنّ الموضوع و المتعلّق لا يفترقان حسب النتيجة جعلناهما قسماً واحداً. وعلى أىّ حال: قد يكون التكليف أمراً وقد يكون نهياً.

وإليك بيان حال الأقسام فى ضمن أمرين:

الأمر الأوّل: حال الأقسام فيما إذا كان الحكم نفسياً

القسم الأوّل: إذا تعلّق الحكم الوجوبى النفسى على الموضوع على نحو العام الاستغراقى فالحقّ فيه البراءة؛ فإنّ مصبّ الحكم حسب الدليل وإن كان عنوان الكلّ وأشباهه إلا أنّه عنوان مشير إلى الأفراد، وقد جعله المولى وسيلة لبعث المكلف إلى إكرام كلّ واحد واحد من الأفراد.

ولم يتعلّق الحكم بعنوان واحد حتّى نشكّ فى انطباقه على المأتى به؛ فإنّ لفظة «كلّ» فى قوله: «أكرم كلّ عالم» أو «صلّ مع كلّ سورة» لم يكن له موضوعية، بل واسطة لإيصال الحكم إلى الموضوعات الواقعية، وهى أفراد الطبيعة.

وإن شئت قلت: إنّ هنا أحكاماً و موضوعات و إطاعات و عصيانات؛ فمن علم كونه من مصاديق الموضوع فقد علم تعلّق الحكم به، و من شكّ كونه عالمياً أو لا فقد شكّ في تعلّق الحكم عليه، فيقع مصبّ العقاب بلا بيان، أو البراءة الشرعية.

و ما يقال: إنّ وظيفة المولى بيان الكبريات لا الصغريات، فما يرجع إليه إنّما هو بيان الحكم الكلّي، و المفروض أنّه بيّنه. و أمّا أنّ هذا فرد أو لا فخارج عن وظيفته، فلا بدّ من الاحتياط؛ خروجاً عن مخالفته في الأفراد الواقعية التي تمّ بيانه بالنسبة إليها.

وإن شئت قلت: لا بدّ للمكلّف من الخروج عن عهدة تلك الكبرى المعلومة يقيناً، و هو لا يحصل إلاّ بالاحتياط(1).

فغير تامّ؛ فإنّ الكبرى الكلية ليست بياناً للفرد المشكوك بالضرورة، و تعلّقها على الأفراد الواقعية غير كونها بياناً للفرد المشكوك فيه.

و ما ذكره من أنّ وظيفة المولى إنّما هو بيان الكبريات لا المصاديق و إن كان صحيحاً إلاّ أنّ العقاب لا يصحّ إلاّ مع تمام الحجّة على العبد، و الكبرى لا تصير حجّة على الصغرى، بل لا بدّ من عثوره عليها بطريق عقلائي أو علمي.

وإن شئت قلت: إنّ ما هو موضوع حكمه هو قبح العقاب بلا حجّة، و هي مؤلّفة من صغرى و كبرى، فلا بدّ من قيام الحجّة على الصغرى و الكبرى؛ و إن قامت الحجّة عليها، إلاّ أنّ الصغرى مشكوكة لم تقم الحجّة عليها.

و توهم قياس المقام بصورة العلم الإجمالي - فإنّ الكبرى فيه حجّة على الصغرى المشكوكة - قياس باطل؛ فإنّ العلم الإجمالي قد تعلّق بالصغرى، و لكنّه

مرددة بين أمرين أو أمور.

فالحجّة بالنسبة إلى الصغرى تامّة، وعروض الإجمال لا تأثير له في تمامية الحجّة، بخلاف المقام؛ فإنّ الصغرى غير معلومة؛ لا تفصيلاً و لا إجمالاً.

وإن شئت قلت: إنّ الشكّ في المقام شكّ في التكليف، بخلافه في العلم الإجمالي. و لا أظنّ أنّه يحتاج إلى بيان أزيد من هذا.

القسم الثانى: تلك الصورة مع كون العامّ مأخوذاً على نحو العامّ المجموعى؛ بأن أوجب إكرام مجموع العلماء؛ بحيث يتعلّق الحكم على ذلك العنوان لا على ذات الأفراد؛ ولو بتوسيط كلّ.

فلا- محيص عن الاشتغال؛ لأنّ ترك إكرام من يشكّ كونه عالماً، و الاكتفاء على إكرام من علم كونه عالماً يوجب الشكّ في تحقّق هذا العنوان الذى تعلّق به الأمر و قامت عليه الحجّة، نظير الشكّ فى المحصّل؛ و إن كان بينهما فرق من جهة اخرى.

وإن شئت قلت: إنّ وصف الاجتماع مأخوذ فى موضوع الحكم، فيكون ما هو الموضوع أمراً وحدانياً فى الاعتبار- و هو المجموع من حيث المجموع- و مع الشكّ فى الموضوع يكون الشكّ فى انطباق المأمور به على الماتى به.

و ممّا ذكرنا يظهر: أنّ ما مثله الشيخ الأعظم رحمه الله للمقام، و حكم فيه بالاحتياط فيما إذا امر بالصوم بين الهالين(1) فى غاية الصحّة بناءً على هذا الفرض؛ فإنّ ترك صوم يوم الشكّ من رمضان يوجب الشكّ فى تحقّق هذا العنوان، و معه لا مناص من الاشتغال.

وأما ما أفاده بعض أعظم العصر رحمه الله من الرجوع إلى البراءة عند تعلق الحكم بالعام المجموعى ففى غاية الضعف.

وحاصل ما أفاده: أن مرجع الشكّ فى عالمية بعض إلى الشكّ بين الأقلّ والأكثر الارتباطى؛ فإنّه لم يتعلّق التكليف الاستقلالى بإكرام ما يشكّ فى كونه من أفراد العلماء، على تقدير أن يكون من أفراد العلماء واقعاً؛ لأنّه ليس هناك إلاّ تكليف واحد تعلق بإكرام مجموع العلماء من حيث المجموع.

فيكون إكرام فرد من العلماء بمنزلة الجزء لإكرام سائر العلماء، كجزئية السورة للصلاة، فيرجع إلى الشكّ بين الأقلّ والأكثر الارتباطى، غايته: أن التكليف بالسورة ليس له تعلق بالموضوع الخارجى، فلا يمكن أن يتحقّق الشبهة الموضوعية فيها، بل لا بدّ وأن تكون حكمية، بخلاف المقام (1)، انتهى.

وجه ضعفه - مضافاً إلى إمكان تصوير الشبهة الموضوعية فى جزئية السورة، كالشكّ فى جزئية بعض السور التى يدّعيه الحشوية من العمّة وبعض الإمامية أنّها من القرآن (2)؛ وإن كان واضح الفساد، إلاّ أن تصويرها ممكن فى حدّ نفسه - هو وضوح الفرق بين المقامين؛ فإنّ الأمر فى الأقلّ والأكثر الارتباطيين تعلق بالأجزاء فى لحاظ الوحدة، وليست الصلاة عنواناً متحصّلاً منها؛ بحيث يشكّ فى تحقّقها مع ترك الجزء أو الشرط.

فالشكّ فى جزئية السورة شكّ فى انبساط الأمر أو فى داعيته المتعلّق

1- فوائد الاصول (تقريبات المحقّق النائينى) الكاظمى 4: 202-203.

2- انظر مجمع البيان 1: 83، بحر الفوائد 1: 101/السطر 8.

بالمركب على ما مرّ توضيحه (1).

وأما المقام فالأمر تعلق بعنوان خاصّ - أعنى المجموع بما هو هو- وقد قامت الحجّة بما هو هو، و مرجع الشكّ إلى انطباق المأتي به للمأمور به.

وبالجملة: الشكّ في المقام شكّ في تحقّق عنوان المأمور به، بخلاف الشكّ في تقيد الصلاة بشي ء أو جزئية شي ء لها.

القسم الثالث والرابع: تلك الصورة، ولكن تعلق الأمر بنفس الطبيعة أو على نحو صرف الوجود، فالاشتغال أوضح، فلا يمكن الاكتفاء بالفرد المشكوك كونه من أفرادها في مقام إيجادها أو ناقض عدمها. فمرجع الشكّ إلى تحقّق المأمور به- الطبيعة أو صرف الوجود- بالفرد المشكوك فيه.

هذا كلّ في الحكم الوجوبي النفسى بأقسامه الأربعة.

وأما الحكم التحريمى النفسى: فلما لم يكن بعثاً- بل زجراً- فلا فرق في جريان البراءة بين صورها الأربعة:

أما الاستغراق منه: فواضح لكون مرجع الشكّ إلى تعلق الحكم المنحلّ به، ونظيره في الوضوح إذا تعلق بنفس الطبيعة أو بصرف الوجود؛ فإنّ مآل الشكّ في الجميع إلى تحقّق الفرد المبعوض. فالعقاب عليه عقاب بلا حجّة، وكذا إذا تعلق على نحو العامّ المجموعى. فلو قال: «لا تكرم مجموع الفسّاق» فله إكرام من علم فسقه، مع ترك إكرام المشكوك فسقه؛ للشكّ في تحقّق المبعوض بذلك.

هذا كلّ في الحكم النفسى وجوباً أو تحريماً.

وإليك بيان الأوامر والنواهي الغيرية في ضمن أمر آخر:

الأمر الثاني: حال الأقسام فيما إذا كان الحكم غيرياً

أما الشرطية و الجزئية: فالاستغراقى منها مورد للبراءة، و المجموعى مورد للاشتغال؛ لأن مرجع الشكّ فى الأول إلى أنّه تعلّق الأمر الغيرى الانحلالى به أو لا، كالشكّ فى جزئية السورة التى تخيلها الحشوية من العامة و بعض الخاصة كونها جزءاً من القرآن.

فلو كان قراءة سور القرآن مأخوذاً على نحو الجزئية فلا يجب قراءة المشكوك، و يجوز الاكتفاء بالمعلوم منها، كما أنّ الشكّ فى الثانى إلى تحقّق المأمور به - عنوان المجموع - بترك السورة المشكوك فيها، فلا بدّ من الإتيان بها.

و الذى يسهّل الخطب: كون القسمين من التصوّرات المحضّة. و أمّا إذا كانت الشرطية أو الجزئية على نحو تعلّق الحكم بالطبيعة أو على نحو صرف الوجود فالاشتغال محكّم، فلا يجوز الاكتفاء بسورة مع الشكّ فى كونها من القرآن.

و أمّا المانعية و القاطعية: فملخص القول فى الأول: أنّ المانعية إن كانت مرجعها إلى مضاوية وجود المانع للمأمور به - كما هو كذلك فى التكوين - فالظاهر جريان البراءة مطلقاً؛ سواء كانت على نحو العامّ الاستغراقى؛ لكون مرجع الشكّ إلى تعلّق الحكم الغيرى به مستقلاً على نحو الانحلال المعقول، أم على نحو العامّ المجموعى؛ للشكّ فى تحقّق هذا العنوان مع ترك المشكوك، و ارتكاب عامّة ما علم كونه مانعاً، كما هو الحال فى النواهى النفسية، أم على نحو القضية الطبيعية، أم على صرف الوجود؛ للشكّ فى تحقّق المانع بارتكاب الفرد المشكوك. هذا، مع أنّ للتأمل فى بعضها مجالاً.

وإن كان مرجع المانع إلى شرطية عدمه- على ما هو خلاف الاعتبار والتحقيق- فيصير حالها حال الشرط في الانحلال وعدمه، ففي العام الاستغراقى يرجع إلى البراءة؛ للشك في شرطية عدم هذا اللباس المشكوك كونه ممّا لا يؤكل في الصلاة.

وأما الثلاثة الباقية فالاشتغال هو المحكّم فى العامّ المجموعى؛ فلأنّ ما هو الشرط مجموع الأعدام، فلا بدّ من إحراز ذلك الشرط بترك المشكوك منه.

وأما إذا كانت بنحو القضية الطبيعية أو صرف الوجود ففي الرجوع إلى البراءة- لأنّ ما هو الشرط هو طبيعة العدم أو ناقضه، وهو يحصل بترك اللباس المعلوم كونها ممّا لا يؤكل لحمه- أو إلى الاشتغال تردّد؛ وإن كان الأول أوضح.

وأما القاطعية: فلو قلنا بأن اعتبارها باعتبار مضاة الشىء مع الهيئة الاتّصالية المأخوذة فى المركّب، ومع الشكّ فى عروض القاطع تجرى فيه ما قلنا فى المانع بالمعنى الأول؛ أعنى مضاوية وجوده للمأمور به.

ولكنّه لا تخلو عن إشكال لو قلنا بأنّ الهيئة الاتّصالية مأخوذة فى المأمور به على وجه العنوان، وسيأتى تميم ذلك فى استصحاب الهيئة الاتّصالية عن قريب إن شاء الله (1) هذا تمام الكلام فى الأقلّ والأكثر.

لا بدّ من التنبيه على أمرين:

الأمر الأول فى أصالة الركنية فى الأجزاء و الشرائط

إشارة

إذا ثبت جزئية شىء أو شرطيته للمركب فى الجملة فيقع الكلام فى نقصه وزيادته عمداً أو سهواً فى مقامات:

الأول: إذا ثبت جزئية شىء مثلاً لمركبٍ فهل يوجب نقصه سهواً بطلان المركب أولاً؟ وإن شئت قلت: هل الأصل العقلى هو الركنية أولاً؟

الثانى: بيان الأصل الشرعى فى ذلك.

الثالث: فى حال الزيادة العمدية و السهوية، و مقتضى الأصل العقلى و الشرعى.

الرابع: بعد ما ثبت جزئية الشىء على وجه الإطلاق فى حالتى الذكر و السهو، و بعبارة أوضح على القول بأصالة الركنية فى الأجزاء و الشرائط هل قام الدليل على خلافها، و أنّ الناقص فى حال النسيان يجزى عن الواقع التام؟

فهذه مقامات أربعة، و دونك بيانها:

المقام الأول فيما يقتضيه الأصل العقلى بالنسبة إلى النقيصة السهوية

إشارة

إذا ثبت جزئية شىء للمركب فهل الأصل العقلى هو الركنية، فيبطل المركب لو أخلّ به سهواً؟

وقبل الخوض فى المقصود لا بدّ من تنقيح محطّ البحث، فنقول:

إنّ محلّ النزاع فى المقام- على القول بالبراءة أو الاشتغال- هو ما إذا لم يكن

لدليل المركّب ولا لدليل الجزء و الشرط إطلاق؛ إذ لو كان لدليل المركّب إطلاق بالنسبة إلى ما عدا المنسى يقتصر في تقييده بالجزء المنسى بحال الذكر.

كما أنّه لو كان لدليل الجزء أو الشرط إطلاق بالنسبة إلى حالة النسيان يحكم بعدم سقوط وجوبه في حال النسيان، ويكون المأتى به باطلاً. نعم ليس هنا ضابط كلّي لبيان وجود الإطلاق وعدمه في المركّب والأجزاء والشرائط.

نعم، لا يبعد أن يقال: إنّ الأدلّة المتضمّنة لبيان حكم المركّبات إنّما هو في مقام أصل التشريع، لا إطلاق لها غالباً، كما أنّ أدلّة الأجزاء و الشرائط لها إطلاق بالنسبة إلى الأحوال الطارئة. ومع ذلك كلّها: لا بدّ من ملاحظة الموارد.

وربّما صار بعضهم إلى بيان الضابط، وقال: إنّ أدلّة إثبات الأجزاء والشرائط، وكذا الموانع إن كانت بنحو التكليف، مثل قوله:

«اغسل ثوبك»،

وقوله تعالى: «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ»⁽¹⁾، وقوله:

«لا تصلّ في وبر ما لا يؤكل لحمه»

مما لا يمكن عمومها وشمولها لحال النسيان والغفلة، فيختصّ جزئيته وشرطيته لحال الذكر؛ لامتناع انتزاع الوضع المطلق من التكليف المختصّ بحال الذكر. وأمّا إذا كانت بنحو الوضع، مثل قوله:

«لا صلاة إلا بطهور»،

أو

«بفاتحة الكتاب»

فيمكن انتزاع الوضع المطلق؛ لعدم انتزاعه من الخطاب أو التكليف المختصّ بحالة دون غيرها⁽²⁾.

وفيه: ما عرفت⁽³⁾ في باب الخروج عن محلّ الابتلاء، وأنّ المحذور إنّما هو في الخطاب الشخصي دون الكلّي القانوني، وعليه فلا محذور إذا قلنا بأنّ قوله:

1- المائدة (5): 6.

2- انظر فرائد الاصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم 25: 363، نهاية الأفكار 3: 424.

3- تقدّم في الصفحة 228.

«فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ...» إلى آخره مطلق يعمّ حال الغفلة و النسيان، فراجع.

وربّما يصار إلى ضابط آخر- مع تسليم امتناع شمول التكليف المتقدّمة لحال النسيان و الغفلة- و محصّله: أنه يمكن استفادة الإطلاق من هذه الأدلّة أيضاً لأجل امور:

منها: ظهور تلك الأدلّة في الإرشاد إلى الحكم الوضعي، و أنّ ذلك جزء أو شرط أو مانع.

و منها: أنّه لو سلّم ظهورها في المولوية، لكن ليس امتناع تكليف الناسي و الغافل من ضروريات العقول حتّى يكون كالقرينة الحاقّة بالكلام مانعة من الظهور، بل هو من النظريات المحتاجة إلى التأمّل في مبادئها، فتكون حاله كالقرائن المنفصلة المانعة عن حجّية الظهور لا أصل الظهور.

فحينئذٍ يمكن أن يقال: إنّ غاية ما يقتضيه العقل المنع عن حجّية ظهورها في الحكم التكليفي دون الوضعي، فيؤخذ بظهورها بالنسبة إلى إثبات الجزئية و نحوها.

و منها: أنّه على فرض الإغماض عنه يمكن التمسك بإطلاق المادّة لدخل الجزء في الملاك و المصلحة مطلقاً في حالتى الذكر و النسيان(1).

أقول: هذا ما أفاده بعض محقّقى العصر، وفيه مقامات للنظر:

منها: أنّ ما أفاده من أنّ تلك الأوامر إرشادات إلى الجزئية فإن أراد أنّ الهيئة مستعملة في إفادة الجزئية، من دون أن يستعمل في البعث إلى الشىء فهو خلاف الوجدان؛ لأنّها غير منسلخة عن معانيها و حقائقها.

غاية الأمر: أنّ البعث إلى جزء المركّب و شرطه يفهم منه العرف الإرشاد إلى كونه جزءاً أو شرطاً، كما أنّ النهى عن الصلاة في وبر ما لا يؤكل لحمه المستعمل في

الزجر عن إيجاد الصلاة فيه ينتقل منه العرف إلى أن النهى ليس لمفسدة ذاتية، بل لأجل ما نعيته عنها.

وإن أراد أنها مستعملة في البعث و الزجر، غير أننا ننتقل إلى الجزئية و الشرطية المطلقة فهو غير تام؛ لأن استفادة الحكم الوضعي بتبع تعلق التكليف على ذات الجزء و الشرط، فحينئذ يكون الإرشاد بمقدار إمكان تعلق التكليف، و إلا فلا دليل على الإرشاد.

ومنها: أن ما أفاده من أنه يؤخذ بأحد الظهورين و يطرح الآخر؛ لأجل كون القرينة منفصلة غير ضروري، ساقط من رأسه؛ لأن الأخذ بأحدهما و طرح الآخر فرع وجود ظهورين عرضيين فيه، فيرفع اليد عما يقتضيه العقل؛ و هو سقوط إطلاق الحكم التكليفي دون إطلاق الحكم الوضعي.

و أما إذا كان الظهور الثاني في طول الأثر و من متفرعاته؛ بحيث يكون وجود الوضع و إطلاقه تابعاً لوجود التكليف و إطلاقه فلا يعقل ذلك بعد سقوط المتبوع و ارتفاعه. و ما قرع الأسماع من التفكيك في حجته بين الملزوم و اللازم ليس المقام من ذلك القبيل.

أضف إلى ذلك: أن الحكم العقلي يكشف من عدم الظهور من أول الأمر، و أنه كان ظهوراً متخيلاً متزلزلاً لا ثابتاً، فيكون كالقرائن المتصلة.

ومنها: أن التمسك بإطلاق المادة موهون جداً؛ فلأن العلم باشتغال المادة على مصلحة تامة لازمة الاستيفاء يتوقف إثباتاً و كشفاً على ورود أمر من الشارع، و مع سقوط الأمر حال النسيان - كما هو مبنى القائل و القوم كلهم - من أين حصل العلم باشتغالها على المصلحة التامة؟! نعم قد يقطع بقيام المصلحة بالمادة الخالية من الأمر بجهات آخر، لكنّه خارج عن المقام.

إشكال الشيخ الأعظم على جريان البراءة بعدم إمكان خطاب الناس

إذا عرفت ذلك فنقول: فهل الأصل العقلي عند ترك الجزء نسياناً هو البراءة و الاكتفاء بالناقص، أو الاشتغال و لزوم الإعادة؟

فنقول: لا إشكال في عدم تنجز الجزء المنسى في حال النسيان، وإثما الإشكال في ما عدا الجزء المنسى، وأنه هل يصح تكليفه بالإتيان بالباقي أولاً؟

اختار الشيخ الأعظم، الثاني قائلاً بأن ما كان جزءاً حال العمد يكون جزءاً حال الغفلة و النسيان؛ لامتناع اختصاص الغافل و الساهي بالخطاب بالنسبة إلى المركب الناقص؛ لأن الخطاب إنما يكون للانبعاث، و يمتنع انبعاث الغافل؛ لأنه يتوقف على توجهه بالخطاب بعنوانه، و معه يخرج عن كونه غافلاً، فخطابه لغو، فالأصل العقلي هو لزوم الاحتياط (1).

التحقيق في الجواب و ذكر أجوبة القوم

قلت: و قد أجاب القوم عن الإشكال بوجه لا بأس بالإشارة إليها، مع بيان ما هو المختار من الجواب عندنا، فنقول:

الأول: ما ذكره سيدنا الاستاذ- دام ظلّه- سابقاً: و هو مبني على مسلك القوم من أن النسيان مانع عن فعالية التكليف بالجزء المنسى (2)، و المختار عندنا

1- فرائد الاصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم 25: 363.

2- فرائد الاصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم 25: 363، فوائد الاصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 4: 210، نهاية الأفكار 3: 419.

غيره؛ وأنه كالعجز والجهل مانع عن التنجيز لا عن الفعلية(1) إنَّ جريان البراءة لا يتوقَّف على اختصاص الناسى والساهى بالخطاب، بل يكفى فى ذلك الخطابات العامة القانونية من قوله تعالى: «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ»(2) و الخطابات الواردة على العناوين العامة؛ من قوله تعالى: «يا أيُّها الذين آمنوا»، أو «يا أيُّها الناس افعلوا كذا و كذا».

ضرورة أنَّ الغرض من الخطاب هو بعث المكلف نحو العمل، وهذه الخطابات كافية فى البعث نحو العمل، غير أنَّ العالم والعامد يبعث منه إلى المركَّب التام، والساهى والغافل عن الجزء إلى المركَّب الناقص؛ لأنَّ المفروض هو سقوط التكليف بالجزء عن الناسى، وأنَّه فرق بينه وبين غيره فى تعلق التكليف، فيكون اختصاصه بالخطاب مع حصول الغرض بتلك الخطابات لغواً.

و إذا فرض أنَّ الصلاة التامة ذات مصلحة فى حقِّ الذاكر، والصلاة الناقصة ذات مصلحة وذات ملاك بالنسبة إلى غيره، والمفروض - كما عرفت - وجود خطاب واحد باعث لهما نحو المطلوب القائم به الملاك، يكون المقام - حينئذٍ - من صغريات الأقلِّ والأكثر إذا أتى الناسى بالمركَّب ثمَّ تنبه؛ لأنَّ الناسى بعد ما أتى بالمركَّب الناقص ووقف على الجزء المنسى يشكُّ فى أنَّ الجزء المنسى هل كان له اقتضاء بالنسبة إليه فى حال النسيان حتَّى يحتاج إلى الإعادة أو لا اقتضاء له؛ فتجرى فى حقِّه البراءة، بعين ما قدَّمناه فى الأقلِّ والأكثر(3)، من غير فرق بين النسيان المستوعب وغيره؛ لأنَّ الأمر الداعى إلى المركَّب داعٍ بعين تلك الدعوة إلى

1- تقدّم فى الصفحة 228-231.

2- الإسراء(17): 78.

3- تقدّم فى الصفحة 291-297.

الأجزاء، والمفروض أن الأجزاء التي كان الأمر بالمركب داعياً إليها قد أتت بها الناسى، وبعد الإتيان بها يشك في أن الأمر هل له دعوة أخرى إلى إتيانها ثانياً حتى يكون داعياً إلى إتيان الجزء المنسى أيضاً أولاً؟ ومع الشك فالأصل البراءة(1).

هذا ما أفاده- دام ظلّه- في الدورة السابقة، وقد أوضحه- دام ظلّه- في الدورة اللاحقة بما هذا مثاله:

إن من الممكن أن يكون الغرض المطلوب في حقّ الذاكر قائماً بالصلاة التامة، وفي حقّ الناسى بالناقصة منها، وهذا أمر ممكن ليس بمستحيل ثبوتاً. ولك أن تقول: إن الصلاة التامة في حقّ الذاكر ما يأتي به من الأجزاء، كما أن الصلاة التامة للناسى هي الأجزاء ما عدا المنسى. فكلّ منهما صلاة تامة في حالتين.

ثم إن الأمر المتعلّق بالمركب دافع كلّ فريق من العامد والذاكر والساهى والغافل إلى العنوان الذى تعلّق به الأمر، ومقتضى الإرادة الاستعمالية كون المأمور به أمراً واحداً في حقّ الجميع، غير مختلف من حيث الكيفية والكمية.

إلا أنّه لما كانت الجدّية على خلافها، وكان الناسى في افق الإرادة الجدّية محكوماً بما عدا المنسى وجب على المولى توضيح ما هو الواجب في حقّ الناسى بدليل عقلى أو نقلى، وتخصيص جزئية المنسى بحال الذكر- كما هو الحال في سائر المواضع، فحينئذٍ ينحصر داعوية الأمر المتعلّق بالمركب إلى ما عدا المنسى، من دون حاجة إلى الأمرين، مع حصول الغرض بأمر واحد.

وبالجملة: ما ذكرناه أمر ممكن يكفى في رفع الاستحالة التى ادّعاها الشيخ الأعظم رحمه الله. فعلى هذا فلو فرض أن المكلف الناسى أتى بما عدا المنسى ثمّ تذكّر

يشك بعد ذكره في داعوية الأمر المتعلق بالمركب إلى الأجزاء التامة ثانياً، والأصل يقتضى البراءة.

هذا كله على مباني القوم، وأما إذا قلنا بأن النسيان والغفلة كالجهل والعجز أعذار عقلية، مع بقاء التكليف على ما كان عليه، فمع ترك الجزء نسياناً يجب الإعادة إذا كان للدليل الجزء إطلاق؛ لعدم الإتيان بالمأمور به بجميع أجزائه، ومع عدم الإطلاق فالبراءة محكمة؛ لرجوع الشك إلى الأقل والأكثر.

الثانى: الالتزام بعدم الخطاب أصلاً؛ لا بالتام - لأنه غير قادر بالنسبة إليه - ولا بالناقص المأتى به - لأنه غير قابل بالخطاب - فتوجيه الخطاب إليه لغو محض.

ثم إنه إذا ارتفع النسيان يشك الناسى فى أنه هل صار مكلفاً بالإتيان بالمركب التام أولاً؛ لاحتمال وفاء الناقص بمصلحة التام، ومع الشك فالأصل البراءة. وثبوت الاقتضاء بالنسبة إلى الجزء الفائت لا دليل عليه، والأصل البراءة عنه، كما هو الشأن فى الأقل والأكثر (1).

قلت: هذا الوجه وجيه على مباني القوم من سقوط الخطاب عن الناسى والغافل، وأما على المختار فالتكليف باقٍ؛ وإن كان الساهى معذوراً، لكنّه غير السقوط من رأس. أضف إلى ذلك: ما عرفت من إمكان بعثه إلى الناقص، كما تقدّم.

الثالث: ما نقله بعض أعظم العصر رحمه الله عن تقريرات بعض الأجلة لبحث الشيخ الأعظم من إمكان أخذ الناسى عنواناً للمكلف؛ و تكليفه بما عدا الجزء المنسى. وحاصله: أن المانع من ذلك ليس إلا توهم كون الناسى لا يلتفت إلى نسيانه فى ذلك الحال، فلا يمكنه امتثال الأمر؛ لأنه فرع الالتفات إلى ما اخذ عنواناً

للمكلف. و لكنّه مدفوع: بأنّ امتثال الأمر لا- يتوقّف على الالتفات إلى ما اخذ عنواناً له بخصوصه، بل يمكن الامتثال بالالتفات إلى ما ينطبق عليه؛ و لو كان من باب الخطأ فى التطبيق، فيقصد الأمر المتوجّه إليه بالعنوان الآخر. فالناسى للجزء يقصد الأمر الواقعى له؛ و إن أخطأ فى تطبيق أمر الذاكر عليه.

و أورد عليه بعد نقله: بأنّه يعتبر فى صحّة البعث و الطلب أن يكون قابلاً للانبعث عنه؛ بحيث يمكن أن يصير داعياً لانقذاح الإرادة و حركة العضلات نحو المأمور به؛ و لو فى الجملة. و هذا التكليف الذى يكون دائماً فى الخطأ فى التطبيق لا يمكن أن يكون داعياً أصلاً، فهو لغو.

و لا يقاس هذا بأمر الأداء و القضاء؛ لأنّ الخطأ فى التطبيق فيهما قد يتفق، بخلاف المقام (1).

و يرد على المورد: أنّه بعد تصديق كون الأمر الواقعى المتعلّق بالناسى بعنوان أنّه ناسٍ محرّكاً واقعاً، و إنّما وقع الخطأ فى تطبيق عنوان أمر الذاكر على الناسى لا مجال للإشكال؛ لأنّ المفروض أنّ المحرّك للناسى دائماً إنّما هو الأمر الواقعى المتعلّق به، لا الأمر المتوجّه إلى الذاكر.

نعم، يرد على المجيب: أنّ هذا الأمر غير محرّك أصلاً؛ لأنّ البعث فرع الوصول، و هو بعد لم يصل، بل المحرّك له هو أمر الذاكر؛ لتوهمه أنّه ذاكر.

و الشاهد عليه: أنّ الناسى منبعث نحو المأمور به؛ سواء كان للناسى خطاب يخصّه أو لا.

فدعوى: أنّ الأمر الواقعى المتوجّه إلى الناسى محرّك له واقعاً- و إن كان الخطأ فى التطبيق- ممنوعة.

الرابع: ما ذكره المحقق الخراساني(1)، واختاره بعض أعظم العصر رحمه الله، وهو: أنّ المأمور به في حقّ الذاكر والناسي إنّما هو ما عدا المنسى، غير أنّ الذاكر يختصّ بخطاب يخصّه بالجزء المنسى، والمحذور في تخصيص الناسي بالخطاب لا الذاكر(2).

وفيه: أنّه لا داعي للخطابين بعد انبعاث الفريقين من الخطاب الواحد، على ما تقدّم توضيحه(3).

هذه جملة ما قيل من الأجوبة في رفع الإشكال و تصحيح جريان البراءة في المقام. فعلى هذه الوجوه: إنّ الأصل العقلي في الجزء المنسى يقتضى البراءة إذا لم يكن لدليل الجزء إطلاق.

تفصيل المحقق النائيني بين نسيان المستوعب للوقت و عدمه

ثمّ إنّ التدبّر الصحيح في هذه الوجوه يعطى عدم الفرق في الرجوع إلى البراءة بين النسيان المستوعب للوقت و عدمه.

إلاّ أنّه يظهر من بعض أعظم العصر التفصيل، و محصّل ما أفاده ما يلي: إنّ أصالة البراءة عن الجزء المنسى في حال النسيان لا تقتضى عدم وجوب الفرد التامّ في ظرف التذكّر، بل مقتضى إطلاق الأدلّة وجوبه؛ لأنّ المأمور به هو صرف الطبيعة التامة في مجموع الوقت، و يكفي في وجوب ذلك التمكن من إيجادها كذلك- و لو في جزء من الوقت- و لا يعتبر التمكن في تمامه، كما هو الحال في سائر الأعدار.

و الحاصل: أنّ رفع الجزئية بأدلة البراءة في حال النسيان لا يلزم رفعها في

1- كفاية الاصول: 418.

2- فوائد الاصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 4: 213-214.

3- تقدّم في الصفحة 346-348.

ظرف التذكّر؛ لأنّ الشكّ في الأوّل يرجع إلى ثبوت الجزئية في حال النسيان، وفي الثاني يرجع إلى سقوط التكليف بالجزء في حال الذكر. هذا إذا لم يكن المكلف ذاكراً في أوّل الوقت ثمّ عرض له النسيان في الأثناء، وإلاّ فيجوز استصحاب التكليف للشكّ في سقوطه بسبب النسيان الطارئ الزائل في الوقت (1)، انتهى.

وفيه: أنّ القائل قد وافق القوم في سقوط التكليف بالجزء المنسى، فحينئذٍ يرجع الشكّ بعد التذكّر إلى حدوث التكليف بالجزء، وتوجد داعوية اخرى للتكليف الثابت للمركّب بالنسبة إلى بقية الأجزاء المأتى بها، والأصل يقتضى البراءة.

وما أفاده: من أنّ المأمور به صرف الطبيعة التامة في مجموع الوقت، وكفاية التمكن فيه في الجملة صحيح لو كان تاركاً لها من رأس، وأمّا بعد ما أتى بالمركّب الناقص، وفرضنا سقوط التكليف بالجزء المنسى فتوجّه التكليف إليه بالنسبة إلى الجزء المنسى، أو تجدد داعوية للمركّب بالنسبة إلى الباقي مشكوك مورد للبراءة.

ومنه يعلم: حال ما إذا كان ذاكراً في أوّل الوقت، ثمّ طرأ عليه النسيان وأتى بالمركّب بما عدا الجزء المنسى ثمّ ارتفع العذر، فحينئذٍ فالتمسك باستصحاب التكليف الموجود أوّل الوقت غريب؛ لأنّنا نعلم بانعدام الأمر الأوّل بعروض النسيان، وأنّه فات ومات به، فكيف يجوز استصحابه؟!

وإن أراد منه التمسك بإطلاق دليل الجزء فهو مخالف لمفروض البحث على ما تبّهنا عليه مراراً.

المقام الثاني فيما يقتضيه الأصل الشرعي في النقيصة السهوية

إشارة

لو ثبت لدليل الجزء أو الشرط إطلاق بالنسبة إلى حال النسيان فهل يجوز التمسك بحديث الرفع(1) في تقييد إطلاقه و تخصيصه بحال الذكر أو لا يجوز؟ و لو لم يجرز التمسك بإطلاق الجزء و الشرط محكّمان.

و ليعلم: أنّ محطّ البحث في المقام غير ما في المقام السابق؛ لأنّ البحث فيما مضى كان في مقتضى الأصل العقلي، و موضوعه كون المورد ممّا لم يرد فيه بيان من المولى؛ و لذا اشترطنا فيه عدم وجود إطلاق لدليل الجزء و الشرط.

و أمّا المقام فالحديث حديث حكومة و تقييد، و هو فرع وجود إطلاق لدليلهما؛ بمعنى أنّه يلزم أن يكون للمحكوم وجود أو شأنية له.

هذا كلّه في غير جملة:

«ما لا يعلمون»،

و أمّا تلك الجملة فهي و البراءة العقلية متساوقان متّحذان شرطاً و مورداً و مصبّاً، و إنّما البحث في المقام هو التمسك بالنسيان و غيره.

صحّة التمسك بحديث الرفع في رفع جزئية المنسى

و اعلم: أنّ الحقّ هو جواز التمسك بحديث الرفع في رفع جزئية المنسى في حال النسيان، و تخصيصه بحال الذكر. و لازم ذلك إجزاء ما أتى به من المركّب

1- التوحيد، الصدوق: 24/353، الخصال: 9/417، وسائل الشيعة 15: 369، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب 56، الحديث 1.

الناقص، وكونه تمام المأمور به في حقه. و توضيحه يحتاج إلى بيان امور:

الأول: قد وافاك فيما مضى (1) أن متعلق الأمر عنوان إجمالي - هي عين الأجزاء لكن في لحاظ الوحدة- كما أن الأجزاء عين ذلك العنوان لكن في لحاظ التفصيل، وقد عرفت أن داعوية الأمر إلى المركب عين داعويته إليها، لا بدعوة أخرى مستقلة، ولا بدعوة ضمنية ولا غيرية:

أما الدعوة المستقلة المغايرة للدعوة إلى المركب فظاهر الفساد. وأما الضمني أو الغيرى فلا حاجة إليهما.

فلو قال المولى: «ابن مسجداً» ليس له إلا امتثال هذا الأمر، فكل ما يصدر من البناء؛ من الحركات والسكنات ورفع القواعد والجدار مأمور به بذلك الأمر، وفعله امتثال له، لا امتثال لأمر ضمني أو غيرى؛ إذ بناء المسجد ليس إلا هذا وذاك وذلك في لحاظ الوحدة. وقس عليه باقى المركبات الاعتبارية.

الثانى: أن الرفع فى كل من العناوين التسعة لم يتعلّق برفع ما تعلّق به الإرادة الجدّية؛ لاستلزامه النسخ المستحيل، بل تعلّق برفع ما تعلّق به الإرادة الاستعمالية، على ما هو المتعارف بين أصحاب التقنين؛ من طرح القوانين الكلية أولاً، وذكر مخصّصاتهما وقبورها فى ضمن فصول آخر، وهو يكشف عن أن الإرادة اللبّية لم يتعلّق إلا بغير مورد التخصيص والتقييد والحكومة، كما أن عدم العثور على الدليل يكشف عن تطابق الإرادتين.

الثالث: قد أوضحنا حال كل واحد من العناوين فى مبحث البراءة، فلا حاجة إلى الإطالة. وقد عرفت هناك: أن الرفع وإن اسند إلى النسيان إلا أنه غير

مرتفع بالوجدان(1). والقول بأن المصدر بمعنى المنسى على نحو المجاز في الكلمة(2) خارج عن الذوق العرفي. بل الحق: أن صحّة الإسناد إليه مبنى على أمرين: ادّعاء أن النسيان عين المنسى؛ لعلاقة بينهما، وادّعاء أن رفع المنسى باعتبار رفع ما له من الأحكام حسب الإطلاقات والعمومات؛ بحيث لو لا حديث الرفع لكان الالتزام بمفادهما لازماً.

الرابع: أن النسيان المتعلّق بالموضوع هل هو متعلّق بوجود الطبيعة أو بعدمها؟ الظاهر: لا ذا ولا ذاك، بل هو متعلّق بنفس الطبيعة؛ فإنّ المصلّي غفل عن نفس الطبيعة وحضورها في الذهن؛ ولذلك قلنا(3): إنّ الأثر المرفوع إنّما هو جميع الآثار، لا المؤاخذة والأثر المناسب؛ لأنّ رفع الطبيعة يناسبها رفع ما له من الآثار؛ من وجوب وحرمة، وشرطية وجزئية، وقاطعية ومانعية، وغيرها.

الخامس: أن نسبة الرفع إلى الامور التسعة ليس على نسق واحد؛ فإنّ منها ما اسند فيه الرفع إلى الموصول وصلته، كما في:

«ما لا يعلمون» و «ما اضطرّوا» و «ما استكروهوا»،

وفي بعض اسناد إلى نفس اللفظ، كما في النسيان والخطأ.

ويحتمل أن يكون ذلك اقتداءً بالكتاب العزيز؛ حيث قال عزّ من قائل: «رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا ... رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ»(4)؛ حيث غيّر سبحانه نسق الكلام؛ إذ «ما» وصل بالثالث.

1- تقدّم في الصفحة 26 و 39.

2- نهاية الأفكار 3: 211.

3- تقدّم في الصفحة 39- 42.

4- البقرة (2): 286.

و يحتمل أن يكون الوجه في ذلك هو أنّ ما يأتي به الإنسان لأجل الاضطرار والإكراه، أو يتركه لأجلهما ينطبق عليه ذاك العنوانان دائماً، فلو أكل الميتة و ترك الصلاة عن اضطرار، أو باع داره و أفطر الصوم عن إكراه يصدق على كلّ من المأتمى و المتروك أنّه مضطرّ إليه و مكره إليه.

و أمّا النسيان و الخطأ فإنّ الصادر عن الإنسان لأجلهما: تارة يصدق عليه النسيان و الخطأ بالمعنى المفعولى على الوجه الذى قدّمناه، كترك الجزء و الشرط نسياناً.

وقد لا يصدق عليه ذلك، إلا أنّ النسيان و الخطأ مبدأ لصدوره أو تركه، كإيجاد الموانع و القواطع فى الصلاة من المصلّى العالم بإبطال الضحك، الغافل عن كونه فى الصلاة؛ فإنّ الضحك صادر عن الإنسان عمداً بلا إشكال، إلا أنّ المبدأ له هو نسيان كونه فى الصلاة. و قس عليه الخطأ، فالضحك و إن كان لا يصدق عليه أنّه ممّا نسى أو المنسى إلا أنّه ممّا للنسيان فى وجوده دخالة، و عليه: فالتعبير باللفظ البسيط دون الموصول وصلته لأجل كون المرفوع عامّاً؛ أى سواء كان الشىء منسياً أو كان النسيان فيه مبدأ، كالقواطع و الموانع التى تصدر عن المصلّى عمداً، مع الغفلة عن كونه فى الصلاة.

إذا عرفت هذه الامور: يتّضح لك صحّة التمسك بحديث الرفع لرفع الجزئية فى حال النسيان و إن كان النسيان نسيان الموضوع، و يصير نتيجة الأدلة الأولى- إذا فرض إطلاقها لحال النسيان، إذا ضمّت إلى الحديث الحاكم عليها- أنّ المأمور به هو الباقي حال النسيان.

و وجهه بعد التأمل فيما تقدّم ظاهر؛ إذ قد عرفت: أنّ الأمر المتعلّق بالمركب له داعوية إلى أجزائها بعين تلك الدعوة، فلو قام الدليل على أنّ دعوة المركب إلى

هذا الجزء في حال النسيان وإن كان ثابتاً بالدليل الأول إلا أنه لم يتعلّق به الإرادة الجديّة في تلك الحالة، من دون تعرّض لباقي الأجزاء و الشرائط غير المنسية فلا محالة ينحصر دعوته بالباقي منهما.

وقد مرّ (1) أنّ رفع الجزء - أعنى «الحمد» في حالة النسيان - معناه رفع ما له من الآثار والأحكام عامّة، ومن الآثار: الجزئية والشرطية.

فما يقال: إنّ أثر وجود الجزء هو الصحّة، ورفعها يناقض المطلوب (2) ليس بشيء؛ لما عرفت أنّ المنسى المرفوع هو نفس الطبيعة لا وجودها.

أضف إلى ذلك: أنّ وجود الطبيعة في الخارج عين الطبيعة، والصحّة ليست أثراً جعلياً، بل لا يمكن أن تكون مجعولة إلا بمنشئها، وما هو المجعول هو الجزئية أو الشرطية على ما هو التحقيق من صحّة تعلّق الجعل بهما.

وكيف كان: فالمرفوع لبّاً هو الشرطية أو الجزئية أو القاطعية أو المانعية.

فيما أورد المحقّق العراقي على التمسك بحديث «رفع ... النسيان»

هذا توضيح المختار، ولا بدّ من دفع ما استصعبه بعضهم من الإشكالات؛ حتّى يتّضح الحقيقة بأجلى مظاهرها، فنقول:

منها: أنّ ما هو جزء للصلاة إنّما هو طبيعة الشيء، والجزئية من أوصافها.

والنسيان لم يتعلّق بالطبيعة حتّى يرتفع آثارها، وإنّما تعلّق بوجودها، وهو ليس جزءاً (3).

1- تقدّم في الصفحة 355.

2- فوائد الاصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي 3: 353-354.

3- نهاية الأفكار 3: 429.

وفيه: أنّ المنسى بالضرورة نفس الطبيعة؛ بمعنى حضورها في الذهن. فإن أراد القائل من تعلّقه بالوجود تعلّقه بالفرد الخارجي فواضح الفساد؛ وإن كان المراد إيجاد الطبيعة فهو يرجع إلى ما ذكرنا.

ومنها: أنّه إن أريد من رفع الجزئية عن الجزء رفعها في مقام الدخل في الملاك فلا شبهة أنّه أمر تكويني لا يقبل الرفع التشريعي.

وإن أريد رفعها بلحاظ انتزاعها عن التكليف الضمني ففيه: أنّ الحديث يختصّ بما لولاه لكان قابلاً للثبوت تكليفاً أو وضعاً، والتكليف الفعلي مرتفع عن المنسى بعروض النسيان، بملاك استحالة التكليف بما لا يطاق، فالتكليف مرتفع مع قطع النظر عن الحديث(1).

قلت: إنّ ذلك يناقض مع ما مرّ(2) من القائل من القول بالجزئية المطلقة فيما إذا كان لسان الدليل لسان وضع، أو لسان تكليف لكن على وجه الإرشاد إلى الجزئية، وما نقلناه هناك عن القائل نصّ في إمكان جعل الجزئية بالنسبة إلى الغافل والجاهل، ولا يلزم منه التكليف بما لا يطاق.

بل ذكر رحمه الله في موضع من كلامه: أنّ البحث عن البراءة الشرعية في المقام فيما إذا ثبت لأدلة الأجزاء والشرائط إطلاق؛ بحيث لولاه لما كان للبحث عنها مجال. و لكنّه زعم في المقام أنّ ثبوت الإطلاق في حال النسيان يوجب التكليف بما لا يطاق(3). ولعلّه من عثرات ذهنه أو قلمه الشريف.

1- نهاية الأفكار 3: 429.

2- تقدّم في الصفحة 344.

3- نهاية الأفكار 3: 426.

و منها: ما يستفاد من تقارير العلمين أنه ليس في المركب إلا طلب واحد متعلق بعدة أمور متباينة، و ينتزع جزئية كل من انبساط ذلك الطلب إلى الكل، لا أن جزئية كل مستقلة بالجعل.

فحينئذٍ: رفع الجزئية برفع منشأ انتزاعها؛ و هو رفع التكليف عن المركب، فلا بدّ من القول بأنّ التكليف مرفوع عن المركب بحديث الرفع؛ لتعلق الرفع بمنشأ انتزاع الجزئية. و لا يمكن إثبات التكليف لبقية الأجزاء؛ إذ- مع كون الطلب واحداً، و المفروض ارتفاعه بارتفاع جزئية المنسى- لا معنى لوجوب البقية إلا بقيام دليل خاص (1).

وفيه: أن رفع الجزئية في حال النسيان ليس معناه رفع الجزئية الثابتة بالأدلة الأولية- رفعاً حقيقياً جدياً- لما عرفت: أن ذلك من المستحيل في حقه سبحانه (2)، بل المراد هو الرفع القانوني؛ بمعنى عدم الجعل من رأس، و أن الإطلاق المستفاد من الدليل إنما كان مراداً بالإرادة الاستعمالية لا الجدّية، و أن الناسي و الخاطئ لم يسبق إليهما التكليف في الأزل إلا بما عدا المنسى.

فالتحديد بالبقية لم يحصل بحديث الرفع، و إنما هو كاشف عن التحديد من حين تعلق الأحكام.

وقد تقدّم أيضاً: أن الأمر المتعلق بالمركب له داعوية لكل جزء جزء بعين الدعوة إلى المركب (3). فلو قام الدليل على سقوط الجزئية في بعض الأحوال يفهم

1- نهاية الأفكار 3: 430، فوائد الاصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 4: 226-227.

2- تقدّم في الصفحة 354.

3- تقدّم في الصفحة 294 و 354.

العرف من ضمّهما بقاء الدعوة إلى المركّب الناقص والأجزاء غير المنسية، من غير فرق بين الجهل بالجزئية ونسيانها، فراجع.

ومّا ذكرنا يعلم: دفع ما ربّما يقال: إنّ غاية ما يقتضى الحديث هو رفع بقاء الأمر الفعلى و الجزئية الفعلية حال النسيان الملازم بمقتضى الارتباطية لسقوط التكليف عن البقية ما دام النسيان.

وأما اقتضاؤه لسقوط المنسى عن الجزئية و الشرطية في حال النسيان لطبيعة الصلاة المأمور بها رأساً، على نحوٍ يستتبع تحديد دائرة الطبيعة في حال النسيان بالبقية، و يقتضى الأمر بالإتيان بها، فلا؛ بداهة عدم تكفّل الحديث لإثبات الوضع و التكليف؛ لأنّ الحديث حديث رفع لا حديث وضع (1).

توضيح الدفع- و إن أوضحنا دفعه فيما سبق- أنّ الوضع ليس بيد الحديث، و إنّما شأنه الكشف عن عدم تعلق الإرادة الجدّية بالجزء المنسى حال النسيان؛ و إن تعلق به الإرادة الاستعمالية. و أمّا الوضع فالتكفّل له إنّما هو نفس الأوامر الإلهية المتعلقة بعناوين المركّبات، فالبقية مأمور بها بنفس تلك الأوامر، و مع رفع الجزئية تكون البقية مصداقاً للمأمور به، و يسقط الأمر المتعلّق بالطبيعة، و هذا معنى الإجزاء.

و منها: أنّه لا بدّ في التمسك بحديث الرفع من كون المرفوع له نحو تقرّر و ثبوت، فلا يتعلّق الرفع بالمعدومات؛ و إن تنالها يد التشريع. و رفع النسيان لو تعلق بجزئية الجزء يكون من نسيان الحكم لا الموضوع، و الحال: أنّ المنسى نفس الجزء؛ أى الإتيان به قولاً و فعلاً. و معنى نسيانه خلوّ صفحة الوجود عنه،

فلا يعقل تعلق الرفع به؛ لأنه معدوم.

وأيضاً ليس محلّ البحث النسيان المستوعب و نسيان الجزء في بعض الوقت كنسيان أصل المركّب، فكما أنّ الثاني لا يوجب سقوط التكليف رأساً كذلك الأوّل(1).

وفيه: أنّ متعلّق الرفع أمر وجودي؛ وهو الجزئية حال نسيان الموضوع، ولا دليل على اختصاص الرفع على نسيان الحكم، بل يعمّه و نسيان الموضوع. فالجزء الذي ثبت جزئيته للمركّب بالأدلة الأولية مرفوع جزئيته حال نسيان الموضوع.

فما هو متعلّق الرفع إنّما هو أمر وجودي؛ وهو الجزئية حال نسيان الموضوع. و كونه غير ناسٍ للحكم و ذاكره لا يقتضى ثبوت الجزء؛ من حيث نسيان الموضوع. و حديث الرفع يقتضى رفعه من حيث نسيانه للموضوع لا للحكم.

و أمّا قياس نسيان الجزء بنسيان أصل المركّب فمع الفارق؛ لأنّه مع عدم الإتيان بالمركّب لا معنى للإجزاء، بخلاف ما لو أتى بما عدا المنسى؛ فإنّ الناقص يصير مصداق المأمور به، بعد حكومة الحديث على الأدلة، فالإتيان به يقتضى الإجزاء.

1- فوائد الاصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 4: 225-226.

المقام الثالث في حال الزيادة العمدية و السهوية

تصوير الزيادة في الجزئية و الشرطية

وقبل الخوض في بيانه لا بد من التنبيه على أمر، وهو: أنّ الزيادة في المأمور به أو المكتوبة لا يتصور عقلاً؛ سواء اخذ المركب و الجزء لا بشرط أو اخذ كلاهما بشرط لا، أو اخذا مختلفين. نعم تتحقق الزيادة في المأمور به عرفاً، و أمّا النقيصة فهي تتحقق فيه عقلاً و عرفاً:

أمّا النقيصة: فلو كان المركب ذات أجزاء و شرائط دخيلاً في حصول الغرض فلا ريب أنّ المكلف إذا أخلّ بواحد منهما يصدق أنّه نقص في المأمور به.

و أمّا الزيادة في الجزئية أو الشرطية: فغير متحققه عقلاً؛ لأنّ عنواني الكلية و الجزئية إنّما تنتزعان من تعلق الأمر بالمركب، فينتزع الكلية من تعلقه بالأجزاء - مثلاً - في لحاظ الوحدة، كما ينتزع من كلّ واحد الجزئية للمأمور به. فالجزئية من الامور الانتزاعية التابعة لتعلق الأمر بالكلّ.

فحينئذٍ: فالزيادة في الجزء بالمعنى الذي عرفت لا يتصور؛ لأنّ الزيادة تنافي الجزئية، فلا يعقل الإتيان بشي ء معتبر في المركب ليصحّ انتزاع الجزئية، و مع ذلك يكون زائداً.

و بالجملة: إنّ قول زيادة الجزء أشبه شي ء بالمتنافيين في نظر العقل؛ لأنّ كون الشي ء جزءاً بالفعل منتزعاً منه الجزئية فرع تعلق الأمر به، و معنى الزيادة عدم تعلق الأمر به، فكيف يجتمعان؟

وإن شئت قلت: إنَّ الزيادة في المكتوبة أو المأمور به لا تصدق إلا إذا كان ظرف الزيادة هو المأمور به والمكتوبة، ولا يصدق ذلك إلا إذا كان الجزء الزائد متعلقاً للأمر حتى يصدق أنه زيادة في المأمور به، وإلا فهو شيء أجنبي واقع بين الجزئين للمأمور به.

نعم، الزيادة في الجزء ممكنة بالمعنى العرفي، فإذا تكرّر الجزء يصدق على الثاني منه أنه زيادة في المركّب غير محتاج إليه.

وأما ما أفاده المحقق الخراساني من التفصيل في تحقّق الزيادة بين ما إذا اخذ الجزء لا بشرط؛ فيتحقّق الزيادة مع أخذ المركّب بشرط لا، و ما إذا اخذ بشرط لا؛ فإنّ مآله إلى النقيصة (1).

فليس بشيء؛ لأنّ ما هو الجزء إنّما هو ذات الركوع، وكونه مأخوذاً بشرط لا شرط أو وصف له. فلو أتى بالجزء - الركوع - يصدق أنّه زاد في الجزء؛ وإن كان الزيادة يوجب ورود النقص لمكان الشرط أيضاً.

والحاصل: أنّه وقع الخلط بين زيادة الجزء ونقصان الشرط، فالتكرار بذاته زيادة و باعتبار آخر منشأ للإخلال بقيد الجزء و شرطه، و لا مانع من كون شيء زيادةً و منشأً للنقصان.

و توهم: أنّ ما هو الجزء هو مجموع الشرط و المشروط، فذات الركوع ليس بجزء، فلا يصير تكراره زيادة فيه، مدفوع بأنّ جعل المجموع جزءاً لا يقتضى خروج ذات الركوع عن الجزئية؛ لأنّ جزء الجزء جزء.

ثمّ إنّ بعض محقّقي العصر رحمه الله أراد تصوير الزيادة الحقيقية، وأوضحه

بمقدماتٍ، ولا بأس بنقل كلامه و توضيح ما فيه من الخلط، قال:

الاولى: يشترط كون الزيادة من سنخ المزيد عليه، و لا تصدق على الكلام الأجنبي من الصلاة.

الثانية: يعتبر كون المزيد فيه محدوداً بحدّ خاصّ؛ و لو اعتباراً.

الثالثة: أنّ أخذ شىء جزءاً أو شرطاً يتصوّر على وجوه ثلاثة:

أحدها: أخذه جزءاً أو شرطاً بشرط لا من الزيادة فى مقام التحقّق.

ثانيها: اعتباره لا بشرط من طرف الزيادة؛ بحيث لو زيد عليه لكان الزائد خارجاً عن ماهية المركّب؛ لعدم تعلّق اللحاظ بالزائد عند اعتباره جزءاً، كما لو اعتبر فى الصلاة ذات الركوع الواحد لا مقيّداً بشرط عدم الزيادة و لا طبيعة الركوع، فيكون الركوع الثانى خارجاً من حقيقة الصلاة؛ لعدم تعلّق اللحاظ به.

ثالثها: اعتبار كونه جزءاً لا بشرط، لكن بنحو لو زيد عليه لكان الزائد من المركّب، كما لو اعتبر طبيعة الركوع الجامعة بين الواحد و المتعدّد، لا الركوع الواحد. فحينئذٍ: لا مجال لتصوير الزيادة على الأول؛ لرجوعها إلى النقيصة. و كذا على الثانى؛ لأنّ الزائد عليه ليس من سنخ المزيد عليه؛ لخروج الوجود الثانى عن دائرة اللحاظ، فيستحيل اتّصافه بالصلائية.

و أمّا على الثالث فيتصوّر الزيادة الحقيقية؛ سواء اخذ الجزء فى مقام الأمر بشرط لا أو لا بشرط بالمعنى الأول أو الثانى.

و ذلك على الأولين ظاهر؛ لأنّ الوجود الثانى من طبيعة الجزء ممّا يصدق عليه الزيادة بالنسبة إلى ما اعتبر فى المأمور به من تحديد الجزء بالوجود الواحد؛ حيث إنّهُ يتعلّق الأمر بالصلاة المشتملة على ركوع واحد يتحدّد طبيعة الصلاة بالقياس إلى دائرة المأمور به منها بحدّ يكون الوجود الثانى بالنسبة إلى ذلك الحدّ

من الزيادة لقلب حدّه إلى حدّ آخر؛ وإن لم يصدق عنوان الزيادة بالنسبة إلى المأمور به بما هو مأمور به.

وكذلك الأمر على الأخير؛ إذ بانطباق صرف الطبيعي على الوجود الأوّل في المتعاقبات يتحدّد دائرة المركّب و المأمور به بحدّ قهراً يكون الوجود الثاني زيادة في المركّب و المأمور به، فتأمل (1)، انتهى ملخصاً.

ولعلّه رحمه الله أشار بالتأمل إلى بعض التأمّلات التي في كلامه، ونحن نشير إليها إجمالاً:

منها: أنّ اللابشرط بالمعنى الأوّل - أعنى أخذ الركوع الواحد لا بقيد الوحدة و لا بأخذه طبيعياً جزءاً في المأمور به - ممّا لا محصّل له؛ لأنّ الوحدة إمّا قيد أولاً، فعلى الأوّل يرجع إلى الاعتبار الأوّل؛ أعنى أخذه بشرط لا، وعلى الثاني يرجع إلى المعنى الثاني من لا بشرط؛ أعنى الاعتبار الثالث من كلامه.

وقد تبّهنا في الجزء الأوّل من مباحث الألفاظ: أنّ القضية الحينية التي ربّما يتخيّل أنّها متوسّطة بين المطلقة و المشروطة ممّا لا أصل له (2)؛ وإن اعتمد عليها القائل غير مرّة (3).

و توهم: أنّه يشير بالركوع الواحد إلى الأفراد الواقعية للركوع الواحد التي هي متميّزة عن الركوعين في نفس الأمر بلا تقييد بالوحدة غير تام؛ لأنّ تميّز أفراد الواقعية عن غيرها إنّما هو لاشتغال كلّ فرد لقيد أو قيود مفقودة في غير الركوع الواحد.

1- نهاية الأفكار 3: 436-438.

2- تقدّم في الجزء الأوّل: 261 و 375-376.

3- نهاية الأفكار 1: 45 و 64 و 112 و 143 و 223 و 3: 52 و 381 و 4: 11.

والأمر إذا أشار بالركوع إلى تلك الحصّة من الطبيعة- على مصطلحه- إمّا أن يشير إلى حيثية ركوعية تلك الأفراد الواحدة؛ فيلزم أن يكون الجزء هو نفس الطبيعي، أو أشار إليها مع تخصّصها بالواحدية في نفس الأمر؛ فيلزم أن يكون الجزء هو الركوع المقيّدة بالوحدة؛ فهذا القسم من اللا بشرط ممّا لا معنى له.

ومنها: أنّ الظاهر من كلماته- كما صرّح به في أواخر كلامه (1)- أنّ ما يعتبر قبل تعلّق الحكم غير ما تعلّق به الحكم.

وبهذا الوجه يريد تصوير الزيادة، وهو غريب جداً؛ ضرورة أنّ اعتبار الماهية قبل تعلّق الحكم لا بشرط ثمّ تعليق الحكم بها بنحو آخر- أى بشرط لا أو لا بشرط بالمعنى الثانى- لغو محض، لا يترتب على الاعتبار المتقدم أثر، والاعتبار قبل تعلّق الحكم مقدّمة لتعلّقه، فلا معنى للاعتبار بوجه ثمّ الرجوع عنه وتعلّق الحكم باعتبار آخر، والجمع بين الاعتبارين غير ممكن؛ للتناقض بينهما.

ومنها: أنّه مع تسليم ذلك لا يتصوّر الزيادة؛ لأنّ ما يوجب البطلان هو الزيادة فى المكتوبة و الزيادة فى صلاة المكلف، والموضوع الذى اعتبره قبل تعلّق الحكم ولم يأمر به، فلا يكون مكتوبة ولا مرتبطة بالمكلف حتّى تكون صلاة له و زيادة.

ومنها: أنّ الزيادة المتخيّلة لا تكون فى المأمور به- كما اعترف به- ولا يمكن أن تكون فى الطبيعة اللا بشرط؛ لفرضها على نحو لو زيد عليه لكان الزائد أيضاً من المركّب، فأين الزيادة؟!

عدم مبطلية الزيادة مطلقاً

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ الزيادة العمدية- فضلاً عن السهوية- لا يوجب البطلان مطلقاً:

أمّا فيما إذا لم يؤخذ عدمها في المركّب أو الجزء فواضح؛ لأنّ الفساد إنّما ينتزع من عدم تطابق المأثى به مع المأمور به، و المفروض أنّ الزائد غير دخيل في المأمور به، و ما هو الدخيل فقد أتى به على ما هو حقّه، و المفروض أنّ المولى لم يقيد المأمور به أو جزئه بعدمها.

و مثله فيما إذا كان الزائد شريكاً في الداعوية مع الأمر، مع عدم أخذ عدمه قيماً في المأمور به أو جزئه؛ فإنّ البطلان لا لأجل الزيادة، بل لنقص ما هو معتبر عقلاً في الامتثال من كون الأمر مستقلاً في الداعوية.

وأمّا إذا كان عدمها مأخوذاً في المركّب أو جزئه فالبطلان مستند إلى النقيصة لا إلى الزيادة؛ فإنّ القيد بعد لم يحصل، و هو واضح.

فتحصّل: أنّ الزيادة مطلقاً لا توجب البطلان؛ حتّى مع أخذ عدمها في المركّب أو جزئه؛ فإنّه يرجع إلى النقيصة. فإذا شكّ في أخذ عدمه في أحدهما يكون من مصاديق الأقلّ و الأكثر، فالمرجع هو البراءة.

التمسك بالاستصحاب لإثبات صحّة العمل مع الزيادة

ثمّ إنّّه ربّما يتمسك لصحة العمل مع الزيادة بالاستصحاب، و قد قرّر بوجوه:

الأول: ما أفاده شيخنا العلامة- أعلى الله مقامه- في مقامات كثيرة، منها هذا

المقام، فيقال: باستصحاب عدم قاطعية الزائد أو مانعيته بنحو العدم الأزلي، فيشار إلى ماهية الزائد، و يقال: إنها قبل تحقّقها لم تتّصف بالقاطعية، و الآن كما كان.

وفيه: ما عرفت سابقاً⁽¹⁾: من عدم إمكان بقاء هذيتها؛ لأنّ الشئ ء قبل تحقّقه لم يكن مشاراً إليه و لا محكوماً بشئ ء إثباتاً أو نفيّاً. فالماهية قبل تحقّقها لا شيئية لها حتّى يقال: إنها قبل وجودها كانت كذا أو لم يكن كذا.

وإن شئت قلت: لا بدّ في الاستصحاب من وحدة القضية المتيقّنة و المشكوك فيها، و ليس في السالبة بانتفاء الموضوع على حدو سائر القضايا موضوع و محمول و نسبة حاكية عن الواقع بوجه. فاستصحاب العدم الأزلي لا أصل له.

مع أنّه على فرض جريانه يمكن أن يدعى: أنّه من الاصول المثبتة؛ لأنّ إثبات صحّة المأتي به باستصحاب عدم اتّصاف الزائد بالقاطعية عقلي. بل لعلّ سلب قاطعيته للصلاة الموجودة بذلك الاستصحاب أيضاً عقلي.

وفيه أيضاً أنظار اخر يطول المقام بذكره.

الثاني: استصحاب عدم وقوع القاطع في الصلاة.

و توضيحه على نحو يتمييز المثبت من غيره يتوقّف على بيان أمر، و هو: أنّ الأثر ربّما يترتب على كون الشئ ء متّصفاً بصفة خاصّة، كما إذا قال: «صلّ خلف الرجل العادل»، فما هو موضوع للحكم كون الرجل عادلاً. و ربّما يترتب الحكم على المحمول المتقيّد بالموضوع، كعدالة زيد، كما لو نذر التصدّق عند قيام الدليل على عدالته. فلكلّ من الموضوعين أثر و مقام.

فلو أراد أن يأتّم بزيد و شكّ في كونه عادلاً وقت الائتمام أولاً، مع كونه

عادلاً فيما سبق فلا بدّ من أن يستصحب كون زيد عادلاً. واستصحاب عدالة زيد لا يثبت كون زيد عادلاً.

قد أوضحنا في رسالة الدماء الثلاثة: أنّ ما هو المفيد هو استصحاب كون المرأة حائضاً، لا استصحاب حيضية الدم، فإنّه لا يثبت كونها حائضاً(1).

إذا عرفت هذا فاعلم: أنّ المفيد من الاستصحاب استصحاب ما هو موضوع للأثر؛ وهو كون الصلاة بلا مانع أو الهيئة الاتّصالية بلا قاطع، فيستصحب بقاؤها على هذه الحالة عند الشكّ في طروّهما. وأمّا استصحاب عدم وقوع المانع فيها أو عدم وقوع القاطع في الهيئة الاتّصالية لا يثبت كون الصلاة بلا مانع أو كون الهيئة بلا قاطع.

نعم، قد احتملنا في الدورة السابقة جريان الاستصحاب في نفس التقييد- أى الكون الرابط- وقلنا: إنّ استصحاب عدم تحقّق المانع في الصلاة عبارة اخرى عن كونها بلا مانع(2)، إلاّ أنّه مورد تأمّل ونظر كما عرفت، و ما قوّيناه أخيراً أوضح.

وليعلم: أنّ جريان هذا الاستصحاب في المانع و القاطع لا يحتاج إلى إثبات الهيئة الاتّصالية للصلاة. نعم لا يجرى هذا الاستصحاب فيما يقارن للصلاة من أول وجودها، كاللباس المشكوك فيه، وإنّما يجرى في الطارئ المحتمل أثناء الصلاة.

واعلم: أنّ هذا الاستصحاب مبنى على أنّ معنى مانعية الشىء و قاطعيته راجع إلى أخذ عدمهما في الصلاة؛ بحيث يكون المأمور به هو الصلاة المتقيّد بعدمهما، كما هو المعروف في معنى الموانع و القواطع(3)، فيجرى هذا الاستصحاب،

1- الطهارة، الإمام الخميني قدس سره 1: 98-99.

2- أنوار الهداية 2: 352-353.

3- راجع فرائد الاصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم 25: 359، أجود التقريرات 2: 437-438.

وقد ميزت الأصل النافع عن عدمه.

وأما إذا قلنا: بأن كون الشيء مانعاً أو قاطعاً ليس إلا كون وجوده مخرباً للصلاة، من دون أن يقع العدم مورداً للأمر، و من دون أن يكون مؤثراً في حصول الغرض، كما هو الحال في الموانع التكوينية؛ فإنّ المؤثر هو النار، لا النار مع عدم الرطوبة، وإنما الرطوبة مخربة و هادمة لأثرها.

فلا مجال لهذا الاستصحاب؛ لأنّ المأمور به ليس الصلاة المتّصّفة بـ «لا مانع» و «لا قاطع»، بل ذات الصلاة التي لا يجتمع في نفس الأمر مع هذه القواطع و الموانع؛ و هو لا يحرز بالأصل؛ لأنّ نفي أحد الضدّين لا يلازم شرعاً ثبوت الآخر، و هذا مثل إثبات السكون بنفي الحركة.

وأما الكلام في تحقيق معنى المانعية و القاطعية، و أنّ مرجعهما إلى أخذ العدم أو إلى مخربية وجودهما، من دون أخذه فله مجال آخر، فليكن هذا على ذكر منك.

الثالث: استصحاب الهيئة الاتّصالية.

و هي أمر اعتباري وراء نفس الأجزاء، يكون تحقّقها من أوّل وجود المركّب إلى آخره. فصار المركّب بهذا الاعتبار أمراً وحدانياً متّصلاً، كالموجودات غير القارّة، كالزمان و الحركة؛ فإنّ كلّ واحد منهما أمر واحد ممتدّ متّصل يوجد بأوّل جزئه و يعدم بآخر جزء منه، بلا تخلّل عدم بينهما، غير أنّ الاتّصال هناك حقيقي و في المقام اعتباري، كما لا يخفى.

و المراد من الهيئة الاتّصالية غير الوحدة المعتبرة في كلّ مركّب يقع تحت دائرة الطلب أو في أفق الإرادة، كما ذكرنا في باب الأقلّ و الأكثر⁽¹⁾؛ لأنّ الوحدة

تجعل تلك الامور المختلفة شيئاً واحداً يتعلّق به أمر واحد، و أما السكنات المتخلّلة فتكون خارجة عن المرّكب.

و أما الهيئة الاتّصالية فتجعل تلك السكنات داخلة فيه، لا على حذو سائر الأجزاء حتّى تكون في عرضها، بل هي كخيطة ينضمّ شتات الأجزاء و يوصل بعضها ببعض، فيكون الآتى بالمرّكب داخلاً فيه من أوّله إلى آخره؛ حتّى في السكنات المتخلّلة.

و يدلّ عليه- مضافاً إلى الروايات المستفيضة في باب القواطع المعبّرة عن كثير من المفسدات بالقواطع(1)؛ إذ لولاها لما كان لاستعماله وجه- ارتكاز المتسرّعة، الكاشفة عن الحكم الشرعي، فترى كلّ متسرّع يصلّي يرى نفسه في الصلاة؛ من تكبيرها إلى سلامها- حتّى في السكنات- وهذا أوضح دليل على اعتبارها.

و ما عن بعض أعظم العصر من الإشكال في ثبوتها في الصلاة لأجل وجوه ذكرها(2) ليس في محلّه، وقد أوضحنا حال تلك الوجوه في الدورة السابقة و أطلنا المقال؛ حتّى بحثنا عن صحّة شرطية أحد الضدّين و مانعية الآخر و عدم صحّتها(3)، غير أنّنا نكتفي بما عرفت، و التفصيل موكول إلى محلّه.

و اعلم: أنّه لو قلنا بأنّ مآل المانعية أو القاطعية إلى شرطية عدمهما في

1- راجع وسائل الشيعة 7: 233، كتاب الصلاة، أبواب قواطع الصلاة، الباب 1، الحديث 2، و الباب 2، الحديث 14 و 17، و الباب 3، الحديث 3 و 7 و 8.

2- فوائد الاصول (تقريبات المحقّق النائيني) الكاظمي 4: 235-237.

3- راجع أنوار الهداية 2: 355-358.

المأمور به فلا ينفع بقاء الهيئة الاتصالية؛ لأن بقائها لا يثبت تحقّق هذا العدم في المأمور به.

فظهر: أنّ هذا الاستصحاب وما سبقه متعاكسان في الجريان و عدمه، فتدبّر.

الرابع: استصحاب الصّحة التأهّلية للأجزاء بعد وقوع ما يشكّ في قاطعيته أو مانعيته. و معنى الصّحة التأهّلية هو أنّ الأجزاء السالفة قبل حدوث ما يشكّ في قاطعيته و مانعيته كانت مستعدّة للحقوق الأجزاء الباقية عليها، و الأصل بقاء ذلك الاستعداد و عدم بطلانه لأجل تخلّل ما يشكّ في قاطعيته.

و ما أفاده بعض أعظم العصر من أنّه استصحاب تعلّيقى، و أنّ معنى الصّحة التأهّلية هو أنّه لو انضمّ إليها البقية تكون الصلاة صحيحة، و هذا المعنى فرع وقوع الأجزاء السالفة صحيحة، و هذا ممّا يقطع به، فلا شكّ حتّى يجرى الاستصحاب(1)، غير تامّ؛ إذ أىّ تعلّيق فيما ذكرناه؟

و ما أفاده من أنّ صّحة الأجزاء السالفة مقطوعة ليس بشىء؛ لأنّه ليس معنى الصّحة التأهّلية، بل معناه هو الحيثية الاستعدادية المعتبرة في الأجزاء السابقة لتأهّل لحقّ البقية، و هذا أمر مشكوك فيه.

نعم، يرد على هذا الاستصحاب: أنّه لا يثبت الصّحة الفعلية، و أنّ بقاء الاستعداد في الأجزاء السابقة لا يثبت ربط الأجزاء اللاحقة بها، إلّا على القول بالأصل المثبت.

المقام الرابع فيما تقتضيه القواعد الثانوية في الزيادة و النقيصة

إشارة

و ما ذكرناه في المقام الثاني و الثالث من حيث النقيصة و الزيادة كان مقتضى القاعدة الأولية، فلا بأس بعطف عنان البحث إلى ما دلّ على خلافها.

مقتضى الروايات الواردة في الزيادة

فقول: قد دلّ على بطلان الصلاة بالزيادة روايات:

منها:

ما رواه الكليني بإسناده عن أبي بصير، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «من زاد في صلاته فعلية الإعادة»⁽¹⁾.

و منها:

ما رواه أيضاً عن زرارة و بكير ابني أعين عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا استيقن أنه زاد في صلاته المكتوبة لم يعتدّ بها، و استقبل صلاته استقبالاً إذا كان قد استيقن يقيناً»⁽²⁾،

و سيوافيك الاختلاف في متنه⁽³⁾.

و بإزائهما القاعدة المفروضة المنصوصة،

رواها الصدوق بإسناده عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا تعاد الصلاة إلا من خمسة: الطهور و الوقت و القبلة و الركوع و السجود» ثم قال عليه السلام: «القراءة سنّة و التشهد سنّة، و لا تنقض السنّة

1- الكافي 3: 5/355، وسائل الشيعة 8: 231، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب 19، الحديث 2.

2- الكافي 3: 2/354.

3- يأتي في الصفحة 385.

الفريضة»(1).

والمهمّ بيان مفاد الحديثين الأوّلين، و توضيح نسبتهما مع حديث لا تعاد، فنقول:

أمّا ما رواه أبو بصير فالظاهر منه: أنّ مطلق الزيادة في الصلاة و الإتيان بها مبطلّة، لكن بقصد أنّها منها؛ سواء كانت من سنخ الصلاة كالركعة و الركعتين، أو من سنخ أجزائها كالسجدة و الركوع و القراءة، أو من غيرهما كالتكثّف و التأمين إذا أتى بها بعنوان أنّها من الصلاة؛ ضرورة صدق

قوله عليه السلام: «من زاد في صلاته»

على هذه كلّها. نعم، لو لم يأت بها بعنوان أنّها منها فلا يصدق أنّه زاد في صلاته، بل أتى بشيء خارجي أثناء الصلاة.

و يدلّ على التعميم المتقدّم قوله عليه السلام فيمن أتمّ في السفر:

«لأنّه زاد في فرض اللّه»(2).

و ما ورد من النهي عن قراءة العزيمة؛ معللاً بأنّ السجود زيادة في المكتوبة(3). و ما ورد في باب التكثّف(4) و وجوب سجدة السهو لبعض الامور الزائدة(5)

-
- 1- الفقيه 1: 991/225، وسائل الشيعة 6: 91، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب 29، الحديث 5.
 - 2- الخصال: 9/604، وسائل الشيعة 8: 508، كتاب الصلاة، أبواب صلاة المسافر، الباب 17، الحديث 8.
 - 3- تهذيب الأحكام 2: 361/96، وسائل الشيعة 6: 105، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب 40، الحديث 1.
 - 4- قرب الإسناد: 809/208، وسائل الشيعة 7: 266، كتاب الصلاة، أبواب قواطع الصلاة، الباب 15، الحديث 4.
 - 5- تهذيب الأحكام 2: 608/155، وسائل الشيعة 8: 251، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب 32، الحديث 3.

ثم إن شيخنا العلامة- أعلى الله مقامه- استظهر كون متعلق الزيادة في رواية أبي بصير هو ما يكون من سنخ الصلاة، كالركعة والركعتين؛ قائلاً بأن الزيادة في المقام من قبيل الزيادة في العمر في قولك: «زاد الله في عمرك» فيكون المقدّر- الذي جعلت الصلاة ظرفاً له- هو الصلاة، فينحصر المورد بما كان الزائد مقداراً يطلق عليه الصلاة مستقلاً، كالركعة. مضافاً إلى أنه القدر المتيقن من بطلان الصلاة بالزيادة. أضف إليه: أن رواية زرارة وبكير مشتمل على لفظ الركعة(1)، انتهى.

وفيه: أن قياس المقام بقوله: «زاد الله في عمرك» قياس مع الفارق؛ لأن العمر أشبه شىء بالأمر البسيط لا يقبل الزيادة من غير سنخه، وهذا بخلاف الصلاة؛ فإنه عمل مؤلف من أفعال كثيرة مختلفة، تقبل الزيادة من سنخها وغير سنخها، بشرط أن يكون الداعي هو قصد كونها من الصلاة اعتقاداً أو تشريعاً.

وإن شئت فاستخبر الحال من العرف؛ فلو أمر الطبيب بعمل معجون، وقدر لها أجزاء وشرائط، فلو زاد بعض الأجزاء من مقداره يصدق أنه زاد في المعجون، مع أن الزائد ليس من سنخ المعجون، بل من سنخ بعض أجزائه.

نعم، يفترق المعجون عن الصلاة بأن لو كان الزائد فيه من غير سنخ الأجزاء لا يصدق عليه أنه زاد في معجونه. وهذا بخلاف الصلاة؛ فلو زاد فيها أمراً من غير سنخ أجزائها لكن بقصد أنه من الصلاة- كالتأمين- يصدق أنه زاد.

والسرّ في ذلك واضح؛ لأنّ باب المعجون باب التكوين لا يتقوم بالقصد، بخلاف الصلاة؛ فإنّ كون الجزء جزءاً صلاتياً قائم بالقصد. وأمّا تمسّكه رحمه الله برواية

زرارة فسويافيك الحال فيها(1).

فإن قلت: ما ذكرت من التعميم صحيح، إلا أن ما ذكرت من الشرط في صدق الزيادة من الإتيان بالزائد بعنوان كونه من الصلاة- كالتأمين- لا يدلّ عليه دليل، بل الدليل على خلافه؛ فإنّ النهي عن قراءة العزيمة في الصلاة؛ معللاً بأنّ السجود زيادة في المكتوبة ظاهر في عدم شرطية القصد المذكور؛ لأنّ الآتي بالسجدة من العمارة لا يقصد كونها من الصلاة.

قلت: قد أجاب عنه شيخنا العلامة بأنّ الوجه في ذلك هو اشتراط الصلاة بعدم السجود للعزائم فيها(2).

وفيه: أن مرجع ذلك إلى النقيضة لا إلى الزيادة.

أضف إلى ذلك: أنّ مثل السجدة- حينئذٍ- يكون مثل القهقهة وغيرها من القواطع للصلاة، مع أنّ إبطالها ليس لأجل الزيادة في الصلاة، بل لكونها ماحية لصورة الصلاة، و مبطلّة للهيئة الاتّصالية.

والحقّ: أنّ هذا الاستعمال غير مانوس، فلا بدّ من الاقتصار على بابه.

بيان مفاد قاعدة «لا تعاد»

وقبل بيان النسبة لا بدّ من توضيح مفاد القاعدة، فنقول:

لا إشكال في أنّها منصرفة عن العمد؛ وإن لا مانع عقلاً من شموله؛ لإمكان أن يكون الإتيان بالخمسة موجباً لاستيفاء مرتبة من المصلحة ممّا لا يبقى معها

1- يأتي في الصفحة 385-386.

2- الصلاة، المحقّق الحائري: 314.

مجال لاستيفائها مع الإعادة مع سائر الأجزاء، ولا يلزم منه محذور كما توهم.

كما أنه لا إشكال في شموله لسيان الموضوع والجهل به جهلاً مركباً.

وأما شمولها للموضوع المجهول - جهلاً بسيطاً - أو الحكم المجهول مطلقاً أو لسيانته ففيه خلاف:

و ادعى شيخنا العلامة: عدم الشمول، وأوضح مرامه بمقدماتين:

الاولى: أن ظاهر

قوله عليه السلام: «لا تعاد»

هو الصحة الواقعية، وكون الناقص مصداقاً واقعياً لا مثقالاً أمر الصلاة. ويؤيده الأخبار الواردة في نسيان الحمد إلى أن ركع؛ فإنها دالة على تمامية الصلاة، وقد قرّر في محلّه إمكان تخصيص الساهى بتكليف خاص.

الثانية: أن الظاهر من الصحة أن الحكم إنما يكون بعد الفراغ من الصلاة.

وإن أبيت من ذلك: فلا بدّ من اختصاصها بصورة لا يمكن تدارك المتروك، كمن نسى القراءة ولم يذكر حتى ركع، فتختص بمن يجوز له الدخول في الصلاة ثمّ تبين الخلل في شىء من الأجزاء والشرائط.

فالعامد الملتفت خارج من مصبّ الرواية، كالشاكّ في وجوب الشىء، وكذلك الشاكّ في وجود الشرط بعد الفراغ عن شرطيته. فلا يجوز للشاكّ في وجوب الحمد - مثلاً - الدخول في الصلاة؛ تاركاً للحمد بقصد الامتثال؛ مستدلاً بالرواية.

نعم، لو اعتقد عدم وجوب الشىء أو كان ناسياً لحكم شىء من الجزئية يمكن توهم شمول الصحة.

لكن يدفعه: ما في المقدمة الاولى من أن ظاهرها الحكم بصحة العمل واقعاً، ومقتضاها عدم كون المتروك جزءاً أو شرطاً. ولا يمكن تقييد الجزئية أو الشرطية

بالعلم بهما؛ بحيث لو صار عالماً بعدمهما بالجهل المركب لما كان الجزء جزءاً. نعم يمكن على نحو التصويب الذي ادعى الإجماع على خلافه.

فظهر: أنّ الأقسام المتوهم وقوعها في الصحيحة بعضها خارج من مصب الرواية وبعضها خارج من جهة أخرى:

الأول: مثل الجاهل البسيط بالحكم أو الموضوع؛ فإنّ الأول يجب عليه التعلّم، والثاني مرجعه إلى القواعد المقررة للشاك.

والثاني: مثل الجاهل المركب بالنسبة إلى الحكم الشرعي، مثل الجزئية والشرطية؛ فإنّ الحكم بعدم الجزئية - حينئذٍ - يستلزم التصويب، و القدر المتيقن هو السهو والنسيان والجهل المركب بالموضوع (1)، انتهى كلامه.

وفي كلتا المقدمتين نظر:

أمّا الأولى: فلأنّ قوله عليه السلام في ذيل الرواية:

«القرأة سنّة و التشهد سنّة، و لا تنقض السنّة الفريضة»

ظاهر في أنّ الوجه في عدم الإعادة هو أنّ الفرائض لا- تنقضها السنن، وأنّ الصلاة مع كونها ناقصة الأجزاء و الشرائط مسقط للأمر؛ لاشتغالها على الفرائض، فهي لا تدلّ على تمامية الصلاة حتّى يستلزم التمامية التصويب في بعض الموارد، بل يدلّ على الاكتفاء بالناقص و تقبله عن الكاملة. نعم، لا مضايقة بهذا المعنى، لكنّه لا يفيد و لا ينتج له.

و أمّا الثانية: فلخروج العامد و الشاك الملتفت وجه؛ لعدم مجوّز لدخولهما في الصلاة، و أمّا غيرهما فلا وجه لخروجه مع وجود المجوّز لدخوله.

و أمّا التمسك بالتصويب - على تقدير الشمول - فغير تام؛ فإنّ التصويب بهذا

المعنى؛ بأن يختصّ فعلية حكم الجزء والشرط بالعالم دون من لم يقيم عنده أمانة على الجزئية والشرطية، أو قامت و حصل له عذر من نسيان حكمه وغير ذلك، مع اشتراك الكلّ في الأحكام الواقعية ممّا لم يقيم دليل على بطلانه، والتصويب الباطل غير هذا؛ إذ هو نفي الحكم في حقّ الناسى والجاهل من رأس.

فظهر: أنّ الظاهر شمولها لعامّة الأقسام إلاّ العامد والجاهل الملتفت، كما أنّ الظاهر شمولها للزيادة والنقيصة؛ بمعنى أنّه لا يختلّ أمر الصلاة من جهة الزيادة أو النقيصة، إلاّ من قبل الخمسة؛ زيادة ونقيصة.

وعدم تصوّر الزيادة في بعض الأقسام لا يضربّ بالظهور، فالزيادة داخلية في النفي والإثبات.

وأما ما احتمله شيخنا العلامة رحمه الله من اختصاص القاعدة بالنقيصة أو بالنقيصة في المستثنى دون المستثنى منه حتّى تصير الزيادة في الخمسة داخلية في المستثنى منه، ولا يجب الإعادة في زيادتها- وإن كانت يجب في نقصها- بتقريب أنّ الزيادة بما هي هي ليست مبطلّة، بل لأجل شرطية عدمها في الصلاة.

فلو زاد في صلاته بتكرار الركوع فقد نقص من صلاته شيئاً، وقد عرفت أنّ الصلاة لا تبطل من جهة النقيصة إلاّ من خمسة، وهذه النقيصة- أعني فقدان العدم المشترط- ليس من تلك الخمس، فلا تجب الإعادة من زيادة الخمس(1).

فمدفوع: بأنّه خلط بين حكم العرف والعقل؛ فإنّ الزيادة في الماهية بشرط لا مضرة عرفاً بما أنّها زيادة فيها؛ وإن كانت راجعة إلى النقيصة عقلاً. فإذا قيل: «إنّ الصلاة أولها التكبير وآخرها التسليم، من غير زيادة ونقيصة» تكون

الزيادة مخلّة بها عرفاً، من غير توجّه إلى أنّ العقل بحسب الدقّة يحكم بأنّ عدم الزيادة من قيود المأمور به، و ترجح الزيادة إلى النقصان، كما يشهد بذلك التعبير في الروايات بالزيادة في المكتوبة.

فإذا قيل:

«لا تعاد الصلاة إلا من خمسة»

يكون ظهوره العرفي أنّ الزيادة و النقيصة الواردتين عليها من قبل غير الخمسة لا توجبان الإعادة، بخلاف الخمسة؛ فإنّ زيادتها أو نقيصتها مخلّة، من غير توجّه إلى الحكم العقلي المذكور.

هذا مفاد القاعدة.

النسبة بين «لا تعاد» و حديث «من زاد»

و أمّا توضيح نسبة القاعدة مع رواية أبي بصير، فنقول:

إمّا أن نقول بأنّ كلاً من المستثنى و المستثنى منه جملتان مستقلّتان يقاس كلّ منهما بالنسبة إلى غيره، بعد ورود الاستثناء على المستثنى منه، و لكلّ واحد ظهوره.

أو نقول: إنّهما جملة واحدة و لها ظهور واحد؛ بأن يكون الحديث كقضية مرّدة المحمول، فيكون الملحوظ فيها جميع الأجزاء و الشرائط؛ و إن اختلف حكمها، فتدبّر.

فعلى الأوّل: فالنسبة بين مفاد القاعدة في ناحية المستثنى منه و حديث أبي بصير عموم و خصوص من وجه؛ لأنّ القاعدة تشمل الزيادة و النقيصة، و لا تشمل الأركان؛ لورود الاستثناء عليه، و لا يشملها المستثنى منه. و شمول المستثنى عليها أجنبى عن المستثنى منه؛ لأنّ المفروض لحاظ كلّ واحد مستقلّاً بعد الاستثناء.

وقوله عليه السلام في رواية أبي بصير:

«من زاد في صلاته...»

إلى آخره يعمّ الأركان وغيرها، ويختصّ بالزيادة، فيتعارضان في زيادة ما عدا الخمسة؛ أى في زيادة ما ليس بركن.

و على الثانى: فإن قلنا بأن رواية أبى بصير عامّ يشمل العمد وغيره فالنسبة أيضاً عموم من وجه؛ لأنّ القاعدة تشمل الزيادة والنقيصة، ولا تشمل الزيادة العمدية، كما لا تشمل النقيصة العمدية. والحديث يختصّ بالزيادة، ولكنه أعمّ من العمد وغيره، فيتعارضان في الزيادة غير العمدية.

وإن قلنا بعدم شمول الحديث للزيادة العمدية، كما هو المناسب لوضع المصلّى القاصد لإفراغ ذمّته، بل يستحيل إتيانها بعنوان أنّها من الصلاة، مع العلم بأنّها ليس منها فالنسبة عموم و خصوص مطلق، فيختصّ الحديث بالزيادة. ولكن القاعدة تعمّ الزيادة والنقيصة، فتخصّص بالحديث، و ينحصر موردها بالنقيصة، ويكون الزيادة موجبة للبطلان بمقتضى الدليل.

ثمّ إنّّه على القول بأنّ النسبة بينهما عموم من وجه بأحد الطريقتين فقد اختلف أنظارهم في تقديم أحدهما على الآخر؛ فرمّا يقال بتقديم القاعدة على

قوله عليه السلام: «من زاد في صلاته...»

إلى آخره، وغيره ممّا يدلّ على بطلان الصلاة بالزيادة؛ لحكومتها عليه كحكومتها على سائر أدلّة الأجزاء والشرائط. واختاره الشيخ الأعظم (1) وغيره (2)؛ تبعاً له.

فقد قيل في وجه حكومته على أدلّة الأجزاء والشرائط والموانع- التي منها

1- فرائد الاصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم 25: 385.

2- فوائد الاصول (تقريرات المحقّق النابني) الكاظمي 4: 238-239.

هذه الأخبار الدالة على مانعية الزيادة- بأن لسان القاعدة هو قصر الجزئية و الشرطية و المانعية بغير صورة النسيان، و من المعلوم أنه لا تلاحظ النسبة بين الحاكم و المحكوم(1).

وإن شئت قلت: إن

قوله عليه السلام: «من زاد في صلاته»

إلى آخره بصدد بيان كون الصلاة متقيّدة بعدم الزيادة. فوزانه و زان سائر ما دلّ على جزئية شيء أو شرطية أو مانعية.

و أمّا القاعدة فهي ناظرة إلى تحديد دائرة الأجزاء و الشرائط و الموانع؛ بأنّ الزيادة و النقيصة لا توجب الإعادة إذا كان عن سهو، فهي حاکمة على كلّ ما دلّ على الشرطية و المانعية و الجزئية.

و فيه: أنّ ما دلّ من الأدلة على لزوم الإعادة بالزيادة و إن كان يدلّ على تقيّد الصلاة بعدم الزيادة أو مانعية الزيادة بوجودها- على اختلاف في معنى المانعية- إلا أنّ الحكومة قائمة باللسان، و لسان الدليلين واحد؛ فإنّ ميزان الحكومة تعرّض أحد الدليلين لما لم يتعرّض له الآخر، كما سيوافيك شرحه(2).

و من الواضح: أنّ لسان «لا تعاد» و لسان «عليه الإعادة» واحد، و ليس أحدهما متعرّضاً لما لم يتعرّض له الآخر.

وإن شئت فلاحظ قول القائل في بيان عدّ أجزاء المأمور به من أنّ الفاتحة جزء و السورة جزء، مع

قوله عليه السلام: «من زاد في صلاته»

؛ فإنّ الأوّل بصدد بيان أصل الجزئية، من غير تعرّض لحال تركها أو زيادتها، بخلاف الثاني فإنّه متعرّض

1- فوائد الاصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 4: 239.

2- الاستصحاب، الإمام الخميني قدس سره: 234.

لحال زيادة الجزء، فهو حاكم عليه، كما أنّ لا تعاد متعرّض لحال الزيادة والنقيصة.

فلسان الدليلين واحد، والدليلان قد تعرّض كلّ منهما لما تعرّض الآخر له، وينفى أحدهما ما يشبه الآخر، مع وحدة الموضوع و المحمول، ولا بدّ من العلاج من ناحية اخرى.

ويمكن أن يقال: إنّ الوجه لتقديم القاعدة اشتمالها على الحصر المستفاد من الاستثناء، وهو موجب لقوّة الدلالة، ولاشتمالها على تعليل الحكم

بقوله عليه السلام: «القراءة سنّة، والتشهد سنّة، ولا ينقض السنّة الفريضة».

وإن شئت قلت: إنّ التعليل مشتمل على ملاك الحكومة؛ وهو تعرّض أحد الدليلين لسلسلة علل الحكم؛ أعنى الإعادة، فإنّ الإعادة بالزيادة إنّما هو لورود نقص على الصلاة لأجل الزيادة، فإذا قيل: «لا تنقض الصلاة لأجل الزيادة» ينهدم عدّة الإعادة، فهي هادمة لما يوجب الإعادة، ومعدمة لموجبها؛ أعنى النقص.

فإن قلت: تقديم القاعدة على

قوله عليه السلام: «من زاد...»

إلى آخره يستلزم إشكالاً آخر؛ وهو أنّ الحديث

«من زاد»

حينئذٍ يختصّ بالزيادة في الخمسة، ومن المعلوم أنّ الزيادة لا تتصوّر في غير السجود والركوع، والزيادة العمدية فيهما - على تقدير شمول الحديث لها - نادر جداً.

و من البعيد تأسيس قاعدة كلبية بقوله:

«من زاد في صلاته...»

إلى آخره لأجل الزيادة في الركوع والسجود؛ لا سيّما للزيادة السهوية منهما، وهذا عين تخصيص الأكثر. فالأولى أن يقال: إنّ قاعدة لا تعاد شموله للزيادة ضعيف جداً؛ حتّى أنكره بعض الفحول، وادّعى ظهوره في النقيصة (1). فتحمل القاعدة على النقيصة حملاً للظاهر على الأظهر، فتبقى الزيادة موجبة للبطلان مطلقاً؛ في

الركن وغيره، عمداً كان أو سهواً.

