



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للعلوم



عشر
عليه
ص

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

أقوال الأئمة

الجزء الثالث

مجلد الثالث - الجزء الثاني

الطبعة الأولى

الطبعة الثانية

١٤٢٥

بیتنا

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

انوار الأصول

كاتب:

آيت الله العظمى ناصر مكارم شيرازى (دام ظلّه)

نشرت فى الطباعة:

نسل جوان

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
١٥	انوار الأصول
١٥	اشارة
١٥	الجزء الثالث
١٥	المقصد السابع في مباحث الشك والاصول العلمية
١٥	٧- في مباحث الشك والاصول العملية
١٥	اشارة
١٨	١- أصالة البراءة
١٨	اشارة
١٨	أدلة الاصوليين على أصالة البراءة:
١٨	الأول: الآيات
١٨	اشارة
١٩	المناقشة:
٢١	الثاني: الروايات
٢٢	اشارة
٢٢	١- حديث الرفع
٢٢	اشارة
٢٢	المقام الأول: في إسناد الحديث
٢٢	المقام الثاني: في كيفية دلالة الحديث على المطلوب
٢٤	٢- حديث الحجب:
٢٧	٣- حديث الحل:
٢٨	٤- حديث السعة:
٢٨	٥- حديث الاطلاق:

- ٢٩ الثالث: دليل العقل
- ٣٢ الرابع: الإجماع
- ٣٣ أدلة الأخباريين على وجوب الاحتياط:
- ٣٣ اشارة
- ٣٤ الأول: الآيات
- ٣٤ الثاني: الروايات
- ٣٤ الثالث: العقل
- ٣٤ اشارة
- ٣٧ هل الأصل في الأشياء الحظر أو الإباحة؟
- ٣٧ اشارة
- ٣٩ التنبيه الأول: اشتراط عدم وجود أصل موضوعى (وهو من أهمها)
- ٤١ التنبيه الثاني: فى حسن الاحتياط، وترتب الثواب عليه، وإمكان الاحتياط فى العبادات
- ٥٠ التنبيه الثالث: فى جريان البراءة فى الشبهات الموضوعية
- ٥١ التنبيه الرابع: فى حسن الاحتياط مطلقاً حتى مع قيام الحجّة على العدم
- ٥٢ ٢- أصالة التخيير
- ٥٢ اشارة
- ٥٣ الامر الاول: تطبيقات أصالة التخيير فى الفقه
- ٥٣ الأمر الثاني: التخيير فى الواقعة المتكررة
- ٥٣ الأمر الثالث: التخيير فى التعبدات
- ٥٤ الأمر الرابع: دوران الأمر بين التعيين و التخيير
- ٥٥ ٣- أصالة الاشتغال
- ٥٥ اشارة
- ٥٥ المقام الأول: فى دوران الأمر بين المتباينين
- ٥٤ اشارة

- ٦٠ التنبيه الأول: الاضطرار إلى بعض الأطراف
- ٦١ التنبيه الثاني: خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء
- ٦٥ التنبيه الثالث: عدم الفرق بين الدفعيات والتدرجيات في تنجّز العلم الإجمالي
- ٦٦ التنبيه الرابع: هل الاصول المرخصه تجرى أولًا في أطراف العلم الإجمالي أو لا؟
- ٦٧ التنبيه الخامس: الفرق بين «الشبهات المحصورة» و «غير المحصورة»
- ٧٠ التنبيه السادس: اعتبار إندراج طرفي العلم الإجمالي تحت عنوان واحد وعدمه
- ٧١ التنبيه السابع: حكم ملاقي بعض أطراف الشبهه المحصورة
- ٧٣ التنبيه الثامن: في حكم الخنثى المشكل
- ٧٣ المقام الثاني: في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين
- ٧٣ اشارة
- ٧٤ الجهة الاولى: في الأجزاء
- ٧٧ الجهة الثانية: في الشروط
- ٧٨ الجهة الثالثة: في القيود
- ٧٨ اشارة
- ٧٩ الأمر الأول: الشك في جزئية شيء أو شرطيته عند النسيان
- ٨٠ الأمر الثاني: في زيادة الأجزاء والشروط
- ٨١ الأمر الثالث: هل يسقط الوجوب عند تعذر وجود الجزء أو الشرط ...؟
- ٨١ اشارة
- ٨٣ قاعدة الميسور
- ٨٨ المقام الثالث: في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الاستقلاليين
- ٨٩ خاتمة في شروط جريان الاصول
- ٨٩ مقدّمة:
- ٨٩ اشارة
- ٨٩ المقام الأول: في شروط جريان أصالة الاحتياط

- ٩١ المقام الثاني: فى شرائط جريان سائر الاصول
- ٩٢ وهو مقدار الواجب من الفحص
- ٩٣ الفحص فى الشبهات الموضوعية:
- ٩٣ اشارة
- ٩٤ الأمر الأول: فى الجاهل المقصر
- ٩٩ الأمر الثاني: فى كلام الفاضل التونى فى المقام
- ١٠٠ الكلام فى قاعدة لا ضرر
- ١٠٠ اشارة
- ١٠١ المقام الأول: فى مدرك القاعدة
- ١٠١ اشارة
- ١٠١ ١- الكتاب:
- ١٠٢ ٢- الإجماع:
- ١٠٢ ٣- العقل:
- ١٠٢ ٤- الستة:
- ١٠٧ المقام الثاني: فى مفاد الحديث
- ١٠٧ اشارة
- ١٠٩ الأمر الرابع: فى معنى الضرر والضرار
- ١٠٩ اشارة
- ١١٠ الأقوال الواردة فى معنى الحديث
- ١١٣ المختار فى معنى الحديث
- ١١٤ نقد سائر الأقوال:
- ١١٨ المقام الثالث: فى تنبيهات قاعدة لا ضرر
- ١١٨ التنبيه الأول: فى نسبة القاعدة إلى سائر الأدلة
- ١١٩ التنبيه الثاني: هل القاعدة موهونة بكثرة التخصيصات أو لا؟

- ١١٩ التنبيه الثالث: فى ما هو المعروف من الإشكال فى خصوص قضية سمرة
- ١٢٠ التنبيه الرابع: هل يجوز التمسك بالقاعدة لإثبات الأحكام كما يمكن التمسك بها لنفيها أو لا؟
- ١٢١ التنبيه الخامس: هل الحكم بنفى الضرر من باب الرخصة أو العزيمة؟
- ١٢١ التنبيه السادس: هل المراد بالضرر هو الضرر الشخصى أو النوعى؟
- ١٢٢ التنبيه السابع: هل المدار على الضرر الواقعى أو العلمى؟
- ١٢٣ التنبيه الثامن: فى تعارض الضررين
- ١٢٤ ٤- أصالة الاستصحاب
- ١٢٥ إشارة
- ١٢٥ الأمر الأول: تعريف الاستصحاب
- ١٢٥ الأمر الثانى: هل الاستصحاب من المسائل الاصولية أو غيرها؟
- ١٢٦ الأمر الثالث: أركان الاستصحاب
- ١٢٦ الأمر الرابع: ثمرة فعلية اليقين والشك
- ١٢٦ الأمر الخامس: هل الاستصحاب من الاصول أو الأمارات؟
- ١٢٨ الأمر السادس: جريان الاستصحاب فى الحكم الشرعى المستكشف من دليل العقل وعدمه
- ١٢٨ الأمر السابع: الفرق بين قاعدة الاستصحاب وقاعدتى اليقين والمقتضى والمنع
- ١٢٩ إشارة
- ١٢٩ الأقوال فى حجتيه الاستصحاب وبيان أدلتها:
- ١٤١ نتيجة البحث فى أدلة الاستصحاب:
- ١٤١ التفصيل بين الشبهات الحكيمية والشبهات الموضوعية:
- ١٤٢ استدلال بعض الأعظم للتفصيل ونقده:
- ١٤٤ تفصيل الشيخ الأعظم الأنصارى؛ بين الشك فى المقتضى والشك فى الرفع
- ١٤٤ إشارة
- ١٤٥ التنبيه الأول: الأحكام الوضعية
- ١٤٥ إشارة

- ١٥٠ وهو ما يترتب على هذا البحث من الثمرة في باب الاستصحاب:
- ١٥١ التنبيه الثاني: اعتبار فعلية اليقين والشك في الاستصحاب
- ١٥١ التنبيه الثالث: جريان الاستصحاب فيما ثبت بالأمانة
- ١٥٢ التنبيه الرابع: أقسام استصحاب الكلى
- ١٥٢ اشارة
- ١٥٦ الشبهة العبائية
- ١٦٠ التنبيه الخامس: استصحاب الامور التدريجية
- ١٦٣ التنبيه السادس: الاستصحاب التعليقي
- ١٦٥ التنبيه السابع: استصحاب أحكام الشرائع السابقة
- ١٦٥ اشارة
- ١٦٧ ثمرة هذا البحث
- ١٦٩ التنبيه الثامن: الاصول المثبتة وعدم حجيتها
- ١٦٩ اشارة
- ١٦٩ المقام الأول: المراد من الأصل المثبت
- ١٦٩ المقام الثاني: لماذا ليس الأصل المثبت بحجة
- ١٧٠ المقام الثالث: فيما استثنى من الأصل المثبت
- ١٧٢ المقام الرابع: الفرق بين مثبتات الاصول والأمارات
- ١٧٤ التنبيه التاسع: بعض تطبيقات الأصل المثبت
- ١٧٥ التنبيه العاشر: اللازم المطلق
- ١٧٦ التنبيه الحادى عشر: لزوم كون المستصحب حكماً شرعياً أو ذا حكم شرعى ولو بقاء
- ١٧٦ التنبيه الثانى عشر: استصحاب تأخر الحادث
- ١٨١ التنبيه الثالث عشر: استصحاب الكتابى
- ١٨٤ التنبيه الرابع عشر: استصحاب حكم المخصص
- ١٨٦ التنبيه الخامس عشر: فى المراد من الشك فى المقام

- ١٨٧ التنبيه السادس عشر: اعتبار بقاء الموضوع في الاستصحاب
- ١٨٧ اشارة
- ١٨٨ المعيار في بقاء الموضوع:
- ١٩٠ التنبيه السابع عشر: تقدم الأمارات على الاستصحاب
- ١٩٢ التنبيه الثامن عشر: النسبة بين الاستصحاب وسائر الاصول العمليّة
- ١٩٣ التنبيه التاسع عشر: تعارض الاستصحابين
- ١٩٦ التنبيه العشرون: النسبة بين الاستصحاب والقواعد الجارية في الشبهات الموضوعيّة
- ١٩٦ اشارة
- ١٩٨ الأمر الأول: في أدلة حجّية القرعة
- ١٩٨ الأمر الثاني: في موارد القرعة
- ١٩٨ الأمر الثالث: الروايات في الفرعة
- ١٩٩ الأمر الرابع: القرعة لكلّ أمر مشكل
- ١٩٩ الامر الخامس: ما المراد من المجهول
- ١٩٩ المقصد الثامن في تعارض الأدلّة والتعادل والتراجيح
- ١٩٩ اشارة
- ٢٠٠ ٨- في تعارض الأدلّة والتعادل والتراجيح
- ٢٠٠ المقدمة:
- ٢٠٠ اشارة
- ٢٠٠ الأمر الأول: عنوان المسألة
- ٢٠٠ الأمر الثاني: تعريف التعارض
- ٢٠١ الأمر الثالث: التخصيص والتخصّص والحكومة والورود وبيان الفرق بينها
- ٢٠٣ الأمر الرابع: عدم وجود التعارض بين العناوين الأولى والعناوين الثانويّة
- ٢٠٤ الأمر الخامس: موارد الجمع العرفي ليست من التعارض
- ٢٠٤ اشارة

٢٠٤ الضوابط الكلية للجمع الدلالي العرفي
٢٠٨ الأمر السادس: الفرق بين التعارض والتزاحم
٢٠٩ الأمر السابع: موارد التعارض
٢٠٩ اشارة
٢٠٩ الفصل الأول: في مقتضى الأصل الأولي في المتعارضين
٢١٣ الفصل الثاني: في مقتضى الأصل الثانوي في المتعارضين
٢١٣ اشارة
٢١٣ المقام الأول: في أخبار التعادل
٢١٣ اشارة
٢١٣ أخبار التخيير
٢١٨ المقام الثاني: في أخبار الترايح
٢١٨ اشارة
٢١٨ الأول: الأخبار
٢٢٤ الثاني: دعوى الإجماع على لزوم الأخذ بالخبر الراجح
٢٢٥ الثالث: حكم العقل بوجود ترجيح ذي المزية
٢٢٩ الفصل الثالث: في انقلاب النسبة
٢٣٠ الفصل الرابع: في ترتيب المرجحات
٢٣٢ الفصل الخامس: في المرجحات الخارجية
٢٣٢ اشارة
٢٣٤ الأمر الأول: في أن الشهرة على أقسام: الروائية والفتوائية والعملية
٢٣٥ الأمر الثاني: لماذا تكون مخالفة العامة من المرجحات؟
٢٣٦ الأمر الثالث: التعارض بين العامين من وجه
٢٣٧ خاتمة في الاجتهاد والتقليد
٢٣٧ المقدمة:

- ٢٣٧ المقام الأول: فى مباحث الاجتهاد
- ٢٣٧ اشارة
- ٢٣٧ الأمر الأول: معنى الاجتهاد لغهً واصطلاحاً
- ٢٣٩ الأمر الثانى: الاجتهاد بالمعنى العام والاجتهاد بالمعنى الخاص
- ٢٤١ الأمر الثالث: موارد النزاع بين الأخبارى والاصولى
- ٢٤٢ الأمر الرابع: المجتهد المطلق والمتجزى
- ٢٤٢ اشارة
- ٢٤٢ أما الجهة الأولى: فى أحكام المجتهد المطلق
- ٢٤٢ اشارة
- ٢٤٢ المسألة الأولى: إمكان تحقق الاجتهاد المطلق
- ٢٤٣ المسألة الثانية: جواز العمل بالاجتهاد المطلق
- ٢٤٤ المسألة الثالثة: جواز القضاء للمجتهد المطلق
- ٢٤٤ المسألة الرابعة: من مناصب المجتهد المطلق الولاية والحكومة
- ٢٤٥ الجهة الثانية: فى أحكام المجتهد المتجزى
- ٢٤٥ اشارة
- ٢٤٦ أحدها: جواز عمل المجتهد المتجزى برأيه
- ٢٤٦ أما الصورة الثانية:
- ٢٤٦ ثانيها: جواز رجوع الغير إليه
- ٢٤٦ ثالثها: قضاء المجتهد المتجزى
- ٢٤٧ الأمر الخامس: مبانى الاجتهاد
- ٢٥١ الأمر السادس: التخطئة والتصويب
- ٢٥١ اشارة
- ٢٥٣ فى بطلان القسم الأول من التصويب (التصويب الأشعري)
- ٢٥٣ اشارة

- ٢٥٥ ١- أسباب السقوط فى هوة التصويب
- ٢٥٦ ٢- المفاسد المترتبة على القول بالتصويب
- ٢٥٧ وأما القسم الثانى: وهو التصويب المعتزلى
- ٢٥٨ الأمر السابع: تبدل رأى المجتهد
- ٢٦٢ المقام الثانى: فى مباحث التقليد
- ٢٦٢ اشارة
- ٢٦٤ مسائل التقليد
- ٢٦٤ اشارة
- ٢٦٤ ١- جواز التقليد للعامى
- ٢٦٨ ٢- تقليد الأعلم
- ٢٦٨ اشارة
- ٢٦٩ المختار فى المسألة
- ٢٧٠ مدار الأعلمية على ماذا؟
- ٢٧١ ٣- تقليد الميّت
- ٢٧٣ تعريف المركز القائمة باصفهان للتمريرات الكمبيوترية

انوار الأصول

إشارة

سرشناسه : مكارم شیرازی ناصر، ١٣٠٥ - عنوان و نام پدید آور : انوار الاصول تقریراً لابحاث شیخنا الاستاذ سماحه آیه الله العظمی الشیخ ناصر مکارم شیرازی دام ظلّه / احمد القدسی مشخصات نشر : [قم نسل جوان ١٤١٤ق = - ١٣٧٣. شابک : ٣٨٠٠ ریال (ج ١) بهای هر جلد متفاوت ؛ ١٥٠٠٠ ریال هر جلد (ج.١ و ٢) یادداشت : ج ٣. چاپ اول ١٤١٦ق = ١٣٧٥ یادداشت : ج ١، ٢ (چاپ دوم ١٣٧٦). یادداشت : ج ١، ٢ (چاپ سوم ١٤٢٠ق = ١٣٧٨). یادداشت : ج ١، ٢ (چاپ ١٤٢٠ق = ١٣٧٨). یادداشت : ج ١، ٢ (چاپ دوم ١٤٢٠ق = ١٣٧٨). یادداشت : چاپ اول ١٣٧٣؛ بهار هر جلد متفاوت یادداشت : کتابنامه به صورت زیر نویس مندرجات : ج ١. مباحث اللفاظ " الى آخر النواهي -- ج ٢. مباحث المفاهيم الى نهايه الامارات -- ج ٣. الاصول العمليه - التعادل و التراجع الاجتهاد و التقليد. -- موضوع : اصول فقه شيعه شناسه افزوده : امير قدسی احمد رده بندی کنگره : BP١٥٩/٨م/٧ الف ١٣٧٣ رده بندی ديويي : ٢٩٧/٣١٢ شماره کتابشناسی ملی : ٧٥-٧٠١٨

الجزء الثالث

المقصد السابع في مباحث الشك والاصول العلمية

٧- في مباحث الشك والاصول العمليّة

إشارة

بعد الكلام عن أحكام القطع والظنّ تصل النوبة إلى البحث في أحكام الشكّ، وبتعبير القوم أنّه إذا لم يكن هناك دليل اجتهادي كان المرجع هو الاصول العمليّة، وحينئذ لا بدّ من البحث في امور: ١- في تعريف الاصول العمليّة. ٢- في أنّها داخله في مسائل علم الاصول أو لا؟ ٣- في انحصارها في الأربعة. ٤- في حكومتها الأمارات والأدلة الاجتهاديّة عليها. ٥- في عدم اختصاص الأمانة بمراد الظنّ. أمّا الأمر الأوّل: وهو تعريف الاصول العمليّة فالصحيح منه ما أفاده المحقّق الخراساني رحمه الله في الكفاية من أنّها «هي التي ينتهي إليها المجتهد بعد الفحص واليأس عن الظفر بالدليل» نعم لا بدّ من إضافته قيد «على الحكم الواقعي» في ذيله لإخراج الدليل على الحكم الظاهري فإنّ الذي ينتهي المجتهد إلى الاصول العمليّة بعد اليأس عنه إنّما هو الدليل على الحكم الواقعي لا مطلقاً. ثمّ إنّهُ ينبغي الالتفات إلى أنّ تمامية هذا التعريف مبني على مذهب أصحابنا الإمامية من عدم الخلاّ القانوني في الشريعة وعدم خلوّ موضوع من الموضوعات الخارجيّة عن الحكم الواقعي، وإن لم تصل أيدينا إليها أحياناً، وأمّا بناءً على مذهب طائفة من العامة من عدم وجود حكم واقعي لبعض الوقائع وأنّ ما لا نصّ فيه لا حكم فيه فلا معنى للشكّ في الحكم الواقعي الذي أخذ الشكّ فيه في موضوع الاصول العمليّة في التعريف المزبور. وأمّا الأمر الثاني: وهو كون مسائل الاصول العمليّة جزءاً من علم الاصول فقد يبدو في النظر الأوّل أنّها من القواعد الفقهيّة، لأنّ مسائل علم الاصول ما تقع في طريق استنباط انوار الأصول، ج ٣، ص: ١٠ الحكم، والقاعدة الفقهيّة ما تكون بنفسها حكماً كلياً فرعياً، والمسألة الفقهيّة عبارة عن الأحكام الفرعيّة الجزئيّة، أي ما يتعلّق به عمل المكلف (وإن كان كلياً في نفسه)، والاصول العمليّة إنّما هي من القسم الثاني لأنّها بنفسها أحكام كليّة فرعيّة. ولكن عند الدقّة والتأمّل يظهر أنّها من القسم الأوّل، وذلك لعدم اشتغالها على حكم من الأحكام الخمسة، أمّا البراءة فلاّنها في الشبهات الوجوبيّة عبارة عن عدم الوجوب، وفي الشبهات التحريميّة عبارة عن عدم الحرمة، فليست هي بنفسها حكماً معيّناً من الأحكام الخمسة (لا وجوداً ولا عدماً). وأمّا الاستصحاب فلاّنها