قلت: ما ذكر أخيراً من الحمل مخالف لفتاوى الأصحاب(1)، ولا مناص في حلّ العقدة عن الالتجاء إمّا إلى حمل الحديث

«من زاد»

على زيادة الركن أو إلى ما ذكره شيخنا العلامة من حمل الحديث

«من زاد»

على زيادة الركعة(2)؛ وإن ضَعَفناه في حدّ نفسه سابقاً(3)، فراجع.

حال النسبة بين قاعدة «لا تعاد» و حديث: «إذا استيقن أنّه زاد في صلاته»

أظنّ: أنّ بسط القول فيما سبق كافٍ عن التفصيل في المقام؛ فإنّه يجري فيه ما أوضحناه في السابق حرفاً بحرف، غير أنّ هذا الحديث يختصّ بأمر آخر، كما سنشير.

فنقول: إذا لوحظ المستثنى منه بعد الاستثناء في القاعدة مستقلاًّ بحياله فالنسبة بينها وبين الحديث عموم من وجه؛ لأنّ القاعدة لا تشمل الخمسة، و تعمّ الزيادة و النقيصة، و الحديث يختصّ بالزيادة و يعمّ الخمسة و غيرها.

وإن اعتبر المستثنى منه و المستثنى أمراً واحداً فالنسبة بينهما عموم مطلق؛ لأنّ القاعدة متكفّلة لبيان أحكام الأجزاء و الشرائط عامّة؛ نقصاً كان أو زيادة، ركناً كان أو غير ركن، سهواً كان أو عن جهل؛ حتّى الجهل عن تقصير أيضاً بحسب الظاهر، مع قطع النظر عن الجهات الخارجية، و لكن الحديث مختصّ بالزيادة.

1- راجع مستند الشيعة 7: 126، جواهر الكلام 12: 250.

2- الصلاة، المحقّق الحائري: 312.

3- تقدّم في الصفحة 375.

و لا يجرى فيه ما احتملناه(1) فى حديث أبى بصير من عموميته للعمد دون القاعدة؛ لظهور قوله:

«إذا استيقن أنه زاد فى صلاته...»(2)

إلى آخره فى غير العمد.

فعلى الأول يقع التعارض بينهما، وقد عرفت حال الحكومة، و أنه على فرض صحته موجب للتخصيص الأكثر فى ناحية الحديث

«إذا استيقن»

كما تقدّم.

وعلى الثانى فتختص القاعدة بالنقيصة، و يصير الزيادة السهوية مبطلّة، دون النقيصة السهوية. اللهم إلا أن يدعى الإجماع على وجود الملازمة بين مبطلية الزيادة السهوية و مبطلية النقيصة السهوية، و لكن الدعوى غير ثابتة. مضافاً إلى استلزامها- حينئذٍ- صيرورة القاعدة بلا مورد، أو قريب منه.

و الذى يسهّل الخطب: هو اضطراب الرواية؛ فقد نقلها فى «الوافى»(3) عن «الكافى» و «التهذيب» و «الاستبصار» بالصورة التى قدّمناها(4)- أى بغير لفظ «ركعة»- لكن رواه الشيخ الحرّفى «وسائله» مع زيادة «ركعة»(5).

و كذا رواه المجلسى فى «شرح الكافى» فى باب السهو عن الركوع بالسند المذكور، لكن بإسقاط بـكبير بن أعين، مع زيادة لفظ «ركعة»(6)، و هو قدس سره رواه

1- تقدّم فى الصفحة 381.

2- تقدّم فى الصفحة 373.

3- الوافى 8: 25/964.

4- تقدّم فى الصفحة 373.

5- وسائل الشيعة 8: 231، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع فى الصلاة، الباب 19، الحديث 1.

6- مرآة العقول 15: 3/187.

بلا زيادة في باب من سها في الأربع والخمس عن زرارة وبكبير مع تفاوت يسير في المتن أيضاً (1).

وهذا الاختلاف لا يبقى معه وثوق بالنسبة إلى الرواية، واحتمال أنهما روايتان بعيد جداً، والقدر المتيقن منها: أن المراد هو زيادة الركعة. ولا- يبعد أن يكون المراد منها هو الركوع، كما اطلقت عليه في روايات أخرى (2)، والأصل المسلم عندهم عند دوران الأمر بين الزيادة و النقيضة هو أصالة عدم الزيادة، وعليه فلا معارضة بين الحديث والقاعدة.

كلام المحقق النائني فيما تحقّق به الزيادة

فاتّضح: أن طريق الحلّ هو حمل رواية أبي بصير المتقدّمة وهذه الرواية لأجل هاتيك القرائن أو بعض العويصات على زيادة الركعة أو الركوع، فتدبّر، وراجع كلام بعض أعظم العصر؛ فقد أتى بأمر غريب عند بيان النسبة بينه وبين القاعدة، ولا نطيل بذكره. بل نتعرّض لما أفاده في تكملة البحث؛ حيث إنّه بعد ما بيّن ما يصدق عليه الزيادة وما لا يصدق قال ما هذا محصّله:

إنّ الظاهر من التعليل في بعض الأخبار الناهية عن قراءة العزيمة في الصلاة من

«أنّ السجود زيادة في المكتوبة» (3)

: أنّه لا يعتبر في صدقها عدم قصد الخلاف،

1- مرآة العقول 15: 2/200.

2- راجع وسائل الشيعة 6: 314، كتاب الصلاة، أبواب الركوع، الباب 11.

3- الكافي 3: 6/318، وسائل الشيعة 6: 105، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب 40، الحديث 1.

بل الإتيان بمطلق مسانخ أفعال الصلاة زيادة.

ولكن يمكن أن يقال: إنَّ المقدار المستفاد منه صدق الزيادة على ما لا يكون له حافظ وحدة، ولم يكن بنفسه من العناوين المستقلة، وأما ما كان كذلك- كإتيان صلاة في أثناء الظهر- فالظاهر عدم اندراجه فيه؛ لأنَّ السجود والركوع المأتى بهما لصلاة اخرى لا دخل لهما بصلاة الظهر، ولا تصدق عليهما الزيادة فيها.

ويؤيده- بل يدلّ عليه- ما ورد في بعض الأخبار: أنه لو ضاق وقت صلاة الآيات و خاف المكلف أنه لو أخرها إلى الفراغ عن اليومية يفوت وقتها، صلّاها في أثناء الصلاة اليومية، وبنى عليها بعد الفراغ من الآيات من غير استئناف. و ليس ذلك إلا لعدم صدق الزيادة.

فيمكن التعدّي إلى عكس المسألة بإتيان الصلاة اليومية في أثناء الآيات في ضيق الوقت؛ فإنّ بطلان الآيات: إمّا للزيادة فالمفروض عدم الصدق، وإمّا لفوات الموالاة فلا ضير فيه إذا كان لأجل واجب أهمّ. وعلى هذا بيتى جواز الإتيان بسجدة السهو من صلاة في أثناء صلاة اخرى(1)، انتهى.

وفيه مواقع للنظر:

أما أولاً: فلأنّ كون الشيء ذا عنوان مستقلّ لا دخل له في صدق الزيادة؛ ضرورة أنّ العرف يفهم بعد الوقوف على التعليل الوارد في النهي عن السجود لأجل قراءة العزيمة من أنه زيادة في المكتوبة: أنّ الإتيان بصلاة تامّة مشتملة على التكبير والسجود والركوع والتشهد و التسليم أيضاً لا يجوز؛ لأنّها زيادة في المكتوبة.

1- فوائد الاصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 4: 242-243.

وَأَمَّا مَا قَدَّمْنَاهُ (1) مِنْ أَنَّهُ يَشْتَرَطُ فِي الزَّائِدِ الْإِتْيَانُ بِهَا بِقَصْدِ كَوْنِهِ مِنَ الصَّلَاةِ فَلَا تَشْمَلُ مَا إِذَا أَتَى بِهِ بِغَيْرِ هَذَا الْقَصْدِ؛ فَإِنَّمَا هُوَ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ هَذَا التَّعْلِيلِ، وَأَمَّا بِنَاءٍ عَلَى الْأَخْذِ بِهَذَا التَّعْلِيلِ فَهُوَ عَامٌّ شَامِلٌ لِمَا أَتَى بِهِ بِقَصْدِ كَوْنِهَا مِنَ الصَّلَاةِ أَوَّلًا، كَانَ لَهُ عِنْوَانٌ مُسْتَقِلٌّ أَوَّلًا.

وِثَانِيًا: أَنَّهُ لَمْ يَعْلَمْ الْفَرْقَ بَيْنَ الصَّلَاةِ وَسُجْدَةِ الْعَزِيمَةِ، مَعَ أَنَّ الثَّانِيَّ لَهُ أَيْضًا عِنْوَانٌ مُسْتَقِلٌّ، وَ لَهُ حَافِظٌ وَحِدَةٌ، وَ كِلَاهُمَا مُسَبِّبَانِ عَنْ سَبَبٍ خَاصٍّ؛ فَإِنَّ السُّجْدَةَ مُسَبَّبَةٌ عَنْ تَلَاوَةِ آيَتِهَا كَالصَّلَاةِ الْمُسَبَّبَةُ عَنْ سَبَبِهَا الْخَاصِّ.

وَثَالِثًا: أَنَّ التَّفْرِيقَ بَيْنَ سُجْدَةِ الْعَزِيمَةِ وَسُجْدَتِي السَّهْوِ- حَيْثُ يَظْهَرُ مِنْهُ عَدَمُ إِبْطَالِ الثَّانِي دُونَ الْأَوَّلِ- غَيْرَ وَاضِحٍ، مَعَ أَنَّ الثَّانِيَّ أَوْلَى بِالْإِبْطَالِ؛ لِأَنَّهُمَا أَشْبَهَ شَيْءٌ بِعَدَمِ الْإِسْتِقْلَالِ. وَ مَعَ غَضِّ الْبَصْرِ فَهَمَّا وَسُجْدَةُ الْعَزِيمَةِ سَيَّانِ فِي الْإِسْتِقْلَالِ وَ عَدَمِهِ، وَ لِكُلِّ وَاحِدٍ سَبَبُهُ الْخَاصُّ.

وَ رَابِعًا: أَنَّ مَا ذَكَرَهُ مِنَ التَّمَسُّكِ بِبَعْضِ الرِّوَايَاتِ مِنْ إِقْحَامِ الْآيَاتِ فِي الْيَوْمِيَّةِ إِذَا ضَاقَ وَقْتُهَا غَيْرَ صَحِيحٍ؛ فَإِنَّ الْأَخْبَارَ قَدْ وَرَدَتْ فِي عَكْسِ مَا ذَكَرَهُ مِنْ إِقْحَامِ الْيَوْمِيَّةِ فِي الْآيَاتِ إِذَا ضَاقَ وَقْتُهَا (2)، وَ لَا- يَجُوزُ قِيَاسُ الْآيَاتِ بِهَا؛ لِجَوَازِ أَنْ يَكُونَ لِلآيَاتِ خُصُوصِيَّةٌ يَجُوزُ مَعَهَا إِقْحَامُ الْيَوْمِيَّةِ فِيهَا، دُونَ الْعَكْسِ.

وَ خَامِسًا: أَنَّ التَّعَدَّى إِلَى عَكْسِ الْمَسْأَلَةِ حَسَبِ فَرَضِهِ- قَائِلًا بِأَنَّ الْبَطْلَانَ إِذَا لَزِيذَةً فَلَا تَصْدُقُ بِالْفَرَضِ، وَإِنَّمَا لَفَوَاتِ الْمَوَالَاةِ فَلَا ضَيْرَ؛ لِأَهْمِيَّةِ الْفَرِيضَةِ- غَيْرِ تَامٍّ؛ لِأَنَّ أَهْمِيَّةَ الْفَرِيضَةِ لَا تَوْجِبُ سَقُوطَ الْمَوَالَاةِ إِذَا دَلَّ الدَّلِيلُ عَلَى اعْتِبَارِهَا

1- تقدّم في الصفحة 374.

2- راجع وسائل الشيعة 7: 490، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الكسوف والآيات، الباب 5، الحديث 2-4.

مطلقاً، بل غاية ذلك أنها توجب تقديم الأهمّ على المهمّ، والإتيان به بعد الفراغ من الأهمّ.

نعم، على فرض ورود الدليل على طبق ما زعمه لا يبعد إلغاء الخصوصية عرفاً بالنسبة إلى سائر الفرائض.

و أنت خير: أنّ السبب الباعث لهذه الاشتباهات هو الاعتماد على الحافظة في نقل الروايات والاستدلال بها من غير مراجعة الاصول و الجوامع، و كم وقفنا على نظائر هذه الاشتباهات من الأعظم! و كان السبب الباعث ما ذكر من الاعتماد على الحافظة.

فلازم على رواد الحقيقة و طلابها أن يراجعوا في كلّ ما ينقلونه و يستدلّون به- من جليل و حقير- على المصادر الأولى المؤلّفة بيد الأعلام، بل جدير أن لا يكتفى ب «الوسائل» و نحوه إذا أمكن الرجوع إلى الجوامع الأربعة.

الأمر الثاني في تعدد قيود المأمور به

إشارة

لو تعدد أحد قيود المأمور به ففي سقوط التكليف عن المركب قولان مبنيان على ثبوت التقييد مطلقاً فيسقط، أو في حال التمكن فقط فلا يسقط.

تحرير محل النزاع

واعلم: أنه إما أن يكون لدليل المركب إطلاق دون دليل اعتبار الجزء، وإما أن يكون بالعكس، وإما أن يكون لكلاهما إطلاق، أولاً يكون لواحد منهما إطلاق.

فعلى الأول يجب الإتيان بالمركب المتعدّد قيده، كما أنه على الثاني يسقط الأمر بالمركب؛ لتعدّد قيده المطلق.

وعلى الثالث: فإما أن يكون لأحد الإطالقين تقدّم على الآخر أولاً. فعلى الأول: فإما أن يكون التقدّم لدليل المركب؛ فيجب الإتيان به، و يصير حاله حال ما إذا كان لدليله إطلاق دون دليل الجزء، وإما أن يكون التقدّم لدليل القيد، فينعكس الحكم، فيسقط الأمر بالمركب، و يصير حاله حال ما إذا كان لدليل القيد إطلاق دون دليل المركب.

فإن قلت: إن إطلاق دليل القيد حاكم على إطلاق دليل المقيّد، كحكومة إطلاق القرينة على ذبيها.

قلت- مضافاً إلى أنّ تقدّم القرائن على ذبيها ليس من باب الحكومة، بل من باب تقديم الأظهر على الظاهر، وهو غير الحكومة، وسيوافيك

بيانه(1)- إنَّ دليل المركَّب قد يكون حاكماً على دليل اعتبار الجزء أو الشرط، كقوله: «الصلاة لا تترك بحال» إذا قيس إلى أدلّة اعتبار الأجزاء و الشرائط من قوله:

«القراءة جزء» و «الركوع جزء» و نظائره.

و الحاصل: أنَّ

قوله عليه السلام: «الصلاة لا تترك بحال»(2)

حاكم على أدلّة القيود؛ لأنّه تعرّض لما لم يتعرّض له تلك الأدلّة؛ و هو مقام الترك المتأخّر عن اعتبارها، و هذا أيضاً نحو من الحكومة.

نعم، قد يكون لسان دليل الجزء أو الشرط حاكماً على دليل المركَّب، كما في

قوله عليه السلام: «لا صلاة إلا بطهور»(3) و «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»(4)

؛ فإنّهما حاكمان على ما ذكر و على غيره من الأدلّة العامة من قوله تعالى: «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ»(5)؛ لأنّها بعث إلى ماهية الصلاة أو زجر عن تركها المفروض كونها صلاة، و هذان ينفيان كون المركَّب الفاقد للطهور أو الفاتحة داخلاً في ماهية الصلاة.

ثمّ إنّه لا يبعد أن يكون ما ذكرنا راجعاً إلى ما نسب إلى الوحيد البهبهاني

1- الاستصحاب، الإمام الخميني قدس سره: 233.

2- انظر مستمسك العروة الوثقى 4: 382، وسائل الشيعة 2: 373، كتاب الطهارة، أبواب الاستحاضة، الباب 1، الحديث 5.

3- الفقيه 1: 1/35، وسائل الشيعة 1: 365، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب 1، الحديث 1.

4- عوالي اللآلي 1: 1/196 و 2: 13/218، مستدرک الوسائل 4: 158، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب 1، الحديث 5 و

8.

5- الإسراء (17): 78.

من التفصيل، على ما حكاه بعض أعظم العصر، ولا بأس بنقل كلامه و ما ذكره من التوجيه:

فقال: إن مقتضى إطلاق دليل القيد سقوط الأمر بالمقيّد عند تعذّر القيد مطلقاً، من غير فرق بين القيود المستفادّة من مثل قوله:

«لا صلاة إلا بطهور»

و بين القيود المستفادّة من مثل قوله:

«اسجد في الصلاة»

أو

«لا تلبس الحرير»

من الأوامر و النواهي الغيرية.

و قد نسب التفصيل بينهما إلى الوحيد البهبهاني؛ فذهب إلى سقوط الأمر بالمقيّد عند تعذّر القيد في الأوّل دون الثاني.

و يمكن توجيهه: بأنّ الأمر الغيرى مقصور بالتمكّن من متعلّقه؛ لاشتراط كلّ خطاب بالقدرة عليه، فلا بدّ من سقوط الأمر بالقيد عند عدم التمكّن منه، و يبقى الأمر بالباقي على حاله. و هذا بخلاف القيدية المستفادّة من مثل قوله:

«لا صلاة إلا بطهور»

مما يفيد القيدية بلسان الوضع لا التكليف، فلا يشترط فيه القدرة.

و لا يخفى ما فيه؛ لأنّ القدرة معتبرة في متعلّقات التكليف النفسية؛ لكونها طلباً مولوياً و بعثاً فعلياً، بخلاف الخطابات الغيرية في باب الوضع و الأسباب و المسبّبات؛ حيث إنّ مفادها ليس إلاّ دخل المتعلّق في حصول المسبّب. ففي الحقيقة الخطابات الغيرية مطلقاً بمنزلة الإخبار، من دون بعث و تحريك حتّى تقتضى القدرة على المتعلّق.

و لو سلّم الفرق بين الوضعيات و التكليفيات، و أنّ الخطاب في الثانية يتضمّن البعث فلا إشكال في أنّه ليس في آحاد الخطابات ملاك البعث المولوى، و إلاّ لخرجت عن كونها غيرية، بل ملاك البعث المولوى قائم بالمجموع، فالقدرة معتبرة فيه. فلا فرق بين القيدية المستفادّة من مثل

«لا صلاة إلا بطهور»

والمستفادة من الأمر والنهي الغيري(1)، انتهى كلامه.

ولا يخفى: أنّ إرجاع ما ذكره الوحيد إلى ما ذكرنا أولى ممّا ذكره من التوجيه، مع ضعفه في نفسه، كما سيوافيك بيانه مع بيان ضعف ما أورده عليه:

أمّا رجوعه إلى ما ذكرنا فواضح؛ فلاّنه إذا كان لدليل اعتبار الجزء إطلاق حاكم على دليل المركّب يصير المركّب متعذّر الإتيان؛ لعدم القدرة عليه بشارش ما له دخل فيه مطلقاً. وأمّا إذا لم يكن لدليل الجزء إطلاق حاكم على دليل المركّب يكون مثل

قوله عليه السلام: «لا يترك الصلاة بحال»

محكّماً و مرجعاً، فيجب الإتيان به.

و أمّا ما أفاده من التوجيه والنقد ففي كليهما نظر:

أمّا الأول: فالظاهر أنّ غرض الوحيد ليس هو التفصيل بين الوضعيات والتكليفات، ولو كان غرضه هذا لكان الأليق التمثيل بالوضعيات بمثال غيرهما ممّا ليس فيه خصوصية سوى كونه متضمّناً حكماً وضعياً، لا بما فيه خصوصية اخرى غير الوضع ممّا يتضمّن نفى الموضوع عند انتفاء الجزء الذي هو من أظهر وجوه الحكومة على دليل المركّب، فتأمل.

و أمّا ما أفاده في ردّ التوجيه فهو أيضاً مثل ما سبق؛ لأنّ ما ذكره من أنّ الخطابات الغيرية تكون بمنزلة الإخبار بالجزئية أو الشرطية، ولا بعث فيها بوجه، ضعيف غايته؛ فإنّ الأمر مطلقاً للبعث والتحريك نحو المتعلّق؛ نفسياً كان أو غيرياً، مولوياً كان أو إرشادياً.

وليس المولوية ملاك البعث، وإّما الفرق بينهما من جهة اخرى؛ وهو أنّ الغرض من البعث في النفسى هو الوصول إلى المطلوب الذاتى الذى هو المتعلّق،

و من البعث الغيرى هو دخالته فى المطلوب الذاتى بنحو الجزئية و الشرطية.

و الحاصل: أن الأمر مطلقاً للبعث و التحريك نحو المتعلق و إنكاره خلاف الوجدان؛ و إن كانت الأغراض مختلفة حسب اختلاف الأمر. و عليه فيشترط فى متعلقه- نفسياً كان أو غيرياً- القدرة بالإتيان به، من غير فرق بين أنحاء البعث.

فما ذكره أخيراً من أنه لا إشكال فى أنه ليس فى آحاد الخطابات الغيرية ملاك البعث المولوى، و إلا لخرجت عن كونها غيرية، غير تام؛ لأن الملاك فى اعتبار القدرة فى الأوامر ليس كونها أوامر مولوية، بل لأجل اشتمالها على البعث و التحريك، و المفروض أنه موجود فى أنحاء الأوامر عامة، فيجب اعتبارها فى الجميع بلا إشكال.

ثم إن محطّ البحث موردان:

أحدهما: ما إذا لم يكن لكلّ من دليل المركّب و دليل الجزء إطلاق.

ثانيهما: ما إذا كان لكلّ واحد منهما إطلاق، و لم يكن فى أحد الإطلاقين ملاك التقدّم على الآخر.

فحينئذٍ يقع الكلام تارة فى مقتضى القواعد الأولية و الأصل العقلى، و اخرى فى مقتضى القواعد الثانوية ممّا دلّ على خلاف الاولى.

فانحصر الكلام فى المقامين، و إليك بيانهما:

المقام الأول في مقتضى القواعد الأولية

في جريان البراءة العقلية

الحق: البراءة، من غير فرق بين أن يكون العجز من القيد ثابتاً قبل زمان التكليف، كمن بلغ وهو لا يقدر على القراءة، أو كان طارئاً عليه، كمن كان قادراً أول الوقت على الإتيان بالجزء لكن طرأ عليه العجز أثناء الوقت، أو كان القدرة والعجز في واقعتين، كمن كان قادراً في الأيام السالفة وطرء العجز في يومه.

أما جريانها في الأول والثالث: فواضح جداً؛ لأن مرجع الشك فيه إلى أصل التكليف:

أما في الأول: فلأن الشخص كان قاطعاً بعدم التكليف قبل البلوغ، ويشك بعد ما أصبح مكلفاً مع العجز عن الإتيان بالمركب - تاماً - في أصل الحكم والخطاب.

ومثله الثالث؛ فلأن تمامية الحجّة في الأيام الخالية لا تصير حجّة للأيام الفعلية، فهو في يومه هذا شاك في أصل التكليف.

وأما الثاني: فلأنه أول الوقت وإن كان مكلفاً بالإتيان بالمركب تاماً، لكنّه قد ارتفع بارتفاع حكم الجزء وتعدّره عقلاً بعد العجز، والتكليف بالفاقد مشكوك فيه من رأس، فيكون المرجع إلى البراءة.

فإن قلت: ما الفرق بين المقام والشك في القدرة؛ حيث إنهما مشتركان في الشك في أصل ثبوت التكليف لا في سقوطه، مع أنّ الظاهر من

الأكابر (1) هو الاحتياط عقلاً في الثاني، مع كون الشك في أصل التكليف.

قلت: إن القدرة ليست من الشرائط الشرعية، بل هي شرط وقيد عقلي، فحينئذ فمع الشك في القدرة فالتكليف ثابت من قبل المولى؛ لعدم تقيده بشيء، والشك في سقوطه لأجل الشك في كونه عاجزاً أولاً، ومعه لا مناص عن الاشتغال.

وأما المقام فالمتيقن منه هو ثبوت الجزئية في حال التمكّن، وأما حالة العجز فهو يشك في جزئيته، فالعجز عن القيد معلوم والتكليف بالفاقد مشكوك فيه من رأس مع القدرة عليه، وهذا هو الفرق بين الأمرين.

لا- يقال: ما الفرق بين المقام وما إذا اضطرر إلى ارتكاب بعض الأطراف من المعلوم إجمالاً؟ حيث إنه يجب الاجتناب عن الطرف الآخر؛ لحكم العقل بحرمة المخالفة القطعية مع عدم إمكان الموافقة القطعية، فليكن المقام مثله.

لأننا نقول: ما ذكرت قياس مع الفارق؛ لعدم العلم الإجمالي في المقام، بل الموجود علم تفصيلي بوجوب الصلاة تامة، وشك بدوى في وجوب الفاقدة لبعض قيودها. هذا كله حال البراءة العقلية.

في جريان البراءة الشرعية

وأما الشرعية: فلا شك في أن حديث الرفع (2) لا يثبت وجوب الفاقدة لبعض القيود إذا لم يكن للدليل المركب ولا للدليل اعتبار الجزء و الشرط إطلاقاً؛ لأنه

1- درر الفوائد، المحقق الحائري: 465، فوائد الاصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 4: 55-56، مقالات الاصول 1: 314.

2- الخصال: 9/417، التوحيد، الصدوق: 24/353، وسائل الشيعة 15: 369، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب 56، الحديث

حديث رفع لا حديث وضع. نعم، لو ثبت لكل من الدليلين إطلاق أمكن رفع إطلاق الجزئية والشرطية في حال الاضطرار، والتمسك بإطلاق دليل المركب في وجوب الباقي من الأجزاء، وقد تقدّم غير مرّة: أنّ وجوب الباقي وإجزائه عن الكامل إنّما هو بنفس الأدلة الأولية(1)؛ ولذا اشترطنا وجود الإطلاق لدليل المركب(2).

وبما ذكرنا- من أنّ وجوب الفاقدة بنفس الأدلة الأولية- يندفع ما ربّما يتوهم من أنّ رفع الجزئية في حال الاضطرار منّة، وإيجاب الباقي يعدّ خلاف المنّة، والحديث حديث امتنان لا خلافه(3).

وجه الاندفاع: أنّ الامتنان وخلافه إنّما تلاحظان في مجرى الحديث فقط، ورفع الجزئية ليس خلافه. وأمّا إيجاب الباقي فليس مجرى الرفع، بل ولا من لوازمه العقلية والعادية والشرعية، بل لازم رفع الجزئية هو رفع التعارض. وأمّا الدليل المتكفل لإيجاب الباقي فإنّما هو نفس الإطلاقات الأولية لأدلة المركب.

هذا كلّ في الاضطرار العرفي.

وأمّا الاضطرار العقلي: فيمكن أن يقال إنّ لا يكون مجرى الحديث؛ لسقوط التكليف عن الكلّ بحكم العقل، غير أنّك قد عرفت حكاية ذلك عن بعضهم؛ حيث منع عن التمسك بحديث الرفع عند نسيان بعض الأجزاء؛ قائلاً بأنّ التكليف الفعلي مرتفع عن المنسى بعروض النسيان بملاك استحالة التكليف بما لا يطاق، فالتكليف مرتفع مع قطع النظر عن حديث الرفع. وقد عرفت ضعفه هناك فلا نعيد(4).

1- تقدّم في الصفحة 52 و 320 و 346-348 و 356-357.

2- تقدّم في الصفحة 390.

3- نهاية الأفكار 3: 452.

4- تقدّم في الصفحة 358.

هذا كله على القول بجريان حديث الرفع في الاضطرار على الترك، واما على فرض عدم جريانه فلا، وقد تقدّم الحق في ذلك (1).

المقام الثاني في مقتضى القواعد الثانوية

إشارة

فالمبحث يقع تارة: في استصحاب وجوب باقى الأجزاء، و اخرى في إثبات الوجوب له ببركة قاعدة الميسور و نظيره كما سيوافيك.

التمسك بالاستصحاب لإثبات وجوب باقى الأجزاء

و يقرّر الاستصحاب بوجه:

الأول: استصحاب وجوبه على نحو القسم الثالث من استصحاب الكلّي (2)؛ بأن يقال: إنّ الأجزاء الفاقدة لبعض القيود كانت واجبة بالوجوب الغيرى حال وجوب الكلّ، وقد علمنا بارتفاعه، إلا أنّنا نشكّ في حدوث الوجوب النفسى للباقى مقارنة لزال الوجوب الغيرى، فيستصحب الجامع بين الوجوبين؛ بأنّه كان متيقّناً و شكّ في بقائه.

وإن شئت فبدّل الوجوب الغيرى بالضمنى؛ بأن يقال: إنّ الباقى من المركّب كان واجباً بالوجوب الضمنى حال وجوب الكلّ، وقد وقفنا على ارتفاعهما قطعاً لكن نشكّ في حدوث الوجوب النفسى للباقى مقارنة لزال وجوبه الضمنى،

1- تقدّم في الصفحة 57.

2- فرائد الاصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم 25: 389 و 26: 279.

فالجامع بينهما متيقن، فيستصحب حتى يثبت خلافه.

وفيه: أنه يشترط في جريانه أن يكون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا أثر شرعى، والجامع بين الوجوبين ليس موضوعاً لحكم شرعى كما هو واضح، ولا- هو حكم شرعى مجعول؛ لأنّ المجعول إنّما هو كلّ واحد من الوجوبين؛ أى ما هو فرد للوجوب بالحمل الشائع.

وأما الجامع بينهما فهو أمر انتزاعى غير مجعول أصلاً؛ فلو حكم الشارع بوجوب الصلاة ووجوب الصوم فالجامع بينهما غير مجعول، وما هو المجعول إنّما هو مصداق الجامع الذى يعبر عنه بالفرد، وما هو الحكم إنّما هو مصداق الجامع لا نفسه.

وإن شئت قلت: إنّ الجامع بنعت الكثرة حكم شرعى وبنعت الوحدة لم يكن حكماً ولا مجعولاً، فلا يجرى فيه الاستصحاب. على أنك قد عرفت: أنّ اتّصاف الأجزاء بالوجوب الغيرى ممّا لا معنى له (1)، وأما اتّصافها بالنفسى فسيوافيك ضعفه.

الثانى من وجوه تقرير الاستصحاب هو استصحاب الوجوب النفسى الشخصى، بادّعاء أنّ تعذّر بعض الأجزاء ممّا يتسامح فيه عرفاً، ولا يصير القضية المتيقّنة غير القضية المشكوك فيها، وهذا مثل ما إذا وجب إكرام زيد، ثمّ قطع بعض أعضائه، فشككنا فى بقاء وجوبه؛ فلا شكّ أنّ عدم الإكرام يعدّ نقضاً عند العرف لما علم سابقاً (2).

1- تقدّم فى الصفحة 295.

2- فرائد الاصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم 25: 389 و 26: 280.

وفيه: أن قياس العناوين الكلية بالجزئيات الخارجية قياس مع الفارق؛ لأنّ العنوان الكلى إذا اضيف إليه جزء أوقيد يعدّ مغايراً للكلى الفاقد لهما؛ فالإنسان العالم مباين لمطلق الإنسان، و الصلاة مع السورة غير الصلاة بدونها، و الماء المتغيّر غير الماء الذى ليس متغيّراً.

وأما الامور الخارجية فتلك الزيادة و النقيصة لا تصير مبدئاً لحصول التباين بين الفاقد و الواجد.

و السّرّ فى ذلك: أنّ ملاك البقاء فى الموجودات الخارجية هو بقاء الشخصية و الهذية، و هو حاصل لدى العرف بزيادة وصف أو ارتفاعه، فإذا تغيّر الكرّ ثم ذهب تغيّره بنفسه فلا شكّ فى صحّة استصحاب نجاسته؛ لأنّ الموضوع إنّما هو الماء، و هو باقٍ.

وإن شئت قلت: القضية المتيقّنة هى نجاسة ذلك الماء، و هى عين القضية المشكوك فيها؛ لبقاء الهوهوية عرفاً، و هذا بخلاف العناوين الكلية غير المتحقّقة فى الخارج؛ فإنّ ضمّ جزء أوقيد به موجب لتبدّل الموضوع إلى موضوع آخر.

أضف إلى ذلك: أنّ ما يقال من أنّ تغيّر بعض الحالات لا يضرّ بالاستصحاب إنّما هو فى الحالات التى علم دخالتها فى الحكم فى الجملة، و لم يعلم كونها دخیلاً فيه حدوثاً و بقاءً، أو حدوثاً فقط، و إن شئت قلت: لم يعلم كونها دخیلاً على نحو الواسطة فى العروض حتّى لا يجرى الاستصحاب، أو واسطة فى الثبوت حتّى يجرى؛ فلو كان حال القيد المرتفع ممّا ذكرنا فلا إشكال فى أنّه يستصحب.

وأمّا إذا علم كونه دخیلاً فى الحكم على نحو القطع و البتّ، إلّا أنّه تعدّر الإتيان به فلا شكّ أنّه لا يجرى الاستصحاب؛ لأنّ المفروض دخالته فى الحكم الشخصى، و مع انتفاء جزء من أجزاء المركّب ينتفى الحكم المتعلّق به بالضرورة،

فلا معنى للتعبير عنه بالشكّ في بقاء شخص الحكم؛ لأنّ المتيقن مرفوع، وغيره مشكوك الحدوث.

فإن قلت: ما الفرق بين تعدّد بعض الأجزاء و ما إذا نقص مقدار من الماء الكرّ؛ حيث يجرى في الثاني دون الأوّل، ويعدّ المنقوص من الحالات في الثاني دون الأوّل.

قلت: فرق واضح بينهما؛ فإنّ دخالة المقدار المفقود في الكريّة مشكوك من أوّل الأمر؛ لاحتمال كون الكرّ هو الباقي، فإذا صدق كون هذا ذاك فلا مانع من الاستصحاب.

وأما المقام: فقد علمنا ببركة أدلّة الجزء دخالته في الحكم الشخصي من أوّل الأمر، ومع فقدانه لا يمكن القول ببقاء الحكم الشخصي الذي كان قائماً بالموضوع المرّكب. و من المعلوم أنّ ارتفاع المرّكب بارتفاع بعض أجزائه أو كلّها، كما أنّ ارتفاع حكمه بارتفاع موضوعه.

الثالث: استصحاب الوجوب النفسى الشخصى أيضاً؛ بأن يقال: إنّ الأجزاء الباقية غير المتعدّرة كانت واجبة بالوجوب النفسى، ونشكّ في بقاءه؛ لاحتمال اختصاص جزئية المتعدّد بحال التمكن، فيبقى وجوب الباقي بحاله (1).

وفيه: أنّه لا يعقل قيام الوجوب الواحد الشخصى أو الإرادة الواحدة الشخصية بأمرين متغايرين؛ تارة بالموضوع التامّ و اخرى بالمرّكب الناقص.

والقول بأنّه من قبيل تعدّد المطلوب غير مفيد؛ فإنّ تعدّد المطلوب يستلزم تعدّد الطلب و الإرادة، فعلى فرض تعدّد المطلوب هنا طلب مستقلّ وإرادة مستقلة متعلّقة بالمطلوب التامّ لمن يقدر عليه، و طلب مستقلّ وإرادة اخرى متعلّقة

بالمطلوب الناقص لمن لا- يقدر على التام منه، ولا- يعقل بقاء الطلب المتعلق بالتام مع فقد جزئه؛ فلا مجال لاستصحاب الحكم الشخصي.

الرابع: استصحاب الحكم الشخصي النفسى أيضاً بأن يقال: إنَّ الوجوب وإن كان أمراً واحداً إلا أنه ينسبط على الأجزاء حسب كثرتها و تعددها، فالأمر المتعلق بالأجزاء له نحو انبساط على الأجزاء، ولأجل هذا الانبساط يكون كل واحد من الأجزاء واجباً بعين الوجوب المتعلق بالمركب. فإذا زال انبساطه عن الجزء المتعدّر يشكّ في زواله عن الأجزاء الباقية؛ فيستصحب بلا مسامحة في الموضوع و لا في المستصحب(1).

قلت: قد عرفت ما هو الحقّ في المقام عند البحث عن الأقلّ والأكثر، وقد أوضحنا هنا(2): أنّ متعلّق الأمر الواحد و الإرادة الواحدة ليس إلاً أمراً وحدانياً، وأنّ الأجزاء بنعت الكثرة لا يعقل أن تقع مصبباً للطلب الواحد، إلا أن يصير الواحد كثيراً أو الكثير واحداً، وكلاهما خلف.

بل المتعلّق للبعث الواحد إنّما هي نفس الأجزاء في لحاظ الوحدة و الإجمال، و في حالة اضمحلالها و فنائها في صورتها الوجدانية. لا بمعنى كون الأجزاء من قبيل المحصّلات لما هو متعلّق الأمر، بل الأجزاء عين المركّب لكن في حالة التفصيل، كما أنّ المركّب عين الأجزاء لكن في لباس الوحدة و صورة الإجمال. فتعلّق إرادة أو بعث بالمركّب ليس من قبيل تعلّق الواحد بالكثير، بل من قبيل تعلّق واحد بواحد.

1- نهاية الدراية 4: 385.

2- تقدّم في الصفحة 293.

وعليه: فالقول بانبساط الإرادة أو البعث الوجداني على موضوعهما ممّا لا- محصّل له؛ لأنّ المتعلّق- بالفتح- كالمتعلّق ليس إلاّ أمراً وحدانياً؛ وإن كانت ذات أجزاء عند التحليل ولاحظه تفصيلاً.

ومعه لا يصحّ أن يقال: إنّه قد علم زوال انبساطه عن المتعدّد و شكّ في زواله عن غيره؛ إذ كلّ ذلك فرع أن يكون المتعلّق ذات أبعاض و أجزاء عند تعلّق الأمر، و المفروض أنّ الأمر لا- يتعلّق بالكثير بما هو كثير، ما لم يتخذ لنفسه صورة وحدانية يضمحلّ فيها الكثرات و الأبعاض و الأجزاء. و مع الاضمحلال لا- مجال للتفوّه بالانبساط. و بذلك يبطل القول بالعلم بارتفاع الوجوب عن جزء، و الشكّ في ارتفاعه عن الأجزاء الباقية.

أضف إلى ذلك: أنّه لو سلّمنا كون الوجوب منبسطاً على المركّب- انبساط العرض على موضوعه- لكن الوجوب المتعلّق على الأجزاء تابع لوجوب المركّب، و المفروض: أنّ الوجوب المتعلّق به أمر واحد شخصي ينتفى بانتفاء بعض أجزائه، و بانتفائه ينتفى الوجوب الضمني التبعي المتعلّق بالأجزاء، فلا يصير من قبيل الشكّ في البقاء، كما لا يخفى.

التمسك بقاعدة الميسور لإثبات وجوب باقي الأجزاء

ربّما يقال: إنّ مقتضى

ما عن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم»⁽¹⁾،

و ما عن أمير المؤمنين عليه السلام: «الميسور لا يسقط بالمعسور»⁽²⁾،

1- يأتي تخريجه في الصفحة 406.

2- عوالى اللالى 4: 205/58، و فيه: «لا يترك الميسور بالمعسور». E\i\i\

«ما لا يدرك كله لا يترك كله»(1)

هو الإتيان بالبقية(2)، غير أنّنا نعطف نظر القارئ إلى بيان مفادها، مع الغصّ عن ضعف أسنادها؛ فإنّ اشتهاها بين المتأخّرين لا يجبر ضعف أسنادها؛ خصوصاً العلويين؛ فإنّك لا تجد عنهما ذكراً في كلام المتقدمين.

الكلام في مفاد النبوى

فنقول: أمّا النبوى - فمع قطع النظر عن صدره الوارد في الحجّ - فيحتمل وجوهاً واحتمالات، أظهرها: أنّه إذا أمرتكم بشىء - سواء كان ذا أجزاء أو ذا أفراد - فأتوا منه كلّ ما كان في استطاعتكم.

وما عن بعض أعظم العصر: من أنّ إرادة الأعمّ توجب استعمال لفظة «من» في الأكثر؛ لعدم الجامع بين الأجزاء والأفراد، ولحاظ الأجزاء يبين لحاظ الأفراد، ولا يصحّ استعمال كلمة «من» في الأعمّ؛ وإن صحّ استعمال لفظة «شىء» في الأعمّ من الكلّي والكلّ(3).

ضعيف؛ لأنّ كون كلمة «من» تبعيضية ليس معناها كونها بمعنى البعض؛ فإنّه باطل بالضرورة، بل الحرف مستعمل في معناها الحرفى، غير أنّ المدخول ينطبق عليه أنّه بعض المركّب. فليس معنى قولنا: «أكلت من السمكة» أنّه أكلت بعضها، بل المراد أنّ السمك ملحوظ أمراً وحدانياً، يكون المأكول ممّا ينطبق عليه أنّه بعضها.

1- عوالى اللآلى 4: 207/58.

2- فرائد الاصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم 25: 389-394.

3- فوائد الاصول (تقريبات المحقّق النائينى) الكاظمى 4: 254-255.

وعلى ذلك: فغاية ما يتوقف عليه صحّة ذلك الاستعمال ملاحظة الشىء أمراً واحداً يكون المدخول بالحمل الشائع بعضاً منه، وهو كما يصحّ فى الأجزاء كذلك يصحّ فى الطبيعى الذى له أفراد؛ فإنّ كلّ فرد من الطبيعى وإن لم يكن بعضاً منه بل عينه وهكذا الفرد الآخر، إلاّ أنّه مقتضى حكم العقل الدقيق.

وأما فى نظر العرف الساذج: فإنّ الطبيعى عندهم بمنزلة مخزن يخرج منه الأفراد، يكون كلّ فرد بعضاً منه؛ فيكون منطبقاً على التبويض بالحمل الشائع عرفاً.

وإن أبيت: فالعرف بابك؛ فإنّ استعمال كلمة «من» التبعية فى الكلّى الذى له أفراد شائع فى العربية وغيرها.

وأوضح من الجميع: أنّه لو قال القائل: «إذا أمرتكم بطبيعة الصلاة فأتوا منها كلّ فرد يكون فى استطاعتكم» لكان قولاً صحيحاً، من دون استلزامه تجوّزاً.

فتلخص: أنّ كون «من» تبعية ليس مانعاً من حمل الرواية على الأعمّ، وأنّ غاية ما يقتضيه التبويض كون المدخول متقطعاً ممّا قبلها بنحو من الاقتطاع، أو يكون ما قبلها كالمخزن لما بعدها، كالكلّى بالنسبة إلى أفراد، وهو حاصل فى المقام.

هذا كلّ مع قطع النظر عمّا قبله.

وأما مع ملاحظة صدره: فالظاهر منه إرادة الأفراد، لا الأجزاء ولا الأعمّ منهما؛ فإنّ الحديث وارد فى حجة الوداع؛

حيث إنّ صلى الله عليه وآله وسلم قام خطيباً، وقال: «إنّ الله كتب عليكم الحجّ».

فقام عكاشة- ويروى سراقبة بن مالك- فقال: فى كلّ عامّ يا رسول الله؟

فأعرض عنه حتّى أعاد مرتين أو ثلاثاً؛ فقال: «ويحك وما يؤمنك أن أقول نعم؟ والله لو قلت نعم لوجب، ولو وجب ما استطعتم، ولو تركتم لكفرتم».

فاتركوني ممّا تركتكم، وإثما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم و اختلافهم إلى أنبيائهم. فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه»(1).

وجه الظهور: أنّ إعراضه صلى الله عليه وآله وسلم عن الراوى لأجل أنّه إنّما سئل عمّا هو واضح لدى العقل، وهو أنّه إذا أوجب المولى شيئاً يسقط أمره بالإتيان بأوّل مصداق منه، ومع هذا لا مجال للإصرار.

ويوضحه

قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «ويحك ما يؤمنك أن أقول نعم؟ واللّه لو قلت نعم لوجب»

أى لوجب كلّ سنة؛ فهو ظاهر فى أنّ حكم العقل - أعنى الاكتفاء بأوّل مصداق منه - محكّم ما لم يرد منه خلافه، وأمّا مع الورود فيتّبع مقدار دلالة الدليل الوارد.

فحينئذٍ

قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم»،

بعد ما تقدّمه من السؤال والجواب ظاهر فى إعطاء الضابطة الكلّية المطابقة لما يحكم به العقل من السقوط بالإتيان بأوّل مصداق من الطبيعة إلى أن يأتى بيان ينقضها.

وعلى هذا: يصير كلمة «ما» فى

قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «ما استطعتم»

مصدرية زمانية؛ أى إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه زمن استطاعتكم، لا موصولة حتّى يجب كلّ فرد مستطاع؛ لأنّه خلاف سياق الحديث على ما عرفت.

وبذلك يتّضح: عدم صحّة إرادة المركب؛ لأنّه إذا وجب علينا المركب وجب علينا الإتيان بها بكلّ أجزاءه لا بعض أجزاءه، فتأمل.

الكلام فى مفاد العلوى الأول

أمّا

قوله عليه السلام: «الميسور لا يسقط بالمعسور»

- ففيه احتمالات: أوضحها أن يقال: إنَّ نفس الميسور لا يسقط بالمعسور.

وأمّا احتمال أنّ المراد: أنّ حكم الميسور لا يسقط عن عهده، أو أنّ حكمه لا يسقط عن موضوعه، أو أنّ الميسور لا يسقط عن موضوعيته للحكم فكلّها خلاف الظاهر.

وإنّما قلنا إنّ كون الأول أظهر لأنّ استعمال كلمة «لا يسقط» يتوقّف على ثبوت ما يسقط بنحو من الأنحاء فى محلّ عالٍ حقيقة أو اعتباراً.

فلمّا كان الطبايع ثابتاً بواسطة الأمر فى عهدة المكلف وذمته التى هى أمر عالٍ فى عالم الاعتبار كانت الأجزاء ثابتة فى ذلك المحلّ بعين ثبوت الطبيعة.

ولمّا كان سقوط الجزء وتعدّره موجّباً لتعدّر المركّب وسقوطه حسب القاعدة الأولى جاء الحديث نافيةً لتلك القاعدة؛ قائلاً بأنّ سقوط المعسور لا يوجب سقوط الميسور؛ وإن كان ملاك عدم السقوط مختلفاً؛ فإنّ الملاك لعدم سقوطه قبل التعدّر إنّما هو الأمر المتعلّق بالطبيعة الموجب لثبوتها- الذى هو عين ثبوت أجزائها- وأمّا الملاك لعدم سقوطه بعد التعدّر فإنّما هو لأجل أمر آخر مستفاد من ذلك الحديث. وهو غير قادح أصلاً؛ فإنّ الاختلاف إنّما هو فى جهة الثبوت لا فى أصله، نظير السقف المحفوظ بالدعائم المختلفة المتبدّلة؛ فالسقف ثابت وإن كان ما به الثبوت يختلف، كما أنّ الأجزاء الميسورة ثابتة وإن كان ما به الثبوت مختلفاً؛ فتارة يكون ما به الثبوت هو الأمر المتعلّق بالطبيعة التامة، واخرى يكون الأمر المستفاد من ذلك العلوى.

وأردأ الاحتمالات هو الأخير؛ وإن كان الجميع غير الأوّل مشتركاً في كونه خلاف الظاهر.

وجه الأردئية: أنّ لفظة السقوط لا يلائم هذا الاحتمال؛ لما عرفت من أنّ تحقّق مفهوم السقوط يتوقّف على كون الساقط في محلّ عالٍ، ككون الحكم بالنسبة إلى الموضوع، وهو بالنسبة إلى ذمّة المكلف.

وأما كون سقوط الموضوع- الميسور- عن الموضوعية فلا يتحقّق فيه الشرط المذكور؛ لأنّ الحكم يسقط عن الموضوع لا الموضوع عن الموضوعية، إلاّ بتبع سقوط الحكم عن موضوعه. نعم لو كان ارتفاع الموضوع لأجل موضوعيته لصحّ ذلك فيه، كما يقال: سقط الأمر عن الإمارة، والمقام ليس من ذلك القبيل.

وأما كون الكلّ مشتركاً في كونه خلاف الظاهر؛ فلأنّ الحكم الذي كان متعلّقاً بالميسور قبل تعدّد بعض الأجزاء فهو يسقط قطعاً- سواء قلنا إنّه وجوب غيرى أو نفسى- و الثابت له بعد تعدّد بعض أجزائه إنّما هو أمر آخر بملاك آخر، فنسبة عدم السقوط إليه مسامحة موجودة في الاحتمالات الثلاثة، وهذا بخلاف الأوّل؛ فإنّ عدم السقوط مستند فيه إلى نفس الميسور، وهو لا يستلزم شيئاً من المسامحة.

وأما ما ربّما يقال: إنّ المراد من عدم السقوط عدم سقوطه بما له من الحكم الوجوبى أو الاستجابى؛ لظهور الحديث في ثبوت ما ثبت سابقاً بعين ثبوته أولاً، الراجع إلى بقاء الأمر السابق، نظير

قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ»،

الشامل للوجوب والاستجاب(1)

ضعيف؛ لأنّ الحكم الوجداني المتعلّق بالمركبّ الثابت بثبوته كيف يتصوّر بقاؤه مع زواله، والإرادة الشخصية المتعلّقة بالمراد، المتشخّصة به كيف تبقى بحالها مع زوال ما هو ملاك تشخّصه؟

وقياس المقام بأدلة الاستصحاب مع الفارق؛ فإنّ مفادها التعمّد بإبقاء اليقين عند الشكّ في بقاء المتيقّن، وأمّا المقام فلا شكّ في سقوط ما ثبت وزوال ما كان موجوداً. نعم يحتمل في المقام وجود ملاك آخر يوجب ثبوت البقية في الذمّة، لكن بأمر آخر وحكم مستقلّ وملاك مغاير.

و أمّا ما أفاده شيخنا العلامة (1) - أعلى الله مقامه - تبعاً للشيخ الأعظم (2) من التمسك بالمسامحة العرفية فغير وجيه؛ لأنّ العرف - مهما كان متسامحاً - لا يرضى أن يقول بأنّ الوجوب الغيري الثابت سابقاً عين الوجوب النفسى الحادث لاحقاً بدليل آخر.

ولو فرض تسامحه إلى هذه المنزلة فسيوافيك: أنّ المسامحات العرفية غير مقبول، وإنّما الميزان في المقام هو العرف الدقيق. نعم لا عبرة بالدقّة العقلية، كما لا عبرة بالمسامحة العرفية، فانتظر.

ثمّ إنّّه يظهر ممّا ذكرنا: اختصاص العلوى بالواجبات؛ إذ لا ثبوت ولا عهدة في المستحبات إلاّ بوجه آخر، وأمّا تنقيح المناط أو إلغاء الخصوصية مع الاعتراف بظهورها في الواجبات فلا وجه له.

1- درر الفوائد، المحقّق الحائري: 501.

2- فرائد الاصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم 25: 392.

الكلام فى مفاد العلوى الثانى

وأما العلوى الثانى: فلا شكّ أنّه ظاهر فى الكلّ المجموعى، وهل يمكن استفادة حرمة ترك البقية أولاً؟ وجهان مبنيان على تقديم أحد الظهورين من الصدر و الذيل على الآخر؛ فإنّ الصدر- أعنى الموصول- ظاهر فى الأعمّ من الواجب والمستحبّ، كما أنّ النهى- أعنى قوله عليه السلام «لا يترك»

- ظاهر فى حرمة الترك، فلا وجه لتقديم الذيل على الصدر- لو لم نقل بأنّ الراجح هو العكس- فيتصرّف فى الذيل، ويحمل على مطلق المرجوحية.

و السّرّ فى ذلك: أنّ توجّه الذهن إلى الصدر يمنع عن انعقاد ظهور للذيل، إلاّ إذا كان أقوى ظهوراً منه؛ حتّى ينصرف الذهن عمّا توجّه إليه أوّلاً. ولو تنزّلنا فلا أقلّ من عدم الترجيح.

وما أفاده الشيخ الأعظم من أنّ قوله:

«لا يترك»

كما أنّه قرينة على تخصيص الموصول بغير المباحات و المحرّمات هكذا قرينة على اختصاصه بالواجبات (1)، لا يخلو من ضعف؛ فإنّ القرينة على تخصيصه بغيرهما إنّما هو

قوله عليه السلام: «لا يدرك»،

لا قوله:

«لا يترك»

؛ فإنّ الدرك وعدم الدرك إنّما يستعمل فى المواضع التى يكون للآمر و المكلف داعٍ إلى إتيانه.

فإذا قال الأمر:

«ما لا يدرك كلّهُ...»

يفهم منه ما يليق أن يدرك كلّهُ، فيكون معنى قوله:

«ما لا يدرك كلّهُ»

أى كلّ راجح يكون للمكلف و الأمر داعٍ إلى إتيانه و لم يدرك كلّهُ فعندئذٍ لا يترك كلّهُ.

توضيح محتملات الحديث

الأول: أن يراد من «الكلّ» في الجملتين المجموع، لكنّه احتمال بدوى لا يلائم مع مرمى الحديث؛ فإنّ درك المجموع بدرك جميع أجزائه و عدم دركه يحصل بعدم درك بعض أجزائه، كما أنّ ترك المجموع بترك بعض منه و عدم تركه هو الإتيان به بما له من الأجزاء عامّة. و لو اريد من «الكلّ» المجموع في الموضوعين يصير المعنى: ما لا يدرك جميع أجزائه لا يترك جميع أجزائه، و هو ظاهر الفساد.

الثانى: أن يراد من «الكلّ» فيهما كلّ جزء منه، فيصير المعنى: ما لا يدرك كلّ جزء منه لا يترك كلّ جزء منه، فهو صحيح؛ وإن لم يكن الحديث متعيّناً فيه.

وجه الصحّة: أنّ مقابل درك كلّ جزء هو عدم دركه، و هو يحصل بدرك البعض أيضاً، كما أنّ مقابل ترك كلّ جزء عدم ترك كلّ جزء، الذى يحصل بعدم ترك البعض؛ فيصير مفاد الحديث: ما لا يدرك كلّ جزء منه لا يترك كلّ جزئه، و يفهم منه لزوم الإتيان بالبقية.

و الحاصل: أنّه فرق بين الاحتمالين؛ فلو قلنا: لا- يترك مجموعهُ يصير المعنى: أنّه يجب إتيان جميع أجزائه؛ لأنّ ترك المجموع بترك البعض، و الإتيان به بإتيان جميع أجزائه، و هذا بخلاف الاحتمال الثانى، فلو قلنا: إنّهُ لا يترك كلّ جزء منه فالنهي يدلّ على حرمة ترك كلّ جزء منه على نحو سلب العموم، و هو يحصل بالإتيان بالبعض.

و ما أفاده الشيخ الأعظم من أنّ لفظ الكلّ مجموعى لا أفرادى؛ إذ لو حمل

على الأفرادى كان المراد ما لا يدرك شىء منه لا يترك شىء منه (1) ضعيف؛ فإنّ الكلّ إذا ورد عليه النفي إنّما هو يفيد سلب العموم، لا عموم السلب. وما ذكره من المعنى مبنى على الثانى دون الأوّل.

وإن شئت فلاحظ قولنا: «ليس كلّ إنسان فى الدار»، تجد فرقاً بينه وبين قولنا: «ليس واحد منه فيها»؛ فإنّ الثانى يفيد عموم السلب دون الأوّل. وقد عرّف المنطقيون بأنّ نقيض السالبة الكليّة هو الموجبة الجزئية (2)؛ فنقيض قولنا: «كلّ إنسان حيوان» هو «ليس كلّ إنسان حيواناً»، وهو يتوقّف على كون بعض الإنسان ليس بحيوان، لا كلّ فرد منه.

وتوهم: أنّ المسلوب لمّا كان متعدّداً فالسلب الوارد عليه متعدّد أيضاً؛ لمكان التضاييف الواقع بينهما (3) غير صحيح؛ فإنّ قولنا: «ليس كلّ إنسان حيواناً» ليس قضايا متعدّدة وأساليب كثيرة.

وعليه يبتنى النزاع المعروف بين الشيخ المحقّق صاحب «الحاشية» (4) و الشيخ الأعظم (5) فى تعيين المفهوم المستفاد من

قوله عليه السلام: «الماء إذا بلغ قدر كَرّ لم ينجّسه شىء» (6)

؛ فإنّ مفهومه على المختار: أنّه إذا لم يبلغ كراً ليس لا ينجّسه

1- فرائد الاصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم 25: 394.

2- الجوهر النضيد: 75، الحاشية على تهذيب المنطق: 70، شرح المنظومة، قسم المنطق: 60.

3- نهاية الدراية 4: 391-392.

4- هداية المسترشدين 2: 460-461.

5- الطهارة، ضمن تراث الشيخ الأعظم 1: 318 و 321، مطارح الأنظار: 174/السطر 31.

6- راجع وسائل الشيعة 1: 158، كتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق، الباب 9، الحديث 1 و 2 و 5 و 6.

شىء، ولازمه سلب تلك القضية السالبة الكليّة، وهو يتحقّق بالإثبات الجزئى، وقد أوضحنا حاله فى محله (1).

الثالث: أن يراد من «الكلّ» فى الجملة الاولى المجموع و من الثانى كلّ جزء منها، وهو صحيح بعين ما ذكرناه فى الثانى، فمعناه: ما لا يدرك مجموعوه ويتعدّر مجموعوه لا يترك كلّ جزء منه؛ أى لا يترك بكليّته.

وهذا أظهر الاحتمالات، ويساعده الذوق العرفى.

الرابع: عكس الثالث، وهو ظاهر الفساد بعين ما ذكرنا فى الأوّل.

فى اعتبار صدق الميسور فى جريان القاعدة

قد تداول فى كلماتهم: أنّ جريان قاعدة الميسور يتوقّف على أن يصدق ميسور الطبيعة على الباقي عرفاً. فلو تعدّرت الأجزاء الكثيرة؛ بحيث لا يصدق على الباقي أنّه ميسورها، ولا يراه العرف من مصاديقها الناقصة فلا تجرى تلك القاعدة، ولا بدّ من استفادة ذلك من الأدلة الدالّة عليها.

ويمكن أن يستدلّ عليه بأمر:

الأوّل: النبوى المعروف:

«إذا أمرتكم بشىء فأتوا منه ما استطعتم» (2)

؛ فإنّ المراد من «الشىء» هو الطبيعة، كما أنّ المراد من الموصول هو الأفراد؛ سواء كان الفرد فرداً عرضياً أو طولياً.

وعليه فمعناه: إذا أمرتكم بطبيعة ذات أفراد فأتوا منها ما يكون فى

1- تقدّم فى الجزء الثانى: 134-137.

2- تقدّم فى الصفحة 406.

استطاعتكم، و هو دالٌّ بظاهره على أنه يشترط أن يكون المأتي به فرد الطبيعة؛ وإن كان فردها الناقص بالنسبة إلى المتعذر. فلو كان المفقود معظم الأجزاء أو أجزائها الركنية فلا يصدق على المأتي به في نظر العرف أنه فرد الطبيعة؛ لا كاملها ولا ناقصها.

وفيه: ما تقدّم من أنّ الظاهر أنّ كلمة «ما» مصدرية زمانية لا موصولة(1)، فيسقط الاستدلال.

الثاني:

قوله عليه السلام: «ما لا يدرك كلّ لا يترك كلّ»(2)

؛ فإنّ المراد من الموصول هو المركّب؛ و المراد من

قوله عليه السلام: «لا يدرك»

أنّه لا يدرك كلّ جزء من ذلك المركّب. وقد حكم على الموصول الذي اريد منه المركّب بأنّه لا يترك ذلك المركّب بكليته، و هو يعطى أنّه لا بدّ من الإتيان بالمركّب الناقص إذا تعدّر الكامل، و هو عين ما يدّعيه المشهور بأنّه لا بدّ من صدق الطبيعة على الباقي الميسور بوجه من الوجوه.

وفيه: ما عرفت من أنّ الأظهر في فقه الحديث: أنّ كلّ مركّب لا يدرك مجموعه أو كلّ جزء من أجزائه أنّه لا يترك جميع أجزائه، بل لا بدّ من الإتيان بما تيسر من تلك الأجزاء، لا ما تيسر من ذلك المركّب حتّى يتوقّف على صدق المركّب على الباقي.

و الحاصل: أنّ الفرق بين المعنيين واضح؛ فإنّ النهي عن الترك قد تعلق على المعنى الأوّل بالمركّب الميسور، و بالأجزاء الميسورة على المعنى الثاني. فالضمير

1- تقدّم في الصفحة 406.

2- تقدّم في الصفحة 404.

على الأول في قوله:

«لا يترك»

يعود على المركب، وعلى الثاني على أجزاء المركب، ولا ريب أنه يصدق جزء المركب على كل جزء منه؛ وإن كان قليلاً.

الثالث: قوله:

«الميسور لا يسقط بالمعسور»⁽¹⁾.

و هو يحتمل في بادئ النظر وجوهاً أربعة:

الأول: أن ميسور الطبيعة لا يسقط بمعسورها.

الثاني: أن أجزاء الميسورة من الطبيعة لا يسقط بالمعسور من أجزائها.

الثالث: أن الطبيعة الميسورة لا يسقط بالمعسور من أجزائها.

الرابع: عكس الثالث.

فعلى الأول والثالث يدل على المقصود، وأنه لا بد أن يكون المأتي به صادقاً عليه الطبيعة بوجه من الوجوه. ولا يبعد أظهرية الاحتمال الأول.

ويمكن أن يقال: المتيقن من الحديث هو ميسور الطبيعة المأمور بها.

المرجع في تعيين الميسور

ثم إن المرجع في تعيين الميسور هو العرف بلا إشكال؛ فإنه المحكم في عامة الموضوعات؛ سواء كان الموضوع عرفياً أو شرعياً، فإن الموضوع للقاعدة هو الطابع المأمور بها، ولا إشكال أن العرف واقف على حقيقة الأمر في هذه الميادين؛ حيث يشخص أنه الميسور من الطبيعة عن غيره.

ضرورة أن الموضوع - مثلاً - طبيعة قد تصدق بنظر العرف على الناقص لشرط أو جزء وقد لا تصدق فيعد الجبيرة في بعض الأجزاء ميسورها، كما أنه لا يعدّ

الجبيرة في معظم الأجزاء ميسورها، من غير فرق بين الموضوعات العرفية و الشرعية. فما عن البعض من التفصيل بينهما(1) غير وجيه.

و ما يقال: من أنّ المراد من الميسور ما يكون وافياً بالغرض أو ببعضه، وهذا لا يقف عليه العرف(2) ضعيف، مثل ما يقال: من أنّه لا يجوز الاتكاء على القاعدة؛ لكثرة التخصيصات الواردة عليها، فلا بدّ أن يضمّ إليه عمل المشهور حتّى يكون جابراً لضعف دلالة(3).

أمّا ضعف الأوّل: فلاّته لا دلالة في الحديث على ما ذكر، وإطلاقه حاكم على خلافه، ولا وجه للمصير إليه بلا داع، فيكون كلّ ما ورد على خلافه مخصّصاً له.

و أمّا الثاني: فلاّته إنّما يصحّ لو قلنا بعمومية الحديث للواجب وغيره، و أمّا على ما اخترناه من اختصاصه بالواجبات بقرينة عدم تحقّق العهدة في غيرها و اختصاصه بما إذا كان الباقي لدى العرف ميسور الطبيعة لا مطلقاً فلا أظنّ ورود التخصيصات الكثيرة عليه؛ إذ لم يرد عليه تخصيص في الحجّ و الصلاة.

و أمّا الصوم فلا يتحقّق فيه الميسور و المعسور؛ فإنّه - ظاهراً - أمر بسيط وضعي، تكون المفطرات مفسداته؛ فلا يعدّ من الطبيعة إذا اجتنب عن مفسداته مع شرب الماء القليل.

نعم لو قلنا بعموميته للواجب وغيره، و ما هو ميسور الطبيعة و ما ليس كذلك، بل اكتفينا بميسور الأجزاء لكان لما توهم مجال.

1- فوائد الاصول (تقارير المحقّق النائبي) الكاظمي 4: 256-258.

2- انظر نهاية الدراية 4: 393-394.

3- انظر درر الفوائد، المحقّق الخراساني: 268.

خاتمة في شرائط جريان الاصول

في حسن الاحتياط مطلقاً

أما الاحتياط: فلا يعتبر في حُسنه شيء، بل هو حَسَن على كلِّ حال، إلا أن يستلزم اختلال النظام.

وأما ما توهم من الإشكالات في صحّة العمل بالاحتياط فقد فرغنا عن بعضها في مبحث القطع (1)، فلا بأس بالإعادة على وجه الاختصار؛ لما فيه من الإفادة، فنقول:

إنّ مرجع بعض الإشكالات إلى مطلق الاحتياط، وبعضها إلى الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي، وبعضها إلى الاحتياط فيما قامت الأمانة على خلافه، كأن قامت الأمانة على وجوب الجمعة؛ فالمكلف يأتي بها وبالظهر أيضاً.

1- تقدّم في الجزء الثاني: 359-361.

الإشكال في مطلق الاحتياط

أمّا الإشكال على مطلق الاحتياط: فربّما يقال إنّ الإطاعة عبارة عن انبعاث العبد ببعث المولى؛ لعدم صدق الإطاعة على غير ذلك. وإن شئت قلت: الإطاعة عبارة عن كون أمره داعياً إلى الإتيان بالمأمور به، و صيرورة العبد متحرّكاً بتحريكه.

والمحرّك في الشبهة البدوية ليس أمره وبعثه، بل احتمال أمره وبعثه؛ سواء كان في الواقع أمر أم لا. وما هو الموضوع لانبعاثه ليس إلا نفس الاحتمال، من غير دخالة لمحتمله في البعث. والشاهد عليه: انبعاثه؛ وإن لم يكن في نفس الأمر بعث.

وبعبارة أخرى: أنّ الباعث إنّما هو الصورة الذهنية من الأمر القائم بالنفس، من غير دخالة لوجودها الواقعي في الانبعاث، وهذا لا يكفي في تحقّق الإطاعة.

أقول: مرّ الإيعاز إلى هذا الإشكال في مبحث القطع، و أوضحنا حاله هناك (1)، وقد فصلنا الكلام في دفعه في الدورة السابقة (2)، ولأجل ذلك نكتفي في المقام بما يلي:

إنّ الإطاعة والعصيان من الامور العقلانية، ولا يتوقّف تحقّق الإطاعة على كون انبعاثه عن أمره وبعثه، بل يكفي في ذلك أن يكون العبد آتياً بالشيء لأجله تعالى؛ متقرّباً بعمله راجياً الوصول إلى أغراضه، وهو محقّق مطلقاً؛ سواء كان عالماً بالأمر أو محتملاً.

1- تقدّم في الجزء الثاني: 360-361.

2- أنوار الهداية 2: 401-403.

و الحاصل: أنّ عبادة العبادة لا يتوقّف على ما ذكره، بل يكفي ما ذكرنا.

على أنّ الانبعاث مطلقاً ليس من أمره؛ فإنّ عدّة الانبعاث إنّما هو المبادئ الموجودة في نفس المطيع - من الطمع في رضوانه و الخوف من ناره و عقابه - و أمّا الأمر فليس له شأن سوى أنّه محقّق لموضوع الإطاعة.

على أنّ المنبعاث عن احتمال الأمر أولى بكونه مطيعاً ممّن لا ينبعث إلّا عن الأمر القطعي؛ فإنّ الانبعاث عن احتمال كاشف عن قوّة المبادئ الباعثة إلى الإطاعة في نفس المطيع؛ من الإقرار بعظمته و الخضوع لديه.

هذا، و لا أظنّ أنّ المقام يحتاج إلى مزيد من هذا.

على أنّ مساق الإشكال كونه وارداً على مطلق الاحتياط؛ بحيث يعمّ أطراف العلم الإجمالي، و لكنّك عرفت في مبحث القطع: أنّ الباعث إلى الإتيان بالأطراف إنّما هو البعث القطعي التفصيلي المرّدّد بين تعلّقه لهذا أو ذاك، و الإجمال إنّما هو في المتعلّق، فراجع (1).

الإشكال المختصّ بالاحتياط في أطراف العلم الإجمالي

أمّا ما يختصّ بالاحتياط في أطراف العلم الإجمالي: فمنه ما يختصّ بصورة التكرار، و منه ما يعمّ.

أمّا الأوّل: و هو الاحتياط بتكرار العبادة مع التمكنّ عن العلم التفصيلي فهو لعب بأمر المولى و تلاعب بتكاليفه و دستوراته، و معه كيف يتحقّق الإطاعة و العبادة؟!

أقول: مرّ البحث حول هذا الإشكال في مبحث القطع (1)، ونعيد الجواب في المقام: إنَّ غرض المكلف من الاحتياط بالتركرار: إن كان سخرية المولى والتلاعب بأمره- دون الجمع بين المحتملات- فهو خارج عن محلّ البحث؛ فإنَّ عمله- حينئذٍ- باطل، من غير فرق بين العلم التفصيلي والإجمالي.

وأما إذا فرضنا أنَّ غرضه الامتثال وإطاعة مولا، غير أنَّه يترتّب على تكرار العبادة غرض عقلائي فنمنع كونه موجبا للبطلان.

بل قد قلنا في محله (2): إنَّه لو كان قاصداً للإطاعة في الإتيان بأصل العمل ولاعباً في كفيته فيصحَّ عبادته.

فلو صلّى في رأس المنارة أو في مكان عالٍ؛ قاصداً للإطاعة في أصل العمل ولاعباً في كفيته فهو محكوم بالصحة؛ لكونه من الضمائم المباحة غير المضرة. فلو كانت الضمائم المباحة موجبا للبطلان يلزم بطلان أكثر العبادات؛ إذ قلّما يتفق أن يكون العبد آتياً بجميع الخصوصيات لأجل مولا.

والحاصل: أنَّه يكفي في الصحة أن يكون المحرّك في الإتيان بأصل العمل الداعي الإلهي، وأما الخصوصيات والضمائم الخارجة عن مصبّ الأحكام فلا يجب أن يكون آتياً بها لأجله. ولا يضّر إذا كان آتياً بها لأغراض عقلائية أو غير عقلائية.

على أنَّ التكرار ليس من الضمائم، كما هو واضح لمن تدبّر.

وأما الضمائم المحرّمة فالبحث عنها وعن بيان حكمها في محلّ آخر (3).

وأما الثاني: وهو ما يعمّ صورة التكرار وعدمه: فهو أنَّه يعتبر في صحة

1- تقدّم في الجزء الثاني: 359.

2- تقدّم في الجزء الثاني: 359.

3- الطهارة (تقارير الإمام الخميني قدس سره) الفاضل اللنكراني: 375.

العبادة قصد الوجه و الجزم فى النية، و هو لا يحصل إلا مع العلم التفصيلى.

وفيه: أنه لا دليل عقلاً و لا شرعاً على اعتبار قصد الوجه أو الجزم فى النية:

أما الأول: فلأن الأمر لا يدعو المكلف إلا إلى ما تعلق به؛ أعنى ما وقع تحت دائرة الطلب، فلو أتى المكلف به كالصلاة بعامة أجزائها من التكبير إلى التسليم يسقط الأمر بها، و المفروض أن قصد الوجه أو الجزم فى النية ليسا ممّا تعلق بهما الأمر. نعم قام الإجماع على لزوم قصد التقرب و الإخلاص(1)، فلا بدّ من مراعاته، و أمّا غيره فلا.

و أوضح دليل على عدم اعتباره عقلاً: أن العقلاء لا يفرّقون بين من ينبعث بالأمر القطعى و من ينبعث باحتماله.

و أمّا الثانى: فالمتّبع فى مظان الأدلة لا يجد أثراً منها فى محالها.

و الإجماع المدعى من أهل المعقول و المنقول(2)، المؤيد بالشهرة المحققة، المعتضدة بما عن الرضى من أنه اتفقت الإمامية على بطلان صلاة من لا يعلم أحكامها(3)، لا يرجع إلى شىء؛ لأنّ من المحتمل جداً أن يكون الإجماع مستنداً إلى حكم العقل الواضح عندهم من لزوم اعتبار قصد الوجه و الجزم فى النية؛ لأنّ تحصيل الإجماع فى هذه المسألة ممّا للعقل إليها سبيل صعب؛ لو لم يكن بمستحيل.

و يؤيده: المحكى عن المحقق الطوسى من الإجماع على أن استحقاق الثواب

1- إيضاح الفوائد 1: 104، مدارك الأحكام 3: 310، جواهر الكلام 9: 156.

2- انظر جامع المقاصد 1: 202، ذخيرة المعاد: 23/ السطر 33، رياض المسائل 3: 353، فرائد الاصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم 25: 408.

3- انظر ذكرى الشيعة 4: 325.

فى العبادة موقوف على نية الوجه (1)، مع وضوح أن كون استحقاق الثواب مسألة عقلية لا شرعية.

أضف إلى ذلك: أنه يمكن قصد الوجه فى الشكّ البدوى و المقرون بالعلم الإجمالى. نعم الجزم فى النية غير ممكن إلا مع العلم التفصيلى.

الإشكال فى الاحتياط فيما قامت الأمانة على خلافه

ربّما يقال: إنه يعتبر فى الاحتياط فيما إذا قامت الحجّة الشرعية على أحد الطرفين أن يعمل المكلف بمؤدّى الحجّة، ثمّ يعقّب بالعمل على خلاف مقتضاه؛ إحراراً للواقع. نعم فيما إذا لم يستلزم التكرار له أن يأتى بالواجب بعامة أجزائه الواجبة و المحتملة.

و السّرّ فيه: أن معنى حجّية الطريق هو إلغاء احتمال كون مؤدّاه مخالفاً للواقع، فلو قدّم فى مقام العمل على ما قامت الحجّة على خلافه فهو اعتناء لاحتمال المخالفة لا إلغاء.

و أيضاً أنه يعتبر فى حسن الإطاعة الاحتمالية عدم التمكّن من الإطاعة التفصيلية؛ فإنّ للإطاعة مراتب عقلاً:

الأول: الامتثال التفصيلى. الثانى: الامتثال الإجمالى. الثالث: الامتثال الظنى. الرابع: الامتثال الاحتمالى.

و لا يجوز الانتقال من المرتبة السابقة إلى اللاحقة إلا بعد التعدّر عن السابقة؛ لأنّ حقيقة الإطاعة هى أن تكون إرادة العبد تبعاً لإرادة المولى؛ بانبعائه

عن بعثه و تحرّكه عن تحريكه، و هذا يتوقّف على العلم بالبعث، و لا يمكن الانبعاث بلا بعث واصل.

و الانبعاث عن البعث المحتمل ليس فى الحقيقة انبعاثاً، فلا تتحقّق معه الإطاعة، إلاّ أنّه يتوقّف حسن ذلك على عدم التمكن من الانبعاث عن البعث المعلوم الذى هو حقيقة العبادة و الطاعة(1).

و فيما ذكر مواقع للنظر:

منها: أنّه إن اريد من إلغاء احتمال الخلاف عدم جواز العمل على الاحتمال المخالف- و لو من باب الاحتياط- فهو أوّل الكلام، و إن اريد لزوم العمل على طبقها و فرض مؤداه مؤدّى الواقع فهو أمر مسلّم، و لكن لا يفيد ما استنتج منه القائل، كما لا يخفى.

و أمّا عدم جواز الاكتفاء بالاحتمال المخالف فليس ذلك لأجل عدم جواز العمل بالاحتمال المخالف، بل لأجل كونه طرداً للأمارّة المعبّرة شرعاً.

منها: لو سلّمنا أنّ معنى إلغاء احتمال الخلاف عدم جواز العمل على طبق الاحتمال المخالف فالعمل على طبقه عين الاعتناء بهذا الاحتمال؛ سواء عمل به قبل العمل بمؤدّى الأمارّة أم بعده، لزم منه التكرار أولاً. فلا وجه للتفصيل بينهما- كما لا يخفى- إلاّ أن يدعى أنّ الأدلّة الدالّة على لزوم إلغاء احتمال الخلاف منصرف عن الموردين، و هو كما ترى.

و ما ذكر: من أنّ العقل يستقلّ بحسن الاحتياط بعد العمل بالوظيفة(2) حسن،

1- فوائد الاصول (تقريرات المحقّق النائينى) الكاظمى 4: 265-269.

2- نفس المصدر 4: 265.

لكنّه مستقلّ مطلقاً لأجل إحراز الواقع، من غير فرق بين الصور.

منها: أنّ ما ذكره من حديث المراتب في الإطاعة ممّا لا دليل عليه؛ فإنّ العقل إنّما يستقلّ بوجوب الإتيان بتمام ما وقع تحت دائرة الطلب، مع جميع قيوده و شروطه؛ سواء أتى به بالأمر القطعي أو باحتماله. فلو احتمل وجوب الجمعة مع التمكنّ عن العلم التفصيلي و أتى بها باحتمال الأمر صحّ لو وافق المأتي مع المأمور به.

و ما أفاده: من أنّ الإطاعة هو انبعاث العبد عن بعث المولى، و هو لا يحصل إلا بالعلم التفصيلي.

ممنوع؛ إذ فيه أولاً: ما قدّمناه (1) من أنّ الباعث حقيقة هو المبادئ الموجودة في نفس المكلف؛ من الخوف و الرجاء، و أمّا الأمر فليس له شأن سوى كونه محققاً لموضوع الطاعة.

و ثانياً: لا يتوقّف عبادة الشئ على الأمر؛ فضلاً عن باعثه؛ إذ ليست الغاية إطاعة أمر المولى حتّى يتوقّف على ما ذكر، بل الغاية كون المأتي به موافقاً لغرضه بما له من القيود و الشروط؛ سواء أمر به أم لم يأمر. كما إذا لم يأمر لغفلة لكن لو توجه لأمر به، كإنقاذ ولده الغريق؛ فإنّ القيام بهذا الأمر مقرب و مستوجب للثواب.

و نظيره لو سقط أمر الضدّ لابتلائه بالمزاحم الأقوى، على القول بامتناع الترتّب.

و ثالثاً: يمكن أن يقال: إنّ الآتى بالشئ على لاحتمال أمره يصدق عليه الإطاعة عرفاً؛ لأنّ الباعث - على أيّ حال - ليس هو الأمر كما تقدّم، و المبادئ الباعثة موجودة في عادة الصور. فالمسألة واضحة.

شرائط جريان البراءة العقلية اعتبار الفحص في الشبهات الحكمية

أمّا الشبهات الحكمية: فشرط جريانها فيها هو الفحص.

و استدّلوا عليه بالأدلة الأربعة:

فمنها: العقل، ويقرّر حكمه في المقام بوجوه:

الأول: أنّ تمام الموضوع لحكمه في قبح العقاب بلا بيان وإن كان هو البيان الواصل إلى المكلف؛ إذ نفس وجوده في نفس الأمر بلا وصول منه إليه لا يرفع قبحه، إلّا أنّ المراد من الإيصال ليس إلّا الإيصال المتعارف بين الموالى والعبيد، ورئيس الدولة وتابعيها؛ أعنى الرجوع إلى المواضع والمحالّ المعدّة لبيان القوانين والأحكام، التي شرّعها صاحبها لمن يجب له اتّباعها والعمل بها.

وهو يختلف حسب اختلاف الرسوم والعادات والأمكنة والأزمنة، وليس هو اليوم إلّا الكتب والزبر الحاوية لبيان المولى وأمره ونهيه.

وقد جرى رسم المولى سبحانه على إبلاغ أحكامه إلى نبيّه صلى الله عليه وآله وسلم، وهو قد بلغ إلى أوصيائه، وهم قد بلغوا ما مروا به حسب وسعهم. وقد ضبطها ثلاثة جليّة من أصحابهم وملازميهم ومن يعدّ بطانة لعلومهم وأسرارهم، وقد بلغ تلك الزبر الكريمة والصحف المباركة عن السلف إلى الخلف حتّى وصل إلينا. فمن الواجب علينا الرجوع إليها للوقوف على وظائفنا، فلو تركنا الفحص والتفتيش لسنا معذورين في ترك التكليف، فلو عاقبنا المولى لا يعدّ عقابه عقاباً بلا بيان(1)

1- انظر فوائد الاصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 4: 278.

وربما يورد عليه: بأن الأحكام الواقعية إنما يتّصف بالمنجزية إذا كانت متّصفة بالباعثية والمحرّكية، وهي لا تتّصف بالباعثية بوجودها الواقعي، بل بوجودها العلمى لا الاحتمالى؛ لأنّه ليس كاشفاً عن الواقع قطعاً.

فإذا توقّفت باعثية الأحكام على كونها منكشفاً- انكشافاً تاماً- توقّفت منجزيتها عليه؛ إذ الواقع بنفسه ليس بمنجز ولا باعث، بل هو باعث و كاشف لدى العلم و انكشافه.

وعليه: فاحتمال التكليف ليس باعثاً ولا منجزاً، كما أنّ احتمال ليس مساوياً لاحتمال الباعث و المنجز؛ لما عرفت أنّ الباعثية و المنجزية إنّما يعرضان له عند الوقوف على التكليف لا قبله.

فحينئذٍ: فاحتمال وجود التكليف فى المواضيع المعدّة للبيان ليس بباعث ولا منجز، و معه كيف يجب الفحص؟ فإنّ وجوبه فرع الباعث و المنجز، و احتمال ليس مساوياً لاحتمال المنجز⁽¹⁾.

وفيه: أنّ ما ذكر مغالطة محضّة؛ إذ فيه- مضافاً إلى ما عرفت من أنّ الباعث و المحرّك ليس إلا مبادئ الحاصلة فى نفوس المكلف؛ حتّى فى صورة العلم، كما و افاك تفصيله- أنّ فى المقام فرقاً بين المنجزية و الباعثية؛ فإنّ تنجز الحكم كفعليته لا يتوقّف على العلم به؛ فإنّ معنى التنجز ليس إلا كون الحكم تاماً من قبل المولى قابلاً للإجراء، و كون مخالفتها موجبا للعقاب.

و المفروض حصول هذه الامور من قبله؛ سواء اتّصفت بالباعثية أم لا، و العقل يحكم بأنّ العبد ليس معذوراً فى مخالفة المولى إذا بيّن تكاليفه فى صحيفة واقعة بين يديه. و ليس له الاعتذار بأنّ التكليف ليس بوجوده الواقعي

باعثاً و منجّزاً، و لا داعى لى إلى تحصيل الكلفة. فنفس الاحتمال منجّز لدى العقل و العقلاء.

على أنّ لازم ذلك عدم اتّصافه بالتنجّز إذا بلغه التكليف عن طريق معتبر غير العلم؛ فإنّ التكليف الواقعى ليس بباعث، فليس بمنجّز.

و مجرد معلومية الأمانة لا يوجب انكشاف التكليف عقلاً حتّى يتّصف لأجله بهما، مع أنّه واضح البطلان.

الثانى من وجوه حكم العقل: ما أفاده بعض الأعيان من المحقّقين قدس سره و هو أنّ الاقتحام قبل الفحص خروج عن رسم العبودية و زىّ الرقيّة فيما إذا كان التكليف لا يعلم عادة إلّا بالفحص، فالأقتحام بلا فحص ظلم على المولى.

و الفرق بين هذا الوجه و ما سبق: هو أنّ العقوبة على الوجه السابق إنّما هى على مخالفة التكليف الواقعى المنجّز، و على الثانى على الإقدام بلا فحص؛ لأنّه بنفسه ظلم و ملاك لاستحقاق العقوبة؛ سواء خالف الواقع أولاً، كما فى التجزّى.

فمناطق صحّة العقوبة هو تحقّق عنوان الظلم، لا مخالفة التكليف الواقعى حتّى يقال: إنّها قبيحة بلا بيان. فعقاب المولى عبده على مخالفة التكليف الواقعى قبيح و ظلم، كما أنّ إقدام العبد أو تركه بلا فحص ظلم على المولى. و لكلّ حكمه.

نعم، التحقيق: أنّ الظلم لا ينطبق على الإقدام، بل على ترك الفحص عن التكليف الذى لا يعلم عادة إلّا به (1).

وفيه: أنّ عنوان الظلم لا ينطبق على عنوان ترك الفحص بالذات، و لو انطبق عليه فإنّما هو بلحاظ احتمال المخالفة. و لو سلّمنا - كما هو المفروض - جريان

قبح العقاب بلا بيان، وأنّ التكليف الواقعي على فرض وجوده غير مؤثر، وأنّ العبد في سعة منه فلا معنى لانطباق عنوان الظلم عليه.

والحاصل: أنّ العقل بعد ما حكم بعدم القبح في مخالفة التكليف الواقعي على فرض وجوده فلا يصير ترك الفحص منشئاً لانطباق عنوان الظلم عليه؛ إذ لا معنى لأن يصير التكليف الذي لا قبح في مخالفته منشئاً لتحقيق عنوان الظلم والتجري.

وما أفاده: من أنّ لكلّ من مخالفة التكليف الواقعي وترك الفحص حكمه ممنوع بعد ما عرفت: أنّ تحقيق عنوان الظلم متفرّع على كون الواقع منجزاً، وما ليس منجزاً لا قبح في مخالفته، فليس في ترك فحصه ظلم.

ومّا ذكرنا يظهر النظر فيما أفاده: من أنّ الظلم لا ينطبق على الإقدام، بل على ترك الفحص؛ لأنّ ترك الفحص ليس ظلماً مع الاحتياط في مقام العمل؛ فإنّ الفحص وعدمه لا موضوعية لهما، وإنّما الفحص لأجل التحفظ على الواقع، بل الظلم ينطبق على الإقدام المحتمل كونه مخالفة للمولى.

الثالث من وجوه حكم العقل: أنّ المكلف الواقف الملتفت يعلم إجمالاً بالضرورة بأنّ للمولى سبحانه تكاليف وواجبات ومحرمات يطلبها منه ولا يرضى بتركه، ومع هذا العلم الإجمالي يصير المقام من الشكّ في المكلف به، وهو ليس مجرياً للبراءة، وإنّما مجراه هو الشكّ في التكليف (1).

وفيه: أنّ البحث في شرائط جريان البراءة- بعد تسليم كون المقام مجرياً لها، وتسليم أنّ الشكّ فيه شكّ في التكليف لا في المكلف به- فالاستدلال بما ذكر خروج عن موضوع البحث.

نعم، نوقش فيه بوجهين:

الأول: بأنه أخصّ من المدعى؛ فإنّ المدعى وجوب الاستعلام عن المسائل؛ كان هنا علم إجمالي أم لا، والدليل يوجب الفحص قبل استعلام جملة من الأحكام بمقدار يحتمل انحصار المعلوم بالإجمال فيه؛ لانحلال العلم الإجمالي بذلك.

الثاني: أنّه أعمّ منه؛ لأنّه هو الفحص عن الأحكام في خصوص ما بأيدينا من الكتب، والمعلوم بالإجمال هو الأحكام الثابتة في الشريعة مطلقاً، والفحص عن تلك الكتب لا يرفع أثر العلم الإجمالي (1).

وناقش بعض أعظم العصر في الوجهين، فقال:

أمّا في الوجه الأول: فإنّ استعلام مقدار من الأحكام يحتمل انحصار المعلوم فيها لا يوجب الانحلال؛ إذ متعلّق العلم تارة يتردّد من أول الأمر بين الأقلّ والأكثر، كما لو علم بأنّ ما في هذا القطيع من الغنم موطوء، وتردّد بين العشرة والعشرين، و أخرى يكون المتعلّق عنواناً ليس بنفسه مردداً بين الأقلّ والأكثر من أول الأمر، بل المعلوم هو العنوان بما له من الأفراد الواقعية، كما لو علم بموطوءة البيض من هذا القطيع، وتردّدت بين العشرة والعشرين.

ففي الأول ينحلّ العلم الإجمالي دون الثاني؛ فإنّه لا ينحلّ بالعلم التفصيلي بمقدار يحتمل انحصار المعلوم بالإجمال فيه، بل لا بدّ من الفحص التامّ عن كلّ محتمل؛ لأنّ العلم يوجب تنجّز متعلّقه بما له من العنوان.

وما نحن فيه من هذا القبيل؛ لأنّ المعلوم بالإجمال هي الأحكام الموجودة فيما بأيدينا من الكتب، ولازم ذلك هو الفحص التامّ.

ألا- ترى أنه ليس للمكلف الأخذ بالأقلّ لو علم اشتغاله لزيد بما فى الطومار، و تردّد بين الأقلّ و الأكثر، بل لا بدّ له من الفحص من الطومار، كما عليه بناء العقلاء، و ما نحن فيه من هذا القبيل.

و أمّا فى الوجه الثانى: فلائنه و إن علم إجمالاً بوجود أحكام فى الشريعة أعمّ ممّا بأيدينا من الكتب إلاّ أنّه يعلم إجمالاً أنّ فيما بأيدينا أدلّة مثبتة للأحكام مصادفة للواقع بمقدار يحتمل انطباق ما فى الشريعة عليها؛ فينحلّ العلم الإجمالى العامّ بالعلم الإجمالى الخاصّ و يرتفع الإشكال و يتمّ الاستدلال بالعلم الإجمالى بوجوب الفحص(1)، انتهى كلامه.

و فيما ذكره مواقع للنظر:

منها: أنّه لا- فرق فى الانحلال بين تعلق العلم بشىء يتردّد من أوّل الأمر بين الأقلّ و الأكثر، و ما إذا تعلق العلم بعنوان ليس بنفسه مردداً بينهما من أوّل الأمر، بل المعلوم هو العنوان بما له من الأفراد الواقعية، لكن الأفراد ترددت بينهما.

وجه عدم الفرق: أنّ ما ذكره إنّما يصحّ لو لم يكن العنوان ممّا ينحلّ بواسطة انحلال تكليفه، و أمّا المنحلّ بانحلاله، كالعالم إذا تعلق به وجوب الإكرام بما له من الأفراد الواقعية، و ترددت الأفراد بين الأقلّ و الأكثر فلا محالة ينحلّ العلم الإجمالى بالعلم التفصيلى. و مثله البيض من الغنم إذا كان مصبّ التكليف، و تردّد أفراده بين الأقلّ و الأكثر.

نعم، لو كان نسبة العنوان إلى المعنون نسبة المحصّل إلى المحصّل لوجب الاحتياط بلا إشكال، لكن المفروض عدمه.

و منها: أنّه لو سلّمنا ما ذكره من الفرق فإنّما هو فيما إذا كان متعلق التكليف

بالذات هو العنوان؛ بحيث يكون العنوان بنفسه ذا أثر شرعى، وأما إذا تعلّق العلم بما ليس بذى أثر أصلاً- كما فى المقام- فلا؛ فإنّ العلم و إن تعلّق بأحكام موجودة فى الكتب التى بأيدينا إلاّ أنّه من العناوين المشيرة إلى ذوات الأحكام الواقعية، وأما ما ذكر من العنوان فليس إلاّ محلاً لها، من غير دخالة لها.

فحينئذٍ: فلا يتنبّز الواقع علينا بهذا العنوان، ولا يكون الأحكام بذلك العنوان مورداً للتكليف، ولا يكون مانعاً عن الانحلال.

فالعلم الإجمالى المؤثّر متعلّق بنفس الأحكام بوجودها الواقعى، و يتردّد من أوّل الأمر بين الأقلّ و الأكثر، و ينحلّ إلى التفصيلى و الشكّ البدوى.

نعم، لو تنبّز علينا الواقع بما له من العنوان؛ بحيث يكون المنبّز- بالفتح- هو الحكم المقيّد بعنوانه المتعلّق للعلم لكان ذلك مانعاً عن الانحلال.

و ممّا ذكر يظهر حال المثالين؛ فإنّ عنوان البيض ليس ممّا يتعلّق به التكليف، و ليس الواقع منبّزاً علينا بهذا العنوان حتّى يكون العلم المتعلّق به منبّزاً له بهذا العنوان، و يكون مانعاً عن الانحلال، و إنّما هو عنوان عرضى و من الامور الاتّفاقية المقارنة لما هو متعلّق التكليف لبّاً؛ أعنى الموطوء.

فحينئذٍ: لو قلنا بمقالته- من أنّه إذا تعلّق بعنوان بما له من الأفراد الواقعية، و أغمضنا عمّا ذكرنا من انحلاله لانحلال التكليف المتعلّق به- يجب الاحتياط فى كلا المثالين؛ لتعلّق الحكم بالموطوء، لا لتعلّقه بعنوان البيض من الغنم.

و منها: أنّ ما ذكره فى الوجه من انحلال العلم الإجمالى العامّ بالعلم الإجمالى الخاصّ غير صحيح على مختاره؛ فإنّ العلم تعلّق بالأحكام الواقعية بما فى الكتب مطلقاً، أو الأحكام الصادرة عن اللّٰه سبحانه. فإذا فرضنا: أنّ تعلّق العلم بالعنوان منبّز لعامة الأفراد الواقعية لما صحّ جعل العلم الثانى موجباً لانحلال العلم

العام، بعد تنجيذه كل ما له فرد واقعي، إلا أن يحصل القطع بالإحاطة بتمام أفراده.

ومن هنا: أن ما ذكره من أنه إذا تعلق العلم باشتغال الذمّة بما في الطومار ليس للمكلف الأخذ بالأقلّ خارج من مصبّ البحث؛ فإنه من الشبهات الموضوعية التي تعرّض قدس سره له فيما بعد، واختار وجوب الفحص (1).

وسيوافيك لزوم الفحص في الشبهات الموضوعية في الموارد التي لا يحتاج حصول العلم بالموضوع إلى مقدمات كثيرة، بل يحصل بأدنى إمعان النظر، وإن لم يكن علم إجمالي، فانتظر.

ثم إن بعض محقّقي العصر أجاب عن أخصّية الدليل بأنّه يتّجه لو كان متعلق العلم الإجمالي مطلقاً، أو كان مقيّداً بالظفر به على تقدير الفحص، ولكن كان تقريب العلم الإجمالي هو كونه بمقدار من الأحكام على وجه لو تفحص - ولو في مقدار من المسائل - لظفر به. وأمّا لو كان تقريبه بما ذكرناه من العلم بمقدار من الأحكام في مجموع المسائل المحرّرة على وجه لو تفحص في كل مسألة تكون مظان وجود محتمله لظفر به فلا يرد إشكال (2).

وفيه: أنّه مجرد فرض لا يمسّ الواقع؛ فإن ادعاء العلم بأنّ في كلّ مسألة دليلاً إلزامياً لو تفحصنا لظفرنا به ممّا هو مخالف للوجدان، و كأنّه بصدد دفع الإشكال بأيّ وجه ممكن؛ طابق الواقع أولاً.

و التحقيق: ما سبق (3) من أنّ الاستناد في لزوم الفحص إلى العلم الإجمالي خروج عمّا هو موضوع للبحث؛ فإنّ البحث إنّما هو بعد صلاحية المقام للبراءة،

1- نهاية الأفكار 3: 471-472.

2- فوائد الاصول (تقريبات المحقّق النائيني) الكاظمي 4: 302.

3- تقدّم في الصفحة 428.

و البحث فى شرائط جربانها. و معنى الاستناد إلى العلم الإجمالى كون المقام غير صالح للبراءة، و أنّ المجرى مجرى الاشتغال.

و لو أغمضنا عنه: فلا شك أنّ العلم ينحلّ مع التفحص فى أبواب الفقه؛ إذ لا علم إجمالى إلاّ بأحكام بنحو الإجمال، و هو ينحلّ بالتفحص بالضرورة.

ثمّ إنّ القوم قد استدّلوا عليه بالإجماع(1)، و لكنّه لا يفيد فى المقام شيئاً؛ إذ المسألة عقلية واضحة؛ إذ من المحتمل جداً أن يكون مستند المجمعين حكم العقل الواضح الباتّ.

و أمّا الاستدلال بالآيات و الأخبار: فسوفيك لبّ القول فىهما عن قريب إن شاء الله(2). هذا كلّ فى الشبهات الحكيمية.

اعتبار الفحص فى الشبهات الموضوعية

و أمّا الموضوعية فالحقّ فيها: عدم معذورية الجاهل قبل الفحص عند العقل و العقلاء و الوجدان؛ فلو قال المولى: «أكرم ضيفى»، و شكّ العبد فى أن زيداً ضيفه أولاً فلا يجوز له المساهلة بترك الفحص مع إمكانه؛ خصوصاً إذا كان رفع الشبهة سهلاً و المشتبه مهمّاً.

و ما قرع سمعك من معذورية الجاهل و قبح عقابه بلا سبب و حجّة فإنّما هو فيما إذا لم يكن الجهل فى معرض الزوال، أو لم يكن العبد مقصراً فى تحصيل أغراض مولاه. نعم بعد ما استفرغ وسعه لكان لما ذكر من القاعدة مجال. و عليه:

فملاك صحّة العقوبة هو عدم جريان الكبرى العقلية قبل الفحص و البحث.

1- فرائد الاصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم 25: 412.

2- يأتى فى الصفحة 443-445.

كيفية وجوب التعلّم و مناط استحقاق عقاب التارك للفحص

و ممّا ذكرنا يظهر: أنّ وجوب التعلّم وجوب مقدّمى، فيتّضح أنّ العقاب على ترك الواقع، لا-على ترك الفحص كما اختاره صاحب «المدارك»⁽¹⁾ تبعاً لأستاذه المحقّق الأردبيلي⁽²⁾، و لا-على ترك الفحص و التعلّم المؤدّي إلى ترك الواقع كما اختاره بعض أعظم العصر رحمه الله⁽³⁾.

أمّا أنّ العقاب على ترك الواقع: فلما عرفت من أنّ الواقع منجز قبل الفحص إذا احتتمل تكليفاً جدياً للمولى، و معنى تنجزه هو صحّة العقاب على مخالفته. و قد وافاك: أنّ التنجيز لا يتوقّف على العلم بالتكليف⁽⁴⁾.

و أمّا مقالة السيّد صاحب «المدارك»: فسيوافيك ضعفه عند البحث عن ترك التعلّم⁽⁵⁾.

و أمّا ما اختاره بعض أعظم العصر؛ قائلاً بأنّ العقاب على ترك الفحص المؤدّي إلى ترك الواقع؛ مستدلاً بأنّ العقاب على ترك الفحص ينافى وجوبه الطريقي الذى لا نفسية له، و لا يجوز على ترك الواقع للجهل به، فلا بدّ و أن يكون لترك الفحص المؤدّي إلى ترك الواقع.

1- مدارك الأحكام 2: 345.

2- مجمع الفائدة و البرهان 2: 110.

3- فوائد الاصول (تقارير المحقّق النائينى) الكاظمى 4: 285.

4- تقدّم فى الصفحة 426-427.

5- يأتى فى الصفحة 442-443.

فضعيف غايته؛ فإنه إذا كان ترك الواقع ممّا لا عقاب له؛ للجهل به، و ترك الفحص بما هو ممّا لا عقاب له أيضاً؛ لكون وجوبه طريقياً فكيف يصحّ العقاب على ترك الفحص المؤدّى إلى ترك الواقع؟!

أضف إلى ذلك: أنّه يمتنع أن ينقلب الحكم الطريقى إلى النفسى، فإذا كان وجوب الفحص طريقياً فكيف صار نفسياً عند أدائه إلى ترك الواجب. على أنّ إنكار صحّة العقاب على ترك الواقع قبل الفحص غير وجيه.

و الحقّ القراح: أنّ العقاب يدور على مخالفة الواقع - مع قطع النظر عن الروايات - بحكم العقل؛ فلو كان البيان موجوداً لاستحقّ العقاب، و مع عدمه لا - يستحقّ بل يقبح. ولما كان مركز البيان هو الكتاب و السنّة يحكم العقل بلزوم الفحص للوصول إلى البيان، فليس الفحص واجباً نفسياً، و لا تركه قبيحاً كذلك.

و ما يقال: من أنّ تركه ظلم على المولى قد عرفت ضعفه (1).

بحث و تنقيح

لو ترك الفحص فهل يستحقّ العقاب عند المخالفة مطلقاً - سواء كان بيان؛ بحيث لو تفحص عنه لوقف عليه، أم لم يكن - بل و لو كان هنا طريق على ضدّ الواقع؛ بحيث لو تفحص لوصل إلى هذا الطريق المضادّ للواقع، أو أنّه يستحقّ العقاب إذا ترك الفحص و خالف الواقع، و لكنّه لو كان باحثاً عنه لوصل إلى البيان؟

يحتمل الأول؛ إمّا لأنّه خالف الواقع بلا عذر و حجة، و مجرد وجود الطريق الموصل إلى ضدّ الواقع لا يصير عذراً إذا لم يستند العبد إليه فى مقام العمل.

وإما لأنّ العقل يحكم بلزوم الاحتياط عند ترك الفحص، فهذا الحكم منه يمكن أن يكون بياناً و حجة.

وإن شئت قلت: إنّ العقل يحكم على سبيل التخيير بين الفحص و الاحتياط عند تركه، فلو فحص عن مظانّ البيان يجرى البراءة العقلية؛ لتحقّق موضوعها- أعنى عدم البيان- و مع ترك الفحص يحكم بالاحتياط فى المقام؛ للتحفّظ على الواقع، فمخالفته مع حكمه بالاحتياط يوجب صحّة العقوبة.

و يحتمل الثانى؛ بأنّ يقال: إنّ حكم العقل بلزوم الاحتياط قبل الفحص ليس لأجل التحفّظ على الواقع مستقلاً، بل لأجل احتمال ورود البيان فى الكتاب و السنّة، و المفروض أنّه لم يرد بيان فيهما.

فترك الاحتياط فى هذه الموارد لا يوجب استحقاق العقاب؛ لأنّ المفروض عدم البيان فى مظانّ وجوده الذى لأجله كان العقل يحكم بالاحتياط؛ فضلاً عن وجود الطريق المضادّ للواقع. فاستحقاقه للعقوبة مع ترك الفحص و حكم العقل بلزوم الاحتياط تابع لوجود بيان واصل من المولى؛ بحيث لو تفحص لوصل إليه.

و أمّا ما ذكرناه من أنّه ترك الواقع بلا حجة فيمكن أن يدفع: بأنّه إنّما ترك الواقع مع وجود عذر واقعى مغفول عنه، و معه لا يكون عاصياً؛ وإن كان متجربياً.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ العذر الواقعى المغفول عنه غير الملتفت إليه ليس بعذر.

و الشاهد عليه: أنّه لو فرضنا أنّ شرب التتن كان حراماً واقعاً، و قام به طريق، لكنّه لو تفحص عنه لوقف على دليل أرجح منه يدلّ على حلّيته؛ بحيث كان له الأخذ بالأرجح حسب القواعد الاجتهادية، و معه لم يتفحص و شرهه و خالفه فلا يمكن أن يعدّ وجود الدليل الراجح عذراً.

و المسألة يحتاج إلى التأمل و إمعان النظر فى مجال واسع.

ثمَّ إنَّه يظهر ممَّا ذكرنا من حكم العقل على استحقاق العقاب على ترك الواقع الذى ورد البيان له؛ بحيث لو تفحص لظفر به: أنَّ المنجَز- بالكسر- هو الاحتمال، و المنجَز هو الواقع. و معنى تنجيز الواقع هو صحَّة العقوبة عليه عند المخالفة.

و ما افيد فى المقام من أنَّ المنجَز- بالفتح- إنَّما هو الطريق؛ قائلاً بأنَّ الواقع غير فعلى مع عدم وصوله، و إنَّما يصير فعلياً بوصوله حقيقة قد تقدّم جوابه؛ حيث قلنا: إنَّ الفعلية لا تتوقّف على علم المكلف و قدرته، فالواقع منجَز باحتماله(1).

و أمَّا منجزة البيان- بالفتح- فممَّا لا محصل له؛ لعدم العقاب على التكاليف الطريقية.

تنبيه: فيما أفاده المحقق الخراسانى فى المقام

قد أفاد المحقق الخراسانى: أنَّ المخالفة فى المقام مغفول عنها، و لكن لما كانت منتهية إلى الاختيار يستحقّ العقوبة عليها(2).

أقول: و فى كلامه خلط واضح؛ فإنَّ البحث إنَّما هو فى شرائط جريان البراءة، فلا محالة يكون المورد ملتفتاً إليه، و هو يستلزم كون احتمال المخالفة ملتفتاً إليه أيضاً؛ و إن كانت المخالفة غير معلومة.

فحينئذٍ فرق بين كون المخالفة غير معلومة و كونها مغفولاً عنها، فهى غير معلومة لكنّها ليست مغفولاً عنها.

ثمَّ إنَّه لو فرض كون ترك الفحص موجباً لبقاء الغفلة عن التكليف، كما لو

1- تقدّم فى الصفحة 426-427.

2- كفاية الاصول: 425.

ترك الفحص عن حكم شرب التتن، وفرضنا أنه لو تفحص عن حكمه لظفر على الدليل الدال على لزوم الدعاء عند رؤية الهلال- الذى هو غافل عنه من رأس- فهل يستحق العقاب على ترك الدعاء؛ لأنه خالف المولى بلا عذر، وأن هذه الغفلة الباقية مستندة إليه باعتبار أنه ترك الفحص- ولو عن تكليف آخر- أولاً يستحق؛ لأن الغفلة عذر، ومجرد ترك الفحص عن تكليف آخر لا يكون قاطعاً له؟

الظاهر: هو الأول، وأن مثل تلك الغفلة لا تعد عذراً؛ فإن معذوريته إن كان لأجل عدم فعلية الأحكام فى حال غفلة المكلف عنها فقد عرفت ضعفه مناً مراراً، وأن الغفلة والجهل والعجز وما شابهها لا تصير سبباً لعدم فعليتها ورجوعها إلى الإنشائية، وقد عرفناك لب القول فى معنى فعلية الأحكام وإنشائيتها، فراجع بحث الترتب (1).

و الشاهد عليه: أنه ليس للمكلف تعجيز نفسه و سلب قدرته عن نفسه اختياراً؛ فلو كانت القدرة شرطاً و العجز مانعاً عن الفعلية لجاز له ذلك؛ لعدم لزوم إبقاء شرط الواجب المشروط.

و ما عن بعض من التمسك بإطلاق المادة فقد عرفناك ضعفه (2).

و إن كانت معذوريته لأجل كون الغفلة مطلقاً- من أى سبب كان- عذراً عند العقل، مع تسليم فعلية الأحكام فففيه منع ظاهر؛ فإن المكلف لو شرب دواءً موجباً لغفلته عن الواجب لا يعد ذلك عذراً عنده، بل يستحق العقوبة، و لا يقصر المقام عنه؛ فإن المكلف و إن ترك الواجب غفلةً إلا أن سبب الغفلة هو تركه

1- تقدّم فى الجزء الأول: 433-436.

2- تقدّم فى الصفحة 345.

الفحص طغياناً وبلا عذر، وفي مثله لا يكون المأمور به متروكاً مع العذر، ولا يكون العقاب عقاباً بلا بيان.

تتمّة: فيما إذا انجز ترك الفحص إلى ترك واجب مشروط

لو صار ترك الفحص موجباً لترك واجب مشروط أو موقت في زمان تحقّق الشرط و الوقت؛ بمعنى أنّه ترك الفحص قبل تحقّق الشرط و الوقت، مع احتمال كون تركه موجباً لترك المشروط و الموقت في زمان تحقّق الشرط و الوقت، فصار كذلك فهل يستحقّ العقوبة، كما في ترك الفحص عن الواجب المطلق أولاً؟

وقد فصل بعض محقّقي العصر رحمه الله بينما إذا قلنا بكون الوجوب فعلياً- وإن كان الواجب استقبالياً- على الوجهين اللذين أوضحتهما في كلامه، فيستحقّ العقاب حينئذٍ، مثل تركه في الواجب المطلق.

وأما إذا قلنا بعدم فعلية الوجوب إلا عند حصول المعلق عليه؛ خصوصاً إذا قلنا بأنّ وجوب الفحص غيرى مقدّمى، و من المعلوم تبعية وجوب المقدّمة لذيها فكيف يجب الفحص مع عدم وجوب ذيها(1)؟

الظاهر: عدم صحّة التفصيل المذكور؛ فإنّنا لو قلنا بوجوب الفحص - وجوباً غيرياً- لكن ليس وجوب المقدّمة ناشئاً من وجوب ذيها، أو إرادتها مترشّحة من إرادة ذيها- كما يوهمه ظواهر عبارتهم- فإنّ ترشّح إرادة من اخرى و تولّد حكم من آخر غير صحيح جدّاً، كما أوضحناه في محله(2).

بل لكلّ من الوجوبين و الإرادتين مبادٍ و مقدّمات، بها يتكوّن وجوبها وإرادتها

1- نهاية الأفكار 3: 479-480.

2- تقدّم في الجزء الأول: 283-284 و 323-324.

على القول بوجوبها؛ بحيث لو وجدت تلك المبادئ في المقدمة لعرضها الوجوب؛ سواء اتّصفت ذوها بالوجوب أم لا .

وعلى ما ذكر: يتّصف الفحص بالوجوب على القول بوجوب المقدمة، وأنّ مناط وجوبه هو المقدمية لحصول ما يعدّ مبادئاً لوجوبه؛ فإنّ المولى لمّا وقف على توقّف الواجب المشروط الذي سيتحقّق شرطه بعد على الفحص قبل حصول الشرط، وأنّ تركه يوجب سلب القدرة عنه في حال تحقّق الشرط فلا محالة تتقدح في نفسه إرادتها وإيجابها؛ لحصول عامّة المبادئ في نفسه- من التصوّر والتصديق بالفائدة و غيرهما من المبادئ- فيتّصف بالوجوب لا محالة؛ وإن لم يتّصف الواجب بعد بالوجوب. فحينئذٍ: يكون ترك الفحص الموجب لفوت الواجب في محلّه بلا عذر موجّباً لاستحقاق العقوبة. نعم لو قلنا بما هو الظاهر من كلامهم من نشوء إرادة من اخرى لكان لما ذكره مجال.

هذا كلّه لو قلنا بوجوب المقدمة.

وأما إذا قلنا بعدم وجوبها، أو قلنا بوجوب الفحص لكن لا من باب المقدمية- كما هو الحقّ في المقامين- فلا ريب أيضاً في استحقاقه للعقوبة؛ لحكم العقل والعقلاء بأنّ تقويت الواجب المشروط الذي سيتحقّق شرطه تقويت بلا عذر و موجب لاستحقاق العقوبة.

ولا- مجال لمن هو واقف على حصول الشرط أن يتسامح في الإتيان بما يفوت الواجب بتركه؛ فإنّ العقل والعقلاء لا يفرّقون بين الواجب المشروط المعلوم تحقّق شرطه والواجب المطلق في عدم معذورية العبد.

ومما ذكرنا يتّضح: أنّه لا حاجة في إثبات العقاب في هذه الصورة إلى

التمسك بالقاعدة المعروفة من أن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار(1)؛ فإن القاعدة أجنبية عن المقام؛ فإنها وردت عند أهلها؛ ردّاً لأوهام بعض المتكلمين؛ حيث زعم ذلك البعض: أن قول الحكماء ب «أن الشيء ما لم يجب لم يوجد» مستلزم لأن يكون الواجب فاعلاً موجباً(2) - بالفتح - فرد الحكماء عليه القاعدة المعروفة من أن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار(3).

أضف إلى ذلك: أن الامتناع بالاختيار ينافي الاختيار في المقام؛ لأن من ترك السير حتى ضاق الوقت خرج الإتيان بالحج عن اختياره بلا شك. نعم لا يصير الامتناع في المقام عذراً عند العقل والعقلاء، ولكنه قاعدة أخرى غير القاعدة الدارجة، فكم فرق بين أن نقول بعدم كون هذا الامتناع عذراً - كما هو المختار - وبين أن نقول بأنصاف هذا الترك في حاله بالاختيار؟

ثم إن بعض محققي العصر أجاب عن الاستدلال بالقاعدة بقوله: بأن مورد القاعدة ما إذا كان الامتناع ناشئاً عن سوء اختيار المكلف، ولا يكون ذلك إلا إذا تحقق التكليف الفعلي بالواجب في حقه، وقد تساهل في تحصيل مقدماته. وأما إذا لم يتحقق التكليف الفعلي في حقه - كما هو المفروض - فلا(4).

وفيه: ما عرفت من أن العقل والعقلاء لا يفرقون بين المطلق والمشروط الذي سيتحقق شرطه في عدم جواز المساهلة فيما ينجر إلى ترك المطلوب، فراجع إلى المتعارف بينهم.

1- كفاية الاصول: 425.

2- شرح المواقف 3: 178، شرح المقاصد 2: 10.

3- القبسات: 309، الحكمة المتعالية 6: 307 و 349، شوارق الإلهام: 94/السطر 16.

4- نهاية الأفكار 3: 481.

حول كلام المحقق الأردبيلي و صاحب المدارك في وجوب التعلّم

ثم إن المحكي عن الأردبيلي و تلميذه صاحب «المدارك» هو القول بالوجوب النفسى التهيئى للتعلّم و استحقاق العقوبة على ترك نفسه لا على ما أدّى إليه (1).

و أورد عليه بعض محققي العصر: بأنّه يستلزم منه وجوب المقدّمة قبل وجوب ذبيها، و أنّ تبعية وجوبها لوجوبه كالنار على المنار (2).

وفيه: أنّ اتّصاف التعلّم بالوجوب النفسى التهيئى ليس بمناط المقدّمية؛ لعدم توقّف وجود ذبيها على التعلّم، بل الوجه فى اتّصافه به- على القول به- هو أنّ المولى لمّا رأى أنّ ترك التعلّم موجب لترك الواجب و ارتكاب الحرام أحياناً، و ليس فيه مناط المقدّمية حتّى يجب بهذا المناط على القول بالمالزمة- و قد عرفت صحّة اتّصاف المقدّمة بالوجوب إذا كان فيه مناط المقدّمية؛ و إن لم يتّصف ذوها بالوجوب بعد- فحينئذٍ لا مناص عن الأمر به نفسياً؛ لسدّ الاحتمال، كالأمر بالاحتياط فى الشبهات البدوية.

نعم، يرد على المحقق الأردبيلي و تلميذه: أنّ ما ذهبوا إليه لم يدلّ عليه دليل؛ لا من العقل كما هو واضح، و لا من النقل كما سيوافيك بيان مفاد الأدلّة النقلية.

أضف إلى ذلك: أنّ الوجوب النفسى التهيئى لا يوجب عقوبة؛ لعدم ملاكها فيه؛ فإنّ العقوبة إنّما يصحّ على ترك ما هو مأمور به نفساً و لذاته، و الواجب

1- مجمع الفائدة و البرهان 1: 342 و 2: 110، مدارك الأحكام 2: 345 و 3: 219.

2- نهاية الأفكار 3: 481.

بالجوب النفسى التهيئى إنما وجب لأجل التحفظ على الغير.

فلا يكون تعلق الأمر به لأجله حتى يكون مولوياً ذاتياً موجباً لاستحقاق العقوبة. مع أن إنكار استحقاق العقوبة على مخالفة نفس الواقع خلاف الإنصاف، كما مر (1). هذا كله حكم العقل.

وأما مفاد الآيات والأخبار، فخلاصة الكلام فيه: أنه قد يستفاد من أخبار كثيرة متفرقة فى أبواب متفرقة أن الاجتهاد فى الأحكام و تحصيل مرتبة التفقه مستحب نفسى مؤكّد أو واجب كفاى نفسى.

ويدل على المطلوبية النفسية أخبار:

منها: ما ورد فى فضل العلم والعلماء،

كما فى مرسله الربعى عن أبى جعفر عليه السلام: «الكمال كل الكمال التفقه فى الدين، و الصبر على النائبة، و تقدير المعيشة» (2).

و ما روى عن أبى عبد الله عليه السلام: «إن العلماء ورثة الأنبياء» (3).

وقوله عليه السلام: «العلماء امناء الله» (4).

وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «من سلك طريقاً يطلب فيه علماً سلك الله به طريقاً إلى الجنة» (5).

وغيرها من

«أن فضل العالم على العابد كفضل القمر على سائر النجوم» (6)

1- تقدّم فى الصفحة 434.

2- الكافى 1: 4/32.

3- الكافى 1: 2/32.

4- الكافى 1: 5/33 (مع اختلاف يسير).

5- الكافى 1: 1/34.

6- الكافى 1: 1/34.

مما لا تعدّ، وهذه الروايات تعطى كون التفقه مطلوباً نفسياً. وليس من البعيد لو قلنا بدلالة طائفة منها على الوجوب الكفائي، كما لا يبعد استفادته من آية النفر(1).

وهنا طائفة اخرى يدلّ على أنّ الجهل و ترك السؤال و التعلّم لا يعدّ عذراً، كما يدلّ عليه

مرسلة يونس عن بعض أصحابه قال سئل أبو الحسن عليه السلام: هل يسع الناس ترك المسألة عمّا يحتاجون إليه؟ فقال: «لا»(2).

وصحيحة الفضلاء قالوا: قال أبو عبد الله عليه السلام لحمران بن أعين في شيء سأله: «إنّما يهلك الناس لأنّهم لا يسألون»(3).

ورواية المجذور الذي غسلوه ولم يّمّمه(4).

وما ورد في تفسير قوله تعالى:

«فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ»(5) «أنّه يقال للعبء يوم القيامة هل علمت، فإن قال نعم قيل: فهلاً عملت، وإن قال لا قيل له: هلاً تعلّمت حتّى تعمل»(6).

إلى غير ذلك ممّا هو ظاهر في أنّ العلم للعمل.

وهذه الروايات إرشاد إلى حكم العقل من لزوم السؤال و التعلّم لتمامية الحجّة على العبد على فرض ورود البيان من المولى، و لا يدلّ على الوجوب النفسى،

1- التوبة (9): 122.

2- الكافي 1: 3/30.

3- الكافي 1: 2/40.

4- الكافي 1: 5/68، وسائل الشيعة 3: 346، كتاب الطهارة، أبواب التيمّم، الباب 5، الحديث 1.

5- الانعام (6): 149.

6- الأمالي، الشيخ الطوسي: 10/9، تفسير نور الثقلين 1: 330/775.

ولا النفسى التهيئى؛ لأنّ مفادها تابع لحكم المرشد إليه، وهو حاكم بعدم وجوبه نفسياً. وهاهنا روايات كثيرة لا يسع المقام لإيرادها و توضيح مقاصدها، وفيما ذكرنا كفاية إن شاء الله تعالى.

إشكال تنافى الصّحة و استحقاق العقوبة فى مسألتى الجهر و الإخفات و القصر و التمام

مناط صّحة عمل الجاهل و بطلانه

قد اتّضح ممّا ذكرنا: أنّ الملاك لصّحة عمله و بطلانه هو الإتيان بكلّ ما يعتبر فى المأمور به من الأجزاء و الشرائط و عدمه، و هذا هو المراد من قولهم من وجود الملازمة بين بطلان العمل و استحقاق العقاب، و صحّته و عدم استحقاقه، غير أنّه:

قد انتقض هذه القاعدة فى موردين:

الأول: الجهر بالقراءة فى موضع الإخفات و بالعكس، جهلاً بالحكم؛ و لو عن تقصير.

الثانى: الإتمام فى موضع وجوب القصر.

فإنّ الأصحاب قد أفتوا فى هذين الموضعين - تبعاً للنصوص (1) - بصّحة الصلاة مع الجهل بالحكم؛ و لو عن تقصير (2)، مع التسالم على استحقاق العقاب على

1- راجع وسائل الشيعة 6: 86، كتاب الصلاة، أبواب القراءة فى الصلاة، الباب 26، الحديث 1، و 8: 506، كتاب الصلاة، أبواب صلاة المسافر، الباب 17، الحديث 4.

2- الحدائق الناضرة 8: 143 و 11: 429، رياض المسائل 3: 401 و 4: 452، جواهر الكلام 10: 24-25 و 14: 343.

ما هو مقتضى إطلاق كلامهم من عدم معذورية الجاهل المقصّر (1).

فأوجب ذلك إشكالاً في المقام؛ لأنه لو كان المأتي به هو المأمور به فلا وجه لاستحقاق العقاب، وإلا فلا وجه للصحة.

وإن شئت قلت: إنَّ وجوب الجهر والإخفات، وكذا القصر إن توقّف على العلم به فهو يستلزم الدور المعروف، وإن كان غير متوقّف عليه فيلزم عدم صحّة الصلاة؛ لعدم الإتيان بالمأمور به، وإن كان من باب تقبّل العمل الناقص بعد وجوده بدلاً عن الكامل وسقوط ما كان واجباً من قبل فهو ممّا يباه العقل من سقوط الواجب مع بقاء وقته مع المؤاخذه على تركه، وإن قلنا: بعدم استحقاقه العقوبة فهو ينافى مع ما تسالموا عليه من عدم معذورية الجاهل واستحقاقه للعقوبة.

والحاصل: أنّه كيف يجتمع الصحّة والعقوبة مع بقاء الوقت؟! فإنّ الناقص لو كان وافياً لمصلحة التام فيصحّ العمل ولا يستحقّ العقاب، وإلا فلا وجه للصحة، إلا إذا كان الناقص مأموراً به، وهو خلاف الواقع؛ للإجماع على عدم وجوب صلاتين في يوم واحد.

أجوبة المحقّقين عن إشكال التام

ولقد أجاب عن هذه العويصة ثلّة من المحقّقين لا بأس بالإشارة إلى تلك الأجوبة:

الأول: ما أفاده المحقّق الخراساني: من احتمال كون الناقص واجداً لمصلحة ملزمة مضادّة في مقام الاستيفاء مع المصلحة القائمة بالتام، و التام بما هو تامّ مشتمل على مصلحة ملزمة، ويكون مأموراً به لا الناقص، لكن مع الإتيان بالناقص

يستوفى مقدار من المصلحة المضادة لمصلحة التأم، فيسقط أمر التأم لأجله، ويكون الصلاة صحيحة لأجل استيفاء تلك المصلحة (1)، انتهى.

و هذا الجواب يدفع الإشكال بحذافيره:

أمّا صحّة الصلاة المأتي بها: فلعدم توقّفها على الأمر و اشتغالها على المصلحة الملزمة.

و أمّا العقاب: فلاّنه ترك المأمور به عن تقصير و الإتيان بالناقص أوجب سقوط أمره قهراً، و عدم إمكان استيفاء الفائت من المصلحة؛ لأجل عدم اجتماعها مع المستوفاة.

و أورد عليه بعض أعظم العصر: بأنّ الخصوصية الزائدة من المصلحة القائمة بالفعل المأتي به في حال الجهل إن كان لها دخل في حصول الغرض من الواجب فلا- يعقل سقوطه بالفاقد لها؛ خصوصاً مع إمكان استيفائها في الوقت، كما لو علم بالحكم في الوقت. و دعوى عدم إمكان اجتماع المصلحتين في الاستيفاء؛ لأنّ استيفاء إحداهما يوجب سلب القدرة عن استيفاء الاخرى واضحة الفساد؛ لأنّ القدرة على الصلاة المقصورة القائمة بها المصلحة التامة حاصلة، و لا يعتبر في استيفاء المصلحة سوى القدرة على متعلّقها. و إن لم يكن لها دخل فاللازم هو الحكم بالتخيير بين القصر و الإتمام، غايته أن يكون القصر أفضل فردى التخيير (2).

وفيه: أنّ الخصوصية الزائدة لازمة الاستيفاء، إلّا أنّها لا دخالة لها في حصول المصلحة القائمة بالناقص، فهي ممكنة الاستيفاء؛ و إن لم ينضمّ إليه الخصوصية الزائدة التي لها دخل في استيفاء الغرض الأكمل.

1- كفاية الاصول: 428.

2- فوائد الاصول (تقريبات المحقّق النائيني) الكاظمي 4: 291-292.

وَأَمَّا عَدَمُ الْأَمْرِ بِاسْتِيفَائِهَا بَعْدَ الْإِتْيَانِ بِالْفَرْدِ النَّاقِصِ: فَلِلتَّضَادِّ بَيْنِ الْمَصْلُحَتَيْنِ وَعَدَمِ إِمْكَانِ اسْتِيفَائِهَا إِلَّا فِي ضَمَنِ الْمَجْمُوعِ، وَ لَا يُمْكِنُ اسْتِيفَاؤُهَا بِالْإِتْيَانِ بِهَا مُسْتَقْلَلًا أَوْ فِي ضَمَنِ النَّاقِصِ الَّذِي لَيْسَ فِيهِ مَصْلُحَةٌ بَعْدَ.

وَهَذَا هُوَ الْمُرَادُ مِنْ قَوْلِ الْمُحَقِّقِ الْخِرَاسَانِي مِنْ عَدَمِ إِمْكَانِ اسْتِيفَاءِ الْمَصْلُحَتَيْنِ؛ فَإِنَّ لِّلْاسْتِيفَاءِ طَرِيقَيْنِ: إِثْمًا بِالْإِتْيَانِ بِهَا مُسْتَقْلَلًا، أَوْ فِي ضَمَنِ النَّاقِصِ غَيْرِ الْقَائِمِ بِهِ الْمَصْلُحَةَ، وَ كِلَاهُمَا غَيْرُ صَحِيحٍ.

فَمَا أَفَادَهُ: مِنْ أَنَّ الْقُدْرَةَ عَلَى الْإِتْيَانِ بِالصَّلَاةِ الْمَقْصُورَةِ حَاصِلَةٌ غَيْرُ صَحِيحَةٍ؛ فَإِنَّهُ خَلَطَ بَيْنَ الْقُدْرَةِ عَلَى الصَّلَاةِ الْقَائِمِ بِهَا لِمَصْلُحَةٍ وَ صُورَةِ الصَّلَاةِ، فَهُوَ قَادِرٌ بَعْدَ الْإِتْيَانِ بِالنَّاقِصِ عَلَى الثَّانِيَةِ دُونَ الْأُولَى.

الثَّانِي: مَا أَفَادَهُ بَعْضُ مُحَقِّقِي الْعَصْرِ قَدَسَ سِرَّهُ مِنْ الْإِتِّزَامِ بِتَعَدُّدِ الْمَطْلُوبِ؛ بِأَنْ يَكُونَ الْجَامِعُ بَيْنَ الْقَصْرِ وَ التَّمَامِ وَ الْجَهْرِ وَ الْإِخْفَاتِ مُشْتَمَلًا عَلَى مَرْتَبَةٍ مِنَ الْمَصْلُحَةِ الْمَلْزَمَةِ، وَ يَكُونُ لِمَصْلُحَةِ الْقَصْرِ وَ كَذَا الْجَهْرِيَّةِ مَصْلُحَةٌ زَائِدَةٌ مَلْزَمَةٌ أَيْضًا.

مَعَ كَوْنِ الْمَأْتِي بِهِ الْفَائِدِ لِتِلْكَ الْخُصُوصِيَّةِ مِنْ جِهَةِ وَفَائِهِ بِمَصْلُحَةِ الْجَامِعِ الْمُتَحَقِّقِ فِي ضَمْنِهِ مَقُومًا لِلْمَصْلُحَةِ الزَّائِدَةِ الْقَائِمَةِ بِالْخُصُوصِيَّةِ الْقَصْرِ أَوْ الْجَهْرِيَّةِ؛ بِحَيْثُ لَا يَبْقَى مَعَ اسْتِيفَائِهَا فِي مَجَالِ لِحْصِيلِ الزَّائِدَةِ الْقَائِمَةِ بِالْخُصُوصِيَّةِ. فَيُقَالُ أَمَّا الصَّحَّةُ: فَلَوْفَائِهِ بِمَرْتَبَةٍ مِنَ الْمَصْلُحَةِ الْمَلْزَمَةِ الْقَائِمَةِ بِالْجَامِعِ وَ صَيْرُورَتِهِ بِذَلِكَ مَأْمُورًا بِهِ بِمَرْتَبَةٍ مِنَ الْأَمْرِ الْمُتَعَلِّقِ بِالْجَامِعِ ضَمْنًا، وَ أَمَّا الْعِقَابُ: فَلتَفْوِيئِهِ الْمَصْلُحَةَ اللَّازِمَةَ الْقَائِمَةَ بِالْخُصُوصِيَّةِ الْقَصْرِ (1)، انْتَهَى.

وَ حَاصِلُهُ: تَعَلَّقَ أَمْرٌ بِالْجَامِعِ، وَ أَمْرٌ آخَرَ بِالْوَاجِدِ لِلْخُصُوصِيَّةِ، وَ هُوَ

مبنى على أن يكون المطلق والمقيّد عنوانين مختلفين؛ بحيث يدفعان التضادّ بين الأحكام.

وقد قلنا فى مبحث الاجتماع ما هو حقيقة الحال، ورجّحنا خلافه(1)؛ قائلاً بأنّ المقيّد عين المطلق مع قيد آخر؛ عينية اللابشرط مع بشرط شىء، ومثله غير كافٍ فى دفع التضادّ بين الأمر والنهى، والتضادّ بين الأمرين.

اللهمّ إلا أن يفرّق بين المقامين؛ بدعوى أنّ امتناع تعلّق الأمر والنهى بهما ليس لأجل التضادّ بينهما؛ لعدم التضادّ بين الأحكام، بل لأمر آخر راجع إلى عدم الجمع بين الإرادتين.

وأما المقام فلا- مانع يمنع عن تعلّق بعثين إليه، وكون المطلق محبوباً والمقيّد محبوباً آخر. فالعطشان المشرف للموت، الذى يندفع هلاكه بمطلق الماء وبالماء البارد فهو بنحو الإطلاق محبوب، وبقيد أنّه بارد محبوب مؤكّد.

فإن قلت: تشخّص الإرادة بالمراد؛ فلو صحّ ما حرّر فى مبحث النواهي- من عينية المطلق مع المقيّد- فكيف تشخّص الإرادتان بشىء؟ فلو قيل بالمغايرة فهو كما يصحّ اجتماع البعثين يصحّ اجتماع الأمر والزجر.

قلت: نعم، لكن يكفى فى تشخّصهما اختلاف هوية المتعلّقين، ولا يكفى ذلك فى جواز تعلّق الإرادة المضادّة للأخرى.

الثالث: ما أجاب به الشيخ الأكبر كاشف الغطاء من الالتزام بالترتب، وأنّ المأمور به أولاً وبالذات هو القصر مثلاً، فلو عصى وتركه- ولو للجهل بالحكم- يجب عليه الإتمام(2)

1- تقدّم فى الجزء الثانى: 37.

2- كشف الغطاء 1: 171.

وأورد عليه بعض أعظم العصر - مضافاً إلى ما ذكره الشيخ الأعظم من عدم إمكان الترتب (1) - بأنه أجنبي عن الترتب؛ لأنه يعتبر في الخطاب الترتبي أن يكون كل من المتعلقين واجداً لتمام ما هو ملاك الحكم، ويكون المانع من تعلق الأمر بكل منهما هو عدم القدرة على الجمع؛ للتضاد بينهما، والمقام ليس كذلك؛ لعدم ثبوت الملاك فيهما، وإلا لتعلق الأمر بكل منهما؛ لإمكان الجمع بينهما، وليس كالتضاديين.

فعدم تعلق الأمر بهما يكشف عن عدم الملاك.

هذا، مع أنه يعتبر في الخطاب الترتبي أن يكون خطاب المهمة مشروطاً بعصيان الأهم، وفي المقام لا يعقل أن يخاطب التارك للقصر بعنوان العاصي؛ فإنه لا يلتفت إليه، وإلا يخرج من عنوان الجاهل، ولا تصح منه حينئذ الصلاة التامة، فلا يندرج في صغرى الترتب (2)، انتهى.

قلت: والكُلّ ضعيف:

أما الأول: فلأن البحث مبني على صحة الترتب.

وربما يقال بإمكانه في المقام؛ وإن لم يكن ممكناً في غيره؛ لأن الشرط في المقام للأمر بالتمام يحتمل أن يكون أمراً انتزاعياً؛ وهو كونه ممن لا يأتي بالقصر جهلاً قبل التمام، وهو حاصل من أول الأمر.

ومثل هذا الشرط مما يمتنع أن يكون شرطاً للأمر بالمهمة؛ لاستلزامه وجود أمرين فعليين متوجهين إليه في زمان واحد مع عجزه، بخلاف المقام؛ فإنه يصح أن يجعل شرطاً للأمر بالتمام؛ لأنه لا يكون في المقام عاجزاً عن الإتيان بالقصر

1- فرائد الاصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم 25: 439.

2- فرائد الاصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 4: 293.

والتمام، إنّما الكلام فى الملاك، وهو حاصل عند حصول العنوان الانتزاعى.

وفيه: أنّ لازم ما ذكره استحقاق عقابين إذا ترك كلتا الصلاتين، ولا أظنّ القائل يلتزم به؛ وإن التزمنا به فى باب الترتب على وجه آخر(1).

أضف إليه: أنّ ما ذكره خلط بين القدرة على صورة الصلاة، و حقيقتها بما لها من الملاك، و المقذور هو الأوّل لا الثانى، فهو أيضاً عاجز عن الإتيان بالصلاتين بالمعنى الذى عرفت، فتأمل.

وأمّا الثانى: فلاّنه لا يشترط أن يكون الضدّ واجداً للملاك من أوّل الأمر، بل يكفى حدوث الملاك عند الجهل بحكم القصر أو عند العصيان. بل لا إشكال فى أنّ الصلاتين واجدتان للملاك؛ أمّا القصر فواضح، و أمّا التمام فهو أيضاً صحيح عند عدم الإتيان بالقصر عند الجهل بالحكم؛ نصّاً و إجماعاً، وقد وافاك معنى كونهما متضادّين.

وأمّا الثالث: فبأنّه لا يشترط فى الخطاب الترتبى أن يكون المخاطب متوجّهاً إلى الشرط المأخوذ موضوعاً للأمر الثانوى، بل يكفى وجوده الواقعى؛ وإن لم يلتفت كما فى المقام، فتأمل(2). وقد تقدّم فى خطاب الناسى ما يفيد فى المقام(3).

ثمّ إنّ فى المقام أجوبة شتى، و فيما ذكرنا غنى و كفاية.

هذا كلّه فى البراءة العقلية.

1- تقدّم فى الجزء الأوّل: 443-444.

2- إشارة إلى عدم معقولية الترتب فى المقام؛ فإنّ الموضوع للأمر الثانوى إنّما هو العصيان بترك القصر فى تمام الوقت؛ سواء كان شرطاً بوجوده الخارجى أو بوجوده اللحاظى، و هو غير متحقّق فى المقام؛ لأنّ المفروض بقاء الوقت، و لا- يحصل العصيان إلّا بانقضائه. [المؤلف]

3- تقدّم فى الصفحة 348.

شرائط جريان البراءة الشرعية

أمّا البراءة الشرعية فربّما يتوهّم إطلاق أدلتها؛ قائلاً بأنّه ظاهر

قوله صلى الله عليه وآله وسلم:

«رفع عن امتي ... ما لا يعلمون»⁽¹⁾،

و

«إنّ الناس في سعة ما لا يعلمون»⁽²⁾

هو الرفع والتوسعة؛ كان قبل الفحص أو بعده.

وربّما يجاب بالتحديد بالإجماع⁽³⁾، وهو كما ترى. وربّما يتمسّك بالعلم الإجمالي⁽⁴⁾، وقد عرفت: أنّ التمسّك به خروج عن موضوع البحث؛ لأنّ البحث في شرائط الجريان بعد الفراغ عن كون المقام مجرى لها⁽⁵⁾.

والحقّ: إنكار إطلاقها لما قبل الفحص، وذلك بوجهين:

الأوّل: أنّ العقل يحكم بوجود اللطف على الله ببعث الرسل وإنزال الكتب حتّى ينتفع الناس بأحكامه تعالى عاجلاً و آجلاً، ويصلح حالهم في الدنيا والآخرة.

ومع هذا الحكم الباتّ هل يمكن أن يحتمل العقل أنّ من أحكامه تعالى هو

1- الخصال: 9/417، التوحيد، الصدوق: 24/353، وسائل الشيعة 15: 369، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب 56، الحديث 1.

2- الكافي 6: 2/297، وسائل الشيعة 3: 493، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب 50، الحديث 11، و 24: 90، كتاب الصيد و الذبائح، أبواب الذبائح، الباب 38، الحديث 2.

3- فرائد الاصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم 25: 412، انظر كفاية الاصول: 424.

4- فرائد الاصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم 25: 414.

5- تقدّم في الصفحة 428.

الرفع بقول مطلق؛ بأن يجوز لهم الإعراض عن سماع قول الأنبياء و ترك التعلّم و التفحص عن أحكامه و شريعته؛ حتّى يتنزّلوا منزلة البهائم و المجانين؟ حاشا و كلاً!

و إن أبيت عن ذلك كلّه- لأجل وضوح كثير من الأحكام- فلا- مانع من جريان البراءة فى الباقي: فلا أقلّ من انصراف أدلتها عمّا قبل الفحص.

الثانى- و هو الموافق للتحقيق- أنّ المراد من عدم العلم المأخوذ موضوعاً فى لسان أدلتها ليس العلم الوجدانى حتّى يكون تقديم أدلة الأمارات و الاصول الحاكمة عليها من باب التخصيص؛ لاستهجان ذلك التخصيص الكثير، بل لا يخلو عن استهجان؛ و لو كان بنحو الحكومة أيضاً.

بل المراد من العلم هو الحجّة، و مفادها: أنّه رفع عمّا لا حجّة عليه.

و سيوافيك فى مبحث الاستصحاب: أنّ إطلاق العلم و اليقين بهذا المعنى كثير فى الأخبار(1). و من المعلوم: أنّ الحجّة موجودة فى الكتاب و السنّة، و قد قامت الحجّة على كثير من الأحكام، و وصلت إلينا وصولاً متعارفاً، فمع عدم الفحص يشكّ فى تحقّق ما هو موضوع البراءة.

و إن أبيت: فلاحظ لسان أدلتها؛ فإنّ قوله تعالى: «و ما كنّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً»(2) من أدلّة البراءة، و أوضحنا مفاده(3)، و هو كما ترى جعل بعث الرسول غايةً لرفع التعذيب.

و قد عرفت أنّ المراد- و لو بمعونة مناسبة الحكم و الموضوع- من بعثه هو تبليغ أحكامه و إيصال شريعته على النحو الدائر بين العقلاء، فيدلّ أنّه

1- الاستصحاب، الإمام الخمينى قدس سره: 81-82 و 239 و 241-242.

2- الإسراء(17): 15.

3- تقدّم فى الصفحة 15.

لوبيغ الرسول و أتم الحجة لوقع التعذيب على فرض المخالفة.

هذا مفاد الآية، و المفروض أن الرسول قد بلغ و أتم البيان بالكتاب و السنة، فلا يجوز الصّح عنهما.

و مثله قوله تعالى: «لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا»⁽¹⁾، بناءً على دلالتها.

و مثله الروايات المذكورة في بابها من

قوله عليه السلام: «إنما يحتجّ على العباد بما آتاهم و عرفهم»⁽²⁾،

و

قوله عليه السلام: «كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهى»⁽³⁾،

فتلك الأدلة صريحة في تقيّد البراءة بورود النهى و ما فى معناه، و المفروض ورود النهى فى مظانّه. و لو فرض هنا إطلاق يقيّد بهذه الأدلة.

و مع الغصّ عمّا ذكرنا كلّ: فلا شكّ أنّ ما يدلّ على وجوب التعلّم و التفقّه فى الدين حاكم على إطلاق أدلة البراءة، و إليك نماذج من هذه الروايات:

مثل

قوله صلى الله عليه و آله و سلم: «طلب العلم فريضة على كلّ مسلم»⁽⁴⁾.

و ما فى رسالة «الكافى» عن على عليه السلام: «ألا و إنّ طلب العلم أوجب عليكم من طلب المال» إلى أن قال: «و العلم مخزون عند أهله، و قد أمرتم بطلبه من أهله، فاطلبوه»⁽⁵⁾.

و ما فى «الكافى» عن أبى عبد الله عليه السلام: «تفقّهوا فى الدين؛ فإنّه من لم يتفقّه

1- الطلاق (65): 7.

2- الكافى 1: 1/162 و 4/164.

3- الفقيه 1: 937/208، وسائل الشيعة 27: 173، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 12، الحديث 67.

4- الكافى 1: 1/30 و 5.

5- الكافى 1: 4/30.

منكم في الدين فهو أعرابي»(1).

و ما في «الكافي» عن يونس عن بعض أصحابنا قال: سئل أبو الحسن عليه السلام هل يسع الناس ترك مسألة عمّا يحتاجون إليه؟ فقال: «لا»(2).

و ما في «الكافي» في الصحيح قال أبو عبد الله عليه السلام لحمران بن أعين في شيء سألته: «إنّما يهلك الناس لأنّهم لا يسألون»(3).

و ما ورد في تفسير قوله تعالى: «فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ»(4).

و ما ورد فيمن أطال الجلوس في بيت الخلاء(5).

و ما ورد في غسل المجدور(6)، إلى غير ذلك من الروايات.

و لا شكّ في حكومة تلك الطائفة على إطلاقات الباب؛ فإنّها متعرّضة لما هو موضوع دليل البراءة، و تتعرّض لما لم يتعرّض له أدلّة البراءة.

ثمّ إنّ بعض محقّقي العصر رحمه الله قد استشكل في صلاحية تلك الأدلّة لتقييد مطلقات الباب؛ قائلاً بأنّها ظاهرة في الإرشاد إلى حكم العقل بلزوم الفحص لأجل استقرار الجهل الموجب لعذره، فعموم أدلّة البراءة واردة عليها؛ لأنّه بقيام الترخيص الشرعي قبل الفحص يرتفع حكم العقل.

1- الكافي 1: 6/31.

2- الكافي 1: 3/30.

3- الكافي 1: 2/40.

4- الأمالي، الشيخ الطوسي: 10/9، تفسير نور الثقلين 1: 330/775.

5- الفقيه 1: 177/45، وسائل الشيعة 3: 331، كتاب الطهارة، أبواب الأغسال المسنونة، الباب 18، الحديث 1.

6- راجع وسائل الشيعة 3: 346، كتاب الطهارة، أبواب التيمّم، الباب 5، الحديث 1 و 3 و 6.

مضافاً إلى إمكان دعوى اختصاصها بصورة العلم الإجمالي، فتكون إرشادية أيضاً، مع أنّها قاصرة عن إفادة تمام المطلوب؛ لأنّها ظاهرة في الاختصاص بصورة يكون الفحص مؤدياً إلى العلم بالواقع، و المطلوب أعمّ من ذلك(1)، انتهى كلامه.

و لا يخفى ما في هذه الدعاوى:

أمّا الأول: فلاّته لو كانت أدلّة البراءة واردة عليها فالتعبير على عدم العلم بما ذا؟ و ما معنى الهلكة في ترك السؤال؟ و لما ذا دعا عليه السلام على القوم الذين غسّموا المجدور بأنّه قاتلهم الله(2)؟ فهل بعد ذلك التعبيرات يصحّ لنا أن نقول بورود إطلاق أدلّتها على هذه الطائفة من الأخبار؟ بل يكشف ذلك أنّه لا إطلاق لها من رأس.

و أضعف منه: دعوى اختصاصها بصورة العلم الإجمالي، و أيّ شاهد على هذا الاختصاص مع شمولها على الشبهة البدوية؟! و

و أمّا الثالث: فلا شكّ في إطلاقها، فهي عامّة تشمل صور العلم بالوصول إلى الحكم و عدمه.

نعم لو علم بأنّه لا يصل إلى الواقع فلا شكّ في عدم وجوب التعلّم و الفحص؛ لأنّ إيجاب التعلّم لأجل العلم بالواقع، و مع اليأس عن الوصول لا معنى لإيجابه.

و أمّا مع العلم بالوصول أو الشكّ فيه فلا ريب في أنّ إطلاقها محكّم و حاکمة على إطلاق أدلّة البراءة، لو قلنا بوجود الإطلاق فيها.

ثمّ إنّّه قد ذكر لجريان البراءة شرطين آخرين(3)، و بما أنّهما بمكان من الضعف فقد ضربنا عنهما صفتاً.

1- نهاية الأفكار: 474-475.

2- وسائل الشيعة 3: 347، كتاب الطهارة، أبواب التيمّم، الباب 5، الحديث 6.

3- الوافية في اصول الفقه: 193.

نعم، إنّ جمعاً من المحققين - منهم الشيخ الأعظم و تلاميذه - قد استطرفوا المقام بالبحث عن قاعدة لا ضرر؛ استطراداً لما فيها عظيم فائدة، وقد آثرناهم في موارد كثيرة.

وبما أنّ مباحث القاعدة طويلة الذيل أفردنا لها رسالة مستقلة، وإلى المولى سبحانه نبتهل و منه نستمدّ، و هو وليّ التوفيق.

وقد فرغنا عن تسويد هذه المباحث سنة 1375 من شهر شعبان المعظم في مدينة قم و حوزتها العلمية - صانها الله عن البلية - و تمّ بيد مؤلّفه الحقير محمّد جعفر السبحاني، ابن الفقيه الحاج ميرزا محمّد حسين التبريزي، عاملهما الله بلطفه الخفي.

وقد فرغنا عن تبييضه عصر يوم السبت في الرابع و العشرين من رمضان المبارك من شهر عام 1379 في قرية «ماهان» من مصائف كرمان، و الله وليّ التوفيق، نعم المولى و نعم النصير.

نيل الأوطار في بيان قاعدة «لا ضرر و لا ضرار»

إشارة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى رفع عنا الضرر والضرار، وجعل الكتاب والسنة وسيلتين لنيل الأوطار. والصلاة والسلام على عباده الذين اصطفى،
محمد وآله الأئمة الأتقياء الشرفاء.

أما بعد: فهذه رسالة عملناها فى تحقيق حديث الضرر والضرار، وأسميناها «نيل الأوطار فى حديث الضرر والضرار»، وأفردناها عما كان
يتصل به من مباحث الاشتغال؛ لما فيها من الإشباع والإسهاب، أوردنا فيها الجوهر واللباب، وحذفنا القشر والإهاب.

خذ بنصل السيف و اترك غمده و اعتبر فضل الفتى دون الحلل

فجاءت بحمد الله صحيفة كافلة لمباحث هامة، فشكر الله مساعى سيدنا الاستاذ، وأدام صحته وجوده، وأثار به مدارس العلوم ومحافل
المعارف وأوساط الفضائل، ووقفه لتربية رواد العلم وعشاق الحقيقة وتهذيب الاصول وفروعها.

قال دام ظلّه: ولنذكر ما هو المهمّ من الروايات، فنقول:

تمهيد في ذكر الأحاديث المربوطة بالمقام

ما ورد في جوامع الحديث للشيعة

الرواية الاولى:

ما رواه ثقة الإسلام عن عدّة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد عن أبيه عن عبد الله بن بكير عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال:

«إِنَّ سَمْرَةَ بْنَ جُنْدَبٍ كَانَ لَهُ عَذْقٌ فِي حَائِطٍ لِرَجُلٍ مِنَ الْأَنْصَارِ، وَكَانَ مَنْزِلُ الْأَنْصَارِيِّ بِيَابِ الْبَسْتَانِ، فَكَانَ يَمْرُبُهُ إِلَى نَخْلَتِهِ وَلَا يَسْتَأْذِنُ، فَكَلَّمَهُ الْأَنْصَارِيُّ أَنْ يَسْتَأْذِنَ إِذَا جَاءَ، فَأَبَى سَمْرَةَ. فَلَمَّا تَأَبَّى جَاءَ الْأَنْصَارِيُّ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فَشَكَا إِلَيْهِ وَخَبَّرَهُ الْخَبْرَ، فَأَرْسَلَ إِلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وَخَبَّرَهُ بِقَوْلِ الْأَنْصَارِيِّ وَمَا شَكَا، وَقَالَ: إِذَا (إِنْ) أُرِدْتَ الدَّخُولَ فَاسْتَأْذِنْ، فَأَبَى، فَلَمَّا أَبَى سَاوَمَهُ؛ حَتَّى بَلَغَ بِهِ مِنَ الثَّمَنِ مَا شَاءَ اللَّهُ، فَأَبَى أَنْ يَبِيعَ، فَقَالَ: لَكَ بِهَا عَذْقٌ يَمُدُّ لَكَ فِي الْجَنَّةِ، فَأَبَى أَنْ يَقْبَلَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ لِلْأَنْصَارِيِّ: اذْهَبْ فَاقْلَعْهَا وَارْمِ بِهَا إِلَيْهِ؛ فَإِنَّهُ لَا ضَرَرَ وَلَا ضَرَارَ (1).

قال الشيخ الحرّ رحمه الله في «وسائله»: ورواه الصدوق بإسناده عن ابن بكير نحوه، ورواه الشيخ بإسناده عن أحمد بن محمد بن خالد مثله (2).

1- الكافي 5: 2/292.

2- الفقيه 3: 648/147، تهذيب الأحكام 7: 651/146، وسائل الشيعة 25: 429، كتاب إحياء الموات، الباب 12، ذيل الحديث 3.

الثانية:

ما رواه الكليني عن علي بن محمّد بن بندار عن أحمد بن أبي عبد الله عن أبيه عن بعض أصحابنا عن عبد الله بن مسكان عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال:

«إنّ سمرة بن جندب كان له عذق وكان طريقه إليه في جوف منزل رجل من الأنصار، فكان يجيء ويدخل إلى عذقه بغير إذن من الأنصاري. فقال الأنصاري:

يا سمرة لا تزال تفجأنا على حال لا نحب أن تفجأنا عليها، فإذا دخلت فاستأذن.

فقال: لا أستأذن في طريق؛ وهو طريقى إلى عذقى. قال: فشكا الأنصاري إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فأرسل إليه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فأتاه فقال له: إنّ فلاناً قد شكاك وزعم أنّك تمرّ عليه وعلى أهله بغير إذنه، فاستأذن عليه إذا أردت أن تدخل.

فقال: يا رسول الله أستأذن في طريقى إلى عذقى؟

فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم خلّ عنه ولك مكانه عذق في مكان كذا وكذا.

فقال لا. قال: فلك اثنان. قال لا اريد، فلم يزل يزيده؛ حتّى بلغ عشرة أعداق، فقال لا. قال: فلك عشرة في مكان كذا وكذا فأبى، فقال: خلّ عنه ولك مكانه عذق في الجنة. قال: لا اريد، فقال له رسول الله: إنّك رجل مضارّ، ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن. قال: «ثمّ أمر بها رسول الله، فقلعت ثمّ رمى بها إليه، وقال له رسول الله: انطلق فاغرسها حيث شئت» (1).

الثالثة:

ما نقله في «الوسائل» عن محمّد بن علي بن الحسين بإسناده عن الحسن الصيقل عن أبي عبيدة الحذاء قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «كان لسمرة بن

1- الكافي 5: 8/294، وسائل الشيعة 25: 429، كتاب إحياء الموات، الباب 12، الحديث 4.

جندب نخلة في حائط بني فلان، فكان إذا جاء إلى نخلته ينظر إلى شىء من أهل الرجل يكرهه الرجل، قال: فذهب الرجل إلى رسول الله فشكاه، فقال: يا رسول الله إن سمرة يدخل عليّ بغير إذني، فلو أرسلت إليه فأمرته أن يستأذن حتى تأخذ أهلي حذرًا منه، فأرسل إليه رسول الله فدعاه، فقال: يا سمرة ما شأن فلان يشكوك ويقول: يدخل بغير إذني، فترى من أهله ما يكره ذلك، يا سمرة استأذن إذا أنت دخلت. ثم قال رسول الله: يسرّك أن يكون لك عذق في الجنة بنخلتك؟

قال: لا، قال لك ثلاثة قال: لا، قال: ما أراك يا سمرة إلا مُضارًا؛ اذهب يا فلان فاقطعها، و اضرب بها وجهه»(1).

الرابعة:

ما رواه ثقة الإسلام عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن محمد بن عبد الله بن هلال عن عقبة بن خالد عن أبي عبد الله قال: «قضى رسول الله بين أهل المدينة في مشارب النخل: أنه لا يمنع نفع (2) الشىء، وقضى بين أهل البادية: أنه لا يمنع فضل ماءٍ ليمنع فضل كلاء، وقال: لا ضرر ولا ضرار»(3).

ورواه صاحب «الوسائل» غير أنه رواه بلفظة: «فقال لا ضرر ولا ضرار»(4).

-
- 1- الفقيه 3: 208/59، وسائل الشيعة 25: 427، كتاب إحياء الموات، الباب 12، الحديث 1.
 - 2- الظاهر: أنه تصحيف «نقع البئر» بالمعجمتين، وسيجيء ما يؤيده في رواية عبادة بن الصامت من أنه صلى الله عليه وآله وسلم قضى بين أهل المدينة في النخل: «لا يمنع نقع بئر...» إلى آخره، وفي «المجمع»: «نقع البئر فضلها»، قال في «التذكرة»: «إن الماشية إنما ترعى بقرب الماء، فإذا منع من فضل الماء فقد منع من الكلاء.» [منه دام ظلّه]
 - 3- الكافي 5: 6/293.
 - 4- وسائل الشيعة 25: 420، كتاب إحياء الموات، الباب 7، الحديث 2.

ما رواه صاحب «الوسائل» عن الكليني بالسند المتقدم في الرواية الرابعة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قضى رسول الله بالشفعة بين الشركاء في الأرضين والمساكين، وقال: لا ضرر ولا ضرار، وقال: إذا أرتفت الارف وحَدَّت الحدود فلا شفعة».

قال: ورواه الشيخ بإسناده عن محمد بن يحيى مثله ورواه الصدوق بإسناده عن عقبة بن خالد وزاد: «ولا شفعة إلا لشريك غير مقاسم» (1).

ما رواه صاحب «الوسائل» عن الصدوق بإسناده عن أبي الأسود الدثلي: أن معاذ بن جبل كان باليمن، فاجتمعوا إليه وقالوا: يهودى مات و ترك أخاً مسلماً. فقال معاذ: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول: «الإسلام يزيد ولا ينقص، فورث المسلم من أخيه اليهودى».

قال الصدوق: وقال النبی: «الإسلام يزيد ولا ينقص».

قال: وقال: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام، فالإسلام يزيد المسلم خيراً ولا يزيده شراً».

قال: وقال: «الإسلام يعلو ولا يُعلى عليه» (2).

ما رواه المحدّث النورى في «المستدرک» عن «دعائم الإسلام» رويها عن أبي عبد الله أنه سئل عن جدار الرجل - وهو سُترة بينه وبين جاره - سقط، فامتنع من بنيانه. قال: «ليس يُجبر على ذلك، إلا أن يكون وجب ذلك

1- الكافي 5: 280/4، تهذيب الأحكام 7: 164/727، الفقيه 3: 154/45، وسائل الشيعة 25: 399، كتاب الشفعة، الباب 5، الحديث 1.

2- الفقيه 4: 243/779 و 776 و 777 و 778، وسائل الشيعة 26: 14، كتاب الفرائض و الموارث، أبواب موانع الإرث، الباب 1، الحديث 8 و 9 و 10 و 11.

لصاحب الدار الاخرى بحق أو بشرط في أصل الملك، ولكن يقال لصاحب المنزل: استر على نفسك في حقك إن شئت».

قيل له: فإن كان الجدار لم يسقط، و لكنّه هدمه أو أراد هدمه؛ إضراراً بجاره لغير حاجة منه إلى هدمه؟

قال: «لا يترك، وذلك أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: لا ضرر ولا ضرار (إضرار) وإن هدمه كُلف أن يبنيه»⁽¹⁾.

الثامنة:

وعنه روينا عن أبي عبد الله عن أبيه عن آبائه عن أمير المؤمنين عليه السلام: «إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: لا ضرر ولا ضرار»⁽²⁾.

هذه جملة ما وقفت عليه في جوامع الحديث للشيعّة، وسيوافيك ما في جوامع العامّة.

ولا بأس أن نردف ما روينا عن جوامع أصحابنا بما وقفنا عليه في الكتب الاستدلالية لهم، ونكتفي بالقليل من الكثير.

قال الشيخ في «الخلافا» في خيار الغبن في المسألة السّتين: دليلنا ما روى عن النبي أنّه قال:

«لا ضرر ولا ضرار»⁽³⁾.

وقال ابن زهرة في خيار العيب: ويحتجّ على المخالف بقوله:

«لا ضرر ولا ضرار»⁽⁴⁾.

1- دعائم الإسلام 2: 1805/504، مستدرک الوسائل 13: 447، كتاب الصلح، الباب 10، الحديث 1.

2- دعائم الإسلام 2: 1781/499، مستدرک الوسائل 13: 307، كتاب التجارة، أبواب الخيار، الباب 13، الحديث 3.

3- الخلافا 3: 42.

4- غنية النزوع 1: 224.

و استدلل العلامة في «التذكرة» بالحديث في باب خيار الغبن، فراجع المسألة الأولى (1).

وفي «مجمع البحرين»: وفي حديث الشفعة: قضى رسول الله بالشفعة بين الشركاء في الأرضين والمسكن، وقال:

«لا ضرر ولا ضرار في الإسلام»

وقال:

وفي بعض النسخ «ولا إضرار»، ولعله غلط (2).

ما ورد في جوامع الحديث للعامّة

وأما ما وقفنا عليه في معاجم العامّة و جوامعهم: ما رواه أحمد بن حنبل قال:

حدّثنا عبد الله، حدّثنا أبو كامل الجحدري، حدّثنا الفضيل بن سليمان، حدّثنا موسى بن عقبة عن إسحاق بن يحيى بن الوليد ابن عبادة بن الصامت عن عبادة:

قال: «إنّ من قضاء رسول الله: أنّ المعدن جبار والبئر جبار والعجماء جرحها جبار» والعجماء: البهيمة من الأنعام وغيرها، والجبار هو الهدر الذي لا يغرم. وقضى: في الركاك الخمس، وقضى: أنّ تمر النخل لمن أبرها، إلا أن يشترط المبتاع، وقضى:

أنّ مال المملوك لمن باعه.

إلى أن قال: وقضى للجدّتين من الميراث بالسدس بينهما بالسواء، وقضى:

أنّ من أعتق شركاً في مملوك فعليه جواز عتقه إن كان له مال، وقضى: أن لا ضرر ولا ضرار، وقضى: أنّه ليس لعرق ظالم حقّ، وقضى بين أهل المدينة في النخل:

لا يمنع نفع بئرٍ، وقضى بين أهل المدينة: أنّه لا يمنع فضل ماء ليمنع به فضل

1- تذكرة الفقهاء 11: 68.

2- مجمع البحرين 3: 373-374.

الكلاء... إلى آخره(1). ورواه ابن ماجة القزويني في جامعه(2)، فراجع.

وعن ابن الأثير في «نهايته»: وفي الحديث:

«لا ضرر ولا ضرار في الإسلام»(3).

هذه جملة الروايات التي وقفنا عليها، ولعلّ في طيات أبواب الفقه و جوامع الحديث روايات يقف عليها المتتبع.

الروايات المتحددة المضمون مع حديث «لا ضرر»

نعم، هاهنا روايات اخر تؤكد مضمون الرواية وعموميتها؛ وإن كانت مغايرة مع ما سبق في اللفظ، إلا أنّ بينهما اتّحاداً في المضمون.

فإليك جملة منها تحت أرقام رياضية؛ لئلا يختلط بما سبق.

1- ما رواه الكليني في باب الضرار عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن يزيد بن إسحاق عن هارون بن حمزة الغنوي عن أبي عبد الله عليه السلام: في رجل شهد بغيراً مريضاً، وهو يباع، فاشتره رجل بعشرة دراهم، فجاء وأشرك فيه رجلاً بدرهمين بالرأس و الجلد، فقضى أنّ البعير برئ، فبلغ ثمنه دنانير.

قال: فقال: «لصاحب الدرهمين خمس ما بلغ، فإن قال: أريد الرأس و الجلد فليس له ذلك، هذا الضرار، وقد اعطى حقه إذا اعطى الخمس»(4).

ورواه الشيخ بإسناده عن محمد بن يحيى(5)

1- المسند، الإمام أحمد بن محمد بن حنبل 16: 22677 / 420.

2- سنن ابن ماجة 2: 2340 / 784.

3- النهاية، ابن الأثير 3: 81.

4- الكافي 5: 4 / 293.

5- تهذيب الأحكام 7: 351 / 82، وسائل الشيعة 18: 275، كتاب التجارة، أبواب بيع الحيوان، الباب 22، الحديث 1.

2- ما رواه ثقة الإسلام عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن محمد بن عبد الله بن هلال عن عقبة بن خالد عن أبي عبد الله في رجل أتى جبلاً، فشقّ فيه قناة، فذهبت قناة الآخر بماء قناة الأول.

قال: «بتقاسمان (بتقايسان) بحقائب البئر ليلة ليلة، فينظر أيتهما أضرت بصاحبها، فإن رأيت الأخيرة أضرت بالأولى فلتعور»(1).

وقال في «الوسائل»: ورواه الصدوق بإسناده عن عقبة بن خالد نحوه، وزاد: وقضى رسول الله بذلك، وقال: «إن كانت الأولى أخذت ماء الأخيرة لم يكن لصاحب الأخيرة على الأول سبيل»(2).

وعن محمد بن الحسن بإسناده عن أبي عبد الله قريب منه(3).

3- ما رواه ثقة الإسلام عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين قال: كتبت إلى أبي محمد عليه السلام: رجل كانت له قناة في قرية فأراد رجل أن يحفر قناة أخرى إلى قرية له، كم يكون بينهما في البعد؛ حتى لا يضرب بالأخرى في الأرض إذا كانت صلبة أو رخوة؟

فوقع عليه السلام: «على حسب أن لا يضرب إحداهما بالأخرى إن شاء الله»(4).

1- الكافي 5: 7/294، وسائل الشيعة 25: 432، كتاب إحياء الموات، الباب 16، الحديث 1.

2- الفقيه 3: 205/58، وسائل الشيعة 25: 433، كتاب إحياء الموات، الباب 16، الحديث 2.

3- تهذيب الأحكام 7: 644/145، وسائل الشيعة 25: 433، كتاب إحياء الموات، الباب 16، الحديث 3.

4- الكافي 5: 5/293، وسائل الشيعة 25: 430، كتاب إحياء الموات، الباب 14، الحديث 1.

4- ما رواه أيضاً بالسند المتقدم قال: كتبت إلى أبي محمد عليه السلام: رجل كانت له رحي على نهر قرية و القرية لرجل، فأراد صاحب القرية أن يسوق إلى قريته الماء في غير هذا النهر ويعطّل هذه الرحي أله ذلك أم لا؟ فوقّع عليه السلام: «يتقى الله، ويعمل في ذلك بالمعروف، ولا يضّر أخاه المؤمن»⁽¹⁾.

5- ما في «الكافي» عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن محمد بن يحيى عن طلحة بن زيد عن أبي عبد الله عن أبيه عليهما السلام قال: قرأت في كتاب لعلّي:

«أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كتب كتاباً بين المهاجرين والأنصار و من لحق بهم من أهل يثرب: أن كلّ غزاة غزت بما يعقّب بعضها بعضاً بالمعروف والقسط بين المسلمين؛ فإنّه لا يجوز حرب إلاّ بإذن أهلها، وإنّ الجار كالنفس غير مضارّ ولا آثم، و حرمة الجار على الجار كحرمة أمّه وأبيه، لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله إلاّ على عدل و سواء»⁽²⁾.

6- ما رواه الصدوق في «عقاب الأعمال» عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم في حديث قال: «و من أضّرّ بامرأة؛ حتّى تقتدى منه نفسها لم يرض الله له بعقوبة دون النار».

إلى أن قال: «و من ضارّ مسلماً فليس منّا، و لسنا منه في الدنيا والآخرة»⁽³⁾.

1- الكافي 5: 293/5، وسائل الشيعة 25: 431، كتاب إحياء الموات، الباب 15، الحديث 1.

2- الكافي 5: 31/5، وسائل الشيعة 15: 68، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو و ما يناسبه، الباب 20، الحديث 5.

3- ثواب الأعمال و عقاب الأعمال: 1/336، وسائل الشيعة 22: 282، كتاب الخلع و المباراة، الباب 2، الحديث 1.

هذه جملة ما وقفنا عليه من الروايات. ونقل الأعلام (1) عن فخر الدين (2) ادعائه تواتر حديث نفى الضرر والضرار (3)

1- عوائد الأيام: 47، فرائد الاصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم 25: 457.

2- إيضاح الفوائد 2: 48.

3- هذه جملة ما وقف عليه سيّدنا الاستاذ (دام ظلّه)، وقد وقفنا على عدّة روايات اخر فلننقلها تكميلاً للبحث: منها: ما رواه في «الوسائل» عن «مجمع البيان» قال: جاء في الحديث «إنّ الضرار في الوصية من الكبائر». [وسائل الشيعة 19: 4/268] منها: ما رواه الكليني عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث: «أنّه نهى أن يضارّ بالصبي أو تضارّ بأّمه». [وسائل الشيعة 21: 3/454] منها: ما رواه الصدوق عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال سمعت يقول: «المطلّقة الحبلى ينفق عليها؛ حتّى تضع حملها، وهى أحقّ بولدها أن ترضعه بما تقبله امرأة اخرى، يقول الله تعالى: «لا- تُضارّ واليدّة بولّدها وَ لا مَوْلُودٌ لَهُ بَوْلِدِهِ وَ عَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ»؛ لا يضارّ بالصبي و لا يضارّ بأّمه في إرضاعه». [وسائل الشيعة 21: 7/455] منها: ما رواه الكليني عن محمّد بن حفص عن رجل عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن قوم كانت لهم عيون في أرض، قريبة بعضها من بعض، فأراد رجل أن يجعل عينه أسفل من موضعها الذي كانت عليه، وبعض العيون إذا فعل بها ذلك أضربّ بالبقية، وبعضها لا يضربّ من شدّة الأرض. قال: فقال: ما كان في مكان شديد فلا يضربّ، و ما كان في أرض رخوة بطحاء فإنّه يضربّ، وإن عرض رجل على جاره أن يضع عينه كما وضعها، و هو على مقدار واحد. قال: «إن تراضيا فلا يضربّ». قال في «الوسائل»: و رواه الصدوق مرسلًا إلى قوله: «فإنّه يضربّ». [وسائل الشيعة 25: 1/430] منها: «من أضربّ بطريق المسلمين فهو ضامن». [وسائل الشيعة 29: 2/241] منها: ما رواه الصدوق بإسناده عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا ينبغي للرجل أن يطلق امرأته ثمّ يراجعها، و ليس فيها حاجة، ثمّ يطلقها، فهذا الضرار الذي نهى الله عنه». [وسائل الشيعة 22: 1/171] منها: «الجدّ أولى بذلك ما لم يكن مضارًّا». [وسائل الشيعة 20: 2/289] منها: في رواية ... إلى أن قال: «من أوصى و لم يحفّ و لم يضارّ كان كمن تصدّق في حياته». [وسائل الشيعة 19: 2/264]... [المؤلف]

التحقيق في حال ورود «لا ضرر» مستقلاً

إشارة

و أنت إذا أحطت خُبراً بما سردناه تقف على استفاضة

قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا ضرر ولا ضرار».

وقد روته المشايخ الثلاثة بأسانيد مختلفة، وهو يفيد الاطمئنان بصدور

قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا ضرر ولا ضرار».

وما تجده من الاختلاف في المتون واشتمال بعض الروايات على فقرات لا توجد في الاخرى غير ضار؛ لكون الاختلاف صورياً غير جوهري، ناشئاً من نقل الحديث بالمعنى، واختلاف الدواعى في نقل الحديث؛ فربما يتعلّق الداعى بنقل الحديث بعامة خصوصياته، و ربّما يتعلّق بنقل ما هو الغرض منه مع حذف ما ليس مهماً في نظر الراوى.

و لأجل ذلك تجد مرسله زرارة(1) مشتملة على فقرات لا توجد في موثّقته(2)؛ فقد ضمّ إلى قوله:

«لا ضرر ولا ضرار»

قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «إنك رجل

1- تقدّمت في الصفحة 463.

2- تقدّمت في الصفحة 462.

مضاراً»،

وقوله:

«انطلق فاغرسها حيث شئت»،

كما ذيل القاعدة بكلمة

«على مؤمن».

فهذه الخصوصيات مما لا توجد في موثقته، كما لا توجد في رواية الحداء (1). نعم فيها:

«ما أراك يا سمرة إلا مضاراً».

ثم إن بعض أعظم العصر نفى الإشكال عن ورود قوله:

«لا ضرر ولا ضرار»

مستقلاً في موارد اخر، غير ما عرفت من واقعة سمرة (2).

قلت: أما اشتغال حديث الشفعة (3) وحديث منع فضل الماء (4) فسيوافيك الكلام فيه، ويظهر لك الحق في الحديثين.

وأما ما رواه في «المستدرک» عن «الدعائم» في هدم الجدار لإضرار الجار (5) فهو وإن كان ظاهراً في وروده مستقلاً، وأنه قضية من أقضية رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم؛ حيث إن الإمام استدلل على عدم جواز هدمه لإضرار جاره بأن رسول الله قال:

«لا ضرر ولا ضرار»

إلا أنه ليس ظهوراً لفظياً حتى يعول عليه. واستشهاده عليه السلام لا يدل على وروده وصدوره مستقلاً من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، بل يدل على كونه قاعدة كلية؛ وإن لم يصدر من رسول الله في غير واقعة سمرة.

فلم يبق ما يدل على صدوره من رسول الله مستقلاً غير المراسيل التي لا يجوز الاعتماد عليها- أعني مرسله «دعائم» الثانية و مراسيل الصدوق والشيخ

1- تقدّمت في الصفحة 463.

2- منية الطالب 3: 367.

3- تقدّم في الصفحة 465.

4- تقدّم في الصفحة 464.

و ابن زهرة و العلامة(1)- على أنّ تلك المراسيل ليست ظاهرة في صدوره مستقلاً. و لعلّ الكلّ أخذوا من ذيل واقعة سمرة.

و أمّا رواية مسند الحنابلة(2) فليست حجّة عندنا حتّى نعتد عليها.

فحينئذٍ: فإن أراد من وروده مستقلاً الأعمّ ممّا يحتجّ به أوّلاً فله وجه؛ لوروده في مسند أحمد، و إن أراد وروده على نحو يصحّ الاحتجاج به فقد عرفت عدم الدليل عليه.

إشكالات تذييل حديث الشفعة و منع فضل الماء ب «لا ضرر»

قد عرفت: أنّ الحديثين وردا مذيّلين

بقوله صلى الله عليه و آله و سلم «لا ضرر و لا ضرار»

على نحو يعرب عن أنّه كبرى كلىة، و أنّ المورد من صغرياته، كما في رواية الأنصاري(3).

و قد استشكل(4) على كونه كبرى في ذينك الموردين بوجوهٍ نشير إليها:

الأوّل: لو كان كبرى كلىة و علّة للحكم لزم كونها معمّمة و مخصّصة، و اللازم منه في باب الشفعة أن يخصّص حقّ الشفعة بموارد لزم من الشركة الثانية ضرر دون غيرها؛ ضرورة أنّ الضرر ليس لازماً لمطلق الشركة مع غير الشريك الأوّل؛ فربّما تكون الشركة مع الثاني أنفع له من الأوّل، و ربّما لا يكون ضرر أصلاً، مع عدم التزامهم بذلك.

1- تقدّمت الروايات في الصفحة 465-467.

2- تقدّم في الصفحة 467.

3- تقدّم في الصفحة 462.

4- راجع منية الطالب 3: 371.

أضف إلى ذلك: أنه يلزم منه ثبوت الشفعة في غير البيع من سائر المعاوزات إذا لزم منها الضرر. وبالجملـة: قضية العلية دوران الحكم مدارها.

الثاني: أنه يلزم أن يكون لا ضرر مشرعاً للحكم الثبوتى؛ فإن جواز أخذ الشفعة حكم ثبوتى زائد على نفي اللزوم فى البيع من الغير، اللازم منه الضرر.

الثالث: أنه يلزم أن ترفع بالضرر الأحكام التى يلزم منها عدم النفع؛ فإن فى منع فضل الماء عدم وصول النفع إلى الماشية. مضافاً إلى أن المشهور - على ما قيل - على كراهة منع فضل الماء، فيلزم منه سدّ باب الاستدلال بحديث لا ضرر.

إلى غير ذلك من الإشكالات.

مقالة شيخ الشريعة فى المقام

ثم إن العلامة المتبحر شيخ الشريعة الأصفهاني - قدس الله سره - قد أسهب فى المقال؛ فأفاد فى توطيد ما ذكره وجهاً آخر، وإليك بيانها:

قال فى رسالته التى ألقاها فى مفاد القاعدة ما هذا ملخصه: إن الحديثين لم يكونا حال صدورهما عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم مديلين بحديث الضرر، وإن الجمع بينهما وبينه وقع من الراوى بعد صدور كل فى وقت خاص به.

و استدلل عليه: بأنّه يظهر بعد التأمل التام فى الروايات: أن الحديث الجامع لأقضية رسول الله فى مواضع مختلفة كان معروفاً بين الفريقين؛ أمّا من طرقنا: فبرواية عقبة بن خالد عن الصادق عليه السلام (1)، وأمّا من طرق أهل السنة: فبرواية عبادة بن الصامت:

قال: إنَّ من قضاء رسول الله أنَّ المعدن جبار، و البئر جبار، و العجماء جرحها جبار. و قضى فى الركاز الخمس، و قضى أنَّ ثمر النخل لمن أبرها إلاَّ أن يشترط المبتاع. و قضى أنَّ مال المملوك لمن باعه، إلاَّ أن يشترط المبتاع.

و قضى أنَّ الولد للفراش، و للعاهر الحجر. و قضى بالشفعة بين الشركاء فى الأرضين و الدور.

إلى أن قال: و قضى فى الرحبة تكون بين الطريقين ثمَّ يريد أهلها البنيان فيها، فقضى أن يترك للطريق فيها سبع أذرع. و قضى فى النخلة أو النخلتين أو الثلاث فيختلفون فى حقوق ذلك فقضى أنَّ لكلِّ نخلة من أولئك مبلغ جريدتها حيز لها. و قضى فى شرب النخل من السيل أنَّ الأعلى يشرب قبل الأسفل و يترك الماء إلى الكعبيين، ثمَّ يرسل الماء إلى الأسفل الذى يليه، فكذلك تنقضى حوائط أو يفنى الماء.

و قضى: أنَّ المرأة لا تعطى من مالها شيئاً إلاَّ بإذن زوجها. و قضى للجدتين من الميراث بالسدس بينهما بالسواء. و قضى من أعتق شركاً فى مملوك فعليه جواز عتقه إن كان له مال. و قضى أن لا ضرر و لا ضرار. و قضى أنَّه ليس لعرق ظالم حقّ.

و قضى بين أهل المدينة فى النخل لا يمنع نقع بئر. و قضى بين أهل البادية أنَّه لا يمنع فضل ماء؛ ليمنع به فضل الكلاء و قضى...» (1) إلى آخره.

و قد عرفت بما نقلناه مطابقة ما روى من طرقنا لما روى من طرق القوم من رواية عبادة من غير زيادة و تقيصة، بل بعين تلك الألفاظ غالباً، إلاَّ الحديثين الأخيرين المرويين عندنا بزيادة قوله:

«لا ضرر و لا ضرار»

و تلك المطابقة بين

الفقرات ممّا يؤكّد الوثوق بأنّ الأخيرين أيضاً كانا مطابقين لما رواه عبادة من عدم التذليل بحديث الضرر.

وقال أيضاً: و الذي أعتقده: أنّها كانت مجتمعة في رواية عقبة بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام، كما في رواية عبادة بن الصامت، إلا أنّ أئمة الحديث فرّقوها على الأبواب. إلى أن قال: وإنّ ما في بعض النسخ من عطف قوله:

«لا ضرر ولا ضرار»

بالفاء؛ أي «فقال لا ضرر ولا ضرار» تصحيف قطعاً، والنسخ الصحيحة المعتمدة من «الكافي» متّقة على الواو (1)، انتهى ملخصاً.

أقول وفيه: أنّ ما أفاده من أنّ أفضية رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مروية في جوامعنا برواية عقبة بن خالد غير واضح جدّاً؛ فإنّ المنتبّع في غضون الجوامع يقف على أنّ كثيراً من تلك الأفضية غير مروية بطريق عقبة بن خالد، بل رواه اناس آخرون، وأنّ ما رواه عقبة من القضايا قليل من الكثير الذي نقله الآخرون؛ حتّى أنّ ما رواه عقبة من الأفضية غير متفرّد في نقل غالبها، بل شاركه في نقله بعض آخر.

وهو قدس سره أورد من أفضية النبي من طرق القوم عشرين قضاءً برواية عبادة، و من طرقنا سبعة قضاء أو ستّة برواية عقبة بن خالد، وهو قليل بالنسبة إلى الكثير الذي وقفنا عليه من أفضية النبي صلى الله عليه وآله وسلم في طيّات الأبواب. ولولا ضيق المجال لسردنا مقداراً ممّا وقفنا عليه ممّا رواه أئمة الحديث في جوامعهم بطرق آخر، و عليك بالتتبّع و المراجعة.

وعليه: كيف يمكن الوثوق بقوله قدس سره: إنّ قضاياه كانت مجتمعة في رواية عقبة بن خالد، ثمّ فرّقها أئمة الحديث على الأبواب.

وأما ما رُبما يقال - دليلاً على اجتماعها في رواية عقبه - بأنَّ سند الكليني إلى عقبه في جميع الأفضية المنقولة عنه واحد (1)، فغير تام؛ لأنَّ كون طريقه إلى عقبه واحداً أو متعدداً لا يدلُّ على الاجتماع وعدمه؛ إذ ربّما يكون الطريق إلى أصحاب الكتب واحداً، وقد يكون متعدداً، و ليست الوحدة دليلاً على الاجتماع، ولا التعدد دليلاً على ضده.

أضف إلى ذلك: أنّنا سلّمنا كونه مجتمعة في رواية عقبه، وأنَّ أئمة الحديث فرّقها على الأبواب، لكن يبقى السؤال عن تكراره في ذيل قضيتين؛ فإنَّ عقبه لم يذكر تلك القضية إلا مرة واحدة، فلما ذا أوردها الكليني في موردين وفي ذيل الحديثين؟

حلّ العقدة

قد عرفت: أنّ ما ذكره ممّا لا تفكّ به العقدة، وأنَّ السياق يقتضى تدليل الحديثين بالقاعدة، فيجب الأخذ به حتّى يمنع عنه مانع؛ بأن يمتنع جعله كبرى كلىة أو نكتة للتشريع، فحينئذٍ يرفع اليد عن الظهور؛ تخلصاً من الإشكال.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ قوله:

«لا ضرر ولا ضرار»

لا يصلح أن يكون كبرى كلىة للموردين، ونكتة تشريع للحكم الموجود فيهما:

أمّا الأول: فلأنَّ الكبرى الكلىة لا بدّ وأن يندرج في موضوعها الأصغر، ويحمل عليه حملاً شائعاً، كما في قولنا: «الخمر مسكر، وكلّ مسكر حرام؛ فالخمر

حرام» فالحكم بحرمتها ليس بما هي خمر، بل بما أنها من مصاديق المسكر، واندراجها في الكبرى المذكورة.

وأما المقام فليس من هذا القبيل؛ فإن أخذ ملك الشريك شفعة- الذي لا يترتب عليه دفع الضرر في مورد من الموارد؛ لأنه على فرض تحقّق الضرر يكون مرفوعاً دائماً بأمر متقدّم طبعاً على الأخذ بالشفعة؛ وهو عدم لزوم بيع الشريك- ومنع فضول الماء، لا يندرجان موضوعاً و حكماً في قوله:

«لا ضرر ولا ضرار».

أضف إليه: أنّ نفي الضرر لا يصلح أن يكون علّة لجواز الأخذ بالشفعة، ولا لحرمة منع فضول الماء؛ لعدم التناسب بينهما.

وأما الثاني:- وهو عدم كونه نكتة للتشريع- فإنّ نكتة التشريع عبارة عمّا يكون لأجله التشريع ممّا لا يترتب على مورد التشريع على وجه الكلّية، كالأمر بالغسل في يوم الجمعة لإزالة أرواح الأباط(1)، والعدّة لعدم اختلاط المياه(2)، والحجّ للتفقّه في الدين و معرفة الإمام(3)، والصوم لذوق الأغنياء ألم الجوع(4)، والزكاة لاختبارهم و تحصيل أموالهم(5)، إلى غير ذلك من الموارد،

1- وسائل الشيعة 3: 315، كتاب الطهارة، أبواب الأغسال المسنونة، الباب 6، الحديث 15.

2- وسائل الشيعة 22: 235، كتاب الطلاق، أبواب العدد، الباب 30، الحديث 2.

3- وسائل الشيعة 11: 12، كتاب الحجّ، أبواب وجوبه و شرائطه، الباب 1، الحديث 15.

4- وسائل الشيعة 10: 7، كتاب الصوم، أبواب وجوب الصوم و نيته، الباب 1.

5- وسائل الشيعة 9: 11، كتاب الزكاة، أبواب ما تجب فيه الزكاة و ما تستحبّ فيه، الباب 1، الحديث 5 و 6 و 7 و 11 و 14 و 16.

وأما المقام فليس من هذا القبيل.

وأما منع فضول الماء فليس إلا فقد المنفعة، لا الضرر كما لا يخفى.

اللهم إلا أن يقال: إنه يكفي في نكته التشريع أدنى مناسبة لذكرها، أو يقال:

إن سلطنة الشريك على الفسخ وإن كان يرفع الضرر عن الشريك إلا أنه ربّما يكون موجباً لضرر آخر؛ وهو كون مال الشريك مالا بلا مشرتى، وهو ربّما يورث الضرر والضيق. فنكته التشريع ليس سلب الضرر عن الشريك، بل عنه وعن صاحب المال، فلأجل دفع الضرر عنهما شرعت الشفعة بشرائطها.

وبعد ما عرفت من عدم تناسب هذا الذيل لصدر روايتى ثبوت الشفعة وكراهة منع فضول الماء- إلا بتكلفٍ- فلا يبعد الالتزام بعدم كونهما مذيّلين به.

ويؤيده: خلوّ سائر روايات الباب عن هذا التذييل، فراجع إلى كتاب الشفعة فلا تجد فيه رواية مشتملة عليه (1)، ومثله روايات منع فضل الماء.

وإليك

ما رواه الصدوق، قال: «قضى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في أهل البوادي أن لا يمنعوا فضل ماء ولا يبيعوا فضل كلاء» (2).

وما رواه ابن أبي جمهور في «عوالي اللآلى» عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: «من منع فضل الماء ليمنع به الكلاء منعه الله فضل رحمته يوم القيامة» (3).

1- وسائل الشيعة 25: 395، كتاب الشفعة، الباب 1-12.

2- الفقيه 3: 661/150، وسائل الشيعة 25: 420، كتاب إحياء الموات، الباب 7، الحديث 3.

3- درر اللآلى 2: 96 (مخطوط)، مستدرک الوسائل 17: 116، كتاب إحياء الموات، الباب 6، الحديث 5.

و يؤيدّه أيضاً ما رواه أحمد بن حنبل في مسنده، فقد نقلناه سابقاً بطوله (1)؛ فإنه قد نقل القضيتين غير مذبتين بالقاعدة، بل نقل أولاً قضائه بالشفعة بين الشركاء في المساكن و الدور، ثم بعد ما أورد عدّة أفضية منه صلى الله عليه وآله وسلم قال:

وقضى أن لا ضرر ولا ضرار، وقضى أنه ليس لعرق ظالم حق، وقضى بين أهل المدينة في النخل: أنه لا يمنع نفع بئر، وقضى بين أهل البادية أنه لا يمنع فضل ماء ليمنع به فضل الكلاء.

أضف إلى ذلك: أنه يمكن أن يقال: إن مقتضى السياق هو كونه قضية مستقلة؛ إذ لو كان علة للحكم أو نكتة للتشريع لكان الأنسب عدم تخلل كلمة «وقال» بين الصدر والذيل.

وهذا التخلل يمكن أن يكون مؤيداً لظهور الروايتين في كون لا ضرر ولا ضرار قضية مستقلة.

وأما ما في بعض النسخ من قوله: «فقال» (2) على وجه يشعر بالتفريع والتذييل فتصحيح، فقد نقل العلامة شيخ الشريعة قدس سره: إنَّ النسخ المعتمدة عليها متفقة على الواو (3)، وقد لاحظنا بعض نسخ «الكافي» الذي يحضرنى، فوجدناه بالواو أيضاً.

فتلخص ممّا ذكرناه: أنّ ما ذكره العلامة المزبور من دعوى الوثوق من

1- تقدّم في الصفحة 467.

2- راجع وسائل الشيعة 17: 333، كتاب إحياء الموات، الباب 7، الحديث 2 (ط- الإسلامية).

3- قاعدة لا ضرر، شيخ الشريعة الأصفهاني: 16.

اجتماع تلك الأفضية في رواية عقبة، وأن أئمة الحديث فرّقها(1) وإن كان غير مرضى عندنا، إلا أن الحقّ معه في عدم تدليل الحديثين به؛ لما عرفت من عدم المناسبة، وخلق باقي الروايات عنه، وما عرفته من مسند أحمد وما في التذييل من إشكالات غامضة.

وعليه: فلا بدّ أن يقال: إن عقبة قد سمع من أبي عبد الله أفضية النبي صلى الله عليه وآله وسلم في محالّ مختلفة، ولكنه ذيل حديثي الشفعة و منع فضل الماء بهذا الذيل؛ زعماً منه أنه سمع من الإمام كذلك(2).

هذا كلّه: مع ضعف الروايتين بمحمد بن عبد الله بن هلال المجهول، وعقبة بن خالد الذي لم يرد فيه توثيق، فلا تصلحان لإثبات حكم.

1- قاعدة لا ضرر، شيخ الشريعة الأصفهاني: 20.

2- أو أراد الاستئناس من قضاء لقضاء آخر، فوجد قوله: «لا ضرر ولا ضرار» مناسباً لأن يكون علة للتشريع أو نكتة له، فأضافه إليه، وفصل بينهما بقوله: وقال: «لا ضرر ولا ضرار». [المؤلف]

تذييل القاعدة بكلمتي «في الإسلام» أو «على مؤمن»

أما الأول: فلم نجد في كتبنا إلا في مرسله الصدوق والعلامة، ولعله أتبع في نقله لرواية الصدوق، وهي ما نقلناها سابقاً عنه من أنه

قال النبي: «الإسلام يزيد ولا ينقص» قال: «وقال لا ضرر ولا ضرار في الإسلام، فالإسلام يزيد المسلم خيراً ولا يزيد شراً»⁽¹⁾.

ويمكن أن يقال: إنَّ الزيادة من ناحية النسخ لا من الصدوق، وهو رحمه الله نقله عارياً من هذه الكلمة، غير أنَّ الباعث لاشتباه النسخ هو كلمة «فالإسلام» في قوله:

«فالإسلام يزيد المسلم خيراً»،

وهو متصل بقوله:

«لا ضرر ولا ضرار»،

فوقع الكاتب في الاشتباه وزاغ بصره، فكتب تلك الكلمة «فالإسلام» مرتين والتكرار في الكتابة؛ خصوصاً بالنسبة إلى كلمة واحدة مما يتفق للكاتب المستنسخ.

ثمَّ جاء الآخرون، فأوا الزيادة والتكرار وصاروا بصدد إصلاحه، بزعم أنَّ الأولى تصحيف والصحيح «في الإسلام» وأنَّه جزء من الجملة، فالمتقدمة - أعنى قوله «لا ضرر ولا ضرار» - فجاءت القاعدة مذيلة من ناحية النسخ والقارئ لا من المحدث، ثمَّ تابعت النسخ عليه.

نعم، أورد الطريحي حديث الشفعة مذياً بهذه الكلمة⁽²⁾، وهو اشتباه قطعاً؛

1- تقدّم في الصفحة 465.

2- مجمع البحرين 3: 373.

لأنّ الحديث مروى في «الكافي» (1) - الذى أخذ هو منه - بلا هذه الزيادة، و لعلّ قلمه الشريف سبق إلى كتابة هذه الكلمة لما ارتكزت في ذهنه.