عبارة عن العمل بالحالة السابقة المتيقنة، ولا يخفى أن المعلوم سابقاً تارةً يكون وجوباً واخرى تحريماً، وثالثه حكماً وضعياً، كما أنه قد يكون موضوعاً خارجياً، فلا يندرج في تعريف القواعد الفقهيّة. وهكذا الاحتياط لأنه في الشبهات الوجوبية عبارة عن الوجوب، وفي الشبهات التحريمية عبارة عن الحرمة، فليس في جميع الموارد حكماً من الأحكام الخمسة، بل إنه يدلّ على مطلق الإلزام، وليس الإلزام نوعاً من الأحكام الخمسة. وهكذا التخيير لأنه سيأتي أن المراد منه في مباحث الاصول العمليّة إنّما هو التخيير العقلي، وعبارة عن نفي البأس والعقاب باختيار المكلف أحد الأطراف، فليس حكماً شرعياً من الأحكام الخمسة. أمّا الأمر الثالث: وهو انحصار الاصول العمليّة في الأربعة فيستفاد من كلمات المحقق الخراساني رحمه الله نفي انحصارها العقلي في الأربعة مع اعترافه بأن المهم منها أربعة، وأن مثل قاعدة الطهارة وإن كان ممّا ينتهي إليها فيما لا حجة على طهارته، ولا على نجاسته، إلّا أنّ البحث عنها ليس بهمم لأنها ثابتة بلا كلام من دون حاجة إلى نقض وإبرام بخلاف الأربعة فإنّها محلّ الخلاف بين الأصحاب، ويحتاج تنقيح مجاريها وتوضيح ما هو حكم العقل أو مقتضى عموم النقل فيها إلى مزيد بحث وبيان، ومؤونة حجة وبرهان، هذا مع جريانها في كلّ الأبواب واختصاص تلك القاعدة ببعضها. وصرّح شيخنا الأعظم رحمه الله في موضعين من رسائله (أوائل مباحث القطع وأول البحث عن البراءة) بحصر مجاريها في الأربعة عقلاً. انوار الأصول، ج ٣، ص: ١١ وهذا هو المختار، لأنّ مثل قاعدة الطهارة ليست أساساً من الاصول العمليّة حتى تصل النوبة إلى البحث عن وضوحها وعدم وضوحها، بل هي من القواعد الفقهيّة لكونها حكماً كلياً وضعياً يستفاد منها الأحكام الجزئية الفقهيّة بتطبيقها على موارد الشك في الطهارة، مضافاً إلى أن اعتذار المحقق الخراساني رحمه الله بأنها واضحة لا تحتاج إلى نقض وإبرام في غير محلّه، لأنها أيضاً تحتاج إلى البحث والدراسة كما يظهر لمن راجعها، فالوجه في عدم ذكرها في الاصول العمليّة هو دخولها في القواعد الفقهيّة وعدم وجود المناسبة بينها وبين المسائل الاصولية. ثم إن أحسن ما قيل في بيان حصر مجارى الاصول العمليّة في الأربعة هو ما أفاده شيخنا الأعظم رحمه الله، وحاصله إن المشكوك إمّا له حالة سابقة ملحوظة «١» أو لا، والأول مورد الاستصحاب، والثاني (وهو ما إذا لم تكن له حالة سابقة أو كانت ولم تكن ملحوظة) إمّا أن يكون الاحتياط فيه ممكناً أو لا، والأول «٢» إمّا قام دليل عقلي أو نقلي على ثبوت العقاب بمخالفة الواقع المجهول أو لا، والأول مورد الاحتياط، والثاني مورد البراءة. أقول: إنّ كلامه أدقّ ما أفيد في هذا المجال، ولكنّه في نفس الحال ليس سليماً عن الإشكال، وعمدة الإشكال أنّ ظاهره أنّ مجرى قاعدة التخيير هو عدم إمكان الاحتياط مطلقاً، أي كلّ ما كان الاحتياط فيه غير ممكن يكون المجرى لقاعدة التخيير مع أنّه ليس كذلك بالنسبة إلى بعض الموارد، كما إذا دار الأمر مثلاً (كما في صلاة العيد في زمن الغيبة) بين الوجوب والحرمة والاستصحاب، فإنّ المجرى فيه هو البراءة مع عدم إمكان الاحتياط فيه. ثم إن للمحقق النائيني رحمه الله في فوائد الاصول بياناً في هذا المقام، وإليك نصّه: «إمّا أن يلاحظ الحالة السابقة للشك أو لا، وعلى الثاني إمّا أن يكون التكليف معلوماً بفصله «٣» أو نوعه» أو جنسه «٥» أو لا، وعلى الأول إمّا أن يمكن فيه الاحتياط أو لا، فالأول مجرى انوار الأصول، ج ٣، ص: ١٢ الاستصحاب، والثاني مجرى الاحتياط، والثالث مجرى التخيير، والرابع مجرى البراءة» «١». والفرق بين هذا البيان وبين الشيخ الأعظم رحمه الله هو تقديمه للشك في التكليف والمكلف به على إمكان الاحتياط وعدمه على عكس ما ذكره الشيخ الأعظم رحمه الله. والظاهر أنّ بيانه أيضاً غير تامّ من ناحيتين: الاولى: إنّ ملاك جريان البراءة في بيانه إنّما هو عدم العلم بالتكليف، وهو ينتقض بالشبهات قبل الفحص فإنّ التكليف فيها ليس معلوماً مع كونه مجرى الاحتياط لا البراءة. ولا يخفى أنّ هذا الإشكال لا يرد على الشيخ رحمه الله لأنّ ملاك جريان البراءة في كلامه هو عدم قيام دليل عقلي أو نقلي على ثبوت العقاب، والمفروض إنّ غير صادق في الشبهات قبل الفحص فقد قام الدليل فيها على وجوب الاحتياط. الثانية: إنّ ملاك قاعدة الاحتياط في كلامه عبارة عن العلم بالتكليف، وهو ينتقض بالشبهات غير المحصورة لأنّ التكليف فيها معلوم مع أنّها مجرى قاعدة البراءة. ولا يخفى أنّ كلام الشيخ الأعظم في فسحة من هذه الناحية أيضاً لأنّ ملاك قاعدة الاحتياط فيه قيام دليل على العقاب وهو غير صادق في الشبهات غير المحصورة. والأحسن أن يقال: مورد الشك إمّا أن يكون اليقين السابق فيه ملحوظاً أو لا، والأول مورد الاستصحاب، والثاني إمّا أن يكون الشك فيه في التكليف ولم يتم دليل عقلي أو نقلي

على ثبوت العقاب في مورده أو لا- (سواء كان الشك في المكلف به أو كان الشك في التكليف، وقام دليل كذلك) والأول مورد البراءة (٢)، والثاني إما أن يمكن الاحتياط فيه أو لا، والأول مورد الاحتياط والثاني مورد التخيير. وهذا الحصر عقلي، والعجب من المحقق النائيني رحمه الله حيث قال: «عمدتها أربعة» مع اعترافه بأن الحصر عقلي. أما الرابع: فلا إشكال في تقدم الأمارات والأدلة الاجتهادية على الأصول العملية لأن أدلتها حاكمه عليها. ولتوضيح معنى الحكومة يناسب هنا بيان الحالات الأربعة لتقديم دليل على دليل، وإن كان محلّه المقرّر له مبحث التعادل والتراجيح. انوار الأصول، ج ٣، ص: ١٣ فنقول- ومن الله التوفيق والهداية:- يتصور للدليل المقدم على دليل آخر حالات أربعة: أحدها: التخصيص، وهو خروج مورد عن موضوع دليل خروجاً ذاتياً بلا حاجة إلى دليل مخرج، كخروج زيد الجاهل عن دليل وجوب إكرام العلماء. ثانيها: التخصيص، وهو إخراج مورد عن موضوع دليل إخراجاً حكماً بواسطة تعبيرٍ ودليل، كإخراج العالم الفاسق بقول المولى: «لا تكرم الفساق من العلماء» عن قوله: «أكرم العلماء». ثالثها: الورد، وهو عبارة عن الخروج الموضوعي كالتخصيص لكنّه خروج بواسطة ورود دليل يوجب إنعدام موضوع الدليل السابق حقيقته، نظير ورود أدلة الأمارات على الأصول العملية العقلية فيكون دليل حجّية خبر الواحد مثلاً وارداً على قاعدة قبح العقاب بلا بيان لأنّ موضوعها هو عدم البيان، ودليل حجّية خبر الواحد يجعل مفاد خبر الواحد بياناً. رابعها: الحكومة، وهي كون أحد الدليلين مفسّراً للدليل الآخر، وناظراً إليه نظر تفسيرٍ بالمطابقة أو التضمن أو الالتزام، بالتصرّف في موضوعه أو حكمه أو متعلّقه، بالتوسعة أو التضييق، فهي على سته أقسام: ١- أن يكون التصرّف في الموضوع بالتضييق كما إذا قال المولى (بعد قوله أكرم العلماء): «العالم الفاسق ليس بعالم». ٢- أن يكون التصرّف في الموضوع بالتوسعة، كما إذا قال: «العالم العادل عالم». ٣- أن يكون التصرّف في المتعلّق بالتضييق، كما إذا قال: «الإطعام ليس بإكرام» (مع كونه إكراماً عرفاً). ٤- أن يكون التصرّف في المتعلّق بالتوسعة كما إذا قال: «مجرد السلام إكرام» (مع أنّه ليس بإكرام عرفاً على الفرض). ٥- أن يكون التصرّف في الحكم بالتضييق، كما إذا ورد في دليل: «إذا شككت في الصّلاة فابن على الأ-كثر» وورد في دليل آخر: «إنما عنيت بذلك خصوص الشك بين الثلاث والأربع». ٦- عكس الخامس، كما إذا قال: «إذا شككت بين الثلاث والأربع فابن على الأكثر» ثم ورد في دليل آخر: «إنّ المراد منه مطلق الشك وأنّ ذكر الثلاث والأربع من باب المثال». انوار الأصول، ج ٣، ص: ١٤- وقد ظهر ممّا ذكر الفرق بين التخصيص والحكومة، حيث إنّ لسان التخصيص لسان التعارض، ولسان الحكومة هو التفسير والتوضيح مطابقة أو التزاماً، والمراد من التفسير أنّ الدليل الثاني لا يكون له معنى قابلاً للفهم بدون الدليل الأوّل، بخلاف التعارض، فإنّ لكلّ من الدليلين المتعارضين معنًاً مستقلاً ولا يتوقّف فهم أحدهما على الآخر، ومن هنا يشترط في التخصيص إقوائية الدليل المخصّص خلافاً للحكومة. ثمّ إنّ لا يعتبر في الحكومة كما أشرنا إليه كون الدليل الحاكم بصيغته تدلّ بالمطابقة على التفسير كقولك: «إنما عنيت» أو «افسّر» بل تكفي الدلالة عليه بالالتزام كما في كثير من الأمثلة السابقة. إذا عرفت هذا نقول: إنّ أدلة الأمارات حاكمه على الأصول العملية لأنّ موضوع الأصول قد أخذ فيه الشك، ودليل الأماره كآية النبا يلغى احتمال الخلاف، وينفي الحكم بلسان نفى الموضوع وكأنّه يقول: شكك ليس بشك. نعم تكون النسبة بينها وبين الأصول العقلية نسبة الورد، فإنّ الموضوع في البراءة العقلية (قاعدة قبح العقاب بلا بيان) إنّما هو عدم الحجّية، ودليل حجّية خبر الواحد مثلاً يقول: إنّ مفاد خبر الواحد حجّية فيوجب إنعدام موضوع اللّاحجة بالحجّية، وهكذا بالنسبة إلى الاحتياط العقلي فإنّ موضوعه عدم الأمن من العقاب ودليل حجّية خبر الواحد يبطل عدم الأمن إلى الأمن، وكذلك في التخيير العقلي فإنّ الموضوع فيه عدم وجود الرجحان لأحد الدليلين، وخبر الواحد يكون مرجحاً. أمّا الخامس:- وهو عدم اختصاص الأماره بمراد الظنّ- فالمعروف في السنّة الاصوليين أنّه لا يوجد في مورد الشكّ أماره لأنّ الشكّ ظلمه محضه لا يكون له كشف عن الواقع فلا يمكن جعله أماره. لكنّه ينتقض بمثل القرعة فقد وردت فيها روايات خاصية تدلّ على أماريتها على الواقع، وأنّها توجب الوصول إلى الواقع إذا فوض الأمر فيه إلى الله تعالى (مع أنّه لا شكّ في أنّها ظلمه وشكّ محض). ومن هذه الروايات ما رواه الشيخ عن جميل قال: قال الطيار لزرارة: «ما تقول في المساهمة أليس حقّاً؟ فقال زرار: بل هي حقّ، فقال الطيار: أليس قد ورد أنّه يخرج سهم انوار الأصول، ج ٣، ص: ١٥ المحقّق؟ قال: بلى، قال: فتعال حتّى أدعى أنا وأنت

شيئاً ثم نساها عليه ونظر هكذا هو؟ فقال له زرارة: إنما جاء الحديث بأنه ليس من قوم فؤضوا أمرهم إلى الله ثم اقترعوا إلّا خرج سهم المحقّ، فأما على التجارب، فلم يوضع على التجارب، فقال الطيار: رأيت إن كانا جميعاً مدّعين إدّعا ما ليس لهما من أين يخرج سهم أحدهما؟ فقال زرارة: إذا كان كذلك جعل معه بينهم مبيح فإن كان إدّعا ما ليس لهما خرج سهم المبيح» (١). فإنها واضحة الدلالة على كون القرعة أماره على الواقع. أضف إلى ذلك ما ورد في الكتاب الكريم في قصّة يونس: «وَإِنَّ يُونُسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ إِذْ أَبَقَ إِلَى الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ» (٢). فإن هذه الآية أيضاً تدلّ على أنه يمكن جعل أحد طرفي الشكّ الذي وافقته الأماره أماره على الواقع. بل يدلّ عليه ما ورد في باب الاستخارات حيث إنّها في الواقع نوع من القرعة وأماره على الواقع، ولم توضع لمجرد رفع التحير في مقام العمل فحسب. فظهر أنّ كون الشكّ بمنزلة الظلمات إنّما هو بالنسبة إلى أنظارنا، وأما عند الشارع العالم بالشهادة والغيب فقد يكون لأحد الطرفين (وهو الطرف الذي توافقه القرعة) نور وضيء، فيجعله أماره وطريقاً إلى الواقع. هذا كلّه هي الامور الخمسة التي ينبغي ذكرها قبل الورود في أصل البحث عن مسائل الاصول الأربعة، ونشرع الآن بحول الله تعالى في أصالة البراءة في الشبهات التحريمية الحكمية (كالشكّ في حرمة العصير العنبي إذا غلى، أو الشكّ في حرمة بعض أجزاء الذبيحة أو حرمة التدخين). ونستمدّ منه التوفيق والهداية. انوار الأصول، ج ٣، ص: ١٧ - ١ - أصالة البراءة أدلّة الاصوليين على البراءة: ١- الآيات: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا» «لَمَّا كَلَّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا» «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا...» ٢- الروايات: حديث الرفع حديث الحجب حديث الحلّ حديث السعة حديث الاطلاق ٣- العقل ٤- الإجماع - أدلّة الأخباريين على وجوب الاحتياط: ١- الآيات ٢- الروايات ٣- العقل: - هل الأصل في الأشياء الحظر أو الإباحة؟ - تبيهات أصالة البراءة: ١- اشتراط عدم وجود أصل موضوعي في جريان البراءة: أصالة عدم التذكية ٢- حسن الاحتياط، ترتّب الثواب عليه، إمكانه في العبادات: التسامح في أدلّة السنن (أخبار من بلغ) ٣- جريان البراءة في الشبهات الموضوعية ٤- حسن الاحتياط مطلقاً حتّى مع قيام الحجّة على عدم انوار الأصول، ج ٣، ص: ١٩

١- أصالة البراءة

إشارة

إذا شكّ في حرمة شيء لإجمال نصّ أو عدمه أو تعارض النصّين، فالمعروف بين الاصوليين هو البراءة، وعند الأخباريين الاحتياط، وهو عمدة الفرق بين الطائفتين، والحقّ مع الطائفة الاولى، أي الاصوليين، واستدلّ لذلك بالأدلة الأربعة:

أدلة الاصوليين على أصالة البراءة:

الأول: الآيات

إشارة

منها: قوله تعالى: «مَنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا» (١). حيث إنّ وردت فيها ثلاث فقرات: أحدها: أنّ نتيجة عمل كلّ إنسان تعود إلى نفسه: «من اهتدى فإنما يهتدى لنفسه ومن ضلّ فإنما يضلّ عليها». ثانيها: ما يكون بمنزلة المفهوم للحكم الأول، أي: «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى»، وكلّ واحد من هذين الحكامين إرشاد إلى ما يحكم به العقل. ثالثها: البراءة في موارد عدم البيان والبعث: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا» وهي تؤكد بالآية التالية لها، أي قوله تعالى: «وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَوْمًا أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَدُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَرْنَاهَا تَدْمِيرًا» حيث إنّ بينت فيها كيفية

العذاب المذكور في تلك الآية وأنه يقع بعد الأمر ووقوع الفسق، كما أن المراد من بعث الرسل في تلك الآية إنما انوار الأصول، ج ٣، ص: ٢٠ هو إتمام الحجّة على الناس، فهو كناية عن بيان التكليف، فلا موضوعيّة للبعث كما يشهد عليه أنه لا يعقل العذاب في صورة البعث مع عدم البيان. ثم إن هيهنا آيتين اخريين توافقان الآية المذكورة في الدلالة على البراءة في ما نحن فيه، وقد غفل عنهما في كلماتهم: الاولي قوله تعالى: «وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى حَتَّى يَبْعَثَ فِي أُمَّهَاتِ رُسُلًا يَلْتَمُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَى إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَالِمُونَ» (١) حيث لا يخفى إن دلالة هذه الآية أظهر ممّا ذكره القوم، لما ورد فيها من التعبير «يتلوا عليهم آياتنا» الذي يدلّ صريحاً على بيان التكليف وإنه لا عقاب إلا بعد البيان، فلا حاجة فيها إلى التوجيه المذكور في تلك الآية من أن البعث كناية عن البيان. الثانية: قوله تعالى: «وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِّن قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَنَا رَسُولًا يَتْلُو عَلَيْنَا آيَاتِكَ مِّن قَبْلِ أَنْ نَذِلَّ وَنَخْزَى» (٢) حيث إن المراد من كلمة «قبله» هو قبل بعث الرسل، فتدلّ على البراءة بناءً على أن نقل كلام الكفار مشعر بالقبول. وبالجملة، إن لهذه الآيات الثلاثة مدلولاً واحداً مشتركاً، وهو البراءة في الشبهات الحكمية مطلقاً.