وبذلك يمكن توجيه الزيادة الواقعة في كلام ابن الأثير (2)؛ فإنّه نقل الرواية مذيّلاً بهذه الكلمة (3) مع أنّ الرواية في كتب العامة عارية من هذه الكلمة.

فقد نقل العلامة شيخ الشريعة: إنّهُ تتبّع صحاحهم و مسانيدهم و معاجمهم و غيرها فحسباً أكيداً، فلم يجد روايته في طرقهم إلا عن ابن عباس و عبادة بن الصامت، و كلاهما رويَا من غير هذه الزيادة.

ثمّ قال: و لا أدري من أين جاء ابن الأثير في «النهاية» بهذه الزيادة (4)؟

و على أىّ حال: فالمرسلتان لم يثبت حجّيتهما حتّى تتقدّم أصالة عدم الزيادة على النقيصة في مقام الدوران.

أمّا الثانى - أعنى كلمة «على مؤمن» - فقد وردت في مرسلّة أبى عبد الله عن أبيه عن بعض أصحابنا عن عبد الله بن مسكان عن زرارة عن أبى جعفر عليه السلام (5).

وقد أوضحنا عليك فيما تقدّم (6): أنّ هذه المرسلّة اشتملت على أمرين، لم تشتمل عليهما موثقة زرارة، و لا رواية الحداء - أعنى قوله:

«على مؤمن»

وقوله:

1- الكافي 5: 6/293.

2- النهاية، ابن الأثير 3: 81.

3- بل يمكن أن يقال: إنّ الزيادة الواقعة في مرسلّة الصدوق من هذا القبيل أيضاً؛ لارتكاز هذه الكلمة في ذهنه، وأنّ الحكم حكم إسلامى. [المؤلف]

4- قاعدة لا ضرر، شيخ الشريعة الأصفهاني: 12.

5- تقدّمت في الصفحة 463.

6- تقدّم في الصفحة 472-473.

«فانطلق فاغرسها حيث شئت»

- و لكن شاركت الروائيتين فى عامّة المطالب، و هذا ممّا يورث الوثوق بصدقها و صدورها.

و بما أنّ الاختلاف صورى لا جوهرى، و الباعث هو نقل الحديث بالمعنى و الاختلاف فى الأغراض فربّما يتعلّق الغرض بنقل مفاد عامّة الخصوصيات، و ربّما يتعلّق بنقل ما هو المهمّ منها.

و عليه فيمكن أن يقال: إنّه قد سمع زرارة، و أبو عبيدة الحدّاء و احتملا الرواية من أبى جعفر عليه السلام بعامة خصوصياتها، ثمّ جاء الاختلاف عند نقلها بالمعنى منهما أو من ناحية غيرهما ممّن رووا عنهما.

و هذا الاختلاف الغير الجوهرى موجود فى نفس الروائيتين أيضاً؛ فقد اشتملت الموثّقة على قوله:

«لا ضرر و لا ضرار»

دون رواية الحدّاء، كما اشتملت الثانية على قوله:

«أنت رجل مضار»

دون الموثّقة. و السبب هو النقل بالمعنى و اختلاف المرمى.

فظهر: أنّه لا- مانع من القول باشمال الحديث على كلمة «على مؤمن»؛ لما عرفت من القرائن على صدور المرسلّة، و صدقها على أنّ الأصل المعتمد عليها هو تقديم أصالة عدم الزيادة على أصالة عدم النقيصة عند العقلاء.

فإن قلت: إنّ تقديم أصالة عدم الزيادة على الاخرى لأجل أبعديّة إحدى الغفلتين عن الاخرى؛ فإنّ الغفلة بالنسبة إلى النقيصة ليس بغريب و نادر، و أمّا بالنسبة إلى الزيادة فليس بهذه المثابة، إلّا أنّه فيما إذا لم يثبت النقيصة من جانبين و الزيادة من جانب واحد، كما فى المقام؛ فإنّ الزيادة إنّما أتى بها المرسلّة، و الموثّقة و رواية الحدّاء عاريتان منها و كذا سائر الروايات، و من البعيد غفلة المتعدّد و توجّه الواحد.

أضف إلى ذلك: أنّ هذه الزيادة من الكلمات المرتكزة المأنوسة، فيحتمل أن يكون منشأها نفس الراوى؛ لمناسبة بين الحكم و موضوعه، و أنّ المؤمن الذى لا بدّ أن تحفّه العناية الربّانية، و ينفى عنه الضرر(1).

قلت: تقديم أحد الأصلين على الآخر ليس لأجل دوران الأمر بين الغفلتين و أبعديّة إحداهما بالنسبة إلى الأخرى- كما ذكر فى الإشكال- حتّى يقال: بأنّ هذا فيما إذا لم يتوافق الرواة على النقيصة، و تفرّد واحد منهم على الزيادة.

بل لأنّ الزيادة لا تقع إلا غفلة أو كذباً و افتراءً، و أمّا النقيصة فهى مشاركة معها فى ذلك، و تختصّ بأنّها ربّما تقع لداعى الاختصار أو توهم أنّ وجود الكلمة و عدمها سواء فى إفادة المقصود، و أنّ الكلمة ممّا لا دخالة لها فى الغرض، أو لعدم كونه بصدد بيان عامّة الخصوصيات.

فحينئذٍ: يرجّح الأصل فى جانب الزيادة على الآخر؛ و إن تفرّد ناقلها و توافق الرواة فى جانب النقيصة. هذا أوّلاً.

و ثانياً: أنّ ما ذكرت إنّما يكون مرجّحاً إذا كان الراويان- مثلاً- متوافقين فى سائر الجهات، و أمّا مع اختلافهما فى بعض الجهات- و لو مع اتّفاقهما فى جهة واحدة- فلا، و قد عرفت الاختلاف بين الموثّقة و رواية الحدّاء، و أنّ الاولى مشتملة على قوله:

«لا ضرر و لا ضرار»

متعقباً بالأمر بالقلع، دون الثانية؛ و هى تتضمّن قوله:

«ما أراك يا سمرة إلا مُضاراً»،

مقدّماً على الأمر بالقلع، و المرسلة مشتملة على الجميع، و هذه قرينة على كونها بصدد نقل عامّة الخصوصيات دون الرويتين.

و يؤيد ذلك: ما تشتمل المرسلة عليه من التفصيل و الإسهاب فيما دار بين الرجل و الأنصارى من الكلام، و ما ترددت بينهما و بين رسول الله من المقالوة.

و ما تلونه يؤيد كون المرسلة بصدد نقل تمام القضية دونهما، و يؤكد اشتغال الرواية فى الأصل على لفظة «على مؤمن»، و يوجب تقدّم أصالة عدم الزيادة على الأخرى.

و ثالثاً: أنّ ما ذكر من أنّه يمكن أن يكون منشأ الزيادة نفس الراوى لمناسبة بين الحكم و القيد ضعيف جداً؛ لأنّه إن اريد منه: أنّ الراوى قد أضاف القيد عمداً؛ لمناسبة أدركها بين القيد و الحكم فهو أمر باطل؛ لأنّه يمسّ بعدالته و كرامته، و لم يبق الطمأنينة على أمثال هذه القيود.

و إن اريد: أنّ لسان الراوى أو قلمه سبق إلى الزيادة لأجل المناسبة بين المزيد و المزيد فيه ففيه: أنّه فرع أن يكون الفرع من الامور المرتكزة التى لا ينفكّ تصوّر المزيد فيه عن تصوّر المزيد، و يكون كاللازم البين؛ حتّى يكون ملاكاً لسبق اللسان أو القلم، و المورد ليس من هذا القبيل جداً؛ ضرورة أنّه لا تسبق على الذهن كلمة «على مؤمن» عند تصوّر «لا ضرر و لا ضرار» حتّى يجرى على طبقه اللسان أو القلم.

و بالجملة: لو قلنا بحجّية المرسلة لما عرفت من قرائن الصدق و الصدور أمكن إثبات الزيادة بها، و لا يضرّ عدم ورودها فى الموثقة و قرينها(1)

1- غير أنّه يمكن أن يقال بالوجه الأوّل، و لا يرد عليه ما ذكره؛ بمعنى أنّ الراوى اعتقد أنّ مصبّ الحكم هو نفي الضرر عن المؤمن دون الكافر، فأضاف ما ذكر؛ زعماً أنّه المراد من الحديث، و الزيادة و النقيصة فى الحديث عند نقله بالمعنى شائع إذا لم يخلّ بالعرض عند القائل. و قد سأل محمّد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السلام عن الزيادة و ضدّها عند نقل الحديث. فقال: «إذا أردت معناه فلا بأس». [المؤلف]

فصل فى فقه الحديث الشريف

إشارة

وفيه مقامان:

الأول: فى البحث عن مفردات الحديث. والثانى فى البحث عن مفاد الهيئة التركيبية(1).

المقام الأول: فى معنى الضرر و الضرار

إشارة

فنبول: أمّا الضرر فهو من الكلمات الشائعة الدارئة التى لا يكاد يخفى معناه على العرف الساذج. والمفهوم منه عندهم هو النقص على المال و النفس؛ يقال:

البيع ضررى، أو أضرب به البيع، أو ضربّ الدواء و الغذاء، و يقابله النفع.

و لا- يستعمل فى هتك الحرمة و الإهانة، كما لا يستعمل النفع فى ضدّ الهتك، فلو نال الرجل من عرض جاره بأن نظر إلى امرأته نظر الريبة، أو هتكه و أهانه لا يقال: إنّه أضربّ به، كما لا يقال عند تبجيله و توقيره بين الناس أنّه نفعه، و ذلك واضح. و أمّا توصيف الضرر أحياناً بالعرضى فهو أعمّ من الحقيقة و المجاز.

هذا هو المفهوم عرفاً.

و أمّا أئمّة اللغة: فقد ذكر الجوهري فى «صحاحه»: أنّه يقال مكان ذو ضرار؛ أى ضيّق، و يقال: لا ضرر عليك و لا ضرورة و تَضْرِبَة(2). و ظاهره: أنّ

1- يأتى فى الصفحة 498.

2- الصحاح 2: 720.

فى هذه الاستعمالات يكون الضرر بمعنى الضيق.

وقال الفيروزآبادى فى «قاموسه»: الضرر الضيق (1).

وفى «المصباح»: الضرر بمعنى فعل المكروه، يقال: ضرّه فعل به مكروهاً (2).

وفى «المنجد»: «الضدّ والضدّ والضدّ ضدّ النفع؛ الشدّة، الضيق وسوء الحال، والنقصان الذى يدخل فى الشىء، ولعلّ منه الضراء ضدّ السراء؛ بمعنى الشدّة والقحط (3)» (4).

وبما ذكرنا يظهر: أنّ معنى الضرر والضراء والمضارّ فى الروايات إنّما هو الضيق و الشدّة وإيصال المكروه وإيجاد الضرر، فلاحظ

قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «ما أراك يا سمرة إلا مضارّاً»

؛ أى ما أراك إلا رجلاً موقفاً أخاك فى الحرج و الشدّة، ولا تريد بفعلك إلا التضييق على الأنصارى.

وأما ما ربّما يقال: إنّ استعمال الضرر بلحاظ الضرر العرضى، وأنّه بدخوله فجأة كان يورث الضرر العرضى ويوجب هتكه، وأنّ معنى قوله:

«إلا مضارّاً»

أى هاتكاً للحرمة بدخوله منزل الأنصارى ونظره إلى أهله (5)

1- القاموس المحيط 2: 77.

2- المصباح المنير: 360.

3- المنجد: 447.

4- لا يخفى تقارب هذه المعانى الكثيرة التى ذكرها أئمة اللغة؛ بحيث يمكن إرجاعها إلى معنى واحد، كما لا يخفى تقارب ما يفهم منه عرفاً مع هذه المعانى. وإن شئت فراجع إلى «المخصّص» لأبى على الفارسى؛ فإنّ كتابه موضوع لتشخيص المعانى الأولى وإرجاع بعضها إلى بعض. [المؤلف]

5- منية الطالب 3: 378.

فضعيف جداً؛ إذ قد عرفت أنّ هذا المعنى غير معهود؛ لا من العرف ولا من اللغة، وأنت إذا لاحظت مظان استعمال هذه المادة في الكتاب والسنة لا تجد مورداً يستعمل فيه هذه المادة مكان هتك الحرمة والإهانة بالعرض، وسيوافيك شطر منه في توضيح معنى الضرار. وبالجملة: استعماله في معنى الهتك والنيل من العرض وإيراد النقص في العرض غير معهود، وإنما استعماله في الحديث بالمعنى الذي عرفت.

وأما الضرار: فالظاهر أنّه بمعنى الضرر، لا بمعنى المجازاة على الضرر، وعليه كثير من أئمة اللغة⁽¹⁾، وعليه جرى الذكر الحكيم فقد استعمل فيه بمعنى الإضرار لا المجازاة على الضرر، واليك الآيات:

1- «لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ»⁽²⁾.

2- «وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ»⁽³⁾.

3- «وَلَا تَمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِيَتَعْتَدُوا»⁽⁴⁾.

4- «وَ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا وَ كُفْرًا وَ تَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ»⁽⁵⁾.

5- «وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ»⁽⁶⁾.

6- «مَنْ بَعْدَ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دِينٍ غَيْرِ مُضَارٍّ»⁽⁷⁾.

1- الصحاح 2: 720، لسان العرب 8: 45، مصباح المنير: 360، المنجد: 447.

2- البقرة (2): 233.

3- الطلاق (65): 6.

4- البقرة (2): 231.

5- التوبة (9): 107.

6- البقرة (2): 282.

7- النساء (4): 12.

وإليك شطر من الروايات التي استعملت فيه الضرار بمعنى الضرر لا المجازاة الذي هو مفاد باب المفاعلة، فلاحظ روايات الباب:

فإنّ قوله:

«إلا مضاراً»⁽¹⁾

ليس إلا بمعنى الضرر لا المجازاة؛ إذ لم يسبق من الأنصاري ضرر حتّى يجازيه.

ومنه: رواية هارون بن حمزة التي أوردناه عند سرد الروايات؛ فإنّ قوله:

«فليس له ذلك، هذا الضرار، وقد أعطى حقّه...»⁽²⁾

إلى آخره بمعنى أنّ طلب الرأس و الجلد يورث الضرر على الشريك.

ومنه:

رواية طلحة بن يزيد في باب إعطاء الأمان: «إنّ الجار كالنفس غير مضارّ ولا آثم»⁽³⁾.

ومنه:

ما رواه الصدوق في باب كراهة الرجعة بغير قصد الإمساك عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا ينبغي للرجل أن يطلق امرأته ثمّ يراجعها، وليس فيه حاجة، ثمّ يطلقها فهذا الضرار الذي نهى الله عزّ وجلّ عنه»⁽⁴⁾.

ومنه:

ما ورد في ولاية الجدّ قال: «الجدّ أولى بذلك ما لم يكن مضارّاً»⁽⁵⁾.

ومنه:

ما في «عقاب الأعمال»: «من ضارّ مسلماً فليس متّاً»⁽⁶⁾.

ومنه:

ما في كتاب الوصية في رواية قال علي: «من أوصى و لم يحف

1- تقدّم في الصفحة 464.

2- تقدّم في الصفحة 468.

3- تقدّم في الصفحة 470.

4- تقدّم فى الصفحة 471، الهامش.

5- تقدّم فى الصفحة 471، الهامش.

6- تقدّم فى الصفحة 470.

ولم يضارَّ كان كمن تصدَّق في حياته»(1)...

إلى غير ذلك من الروايات.

وبالجملة: لم نجد مورداً في الكتاب و السنة استعمال فيه الضرار بمعنى باب المفاعلة و المجازاة(2).

الفرق بين الضرر و الضرار

بعد ما عرفت أنّ الضرار بمعنى الضرر لا بمعنى المجازاة، لكن بينهما فرق من ناحية اخرى، و هو: أنّ الضرر و الضُرُّ و الإضرار و ما يشتقُّ منهما إنّما يستعمل في الضرر المالى و النفسى، بخلاف الضرار فإنّ الشائع من استعماله هو استعماله في التضييق و الحرج و إيراد المكروه و إيقاع الكلفة، و الظاهر: أنّ هذا هو المراد من موارد في الذكر الحكيم، و إليك بيانها:

منها: قوله عزّ و جلّ: «لا تُضارَّ والدَةٌ بِوَلَدِهَا وَ لا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ»(3) فقد فسّره الإمام بقوله:

«لا- ينبغى للرجل أن يمتنع من جماع المرأة، فيضارَّ بها إذا كان لها ولد مرضع، و يقول لها: لا أقربك فأبى أخاف عليك الحبل، فتقتلى و لدى، و كذلك المرأة لا يحلّ لها أن تمنع على الرجل، فتقول: أبى أخاف أن أحبل، فأقتل و لدى، و هذه المضارّة في الجماع على الرجل و المرأة»(4).

و مثله غيره(5)

1- تقدّم في الصفحة 472، الهامش.

2- و يؤيّد ما استدركناه من الروايات في الصفحة 471. [المؤلف]

3- البقرة (2): 233.

4- تفسير القمى 1: 76، وسائل الشيعة 21: 458، كتاب النكاح، أبواب أحكام الأولاد، الباب 72، الحديث 2.

5- الكافي 6: 41/6، وسائل الشيعة 21: 457، كتاب النكاح، أبواب أحكام الأولاد، الباب 72، الحديث 1.

وقد فسّر الإمام أبو عبد الله عليه السلام: المضارّة بالأُمّ في رواية أخرى بنزع الولد عنها، وحاكاه في «مجمع البحرين» بقوله: أى لا تضارّ بنزع الرجل الولد عنها، ولا تضارّ الأم الأب فلا ترضعه(1).

وعنه عليه السلام: «المطلقة الحبلى ينفق عليها حتى تضع حملها، وهى أحقّ بولدها أن تُرضعه بما تقبله امرأة أخرى، يقول الله عزّ وجلّ: «لا تضارّ والدّة بولدها ولا مؤلودٌ له بولدهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ» لا يضارّ بالصبي ولا يضارّ بأمّه فى رضاعه(2).

فهذه الروايات تعطى: أنّ المضارّة فى الآية ليست بمعنى الضرر المالى و النفسى، بل بمعنى إيقاع كلّ من الرجل والمرأة عديله فى الحرج والمشقة بترك الجماع ونزع الولد.

وأما قوله تعالى: «وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ»(3)، فاللائح منه كون الضرر بهذا المعنى بتفريق شملهم، و إدخال الشكّ فى قلوبهم، و التزلزل فى عقائدهم.

وإليك ما روى فى شأن نزوله: الذى رواه فى «المجمع»(4) وغيره(5)، قال الطبرسى: «أنّ بنى عمرو بن عوف بنوا مسجد قُباء و صلّى فيه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم،

1- مجمع البحرين 3: 371.

2- الفقيه 3: 1594/329، وسائل الشيعة 21: 455، كتاب النكاح، أبواب أحكام الأولاد، الباب 70، الحديث 7.

3- التوبة (9): 107.

4- مجمع البيان 5: 109.

5- تفسير القمى 1: 305.

فحسدتهم إختوتهم بنو غنم بن عوف، فبنوا مسجد الضرار، وأرادوا أن يحتالوا بذلك فيفترقوا المؤمنين ويوقعوا الشك في قلوبهم؛ بأن يدعوا أبا عامر الراهب من الشام ليعظهم ويذكر وهن دين الإسلام؛ ليشك المسلمون ويضطربوا في دينهم. فأخبر الله نبيه بذلك، فأمر بإحراقه وهدمه بعد الرجوع من تبوك».

ويوضح المقصود ما ذكره الطبرسي: ضراراً؛ أى مضارة(1)، وهو يريد بذلك الضرر بمن بنوا مسجد قباء؛ بتفريقهم وتمزيقهم وتشويش عقائدهم، وليس هذا إلا التضييق وإيقاع المكروه، لا الضرر المالى والنفسى.

ويشهد لما ذكرنا: قوله عز من قائل: «وَلَا تُمَسِّكُوهُمْ ضِرَاراً لِّتَعْتَدُوا»(2)

فقد روى الصدوق بإسناده عن أبى عبد الله قال: سألته عن قول الله عز وجل: «وَلَا تُمَسِّكُوهُمْ ضِرَاراً لِّتَعْتَدُوا».

قال: «الرجل يطلق حتى إذا كادت أن يخلو أجلها راجعها، ثم طلقها، يفعل ذلك ثلاث مرّات، فنهى الله عز وجل عن ذلك»(3).

وقال الطبرسي: أى لا تراجعوهنّ لا لرغبة فيهنّ، بل لطلب الإضرار بهنّ؛ إمّا فى تطويل العدة أو بتضييق النفقة فى العدة(4).

ومنها قوله: «وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ»(5)؛ فإنّ المقصود- كما

1- مجمع البيان 5: 110.

2- البقرة (2): 231.

3- الفقيه 3: 1567/323، وسائل الشيعة 22: 172، كتاب الطلاق، أبواب أقسام الطلاق وأحكامه، الباب 34، الحديث 2.

4- مجمع البيان 2: 582.

5- الطلاق (65): 6.

يشهد له صدرها «أَسَدٌ كِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَدَّ كَنْتُمْ مِنْ وَجْدِكُمْ» - هو التصديق عليهن بإسكانهن فيما لا يناسب شأنهن، و ما ذكرناه بلوح من الوجهين اللذين ذكرهما الطبرسي، فقال: لا تدخلوا الضرر بالتقصير في السكنى و النفقة و الكسوة، طالبين بالإضرار التصديق عليهن ليخرجن.

وقيل المعنى: أعطوهن من المسكن ما يكفيهن لجلوسهن و مبيتهن و طهارتهن، و لا تضايقوهن حتى يتعذر عليهن السكنى (1).

و منها قوله: «وَلَا يُضَارُّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ» (2).

قال الطريحي: فيه قراءتان:

إحدهما: «لَا يُضَارُّ» بالإظهار و الكسر و البناء للفاعل على قراءة أبي عمرو. فعلى هذا يكون المعنى: لا يجوز وقوع المضارة من الكاتب؛ بأن يمتنع من الإجابة أو يحرف بالزيادة و النقصان، و كذا الشهيد.

و ثانيتهما: قراءة الباقيين: «لَا يُضَارُّ» بالإدغام و الفتح و البناء للمفعول. فعلى هذا يكون المعنى: لا يفعل بالكاتب و الشهيد ضرر؛ بأن يكلفا قطع مسافة بمشقة، من غير تكلف بمؤنتهما أو غير ذلك (3).

و قال الطبرسي: نقل عن ابن مسعود و مجاهد: أنّ الأصل فيه «لَا يُضَارُّ» بفتح الراء الاولى، فيكون معناه: لا يكلف الكاتب الكتابة في حال عذر لا يتفرغ إليها، و لا يضيق الأمر على الشاهد؛ بأن يدعى إلى إثبات الشهادة و إقامتها في حال

1- مجمع البيان 10: 464.

2- البقرة (2): 282.

3- مجمع البحرين 3: 371.

عذر، ولا يعنّف عليهما(1).

نعم، الظاهر: أنّ المضارّ في آية الوصية(2) هي الإضرار المالى بالورثة.

والمقصود من هذا التطويل المملّ: إثبات شيوع استعمال الضرر و تصاريفه في التصنيق و إيصال المكروه و الحرج و التكلّف و أمثاله، كما أنّ الشائع في الضرر و الضّرّ و الإضرار هو الاستعمال في الضرر الوارد في المال و النفس، كما هو معلوم.

وبذلك يتّضح: أنّ المراد من الضرر في الحديث هو التصنيق؛ فإنّ سمرة كان بدخوله فجأة من غير استيذان يشدّد الأمر على الأنصارى، و يوقعه في أمر مكروه؛ بالنظر إلى أهله.

كما يتّضح به: ضعف ما تداولته الألسن؛ من أنّ الضرر إنّما هو تأكيد للضرر(3)؛ إذ لا مجال للتأكيد مع ظهور التأسيس؛ فإنّ الضرر- كما وقفت عليه من التبادر العرفي- إنّما هو الضرر على المال و النفس، و الضرر هو التصنيق و التشديد، فلا مجال لهذا التأكيد البارد.

كما لا مجال لما ربّما يقال من أنّ الضرر هو الإصرار على الضرر، و لا المجازاة، مع أنّ المضارّ في الحادثة هو نفس سمرة فقط، فكيف يكون بمعنى المفاعلة و المجازاة؟

و لا- أظنّك بعد التأمل فيما ذكرناه، و الفحص عن موارد استعمال الكلمتين في الكتاب و الحديث، و التدبّر في قضية سمرة و إطلاق خصوص المضارّ عليه أن تتأمل

1- مجمع البيان 2: 684.

2- النساء (4): 12.

3- كفاية الاصول: 432.

فى تصديق ما ذكرناه، وأن المنطبق على المورد هو الضرار لا الضرر.

نعم، الكلمات الواصلة إلينا من أساتذة اللغة و مهرتها هو أن الضرار بمعنى المفاعلة؛ أى المجازاة، وإليك نقل عبارتهم:

فعن ابن منظور فى «لسانه»: معنى قوله «لا ضرر»؛ أى لا يضرّ الرجل أخاه و هو ضدّ النفع، وقوله «لا ضرار» أى لا يضرّ كلّ واحد منهما صاحبه(1).

وعن ابن الأثير فى «نهايته»: معنى قوله «لا ضرر» أى لا يضرّ الرجل أخاه، فينقصه شيئاً من حقّه، و «الضرار»-فعال- من الضرّ؛ أى لا يجازيه على إضراره بإدخال الضرر عليه، و الضرر فعل الواحد و الضرار فعل الاثنين، و الضرر ابتداء الفعل، و الضرار الجزاء عليه. وقيل: الضرر ما تضرّ به صاحبك و تنتفع أنت به، و الضرار أن تضرّه، من غير أن تنتفع أنت به. وقيل: هما بمعنى واحد، و التكرار للتأكيد(2).

و نقل هذه العبارة بعينها الطريحي فى «مجمعه»(3).

وعن جلال الدين السيوطى و «تاج العروس»: لا يضرّ الرجل أخاه فينقصه شيئاً من حقّه، و لا ضرار؛ أى لا يجازيه على إضراره بإدخال الضرر عليه(4).

غير أنّه يمكن أن يقال: إنّ هؤلاء الأعلام- مع الإذعان بفضلهم- قد فسّروه؛ أخذاً بحكم مفاد الباب؛ فإنّ الأصل فى باب المفاعلة إنّما هو المجازاة، و الضرار مصدر من هذا الباب؛ ففسّروه بما هو الأصل فى مفاد هذه المصادر، من غير فحص

1- لسان العرب 8: 44.

2- النهاية، ابن الأثير 3: 81-82.

3- مجمع البحرين 3: 373.

4- الدر النثير 3: 17، تاج العروس 3: 348.

ولا تتبع عن مظان استعماله في الكتاب والسنة.

والشاهد عليه: اتحاد عبائرهم في تفسيره - كما عرفت من «التاج» و ما نقله السيوطي - وقد مرّ أنّ «المجمع» اكتفى بنقل ما أفاده ابن أثير، و لعلّ الأساس هو ابن أثير في «نهايته» و ابن منظور في «لسانه»، و تبعهما الباقون.

و يشهد لضعف ما أفاده: وقوع كلمة «مضار» في حديث سمرة؛ فإنّ

قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «ما أراك يا سمرة إلا مضاراً»

لا يصحّ بمعنى المجازاة على الضرر، أو بمعنى إضرار كلّ على صاحبه، و هذه الجملة صغرى لقوله:

«ولا ضرر ولا ضرار»،

فيلزم اتحاد الكلمتين في المعنى.

وقد أوضحنا فيما مرّ (1): عدم ثبوت ورود قوله:

«لا ضرر ولا ضرار»

مستقلاً، و لم يثبت عندنا صدوره إلا في ذيل حديث سمرة.

أضف إلى ذلك: ما تلوناه من الشواهد؛ فإنّك لا تجد فيها مورداً استعمل فيما يدّعيه الأساتذة و مهرة اللغة.

فتحصّل: أنّ الضرر في المقام ما هو المفهوم عرفاً منه؛ من النقص في الأموال و الأنفس، و الضرر بمعنى الحرج و التضيق، و ليس من حديث التأكيد و المجازاة عين و لا أثر.

المقام الثاني: في مفاد الهيئة التركيبية

إشارة

وقد وقع مثاراً للبحث، و اختار كلُّ مذهباً، و إليك نقل ما اختاره الأعلام و توضيح ما فيه:

الأول: ما اختاره الشيخ الأعظم، و قال ما هذا حاصله: إنّ الأظهر إبقاء النفي

على حاله، وأن المنفى هو الحكم الشرعى الذى يلزم منه الضرر على العباد، ويكون المحصل: أنه ليس فى الإسلام مجعول ضررى، و
بعبارة اخرى: حكم ضررى يلزم من العمل به الضرر على العباد، كلزوم البيع مع الغبن ووجوب الوضوء إذا استلزم ضرراً مالياً، وإباحة
الإضرار بالغير؛ فإن الكلّ أحكام ضررية منتفية فى الشريعة.

هذا كله إذا كان الحديث مطلقاً، أو مقيداً بقوله:

«فى الإسلام».

وإذا قلنا بوروده مقيداً بقوله

«على مؤمن»

فيختص بالحكم الضررى بالنسبة إلى الغير، ولا يشمل نفى وجوب الوضوء والحجّ مع الضرر.

إلى أن قال: وما ذكرنا من الوجه هو الأرجح فى معنى الرواية، بل المتعين، بعد تعدّد حمله على حقيقته؛ لوجود الحقيقة فى الخارج
بديهية(1).

الثانى: ما اختاره بعض الفحول؛ وهو أن يكون كناية عن لزوم التدارك؛ أى الضرر المجرد عن التدارك منفى(2). وجعله الشيخ الأعظم
أردأ الوجوه(3).

الثالث: إرادة النهى من النفى، ومرجه إلى تحريم الإضرار. وهذا هو الذى يظهر من كلمات اللغويين وشرّاح الحديث حسبما استظهر
وحيد عصره شيخ الشريعة الأصفهانى، وبالغ فى تشييده(4)، وسيقايفيك بيانه(5).

وأمّا ما أفاده المحقق الخراسانى: من أن المراد نفى الحكم بلسان نفى

1- رسائل فقهية، ضمن تراث الشيخ الأعظم 23: 113-116.

2- الوافية فى اصول الفقه: 194.

3- رسائل فقهية، ضمن تراث الشيخ الأعظم 23: 114.

4- قاعدة لا ضرر، شيخ الشريعة الأصفهانى: 24-25.

5- يأتى فى الصفحة 518-521.

موضوعه(1) فليس في عرض هذه الوجوه الثلاثة، كما صدر عن بعض أعظم العصر(2)، بل هو راجع إلى الوجه الأول، غير أنّ الفرق بينه وبين ما عن الشيخ الأعظم راجع إلى كيفية استفادة نفى الأحكام الضرورية من الحديث، فهو يتحد مع ما أفاده الشيخ الأعظم لبناً، ويفارقه في طريق الاستفادة، و سيوافيك مزيد توضيح لهذا، وأنّه لا فرق بين المختارين، فانتظر.

و هاهنا وجه رابع، ولم أقف عليه في كلمات القوم؛ وهو أن يكون نهياً سلطانياً صدر عن رسول الله بما هو سانس المدة و سلطانها، و سنوضحه حقّ التوضيح(3).

هذه هي الوجوه التي قيلت في المقام، ولنرجع إلى توضيح حالها:

الوجوه المحتملة أو المنقولة حول كلام الشيخ الأعظم

صريح كلامه قدس سره: أنّ المنفى هو الحكم الشرعي المستلزم للضرر، وأنّ ما اختاره من المعنى ليس على طريق الحقيقة، بل على نحو المجاز؛ لتعدّد حمله على الحقيقة لوجودها في الخارج. وعليه: لا وجه لما أتعّب به بعض الأعظم نفسه الشريفة في توضيح ما أفاده الشيخ الأعظم، وأنّه لا يستلزم تجوّزاً ولا ادعاء(4)، مع أنّ صاحب المقال يصرّح بخلافه.

1- كفاية الاصول: 432.

2- منية الطالب 3: 380.

3- يأتي في الصفحة 524.

4- منية الطالب 3: 383-397.

وعلى ذلك: فلا بدّ من البحث عن الوجه المصحح للمجاز، وأتّه ما ذا؟

والذى يمكن أن يقال وجوه:

الأول: أن يكون على نحو المجاز فى الحذف؛ أى لا حكم ضررى- كما هو المختار عند النحاة- فى قوله تعالى: «وَسئَلِ الْقَرْيَةَ»⁽¹⁾.

الثانى: أن يكون على نحو المجاز فى الكلمة؛ من استعمال اللفظ فى غير ما هو موضوع له بلا ادعاء- على ما هو مصطلح عندهم- لعلاقة السببية والمسببية، فاطلق المسبب وارىد السبب؛ فإنّ تشريع الحكم الضررى سبب للضرر.

وبما أنك وقفت⁽²⁾ على حقيقة المجاز فى فنون البلاغة وأساليب الفصاحة فلا وقع لهذين القولين فى تصحيح ما هو المطلوب، وعرفت: أنّ كلّ ما يدعيه القوم من كونه على نحو المجاز فى الحذف، أو فى الكلمة على الطريقة المألوفة عندهم ليس بشىء؛ وإن كان يوهم بعض تعبيراته قدس سره: أنّ المقام من قبيل المجاز فى الحذف.

الثالث: أن يكون على نحو الحقيقة الادعائية، وهو يتصوّر على وجوه:

فى الوجوه المتصوّرة للحقيقة الادعائية

منها: ما أفاده المحقق الخراسانى؛ من أنّها من قبيل نفي الموضوع كناية عن نفي آثاره، كقول القائل: «يا أشباه الرجال ولا رجال» مدعيّاً أنّ تمام حقيقة الرجولية هو المروّة والشجاعة، فإذا فقدتا فقدت الرجولية. والمراد من الآثار

1- يوسف (12): 82.

2- تقدّم فى الجزء الأول: 61.

المنفية هي الأحكام المتعلقة بالموضوعات بعناوينها الأولية، كوجوب الوفاء بالعقد الضروري ووجوب الوضوء الضروري(1).

والظاهر: أن مرجع هذا إلى ما اختاره الشيخ الأعظم، ويشهد له ما ذكره الشيخ في رسالته التي عملها في قاعدة لا ضرر؛ حيث قال في عداد معانيها:

«الثالث: أن يراد به نفي الحكم الشرعي الذي هو ضرر على العباد، وأنه ليس في الإسلام مجعول ضرر، وبعبارة أخرى: حكم يلزم من العمل به الضرر على العباد»(2) فقد جعل نفي الحكم الذي يلزم الضرر من العمل به تفسيراً لما قبله؛ أعنى نفي الحكم الشرعي الذي هو ضرر على العباد.

وبذلك يتضح معنى قوله في «الفرائد»: أن الشارع لم يشرّع حكماً يلزم منه ضرر على أحد(3)؛ فإنّ المراد ليس الحكم المستلزم للضرر و لو بوسائط عديدة، بل المراد ما ذكره في الرسالة: الحكم الذي يلزم الضرر من العمل به على العباد.

وعليه: فما أفاده المحقق الخراساني من الفرق بين مختاره و ما أفاده الشيخ الأعظم(4) ليس بسديد، فراجع(5).

1- كفاية الاصول: 432.

2- رسائل فقهية، ضمن تراث الشيخ الأعظم 23: 114.

3- فرائد الاصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم 25: 460.

4- كفاية الاصول: 432.

5- رتب قدس سره على ما ذكره من الفرق آثاراً: منها: عدم حكومة لا- ضرر على الاحتياط العقلي (أ). و منها: ما أفاده في « حاشية المكاسب»- قوله في خيار الغبن: بأن انتفاء اللزوم و ثبوت التزلزل في العقد لا يستلزم ثبوت الخيار في العقد (ب)- فقال: هذا إذا كان المرفوع بحديث لا ضرر الحكم الناشئ منه الضرر، وأما إذا كان المرفوع ما كان للضرر من الحكم، مع قطع النظر عن هذا الحديث كان المرفوع في المعاملة الغبنية وجوب الوفاء بها، وهو يستلزم جوازها. نعم لا يستلزم ثبوت الخيار الحقي (ج). [المؤلف] أ- كفاية الاصول: 432. ب- المكاسب، ضمن تراث الشيخ الأعظم 18: 161. ج- حاشية المكاسب، المحقق الخراساني: 183.

و منها: ما أفاده في «تعليقته على الفوائد»: أن المنفى هو الحكم الضرري بلسان نفى الموضوع على نحو الحقيقة الادعائية، مثل: «فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ»؛ بمعنى أن الشارع لم يجوز الإضرار بالغير، أو وجوب تحمّل الضرر عنه⁽¹⁾، و الفرق بين المختارين واضح.

و منها: ما أفاده شيخنا العلامة في درسه الشريف- على ما هو بيالى- من أن النفي نفى تشريعي، و أنه بلحاظ محيط التقنين، فإذا فرض أن سلطان مملكة قلع أسباب الضرر برفع الأحكام الضررية و عدم تشريعها و نهى الناس عن الإضرار و أمر بالتدارك عنده يصحّ أن يقول: إنه لا ضرر في مملكتي و حوزة سلطاني و حمى قدرتي. و هو رحمه الله كان بصدد حمله على الحقيقة دون الحقيقة الادعائية.

لكنه غير سديد؛ لأنّ الضرر المنفى هو الضرر الخارجي، و هو كان في حوزة سلطنته صلى الله عليه و آله و سلم كثيراً. و مجرد نهى الناس عن الإضرار و الأمر بالتدارك لا يوجب فقدان الضرر و قلعه، و لا يستلزم الحمل على الحقيقة.

1- درر الفوائد، المحقق الخراساني: 282.

ولو قيل باختصاصه بنفى الأحكام الضرورية، وأن المرمى نفي الضرر عن محيط التشريع، وأنه لا يشمل إضرار البعض ببعض، فلا يكون على وجه الحقيقة أيضاً؛ لوجود الأحكام الضرورية إلى ما شاء الله؛ من تشريعه الجهاد والخمس والزكاة والكفارات.

ولو اغمض عنه وقيل: إنها ليست أحكاماً ضرورية لئباً فلا مسرح للحقيقة؛ لأن المنفى حقيقة هو الحكم الضرورى، والمنفى حسب الظاهر هو نفس الضرر، وإطلاق نفي الضرر وإرادة نفي الحكم الضرورى لا يكون حقيقة قطعاً. كيف، وهو قدس سره كان يصدد تصحيح حكومة لا ضرر على الأحكام الواقعية؟ فلا مسرح عن القول بأن المنفى هو الحكم؛ وإن كانت حرف المنفى داخلية على الضرر.

ومنها: ما اخترناه؛ وهو أن المصحح للحقيقة الادعائية هي السببية والمسببية، لا بمعنى إطلاق المسبب وإرادة السبب؛ فإن ذلك بمكان من الابتذال- كما مرّ في ردّ القول بأنها من قبيل المجاز في الكلمة على النحو المصطلح عندهم- بل بمعنى إطلاق المسبب وإرادة نفسه، لكن بادعاء أنها عين السبب، وأن نفيه عين نفيه.

كما هو الحال في عامّة المجازاة؛ فإنّ الأساس للمجاز في الأبواب هو الادعاء- أى ادعاء عينية المعنى الحقيقى والمجازى- وإن كان مصحح الادعاء فى الحقائق الادعائية مختلف؛ فربّما يكون المجاورة والسببية والمسببية وغيرهما ممّا أنهوه إلى خمسة وعشرين وجهاً؛ فإنّ الأساس هو الادعاء؛ حتّى فيما جعلوه من قبيل المجاز فى الحذف، كما فى قوله تعالى: «وَسَدِّ مَثَلِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كُنَّا فِيهَا» بادعاء أنّ القرية كأهلها واقفة على القضية؛ لكمال ظهورها واشتغالها، وعلى ذلك جرى الفرزدق فى مدح الإمام الطاهر زين العابدين عليه السلام:

هذا الذى تعرف البطحاء وطأته و البيت يعرفه و الحلّ و الحرم(1)

و أمّا فى المقام: فبأن يقال إنّ السبب لوقوع المكلف فى الضرر إمّا إطلاق الأحكام بالنسبة إلى الحالات الضرورية، أو إضرار بعضهم ببعض. وإذا نفى الشارع فى حكومة تشريعه إطلاقها، و لم يضع حكماً ضرورياً، و نهى المكلفين عن الإضرار فقد قلع بذلك اصول الضرر و وسائله و حسم موادّه و أسبابه.

و بذلك يصحّ له أن يدعى: عدم الضرر المسبّب فى محيط تشريعه على سبيل الحقيقة الادّعائية، و يدعى: أنّ الضرر هو الحكم حقيقة، و أنّ نفيه عين نفيه.

و الفرق بينه و بين ما ذكره المحقّق الخراسانى أظهر من أن يخفى؛ فإنّ المصحّح للحقيقة الادّعائية على المختار هو علاقة السببية و المسببية و أمّا على ما اختاره فباعتبار أنّ تمام حقيقة الموضوع عبارة عن آثاره، كما أنّ تمام حقيقة الرجل إنّما هى المروّة و الشجاعة؛ فيصحّ ادّعاء نفي الموضوع بادّعاء نفي آثاره.

فالعقد الضررى إذا لم يجب الوفاء به صحّ أن يدعى عدمه، و أنّ العقد الكذائى غير موجود فى محيط التشريع باعتبار عدم أظهر خواصّه.

كما أنّ الفرق بينه و بين ما أفاده شيخنا العلامة واضح جداً؛ فإنّ المصحّح على ما ذكرنا هى العلاقة المذكورة، و أمّا على ما أفاده فالمصحّح إنّما هو تنزيل الموجود منزلة المعدوم؛ لقلع أسبابه و قطع اصوله، فتدبّر تعرف.

و منها: أنّ الملاك للحقيقة الادّعائية هو تنزيل الموجود منزلة المعدوم، لكن لا على النحو الذى عرفت، بل باعتبار ندرة وجود الضرر و قلّته فى الخارج؛ بحيث صار الموجود منه كالمعدوم، فصحّ أن يقال: إنّ لا ضرر فى الإسلام، و يكون ذلك كناية عن أنّه ليس فى الإسلام حكماً ضرورياً.

حول كلام بعض الأعاظم في توضيح مفاد القاعدة

ثم إن بعض أعظم العصر قد أطلال الكلام في توضيح مفاد القاعدة و أتى بمقدماتٍ غير واضحة، وزعم أن النفي محمول على الحقيقة بلا ادعاء ولا مجاز، وأن ما أوضحه عين ما رامه الشيخ الأعظم.

فبما أن التعرض لعامة ما أفاد يورث الملل في القراء الكرام فلاجله نقل محصل مرامه، و من أراد الوقوف على توضيحه فعليه بما حرره مقرر بحثه رحمه الله.

فقال: إن حال

«لا ضرر ولا ضرار»

بعينه حال

«رفع عن امتي تسعة»

فكما أن الرفع في هذا الحديث تعلق بما يقبل الرفع بنفسه و ما لا يقبله إلا بأثره، فكذلك يمكن تعلق نفي الضرر بكلتا الطائفتين، من دون تجوز أو ادعاء ونحوهما من العنايات؛ لأنه ليس قوله صلى الله عليه وآله وسلم «رفع» أو «لا ضرر» إخباراً حتى يلزم تجوز أو إضمار؛ لئلا يلزم الكذب.

فإذا لم يكن لا ضرر إلا إنشاءً ونفياً للضرر في عالم التشريع فيختلف نتيجه باختلاف المنفى، كاختلاف المرفوع.

إلى أن قال: الأحكام الشرعية من الامور الاعتبارية النفس الأمرية، ووجودها التكويني عين تشريعها؛ فإذا كانت كذلك فإثباتها أو نفيها راجعة إلى إفاضتها حقيقتها وإيجاد هويتها أو إعدامها عن قابلية التحقق. فعلى هذا: يكون نفيها من السلب البسيط. و

قوله صلى الله عليه وآله وسلم «لا ضرر»

من هذا القبيل.

وأما متعلقات التكاليف فحيث إن قابليتها للجعل - اختراعاً أو إمضاءً - عبارة عن تركيب أنفسها أو محصّلاتها دون إفاضة هوياتها وإيجاد حقائقها فلا محيص من

أن يكون النفي من السلب التركيبي، ويكون المجعول نفس النفي دون المنفى.

إلى أن قال: ولا تصل النوبة فيما إذا دار الأمر بين الحمل على نفي الأحكام أو نفي الموضوعات إلى الثاني إذا كان الأوّل ممكناً.

إلى أن أفاد: أنّ المنفى هو الحكم الضرري، و الضرر عنوان ثانوي للحكم، و نفي العنوان الثانوي وإرادة العنوان الأوّل ليس من باب المجاز، وإّما يستلزمه لو كان من قبيل المعدّ للضرر أو إذا كان سبباً له و كانا وجودين متعلّقين؛ أحدهما مسبّب عن الآخر، و أمّا مثل القتل أو الإيلام المترتب على الضرب فإطلاق أحدهما على الآخر شائع متعارف.

وبالجملة: نفس ورود القضية في مقام التشريع وإنشاء نفي الضرر حقيقة يقتضى أن يكون المنفى هو الحكم الضرري، لا أنّه استعمل الضرر و اريد منه الحكم الذي هو سببه (1)، انتهى ملخصاً جدّاً.

وفيما أفاده غرائب نشير إلى مهمّاتها:

منها: أنّ البحث في

قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا ضرر و لا ضرار»،

و من الواضحات أنّ الأحكام امور ضرورية لا نفس الضرر، وأنّ الحكم له نحو مبدئية للضرر، كما سيوافيك بيانه. و عليه: فإطلاق لفظ موضوع لمعنى نعبر عنه بالضرر وإرادة أحكام هي امور ضرورية، و يتّصف بوجه بالضرر، لا يكون على سبيل الحقيقة جدّاً؛ و إن بالغ القائل في إثباته ما بالغ؛ فإنّ الضرر شىء و الحكم شىء آخر.

و ما أفاد من أنّ الأحكام تشريعها عين تكوينها، و نفيها بسيطاً عين إعدامها لا يثبت ما رامه، بل لا ربط له.

ومنها: أنّ ما أفاده من أنّ إطلاق الضرب وإرادة القتل إطلاق شائع، وكذلك العكس، لو سلّم لكن الشيوع غير مسألة الحقيقة، والاستعمال أعمّ من الحقيقة. مع أنّ التأمل والتردد في شيوعه غير بعيد.

نعم، إطلاق القاتل على الضارب المنتهى ضربه إلى القتل شائع، لا إطلاق القتل على الضرب، وبينهما فرق.

ومنها: أنّ الحكم ليس سبباً للضرر، وإنّما السبب له هو نفس العمل الخارجي.

وتوهم: أنّ السبب وإن كان نفس الوضوء الضرري إلا أنّ المكلف منبعث من بعثه وإيجابه، فكأنّه هو السبب الوحيد لورود الضرر عليه، مدفوع بما أوضحنه غير مرّة سابقاً؛ من أنّ الانبعاث التكويني مستند إلى المبادئ الموجودة في نفس المكلف على اختلافها- من الطمع في الجنة والخوف من النار أو علمه بكمال المحبوب وأنه أهل للعبادة إلى غير ذلك- وعليه فالأمر المتعلّق بالموضوع يكون دخيلاً في انبعاث العبد بنحو من الدخالة، لا من باب السببية والمسببية، بل بما أنّه محقّق موضوع الطاعة.

فلا يمكن أن يقال: إنّ الحكم بالنسبة إلى الضرر من العلل التوليدية، كما في حركة اليد وحركة المفتاح والقتل والإيلاء، بل الأحكام لها وجودات اعتبارية مستقلة؛ فإذا وقف المكلف عليها فقد وقف على موضوع الطاعة. فالمبادئ الموجودة في نفسه يحركه نحوه، فيأتي به و يترتب عليه الضرر أحياناً.

وما هذا حاله لا يمكن أن يقال: إنّ إطلاق اللفظ الموضوع لأحدهما على الآخر حقيقة.

وما ذكره من أنّ ورود القضية في مقام التشريع قرينة على أنّ المنفى هو

الحكم الضررى على وجه الحقيقة ضعيف جداً؛ إذ ما ذكره قرينة على كون المراد من الضرر هو الحكم الضررى لا أنه موجب لكون الجرى على وجه الحقيقة.

ومنها: أن ما ذكره من أن حديث الرفع أو

قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا ضرر...»

ليس إخباراً... إلى آخر ما أفاده، ضعيف غاية؛ فإن هيئة الجملة- المصدر بلا النافية للجنس- موضوعة للحكاية عن الواقع ونفى ما يليه- نفياً إخبارياً- كما فى قوله:

«لا رجل فى الدار» و نظائره. فإطلاق هذه الهيئة الموضوعة للحكاية وإرادة إنشاء النفى مجاز قطعاً، بل لا فرق بينه وبين سائر الموارد.

ويليه فى الضعف قوله الآخر: إن الإخبار والإنشاء من المداليل السياقية لا ممّا وضع له اللفظ؛ لما عرفت من أن هذه الهيئة موضوعة للحكاية عن الواقع؛ حكاية تصديقية بحكم قضاء العرف والتبادر.

وعليه: فلو قلنا: إن الإنشاء وقرينه من المداليل السياقية فإما أن نقول بأن الهيئة غير موضوعة لشيء أصلاً فيكون مهملة، فهو كما ترى، وإما أن نقول بكونها موضوعة لأمر آخر غير الإنشاء والإخبار، بل مباين لهما فهو أسوأ حالاً من مقدمه، أو نقول بأنه أمر جامع بينهما فهو أضعف؛ لعدم الجامع بين الإخبار والإنشاء، بل أوضحنا الحال فى الجزء الأول: أنه لا جامع بين المعانى الحرفية، إلا الجامع الاسمى (1)، فراجع (2)

1- تقدّم فى الجزء الأول: 45-46 و 198.

2- وأما ما ذكره المحقق الخراسانى فى «تعليقته على الرسائل» وجعله من أظهر الاحتمالات فسوف نرجع إليه عند نقد الأحوال، فانظر.

نقد الوجوه المذكورة حول كلام الشيخ الأعظم

ما ذكرناه من الوجوه المحتملة أو المنقولة كلّه راجع إلى ما اختاره شيخنا الأعظم في «فرائده»⁽¹⁾ و «رسالته»⁽²⁾.

و أمّا ما أفاده بعض الفحول⁽³⁾ أو ما أفاده وحيد عصره شيخ الشريعة⁽⁴⁾ فسيوافيك البحث عنه⁽⁵⁾ بعد الفراغ عمّا قيل حول مختار الشيخ الأعظم إن شاء الله تعالى.

غير أنّ هذه الوجوه كلّها لا يخلو عن إشكالات مشتركة، و مختصة بكلّ واحد، و إليك الإشكالات المشتركة بين الجميع:

الإشكالات المشتركة

فذكر منها إشكاليين:

الأول: استلزام كثرة التخصيص، و لا شكّ في استهجانها.

و توضيحه: أنّ الأحكام- كما عرفت- ليست عللاً تامّة للضرر، و لا عللاً توليدية له، و إنّما يسند إليها الضرر إسناد الشئ إلى معدّه، و إلى ما له دخل في وجوده بنحو من الإعداد. و ليس للأحكام شأن غير أنّها محقّقة لموضوع الطاعة.

1- فرائد الاصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم 25: 460.

2- رسائل فقهية، ضمن تراث الشيخ الأعظم 23: 113-116.

3- الوافية في اصول الفقه: 194.

4- قاعدة لا ضرر، شيخ الشريعة الأصفهاني: 24-25.

5- يأتي في الصفحة 517-524.

وأما احتمال كونها مبادئ للانبعاث فليس له من الحقّ مسحة، بل الانبعاث دائماً من المبادئ الموجودة في نفوس المكلفين؛ من الخوف و الطمع وغيرهما؛ فإنّ الانبعاث خارجاً مستند إليها أخيراً بعد ما تحقّق المبادئ الاخر المقرّرة في محلّه؛ من التصوّر والتصديق ... إلى آخر ما ذكره.

فعندئذٍ لا يتصوّر للحكم الاعتباري والإيجاب والجزر التشريعي شأن غير أنّه محقّق لمركز الخوف والطمع وغيرهما، و موضح لموضوع الطاعة والعصيان.

وأما الضرر الخارجى فهو مستند إلى نفس المتعلّق الذى يباشر به المكلف.

و كونه مبدئاً له على أقسام:

فتارة: يكون نفسه ضرورياً؛ بأن يكون علّة له و سبباً توليدياً له.

و اخرى: يكون معدّاً و ممّا ينتهى إليه الضرر، و يكون ذا دخالة فيه بنحو من الدخالة.

وإن شئت فلاحظ العقد اللازم الضررى؛ فإنّ الحكم الشرعى المتصوّر فى المقام إنّما هو اللزوم، و هو ليس ضرورياً، بل البيع الخارجى ضررى.

فربّما يكون بذاته ضرورياً، و قد يتّصف به لكون الضرر يترتب عليه؛ ترتباً ثانوياً، أو يترتب عليه بوسائط كثيرة.

بل ربّما يكون البيع مبدئاً لورود الضرر على غير المكلف، كما فى بيع الشىء بأرخص من قيمته السوقية؛ فإنّه يوجب نزول السوق و ورود الضرر على الباقيين الواجدين له، أو يبيعه بأعلى من قيمته الفعلية؛ فإنّه يستعقب الغلاء و القحط و نزول الضرر على فاقيه، و ربّما يتضرّر به الأهل و العيال و الجار و الشريك.

ففى هذه الأقسام لا يتّصف البيع بالضرر بنفسه، و لا يترتب عليه ترتباً ثانوياً، بل البيع له نحو دخالة فى ورود الضرر على غير مباشره.

إذا وقفت على ما ذكرنا فنقول: لو كانت الأحكام الشرعية كمتعلقاتها تارة عللاً تامّة للضرر، و أخرى معدّات له، أو كانت تارة ممّا يترتب عليه الضرر ترتباً أولياً، و أخرى ممّا يترتب عليها ترتباً ثانوياً، أو غير ذلك من الأقسام لصحّ للقائل أن يدعى: أنّ

قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا ضرر»

يختصّ بنفى الأحكام التي لها العلّية و السببية التامة للضرر، و أمّا إذا كانت الأحكام من الامور التي لها نحو إعداد للضرر، أو ممّا ينتهي إليه بوسائط كثيرة فلا.

وقد عرفت عدم كونها عللاً للضرر في مورد من الموارد، بل لها نحو دخالة في وروده، كدخالة المعدّ و أشباهه.

و على ما ذكرنا: فلا مجوّز لهذا القول، و لا مساغ لاختصاص قوله صلى الله عليه وآله وسلم بحكم دون حكم؛ فإنّ دخالة الوجوب في الوضوء الضرري في الضرر كدخالة لزوم الرهن المفروض كونها غير ضرري؛ فإنّ الحكم الشرعي فيهما دائماً معدّ للضرر؛ سواء كان المتعلّق ضررياً أو لا.

كما لا مساغ لاختصاصها بالأحكام؛ فإنّ المتعلّقات مثلها حرفاً بحرف.

فلا مناص للقائل إلا الالتزام بتخصيصات كثيرة مستهجنة؛ حتّى يختصّ قوله صلى الله عليه وآله وسلم بعدها بحكم دون حكم، و ضرر دون ضرر، و معدّ دون معدّ؛ حتّى لا يلزم تأسيس فقه جديد.

و القول باختصاصها بالأحكام التي يكون متعلقاتها عللاً تامّة للضرر لا معدّاً له قول بلا برهان.

وقد صار الشيخ الأعظم إلى الجواب عنه: بأنّ الجميع خرج بعنوان واحد لا بعناوين، و لا استهجان فيه (1)

وفيه- مضافاً إلى أن قبح كثرة التخصيص لا يدور مدار كون الخروج بعنوان واحد أو بعناوين إذا كان المخصّص منفصلاً؛ فلو قال «أكرم كلّ إنسان» ثم أخرج عن العموم «كلّ من له رأس واحد»، و صار العموم مختصّة بمن له رأسان لصار كلاماً بشيعاً؛ إذ التعبير عن إكرام من له رأسان بما ذكر من الكبرى قبيح جدّاً- أن إخراج هذه الموارد بعنوان واحد يحتاج إلى جامع عرفي يقف عليه المخاطب عند التخصيص، و لا أظنّ وجوده.

و لو فرض وجوده الواقعي، و فرض غفلة المخاطب عنه، و كان التخصيص بغير هذا الجامع عنده فلا يخرج الكلام من الاستهجان.

الثاني من الإشكالات المشتركة: أنّ المعروف عندهم هو أن قاعدة لا ضرر دليل امتناني اريد من وضعه الامتنان على العباد، كحديث الرفع، و دليل رفع الحرج و ما هو شأنه هذا ليكون آيياً عن التخصيص؛ قلّ أو أكثر.

مع أنّ هنا أحكاماً كثيرة إلهية ضرورية مجعولة على العباد في الشرع؛ من زكاته و خمسّه و حجّه و جهاده و كفّارته و حدوده و استرقاقه، و غير ذلك ممّا نجده في أبواب المكاسب؛ من سلبه مالية امور لها مالية عند العقلاء، كالخمر و آلات الطرب و الأغاني، و الأعيان النجسة، و ما يجيء منه الفساد محضاً في نظر الشارع.

فإنّ هذه و أشباهها أحكام ضرورية على العباد في عاجلهم، و مع تشريعها كيف يمكن له أن يدعى بأنّه لم يجعل حكماً ضرورياً أصلاً مع كون معظمها أو اصولها أو كثيراً منها ضرورياً؟ سواء بلغ التخصيص حدّ الاستهجان أم لم يبلغ.

و ما ربّما يقال: من أنّه ناظر إلى الأحكام التي يلزم من إطلاقها الضرر، دون

ما يكون مبناه على الضرر (1) غير مفيد جداً؛ فإنّ قوله:

«لا ضرر»

عامّ يشمل كلا- القسمين، ناظر إلى أنّ الشارع لم يجعل حكماً ضررياً مطلقاً، فلو خرج ما كان طبعه على الضرر لكان ذلك بنحو من التخصيص.

أضف إليه: أنّ دخول ما يكون طبعه ضررياً أولى بأن يكون مشمولاً له من قرينه.

و ما ربّما يقال: من أنّ التخميس و تطهير الأموال بإخراج الزكاة ليس ضرراً عرفاً (2) قول بلا برهان؛ فإنّ سلب مالكية المالك عن خمس ماله أو عشره ضرر جداً. اللهمّ إلا أن يتمسك بذيل الانصراف، و أنّه منصرف عن هذه العناوين.

و هو ليس ببعيد، لكن هذا لا يدفع أصل الإشكال؛ لورود تخصيصات غيرها عليه؛ خصوصاً على ما قرّرناه.

الإشكالات غير المشتركة

أمّا القولان الأولان- أعني جعل المقام من قبيل المجاز في الحذف أو في الكلمة على النهج المصطلح عندهم، من دون ادّعاء- فقد عرفت ضعفهما فيما سبق، و أنّ تنزيل كلام البلغاء على هذه المنزلة يوجب سلب أيّ مزية منها، و أنّ جمال المحاوراة ليس في حذف المضاف، كما تخيّل في قوله تعالى: «وَسُئِلَ الْقُرَيْةَ» (3) أو في استعمال لفظ في معنى آخر لعلاقة المجاورة فقط، كما قيل في «جري الميزاب».

1- منية الطالب 3: 402.

2- نفس المصدر.

3- يوسف (12): 82.

بل جمال المحاوره و حسننها فى ادعاء أن الأمر قد بلغ فى وضوحه حتى وقف عليه القرية، و أنّها كأهلها شاعرة بذلك و واقفة به، و أنّ الماء لغزارة و كثرته صار إلى حدّ كأنّ الميزاب جارياً بنفسه، فيعطى للمحلّ حكم الحال ادعاءً، و قد أوضحنا فى الجزء الأوّل: أنّ المجازة- مرسلها و استعارتها- كلّها حقائق ادعائية(1)، فلا نعيد.

و أمّا الحقيقة الادعائية التى أشار إليها الأعلام: فلا يصحّ شىء منها فى المقام:

أمّا ما أفاده المحقّق الخراسانى من نفى الآثار بلسان نفى موضوعها(2) ففيها: أنّ الضرر ليس موضوعاً لهذه الأحكام حتى تنفى بنفيه؛ فإنّ ما هو الموضوع للزوم إنّما هو نفس العقد، لا الضرر و لا العقد الضررى.

نعم، لو كان لنفس الضرر أثر بارز غير مرتّب عليه، أو كان الضرر قليل الوجود و عديمه أمكن دعوى أنّه لا ضرر و لا ضرار، و هو غير ما هو بصدده.

و أمّا قياس المقام بقوله: «يا أشباه الرجال و لا رجال» فغير صحيح؛ لأنّ القائل يدعى أنّ تمام الحقيقة للرجال إنّما هو المروّة و الشجاعة و المصارعة مع الأبطال فى معارك القتال، فمن تقاعد عنها جنباً لا يصحّ أن يعدّ رجلاً؛ لكونه فاقداً لما هو الملاك. و أمّا الأحكام فليس تمام الحقيقة للضرر حتى تنفى بنفيه، فالقياس مع الفارق.

و أمّا ما أفاده فى «تعليقته على الرسائل» و استنهض أنّه أظهر الاحتمالات؛

1- تقدّم فى الجزء الأوّل: 61.

2- كفاية الاصول: 432.

من أنّ المراد: أنّ الشارع لم يشرّع جواز الإضرار بالغير أو وجوب تحمّل الضرر عنه(1)، فإن كان الضمير في قوله: تحمّل الضرر عنه عائداً إلى الشارع أو إلى الغير المقصود منه الشارع على طريق الاستخدام فهو يرجع إلى مختار الشيخ الأعظم.

وإن كان المقصود منه المكلفين؛ بمعنى عدم وجوب تحمّل الضرر عن الناس و جواز الدفاع عنه و جواز تداركه على نحو التقاصّ فهو ضعيف غاية لا يقصر عمّا احتمله بعض الفحول(2)، كما سيجيء الإشارة إليه.

وأمّا الوجوه الأخر لتوضيح الحقيقة الادّعائية(3) فيرد على الجميع - مع الاعتراف باختلافها في التقرير - أنّ نفي الحقيقة من رأس و ادّعاء انتفائها في الخارج مع وجودها فيه إنّما يصحّ إذا نزل الموجود منزلة المعدوم؛ إمّا لندرة وجودها، و إمّا لقلعها لأجل قطع أسبابها و عللها حتّى ينذر وجودها. وكلا الشقّين غير صحيح؛ لكثرة وجود الضرر في الخارج و شيوعه. و مجرد نهى الشارع عن الإضرار أو أمره بالتدارك لا يوجب ولا يصحّ نفي الضرر.

و أمّا حديث قلع أسباب الضرر تشريعاً فيبطله كثرة الأحكام الضرورية، و كون اصول أحكامه و أساس دينه أحكاماً ضرورية على العباد في عاجلهم في نظر العقلاء. و معه كيف يدعى أنّه لا حكم ضررى في الإسلام، و أنّه قلع أسباب الضرر بعدم تشريع حكم ضررى؟ فهل هذا إلّا كادّعاء السلطان بأنّه لا سرقة في حوزة سلطنتي و حمى قدرتي، مع كون مقرّبي حضرته من السرقة.

وبذلك يمكن أن يقال: بأنّه أردأ الوجوه بعامة تقريراته، و أنّه لا يقصر عمّا

1- درر الفوائد، المحقّق الخراساني: 282.

2- الوافية في اصول الفقه: 194.

3- تقدّم بعضها في الصفحة 503.

أفاده بعض الفحول الذى قال بعض الأعلام بأنه أردأ الوجوه(1).

وما تمسك به الأعلام فى تصحيح الدعوى: من أنه ناظر إلى الأحكام التى ينشأ من إطلاقها الضرر لا إلى ما طبعه على الضرر(2)، كدعوى: أن الأحكام المذكورة ليست ضرورية(3)، غير صحيح جداً؛ إذ كما لا يصح نفي الضرر عن صحيفة التكوين مع شيوعه فيها، فهكذا لا يصح أن ينفي مع كون اصول فروعها أحكاماً ضرورية عند العقلاء؛ من جهاده وزكاته وحبّه و خمسّه و سلبه المالية عن أشياء هى أحبّ الأمتعة عند الناس.

وبالجملة: أن الكلام فى مصحح الادعاء، وقد عرفت أنه لا يصح نفي هوية الضرر تكويناً أو تشريعاً إلا بتزليل الموجود منه منزلة المعدوم؛ لندرته فى الخارج أو لإعدام علله التشريعية. و لكن صحيفة التكوين مملوءة منه، كما هو ظاهر.

و الأمر بالتدارك أو النهى عن الإضرار لا يصح دعوى نفي هوية الضرر عن الخارج. و صحيفة التشريع مشتملة على أحكام تعدّ اصولاً لفروع الدين، و هى بعامةها ضرورية عند العقلاء، و مع هذا الشيوع فى التكوين و التشريع لا يصح أن يدعى ندرة وجوده، و لا قلغ أسبابه فى التشريع. و ما عرفت من حديث الانصراف- فلو صح- لا يدفع الإشكال، كما أشرنا إليه.

هذا حال الاحتمال الأوّل الذى اختاره الشيخ الأعظم، و تبعه المشايخ و المعاصرون، و قد عرفت ضعفه.

و يتلوه فى الضعف ما نقله عن بعض الفحول، و بما أن الأساتذة و الأعلام قد

1- تقدّم فى الصفحة 499.

2- منية الطالب 3: 402.

3- نفس المصدر.

أوضحوه حقّه و ضعّفوه غايته فيلزم علينا أن نضرب عنه صفحاً، و نعطف عنان الكلام إلى ما أوضحه فريد عصره شيخ الشريعة الأصفهاني؛
آخذاً خلاصة مرماه من رسالته:

حول ما أفاده شيخ الشريعة الأصفهاني

قال قدس سره: هذه هي الوجوه المحتملة في كلمات القوم. و الحقّ المتعين للأخذ:

هو أنّ النفي بمعنى النهي عن الضرر، وله أشباه و نظائر في الكتاب و السنّة، و إليك منها ما يلي: قوله تعالى: «فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ»⁽¹⁾.

وقوله عزّ و جلّ: «فَإِنَّ لَكَ فِي الْحَيَاةِ أَنْ تَقُولَ لَا مِسَاسَ»⁽²⁾؛ أى لا تقربني و لا تمسني.

وقوله صلى الله عليه و آله و سلم: «لا جَلَبَ و لا جَنَبَ و لا شِغَارَ فِي الْإِسْلَامِ»⁽³⁾.

وقوله صلى الله عليه و آله و سلم: «لا جلب و لا جنب و لا اعتراض»⁽⁴⁾.

وقوله صلى الله عليه و آله و سلم: «لا إحصاء في الإسلام و لا بنیان كنيسة»⁽⁵⁾.

وقوله صلى الله عليه و آله و سلم: «لا حمى في الإسلام و لا مُناجشة»⁽⁶⁾.

1- البقرة (2): 197.

2- طه (20): 97.

3- الكافي 5: 2/361، وسائل الشيعة 20: 303، كتاب النكاح، أبواب عقد النكاح و أولياء العقد، الباب 27، الحديث 2.

4- المعجم الكبير، الطبراني 17: 17، سنن الدارقطني 3: 284/75، كنز العمّال 6: 15919/335.

5- السنن الكبرى، البيهقي 10: 24، كنز العمّال 16: 44417/273.

6- المعجم الكبير، الطبراني 17: 178، كنز العمّال 4: 11025/383.

وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا حمى فى الأراك»⁽¹⁾.

وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا حمى إلا ما حمى الله ورسوله»⁽²⁾.

وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا سبق إلا فى خُفٍّ أو حافر أو نصل»⁽³⁾.

وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا صُلمات يوم إلى الليل»⁽⁴⁾.

وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا ضرورة فى الإسلام»⁽⁵⁾.

وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق»⁽⁶⁾.

وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا هجر بين المسلمين فوق ثلاثة أيام»⁽⁷⁾.

وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا غش بين المسلمين»⁽⁸⁾.

هذا كله فى الكتاب والسنة، ولو ذهبنا لنستقصى ما وقع من نظائرها فى الروايات واستعمالات الفصحاء- نظماً و نثراً- لطلال المقال وأدى إلى كلال.

1- سنن أبى داود 2: 3066/191، المعجم الكبير، الطبرانى 1: 808/278، كنز العمال 4: 11026/383.

2- صحيح البخارى 3: 595/238، كنز العمال 3: 9107/901.

3- كنز العمال 4: 10818/345، سنن أبى داود 2: 2574/34، السنن الكبرى، البيهقى 10: 16.

4- سنن أبى داود 2: 2873/128، السنن الكبرى، البيهقى 6: 57.

5- المسند، الإمام أحمد بن محمد بن حنبل 3: 2845/260، سنن أبى داود 1: 1729/540، السنن الكبرى، البيهقى 5: 164.

6- الفقيه 4: 828/273، وسائل الشيعة 16: 154، كتاب الأمر والنهى، أبواب الأمر والنهى، الباب 11، الحديث 7.

7- كنز العمال 9: 14870/47، موسوعة أطراف الحديث النبوى الشريف 7: 293.

8- سنن الدارمى 2: 248.

وفيما ذكرنا كفاية في إثبات شيوع هذا المعنى في هذا التركيب؛ أعني تركيب «لا» التي لنفى الجنس، وفي ردّ من قال (1) في إبطال احتمال النهى: أنّ النفي بمعنى النهى وإن كان ليس بعزيز إلاّ أنّه لم يعهد من مثل هذا التركيب (2).

إلى أن قال: إنّ الأذهان الفارغة لا تسبق إلاّ إلى هذا الوجه. ثمّ أيّد مقاله بأنّ قوله:

«إنك رجل مضارّ» و«لا ضرر ولا ضرار على مؤمن»

بمنزلة صغرى وكبرى، فعلى المختار يصير معناه: أنّك رجل مضارّ، والمضارّة حرام، وهو المناسب لتلك الصغرى. لكن لو اريد غيره ممّا يقولون صار معناه: أنّك رجل مضارّ، والحكم الموجب للضرر منفي أو الحكم المجعول منفي في صورة الضرر. ولا أظنّ بالأذهان المستقيمة ارتضاءه.

إلى أن قال: وهو موافق لكلمات أئمة اللغة ومهرة أهل اللسان وقد نقل قدس سره كثيراً من عبارتهم التي قدّمنا ذكرها عند البحث عن مفردات الحديث (3).

ثمّ قال: وليعلم أنّ المدعى أنّ حديث الضرر يراد به إفادة النهى عنه؛ سواء كان هذا باستعمال التركيب في النهى ابتداءً أو أنّه استعمل في معناه الحقيقي - وهو النفي - ولكن لينتقل منه إلى إرادة النهى.

إلى أن قال: فالمدعى: أنّ الحديث يراد به إفادة النهى لا نفي الحكم الضرري ولا نفي الحكم المجعول للموضوعات عنه. ولا يتفاوت في هذا المدعى أنّ استعمال النفي في النهى بأيّ وجه، وربّما كانت دعوى الاستعمال في معنى النفي - مقدّمةً للانتقال إلى طلب الترك - أدخل في إثبات المدعى؛ حيث

1- يريد به المحقق الخراساني. [المؤلف]

2- كفاية الاصول: 433.

3- تقدّم في الصفحة 497.

لا يتّجه- حينئذٍ- ما يستشكل في المعنى الأوّل؛ من أنّه تجوّز لا يُصار إليه(1) انتهى الموارد الحساسة من كلامه.

وما ذكرناه نزر من كثير من كلامه، وهو قدس سره بالغ في إثبات مرامه، وحاصل ما أفاد: أنّ النفي إمّا مستعمل في النهي ابتداءً، وإمّا باقٍ على حاله. لكن التعبير بالجملة الخبرية في مقام الإنشاء طلباً لفهام شدة التنفّر والانزجار عنه؛ حتّى يقف المخاطب إلى الزجر الأكيد، وأنّ المولى لا يرضى بأى وجه بوقوعه وصدوره.

كما أنّ المولى إذا أراد أن يطّلع المخاطب على مطلوبية أمر ومحبوبيته ربّما أتى بالجملة الخبرية مخبراً عن وجوده؛ حتّى ينتقل المخاطب إلى البعث الشديد والإرادة المؤكّدة؛ بحيث نزل منزلة الموجود.

والإنصاف: أنّ ما ذكره أظهر ممّا احتمله القوم؛ بحيث لو دار الأمر بين المحتملات المزبورة فالترجيح معه، ولكن ما ذكره لا يتعيّن إلاّ بإبطال ما ذكروه من المحتملات على حدّ ما أبطلناه.

ومجرّد كثرة الاستعمال لا يوجب التعيّن مع كونه مجازاً؛ سواء أريد منه النهي أو أريد منه النفي؛ كناية عن النهي على النحو الذي عرفت؛ فإنّه أيضاً مجاز. فإنّ المعنى الحقيقي قد صار عبارة إلى معنى آخر؛ وهو إنشاء النهي عن الإضرار. ولو صحّ ما ذكره لما صحّ إلاّ من هذا الطريق، وهو أيضاً مجاز كما لا يخفى.

والحاصل: أنّ شيوعه ليس موجباً لظهوره فيه ابتداءً أو مع تعدّد الحقيقة مع انفتاح باب المحتملات التي أفادها الأعلام، إلاّ أن تدفع بما أوضحناه.

والحاصل: أن إطلاق النفي وإرادة النهي وإن كان شائعاً- كما استشهد من الشواهد- إلا أنه ليس بمثابة يكون من المجازاة الراجحة عند تعدد الحقيقة؛ لأن استعماله في غيره أشيع منه.

وإليك ما يلي من الروايات والكلمات ممّا ورد على حذو هذا التركيب، وقد أريد منه النفي بلا إشكال، ونحن نذكر قليلاً من كثير ممّا ربّما يطّلع عليه المتتبع في طيات الأبواب والكتب، وإليك بيانها:

«لا طلاق إلا على طهر»(1)، «لا طلاق إلا بخمس: شهادة شاهدين...»(2)، «لا- طلاق فيما لا تملك، ولا عتق فيما لا تملك، ولا بيع فيما لا تملك»(3)، «لاطلاق السكران الذي لا يعقل»(4)، «لاظهار إلا في طهر»(5)، «لا طلاق إلا ما أريد به الطلاق ولاظهار إلا ما أريد به الظهار»(6)، «لا إيلاء حتى يدخل بها»(7)،

-
- 1- الكافي 1: 6/350، وسائل الشيعة 22: 62، كتاب الطلاق، أبواب مقدّماته وشرائطه، الباب 29، الحديث 5.
 - 2- المناقب 4: 383، مستدرک الوسائل 15: 291، كتاب الطلاق، أبواب مقدّماته وشرائطه، الباب 11، الحديث 5.
 - 3- عوالي اللآلي 1: 136/233، مستدرک الوسائل 15: 293، كتاب الطلاق، أبواب مقدّماته وشرائطه، الباب 12، الحديث 5.
 - 4- دعائم الإسلام 2: 1010/268، مستدرک الوسائل 15: 307، كتاب الطلاق، أبواب مقدّماته وشرائطه، الباب 28، الحديث 2.
 - 5- دعائم الإسلام 2: 1043/276، مستدرک الوسائل 15: 390، كتاب الظهار، الباب 2، الحديث 4.
 - 6- الكافي 6: 2/153، وسائل الشيعة 22: 308، كتاب الظهار، الباب 3، الحديث 1.
 - 7- الكافي 6: 4/134، وسائل الشيعة 22: 345، كتاب الإيلاء والكفّارات، أبواب الإيلاء، الباب 6، الحديث 3.

«لا نكاح للعبد ولا طلاق إلا بإذن مولاه» (1)، «لا يمين للولد مع والده ولا للمملوك مع مولاه، ولا للمرأة مع زوجها» (2)، «لا رضاع بعد فطام» (3)، «لا يُتم بعد احتلام» (4)، «لا عتق قبل الملك» (5)، «لا طلاق قبل النكاح» (6)، «لا يمين في قطيعة» (7)، «لا يمين في معصية الله» (8)، «لا يمين فيما لا يبذل» (9)، «لا يمين في استكراه ولا على سكر ولا على معصية» (10)، «لا يمين إلا بالله» (11)، «لا نذر فيما لا يملكه ابن آدم» (12)، «لا سهو لمن أقرّ على نفسه بسهو» (13)، «لا سهو في سهو».

1- دعائم الإسلام 2: 1125/299، مستدرک الوسائل 15: 36، كتاب النكاح، أبواب نكاح العبيد والإماء، الباب 43، الحديث 2.

-2

-3

-4

-5

6-2- الكافي 5: 443/5، وسائل الشيعة 20: 384، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب 5، الحديث 1.

7- الكافي 7: 440/6، وسائل الشيعة 23: 217، كتاب الأيمان، الباب 10، الحديث 2.

8- تهذيب الأحكام 8: 1060/288، وسائل الشيعة 23: 222، كتاب الأيمان، الباب 11، الحديث 13.

9- الجعفریات، ضمن قرب الإسناد: 113، مستدرک الوسائل 16: 42، كتاب الأيمان، الباب 7، الحديث 1.

10- الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام: 305، مستدرک الوسائل 16: 45، كتاب الأيمان، الباب 7، الحديث 17.

11- دعائم الإسلام 2: 1860/521، مستدرک الوسائل 16: 66، كتاب الأيمان، الباب 24، الحديث 11.

12- تفسير أبي الفتوح الرازي 1: 718، مستدرک الوسائل 16: 83، كتاب الأيمان، أبواب النذر والعهد، الباب 1، الحديث 11، سنن ابن

ماجة 1: 2124/686.

13- السرائر 3: 614، وسائل الشيعة 8: 229، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب 16، الحديث 8.

«لا سهو في نافلة»(1)، «لا نذر في معصية الله»(2)، «لا يمين لمكره»(3)...

إلى غير ذلك من الروايات التي اريد فيها غير ما ذكره.

وبذلك يظهر: أنّ استعمال النفي في النهي ليس على حدّ يوجب انصرافه إليه، و عدم ظهوره في غيره. نعم لو دار الأمر بينه وبين ما ذكره القوم فما اختاره أرجح، لخلوّه عن كثير ممّا ذكرناه من الإشكال.

وقد حان البحث عمّا أشرنا إليه في مقدّمة البحث(4): من المختار في معنى هذه القاعدة، ولم أعثر عليه في كلام القوم، وهو أقرب الاحتمالات بملاحظة اللفظ الوارد من طرق العامة، و ما روى في شأنها من طرق الخاصّة.

حول المختار في معنى الرواية

و تحقيق الحقّ و تمحيصه يحتاج إلى ذكر امور، سيوافيك بعضها في رسالة الاجتهاد و التقليد(5):

الأمر الأوّل: اعلم أنّ للنبي الأكرم مقامات ثلاثة:

- 1- الكافي 3: 9/360، وسائل الشيعة 8: 241، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب 24، الحديث 8.
- 2- الفقيه 3: 1070/227، وسائل الشيعة 23: 317، كتاب النذر والعهد، الباب 17، الحديث 2.
- 3- دعائم الإسلام 2: 297/95، مستدرک الوسائل 16: 51، كتاب الأيمان، الباب 12، الحديث 1.
- 4- تقدّم في الصفحة 500.
- 5- يأتي في الصفحة 575.

الأول: النبوة والرسالة، وهو صلى الله عليه وآله وسلم بما أنه نبي ورسول ينبي عن الله ويبلغ أحكامه؛ خطيرها وحقيرها حتى أرس الخدش.

الثاني: الحكومة والسلطنة، فهو صلى الله عليه وآله وسلم سلطان الأمة والحاكم بينهم، وسائس العباد في البلاد، وهو بما أن له السلطنة والحكومة يرسل سرية ويأمر بالجهاد ويعد القوة ويقضى على المتخلف، إلى غير ذلك من شؤون الحكومة الإلهية في الخلق.

والفرق بين المقامين أوضح من أن يخفى؛ فإنه صلى الله عليه وآله وسلم بما أنه نبي ورسول ليس له أمر ولا نهى، ولا بعث ولا زجر، بل كلما يأمر به أو ينهى عنه فإرشاد إلى أمره تعالى ونهيه. فلو أطاع المكلف أو عصى فإنما أطاع أمر الله ونهيه، وهكذا إذا عصى تكاليفه.

وأما بالنسبة إلى رسوله ومبلغ أحكامه فليس له في ميادين التشريع أمر ولا نهى حتى يتصور الإطاعة والعصيان بالنسبة إليه.

فمثل الرسول وأوصيائه في تبليغ أحكامه كمثل الفقهاء بالنسبة إلى مقلديهم في أنهم امناء الله في نشر أحكامه وبسط تكاليفه، من دون أن يكون لهم مولوية بالنسبة إلى ما يبلغونه.

فلو قال الإمام: «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه» فهو وإن كان بصورة الأمر، لكنّه إرشاد إلى الأمر الإلهي، وأنه تعالى أمر بكذا وأمرني بتبليغه، وما على الرسول إلا البلاغ، فهكذا إذا تقوّ به المقلّد.

وأما إذا أمر بما أنه سائس الأمة وسلطانها فيجب إطاعته ويحرم مخالفته، فلو خالف فإنما خالف أمر الرسول ونهيه، ولو أطاع فقد أطاعه. والإطاعة والعصيان عندئذ ينسب إلى الرسول ابتداءً، ويكون أوامرهما ونواهيها - حينئذ -

مولوية ذات إطاعة وعصيان، من دون أن يكون إرشاداً إلى حكم إلهي، أو إلى بعثه وزجره؛ وإن كانت هذه السلطنة مجعولة من الله تعالى بالنسبة إليه، لكن الأمر والجعل بعد ما تم واستتم يكون صاحب المقام ذا دستور وأمر وزجر مستقلاً.

وإلى ذلك يشير قوله تعالى: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (1) فأمر بإطاعة اولى الأمر بما أنهم أولياء الأمة، كما أنه أمر بإطاعة رسوله وإطاعة نفسه.

وإلى ذلك ينظر قوله عز وجل: «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا» (2).

إلى غير ذلك من الآيات.

الثالث: مقام القضاة وفصل الخصومة عند التنازع في مال أو حق أو ميراث وأشباهه، فهو يحكم ويفصل ويقضى ويرم بما أنه قاضى الأمة وحاكمها الشرعى فى الامور الحسينية. ويكون ما قضى به لازم الإطاعة، ولا يجوز التخلف عنه.

وهذه المناصب قد تجتمع فى شخص واحد، كما فى نفس الرسول وأوصيائه، وربما يجعل الحكومة لشخص، فيجب إطاعة قوله فيما يرجع إلى شؤون السلطنة دون ما يرجع إلى شؤون القضاة، ويجعل القضاة لشخص آخر فيتبع قوله فى شؤونها من فصل الخصومة، وربما يكون شخص واحد قاضياً وحاكماً.

والحاصل: أن هذه مناصب ثلاثة، ولكل واحد آثار، والرسول مع أنه نبي

1- النساء (4): 59.

2- الأحزاب (33): 36.

ورسول و مبلغ، سلطان حاكم يجب إطاعته فى شؤون الخلافة و السلطنة الإلهية، و قاضٍ يتبع قضاؤه فى مختلف الامور، و إليه ينظر قوله سبحانه: «فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا» (1).

و سوف يوافيك البحث عن هذه المناصب عند البحث عن النيابة العامة للفقهاء فى محالها (2)، فانتظر.

الأمر الثانى: إذا عرفت المناصب الثلاثة، و وقفت على آثارها فاعلم: أنه كل ما ورد فى الروايات من الرسول و وصيه من أنه قضى أو أمر فهو ظاهر فى أنه قضى به أو أمر به بما أنه قاضى الأمة و سائسها، لا بما أنه مبلغ الأحكام و ناشرها؛ حتى يكون إرشاداً إلى أمره و حكمه تعالى؛ فإن ذلك خلاف ظاهر اللفظ، فلا يؤخذ حتى يقوم عليه القرينة.

و بالجملة: إذا جاء فى الأثر الصحيح أن الرسول أمر به و حكم أو قضى و أبرم فهو ظاهر فى أمر الرسول نفسه و حكمه و قضائه بما أن له منصبى الحكومة و القضاة، لا بما أنه مبلغ للحرام و الحلال؛ لما عرفت من أنه ليس للرسول و أوصيائه أمر فى أحكامه و حلاله و حرامه تعالى، و ليسوا ذا أمر و نهى، و لا ذا بعث و زجر. فلو قال الراوى: إنه صلى الله عليه و آله و سلم أمر و قضى اقتضى ظهور اللفظ أن الأمر أمره و القضاء قضاؤه، فيجب الأخذ به، و لا يعدل إلى غيره من الإرشاد إلى أمره تعالى إلا بدليل.

1- النساء (4): 65.

2- يأتي فى الصفحة 575.

ويرشد إلى هذا: أنّك قلّما تجد أمثال هذه التعبيرات «قضى»، «أمر»، «حكّم» في غير الرسول و الأمير ممّن حالت الأعداء بينهم وبين مناصبهم الشرعية من السلطنة و القضاء، و لم يساعد الزمان على قضائهم و حكومتهم، و لكن تجدها كثيراً في الأثر المنقول من الرسول و وصيه عليهما السلام.

و عليه: فلو دلّ دليل على أنّ المراد من قوله: «قضى» أو «أمر» هو الإرشاد إلى حكمه تعالى و أمره و حلاله و حرامه فنأخذ بمقتضى الدليل، و إلا فاللفظ ظاهر في أنّه الأمر المولوى و القضاء و الحكومة، لا الإرشاد إلى حكمه و أمره تعالى شأنه؛ فإنّه مجاز لا حقيقة.

الأمر الثالث: ربّما يعبر عن الأوامر الصادرة عنهم عليهم السلام بما أنّ لهم مناصب السلطنة و الحكومة و القضاء بلفظة «قال» و «يقال»: قال رسول الله أو أمير المؤمنين لمن تخصم في مال أو ميراث:

«إنّ المال لصاحب البيّنة»، و قال لأُسامة: «أنت زعيم الجيش، فاذهب بسرّيتك إلى قطر من أقطار الشام».

لكن ذلك لا يضرب بالمرام؛ فإنّ القرائن الحالية قائمة على أنّ الأمر كان أمراً سلطانياً، و أنّ قوله هذا قضاء بالحمل الشائع، من دون أن يحتاج إلى التعبير عنه بلفظة «قضى» أو «أمر».

و لك أن تقول: إنّ قوله: «أمر بكذا» ظاهر في الأمر المولوى السلطاني، و إنّ قوله: «قضى» ظاهر في القضاء و فصل الخصومة، و إنّ قوله: «حكّم» مردّد بينهما.

و أمّا ما ورد في الآثار من التعبير بأنّه صلى الله عليه و آله و سلم قال فدلالته على أنّه كان أمراً مولوياً سلطانياً يحتاج إلى قرينة دالة عليه. و أمّا إذا نقل بصيغ الأمر فهي ظاهرة في حدّ أنفسها في الأمر المولوى، فالعدول عنه يحتاج إلى دليل آخر.

الأمر الرابع: في سرد بعض الروايات الصادرة عنهم عليهم السلام بالألفاظ المتقدّمة،

ونردفه بما ورد عنهم عليهم السلام بغير تلك الألفاظ، غير أن القرائن متظافرة على أن الأوامر أوامر مولوية سلطانية، وأن الحكم حكم قضائي.

أما القسم الأول: فنذكر منه غيضاً من فيض:

1- ما رواه ثقة الإسلام عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إنما أفضى بينكم بالبيئات و الأيمان»(1).

2- وعن تفسير الإمام عليه السلام عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «كان رسول الله يحكم بين الناس بالبيئات و الأيمان»(2).

3- روى ثقة الإسلام عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كان رسول الله يقضى بشاهد واحد مع يمين صاحب الحق»(3).

4- وعنه عليه السلام: «حدثني أبي أن رسول الله قد قضى بشاهد و يمين»(4).

إلى غير ذلك من الروايات، ودونك أفضية الإمام أمير المؤمنين المروية بأنه عليه السلام قضى فى واقعة كذا و كذا(5).

1- الكافي 7: 1/414، وسائل الشيعة 27: 232، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم، الباب 2، الحديث 1.

2- التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري عليه السلام: 375/673، وسائل الشيعة 27: 233، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم، الباب 2، الحديث 3.

3- الكافي 7: 4/385، وسائل الشيعة 27: 264، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم، الباب 14، الحديث 2.

4- الكافي 7: 2/385، وسائل الشيعة 27: 267، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم، الباب 14، الحديث 7.

5- راجع وسائل الشيعة 23: 37، كتاب العتق، الباب 18، الحديث 4، و الباب 31، الحديث 1، و 27: 285، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم، الباب 21، الحديث 5 و 10.

وربما يبذل هذا بلفظ الإجازة،

كما عن أبي جعفر قال: «لو كان الأمر إلينا أجزنا شهادة الرجل الواحد إذا علم منه خير مع يمين الخصم في حقوق الناس، فأما ما كان من حقوق الله عزّ وجلّ أو رؤية الهلال فلا»⁽¹⁾.

وفي بعض الروايات:

«أجاز رسول الله شهادة شاهد مع يمين طالب الحق»⁽²⁾.

والمستفاد من الروايتين: أنّ الإجازة إجازة سلطاني وتنفيذ مولوي، وإليك بعض الروايات الحاكية لقضايا رسول الله بما أنّه سلطان:

5- روى الكليني عن عقبة بن خالد: أنّ النبي قضى في هوائن النخل: «أن يكون النخلة والنخلتان للرجل في حائط الآخر، فيختلفون في حقوق تلك، فقضى فيها أنّ لكل نخلة من أولئك من الأرض مبلغ جريدة من جرائدها حين بعدها»⁽³⁾.

6- وعن الصادق عليه السلام قال: «قضى النبي في رجل باع نخلاً واستثنى عليه نخلة، فقضى له رسول الله بالمدخل إليها والمخرج منها ومدى جرائدها»⁽⁴⁾.

7- وعن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سمعتة يقول: قضى رسول الله في سيل وادي مهزور للزرع إلى الشراك وللنخل إلى الكعب، ثم يرسل الماء

1- تهذيب الأحكام 6: 746/273، وسائل الشيعة 27: 268، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم، الباب 14، الحديث 12.

2- تهذيب الأحكام 6: 744/273، وسائل الشيعة 27: 267، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم، الباب 14، الحديث 9.

3- الكافي 5: 4/295، وسائل الشيعة 25: 424، كتاب إحياء الموات، الباب 10، الحديث 1.

4- الكافي 5: 1/295، وسائل الشيعة 18: 91، كتاب التجارة، أبواب أحكام العقود، الباب 30، الحديث 2.

إلى أسفل من ذلك».

قال ابن أبي عمير: و مهزور موضع واد(1).

و أمّا القسم الثاني - أعنى ما ورد بلفظة «قال» أو «يقول»، غير أنّ القرائن هادية إلى المراد، و أنّ المرمى هو الحكم و القضاء - فهي كثيرة، و إليك نقل بعض منها:

1- ما رواه ثقة الإسلام عن عقبه بن خالد عن أبي عبد الله في رجل أتى جبلاً، فشقّ فيه قناة، فذهبت قناة الآخر بماء قناة الأول قال: فقال «يتقاسمان (و في نسخة يتقايسان) بحقائب البئر...»(2)

إلى آخرها.

و رواه الصدوق نحوه، و زاد:

«و قضى رسول الله بذلك و قال: إن كانت الأولى أخذت ماء الأخيرة...»

إلى آخره و قد أوردنا الرواية بتمامها في صدر الرسالة(3).

2- ما رواه الشيخ في أبواب الجهاد عن أبي جعفر عن آبائه: «أنّ النبي قال:

فاقتلوا المشركين و استحيوا شيوخهم و صبيانهم»(4).

و لا يبعد أن يكون الأمر مولوياً سلطانياً(5)

1- الكافي 5: 278/3، وسائل الشيعة 25: 420، كتاب إحياء الموات، الباب 8، الحديث 1.

2- الكافي 5: 294/7، وسائل الشيعة 25: 432، كتاب إحياء الموات، الباب 16، الحديث 1.

3- تقدّم في الصفحة 469.

4- تهذيب الأحكام 6: 241/142، وسائل الشيعة 15: 65، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، الباب 18، الحديث 2.

5- و هو بعيد جداً مع تظافر الأوامر على وجوب قتل المشركين من الله تعالى في الذكر الحكيم، و أنّه يجب قتلهم أينما ثقفوا. [المؤلف]

3- ما رواه ثقة الإسلام عن أبي عبد الله في آداب الجهاد قال: «كان رسول الله إذا أراد أن يبعث سرية دعاهم، فاجلسهم بين يديه، ثم يقول: سيروا باسم الله وبالله وفي سبيل الله وعلى ملة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، لا تغلّوا ولا تمثّلوا ولا تغدروا، ولا تقتلوا شيخاً فانياً ولا صبيّاً ولا امرأة، ولا تقطعوا شجراً إلا أن تضطرّوا إليها»(1).

4- ما رواه الكليني عن إبراهيم بن جندب عن أبيه: أن أمير المؤمنين كان يأمر في كلّ موطن لقينا فيه عدونا، فيقول: «لا تقتلوا القوم حتى يبدؤكم؛ فإنكم - بحمد الله - على حجة، وترككم إيّاهم حتى يبدؤكم حجة أخرى لكم، فإذا هزمتموهم فلا تقتلوا مُدبراً ولا تُجهزوا على جريح ولا تكشفوا عورة ولا تمثّلوا بقتيل»(2).

هذا بعض ما يمكن أن يستشهد لما قصدناه، وإليك بيان ما هو المحصّل من هذه الامور:

الغاية من المقالة

إذا عرفت ما أوضحناه من الامور فاعلم: أن المحتمل جداً - بل هو المتعيّن حسب القرائن الواصلة - أن

قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا ضرر ولا ضرار»

بمعنى النهي عن الضرر، لكن لا بمعنى النهي الإلهي - كأكثر النواهي المذكورة في الكتاب والسنة -

1- الكافي 5: 1/27، وسائل الشيعة 15: 58، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، الباب 15، الحديث 2.

2- الكافي 5: 3/38، وسائل الشيعة 15: 92، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، الباب 33، الحديث 1.

بل بمعنى النهى السلطاني والحكم المولوي، وقد صدر عنه بما أنه سائس الملة وقائدها، ورئيس الملة وأميرها. وأنه صلى الله عليه وآله وسلم نهى أن يضرب الناس بعضهم ببعض، وأن يجعل أحد أحداً في ضيق و حرج و مشقة. وقد ألقاه صلى الله عليه وآله وسلم على الوجه الكلي حتى يكون حجة على الكل في جميع الأدوار.

و هو بما أنه نهى سلطاني صدر عن نبي مفترض الطاعة يجب اقتفاء أثره و اتباع قوله. هذا هو المدعى.

و أما ما يدل عليه:

فمن طرق العامة: ما رواه أحمد بن حنبل في مسنده برواية عبادة بن الصامت؛ حيث وقفت على أنه رواه بلفظة

«وقضى: أن لا ضرر و لا ضرار»⁽¹⁾،

ثم ساق سائر الأقضية.

و قد أوضحنا⁽²⁾ أن لفظة «قضى» و «حكم» و «أمر» ظاهر في كون المقضى و المحكوم به من أحكام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بما هو سلطان، أو من قضائه بما هو قاضٍ، و معه لا مجال لحمله على أنه صلى الله عليه وآله وسلم بصدد الحكم النازل إليه من عند الله؛ إذ ليس المقام مقامه، و ظاهر الكلام على خلافه. كما أن المقام ليس مقام فصل الخصومة و القضاء، كما لا يخفى.

فينحصر قوله:

«لا ضرر»

في كونه نهياً سلطانياً أراد به نهى الأمة عن الإضرار و إيجاد الضيق و الحرج.

و لا ينافي ما ذكرنا من أنه نهى سلطاني، ما تقدّم من أن لفظة «قضى» ظاهر

1- المسند، الإمام أحمد بن محمد بن حنبل 16: 22677/421.

2- تقدّم في الصفحة 527-528.

فى أنّ الحكم المتلوّ له صادر عنه صلى الله عليه وآله وسلم بما هو قاضٍ؛ فإنّ ذلك صحيح إذا لم يقم قرينة على كونه ليس بصدد فصل الخصومة والقضاء، كما عرفت.

وما يظهر من وحيد عصره شيخ الشريعة قدس سره من أنّه نهى إلهياً؛ مستدلاً بأنّ شراح الحديث فسّروه بأنّه: لا يضّرّ أخاه (1)، فى غير محلّه؛ لما عرفت من أنّ جعل النهى نهياً إلهياً خلاف ظاهر قوله: «قضى»، مضافاً إلى أنّ المقام ليس من قبيل تبليغ أحكام الله.

كما أنّ المعنى المعروف بين الأعلام بأنّه بصدد نفى الحكم الشرعى الضررى (2) لا يجتمع مع رواية أحمد بن حنبل؛ إذ أىّ تناسب بين قضائه ونفى الحكم الضررى.

وما استند إليه قدس سره من تفسير شراح الحديث لا يثبت ما رامه؛ فإنّه قدس سره نقل عبارتهم بأنّهم قالوا: إنّ معناه لا يضّرّ أخاه، وهو لا يدلّ على كون النهى من الله أو من قبل الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بما أنّه سلطان وحاكم، لا نبي ورسول ومبلّغ للحلال والحرام.

بل كلامه أيضاً غير صريح فى كون النهى نهياً شرعياً، بل هو بصدد بيان النفى بمعنى النهى، قبال ما أفاده الأعلام؛ وإن كان المتبادر منه كون النهى إلهياً وحكماً شرعياً.

وأما ما ثبت وروده من طرقنا هو قضية سمرة، والآثار الواردة من طرق

1- قاعدة لا ضرر، شيخ الشريعة الأصفهاني: 26-27.

2- فرائد الاصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم: 25: 460، مقالات الاصول 2: 323، منية الطالب 3: 379.

الشيعة؛ وإن لم يكن مصدره بلفظة «قضى» ونحوه، إلا أن التأمل في صدر القضية وذيها، والإمعان في هدف الأنصارى؛ حيث رفع الشكاية إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم ليدفع عنه الظلم، والتدبر في أنه لم يكن لواحد منهما شبهة حكمية ولا موضوعية يورث الاطمئنان ويشرف الفقيه على القطع بأن الحكم حكم سلطاني، والنهي نهى مولوى من جانب النبي على أن لا يضرب أحدًا أحدًا، وأن من كان في حوزة حكومتى مصون من الضرر والضرار.

والحاصل: أن الأنصارى لما كره ورود سمرة- ذلك الرجل الفاسق الفاجر الذى سؤد صحيفة تاريخ حياته برده قول النبي والتجرى عليه- رفع الشكاية إلى رئيس الملة- بعد ما شافه الأنصارى نفس سمرة وأتم عليه الحجّة، ولم يقبله- حتى يرفع عنه الظلم ويحمى عنه؛ حماية الحاكم والسلطان عن رعيتيه ومن يعيشون تحت ظلّ لوائه.

فأحضره النبي، ونقل إليه شكاية الأنصارى، وأمر عليه أن يستأذن عند وروده، فأبى سمرة عن قبوله. فلما تأبى استبداله بنخلة اخرى... إلى آخر ما فى الرواية أمر صلى الله عليه وآله وسلم بقلع الشجرة؛ حسماً لمادة الفساد، وحكم بأنه لا يضرب فى ظلّ لوائى أحد أحدًا. ولا يوقع أحد حرجاً وضيقةً على أحد.

فلم يكن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بعد تلك المقاولات بصدد بيان حكم الله الواقعى حتى يفسر بأن الأحكام الواقعية لا ضرر فيها، وأنه لم يشرع حكماً ضررياً، أو بصدد بيان النهى الإلهى المتوجّه إلى عباده بلسان رسوله صلى الله عليه وآله وسلم؛ بأن الله نهى أن يضرب أحدًا أحدًا، بل هذا وذاك لا يتبادران. إذا لوحظت القرائن الحافّة بالكلام، وأنّ المقام لم يكن مناسباً لبيان حكم الله- على أى وجه كان- بل كان مناسباً لإعمال

المولوية وإنفاذ الكلمة حتى ينحسم مادة الفساد ويرتفع الغائلة، ويحصل بها الطمأنينة لكل من يعيش ظلّ لواء الإسلام في حمى حكومة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، ويشاهد الباكون أنه صلى الله عليه وآله وسلم أمر بقلع الشجرة، وحكم: أن الرعية ممنوعون عن الضرر والضرار؛ دفاعاً عن المظلوم وسياسة للعباد، فعلى ما قرّناه يكون ما ورد من طرفنا موافقاً لما عن طرق العامة، المنتهية إلى عبادة بن الصامت، الذي لم يشكّ فيه اثنان.

فقد صرّحوا باتقانه وضبطه، ويظهر من معاجم الشيعة: أنه من أجلائهم؛ حتى روى الكشي عن الفضل بن شاذان: أنه من السابقين الذين شهدوا الغزوات والمعارك، كبدر و احد و الخندق وعامة المشاهد مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وأنه من الذين رجعوا إلى أمير المؤمنين نظراء: ابن التيهان و جابر بن عبد الله و خزيمة بن ثابت و أبي سعيد الخدري، و ممن شهدوا العقبتين(1)، إلى غير ذلك من كلمات الثناء التي تجدها في ترجمة الرجل في محالها.

و يؤيد إقنانه: أن ما روى عنه أحمد بن حنبل من أقضية النبي - كما مثناه بطوله - مروية بعين ألفاظها أو قريبة منها في جوامعنا عن الصادقين، متفرقة في أبواب متفرقة، غير أن صاحب المسند جمعها في رواية واحدة(2).

-
- 1- انظر اختيار معرفة الرجال: 78/38، الفوائد الرجالية، بحر العلوم 3: 56، تنقيح المقال 2: 125/السطر 13، (أبواب العين).
 - 2- غير أن تصحيح آخر السند لا يفى بتصحيح الوسائط، وقد تقدّم عن سيدنا الاستاذ: التصريح بأن ما رواه أحمد ليس حجة عندنا، ذكره- دام ظلّه- في ردّ بعض الأعاظم؛ حيث تسلّم وروده مستقلاً. و الظاهر: أن غرضه الاستئناس و توفير الشواهد و القرائن على أن الحكم حكم مولوى سلطاني. [المؤلف]

فذلكة المقام

و الحاصل: أنّ الذي دعانا إلى هذا الوجه إنّما هو تظافر القرائن على صحّته، و عدم الطمأنينة بما ذكره الأعلام في تفسير الحديث؛ فإنّ ما اختاره شيخنا الأعظم رحمه الله لم يكن خالياً من إشكالات غير منحلّة، كما عرفت (1).

أضف إلى ذلك: أنّ ما اختاره من المذهب يستلزم أن لا يكون الحديث من أقضية النبي صلى الله عليه وآله وسلم، مع أنّه من قضاياها، بل قيل من أشهر ما قضى به النبي صلى الله عليه وآله وسلم (2)، و لا يوجد أيّ تناسب بين صدر الواقعة و ذيلها؛ فإنّ شأن الحديث و إن كان غير مروى في كتب العامة إلاّ أنّه مروى في كتبنا.

و قد عرفت: أنّ الصدر متضمّن لرفع الشكاية من المظلوم عن الظالم إلى رئيس الملة و سلطانها المطلق، و أيّ تناسب بينه و بين الإخبار عن نفى الحكم الضرري و عدم جعلها، و أيّ تناسب في تعليل قلع الشجرة بقوله:

«لا ضرر و لا ضرار».

مضافاً إلى: عدم معهودية ما ذكره من المعنى من أمثال هذه التراكيب الدارجة في كلمات الفصحاء، الواردة في الآثار الشرعية عن بيوت الوحي؛ فإنّ الغالب إنّما هو نفى الأثر بلسان نفى موضوعه، أو النهي بلسان النفي، و أمّا نفى عنوان الضرر و إرادة نفى ما له أدنى دخالة في تحقّقه فلم يعهد من هذا التركيب.

1- تقدّم في الصفحة 510.

2- منية الطالب 3: 370.

وقد أوضحنا(1): أن الحكم الشرعى ليس عدّاة أو سبباً توليدياً للضرر، وإنّما له أدنى دخالة فى تحقّقه بما أنه باعث اعتباراً نحو الموضوع الذى فيه الضرر، وهو السبب الوحيد له.

وأما ما أفاده المحقّق الخراسانى: من أنّ المعهود فى مثل هذا التركيب هو نفي الأثر بلسان نفي الموضوع(2) وإن كان صحيحاً غير أنّ المقام ليس من صغريات ما ادّعاه؛ لما عرفت(3) أنّ الحكم الشرعى ليس أثراً للضرر، ولا الضرر موضوعاً له.

نعم، يمكن تصحيح ما ذكره بشرط ثبوت أمرين:

الأول: قلّة الأحكام الضرورية فى صفحة التشريع؛ بحيث ينزل الموجود منه منزلة المعدوم.

الثانى: ادّعاء أنّه لا شأن للضرر من الشؤون، غير الحكم الضررى، كما لا شأن للرجل غير المرؤة والشجاعة؛ حتّى يصحّ ادّعاء أنّ المسبّب عين السبب.

فلو ثبت هذان الأمران أمكن نفي الضرر وإرادة نفي الحكم الضررى بتنزيل الموجود منزلة المعدوم، وأتى يمكن إثباتهما؟! إذ هو يستلزم- على مبنى المشهور فى المجاز- استعمال اللفظ الموضوع للمسبّب فى السبب. مع عدم ثبوت الأمرين فى حدّ نفسيهما، مضافاً إلى غرابته وعدم معهوديته.

1- تقدّم فى الصفحة 508.

2- كفاية الاصول: 432.

3- تقدّم فى الصفحة 515.

وأما ما أيده وحيد عصره؛ تبعاً لشراح الحديث (1) فهو أحسن الوجوه- بل هو المتعين- غير أنّ الاختلاف بيننا وبينهم في منشأ النهي؛ فيظهر منهم أنّه نهى إلهي ألقاه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على النحو الكلي، واستند إليه في ردع سمرة عن الدخول بغير استئذان، بل في أمر الأنصاري بقلع الشجرة، كما يظهر من عبائه قدس سره.

وأما على ما استظهرناه فهو نهى مولوي صادر عنه صلى الله عليه وآله وسلم بما هو سائس الملة ورئيسهم حسب القرائن التي أوردناها. وأظنّ: أنّ هذا الوجه أصوب الوجوه؛ فإن ثبت إتقانه عندك وتعيّنه فهو من فضل الله تعالى، وإلا فاجعله أحد المحتملات، لعلّ الله يحدث بعد ذلك أمراً.

دفع توهم

يمكن أن يتوهم متوهم: أنّ الرسول صلى الله عليه وآله وسلم قد استند- في أمره بالقلع والرمي بها إلى وجهه- إلى قوله:

«فإنه لا ضرر ولا ضرار»،

وظاهر الاستناد والفاء المفيد للتعليل: أنّه حكم إلهي وقاعدة كلية من الله تعالى، وهو صلى الله عليه وآله وسلم اتكل على الحكم الإلهي، وأمر الأنصاري بقلعها ورميها؛ فعلّل عمل نفسه بالحكم الصادر من الله، ولا يناسب أن يفسّر عمل نفسه ويعلّله بحكم نفسه.

ولكنّه مدفوع، وما ادّعاه من الظهور ممنوع، بل الظاهر خلافه؛ فإنّ الأنصاري لما رفع شكواه إلى النبي الأعظم، واستدعى النبي صلى الله عليه وآله وسلم سمرة وأمره بالاستئذان عند الدخول، وهو كان رجلاً مضاًراً تخلف عن حكمه، مسّت الحاجة إلى تأديبه؛ فأصدر حكمه السياسي لحفظ نظام الامّة، وأمر بقلعها ورميها إلى

وجهه. ثم علل هذا الحكم التأديبي بالحكم السياسي الكلي؛ وأنه

«لا ضرر ولا ضرار».

وأنه لا يجوز أن يضر أحد أحدًا في حوزة حكومتي، وحمى سلطاني.

فعلى هذا يتوافق الجمل ويتضح التناسب بين المعلول- قلع الشجرة- وعلته- لا ضرر ولا ضرار- بلا أدنى تكلف؛ فإن كلاً من المعلول وعلته حكم سياسي تأديبي لحفظ النظام.

وأمّا على ما أفاده الأعلام: فلا يتضح التناسب بينهما، إلا على تأويل سوف نرجع إليه في التنبيه الآتي.

وبالجملة: لا يصحّ تعليل حكمه بالقلع والرمي بأنه لم يشترع حكماً ضرورياً، أو أنّ الله نهى عن أن يضر أحد أحدًا، مع أنّ نفس القلع ضرر، والحكم به ضرري.

أضف إلى ذلك: مرسلة زرارة؛ فإنها كانت مشتملة على قوله:

«على مؤمن»⁽¹⁾

؛ فهذا التقييد يؤكّد كون النفي بمعنى النهي، وقد أوضحنا الوثوق بصدورها في صدر الرسالة⁽²⁾، فلا نعيده هنا.

و حينئذٍ: يتمحّض النفي في النهي؛ فإذا ضمّت إليها القرائن الموجودة في صدرها وذيلها يسهل لك تصديق ما ذكرناه، ويتّضح أنّه نهى مولوى سلطاني، لا نهى شرعي إلهي، فتدبر.

1- الكافي 5: 294/8، وسائل الشيعة 25: 429، كتاب إحياء الموات، الباب 12، الحديث 4.

2- تقدّم في الصفحة 485.

تنبيهات:

التنبيه الأول في اشتغال الرواية على ما يخالف القواعد

قد أورد الشيخ الأعظم في رسالته المطبوعة حول قاعدة لا ضرر إشكالاً، وقال: إنَّ في هذه القصَّة إشكالاً؛ من حيث حكم النبي بقلع العَدْق، مع أنَّ القواعد لا تقتضيه. ونفى الضرر لا يوجب ذلك، لكن لا يخلُّ بالاستدلال(1)، انتهى.

قلت: كيف لا يخلُّ بالاستدلال؛ والحال هذه؟!

نعم، ما أوضحه من الإشكال غير وارد على المختار؛ لأنَّ المورد- أعنى قلع الشجرة- من صغريات الحكم الكلي السلطاني السياسي، و الأمر به لأجل قلع مادة الفساد في المجتمع المتوقع في مثل المقام.

و أمَّا على غيره: فلا مساغ للقلع؛ لأنَّ عدم تشريع الحكم الضروري، أو نهى الله تعالى عن الإضرار بالغير لا يستلزم قلعها و الرمي بها على وجهه؛ لأنَّه ضرر و إضرار بالغير بالحمل الشائع.

و أجاب بعض أعظم العصر عن الإشكال بما هذا ملخصه: إنَّ

قوله صلى الله عليه و آله و سلم: «لا ضرر»

ليس علَّة لقلع العدق، بل علَّة لوجوب الاستئذان، و إمَّا أمر الأنصارى بقلع عذقه؛ لأنَّه صلى الله عليه و آله و سلم بإصرار سمرة على إيقاع الضرر على الأنصارى قد أسقط احترام ماله، فأمر صلى الله عليه و آله و سلم بالقلع من باب الولاية العامة؛ حسماً للفساد، هذا أوَّلاً.

1- رسائل فقهية، ضمن تراث الشيخ الأعظم 23: 111.

و ثانياً: لو سلّمنا ما ذكر، إلا أنّ هذا لا ينافي القواعد؛ لأنّ «لا ضرر» حاكم على قاعدة السلطنة التي من فروعها احترام مال المسلم، الذي هو عبارة عن سلطنة المالك على منع غيره في التصرف في ماله.

لا يقال: على فرض أن يكون احترام مال المسلم من فروع سلطنته و عدم كونه قاعدة مستقلة، إلا أنّ قاعدة السلطنة مركّبة من أمر وجودي - و هو كون المالك مسلّطاً على التصرف في ماله بما يشاء - و أمر سلبي - و هو سلطنته على منع غيره عن التصرف في ماله - و الضرر إنّما يرد على الأنصاري من تصرف سمرة في ماله بما يشاء، لا من منع الأنصاري عن قلع عذقه؛ فلا وجه لسقوط احترام ماله رأساً.

لأثنا نقول: جهة السلطنة و إن انحلت إلى جزءين إيجابي و سلبي، إلا أنّ هذا تحليل عقلي، لا أنّها مركّبة من حكّمين؛ فلا معنى لأن يكون قاعدة لا ضرر حاكمة على أحد جزئي السلطنة دون الآخر.

نعم، الجزء الأخير من علّة الضرر ابتداءً و بلا واسطة هو الدخول بلا استئذان، إلا أنّه حيث يكون متفرّعاً على إبقاء نخلته في البستان فالضرر ينتهي و ينشأ - بالأخرة - من علّة العلل، فينفي حقّ الإبقاء.

و بالجملة: أنّ سمرة لم يكن مالكاً إلا للنخلة، و له حقّ إبقائها في البستان، و هذا علّة لجواز الدخول بلا استئذان، فلو كان المعلول مستلزماً للضرر فدليل الضرر رافع لعلّته؛ لأنّ الضرر في الحقيقة نشأ من استحقاق سمرة لإبقاء عذقه، فقاعدة الضرر ترفع هذا الاستحقاق.

لا يقال: فعلى هذا لزم أن يرتفع الصحّة و اللزوم في العقد الغبني، مع أنّه ليس كذلك.

لأثنا نقول: فرق بين المقام ومسألة الصحّة واللزوم؛ فإنّ الصحّة وإن كانت متقدّمة في الرتبة على اللزوم، إلا أنّ كلّ واحد منهما حكم مستقلّ؛ ملاكاً ودليلاً، ولا ربط لأحدهما بالآخر، ولا عليّة بينهما.

وأما المقام: فإنّ جواز الدخول بلا استئذان - مع كونه مترتباً على استحقاق إبقاء العذق - يكون من آثاره؛ فالضرر معلول الاستحقاق، كما أنّ الضرر في الوضوء معلول الإيجاب الشرعي؛ وإن نشأ من اختيار المكلف (1)، انتهى كلامه.

وفيه أنظار، نشير إلى مهمّاتها:

منها: أنّ استظهار كون القاعدة علة لوجوب الاستئذان لا للأمر بالقلع مخالف لموثقة زرارة، وإليك لفظ الرواية:

«فأرسل إليه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وخبره بقول الأنصاري وما شكاه، وقال:

إذا أردت الدخول فاستأذن، فأبى؛ فلمّا أبى ساومه؛ حتّى بلغ به من الثمن ما شاء الله، فأبى أن يبيع، فقال: لك بها عذق يمدّ لك في الجنّة، فأبى أن يقبل. فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم للأنصاري: اذهب فاقلعها وأرم بها إليه؛ فإنّه لا ضرر ولا ضرار» (2).

وظاهر الرواية يعطى كونه علة للأمر بالقلع فقط؛ إذ كيف يمكن إرجاعه إلى الأمر بالاستئذان مع هذا الفصل الطويل.

على أنّ أمره صلى الله عليه وآله وسلم سمرة بالاستئذان إنّما وقع حين مشافهته إيّاه، ثمّ إنّه صلى الله عليه وآله وسلم أعرض عنه، وتوجّه إلى الأنصاري، وأمره بالقلع؛ معقباً أمره بقوله:

1- منية الطالب 3: 397.

2- الكافي 5: 2/292.

«فإنه لا ضرر»،

فكيف يمكن أن يكون قوله

«لا ضرر»

علّة لوجوب الاستئذان، مع أنه لم يقله إلا بعد التولّي عنه، و الإعراض عن مشافهته؟

ومنها: أنّ ما ذكره من أنّ سمرة لما أصرّ على الإضرار فأسقط صلى الله عليه وآله وسلم احترام ماله لأجل إصراره على الإضرار ممّا لم يتم عليه برهان. وهذه هي القواعد الشرعية والعقلية، هل تجد فيها ما يدلّ على أنّ الإصرار على الإضرار بالغير يوجب سقوط احترام مال المصّر؟

وما أفاده: من أنّ للسلطان أن يأمر بالقلع؛ حسماً للفساد صحيح، لكنّه لا يصحّ - حينئذٍ - تعليل الحكم السياسى التأديبى بالحكم الشرعى الإلهى - أعنى قوله:

«فإنه لا ضرر ولا ضرار»

- حسب ما اختاره القوم فى مفاده.

نعم على ما اخترناه من المعنى فالتعليل صحيح جدّاً، و المناسبة واضحة، و ظهور الموثّقة محفوظ.

ومنها: أنّ جعل قاعدة احترام مال المسلم من فروع قاعدة السلطنة غريب جدّاً، و مثله تفسير الاحترام بأنّه عبارة عن سلطنة المالك على منع غيره عن التصرف فى ماله؛ إذ إقحام إحدى القاعدتين فى الاخرى، مع كونهما قاعدتين مستقلّتين عند العقلاء و الشريعة - دليلاً و ملاكاً - لا - وجه له؛ فإنّ قاعدة السلطنة - أى تسلّط المالك على أن يتصرّف فى ماله كيف شاء، و يتقلّب فيه كيف أراد - هى من أحكام المالكية و شؤونها عند العقلاء، و قد أمضاها الشارع بالنبوى المشهور:

«الناس مسلّطون على أموالهم» (1).

و أمّا قاعدة الاحترام: فهى عبارة عن كون المال واقعاً فى حريم المالك؛

بحيث لا يجوز لأحد أن يتصرّف فيه بغير إذنه، ولو تصرّف فيه وأتلفه ضمن عرضه.

فالقاعدتان متغايرتان ملاكاً، كما أنّهما مختلفتان دليلاً.

فإليك بعض ما يدلّ على الثانية:

فمنه قوله صلى الله عليه وآله وسلم في خطبة حجّة الوداع: «فإنّ دماءكم وأموالكم عليكم حرام، كحرمة يومكم هذا، في شهركم هذا، في بلدكم هذا، إلى يوم يلقونه»⁽¹⁾.

ومنّه: ما أرسله الصدوق عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «سباب المؤمن فسوق، وقتاله كفر، و أكل لحمه من معصية الله، و حرمة ماله كحرمة دمه»⁽²⁾.

و نحوها موثقة أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام⁽³⁾.

ومنّه: التوقيع المروي عن صاحب الزمان -عجل الله تعالى فرجه- «لا يحلّ لأحد أن يتصرّف في مال غيره بغير إذنه»⁽⁴⁾.

إلى غير ذلك.

فأتضح: اختلاف القاعدتين في الملاك والدليل.

ومنّها: أنّ جعل قاعدة السلطنة مركّبة من أمر وجودي - وهو كون المالك مسلّطاً على التصرف في ماله - وأمر سلبي - وهو سلطنته على منع غيره - خلط

1- دعائم الإسلام 2: 160/59، مستدرک الوسائل 17: 87، كتاب الغصب، الباب 1، الحديث 1.

2- الفقيه 4: 909/300، وسائل الشيعة 12: 297، كتاب الحجّ، أبواب أحكام العشرة، الباب 158، ذيل الحديث 3.

3- الكافي 2: 2/359، وسائل الشيعة 12: 297، كتاب الحجّ، أبواب أحكام العشرة، الباب 158، الحديث 3.

4- كمال الدين: 49/521، الاحتجاج 2: 351/559، وسائل الشيعة 9: 540، كتاب الخمس، أبواب الأنفال، الباب 3، الحديث 7.

بين الشئ ء و متعلّقه؛ فإنّ قاعدة السلطنة عبارة عن تسلّط المالك على ماله، و السلطنة على منع الغير يعدّ من شؤون ذلك السلطنة و من أنحائها، فالكثرة إنّما هي في المتعلّق، لا في نفس القاعدة.

أضف إليه: أنّ السلطنة على دفع الغير ليست أمراً سلبياً؛ و لو كان متعلّقها- أى منع الغير و دفعه- سلبياً. مع أنّ متعلّقها أيضاً ليس أمراً سلبياً، كما هو واضح.

و منها: لو سلّمنا أنّ القاعدة مركّبة من أمر وجودي- و هو كون المالك مسلّطاً على التصرّف في ماله كيف يشاء- و أمر سلبى- و هو سلطنته على منع غيره- لكن دخول سمرة في منزل الأنصارى فجأةً بلا استئذان ليس من أنحاء سلطنته على التصرّف في عذقه كيف يشاء حتّى يستدلّ بالقاعدة على جوازه، بل من المقدمات الوجودية للتصرّف في ماله، و لا يعقل أن تكون قاعدة السلطنة منحلّة إلى السلطنة على الشئ ء و مقدّمته الوجودية بما أنّها مقدّمته.

أضف إليه- بعد الغصّ عمّا ذكر- أنّ سلطنة سمرة على ماله يستلزم سلطنته على جواز الدخول إلى بيت الأنصارى و العبور منه إلى عذقه، و لمّا كان الدخول بلا استئذان ضرراً على الأنصارى يرتفع به سلطنته على الدخول بلا استئذان.

و أمّا سلطنته على الدخول مع الاستئذان، و على سائر أنحاء التصرّف في ماله و حرمة ماله فلم يدلّ دليل على ارتفاعها، بل هي باقية تحت أدلّة السلطنة و الاحترام، من دون دليل رافع.

التنبية الثاني في حكومة القاعدة على أدلة الأحكام الأولية

إن ما اشتهر بين الأساطين من حكومة

قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا ضرر ولا ضرار»

على الأحكام الواقعية (1) إنما يصحّ على مختارهم في توضيح الحديث و تفسيره. و أما على المذهب المنصور فهو حاكم على قاعدة السلطنة فقط؛ لأنه ورد لكسر سورتها، و أنّ السلطنة على المال إذا استلذمت الضرر و الحرج على الغير، و أوقعه في المشقة و المضيقه غير جائزة، و لا نافذة.

وقد تمسك بها نفس سمرة في ردّه لزوم الاستئذان، فقال: «أستأذن في طريقى إلى عذقي؟!» و هو صلى الله عليه وآله وسلم بما أنه سلطان الامة و زعيمها و سائس المجتمع و قائدها الأكبر، و بما أن حكمه على الأولين حكمه على الآخرين منع الامة- جمعاء- عن الضرر و الضرار، و إيقاع المؤمن في الضرر و المكروه، نظير إيقاع سمرة أخاه الأنصارى فيه بدخوله فجأة، و إشرافه على أهله ممّا كان هو يكرهه و أنّ السلطنة محدودة بحدّ لا يجي ء منه الضرر إلى المؤمن.

و أما رفع اللزوم في المعاملة الضرورية كالغبن، أو رفع وجوب الوضوء الضرورى و ما ضاهاهما ممّا اشتهر بينهم التمسك به (2) فهو أجنبي عنه على المختار.

فإن قلت: فما الدليل على رفع اللزوم في هذه الموارد؟ و لو أسقطنا القاعدة

1- فرائد الاصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم 25: 462، منية الطالب 3: 405، حاشية المكاسب، المحقق الأصفهاني 4: 491.

2- فرائد الاصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم 25: 460، منية الطالب 3: 379.

عن الاعتبار في هاتيك المواضع فما الدليل على الخيار وأشباهه؟ وقد يظهر من بعضهم: أن القاعدة هو الدليل المنحصر في بعض الخيارات.

قلت: انحصار الدليل بها ممنوع جداً؛ فإن من أوضح موارد النقض على المختار إنما هو خيار الغبن. ولا يلزم من إنكار جريان القاعدة فيه عدم الدليل على الخيار؛ فإن وجود الخيار في هذه الموارد عقلائي بما هو خيار الغبن، وأي دليل أوضح من بنائهم الذي لم يرده الشارع و جرى على دينهم في أحكام المعاملة غالباً. وليس الخيار عندهم لأجل وجود الشرط الضمني في المعاملة من مساواة الثمن والمثمن في القيمة السوقية حتى يكون من قبيل خيار تخلف الشرط(1)، كما ربما توهم نظيره في خيار العيب أيضاً(2)؛ لأن الملاك للرجوع عندهم في صورة الغبن بما أنه مغبون، وفي العيب بما أن المبيع معيب.

نعم، بناء العقلاء على حلّ العقد إذا كان المبيع معيباً، وأما حلّه إذا كان أحد المتبايعين مغبوناً فيتوقف جوازه عندهم على عدم بذل التفاوت؛ فلو بذل فيسقط خياره عندهم. ولا أظن أن يستفاد أزيد من ذلك من القاعدة لو كانت دليلاً في خيار الغبن، كما اعترف عليه الشيخ الأعظم وشيخنا العلامة- أعلى الله مقامهما(3)- ونقل عن العلامة(4).

والحاصل: أن استدلال الأعلام بالقاعدة على الخيار لا يدلّ على انحصار

1- منية الطالب 3: 107.

2- حاشية المكاسب، المحقق الإيرواني 3: 227.

3- المكاسب، ضمن تراث الشيخ الأعظم 18: 162، الخيارات (تقارير المحقق الحائري) الأراكي: 181.

4- تذكرة الفقهاء 11: 70-71.

دليل الخيار عليها؛ فهذا ابن زهرة يمكن أن يستظهر منه عدم اعتماده على القاعدة في إثبات الخيار؛ حيث قال ويحتج على المخالف ب قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا ضرر ولا ضرار»⁽¹⁾،

فتأمل.

ويظهر من صاحب «الجواهر» أنه اعتمد في خيار الغبن على الإجماع الذي ادّعه لا على القاعدة⁽²⁾.

وبالجملة: استدلال من استدلال من الأعظم من زمن الشيخ إلى أعصارنا لا يدلّ على الانحصار، وأنه لولاه لما أمكن إثبات الخيار.

ولو سلم: فالتالي لا يعطى ظهوراً للرواية؛ فإنّ الظهور العرفي إنّما يقتض من مجاريه، وليس من طرقه بقاء عدّة من المسائل بلا دليل؛ إذ هو لا يعطى الظهور ولا يوجب أن نحكم بخلاف ظاهر الحديث، إلا أن يقال: إنّ الاستدلال إنّما هو بفهم المشهور لا غير، ولكنّه أيضاً غير سديد.

التنبه الثالث في تحمّل الضرر و الإكراه على الإضرار

إنّ الممنوع إنّما هو الإضرار على الناس تسبباً أو مباشرة، وأما رفع الضرر أو دفعه عنهم فالحديث أجنبى عنهما، وهو من الوضوح بمثابة.

وعليه: فلو توجّه السبيل إلى دار الغير فلا يجب عليه دفعه، ولا توجيهه إلى داره لرفع الضرر عن جاره. كما أنّه لو توجّه إلى داره يجوز له دفعه عن داره؛ وإن

1- غنية النزوع 1: 224.

2- جواهر الكلام 23: 41-42.

استلزم جريانه بنفسه إلى دار الغير، نعم ليس له توجيهه إلى دار الغير لدفع الضرر عن نفسه؛ لكونه هو الإضرار.

وبالجملة: ما هو الحرام إنما هو الإضرار على أنحائه - تسيباً أو مباشرة - و أما حديث الرفع و الدفع عن الغير فهو خارج عن مفاده.

بقى الكلام فى الإكراه على الضرر: فالظاهر حكومة حديث الرفع على دليل نفي الضرر بأى معنى فسّر؛ سواء كان نهياً شرعياً أو نهياً سلطانياً؛ فإنّ حديث

«رفع ما استكروهوا»⁽¹⁾

حاكم على الرواية أو على دليل وجوب اتباع الرسول و اولى الأمر؛ أعنى قوله تعالى: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ»⁽²⁾ وغيره.

أو يقال بانصراف

قوله صلى الله عليه و آله و سلم: «لا ضرر و لا ضرار»

عن هاتيك الموارد ممّا لا يستند الضرر حقيقة إلى المباشر، بل إلى أمر المتوعّد، كالتولية من الجائر على وجه الإكراه؛ فإنّ الضائر فى نظر العرف إنّما هو المكروه لا المكروه، بالفتح.

نعم، القول بحكومة حديث الرفع على أدلّة الأحكام على إطلاقها غير صحيح، و قد تبّهنا عليه فى الرسالة التى عملناها فى التقيّة⁽³⁾، و لا يمكن الجمود على إطلاق الحديث و العمل به؛ و إن تحقّق الإكراه، كما إذا أوعده و أكرهه على هدم الكعبة و إحراق القرآن و إبطاله؛ بحيث يقع الناس معه فى الضلالة، أو أمره على المعاصى الموبقة المهلكة.

1- الخصال: 9/417، التوحيد، الصدوق: 24/353، وسائل الشيعة 15: 369، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب 56، الحديث 1.

2- النساء (4): 59.

3- الرسائل العشرة، التقيّة، الإمام الخمينى قدس سره: 12.

و لا أظنّ التزامهم بحكومة الحديث على ما دلّ على حرمة تلك الأفعال؛ وإن أوعده المكره بما لو اوعده به في طلاق امرأته أو عتق عبده لتحقق الإكراه، وصار الطلاق و العتق باطلين، كما لو أوعده بالشتيم و الضرب و نهب مال يسير؛ فإنّ الإيعاد بها يدخل الطلاق و العتاق لأجله تحت حديث الرفع، و يحكم الطلاق و عديله بالبطلان. إلا أنّ ذلك الإيعاد لا يمكن أن يكون ملاكاً للإتيان بالمحارم الموقفة و العزائم المذكورة، بل لا يجوز في بعض الصور و إن أوعده بالقتل؛ و إن ورد «إنّ التقيّة في كلّ شيء إلاّ الدماء»⁽¹⁾.

و بذلك يتّضح: أنّه لو أمره الوالي بهدم بيوت الناس و ضربهم و سبى نسائهم و نهب أموالهم، و أوعده بما يتحقّق معه أوّل مرتبة من الإكراه؛ من الشتم و نحوه لا يجوز له ذلك، و أنّ إطلاق قوله:

«كلّ ما اضطرّ إليه ابن آدم فقد أحلّه الله»⁽²⁾

منصرف عنه.

و على ذلك: فالأولى التفصيل بين الوضع و التكليف، و أنّ حديث الرفع حاكم على الأحكام الوضعية في عمّامة مراتب الإكراه، و أمّا التكليفية فالحقّ التفصيل بين مهمّاتها و غيرها.

-
- 1- الكافي 2: 16/220، و مسائل الشيعة 16: 234، كتاب الأمر و النهي، أبواب الأمر و النهي، الباب 21، الحديث 1.
 - 2- الكافي 2: 18/220، و مسائل الشيعة 16: 214، كتاب الأمر و النهي، أبواب الأمر و النهي، الباب 25، الحديث 2.

التنبية الرابع في تعارض الضررين أو تعارض الضرر و الحرج و غيرهما من الصور، كما إذا استلزم التصرف في ملكه الضرر على الغير

وقد نقل عن المشهور الجواز(1)، و نقل عدم الخلاف عن الشيخ و ابن زهرة و الحلّي(2). و كيف كان: فالأولى بيان الصور المتصوّرة، و بيان ما هو الضابط فيها.

فنقول هاهنا صور:

الأولى: إذا دار الأمر بين الضررين، و لزم من تصرفه في ملكه الضرر على الغير، و من ترك تصرفه الضرر على نفسه.

الثانية: أن يتضرّر الجار من تصرفه، و لزم من تركه الحرج على نفسه.

الثالثة: عكس تلك الصورة؛ فلو تصرف وقع الجار في الحرج، و لو ترك التصرف تضرّر بتركه.

الرابعة: أن يكون في تصرفه ضرر أو حرج على الجار، و في تركه فقدان منفعة له.

الخامسة: أن يكون في تصرفه ضرر أو حرج على الجار و لا يكون في ترك التصرف شيء عليه و لا فقدان المنفعة منه، فيكون تصرفه لغواً أو لإيصال الضرر أو الحرج.

السادسة: إذا دار الأمر بين الحرجين؛ فلو تصرف وقع الجار في الحرج، و لو تركه وقع نفسه فيه.

1- رسائل فقهية، ضمن تراث الشيخ الأعظم 23: 126.

2- المبسوط 3: 272 و 273، غنية النزوع 1: 295، السرائر 2: 382-383.

بناءً على ما ذكرناه: يمكن القول بجواز التصرف فيما لو استلزم ترك التصرف وقوع المالك في الضرر والحرَج؛ لانصراف النهي عن الإضرار بالغير عن هذه الصورة؛ لأنَّ حرمة الإضرار بالغير غير تحمّل الضرر والمشقة عنه، فما هو الحرام هو الأوّل دون الثانی. فلا يجب عليه تحمّلها لدفع الضرر عن الجار، والمقام من قبيل الثانی دون الأوّل.

و لا يتوهم: أنّه يلزم من جوازه جواز الإضرار بالغير ابتداءً إذا استلزم تركه الضرر عليه؛ لوضوح الفرق بين المقامين، كما لا يخفى.

و يلحق به ما إذا استلزم ترك التصرف فقدان منفعة خطيرة؛ إذ أيّ حرج أوضح من حبس المالك عن الانتفاع بما له مدّة لا يستهان بها.

و أمّا غير هذه الصور: فلا يجوز له التصرف؛ لأنّه يعدّ إضراراً حقيقةً بلا وجه.

هذا، والظاهر: أنّ ما ذكرنا هو المحكّم؛ ولو قلنا بما اختاره الأعلام في تفسير الرواية؛ لأنّ القاعدة قاعدة امتنانية، ولا امتنان في إلزام المالك بتحمّل الضرر والحرَج عن الغير، أو الصبر على عدم الانتفاع عن العين، و أمّا في غير هذه الصور فمقتضى الامتنان عدم الجواز، كما لو حفر بالوعة لمجرّد الإضرار على جاره، أو غير ذلك من الهوسات.

إشكال و دفع

وقد يقال: إذا تعارض الضرران من جانب المالك و الجار فمقتضى القاعدة سقوطهما و الرجوع إلى قاعدة السلطنة أو إلى الاصول العقلية و الشرعية، و مثله ما لو كان المقام ممّا تعارض فيه الحرجان.

وأما إذا كان أحدهما حرجياً والآخر ضرورياً فيمكن القول بتعارضهما و تساقطهما، و الرجوع إلى ما سبق في الصورتين السابقتين. اللهم إلا أن يقال بحكومة قاعدة لا حرج على الأخرى.

فيختلف صور المسألة؛ ففي تعارض الضررين و الحرجين فالمرجع قاعدة السلطنة أو الاصول الموجودة، و فيما إذا كان أحدهما حرجياً و الآخر ضرورياً يقدّم ما فيه الحرج على ما فيه الضرر، لو قلنا بالحكومة، و إلا فيرجع إلى قاعدة السلطنة أو الاصول(1).

وقد يقال: إن منع المالك عن التصرف في ملكه حرج مطلقاً؛ فيقدّم جانب المالك في جميع الصور؛ إمّا لحكومته على قاعدة لا ضرر، أو للتعارض و الرجوع إلى قاعدة السلطنة أو الاصول الموجودة(2).

و في الدعويين ما لا يخفى:

أما الثانية: فإن القول بأن منع المالك عن التصرف في ملكه حرج مطلقاً غير صحيح؛ فإنّ الحرج هو المشقة و الضيق و الكلفة، و مطلق المنع لا يستلزم ذلك. نعم ربّما يستلزم ذلك.

وأما الأولى و هو تعارض الضررين فتقريره بما يلي: إذا كان تصرف المالك في ملكه بحفر البئر ضرورياً بالنسبة إلى الغير فجواز حفره مرتفع بحكم القاعدة، و إذا كان رفع هذا الجواز ضرورياً بالنسبة إليه فهذا الضرر الناشئ من رفع السلطنة و رفع الجواز منفي بحكم نفي الضرر؛ فيتعارض دليل الضرر في مصداقين من نفسه؛ فإنّ

1- فرائد الاصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم 25: 467.

2- نفس المصدر.

قوله صلى الله عليه وآله وسلم «لا ضرر»

بحكم القضية الحقيقية منحلّ إلى قضايا كثيرة؛ وإن تولّد أحد الضررين من رفع الضرر في ناحية أخرى.

وفيه: أنّ ذلك بمنزلة إعدام الدليل نفسه أو مصداقاً من مصاديقه، وهو غير معقول، والدليل الواحد لا يمكن أن يتكفّل ما ذكر.

وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا ضرر ولا ضرار»

وإن كان إنشاءً لنفى الأحكام الضرورية- على مباني القوم، حسب القضية الحقيقية- غير أنّ الدليل الواحد لا يمكن أن يتكفّل بجعل واحد ما ذكر؛ بأن يكون معدماً لنفسه، أو مصداقاً من مصاديقه الذى هو هو بعينه.

ولا يقاس المقام بحكومة الأصل السببى على المسببى؛ بأن يقال: إنّ المقام من قبيل حكومة مصداق من الدليل على مصداق آخر، وهو غير إعدام الشئ نفسه؛ لأنه قياس مع الفارق.

وجه الفرق: أنّ الأصل فى ناحية السبب يرفع موضوع الأصل المسببى - أعنى الشكّ - تشريعاً على مسلك القوم (1)، فلا يبقى بعد جريانه موضوع

لقوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» (2)

فى ناحية المسبب حتّى يكون الدليل معدماً لنفسه. فالحكم فى ناحية المسبب مرتفع بالذات؛ لارتفاع موضوعه؛ وهو الشكّ من أجل الأصل السببى.

1- راجع فرائد الاصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم 26: 393، كفاية الاصول: 490، درر الفوائد، المحقق الحائرى: 631.

2- تهذيب الأحكام 1: 11/8، وسائل الشيعة 1: 245، كتاب الطهارة، أبواب نواقض الوضوء، الباب 1، الحديث 1.

مع أنّ في كيفية حكومة الأصل السببي على المسببي كلاماً تعرّضنا له في الاصول، وقّرناها بما يدفع عنها الإشكال(1).

نعم، لو لزم في مورد نفى - لا تنقض - نفسه؛ بأن يتكفل إنشاء عدم نقض اليقين بالشكّ إعدام عدم النقض فهو أيضاً محال، و ما نحن فيه من هذا القبيل.

و التمسك بذيل القضية الحقيقية - على فرض تسليمه - لا يرفع الإشكال؛ فإنّ إعدام الشئ ء نفسه باطل، و حديث الانحلال لا يصحّ الأمر الباطل.

على أنّ تفسير الانحلال بما ذكر من إنشاء قضايا متكرّرة غير تامّ عندنا، و قد أوضحنا معنى الانحلال في محلّه، و قلنا: إنّه ليس في البين إلاّ إنشاء واحد، غير أنّه حجّة على الناس في عامّة الموارد(2).

وربّما يقال في تقرير تعارض الضررين: إنّ جواز التصرف منفي بلا ضرر، و منع التصرف الناشئ من لا ضرر أيضاً منفي بلا ضرر، فيتعارضان.

وفيه: أنّ شأن الحديث هو رفع الحكم - أعني جواز التصرف - لا إثبات الحكم - أعني المنع من التصرف الذي هو حكم وجودي - و رفع الحكم ليس حكماً شرعياً حتّى ينفي بلا ضرر.

ثمّ إنّ بعض أعظم العصر أجاب عن تعارض الضررين: بأنّ الحكم الناشئ من قبل لا ضرر لا يمكن أن ينفي بلا ضرر؛ لأنّ المحكوم لا بدّ أن يكون في الرتبة المتقدّمة من الحاكم حتّى يكون شارحاً و ناظراً إليه(3)، و المفروض أنّ هذا الضرر

1- الاستصحاب، الإمام الخميني قدس سره: 243-246.

2- تقدّم في الجزء الأوّل: 437.

3- و دونك نقل عبارته الموجودة في تقريراته المذكورة (منية الطالب 3: 429) فقال: فإذا نشأ ضرر من حكومة لا ضرر فلا يمكن أن يكون ناظراً إلى هذا الضرر؛ لأنّ المحكوم لا بدّ أن يكون متقدّماً في الرتبة على الحاكم حتّى يكون شارحاً له و ناظراً إليه، و المفروض أنّ هذا الضرر الحادث متأخّر في الرتبة عن قاعدة لا ضرر، و لعلّ بين التعبيرين فرقاً. [المؤلف]

الحادث متأخر عن لا ضرر، فكيف يكون حاكماً على الأمر المتأخر (1)؟! انتهى.

وفيه: أن ذلك مبنى على ما اختاره في باب الحكومة (2)، و سيوافيك في محله أنه لا يشترط في الحكومة التفسير و الشرح (3).

على أن النظر إلى المتأخر رتبة ممكن، فإذا تولد من إجراء القاعدة حكم ضررى فلا مانع من نفيه بنفس هذا الدليل، كما في قوله: «صدق العادل» فإن الحكم مجعول على وزان القضايا الحقيقية، و الشارع نفى و رفع كل حكم ضررى محقق أو مقدر وجوده في ظرف تحققه.

و مما ذكرنا يتضح: حال تعارض الحرجين؛ فإنه كتعارض الضررين، طابق النعل بالنعل.

و أما حديث حكومة لا حرج على لا ضرر فمما لا أصل له بناءً على مسلك القوم، أما إذا قلنا بأن دليل رفع الحرج هو

قوله صلى الله عليه و آله و سلم: «لا ضرار»

- على ما عرفت منّا تحقيقه (4) - و أنه بمعنى الحرج و الكلفة و المشقة فواضح.

و أما إذا كان دليله قوله تعالى: «جاهدوا في الله حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِثْلَ مَا جَعَلَ لَكُمْ فِي دِينِ آبَائِكُمْ هُوَ سَمَّاكُمْ الْمُسْلِمِينَ مِنْ»

1- منية الطالب 3: 429.

2- أجود التقريرات 2: 107.

3- الاستصحاب، الإمام الخميني قدس سره: 234.

4- تقدم في الصفحة 498.

قَبْلُ»(1)، فمثل ما تقدّم؛ فإنّ لسان الدليلين واحد، وكلاهما إنشاء لنفى الأحكام الضرورية والحرجية، على ما ذهب إليه القوم فى معنى القاعدة. و عليه: فحكومة أحدهما على الآخر بعد اشتراكهما فى اللسان والمرمى بلا وجه.

ولو قيل: إنّ لسان لا ضرر نفى تحقّقه و لسان لا حرج بمقتضى الآية نفى الجعل، وبما أنّ الجعل مقدّم على التحقّق يكون نفى حاكماً على نفى.

يقال: إنّ باب الحكومة لا بدّ وأن يكون عقلائياً؛ بحيث إذا عرض الدليلان على العرف يقدّم أحدهما تحكيمياً، بلا نظر إلى النسبة بينهما، و ما ذكر ليس تقديماً عقلائياً عرفياً، كما لا يخفى.

وبقى فى المقام أبحاث طفيفة و تنبيهات تعرّض لها الأعلام، غير أنّ سيّدنا الاستاذ طوى عنها الكلام بعد كون مبناه فى الحديث غير مبنى القوم.

ولعلّه يظهر أنظاره- دام ظلّه- فيما بقى من المباحث من التدبّر فيما أفاد.

و عليه تعالى التوكّل فى المعاش و المعاد.

تمّت الرسالة بعونه فى شهر ذى قعدة الحرام من شهر سنة 1375، و قد أعدنا النظر و كررنا البصر مرّة ثانية فى محروسة كرمان، صانها الله عن الحدثان، و فرغنا عنه فى الثامن عشر فى شهر رمضان من شهر عام 1380 من الهجرة النبوية. حرّره بأنامله الدايرة مؤلّفه:

محمّد جعفر السبحانى التبريزى، عامله الله بلطفه العميم.

ص: 559

رسالة في الاجتهاد و التقليد

اشارة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله باري النفوس ومفيض النعم، والصلاة على نبيه وآله خيرة الامم، وعلى الدعاة إلى طريقته الحقّة وشريعته المتقنة، وسلّم تسليمًا.

أمّا بعد: فإنّ هذه دُرر وفوائد، وغرر وفوائد، التقطتها من بحث سيّدنا العلامة الاستاذ الأكبر، آية الله العظمى الحاجّ آغا روح الله الخميني - دامت أظلاله - عند ما انتهى بحثه إلى مباحث الاجتهاد والتقليد، ولما كان ما أفاده - دام ظلّه - غزير المادّة، طويل الذيل، كثير النفع أحببت أن أفرزه عمّا تقدّمه من المباحث، فجاء - بحمد الله - رسالة تامّة، كافلة لبيان ما هو الأهمّ من المسائل.

إشارة

قال دام ظلّه: إنّ دين الإسلام من أثبت الطرق دعائمه، وأوضح المذاهب شوارعه، عزّز جامعة البشر- في أحوج أوقاتها إلى مصلح يهديها بعلمه الجمّ إلى طريق الصلاح، ويضمّن لها نتائج النجاح- بوضع قوانين كئيّة و دستورات واضحة، يحصل بها حياتها و تتكفّل سعادتها الفردى و الاجتماعى.

ثمّ إنّ من أهمّ ما يحتاج إليه البشرى فى حفظ نواميسه و نفوسه و اجتماع شتات اموره و متفرقاته هو جعل قائد بينهم يجب على الكلّ إطاعة قوله و تبعية فعله؛ و هو الذى يعبر عنه فى لسان الشرع و المتشرّعة ب «الحاكم و السانس».

فللحرص على هذا النظام البشرى و الترتيب المدنى أصدرت حكومة الشرع العالية قانون الحكومة، فعينت لأُمّهات المناطق حكّاماً كباراً يضمّنون سياسة المنطقة فى داخلها و خارجها، و يحفظون توازن الجمعية فى كافّة حركاتها؛ حفظاً لها عن التلف و الاندحار و سفك الدماء و قتل النفوس و تطرّق اللصوص إليها من داخل و خارج؛ حتّى ينتظم امورهم و ينضبط كيانهم و مدنيتهم.

كما أنّ من مقتضيات القوى النفسانية الميل و التوجّه إلى القوى النفسانية، و الاحتراز و التباعد عن المضارّ. و ذلك يوجب نزاعاً فى الحقوق و الأموال،

وربما ينجز إلى الحرب والاحتدام.

فلدفع هذه المفسدة عين الشارع الصادق في كل صقع وجيل من يتبع قوله في حل خصوماتهم ورافعاتهم؛ ليكون قوله نافذاً وأمره قاضياً. وهذا ما يعبر عنه في لسان الشرع وأئمة الدين ب «القاضي».

وكل من هذين الأمرين راجع إلى كيفية معاشهم في أدوار حياتهم؛ ليخرجوا عن الوحشية إلى المدنية؛ حتى يتم نظامهم بأحسن صورة و أدق معانيه.

وها هنا مقام ثالث وراء ما تقدم؛ أعني به مقام الإفتاء؛ فإن الأحكام الشرعية بأبوابه الأربعة- من عبادات و معاملات و إيقاعات و سياسات- لما كان أمراً نظرياً محتاجاً إلى التعلّم و التعليم، و لا يمكن لكل واحد منّا عرفانها عن مأخذها العلمية و مداركها المتقنة- فإن ذلك يعوق الإنسان عن مهامّ اموره الدينوية- أرجع نظام الإفتاء إلى فقيه عالم بشرائع دينه و مذهبه؛ و هذا هو الذي يدور في السنة المتشرّعة ب «المفتى»؛ ليكون مرجعاً لأخذ الأحكام.

ولما لم يكن كلّ فرد لائقاً للجلوس على منصّة هذه المناصب الخطيرة و المقامات المهمّة حدّد الشارع هذا المقام بحدود و قيود، بحث عنها الأساطين في كتبهم.

و لا يناسب البحث عن عامتها وضع الرسالة، إلاّ البحث عن شرطية الاجتهاد لمن يتكفل هذه المناصب، و أمّا بيان سائرهما- من عدالة و حرّية و رجولية- فموكولة إلى محلّها.

و يقع البحث عن مقامات ثلاث، و لنقدّم البحث عن الإفتاء:

المقام الأول البحث عن منصب الإفتاء

إشارة

ويقع البحث عنه في جهات:

الجهة الاولى: بيان من يجب عليه العمل برأى نفسه، و يحرم عليه الرجوع إلى الغير.

الجهة الثانية: في بيان من يجوز له العمل برأيه، و يكون مثاباً أو معذوراً في العمل به شرعاً و عقلاً.

الجهة الثالثة: في شرائط المفتى و من يجوز له الإفتاء.

من لا يجوز له الرجوع إلى الغير

أمّا الجهة الاولى: فالموضوع لوجوب العمل برأى نفسه و حرمة الرجوع إلى الغير هو من كان ذا قوّة و ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعى من مداركها؛ و إن لم يستنبط فرعاً من الفروع.

فلو زاول الرجل مقدمات الاجتهاد و مارسها ممارسة أكيدة؛ بحيث حصل من تلك المزاولة قوّة الاجتهاد و نال المرتبة القدسية- و إن لم يستنبط فرعاً واحداً و لم يرجع إلى مسألة واحدة؛ بحيث يصدق في حقه فعلاً أنّه جاهل بالأحكام- يحرم عليه تقليد الغير.

فيجب عليه است فراغ الوسع و البال لتحصيل الحكم الشرعى؛ لأنّ الدليل على جواز رجوع الجاهل إلى الغير ليس إلا بناء العقلاء، و ما ورد في

الكتاب (1) و السنة (2) من التحريص إلى الرجوع ليس إلا إرشاداً إلى الفطرة المرتكزة، وهو دليل لبي لا إطلاق له حتى يتمسك بإطلاقه.

خصوصاً إذا علم أن مؤدى الأمارات و الاصول عنده قد يكون مخالفاً لرأى من يريد أن يرجع إليه؛ بحيث لو استفرغ الوسع لوقف على خطأه فى الاجتهاد فلا يعدّره العقلاء لورجع و بان خطأه، و الحال هذه.

وإن شئت قلت: إن المتيقن أو ما هو الظاهر من بناء العقلاء هو الجاهل الذى لا يتمكن فعلاً من تحصيل الأحكام الواقعية من طريقه المألوفة، فعليه أن يرجع إلى المتمكن. و أمّا القادر على تحصيلها من طريقها؛ بحيث لا حاجز بينه و بينها إلا مراجعة الأمارات و الاصول المجتمعة فى الكتاب و السنة فخارج عنه، بل يجب عليه بذل الجهد فى تحصيل ما هو ضالته، و ما يدور عليه و وظائفه.

و الحاصل: أنه لو باشر و قام على تحصيل الأحكام الشرعية بنفسه فهو مأمون من العتاب و العقاب- أصاب أو أخطأ- لكونه خبيراً فيما باشره، و الخبير قد يصيب و قد لا يصيب. و أمّا إذا رجع إلى الغير فلو كان الغير خاطئاً فى اجتهاده فلا يعذر فى مراجعته؛ لأنه من المحتمل جداً عدم خطأه فيما لو باشره بنفسه.

فإن قلت: جرت سيرة العقلاء من أصحاب الصنائع و غيرهم على خلاف ذلك؛ فربما يدفعون كلفة التدبر و التشخيص فى أمر إلى ذمة الغير، مع كون الدافع قادراً على القيام به بنفسه.

1- راجع النحل (16): 43، الأنبياء (21): 7.

2- راجع وسائل الشيعة 27: 131، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 10، الحديث 20، و الباب 11.

قلت: قياس التكاليف الإلهية بما جرت السيرة عليه بين الصنّاعين قياس مع الفارق؛ فإنّ رجوعهم إلى الغير لأجل تقديم بعض الغايات على بعض - كتقديم الاستراحة والعيش على التعب والوصب- أو من باب الاحتياط والوقوف على نظر الغير؛ حتّى يطمئنّ قلبه إذا حصل التوافق بين الرأيين، أو غير ذلك ممّا لا مساغ لها فى الأحكام الشرعية.

ومع هذا كلّه: يمكن تقريب جواز رجوعه إلى الغير بما يلى: إنّ ملاك رجوع الجاهل إلى الغير ليس إلاّ إلغاء احتمال الخطأ والخلاف فى نظر الغير؛ لكونه غالب الموافقة وكثير الإصابة، كما أنّ ذلك هو الملاك فى العمل بالأمارات وأمّثالها. وهذا الملاك بعينه موجود فى الجاهل القادر على الاستنباط؛ فله أن يدفع كلفة الاجتهاد عن نفسه.

نعم، لو استفراغ الوسع، و صار مؤدّى نظره مخالفاً لما رآه غيره لا يجوز له الرجوع إليه؛ لكونه مخطئاً فى نظره(1).

هذا، و لكنّه لا يخلو عن غموض؛ فإنّ هذا يصحّ لو كان الاختلاف بين الفقهاء طفيفاً لا كثيراً، و الجاهل القادر على بذل الجهد يعلم من نفسه أنّه لو تصدّى لاستفراغ الوسع لوقف على خطايا كثيرة فى أنظار من يريد الرجوع إليه، و معه كيف يجوز له الرجوع؟! و من المحتمل أن يكون للعجز دخالة فى جواز الرجوع.

و أمّا سيرة المشرّعة فالمتيقّن منها غير ذلك. هذا و للمقال صلة، فانتظر(2)

-
- 1- و لا يخفى أنّه لو وقف القادر على الاستنباط أنّ خطأه فى الاجتهاد أكثر من خطأ غيره و أنّ صواب الغير و إصابته للواقع أكثر من صوابه و إصابته، كما هو الحال فى العالم و الأعلام، فالرجوع إلى الغير و جواز ترك الاستنباط قوى جداً. [المؤلّف]
- 2- يأتى فى الصفحة 639.

من يجوز له العمل بفتوى نفسه

أمّا الجهة الثانية- أعنى ما هو الموضوع لجواز العمل برأيه- فيجوز لمن استفرغ الوسع فى تحصيل الأحكام الشرعية من طرقها المألوفة لدى أصحاب الفنّ، أو بذل جُهدِهِ فى تحصيل ما هو العذر بينه وبين ربّه أن يعمل برأيه، ويستغنى بذلك عن الرجوع إلى الغير.

غير أنّ ذلك يتوقّف على مقدّمات ومبادئ كثيرة، نشير إلى أكثرها:

1- الوقوف على القواعد العربية ومعرفة مفرداتها على حدّ يتوقّف عليه فهم الكتاب والسنة. ولا يحصل ذلك إلا بمزاولتها وممارستها على نحو يقف على قواعدها ومفرداتها، والكنايات والاستعارات التى تختصّ بالكتاب والسنة، وسائر الخصوصيات التى لا مناص للفقهاء عنها.

2- تمييز المعانى العرفية الدارجة بين الناس على اختلافهم عن المعانى العقلية الدقيقة التى لا يقف عليها إلا ثلّة قليلة؛ فإنّ الكتاب والسنة وردا فى مستوى الأفهام المعمولة والمعانى الدارجة بين عامّة الطبقات.

لا- أقول: إنّ كلّ ما بين الدفتين فى الكتاب والسنة وارد على هذا النمط؛ لأنّ ذلك مجازفة فى القول؛ فإنّك ترى أنّ الكتاب إذا أخذ فى البحث عن المعارف الإلهية والمطالب العقلية يأتى بما هو أعلى عن مستوى الأفهام العادية؛ بحيث لا يقف على مغزاها إلا من صرف أعماراً فى ذلك المضمّار.

بل أقول: إنّ ما ورد فيهما لأجل بيان الأحكام الشرعية والوظائف العملية، ورد فى موقف الأفهام الرائجة والمعانى البسيطة التى تقف على حقيقتها كلّ واحد من الناس. ولأجل ذلك يجب على الفقيه الانس بالمحاورات العرفية، وفهم

الموضوعات الدارجة بينهم، و التجنّب عن المسائل العقلية الفلسفية في فهم المعانى العرفية و المطالب السوقية. فقد وقفنا على أخطاء كثيرة من الأعظم صدرت من تلك الناحية.

3- معرفة الأشكال الأربعة و شرائط إنتاجها، و تمييز عقيمتها عن منتجها.

و يدخل في ذلك معرفة العكس المستوى و عكس النقيض ممّا يتوقّف عليه الاستنباط في بعض المقامات، و غيرها من المباحث الرائجة منه في غالب المحاورات. نعم، لا يجب الوقوف على تفاصيل الشرطيات و الاقترانيات و أشباههما ممّا لا توقّف لتحصيل الحكم الشرعى عليه(1).

4- معرفة مسائل اصول الفقه، و تحصيلها بأدق وجه. و أعنى بمسائلها ما لها دخالة و مقدّمية في استنباط الحكم الشرعى.

فلو أنّ الفقيه لم يتقن و لم يحقّق حجّية مسألة خبر الواحد، أو أنّ المحكّم فيما لا نصّ على حرمة شىء أو وجوبه هو البراءة، أو أنّ المرجع في تعارض الروايات ما هو، و غير ذلك من المسائل الهامة لتعدّر عليه الاستدلال في هذه الموارد و أمثالها.

و توهم الاستغناء عنها بأنّه لم يكن في أعصار الأئمة عين و لا أثر من هذه المسائل المدوّنة(2) سخيف جدّاً؛ للفرق الواضح بين أعصارهم و أعصارنا. على أنّ

1- الظاهر: أنّ الاستدلال الفقهى لا يتوقّف على معرفة صناعة المنطق أصلاً، و أنّ الفطرة السليمة و الذوق الفقهى غنى عن ذلك. و الشاهد عليه: هذه الكتب المدوّنة الفقهية إلى أعصارنا؛ فإنّك لا تجد فقيهاً فحلاً يستدلّ على حكم شرعى بهذه القواعد الصناعية؛ اللهم نادراً، و لعلّه لصوغ ما أدركه بالذوق الفقهى في قالب الصناعة. [المؤلف]

2- الحدائق الناضرة 9: 362.

بعض ما عدّناه من المسائل كان منقحاً عند أهل الاستنباط في تلك الأعصار، كما هو واضح على من سبر أبواب الفقه و فصول الروايات.

والحاصل: أنّ معرفة مسائل اصول الفقه- التي احتلّ في هذه الأعصار المكانة العظمى- من أهمّ ما يتوقّف عليه رحي الاستنباط؛ إذ لو لم يثبت عندنا حجّية قول الثقة أو صحّة العمل بالظواهر، و لم نعلم الوظيفة عند فقدان الدليل أو كيفية الجمع فلا يمكن لنا الاعتماد على قول الثقة أو الظواهر عند الاستنباط، و نصير متحيّرين عند فقدان الدليل أو تعارضه.

فلا- بدّ للفقيه تنقيح هذه المسائل، و ما يقع في موقفها؛ من البحث في عموم الألفاظ أو خصوصها، مطلقها و مقيدتها، و ما يشبهها من البحث في مفاد الأوامر و النواهي، كلّ ذلك على نحو الاجتهاد، على حسب ما يسوقه الدليل.

وليت شعري ما الدليل على الاستغناء عن تنقيح هذه المباحث؟! مع أنّ أكثر مدارك هذه المسائل موجود في الذكر الحكيم و الروايات المأثورة و المرتكزات الفطرية العرفية العقلانية، كما أنّ بعض مسائلها ممّا يستدلّ عليه من طريق العقل، كاجتماع الأمر و النهي؛ فإنّ مرجع البحث فيه إلى أنّه هل يلزم على القول بالاجتماع اجتماع الضدّين أو النقيضين الذي أجمع العقلاء؛ حتّى الأخبارى على امتناعه.

و أمّا تدوينها في كتاب مستقلّ فليس من البدع المحرّمة و المحدثات المذمومة؛ إذ كلّ علم إذا كثر البحث حوله تشعب فنونه، و صار لانقائاً لأن يدوّن في كتاب مستقلّ.

و ما تمسّك به الأخبارى في الاستغناء عنه: من أنّ الروايات المأثورة مقطوعة الصدور، ممّا لا يسمن و لا يغنى من جوع؛ فإنّه على فرض

لا يثبت ما رامه، ولا يوجب الغناء عن كثير من مسائل اصول الفقه. وبالجملة:

فدعوى الغناء مجازفة.

نعم، لا بدّ من الاكتفاء على المباحث التي تعدّ مقدّمة واقعية على الاستنباط؛ بحيث لولاها لاختلّ نظامه وانفصم عقده، وأما ما لا دخالة لها في تحصيله فالاشتغال به ضياع للعمر وانحراف عن الهدف.

ولولا خوف الإطالة لعدّدت عليك مسائل بحث عنها الاصوليون من قديم و حديث بحثاً ضافياً، مع أنّه لا يتوقّف عليه الاستنباط في واحدة من المسائل.

فطالب السعادة الرّبّانية لا مناص له عن أن يرجع إلى مسائلها على نحو الطريقة والمقدّمية.

فلا يخوض في مسألة إلاّ ولها دخالة في فروعها واستنباطها، ولا ينظر إليه على أنّه علم برأسه، وأنّ الوقوف على مسائلها - خطيرها و حقيرها و دقيقها - كمال نفساني يطلب لأنفسها، أو أنّ لها دخالة في جودة الذهن و تشحيذه، كما أنّه ربّما يروم به الألسن روماً.

ويمكن أن يكون هذا التطويل مصدراً لطعن الأخباريين في تدوين مسائل اصول الفقه.

كما أنّه هاهنا مصدر آخر لطعنهم؛ فإنّهم لاحظوا بعض ما ألفه أصحابنا في اصول الفقه، فأروا أنّ المسائل المدوّنة فيها و طريق الاستدلال عليها يشبه أو يتحد مع طريق العامّة، فزعموا أنّ مباني استدلالهم في الفقه عين ما حرّروه في كتب اصولهم (1). مع أنّ الواقف على طريق استدلالهم على الأحكام الفرعية جدّ عليهم

بأنهم لم يتجاوزوا عن الكتاب و السنة قدر أنملة.

و أمّا الاستدلال على بعض الفروع ببعض الطرق التي لا يرضى بها إلا العامة فلاجل مصالح لا يكاد يخفى على القارئ عرفانها؛ فإنّ تحكيم المسألة من الطرق التي يرضى بها الخصم من فنون البحث و الجدل، و هذا لا يستلزم جواز الطعن على رؤساء المذهب و عمد الدين.

5- معرفة علم الرجال و تمييز الثقة عن غيرها؛ حتّى يتّضح عنده سند الرواية و حالها، و أنّه داخل في أيّ واحد من أقسامها؛ من المقبول و المردود.

و يدخل في ذلك معرفة المشايخ في الرواية و تلامذتها؛ حتّى يتّضح عنده المرسل من الرواية عن مسندها، كما هو واضح لدى أهلها.

و توهم الاستغناء عنه؛ بأنّ الروايات مقطوعة الصدور(1) كما ترى.

أو أنّ الميزان في حجّية الرواية عمل الفقهاء بها؛ فما عمل به المشهور نعمل به و إن كان ضعيفاً، و ما أعرض عنه لا نعمل؛ و إن بلغ من الصحّة بمكان.

ضعيف جدّاً؛ فإنّ مورد الاستنباط ربّما يشتمل على صنفين من الروايات، و قد عمل بهما عدّة من الأعلام، فلا مناص في ترجيح واحد من الصنفين من الرجوع إلى أحوال رواتهما.

على أنّه ربّما لا يحرز الإعراض و لا العمل، فلا وجه لرفع اليد عن إطلاق ما دلّ على حجّية قول الثقة في هذا المورد، و لا يحرز كون الراوى ثقة إلا بالمراجعة إليه.

1- انظر الفوائد المدنية: 60 و 88، الفوائد الرجالية، الوحيد البهبهاني: 2، تنقيح المقال 1: 177/السطر 32.

6- معرفة الكتاب والسنة، وهي أهمّ المقدمات، وعليها يدور رحي الاستنباط في عاثة الأعصار، فلا منتدح عن الفحص عن مفرداتهما لغةً وعرفاً، والقرائن الحاقّة و معارضاتهما بقدر الإمكان، و ما يمكن أن يصرفهما عن ظاهرهما.

و يلحق بذلك: الوقوف على شأن نزول الآيات؛ فربّما يوجد فيه قرائن يصرف الكلام عن ظاهره، و الانس بنفس الروايات؛ حتّى يقف الفقيه على كيفية محاورتهم مع الناس و طريق استدلالهم على الأحكام، فيحصل بالأنس ملكة يقتدر بها على فهم مقاصدهم. و لا يحصل ذلك إلا بالتدبّر و التدقيق في الروايات على نحو لا يخرج عن مستوى الأفهام العرفية.

و إلى ذلك أشار الإمام الصادق عليه السلام

فيما رواه الصدوق في «معاني أخباره» عن داود بن فرقد، سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا، إنّ الكلمة لتصرف على وجوه؛ فلو شاء إنسان لصرف كلامه كيف شاء، و لا يكذب»(1).

و روى أيضاً في «عيونه» بإسناده عن الرضا عليه السلام قال: «من ردّ متشابه القرآن إلى محكمه فقد هدى إلى صراط مستقيم»، ثمّ قال: «إنّ في أخبارنا محكماً كمحكم القرآن، و متشابهاً كمتشابه القرآن؛ فردّوا متشابهها إلى محكمها، و لا- تتبعوا متشابهها دون محكمها؛ فتضلّوا»(2).

7- الممارسة بالفروع الفقهية و تفريعها على اصولها؛ حتّى يحصل بذلك

1- معاني الأخبار: 1/ 1، وسائل الشيعة 27: 117، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 9، الحديث 27.

2- عيون أخبار الرضا عليه السلام 1: 39/290، وسائل الشيعة 27: 115، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 9، الحديث 22.

ملكة الاستنباط؛ فإن الاستنباط من العلوم العملية التي لا ينالها طالبها إلا بالعمل مرة بعد أخرى، وهكذا.

8- معرفة الشهرة المحققة الفتوائية، و ما أجمع عليه أساطين الفقه منذ دؤن الفقه؛ فإنّ العدول عنها خطأ محض، و لا قيمة للرواية إذا أعرض عنه مدونها و افتوا بخلافها. فلأجل ذلك يجب الفحص عن كلمات القوم و البحث عن فتاوى قدمائهم الذين أخذوا الفقه و الأحكام و الأحاديث و الروايات عن الحجج الطاهرة، أو عن تلاميذهم أو مقاربي أعصارهم؛ فإنّ لفتاواهم و إجماعاتهم قيمة لا يوزن بها فتاوى من تأخر عنهم؛ فإنّ أكثر الاصول المصححة كانت موجودة عندهم، و قد كان دأبهم الإفتاء بمتون الروايات من دون تغيير. فلا غنى للفقهاء عن مراجعة ما دونه الصدوقان و الشيخان؛ خصوصاً شيخنا الطوسي، شيخ الطائفة الحقة؛ حتى يقف على المشهور و النادر.

9- معرفة فتاوى العامة الدارجة في أعصار الأئمة؛ فإنّ معرفة الموافق لهم، و تمييزه عن مخالفها يتوقف على الخبرة في هذا المجال. فإذا استنبط حكماً شرعياً على تلك الموازين و بذل جهده و استفرغ باله يجوز له العمل بما استنبط، فيكون مثاباً لو أصاب، و معذوراً لو أخطأ، بل هو مثاب على كلّ حال.

من يجوز له التصدي لمقام الإفتاء

أمّا الجهة الثالثة: فما هو الموضوع لجواز العمل برأيه هو الموضوع لجواز الإفتاء لغيره بلا تفاوت.

هذا تمام البحث في هذا المقام، و سيوافيك البحث عنه على وجه الاستقصاء بعد الفراغ عن إثبات كون الفقيه حاكماً و قاضياً.

المقام الثانى البحث عن منصبى القضاء و الحكومة

اشارة

وقد أدرجنا البحث عن منصب الحكومة و تحديد من يتصدّأها فى هذا المقام لاشتراكهما فيما هو الأصل الأؤلى فى المقام، و فى الأدلّة التى وردت لجعل منصبى القضاء و الحكومة للفقيه العادل؛ فلأجل ذلك صار المقامان مقاماً واحداً.

فنقول: لمّا كان منصب القضاء و كذا عديله- أعنى منصب الحكومة- أمراً مجعولاً فلا ينفذ قضاء القاضى فيما رفع إليه أمر قضائه و فصله، كما لا- ينفذ حكم الحاكم فيما يدور عليه رضى الحياة المدنية، إلا إذا اعطى لهما هذان المنصبان ممّن بيده الجعل و الوضع، و صارا مصدرأ لتصدّيتهما من عند من له شأن النصب و الرفع.

فلأجل ذلك لا مناص عن اتّباع الأدلّة؛ سعةً و ضيقاً فى موضوعهما:

مقتضى القواعد الأؤلية فى المقام

الأصل الأؤلى فى المقام هو عدم نفوذ حكم أحد فى حقّ آخر؛ قضاءً كان أو غيره. و المراد من النفوذ عدم جواز التخلّف عنه و حرمة نقضه؛ و إن كان مخالفاً للواقع. و لا يتفاوت فى ذلك أصحاب الوعى و أوصيائهم و أوليائهم؛ لأنّ ارتقاءهم إلى أعلى درجات الكمال لا يقتضى نفوذ قضائهم و حكمهم فاصلاً؛ بحيث يجب اتّباعه فى حدّ نفسه، ما لم ينته أمرهم إلى من يحكم العقل بلزوم اتّباع قضائه و حكمه.

نعم، العقل الفطرى يحكم بنفوذ حكم خالقه فى عباده و خلائقه؛ لكون

حكمه تصرّفًا في ملكه و سلطانه، فهو- جلّ سلطانه- سلطان الخلاق و مالك رقابهم، لا بالجعل و الاعتبار، بل بالاستحقاق الذاتى؛ فإذن نفوذ غيره يحتاج إلى الجعل من ناحيته، و الاعتراف له بهذا المنصب من جانبه تعالى.

ثبوت منصبى الحكومة و القضاء للنبي و الأئمة

وقد دلّت الآيات و الروايات و الاصول على أنّ النبي صلى الله عليه و آله و سلم و الأئمة عليهم السلام من بعده خلفاء الله فى أرضه، فوُض إليهم أمر الحكومة و القضاء؛ فلهم الحكومة و السلطة بجعل من الله، و اعتراف منه عزّ شأنه. و دونك بعض الآيات:

1- «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ» (1).

2- «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَ الرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَ أَحْسَنُ تَأْوِيلًا» (2).

3- «وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ» (3).

4- «فَلَا وَ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَ يُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا» (4).

فإنّ المراد من الإطاعة فى الآية ليس الاقتفاء به فيما يبلغه من الأحكام و الوظائف؛ فإنّه صلى الله عليه و آله و سلم ليس له أمر و لا نهى فى هاتيك الموارد، بل المراد اتباع قوله

1- الأحزاب (33): 6.

2- النساء (4): 59.

3- النساء (4): 64.

4- النساء (4): 65.

فيما له فيه أمر ونهي حتى يكون الاقتفاء به طاعة، والتخلف عنه معصية.

ولأجل ذلك يجب حمل الآية على ما يكون الأمر والنهي من عند نفسه، لا من عند الله؛ وإن كان الجميع منتهياً إليه تعالى؛ لكونه هو الذي أعطى له منصب القضاء والحكومة، فأعطى له حق الأمر والنهي.

ثم الأئمة من بعده خلفاؤه وأوصياؤه حكامه وقضاته على العباد، وكم من الروايات المتواترة الدالة على ذلك، بما لا نحتاج إلى إيرادها.

إنما الكلام في تحديد من نصب لأحد هذين المنصبين أو كليهما في زمن الغيبة، بعد قضاء الأصل المتقدم على عدم نفوذ حكم أحد في حق آخر، بعد ورود الأدلة الدالة على أن القضاء والحكومة من شؤون الخلافة من الله، والنبوة والوصاية (1).

1- قال تعالى شأنه: «يا داوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَ لَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ» E\ (أ)، دلت بحكم «الفاء» على أن الحكم بالحق من شؤون الخلافة، فهو بما أنه خليفة من الله جاز له الحكم بالحق. E\ (ب) و من الروايات قول الصادق عليه السلام في صحيحة سليمان بن خالد، قال: E\ «اتقوا الحكومة؛ فإن الحكومة إنما هي للإمام العالم بالقضاء العادل بين المسلمين لنبي أو وصى نبي» (ب). E\ (ج) و مثله ما رواه إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: E\ «قال أمير المؤمنين عليه السلام لشريح: يا شريح قد جلست مجلساً لا يجلسه إلا نبي أو وصى نبي أو شقي» E\ (ج) ... إلى غير ذلك. [منه دام ظلّه] أ- ص (38): 26. ب- الكافي 7: 1/406، وسائل الشيعة 27: 17، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 3، الحديث 3. ج- الكافي 7: 2/406، وسائل الشيعة 27: 17، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 3، الحديث 2.

فلا بدّ في الخروج عن مقتضى الأصل و مفاد الأدلّة من دليل قاطع يسهّل لنا الخروج عن مقتضاهما:

الاستدلال على ثبوت منصبى الحكومة و القضاء للفقهاء فى زمن الغيبة

الاستدلال بالضرورة و حكم العقل

فنبول: قبل الخوض فى مفاد الروايات الواردة فى المقام لا بدّ من التنبيه على أمر، و هو: أنّا نعلم بالضرورة أنّ دين الإسلام أكمل الأديان و أتمّها و آخرها و خاتمها، و أنّ رسول الله جاء بعامة ما يحتاج إليه البشر فى معاشه و معاده إلى يوم القيامة، و قد صرّح هو بنفسه فى خطبة حجّة الوداع(1) و تظافر الروايات منه صلى الله عليه و آله و سلم على أنّه ما من أمر خطير أو دقيق إلّا و قد بيّنه و أوضحه؛ حتّى أُرش الخدش(2).

و ممّا يحتاج إليه الامة- بل هو من مهامّ امورهم و أعظمها- وجود السائس و الحاكم و القاضى و الفاصل فى مختلف امورهم؛ إذ لا حياة إلّا بهما، و لا قرار و لا استقلال إلّا باستقرارهما فى المجتمع الإسلامى.

فلو لم يعيّن صلى الله عليه و آله و سلم تكليف الامة بعد حياته أو فى زمن غيبة أوصيائه لعاد

1- الكافى 2: 2/74، و سائل الشيعة 17: 45، كتاب التجارة، أبواب مقدّماتها، الباب 12، الحديث 2.

2- راجع و سائل الشيعة 29: 356، كتاب الديات، أبواب ديات الأعضاء، الباب 48، الحديث 1.

ذلك نقصاً في شريعته المقدّسة، و صار ناقضاً لما خطب به في حجة وداعه:

«معاشر الناس ما يقربكم إلى الجنة ويبعدكم...»

إلى آخره.

فلأجل هذا وذاك تحكّم الضرورة بأنه صلى الله عليه وآله وسلم أوضح أمر الحكومة والقضاء وعيّن حدودهما، وبيّن من يشغلها بعد حياته وفي زمن غيبة أوصيائه، ولم يترك الأمة سدى؛ خصوصاً مع إخباره عن تطاول الغيبة، وانقطاع يد الأمة عن أوليائه(1)، مع تحريم أوصيائه الرجوع إلى قضاة الجور وقضاة الطاغوت، وأنّ المأخوذ بحكمهم سُحت؛ وإن كان الحقّ ثابتاً(2).

فهو صلى الله عليه وآله وسلم -تكميلاً لنبوته، و تتميماً لشريعته- عيّن تكليف الأمة في زمن الغيبة، وأمر أوصيائه أن يوضّحوا لهم الطريق في هذا الباب؛ حتّى يندفع النقيصة ويتمّ الشريعة.

وما يقال: إنّ وجوده لطف وغيبته منّا، فلا يجب تعيين السائس علينا؛ لتقصيرنا في غيبته، لا يخلو عن خفاء؛ فإنّ وجوده وإن كان لطفاً إلا أنّ غيبته لمصالح ربّنا أعرف بها، لا لتقصير منّا؛ فإنّ الشيعة في الحواضر والبوادي يناجون ربّهم ويدعونه إلى أن يعجّل في إظهار وليّه، فهم غير مقصّرون في ذلك حتّى تكون الغيبة من ناحيتهم.

فإذا وقفت على قضاء العقل على أنّه قد حوّلت أمور السياسة والحكومة والقضاء وفصل الخصومة إلى أفراد من هذه الأمة: فالقدر المتيقّن منها هو الفقيه العادل العارف بشئون القضاء، وفنون السياسة الدينية الإسلامية.

1- راجع كمال الدين: 2/257، بحار الأنوار 51: 42/108 و 52: 60/143 و 61.

2- الكافي 1: 10/67، وسائل الشيعة 27: 136، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 11، الحديث 1.

أضف إلى ذلك: ما ورد في المأثورات؛ من تعظيم العلماء وتكريمهم، وما مدح الله به ورسوله والأئمة عليهم السلام من بعده تلك الطبقة الصالحة؛ من أنهم ورثة الأنبياء(1)، و خلفاء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم(2) و امناء الرسل(3)، و حصون الإسلام(4)، و خير خلق الله بعد الأئمة إذا صلحوا(5)، و أنهم كأنباء بنى إسرائيل(6)، و أنهم كفيل أيتام أهل البيت(7)، و أن مجارى الامور بيد العلماء بالله الامناء على حلاله و حرامه(8)، و أنهم حكّام ملوك الأرض(9)، إلى غير ذلك من الكلمات الضافية المطرئة. فإنّ كلّ واحد من هذه الروايات و إن كان قابلاً للنقض و الإبرام فى سنده و دلالته إلا أنّ مجموعها يعطى: أنّ المتيقّن من تلك الورثة و الخلفاء هو الفقيه، على النحو الذى أشرنا إليه.

-
- 1- وسائل الشيعة 27: 78، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 8، الحديث 2.
 - 2- وسائل الشيعة 27: 92، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 8، الحديث 53.
 - 3- الكافى 1: 46/5.
 - 4- الكافى 1: 38/3.
 - 5- الاحتجاج 2: 337/513، بحار الأنوار 2: 12/89.
 - 6- عوالى اللآلى 4: 67/77، بحار الأنوار 2: 67/22.
 - 7- مستدرک الوسائل 17: 317، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 11، الحديث 22 و 27.
 - 8- مستدرک الوسائل 17: 315، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 11، الحديث 16.
 - 9- مستدرک الوسائل 17: 316، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 11، الحديث 17.

مقبولة عمر بن حنظلة

1- مقبولة عمر بن حنظلة، رواه المشايخ العظام، و تلقاها الأصحاب بالقبول، بل عليها المدار في باب القضاء، كما هو ظاهر لمن أمعن النظر فيه، و دونك متنها:

سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا يكون بينهما منازعة في دين أو ميراث، فتحاكما إلى السلطان أو إلى القضاة، أ يحلّ ذلك؟

قال عليه السلام: «من تحاكم إليهم في حق أو باطل فإنما تحاكم إلى الطاغوت، و ما يحكم له فإنما يأخذ سحتاً و إن كان حقه ثابتاً؛ لأنه أخذ بحكم الطاغوت».

إلى أن قال: قلت: كيف يصنعان؟

قال: «ينظران إلى من كان منكم ممن قد روى حديثنا و نظر في حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا فليرضوا به حكماً، فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه، فإنما بحكم الله استخفّ، و علينا قد ردّ، و الرادّ علينا كالرادّ على الله، و هو على حدّ الشرك بالله».

قلت: فإن كان كلّ رجل يختار رجلاً من أصحابنا فرضياً أن يكونا ناظرين في حقّهما، فاختلفا فيما حكما، و كلاهما اختلفا في حديثكم؟

قال: «الحكم ما حكم به عدلها و أفقهما و صدقهما في الحديث و أوعهما، و لا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر...»⁽¹⁾

إلى آخره.

1- الكافي 1: 10/67، الفقيه 3: 2/5، تهذيب الأحكام 6: 845/301، وسائل الشيعة 27: 136، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 11، الحديث 1.

دلّت على أنّ المنسوب للقضاء والحكومة يجب أن يكون إمامياً مقتدياً بأئمة الشيعة، أخذاً عنهم أحكامهم، معرضاً عن غيرهم، قائلاً بإمامتهم دون إمامة غيرهم. فالمخالف لا ينفذ حكمه؛ وإن كان حاكماً بحكمهم عليهم السلام.

كما أنّه يجب أن يكون فقيهاً مجتهداً فيما تقضى وتبرم وتنقض؛ لأنّ

قوله عليه السلام «روى حديثنا، ونظر في حلالنا و حرامنا، و عرف أحكامنا»

لا يصدق على غير الفقيه في هذه الأعصار؛ لأنّ غيره ليس ناظراً في حلالهم ولا حرامهم، ولا عارفاً بأحكامهم، بل ولا راوياً لأحاديثهم؛ فإنّ الراوى في الأجيال الماضية كان مفتياً بلفظ الرواية، و سيوافيك بيان وجود الاجتهاد بالمعنى المصطلح في أعصارهم عليهم السلام(1).

على أنّ المتبادر من قوله

«روى حديثنا»

في المقام أن يكون رواية الحديث عنهم شغله، وأن يزاول به ويمارسه، ولا يكفى رواية حديث أو حديثين أو أحاديث قليلة طيلة عمره، فالعامة ومن لم يبلغ مرتبة الاجتهاد خارج عنه.

وإن شئت قلت: إنّ إيراد هذه الجملة المتعاطفة، وعدم الاكتفاء بواحدة منها يدلّ على أنّ الموصوف بها ثلّة مخصوصة من الشيعة؛ ما برحوا يزاولون برواية الحديث، والنظر في حلالهم و حرامهم، و معرفة أحكامهم؛ وهى ليس إلاّ الفقهاء في هذه الأعصار.

تقريب دلالة المقبولة بوجوه آخر

و يمكن تقريب دلالتها بوجوه آخر:

منها:

قوله عليه السلام «نظر في حلالنا و حرامنا»

؛ فإنّ إضافة الحلال و الحرام و الأحكام إلى أنفسهم، مع أنّه ليس لهم حلال و لا حرام و لا أحكام- إذ المشرّع هو اللّهُ سبحانه، و النّبي و الأئمّة من بعده محالّ أحكامه و حملتها- للإشعار على أنّ المنصوب لا بدّ أن ينظر إلى الفتاوى الصادرة و الأخبار المروية عنهم عليهم السلام و ليس هذا إلّا شأن الفقيه لا العامّي؛ إذ هو غير ناظر إلّا إلى فتوى الفقيه، و من يجب أن يرجع إليه في حلال الشرع و حرامه (1).

و منها: التعبير ب «نظر» بعد ما قال «روى»؛ فإنّه دالّ على أنّ متعلّقه يحتاج إلى التدقيق و التفكير، الذي هو الاستنباط في المقام و استفراغ الوسع في تمييز الحقّ عن الباطل.

و منها: التعبير ب «عرف» دون علم؛ فإنّ عرفان الشىء غير العلم به؛ فإنّ الأوّل يستعمل فيما إذا اشتبه الشىء بين أمور يشابهها من جهة أو جهات، فإذا عرفه بخصوصياته و ميّزه عمّا يشابهها يقال «عرف ذلك».

فالمقصود من هذا التعبير هو أنّ المنصوب للحكومة و القضاء لا بدّ أن يعرف الحكم الواقعي عن غيره، و يميّز الحكم الصادر لأجل التقية أو غيرها عن الصادر

1- يمكن أن يكون الإضافة إلى المتكلم لأجل إخراج المخالف، الناظر إلى الفتاوى الصادرة عن الخلفاء و الصحابة و الفقهاء من بعدهم، لا لإخراج العامّي الشيعي الناظر إلى فتاوى مقلّده، فتدبر. [المؤلف]

ليبان الحكم النفس الأمرى؛ ولو بمعونة ما جعله الإمام مقياساً لمعرفة؛ من الرجوع إلى الكتاب و السنّة و فتاوى العامّة. و عرفان الأحكام بهذا المعنى لا يقوم به إلاّ الفقيه لا العامى، و لا يتحمّلها من لم يبلغ مرتبة الاجتهاد.

و منها: قوله «و كلاهما اختلفا فى حديثكم»؛ فإنّ الظاهر هو الاختلاف فى مفاد الحديث و معناه لا فى نقله؛ بأن يروى كلّ واحد غير ما ينقله الآخر. فلو سلّم فالاختلاف الناشئ من هذه الناحية ربّما يكون من أجل تسليم إحدى الروايتين و ردّ الاخرى؛ لخلل فى سنده أو جهة صدوره، و ليس هذا إلاّ شأن الفقيه لا العامى.

و منها: قوله عليه السلام فى مقام ترجيح أحد الحكمين على الآخر:

«الحكم ما حكم به أعدلهما و أفقهما»،

و قوله فيما بعد: «أرأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب و السنّة...» إلى آخره، فإنّ ظاهره مفروغية كون القاضى و الحاكم فقيهاً، و لا شكّ فى عدم صدق الفقاهاة أو الأفقهيّة على العامى.

ثمّ إنّه كما يستفاد من الرواية جعل منصب القضاء للفقيه، كذلك يستفاد جعل منصب الحكومة و الولاية له أيضاً؛ إذ أىّ جملة يكون أصرح من

قوله عليه السلام: «فأبى قد جعلته عليكم حاكماً»،

و الحكومة لغة و عرفاً أعمّ من القضاء المصطلح، بل القضاء من شؤون الحاكم.

و دعوى الانصراف إلى الحكم بمعنى القضاء و فصل الخصومة عند رفع الرفع غير مسموعة؛ إذ لا وجه للانصراف.

فالفقيه كما هو منصوب من ناحيتهم للقضاء و فصل الخصومات منصوب للولاية و الحكومة فيما يحتاج إليه المسلمون فى حياتهم و معاشهم، و يرتبط بإصلاح حالهم و تنظيم سياساتهم الدينية. و كون الكبرى الكليّة و اردأ فى مورد القضاء لا يصير مخصّصاً كما لا يخفى.

أضف إلى ذلك: أن قول الراوى فى صدر الرواية: «فتحاكما إلى السلطان أو القضاة...» إلى آخره يدل على أعمىة الموارد؛ فإن للسلطان شأنًا و للقضاة شأنًا آخر غالبًا؛ فإن وظيفة الولاة حفظ نظام البلاد من تطرق الفساد بإعمال السياسات الدينية، و شأن القضاة رفع التداعى و القضاء بالحقّ القراح، فهو عليه السلام نصب الفقيه بمقتضى عمومية الصدر للحكومة و القضاة، و أعطى له ما كان للسلطان و القضاة.

و كون الراوى بصدد السؤال عن مسألة قضائية بعده لا يوجب اختصاص الصدر بها، كما لا يخفى(1).

عدم دلالة المقبولة على اشتراط الاجتهاد المطلق فى المنصب

ربّما يقال: باشتراط الاجتهاد المطلق فى المنصب؛ مستدلا بأنّ الجمع المضاف - أعنى أحكامنا - يفيد العموم، و كذا المصدر المضاف. و عليه: فلا يشغل منصّة القضاء و الولاية إلا من يكون مجتهداً مطلقاً عارفاً بجميع الأحكام.

و لكنّه ضعيف من وجوه:

الأوّل: أنّ الجمل المزبورة و إن كانت صالحة لإفادة العموم فى حدّ نفسه، إلا أنّ ورودها فى مقام المنع عن الرجوع إلى حكّام الجور و قضاة الطاغوت يمنع عن استفادة العموم.

1- لا يخفى: أنّ السائل كان بصدد السؤال عن القضاء من أوّل الأمر قبل هذا الصدر المفيد للعموم، و ذلك قوله: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا يكون بينهما منازعة فى دين أو ميراث...» إلى آخره فإنّ النزاع فيهما نزاع فى مسألة قضائية لا حكومية، فقوله: «فتحاكما إلى السلطان...» إلى آخره يفيد: أنّ الرجوع إليه لأجل القضاء، فلا يدلّ على ثبوت شأن السلطان للفقيه، كما لا يخفى. [المؤلف]

فهى ليست بصدد بيان شرطية عرفان جميع الأحكام أو بعضها، بل الغرض بعث الشيعة إلى من عرف أحكامهم و حلالهم و حرامهم، و ردعهم عن المنحرفين عن بابهم عليهم السلام المفتين بأرائهم و أقيستهم و اجتهاداتهم. فورود الجملة فى هذا المقام يمنع عن الاعتماد على هذا العموم.

على أن قوله:

«عرف أحكامنا»

صادق عرفاً على من وقف على مقدار يعتدّ به من أحكامهم فى رفع الخصومات، و لا يحتاج صدقه إلى وقوفه على كافة ما يحتاج إليه الأمة فى شرائع دينهم.