المنافسة:

ولكنه قد يناقش في دلالتها بامور عديده، وما قيل أو يمكن أن يقال فيها امور خمسة: الأمر الأول: ما أورده المحقق الخراساني رحمه الله، وحاصله: إن الآية تدلّ على نفي فعلية العذاب لا نفي استحقاقه، ونفي الفعلية ليس لازماً مساوياً لنفي الاستحقاق حتى يدلّ نفيها على نفيها، بل هو أعمّ من كونه من باب عدم الاستحقاق أو من باب تفضله تبارك وتعالى على عباده مع استحقاقهم للعذاب، فلا يصح الاستدلال بالآية على البراءة. ثم أورد على نفسه بأن المخالفين يعترفون بالملازمة بين نفي الفعلية ونفي الاستحقاق. وأجاب عنه أولاً: بأن قبول الخصم لا يوجب صحّة الاستدلال بها إلا جديلاً مع أننا انوار الأصول، ج ٣، ص: ٢١ نطلب الحجّة بيننا وبين الله تعالى سواء قبل الخصم أو لم يقبل. وثانياً: بأن عدم وجود الملازمة بين الأمرين أمر واضح، ضرورة أن ما شكك في وجوبه أو حرمة ليس عند الخصم بأعظم ممّا علم بحكمه، فإذا لم تكن ملازمة بينهما في المخالفة القطعية فعدمها في المخالفة الاحتمالية بطريق أولى. أقول: يمكن الجواب عنه بأن ما يهمننا في الفقه إنما هو الأمن من العذاب، وهو حاصل بنفي الفعلية سواء لزمه نفي الاستحقاق أم لا. الأمر الثاني والثالث: ما أفادهما الشيخ الأعظم رحمه الله من أن ظاهر الآية الإخبار بوقوع العذاب سابقاً بعد البعث فيخصّ بالعذاب الدنيوي الواقع في الامم السابقة، فمحصل كلامه: أولاً: أن الآية مختصة بالامم السابقة، وثانياً: أن الله تعالى قد أخبر بنفي خصوص العذاب الدنيوي، وليس في الآية دلالة على أنه تعالى لم يعذبهم لعدم استحقاقهم له كي يكون دليلاً على نفي العقاب قبل البيان مطلقاً، أي الدنيوي والاخروي جميعاً بل لعله لم يفعل ذلك منة منه تعالى في خصوص الدنيا. والجواب عنهما واضح، أما بالنسبة إلى الأول منهما فلا بدّ لحن الآية الشريفة إنما هو لحن قوله تعالى: «وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا» (١)، فيدلّ على أنه لا يكون العذاب من دون بعث الرسول لانقائاً بشأنه تعالى، ولا معنى لاختصاص هذا المفهوم بالامم السابقة كما تشهد عليه الفقرتان السابقتان على هذه الفقرة (أي قوله تعالى «مَنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا») وقوله تعالى: «وَلَمَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» حيث إنه لا إشكال في عدم اختصاصهما بالامم السابقة. وأما بالنسبة إلى الثاني منهما فلا بدّ إذا لم يعذبهم في الدنيا فعدم تعذيبه في الآخرة بطريق أولى، وهو عذاب يدوم بقاؤه ولا يخفف عن أهله، والشاهد عليه الآية اللاحقة وهي قوله تعالى: «وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَوْمًا مِّنْ قَوْمٍ فَأَسْرِقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا». الأمر الرابع: «إن أقصى ما تدلّ عليه الآية المباركة هو أن المؤاخذه والعقوبة لا تحسن إلا انوار الأصول، ج ٣، ص: ٢٢ بعد بعث الرسل وإنزال الكتب وتبليغ الأحكام والتكاليف إلى العباد، وهذا لا ربط له بما نحن فيه من الشك في التكليف بعد البعث والإنزال والتبليغ وعروض اختفاء التكليف لبعض الموجبات التي لا دخل للشارع فيها» (٢). والجواب عنه: أن بعث الرسل في الآية كناية عن إتمام الحجّة كما مرّ، فتدلّ على نفي العذاب ما لم تتمّ الحجّة بعد البعث، والشاهد عليه قوله تعالى في الآية اللاحقة: «وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَوْمًا مِّنْ قَوْمٍ فَأَسْرِقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ...» فهي تدلّ على أن الميزان في العذاب هو صدور

الأمر ووقوع الفسق بعده، كما يشهد عليه أيضاً ما مرّ من قوله تعالى في سورة القصص: «وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى حَتَّى يَبْعَثَ فِي أُمَّهَاتِ رُسُلًا يَلْعَنُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا...» لأنها تصرّح بأن الملاك هو تلاوة الآيات لا مجرد البعث. الخامس: النقص بالمستقلات العقلية، فإنه لا إشكال (كما مرّ في بعض الأبحاث السابقة) في تعذيبه تعالى على ترك المستقلات العقلية، كقبح قتل النفس المحترمة والسرقة والخيانة وغيرها من المعاصي التي يحكم بقبحها العقل مستقلاً، ولو وقعت قبل بعث الرسل. والجواب عنه: أن الآية منصرفة إلى أحكام تحتاج إلى البيان، ولا حاجة إلى البيان في المستقلات العقلية التي لا يصح فيها الاعتذار بقولهم: «لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَذِلَّ وَنَخْزَى»، ولذلك يقال في مباحث العقائد أن من فوائد وجود النبي صلى الله عليه وآله تأكيد المستقلات العقلية والتأسيس بالنسبة إلى غيرها. فتلخص مما ذكر أن جميع الإشكالات الواردة مندفعة، وإن الآية صالحة للاستدلال على أصالة البراءة في الشبهات الحكمية التحريمية. نعم إن النسبة بين هذه الآية والأخبار التي استدلت بها الأخباريون على الاحتياط هي نسبة الورد، فهي مورودة بتلك الأخبار لأن لسانها لسان قاعدة قبح العقاب بلا بيان أو بلا حجة، وتلك الأخبار على فرض دلالتها بيان وحجة، لكن تظهر ثمرتها في تأسيس الأصل الأولى في المسألة وأن الأصل هو البراءة، فيرجع إليها إذا ناقشنا في دلالة تلك الأخبار على الاحتياط. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٢٣ ومنها: قوله تعالى: «لَا يَكْفُلُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا» (١)، وتقريب الاستدلال بها أن «ما آتاها» بمعنى «أعلمها» أي لا يكلف الله نفساً إلا ما آتاها من العلم، فدلالته على البراءة واضحة. وقد يناقش في الاستدلال بها بأن المراد من الموصول فيها إنما هو المال بقرينه ما ورد في صدرها من قوله تعالى: «فَإِنْ أَرْضَعْنَا لَكُمْ فَاتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ وَأَتَمُّوا بِبَيْنِكُمْ بِمَعْرُوفٍ وَإِنْ تَعَاَسَرْتُم فَسْتَرْضِعْ لَهُ أُخْرَى لِيُنْفِقُ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يَكْفُلُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا» فيكون المعنى حينئذ: لا يكلف الله نفساً إلا ما آتاها، أي أعطاها، وهو أجنبى عن البراءة كما هو واضح. ولكن في اصول الكافي عن عبد الأعلى قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أصلحك الله هل جعل في الناس أداة ينالون بها المعرفة؟ قال: فقال «لا»، قلت: فهل كلفوا المعرفة؟ قال «لا»، على الله البيان، لا يكلف الله نفساً إلا ما آتاه، ولا يكلف الله نفساً إلا ما آتاها، قال: وسألته عن قوله: «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ»، قال: «حتى يعرفهم ما يرضيه وما يسخطه» (٢). فهذه الرواية تؤكد أن الآية ناظرة إلى العلم والمعرفة، ولا يخفى أن المراد من المعرفة فيها ليست معرفة أصل وجود الله تبارك وتعالى، لأنه لا ريب في أن أحسن الأدلة على وجوده تعالى وأولها هو العقل من دون اعتماد على البيان، فليكن المراد معرفة الصفات التي لا تصاب بالعقول، ولذا اشتهر بين العلماء أن أسماء الله تعالى وصفاته توقيفية. فلا بد حينئذ من الجمع بين مورد الآية وهذه الرواية، فنقول: يحتمل في المراد من الموصول في الآية ثلاثة وجوه: أحدها: أن يكون المراد المال. ثانيها: أن يكون المراد المعارف والتكاليف. ثالثها: الجامع بين المعنيين، فاستعمل الموصول في مطلق الاعطاء أعم من الاعطاء المالى واعطاء الحجة والعلم. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٢٤ فقد يقال: إن الموصول استعمل في المعنى الثالث، فيكون كل واحد من الموردين (مورد الآية ومورد الرواية) من مصاديق هذا المعنى الجامع فتكون دلالة على المراد تامة. لكن أورد عليه أولاً: بأن «إرادة الأعم منه (من الإعلام بالحكم والتكليف) ومن المورد (مورد الآية) يستلزم استعمال الموصول في معنيين، إذ لا جامع بين تعلق التكليف بنفس الحكم وبالفعل المحكوم عليه» (١). وإن شئت قلت: «المفعول المطلق هو المصدر أو ما في معناه المأخوذ من نفس الفعل، والمفعول به ما يقع عليه الفعل المباين معه ولا جامع بين الأمرين حتى يصح الإسناد» (٢). والجواب عنه: أن الموصول في الآية يكون مفعولاً به في كلتا صورتين، أي سواء أريد منه نفس التكليف أو أريد منه الأمر الخارجى الذى يقع عليه التكليف، لأن المراد من التكليف فى الصورة الأولى معناه اسم المصدرى، أى ما كلف به (لا المعنى المصدرى)، فيكون المعنى: «لا يكلف الله نفساً بتكليف كمعرفة صفات الله أو الإمام أو الأحكام كما ورد فى سؤال الراوى فى الرواية: «هل كلف الناس بالمعرفة». فعلى أى تقدير يكون الموصول مفعولاً به ويصير المعنى: «لا يكلف الله نفساً إلا ما كلفه أو ما آتاها» فاستعمل الموصول فى القدر الجامع بينهما، وهو مطلق المعطى أعم من الامور المادية كالمال أو المعنوية كالمعرفة، ويكون هذا الجامع هو المفعول به، كما أفاده المحقق النائينى رحمه الله بما نصّه: «لكن الإنصاف أنه يمكن أن يراد من الموصول الأعم من التكليف وموضوعه، وإيتاء كل شىء

إنما يكون بحسبه، فإن إيتاء التكليف إنما يكون بالوصول والإعلام، وإيتاء المال إنما يكون بإعطاء الله تعالى وتمليكه، وإيتاء الشيء فعلاً أو تركاً إنما يكون بإقدار الله تعالى عليه فإن للإيتاء معنى ينطبق على الاعطاء وعلى الاقدار، ولا يلزم أن يكون المراد من الموصول الأعم من المفعول به والمفعول المطلق، بل يراد منه خصوص المفعول به «٣». وثانياً: بما مر في آية البعث من المحقق النائيني رحمه الله أيضاً من أن أقصى ما تدل عليه الآية هو انوار الأصول، ج ٣، ص: ٢٥ أن المؤاخذه والعقوبة لا تحسن إلا بعد تبليغ الأحكام والتكاليف إلى العباد، وهذا لا يربط له بما نحن فيه من الشك في التكليف بعد التبليغ وعروض اختفاء التكليف ببعض الموجبات التي لا دخل للشارع فيها. والجواب عنه: هو الجواب من أن المراد من الإيتاء هو إتمام الحجة، فتدل الآية على نفي العذاب ما لم تتم الحجة بعد التبليغ، وهو المطلوب. وثالثاً: بأن المقصود في الآية وكذلك في الرواية التكليف بما لا يطاق، فإن معرفة صفاته تعالى مثلًا خارجة عن طاقة البشر، ولا يمكن حصولها له إلا من ناحية البيان، فالآية تنفي التكليف بما لا يطاق لا التكليف بالاحتياط في مثل التدخين الذي يكون ممكناً للإنسان، وليس خارجاً عن طاقته، والشاهد على ذلك أن الإمام عليه السلام ذكر هذه الآية في جنب قوله تعالى: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» التي لا إشكال في أن المقصود منها التكليف بما لا يطاق، فالآية حينئذٍ أجنبية عما نحن فيه. ورابعاً: بأن سند الرواية ضعيف من ناحية عبد الأعلى المجهول في كتب الرجال، اللهم إلا أن يقال: بأنه وقع بعد حماد وهو من أصحاب الإجماع، ولكن المختار عندنا عدم تمامية هذه القاعدة. وبهذا يظهر أن الآية غير صالحة للاستدلال بها في المقام. ومنها: قوله تعالى: «وَمَا كَانِ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (١)، ودلالتها على المدعى تتم إذا كانت «يضل» بمعنى «يعذب» لأن مفادها حينئذٍ عدم العقاب بلا بيان، فالمهم في المقام تعيين معنى «يضل» بعد عدم تصوّر معناها للغوى المعروف بالنسبة إلى البارئ تعالى، فنقول: يحتمل فيها أربعة وجوه: ١- أن يكون بمعنى التعذيب كما مر آنفاً. ٢- أن يكون بمعنى الحكم بالضلال. ٣- أن يكون بمعنى الخذلان أي ترك العون والإمداد وسلب التوفيق. ٤- أن يكون بمعناه الحقيقي مع حقيقة الإسناد بالنسبة إليه تعالى من باب إنه مسبب انوار الأصول، ج ٣، ص: ٢٦ الأسباب وسبب في تأثير عمل العبد في ضلالته، فهو الذي جعل العمل السيئ والذنوب الكبار سبباً للضلالة عن طريق الحق، فيصح إسناده إليه تعالى حقيقة كما يصح إسناده كذلك إلى الفاعل بلا واسطة، وهذا نظير من قتل نفسه بشرب السم حيث يصح إسناد القتل إليه حقيقة لأنه شرب السم باختياره، وإلى البارئ تعالى كذلك لأنه خلق السم بحيث يوجب القتل. ولا يخفى أن الإسناد في الوجوه الثلاثة الأولى مجازاً، فلا وجه للذهاب إليها مع إمكان حفظ الكلمة على معناه الحقيقي بالوجه الأخير، كما أنه كذلك في الآيات المشابهة التي استند الاضلال فيها إلى الله تعالى. منها: قوله تعالى: «يُبَيِّنُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الآخِرَةِ وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ» (١). ومنها: قوله تعالى: «كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُرْتَابٌ» (٢) فاستناد الاضلال إليه تعالى أمر مانوس في القرآن الكريم، ولا ريب في عدم مجازيته، لأن كل فعل يصدر من العباد يصح إسناده إليه تعالى حقيقة «لأنه المالك لما ملكك والقادر على ما عليه أقدرك» كما ورد في حديث الإحتجاج «٣». وبالجملة الآية تدل على عدم اضلال الله تعالى للعباد حتى يبين لهم الحلال والحرام لقوله تعالى فيها: «حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ» وبما أن الاضلال منشأ للعذاب بل هو نوع من العذاب الإلهي فدلالة الآية على عدم العذاب من دون البيان تكون بالأولوية أو بإلغاء الخصوصية. ومما ذكرنا يظهر الجواب عما أورده بعض على دلالة الآية من أنها تدل على نفي العذاب الدنيوي لا الآخروي، وذلك لأن دلالته على نفي العذاب الآخروي - وهو عذاب تطول مدته ويدوم بقاؤه - بطريق أولى كما مر ذلك بالنسبة إلى آية البعث. بقي هنا شيء: وهو أن جميع هذه الآيات إنما تأسيس لنا الأصل الأولى وتدل على عدم العذاب بلا بيان، انوار الأصول، ج ٣، ص: ٢٧ وحينئذٍ تكون أدلة الأخباري على فرض تماميتها وارده عليها، لأنها حينئذٍ تكون بمنزلة البيان، لكن سيأتي عدم تماميتها فالمرجع هو ما يستفاد من هذه الآيات. هذا كله في الآيات التي استدلل بها على البراءة.

إشارة

وهي عديدة:

١- حديث الرفع

إشارة

وهو أهمها، والبحث فيه يقع في مقامين: ١- إسناد الحديث. ٢- كيفية دلالة على المطلوب.

المقام الأول: في إسناد الحديث

أما المقام الأول فقد روى هذا الحديث من طريقين: أحدهما: ما ورد في توحيد الصدوق وخصاله بسند معتبر عن حريز بن عبد الله عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: رفع عن امتي تسعة أشياء: الخطأ والنسيان وما اكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطروا إليه، والحسد، والطيرة، والتفكر في الوسوسة في الخلق، وما لم ينطقوا بشفهة» (١). وقد تؤيد هذه الرواية بمرفوعة محمد بن أحمد النهدي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: وضع عن امتي تسع خصال: الخطأ، والنسيان، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطروا إليه، وما استكروها عليه، والطيرة، والوسوسة في التفكر في الخلق، والحسد ما لم يظهر بلسان أو يد» (٢). وبين الرويتين فرق بالنسبة إلى ما جاء في ذيلهما، فورد في الرواية الأولى «والتفكر في انوار الأصول، ج ٣، ص: ٢٨ الوسوسة في الخلق» وفي الثانية «والوسوسة في التفكر في الخلق» وبما أن من المستبعد جداً كونهما روايتين مستقلتين نستكشف وقوع خطأ من جانب الراوي في إحداهما، ولكن الذي يسهل الخطب عدم كون الذيل مورداً للاستناد في المقام. ثانيهما: معتبرة إسماعيل الجعفي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سمعت يقول: وضع عن هذه الامة ست خصال: الخطأ، والنسيان، وما استكروها عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطروا إليه» (١). فقد وردت فيها ست خصال بدلاً عن التسع الوارد في الرواية الأولى، ولكن لا ضير فيه ولا منافاة بينهما بعد كونهما من قبيل المثبتين. فتحصل من ما ذكرنا أن السند في الجملة معتبر يجوز الإسناد إليه.

المقام الثاني: في كيفية دلالة الحديث على المطلوب

ويقع الكلام فيه في عدة أمور: الأمر الأول: في المراد من الموصول في قوله صلى الله عليه وآله: «ما لا يعلمون» فهل يشمل الشبهات الحكمية أيضاً، وهل تكون الرواية صالحة للاستدلال بها في ما نحن فيه أو لا؟ استدلل الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله في بعض كلماته لاختصاص الموصول بالشبهة الموضوعية بوحدة السياق، إذ إن المراد بالموصول في غير فقرة «ما لا يعلمون» هو الفعل الإكراهي والاضطراري ونحوهما، إذ لا معنى لتعلق الإكراه والاضطرار بنفس الحكم، فليكن المراد بالموصول في «ما لا يعلمون» أيضاً هو الفعل المجهول لا الحكم. وقال المحقق الخراساني رحمه الله: إن المراد منها مطلق الإلزام المجهول سواء كان في الشبهة الحكمية كحرمة شرب التن أو الموضوعية كحرمة المايح الخارجي المشكوك كونه خمراً. والأعلام المتأخرون عن هذين العلمين كل أخذ جانباً، فبعض تبع الشيخ الأعظم رحمه الله وبعض آخر ذهب إلى مقالة المحقق الخراساني رحمه الله، والتحقيق في المقام يستدعي تحليل المراد من المرفوع في «ما لا يعلمون» فهل هو الفعل المتعلق به الحكم كشراب الخمر مثلاً في مثال المايح انوار الأصول، ج ٣، ص: ٢٩ المشكوك، أو المرفوع هو الموضوع الخارجي، أي نفس الخمر في المثال، أو الحكم، أي الحرمة؟ ولا بد للجواب عن هذا السؤال من ملاحظة التعبيرات الواردة في الآيات والروايات بالنسبة إلى صيغة الوضع، حيث إنها تقابل الرفع وتضاده، والأشياء تعرف