وقد مرّ أن المراد من قوله:

«روى حديثنا»

ليس هو رواية الحديث إلى الغير؛ ضرورة عدم دخالة هذا القيد، بل هو كناية عن العلم بفتاوى الأئمة و أحكامهم؛ لأنّ الإفتاء فى الأجيال الماضية كانت بصورة نقل متن الرواية التى سمعها عن إمامه أو شيخه الذى أخذها من الإمام.

الثانى: أنّ المعرفة الفعلية لتمام الأحكام لا يحصل لغير النبى و الإمام عادة، فالحمل عليها يوجب لغوية هذا الجعل، و حملها على قوّة استنباط جميع الأحكام ليس أولى من حملها على المعرفة الفعلية لما يليه من الشؤون، أو معرفته بمقدار معتدّ به؛ بحيث يصدق فى حقّه أنّه عارف بأحكامهم.

الثالث: لو سلّم إمكان معرفة عامّة الأحكام فعلاً فلا طريق للمترافعين إلى عرفان هذا الشخص، فلا معنى لجعل المنصب على من لا طريق إلى معرفته، فلا بدّ أن يحمل على معرفة الفعلية على الوجه المعتدّ به فى امور القضاء و الحكومة؛ بحيث يصدق فى حقّه الجمل المتعاطفة:

«روى حديثنا...»

إلى آخره. و على ذلك يحمل ما فى صحيحة أبى خديجة، كما سيوافيك بيانه (1)

فتلخص: أنه لا- دليل على اعتبار الاجتهاد المطلق في الوالى والقاضى؛ سواء فسّر بالملكة والافتقار على استنباط الجميع، أو المعرفة الفعلية، لو لم نقل إنّ الدليل على خلافه. نعم لا مناص من علمه بأحكام الحوادث والوقائع والمرافعات التي يتصدى لها كل يوم وشهر. هذا تمام الكلام حول الرواية المتلقاة بالقبول، وبما أنّها بصدد التحديد والبيان فلا بدّ من الأخذ بالقيود التي اعتبرها، إلا ما دلّ العقل والعرف على عدم دخالته، كما أنّه لا محيص من تقييد المطلقات بها.

حول ما بقى من الروايات

ودونك بعض ما يمكن الاستدلال به:

1- صحیحة القدّاح: «إنّ العلماء ورثة الأنبياء، إنّ الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً، ولكن ورثوا العلم؛ فمن أخذ منه أخذ بحظّ وافر» (1).

2- ما رواه الكليني بسند ضعيف عن البخترى قال: «إنّ العلماء ورثة الأنبياء، وذلك أنّ الأنبياء لم يورثوا درهماً ولا ديناراً، وإنما أورثوا أحاديث من أحاديثهم، فمن أخذ بشيء منها فقد أخذ حظّاً وافراً» (2).

تقريب الدلالة: أنّ مقتضى حذف المتعلّق فى قوله:

«العلماء ورثة الأنبياء»

كونهم وارثين عنهم فى عامّة شؤونهم- ومنها الحكومة والقضاء- إلا ما دلّ الدليل على كونه من خصائصهم عليهم السلام، فلا يصحّ هذا الإخبار على

1- الكافي 1: 34/1.

2- الكافي 1: 32/2، وسائل الشيعة 27: 78، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 8، الحديث 2.

النحو المفيد للعموم إلا إذا جعل لهم الولاية والقضاء قبل هذا الإخبار.

لا يقال: إنَّ تذييل الروايتين بقوله:

«ولكن ورثوا العلم»،

وقوله:

«إنَّما أورثوا أحاديث من أحاديثهم»

قرينة على أنَّ المراد من التوارث هو التوارث في العلم والحديث لا في كلِّ الأمور، فلا ينعقد الإطلاق للصدر مع الاحتفاف بما يصلح للقرينية.

لأنَّنا نقول: إنَّما يصلح ذاك لصرف الإطلاق لو كان الحصر حقيقياً لا إضافياً، وليس كذلك؛ فإنَّ الحصر في الجملتين إضافي في مقابل الدرهم والدينار، كما هو لائح منهما عند الإمعان. على أنَّه لا يصحَّ الحمل على الحصر الحقيقي؛ لأنَّهم عليهم السلام لم يورثوا العلم والحديث فقط، بل أورثوا أموراً غيرهما؛ من الزهد والتقوى، كما أورثوا الولاية والقضاء.

و الأولى في دفعه أن يقال: إنَّ قوله

«العلماء ورثة الأنبياء»

جملة خبرية بحتة، و يصحَّ صدقه إذا كان العلماء ورثة لهم في العلم والحديث. نعم لو كان بصدد الإنشاء والجعل أمكن دعوى إطلاقه، و أنَّ حذف متعلِّقه مفيد لعموميته، على إشكال فيه أيضاً، كما لا يخفى (1)

1- أضف إلى ذلك: أنَّ قوله: «العلماء ورثة الأنبياء» لا- يخلو إمَّا أن يكون إنشاءً أو إخباراً: فعلى الأول: فهي إنَّما يتمُّ في الأمور القابلة للجعل، كمناصب الولاية والقضاء، لا- في مثل العلم والحديث والتحلِّي بالفضائل التي هي من أوضح ما أورثوه. ولا يحصل إلا بالاكْتساب وبذل الجُهد، لا- بالإنشاء اللفظي. فعلى الثاني: فهو يكشف عن سبق الجعل لمثل الولاية والقضاء، فلا بدَّ من الاتِّباع للمكشوف ولحاظه سعةً وضيقةً، و حيث لا طريق إلى لحاظه فلا بدَّ من الاكتفاء بالقدر المتيقَّن، وهو لا يفيد إلا طفيفاً. [المؤلف]

هذا، وقد ادعى النراقى تواتر مضمونهما(1)، ونحن لم نقف على غير ما ذكرنا.

3- مشهورة أبي خديجة(2) قال: بعثنى أبو عبد الله عليه السلام إلى أصحابنا، فقال: «قل لهم: إياكم إذا وقعت بينكم خصومة أو تدارى فى شىء من الأخذ والعطاء أن تحاكموا إلى أحد من هؤلاء الفساق. اجعلوا بينكم رجلاً قد عرف حلالنا و حرامنا؛ فإتى قد جعلته عليكم قاضياً، وإياكم أن يخاصم بعضكم بعضاً إلى السلطان الجائر»(3).

تقريبه على حدو ما عرفته فى المقبولة؛ وإن كانت المقبولة أوضح دلالةً.

ولا يبعد دلالة المشهورة أيضاً على جعل منصبى القضاء والحكومة للفقهاء العارفين بالحلال والحرام: أمّا منصب القضاء فواضح، وأمّا منصب الحكومة فلا إطلاق صدرها؛ أعنى وقوع الخصومة فى شىء، من الأخذ والعطاء؛ سواء

1- مستند الشيعة 17: 20-21.

2- إنّما سميت مشهورة لاشتهار العمل بها على ما قيل؛ وإن كانت ضعيفة السند، ودونك سندها: روى الشيخ بإسناد صحيح عن محمد بن على بن محبوب عن أحمد بن محمد بن عيسى عن الحسين بن سعيد عن أبي الجهم عن أبي خديجة. ورجال الرواية كلّهم ثقات، غير أنّ المظنون إرسال الرواية؛ إذ يبعد أن يروى الحسين بن سعيد الذى أدرك عصر الرضا عليه السلام والجوادين عليهما السلام عن أبي الجهم الذى هو بكير بن أعين، وقد مات فى حياة الصادق عليه السلام بلا واسطة، كما هو غير خفى على من لاحظ طبقات الرواة. [منه دام ظلّه]

3- تهذيب الأحكام 6: 303/846، وسائل الشيعة 27: 139، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 11، الحديث 6.

كانت راجعة إلى الولاية أو القضاة.

ويؤكد ما ذكرنا: ما في ذيلها من قوله

«وإياكم أن يخاصم بعضكم بعضاً إلى السلطان الجائر»

؛ فإن ما كان يتصداه السلطان في تلك الأعصار غير ما كان يتصداه القضاة منهم، بل كان لكل شأن.

4- صحيحة أبي خديجة 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 قضايانا، فاجعلوه بينكم؛ فإنني قد جعلته قاضياً، فتحاكموا إليه»(1).

وهو يدل على ثبوت منصب الولاية للفقهاء كالقضاة؛ فإن المراد من أهل الجور هم الولاة والحكام، وأما القاضى فهو حاكم بالجور، كما لا يخفى(2).

وهذه عمدة ما يمكن أن يستدل به على ثبوت المنصبين للفقهاء في زمن الغيبة. مضافاً إلى الضرورة والإجماع على ثبوت القضاء للفقهاء فيها، وقد عرفت منّا دلالة الأدلة على ثبوت الحكومة والولاية له فيها في الجملة. وأما حدودها وقيودها ومقدار ولايته ونفوذ أمره فموكول إلى محله(3).

ثم إنّه ربّما يستدلّ ببعض الروايات القاصرة سنداً ودلالةً، لا بأس بالإشارة إلى بعضها.

1- الكافي 7: 4/412، الفقيه 3: 1/2، تهذيب الأحكام 6: 516/219، وسائل الشيعة 27: 13، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 1، الحديث 5.

2- غير أنّ ما ذكره- دام ظلّه- تدقيق علمى خارج عن مستوى الأفهام العرفية؛ فإنّ العرف يعدّ الجميع من الدرّة إلى الدرّة أهل الجور و الظلم. [المؤلف]

3- البيع، الإمام الخمينى قدس سره 2: 627.

منها:

التوقيع الرفيع: «وَأَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَاقِعَةُ فَارْجِعُوا فِيهَا إِلَى رِوَاةِ أَحَادِيثِنَا؛ فَإِنَّهُمْ حَجَّتِي عَلَيْكُمْ وَأَنَا حِجَّةُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ»⁽¹⁾.

وفيه: أنه قاصر السند.

و منها:

رواية «تحف العقول»: «مَجَارَى الْأُمُورِ وَالْأَحْكَامِ عَلَى أَيْدِي الْعُلَمَاءِ بِاللَّهِ، الْأَمْنَاءُ عَلَى حَلَالِهِ وَحَرَامِهِ»⁽²⁾.

وفيه: أن التدبر في الرواية- صدرها و ذيلها- يقضى بورودها في حق الأئمة. مضافاً إلى ضعف السند.

و منها: ما رواه في «الفقه الرضوي» من تنزيل الفقهاء منزلة أنبياء بنى إسرائيل⁽³⁾.

وفيه: أنه ضعيف السند.

-
- 1- كمال الدين: 4/484، الغيبة، الطوسي: 247/291، الاحتجاج 2: 344/543، وسائل الشيعة 27: 140، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 11، الحديث 9.
 - 2- تحف العقول: 238، مستدرک الوسائل 17: 317، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 11، الحديث 16.
 - 3- الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام: 338.

حول جواز القضاء للعامى مستقلاً أو بنبص الحاكم أو بالتوكيل

استقلال العامى فى القضاء

وقد استدلل (1) على صحّة قضائه بوجه:

منها: قوله تعالى: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعاً بَصِيراً» (2).

بتقريب: أنّ الخطاب شامل للمجتهد و العامى المقلد العارف بالعدل، فإذا وجب عليه الحكم بالعدل وجب القبول، وإلا لزم لغوية إيجاب الحكم بالعدل، نظير ما قرره من الملازمة بين حرمة الكتمان و لزوم القبول (3).

وفيه: أنّ المخاطب فى صدر الآية من عنده الأمانة، و فى ذيلها من له الحكم و القضاء، لا عنوان الناس و لا المؤمنين، فلا إطلاق له من هذه الجهة.

و يصير محصل الآية: أنّ من عنده الأمانة فليردّها إلى أهلها، و من له الحكم و القضاء فليحكم بالعدل.

وأما الحاكم فمن هو؟ فلا بدّ أن يحرز بدليل آخر.

وإن شئت قلت: إنّه بصدد بيان لزوم الحكم بالعدل، لا أصل لزوم الحكم و القضاء بين الناس، فلا إطلاق لها من هذه الناحية.

1- جواهر الكلام 40: 15-18.

2- النساء (4): 58.

3- العدة فى اصول الفقه 1: 113، قوانين الاصول 1: 438/السطر 6، كفاية الاصول: 344.

و يؤيد ما ذكرنا؛ من أن الخطاب متوجه إلى من له الحكم، وفرغنا عن كونه حاكماً:

ما رواه الصدوق عن المعلّى بن خنيس عن الصادق عليه السلام قال: قلت له: قول الله عزّ وجلّ: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ». فقال:

«عدل الإمام أن يدفع ما عنده إلى الإمام الذي بعده، وأمر الأئمة أن يحكموا بالعدل، وأمر الناس أن يتبعوهم»⁽¹⁾.

وما ذكره عليه السلام تفسير وتوضيح لما يعطيه الآية بنفس ظهوره. على أن منصبى القضاء والحكومة لم يكن لمطلق الناس، منذ هبط الإنسان إلى مهد الأرض، بل كان لطبقة مخصوصة من الامراء والملوك وهذه السيرة الجارية تصير قرينة متصلة على كون الخطاب فى قوله: «إذا حكمتم»، متوجهاً إليهم دون غيرهم من الطبقات النازلة التى لم يعهد لهم أمر ولا نهى.

ومن ذلك يظهر الجواب عن أكثر ما استدل به الفقيه المحقق صاحب الجواهر⁽²⁾ على جواز استقلال العائى فى القضاء كالأستدلال بمفهوم قوله تعالى: «وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ، أَوْ هُمُ الْفَاسِقُونَ»، أو «هُمُ الظَّالِمُونَ»⁽³⁾ فإن مفهوم وجوب الحكم بما أنزل الله، وإطلاقه يشمل المجتهد وغيره على حد ما حررناه فى الآية السابقة.

1- الفقيه 3: 2/2، وسائل الشيعة 27: 14، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 1، الحديث 6.

2- جواهر الكلام 40: 15.

3- المائدة (5): 44، 45، 47.

و الجواب: أنّ الآيات بصدد بيان لزوم الحكم بما أنزل الله و حرمة الحكم بما لم ينزله، لا وجوب الحكم فلا إطلاق له من هذه الحيثية، على أنّ الخطاب متوجه إلى من له الحكم و القضاء بحيث فرغ عن ثبوت هذا المنصب له دون غيره.

و منها:

ما رواه الصدوق بسند صحيح (1) عن أبي خديجة سالم بن مكرم الجمال قال: قال أبو عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام: «إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور و لكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم فإنّي قد جعلته قاضياً فتحاكموا إليه» (2)،

بتقريب أنّ المراد من العلم ليس هو العلم الوجداني بل أعم منه و من قيام الحجّة على الحكم و المقلّد عالم بالحكم بهذا المعنى.

وفيه: أنّ المقلّد غير عالم بشىء من قضايهم لأنّه إمّا أن يستند إلى فتوى الفقيه في الواقعة، فهو- إذن- عالم بشىء من قضاي مقلّده، لا بشىء من قضايهم.

و إمّا أن يستند إلى إخباره عن قضايهم فهو لا يتجاوز عن كونه خبيراً مرسلًا

1- و دونك السند: روى الصدوق بإسناده المذكور في المشيخة عن أحمد بن عانذ (و هو ثقة و سنده إليه صحيح على الأقوى إذ ليس فيها ما يمكن القدح به إلا الحسن بن علي الوشاء و هو ثقة على الأقوى، كيف لقد أطراه النجاشي بقوله: كان من وجوه هذه الطائفة، و بقوله كان هذا الشيخ عيناً من عيون الطائفة، و روى عنه الأجلّة: نظراء ابن أبي عمير و محمد بن عيسى، و الحسين بن سعيد و اضرابهم)، عن أبي خديجة و وثّقه النجاشي بقوله: ثقة ثقة، و وثّقه الشيخ في موضع وضعه في الفهرست، و مع ذلك فهو ثقة للإتقان الذي نشاهده في رواياته.

[منه دام ظلّه]

2- الفقيه 3: 1/2، و سائل الشيعة 27: 13، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 1، الحديث 5.

لا يجوز الركون إليه، ولو صحَّح له السند فلا يجوز له العمل؛ لأنَّه يحتاج إلى الفحص عن المعارض و مخصَّصه و مقيدَه، و هو خارج عن حيلة اقتداره.

و الحاصل: أنَّ قوله:

«يعلم شيئاً من قضايانا»

مختصَّ بالفقيه أو منصرف إليه. و لو استدلَّ به على جواز استقلال المتجرِّى فى القضاء لكان له وجه.

و منها:

صحيحه الحلبي قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ربَّما كان بين الرجلين من أصحابنا المنازعة فى الشئ ء، فيتراضيان برجل مئاً.

فقال: «ليس هو ذاك، إنَّما هو الذى يجبر الناس على حكمه بالسيف و السوط»⁽¹⁾.

و مركز الاستدلال أمران:

إطلاق قول الراوى «رجل مئاً» و شموله للفقيه و غيره، و إن شئت قلت: ترك الاستفصال من الإمام دليل العموم.

و حصر من لا يجوز عليه الرجوع فيمن يجبر الناس على حكمه بالسوط و السيف، و غيره من الفقيه و مقلِّده يجوز لهم الرجوع.

وفيه: أنَّ الكلام قد سبق إلى أنَّ رفع الأمر إلى قضاة الشيعة ليس من قبيل رفع الأمر إلى قضاة الجور، فلا إطلاق لها من جهة اخرى.

على أنَّ الحصر إضافى بلا إشكال؛ فإنَّه لا يجوز الاعتماد على حكم غير الشيعة؛ و إن لم يكن له سوط و لا سيف.

على أنَّ الرواية تشعر بوضوح أنَّ الحديث كان مسبوقاً بكلام آخر؛ حيث

1- تهذيب الأحكام 6: 532/223، وسائل الشيعة 27: 15، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 1، الحديث 8.

قال عليه السلام: «ليس هو ذاك»

فأسقطه الراوى وحذف ما جرى بينهما من الكلام، و معه لا يجوز الاعتماد على هذا الحصر، ولا على الإطلاق المدعى؛ خصوصاً مع ما جرت عليه السيرة منذ زمن النبى من تصدى العلماء و الفقهاء منصب القضاء، و هى تمنع من انعقاد أى إطلاق. ثم على فرض وجوده يقيّد بالمقبولة.

و منها: أنّ الاجتهاد الدائر فى أعصارنا لم يكن موجوداً فى عصر النبى و الأئمة من بعده، فحينئذٍ حمل قوله:

«ممن روى حديثنا...»

إلى آخره على من تحصّل له قوّة الاستنباط و ردّ الفروع على الاصول بالمعنى الدارج فى أعصارنا؛ من قبيل حمل الكلام على ما لم يكن موجوداً فى عصر صدره.

مع أنّه صدر لضرب القاعدة على عامّة الأعصار، فلا مناص من حمله على المعنى الدارج فى جميع الأجيال؛ و هو الوقوف على الأحكام، و ما هو حلال و حرام؛ إمّا بأخذه عن الإمام، أو عن الفقيه.

و مثل المقلّدين فى عصرنا مثل المحدّثين فى أعصارهم، فهم كانوا يفزعون فى معالمهم إلى أئمتهم أو تلامذتهم، و اولئك يرجعون إلى الفقهاء العارفين بحلالهم و حرامهم، فلمّ جاز لهم التصدى دون اولئك؟

وفيه: أنّ تمام الموضوع لجواز القضاء هو العلم بحلالهم و حرامهم؛ سواء كان زمن الغيبة أو زمن الحضور، غير أنّ العلم بهما فى هذه الأعصار- لأجل تشتت الروايات و تضاربها و بُعد العهد و ندرة التواتر و انفصال القران الموجودة- لا يحصل إلا إذا تحلّى الرجل بقوّة الاستنباط؛ حتى يعالج بها هذه النواحي العائقة.

فالفقهاء فى هذه الأعصار و المحدّثون فى أجيالهم عليهم السلام مشتركون فى أنّهم

رووا حديثهم، وعرفوا حلالهم وحرامهم، غير أنَّ المحدثين لقرب عهدهم وتمكّنهم من الأئمّة كان تحصيل العلم بحلالهم وحرامهم عليهم سهلاً غير عسير، إلا أنَّ علم فقهاء الأعصار ووقوفهم على أحكامهم يحتاج إلى طيّ مقدمات و تحصيل مبادئ يحتاج إلى بذل الجهد واستفراغ الوسع الذي تحصل بهما قوّة الاستنباط والاجتهاد.

فلو قال أحد بشرطية الاجتهاد في جواز القضاء في هذه الأعصار فلا يقصد منه دخالته في الموضوع و تقوم الموضوع به؛ ضرورة أنَّ الموضوع في المقبولة غيره، بل المقصود منه دخالته في حصول قيود الموضوع؛ أعني ما ساقته المقبولة من القيود والحدود على ما عرفت.

وأما المقلّد: فقد عرفت بما لا مزيد عليه أنه خارج عن الموضوع من رأس، وأنه ليس ممّن عرف حلالهم وأحكامهم على ما مرّ (1).

أضف إلى ذلك: ما سيوافيك بيانه (2) من وجود الاجتهاد بالمعنى المعروف في أعصارهم بين العامّة والخاصّة: أمّا الخاصّة فسيمرّ عليك بيان ما يدلّ على وجوده فيهم.

وأما العامّة: فإنّهم كانوا أصحاب رأى وقياس، وكان المنصوبون من الخلفاء لأمر القضاء، من الفقهاء وذوى الاستنباط والاجتهاد، كأبي حنيفة وابن شبرمة وابن أبي ليلى وأضرابهم.

هذا كلّه في استقلال العامّي للقضاء، وقد عرفت أنه لا حظّ للعامّي فيه.

1- تقدّم في الصفحة 582.

2- يأتي في الصفحة 612-620.

جواز نصب العامى للقضاء

وأما نصب العامى له بعد ما عرف مسائل القضاء تقليداً فربما يقال بجوازه(1)؛ قائلاً بأنّ للنبي و الوصى نصب كل واحد من الناس للقضاء- مجتهداً كان أو مقلداً- و كل ما كان لهم من المناصب فهو ثابت للفقهاء إلا ما خرج بالدليل، فله نصب كل من شاء للقضاء بمقتضى أدلة الولاية.

وربما يجاب عن الأمر الأول: بالشك في جواز نصب النبي و الإمام العامى للقضاء(2)، كيف و قد دلت المقبولة على أنّ هذا المنصب للفقهاء العارفين بالحلال و الحرام لا العامى؟

وفيه: أنّ المقبولة دلت على أنّ الفقيه منصوب من ناحيتهم للقضاء، و أمّا اختصاص هذا المنصب للفقهاء في نفس الأمر، و محرومية العامى عنه كذلك؛ بحيث كانت الفقهاء من شروطه الشرعية، و أنّ ذلك كان يُلزم شرعى إلهى فلا يستفاد منها.

نعم، يمكن أن يستفاد ما في الجواب عن

صحيحة سليمان بن خالد قال:

«اتقوا الحكومة؛ فإنّ الحكومة إنّما هي للإمام العالم بالقضاء العادل في المسلمين، لنبيّ أو وصي نبيّ»(3).

1- جواهر الكلام 40: 18-19.

2- القضاء، الأشتياني: 12/ السطر 27.

3- الكافي 7: 406/1، وسائل الشيعة 27: 17، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 3، الحديث 3.

بتقريب: أن ظاهر حصرها اختصاص الحكومة من جانب الله للنبي وأوصيائه؛ بحيث لا -حظ للغير فيه ولا أهلية له، خرج عن ذلك الحصر، الفقيه بحكم الأدلة الماضية، وبقى الباقيون.

بل يمكن أن يقال: بعدم ورود تخصيص عليه أصلاً، ببيان أن الفقيه وصى النبي؛ لما مر (1) من أنهم الخلفاء والامناء على حلال الله و حرامه، وأنهم كأنبيا بني إسرائيل، فيكون الحصر ضابطاً حاصراً. و ظاهره اختصاص ذلك المقام من الله، لنبيه و وصيه (2)، و لا أهلية لغيره (3).

و على أى حال: فالصحيحة ظاهرة فى اختصاص ذلك المنصب بالأنبياء وأوصيائهم، و الفقهاء إما داخل تحت قوله:

«أو وصى نبي»

بحكم الروايات، أو خرجوا عن الحصر بالأدلة الماضية، وبقى الباقيون تحت المنع.

على أن الشك في جواز نصب النبي العامي كافٍ في عدم جواز نصب الفقيه

1- تقدّم فى الصفحة 580.

2- و يؤيده أن أمير المؤمنين خاطب شريحاً بقوله: «جلست مجلساً لا يجلسه إلا نبي أو وصى نبي أو شقى»، وقد خاطب به عليه السلام إياه حين نصبه قاضياً. فلو أراد أنه داخل تحت قوله «شقى» لما صحّ له عليه السلام نصبه مع اقتداره على العزل و نصب الآخر مكانه. [المؤلف]

3- يرد على هذا الوجه: أن الفقهاء لو كانوا أوصياء الأنبياء عليهم السلام فهم عندئذٍ منصوبون للقضاء من جانب الله. و لا معنى لنصب الإمام إياهم على القضاء و الحكومة؛ فإنّ هذا المنصب على هذا الوجه اعطى لهم من جانبه تعالى، كما اعطى لنبيه. و يمكن أن يجاب عنه: بأنّ نصبهم يمكن أن يكون كاشفاً عن نصب الله تعالى إياهم، كما أنّ نصب النبي علياً عليه السلام مع أنّه منصوب من قبل الله تعالى كذلك. أو يقال: صيرورة الفقهاء وصى النبي إنّما هو بجعلهم وصياً و حاكماً، فالجعل المذكور أدخلهم فى الوصاية موضوعاً. [منه دام ظلّه]

إيَّاه للقضاء؛ إذ من الممكن اشتراط الفقاهاة مع عدم إطلاق يصحّ الاتكال عليه.

وربما يردّ الأمر الثاني(1) بأنّه إذا سلّمنا أنّ للنبي نصب العامّي العارف بالأحكام للقضاء، لكن لا نسلم أنّ كلّ ما للنبي من الشأن ثابت للفقهاء؛ فإنّ أقوى الأدلّة مقبولة عمر بن حنظلة، لكن لا دلالة لها على عموم الولاية للفقهاء، بل صدرها وذيها يدلّ على أنّ للفقهاء القضاء بين الناس وبيان الحلال والحرام، ويجب على الناس الاتّباع لهم، وأين ذلك من القول بعموم الولاية وثبوت كلّ ما للنبي من الشأن للفقهاء؟! وهكذا غيرها من الأدلّة.

ولو فرض دلالتها يجب حملها على ذلك؛ حذراً من التخصيص الأكثر؛ إذ للنبي والأئمّة من بعده شؤون كثيرة تختصّ بهم ولا تتجاوز غيرهم، فكيف يمكن التّفوّه بعموم المنزلة والولاية؟

بل لا يمكن التمسك في الموارد المشكوكة بأدلة الولاية إلا بعد تمسك جماعة من الأصحاب؛ حتّى يرتفع غبار الشكّ، ولم يتمسك في المقام إلا القليل من المتأخّرين(2).

ويمكن أن يجاب عنه: بأنّ جواز نصب العامّي للقضاء لا يتوقّف على عموم الولاية بالمعنى الذي ذكر؛ بأن نقول بثبوت كلّ ما للنبي من الشؤون للفقهاء.

بل يكفي في ذلك أن يقال: بأنّ المستفاد من المقبولة هو إعطاء منصب الحكومة للفقهاء على وجه الإطلاق، وجعلهم حكّاماً شرعياً في مقابل حكّام الجور، وأنّ لهم التولّي والتصديّ لكلّ ما كان تولّيه من شؤون الحكّام في ذلك

1- القضاء، الآشتياني: 13/السطر 7.

2- جواهر الكلام 40: 18-19.

الزمان، وقد كان نصب القاضى من شؤون الحكّام والسلاطين، كما كان نصب الامراء من شؤونهم فى تلك الأزمنة.

وعليه: فجعل الفقيه حاكماً مستلزماً لجواز نصب القضاة، بلا احتياج إلى إثبات أمر آخر، وهذا لائح لمن سبر حالات الخلفاء والحكّام و القضاة فى الإسلام، ويكشف ذلك عن أنّه كان عليه السيرة من بدء الإسلام.

وما فسّر به الأدلّة: من أنّه بصدد بيان أنّ وظيفة الفقيه بيان الأحكام ساقط جدّاً؛ إذ ليس بيان الأحكام منصباً من المناصب حتّى يحتاج إلى الجعل، كما أنّ القول باختصاصها بالقضاء خالٍ عن الدليل؛ فإنّ موردّها وإن كان القضاء إلا أنّ صدرها وذيلها كاشف عن عموم الجعل، وأنّه عليه السلام جعل الفقيه حاكماً بقول مطلق، لا قاضياً فقط، وقد أوضحنا سبيل استفادة العموم منها و من المشهورة (1)، فراجع.

وأما حديث تخصيص الأكثر: فإن أراد ما يرجع إلى شؤون الحكومة والولاية والسياسات الإسلامية و الامور الحسبية فالتخصيص ليس بأكثر، بل قليل جدّاً، وإن أراد غير ما يرجع إلى تلك الشؤون من خصائص النبى وآله عليهم السلام- التى جمعها العلامة فى كتاب النكاح من «التذكرة» (2)- فلم يشملها عموم أدلّة الجعل حتّى يخرج بالتخصيص.

فتلخّص من ذلك: عدم جواز نصب الفقيه العامى العارف لمنصب القضاء؛ لما عرفت فى الأمر الأوّل من أنّ ظاهر الصحيحة اختصاص ذلك من قبل الله بالنبى والوصى، خرج الفقيه تخصيصاً أو تخصّصاً، وبقي الباقي تحت المنع.

1- تقدّم فى الصفحة 581-585 و 589.

2- تذكرة الفقهاء 2: 565/السطر 29 (ط - حجرى).

جواز توكيل الفقيه العامي للقضاء

وإثبات جوازه يتوقف على ثبوت أمرين غير ثابتين:

الأول: إثبات أنّ القضاء من الامور التي يقبل النيابة والتنزيل، ولا يشترط فيه مباشرة الفقيه.

وأتى لنا بإثبات ذلك؟! لا سيّما بعد ظهور الأدلة في اختصاصه بالفقيه، وعدم وجود دليل أو أصل يدلّ على كونه من الامور النيابة، فإذا كان الحال كذلك فالأصل الأوّلي - الذي عرفته في صدر البحث - محكّم حتى يدلّ دليل على خلافه.

الثاني: وجود إطلاق أو دليل في أدلة الوكالة يدلّ على نفوذ الوكالة في كلّ الامور، ومنها القضاء وفصل الترافع.

وليس فيما بأيدينا ما يمكن كونه مصدراً لهذا إلا الصحيحتان، وهما بصدد بيان حكم آخر، ولا إطلاق لهما من جهة نفوذ الوكالة في كلّ أمر أو قابلية كلّ شيء للوكالة، ودونك الروايتين:

1- صحيحة معاوية بن وهب عن أبي عبد الله عليه السلام: أنّه قال: «من وكّل رجلاً على إمضاء أمر من الامور فالوكالة ثابتة أبداً حتى يُعلمه بالخروج منها، كما أعلمه بالدخول فيها»⁽¹⁾.

2- صحيحة هشام بن سالم عن الصادق عليه السلام في رجل وكّل آخر على وكالة في أمر من الامور، وأشهد له بذلك شاهدين، فقام الوكيل فخرج لإمضاء الأمر،

1- الفقيه 3: 166/47، تهذيب الأحكام 6: 502/213، وسائل الشيعة 19: 161، كتاب الوكالة، الباب 1، الحديث 1.

فقال: اشهدوا أتى قد عزلت فلاناً عن الوكالة. فقال: «إن كان الوكيل أمضى الأمر الذى وُكِّل فيه قبل العزل فإنَّ الأمر واقع ماضٍ على ما أمضاه الوكيل؛ كره الموكل أم رضى». قلت: فإنَّ الوكيل أمضى الأمر قبل أن يعلم العزل أو يبلغه أنه قد عزل عن الوكالة، فالأمر على ما أمضاه؟ قال: «نعم». إلى أن قال: «إنَّ الوكيل إذا وُكِّل، ثمَّ قام عن المجلس فأمره ماضٍ أبداً و الوكالة ثابتة حتَّى يبلغه العزل عن الوكالة؛ بثقة يبلغه أو يشافهه بالعزل عن الوكالة»(1).

و الإمعان القليل فى الصحيحين يعطى صحّة ما قلناه.

أضف إلى ذلك: أن القضاء من الامور الخطيرة ربّما ينجّر أقلّ الخطأ فيه إلى القتل والاندحار و سفك الدماء، فتفويض ذلك إلى العامى - وإن عرف ما عرف - بعيد بمقتضى مناسبة الحكم و الموضوع، غير معهود بين العقلاء.

وبذلك يعرف دفع ما ربّما يقال: إنَّ التوكيل فى الامور من الامور العقلانية، فلا يحتاج كلّ مورد منه إلى ورود دليل على جواز التوكيل، بل يكفى عدم ردع من الشارع(2)؛ لأنّ ما ذكر و إن كان صحيحاً إلاّ أن عدم الردع إنّما يكفى فيما إذا كان الشىء بمراى و منظر من الشارع - كالعامل بالأمارات، و الوكالة فى المعاملات، و الأنكحة - و أمّا التوكيل فى القضاء فمما لم يعهد فى عصر النبى و لا بعده حتّى يتمسك بعدم الردع و يستكشف رضاه، و ليس مصبّ السيرة أمراً كلياً أو ذات إطلاق حتّى يتمسك بعمومه و إطلاقه، بل السيرة جارية على موارد من المعاملات و الأنكحة، و غيرهما من الامور الشائعة فيها التوكيل.

1- الفقيه 3: 170/49، وسائل الشيعة 19: 162، كتاب الوكالة، الباب 2، الحديث 1.

2- العروة الوثقى (التكملة) 2: 132.

القول فيمن يؤخذ عنه الفتوى**إشارة**

وفيه نقاط من البحث: هل يشترط فيمن يرجع إليه في الفتوى أن يكون مجتهداً مطلقاً، أو يكفي كونه متجزئاً مجتهداً فيما يفتى؟

وعلى الأول: فهل يجب أن يكون أعلم أو لا؟

وعلى فرض لزومه: فتارة يكون فتوى الأعمم موافقاً لفتوى غيره، و أخرى يكون مخالفاً معلوماً بالعلم التفصيلي أو بالعلم الإجمالي، و ثالثة يكون مجهول المخالفة و الموافقة.

مقتضى الأصل الأولي وجوب تقليد الأعم

وقبل الخوض فيما يسوقنا إليه الأدلة لا بدّ من تأسيس الأصل فنقول: الأصل حرمة العمل بغير العلم، كما أوضحنا سبيله في مبحث حجّية الظن⁽¹⁾، و لا خفاء في أنّ الرجوع إلى الغير لأخذ الفتوى و تطبيق العمل على قوله عمل بما لا يعلم العامل

1- تقدّم في الجزء الثاني: 401.

كونه مطابقاً للواقع، من غير فرق بين أن يكون مدرک جوازه السيرة العقلانية أو الإجماع أو غيرهما من الروايات.

خرج عنه- بضرورة الفقه و الدين- العمل بقول الأ-علم؛ لامتناع قيام الناس كلهم على الاجتهاد و بطلان وجوب العمل بالاحتياط، أو التبعض فيه، و بقى الباقي تحت المنع المسلم، فلا يخرج عنه إلا بالدليل. هذا هو مقتضى الأصل الأولى.

وربما يقرّر الأصل على وجه آخر: و هو أنّ العلم الضرورى حاصل لكل واحد من المكلفين بوجود تكاليف فى الوقائع؛ فلا يجوز له الإهمال لوجود العلم بالتكاليف الجدّية، و لا الاحتياط لاستلزامه العسر و الحرج، بل الاختلال فى النظام، و لا الرجوع إلى قول المفضول لاستلزامه ترجيح المفضول على الفاضل و هو قبيح، و لا يمكن تحصيل الاجتهاد لقضاء الضرورة على خلافه؛ فتعيّن العمل بقول الفاضل و هو المطلوب.

وفيه أولاً: أنّ العلم الإجمالى بوجود تكاليف فى الوقائع و الحوادث منحلّ بالرجوع إلى فتاوى الأحياء من المجتهدين، و ليس له فيما ورائها علم أصلاً، فيحكم العقل عندئذٍ الأخذ بأحوط الأقوال منهم، و لا يلزم العسر و لا الحرج؛ فضلاً عن الاختلال.

و ثانياً: أنّ الأخذ برأى غير الأعلم ليس من قبيل ترجيح المرجوح على الراجح؛ إذ ربما يتفق كثيراً مطابقة قوله مع فتوى ميّت هو أعلم من الأحياء عامّةً.

على أنّ الرجوع إلى فتوى الغير من قبيل الرجوع إلى الأمارات، و ربما يحتفّ فتوى المفضول بقرائن أو يوجد فيه خصوصيات يصير أقرب إلى الواقع.

أضف إليه: أنّ لازم ما ساقه من المقدمات هو التبعض فى الاحتياط على حدّ لا يستلزم العسر، لا الرجوع إلى الأعلم.

وربما يقال: إن مقتضى الأصل كون المفضل و الفاضل متساوي الأقدام في جواز التقليد، بتقريب: أنه إذا فرضنا مجتهدين متساويين من جميع الجهات، لا يفضل واحد منهما على الاخرى حكم العقل بالتخيير بينهما- بعد الفراغ عن عدم جواز طرحهما أو الأخذ بأحوطهما- و يصير حكم العقل بالتخيير مصدراً لاستكشاف حكم شرعي على طبقه، ثم إذا صار أحدهما بعد ردح من الزمن أعلم من الآخر فالأصل بقاء التخيير الشرعي المستكشف، و يتم في غيره بعدم القول بالفصل (1).

وفيه: أن ما هو الموضوع لحكم العقل هو الموضوع للحكم الشرعي المستكشف، فلا يعقل بقاؤهما بعد ارتفاع الموضوع و انقلابه، و أن حكم العقل بالتخيير كان بمناط قبح الترجيح بغير مرجح، و كان حكم الشرع المستكشف به أيضاً بهذا المنط، فلا يعقل بقاء هذا و لا ذاك بعد حدوث الترجيح و صيرورة أحدهما أعلم.

فإن قلت: يمكن أن يكون حكم الشرع بالتخيير بملاك آخر قائم مقام الأول عند ارتفاعه، فإذا احتملنا قيام مناط آخر مقامه فقد احتملنا بقاء الحكم الشرعي، و الحكم الشرعي المستكشف و إن كان مقطوع الارتفاع- لارتفاع موضوعه- و الحكم الشرعي القائم بمناط آخر و إن كان مشكوك الحدوث، إلا أنه لا بأس باستصحاب التخيير الجامع بينهما، على حذو ما قرره في استصحاب الكلّي.

قلت: إن المجعول هو الحكم الشرعي الشخصي لا- الجامع بينهما؛ فالحكم بالتخيير بالمناط الأول مجعول، كما أن الحكم به القائم بالمناط الآخر- على فرض

ثبوته في الواقع - مجعول مثله. وأما الجامع بينهما فهو أمر انتزاعي لا- يتعلّق به الجعل ويمتنع وجوده في الخارج، وقد أوضحناه غير مرّة (1)؛ فالتخيير بهذا الجامع لا حكم شرعي مجعول، ولا موضوع لحكم شرعي.

لا- يقال: إنّ ذلك إنّما يتمّ فيما إذا كان الحكم الثاني المحتمل قائماً بملاك مباين لملاك الحكم الأول، وأما إذا كان الحكم الشرعي الواقعي في نفس الأ-مر قائماً بملاك أوسع ممّا أدركه العقل فلا بأس لاستصحاب الحكم الشرعي المستكشف ابتداءً؛ لأنّ المستكشف حكماً و ملاكاً غير مباين مع الحكم الواقعي النفس الأمرى.

فيعدّ الحكم المنكشف مرتبة من مراتب الحكم الواقعي، و ملاكه مرتبة من الملاك الواقعي، فيكون نفس الحكم الشخصى محتمل البقاء، مع عدم العلم بارتفاع موضوعه.

لأنّنا نقول: لا معنى للملاك الأوسع من ملاك حكم العقل - أى قبح الترجيح بلا مرجح - فلا بدّ وأن يكون بإزائه ملاك آخر، لا ملاك أوسع من قبح الترجيح.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ مقارن ملاك حكم العقل يحتمل أن يكون ملاك مستقلّ آخر، فإذا ارتفع ملاك حكم العقل بقى شخص الحكم بذلك الملاك المستقلّ المجمع مع الملاك العقلي. فشخص الحكم قبل زوال ملاك حكم العقل كان معلولاً لهما أو لجامعهما، وبعد زواله صار باقياً ببقاء الملاك الآخر. فالشخص محفوظ؛ وإن كان العدة له ملاكين في زمان و ملاك واحد في زمان آخر، واختلاف العلة لا يوجب اختلاف الشخص عرفاً.

ثمّ لو صحّ ما ذكر من التقريب أمكن تقريب ما يعارضه؛ بأن يقال:

لو انحصر الاجتهاد في شخص واحد، ثمّ بلغ الفرد الآخر مقام الاجتهاد- وإن لم يبلغ مرتبته و لم يدرك شأوه- فنشكّ عندئذٍ في جواز الرجوع من الفاضل إلى المفضول، فيستصحب عدم جوازه أو تعيّن قوله في الحجّية الفعلية، ويتمّ في غيره بما ذكره من عدم القول بالفصل، فتأمّل (1).

و هاهنا اصول اخر لهم ضربنا عنها صفحاً؛ لوضوح ضعفها (2).

مقتضى بناء العقلاء في باب تقليد الأعلام

تمهيد: في بناء العقلاء على أصل التقليد

و استدللّ القوم على جواز التقليد بوجوه؛ أتقنها وأهمّها- بل يمكن أن يقال:

إنّ الدليل الوحيد- هو بناء العقلاء على رجوع الجاهل إلى العالم، بل قد عدّ ذلك من القضايا الفطرية الارتكازية (3)، وأنّ الإنسان بفطرته و ارتكازه واقف على لزوم الاستعلام من العالم، من غير فرق بين أن يرجع ذلك إلى معاشه و حياته المادّي و غيره. فالجاهل بأُمور الصنّاع يرجع إلى الصنّاع، و المريض المسدود عليه باب معالجة مرضه يرجع إلى الأطبّاء، و هكذا.

و هذا البناء من العقلاء أو الفطرة الإنسانية بمثابة لا يرتدع عنه الإنسان إلّا

1- وجهه واضح؛ فإنّ المستصحب- كما في التقريب السابق- لا مجعول و لا موضوع لأثر مجعول. [المؤلف]

2- و بما حقّقه- دام ظلّه- يظهر ما هو الأصل في اشتراط الاجتهاد المطلق و عدمه. [المؤلف]

3- كفاية الاصول: 539.

بقول صريح ونصّ مبين، ينادى بأعلى صوته: يا معشر العقلاء يحرم عليكم الرجوع إلى الصنّاع و الفلّاح و الأطبّاء فيما تجهلونّه إذا لم يقد قولهم العلم.

و لا يكفى فى ذلك العمومات التى أوضحنا حالها عند البحث عن حجّية الظنّ؛ من حرمة العمل بالظنّ وغيرها(1)، لا لأنّه لا يرى العمل بأقوالهم عملاً بالظنّ، بل عملاً بالعلم- كما قيل(2)- وإن كان له وجه أيضاً، بل لأنّ هذه الامور المرتكزة التى فطر عليها الإنسان فى حياته بمثابة من الرسوخ والاستحكام لا- يتقدح فى أذهانهم أنّ الغرض من تلك العمومات ردها وقلعها من رأس، و لا ينتقل منها إليه ما لم ينصّ عليه بصريح القول.

و أوضح شاهد عليه: أنّ المخاطبين فى عصر نزول هذه الآيات لم يتبّه أحد و لم ينتقل واحد منهم إلى أنّ الهدف منها ردع تلك المرتكزات، و أنّه لا يجوز بعد نزولها العمل بقول الثقة، أو لا يجوز ترتيب أثر الملكية على اليد، وغيرها من الأمارات الظنّية، بل بقوا على ما كانوا عليه.

و عليه: رجوع الجاهل فى أحكامه العرفية أو الشرعية فرع من فروع ذلك البناء، و صرح قائم عليه.

شبهة عدم وجود هذا البناء فى زمن الأئمّة عليهم السلام

و ربّما يورد عليه: بأنّ الامور العقلائية إنّما يسمن و يغنى إذا كان بمراى و منظر من النبى أو الأئمّة من بعده حتّى يستكشف من سكوته رضاه، و من عدم

1- تقدّم فى الجزء الثانى: 429.

2- فوائد الاصول (تقريرات المحقّق النائينى) الكاظمى 3: 161 و 195.

ردعه كونه مرضياً عنده. و أما الامور العقلائية المستحدثة التي لم يكن في زمنهم عليهم السلام منها عين و لا أثر فلا يدلّ عدم ردعه على رضائه.

و ما نحن فيه من هذا القبيل؛ فإنّ الأمر الدارج في أزمنتهم إنّما هو الرجوع إلى نظراء عبد الله بن عباس و معاذ و محمّد بن مسلم و زرارة و ابن أبي يعفور و أبان و ... الذين أخذوا الأحكام عن مستقى الوحي و أنمة الدين، و عاشروهم مدّة طويلة؛ حتّى صاروا بطانة علومهم و مخازن معارفهم و معادن أسرارهم.

فنقلوا ما سمعوها بأسماعهم و أبصروها بأعينهم إلى الأجيال القادمة، من دون اجتهاد و لا إعمال نظر، فأرجعوا شيعتهم إلى تلك العلماء الذين هذه سيرتهم، و تلك كيفية أخذهم الأحكام عن أئمتهم.

فكان رجوع الجاهل إلى العلماء في ذلك الزمان من رجوع الجاهل إلى العالم بالعلم الوجداني الحاصل لهم من مشافهة الأئمة، من دون اجتهاد و لا إعمال نظر، و أمّا رجوع الجاهل في أعصارنا فإنّما هو إلى العلماء الذين عرفوا الأحكام من طرق الأمارات و الظنون الاجتهادية فليس هذا من ذاك.

و إن شئت قلت: إنّ الفقه في هذه الأعصار أخذ لنفسه صورة فنيّة و جاء على طراز سائر العلوم العقلية الفكرية، بعد ما كان في أعصارهم من العلوم الساذجة المبنية على سماع الأحكام من الأئمة و بثّها بين الناس، من دون أن يجتهد في تشخيص حكم الله أو يرجح دليلاً على الآخر، أو يقيّد و يخصّص واحداً بالآخر، إلى غير ذلك من الاصول الدارجة في زماننا.

فلم يكن الرجوع إلى مثل علمائنا في أعصارهم مرسوماً حتّى يستكشف من عدم ردعه رضاه، و إنّما حدث ذلك بعد ممرّ الزمان و مضى الدهور.

و لم يرد دليل على مضى كلّ المرتكزات إلّا ما خرج بالدليل حتّى نأخذ به،

وليس لبناء العقلاء في ذلك الباب إطلاق أو عموم حتى نتمسك به، بل لا بد أن يتصل كل فرد من هذه الامور العقلانية إلى زمانهم عليهم السلام، ولم يكن الرجوع إلى مثل تلك العلماء والاجتهادات والترجيحات موجوداً في أعصارهم حتى نستدل بعدم ردعهم على إمصائهم.

ورجوع الجاهل في أيامنا إلى العلماء وإن كان ارتكازياً لهم إلا أنه لا يفيد كونه ارتكازياً ما لم يتصل بزمانهم.

ومن ذلك يظهر: أنه لا يجوز الاستدلال على جواز التقليد في هذه الأعصار بالروايات التي أرجع الإمام فيها شيعته إلى نظراء من سبق منّا ذكرهم.

بتقريب: أن الجامع بينهم إنما هو علمهم بالأحكام؛ للفرق الواضح بينهم؛ فإنهم كانوا يعرفون الصحيح من الزائف، والصادق عن الكاذب، والصادر لأجل الحكم الواقعي عن الصادر تقيّة؛ لأجل الممارسة والمعاشرة طيلة سنين، وأما فقهاء الأعصار فهم عاملون بما هو الوظيفة الفعلية؛ سواء كانت مطابقة للواقع أو خالفه، إلى غير ذلك من الفروق.

قلت: إن ذلك أشبه شيء بالشبهة، ويمكن الجواب عنه بوجهين:

الجواب الأول عن الشبهة

إن الاجتهاد بالمعنى الواسع وإعمال النظر في الروايات والتدقيق في دلالتها وترجيح بعضها على بعض كان موجوداً في أعصارهم، دارجة بين أصحابهم؛ فإن الاجتهاد وإن توسّع نطاقه في أعصارنا وبلغ مبلغاً عظيماً، إلا أن أصل الاجتهاد بالمعنى الجامع بين عامّة مراتبه كان دارجاً في تلك الأعصار، وأن الأئمة أرجعوا شيعتهم إلى الفقهاء في أعصارهم، وكانت سيرة العوام الرجوع إليهم، من دون تزلزل.

أمّا ما يدلّ على وجود الاجتهاد في أعصارهم فعده روايات:

منها:

ما رواه ابن إدريس في «مستطرفات السرائر» نقلاً عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنّما علينا إلقاء الاصول وعلّيكم أن تفرّعوا»⁽¹⁾.

ورواه أيضاً عن كتاب أحمد بن محمد بن أبي نصر عن الرضا عليه السلام قال:

«علينا إلقاء الاصول وعلّيكم التفرّيع»⁽²⁾.

فإنّ التفرّيع الذي هو استخراج الفروع عن الاصول الكليّة الملقاة و تطبيقها على مواردّها وصغرياتها إنّما هو شأن المجتهد، و ما هو نفسه إلاّ الاجتهاد. نعم التفرّيع و الاستخراج يتفاوت صعوبةً، كما يتفاوت نطاقه حسب مرور الزمان.

فإذا قال عليه السلام:

«لا تنقض اليقين بالشك»⁽³⁾

أوروى عن النبي:

«لا ضرر و لا ضرار»⁽⁴⁾

كان على المخاطبين و على علماء الأعصار المتأخّرة استفراغ الوسع في تشخيص صغرياته، و ما يصلح أن يكون مصداقاً له أو لا يصلح، فهذا ما نسّميه الاجتهاد.

و منها:

ما رواه الصدوق في «معاني أخباره» عن داود بن فرقد قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا، إنّ الكلمة لتتصرف

1- السرائر 3: 575، وسائل الشيعة 27: 61، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 6، الحديث 51.

2- السرائر 3: 575، وسائل الشيعة 27: 62، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 6، الحديث 52.

3- تهذيب الأحكام 1: 8/11، وسائل الشيعة 1: 245، كتاب الطهارة، أبواب نواقض الوضوء، الباب 1، الحديث 1.

4- الكافي 5: 2/292، الفقيه 3: 18/147، تهذيب الأحكام 7: 36/146، وسائل الشيعة 25: 428، كتاب إحياء الموات، الباب 12، الحديث 3.

على وجوه؛ فلو شاء إنسان لصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب»(1).

فإن عرفان معانى الكلام ليس إلا تشخيص ما هو الأظهر بين المحتملات بالفحص عن القرائن الحاقّة، وبعرض أخبارهم على الكتاب و السنّة، وعلى أخبار العامة وفتاواهم، وغير ذلك ممّا يتّضح به المراد، ويتعيّن ما هو المفاد، وليس هذا إلا الاجتهاد.

ومنها:

ما عن «عيونه» بإسناده عن الرضا قال: «من ردّ متشابه القرآن إلى محكمه فقد هدى إلى صراط مستقيم». ثم قال: «إنّ فى أخبارنا محكماً كمحكم القرآن، ومتشابهاً كمتشابه القرآن؛ فردّوا متشابهها إلى محكمها، ولا تتبعوا متشابهها دون محكمها فتضلّوا»(2).

فإن ردّ المتشابه إلى محكمه بجعل أحدهما قرينة على الآخر لا يتحقّق بدون الاجتهاد.

ومنها:

ما عن كتاب «الغيبية» بإسناده عن الحسين بن روح عن أبي محمّد الحسن بن على عليه السلام أنّه سئل عن كتب بنى فضّال، فقال: «خذوا بما رووا، وذرّوا ما رأوا»(3).

دلّ على أنّه كانت لهم روايات وآراء، فأمر بالأخذ بالأولى وطرح الثانية.

1- معانى الأخبار: 1/1، وسائل الشيعة 27: 117، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 9، الحديث 27.

2- عيون أخبار الرضا عليه السلام 1: 39/290، وسائل الشيعة 27: 115، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 9، الحديث 22.

3- الغيبية، الطوسى: 355/389، وسائل الشيعة 27: 142، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 11، الحديث 13.

ولعله لا اشتراط العدالة واتباع مذهب الحق في المفتى. واحتمال أن المقصود من الآراء المطروحة ما رأوها واعتقدوا بها في اصول مذهبهم ساقط لإطلاق الكلام(1).

ومنها:

قول أبي جعفر عليه السلام لأبان بن تغلب: «اجلس في مسجد المدينة وأفت الناس، فإني أحب أن يرى في شيعتي مثلك»(2).

؛ فإن الإفتاء ظاهر في الاجتهاد(3).

ومنها: الروايات الواردة في تعليم أصحابهم كيفية استفادة الأحكام والفروع عن الذكر الحكيم، مثل

قول أبي جعفر عليه السلام بعد ما سأله زرارته بقوله: ألا تخبرني من أين علمت وقلت إن المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين؟

فضحك وقال: «يا زرارته قاله رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ونزل به الكتاب عن الله عز وجل، قال: «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ» فعرفنا أن الوجه كله ينبغي أن يغسل، ثم قال: «وَإَيْدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ» فوصل اليدين إلى المرفقين بالوجه، فعرفنا أنه ينبغي لهما أن يغسلا إلى المرفقين، ثم فصل بين الكلام فقال: «وَأَمْسَحُوا

1- أظن أن معنى الرواية: أن لكم الأخذ برواياتهم؛ لكونهم رووها عن مشايخهم وأئمتهم في حال الاستقامة، وعدم الانحراف عن مذهب الحق، وذروا ما رأوا من العقائد؛ أي لا يضر تلك العقائد الباطلة الحادثة بعد طيلة سنين لما رووها من قبل، فيخرج الرواية عن صلاحية الاستشهاد. [المؤلف]

2- رجال النجاشي: 7/10، وسائل الشيعة 30: 291، مستدرک الوسائل 17: 315، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 11، الحديث 4.

3- غير أن كونه ظاهراً في المعنى المصطلح في هذه الأعصار محل تأمل، وقد استعمل في الذكر الحكيم في نفس إلقاء الحكم بلا جهد و اجتهاد، مثل قوله تعالى: «يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنَّ أَمْرًا هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَدٌّ» [المؤلف].

بِرُؤْسِكُمْ»، فعرفنا حين قال «بِرُؤْسِكُمْ» أن المسح ببعض الرأس لمكان الباء، ثم وصل الرجلين بالرأس، كما وصل اليدين بالوجه فقال: «وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ» فعرفنا حين وصلهما بالرأس أن المسح على بعضها، ثم فسر ذلك رسول الله للناس، فضيعوه» (1).

ويليه

ما فى رواية عبد الأعلى مولى آل سام بعد ما سئل الإمام عن المسح على ظفره الذى أصابه الجرح لَمَّا عثر و جعل عليه جبيرة.

قال: «هذا وأشباهه يعرف من كتاب الله؛ قال الله تعالى: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» امسح على المرارة» (2).

فقد أوضح على السائل كيفية الاستنباط، وردّ الفروع على اصولها.

ونظير ما تقدّم- بل أقوى منه- ما فى مرسله يونس الطويلة الواردة فى أحكام الحائض والمستحاضة (3)؛ فإنّ فيها موارد يرشدنا إلى طريق الاجتهاد، إلى غير ذلك من الروايات المرشدة إلى دلالة الكتاب وكيفية الاستدلال، وهى منبئة فى طيات أبواب الفقه، فراجع.

ومنها:

ما رواه على بن أسباط قال: قلت للرضا عليه السلام يحدث الأمر ولا أجد بدأً من معرفته، وليس فى البلد الذى أنا فيه أحد أستفتيه من مواليك.

1- الفقيه 1: 212/56، وسائل الشيعة 1: 412، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب 23، الحديث 1.

2- تهذيب الأحكام 1: 1097/363، وسائل الشيعة 1: 464، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب 39، الحديث 5.

3- الكافي 3: 1/83، وسائل الشيعة 2: 276، كتاب الطهارة، أبواب الحيض، الباب 3، الحديث 4.

قال فقال: «إئت فقيه البلد فاستفتته من أمرك، فإذا أفتاك بشيء فخذ بخلافه؛ فإنَّ الحقَّ فيه»⁽¹⁾.

ومنها:

المقبولة المتقدمة⁽²⁾، فقد أوضحنا فيما تقدّم أنّ قوله: «روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرماننا وعرف أحكامنا»

يختصّ بطبقة خاصّة ممّن لهم قوّة عرفان المحكم من بين متشابهاتها وتمييزه عن غيره، واعطف عليه قوله:

«وكلاهما اختلفا في حديثكم»؛ فإنَّ الاختلاف: إمّا في معنى الحديث الواحد، كما استظهرناه و ترجيح كلّ معنى غير ما يرجّحه الآخر فليس هو إلا الاجتهاد، أو في ترجيح أحد الحديثين على الآخر، فأحدهما يرجّح غير ما يرجّحه عديله فهو أيضاً مثله.

وحمله على أنّ كلّ واحد اعتمد على رواية؛ غافلاً عمّا يرويه الآخر بعيد جدّاً، مع كونهما معاصرين مجتمعين في النظر في حقّهما.

ومنها: الروايات العلاجية⁽³⁾ التي أوضحها دلالة على ما نرتأيه؛ أعني ما يدلّ على عرض الروايات على الكتاب والسنة وأخبار العامة و ترجيح بعضها على بعض؛ فإنّه من أظهر مصاديق الاجتهاد.

ومنها: ما دلّ على حرمة الفتوى بغير علم⁽⁴⁾، فيدلّ على جوازه معه، وليس الفتوى إلا الاجتهاد واستفراغ البال في فهم الأحكام ونشرها بين الناس.

1- عيون أخبار الرضا عليه السلام 1: 10/275، وسائل الشيعة 27: 115، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 9، الحديث 23.

2- تقدّمت في الصفحة 581.

3- راجع وسائل الشيعة 27: 106، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 9.

4- راجع وسائل الشيعة 27: 20، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 4.

و منها:

ما كتبه الإمام أمير المؤمنين عليه السلام إلى قثم بن عباس (1) حين ما ولّاه: «و اجلس لهم العصرين فأفت المستفتى و علّم الجاهل و ذاكر العالم» (2).

فهذه نماذج ممّا وردت و وقفنا عليه، كلّها تدلّ بلسان واحد على وجود الاجتهاد في تلك الأعصار، و أنّ أمر فضلاء الرواة لم يكن يوم ذاك منحصرًا بنقل الرواية من دون إمعان و اجتهاد.

و أمّا ما يدلّ على إرجاع الأئمة شيعتهم إلى فقهاء أعصارهم فروايات كثيرة:

منها: المقبولة المتقدمة (3)؛ فإنّه يظهر من ملاحظة صدرها: أنّ اختلاف المترافعين في الدين و الميراث كان بالجهل بالحكم الشرعي، فيدلّ حجّية قوله في القضاء في الشبهات الحكيمة على حجّية فتواه؛ للتلازم الواضح بين الأمرين.

و مثله مشهورة أبي خديجة، حسب ما قرّناه سابقاً (4).

و منها: ما يدلّ على مفروغية لزوم الرجوع إلى فقهاء البلدان و علماء الأمصار، غير أنّ الراوى كان بصدد تشخيصه و تعيين الإمام إيّاه، مثل

ما عن علي بن المسيّب قال: قلت للرضا: شقّتي بعيدة، و لست أصل إليك في كلّ وقت فممنّ آخذ معالم ديني؟

قال: «من زكريا بن آدم القمّي المأمون على الدين و الدنيا».

1- تقدّم في الصفحة 618.

2- نهج البلاغة: 457/ الرسالة 67، مستدرک الوسائل 17: 315، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 11، الحديث 15.

3- تقدّم في الصفحة 581.

4- تقدّم في الصفحة 589.

قال على بن المسيّب: فلمّا انصرفت قدمنا على زكريا بن آدم فسألته عمّا احتجت إليه (1).

وما رواه الكشّى بإسناده عن شعيب العقرقوفى قال: قلت لأبى عبد الله: ربّما احتجنا أن نسأل عن الشىء، فممنّ نسأل؟ قال: «عليك بالأسدى»

؛ يعنى أبا بصير (2).

و نظيره قوله لابن أبى يعفور بعد السؤال عمّن يرجع إليه إذا احتاج أو سئل عن مسألة:

«فما يمنعك عن محمّد بن مسلم الثقفى؟!» (3).

ومنها: الإرجاعات الابتدائية، مثل

قوله عليه السلام لأبان بن تغلب: «اجلس فى مسجد المدينة وأفت الناس...» (4)

إلى آخره، ومثل

قوله فى التوقيع الرفيع: «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا» (5).

وما كتبه الإمام إلى قثم بن عبّاس، وما ورد فى تفسير آية النفر (6)، إلى غير ذلك.

فإنّ القوم- رضى الله عنهم- وإن استدلّوا بها على حجّية قول الثقة، إلّا أنّ الاستدلال بها على حجّية فتوى المفتى أظهر؛ فإنّ هؤلاء الأعظم كانوا فى الرعيّل

1- اختيار معرفة الرجال: 1112/594، وسائل الشيعة 27: 146، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 11، الحديث 27.

2- اختيار معرفة الرجال: 291/171، وسائل الشيعة 27: 142، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 11، الحديث 15.

3- اختيار معرفة الرجال: 273/161، وسائل الشيعة 27: 144، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 11، الحديث 23.

4- تقدّم فى الصفحة 615.

5- تقدّم فى الصفحة 591.

6- الكافى 1: 1/378، البرهان فى تفسير القرآن 2: 1/579.

الأول من فقهاء عصرهم، وكانوا يناظرون العامة في فقههم وعقائدهم، ويستفرغون الوسع في فهم كتاب الله وسنة نبيه ومعاني أخبار أئمتهم، حسب ما رزقهم الله من الفهم والاجتهاد.

هذا ما بذلنا جهدنا في قلع الشبهة، إلا أنه في النفس منه شيء؛ وهو أن هذه النصوص وإن كانت تعطينا وجود أصل الاجتهاد في الأعصار ووجود الفقهاء في الأمصار، إلا أن الاختلاف الذي نشاهده بين فقهائنا؛ بحيث صارت المسائل النظرية الاتقافية في هذه الأعصار قليلة جداً، لم يكن بين فقهاء تلك الأعصار الماضية.

فإرجاع العوام إلى هؤلاء المتفقون في الرأي غالباً لا يستلزم جواز الرجوع إلى غيرهم الذين قلما يحصل بينهم الاتفاق، فعندئذ لا مناص في الجواب عن التمسك بالوجه الثاني، كما سنوضحه.

الجواب الثاني عن الشبهة

لوسلمنا ما ادّعاه القائل لكن نقول: إن النبي الأكرم والأنمة من بعده عارفون بحال أمته وما يجري عليهم في مختلف الزمان و مرور الدهور من غيبة ولي الدين وإمامه و حرمان الأمة عن الوصول إليه، وأن الأمة- بمقتضى ارتكازهم من لزوم رجوع الجاهل إلى عالمه- سوف يرجعون إلى علمائهم الذين لا محيص لهم من الرجوع إلى أخبارهم وآثارهم التي دونها أربابها، باذلين جهدهم مستفرغين بالهم في استنباط الحكم.

فلو لم يكن هذه السيرة مرضية لكان عليهم الردع و منع الامم الجائية عن التطرق بهذا الطريق، وإرجاعهم إلى طريق آخر.

وقد أخبروا عليهم السلام عن كثير من الامور التي لم يكن يوم ذاك عنها عين ولا أثر، وكيف وقد أمروا أصحابهم بضبط الأحاديث و الاصول؛ معللين بأنه سيأتي زمان هرج و مرج، و يحتاج الناس بكتبكم(1). كل ذلك يرشدنا إلى كون السيرة مطلقاً ماضية، بلا إشكال.

ثم إنه ينبغي قبل البحث عن لزوم تقليد الفاضل أو جوازه البحث عن مناط السيرة العقلائية حتى نخوض بعده في أدلة الطرفين:

مناط بناء العقلاء في رجوع الجاهل إلى العالم

والذي يمكن أن يكون مناطاً لرجوعهم أحد امور ثلاث:

الأول: أن يكون ذلك لأجل انسداد باب العلم في الموارد التي يرى الجاهل نفسه ملزماً لتحصيل الواقع؛ لما فيه من مصالح و مفسد يجب استيفاؤها أو الاحتراز عنها، و لا يمكن له العمل بالاحتياط؛ لكونه مستلزماً للاختلال أو العسر و الحرج؛ فيحكم عقله بالرجوع إلى أهل الخبرة و علماء الفن؛ لكونه أقرب الطرق.

وفيه: بطلان مقدمات الانسداد في أكثر الموارد؛ لعدم استلزام الاحتياط الاختلال و العسر في موارد كثيرة يرجع الجاهل إلى أهل الخبرة، و على فرض استلزامه فلازمه التبعض في الاحتياط، لا العمل بقول أهل الخبرة، كما أوضحناه في محله(2).

1- راجع وسائل الشيعة 27: 81، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 8، الحديث 17 و 18.

2- تقدّم في الصفحة 606.

الثانى: أنّ رؤوس كلّ فرقة و نحلة قد اجتمعوا، فأوأ أنّ مصلحة ملّهم و نحلهم - حفظاً لرغد عيشهم، و تسهياً لأمرهم - أن يرجع جاهل كلّ مورد إلى عالمه، فوصل هذا من السلف إلى الخلف؛ حتّى دار بينهم أجيالاً و قرونًا، و صار من الامور الارتكازية.

لكنّه بمراحل من الواقع، بل مقطوع خلافه؛ لأنّ تصادف القوانين البشرية من باب الاتّفاق بعيد، بل ممتنع عادة؛ فالامم الغابرة المتبدّد شملهم، المتفرّق جمعهم، المفقود عندهم عامل الارتباط و الاجتماع كيف اجتمعوا و رأوا أنّ مصالح الامم ذلك، مع تفرّقهم فى أصقاع مختلفة و أمكنة متباعدة؟!

الثالث: أن يكون ذلك لأجل إلغاء احتمال الخلاف و الغلط فى عمل أهل الصنائع و الفنون، و ما يلقيه إليهم العلماء و أصحاب الآراء فى المسائل النظرية، و وجه ذلك الإلغاء هو ندرة المخالفة و قلّتها؛ بحيث لا يعتنى بها العقلاء، بل يعملون به؛ غافلاً عن احتمال المخالفة؛ بحيث لا يختلج فى أذهانهم الريب و الشكّ.

و إن أوجدنا عندهم وسائل التشكيك ربّما ينقدح فى قلوبهم، فهو عندهم علم عرفى يوجب الطمأنينة. و هذا- إلغاء احتمال الخلاف؛ لندرة المخالفة للواقع- هو الأساس لأكثر السير الدارجة عندهم؛ من العمل بالأمارات و أصل الصحّة و قاعدة اليد، و هذا الوجه أقرب الوجوه.

و يرد عليه: أنّ دعوى إلغاء احتمال الخطأ فيما نحن فيه غريب جدّاً مع ما نشاهده، و يشاهد العقلاء من كثرة الاختلاف بين الفقهاء فى المسائل الفرعية، بل الاختلاف الموجود فى كتب فقيه واحد، و مع ذلك كيف يمكن أن يكون هذا الإلغاء لأجل ندرة المخالفة للواقع؟!

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ رجوع العقلاء إلى أصحاب الفتيا مبنى على غفلتهم عن

هذا المعنى، و تخيلهم أنّ فنّ الفقه كسائر الفنون يقلّ فيه الخطأ، أو على وجود دليل شرعى وصل من السلف إلى الخلف، و حينئذٍ يصير الرجوع أمراً تعبدياً لا عقلاًياً.

فإن قلت: إنّ أخطاء الفقهاء وإن كانت كثيرة في حدّ نفسه؛ بحيث لو جمعت من أوّل الفقه إلى آخره أمكن تدوين فقه غير صحيح، إلا أنّ أخطاء كلّ واحد منهم قليلة بالنسبة إلى آرائه المطابقة للواقع، فلو لوحظت عامّة فتواه، و ضمّمت الموارد بعضها إلى بعض يرى الإنسان قلة خطأه بالنسبة إلى ما أصاب(1).

قلت: هذا غير صحيح؛ إذ نرى بالوجدان كثرة اختلافهم في باب واحد من أبواب الفقه، فلا محالة يكون الآراء جميعاً أو غير واحد منها مخالفاً للواقع، و كثرة الاختلاف دليل على كثرة الخطأ.

وربّما يقال ما هذا محصّ له: إنّ المطلوب للعقلاء في باب الاحتجاجات بين الموالى و العبيد إنّما هو قيام الحجّة و سقوط التكليف و العقاب بأى وجه اتّفق، و الرجوع إلى الفقهاء موجب لذلك؛ لأنّهم مع اختلافهم في الرأى مشتركون في عدم الخطأ في الاجتهاد.

ولا ينافى ذلك الاختلاف في الرأى؛ لإمكان عثور أحدهما على حجّة في غير مظانّها، أو على أصل من الاصول المعتمدة، و لم يعثر الآخر عليهما، مع بذله الجهد. فلا يكون واحد منهما مخطئاً في اجتهاده، بل له و لغيره العمل برأيه.

ورجوع العقلاء إليهما لأجل قيام الحجّة و العذر لهم، لا لأجل إصابتهم الواقع.

وأوضح من ذلك: لو قلنا بجعل المماثل في مفاد الأمارات(2).

1- البيع، رسالة الاجتهاد و التقليد (تقريرات المحقّق الحائرى) الأراكى 2: 409.

2- نفس المصدر 2: 411-412.

وفيه أولاً: أنه إن أراد من عدم خطأهما عدم تقصيرهما في تحصيل الحكم الشرعي فمسلم لكن لا يجديهِ. وإن أراد منه عدم خطأهما في نفس الحكم الشرعي فواضح الخطأ؛ لأنّ واحداً منهما مخالف للواقع.

فإذا اتسع نطاق الخلاف ووقفنا على اختلافهما في موارد كثيرة من المسائل لا- يصحّ الرجوع إلى كلّ واحد؛ حتّى فيما اتّفقا عليه من الفتاوى؛ للاعتداد باحتمال الخطأ حينئذٍ، وانقداح الشكّ و الريب في عامّة ما أفتى به. ولا يتحقّق بناء العقلاء على إلغاء الخلاف واحتمال الخطأ عندئذٍ، فلا يكون ذلك الفتيا مع ذلك معذراً.

و ثانياً: أنه لو سلّمنا أنّ غرض العقلاء تحصيل الحجّة و العذر لا الإصابة بالواقع، لكنّهما يتوقّفان على إلغاء احتمال الخطأ في الاجتهاد و استنباط الأحكام الشرعية الواقعية؛ حتّى يجعل مع هذا الإلغاء في عداد سائر الأمارات العقلانية في تحصيل الحجّة و العذر، و هو مع هذا الاختلاف الفاحش في الفتاوى غير ممكن.

و لو كان الخطأ في الاجتهاد مستنداً إلى خطأ الأمانة فما هو المعذور إنّما هو المجتهد لا المقلّد؛ لأنّ مبنى عمله إنّما هو فتواه لا الأمانة التي تبين خطأها، و لا يكون فتواه معذراً له إلاّ إذا وقع في عداد سائر الأمارات العقلانية؛ بأن يكون قليل الخطأ، كثير الإصابة عندهم. و كيف يكون كذلك مع تخطئة كلّ مجتهد مخالفه، و أنّه مخطئ غير مقصّر؟

اللهمّ إلاّ أن يقال: ما أوضحناه سابقاً من أنّ عدم ردع الشارع هذا البناء من المتسرّعة- مع علمه بأنّ الامّة سوف ترجع إلى الفقهاء الذين يقوم الاختلاف و التشاجر بينهم على ساقية- دليل على إمضائه و ارتضائه.

لكن جعل ذلك بناءً عقلائياً، و جعل العمل به كالعمل بسائر الأمارات المعتمدة عندهم لا يخلو عن غموض.

إلا أن يقال: إنَّ عمل المتشرّعة بالفتاوى من باب الطريقية و الأمارية، مع عدم كونها حائزاً لشرائطها، لكن سكوتها و عدم ردعه عن هذه السنّة العملية كاشف عن رضاه، و ملازم لجعل الشارع إيّاها أمانة شرعية مجعولة، فتأمّل جيّداً.

هل ترجيح قول الأعلم عند العقلاء لزومى أم لا؟

ثمّ إنك قد عرفت: أنّ ما هو الأقرب من هذه الوجوه ما اخترناه من أنّ المناط هو إلغاء احتمال الخلاف، و عليه فهذا المناط موجود في رأى الأعلم و غيره؛ ضرورة أنّ العقلاء يعملون بقول المفضول عند عدم قول الفاضل، و هذا يدلّ على كونه واجداً لملاكه؛ كان الفاضل موجوداً أولاً اتفق رأيهما أو اختلفا، و إلاّ لزم أن يكون عملهم في حال عدم وجود الأعلم فاقداً للمناط، و هو باطل بالضرورة، أو لزم أن يختصّ وجود المناط في قول المفضول بصورة خاصّة؛ و هو عدم وجود رأى الأعلم المخالف له، و هو كما ترى.

و تقديم رأى الأفضل على غيره عند التعارض لا يدلّ على عدم كونه واجداً للملاك، بل هو من باب تقديم إحدى الحجّتين على غيرها، مع كونها أمانة عقلانية حجّة في حدّ نفسه؛ لأجل موهومية الخطأ فيه، كما هو الملاك في حجّية قول الأعلم.

ثمّ إنّه ينبغي البحث عن بناء العقلاء في تقديم رأى الأعلم لدى العلم بالمخالفة إجمالاً أو تفصيلاً، هل هو على نحو اللزوم، أو من باب حسن الاحتياط؟

لا يبعد الثاني؛ لكون الرأيين واجدين للملاك و شرائط الحجّية و الأمارية.

و احتمال أقرية قول الأعلم ليس على وجه يلزمهم على التقديم؛ و لذا تراهم يراجعون المفضول من أهل الفنّ مع وجود الفاضل في البلد؛ معتذرين عن ذلك

بأعذار لا يعدّ عذراً عند العقل والعقلاء؛ من بُعد طريقه وسوء خلقه ونحو ذلك، مع علمهم بمخالفة أهل الفنّ في تشخيصاتهم إجمالاً.

وهذا يدلّ على أنّ ترجيح الأفضل ليس على حدّ الزوم، و ترجيح رأيه أحياناً لا يدلّ على لزومه. كما أنّه لو قدر واحد على تحصيل إجماعهم في موضوع لفعل، لا لطرده قول المفضول والفاضل، بل لترجيح الاحتياط المنجى على كلّ حال، وعليه فمقتضى القاعدة هو الاحتياط لدى التعارض والعلم بمخالفتها تفصيلاً أو إجمالاً، وإن لم يمكن فالتخيير؛ لكونهما واجدين لما هو الملاك؛ وإن كان ترجيح قول الأفضل حسناً.

ولكن التحقيق خلافه؛ فإنّ الاعتماد على قول المفضول مع معارضته لقول الأفضل في باب العمل بالتكاليف الصادرة من الموالى إلى العبيد مشكل جداً؛ فإنّه ربّما يسامح الرجل في أغراضه الشخصية، ولا يصحّ ذلك في أغراض المولى و موارد الاحتجاج.

أضف إلى ذلك: أنّه لم يحرز عمل العقلاء بقول المفضول مع وجود الفاضل فيما إذا علم مخالفتها تفصيلاً، بل إجمالاً إذا كان على نحو التنجيز، كما إذا كان الأطراف محصورة؛ بأن يعلم مخالفة رأى المفضول لرأى غيره في إحدى المسائل المعيّنة.

وما ذكرنا- من أنّ العقلاء يتركون مراجعة الأفضل و يراجعون إلى غيره؛ معتذرين في هذا بأعذار غير وجيهة- إنّما هو إذا لم يعلم مخالفتها تفصيلاً أو إجمالاً على الوجه المنجّز.

مضافاً إلى كون المقام من دوران الأمر بين التعيين والتخيير، والأصل فيه التعيين. مضافاً إلى أنّ الأصحاب أرسلوه إرسال المسلّمات؛ فتعيّن قول الأعلّم لا يخلو عن قوّة. هذا بناء العقلاء.

حال الأدلة الشرعية في لزوم تقليد الأعم و عدمه

إشارة

بقى الكلام في بيان حال الأدلة الشرعية؛ فلنذكر أدلة الطرفين:

استدلال القائلين بجواز تقليد المفضول

إشارة

استدل القائلون بجواز تقليد المفضول مع مخالفة رأيه لرأى الفاضل بوجهه(1):

الأول: الاستدلال بالآيات

منها: قوله تعالى: «وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ فَسَلُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»(2) مدعيًا أنّ إطلاقتها يشمل السؤال عن مطلق أهل الذكر - فاضلاً كان أو مفضولاً، حصل التوافق بينهما أولاً - خصوصاً مع ندرة التساوى و التوافق.

و فيه أولاً: أنّه لا يصحّ الاستشهاد بالآية لما نحن فيه؛ لا بحكم السياق إذ لازمه كون المراد من أهل الذكر هو علماء اليهود و النصارى، و لا بحكم الروايات فإنّ مقتضى المأثورات كون الأئمة هم أهل الذكر المأمور بالسؤال عنهم(3).

و ثانياً: أنّ الهدف من السؤال إنّما هو تحصيل العلم، لا القبول على وجه التعبد، كما يفصح عنه الجملة الشرطية.

1- انظر ضوابط الاصول: 413-414، مطروح الأنظار: 300/السطر 30.

2- الأنبياء (21): 7.

3- راجع وسائل الشيعة 27: 62، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 7.

و يؤيدّه: أنّ الأمر بالسؤال كان لما يختلج في أذهانهم من الشبهات حول الاصول و العقائد. فحينئذٍ تختصّ الآية بالموارد التي يعتبر فيها تحصيل العلم، و معلوم أنّ السؤال عن واحد منهم لا يفيد العلم.

فلا محيص عن القول بنفي الإطلاق عن الآية، و أنّها بصدد بيان أنّ طريق تحصيل العلم هو الرجوع إلى أهله، من دون أن تكون لها إطلاق بالنسبة إلى المسؤول حتى يكون مقتضاه هو الرجوع إلى المفضل مع وجود الفاضل، بل وزانها وزان قول القائل للمريض: «ارجع إلى الطبيب و اشرب الدواء؛ لكي تصحّ» في أنّ طريق تحصيل الصحّة هو الرجوع إلى الطبيب، فلا إطلاق له؛ لا من جهة الطبيب و لا الدواء. بل يمكن أن تكون الآية كالتقول المزبور إرشاداً إلى ما هو المرتكز في أذهان العقلاء؛ من لزوم الرجوع إلى العالم فقط، من دون إطلاق و لا تحميل أمر تعبدي من كفاية المفضل مع مخالفته للفاضل.

منها: قوله تعالى «و ما كان المؤمنون لينفروا كافةً فلولا نفر من كلّ فرقةٍ منهم طائفةٌ ليتفقّها في الدين و لينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلّهم يحذرون» (1).

و الاستدلال على المقام يتوقّف على تمامية امور:

الأول: وجوب النفر.

الثاني: كون التفقه من الغايات المترتبة عليه، لا من الفوائد.

الثالث: انحصار التفقه في الدين في الأحكام الفرعية.

الرابع: كون ما ينذر به من جنس ما تفقّها فيه.

الخامس: كون المنذر كل واحد من النافرين.

السادس: كون المنذر كل واحد من المتخلفين الباقين.

السابع: إثبات أنّ المراد من الحذر هو الحذر العملي؛ أي القيام على العمل على طبق ما حذروهم.

الثامن و التاسع: لزوم العمل بقول المنذر؛ حصل العلم من قوله أولاً، خالف قول الغير أولاً.

فلو تمّت هذه المقدمات أمكن للقائل الاستدلال بها؛ قائلاً بأن مفاد الآية لزوم الحذر العملي من قول المنذر مطلقاً؛ فاضلاً كان أو غيره، وافق قول المفضول قول غيره أولاً.

لكن الكلام في إثباتها؛ فإن أكثرها غير ثابت، أو ثبت خلافه:

أما الأول: فيمكن منعه بمنع كون التفقه غاية للنفر؛ بأن يقال: إنّ قوله «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً» إخبار في مقام الإنشاء؛ أي ليس لهم النفر العمومي وإبقاء رسول الله وحده، فأمر بنفر طائفة للجهاد وبقاء طائفة عند رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم للتفقه في الدين، فلا يكون التفقه غاية للنفر.

ولكن الإنصاف: عدم صحّة ما ذكر؛ لأنّ ظاهرها كون الآية بصدد الإخبار عن أمر طبيعي، وهو أنّ نظام الدنيا والمعاش وإن كان يمنع عن نفر الجميع إلا أنّه لما ذا لا ينفر عدّة منهم للتفقه، فظاهرها هو كون الغاية من النفر هو التفقه. هذا مع قطع النظر عن قول المفسرين.

نعم، يمكن الخدشة في الباقي؛ فإنّ دعوى كون ما ينذر به من جنس ما يتفقه فيه ممنوعة؛ لأنّ الإنذار ببيان الأحكام الشرعية ضمنى، وهذا بخلاف الإنذار بإيراد المواعظ وبيان درجات أهل الجنّة ودرجات أهل النار؛ فإنّ ذلك يززع القلوب، ويملاها من خشية الله.

فإذا خافوا يرشدهم عقلهم إلى تحصيل المؤمن من العقاب، وليس المؤمن عنده إلا العلم بشرائطه وأحكامه مقدّمةً للعمل بها.

والحاصل: أنّ النفر له غايتان: التفقّه في الدين، وإنذار القوم وموعظتهم؛ فللفقيه وظيفتان: فهنّ أحكامه وإنذار قومه بما أنذر الله به. ولا دليل على كون ما أنذر من جنس ما تفقّه فيه.

ولعلّ إلزام الفقيه على إنذار قومه لأجل كون الفقيه أعرف بحدود ما ينذر به وشرائط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. أضف إليه: أنّ لكلامه تأثيراً في القوم؛ لعلّو كعبه وعظم مقامه لديهم.

كما أنّ تخصيص التفقّه في الدين بالفروع تخصيص بلا جهة؛ لأنّ الدين يطلق على أصوله وفروعه كما في قوله تعالى: «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» (1)، ويظهر أيضاً من الروايات عموميتها، كما سيوافيك (2). وعليه فلا يمكن القول بوجوب قبول قوله تعبدًا؛ لعدم حجّية قوله في الأصول، إلّا أن يقال: إنّ الإطلاق مقيد بإفادة العلم في الأصول بحكم العقل والأدلة.

نعم، ظاهر الآية يعطى ثبوت الأمر الخامس؛ وهو كون المنذر كلّ واحد من النافرين، إلّا أنّه يدلّ على أنّ لكلّ واحد منهم إنذار القوم جميعاً لا بعض القوم، كما هو مبني الاستدلال.

فحينئذٍ: يسقط الآية عن الدلالة؛ لأنّه ربّما يحصل العلم بإنذار المنذرين جميع القوم، ولا يدلّ على وجوب القبول من كلّ واحد تعبدًا؛ وإن لم ينضمّ إليه الآخرون.

1- آل عمران (3): 19.

2- يأتي في الصفحة 634-639.

كما أنّ حمل الحذر على قبول قول الغير و العمل بمقتضاه خلاف الظاهر؛ فإنّه ظاهر في الحذر بمعنى الخوف القلبي الحاصل من إنذار الناظرين.

و العمدة: أنّه لا إطلاق للآية الكريمة؛ ضرورة أنّها بصدد بيان كيفية النفر و أنّه إذن لا يمكن للناس النفر العمومي، فلم لا ينفر طائفة منهم؟ فإنّه ميسور لهم.

و بالجملة: لا يجوز لهم سدّ باب التعلّم و التفقّه بعذر الاشتغال بأمر الدنيا؛ فإنّ أمر الدين كسائر امورهم يمكن قيام طائفة به، فلا بدّ من التفقّه و الإنذار، فلا إطلاق لها يدلّ على وجوب القبول بمجرد السماع؛ فضلاً عن إطلاقها لحال التعارض.

و الإنصاف: إنّ الآية أجنبية عن حجّية قول المفتي و كذا عن حجّية قول المخبر، بل مفادها- و العلم عند الله تعالى - أنّه يجب على طائفة من كلّ فرقة التفقّه في الدين و الرجوع إلى قومهم للإنذار بالمواعظ و البيانات الموجبة لحصول الخوف في قلوبهم لعلّهم يحذرون، و يحصل في قلوبهم الخوف من الله تعالى، فحينئذٍ يدور رحى الديانة، و يقوم الناس بأمرها لا محالة.

هذا كلّه إذا قصرنا النظر إلى نفس الآية.

و أمّا إذا لاحظنا الروايات الواردة في تفسيرها فالأمر أوضح؛ فقد استدللّ الإمام في عدّة منها بها على لزوم معرفة الإمام، و أنّ الإمام إذا مات لم يكن للناس عذر في عدم معرفة الإمام الذي بعده؛ أمّا من في البلد فلرفع حجّته، و أمّا غير الحاضر فعليه النفر إذا بلغه (1).

و في رواية اخرى: يجب على الناس الفحص عن الإمام إذا مات بنفر طائفة

منهم، وأنّ النافرين في عذر ما داموا في الطلب، و المنتظرين في عذر حتى يرجع إليهم أصحابهم(1). و معلوم أنّ قول النافرين ليس بحجة في باب الإمامة.

ثمّ ورد في تفسيرها روايات اخرى:

منها: ما تمسك الإمام بهذه الآية في بيان منافع الحجّ وأنّ فيه التفقه و نقل الروايات إلى الناس، و نشرها في النواحي(2).

و منها: ما استدللّ به الإمام على لزوم التفقه:

فقد روى على بن أبي حمزة قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «تفقهوا في الدين؛ فإن من لم يتفقه فهو أعرابي. إن الله يقول في كتابه: «لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ...»(3) إلى آخره.

و منها:

ما فسّر الإمام بها الرواية المأثورة عن النبي: «اختلاف امتي رحمة».

فقال عليه السلام: «المراد اختلافهم نحو الحديث، وإنّ الله تعالى يقول: «فَلَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ»(4).

و هذه الطائفة من الروايات- على تسليم إسنادها- لا إطلاق و لا دلالة لها على وجوب قبول قول الراوي بمجرد السماع؛ فضلاً عن شمولها لحال اختلاف فاضله و مفضوله، كما لا يخفى.

1- الكافي 1: 1/378، البرهان في تفسير القرآن 2: 1/579.

2- عيون أخبار الرضا عليه السلام 2: 119، علل الشرائع: 9/273، وسائل الشيعة 27: 96، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 8، الحديث 65.

3- الكافي 1: 6/31.

4- معاني الأخبار: 1/157، علل الشرائع: 4/85، وسائل الشيعة 27: 140، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 11، الحديث 10.

الثاني: الاستدلال على جواز تقليد المفضول بالروايات

و استدلل القائلون بروايات:

منها:

الرواية المنقولة عن تفسير الإمام العسكري عليه السلام (1). و لفظ الرواية مختلف جداً، و نحن ننقلها عن تفسير «البرهان» للمحدث البحراني رحمه الله، أوردها في تفسير قوله تعالى: «و مِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيَّ وَ إِنَّ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ» (2) ما هذا لفظه:

قال فقال رجل للصادق عليه السلام: فإذا كان هؤلاء القوم لا يعرفون الكتاب إلا بما يسمعون من علمائهم... إلى أن قال: و هل عوام اليهود إلا كعوامنا يقلدون علمائهم؟ فإن لم يجز لأولئك القبول من علمائهم لم يجز لهؤلاء القبول من علمائهم.

فقال عليه السلام: «فرق من جهة و استواء من جهة؛ أما من حيث الاستواء: فإن الله قد ذم عوامنا بتقليدهم علمائهم، كما ذم عوامهم، و أما من حيث افترقوا فلا».

قال: بين لي ذلك يا بن رسول الله. قال عليه السلام: «إن عوام اليهود كانوا قد عرفوا علمائهم بالكذب الصراح، و بأكل الحرام و الرش و بتغيير الأحكام عن واجبها بالشفاعات و العناية».

إلى أن قال: «فلذلك ذمهم لما قلدوا من قد عرفوا أنه لا يجوز قبول خبره و لا تصديقه».

إلى أن قال: «و كذلك عوام امتنا إذا عرفوا من فقهاءهم الفسق الظاهر

1- التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري عليه السلام: 299.

2- البقرة (2): 78.

و العصبية الشديدة و التكالب على حطام الدنيا و حرامها ... فمن قلّد من عوامنا مثل هؤلاء الفقهاء فهم مثل اليهود، الذين ذمّهم الله تعالى بالتقليد لفسقة فقهاءهم، فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً على هواه، مطيعاً لأمر مولاه فعلى العوام أن يقلّدوه «...»(1)

إلى آخره، دلّ بإطلاقه على جواز تقليد المفضول؛ وافق قوله قول الأفضل أو لا.

وفيه أوّلاً- مع كونه ضعيف السند- أنه لا إطلاق له، وأنه ليس بصدد البيان من هذه الجهة حتّى يتمسّك بإطلاقه؛ إذ الكلام قد سبق لبيان الفرق بين علمائنا و علمائهم، لا لبيان لزوم التقليد للعوام حتّى يؤخذ بإطلاقه فى صورتى وجود الأفضل و عدمه و موافقتهما و عدمها.

و ثانياً: أنّ ظاهر الحديث صحّة التقليد فى الاصول و العقائد إذا أخذوها عمّن هو صادق فى حديثه غير متجاهر بفسقه، و لا متكالب فى امور الدنيا؛ و أنّ مذمة اليهود ليس لأجل أنّهم قلّدوا علمائهم فى اصول دينهم، بل لأجل أنّهم قلّدوا علماء ليس لهم أهلية.

و عليه: فلو قلّد عوام المسلمين عالماً صائناً لنفسه حافظاً لدينه ... إلى آخره فيما كان اليهود يقلّدون فيه من الاصول و العقائد لما كان به بأس، و هو باطل بضرورة الدين. و إخراجها عن مصبّ الحديث إخراج المورد المستهجن.

و توهم: أنّ اليهود كانوا يقلّدون فى اصول عقائدهم علمائهم، لكن كان يحصل لهم العلم من أقوالهم؛ لحسن الظنّ بهم، فليكن تقليد عوامنا من علمائهم فى الاصول كذلك.

مدفوع؛ بأنّه خلاف تنصيب الرواية؛ حيث قال: «

«و إن هم إلا يظنون» ما

تقول رؤساؤهم من تكذيب محمّد صلى الله عليه وآله وسلم في نبوّته...»

إلى آخره.

أضف إليه: أنّه لو كان حصل لهم العلم من أقوال علمائهم لما كان لهم ذمّ ولا محذور.

وبالجملة: أنّ مصبّ البحث فيها إنّما هو في التقليد الظنّي في الاصول والعقائد بترخيص قسم- وهو التقليد عمّن له صيانة وحفاظة- و المنع عن آخر، والالتزام بجوازه فيها غريب جدّاً.

ومنها: صدر المقبولة؛ أعنى

«ينظران إلى من كان منكم ممّن قد روى حديثنا...»(1)

إلى آخره؛ فإنّ إطلاقها يعمّ الشبهات الحكمية، كما يعمّ رأى الفاضل والمفضول؛ اختلفا أو اتّفقا، خرج عنه مورد واحد- وهو اختلاف الحكمين- فقد نصّ الإمام فيه بالأخذ بقول الأئمة، وبقي الباقي تحت إطلاقه.

وفيه: أنّ مصبّها القضاء والحكومة، فلا ارتباط لها بباب التقليد، فلا يجوز التمسك بصدرها على جواز تقليد المفضول، ولا بذيلها على لزوم تقليد الأعم عند المخالفة. وأمّا حديث تنقيح المناط فسيأتي جوابه في البحث عن المشهورة.

ومنها:

المشهورة المتقدّمة: «اجعلوا بينكم رجلاً قد عرف حلالنا وحرامنا؛ فإتّى قد جعلته عليكم قاضياً...»(2)

إلى آخره.

بتقريب: أنّ حجّية قضائه في الشبهات الحكمية يدلّ على حجّية فتواه في غير القضاء بالملازمة العرفية، أو بإلغاء الخصوصية، أو بتنقيح المناط، أو بأنّ

قوله عليه السلام في المقبولة: «إذا حكم بحكمنا...»

إلى آخره ظاهر في إلغاء احتمال الخلاف عن فتوى الفقيه؛ إذ ليس المراد علم المترافعين بأنّ الرجل حكم بحكم

1- تقدّم في الصفحة 581.

2- تقدّمت في الصفحة 589.

الأئمة، وأتى لهم ذلك؟! بل المراد جعل فتواه طريقاً إلى حكمهم ورأيهم عليهم السلام، وهذا معنى حجّية فتواه في نفسه قبل قضائه، فيؤخذ بإطلاقه في موارد تخالف الفاضل والمفضول.

وفيه: أنّ المشهورة والمقبولة لا تدلان على حجّية الفتوى حتى يؤخذ بإطلاق الحجّية في موارد الاختلاف.

أمّا إلغاء الخصوصية فإنّما يتحقّق فيما إذا لم يكن الحكومة في نظر العرف ذات خصوصية غير موجودة في الفتوى، لأجلها جعل الشارع حكم الحاكم نافذاً والخصوصية واضحة؛ فإنّ رفع الترافع والتشاجر بين المترافعين لا يحصل إلا بفصل حاكم ثالث نافذ حكمه، ولا يتحقّق الفصل إلا به غالباً؛ لا بالأمر بالاحتياط ولا بالتصالح.

وأمّا العمل بفتوى الفقيه في موارد الاحتياج إليها فربّما يكون المطلوب درك الواقع على الوجه الأتمّ، أو ببعض مراتبه إذا تعدّر الاحتياط، ولا يكون العمل بقول الفقيه مطلوباً.

فدعوى التلازم بين الحجّيتين أو إلغاء الخصوصية ضعيفة جداً.

ومثله دعوى تنقيح المناط القطعي. نعم قوله:

«إذا حكم بحكمنا»

وإن كان يشعر بإلغاء احتمال الخلاف في فتواه لكنّه يقتصر على محلّه - الحكومة والقضاء - فقط، وإسراؤه إلى محلّ آخر يحتاج إلى دليل آخر.

ومنها:

التوقيع الرفيع: «وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا؛ فإنّهم حجّتى عليكم وأنا حجّة الله عليهم» (1).

بتقريب: أنّ قوله

«أمّا الحوادث»

أعمّ من الشبهات الحكمية. وأنّ معنى قوله

«فإنهم حجّتي»

هو حجّية أقوالهم وآرائهم؛ إذ لا محصّل لجعل الحجّية لرواة الأحاديث بما هم رواة، ما لم يصرف إلى حجّية ما يروونه وينقلونه. وقد تقدّم منّا: أنّ أهل الرواية كانوا أصحاب الآراء والفتاوى أيضاً (1) وكان الفتاوى تلقى بصورة الرواية (2)، ويرشد إلى ذلك قوله:

«و أنا حجّة الله»

فإنّ الحجّة قول الإمام و فعله و تقريره لا نفسه، و حمله على حجّية الأحاديث المنقولة عنهم بواسطتهم خلاف الظاهر.

و فيه- بعد تسليم هذه المقدمات- أنّ التوقيع مقطوع الصدر؛ لأنّ قوله:

«و أمّا الحوادث»

بصدّد الجواب عن سؤال حذف فيه، و من المحتمل أن يكون السؤال راجعاً إلى القضاء و فصل الترافع، فينحصر حجّية رأيهم فيه دون الفتوى؛ فضلاً عن أن يؤخذ بإطلاقه، مضافاً إلى ضعف سنده.

و منها:

ما رواه الكشي بسند ضعيف عن أحمد بن حاتم بن ماهويه، قال: كتبت إليه- يعنى أبا الحسن الثالث- أسأله عمّن أخذ معالم ديني؟ و كتب أخوه أيضاً بذلك. فكتب إليهما: «فهمت ما ذكرتما، فاصمدا في دينكما على كلّ مسنّ في حبّنا، و كلّ كثير القدم في أمرنا؛ فإنّهما كافوكما إن شاء الله» (3).

و فيه: أنّ الرواية تعطى أنّ الرجوع إلى العالم كان ارتكازياً له، غير أنّه كان يتطلّب الشخص الذي لا بدّ له من الرجوع إليه، كما هو الحال في أكثر الروايات الواردة.

1- تقدّم في الصفحة 582.

2- تقدّم في الصفحة 586.

3- اختيار معرفة الرجال: 7/4، وسائل الشيعة 27: 151، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 11، الحديث 45.

فإن قلت: ما ذكر من الجواب لا يضّر؛ فإنّ الغرض نفى لزوم الرجوع إلى الفاضل، وهو حاصل؛ لأنّ الإمام لم يذكر من شرائط من يرجع إليه كونه أفتح أو أعلم، و اكتفى بما ذكر من الشروط.

قلت: بعد كون الجواب بعد الفراغ عن ارتكازيته- و الارتكاز هو الرجوع إلى الأعلّم- لا وقع لهذا الإشكال.

و هاهنا روايات كثيرة نقلها الكشّى وغيره، وفيها الصحيح وغيره، فيظهر منها أنّ رجوع الناس إلى الفقهاء لأخذ معالم دينهم- الذى هو عبارة اخرى عن التقليد- كان متداولاً، و يستفاد منها امور اخر، كما سننّبّه عليها بعد نقل بعضها، و إليك نصوصها:

1- صحيحة ابن أبى يعفور قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام: إنّه ليس كلّ ساعة ألقاك، و لا يمكن القدوم، و يجىء الرجل من أصحابنا فيسألنى، و ليس عندى كلّ ما يسألنى عنه. فقال: «ما يمنعك عن محمّد بن مسلم الثقفى؛ فإنّه سمع من أبى، و كان عنده وجيهاً»(1).

2- رواية شعيب العقرقوفى: قلت لأبى عبد الله عليه السلام: ربّما احتجنا أن نسأل عن الشىء فممنّ نسأل؟ قال: «عليك بالأسدى»؛ يعنى أبا بصير(2).

3- رواية عبد العزيز بن المهتدى و الحسن بن على بن يقطين جميعاً عن الرضا عليه السلام قال: قلت له لا أكاد أصل إليك فى كلّ ما احتاج إليه فى معالم دينى أفيونس بن عبد الرحمن ثقة أخذ عنه ما احتاج إليه معالم دينى؟ فقال: «نعم»(3).

1- تقدّمت فى الصفحة 619.

2- تقدّمت فى الصفحة 619.

3- اختيار معرفة الرجال: 935/490، وسائل الشيعة 27: 147، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 11، الحديث 33.

4- رواية معاذ بن مسلم قال: قال لى أبو عبد الله عليه السلام: «بلغنى أنك تقعد فى الجامع ففتى الناس». قلت: نعم ... إلى آخره (1).

وغيرها ممّا مرّ بعضها.

يستفاد من تلك الروايات امور:

الأول: تداول رجوع الناس إلى الفقهاء لأخذ معالم دينهم بالاستفتاء عنهم، وقد مرّ توضيح ذلك.

الثانى: جواز رجوع الفقيه إلى الأئمة إذا لم يكن له طريق إلى الواقع، كما أرجع الإمام الفقيه؛ أعنى ابن أبى يعفور، إلى الأئمة منه؛ أعنى محمّد بن مسلم الثقفى، كما مرّ.

و ما أوضحنا حاله (2) من أنّه يحرم على من له قوّة الاستنباط الرجوع إلى الغير، وأنّ تمام الموضوع لعدم جواز الرجوع وجود نفس تلك القوّة لا ينافى مع ما ذكر فى الرواية؛ لأنّ ما ذكرنا إنّما فيما إذا كان للجاهل القادر على الاستنباط طريق إلى الواقع، كما فى هذه الأعصار؛ حيث جاءت الروايات مدوّنة و مجتمعة فى الاصول و الجوامع، وأمّا إذا لم يكن له طريق إلى الواقع لأجل تشتت الروايات و عدم تدوّنها فى جامع أو جوامع- كعصر ابن أبى يعفور- فلا- مناص عن الرجوع إلى الأئمة، مع احتمال أنّ رجوع ابن أبى يعفور إلى الثقفى لأخذ الحديث، غير أنّه كان له النظر و الاجتهاد فيما يسمعه.

1- اختيار معرفة الرجال: 470/252، وسائل الشيعة 27: 148، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 11، الحديث 36.

2- تقدّم فى الصفحة 565.

الثالث: أنه يجوز الرجوع إلى الفقيه مع وجود الأئمة.

لكن يمكن أن يقال: إن الرجوع إلى الفقيه مع وجود الأئمة لعله كان لأجل عدم التمكن منه، كما يظهر من نفس الروايات. على أن البحث إنما هو فيما إذا علم تخالفهما في الرأي تفصيلاً أو إجمالاً. واستفادة جواز الرجوع إليه في هذه الحالة مشكل؛ لعدم الاختلاف بين فقهاء الأصحاب في تلك الأعصار؛ فإنّ المراجع في تلك الروايات كانوا بطانة علوم الأئمة و مهبط أسرارهم، كما أوضحنا حالها(1).

فتلخص: أنه لم يقدّم دليل على جواز الرجوع إلى المفضول مع وجود الفاضل، وعرفت: أن مقتضى الأصل عدم الجواز(2).

استدلال القائلين بوجوب الرجوع إلى الأعم

استدلّ القائلون به بوجوه:

منها: الإجماعات المنقولة(3) التي لا قيمة لها في مثل تلك المسألة العقلية التي تضاربت فيها الأقوال والآراء مع تراكم الأدلة.

ومنها: الأخبار التي منها المقبولة(4)، وقد عرفت(5) أن القائل بجواز الرجوع

1- تقدّم في الصفحة 611.

2- تقدّم في الصفحة 605-606.

3- الاجتهاد والتقليد، الشيخ الأنصاري، ضمن مجموعة رسائل: 71، مطارح الأنظار: 298/السطر 23.

4- الاجتهاد والتقليد، الشيخ الأنصاري، ضمن مجموعة رسائل: 71، مطارح الأنظار: 303/السطر 20، درر الفوائد، المحقق الحائري:

711-713.

5- تقدّم في الصفحة 635.

إلى المفضول تمسك بإطلاق صدرها، والقائل بتعيين الفاضل تمسك بما في الذيل؛ من نفوذ حكم الأئمة عند تعارضه مع حكم الفقيه، فنفوذ حكمه متعيناً يستلزم نفوذ فتواه كذلك في المسألة، فيتعدى إلى غيرها بإلغاء الخصوصية أو القطع بالملاك؛ لا سيما مع تناسب الألفية والأصدية في الحديث لذلك من المرجحات.

وفيه: أن ملاك التقدّم في المقبولة إنما هي الصفات الأربعة بحكم واو العطف، لا الألفية فقط. وعليه: فلا يكون تلك ملزمة بمجردّها.

وما استظهره الشيخ الأعظم في «رسالة التعادل والتراجيح» من أن الراوى بعد ما سمع المرجحات الأربعة عن الإمام سأل عن صورة التساوى، ولم يسأل عن صورة وجود بعض منها دون بعض، وهذا يكشف عن أن المرجح كل واحد منها مستقلاً لا مجتمعاً⁽¹⁾، غير ظاهر ولا كاشف عما ادّعا.

أضف إليه: أن التلازم إنما هو بين نفوذ الحكم و حجّية فتواه، لا بين عدم نفوذه وعدم حجّية فتواه؛ لأنّ سلب المركّب أو ما بحكمه إنما هو بسلب بعض أجزائه. فعدم نفوذ حكم غير الأئمة يمكن أن يكون لأجل عدم كون حكمه فاصلاً، ويمكن أن يكون لعدم حجّية فتواه. ونفى الأخص لا يدلّ على نفى الأعم، وعدم جواز أخذه فتواه في المقام لا يدلّ على سلب الحجّية عن فتواه، بل لعدم كون فتواه فاصلاً ورافعاً للترافع، بل الفتوى مطلقاً- وإن كان فتوى الأعم- ليس بفاصل بل الفاصل هو الحكم.

و جعل الألفية علّة تامّة لتقديم قضاء أعلم الحكمين ممّا يحتاج إلى الدليل، مع احتمال أن يكون للقضاء دخلاً في تقديم قضائه؛ فإنّ مركز القضاء غالباً هي

1- فرائد الاصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم 27: 61.

النواميس و الحقوق. و من المحتمل أنّ الشارع لاحظ فيها جانب الاحتياط، فحكم بنفوذ حكم الأعلم دون غيره، لأقربيته إلى الواقع، ولكنّه أطلق القول في أخذ الفتوى في أحكامه و شرائعه؛ إرفاقاً للناس و توسعةً عليهم. و معه كيف يمكن القول بكون الأفتوية علة تامّة؟!

و أوضح من ذلك فساداً إلغاء الخصوصية أو القطع بالملاك، كما لا يخفى.

و استدلل القائلون أيضاً بوجه آخر دارج في كلامهم؛ و هو ادّعاء أقرية قول الأعلم إلى الواقع؛ قائلاً أنّ نظره طريق محض إلى الواقع كنظر غيره، من غير فرق بين الأحكام الواقعية الأولى أو الثانوية، و الأعذار العقلية و الشرعية.

فإذا كان قوله أقرب لزم الأخذ به في مقام إسقاط التكاليف و إقامة الأعدار، و لو جاز الأخذ بغيره أيضاً لزم موضوعيته (1)، انتهى.

وفيه: منع الصغرى؛ لأنّ فتوى غير الأفضل ربّما يكون أقرب من فتوى الأفضل؛ لموافقته لفتوى من هو أفضل منه ممّن مات، أو لفتوى الأعلم من الأحياء إذا لم يجز تقليده لفقد شرط من شروطه، و ربّما يكون فتوى غير الأعلم موافقاً لفتوى الباقيين من الفقهاء، و يكون الأعلم متفرداً في رأيه في الأحياء.

و يظهر من بعض الأعيان من المحقّقين في تعليقه خلاف ما ذكرنا؛ حيث قال: إنّ حجّية الفتوى ليس لأجل مطلق الظنّ بحكمه تعالى؛ و لذا لا يجوز عمل العامّي بظنّه، بل لأجل أنّه خصوص ظنّ حاصل من فتوى المجتهد المستند إلى حجّة قاطعة للعدر. فما هو الحجّة عقلاً أو شرعاً هو الظنّ الخاصّ، دون الظنّ بما أفتى به المجتهد؛ و إن لم يحصل من فتوى المجتهد.

1- راجع الذريعة إلى اصول الشريعة 2: 801، مطارح الأنظار: 276/السطر 28.

وعليه: فدعوى الفرق بين الأقربية الداخلية والخارجية في كمال القوة.

وأما الظنّ الحاصل من موافقة فتوى الحَيّ المفضول للأفضل من الأموات:

فحيث إنّه متقومّ بفتوى من لا حجّية لفتواه فهو كالظنّ الحاصل من سائر الأمارات الغير المعتمدة.

وأما الأقوائية الحاصلة من مطابقة فتوى المفضول لغيره من الأحياء: فهي غير مسلمة؛ إذ المطابقة لا محالة لوحدة المدرك وتقارب أنظارهم وأفكارهم.

فالكلّ في قوّة نظر واحد، ولا يكشف توافق آرائهم عن قوّة مداركهم من مدرك الأفضل، وإلا لزم الخلف؛ لفرض أقوائية نظر الأفضل من غيره في مرحلة الاستنباط بجميع جهاته.

ومنه يعرف: فساد قياس المورد بالخبرين المتعارضين المحكى أحدهما بطرق متعدّدة دون الآخر؛ إذ ليست الحكايات المتعدّدة بمنزلة حكاية واحدة، فلا محالة يوجب كلّ حكاية الظنّ بصدور شخص هذا الكلام من الإمام عليه السلام، ولا يلزم منه الخلف، كما كان يلزم فيما نحن فيه⁽¹⁾، انتهى بنصّه.

وفيه: أنّ المقصود في منع الصغرى إنّما هو ردّ أقربية فتوى الأفضل إلى الواقع عن غيره، وهذا يحصل بتوافق رأى المفضول للأعلم من الأحياء الغير الصالح للرجوع، أو توافقه لباقي الفقهاء وتقرّد الأفضل.

وما ذكره من أنّ هذا التوافق من الظنون الحاصلة من الأمارات الغير المعتمدة لا يصلح لردّه، وإنّما يصلح لردّ دعوى تقدّم قول المفضول في مقام الاحتجاج، وهو خارج عمّا نرتأيه، كما لا يخفى. وبذلك يسقط كلّ ما أفاده في صدر كلامه؛ فإنّ المقصود ردّ أقربيته فقط.

وأما إنكار أقربية قول المفضل إذا وافق جلّ الفقهاء وقرّده الأفضل برأيه على نحو الذي ذكره فمنظور فيه؛ لأنّ اتّفاق آراء أهل الفرقة على أمر واحد يوجب سلب الاطمئنان عمّا يخالفه، ولا يبقى له وثوق أصلاً، ولا يجرى أصالة عدم الغفلة و السهو في اجتهاده.

وما أفاد: «من أنّ اتّفاقهم لا يكشف عن قوّة مداركهم؛ لكون الكلّ بمنزلة نظر واحد» غريب جداً.

ومثله ما أفاد: «من أنّه لو كشف عن قوّة مداركهم لزم الخلف؛ لفرض أقوائية نظر الأفضل عن غيره في مرحلة الاستنباط»؛ فإنّ المسلّم إنّما هو أقوائية نظر الأفضل عن المفضل فقط، لا عن جلّ الفقهاء أو الأعلام الذي لا يجوز تقليده لمانع من الموانع.

ثمّ إنّ يمكن منع الكبرى - أعني أنّه يجب الأخذ بالأقرب جزمياً عند المعارضة - بأنّ ادّعاء تعيّن الرجوع إلى الأقرب يتوقّف على إدراك العقل لزوم الأخذ به و تعيّن؛ إدراكاً جزمياً قطعياً لا يحتمل خلافه؛ بحيث لو ورد دليل على خلافه من الشرع لأوله أو طرحه.

وأتى للعقل هذا الإدراك؟! إذ للشارع ترخيص الرجوع إلى المفضل إذا رأى مفسدة في تعيّن الرجوع إلى الأفضل، أو رأى مصلحة في توسعة الأمر على المكلفين، كما هو الواقع في جواز العمل بقول الثقة وترك الاحتياط، من دون أن يستلزم ذاك الترخيص والرجوع إلى المفضل موضوعيته، كما ادّعاه المستدلّ.

نعم، لو وقف العقل على لزوم إحراز الواقعيات وإدراك عدم رضا المولى بتركها لحكم بلزوم العمل بالاحتياط وعدم جواز العمل بقول الفاضل والأفضل، من غير فرق بين لزوم العسر والحرص واختلال النظام وعدمه.

و الحاصل: أنه لا- يتسنّى للعقل الحكم البات بتعيّن الرجوع إلى الأقرب مع احتمال ورود تعبد من الشارع بالترخيص فى الرجوع إلى الفضل و المفضول، و مع هذا الاحتمال- ولو كان ضعيفاً- لا مساع لادّعاء القطع بتعيّن الأخذ به. و توهم عدم وجود ذاك الاحتمال لا يخلو عن مكابرة.

ثمّ إنّ بعض الأعيان المحقّقين قد صحّح الكبرى فى تعليقه، و نحن ننقل ملخص كلامه، فقال: إن اريد: أنّ القرب إلى الواقع لا دخل له أصلاً فهو خلاف الطريقة الملحوظة فيها الأقربىة إلى الواقع.

و إن اريد: أنّ القرب إلى الواقع بعض الملاك، و أنّ هناك خصوصية اخرى تعبدية فهو غير ضائر بالمقصود؛ لأنّ فتوى الأفضل و إن كانت مساوية لفتوى غيره فى تلك الخصوصية التعبدية، إلّا أنّها أقوى من غيرها؛ من حيثية القرب الذى هو بعض الملاك، فإنّ الأرجح لا يجب أن يكون أقوى من غيره من جميع الجهات. هذا إذا كانت الخصوصية التعبدية ممّا يتقوم به الملاك، و كانت جزء المقتضى.

و أمّا إن كانت شرطاً لتأثير القرب إلى الواقع فى جعل الأمانة حجة فالأمر أوضح؛ إذ العبرة فى القوّة و الضعف بحال المقتضى دون الشرط.

و منه يظهر: فساد القياس بمثل البصر و الكتابة إذا اعتبارا فى القاضى؛ فإنّه لا يترجّح الأقوى بصراً أو الأجود خطأً على غيره، فكذا هنا.

وجه الفساد: أنّ المعرفة فى الإفتاء هو الملاك و المقتضى للحجّة، فيؤثّر قوّته فى رجحانه و تقديمه، بخلاف البصر و الكتابة؛ فإنّها شرائط، و المقتضى لتعيّنه علمه بموازن القضاء.

مضافاً إلى أنّ المراد بالأعلم: إن كان أقوى معرفة؛ بحيث لا تزول بتشكيك المشكك لقوّة مبنى عرفانه فالأمر كما فى البصر و الكتابة؛ فإنّ المطلوب أصل

وجودهما لا قوتهما، فكذا المعرفة. ولا أثر لقوة المعرفة.

وأما إن كان المراد بالأعلم من كان أحسن استنباطاً من غيره فحينئذٍ لا مجال للقياس؛ فإنّ الأعلم بهذا المعنى أكثر إحاطةً بالجهات الموجبة للاستنباط المغفولة عن غيره؛ لقصور نظره. فمرجع التسوية بين الأعلم وغيره إلى التسوية بين العالم والجاهل؛ لقصور نظر غيره عمّا وصل إليه الأفضل.

وهذا وجه آخر لتعيين الأعلم؛ وإن لم نقل بأقربية فتواه إلى الواقع، ولم نقل بأنّ الملاك - كلاً أو بعضاً - هو القرب إلى الواقع؛ فإنّ فتوى الأعلم أوفق بمقتضيات الحجج الشرعية والعقلية؛ لبلوغ نظره إلى ما لم يبلغ نظر غيره؛ لفرض الأعلمية.

فيكون بإضافة إلى غيره كالعالم بإضافة إلى الجاهل، فيتعيّن في مقام إبراء الذمّة، وأنّ التسوية بينهما كالتسوية بين العالم والجاهل (1)، انتهى كلامه.

وفي كلامه مواقع للنظر، نشير بوجه الإجمال إلى مهمّاتها:

منها: أنّ الخصوصية التعبدية المحتملة لا يلزم أن تكون جزء المقتضى ولا شرطه حتّى يرد ما ذكره، بل يحتمل أن يكون مانعاً عن تعيين الرجوع إلى الأفضل؛ إمّا لفسادٍ في تعيينه أو لتوسيع الأمر على المكلفين، كما في العمل بقول الثقة وعدم لزوم العمل بالاحتياط، من دون استلزام ذلك كون العمل به من باب الموضوعية لا الطريقية.

ومنها: أنّ تفسير الأعلم بالأحسن استنباطاً وكونه أقوى نظراً عن غيره تعبير آخر عن أقربية رأيه ونظره إلى الواقع. فما أفاد من أنّ هذا وجه آخر لتعيين الأعلم - وإن لم نقل بأقربية فتواه إلى الواقع - لا يخلو من تدافع.

ومنها: أنّ ما ذكره من أنّ التسوية بين الفاضل والأفضل يرجع إلى التسوية بين العالم والجاهل يستلزم قبح الرجوع إلى المفضول عقلاً، بل امتناعه. ولا أظنّ أحداً يلتزم به، وقد تقدّم أنّ جواز الرجوع إليه ليس لأجل التسوية بينها، بل لمصالح آخر لتوسيع الأمر على المكلفين، أو لوجود الفساد في تعيينه على ما تقدّم.

ثمّ إنّ هاهنا وجوهاً آخر استدّلوا بها على لزوم تقليد الأعلّم؛ من كون المقام من قبيل دوران الأمر بين التخيير والتعيين، أو بناء العقلاء على الرجوع إلى الأعلّم عند الاختلاف، وقد مرّت الإشارة إليها (1)، فافهم.

فتلخّص من هذا البحث: أنّه لم يقم دليل على لزوم تقديم رأى الأعلّم إلاّ الأصل المشار إليه في صدر البحث.

مع إمكان منعه أيضاً في الأمثلة المتقدّمة؛ أي فيما إذا كان رأى غيره موافقاً لرأى الأعلّم من الأموات والأحياء إذا كانوا فاقدين لبعض شرائط أخذ الفتوى منهم، وفيما إذا كان رأى غير الأعلّم موافقاً لرأى عامّة الفقهاء من الماضين والحاضرين، وكان الأعلّم وحيداً في رأيه؛ فإنّ المقام يصير من قبيل دوران الأمر بين التعيينين، لا التعيين والتخيير، والأصل فيه التخيير.

اللهمّ إلاّ أن يقال: إنّ تعيين غير الأعلّم في هذه الأمثلة غير محتمل حتّى يدور الأمر بين ما ذكر؛ لتسالم الأصحاب على خلافه، فيدور الأمر - حينئذٍ - بين التعيين والتخيير في عامّة الموارد، والحكم فيه هو الأخذ بالقدر المتيقّن؛ وهو الأعلّم.

هذا إذا علم المخالفة تفصيلاً أو إجمالاً. وأمّا إذا كانت محتملة فلا يبعد التخيير وعليه السيرة، ويمكن استفادة ذلك ممّا تقدّم من الروايات، فلاحظ.

حال المجتهدين المتساويين مع اختلاف فتاوهما

مقتضى القاعدة تساقطهما و الرجوع إلى الاحتياط، أو الرجوع إلى القواعد الاخر لو أخلّ الاحتياط بالنظام أو أوجب العسر و الحرج، غير أنّ المتسالم عند الأصحاب هو التخيير بينهما.

نعم، يظهر من شيخنا العلامة- أعلى الله مقامه- كون التخيير مقتضى الأدلة، و أنّ أدلة حجّية رأى الفقهاء تشمل حال التعارض و غيره، بخلاف أدلة حجّية قول الثقة؛ فإنّها تختصّ بغير تلك الحال.

قال فى توضيح ذلك: الفرق بين البابين: أنّ ما هو الموضوع للحجّية فى باب الروايات إنّما هو طبيعة خبر الثقة على نحو الوجود السارى؛ إذ لا معنى لحجّية خبره على نحو صرف الوجود؛ لأنّ الغرض قائم بحجّية خبر الثقة على النحو العامّ الاستغراقى، و لا يفيد صرف وجود الخبر فى الفقه أصلاً.

و عليه: فلا يعقل جعل الحجّية التعيينية فى المتعارضين، كما لا يمكن جعل الحجّية التعيينية فى غير موارد التعارض و التخييرية فيها بدليل واحد، فلا مناص عن إنكار الإطلاق.

و هذا بخلاف الموضوع فى حجّية قول الفقهاء؛ فإنّ ما هو الموضوع إنّما هو طبيعة قول الفقيه على نحو صرف الوجود؛ لأنّ الغرض قائم بقول كلّ واحد من الفقهاء على هذا النحو، و لا معنى لجعل الحجّية لقول عامّة الفقهاء على نحو الطبيعة السارية؛ بأن يكون المكلف ملزماً لتحصيل رأى الفقهاء فى كلّ واقعة، بل يكون الرجوع إلى فقيه واحد فى عامّة ما يحتاج إليه.

فإذا كان المأمور به هو صرف الوجود فلا إشكال فى شمول إطلاق جعل

الحجّية لحال التعارض وغيره، فإذا أخذ برأى واحد من الفقهاء فقد أطاع وامتثل.

فظهر من ذلك: أنّ إطلاق قوله عليه السلام في التوقيع:

«وَأَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَاقِعَةُ فَارْجِعُوا فِيهَا إِلَى رِوَاةِ أَحَادِيثِنَا»،

و ما في خبر أحمد بن حاتم بن ماهويه الماضي:

«فاصمدا في دينكما على كلّ مسنّ في حبتنا»،

وغيرهما من عمومات حجّية رأى الفقهاء شامل حال التعارض وغيره؛ فإذا أخذ بآراء واحد من الفقهاء فقد أطاع الأمر الوارد(1).

وفيه: أنّ ما ذكره - أعلى الله مقامه - مصحّح إمكان الأخذ بالإطلاق في الباب لو وجد، دون باب حجّية قول الثقة، لكنّه فرع وجود دليل يصحّ الاتكال عليه، وقد أوردنا كثيراً من هذه العمومات التي استدللّ بها على حجّية رأى الفقيه عند البحث عن لزوم تقديم رأى الأعم، و عرفت أنّها بين ما لا يصحّ سنداً أو دلالة(2).

و ما أشار إليه من التوقيع قد عرفت إجماله(3).

وَأَمَّا

قوله عليه السلام: «فاصمدا في دينكما...»

فقد أوعزنا فيما مضى(4): أنّ الظاهر مفروغية لزوم الرجوع إلى أحد من العلماء عند السائل، كما يشير إليه قوله:

«عَمَّنْ أَخَذَ مَعَالِمَ دِينِي»، غير أنّه كان يتطلّب من الإمام تعيين ذلك المرجع.

كما أرجع غير واحد من السائلين إلى أفراد معيّنة، من أبي بصير و محمد بن

1- درر الفوائد، المحقّق الحائري: 714-716، البيع، رسالة الاجتهاد والتقليد (تقارير المحقّق الحائري) الأراكي 2: 467-468.

2- تقدّم في الصفحة 633-640.

3- تقدّم في الصفحة 637.

4- تقدّم في الصفحة 637.

مسلم وزكريا بن آدم(1)، فضرب الإمام قاعدة كلية حتى يأخذها مقياساً، وقال: «إلى كل مسنّ في حنّنا، كثير القدم في أمرنا» كناية(2)

عمن له معرفة تامّة بأمر الإمامة، وقدم صدق وراسخ في أبوابهم؛ حتى يوجب الطمأنينة والثوق بما ينقل و يفتى.

وعليه: فترك الإمام عليه السلام ما هو الشرط الأساسى - أعنى الفقهائة - لكونه مفروغ الوجود عند السائل والمسئول، وتركه على ارتكازه، فليس هو بصدد إعمال التعبد والإرجاع إلى الفقهاء حتى يؤخذ بإطلاقه، بل بصدد بيان القيود الأخر.

ولو سلّم كونه بصدد إرجاعه إلى الفقهاء، لكنّه ليس فى مقام البيان، بل وزانه وزان قول الناصح المشفق لصديقه المريض: «يجب عليك الرجوع إلى الطبيب و شرب الدواء»، إلى غير ذلك من العباثر التى ليس القائل إلا بصدد بيان الحكم على نحو الإهمال.

فتلخص: أنه ليس للأدلة إطلاق لحال التعارض.

الاستدلال على التخيير بين المتساويين بالروايات العلاجية

وربما يستدل له(3) بالروايات العلاجية،

كموثقة سماعة عن أبى عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه فى أمر كلاهما يرويه،

1- تقدّمت الروايات فى الصفحة 618-619.

2- الظاهر: أنه كناية عن مزاولته و ممارسته بأخبارهم حتى يكون بطانة لأسرارهم، و يعرف الصحيح عن الزائف. [المؤلف]

3- درر الفوائد، المحقق الحائرى: 714-715، البيع، رسالة الاجتهاد و التقليد (تقريرات المحقق الحائرى) الأراكى 2: 466.

أحدهما يأمر بأخذه و الآخر ينهاه عنه، كيف يصنع؟

قال: «يرجئه حتّى يلقي من يخبره، فهو فى سعة حتّى يلقاه»⁽¹⁾.

بتقريب: أنّ المراد من تخالفهما ليس التخالف فى نقل الرواية من دون جزم بمفادها، بل نقلها على وجه جاز العمل بمنقولها مصدّقاً مفادها، وهو مساوق للفتوى.

ويشهد له قوله: «أحدهما يأمر بأخذه...» فإنّ الأمر بالأخذ ليس إلّا دعوة المخاطب إلى أخذه معتقداً صحّته، وهو عبارة اخرى عن الفتوى. فالرواية صريحة فى الفتوى أو ظاهرة فيها.

و من ذلك يعلم: أنّه يمكن التمسك بعامة الروايات الآمرة بالتخيير عند تعارض الروايات فى المقام بإلغاء الخصوصية؛ فإنّ اختلاف الفقيهين يرجع إلى اختلاف الرواية و اختلاف نظرهما فى الجمع و الترجيح.

هذا، و لكن ما ذكر من التقريبين لا يسمن و لا يغنى، بل الأوّل على خلاف المطلوب أدلّ؛ فإنّ الاستدلال بالموثقة مبنى على حمل

قوله عليه السلام: «فهو فى سعة حتّى يلقاه»

على جواز العمل بالخبرين حتّى يلقى من يخبره بالحكم الواقعى، و لكن هذا مخالف لما ذكره الإمام قبله:

«يرجئه حتّى يلقي من يخبره»

فإنّ معنى الإرجاء إنّما هو تأخير الواقعة و عدم العمل بشىء منهما، فيصلير قرينة على أنّ قوله:

«فهو فى سعة...»⁽²⁾

إلى آخره أنّه فى سعة فى ترك الحكم الواقعى، و معذور

1- الكافى 1: 7/66، وسائل الشيعة 27: 108، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 9، الحديث 5.

2- راجع وسائل الشيعة 27: 113، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 9، الحديث 21 و 39 و 40 و 41 و 44.

فيه إذا كان مقتضى الاصول التي رجع إليها مخالفاً للحكم الواقعي؛ فهو على خلاف المطلوب أدلّ.

وأما ادعاء إلغاء الخصوصية فهو أضعف؛ لمنع كون الاختلاف بين الفقيهين مستنداً إلى اختلاف الحديثين، بل لاختلافهما علل شتى، مع تحقّق الفرق الواضح بين اختلاف الأخبار واختلاف الآراء.

أضف إلى ذلك: أنّه لو صحّ العمل بأخبار التخيير في المقام لزم العمل بأخبار المرجّحات، فيرجّح بما ذكر في الروايات من الوجوه المرجّحة، مع أنّه لم يقل به أحد.

على أنّك قد عرفت ممّا في باب التعادل والتراجيح(1): أنّ ما ادّعاه الشيخ الأعظم من تواتر أخبار التخيير أو استفاضته(2) غير صحيح، بل لم نجد رواية حائزة لشرائط الحجّة دالة على التخيير.

فخلاصة هذا البحث: أنّ مقتضى الأصل في الآراء المتضاربة بين المتفاضلين والمتساويين هو العمل بالاحتياط أو الأخذ بأحوط الأقوال، إلّا أنّه يظهر من الأصحاب تسالمهم على عدم وجوبه، فيلزم الأخذ برأى أعلمهما في المتفاضلين؛ لدوران الأمر بين التعيين والتخيير، مضافاً إلى تسالمهم عليه؛ وإن لم يكن فيما بأيدينا من الأدلّة الشرعية منه عين ولا أثر.

وقد عرفت حال الأدلّة الشرعية، كما أنّه يكفي الأخذ برأى أحدهما على التخيير في المتساويين؛ لتسالمهم عليه؛ وإن لم يوجد عليه دليل تقلي، كما تقدّم.

1- التعادل والتراجيح، الإمام الخميني قدس سره: 119-126 و 211.

2- فرائد الاصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم 27: 39.

هل التخيير بدوى أو استمرارى؟

على القول بتخيير العامى فى تقليد أحد المجتهدين المتساويين، فهل تخييره هذا بدوى أو استمرارى؟ فلو قلّد أحدهما فهل يجوز له العدول منه إلى الآخر أو لا يجوز؟

يظهر من تقرير بحث شيخنا العلامة- أعلى الله مقامه- أنّ هاهنا صوراً ثلاثة:

الاولى: إذا عمل بفتوى من رجع إليه فى واقعة شخصية، ثمّ أراد العدول فى نفس تلك الواقعة إلى الآخر- كما لو صلّى صلاة الظهر بلا سورة، فأراد تكرير نفس هذه الصلاة معها؛ جرياً على رأى الآخر- فحكم بعدم الجواز فى هذه الصورة مطلقاً؛ قائلاً بأنّه لا مجال للعدول بعد العمل بالواجب المخير؛ لعدم إمكان تكرّر صرف الوجود و امتناع تحصيل الحاصل.

و ليس كلّ زمان قيداً للأخذ بالفتوى حتّى يقال: ليس باعتبار الزمان المتأخّر تحصيلاً للحاصل، بل الأخذ بالمضمون أمر واحد ممتدّ يكون الزمان ظرفاً له بحسب الأدلّة.

نعم، يمكن إفادة التخيير فى الأزمنة المتأخّرة بدليل آخر يفيد التخيير فى الاستدامة على العمل الموجود ورفع اليد عنه و الأخذ بالآخر، لكنّه ليس فيما بأيدينا ما يدلّ على التخيير فى الأزمنة المتأخّرة. و عليه فلا يمكن الحكم بالتخيير.

و إفادته بأدلّة التخيير فى إحداث الأخذ بهذا أو ذاك ممتنع؛ للزوم الجمع بين لحاظين متنافيين، نظير الجمع بين الاستصحاب و القاعدة بدليل واحد.

و لا يجرى الاستصحاب؛ لأنّ التخيير بين الإحداثين غير ممكن الجرّ إلى الزمان الثاني، وبالنحو الثاني لا حالة سابقة له، و الاستصحاب التعليقي لفتوى الآخر غير جارٍ؛ لأنّ الحجية المبهمّة السابقة قد صارت معيّنة في المأخوذ، وزالت قطعاً كالملكية المشاعة إذا صارت مفروزة.

الصورة الثانية: العدول في الوقائع المستقبلية التي لم تعمل.

الصورة الثالثة: العدول قبل العمل و بعد الالتزام و الأخذ؛ فلو قلنا بأنّ التقليد عبارة عن نفس الالتزام و الأخذ فلا يجوز العدول؛ لعين ما مرّ من البيان السابق، لأنّ المأمور به في مثل قوله:

«فارجعوا إلى رواة أحاديثنا»

و غيره هو العمل الجوانحي - أعنى الالتزام و البناء القلبيين - و لو قلنا بأنّه العمل فلا إشكال في بقاء الأمر التخييري في كلتا الصورتين، و مع فقد الإطلاق فلا مانع من الاستصحاب(1)، انتهى كلامه على ما في تقرير بحثه.

قلت: الذي يصلح أن يكون محلاً للنزاع في أوّل الصور هو جواز تكرار العمل مطابقاً لفتوى الآخر، و أمّا البحث عن التخيير أو جواز العدول فواضح الإشكال؛ إذ لا معنى للتخيير بين العمل الموجود فعلاً و غيره.

و إن شئت قلت: التخيير بين الإتيان بما أتى و العمل بقول الآخر ممّا لا معنى له؛ فإنّ التخيير إنّما يتصوّر بين الأمرين اللذين لم يوجد أصلاً، و أمّا إذا وجد أحد الطرفين فيرتفع موضوعه. و ما أتى به من العمل فهو موجود في ظرفه، و طرحه و إعدامه بعد الوجود غير معقول حتّى يتحقّق موضوع التخيير.

و منه يظهر: أنّه أيضاً لا معنى لجواز العدول بعد العمل، و على ذلك لا بدّ من

1- البيع، رسالة الاجتهاد و التقليد (تقريرات المحقق الحائري) الأراكي 2: 471-475.

تغيير مصبّ البحث إلى ما عرفت، و تمخّضه في جواز تكرير العمل بالعمل بقول الآخر بعد العمل بقول الأوّل:

ونقول: فربّما يقال بعدم الجواز في الصورة الاولى - كما قد يستظهر من شيخنا العلامة- لأنّ الإتيان بأحد شقّي الواجب التخييري موجب لسقوطه، فلا يجوز الإتيان به بعده بداعوية الأمر الأوّل باحتمال داعويته أو بداعوية المحتمل؛ إذ هي فرع عدم العلم بالسقوط.

ومنه يظهر: عدم جواز الاستصحاب؛ لا- استصحاب الوجوب التخييري لسقوطه قطعاً، ولا- جواز العمل على طبق فتوى الآخر لعدم احتمال وجود أمر آخر غير ما عرفت من الأمر التخييري الذي علم سقوطه (1).

وفيه: أنّ التخيير في المسألة الفرعية غيره في المسألة الاصولية؛ فإنّ الإتيان بأحد شقّي الواجب يوجب سقوط الحكم التخييري في الفرعية من التخيير، دون الاصولي منه؛ وذلك أنّ التخيير في المسألة الاصولية لا نفسية له، وإنّما هو لأجل إحراز الواقع حسب الإمكان، بعد عدم لزوم الاحتياط؛ فلو أتى بأحد الفردين - كالعامل بأحد الفتوانين أو الأمارتين - يبقى معه المجال للإتيان بالفرد الآخر؛ تحصيلاً للقطع و اليقين؛ وإن كان المكلف غير ملزم على تحصيله.

نعم، لو قلنا بحرمة الاحتياط أو بالإجزاء في موارد الطرق؛ وإن لم تكن موافقة للواقع كان لما ذكره وجه.

ومنه يظهر: صحّة استصحاب جواز الإتيان بما لم يأت على نحو الاستصحاب التنجيزي. نعم التعليق منه غير صحيح؛ لكون التعليق غير شرعي.

1- البيع، رسالة الاجتهاد و التقليد (تقريرات المحقق الحائري) الأراكي 2: 471-473.

وأما صورتان الباقيتان: فالظاهر كون التخيير استمراريًا؛ وإن لم نقل به في الأولى، وقياسهما على الأولى قياس مع الفارق.

توضيحه: أن التقليد وإن كان يتحقق بالأخذ والالتزام وعقد القلب، إلا أنه يمكن إعدامه بالرجوع عما التزم، ومع الإبطال يتحقق موضوع الأمر بإحداث الأخذ بأحدهما.

ولا يلزم ما استشكله من لزوم الجمع بين اللحاظين؛ فإن ذلك فرع بقاء التقليد حتى يكون نتيجة أدلة التخيير الإبقاء بالنسبة إلى الأول و الإحداث بالنسبة إلى الثاني.

لكنك قد عرفت: أن الرجوع مبطل و معدم للأول، و معه يكون المقام كالتخيير بلا سبق تقليد أصلاً.

أضف إلى ذلك: أن الكلام إنما هو في إمكان التخيير بعد الفراغ عن الإطلاق، لا في وجود إطلاق الدليل وإهماله.

و عليه: فلا يصح الاستدلال على منع التخيير بأنه يستلزم الجمع بين اللحاظين؛ إذ هو إنما يناسب البحث الإثباتي دون الثبوتى.

و به يظهر الإشكال فيما أفاده: من أن الالتزام وعقد القلب أمر وحداني ممتدّ إذا حصل في زمان لا يعقل حدوثه ثانياً. وجه الإشكال: أن الالتزام الثانى التزم حادث، وقد بطل الالتزام الأول بالرجوع، و معه كيف يكون الثانى بقاءً للأول؟! هذا كله حسب الثبوت.

و أما الإثبات: فقد عرفت (1) عدم دليل لفظى يصح الاعتماد عليه فى أصل

التقليد؛ فضلاً عن وجود إطلاق يشمل حالة تعارض الفتوامين. وقد التجأنا إلى التخيير فى الفتوامين لأجل الإجماع و الشهرة المنقولين(1)، و المتيقن منهما إنما هو التخيير الابتدائى - أى فيما إذا لم يسبق منه التزام أصلاً- و شمولهما لغير هذه الصورة مورد شك و ريب.

و التمسك باستصحاب التخيير ضعيف جداً؛ لكون التخيير البدوى مباحناً للتخيير الاستمرارى موضوعاً و محمولاً. هذا كله إذا كان المستصحب شخص الحكم.

و أما استصحاب الجامع بين التخييرين أو جامع الجوازين: فقد أوضحنا حاله فيما سبق؛ بأن الجامع أمر انتزاعى ليس بحكم شرعى. على أن ترتيب أثر الجامع على المصداق لا يخرج عن الاصول المثبتة، فراجع.

اشتراط الحياة في المفتى

إشارة

المشهور: اشتراط الحياة في المفتى (1)، وقد ادعى عليه الإجماع (2)، ونسب إلى بعضهم عدمه (3)، وربما يفصل بين الابتدائي و الاستمراري (4).

التمسك بالاستصحاب على جواز تقليد الميت

إشارة

وقد اعتمد القائلون بالجواز على الاستصحاب، وقرروه بوجه (5):

منها: كان الأخذ بفتوى المجتهد الفلاني في حال حياته جائزاً، والأصل بقاءه بعدها.

-
- 1- مناهج الأحكام والاصول: 302/ السطر 14، الاجتهاد والتقليد، الشيخ الأنصاري، ضمن مجموعة رسائل: 58، كفاية الاصول: 544-545.
 - 2- انظر مناهج الأحكام والاصول: 302/ السطر 18، مطارح الأنظار: 253/ السطر 14.
 - 3- انظر مطارح الأنظار: 252/ السطر 3، الفوائد المدنية: 149-150، القوانين المحكمة 2: 273.
 - 4- الفصول الغروية: 422/ السطر 28، انظر مطارح الأنظار: 252/ السطر 10.
 - 5- مفاتيح الاصول: 624/ السطر 15، الفصول الغروية: 422/ السطر 30، انظر مطارح الأنظار: 259/ السطر 15.

و منها: أنّه كان جائز التقليد في زمن حياته، فيستصحب بعد موته.

و منها: أنّ لكلّ مقلّد جواز الرجوع إليه في زمان حياته، و الأصل استمراره.

إلى غير ذلك من الوجوه التي ترجع إلى وجه واحد.

الإشكالات التي اورد على الاستصحاب

ورّد بوجوه:

الوجه الأوّل: أنّ جواز الرجوع لكلّ بالغ عاقل إن كان بنحو القضية الخارجية؛ بمعنى أنّ كلّ مكلف كان موجوداً في زمانه جاز له الرجوع إليه فلا يفيد بالنسبة إلى الموجودين بعد حياته في الأعصار المتأخّرة، ويختصّ الدليل بمن أدرك حياته مكلفاً.

و إن كان بنحو القضية الحقيقية- أي كلّ من وجد في الخارج و كان مكلفاً في كلّ زمان كان له تقليد المجتهد الفلاني- فإن اريد إجراء الاستصحاب التنجيزي فلا- يمكن؛ لعدم إدراك المتأخّرين زمان حياته، فلا- يقين بالنسبة إليهم، و إن كان بنحو التعليق- أي لو كانوا موجودين في حياته كان لهم ذاك الحكم- فهو محلّ منع، على ما تقرّر في محله.

وفيه: أنّ ذلك غفلة عن حقيقة جعل الأحكام الشرعية على نحو القضايا الحقيقية، و قد أوضحنا في الأبحاث المتقدّمة ما خلاصته: أنّ جعل الحكم على العنوان الكلّي، له مصاديق كثيرة تدريجية في عمود الزمان، فهو بهذا الجعل الواحد على العنوان الكلّي يكون حجة عقلانية على عامّة المعنونات في طول الزمان، من دون تعدّد إرادة، و لا جعل حسب تعداد المكلفين.

توضيحه: أنّ حقيقة الإرادة التشريعية في ظرف جعل الأحكام كالإرادة

التقنينية بين العقلاء، فكما أنّ الإرادة التقنينية الدارجة في أقطار العالم عبارة عن جعل حكم واحد على عنوان كليّ - مثل عنوان الناس و المالك و المستأجر - فهو بهذا الجعل الواحد على عنوانه يصير حجّة على مصاديق هذا العنوان مدى الدهور و الأيام - سواء كانوا موجودين حال الجعل أو لا - من دون أن يتعلّق جعل مستقلّ بكلّ واحد من مصاديقه، و لا إرادة مستقلة؛ بحيث يكون هناك إرادات و جعلات حسب نفوس المكلّفين.

و هكذا الجعل التشريعي؛ فإنّ جعل من استطاع من الناس مركزاً و موضوعاً لطلب حجّ البيت ليس معناه تعلّق جعل مستقلّ لكلّ واحد من الأفراد، بل معناه تعلّق الطلب التشريعي الواحد على العنوان الواحد، لكنّه يصير بوحدانيته حجّة عند العقلاء لكلّ من تلبّس به فعلاً أو في المستقبل؛ فإنّ ما هو تمام الموضوع إنّما هو من استطاع؛ أين وجد، و في أيّ زمان تلبّس.

ولذا لو شككنا في طرّو النسخ على هذا الحكم بعد قرن أو قرون كان علينا استصحابه، مع أنّ ما ذكره القائل من الإشكال في جريان الاستصحاب جارٍ بعينه فيه، بل في عمارة الاستصحابات الحكمية.

و السرّ في عدم وروده مطلقاً هو أنّه ليس المَجْعول على الموجودين حال التشريع مغايراً لما هو المَجْعول على الموجودين بعده، بل هنا جعل واحد و مَجْعول واحد على عنوان كليّ، فهذا الجعل المتعلّق على العنوان الكليّ الذي له مصاديق في طول الزمان حجّة واحدة على الكلّ في عموم الأوقات.

و عليه: فيسقط ما ذكره من الشّقين في كيفية إجراء الاستصحاب على نحو القضية الحقيقية.

و بذلك يظهر معنى الانحلال في الأحكام حسب تعدّد الأفراد، و معنى الشّأنية

و الفعلية فيها على حذو تكرر منّا بيانه(1).

وبالجملة: جواز رجوع الناس أو كلّ من له التقليد على المجتهد الفلاني، كتعلّق وجوب الحجّ على عنوان من استطاع، فكما يجوز استصحابه عند طرّو الشكّ، هكذا ذاك بلا تفاوت.

إشكال عدم بقاء موضوع الاستصحاب و الجواب عنه

الوجه الثاني من الإشكالات:- وهو العمدة في المقام- عدم بقاء الموضوع؛ فإنّ المشهور عند القوم شرطية بقاء الموضوع في جريانه(2)؛ و إن كان التحقيق عندنا اتحاد القضية المتيقّنة مع القضية المشكوك فيها(3).

وما هو المتيقّن أو ما هو الموضوع للحكم إنّما هو رأى المجتهد وفتواه، ولا- رأى للميّت ولا فتوى له، ولا يتّصف الميّت عند العرف بالعلم ولا بالظنّ، و معه لا بقاء للموضوع و لا اتحاد للقضيتين.

وإن شئت قلت: إنّ مدار الفتوى إنّما هو الظنّ الاجتهادي؛ ولذا يقول المجتهد: «هذا ما أدّى إليه ظنّي، و كلّ ما أدّى إليه ظنّي يجوز لي الإفتاء به»، فإذا مات لم يبق له ظنّ ولا علم، فلا يبقى له رأى ولا فتوى، و معه كيف يجوز الاستصحاب(4)؟!!

1- تقدّم في الجزء الأوّل: 433، وفي الجزء الثاني: 377.

2- الوافية في اصول الفقه: 210، فرائد الاصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم 26: 289، كفاية الاصول: 486.

3- الاستصحاب، الإمام الخميني قدس سره: 203-204.

4- مطارح الأنظار: 259-260، كفاية الاصول: 545-546.

وفيه: أنّ ملاك عمل العقلاء بآراء ذوى الفنون وأصحاب الصنائع و من له شغل التقويم إنّما هو لكون الرأى بنحو الجزم بوجوده الحدوثى طريقاً إلى الواقع، و صفة الطريقية ثابتة له، كان صاحبه بعد إبراز رأيه حياً أو ميتاً؛ فإنّ مناط الحجّية و ملاك الطريقية عندهم قائم بنفس الإخبار جزماً عن أمر واقعى.

فلو أفتى الفقيه بأنّه لا يصحّ الصلاة فى وبر ما لا يؤكل لحمه فنفس هذا الفتوى - بما هو هو من غير دخالة أمر - كاشف عن الواقع، طريق إليه و منجز له، و لا ينسلخ هذه الأوصاف عنه أصلاً - لا بموته و لا بنومه - إلاّ بنقضه و تبدّل رأيه و الجزم على خلافه.

هذا حال السيرات العقلانية فى العمل بالأمارات، و قد عرفت: أنّ الدليل الوحيد فى باب التقليد إنّما هو السيرة العقلانية (1) التى عرفت ملاك العمل بها (2).

و أمّا الأدلّة الشرعية - فلو فرض وجودها - فهى غير خارجة عن حدودها؛ فإذا كانت الحجّية و الطريقية و التنجيز قائمة بنفس الرأى فقط فلو مات صاحبه و شكّ فى دخالة الحياة فى جواز العمل به شرعاً فلا مانع من استصحابه؛ لبقاء الموضوع و اتّحاد القضيتين المتيقّنة و المشكوكة.

فإنّ ما هو الموضوع أو ما هو المتيقّن إنّما هو رأى الفقيه و جزمه بالحكم و إظهاره طريق إلى الواقع بوجوده الحدوثى، و هو المناط لجواز العمل به فى نظر العقلاء، و قد أمضاه الشرع أيضاً بهذا المناط، لكن نشكّ فى دخالة الحياة فيه شرعاً على وجه التعبد، فلا شكّ فى جواز استصحابه؛ لاتّحاد المتيقّن و المشكوك، و الشكّ

1- تقدّم فى الصفحة 609.

2- تقدّم فى الصفحة 621.

إنّما هو في دخالة شرط خارج عمّا هو المناط في نظرهم.

وإن شئت قلت: إنّ رأى الفقيه وإيرازه بصورة الجزم جعل كتابه طريقاً إلى الواقع لدى العقلاء و جائز العمل في زمان حياته، ونشكّ في بقاء جواز العمل على طبقه بعد موته، والأصل بقاؤه.

فإن قلت: إنّ الطريقة والحجّة والتنجز أوصاف إيجابية وأحكام فعلية، فيحتاج إلى وجود الموضوع، فكيف يصلح أن يكون الرأى بوجوده الحدوثى موضوعاً لهذه الأحكام الفعلية، بعد مضي زمان طويل؟! ولو قيل: إنّ الرأى بوجوده الحدوثى أوجب أن يكون كتابه الموجود فعلاً طريقاً وحجّة و منجزاً، فهو خروج عن طور البحث الدائر بينهم.

قلت: قد قلنا إنّ الرأى والجزم بوجودهما الحدوثى جعلاً الكتاب أو الرأى - بمعنى حاصل المصدر - جائز العمل وحجّة وطريقاً إلى الواقع، ومع الشكّ يستصحب جواز العمل والحجّة والطريقة ونحوها، والرأى الذي عدم هو الرأى القائم بنفسه لا الرأى بمعنى حاصل المصدر.

ثمّ إنّ الشيخ الأعظم رحمه الله قد تسلّم جريان الاستصحاب وبقاء الموضوع بتقريب: أنّه إذا قلنا بأنّ الفتوى هي عبارة عن نقل الحديث على وجه المعنى - على ما يدّعيه الأخبارى - لكنّه خلاف الواقع (1)، انتهى كلامه.

وفيه: أنّ مناط الحجّة في الفتوى والإخبار أمر واحد؛ فإنّ الكاشف عند العقلاء في إخبار الثقة إنّما هو إخباره جزماً عمّا سمعه وراه، فلو أخبر بلا جزم لا يصير طريقاً ولا يتّصف بالكاشفية، ولا يجوز العمل به عندهم.

ولو أخبر عن جزم يتّصف بهذه الأوصاف، حتى بعد موته وعدم بقاء جزمه؛ لأنّ إخباره على وجه الجزم إنّما جعله حجّة إلى الأبد، ما لم ينقضه نفسه أو حجّة أخرى.

فلو شكّ في بقاء أوصافه و أحكامه بعد موت الراوى - لاحتتمال دخالة حياته تعبّداً - يستصحب بقاؤها بلا إشكال؛ لاتّحاد القضيتين، أو لبقاء الموضوع عندهم.

وما ذكرنا من الإشكال والجواب في الفتوى جارٍ فيه؛ حدو النعل بالنعل.

ثمّ إنّّه قدس سره قد منع جريان الاستصحاب و حكم بعدم بقاء موضوعه بقوله: إنّ الظنّ في الأحكام الظاهرية إنّما يكون موضوعاً لما يترتب على المظنون؛ فإنّه هو المقصود من حجّية الظنّ في الامور الشرعية و الأحكام الفرعية؛ فإنّه يكون وسطاً في القياسات التي يطلب فيها ترتيب آثار متعلّقات تلك الظنون.

مثلاً إنّ شرب الخمر المظنون حرّمته بواسطة أمارّة ظنيّة معتبرة إنّما يستفاد الحكم فيه في مقام العمل و الظاهر بواسطة الظنّ.

كأن يقال: إنّ شرب الخمر ممّا يظنّ حرّمته بواسطة أمارّة كذائية، و كلّ ما يظنّ حرّمته فيجب ترتيب آثار الحرمة الواقعية التي كان الظنّ طريقاً إليه على ذلك المظنون؛ فينتج وجوب ترتيب الآثار على هذه الحرمة المظنونة؛ من لزوم الاجتناب عنها و غيرها من الأحكام (1)، انتهى بنصّ عبارته.

وفيه: أنّ ما ذكره قدس سره عبارة عن الحجّة المنطقية، و ليست معنى الحجّية في الأمارات و وقوعها حدّاً وسطاً لإثبات الحكم الشرعى، بل المراد من الحجّية فيها ليس إلّا تنجيز الواقع على فرض صدقها و صحّة عقوبة المكلف لو تخلّفت، و الحجّية

بهذا المعنى لا تختصّ بالأمارات، بل يصحّ إطلاقه على القطع، بل وبعض الشكوك.

وعليه: فالحكم الشرعي إنّما هو مترتب على موضوعه الواقعي دون ما قام عليه الأمانة، ولا المظنون بما هو مظنون، كما يفيد ظاهر كلامه.

وأما ما رُبّما يقال في حلّ الإشكال: من أنّ الموضوع للحجّية إنّما هو الرأي الموجود في موطنه و زمن حياته، فهذا الظنّ المتحقّق في ظرفه و زمن حياته حجّة مطلقاً- حتّى اليوم الذي مات صاحبه و زال رأيه- لكن نفى وجوده المقيّد لا يوجب ارتفاع وجوده المطلق عن صحيفه الواقع.

ضعيف؛ لأنّ إثبات الحجّية الفعلية و جواز العمل كذلك لأمر معدوم فعلاً غير صحيح، فالمحمول الفعلي الإيجابي يحتاج إلى موضوع مثله.

وبعبارة اخرى: ما هو الموضوع للحجّية و جواز العمل إنّما هو الظنّ الموجود بقيد أنّه موجود، و مع ارتفاعه لا معنى لاستصحابه.

نعم، لو كانت القضية حينية مطلقة؛ بأن كان الموضوع هو الظنّ في حال الوجود أمكن استصحابه؛ خصوصاً على ما حقّقنا من عدم شرطية بقاء الموضوع، و إنّما الشرط اتحاد القضيتين(1). و لكنّه لا يخلو عن منع و تأمل، بل الظاهر: أنّ الموضوع هو الظنّ الموجود بين العقلاء. و لو سلّمنا فالإشكال المتقدّم بحاله؛ لأنّ حمل الحجّية الفعلية على أمر معدوم غير صحيح(2).

1- الاستصحاب، الإمام الخميني قدس سره: 203.

2- إنّ الحجّية و جواز العمل و تطبيق العمل عليه من الامور الاعتبارية الدارجة بين العقلاء، و ليست من الحقائق الخارجية الأصلية التي يحتاج ثبوتها الفعلي إلى الموضوع الفعلي، و أيّ محذور أن يكون الظنّ الموجود في محلّه موضوعاً لجواز الاحتجاج على نحو الإطلاق؟! و قد عرفت: أنّ رفع الوجود المقيّد لا يلازم سلب وجوده المطلق في الواقع، على ما قرّر في محلّه. ثمّ أيّ فرق بين ما ذكره القائل و ما اختار الاستاذ- دام ظلّه- من أنّ الرأي الجزمي بوجوده الحدوثي طريق و كاشف عن الواقع؟! مع أنّ ما ذكره- دام ظلّه- وارد على مختاره، فتأمّل. [المؤلف]

حول الإشكال الآخر على الاستصحاب

الوجه الثالث من الإشكالات:- وهو أصعب حلاً ممّا ذكر- أنّ المستصحب يجب أن يكون إمّا حكماً شرعياً، أو موضوعاً لحكم شرعي؛ حتّى يصحّ النهي عن النقض.

و ما يمكن استصحابه في المقام أحد امور:

1- الحجّية العقلية وارتكازهم على رجوع الجاهل إلى العالم في فئه، و لزوم الاتّباع عن ذوى الآراء و صحّة الاحتجاج بها عندهم، و هذا ليس بحكم شرعي و لا موضوع ذو أثر شرعي، فهو غير قابل للاستصحاب.

2- الحجّية الشرعية و جواز العمل على طبق رأيه، و لكنّه فرع أن يكون في المقام جعل شرعي؛ سواء كان المجعول هو الحجّية أو جواز العمل. و قد عرفت(1) أنّه ليس في المقام جعل من الشارع، بل الموجود إمّا هو تنفيذ الأمر العقلاني، و لم نجد بين الأدلّة دليلاً يصحّ الاتّكال عليه يدلّ على جعل الشارع لزوم العمل برأى الفقيه أو جوازه، فراجع.

3- استصحاب الأحكام الواقعية، و لكنّه أيضاً فرع الشكّ فيها؛ لأنّ الشكّ فيها إمّا أن يكون من أجل الشكّ في طرؤ النسخ إليها، أو من أجل فقدان شرطه،

1- تقدّم في الصفحة 609-610 و 620-621.

كاحتمال شرطية حضور الإمام في صلاة الجمعة، أو من عروض مانع. وليس الشك في المقام مستنداً لإحدى هذه الجهات.

4- استصحاب الأحكام الظاهرية بناءً على جعل المماثل عقيب فتوى المجتهد، وهو بعد محلّ منع، ولا دليل عليه، بل الدليل على خلافه؛ لأنّ الظاهر هو إمضاء ما هو الدائر بين العقلاء؛ من مراجعة كلّ جاهل إلى خبير فنّه، بلا تأسيس ولا جعل مماثل، كما قيل في حجّية الإمارات.

فتلخص: أنّه ليس في المقام مجعول شرعي ولا موضوع لحكم شرعي، بل الموجود هو حجّية قول أهل الخبرة للجاهل، وليس هو موضوعاً لحكم شرعي، بل هو موضوع لحكم عقلي، وهو تنجز الواقع على المكلف إذا كان الشارع راضياً بالسيّرة، أو غير رادع عنها.

وتوهم استصحاب بقاء إمضاء الشارع له وارتضائه لما هو المرتكز، مدفوع بأنّ الإمضاء والارتضاء ليس حكماً شرعياً حتّى يستصحب بنفسه.

اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ رضا الشارع بالعمل وإمضائه وإن لم يكن حكماً شرعياً لكن مع التعمّد ببقائه يحكم العقل بجواز العمل، فهو مثل الحكم في ذلك، فتأمل(1).

لا يقال: لازم ما ذكر سدّ باب الاستصحاب في الأحكام التي هي مؤدّيات الإمارات؛ فإنّ الفتوى كما هو أمانة إلى الحكم الواقعي وهكذا الإمارات القائمة على الأحكام؛ فلو شككنا في بقاء مؤدّي الأمانة نحكم ببقائه بلا إشكال، وليكن فتوى الفقيه مثله.

1- وجهه: أنّ لازم ما ذكر انهدام الضابطة المقرّرة في باب الاستصحاب؛ من لزوم كون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي، بل هنا شقّ ثالث؛ وهو كونه موضوعاً لحكم عقلي، كالمقام. [المؤلف]

لأننا نقول: فرق واضح بين المقامين؛ فإنّ الشكّ في مفاد الأمارات متعلّق ببقاء نفس الوجوب الذي قامت الأمانة عليه؛ وهو حكم شرعي قابل للتعبّد بالبقاء، وإنّما طرأ الشكّ عليه لاحتمال طرؤ النسخ عليه أو فقدان شيء نحتمل شرطيته، كالحضور في صلاة الجمعة.

وأمّا المقام فالشكّ لم يتعلّق بنفس الوجوب الذي أفتى به المفتي، بل هو على تقدير وجوده من أوّل الأمر باقٍ قطعاً، وإنّما الشكّ تعلّق بمقدار حجّية رأيه وفتواه.

وإن شئت قلت: تعلّق الشكّ بمقدار حجّية الأمانة وكاشفيته شرعاً عن الواقع، وأنّها هل هو حجّة مطلقاً- حيناً كان أو ميّناً- أو يختصّ بحال حياته.

نعم، لو كان الشكّ في الأمارات في مورد مثل الشكّ في مقدار حجّية فتوى المفتي منعنا الاستصحاب فيه أيضاً.

إن قلت: على القول بلزوم الجزم في النية في أجزاء العبادات وشرائطها يلزم القول بجعل المماثل في الأمارات- ومنها فتوى الفقيه- وإلا يلزم إتيان كثير منها رجاءً؛ لعدم قيام الدليل القطعي على جزئيتها وشرطيتها، فلا مناص عن القول باستتباع الأمارات أحكاماً على طبق مؤدّياتها.

قلت- مضافاً إلى منع لزومه في العبادات وقد أوضحنا سبيله غير مرّة، وقلنا:

إنّ المسألة عقلية، لا مجال لدعوى الإجماع فيها⁽¹⁾- إنّ الجزم حاصل من غير احتياج إلى القول باستتباع الأمارات أحكاماً مماثلاً لمؤدّياتها؛ وذلك لأنّ احتمال الخلاف والخطأ مغفول عنه للعقلاء عند العمل بالأمارات الدارجة بينهم.

و ما ذكرنا من أنّ بنائهم على العمل بها بإلغاء احتمالها ليس معناه أنّهم يحتملونه ثمّ يلغونه عملاً، بل معناه غفلتهم عن هذا الاحتمال، و لكن لو تّبّههم أحد عليه لتّبّهوا، لكنّهم عند عدم التنبيه يعاملون معه بصرافة ارتكازهم معاملة العلم الجازم.

و دونك معاملاتهم السوقية؛ فهم يبيعون و يشترون على وجه الجزم، مع أنّ أساسه على كون البائع مالكاً، و لا طريق لهم غالباً على الملكية إلا اليد التي هي أمارتها، و ليس ذلك إلا لعدم انقداح احتمال الخطأ في أذهانهم، هذا أولاً.

و ثانياً: أنّ استتباعها للحكم الظاهري في خصوص فتوى الفقيه ليس محصّلاً للجزم؛ فإنّ عمل العامي بفتوى الفقيه إنّما هو لأجل كونها طريقاً إلى الواقع و كاشفاً عنه، كعملهم على آراء أهل الخبرة في سائر الفنون.

فإذا كان هذا مبني عملهم فاستتباع فتواه للحكم الظاهري أمر مغفول عنه للمقلّدين، فكيف يكون مناطاً لحصول الجزم؟

و بالجملة: مناط عمل العامي له كونه كاشفاً عن الحكم الواقعي، و كون صاحبه عالماً بأحكام الله الواقعية. و أمّا استتباعها لحكم ظاهري موافق لمؤدّي الأمانة ممّا لا ينقدح في أذهانهم، و معه كيف يكون محصّلاً للجزم.

جوابنا عن الشبهة

إنّ الحاجة إلى الاستصحاب في الحكم بجواز البقاء إنّما هو فيما إذا كان فتوى الميّت مخالفاً للحقّ الذي يفتى بجواز البقاء؛ إذ لو كانا متوافقين الفتوى، و كان عامّة فتاواه موافقاً لرأى المجتهد الحقّ لكان له إرجاع العامي إلى الميّت، من دون حاجة إلى الاستصحاب؛ لقيام الحجّة عنده على صحّة هذه الفتاوى.

وليس الغاية إلا الوصول إلى هذه الأحكام، من دون دخالة التقليد و الأخذ بالرأى، وإنما الحاجة إليه إنما هي فيما إذا كانا متخالفين الفتوى.

فحينئذٍ: لو فرضنا أنّ المكلف أدرك مجتهدين متساويين في العلم مختلفين في الفتوى فقد تسالم الأصحاب على كونه مخيراً في الأخذ بواحد منهما؛ للدليل شرعى دالّ على التخيير الشرعى واصل إليهم؛ وإن لم يصل إلينا، أو لأجل السيرة المستمرة إلى زمن الأئمة عليهم السلام الكاشفة عن رضاهم وارتضائهم.

ولولا الدليل أو السيرة الكاشفة كان مقتضى القاعدة هو التساقط والعمل بالاحتياط، كما أوضحناه(1)، مع أنّهم تسالموا على التخيير.

فإذا مات واحد منهما طرأ الشكّ في بقاء التخيير الشرعى المتقدّم أو ارتفاعه بفوته، والأصل بقاؤه. ولازم ذلك جواز البقاء للمكلف الذى أدرك حياة المجتهدين بالغاً وعاقلاً؛ بحيث توجه إليه الخطاب الشرعى بالتخيير، وأما إذا لم يدرك حياتهما فلا؛ لعدم الحالة السابقة، وهذا ما يعبر عنه فى كلام الأصحاب بالتقليد الابتدائى للميت.

ولا ينافى ذلك: ما حرّراه فى دفع الإشكال الأول؛ من أنّ الحكم الثابت للعنوان لا يختصّ بحال الموجودين وقت الخطاب، بل يعمّ كلّ من صدق عليه العنوان؛ ولو بعد مضيّ قرن.

وجه عدم المنافاة: فإنّ ذلك إنّما هو فى ثبوت الحكم على العنوان؛ أعنى المكلف أو الناس، ولكنه لم يدلّ دليل على ثبوت التخيير الشرعى على عنوان المكلف على هذا النحو، بل المتيقّن من فتوى الأصحاب هو ثبوت التخيير لهذا

الشخص الذى أدرك الفقيهين المتساويين فى العلم المختلفين فى الفتاوى.

نعم، لازم ذلك: أنّ للمكلف الذى أدركهما بالغاً العمل بعامة فتاويه؛ سواء عمل بها سابقاً أو لا.

فتلخص: أنّ مقتضى القاعدة بعد قيام الإجماع على بطلان تقليد الميِّت ابتداءً⁽¹⁾ هو التفصيل بين ما إذا لم يدرك المكلف حياة المجتهد بالغاً فلا يجوز تقليده أصلاً، و ما إذا أدركه بالغاً فيجوز له تقليده و الأخذ بفتاواه، من غير فرق بين

الابتدائي و الاستمراري- أى ما عمل به سابقاً و ما لم يعمل- فلو قام الإجماع على عدم جواز الابتدائي مطلقاً تصير النتيجة التفصيل بين الابتدائي و الاستمراري. هذا كله مقتضى الاستصحاب.

الاستدلال ببناء العقلاء على جواز تقليد الميِّت

لا شكّ أنّهم لا يفرّقون بين رأى الميِّت و الحىّ بعد كون المرتكز لديهم أنّ الآراء كلّها طرق و أمارات إلى الواقع، كسائر الأمارات.

ولكن الكلام فى أنّه هل يكفى مجرد عدم الفرق بينهما بحسب الارتكاز، أو لا بدّ من إثبات أمر آخر؛ و هو بناؤهم على العمل بقول الميِّت و تعارفه لديهم؛ حتّى يكون بمراى و مسمع من الشارع، و يستكشف من عدم ردعه رضاه، و من سكوته ارتضاؤه؟

الظاهر: هو الثانى؛ فإنّه لو لم يجر السيرة بينهم على العمل بقول الميِّت- وإن فرض ارتكازهم على جوازه- لا يكون للردع موضوع؛ فإنّ ما هو الواجب على

1- انظر مناهج الأحكام و الاصول: 302/السطر 14، مطارح الأنظار: 253/السطر 14.

الشارع ردعه هو ردّ السيرة التي جرت عليها العقلاء حسب ارتكازهم، وأمّا مع عدم الجرى على طبق الارتكاز فما هو الغرض حاصل من دون ردع.

وبالجملة: أنّ جواز العمل بالأمارات العقلانية يتوقّف على ثبوت أحد أمرين:

إمّا إمضاء الشارع إيّاه بدليل لفظي، وإمّا عدم ردعه مع كون العمل منهم عليها بمراى و منظر منه، والدليل اللفظي غير موجود، وعدم الردع غير محرز الشرط.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ دائرة السيرة أوسع من العمل برأى الحيّ ما دام حيّاً؛ فإنّهم إذا أخذوا الرأى من الحيّ يعملون به؛ حتّى بعد موته، و يجدون أنفسهم غير محتاجين إلى أن يرجعوا إلى فقيه آخر. وهذه هي السيرة المستمرّة بين العقلاء إلى يومنا هذا. ويمكن استفادة ذلك من الأخبار الماضية التي أرجع الإمام شيعتهم أو السائل إلى فقهاءهم أو إلى واحد معيّن منهم.

فقد قال على بن المسيّب للرضا: شقّتي بعيدة، و لست أصل إليك في كلّ وقت، فممنّ أخذ معالم ديني؟ قال: «من زكريا بن آدم المأمون على الدين و الدنيا»⁽¹⁾.

أظنّ أنّ على بن المسيّب فهم منه أنّه يجب عليه الرجوع عليه و الأخذ بأرائه، غير أنّه إذا مات و قضى نحبه تسقط تلك الآراء عن الحجّية، و يجب عليه الرجوع مرّة ثانية إلى الإمام حتّى يعيّن فرداً آخر؟

لا أظنّ أنّه فهم ذلك، بل القطع على خلافه؛ فلو كان الحياة شرطاً في جواز العمل بالرأى لكان عليه عليه السلام التنبيه عليه؛ لشهادة ارتكاز كلّ عاقل على عدم الفرق

بين حياته و مماته فى جواز العمل بكلّ ما تعلّم من العالم؛ سيّما مع كون شقّته بعيدة و انقطع عن الإمام بعد ذهابه إلى شقّته فى تلك الأزمنة.

وقس عليه سائر الروايات الواردة فى إرجاع السائلين إلى أشخاص خاصّة، كالأسدى و محمّد بن مسلم وغيرهما(1).

نعم، هذه النصوص منصرفة عن التقليد الابتدائى؛ لانصراف الدواعى عن الأخذ عن المجتهد الميّت الذى لم يدركه و لم يأخذ بأرائه فى حال حياته مع وجود الحيّ الذى يسهل عنه الأخذ.

أضف إليه: أنّ التقليد الابتدائى كان غير ممكن فى تلك الأزمنة التى لم يكن ذكر الفتاوى و تدوينها فى كتاب مرسوماً، و كان الرائج تدوين الأحاديث و الروايات؛ صحيحها و ضعيفها، و ما كان يعتمد عليه مؤلّفه أو لا يعتمد فى الاصول و الكتب، فمن أين كان يمكن للعامّى أن يرجع إلى الميّت و يأخذ آرائه؟!

و لم يكن تدوين الحديث دليلاً على الإفتاء به حتّى يستكشف من تدوينه الإفتاء بمضمونه؛ لما عرفت من تدوينهم الصحيح و الضعيف. نعم قد كان الإفتاء عند السؤال شفاهاً بنفس نقل الرواية، و هو غير ما نحن فيه.

وقد كان السيرة على هذا المنوال إلى زمن الصدوقين إلى أن تطوّر الأمر و صارت تدوين الفتاوى بنقل متون الروايات بحذف إسنادها دارجاً، من غير تجاوز عن حدود ما وردت فيه الروايات، إلى أن جاء دور التكامل و الاستدلال و التفريع و الاستنتاج، فتوسّع نطاق الفقه و الاجتهاد منذ زمن الشيخ إلى عصرنا الحاضر.

كلّ ذلك يرشدنا إلى عدم جرى التعارف على الأخذ من الميّت ابتداءً؛ وإن

كان البقاء على الرأى الذى أخذه عن الحى بعد موته دارجاً؛ لقضاء ارتكازهم على عدم الفرق بين الحى و الميِّت فى الباب، ولم يرد عنهم ما يوجب ردعه و النهى عنه، لو لم نقل إنّه ورد عنهم ما يكشف عن صحّتها من الإطلاقات التى عرفت حالها.

فصارت النتيجة فى هذا الفصل: أنّه لو كان الأساس لجواز البقاء على رأى الفقيه بعد موته هو بناء العقلاء فلا بدّ من التفصيل بينما إذا اخذ عنه الرأى فى حياته، و بين ما لم يأخذه. و أمّا الأخذ عنه ابتداءً بعد فوته بالرجوع إلى رسائله العملية أو الاعتماد على نقل الثقات ففى غاية الإشكال؛ لعدم الدليل عليه من السيرة، بعد كون الأصل الأولى هو عدم الحجّية و عدم النفوذ.

و أمّا الاستدلال بالكتاب و السنّة: فقد عرفت عدم دلالتهما على تأسيس حكم فى المقام، بل كلّها إرشاد إلى الارتكاز، فلا بدّ من ملاحظة المرشد إليه، كما أوضحنا حاله عند البحث عن حجّية رأى المفضول، فراجع.

فيما إذا اختلف الحى و الميِّت فى مسألة البقاء

ذيل شيخنا الأعظم رحمه الله مسألة البقاء بما يلى، فقال: إذا قلّد شخصاً ثمّ مات:

فإنّ قلّد مجتهداً آخر يوافق قوله قول الأوّل بقاءً و عدولاً فلا إشكال، و كذا إذا كان مقتضى التقليد الأوّل البقاء و الثانى الرجوع؛ فإنّ هذه الواقعة كإحدى الوقائع التى لا بدّ فيها من التقليد، و لا بدّ من الرجوع عن التقليد الأوّل فيها، و يتفرّع على رجوعها الرجوع عن سائر الوقائع المقلّد فيها.

إنّما الإشكال فيما إذا كان مقتضى الأوّل الرجوع و مقتضى الثانى البقاء؛ فإنّه يرجع إلى التناقض فى مقتضاهما؛ فإنّ البقاء فى هذه الواقعة يوجب الرجوع؛ و لو عن هذه الواقعة.

و الذى يسهّل الخطب: عدم الأخذ بعموم الفتوى الثانية بالنسبة إلى مسألة البقاء و العدول؛ للزوم تخصيص الأكثر لولاه، ولأدائه إلى وجوب العدول، مع أنّ المفتى لا يقول به (1)، انتهى.

و توضيح الصورة الثالثة: أنّه إذا قلّد مجتهداً كان يقول بوجوب الرجوع إلى الحيّ ثمّ مات: فإمّا أن يكون المكلف بعد موته غافلاً عن الواقعة و لوازمها أولاً.

فعلى الأوّل: فالميزان فى صحّة أعماله و عدمها ما أوضحناه سابقاً (2).

و على الثانى فإذا رجع إلى الغير: فإن كان رجوعه إلى الغير الحيّ بالاستناد إلى قول الميّت الذى كان يقول بوجوب الرجوع إلى الحيّ، بتوهم جواز تقليده فى مسألة الرجوع كان الكلام فى صحّة أعماله و عدمها ما قدّمناه؛ و إن تذكّر بعدم جواز تقليده فى مسألة الرجوع إلى الحيّ؛ لأنّه أيضاً تقليد الميّت أو تحيّر فيه، و لكنّه رجع إلى الحيّ الذى كان يقول بوجوب البقاء، فلا شكّ فى أنّه يجب عليه البقاء على رأى الأوّل فى سائر المسائل الفرعية.

و أمّا هذه المسألة الاصولية التى كان يقول الميّت بوجوب الرجوع إلى الحيّ، و يقول الحيّ بوجوب البقاء فلا- يجوز له البقاء على رأى الميّت؛ لأنّه قلّد فى هذه المسألة المجتهد الحيّ، و معه كيف يجوز له البقاء فى هذه المسألة؟! إذ التقليد فرع التحيّر، و هو بالرجوع فيها إلى الحيّ ارتفع عنه التحيّر، بل لا- يجوز للمفتى الإفتاء له بالبقاء فى خصوص المسألة؛ لكون الميّت مخطئاً عنده فيها، فليس بشاكّ حتّى يستصحب من عند نفسه.

و أمّا إجراء الاستصحاب من ناحية مقلّده: فهو أيضاً غير شاكّ بعد رجوعه

1- مطارح الأنظار: 272/ السطر 20.

2- تقدّم فى الصفحة 672.

فى هذه المسألة إلى الحى، و هو أمارة أو بمنزلة الأمارة، و بعد قيامها عنده لا معنى للاستصحاب.

و يمكن أن يقال: لا- يجوز له إجراء الاستصحاب من ناحية العامى - حتى مع قطع النظر عن قيام الأمارة عند العامى - فإن ما يختص بالمجتهد إنما هو تشخيص مجارى الاصول، و أمّا نفس الأحكام- اصولية كانت أو فرعية- فإنما هى امور مشتركة بين العالم و الجاهل، فإذا عرضه الشك الصالح للاستصحاب فإنما يستصحب الحكم المشترك بين العباد.

و حينئذٍ: فلو فرضنا أن الحى يخطئ الميت فى مسألة عدم جواز البقاء، و يرى جواز البقاء أو وجوبه، يختل أركان الاستصحاب؛ و هو الشك فى الحكم المشترك بين العباد؛ إذ مع قيام الدليل على خلاف قول الميت يرتفع الشك من رأس.

تكميل

و بالتدبر فيما حرّناه يظهر حال مسألة اخرى؛ و هى أنه لو قلّد مجتهداً فى الفروع ثم مات، و قلّد مجتهداً آخر يرى لزوم الرجوع إلى المجتهد الحى و بطلان البقاء ثم مات، و قلّد ثالثاً يقول بلزوم البقاء و حرمة العدول إلى الحى فيما تحقّق التقليد، فهل عليه العمل على طبق آراء المجتهد الأول، أو يجب عليه تطبيق عمله على آراء المجتهد الثانى؟

التحقيق: هو الأول؛ لقيام الأمارة الفعلية- أعنى فتوى المجتهد الثالث- على بطلان عدوله عن الأول إلى الثانى، و أنّ حكم الله فى حقه فى الماضى و المستقبل هو لزوم البقاء على رأى من قلّده فى بدو الأمر، و حرمة العدول عنه.

و توهم: جواز البقاء على آراء المجتهد الثانى، بتجويز الثالث البقاء فيما

تحقق التقليد مدفوع بأن الثالث الحى يخطئ الثانى فى رأيه بلزوم الرجوع إلى الحى، و تخطئة هذه بمنزلة الأمانة الفعلية بالنسبة إلى العامى؛ فيجب عليه أن يتبع ما يقوله الحى فى هذه المسألة الاصولية، و ما قوله إلا بطلان العدول عن الأول إلى الثانى فى الزمان الماضى.

مقالة العلامة الحائرى فى المقام

ثم إن شيخنا العلامة بعد ما نقل فى المقام ما قدّمناه عن الشيخ الأعظم فى صدر البحث أفاد فى المقام ما هذا تلخيصه- مأخوذاً من تقرير بحثه:- أن لازم البقاء فى هذه المسألة معتمداً على رأى المفتى الأول هو عدم البقاء فى باقى المسائل، نظير حجّية قول السيّد فى الخبر الواحد؛ من حيث إن لازم شمول الأدلة لقوله خروج الباقي، و بعد ما فرّق بين المقامين من أنه لا يلزم فى المقام التخصيص المستهجن و اللغز و المعتمى؛ لعدم عموم صادر من المعصوم فيه، بخلاف باب حجّية الخبر الواحد أفاد ما هذا ملخصه:

المحقّق فى المقام فتوى: أنه لا- يمكن الأخذ بكليهما؛ لأنّ المجتهد بعد ما نزل نفسه منزلة المقلّد فى كونه شاكاً رأى هنا طائفتين من الأحكام ثابتتين للمقلّد: إحداهما فتوى الميّت فى الفروع، و ثانيتهما الفتوى فى الاصول الناظر إلى الفتاوى فى الفروع، و المسقط لها عن الحجّية؛ فىرى أنّ أركان الاستصحاب فيهما تامّة. و عندئذٍ: لا محيص عن الأخذ بالفتوى الاصولية فإنّه:

لو اريد فى الفرعية استصحاب الأحكام الواقعية فالشكّ فى اللاحق موجود دون اليقين السابق؛ أما الوجدانى فواضح، و أمّا التبعدى فلارتفاعه بموت المفتى، فصار كالشكّ السارى.

وإن اريد استصحاب الحكم الظاهري الجائي من قبل دليل أتباع الميِّت:

فإن اريد استصحابه مقيداً بفتوى الميِّت فالاستصحاب في المسألة الاصولية حاكم عليه؛ لأنَّ الشكَّ في المسألة الفرعية مسبب عن الشكَّ فيها.

وإن اريد استصحاب ذات الحكم الظاهري و جعل كونه مقول قول الميِّت جهة تعليلية فاحتمال ثبوته: إمَّا بسبب سابق فقد سدَّ بابه الاستصحاب الحاكم، أو بسبب لاحق فهو مقطوع بعدم؛ إذ مفروض الكلام صورة مخالفة فتوى الميِّت للحَيِّ، نعم يحتمل بقاء الحكم الواقعي، لكن لا يكفي ذلك في الاستصحاب؛ لأنَّه مع الحكم الظاهري في رتبتين و موضوعين فلا يكون أحدهما بقاء الآخر، لكن يجري استصحاب الكلِّي، بناءً على جريانه في القسم الثالث.

وإن اريد استصحاب حجّية الفتاوى الفرعية فاستصحاب الحجّية في الاصولية حاكم عليه؛ لأنَّ شكَّه مسبب عنه؛ لأنَّ عدم حجّية تلك الفتاوى أثر الحجّية هذه، وليس الأصل مثبتاً؛ لأنَّ هذا من الآثار الثابتة لذات الحجّة الأعمّ من الظاهرية والواقعية.

ثمَّ إنَّه - أعلى الله مقامه - رجع أخيراً عن جريان الاستصحاب الاصولية بتقريب: أنَّ مقتضى جريانه الأخذ بخلاف مدلوله، و مثله غير مشمول لأدلة الاستصحاب؛ فإنَّ مقتضى الأخذ باستصحاب هذه الفتوى سقوط فتاويه عن الحجّية، و مقتضى سقوطها الرجوع إلى الحيِّ، و هو يفتى بوجوب البقاء.

فالأخذ بالاستصحاب في الاصولية التي مفادها عدم الأخذ بفتاويه في الفرعيات لازمه الأخذ في الفرعيات بها، و هذا باطل؛ و إن كان اللزوم لأجل الرجوع إلى الحيِّ، لا لكون مفاد الاستصحاب ذلك؛ إذ لا فرق في الفساد بين الاحتمالين.

هذا، مضافاً إلى أنّ المسؤول عنه في الفرعيات المسألة الاصولية- أعنى الذى هو المرجع فيها- فلا ينافى مخالفة الحيّ للميّت في نفس الفروع مع إفتائه بالبقاء في المسألة الاصولية. وأمّا الفتوى الاصولية فنفسها مسئول عنها، ويكون الحيّ هو المرجع فيها، وفي هذه المسألة لا معنى للاستصحاب، بعد أن يرى الحيّ خطأ الميّت، فلا حالة سابقة حتى تستصحب (1)، انتهى.

وفيما أفاده رحمه الله مواقع للنظر، نشير إلى مهمّاتها:

منها: أنّ عدم جريان الاستصحاب في الأحكام الواقعية ليس لأجل عدم اليقين السابق بكلا شقيه الوجداني والتعبدي، بل هو غير جارٍ وإن فرض وجود اليقين السابق؛ لتقوم الاستصحاب بأمرين: باليقين السابق والشك في الشيء شكاً في البقاء، وليس الشك في المقام شكاً في بقاءه؛ لأنّ الشك في بقاء الأحكام الكلية الواقعية إنّما يتصوّر إذا كان الشك مسبباً عن احتمال النسخ أو احتمال فقدان الشرط أو احتمال وجدان المانع، وليس المقام من هذا القبيل. كما هو واضح.

وإنّما الشك فيه ممحّض في حجّية الفتوى و جواز العمل بها. نعم لو قلنا بالسببية والتصويب كان الشك في البقاء لتطرّق أحد الاحتمالات المتقدّمة، لكنّه باطل عندنا.

ومنها: أنّ ما ذكره من منع استصحاب الأحكام الفرعية لأجل حكومة الاستصحاب في الاصولية عليه ممنوع؛ لأنّ الشك في بقاء الأحكام الفرعية ليس مسبباً عن الشك في الاصولية، بل كلاهما مسببان عن أمر ثالث؛ وهو الشك في اعتبار الحياة في المفتى وعدمه.

1- البيع، رسالة الاجتهاد والتقليد (تقريرات المحقق الحائري) الأراكي 2: 489-493.

فالمجتهد إذا قام مقام المقلد - كما هو المفروض - يكون شكّه في جواز العمل على فتاوى الميِّت في الاصول و الفروع ناشئاً من الشكّ في اعتبار الحياة في المفتى، و جواز العمل في كلّ منهما مضافاً للآخر؛ إذ مقتضى جواز كلّ عدم جواز الآخر.

لا يقال: إنّ مقتضى إرجاع الحيّ المقلد إلى الميِّت كون شكّه في الاصولية سبباً و في الفروعية مسبباً.

لأنّ نقول: هذا خلاف المفروض؛ إذ المفروض أنّه بعد لم يقلد فيها عن الحيّ، و إلا فلا يبقى له فيها شكّ.

أضف إلى ذلك: أنّ مجرد كون الشكّ في إحدى الفتاوى مسبباً عن الاخرى لا يوجب حكومة الأصل الجارى في ناحية السبب على الجارى في المسبب، و قد أوضحنا حاله في خاتمة الاستصحاب (1).

و مجمل ما قلناه هناك: أنّه لا تعارض بين السببي و المسببي؛ لاختلاف موضوعهما، و أنّهما فردان عرضيان

لقوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» (2)

و معه لا وجه لحكومة أحدهما على الآخر.

نعم، الأصل الجارى في ناحية السبب يتّضح موضوع الدليل الاجتهادى.

فالحاكم إنّما هو الدليل الاجتهادى الذى تفتح موضوعه الأصل السببي، دون الأصل السببي.

مثلاً إذا غسل الثوب النجس بماء مشكوك الكربة، و ضمّ ما هو أمر وجدانى

1- الاستصحاب، الإمام الخميني قدس سره: 243-246.

2- راجع وسائل الشيعة 1: 245، كتاب الطهارة، أبواب نواقض الوضوء، الباب 1، الحديث 1، و 2: 356، كتاب الطهارة، أبواب الحيض، الباب 44، الحديث 2.

بما هو مفاد الاستصحاب يصير المحصل: هذا الثوب النجس قد غسل بماء محكوم بالكربة شرعاً، و يصير هذا المحصل صغرى لكبرى شرعية؛ وهو أن كل متنجس قد غسل بماء الكر فهو طاهر. وهذه الكبرى الشرعية حاکمة على الأصل الجارى فى ناحية المسبب؛ أعنى أصالة بقاء النجاسة فى الثوب.

و الحاصل: أن مفاد الأصل المسببى هو أن هذا الثوب المشكوك طهارته و نجاسته محكوم بالنجاسة، و لسان الدليل الاجتهادى حاكم على هذا الأصل حسب ما قرّر فى محلّه (1).

و توهم كفاية الأصل السببى فى المقام، من دون احتياج إلى الدليل الاجتهادى، بتقريب: أن معنى التعبد ببقاء الكربة شرعاً هو ترتيب آثارها الشرعية، التى منها طهارة الثوب.

مدفوع؛ بأن مقتضى الاستصحاب إنّما هو عدم جواز نقض اليقين بالشك؛ أعنى الحكم ببقاء الكربة فقط، و أمّا ترتيب الآثار فإنّما هو بالدليل الاجتهادى دون نفس الاستصحاب.

و أمّا ما يدور فى الألسن من أن مفاد الاستصحاب فى الأحكام إنّما هو إبقاؤها، و أمّا فى الموضوعات فإنّما هو ترتيب آثارها ممّا لا سند له، بل مقتضى الاستصحاب فى كلا الموردین أمر واحد؛ و هو الحكم ببقاء ما تعلق به اليقين؛ موضوعاً كان أو حكماً، و أمّا ترتيب الأثر بعد إحراز بقاء الموضوع بالأصل فإنّما هو على عاتق الدليل الاجتهادى.

و الشاهد عليه: إنّما هو اتحاد دليل الاستصحاب فى الموردین، فكما أنّ

معنى الاستصحاب فى الأحكام إنّما هو بقاء ذواتها فكذلك فى الموضوعات. نعم لو لم يكن الموضوع المستصحب مصداقاً للكبرى الشرعية الاجتهادية لما صحّ استصحابه، و لا التعبد ببقائه.

أضف إلى ذلك: أنّا لو سلّمنا أنّ معنى استصحاب الكريّة إنّما هو طهارة الثوب، من دون احتياج إلى الدليل الاجتهادى، لكنّه لا يستلزم تقدّم الأصل السببى على المسببى، فكما أنّ معنى بقاء الكريّة و البناء عليها هو طهارة الثوب المغسول به، فهكذا مفاد الاستصحاب فى ناحية المسبب إنّما هو الحكم ببقاء النجاسة فى الثوب المغسول.

و ليس الغرض من استصحاب بقاء النجاسة فيه سلب الكريّة عن الماء حتّى يقال: إنّّه مثبت، بل الحكم ببقائها فيه فقط.

و توهم: أنّه لا يمكن التفكيك بين كرية الماء و طهارته، و عدم كرية و نجاسته غير صحيح جدّاً؛ فإنّ التفكيك بين اللازم و الملزوم فى الأحكام الظاهرية جائز واقع، فراجع. هذا خلاصة ما حرّراه هناك، و عليك بالمراجعة إلى محلّه تفصيلاً (1).

و بذلك يتّضح لك: صحّة ما قلناه من عدم حكومة الأصل الجارى فى المسألة الاصولية على الجارى فى ناحية الفروع؛ لعدم دخول المجرى فى الاصولية تحت دليل اجتهادى حاكم على الأصل المسببى.

و مجرد كون مفاده فى الاصولية عدم جواز العمل بفتاوى الميّت عند الشكّ لا يوجب تقدّمه على ما مفاده جواز العمل بفتاواه لديه؛ إذ كلاهما مستبان عن أمر ثالث تقدّم بيانه.

وبذلك يظهر النظر أيضاً في إحدى شقوق كلامه؛ أعنى قوله من حكومة استصحاب الحجية في المسألة الاصولية على استصحابها في الفروع؛ لكون الشك سبباً. وجه النظر - مضافاً إلى ما أوضحناه في محله (1) من عدم جريان استصحاب الحجية؛ لا الشرعية ولا العقلانية منها- أن الشك في كليهما مسببان عن أمر ثالث، كما أوضحناه. وبالجملة: فهذا الشك مشترك مع الشك المتقدم؛ بياناً وإشكالاً، فلاحظ.

ومنها: أن ما أفاده من منع جريان استصحاب الحكم الظاهري إذا جعل كونه مقول قول الميت جهة تعليلية؛ لأجل أن احتمال ثبوته بسبب سابق فقد سدّ باب الاستصحاب الحاكم... إلى آخره، غير صحيح- وإن قلنا في الفرض المتقدم بتقدم الأصل السببي على المسببي- فإن نفي المسبب بنفي سببه من أوضح مصاديق الاصول المثبتة؛ وإن كان السبب شرعياً؛ لأن ترتيب المسبب على سببه من الأحكام العقلية مطلقاً؛ سواء كان المسبب شرعياً أو تكويمياً.

نعم، لو كان الترتيب مثل المسبب أيضاً شرعياً كان لما ذكره مجال، كما في قوله: «العصير العنبي إذا غلى أو شس يحرم»، و لكنّه غير موجود في المقام.