بأضدادها، فإذا عرفنا ما هو الموضوع في التكاليف الشرعية في الكتاب والسنة عرفنا المرفوع فيها بالتبع. وبعبارة أخرى: ما هو الثقل والكلفة التي يشتق منها كلمة التكليف، ومن أين يجيء ويوضع على عهدة المكلف حتى يكون هو المرفوع؟ فنقول في الجواب: إن الموضوع والمحمول على المكلف في لسان الآيات إنما هو الفعل كالرزق (بمعناه المصدرى) والكسوة الموضوعين على عهدة الأب في قوله تعالى: «وَعَلَى الْمُؤَلَّدِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ» (١)، فالموضوع في هذه الآية فعل الرزق وفعل الكسوة كما هو واضح، وكالفدية في قوله تعالى: «وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ» (٢)، والصيام في قوله تعالى «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ» وحج البيت في قوله تعالى: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ». وهكذا في الروايات كقوله عليه السلام: «عليك القضاء» أو «عليك الإعادة» أو «عليك الحج من قابل» فالموضوع على عهدة المكلف إنما هو القضاء أو فعل الإعادة أو الحج، فكان للأفعال ثقلًا في عالم التشريع يضعه الشارع على عاتق المكلفين، نعم إنه كناية عن الإيجاب، وهي غير تقرير الوجوب، ولا يلزم فيها مجاز، بل يستعمل كل لفظ في معناه الموضوع له، ففي قولك: «زيد كثير الرماد» استعمل كل واحد من «زيد» و «كثير الرماد» في معناه الموضوع له وإن لم يكن المستعمل فيه مراداً جدياً للمتكلم، فوضع فعل كالصيام والحج والإعادة والقضاء على عاتق المكلف كناية عن وجوبه. فإذا كان متعلق الوضع هو الفعل فليكن متعلق الرفع أيضاً كذلك، ففي قوله صلى الله عليه وآله: «رفع ما لا يعلمون» إنما رفع الفعل المجهول كما أن المرفوع في «ما اضطروا إليه» و «ما استكروا عليه» هو الفعل الاضطرارى أو الإكراهى الذى كان ينقل على عاتق المكلف لولا- حديث الرفع، لا- أن يكون المرفوع هو الحكم حتى نحتاج إلى تقدير. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣٠ وإذن يختص الحديث بالشبهات الموضوعية لأن شموله للشبهات الحكمية يحتاج إلى تقدير الحكم، أى رفع ما لا يعلمون حكمه، والأصل عدم التقدير. فظهر أن طريق إثبات اختصاص الرواية بالشبهات الموضوعية لا ينحصر فى ما ذهب إليه الشيخ الأعظم رحمه الله من قضية وحدة السياق، بل يمكن إثباتها من طريق تحليل معنى الرفع وملاحظة موارد استعمال ما يقابله من كلمة الوضع. ثم إن هذا (أى اختصاص حديث الرفع بالشبه الموضوعية) قد يؤيد بالرجوع إلى عصر صدور هذا الحديث من النبى صلى الله عليه وآله حيث لم تكن الشبه الحكمية محللاً للابتلاء فى ذلك العصر إلاً قليلاً لأنهم كانوا مستغنين بأرباب الشريعة، يأخذون منهم الأحكام مشافهة، ويعرفون ما يريدون بالسؤال عن نفس المعصوم بلا واسطة، فالحديث منصرف إلى ما كان محللاً للابتلاء. الأمر الثانى: قد ظهر ممّا ذكرنا عدم تقدير شىء فى الحديث لا الحكم ولا المؤاخذه، ولا الأثر المناسب ولا جميع الآثار، بل المرفوع هو نفس الفعل فى عالم الاعتبار، وهو كناية عن عدم حرمة، وإذا ارتفعت الحرمة ارتفعت جميع آثارها، وحينئذ لا تصل النوبة إلى ما ذكره الأعلام واختلفت فيه الآراء من أن المقدّر فى الحديث ماذا؟ كما ظهر أيضاً أن الرفع إخبار عن الواقع (كما أن الوضع فى مثل قوله تعالى: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ» إخبار عن الوضع فى الواقع) لا- إنشاء من جانب الرسول صلى الله عليه وآله فلا تصل النوبة إلى البحث عن إمكان التشريع للرسول صلى الله عليه وآله وعدمه، ولو فرض كونه إنشاء من جانبه صلى الله عليه وآله فلا إشكال فيه أيضاً لما أثبتناه فى البحث عن ولاية الفقيه فى الفقه من صدور تشريعات جزئية من ناحية الرسول صلى الله عليه وآله وإمضاءه من جانب البارى تعالى، فما ذهب إليه فى تهذيب الأصول من عدم وجود هذا الحق للرسول صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام مطلقاً فى غير محلّه. الأمر الثالث: فى شمول حديث الرفع للأحكام الوضعية وعدمه، فإذا تحقّق بيع عن إكراه مثلاً فهل يكون نافذاً شرعاً أو لا؟ فقد يقال بعدم نفوذه لأجل هذا الحديث بل هو ممّا استدللّ به على اعتبار الاختيار فى باب المعاملات، وكيف كان فقد ذكر للعموم والشمول وجوه: الأول: اطلاق الرفع، إمّا بناءً على وجود تقدير فى الحديث، فلأن المقدّر هو جميع الآثار، وإمّا بناءً على ما اخترناه من كون الرفع كناية فلائنه كناية عن رفع الحكم الجزئى، وهو فى مثل انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣١ المقام عبارة عن نفوذ البيع. الثانى: معتبره صفوان بن يحيى وأحمد بن محمّد بن أبى نصر جميعاً عن أبى الحسن عليه السلام فى الرجل يستكره على اليمين فيحلف بالطلاق والعناق وصدقته ما يملك أيلزمه ذلك؟ فقال: «لا، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: وضع عن أمّتى ما أكرهوا عليه وما لم يطيقوا وما أخطأوا» (١). فلا إشكال فى أن هذه الرواية تشير إلى حديث الرفع، وحينئذ إذا كانت إحدى فقراته شاملة للأحكام الوضعية تكون سائر الفقرات أيضاً شاملة لها

بمقتضى وحدة السياق. إن قلت: إن التمسك بهذا الحديث لإثبات كون المرفوع بحديث الرفع جميع الآثار حتى الوضعي ضعيف لأن الحلف بالطلاق والعتاق وصدقه ما يملك باطل عندنا من الأساس حتى مع الاختيار فكيف مع الإكراه؟، فمقتضى القاعدة أن يبين الإمام عليه السلام بطلانه مطلقاً ولم يفعل، فيكون الجواب حينئذٍ مبتأ على التقيّة، فكأن الإمام عليه السلام لم يتمكن من إظهار الحق وهو بطلان الحلف بتلك الأمور مطلقاً ولو مع الاختيار، فاقصر على بيان بطلانه في مورد السؤال فقط، وهو الإكراه من باب التقيّة لا من باب أن الإكراه رافع للأثر الوضعي واقعاً. قلت: إنّه كذلك أى الإمام كان في مقام التقيّة، لكنّه غاية ما يقتضيه كون تطبيق الكبرى (أعنى عموم حديث الرفع) على مورد السؤال (أى الحلف بالطلاق والعتاق) تقيّة لكون المورد باطلاً من الأساس وإن لم يكن عن إكراه، ولا دليل على كون أصل الكبرى من باب التقيّة، إذن فالحديث تامّ سنداً ودلالة. الثالث: ما ذكره الشيخ الأعظم رحمه الله من أن مقتضى كون الحديث في مقام الإمتنان على أمة النبي صلى الله عليه وآله شموله للأحكام الوضعيّة، لأن الأحكام التكليفيّة كانت مرفوعة في الامم السابقة أيضاً. ولكن يرد عليه: أن المستفاد من بعض الأخبار اختصاص رفع المؤاخذه في الأحكام التكليفيّة أيضاً بأمة النبي صلى الله عليه وآله، منها ما رواه عمرو بن مروان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: رفع عن امتي أربع خصال: خطؤها ونسيانها وما أكرهها عليه وما لم يطيقوا، وذلك قول الله عز وجل: «رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا مِنْ الْأَصُولِ، ج ٣، ص: ٣٢ كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لِطَاقَتِنَا بِه» وقوله: «إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ» (١). فالظاهر من هذا الحديث والآيات التي استشهد بها فيه اختصاص رفع المؤاخذه أيضاً بهذه الأمة. إن قلت: العقل حاكم بقبح المؤاخذه على الخطأ والإكراه والاضطرار والنسيان وغيرها ممّا هو خارج عن طاقة الإنسان من دون فرق بين الامم. قلنا: المعروف في الجواب عن هذا الإشكال أن الخطأ والنسيان مثلاً على قسمين: قسم لا يكون الإنسان قادراً على الإجتنب عنه بوجه من الوجوه، فهذا القسم مرفوع عن جميع الامم، وقسم آخر يمكن التحفظ عنه بالمراقبة وإن كان ذات مشقّة، فهذا القسم لا- تكون المؤاخذه عليه قبيحاً، ورفع المؤاخذه عنه إمتناناً مختصّ بهذه الأمة، وهو المراد في حديث الرفع كما يدلّ عليه نفس طلب النبي صلى الله عليه وآله إياه في ليلة المعراج، وإلّا كان طلبه صلى الله عليه وآله تحصيلاً للحاصل. بقى هنا شيء: وهو أنّه هل يشمل حديث الرفع الأجزاء والشرائط والموانع أو لا؟ فإذا طرأ النسيان على السورة مثلاً فلم يأت بها فهل تكون الصلوة صحيحة بمقتضى حديث الرفع أو لا؟ التحقيق في الجواب أن يقال: إن الشبهة تارة تكون بنحو الشبهة الموضوعيّة كما إذا نسي السورة مع علمه بوجوبها، واخرى تكون بنحو الشبهة الحكميّة كما إذا كان المكلف حديث العهد بالإسلام فنسى أصل وجوب السورة، فإن كانت الشبهة موضوعيّة فشمول الحديث لها مبني على جريانه في الأحكام الوضعيّة إذ إنّ الجزئيّة والشرطيّة والمانع من الأحكام الوضعيّة، وقد مرّ جريانه فيها، وإن كانت حكميّة فشمول الحديث لها مبني على جريانه في الشبهات الحكميّة، وقد مرّ عدمه بناءً على ما اخترناه من أن المراد من الموصول في «ما لا- يعلمون» الفعل المجهول، فلا بدّ في شموله للشبهة الحكميّة من تقدير الحكم (أى ما لا- يعلمون حكمه) وهو خلاف الظاهر. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣٣ نعم لا ينبغي الإشكال في شموله لها بناءً على مذاق المشهور من أن المراد من الموصول هو الحكم حيث لا حاجة حينئذٍ إلى تقديره. إن قلت: إنّ الجزئيّة والشرطيّة والمانع من الأحكام الوضعيّة الإنتزاعيّة التي ينتزعها العقل من الأمر المتعلّق بالكلّ أو المتعلّق بنفس الجزء أو الشرط، أو النهي المتعلّق بالمانع، وليست من الأحكام الوضعيّة المجعولة الاعتباريّة التي تعتبر من جانب الشارع أو العقلاء، كالضمان والملكيّة فإذا لم تكن قابلة للوضع والاعتبار لم تكن قابلة للرفع أيضاً. قلنا: يمكن للشارع رفعها باعتبار أن جعل منشأ انتزاعها (أى الأمر بالأجزاء والشرائط والنهي عن الموانع) بيد الشارع. نعم هنا إشكال آخر بالنسبة إلى الشبهات الموضوعيّة، وهو أنّه لا يمكن التمسك فيها بحديث الرفع لتصحيح الصلوة، مثلاً لأنّ الإعادة ليست من آثار النسيان حتى ترفع برفعه، بل هي من آثار الأمر بالكلّ، وهو لم يمتثل، فتجب الإعادة لأن يحصل الإمتثال. هذا كله بالنسبة إلى الأجزاء والشرائط، وأمّا الموانع فيمكن أن يقال برفع أثرها وهو البطلان بمقتضى حديث الرفع، والقول بأنّ المانع يرجع إلى شرطيّة عدمه كما ترى. الأمر الرابع: أن حديث الرفع حيث ورد في مقام الإمتنان فلا يجري فيما لم يكن في رفعه منّيّة على المكلف كما إذا اضطرّ إنسان إلى بيع

داره لإنجاء ولده المريض، فعدم صحته يبعه هذا- لأنه ممّا اضطرّ إليه- لا يكون منةً عليه بل هو خلاف الإمتنان وهذا واضح، وإنما الكلام في منشأ هذا الاستظهار، فمن أيّ شيء يستفاد أنّ الحديث في مقام الإمتنان؟ قد يقال: أنّه يستفاد من التعبير «عن امتي» الوارد في الحديث، حيث لا إشكال في ظهوره في الإمتنان عرفاً، لكن يمكن أن يستفاد ذلك أيضاً من نفس التعبير بالرفع فإنّ الرفع يستعمل في الموارد التي رفع فيها ثقل وكلفه عن المكلف لا- ما إذا وضع ثقل على عاتقه، ولا يخفى أنّ بطلان المعاملة في المثال المذكور ممّا يوجب وضع ثقل على أثقاله لا رفعه. الأمر الخامس: ربّما يستشكل في رفع المؤاخذه بحديث الرفع بأنّ المؤاخذه من الأحكام العقلية لا من القوانين والأحكام المجعولة من ناحية الشرع حتّى يمكن رفعها بيد الشارع. ويجاب عنه: بأنّها وإن كانت من الأحكام العقلية، ولكن بما أنّ حكم العقل هذا ينشأ من وجوب الاحتياط هو ناشٍ من الحكم الواقعي المجعول من ناحية الشارع فيمكن له رفعها انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣٤ برفع منشأها، وهو الوجوب الواقعي. ويمكن أن يقال أيضاً: أنّ حكم العقل في المقام إنّما هو استحقاق المؤاخذه لا فعليتها إذ إنّ الفعلية من شؤون الشارع والمفتن، ولذا نرى صدور أحكام العفو من الولاة والحكام ومن بيده رحي التشريع والتقنين في كثير من الأحيان والشارع المقدّس أولى منهم بذلك. الأمر السادس: الآثار المترتبة على الخطأ والنسيان وسائر العناوين الواردة في الحديث الشريف على قسمين: منها ما يترتب عليها بما هي هي، أي يترتب على العناوين الثانوية كعنوان الخطأ والنسيان، ومنها ما يترتب على متعلقاتها الخارجية أي على العناوين الأولية، فإنّ الآثار المترتبة على نسيان السورة مثلاً على قسمين: قسم يترتب على نفس السورة كبطلان الصلوة بتركها، وقسم يترتب عليه بما أنّها متعلّقة للنسيان كسجدة السهو، والمقصود من الآثار المرفوعة بحديث الرفع إنّما هو القسم الأوّل لا- الثاني، وإلّا يلزم التناقض في كلام الشارع المقدّس، لأنّ المفروض كون السهو كالسبب لتشريع سجدة السهو فكيف يكون رافعاً لهما؟ الأمر السابع: في شمول الحديث للأمر العدمية وعدمه، كما إذا نذر أن يشرب من ماء الفرات فاضطرّ إلى تركه أو اكره عليه فلو قلنا بالشمول لم تتحقّق مخالفته النذر فلا حث ولا كفارة. وقد وقع البحث فيه بين الأعلام، والظاهر من كلمات المحقّق النائيني رحمه الله اختصاصه بالأمور الوجودية، واستدلّ لذلك «بأنّ شأن الرفع تنزيل الموجود منزلة المعدوم، لا تنزيل المعدوم منزلة الموجود، لأنّ تنزيل المعدوم منزلة الموجود إنّما يكون وضعاً لا رفعاً» (١). وأجاب عنه في تهذيب الأصول: «بأنّ ترك الشرب بعد ما تعلّق به النذر وصار ذات أثر يكون له ثبوت في عالم الاعتبار، إذ ما لا ثبوت له ولو بهذا النحو من الثبوت لا يقع تحت دائرة الحكم ولا يصير موضوعاً للوفاء والحث ... وبعد الثبوت الاعتباري لا مانع من تعلّق الرفع عليه بما له من الآثار» (٢). أقول: وإن شئت قلت في الجواب: قد وقع الخلط في كلام المحقّق النائيني رحمه الله بين عالم انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣٥ التكوين وعالم التشريع، وكون ترك الشرب أمراً عدمياً إنّما هو بلحاظ عالم التكوين، وأمّا في عالم التشريع فلا إشكال في أنّ لترك الشرب أثراً وثقلاً وكلفه لولا حديث الرفع بلحاظ ترتّب الكفارة عليه، فيمكن للشارع رفعه بهذا الحديث. الأمر الثامن: قد ورد في ذيل الحديث ثلاثة عناوين ينبغي فهمها وتوضيحها وإن كانت خارجة عن موضوع البراءة، وهي: الحسد، والطيرة، والوسوسة في التفكير في الخلق (بناءً على ما ورد في مرفوعة محمّد بن أحمد الهندي المذكورة سابقاً) أو التفكير في الوسوسة في الخلق (بناءً على ما ورد في معتبرة حريز بن عبد الله المذكورة سابقاً أيضاً). أمّا الحسد فلا إشكال في أنّ المراد منه في الحديث تلك الحالة النفسانية التي توجب عدم تحيّل الإنسان نعمة أعطاه الله تعالى أخاه المؤمن قبل إظهارها عملاً، وأمّا إذا أقدم على عمل لإزالتها فلا إشكال أيضاً في كونه معصية ولا يكون حينئذ مشمولاً للحديث الشريف. إن قلت: هذه الحالة النفسانية قبل إبرازها في مقام العمل أمر غير اختياري فلا معنى لحرمتها لولا الحديث حتّى ترفع إمتناناً. قلنا: يمكن عادة رفع هذه الحالة بالمجاهدات والرياضات النفسانية والتفكير في أنّها ملكة رذيلة توجب خسة النفس ودنائتها فيكون رفعها تحت اختيار الحاسد، ويمكن للشارع عدم رفعها بوجوب تهذيب النفس فيكون رفعه للوجوب منةً على العباد. أمّا الطيرة فهي من مادة الطير، بمعنى الشّام وقراءة الطالع بالطيور، ثمّ توسّع في ذلك حتّى عمّت سائر طرق الشّام، فإنّ العرب في الجاهلية كانت تلتزم وتعتنى بما يتشام بالطيور وغيرها، وكانت الطيور تسدّهم عن مقاصدهم، فللشارع المقدّس أن يمضي تلك الالتزامات، ولكنّه ردع عنها إمتناناً حتّى لا يتعطل حياتهم لأمر لا واقع لها. وأمّا الوسوسة في التفكير في

الخلق (أو التفكير في الوسوسة في الخلق) فالمراد من الخلق في هذه الجملة يمكن أن يكون على أحد معنيين: الأول: أن يكون بمعنى الخالق، أى خالق الله عزوجل، فيتفكر في أنه من خلق البارئ تعالى؟ وهو سؤال يشكل جوابه على العوام (وإن كان واضحاً عند المحققين لأن الحاجة إلى الخالق تتصور بالنسبة إلى كل حادث أو ممكن الوجود، والله تبارك وتعالى لا يكون حادثاً أو انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣٦ ممكناً) ومع ذلك كان أمراً شائعاً في عصر صدور الحديث وكانوا يتوهمون حصول الكفر به فرفع الشارع أثره المتوهم إمتاناً. الثاني: أن يكون في مقابل الخالق، والمراد منه حينئذ الوسوسة في التفكير في البلاء والشروع، وتكرار القول ب «لَمْ» بالنسبة إليها، أى القول بأن الله تعالى لَمْ خلق الشيء الفلاني، ولَمْ خلق العالم كذا وكذا، فرفع الشارع حرمة هذه الوسواس إمتاناً. وإن قيل: بعض هذه الامور مرفوع من جميع الامم. قلنا: نعم ولكن الإمتان إنما هو بالمجموع من حيث هو المجموع. الأمر التاسع: لا يخفى أن النسبة بين هذا الحديث وأدلة الأخباريين نسبة التعارض لا الحكومة لأن تلك الأدلة مثل قوله عليه السلام: «أخوك دينك فاحتط لدينك» تدل بزعم الأخباريين على وجوب الاحتياط وعدم إرتفاع الإلزام المجهول المحتمل، بينما حديث الرفع يدل على رفعه وعدم وجوب الاحتياط، فهو حينئذ يعارض تلك الأدلة حتى بعد فرض تماميتها، فتصل النوبة إلى محاولة المرجحات وأنه أى الدليلين أقوى؟ خلافاً لما مر من الآيات إذ إن أدلة الأخباريين كانت واردة عليها كما ذكرنا.

٢- حديث الحجب:

وهو ما رواه أبو الحسن زكريا بن يحيى عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم» (١). وهو من حيث السند تام حيث إن رجاله معروفون، والظاهر أن المراد من ابن فضال فيه هو على بن فضال الثقة الذى ينقل عن داود بن فرقد وكان معاصراً له، وداود ثقة بتوثيق علماء الرجال، وهكذا زكريا بن يحيى. وأما الدلالة فتقريب الاستدلال به أن الإلزام المجهول مما حجب الله علمه عن العباد فيكون موضوعاً عنهم. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣٧ لكن إستشكل عليه الشيخ الأعظم والمحقق الخراساني والمحقق النائيني رحمهما الله بامور عديدة نلخصها فى أمرين: أحدهما: أن الحديث أسند الحجب إلى الله تعالى، وهو حينئذ ظاهر فيما سكت الله عنه ولم يأمر نبيه بالإبلاغ، لا- ما بينه واختفى عنهم بعروض الحوادث الذى هو المبحوث عنه فى المقام. ثانيهما: أن كلمة «العباد» ظاهرة فى العموم المجموعى، أى جميع المكلفين والحجب عن العباد صادق فى الموارد التى يكون الحكم محجوباً عن مجموع المكلفين لا عن بعضهم دون بعض، ومحل النزاع فى ما نحن فيه من النوع الثانى كما لا يخفى. لكن فى تهذيب الاصول يصر على تمامية الدلالة، والمعتمد فى كلامه كلمة «موضوع عنهم» فيقول: «إن الظاهر المتبادر من قوله «موضوع عنهم» هو رفع ما هو المجهول، لا رفع ما لم يبين من رأس ولم يبلغ، بل لم يأمر الرسل بإظهاره فإن ما كان كذلك غير موضوع بالضرورة، ولا يحتاج إلى البيان مع أنه مخالف لظاهر «موضوع عنهم» (١). وقال فى مقام الجواب عن الإشكال الأول: «إن الظاهر من الحجب هو الحجب الخارج عن اختيار المكلف لا الحجب المستند إلى تقصيره وعدم فحصه... وعندئذ يكون إسناد الحجب إليه على سبيل المجاز، ومثله كثير فى الكتاب والسنة، فإن مطلق تلك الأفعال يسند إليه تعالى بكثير من دون أن يكون خلاف الظاهر فى نظر العرف». وفى مقام الجواب عن الإشكال الثانى قال: «إن المطابق للذوق السليم هو أن يكون المراد: كل من حجب الله على شىء عنه فهو مرفوع عنه سواء كان معلوماً لغيره أو لا- (لا- أن يكون المراد ما حجب الله علمه عن مجموع المكلفين ولا أن يكون المراد ما حجب الله علمه عن كل فرد فرد من أفراد المكلفين) كما هو المراد من قوله صلى الله عليه وآله فى حديث الرفع: «رفع عن أمّتى ما لا يعلمون» على أن مناسبة الحكم والموضوع يقتضى ذلك، فإن الظاهر أن المناط للرفع هو الحجب عن المكلف، وحجبه عن الغير وعدمه لا دخل له لذلك كما لا يخفى». لكن الحق أن ظهور كلمة العباد فى العموم الاستغراقى وظهور الحجب فى الإسناد الحقيقى مقدّم على ظهور كلمة «موضوع عنهم» فى رفع ما هو المجهول (لا- رفع ما لم يبين من رأس ولم انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣٨) لأن استعمال كلمة الوضع فى ما لم يكن مجعولاً من رأس كثير، كما أن كلمة الرفع استعمال فى حديث الرفع فى معنى الرفع وعدم الجعل من أصله (لا ما وضع

أولاً ثم رفع ثانياً) وهذا نظير ما إذا قيل: هذا البلاء وضع عن هذه الائمة، فإنه استعمل حينئذ في بلاء لم ينزل من رأس لا ما نزل ثم رفع. أضف إلى ذلك أن الوضع إذا تعدى ب «عن» (خلافاً لما إذا تعدى ب «على») يكون بمعنى الرفع، فيأتي حينئذ في هذا الحديث كل ما قلناه في حديث الرفع، وكيف كان: الأمر دائر مدار ارتكاب أحد الأمرين: رفع اليد من ظهورين (ظهور العباد في العموم المجموعى وظهور الحجب في الإسناد الحقيقي) ورفع اليد من ظهور واحد (ظهور كلمة «موضوع عنهم» في رفع ما هو المجهول) ولا يخفى أن الثاني أهون من الأول. مضافاً إلى أن الأول يستلزم كون الإسناد إلى العباد مجازاً لأن العباد حينئذ يستعمل في بعض العباد كما هو واضح.

٣- حديث الحل:

وهو ما رواه عبدالله بن سنان بسند معتبر عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه» (١). ونظيره ما رواه مسعدة بن صدقة عن أبي عبدالله عليه السلام قال سمعته يقول: «كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة، والمملوك عندك لعله حر قد باع نفسه، أو خدع فبيع قهراً أو امرأة تحتك وهي اختك أو رضيعتك والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك، أو تقوم به البيئة» (٢). وكذلك ما رواه عبدالله بن سنان قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجبن فقال لى: «لقد سألتني عن طعام يعجبني ثم أعطى الغلام درهماً فقال يا غلام ابتغ لنا جبناً، ثم دعا بالغداء فتغدينا معه فأتى بالجبن فأكل وأكلنا فلما فرغنا من الغداء قلت: ما تقول في الجبن؟ قال: أو لم ترني آكله؟ انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣٩ قلت: بلى ولكني أحب أن أسمع منك فقال: ساخبرك عن الجبن وغيره، كل ما كان فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه» (١). والبحث في هذه الروايات تارة يقع في السند واخرى في الدلالة: أما السند فلا إشكال في اعتبار رواية عبدالله بن سنان كما أشرنا إليه آنفاً، وأما رواية عبدالله بن سليمان فالمراد من عبدالله بن سليمان هو عبدالله بن سليمان النخعي بقرينه نقله عن عبدالله بن سنان، وهو مجهول في كتب الرجال، وأما رواية مسعدة بن صدقة فهي أيضاً ضعيفة من ناحية السند لأن مسعدة مجهول، فإن وجدت فيها خصوصية لم توجد في الأوليين لا تكون حجة، والعجب من المحقق الخراساني رحمه الله حيث استند إلى هذه الرواية لما فيها من بعض الخصوصيات من دون اعتناؤه بسندها كما هو دأبه في كتابه الكفاية. فالمعتبر من هذه الروايات الثلاثة إنما هو الرواية الأولى، وهي رواية عبدالله بن سنان. أما الدلالة: فلا إشكال في أن رواية عبدالله بن سنان ظاهرة في خصوص الشبهات الموضوعية لمكان فقره «فيه حلال وحرام» حيث إنها تتصور في الموضوعات كالمایع الذي بعض افراده خمر وبعضها الآخر غير خمر فاشتبه الخمر فيه بغير الخمر، لا في الأحكام، فلا معنى لأن يقال مثلاً: «في شرب التتن حلال وحرام» بل لا بد فيها حينئذ من تقدير كلمة الاحتمال، أي فيه احتمال الحرمة واحتمال الحلية، وهو تكلف وخلاف للظاهر. وبعبارة اخرى: المقصود من كلمة «الشيء» في قوله عليه السلام: «كل شيء فيه حلال وحرام» هو الشيء الخارجي والموضوع الخارجي المشكوك، أي متعلق الشيء إنما هو الموضوع الخارجي لا الحكم، بينما متعلق الشك في مثل شرب التتن إنما هو حكم الشرب لا نفس الشرب الخارجي. وأما رواية مسعدة فالتعبير الوارد فيها «كل شيء هو لك حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه» فليس فيها التعبير ب «فيه حلال وحرام» حتى تكون من هذه الجهة ظاهرة في الشبهات الموضوعية، نعم كلمة «بعينه» الواردة في ذيلها ظاهرة في الشبهة الموضوعية لأنها بمعنى التشخيص والتعيين الخارجي، لكن يمكن التوجيه بأنها تأكيد لقوله عليه السلام: «تعرف» أي حتى تعلم انوار الأصول، ج ٣، ص: ٤٠ علماً قطعياً، وسيأتي بيان الخصوصية الموجودة في «تعرف» بدل «تعلم» في هذه الرواية. وبهذا تكون الرواية تأميرية من حيث الدلالة، ولكنها ضعيفة من ناحية السند كما مر، مضافاً إلى أن الظاهر سوق الروايات الثلاثة على مساق واحد، أي بيان الحلية في الشبهة الموضوعية، وذلك لوجود قرائن عديدة فيها: منها: الأمثلة الواردة في رواية مسعدة فإن جميعها من الشبهة الموضوعية كما هو واضح. ومنها: كون مورد بعضها وهي رواية عبدالله بن سنان الجبن المشكوك حليته من ناحية الأنفحة

التي تعقد اللبن جنباً حيث إن وجه ترديد الراوى وتأمله فى أكل الجبن فى هذه الرواية هو احتمال وجود الميتة فيه لأن الأنفحة التي تعقد اللبن جنباً ربّما كانت تؤخذ فى ذلك العصر من الميتة. منها: التعبير «تعرف» بدل «تعلم» فإنه يستعمل غالباً فى الشبهات الموضوعية لأن التعريف بمعنى تشخيص المصداق وتعيينه، بخلاف «تعلم» التي تستعمل فى كلا الموردين. ومنها: كلمة «بعينه» الواردة فى رواية عبدالله بن سليمان أيضاً فإنها أيضاً ظاهرة فى الشبهة الموضوعية كما مرّ. ومنها: كلمة «منه» الواردة فى رواية عبدالله بن سنان فهى على وزان كلمة «بعينه» كما لا يخفى. ولو تنزّلنا عن هذه القرائن فإنّ المهمّ فى المقام أنّ ما يكون من هذه الروايات تامّة دلالة - ليست صالحة من ناحية السند، وما تكون تامّة من حيث السند لا تكون صالحة من ناحية الدلالة.

٤- حديث السعة:

والمعروف منه فى كتب الأعلام «الناس فى سعة ما لا يعلمون» ولكننا لم نظفر به بهذا التعبير فى الجوامع الروائية بل الوارد فيها تعبيران آخران: أحدهما: ما ينتهى سنده إلى النوفلى والسكونى عن أبى عبدالله عليه السلام: «إنّ أمير المؤمنين عليه السلام سئل عن سفرة وجدت فى الطريق مطروحة كثير لحمها وخبزها وجبنها وبيضها وفيها سكين انوار الأصول، ج ٣، ص: ٤١ فقال أمير المؤمنين عليه السلام: يقوم ما فيها ثم يؤكل، لأنّه يفسد، وليس له بقاء، فإذا جاء طالبها غرموا له الثمن، قيل له: يا أمير المؤمنين لا يدرى سفرة مسلم أو سفرة مجوسى؟ فقال: هم فى سعة حتى يعلموا» (١). ولكن من الواضح أنّه لا دلالة لها على المطلوب لأنّها قضية خارجية، والحكم فيها أيضاً خاصّ بمورده وأمثاله، مضافاً إلى ما فيها من الإشكال السندى من جهة النوفلى والسكونى. وإن شئت قلت: الوارد فى هذا الحديث قضية شخصية خارجية وردت فى سفرة مطروحة فى الطريق، والمشكوك فيها للسائل إنّما هو طهارة السفرة أو حليّة لحمها فلا يمكن التعدى عنها إلى سائر الشبهات الموضوعية فضلاً عن الشبهات الحكمية، والتعبير الوارد فيها هو: «هم فى سعة حتى يعلموا» لا «الناس فى سعة حتى يعلموا» لكى يكون على نهج كبرى كلىة فيقال: إنّ المورد ليس مخصّصاً. ثانيهما: (وهو العمدة) ما ورد فى أعيان الشيعة (٢) نقلًا عن تحف العقول وعن الشهاب للمحدّث البحرانى، وفى المستدرک (٣) وعوالى اللثالى (٤) عن النبى صلى الله عليه وآله: «الناس فى سعة ما لم يعلموا». وهو من ناحية السند مرسل، وأما الدلالة فيحتمل فى كلمة «ما» وجهان: الأول: أن تكون موصولة قد اضيفت إليها كلمة «سعة» أى «الناس فى سعة شىء لم يعلموا» فتكون بظاهرها عامّة تعمّ الشبهات الموضوعية والحكمية معاً. الثانى: أن تكون مصدرية ظرفية متعلّقة بالسعة، أى «الناس فى سعة ما داموا لم يعلموا». وعلى كلا الوجهين يتمّ المطلوب لظهورها فى كون الجهل (بعد الفحص) عذراً. وإستشكل السيّد الحكيم رحمه الله فى الوجه الثانى بأنّ ما المصدرية تختصّ بالفعل الماضى، ولكنّه يرد بناءً على ما هو المعروف من التعبير «لا يعلمون» ولا يرد على ما ظفرنا به من انوار الأصول، ج ٣، ص: ٤٢ التعبير «لم يعلموا» لأنّه فى معنى الماضى. وبالجملة الرواية تامّة من ناحية الدلالة، ولكنّها لا تصلح للاستدلال من ناحية السند. بقى هنا شىء: وهو أنّ الإنصاف أنّ النسبة بين هذه الرواية وأدلة الأخباريين نسبة التعارض والتضادّ لا الورود لأنّها تدلّ على كون الجهل عذراً وتلك الأدلة تدلّ (بزعم الأخبارى) على عدمه. وبعبارة أخرى: أنّ هذا الحديث يثبت السعة ما لم يعلم الواقع المجهول من الوجوب أو الحرمة، ودليل الاحتياط يثبت الضيق مع كون الواقع مجهولاً فيتعارضان. نعم لو كان وجوب الاحتياط نفسياً لم يكن بينهما تعارض، بل ينتفى حينئذٍ بوجوب الاحتياط موضوع هذا الحديث لأنّ موضوعه شىء قد علم به المكلف بوجوب الاحتياط، فليس فى سعة منه، لكن الصحيح أنّ وجوب الاحتياط طريقي لأجل حفظ الأحكام الواقعية. اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ التعبير «لم يعلموا» ظاهر من عدم تامة الحجّة، أى الناس فى سعة ما لم تتمّ الحجّة، ودليل الاحتياط حجّة فيكون وارداً عليه. لكنّه خلاف الظاهر، لأنّ «ما لم يعلموا» ظاهر فى عدم العلم بالحكم الواقعي، والحكم الظاهري إنّما يوجب رفع التحير فى مقام العمل فحسب لا العلم بالواقع.

٥- حديث الاطلاق:

وهو ما رواه محمد بن علي بن الحسين قال: قال الصادق عليه السلام: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى» (١). والحديث مرسل، لكنّه من المرسلات التي يسندھا الصدوق رحمه الله إلى المعصوم عليه السلام بتعبيره «قال» لا «روى»، وظاهره كون الصدور أمراً مقطوعاً عنده. ولكن هذا ليس كافياً في إثبات الحجية عندنا، لأنّه استنباط لشخص الصدوق رحمه الله فلعله لو ذكر رجال السند لناقشنا في وثاقه بعضهم. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٤٣ اللهم إلمأ أن يقال: بحصول الوثوق من توثيقه، ولكنّه مشكل، وحينئذ لا يخلو السند عن شيء. وأمّا الدلالة فقال الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله أنّه أظهر من الكلّ في الدلالة على البراءة. وإستشكل فيها المحقق الخراساني رحمه الله بأنّ دلالة توقّف على عدم صدق ورود إلأبعد العلم والوصول مع أنّه يصدق على الصدور المقابل للسكوت أيضاً، فمعنى الحديث حينئذ: أنّ ما لم يصدر فيه نهى واقعاً (بمعنى سكوت الله تعالى عنه) فهو حلال، ولا كلفه على العباد من جهته، في مقابل ما إذا صدر النهى عنه واقعاً فليس حلالاً وإن لم يعلم به المكلف، فوزان هذا الحديث حينئذ وزان حديث السكوت. إن قلت: نعم يصدق الورود على صدور النهى عن الشارع وإن اختفى علينا لبعض الأسباب والدواعي، ولكن الأصل عدم صدوره، فإنّه مسبق بالعدم فيستصحب عدمه فيتم الاستدلال بضميمة هذا الأصل. قلنا: إنّ الاستدلال حينئذ وإن كان يتم بضميمة الأصل المزبور، ويحكم بإباحة ما شكّ في حرمة، لكن لا بعنوان أنّه مشكوك الحرمة ومحمّل النهى بل بعنوان أنّه ما لم يرد فيه نهى. إن قلت: إنّ عنوان «ما لم يرد فيه نهى» الثابت بالاستصحاب وإن كان مغايراً لعنوان مجهول الحرمة لكن لا- تفاوت بينها في الغرض وهو إثبات إباحة مجهول الحرمة كشرب التن، فهذا الفعل مباح ظاهراً سواء كان بعنوان عدم ورود النهى عنه واقعاً ولو تعبداً (كما هو مقتضى استصحاب عدم ورود النهى عنه) أو بعنوان كونه مجهول الحكم. قلنا: إنّ الثمرة بين صورتين تظهر في تواردهما لأنّه لو كان الحكم بإباحة مجهول الحرمة بعنوان أنّه ممّا لم يرد فيه نهى لأختص ذلك بما إذا لم يعلم ورود النهى فيه في زمان، وبورود الإباحة فيه في زمان آخر، واشتبه السابق باللاحق فلا يكاد يتم الاستدلال حينئذ، إذ لا مجال للإستصحاب حينئذ، وهذا بخلاف ما إذا كان الحكم بإباحته بعنوان أنّه مجهول الحرمة، فيجوز الأصل حينئذ حتى في مثل الفرض لأنّه مجهول الحرمة ولو مع العلم الإجمالي المذكور، فيحكم بحليته ظاهراً إلى أن يعلم الخلاف، (انتهى ما ذكره المحقق الخراساني رحمه الله بتوضيح منا). أقول: يرد على هذا الجواب أولاً: أنّه ممّا يهتم الفقيه في الفقه إذ لا- يوجد له مورد في الفقه انوار الأصول، ج ٣، ص: ٤٤ ورد فيه أمر ونهى، وإشتمه تاريخهما. ثانياً: ولو سلم فإنّه من قبيل النسخ الذي يتوفّر الدواعي على نقله فلا يصير من قبيل مجهولي التاريخ. فالحاصل أنّ الحديث صالح للإستدلال به ولو بضميمة الاستصحاب، فإنّ المقصود إثبات جواز ارتكاب مشكوك الحرمة بأي دليل كان فإنّه الذي يفيد الفقيه في أبواب الفقه. والعجب من صاحب الوسائل حيث إستشكل بعد نقل الحديث في دلالة على المراد بثمانية أمور لا يرد أحد منها: منها: الحمل على التقية، فإنّ العامة يقولون بحجية الأصل فيضعف عن مقاومه أدلّة الأخباريين. وجوابه واضح، فإنّه لا تصل النوبة إلى أعمال هذا المرجح لأنّ الترجيح بموافقة الكتاب أولى وأقدم. ومنها: حملة على الشبهات الوجوبية التي يكون الأصل فيها الإباحة حتى عند الأخباري. وفيه: أنّ صريح الرواية الشبهة التحريمية فكيف تحمل على الوجوبية؟ ومنها: حملة على الشبهات الموضوعية التي يكون الأصل فيها الإباحة أيضاً حتى عند الأخباري. وجوابه أيضاً ظاهر، لأنّ صريح الرواية هو الشبهة الحكمية. إلى غير ذلك ممّا ذكره في المقام فراجع «١». هذا كلّ في الاستدلال بالنسبة للبراءة في الشبهات التحريمية الحكمية.