ومنها: ما ذكره من جريان استصحاب الكلّي الجامع بين الحكم الظاهري والواقعي، بناءً على جريانه في القسم الثالث؛ إذ فيه- مضافاً إلى أن الجامع في الأحكام الشرعية أمر انتزاعي غير مجعول شرعاً- أولاً: أن الحكم الواقعي غير مشكوك البقاء، على ما عرفت منّا توضيحه (2)؛ فإن الشك في بقائه إنّما فيما إذا كان

1- تقدّم في الصفحة 667.

2- تقدّم في الصفحة 680.

الشك ناشئاً من احتمال النسخ أو فقدان الشرط أو وجدان المانع، و الاحتمالات الثلاثة غير موجودة في المقام.

و ثانياً: أنه إذا قلنا بتقدم الأصل السببي على المسببي يسقط الحكم الظاهري؛ لما اعترف رحمه الله من حكومة الأصل الجارى في ناحية المسألة الاصولية على الفرعية، و معه لا علم بالأحكام الظاهرية.

فعلى القول بالحكومة يسقط الحكم الظاهري، و بسقوطه لا دليل - فعلاً - على ثبوت الحكم الواقعي، لسراية الشك إلى السابق، و معه لا علم بالجامع فعلاً.

فاستصحاب الكلّي إنّما يجرى إذا علم بالجامع فعلاً و شك في بقاءه، و هو غير نظير المقام، الذى إذا انعدم أحد الفردين ينعدم الآخر من الأوّل، أو ينعدم الدليل على ثبوته من الأوّل، فتدبرّ.

و منها: أنّ ما اختاره في آخر كلامه من عدم جريان الاستصحاب في الاصولية؛ فإنّ مقتضى جريانه الأخذ بخلاف مدلوله؛ فإنّ مقتضى الأخذ باستصحاب هذا الفتوى سقوط فتاواه عن الحجّية، و مقتضى سقوطها الرجوع إلى الحىّ ... إلى آخر كلامه غير وجيه؛ فإنّ مقتضى الاستصحاب و إن كان سقوط حجّية فتاواه الفرعية إلا أنّ الرجوع إلى الغير ليس أمراً لازماً له؛ لإمكان العمل بالاحتياط بعد سقوطها عن الحجّية.

و إن شئت قلت: إنّ سقوط الفتاوى عن الحجّية أمر، و الرجوع إلى الغير أمر آخر غير ملازم معه، و سقوطها عن الحجّية و إن جاء من قبل الاستصحاب إلا أنّ الرجوع إلى الغير ليس من لوازمه و شؤونه.

نعم، لو رجع إلى الغير، و كان فتوى الغير لزوم البقاء على رأى الميّت يلزم منه حجّية فتاواه السابقة.

فاتّصافها بالحجّية بعد سقوطها عنها ليس من جانب الاستصحاب، بل لأجل الرجوع إلى الغير، وهو رحمه الله وإن أشار إلى ما ذكرنا لكنّه لم يجب عنه بجواب مقنع، فلاحظ.

وتوهم: أنّ دليل الاستصحاب منصرف عن هذا المورد، منقوض بالأصل المسبّبي والأصلين المتعارضين؛ لأنّ إجراء الاستصحاب لغاية السقوط أسوأ حالاً من المقام؛ لما عرفت أنّ الأخذ بالفتاوى الفرعية الساقطة عن الحجّية بالأصل الجارى فى المسألة الاصولية إنّما هو لأجل دليل آخر، مثله أو أقوى منه.

على أنّ الإشكال فى الموارد الثلاثة إنّما يتّجه إذا كان الدليل خاصاً وارداً لبيان مورد من تلك الموارد، وأمّا إذا كان الدليل إطلاق الكبرى الواردة فى باب الاستصحاب فلا مجال لما ذكر من التوهم، وكم فرق بين تعرّض الدليل لخصوص المورد وبين شموله له بإطلاقه!

ومنها: أنّ ما أفاده من سقوط الاستصحاب فى الاصولية؛ لكون الحىّ هو المرجع فيها، وفى هذه المسألة لا معنى للاستصحاب بعد أن يرى الحىّ خطأ الميّت، مدفوع بما أفاده رحمه الله فى صدر البحث؛ فإنّ ما ذكره إنّما يصحّ لو كان المستصحب هو المجتهد، وأراد إجراء الاستصحاب لنفسه، و لكنّه غير مفروض البحث؛ فإنّ المستصحب إنّما هو العامّى دون المفتى، وهو بعد شكّ.

وقد صرّح بذلك فى صدر البحث، وقال: إنّ فى المقام فتواءن لا يمكن الأخذ بكليهما؛ لأنّ المجتهد لما نزل نفسه منزلة المقلّد فى كونه شاكاً... إلى آخره.

وبالجملة: أنّ المجتهد نزل نفسه منزلة العامّى فى الشكّ فى الواقعة.

القول فى تبدل الاجتهاد

لو اضمحل الاجتهاد السابق و تبدل إلى اجتهاد آخر يخالفه، فهل يحتاج إلى الإعادة أو القضاء أو لا؟

فتارة يقع الكلام فى عمل نفس المجتهد، و اخرى فى عمل مقلّديه.

أمّا الكلام فى عمل نفسه: فالأقوى ما اخترناه فى باب الإجزاء من التفصيل بين الأمارات و الاصول، بالإجزاء فى الثانى دون الأوّل، و قد أطلنا الكلام فى توضيحه و تفصيله فى الجزء الأوّل عند البحث عن مسألة الإجزاء، فلا حاجة إلى التكرار بالإعادة.

و قد قام سيّدنا الاستاذ- دام ظلّه- بالبحث عن هذا التفصيل هنا فى كلتا الدورتين، غير أنّا أسقطنا هذه المباحث عند الطبع لما أوضحناه فى محلّه؛ روماً للاختصار و الاقتصاد.

و أمّا الكلام فى عمل مقلّديه: فهل يمكن إجراء هذا التفصيل فيه؛ بالإجزاء فيما إذا كان مدرک مجتهده الاصول، و عدمه فيما إذا كان دليل حكمه الأمارات؟

بتقريب: أنّ وظيفة المجتهد تعيين وظائف العباد مطلقاً؛ واقعاً و ظاهراً، فكما

أنّ العمل بالوظائف الظاهرية يفيد الإجزاء بالنسبة إلى عمل نفسه- لحكومتها على الأدلة- فكذلك بالنسبة إلى عمل مقلّديه بلا تفاوت.

غير أنّ الأقوى: عدم الإجزاء في حقّ المقلّد مطلقاً؛ سواء استند مقلّده- بالفتح- إلى الاصول أم إلى الأمارات؛ فإنّ مدرك العامّي في الحكم الذي طبّق عمله على وفقه إنّما هو رأى مرجعه و حكمه، و هو أمانة إلى تكاليفه الشرعية، و قد أوضحنا في مسألة الإجزاء: أنّ قيام الحجّة على تخلف الأمانة لا يوجب الإجزاء.

وإن شئت قلت: إنّ مدرك حكمه ليست الاصول الحكمية؛ من البراءة و الاستصحاب و الأمارات و الروايات الواردة في حكم المسألة؛ إذ هي متوجّهة إلى الشاكّ، و العامّي ليس بشاكّ و لا بمتيقّن؛ فلا معنى لتوجّه تلك الخطابات إليه؛ إذ هي تقصد من تفحص عن موارد البيان، و يش عن وروده، و العامّي ليس كذلك، و معه كيف يشمله أدلة الاصول؟

فلا يجرى في حقّه الاصول حتّى تحرز مصداق المأمور به.

وكون الدليل عند المجتهد في موارد الشكّ هي الاصول الجارية لا يوجب ركون المقلّد إليها، بل إنّما هي يركن إلى رأى المجتهد؛ للبناء العملي و الارتكاز الفطري، من غير توجّه إلى مدركه.

والحاصل: أنّ رجوع العقلاء إلى أهل الخبرة إنّما هو لأجل إلغاء احتمال الخلاف، كما هو شأن العمل بالأمارات، و قد أمضاه الشارع على هذا النوع.

فاضمحلال الاجتهاد السابق عند المقلّد يصير بمنزلة تخلف الأمانة و تبين خطئها عند المجتهد، فكما لا يوجب ذاك الإجزاء فهكذا في المقام.

و كيف يمكن أن يشمل أدلة الاصول العامّي و تكون مستند عمله، مع أنّ

العامى ليس بشاكّ ولا بفاحص ولا بأيس عن البيان، كما هو الحال فى المجتهد؟!

لا يقال: لو كان المقلّد خارجاً عن مصبّ أدلّة الاصول فلما ذا يفتى المجتهد بمضمونها، ويقول للمقلّد: أعمل بنتائجها، مع أنّها أحكام مرتّبة على الشاكّ، ولا يتعدّى إلى غيره، والمقلّد ليس بشاكّ ولا بمتيقّن.

فكما لا يجوز للمجتهد الذى تمّ عنده البيان العمل بالأصول باعتبار أنّه ليس بشاكّ، فهكذا لا يجوز للمقلّد العمل بنتائجها؛ لخروجه عن الموضوع.

وتوهم: أنّ الخطاب عامّ، والمجتهد نائب عنه فى فهم الخطاب وبيانه، مدفوع- مضافاً إلى أنّه لا يرجع إلى معنى محصل- بأنّه يستلزم الإجزاء، وهو خلاف المطلوب.

لأنّ نقول: بأنّ الخطاب وإن كان خاصّاً للشاكّ إلا أنّ المجتهد إذا كان متيقّناً بحكم الله تعالى الكلى المشترك بين جميع العباد، ثم شكّ فى نسخه فما هو المشكوك ليس هو الحكم الاختصاصى، بل حكم الله المشترك بين عباده.

وعليه: فما هو المستصحب إنّما هو ذاك الحكم المشترك الغير المختصّ، فيجوز له أن يطبّق عمله على وفقه- وأن يفتى بمضمونه- لكون ما أدرك إنّما هو حكم الله المشترك، وما استصحبه حكم كلى راجع إلى جميع العباد، ومعه كيف لا يجوز له أن يفتى بمضمونه؟

فكما يجوز إذا قامت الأمانة على حكم الله المشترك الإفتاء بمضمونه من دون غمض، فكذا إذا استصحب حكم الله المشترك، أو دلّت الاصول على عدم فعلية ذلك الحكم المشترك، وإذا أفتى لا مناص للمقلّد عن الأخذ به؛ للفطرة المرتكزة من رجوع الجاهل إلى العالم.

وقد بان بما أوضحناه: أنّ مقتضى القاعدة الإجزاء بالنسبة إلى نفس المجتهد دون مقلّديه، إذا استند إلى الاصول؛ لكون مستنده الاصول الحاكمة على الواقع دون مقلّديه، فهم مستندون إلى الأمانة؛ أعنى رأى الغير وإدراكه.

فهاهنا نجعجع بالقلم عن الإفاضة، حامدين شاكرين لله عزّ وجلّ، وقد بقي أبحاث طفيفة لم يتعرّض لها سيّدنا الاستاذ، دام ظلّه.

وقد لاح بدر تمام تلك الرسالة، وبتمامها تمّت الدورة الاصولية في منتصف شهر شعبان المعظّم من شهر عام ألف و ثلاثمائة وسبعين-1370- في مدينة قم، عاصمة العلم والدين، عند جوار الحضرة الفاطمية عليها السلام. ثمّ أعدنا النظر عليه ثانياً في الدورة الأخيرة، وأضفنا إليه ما أفاده سيّدنا الاستاذ- دام ظلّه- في تلك الدورة، وذلك في مختتم عام ألف و ثلاثمائة وسبعة وسبعين، و تمّ تأليفها وتبييضها و تهذيبها بيد مؤلّفه محمّد جعفر السبحاني التبريزي في اليوم الثالث من شهر شعبان، يوم ميلاد الإمام الطاهر السبط عليه السلام في عام 1382، والحمد لله أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً.

الفهارس العامة

إشارة

- فهرس الآيات

- فهرس الروايات

- فهرس مصادر التحقيق

- فهرس المحتويات

فهرس الآيات

السورة- الآية- الصفحة

البقرة (2) أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ 275 :1 125، 388، 339/2 :159، 164، 170، 377، 474

خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً 29 :3 :123

رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا ... 286 :3 :355

فَلَا رَفْتٌ وَلَا فُسُوقٌ وَلَا جِدَالٌ 197 :3 :503، 518

كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ 187 :2 :147، 148

لَا تَضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ 233 :3 :490، 492، 493

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا 286 :3 :19، 70

لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ 124 :1 :164

وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ 228 :3 :235

وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ 195 :3 :93

وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَاراً لِّتَعْتَدُوا 231 :3 :490، 494

لَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ 282 :3 :490، 495

وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ 288 3: 234

وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتابَ إِلَّا أَمَانِي وَإِنْ هُمْ ... 78 3: 633

فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ 148 1: 245

آل عمران (3) اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ 102 3: 95

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ الْإِسْلَامِ 99 3: 630

سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ 133 1: 245، 264

وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ 133 1: 246

وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ ... 97 1: 436/2: 220

النساء (4) إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ 58 3: 592، 593

إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الشُّوءَ بِجَهَالَةٍ 17 3: 69

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ 34 3: 225

فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ 65 3: 527، 576

لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ 7 2: 220

مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرِ مُضَارٍّ 12 3: 490

وَاحِلًا لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ 24 3: 385

وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ لَوْجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً 82 3: 248

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ 46 3: 576

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي ... 59 3: 526، 550، 576

المائدة (5) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ 1 1: 435/2: 159،

160، 170، 171، 172، 258، 377، 474/3: 230

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ 3: 2: 60

السَّارِقِ وَالسَّارِقَةَ فَاقْتَعُوا أَيْدِيَهُمَا 38: 1: 163/3: 34

فَاعْسِلْوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ 6: 2: 146/3: 343، 344، 615

فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ 48: 1: 245

فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا 6: 1: 256

وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ 44: 3: 593

هُمُ الْفَاسِقُونَ 45: 3: 593

هُمُ الظَّالِمُونَ 47: 3: 593

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ 6: 1: 256

الأنعام (6) فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ 149: 3: 444، 455

مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ مِثَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ 160: 1: 351/3: 154

الأعراف (7) أَتَقُولُونَ عَلَى مَا لَا تَعْلَمُونَ 29: 3: 94

قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ ... 33: 3: 407

التوبة (9) وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ 122: 2: 463، 464، 465، 466، 628، 629، 632

وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ 107: 3، 490، 493

يونس (10) آلهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَىٰ تَفْتَرُونَ 59: 3، 406، 407

أَنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا 36: 3، 429

هود (11) قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ 13: 1، 193

يوسف (12) مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ 21: 1، 63/2: 169

وَ سَأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا 82: 3، 501، 504، 514

وَ اسْتَبَقَا الْبَابَ 25: 1، 246، 247

النحل (16) إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ 106: 3، 60

فَسَأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ 43: 3، 97

الإسراء (17) أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَىٰ عَسَقِ اللَّيْلِ 78: 1، 121، 211، 256، 277، 278/2:

391، 347، 319، 49: 3/40

أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ 110: 2، 163

فَلَا تُقَلِّ لِهَٰمَا أَفَّ 23: 3، 238

وَ لَا تَقْرُبُوا الزَّنى 32: 3، 230

وَ لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ ... 36: 3، 429، 431، 433، 446

وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا 15 3: 15، 16، 17، 24، 453

الكهف (18) فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ عَلَى آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا ... 6 2: 464

طه (20) فَإِنَّ لَكَ فِي الْحَيَاةِ أَنْ تَقُولَ لَا مِسَاسَ 97 3: 518

الأنبياء (21) وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ فَسَلُّوا 7 3: 627

الحج (22) مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ 78 3: 38، 616

وَجَاهِدُوا فِي حَقِّ جِهَادِهِ ... 78 3: 95، 557

وَلِيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ 29 3: 258

النور (24) الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ 2 1: 163

وَتَقُولُونَ بِأَفْوَاهِكُمْ مَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَتَحْسَبُونَهُ 15 3: 94

الشعراء (26) نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ 193 3: 226

النمل (27) أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا 38 2: 163

وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا 14 3: 345

الأحزاب (33) النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ 6 3: 576

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا 36: 3 526

يس (36) كُنْ فَيَكُونُ 82: 2 219

غافر (40) فَأَيَّ آيَاتِ تُنكَرُونَ 81: 2 163

الحجرات (49) إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ 10: 3 221

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنِ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا 6: 3 69، 437، 445

الرحمن (55) وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ 10: 3 123

التغابن (64) فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ 16: 3 95

الطلاق (65) لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا 7: 3 70، 454

لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُئْتِقْ ... 7: 3 19، 20، 70

وَلَا تُضَارُوا هُنَّ لِيُتَصَبِّهْنَ عَلَيْهِنَّ 6: 3 490، 495

المزمل (73) وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ 20: 1 90

المدثر (74) قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ 43: 1 90

وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ 5: 3 254

فهرس الروايات

- ائت فقيه البلد فاستفتته من أمرک، فإذا أفتاک بشىء فخذ ... 3: 617
- اتقوا الحكومة؛ فإنّ الحكومة إنّما هى للإمام العالم ... 3: 598
- أجاز رسول الله شهادة شاهد مع يمين طالب الحقّ 3: 530
- اجعلوا بينکم رجلاً قد عرف حلالنا و حرامنا؛ فإنّى قد جعلته ... 3: 635
- اجلس فى مسجد المدينة و أفت الناس، فإنّى أحبّ أن يرى ... 3: 615، 619
- إحدى الجهالتين أهون من الاخرى؛ الجهالة بأنّ الله تعالى ... 3: 82
- اختر للحکم بين الناس أفضل رعيّتك فى نفسك ممّن ... 3: 100
- اختلاف امتى رحمة ... المراد اختلافهم نحو الحديث، وإن ... 3: 632
- أخوك دينک فاحتط لدينک 3: 111، 151
- إذا أردت حديثاً فعليک بهذا الجالس 2: 383
- إذا استيقن أنّه زاد فى صلاته المكتوبة لم يعتدّ بها ... 3: 373، 385
- إذا اشتبه الأمر عليکم فقفوا عنده و ردّوه إلينا حتّى نشرح ... 3: 98
- إذا أصبتم بمثل هذا فلم تدرّوا فعليکم الاحتياط حتّى تسألوا ... 3: 109، 110
- إذا أمرتکم بشىء فأتوا منه ما استطعتم 3: 401، 403، 406، 413

إذا بلغ الماء قدر كَرَّ لا ينجسه شيء 2: 101، 137، 243/3: 255

إذا كان كذلك فارجه حتى تلقى إمامك؛ فإن الوقوف عند الشبهات ... 3: 103

أرى لك أن تنتظر حتى تذهب الحمرة، وتأخذ بالحائطة لديك 3: 110

اسجد في الصلاة 3: 392

الإسلام يزيد ولا ينقص 3: 465، 483

الإسلام يزيد ولا ينقص، فورث المسلم من أخيه اليهودي 3: 465

الإسلام يعلو ولا يُعلى عليه 3: 465

اشتر من رجل مسلم ولا تسأل عن شيء 3: 190

اغسل ثوبك 3: 343

ألا وإن طلب العلم أوجب عليكم من طلب المال ... 3: 454

أمن أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرم جميع ما في الأرض ... 3: 190، 245

إن العلماء ورثة الأنبياء، إن الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً ... 3: 587، 588

إن العلماء ورثة الأنبياء، وذلك أن الأنبياء لم يورثوا درهماً ... 3: 443، 587، 588

إن الله احتج على الناس بما آتاهم وعرفهم 3: 70

إن الله أحل حلالاً وحرم حراماً 3: 99

إن الله حرم الميتة من كل شيء 3: 255

أن الله سكت عن أشياء لم يسكت عنها نسياناً 3: 64

إن الله كتب عليكم الحج 3: 405

أن النبي قال: فاقتلوا المشركين واستحيوا شيوخهم وصبيانهم 3: 531

إن أمر الله عجيب، إلا أنه قد احتج عليكم بما عرفكم من نفسه 3: 73

أنت زعيم الجيش، فإذهب بسرّيتك إلى قطر من أقطار الشام 3: 528

أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معانى كلامنا، إنَّ الكلمة لتتصرف على ... 3: 573، 614

إنَّ رسول الله قال: لا ضرر ولا ضرار 3: 466

أنَّ رسول الله كتب كتاباً بين المهاجرين والأنصار و من لحق بهم ... 3: 470، 491

إنَّ سمرة بن جندب كان له عذق فى حائط لرجل من الأنصار ... 3: 462، 533، 543، 544

إنَّ سمرة بن جندب كان له عذق و كان طريقه إليه فى جوف ... 3: 463، 473، 485، 486، 520، 540

إنَّ عوام اليهود كانوا قد عرفوا علمائهم بالكذب الصراح، و بأكل ... 3: 634

أنَّ فضل العالم على العابد كفضل القمر على سائر النجوم 3: 443

إنَّ فى أخبارنا محكماً كمحكم القرآن، و متشابهاً كمتشابه القرآن ... 3: 573

إن كان الوكيل أمضى الأمر الذى وُكِّل فيه قبل العزل فإنَّ ... 3: 603

إن كانت الاولى أخذت ماء الأخيرة لم يكن لصاحب الأخيرة ... 3: 469

إن كان خلط الحرام حلالاً فاختلطاً جميعاً فلم يعرف الحرام ... 3: 246

إن كان خلط الحلال بالحرام فاختلطاً جميعاً فلا يعرف الحلال ... 3: 67

إنك لم تستخفَّ بالفأرة، و إنما استخففت بدينك ... 3: 254

إنَّ لكلِّ ملك حمى، و إنَّ حمى الله حلاله و حرامه، و المشتبهات ... 3: 102

إنَّما أتى شيئاً حلالاً، و ليس بعاص لله، إنَّما عصى سيده 2: 85

إنَّما الشكُّ إذا كنت فى شىء لم تجزه 3: 13

إنَّما علينا إلقاء الاصول و عليكم أن تفرِّعوا 3: 613

إنَّما يحتجُّ على العباد بما آتاهم و عرفهم 3: 454

إنَّما يهلك الناس لأنَّهم لا يسألون 3: 444، 455

أَنَّ مِنْ قَوْلِنَا: إِنَّ اللَّهَ يَحْتَجُّ عَلَى الْعِبَادِ بِمَا آتَاهُمْ وَعَرَّفَهُمْ ... 3: 71

أَنَّهُ يُقَالُ لِلْعَبْدِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ هَلْ عَلِمْتَ، فَإِنْ قَالَ نَعَمْ قِيلَ ... 3: 444

إِنَّ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ سَنَحَ لَهُمْ شَيْطَانٌ اغْتَرَّهُمْ بِالشَّبْهَةِ ... 3: 99

أَنَّ يَكُونُ النُّخْلَةُ وَالنُّخْلَتَانِ لِلرَّجُلِ فِي حَائِطِ الْآخِرِ، فَيَخْتَلِفُونَ ... 3: 530

أَوْرَعُ النَّاسِ مَنْ وَقَفَ عِنْدَ الشَّبْهَةِ 3: 101

إِيَّاكُمْ أَنْ يَحَاكِمَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا إِلَى أَهْلِ الْجُورِ، وَلَكِنْ انظُرُوا إِلَى ... 3: 590, 594, 595, 596

بَلِغْنِي أَنْتَ تَقَعُدُ فِي الْجَامِعِ فَتَفْتِي النَّاسَ 3: 639

بَلَى قَدْ رَكَعْتَ 1: 2/280: 339

التُّرَابُ أَحَدُ الطُّهُورِينَ 1: 255

تَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ؛ فَإِنَّهُ مَنْ لَمْ يَتَفَقَّهْ مِنْكُمْ فِي الدِّينِ فَهُوَ أَعْرَابِيٌّ 3: 455, 632

الْجَدُّ أَوْلَى بِذَلِكَ مَا لَمْ يَكُنْ مَضَارًّا 3: 491

حَدَّثَنِي أَبِي أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ قَدْ قَضَى بِشَاهِدٍ وَيَمِينٍ 3: 529

الْحَكْمُ مَا حَكَمَ بِهِ أَعْدِلُهُمَا وَأَفْقَهُهُمَا وَأَصْدَقَهُمَا فِي الْحَدِيثِ ... 3: 581

حَلَالٌ بَيْنَ وَحَرَامٌ بَيْنَ وَشَبَهَاتٌ بَيْنَ ذَلِكَ ... 3: 108

خَذُوا بِمَا رَوَوْا، وَذَرُوا مَا رَأَوْا 3: 614

خَلَقَ اللَّهُ الْمَاءَ طَهُورًا لَا يَنْجَسُهُ شَيْءٌ 2: 243

دَعِ مَا يَرِيْبُكَ إِلَى مَا لَا يَرِيْبُكَ 3: 101

ذَاكَ إِلَى سَيِّدِهِ؛ إِنْ شَاءَ أَجَاذَهُ وَإِنْ شَاءَ فَرَّقَ بَيْنَهُمَا 2: 83, 84, 86

رَجُلٌ قَضَى بِالْحَقِّ وَهُوَ لَا يَعْلَمُ 2: 404

الرَّجُلُ يَطْلُقُ حَتَّى إِذَا كَادَتْ أَنْ يَخْلُوَ أَجْلَهَا رَاجِعَهَا، ثُمَّ طَلَّقَهَا ... 3: 498

رفع عن امتي تسعة: الخطأ، والنسيان، وما اكرهوا عليه، وما لا ... 1: 2/277:

358, 3/389: 26, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 35, 44, 51, 59, 60, 63, 64, 192, 193, 353, 355, 452, 506, 550

روى حديثنا ونظر في حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا 3: 582, 583, 586, 617

ساخبرك عن الجبن وغيره: كل ما كان فيه حلال و حرام فهو ... 3: 187, 245

سباب المؤمن فسوق، وقتاله كفر، و أكل لحمه من معصية الله ... 3: 545

سمعته يقول: قضى رسول الله في سيل وادى مهزور للزرع إلى ... 3: 531

الصلاة لا تترك بحال 3: 391

الصلح جائز بين المسلمين إلا صلحاً أحلّ حراماً أو حرّم حلالاً 1: 2/125: 190

صلّوا كما رأيتموني أصلي 1: 90

طلب العلم فريضة على كل مسلم 3: 454

الطواف بالبيت صلاة 2: 334, 336

عاص لمولاه ... ما أزعّم أنّه حرام، و قل له أن لا يفعل إلا ... 2: 86

عدل الإمام أن يدفع ما عنده إلى الإمام الذي بعده، و أمر ... 3: 593

العلماء امناء الله 3: 443

على حسب أن لا يضنر إحداهما بالأخرى إن شاء الله 3: 469

عليك بالأسدى 2: 3/383، 619، 638

علينا إلقاء الاصول و عليكم التفريع 3: 613

العمري ثقتي، فما أدى إليك عتي فعني يؤدى، و ما قال لك ... 2: 383، 432، 470

فارجه حتى تلقى إمامك 3: 108

فإن دمانكم و أموالكم عليكم حرام، كحرمة يومكم هذا ... 3: 545

فانظر إلى ما تضمنه من هذا المقضم، فما اشتبه عليك علمه فالفظه 3: 100

فأمضه 1: 280

فرق من جهة و استواء من جهة؛ أما من حيث الاستواء ... 3: 633

فشكك ليس بشىء 1: 280، 3: 13

فما جرى عليه الماء فقد طهر 3: 325

فما يمنعك عن محمد بن مسلم الثقفى 3: 619، 638

فهتمت ما ذكرتما، فاصمدا فى دينكما على كل مسن فى حينا ... 3: 637، 649

فيا عجبا، و ما لى لا أعجب من خطأ هذه الفرق على اختلاف ... 3: 100

فى الغنم السائمة زكاة 2: 140

قال جدى رسول الله: أيها الناس حلالى حلال إلى يوم القيامة ... 3: 102

قال رسول الله: الامور ثلاثة: أمر تبين لك رشده فاتبعه ... 3: 106

قال رسول الله إنما أفضى بينكم بالبيئات و الأيمان 3: 529

القراءة سنة و التشهد سنة، و لا تنقض السنة الفريضة 3: 374، 378، 383

قضى رسول الله بالشفعة بين الشركاء فى الأرضين و المساكين ... 3: 465

قضى رسول الله بين أهل المدينة فى مشارب النخل ... 3: 464

قضى رسول الله في أهل البوادي أن لا يمنعوا فضل ماء و... 3: 480

قضى النبي في رجل باع نخلاً واستثنى عليه نخلة، فقضى له ... 3: 530

قل لهم: إياكم إذا وقعت بينكم خصومة أو تدارى في شيء من ... 3: 589، 590

كان رسول الله إذا أراد أن يبعث سرية دعاهم، فاجلسهم بين يديه ... 3: 532

كان رسول الله يحكم بين الناس بالبينات والإيمان 3: 529

كان رسول الله يقضى بشاهد واحد مع يمين صاحب الحق 3: 529

كان لسمره بن جندب نخلة في حائط بني فلان، فكان إذا ... 3: 464، 473، 486، 489، 491، 498

كفّ وأسكت ... إنّه لا يسعكم فيما ينزل بكم ممّا لا تعلمون ... 3: 97

كلّ شيء طاهر 2: 341

كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام بعينه 1: 2/274: 3/389:

67، 83، 84، 186، 187، 188، 213، 244

كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام 3: 66، 85

كلّ شيء لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه ... 3: 192، 206

كلّ شيء لك حلال حتّى يجيئك شاهدان يشهدان أنّ فيه ميتة 3: 84

كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهى 3: 73، 80، 167، 192، 454

كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهى أو أمر 3: 168

كلّ شيء نظيف حتّى تعلم أنّه قدر 1: 272

كلّ ما اضطرّ إليه ابن آدم فقد أحلّه الله 3: 551

كلّ ما كان فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام ... 3: 84

- الكمال كلّ الكمال التفقه في الدين، والصبر على النائية ... 3: 443
- لا إخصاء في الإسلام ولا بنيان كنيسة 3: 518
- لا إيلاء حتّى يدخل بها 3: 523
- لا، أمّا إذا كان بجهالة فليتزوّجها بعد ما تنقضى عدّتها ... 3: 82، 83
- لا بأس به حتّى يعرف الحرام بعينه 3: 67
- لا، بل عليهما أن يجزى كلّ واحد منهما جزاء الصيد 3: 109
- لا تأكله 3: 254
- لا تجتمع امتي على الضلالة 2: 421
- لا تصلّ فيما لا يؤكل لحمه 3: 208، 281
- لا تصلّ في وبر ما لا يؤكل لحمه 2: 78 / 3: 343
- لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة: الطهور والوقت والقبلة ... 3: 373، 377، 380
- لا تقتلوا القوم حتّى يبدؤكم؛ فإنكم - بحمد الله - على حجّة ... 3: 532
- لا تلبس الحرير 3: 392
- لا تنقض اليقين بالشكّ 2: 456، 458 / 3: 29، 195، 205، 268، 408، 555، 681
- لا جلب ولا جنب ولا اعتراض 3: 518
- لا جَلَب ولا جَنَب ولا شِغار في الإسلام 3: 518
- لا حمى إلّا ما حمى الله ورسوله 3: 519
- لا حمى في الأراك 3: 519
- لا حمى في الإسلام ولا مُناجشة 3: 518

لا رضاع بعد فطام 3: 523

لا سبق إلا في خُفٍّ أو حافر أو نصل 3: 519

لا سهو في سهو 3: 524

لا سهو في نافلة 3: 524

لا سهو لمن أقرّ على نفسه بسهو 3: 523

لا سهو مع حفظ الإمام 3: 38

لا شكّ لكثير الشكّ 2: 334 / 3: 26, 38

لا ضرورة في الإسلام 3: 519

لا صلاة إلا بطهور 1: 272 / 2: 149, 3: 341 / 3: 279, 280, 343, 391, 392

لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب 2: 149 / 3: 343, 391

لا صُمت يوم إلى الليل 3: 519

لا ضرر ولا ضرار 3: 27, 38, 464, 466, 467, 468, 472, 473, 474, 477, 478, 479, 483, 485, 498, 507, 509.

512, 532, 540, 550

لا ضرر ولا ضرار على مؤمن 3: 520

لا ضرر ولا ضرار في الإسلام، فالإسلام يزيد المسلم خيراً و... 3: 465، 467، 468، 483

لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق 3: 519

لا طلاق إلا بخمس: شهادة شاهدين ... 3: 522

لا طلاق إلا على طهر 3: 522

لا طلاق إلا ما أريد به الطلاق ولاظهار إلا ما أريد به الظهار 3: 522

لا طلاق فيما لا تملك، ولا عتق فيما لا تملك، ولا بيع فيما لا تملك 3: 522

لا طلاق قبل النكاح 3: 523

لا طلاق للسكران الذي لا يعقل 3: 522

لاظهار إلا في طهر 3: 522

لا عتق قبل الملك 3: 523

لا غش بين المسلمين 3: 519

لا نذر فيما لا يملكه ابن آدم 3: 523

لا نذر في معصية الله 3: 524

لا نكاح للعبد ولا طلاق إلا بإذن مولاه 3: 523

لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت ... 3: 198

لأنه زاد في فرض الله 3: 374

لا ورع كالوقوف عند الشبهة 3: 101

لا هجر بين المسلمين فوق ثلاثة أيام 3: 519

لا يترك، وذلك أن رسول الله قال: لا ضرر ولا ضرار ... 3: 466

لا يُتَمَّ بعد احتلام 3: 523

لا يحلّ لأحد أن يتصرّف في مال غيره بغير إذنه 2: 60

لا يحلّ لأحد أن يتصرّف في مال غيره بغير إذنه 3: 545

لا يمين إلا بالله 3: 523

لا يمين في استكراه ولا على سكر ولا على معصية 3: 523

لا يمين في قطيعة 3: 523

لا يمين فيما لا يبذل 3: 523

لا يمين في معصية الله 3: 523

لا يمين للولد مع والده ولا للمملوك مع مولاه، ولا للمرأة ... 3: 523

لا يمين لمكره 3: 524

لا ينبغي للرجل أن يطلق امرأته ثم يراجعها، وليس فيه حاجة ... 3: 491

لا ينبغي للرجل أن يمتنع من جماع المرأة، فيضارّ بها ... 3: 492

لصاحب الدرهمين خمس ما بلغ، فإن قال: أريد الرأس والجلد ... 3: 468، 491

لقد سألتني عن طعام يعجبني 3: 187

لو أنّ رجلاً ورث من أبيه مالاً، وقد عرف أنّ في ذلك ... 3: 246

لو أنّ رجلاً تزوّج بجارية رضیعة، فأرضعتها امرأته فسد النكاح 1: 144

لو أنّ العباد إذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا 3: 99

لو كان الأمر إلينا أجزنا شهادة الرجل الواحد إذا علم منه خير مع ... 3: 530

لو لا أن أشقّ على امتي لأمرتهم بالسواك 1: 189

اللهمّ العن بنى امية قاطبة 2: 186

ليس يُجبر على ذلك، إلا أن يكون وجب ذلك لصاحب الدار ... 3: 466

لِيّ الواجد يحلّ عقوبته و عرضه 2: 139

ما أديا إليك عني فعني يؤديان 3: 12

ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم 3: 62، 63، 64

ما لا يدرك كله لا يترك كله 3: 404، 410، 414

الماء إذا بلغ قدر كز لم ينجسه شيء 2: 135 / 3: 412

الماء كله طاهر حتى تعلم أنه قدر 3: 255

متى لبست قميصك، أبعده ما لبست أم قبل؟ 3: 68

مجارى الامور و الأحكام على أيدي العلماء بالله، الامناء على ... 3: 591

مطل الغنى ظلم 2: 139

المطلقة الحبلى يُنق عليها حتى تضع حملها، و هى أحق بولدها ... 3: 493

معاشر الناس ما يقربكم إلى الجنة و يبعدكم ... 3: 579

المغصوب كله مردود 2: 59

من أوصى و لم يحف و لم يضار كان كمن تصدق فى حياته 3: 492

من تحاكم إليهم فى حق أو باطل فإتما تحاكم إلى الطاغوت ... 3: 581

من ردّ متشابه القرآن إلى محكمه فقد هدى إلى صراط مستقيم 3: 573، 614

من زاد فى صلاته فعلية الإعادة 3: 373، 374، 381، 382، 383

من زكريا بن آدم القمى المأمون على الدين و الدنيا 3: 618، 673

من سلك طريقاً يطلب فيه علماً سلك الله به طريقاً إلى الجنة 3: 443

من منع فضل الماء ليمنع به الكلاء منعه الله فضل رحمته يوم القيامة 3: 480

من وكل رجلاً على إمضاء أمر من الامور فالوكالة ثابتة أبداً حتى ... 3: 602

الميسور لا يسقط بالمعسور 3: 403، 407، 415

المؤمنون عند شروطهم إلا ما حرّم حلالاً أو أحلّ حراماً 2: 190

الناس في سعة ما لا يعلمون 3: 64، 452

الناس مسلطون على أموالهم 3: 544

نعم، إذا انقضت عدتها فهو معذور في أن يتزوجها 3: 82

نعم ... إن الوكيل إذا وكل، ثم قام عن المجلس فأمره ماضٍ أبداً ... 3: 603

واجلس لهم العصرين فأفت المستفتى وعلم الجاهل وذاكر العالم 3: 618

وإلا فإنه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين بالشك أبداً 2: 337

وإن كان رسول الله لم يقله 3: 157

وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا ... 2: 3/383، 591، 619، 636، 637، 649، 654

و أمر اختلف فيه، فردّه إلى الله 3: 98

وقضى: أن لا ضرر ولا ضرار 3: 533

وقضى رسول الله بذلك وقال: إن كانت الأولى أخذت ماء الأخيرة ... 3: 531

الوقوف عند الشبهات 3: 109

الوقوف في الشبهة خيرٌ من الاقتحام في الهلكة 3: 103، 104

و كل شيء أمسسته الماء فقد انقيته 3: 326

و لا شفعة إلا لشريك غير مقاسم 3: 465

ولكنه ينقض الشك باليقين، ويتم على اليقين فيبنى عليه 3: 169

و ما خالف كتاب الله فدعوه 3: 104

و ما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردّوا إلينا علمه فنحن ... 3: 98

و من أضرّ بامرأة، حتى تفتدى منه نفسها لم يرض الله له ... 3: 470

و من ضارّ مسلماً فليس مئاً، ولسنا منه في الدنيا والآخرة 3: 470، 491

ويجعلها فريضة 1: 259

ويحك و ما يؤمنك أن أقول نعم؟ و الله لو قلت نعم لوجب ... 3: 406

هذا و أشباهه يعرف من كتاب الله؛ قال الله تعالى ... 3: 616

هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشكّ 1: 279

يا أخا عبد قيس، إن وضع لك أمر فاقبله، و إلا فاسكت تسلم ... 3: 98

يا بنى دع القول فيما لا تعرف 3: 101

يا زرارة قاله رسول الله و نزل به الكتاب عن الله عزّ و جلّ، قال ... 3: 616

يتقاسمان بحقائب البئر ... 3: 531

يتقى الله، و يعمل في ذلك بالمعروف، و لا يضرّ أخاه المؤمن 3: 470

يرجئه حتّى يلقى من يخبره، فهو في سعة حتّى يلقاه 3: 651

ينظر إلى ما كان من روايتهم عنّا في ذلك الذي حكما به المجمع ... 2: 427 / 3: 104

ينظران إلى من كان منكم ممّن قد روى حديثنا و نظر في حلالنا ... 3: 581، 582، 583، 586، 617، 635، 636

ينظر ما وافق حكمه حكم الكتاب و السنة ... 3: 106

فهرس مصادر التحقبق

«القرآن الكرم».

«أ»

- 1- الاثنا عشرىة فى الصلاة الؤومىة، الشؤخ مؤمّد بن ءسفن العاملى المءروف بالشؤخ البهائى (953-1030)، تحقبق مؤمّد الءسون، قم، مكآبة آىة الله المرءشى، 1409.
- 2- الاجآهءاء و الآقلىء، الإمام الءمفنئى قءس سره (1320-1409)، قم، مؤسسه آنظفم و نشر آآار الإمام الءمفنئى قءس سره، 1418.
- 3- الاجآهءاء و الآقلىء، الشؤخ الأعظم مرآضئ بن مؤمّد أمفن الأنصارئ الءزفولى (1214-1281)، «ضمن مءموءة رسائل فقهىة و اصولىة»، قم، مكآبة المففء، 1404.
- 4- أءوء الآقرفرات، السفء أبو القاسم الموسوى الءوئى (1317-1413)، آقرفرات بءآ المءقّق النائفئى، قم، مكآبة المصآفوى.
- 5- الاجآءاء على أهل اللءاء، أبو منصور أءمء بن على بن أبئ طالب الطبرسى (القرن السادس)، قم، منشورات اسوءة، 1413.
- 6- اءآفر مءرفة الرءال «رءال الكشى»، أبو ءعفر شؤخ الطائفة مؤمّد بن الءسن المءروف بالشؤخ الطوسئ (385-460)، مشهء المقءسة، ءامعة مشهء، 1348 ش.
- 7- الأربعون ءءفآ، الشؤخ مؤمّد بن ءسفن العاملى المءروف بالشؤخ البهائى (953-

1030)، الطبعة الاولى، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1415.

8- إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، جمال الدين مقداد بن عبد الله السيوري الحلّي (م 826)، قم، مكتبة آية الله المرعشي، 1405.

9- الاستصحاب، الإمام الخميني قدس سره (1320-1409)، قم، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني قدس سره، 1417.

10- الأمالي، أبو جعفر شيخ الطائفة محمد بن الحسن المعروف بالشيخ الطوسي (385-460)، قم، دار الثقافة، 1414.

11- أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية، الإمام الخميني قدس سره (1320-1409)، قم، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني قدس سره، 1414.

12- أوثق الوسائل في شرح الرسائل، الميرزا موسى بن جعفر بن المولى أحمد التبريزي، الطبعة الحجرية، طهران، دار المعارف الإسلامية.

13- إيضاح الفوائد في شرح إشكالات القواعد، فخر المحققين الشيخ أبو طالب محمد بن الحسن بن يوسف بن المطهر الحلّي (م 771)، قم، المطبعة العلمية، 1387.

«ب»

14- بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، العلامة محمد باقر بن محمد تقي المجلسي (1037-1110)، الطبعة الثالثة، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1403.

15- بحر الفوائد في شرح الفرائد، العلامة ميرزا محمد حسن الآشتياني، الطبعة الحجرية، قم، مكتبة آية الله المرعشي، 1403.

16- بدائع الأفكار، الشيخ هاشم الآملي، تقريرات المحقق العراقي، الطبعة الحجرية، 1370.

17- البرهان في تفسير القرآن، السيّد هاشم بن سليمان بن إسماعيل بن عبد الجواد الحسيني البحراني (م 1107)، الطبعة الثانية، قم، دار الكتب العلمية، 1393.

18- البهجة المرضية، جلال الدين السيوطي، مع تعليقة مصطفى الحسيني الدشتي.

19- البيع «كتاب البيع»، الإمام الخميني قدس سره (1320-1409)، قم، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني قدس سره، 1375 ش.

20- البيع «كتاب البيع»، الشيخ محمد علي الأراكي (م 1415)، قم، مؤسسة إسماعيليان، 1415.

«ت»

21- تاج العروس من جواهر القاموس، السيد محمد مرتضى الزبيدي (1145-1205)، بيروت، نشر دار مكتبة الحياة.

22- التبيان في تفسير القرآن، أبو جعفر شيخ الطائفة محمد بن الحسن المعروف بالشيخ الطوسي (385-460)، تحقيق و تصحيح أحمد حبيب قصير العاملي، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

23- تجريد الاعتقاد، أبو جعفر محمد بن محمد بن الحسن نصير الدين الطوسي (597-672)، تحقيق محمد جواد الحسيني الجلالى، قم، مكتب الإعلام الإسلامى، 1407.

24- التحصيل، بهمنيار بن المرزبان (م 458)، تصحيح و تعليق الشهيد مرتضى المطهرى، طهران، مؤسسة دانشگاه طهران، 1375 ش.

25- تحف العقول عن آل الرسول عليهم السلام، أبو محمد بن الحسن بن علي بن الحسين بن شعبة الحرّاني (م 381)، قم، مؤسسة النشر الإسلامى، 1404.

26- تذكرة الفقهاء، جمال الدين حسن بن يوسف بن المطهر، العلامة الحلّي (648-726)، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، 1414.

27- تشريح الاصول، الشيخ علي بن فتح الله النهاوندى، الطبعة الحجرية، 1320.

28- التعادل و الترجيح، الإمام الخميني قدس سره (1320-1409)، قم، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني قدس سره، 1375 ش.

29- تفسير أبى الفتوح الرازى «رَوْضُ الْجَنَانِ وَرُوحُ الْجَنَانِ فِي تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ»، حسين بن

- على بن محمّد بن أحمد الخزاعي النيسابوري (القرن السادس)، تحقيق الحاج الميرزا أبي الحسن الشعراني، طهران، المكتبة الإسلامية.
- 30- تفسير العياشي، أبو النضر محمّد بن مسعود بن محمّد بن عيّاش السمرقندي (القرن الرابع)، طهران، المكتبة العلمية الإسلامية.
- 31- تفسير القمّي، أبو الحسن علي بن إبراهيم بن هاشم القمّي (م 307)، إعداد السيّد الطيب الموسوي الجزائري، الطبعة الثالثة، قم، دار الكتاب، 1404.
- 32- التفسير الكبير، محمّد بن عمر الخطيب فخر الدين الرازي (544-606)، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
- 33- التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري عليه السلام، تحقيق مدرسة الإمام المهدي عليه السلام، قم، مطبعة مهر، 1409.
- 34- تفسير نور الثقلين، الشيخ عبد علي بن جمعة العروسي الحويزي (م 112)، تحقيق السيّد هاشم الرسولي المحلاتي، قم، المطبعة العلمية.
- 35- تقارير المجدّد الشيرازي، الشيخ علي الروزدری، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، 1409.
- 36- تنقيح الاصول، حسين التقوي الاشتهاردی، تقارير بحث الإمام الخميني قدس سره (1320-1409)، قم، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني قدس سره، 1418.
- 37- تنقيح المقال في علم الرجال، الشيخ عبد الله بن محمّد حسن المامقاني (1290-1351)، الطبعة الثانية، قم، بالأوفست عن طبعة النجف الأشرف، المطبعة المرتضوية، 1352.
- 38- التوحيد، أبو جعفر محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، الشيخ الصدوق (م 381)، تحقيق علي أكبر الغفاري و السيّد هاشم الحسيني الطهراني، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1398.

39- تهذيب الأحكام، أبو جعفر شيخ الطائفة محمد بن الحسن المعروف بالشيخ الطوسي (385-460)، إعداد السيد حسن الموسوي الخراسان، طهران، دار الكتب الإسلامية، 1364 ش.

«ث»

40- ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، أبو جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، المعروف بالشيخ الصدوق (م 381)، طهران، مكتبة الصدوق، 1368 ش.

«ج»

41- جامع الشتات، الميرزا أبو القاسم بن الحسن الجيلاني المحقق القمي (1151-1231)، الطبعة الحجرية، 1324.

42- الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي (م 671)، تحقيق أحمد عبد العليم البردوني، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

43- جامع المقاصد في شرح القواعد، المحقق الثاني علي بن الحسين بن عبد العالي الكركي (868-940)، تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، 1408-1411.

44- الجعفریات أو الأشعثیات المطبوع مع «قرب الإسناد»، يرويه أبو علي محمد بن محمد الأشعث، طهران، مكتبة نينوى الحديثة.

45- جنود عقل و جهل «شرح حديث جنود عقل و جهل»، الإمام الخميني قدس سره (1320-1409)، قم، مؤسسة تنظيم و نشر آثار الإمام الخميني قدس سره، 1377 ش.

46- جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، الشيخ محمد حسن بن باقر النجفي (م 1266)، إعداد عدة من الفضلاء، الطبعة السادسة، طهران، دار الكتب الإسلامية.

47- الجوهر النضيد في شرح كتاب التجريد، العلامة الحلّي جمال الدين حسن بن يوسف المطهر (648-726)، قم، مكتبة بيدار، 1413.

«ح»

- 48- حاشية على تهذيب المنطق، المولى عبد الله بن شهاب الدين الحسين اليزدى (م 981)، قم، مؤسسة النشر الإسلامى، 1421.
- 49- حاشية فرائد الاصول، الحاج آقا رضا بن محمّد هادى الهمدانى النجفى (م 1322)، الطبعة الحجرية.
- 50- حاشية كفاية الاصول، الشيخ على القوجانى، قم، مكتبة الوجدانى.
- 51- حاشية كفاية الاصول، الميرزا أبو الحسن المشكينى، قم، منشورات دار الحكمة، 1413.
- 52- حاشية المكاسب، الشيخ محمّد حسين الغروى الأصفهانى (م 1296)، الطبعة الحجرية، قم، دار الذخائر، 1408.
- 53- حاشية المكاسب، الشيخ ميرزا على الإيروانى الغروى، الطبعة الثانية، طهران، مطبعة رشدية، 1379.
- 54- حاشية المكاسب، العلامة السيّد محمّد كاظم الطباطبائى اليزدى (م 1337)، الطبعة الحجرية، قم، مؤسسة إسماعيليان، 1378.
- 55- الحدائق الناضرة فى أحكام العترة الطاهرة، الشيخ يوسف بن أحمد البحرانى (1107-1186)، قم، مؤسسة النشر الإسلامى، 1406.
- 56- الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، صدر المتألهين محمّد بن إبراهيم الشيرازى (م 1050)، قم، مكتبة المصطفوى.

«خ»

- 57- الخصال، أبو جعفر محمّد بن على بن الحسين بن بابويه القمى المعروف بالشيخ الصدوق (م 381)، قم، مؤسسة النشر الإسلامى، 1403.
- 58- الخلاف، أبو جعفر شيخ الطائفة محمّد بن الحسن المعروف بالشيخ الطوسى (385-460)، قم، مؤسسة النشر الإسلامى، 1407.

59- الخيارات، الشيخ محمد على الأراكى (م 1415)، تقريرات المحقق الحائرى، الطبعة الاولى، قم، مطبعة مهر، 1414.

«د»

60- درر الفوائد، الشيخ عبد الكريم الحائرى اليزدى (1276-1355)، قم، مؤسسة النشر الإسلامى، 1408.

61- درر الفوائد فى حاشية على الفوائد، الآخوند محمد كاظم الهروى الخراسانى (1255-1329)، طهران، مؤسسة الطبع و النشر التابعة لوزارة الثقافة و الإرشاد الإسلامى، 1410.

62- درر اللآلى، الشيخ محمد بن على الأحسانى، مخطوط فى المكتبة المرعشيه تحت رقم 267.

63- الدرر النجفية، يوسف بن أحمد البحرانى (1107-1186)، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

64- الدر النثير، الحافظ عبد الرحمن السيوطى، القاهرة، دار المعارف، 1383.

65- الدروس الشرعية فى فقه الإمامية، الشهيد الأول شمس الدين محمد بن مكى العاملى (م 786)، قم، مؤسسة النشر الإسلامى، 1414.

66- دعائم الإسلام، القاضى نعمان بن محمد بن منصور بن أحمد بن حيّون التميمى المغربى، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، بالأؤفست عن طبعة القاهرة، دار المعارف، 1383.

67- ديوان الفرزدق، أبو فراس همّام بن غالب الملقب بالفرزدق، قدم له مجيد طراد، الطبعة الثالثة، بيروت، دار الكتاب العربى، 1419.

«ذ»

68- ذخيرة المعاد فى شرح الإرشاد، المحقق السبزوارى محمد باقر بن محمد مؤمن (1017-1090)، الطبعة الحجرية، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.

69- الذريعة إلى اصول الشريعة، أبو القاسم على بن الحسين الموسوى، الشريف المرتضى (355-436)، تحقيق أبو القاسم جرجى، الطبعة الاولى، طهران، جامعة طهران، 1348 ش.

70- ذكرى الشيعة فى أحكام الشريعة، الشهيد الأول شمس الدين محمد بن مكى العاملى (م 786)، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، 1414.

(ر)

71- رجال النجاشى، أبو العباس أحمد بن على بن أحمد النجاشى (272-450)، تحقيق السيّد موسى الشيرى الزنجانى، الطبعة الاولى، قم، مؤسسة النشر الإسلامى، 1407.

72- رسائل الشريف المرتضى، أبو القاسم على بن الحسين الموسوى المعروف بالشريف المرتضى و علم الهدى (355-436)، قم، دار القرآن الكريم، 1405.

73- الرسائل العشرة، الإمام الخمينى قدس سره (1320-1409)، قم، مؤسسة تنظيم و نشر آثار الإمام الخمينى قدس سره، 1420.

74- الرسائل الفشاركية، السيّد محمد الطباطبائى الفشاركى (م 1316)، قم، مؤسسة النشر الإسلامى، 1413.

75- رسائل فقهية «ضمن تراث الشيخ الأعظم»، الشيخ الأعظم مرتضى بن محمد أمين الأنصارى الدزفولى (1214-1281)، قم، المؤتمر العالمى بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الأنصارى، 1418.

76- رسائل المحشى، الشيخ الأعظم مرتضى بن محمد أمين الأنصارى الدزفولى (1214-1281)، قم، مكتبة المصطفوى، مخطوط، 1370 ش.

77- رسالة بعض الأفاضل إلى علماء مدينة السلام، ضمن رسائل الشيخ الرئيس أبى على الحسين بن عبد الله بن سينا، قم، مكتبة بيدار.

78- رسالة الصلاة فى المشكوك، الميرزا محمد حسين الغروى النائينى (1276-1355)،

شرحها الشيخ جعفر الغروي النائيني، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، 1418.

79- رياض المسائل في بيان أحكام الشرع بالدلائل، السيّد علي بن محمّد علي الطباطبائي (1161 - 1231)، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1412.

«ز»

80- زبدة الاصول، الشيخ محمّد بن حسين العاملي المعروف بالشيخ البهائي (953-1030)، الطبعة الحجرية.

«س»

81- السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى، أبو جعفر محمّد بن منصور بن أحمد بن إدريس الحلّي (م 598)، الطبعة الثالثة، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1410-1411.

82- سنن ابن ماجه، أبو عبد الله محمّد بن يزيد بن ماجه القزويني (م 275)، تحقيق فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار الكتب العلمية.

83- سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني (م 275)، بيروت، دار الجنان، 1409.

84- سنن الترمذی، أبو عيسى محمّد بن عيسى بن سورة الترمذی (209-279)، تحقيق أحمد محمّد شاکر، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

85- سنن الدارقطني، علي بن عمر الدارقطني (306-385)، بيروت، دار المعرفة.

86- سنن الدارمي، أبو محمّد عبد الله بن عبد الرحمن السمرقندي الدارمي (181-255)، بيروت، دار الفكر، 1398.

87- السنن الكبرى، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (384-458)، بيروت، دار المعرفة، 1408.

88- سنن النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي (214-303)، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

- 89- شرائع الإسلام فى مسائل الحلال و الحرام، المحقق الحلّى نجم الدين جعفر بن حسن بن يحيى بن سعيد الهذلى (602-676)، قم، مؤسسة إسماعيليان، 1409.
- 90- شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، عبد الله بن عقيل العقيلي الهمداني (698-769)، القاهرة، المكتبة التجارية، 1384.
- 91- شرح الإشارات و التنبيهات، المحقق نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسى (597-672)، مركز نشر الكتاب، 1403.
- 92- شرح تجريد العقائد، علاء الدين على بن محمد القوشجى (م 879)، قم، منشورات الرضى و بيدار، الطبعة الحجرية.
- 93- شرح الشمسية، قطب الدين محمد بن محمد الرازى البويهى (694-766)، إيران، الطبعة الحجرية، 1304.
- 94- شرح العضدى على مختصر ابن الحاجب، عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار، تصحيح أحمد رامز الشهرى بشهرى المدرس، 1307.
- 95- شرح فصوص الحكم، محمد داود القيصرى الرومى (م 751)، باهتمام سيد جلال الدين الآشتيانى، طهران، انتشارات علمى و فرهنگى، 1375 ش.
- 96- شرح الكافية فى النحو، رضى الدين محمد بن الحسن الأسترآبادى النحوى (م 689)، بيروت، دار الكتب العلمية، 1399.
- 97- شرح المطالع، قطب الدين محمد بن محمد الرازى البويهى (694-766)، قم، مكتبة الكتبى النجفى.
- 98- شرح المقاصد، مسعود بن عمر بن عبد الله المعروف بسعد الدين التفتازانى (م 793)، تحقيق عبد الرحمن عميرة، الطبعة الاولى، قم، منشورات الرضى، 1370-1371 ش.
- 99- شرح المنظومة، المولى هادى بن مهدى السبزوارى (1212-1289)، الطبعة السادسة،

قم، مكتبة العلامة، 1369 ش.

100- شرح المواقف، السيّد الشريف علي بن محمّد الجرجاني (م 816)، إعداد السيّد محمّد بدر الدين النسعاني، قم، منشورات الرضى، 1412، «بالأوفست عن طبعة مصر، 1325».

101- الشفاء، الشيخ الرئيس أبو علي حسين بن عبد الله بن سينا (370-427)، قم، مكتبة آية الله المرعشي، 1405.

102- شوارق الإلهام فى شرح تجريد الكلام، المولى عبد الرزاق بن علي بن الحسين اللاهيجي (م 1051)، أصفهان، نشر مهدوي، الطبعة الحجرية.

103- الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية، محمّد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي المعروف بصدر المتألّهين (م 1050)، تعليق و تصحيح السيّد جمال الدين الآشتياني، الطبعة الثانية، مشهد، مركز نشر دانشگاهي، 1360 ش.

«ص»

104- الصحاح، إسماعيل بن حماد الجوهري (م 393)، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، الطبعة الثانية، بيروت، دار العلم للملايين، 1399.

105- صحيح البخارى، أبو عبد الله محمّد بن إسماعيل البخارى الجعفي (م 256)، تحقيق و شرح الشيخ قاسم الشّماعى الرفاعى، الطبعة الاولى، بيروت، دار القلم، 1407.

106- صحيح مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (206-261)، تحقيق محمّد فؤاد عبد الباقي، الطبعة الثانية، بيروت، دار الفكر، 1398.

107- الصلاة «ضمن تراث الشيخ الأعظم»، الشيخ الأعظم مرتضى بن محمّد أمين الأنصارى الدزفولى (1214-1281)، قم، المؤتمر العالمى بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الأنصارى، 1418.

108- الصلاة، المحقّق الشيخ عبد الكريم الحائري اليزدى المهرجردي الميبدي (1276-1355)، قم، مكتب الإعلام الإسلامى، 1362 ش.

«ض»

109- ضوابط الاصول، السيّد إبراهيم القزويني، الطبعة الحجرية.

«ط»

110- الطلب و الإرادة، الإمام الخميني قدس سره (1320-1409)، قم، مؤسسة تنظيم و نشر آثار الإمام الخميني قدس سره، 1421.

111- الطهارة، الإمام الخميني قدس سره (1320-1409)، قم، مؤسسة تنظيم و نشر آثار الإمام الخميني قدس سره، 1421.

112- الطهارة، الشيخ محمّد الفاضل اللنكراني، تقارير بحث الإمام الخميني قدس سره (1320-1409)، قم، مؤسسة تنظيم و نشر آثار الإمام الخميني قدس سره، 1421.

113- الطهارة «ضمن تراث الشيخ الأعظم»، الشيخ الأعظم مرتضى بن محمّد أمين الأنصاري الدزفولي (1214-1281)، قم، المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الأنصاري، 1418.

«ع»

114- العدة في اصول الفقه، أبو جعفر شيخ الطائفة محمّد بن الحسن المعروف بالشيخ الطوسي (385-460)، تحقيق محمّد رضا الأنصاري القمي، قم، مطبعة ستارة، 1417.

115- العروة الوثقى، السيّد محمّد كاظم الطباطبائي اليزدي (م 1337)، مع تعليقات أعلام العصر و مراجع الشيعة الإمامية، الطبعة الثالثة، طهران، المكتبة العلمية الإسلامية، 1363 ش.

116- علل الشرائع، أبو جعفر محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي المعروف بالشيخ الصدوق (م 381)، الطبعة الاولى، النجف الأشرف، المكتبة الحيدرية، 1386.

117- عوالي اللآلي العزيزية في الأحاديث الدينية، محمّد بن علي بن إبراهيم الأحسائي، ابن أبي جمهور (م أوائل القرن العاشر)، تحقيق مجتبي العراقي، الطبعة الاولى، قم، مطبعة سيد الشهداء، 1403.

118- عيون أخبار الرضا عليه السلام، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، المعروف بالشيخ الصدوق (م 381)، تصحيح السيد مهدي الحسيني اللاجوردى، الطبعة الثانية، منشورات جهان.

«غ»

119- غرر العوائد من درر الفوائد، الميرزا محمد الثقفي الطهراني، چاپخانه حيدرى، 1389.

120- غنية النزوع إلى علم الاصول و الفروع، السيد حمزة بن علي بن زهرة الحلبي (511-585)، تحقيق الشيخ إبراهيم البهادري، الطبعة الاولى، قم، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، 1417.

121- الغيبة، شيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي (385-460)، قم، مؤسسة المعارف الإسلامية، 1411.

«ف»

122- فرائد الاصول «ضمن تراث الشيخ الأعظم»، الشيخ الأعظم مرتضى بن محمد أمين الأنصاري الدزفولي (1214-1281)، قم، المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الأنصاري، 1418.

123- الفصول الغروية في الاصول الفقهيّة، الشيخ محمد حسين بن عبد الرحيم الطهراني الأصفهاني الحائري (م 1250)، قم، دار إحياء العلوم الإسلامية، 1404، «بالأوفست عن الطبعة الحجرية».

124- الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام، تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الاولى، مشهد، المؤتمر العالمي للإمام الرضا عليه السلام، 1406.

125- الفقيه «كتاب من لا يحضره الفقيه»، أبو جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، المعروف بالشيخ الصدوق (م 381)، تحقيق علي أكبر الغفاري، طهران، دار الكتب الإسلامية، 1390.

- 126- فوائد الاصول، الآخوند الخراسانى المولى محمّد كاظم بن حسين الهروى (1255-1329)، تصحيح و تعليق سيد مهدي شمس الدين، طهران، وزارة الإرشاد الإسلامى، 1407.
- 127- فوائد الاصول، الشيخ محمّد على الكاظمى الخراسانى (1309-1365)، تقريرات بحث الميرزا محمّد حسين الغروى النائينى (م 1355)، قم، مؤسسة النشر الإسلامى، 1404.
- 128- الفوائد الرجالية، الوحيد البهبهانى (1118-1206)، المطبوع ضمن «رجال الخاقانى»، تحقيق السيّد محمّد صادق بحر العلوم، قم، مكتب الإعلام الإسلامى، 1404.
- 129- الفوائد الطوسية، الشيخ محمّد بن الحسن الحرّ العاملى (1033-1104)، قم، المطبعة العلمية.
- 130- الفوائد المدنية، محمّد أمين الأسترآبادى، الطبعة الحجرية.
- «ق»
- 131- قاعدة لا ضرر، شيخ الشريعة الأصفهانى (م 1339)، قم، مؤسسة النشر الإسلامى.
- 132- القاموس المحيط و القابوس الوسيط، أبو طاهر مجد الدين محمّد بن يعقوب الفيروزآبادى (729-817)، بيروت، دار الجيل.
- 133- القبسات، مير محمّد باقر بن شمس الدين محمّد أسترآبادى (م 1041)، طهران، انتشارات دانشگاه طهران، 1374 ش.
- 134- قرب الإسناد، أبو العباس عبد الله بن جعفر الحميرى القمى (م بعد 304)، تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الاولى، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، 1413.
- 135- القضاء «كتاب القضاء»، الحاج ميرزا محمّد حسن الأشتيانى، قم، منشورات دار الهجرة.
- 136- قواعد الأحكام فى مسائل الحلال و الحرام، العلامة الحسن بن يوسف بن على بن المطهر الحلّى (648-726)، الطبعة الحجرية، قم، منشورات الرضى.

137- قوانين الاصول «القوانين المحكمة»، المحقق ميرزا أبو القاسم القمّي بن المولى محمّد حسين الجيلاني المعروف بالميرزا القمّي (1151-1231)، المجلّد الأول، الطبعة الحجرية، طهران، المكتبة العلمية الإسلامية، 1378، المجلّد الثاني، المطبوع في دار الخلافة، طهران، باهتمام محمّد مهدي الخوانساري.

«ك»

138- الكافي، ثقة الإسلام أبو جعفر محمّد بن إسحاق الكليني الرازي (م 329)، تحقيق علي أكبر الغفاري، الطبعة الثالثة، طهران، دار الكتب الإسلامية، 1388.

139- كتاب سليم بن قيس الهلالي، سليم بن قيس الكوفي الهلالي (م 90)، دار الكتب الإسلامية.

140- كشف الغطاء عن خفيّات مبهمات الشريعة الغراء، الشيخ جعفر بن خضر المعروف بكاشف الغطاء (م 1227)، أصفهان، منشورات المهدوي.

141- كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، العلامة الحلّي، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر (م 726)، تحقيق حسن حسن زاده الآملي، الطبعة الاولى، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1409.

142- كفاية الاصول، الآخوند الخراساني المولى محمّد كاظم بن حسين الهروي (1255-1329)، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، 1409.

143- كمال الدين و تمام النعمة، أبو جعفر محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، المعروف بالشيخ الصدوق (م 381)، تحقيق علي أكبر الغفاري، طهران، مكتبة الصدوق، 1390.

144- كنز العمّال في سنن الأقوال و الأفعال، علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين الهندي (م 975)، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1409.

145- كنز الفوائد، أبو الفتح محمّد بن علي بن عثمان الكراچكي، قم، دار الذخائر، 1410.

«ل»

146- لسان العرب، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور المصري (م 711)، بيروت، دار صادر، بالأوفست عن طبعة البولاق بمصر.

147- لمحات الاصول، الإمام الخميني قدس سره (1320 - 1409)، تقريرات بحث السيد المحقق حسين البروجردى (1292-1380)، قم، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني قدس سره، 1421.

«م»

148- المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعات، محمد بن عمر الخطيب فخر الدين الرازي (544-606)، الطبعة الثانية، قم، مكتبة بيدار، 1411.

149- المبسوط، شمس الدين السرخسى الحنفى محمد بن أحمد بن أبى سهل (م 483)، بيروت، دار المعرفة، 1406، بالأوفست عن طبعته السابقة، 1331.

150- المبسوط فى فقه الإمامية، أبو جعفر شيخ الطائفة محمد بن الحسن المعروف بالشيخ الطوسى (385-460)، طهران، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، 1387-1393.

151- مجمع البحرين و مطلع النيرين، فخر الدين الطريحي، (972-1087)، بيروت، مكتبة الهلال، 1985 م.

152- مجمع البيان فى تفسير القرآن، أبو على أمين الإسلام الفضل بن الحسن الطبرسى (م 548)، تحقيق السيد هاشم الرسولى المحلاتى، بيروت، دار إحياء التراث العربى.

153- مجمع الفائدة و البرهان فى شرح إرشاد الأذهان، أحمد بن محمد المحقق الأردبيلى (م 993)، الطبعة الاولى، قم، مؤسسة النشر الإسلامى، 1402-1414.

154- المجموع شرح المهذب، أبو زكريا يحيى بن شرف النووى الشافعى (م 676)، بيروت، دار الفكر.

- 155- المحاسن، أبو جعفر أحمد بن محمد بن خالد البرقي (م 274 أو 280)، تحقيق جلال الدين الحسيني، المحدث الارموي، الطبعة الثانية، قم، دار الكتب الإسلامية.
- 156- المحصول في علم اصول الفقه، محمد بن عمر فخر الدين الرازي (544-606)، بيروت، المكتبة العصرية، 1420.
- 157- مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، العلامة الحلّي جمال الدين حسن بن يوسف بن المطهر (648-726)، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، 1412-1418.
- 158- مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام، السيد محمد بن علي الموسوي العاملي (م 1009) الطبعة الاولى، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، 1410.
- 159- مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، العلامة محمد باقر بن محمد تقي المجلسي (1037-1110)، طهران، دار الكتب الإسلامية، 1411.
- 160- مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، زين الدين بن علي العاملي الجبعي المعروف بالشهيد الثاني (911-965)، قم، مؤسسة المعارف الإسلامية، 1413-1418.
- 161- مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، الحاج الميرزا حسين المحدث النوري (1254-1320)، تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الاولى، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، 1407.
- 162- المستصفي في علم الاصول، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (م 505)، قم، دار الذخائر، 1368 ش، بالأوفست عن المطبعة الأميرية بمصر، 1322.
- 163- مستند الشيعة في أحكام الشريعة، أحمد بن محمد مهدي النراقي (م 1245)، الطبعة الاولى، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، 1418.
- 164- المسند، الإمام أحمد بن محمد بن حنبل (164-241)، القاهرة، دار الحديث، 1416.
- 165- مشارق الشموس، آقا حسين بن جمال الدين محمد الخوانساري (1019-1099)، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.

- 166- مصباح الفقيه، الحاج آقارضا بن محمّد هادي الهمداني النجفي (م 1322)، طهران، منشورات مكتبة الصدر.
- 167- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، أحمد بن محمّد بن علي المقرئ الفيومي (م 770)، قم، منشورات دار الهجرة، 1405.
- 168- مطارح الأنظار، الشيخ أبو القاسم الكلانتری (1236-1316)، تقارير بحث الشيخ الأعظم الأنصاري، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، بالأوفست عن الطبعة الحجرية.
- 169- المطالب العالية من العلم الإلهي، محمّد بن عمر فخر الدين الرازي (544-606)، بيروت، دار الكتاب العربي، 1407.
- 170- المطوّل «كتاب المطوّل في شرح تلخيص المفتاح»، مسعود بن عمر بن عبد الله المعروف بسعد الدين التفتازاني (م 793)، طهران، المكتبة العلمية الإسلامية، 1374.
- 171- معارج الاصول، المحقّق الحلّي نجم الدين جعفر بن حسن بن يحيى بن سعيد الهذلي (602-676)، إعداد السيّد محمّد حسين الرضوي، الطبعة الاولى، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، 1403.
- 172- معالم الدين و ملاذ المجتهدين «المقدمة في اصول الفقه»، أبو منصور جمال الدين الحسن بن زين الدين العاملي (959-1011)، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1416.
- 173- معاني الأخبار، أبو جعفر محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي المعروف بالشيخ الصدوق (م 381)، تحقيق علي أكبر الغفاري، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1361 ش.
- 174- المعتبر في شرح المختصر، المحقّق الحلّي نجم الدين جعفر بن حسن بن يحيى بن سعيد الهذلي (602-676)، قم، مؤسسة سيّد الشهداء عليه السلام، 1364 ش.
- 175- معتمد الاصول، الشيخ محمّد الفاضل اللنكراني، تقارير بحث الإمام الخميني قدس سره (1320-1409)، قم، مؤسسة تنظيم و نشر آثار الإمام الخميني قدس سره، 1423.

- 176- المعتمد فى اصول الفقه، أبو الحسين محمد بن على بن الطيب البصرى المعتزلى، بيروت، دار الكتب العلمية، 1403.
- 177- المعجم الكبير، الحافظ أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبرانى (260-360)، الطبعة الثانية، بيروت، دار إحياء التراث العربى.
- 178- المغنى، أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة (م 620)، بيروت، دار الكتاب العربى.
- 179- مغنى اللبيب عن كتب الأعراب، ابن هشام أبو محمد عبد الله بن يوسف الأنصارى (م 761)، قم، مؤسسة سيّد الشهداء عليه السلام، 1375 ش.
- 180- مفاتيح الاصول، السيّد محمد الطباطبائى، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، بالأوفست عن الطبعة الحجرية.
- 181- مفتاح العلوم، يوسف بن أبى بكر محمد بن على السكاكى، بيروت، دار الكتب العلمية.
- 182- مقالات الاصول، الشيخ ضياء الدين العراقى (1278-1361)، قم، مجمع الفكر الإسلامى، 1414-1420.
- 183- المقنع، أبو جعفر محمد بن على بن الحسين بن بابويه القمى المعروف بالشيخ الصدوق (م 381)، قم، مؤسسة الإمام الهادى عليه السلام، 1415.
- 184- المكاسب «ضمن تراث الشيخ الأعظم»، الشيخ الأعظم مرتضى بن محمد أمين الأنصارى الدزفولى (1214-1281)، قم، المؤتمر العالمى بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الأنصارى، 1418.
- 185- مناقب آل أبى طالب، أبو جعفر رشيد الدين محمد بن على بن شهر آشوب المازندرانى (م 588)، إعداد محمد حسين دانش الأشتيانى والسيّد هاشم الرسولى المحلّاتى، قم، مكتبة العلامة.
- 186- مناهج الأحكام و الاصول، أحمد بن محمد مهدى أبى ذر النراقى، الطبعة الحجرية.

187- مناهج الوصول إلى علم الاصول، الإمام الخميني قدس سره (1320-1409)، قم، مؤسسة تنظيم و نشر آثار الإمام الخميني قدس سره، 1414.

188- منتهى المطلب في تحقيق المذهب، العلامة الحلي جمال الدين حسن بن يوسف بن المطهر (648-726)، الطبعة الحجرية، 1333.

189- المنجد في اللغة و الأعلام، اشترك في تأليفه عدّة من المحققين، بيروت، دار المشرق، 1994 م.

190- المنحول من تعليقات الاصول، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (م 505)، تحقيق محمد حسن هيتو، الطبعة الثالثة، بيروت، دار الفكر، 1419.

191- منية الطالب في شرح المكاسب، الشيخ موسى بن محمد النجفي الخوانساري، تقارير أبحاث استاذ الشيخ محمد حسين الغروي النائيني (م 1355)، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1418.

192- موسوعة أطراف الحديث النبوي الشريف، إعداد أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، بيروت، عالم التراث، 1410.

«ن»

193- الناصريات «المسائل الناصريات» ضمن «الجوامع الفقهية»، أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي المعروف بالشريف المرتضى و علم الهدى، قم، مكتبة آية الله المرعشي، 1404.

194- نقد المحصل «تلخيص المحصل»، أبو جعفر محمد بن محمد بن الحسن الطوسي، خواجه نصير الدين الطوسي (م 672)، بيروت، دار الأضواء، 1405.

195- نهاية الاصول (تقارير المحقق البروجردي)، الشيخ حسينعلي المنتظري، قم، نشر تفكر، 1415.

196- نهاية الأفكار، الشيخ محمد تقى البروجردي النجفي، تقارير بحث المحقق آغا ضياء

الدين العراقي، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1405.

197- نهاية الدراية في شرح الكفاية، الشيخ محمد حسين الأصفهاني (م 1361)، تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الاولى، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، 1414.

198- النهاية في غريب الحديث و الأثر، مجدّد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري المعروف بابن الأثير (544-606)، قم، مؤسسة إسماعيليان، 1364 ش.

199- نهج البلاغة، من كلام مولانا أمير المؤمنين عليه السلام، الشريف الرضى محمد بن الحسين (359-406)، الدكتور صبحي الصالح، قم، دار الهجرة، 1395.

((و))

200- الوافي، محمد بن المرتضى المولى محسن المعروف بالفيز الكاشاني (1007-1091)، أصفهان، مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، 1412.

201- الوافية في اصول الفقه، المولى عبد الله بن محمد البشروي الخراساني المعروف بالفاضل التوني (م 1071)، تحقيق السيّد محمد حسين الرضوي الكشميري، قم، مجمع الفكر الإسلامي، 1412.

202- وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، الشيخ محمد بن الحسن الحرّ العاملي (1033-1104)، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، 1409.

203- وقاية الأذهان، الشيخ أبو المجد محمد رضا النجفي الأصفهاني (م 1362)، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، 1413.

204- هداية المسترشدين في شرح معالم الدين، الشيخ محمد تقى الأصفهاني (م 1248)، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، بالأوفست عن الطبعة الحجرية.

فهرس المحتويات

المقصد السابع: فى الاصول العملية القول فى البراءة تمهيد 9

وفيه امور:

الأمر الأول: فى بيان حالات المكلف وذكر مجارى الاصول 9

الأمر الثانى: فى وجه تقديم الأمارات على الاصول 11

الأمر الثالث: وحدة مناط البحث فى جميع أقسام الشبهات 14

حول استدلال الاصوليين على البراءة 15

الاستدلال بالآيات 15

الاستدلال بالروايات على البراءة 26

الرواية الاولى: حديث الرفع 26

وفيه امور:

الأمر الأول: فى شمول الحديث للشبهات الحكمية 26

الأمر الثانى: معنى الرفع فى الحديث 33

الأمر الثالث: فى كيفية حكومة حديث الرفع 37

- الأمر الرابع: فى بيان المصحح لإسناد الرفع 39
- الأمر الخامس: فى شمول الحديث للأموال العدمية 42
- الأمر السادس: فى شمول الحديث للأجزاء والشرائط والأسباب والمسببات 45
- القول فى نسيان الجزء والشرط فى العبادات 45
- القول فى نسيان الأسباب فى المعاملات 53
- القول فى الإكراه 55
- القول فى الاضطرار 57
- القول فى المسببات 57
- بحث و تحقيق: عدم اختصاص رافعية الإكراه بالمعنى الأخص 59
- الأمر السابع: تصحيح العبادة بالحديث عند الشك فى المانعية 61
- الرواية الثانية: حديث الحَجْب 62
- الرواية الثالثة: حديث السعة 64
- الرواية الرابعة: حديث الحل 66
- الرواية الخامسة: صحيحة عبد الصمد بن بشير 68
- الرواية السادسة: حسنة ابن الطيار 70
- الرواية السابعة: رواية إبراهيم بن عمر اليماني 72
- الرواية الثامنة: حديث الإطلاق 73
- المختار فى معنى الرواية 80
- الرواية التاسعة: صحيحة عبد الرحمن بن الحجّاج 82
- الرواية العاشرة: رواية «كلّ شىء فيه حلال و حرام...» 83

جولة حول وجوب دفع الضرر المحتمل 88

حول استدلال الأخباريين على وجوب الاحتياط 93

الاستدلال بالآيات 93

الاستدلال على وجوب الاحتياط بالسنة 97

الاستدلال على وجوب الاحتياط بالدليل العقلي (العلم الإجمالي) 111

استدلال عقلي آخر للأخباري (أصالة الحظر) 123

تنبيهات البراءة:

التنبيه الأول: تقديم الأصل الموضوعي على البراءة 125

حول أصالة عدم التذكية 126

صور الشك في حلية الحيوان 126

الاحتمالات في حقيقة التذكية 127

مقتضى الأصل في الاحتمالات 127

أصالة عدم التذكية في الشبهة الحكمية 128

كلام المحقق الحائري في المقام ونقده 128

حول استصحاب عدم الأزلى عند الشك في القابلية للتذكية 130

في بيان اعتبارات القضايا السالبة 131

التحقيق في جريان أصالة عدم التذكية في المحتملات 137

تفصيل المحقق الهمداني في المقام 140

أصالة عدم التذكية في الشبهة الموضوعية 142

التنبيه الثاني: في حسن الاحتياط 147

- تصحيح عبادية الشىء بأوامر الاحتياط 150
- الاستدلال لإمكان الاحتياط بأخبار من بلغ 152
- القول فى مفاد أخبار من بلغ 153
- استفادة الاستحباب الشرعى من أخبار من بلغ 154
- التنبه الثالث: فى دوران الأمر بين المحذورين 161
- مقتضى الأصل فى تساوى المحذورين من حيث الأهمية مع وحدة الواقعة 162
- فى جريان الأصل العقلى 162
- فى جريان الأصل الشرعى 165
- مقتضى الأصل فى اختلاف المحذورين من حيث الأهمية مع وحدة الواقعة 170
- هل التخيير فى صورة تعدد الواقعة بدوى أو استمرارى؟ 171
- تتميم فى دوران الأمر بين المحذورين فى التعدييات 173
- القول فى الشكّ فى المكلف به يقع الكلام فى مقامين:
- المقام الأول: فى دوران الأمر بين المتباينين 177
- ضابط الشكّ فى المكلف به 177
- تنقيح محلّ النزاع فى المقام 178
- تنبيه: عدم تقييد الأدلة الواقعية بجواز الترخيص فى أطراف العلم الإجمالى 181
- الكلام فى المخالفة القطعية 183
- يقع البحث فى جهتين:
- الجهة الاولى: فى إمكان الترخيص فى أطراف العلم الإجمالى 183

الجهة الثانية: فى وقوع الترخيص فى أطراف العلم الإجمالى 186

مقالة الشيخ فى وجه عدم جريان الاصول فى أطراف العلم الإجمالى 194

تفصيل المحقق النائنى بين الاصول التنزيلية وغيرها 196

الكلام فى الموافقة القطعية 203

جواز الترخيص فى بعض أطراف العلم الإجمالى ثبوتاً 203

جواز الترخيص فى بعض أطراف العلم الإجمالى إثباتاً 204

حول استفادة الترخيص فى بعض الأطراف من الأدلة العامة 207

- الوجه الأول: ما نقله المحقق الحائرى 207

- الوجه الثانى: ما نقله المحقق الحائرى أيضاً 207

- الوجه الثالث: ما أفاده بعض محشّى «الفرائد» 208

حول رجوع الترخيص فى البعض إلى جعل البدلية 214

تنجيز العلم الإجمالى فى التدريجيات 215

ينبغى التنبيه على امور:

الأمر الأول: فيما إذا اضطرّ إلى أحد الأطراف 216

فى الاضطرار إلى بعض الأطراف المعين 217

فى الاضطرار إلى بعض الأطراف الغير المعين 221

- مختار المحقق الخراسانى فى الكتاب و هامشه 222

الأمر الثانى: فى شرطية الابتلاء لتنجيز العلم الإجمالى 225

الفرق بين الخطابات القانونية و الشخصية 228

مقتضى الأصل عند الشكّ فى الخروج عن محلّ الابتلاء 234

و توضيح حالها في ضمن امور:

الأول: تنقيح محلّ البحث 242

الثاني: فيما يدلّ على عدم وجوب الاحتياط في الشبهة غير المحصورة 243

ضابط الشبهة غير المحصورة 247

الثالث: في جواز مخالفة القطعية في الشبهة التحريمية الغير المحصورة 250

الرابع: في سقوط حكم الشكّ البدوي عن بعض الأطراف الغير المحصورة 251

الخامس: في حكم الشبهة الوجودية الغير المحصورة 252

الأمر الرابع: في ملاقى الشبهة المحصورة 253

تحقيق الحال فيه في ضمن أبحاث:

البحث الأول: في أنّ ملاقى النجس بعنوانه من النجس 253

البحث الثاني: صور الملاقاة في المسألة 256

البحث الثالث: مقتضى الأصل في الصور 256

- مقتضى الأصل العقلي في صور الملاقاة 256

- مقتضى الأصل الشرعى في صور الملاقاة 267

- فذلكة البحث في المقام 270

- شبهة التفكيك بين قاعدتى الطهارة و الحلّ في الملاقى 272

- ما أفاده شيخنا العلامة من الجواب حول الشبهة 276

البحث الرابع: مقتضى الأصل عند الشكّ في نجاسة الملاقى بعنوانه 277

تنبيهات:

التنبيه الأول: في وجوب الاحتياط عند الجهل بالموضوع 279

التنبیه الثانی: فی کیفیة النیة لو کان المعلوم بالإجمال من العبادات 281

التنبيه الثالث: حكم ما لو كان المعلوم بالإجمال واجبين مترتبين شرعاً 283

المقام الثاني: فى الأقلّ والأكثر الارتباطيين 287

تنقيح المقال يتوقّف على بيان مقدّمات:

الأولى: فى الفرق بين الأقلّ والأكثر الاستقلاليين و الارتباطيين 287

الثانية: تنقيح محطّ البحث 288

الثالثة: فى الصور المحتملة فى المسألة 290

يقع الكلام فى مطالب:

المطلب الأوّل: فيما إذا كان الأقلّ والأكثر من قبيل الكلّ والجزء 291

بيان امور لجريان البراءة العقلية 291

تقريب جريان البراءة العقلية 296

الإشكالات الثمانية على جريان البراءة العقلية عن الأكثر و دفعها 297

فى جريان البراءة الشرعية فى المقام 320

المطلب الثانى: إذا كان الأقلّ والأكثر من قبيل المطلق والمشروط 321

المطلب الثالث: دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر فى الأسباب والمحصّلات 325

بيان الحقّ فى الأسباب الشرعية 329

عدم جريان البراءة فى الأسباب الشرعية 332

المطلب الرابع: الشبهة الموضوعية من الأقلّ والأكثر الارتباطيين 334

الأقسام المتصوّرة فى الشبهة الموضوعية 334

بيان حال الأقسام فى ضمن أمرين:

الأمر الأوّل: حال الأقسام فيما إذا كان الحكم نفسياً 335

الأمر الثاني: حال الأقسام فيما إذا كان الحكم غيرياً 340

التنبيه على أمرين:

الأمر الأول: فى أصالة الركنية فى الأجزاء و الشروط 342

هاهنا مقامات أربعة:

المقام الأول: فيما يقتضيه الأصل العقلى بالنسبة إلى النقيصة السهوية 342

إشكال الشيخ الأعظم على جريان البراءة بعدم إمكان خطاب الناسى 346

التحقيق فى الجواب و ذكر أجوبة القوم 346

تفصيل المحقق النائنى بين نسيان المستوعب للوقت و عدمه 351

المقام الثانى: فيما يقتضيه الأصل الشرعى فى النقيصة السهوية 353

صحّة التمسك بحديث الرفع فى رفع جزئية المنسى 353

فيما أورد المحقق العراقى على التمسك بحديث «رفع ... النسيان» 357

المقام الثالث: فى حال الزيادة العمدية و السهوية 362

تصوير الزيادة فى الجزئية و الشرطية 362

عدم مبطلية الزيادة مطلقاً 367

التمسك بالاستصحاب لإثبات صحّة العمل مع الزيادة 367

المقام الرابع: فيما تقتضيه القواعد الثانوية فى الزيادة و النقيصة 373

مقتضى الروايات الواردة فى الزيادة 373

بيان مفاد قاعدة «لا تعاد» 376

النسبة بين «لا تعاد» و حديث «من زاد» 380

حال النسبة بين قاعدة «لا تعاد» و حديث: «إذا استيقن أنه زاد فى صلاته» 384

كلام المحقق النائنى فيما تحقّق به الزيادة 386

تحرير محلّ النزاع 390

يقع الكلام في مقامين:

المقام الأول: في مقتضى القواعد الأولية 395

في جريان البراءة العقلية 395

في جريان البراءة الشرعية 396

المقام الثاني: في مقتضى القواعد الثانوية 398

التمسك بالاستصحاب لإثبات وجوب باقى الأجزاء 398

التمسك بقاعدة الميسور لإثبات وجوب باقى الأجزاء 403

الكلام في مفاد النبوى 404

الكلام في مفاد العلوى الأول 407

الكلام في مفاد العلوى الثانى 410

توضيح محتملات الحديث 411

في اعتبار صدق الميسور في جريان القاعدة 413

المرجع في تعيين الميسور 415

خاتمة: في شرائط جريان الاصول 417

في حسن الاحتياط مطلقاً 417

الإشكال في مطلق الاحتياط 418

الإشكال المختصّ بالاحتياط في أطراف العلم الإجمالى 419

الإشكال في الاحتياط فيما قامت الأمانة على خلافه 422

شرائط جريان البراءة العقلية 425

اعتبار الفحص فى الشبهات الموضوعية 433

كيفية وجوب التعلّم و مناط استحقاق عقاب التارك للفحص 434

بحث و تنقيح: أنّ تارك الفحص هل يستحقّ العقاب عند المخالفة مطلقاً 435

تنبيه: فيما أفاده المحقّق الخراسانى فى المقام 437

تتمّة: فيما إذا انجرّ ترك الفحص إلى ترك واجب مشروط 439

حول كلام المحقّق الأردبيلى و صاحب المدارك فى وجوب التعلّم 442

إشكال تنافى الصّحة و استحقاق العقوبة 445

فى مسألتي الجهر و الإخفات و القصر و التمام 445

مناطق صحّة عمل الجاهل و بطلانه 445

أجوبة المحقّقين عن إشكال التنافى 446

شرائط جريان البراءة الشرعية 452

نيل الأوطار

فى بيان قاعدة «لا ضرر و لا ضرار» تمهيد: فى ذكر الأحاديث المربوطة بالمقام 462

ما ورد فى جوامع الحديث للشريعة 462

ما ورد فى جوامع الحديث للعامة 467

الروايات المتحددة المضمون مع حديث «لا ضرر» 468

التحقيق: فى حال ورود «لا ضرر» مستقلاً 472

إشكالات تذييل حديث الشفعة و منع فضل الماء ب «لا ضرر» 474

مقالة شيخ الشريعة فى المقام 475

حلّ العقدة 478

تذييل القاعدة بكلمتي «في الإسلام» أو «على مؤمن» 483

فصل: في فقه الحديث الشريف 488

و فيه مقامان:

المقام الأول: في معنى الضرر و الضرار 488

الفرق بين الضرر و الضرار 492

المقام الثاني: في مفاد الهيئة التركيبية 498

الوجوه المحتملة أو المنقولة حول كلام الشيخ الأعظم 500

في الوجوه المتصورة للحقيقة الادعائية 501

حول كلام بعض الأعظم في توضيح مفاد القاعدة 506

نقد الوجوه المذكورة حول كلام الشيخ الأعظم 510

الإشكالات المشتركة 510

الإشكالات غير المشتركة 514

حول ما أفاده شيخ الشريعة الأصفهاني 518

حول المختار في معنى الرواية 524

الغاية من المقالة 532

فذلكة المقام 537

دفع توهم 539

تنبيهات:

التنبيه الأول: في اشتغال الرواية على ما يخالف القواعد 541

التنبيه الثالث: فى تحمّل الضرر والإكراه على الإضرار 549

التنبيه الرابع: فى تعارض الضرر والحرص وغيرهما من الصور 552

إشكال و دفع 553

رسالة

فى الاجتهاد والتقليد ذكر مناصب الفقيه 563

يقع البحث فى مقامين:

المقام الأول: البحث عن منصب الإفتاء 565

من لا يجوز له الرجوع إلى الغير 565

من يجوز له العمل بفتوى نفسه 568

من يجوز له التصدّي لمقام الإفتاء 574

المقام الثانى: البحث عن منصبى القضاء والحكومة 575

مقتضى القواعد الأولى فى المقام 575

ثبوت منصبى الحكومة والقضاء للنبي والأئمة 576

الاستدلال على ثبوت منصبى الحكومة والقضاء للفقيه فى زمن الغيبة 578

الاستدلال بالضرورة وحكم العقل 578

الاستدلال بالروايات 580

- مقبولة عمر بن حنظلة 581

- تقريب دلالة المقبولة بوجه آخر 583

- عدم دلالة المقبولة على اشتراط الاجتهاد المطلق فى المنصب 585

- حول ما بقي من الروايات 587

حول جواز القضاء للعامى مستقلاً أو بنصب الحاكم أو بالتوكيل 592

استقلال العامى فى القضاء 592

جواز نصب العامى للقضاء 598

جواز توكيل الفقيه العامى للقضاء 602

القول فيمن يؤخذ عنه الفتوى 605

مقتضى الأصل الأولى وجوب تقليد الأعلم 605

مقتضى بناء العقلاء فى باب تقليد الأعلم 609

تمهيد: فى بناء العقلاء على أصل التقليد 609

- شبهة عدم وجود هذا البناء فى زمن الأئمة: 610

- الجواب الأول عن الشبهة 612

- الجواب الثانى عن الشبهة 620

مناط بناء العقلاء فى رجوع الجاهل إلى العالم 621

هل ترجيح قول الأعلم عند العقلاء لزومى أم لا؟ 625

حال الأدلة الشرعية فى لزوم تقليد الأعلم وعدمه 627

استدلال القائلين بجواز تقليد المفضول 627

وفيه وجهان:

الأول: الاستدلال بالآيات 627

الثانى: الاستدلال على جواز تقليد المفضول بالروايات 633

استدلال القائلين بوجوب الرجوع إلى الأعلم 640

الاستدلال على التخيير بين المتساويين بالروايات العلاجية 650

هل التخيير بدوى أو استمرارى؟ 653

اشتراط الحياة فى المفتى 659

التمسك بالاستصحاب على جواز تقليد الميت 659

- الإشكالات التى اورد على الاستصحاب 660

- إشكال عدم بقاء موضوع الاستصحاب و الجواب عنه 662

- حول الإشكال الآخر على الاستصحاب 667

- جوابنا عن الشبهة 670

الاستدلال ببناء العقلاء على جواز تقليد الميت 672

فيما إذا اختلف الحى و الميت فى مسألة البقاء 675

تكميل 677

مقالة العلامة الحائرى فى المقام 678

القول فى تبدل الاجتهاد 687

الفهارس العامة فهرس الآيات 693

فهرس الروايات 699

فهرس مصادر التحقيق 713

فهرس المحتويات 734

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم
جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ
(التوبة : 41)

منذ عدة سنوات حتى الآن ، يقوم مركز القائمة لأبحاث الكمبيوتر بإنتاج برامج الهاتف المحمول والمكتبات الرقمية وتقديمها مجاناً. يحظى هذا المركز بشعبية كبيرة ويدعمه الهدايا والندور والأوقاف وتخصيص النصيب المبارك للإمام عليه السلام. لمزيد من الخدمة ، يمكنك أيضاً الانضمام إلى الأشخاص الخيريين في المركز أينما كنت.

هل تعلم أن ليس كل مال يستحق أن ينفق على طريق أهل البيت عليهم السلام؟
ولن ينال كل شخص هذا النجاح؟
تهانينا لكم.

رقم البطاقة :

6104-3388-0008-7732

رقم حساب بنك ميلا:

9586839652

رقم حساب شيبا:

IR390120020000009586839652

المسمى: (معهد الغيمية لبحوث الحاسوب).

قم بإيداع مبالغ الهدية الخاصة بك.

عنوان المكتب المركزي :

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم 129، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي 03134490125

هاتف المكتب في طهران 021 - 88318722

قسم البيع 09132000109 شؤون المستخدمين 09132000109.

مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية
اصبحان
الغمامة



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