الثالث: دليل العقل

قاعدة قبح العقاب بلا بيان: المعروف بين الأصوليين أنّ قاعدة قبح العقاب بلا بيان والمؤاخذه بلا برهان من انوار الأصول، ج ٣، ص: ٤٥ المستقلات العقلية بعد الفحص واليأس عن الدليل (وسياتي مقدار الفحص الواجب)، بل قال شيخنا العلامة الحائري رحمه الله في درره: إنّ هذه قاعدة مسلمة عند العدلية لا شبهة لأحد فيها (إلا أن يكون هناك رافع يعنى البيان) «١». لكن يمكن التشكيك في هذه القاعدة بوصف أنّها قاعدة عقلية محضة بعد ذكر مقدّمة في ملاك وجوب إطاعة الله وقبح معصيته، فنقول: الملاك في وجوب

الإطاعة إمّا أن يكون وجوب شكر المنعم فتجب طاعته تبارك وتعالى بالإطلاق من باب أنّها من مصاديق شكر المنعم الحقيقي المطلق كما تجب طاعة الوالدين في الجملة على الولد من باب أنّهما منعمان له في الجملة، أو يكون الملاك الحكمة فإنّ حكمه البارى تعالى تقتضى وجود مصلحة في أوامره ومفسدة في نواهيه، فيحكم العقل بوجوب الإطاعة عن أوامره ونواهيه للحصول على مصالحها ومفاسدها، أو يكون الملاك المالكية والمولوية فالعقل يحكم بأنّ ترك الطاعة بالنسبة إلى المولى العرفية فضلاً عن المولى الحقيقي ظلم قبيح. ثمّ نقول: أمّا الملاك الأول: فيمكن النقاش فيه بأنّ مردّه إلى قولنا: هل جزاء الإحسان إلّا الإحسان، أى وجوب الإحسان في مقابل الإحسان، وهو لا- يتصوّر بالنسبة إلى البارى تعالى لأنه يتوقّف على وجوب الفقر والحاجة، تعالى الله عنها علواً كبيراً. ولذلك أرجع علماء علم الكلام هذه القاعدة إلى قاعدة وجوب دفع الضرر ببيان أنّ عدم شكر المنعم قد يكون لسلب النعمة وحصول الضرر على المنعم (بالفتح) وحينئذ لا تكون هذه القاعدة من المستقلات العقلية ومن مصاديق قاعدة حسن العدل وقبح الظلم. وأمّا الملاك الثانى: (وهو الحكمة)، فيناقش فيه أيضاً بأنّ لازمه إرشادية جميع الأوامر والنواهي الشرعية كأوامر الطبيب ونواهيه، فيتوجّه إلى المكلف العاصى نفس المفسدة الموجودة في متعلّق النهى فحسب أو سلب المصلحة اللازمة في الأوامر منه مع إنّنا نقول بالمولوية واستحقاق ثواب وعقاب اخروييين يترتبان على الفعل والترك. وأمّا الملاك الثالث: فهو الأصل والصحيح في وجوب الإطاعة وقبح المعصية لأنّ رجوعه إلى قبح الظلم بمعناه الواسع وهو وضع الشئ في غير موضعه. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٤٦ فظهر أنّ ملاك وجوب طاعة الله وقبح معصيته إنّما هو مولويته ومالكيته فله تعالى حقّ الطاعة على العبد لأنّه مولى حقيقى ومالك لجميع شؤونه. إذا عرفت هذا يقع البحث في حدود هذا الحقّ ودائرته. فنقول: العقل حاكم على أنّ قيمة أغراض المولى ليست أقلّ من قيمة أغراض العبد فكما أنّه يهتمّ بأغراضه حتّى في المحتملات والمشكوكات فيسلك فيها سبيل الاحتياط كذلك يجب عليه الاحتياط في طريق النيل إلى أغراض المولى المحتملة والمشكوكة، ففي صورة الشك وعدم البيان الذى هو محلّ النزاع في المقام يحكم العقل بوجوب الاحتياط وقبح المعصية وحسن العقاب عكس ما ذهب إليه المشهور من قبح العقاب بلا بيان. نعم إلى هنا ظهر عدم كون القاعدة قاعدة عقلية، ولكن الحقّ إنّها قاعدة عقلية جرت عليها سيرتهم وأمضاها الشارع بعدم ردعه منها كما نرى بين العبيد والمولى والملوك وأتباعهم والرؤساء ومن يكون تحت رياستهم، فإنّ بناءهم على عدم عقاب العبد ما لم يبيّن المولى مقاصده وأغراضه، وعلى عدم عقاب المرؤسين والرعايا ما لم يبلغ إليهم أغراضهم، وعليه تكون القاعدة قاعدة عقلية لا عقلية. وإن شئت قلت: لولا بناء العقلاء على عدم العقاب بلا بيان وإمضاء الشارع لهذا البناء لم يقبح في حكم العقل العقاب بدونه، فوقع الخلط هنا بين الأحكام العقلية المبنية على مسألة الحسن والقبح والأحكام العقلية الناشئة عن تشريعاتهم وقوانينهم، والفرق بينهما ظاهر كما أنّ آثارهما مختلفة وستأتى الإشارة إليها عن قريب إن شاء الله. لكن للمحقّق النائنى رحمه الله هنا بيان حاصله: إنّ الأحكام بوجودها الاحتمالي ليست لها محرّكية وبعائية، فيكون المكلف حينئذ كالعاجز والمضطّر، وتكليفه تكليفاً بما لا يطاق، وإليك نصّ كلامه: «لا يكفى في صحّة المؤاخذه واستحقاق العقوبة مجرد البيان الواقعى مع عدم وصوله إلى المكلف فإنّ وجود البيان الواقعى كعدمه غير قابل لأن يكون باعثاً ومحرّكاً لإرادة العبد ما لم يصل إليه ويكون له وجود علمى...» (١). أقول: الإنصاف أنّ هذه مصادرة على المطلوب، لأنّنا نعلم أنّ للأحكام بوجودها انوار الأصول، ج ٣، ص: ٤٧ الاحتمالية باعائية ومحرّكية كما في سائر الأغراض والمصالح والمفاسد والمضارّ والمنافع وإلّا يلزم تعطيل الزراعات والتجارات والصناعات وغيرها حيث إنّ الحصول على المنفعة فيها أمر احتمالى فى الغالب فكما يتحرّك العبد فى منفعه الشخصية بالاحتمال والظنّ كذلك يمكن أن يتحرّك وينبعث فى المنافع الاحتمالية لمولاه. وللمحقّق الأصفهاني رحمه الله هنا بيانان: أحدهما: مبنى على ما تبناه فى حقيقة الحكم فقال: «إنّ الحكم الحقيقي متقوم بنحو من أنحاء الوصول لعدم معقولية الإنشاء الواقعى فى إنقذاح الداعى، وحينئذ فلا تكليف حقيقى مع عدم الوصول فلا مخالف للتكليف الحقيقي فلا عقاب» (١). الثانى: ما حاصله إنّ الواجب على العبد إنّما هو عدم الخروج عن رسم العبودية، ومخالفة ما قامت عليه الحجّة خروج عن رسم العبودية (٢). أقول: أمّا البيان الأوّل فمبناه غير مقبول، لأنّ للحكم مراحل، وكلامه بالنسبة إلى بعض مراحلها ليس تاماً

فإنه إذا تيقن العبد بغرض المولى فهو مسؤول في قبالة بحكم العقل وإن لم يبين المولى غرضه ولم يصدق عليه عنوان الحكم، وبتعبير آخر: سلمنا أن الحكم متقوم بالبيان ولكن الأغراض ليست متقومة به (على الأقل الأغراض اليقينية) وما ذهب إليه صحيح إذا دار وجوب الإطاعة مدار الأحكام فقط لا الأحكام والأغراض كليهما مع أن الصحيح هو الثاني لا الأول. وأما البيان الثاني فإنه أيضاً مصادرة على المطلوب لأننا نعتقد بأن لا خروج عن رسم العبودية كما يصدق بمخالفة ما قامت عليه الحجة كذلك يصدق في المحتملات والمشكوكات. فتلخص من جميع ما ذكرنا أن العقل لا يحكم بقاعدة قبح العقاب بلا بيان بل يحكم بخلافه، نعم إنها قاعدة عقلانية استقر عليها بناء العقلاء، والفرق بين الصورتين إنه إذا كانت القاعدة قاعدة عقلية فلا معنى لتحديدها والاستثناء منها بالنسبة إلى مورد دون مورد لأن القاعدة العقلية لا استثناء فيها ولا تخصيص ما دام الموضوع باقياً بخلاف القاعدة العقلية فإنه لا بد من تعيين حدودها وقبورها، وهي في المقام أربعة على الأقل: انوار الأصول، ج ٣، ص: ٤٨ أحدها: أن يكون المولى قادراً على البيان وإلما لو كان المولى محبوباً مثلما غير قادر على بيان غرضه والعبد يعلم به أو يحتمله فلا يكون عند العقلاء مرخصاً بالاعتذار بعدم البيان. ثانيها: أن لا يكون المورد من المسائل الهامة الأساسية كما إذا دخل في دار المولى من يحتمل أن يكون هلاك المولى بيده، فعلى العبد منعه بكل ما يقدر عليه وإن لم يصدر من المولى بيان فيه. ثالثها: أن يكون المورد من الموارد التي ممنوعها أقل من مجازها، وواجبها أقل من مباحها، وإلما لو كان مشكوك الحرمة من الحيوانات البحرية مثلما التي أكثرها حرام، فلعلى بناء العقلاء لم يستقر على البراءة في أمثالها، فإن الظاهر أن بناء العقلاء نشأ من كون الواجبات والمحرمات في مقابل المباحات قليلاً جداً فالمحتاج إلى البيان إنما هو الواجبات والمحرمات، ولو انعكس الأمر في مورد وكانت محرماته أكثر من مباحاته لم يكن لهم بناء على البيان فيه، ولا أقل من الشك وعدم ثبوت بناء في أمثال المقام، ومعه لا يصح الاستدلال به. رابعها: أن يكون من المسائل المبتلى بها، فلو كان الإبتلاء نادراً في مورد لكان الحكم باستقرار بنائهم عليه مشكلاً فيه جداً. ثم إن هيهنا إشكالاً معروفاً، وهو أن قاعدة قبح العقاب بلا بيان مورودة لقاعدة وجوب دفع الضرر، فيكفي في البيان حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، فإن الشك في التكليف يلزم الشك في الضرر، والعقل يستقل بلزوم دفع الضرر المحتمل فهو بيان عقلي يرتفع موضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان. واجب عنه بوجوه: منها: أن المراد بالضرر (الذي هو موضوع القاعدة) أما الضرر الدنيوي وأما الضرر الآخروي، والمقصود بالضرر الآخروي أما العقاب الموعود من جانب الشارع جزاء للأعمال، وأما الآثار الوضعية القهرية للعمل التي يعبر عنه بتجسم الأعمال، فإن كان المراد العقاب الآخروي بالمعنى الأول فلا موضوع لهذه القاعدة في المقام لأن احتمال التكليف لا يلزم احتمال العقاب بل الملازمة إنما هي ثابتة بين التكليف الواصل واستحقاق العقوبة على مخالفته لآلأنه مع عدم وصول التكليف والبيان يستقل العقل بقبح العقاب، وبه لا يثبت موضوع قاعدة دفع انوار الأصول، ج ٣، ص: ٤٩ الضرر المحتمل، فتكون قاعدة قبح العقاب بلا بيان واردة على قاعدة دفع الضرر عكس ما توهمه المستشكل. هذا- وهنا جواب آخر في كلمات المحقق النائيني رحمه الله وهو «أن حكم العقل بلزوم دفع المقطوع والمظنون والمحمول من الضرر يكون للإرشاد لا يستتبع حكماً مولوياً شرعياً على طبقه لأن حكم العقل في باب العقاب الآخروي واقع في سلسلة معلولات الأحكام، وكل حكم عقلي وقع في هذه السلسلة لا يستتبع الحكم المولوي الشرعي وليس مورد القاعدة الملازمة وإلما يلزم التسلسل، فحكم العقل بلزوم دفع الضرر المظنون بل المحتمل يكون إرشادياً وطريقياً لا يترتب على مخالفته سوى ما يترتب على المرشد إليه» (١). وإن كان المراد من الضرر العقاب الآخروي بالمعنى الثاني فاجيب عنه بأن هذه الآثار ليست مترتبة على نفس الأعمال بل إنها تترتب على الإطاعة والعصيان لا غير، والأفعال الطبيعية التي لم توجب إطاعة أو معصية وبعداً أو قرباً لا أثر لها من هذه الجهة. وإن أريد بالضرر الضرر الدنيوي فاجيب عنه أيضاً بأن الكبرى والصغرى كليهما ممنوعتان: أما الكبرى: فلأنه ليس كل ضرر مما يحكم العقل بلزوم دفعه بل هناك أضرار طفيفة يتحملها العقلاء لأجل أغراض دنيوية غير ضرورية وإن كان الضرر من المقطوع فضلاً عن المحتمل. وأما الصغرى: فلأنه ليس مناطات الأحكام دائماً هي الضرر بل المصالح والمفاسد (التي تكون مناطات الأحكام غالباً) لا تكون من سنخ الضرر، والذي يلزم احتمال الحرمة إنما هو احتمال المفسدة لا احتمال الضرر، ولا ملازمة بين الضرر

والمفسدة، بل ربّ مفسدة توجب المنفعة فضلاً عن الضرر كما في أكل الربا، وربّ مصلحة توجب الضرر فضلاً عن المنفعة كما في الإنفاق في سبيل الله تعالى. لكن الإنصاف أنّ الكبرى والصغرى كليهما تامتان في الجملة لا بالجملة: أما الكبرى: فلأنّ الأضرار الدنيوية على قسمين: مهمّة وغير مهمّة، والعقل يحكم فيما إذا انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥٠ كان الضرر المحتمل مهمّاً بلزوم الدفع كضرر النفس أو العرض أو المال الكثير فلا محالة يستكشف منه حكم شرعي مولوي بلزوم الإجتنب عنه بقاعدة الملازمة، ويصير هذا بنفسه بياناً يرفع موضوع قاعدة قبح العقاب بلا- بيان وتكون قاعدة دفع الضرر المحتمل في مثل هذا المورد واردة على هذه القاعدة، ولكن لا تجرى هذه القاعدة بالنسبة إلى الأضرار غير المهمّة، فلا يثبت بها مراد المستشكل، هذا بناءً على مبنى القول من كونها قاعدة عقلية، وأما بناءً على ما اخترناه من كونها قاعدة عقلية فالأمر أوضح لأنّ بناء العقلاء جارٍ على عدم الاعتناء باحتمال الضرر إلّا أنّ يكون ضرراً هاماً كما مرّ نظيره في حكم العقل بناءً على مبنى القوم. وأما الصغرى: فلوجود الملازمة بين المفسدة والضرر وبين المصلحة والمنفعة في جميع الموارد، والعجب من مثل شيخنا الأعظم الأنصاري رحمه الله حيث قال بعدمها في البحث عن قاعدة لا- ضرر، لأنّ مثل الإنفاق في سبيل الله يوجب رفع العداوة والبغضاء ودفع الفوضى في المجتمع الإنساني، وعدم الإنفاق وبالنتيجة وجود الفقر يوجب إختلال النظام وهلاك جميع الأفراد حتّى الممتنع من الإنفاق وضياع جميع الأموال حتّى أموال الممتنع. ولذلك قد ورد في الحديث: «حصّنوا أموالكم بالزكاة» وفي حديث آخر «إذا بخل الغني بمعروفه باع الفقير آخرته بدينه» (ومن المعلوم أنّه إذا باع آخرته بدينه لا يمتنع عن أي جرم من السرقة وقتل النفوس وإضاعة الأموال وغيرها). بقي هنا شيء: وهو أنّ بعض الأعظم أجاب عن الإشكال بالنقض «باتفاق العلماء من الاصوليين والأخباريين بل العقلاء أجمع على عدم لزوم الإجتنب عمّا يحتمل وجود المفسدة فيه في الشبهة الموضوعية وأنّه لو كان العقل مستقلاً بوجوب دفع المفسدة المحتملة كان الاحتياط واجباً فيها أيضاً إذ لا فرق بين الشبهة الحكمية والموضوعية من هذه الجهة» (١). وقال في تهذيب الاصول: «أضف إلى ذلك: أنّ الشبهة الموضوعية والوجوبية مشتركتان مع الشبهة التحريمية في هذه التوالى المدعاة، فلو كانت للأفعال لوازم قهريّة مؤذية لصاحبها انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥١ لكان على الشارع الرؤوف الرحيم إيجاب الاحتياط حتّى يصون صاحبها عن هذه اللوازم القهريّة، فالترخيص فيها إجماعاً بل ضرورة دليل على بطلان تلك المزعمه وإنّه ليس هيهنا ضرر اخروي أو دنيوي واجب الدفع كما لا يخفى» (١). ولكن يمكن الجواب عنه بأنّ ترخيص الشارع في الشبهة الموضوعية والوجوبية إنّما يكون من باب تعارض المفسدة المحتملة فيها مع مصلحة أهمّ مثل رفع العسر والحرج وإيجاد التسهيل للعباد لا من باب التخصيص في قاعدة عقلية حتّى يقال بأنّ القواعد العقلية لا يمكن تخصيصها حيث إنّ العقل - أساساً - يحكم بوجوب دفع الضرر المحتمل ما لم يعارض ضرراً أقوى. هذا كلّ في دليل العقل.

الرابع: الإجماع

ويمكن تقريره بوجوه ثلاثة: الأوّل: الإجماع القولي من العلماء كلّهم على البراءة في ما لم يرد فيه دليل عام أو خاصّ على تحريمه. وهذا المعنى تامّ ولكن لا ينعف في مقابل دعوى الأخباريين في الحكم بالاحتياط بدليل عام لو تمّ دليلهم. الثاني: الإجماع القولي على البراءة ما لم يرد دليل خاصّ على التحريم. وهذا الوجه غير تامّ لأنّ المحدّثين يدعون وجود دليل عامّ على التحريم. الثالث: الإجماع العملي على البراءة حيث إنّ العلماء في مقام العمل يطالبون بدليل من مدّعى الحرمة، وهذا دليل على أنّ المركوز في أذهانهم أنّ الأصل هو البراءة ما لم يرد ما يدلّ على الحرمة. وفيه أيضاً: أنّ هذا صحيح إذا كان المراد عدم ورود الدليل الخاصّ والعام معاً وإلّا لو انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥٢ كان المقصود عدم ورود الدليل الخاصّ فقط فيرد عليه ما اورد على الوجه الثاني. لكن المهمّ في الإشكال أنّ الإجماع في مثل المقام ليس بحجّة لقوة استناد المجمعين إلى بعض الوجوه العقلية أو النقلية المستدلّ بها على البراءة فلا كاشفیه له عن قول المعصوم عليه السلام. وهيهنا دليل خامس ذكره الشيخ الأعظم رحمه الله في الرسائل وهو التمسك باستصحاب حال الصغر (أو استصحاب ما قبل الشرع) وقد اورد عليه الشيخ رحمه الله وغيره بإيرادات عديدة: منها: أنّ المستصحب أحد امور ثلاثة: إمّا براءة

الذمة، أو عدم المنع من الفعل، أو عدم استحقاق العقاب عليه، والمطلوب في الآن اللاحق هو القطع بعدم ترتب العقاب على الفعل أو القطع بالجواز المستلزم للقطع بعدم العقاب، ومن المعلوم أن هذا المطلوب لا يترتب على المستصحابات المذكورة، أما عدم ترتب العقاب على الفعل فلائنه ليس من اللوازم المجعولة الشرعية لتلك المستصحابات حتى يحكم به الشرع في الظاهر (بأخبار لا تنقض) بل هو من اللوازم العقلية يحكم به العقل، وأما الجواز المستلزم لعدم العقاب فهو وإن كان أمراً قابلاً للجعل (لأنه أحد الأحكام الخمسة) ويستلزم انتفاء العقاب واقعاً إلا أنه ليس لازماً شرعياً للمستصحابات المذكورة بل هو من المقارنات لها إذ إن عدم المنع مثلاً لا ينفك عن كون الفعل جائزاً بعد العلم بعدم خلو فعل المكلف عن أحد الأحكام الخمسة نظير إثبات وجود أحد الضدين بنفي الآخر، فيكون الأصل حينئذٍ مثبتاً. ولكن يجاب عن هذا بأن عدم المنع كافٍ للفقيه في الفقه ولا حاجة إلى عنوان الإباحة كما هو ظاهر. ومنها: عدم بقاء الموضوع للاستصحاب، لأن موضوع البراءة في السابق إنما هو الصغير غير القابل للتكليف، وقد تبدل بالأكبر (وكذلك الكلام بالنسبة إلى ما قبل الشرع وبعده). أقول: هذا إشكال متين، فإن العرف يرى الصغر (وكذلك ما قبل الشرع) من قيود الموضوع، فليس من الحالات المتبادلة بحيث إذا زال لم يزل الحكم. ومنها: ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله من «إنَّ العدم حال الصغر يكون من جهة عدم قابلية الصغير للتكليف فكونه مرخى العنان - من فعل أو ترك - ليس من قبل ترخيص الشارع ورفع الإلزام منه بل اللاجرية (العقلية) للصغير من جهة أنه كالبهائم والمجانين، ما وضع عليه قلم التكليف قبل البلوغ لعدم قابلية المحل لا أنه رفع عنهم الإلزام امتناناً عليهم، وهذا العدم انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥٣ الذي من جهة عدم قابلية المحل واللاجرية القهرية يرتفع قهراً بواسطة البلوغ، إذ معنى هذا العدم عدم وضع قلم التكليف عليه وبعد التكليف والبلوغ تبدل هذا العدم قطعاً ووضع عليه قلم التكليف فلا مورد للاستصحاب» (١). أقول: إن ما ذكره بالنسبة إلى عدم التكليف في غير المميز صحيح لا غبار عليه إلا أن المستصحب ليس هو هذا العدم بل إنه العدم المتصل بزمان البلوغ المتقدم عليه بزمان سير. وإن شئت قلت: إنه عبارة عن العدم حال كون الصغير مميزاً ومراهقاً، حيث إنه لا شك في أن حال الصبي في هذا الزمان لا يختلف عن حال أول البلوغ من حيث القابلية وعدمها، ولذلك نقول بشرعية عبادات الصبي كما اختاره المحققون وإنه مشمول للخطابات الاستحبابية، فإنه المراد من رفع القلم عند رفع الإلزام عنه، أي رفع الواجبات والمحرمات، كما أنه مقتضى التعبير بالرفع المقابل للوضع حيث يناسب وجود أمر ثقيل يثقل على عاتق المكلف كما مر بيانه في حديث الرفع. ومنها: أن استصحاب عدم الحرمة معارضة مع استصحاب عدم الإباحة، لأن المرفوع قبل البلوغ جميع الأحكام الخمسة حتى الإباحة. وقد ظهر جوابه ممياً من أن المرفوع في حديث رفع القلم إنما هو خصوص الإلزامات، مضافاً إلى أن التعارض يتصور فيما إذا كانت الإباحة من الأمور الوجودية القابلة للجعل لا ما إذا كانت من الأمور العدمية وعبارة عن مجرد عدم الحرمة والوجوب كما قيل. ومنها: ما سيأتي من المختار في مبحث الاستصحاب من عدم حجج الاستصحاب في الشبهات الحكمية خلافاً لما ذهب إليه مشهور الأصوليين بعد الشيخ رحمه الله. هذا كله هو أدلة الأصوليين للبراءة في الشبهات الحكمية التحريمية، وحاصل أكثرها عدم العقاب بلا بيان، ولذا لا موضوع لها في صورة تمامية أدلة الأخباريين، والتعبير بالأكثر يكون في مقابل بعض تلك الأدلة من قبيل رواية «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى» بناءً على أن المراد من مرجع الضمير في كلمة «فيه» النهى الخاص. إذ إنه لا حكومة لأدلة أخباريين على هذا الدليل وأمثاله كما هو واضح. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥٤ فالمهم حينئذٍ التعرض لأدلة الأخباريين والبحث حولها.

أدلة الأخباريين على وجوب الاحتياط:

إشارة

وقد استدلل لهم بالأدلة الثلاثة: الآيات والروايات والعقل.

الأول: الآيات

أمّا الآيات: فهي على طوائف: الطائفة الاولى: ما أمر فيها بالتقوى وهي كثيرة (تسعة وستون آية منها وردت بصيغة «اتقوا»، وخمس آيات بصيغة «اتقون» وأربع آيات بصيغة «اتقوه»). والأصحح منها قوله تعالى: «فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ» وتقريب الاستدلال بهذه الطائفة أنّ الاحتياط في الشبهات مصداق من مصاديق التقوى والتقوى، واجب بظاهر هذه الآيات لأنّ الأمر ظاهر في الوجوب. وقبل الجواب عن هذه الطائفة ينبغي بيان معنى التقوى في اللغة فنقول: إنّها اسم مصدر من مادّة الوقاية على وزن فعلى، أصلها وقى فأبدلت الواو بالتاء والتاء بالواو «ا»، وهي كما في قاموس اللغة بمعنى الاجتناب والحذر عن كلّ ما يحذر منه، وهذا لا بأس به إذا كان مفعولها غير البارى تعالى، كقوله تعالى: «فَاتَّقُوا يَوْمًا» أو «فَاتَّقُوا النار التي ...» أو «اتقوا فتنة لا تصيبن ...» وأمّا إذا كان المفعول وجود البارى كقوله تعالى: «فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ»، فلا بدّ من تقدير فيها كما ذكره المفسّرون لعدم كونه تعالى ممّن يحذر منه كما لا يخفى، وهذا بنفسه قرينه على تقدير شيء نحو عصيان الله (فاتقوا عصيان الله) أو عذاب الله أو حساب الله، كما ورد في قوله تعالى: «وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ...». هذا كله في معنى الكلمة. ثمّ نقول: يرد على الاستدلال بالطائفة المزبورة على الاحتياط أنّه يمكن النقاش في انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥٥ صغرى كون الاحتياط في الشبهات من مصاديق التقوى الواجبة، فإنّها عبارة عن الإتيان بالواجبات والاجتناب عن المحرّمات، وأمّا ترك الشبهات فهو مرتبة عالية من التقوى ولا- دليل على وجوبها بجميع مراتبها كما أنّ الاجتناب عن المكروهات أيضاً من مراتبه وهو غير واجب. الطائفة الثانية: ما دلّ على النهى عن القول بغير علم: منها قوله تعالى: «إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ» «١». ومنها قوله تعالى: «قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا ... وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ» «٢». وتقريب الاستدلال بها أنّ الحكم بترخيص الشارع لمحمّل الحرمة إفتراء وقول عليه بغير علم حيث إنّه لم يأذن فيه. والجواب عنها: أنّ الترخيص في محتمل الحرمة حكم ظاهرى ثابت بأدلته قطعية، فليس هو قو بغير علم بل إنّ صادق في الحكم بوجوب الاحتياط لعدم دليل عليه. الطائفة الثالثة: ما دلّ على النهى عن الإلقاء في التهلكة، وهي قوله تعالى: «وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» «٣» بتقريب أنّ الإقدام في الشبهات مصداق من مصاديق الإلقاء في التهلكة. ويرد عليه: أنّ الاستدلال بها غير تامّ صغرى وكبرى، أمّا الصغرى، فلا بدّ كون إرتكاب المشبهات من مصاديق الإلقاء في التهلكة أوّل الدعوى ومصادرة بالمطلوب لعدم دليل عليه، وأمّا الكبرى، فلا بدّ النهى الوارد في هذه الآية يكون من قبيل النواهي الواردة في باب الإطاعة لأنّ التهلكة عبارة عن العقاب الاخرى الناشئة من العصيان، وقد مرّ في مبحث الأوامر والنواهي أنّ الواردة منها في باب الإطاعة إرشادية وإلّا يلزم التسلسل المحال، فلا دلالة لهذه الآية على الحرمة، هذا إذا كان المراد من التهلكة ما ذكرنا من العقاب الاخرى، وأمّا إذا كان بمعنى الهلاكه الدنيويّة فلا ربط لها بالمقام كما لا يخفى. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥٦ ثمّ لا- يخفى عليك الربط بين صدر الآية «وأنفقوا في سبيل الله» وذيلها «ولا تلقوا...» فالمقصود منها ما أشرنا إليه في بعض الأبحاث السابقة من أنّ عدم الإنفاق وبالنتيجة إيجاد الفقر في المجتمع يوجب الفوضى واختلال النظام وهلاك جميع الأفراد حتّى الممتنع من الإنفاق، فعدم الإنفاق في سبيل الله يوجب إلقاء أنفسكم في الهلكة ضمن إلقاء المجتمع فيها. هذا كله في استدلال الأخباريين على الاحتياط بالآيات.

الثاني: الروايات

أمّا الروايات فهي كثيرة جمع عمدتها صاحب الوسائل في كتاب القضاء في الباب الثاني عشر من أبواب صفات القاضى، وهي في الواقع على ثمانية طوائف. الطائفة الاولى: ما ورد في الشبهات قبل الفحص مثل صحيحة عبدالرحمن بن الحجاج قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجلين أصابا صيداً وهما محرمان، الجزاء بينهما، أو على كلّ واحد منهما؟ قال: «لا بل عليهما أن يجزى كلّ واحد منهما الصيد». قلت: إنّ بعض أصحابنا سألني عن ذلك فلم أدر ما عليه فقال: «إذا أصبتم مثل هذا فلم تدرؤا فعليكم بالاحتياط حتّى تسألوا

عنه فتعلموا» (١) وفي هذا المعنى روايات اخرى في نفس الباب كالرواية ٣ و ٢٣ و ٢٩ و ٣١ و ٤٣. الطائفة الثانية: ما تتضمن أنّ إجتنب الشبهات يوجب القدرة على ترك المحرمات، وقد علّم فيها ذلك بأنّ المعاصى حُمى الله فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها. منها: ما رواه الصدوق قال: إنّ أمير المؤمنين عليه السلام خطب الناس فقال في كلام ذكره: «حلال بين وحرام بين، وشبهات بين ذلك، فمن ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له اترك، والمعاصى حُمى الله فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها». وفي هذا المعنى أيضاً روايات في نفس الباب كالرواية ٢٢ و ٣٩ و ٤٧ و ٦١. والجواب عنها: أنّه لا إشكال في أنّها أوامر استحبابية إرشادية كما لا يخفى. الطائفة الثالثة: ما أمر فيها بالورع: انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥٧ منها: ما ورد في نهج البلاغة عن أمير المؤمنين عليه السلام: «لا ورع كالوقوف عند الشبهة» (١). وفي هذا المعنى أيضاً روايات عديدة كالرواية ٢٤ و ٢٥ و ٣٣ و ٤١ و ٥٧. والجواب عنها: أنّ التعبير بالورع بنفسه قرينه على الاستحباب لأنّ الورع ليس واجباً كما مرّ آنفاً. الطائفة الرابعة: ما ورد في الشبهات الموضوعية التي لا إشكال في البراءة فيها حتّى عند الأخباري: منها: ما رواه السيّد الرضى رحمه الله في نهج البلاغة عن أمير المؤمنين عليه السلام في كتابه إلى عثمان بن حنيف عامله على البصرة: «أمّا بعد يابن حنيف فقد بلغنى أنّ رجلاً من فتية أهل البصرة دعاك إلى مأدبة فأسرعت إليها، تستطاب لك الألوان وتنقل عليك (إليك) الجفان وما ظننت إنك تجيب إلى طعام قوم عائلهم مجفوّ وغتّهم مدعوّ، فانظر إلى ما تقضمه من هذا المقضم فما اشتبه عليك علمه فالفظه وما أيقنت بطيب وجوهه فنل منه» (٢). وفي هذا المعنى رواية اخرى وهى الرواية ١٨ من نفس الباب. ويرد عليها: مضافاً إلى أنّها نازرة إلى الشبهات الموضوعية (٣) إنّها أخصّ من المدعى لورودها في حقّ الحكّام والقضاة، ولا يخفى الفرق بينهم وبين غيرهم. الطائفة الخامسة: ما يكون النظر فيها إلى اصول الدين. منها: ما رواه زرارة عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «لو أنّ العباد إذا جهلوا وفقوا ولم يجحدوا لم يكفروا» (٤). وهناك روايات اخرى في نفس الباب تدلّ على هذا المعنى كالرواية ٥٣. والجواب عنها: أنّها أيضاً خارجة عن محلّ الكلام لأنّ الكلام في الأحكام الفرعية لا الاصولية التى يجب فيها العلم واليقين. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥٨ الطائفة السادسة: ما يكون ناظراً إلى حرمة الأخذ بالاستحسان والقياس والاجتهادات الظنية في مقام الفتوى: منها: ما رواه السيّد الرضى رحمه الله عن أمير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة أنّه قال في خطبة له: «فيا عجباً وما لى لا أعجب عن خطأ هذه الفرق على اختلاف حججها في دينها لا يقتفون أثر نبي ولا تقتدون بعمل وصى، يعملون في الشبهات ويسيروا في الشهوات، المعروف فيهم ما عرفوا والمنكر عندهم ما أنكروا، مفرعهم في المعضلات إلى أنفسهم، وتعويلهم في المبهمات على آرائهم، كأنّ كلّ امرئ منهم إمام نفسه، قد أخذ منها فيما يرى بعري وثيقات وأسباب محكمات» (١). وفي معناها رواية اخرى وهى الرواية ٥٤ من الباب. وهذه الطائفة أيضاً خارجة عن محلّ البحث، فإنّ حرمة العمل بالقياس والأخذ بالأراء الظنية والاستحسانات ثابتة بأدلة قطعية لا كلام فيها. الطائفة السابعة: ما يدلّ على لزوم السكوت والكفّ عمّا لا يعلم. منها: ما رواه هشام بن سالم قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام ما حقّ الله على خلقه؟ قال: «أن يقولوا ما يعلمون ويكفّوا عمّا لا يعلمون فإذا فعلوا ذلك فقد أدّوا إلى الله حقّه» (٢). وفي هذا المعنى الرواية ٣٢ من نفس الباب. والجواب عنها: أنّها نازرة إلى الأحكام الواقعية ولا معنى لعدم العلم بالنسبة إلى الحكم الظاهرى. الطائفة الثامنة: ما يكون خارجاً عن جميع الطوائف السابقة ويدلّ على مدعى الأخباريين في بدء النظر. منها: ما رواه أبو شيبه عن أحدهما عليهما السلام قال في حديث: «الوقوف عند الشبهة خير من الإقتحام في الهلكة» (٣). وبهذا المعنى أيضاً الرواية ١٥ و ٣٧ و ٤١ و ٥٦. واجيب عنها: بأجوبة بعضها تامّ وبعضها غير تامّ: انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥٩ الأوّل: أنّ وجوب الاحتياط إمّا أن يكون مقدّمياً، أى وجب الاحتياط لأجل التحرّز عن العقاب على الحكم الواقعى المجهول، أو يكون نفسياً لوجود ملاك في نفس الإحتراز عن الشبهة مع الغضّ عن الحكم الواقعى المجهول، والثانى يستلزم ترتّب العقاب على مخالفة الواقع المجهول، وهو مخالف لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، والثانى يستلزم ترتّب العقاب على مخالفة نفس وجوب الاحتياط لا مخالفة الواقع مع أنّ صريح الأخبار إرادة الهلكة الموجودة على تقدير الحرمة الواقعية كما يعترف به الأخباري أيضاً. وأجاب المحقّق الخراسانى رحمه الله عن هذا الوجه بأنّ إيجاب الاحتياط لا نفسى ولا مقدّمى بل يكون طريقيّاً من قبيل الأمر بالطرق والأمارات وبعض الاصول

كلاستصحاب، ومعه لا يحكم العقل بقبح العقاب، أى وجوب الاحتياط يكون حينئذٍ وارداً على قاعدة قبح العقاب بلا بيان. أقول: بناءً على ما اخترناه من كون القاعدة عقلائياً (لا عقلية) يكون الجواب أوضح، لأنها حينئذٍ إنما تكون حجة فيما إذا لم يردع الشارع عنها، وأدلة الاحتياط على فرض دلالتها ردع عنها. الثانى: أن المراد من الهلكة إما أن يكون العقوبة الاخروية فهى مندفعه بقاعدة قبح العقاب بلا بيان، أو يكون المراد منها الهلكة الدنيوية فلا يستفاد منها الوجوب. ويمكن الجواب عن هذا الوجه أيضاً بنفس ما اجيب به عن الوجه السابق، وهو أن المراد منها الهلكة الاخروية، ولا تجرى حينئذٍ قاعدة قبح العقاب بلا بيان لأن أدلة الاحتياط بنفسها بيان على فرض دلالتها. الثالث: ما ذكره المحقق الأصفهاني رحمه الله وحاصله: أن روايات التوقف عند الشبهة وردت فى موردين خارجين عن موضع استدلال الأخبارى: أحدهما ما ورد فى باب المرجحات عند تعارض الخبرين، وهو مقبولة عمر بن حنظلة فورد فيها: فقلت جعلت فداك فإن وافقهما الخبران جميعاً؟ قال: «ينظر إلى ما هم إليه أميل حكاهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالآخر»، قلت: فإن وافق حكاهم الخبرين جميعاً؟ قال: «إذا كان ذلك فارجه حتى تلقى إمامك فإن الوقوف عند الشبهات خير من الإقتحام فى الهلكات» (١). انوار الأصول، ج ٣، ص: ٦٠ فقد وردت هذه الرواية فى باب القضاء عند تعارض الأخبار ولا بأس بالالتزام به ولكن البحث فى المقام مربوط باب الفتوى لا القضاء. أقول: ياليت أنه صرف نظره فى مقام الجواب عن هذه الرواية إلى قوله عليه السلام «فارجه حتى تلقى إمامك» فقط حيث إنه ناظر إلى الشبهات قبل الفحص وما إذا أمكن لقاء الإمام عليه السلام وهو ليس داخلاً فى محل النزاع. ثانيهما: ما رواه مسعدة بن زياد عن جعفر عن آبائه عليه السلام أن النبى صلى الله عليه وآله قال: «لا تجامعوا فى النكاح على الشبهة وقفوا عند الشبهة، يقول: إذا بلغك إنك قد رضعت من لبنها وإنها لك محرم وما أشبه ذلك فإن الوقوف عند الشبهة خير من الإقتحام فى الهلكة» (١). ولا يخفى أن موردها هو المفاسد الدنيوية فهى أيضاً خارجة عن محل النزاع. أقول: وهى رواية ثالثة وهى ما مرّ ذكره من رواية داود بن فرقد، وهى رواية مطلقة لا يمكن الجواب عنها بما ذكره المحقق الأصفهاني رحمه الله. الرابع: أن أخبار الاحتياط تخصّص بأخبار البراءة لأنها عامّة فى ثلاث جهات من ناحية كون الشبهة موضوعية أو حكمية، ومن ناحية كونها قبل الفحص أو بعده، ومن ناحية كونها من أطراف العلم الإجمالى وعدمه، كما أن أدلة البراءة خاصّة فى نفس تلك الجهات. الخامس: أنه لو كان الأمر بالاحتياط فى هذه الأخبار مولوية فلا بد من إرتكاب التخصيص فيها بأن يقال: لا خير فى الإقتحام فى الهلكة يارتكاب الشبهات إلا إذا كانت الشبهة موضوعية مطلقاً أو حكمية وجوبية، مع أن سياقها أب عن التخصيص كما لا يخفى، فلا بد حينئذٍ من حملها على الإرشاد، والإرشاد فى كلّ مورد يكون بحسبه، فيكون فى بعض الموارد إرشاداً إلى الاستحباب وفى بعض آخر إرشاداً إلى الوجوب. نعم يبقى فى البين روايتان: إحداهما: ما رواه عبد الله بن وضاح حيث ورد فيها: «أرى لك أن تنتظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائطة لدينك» (٣) ولكن يمكن الجواب عنها بوجوب حملها على الاستحباب بناءً على القول بكفاية استتار القرص فى وقت المغرب كما هو الأقوى انوار الأصول، ج ٣، ص: ٦١ ومع قطع النظر عن هذا يكون المورد من موارد العلم بالاشتغال الذى يقتضى البراءة اليقينية فإنّ الاشتغال بالصلاة فى الوقت مقطوع ولا تحصل البراءة إلا بالقطع بالإمتثال. وثانيهما: ما رواه الشهيد رحمه الله فى الذكرى قال: قال النبى صلى الله عليه وآله: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك» (١)، ولكنها مرسله لا يمكن الاعتماد عليها. هذا تمام الكلام فى أدلة الأخباريين من ناحية السنّة.

الثالث: العقل

إشارة

ومما استدلل به الاخباريون وجوب الاحتياط فى الشبهات التحريمية سواء من إعراف منهم بحجية العقل فى الجملة، أو من مال منهم إلى العقل، وتقريبه من وجوه ثلاثة: الوجه الأول: العلم الإجمالى بوجود محرّمات كثيرة فعلية فى جملة المشتبهات فتستجيز تلك المحرّمات بواسطة العلم الإجمالى، والمعلوم بالإجمال هنا من قبيل الكثير، فى الكثير، فيجب الاحتياط فى جميع المشتبهات حتى

يحصل العلم بالفراغ. وأجاب عنه: جميع المحققين بأن العلم الإجمالي هذا ينحلّ بواسطة قيام الأمارات على المحرّمات الكثيرة في أطراف المعلوم بالإجمال بعد الفحص عن الأدلة. وإستشكل على هذا الجواب أوّلًا: بأنه يعتبر في إنحلال العلم الإجمالي الاتّحاد زمانًا بين حصول العلم الإجمالي وحصول العلم التفصيلي بالمقدار المعلوم كما سيأتى وجهه في مبحث الاشتغال، وهذا ليس حاصلًا في المقام لأنّ العلم التفصيلي يوجد بعد الفحص عن الأدلة. ولكن يرد عليه: أنّ التقارن والاتّحاد الزمانى حاصل في المقام لأننا في نفس زمان العلم الإجمالي بوجود محرّمات كثيرة في المشتبهات نعلم بوجود إجماعات وروايات وآيات توجب العلم التفصيلي بتلك المحرّمات وانحلال ذلك العلم الإجمالي. وثانيًا: بأنّ العلم الإجمالي ينحلّ بالعلم التفصيلي لا الظنّ التفصيلي، بينما الحاصل بظواهر الكتاب وخبر الواحد إنّما هو الظنّ. ويندفع هذا الإشكال أيضاً بأنّ الموجب للانحلال إنّما هو قيام حجة تفصيلية سواء انوار الأصول، ج ٣، ص: ٦٢ كانت من قبيل البيّنة والظنّ المعتر أو القطع واليقين كما سيأتى تفصيله في محلّه إن شاء الله تعالى.

هل الأصل في الأشياء الحظر أو الإباحة؟

إشارة

الوجه الثانى: أنّ الأصل في الأشياء في غير الضروريات الحظر، فإن ورد من الشرع دليل على جوازه فهو، وإلّا فيبقى على ممنوعيته. توضيح ذلك: أنّ مسألة الحظر أو الإباحة في الأشياء مسألة تلاحظ بلحاظ ما قبل الشرع المقدّس أو مع قطع النظر عنه خلافاً لأصالة البراءة والاحتياط اللتين تلاحظان بلحاظ بعد الشرع، وحينئذ نقول: إذا راجعنا إلى العقل وأحكامه بالنسبة إلى قبل الشرع نجد أنّ الأفعال على ثلاثة أقسام فبعضها من المستقلّات العقلية يرجع حكمها إلى الحسن والقبح العقليين، وبعضها الآخر يكون من الضروريات كالتنفّس وسدّ الرمق، وقسم ثالث لا يكون من القسم الأوّل ولا من الثانى من قبيل شمّ الرياحين وأكل الفواكه وغيرها من الرفاهيات ما لم تصبح أمراً ضرورياً، ففي هذا القسم هل يحكم العقل بالإباحة أو يحكم بالحظر. فيه أربعة أقوال: ١- القول بالإباحة وهو المشهور بين القدماء. ٢- الحظر. ٣- عدم الحكم، أى يحكم العقل بخلوها عن الحكم مطلقاً، وقد نقل هذا عن الحاجبى. ٤- التوقّف عن الحكم، قال به الأشعرى. ثم إنّ الفرق بين أصالة الحظر وأصالة الاحتياط، أو الفرق بين أصالة الإباحة والبراءة يتلخّص في أمور: الأوّل: ما أشرنا إليه آنفاً من أنّ الحظر أو الإباحة تلاحظ بما قبل الشرع أو مع قطع النظر عن الشرع والاحتياط أو البراءة تلاحظ بالنسبة إلى ما بعد الشرع. الثانى: أنّ الحكم فى الأوّل واقعى، فمفاد أصالة الحظر أو الإباحة أنّ الشىء الفلانى ممنوع أو مباح واقعاً، بينما الحكم فى الثانى ظاهرى، فيترتب العقاب على ترك الاحتياط مثلاً فى صورة الإصابة إلى الواقع لا مطلقاً. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٦٣ الثالث: أنّ التحريم أو الترخيص بناءً على أصالة الحظر أو الإباحة تحريم أو ترخيص مالكى يحكم به الشارع بما أنّه مالك، بينما التحريم أو الترخيص بناءً على أصالة الاحتياط أو الإباحة تحريم أو ترخيص مولوى يحكم به الشارع بما أنّه مقنن ومشرع وبما أنّه مولى. إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ عمدة ما استدللّ به القائلون بالحظر مالكية البارى تعالى وأنّ العالم كلّ ملك له والتصرّف فى ملك الغير بدون إذنه قبيح عقلاً لا سيّما فى المالك الحقيقى، وتيجته أنّ الأصل فى الأشياء الحظر إلّما أذن الله تعالى به. ولا يخفى أنّ هذا مبنى على ثبوت الحسن والقبح العقليين والقول بالمستقلّات العقلية. وقد اورد على هذا الوجه من ناحية الكبرى والصغرى معاً. أمّا الكبرى: وهى كون التصرّف فى الأشياء تصرّفاً فى ملك الغير بدون إذنه. فيرد عليها أوّلًا: أنّ الإذن حاصل فى المقام بدليل الحكم فإنّ الحكمة تقتضى أن يكون خلق الأشياء للانتفاع والتمتّع بها فلا معنى مثلاً لخلق الرياحين والفواكه مع المنع عن أى تصرّف فيها للإنسان الذى هو جوهر العالم السفلى. ثانيًا: أنّ اعتبار الإذن يتصوّر فيما إذا صدق التصرّف عرفاً فلا معنى لاعتباره فى استماع الخطابة من الخطيب أو شمّ الرياحين مثلاً، لعدم صدق التصرّف عليه عند العرف، كذلك فى المقام، فربّما لا يصدق التصرّف العرفى فيه حتّى يقال بأنّه تصرّف فى ملك الغير ولا يجوز بدون إذنه كما فى النظر إلى الأجنبية، وهذا نظير ما يقال: إنّّه يجوز الإستضاءة بنار الغير ونوره والإستغلال بجداره لعدم كونها تصرّفاً عرفاً، وحينئذ يصبح الدليل أخصّ من المدعى. وثالثًا: أنّه يمكن أن يستدلّ ببعض الآيات

على وجود الإذن من الله بالنسبة إلى تصرفات عبده كقوله تعالى: «خَلَقَ لَكُمْ مِا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا» وقوله تعالى: «وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ». ورابعاً: الاستدلال بأدلة البراءة الشرعية حيث تدلّ بالالتزام على وجود الإباحة المالكية وإن كان مدلولها المطابق للإباحة الظاهرية المولوية. وأما الصغرى: وهى كون العالم ملكاً اعتبارياً لله تعالى. فأورد عليها فى تهذيب الاصول بما حصله: أن المفيد بحال الأخبارى فى المقام إنما هو المالكية القانونية الاعتبارية، ولا وجه لاعتبار ملكية اعتبارية لله عزوجل، فإن اعتبارها انوار الأصول، ج ٣، ص: ٦٤ لابد وأن يكون لأغراض حتى تقوم بها المعيشة الاجتماعية، وهو سبحانه أعز وأعلى منه، وأما المالكية التكوينية بمعنى أن الموجودات والكائنات قائمة بإرادته، مخلوقة بمشيئته، واقعة تحت قبضته تكويناً فلا يمكن للعبد أن يتصرف فى شيء إلا بإذنه التكويني وإرادته فهى غير مربوطة بالمقام «١». أقول: أن المالكية التكوينية ليست فى عرض المالكية القانونية بل إنها أمر فوقها وحينئذ تصور المالكية الاعتبارية بالنسبة إلى البارى تعالى بطريق أولى، أى المالكية التكوينية تتضمن المالكية القانونية وتكون منشأ لها كما يشهد به استدلال القائلين بالمالكية الشخصية للإنسان فى محصول عمله فى مقابل منكرها بأن الإنسان مالك تكويناً لنفسه وأعضائه وقواه، فىكون مالكا لعلمه، وبالنتيجة يكون مالكا لأمواله، حيث إنه تجسد للعمل وتبلور له. أضف إلى ذلك أنه يمكن الاستدلال لمالكته التشريعية مع قطع النظر عن مالكته التكوينية بأية الخمس إذ إن مالكته بالنسبة إلى الخمس فى قوله تعالى «لِلَّهِ حُصَّةٌ» تشريعية بلا ريب لأنها جعلت فى عرض مالكية الأصناف الخمسة الأخرى، فمقتضى وحدة السياق أن تكون مالكته تعالى من سنخ مالكية سائر الأصناف. مضافاً إلى أنه لو كان المراد المالكية التكوينية فلا معنى لأن يكون خصوص سهم من الخمس ملكاً تكوينياً له حيث إن العالم كله ملك له تعالى وكذا الكلام بالنسبة إلى الإنفال وشبهها. وإن شئت قلت: إذا كان التصرف فى الملك الاعتبارى غير جائز عقلاً فعدم جواز التصرف فى الملك التكويني بطريق أولى. ثم إنه قد يستدل على القول بالإباحة فى مقابل الحظر بقاعدة قبح العقاب بلا بيان لكن الحق أنه فى غير محله لأن هذه القاعدة تصور بعد أن قام الشارع للبيان ولم يبين، بينما المفروض فى المقام إنما هو ما قبل البيان، مضافاً إلى أنه يمكن أن يكون حكم العقل بعدم جواز التصرف فى ملك الغير بنفسه بياناً. وهنا كلام للمحقق الأصفهاني رحمه الله لإثبات أن الأصل هو الإباحة لا الحظر، حيث يقول: انوار الأصول، ج ٣، ص: ٦٥ «إنّ المنع تارةً ينشأ عن مفسدة فى الفعل تبعث الشارع بما هو مراعٍ لمصالح عباده وحفظهم عن الوقوع فى المفسد على الزجر والردع عمّا فيه المفسدة، وهذا هو المنع الشرعى، لصدوره من الشارع بما هو شارع، وفى قبالة الإباحة الشرعية الناشئة عن لا اقتضائية الموضوع وخلوه عن المفسدة والمصلحة، فإن سنّة الله ورحمته مقتضية للترخيص فى مثله لئلا يكون العبد فى ضيق منه. واخرى لا ينشأ عن مفسدة إمّا لفرض خلوه عنها، أو لفرض عدم تأثيرها فعلاً فى الزجر كما فى ما قبل تشريع الشرائع والأحكام فى بدو الإسلام بل من حيث إنه مالك للعبد وناصيته بيده يمنعه عن كلّ فعل إلى أن يقع موقع حكم من الأحكام حتى يكون صدوره ووروده عن رأى مولاه، فهذا منع مالكي لا شرعى، وفى قبالة الإباحة المالكية وهو الترخيص من قبل المالك لئلا يكون فى ضيق منه إلى أن يقع الفعل موقع حكم من الأحكام، فنقول: حيث إن الشارع كلّ تكاليفه منبعت عن المصالح والمفاسد لانحصار أغراضه المولوية فيها فليس له إلمازجر تشريعى أو ترخيص كذلك، فمنعه وترخيصه لا ينبعثان إلعمّا ذكر، ولا محالة إذا فرض خلؤ الفعل عن الحكم بقول مطلق، أعنى الحكم الذى قام بصدد تليغ وإن كان لا- يخلو موضوع من الموضوعات من حكم واقعى وحيّاً أو إلهاماً فليس الفعل منافياً لغرض المولى بما هو شارع فليس فعله خروجاً عن زى الرقية، ومنه يتبين أن الأصل فيه هو الإباحة لا- الحظر، فإنّ عدم الإذن المفروض فى الموضوع لا- يؤثّر عقلاً فى المنع العقلى إلّا باعتبار كون الفعل معه خروجاً عن زى الرقية، وحيث إنه فرض فيه عدم المنع شرعاً فلا يكون خروجاً عن زى الرقية إذ فعل ما لا ينافى غرض المولى بوجه من الوجوه بل كان وجوده وعدمه على حدّ سواء لا يكون خروجاً عن زى الرقية» «١». فملخص كلامه أنه بما أن كلّ تكاليف الشارع صادرة عن المصالح والمفاسد فإذا فرض خلؤ الواقع عن الحكم كما فى ما قبل الشرع فلا يكون فعل العبد حينئذ خروجاً عن زى الرقية فىكون الأصل فى هذه الحالة الإباحة، فىكون لازم كلامه أن مالكية الله تعالى مندكة فى موليته، أى كلّ ما هو وظيفة للعباد يكون من طريق موليته لا مالكيته لأن أغراضه منحصرة فى المصالح والمفاسد التشريعية، وحيث إن المفروض عدم

وصول حكم من ناحية انوار الأصول، ج ٣، ص: ٦٦ مولويته إلى العبد في ما قبل الشرع فلا يكون فعل العبد خروجاً عن زى العبودية فيكون الأصل هو الإباحة. أقول: هذا الكلام أيضاً غير تام لأن المولوية والمالكية وصفان مختلفان، فالعبد الذى يخرج إلى السفر بدون إذن المولى تارةً يركب مثلاً على مركب المولى ويخرج إلى السفر، واخرى يركب على مركب غيره، ففي كلتا الحالتين خرج عن زى عبودية المولى، لكنه في الحالة الاولى فعل معصية اخرى، وهو الخروج عن مالكية المولى ونقض مالكيته أيضاً. وبعبارة اخرى: أن المولى مالكية على العبد ولازمها حرمة الخروج إلى السفر بدون إذنه، ومالكية على الفرس ولازمها حرمة الركوب على فرسه بدون إذنه، فكذلك في ما نحن فيه، فكما أن العبد مملوك لله تعالى كذلك الرياحين والفواكه أيضاً مملوكة له ويكون التصرف فيها تصرفاً في ملك الغير بدون إذن، فلكل واحد من هذين حكمه ولا يندك أحدهما فى الآخر. وبعبارة اخرى: أن الله تعالى مالك للعباد وتنشأ من هذه المالكية وظائف الرقية والعبودية، فهو مولى وهذا عبد، ومالك لما سوى العباد تنشأ منه حرمة التصرف فيها بغير إذنه ولا ربط لأحدهما بالآخر. الوجه الثالث:- من الوجوه العقلية- حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل، وقد تقدم تفصيل الكلام فيه. والجواب عنه: بأنه لو كان المراد من الضرر الاخرى فلا صغرى لهذه القاعدة لورود قاعدة قبح العقاب بلا بيان عليها، وإن كان المراد الضرر الدنيوى ففي كثير الموارد لا يكون الضرر الدنيوى ملاك الحكم، فاحتمال الضرر لا يكون موجبا للزوم دفعه، هذا أولاً. وثانياً: أن هذه القاعدة إرشاد من ناحية العقل كأوامر الطبيب فلا ينشأ منها حكم مولى. تنبيهات أصالة البراءة: وينبغى التنبيه على امور:

التنبيه الأول: اشتراط عدم وجود أصل موضوعي (وهو من أهمها)

إشارة

إن أصالة البراءة كسائر الاصول الحكمية يشترط في جريانها عدم وجود أصل انوار الأصول، ج ٣، ص: ٦٧ موضوعي ينقح حال الموضوع، وإلّا فلو كان في المقام أصل جارٍ من ناحية الموضوع لكان حاكماً على الأصل الحكمي سواء في الشبهة الموضوعية أم الحكمية، فالأولى نظير استصحاب عدم ذهاب ثلثي العصير العنبي فيما إذا شككنا في ذهاب الثلثين وعدمه، فهو حاكم على أصالة الإباحة ومانع عن جريانها، لأنه بمنزلة الأصل السببي وأصالة الإباحة أصل مسببي، وسيأتى البحث عنهما ولزوم تقديم الأول على الثانى، والثانية نظير استصحاب جلال الحيوان فيما إذا شككنا في أن إستبراء الجلال يتحقق عند الشارع بسبعة أيام أو بعشرة أيام، فهو حاكم على أصالة الحلية لنفس العلة، وهى أن الشك في الحلية مسبب عن الشك في بقاء الجلل وعدمه. فاستصحاب بقاء الجلل أصل سببي وأصالة الحلية أصل مسببي. ومن هنا يظهر أن المراد من الموضوع في قولك: «الأصل الموضوعي» في المقام ما هو في مقابل الحكم سواء كان موضوعاً جزئياً كما في المثال الأول في الشبهة الموضوعية، أو موضوعاً كلياً كما في المثال الثانى في الشبهة الحكمية، فليس المراد منه الموضوع الخارجى حتى يكون جزئياً في جميع الموارد وتكون الشبهة موضوعية دائماً. كما يظهر ضعف ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في المقام حيث قال: إن المراد من الأصل الموضوعي في ما نحن فيه ليس خصوص الأصل الجارى في الموضوع مقابل الحكم الشرعى، بل كل أصل محرز متكفل للتزليل يكون حاكماً على أصالتي البراءة والاشتغال، وقال في صدر كلامه: «ونعنى ب (الأصل المتكفل للتزليل) أن يكون مفاد الأصل إثبات المؤدى بتزليله منزلة الواقع بحسب الجرى العملى سواء كان المؤدى موضوعاً خارجياً أو حكماً شرعياً» (١). أقول: الظاهر إنحصار هذا الأصل (المتكفل للتزليل على مبناه) فى الاستصحاب، وأما وجه ضعف كلامه هذا أنه ينتقض بجميع الموارد التى يقدم فيه الاستصحاب على البراءة مع عدم كونه أصلاً موضوعياً بالنسبة إليها ومن قبيل السبب بالنسبة إلى مسببه، بل الوجه فى تقدمه عليها إنما هو أخصيية أدلة الاستصحاب بالنسبة إلى أدلة البراءة (كما سيأتى فى محله) نظير ما إذا شككنا فى حلية شىء مع العلم بأن حالته السابقة هى الحرمة فاستصحاب الحرمة انوار الأصول، ج ٣، ص: ٦٨ فيه مقدم على أصالة الحلية لا من باب أنه من قبيل الأصل الموضوعي وما إذا كان الشك في حكم الحلية ناشئاً من الشك في موضوعه،

بل لما ذكرنا من أخصية أدلة الاستصحاب. والظاهر أنه وقع الخلط في كلام هذا المحقق رحمه الله بين مسألة تقدّم الاستصحاب على البراءة ومسألة تقدّم الاصول الموضوعية على الحكمة. ومما يؤيد ما ذكرنا أن الاصول الموضوعية مقدّمة على الحكمة من دون فرق بين الاستصحاب وسائر الاصول الجارية في الموضوعات كأصالة الحلية الجارية في الحيوان، فيجوز كون أجزاءه في بدن المصلي وهو مقدّم على أصالة الاشتغال بالصلاة.

الكلام في أصالة عدم التذكية

ثم إنه قد وقع بحث طويل بين الأعلام بمناسبة تمثيلهم للأصل الموضوعي بأصالة عدم التذكية في جريان أصالة عدم التذكية في حيوان شكّ في قابليته للتذكية، أو في وقوع التذكية الشرعية عليه للشكّ في اختلال بعض الامور الدخيلة في تحققها. ولا بدّ لتوضيح البحث من بيان حقيقة التذكية فنقول: يحتمل فيها ثلاث احتمالات: ١- أن تكون أمراً بسيطاً مسبباً عن شيئين: أحدهما: الذبح الشرعي، والثاني: قابلية الحيوان للتذكية، فتكون التذكية حينئذٍ أمراً مسبباً، وهو الطهارة الحاصلة في الحيوان تبيح أكله. ٢- أن تكون أمراً مركباً من الجزئين المذكورين، فتكون حقيقتها نفس هذا السبب المركب من جزئين. ٣- أن تكون عبارة عن نفس الذبح الشرعي فقط، وأمّا القابلية فهي شرط من شرائطها لا- أن تكون جزء لماهيتها. فعلى المعنى الأول: لا إشكال في جريان أصالة عدم التذكية في صورة الشكّ، لأنّ الشكّ في التذكية وعدمها يرجع إلى الشكّ في حصول ذلك الأمر البسيط وعدمه. وعلى الثاني: لا إشكال في عدم جريانها إلّا من باب أصل العدم الأزلي، لأنّ الجزء الأول وهو الذبح الشرعي حاصل بالوجدان، والجزء الثاني وهو القابلية ليس عدمه متيقناً في انوار الأصول، ج ٣، ص: ٦٩ السابق إلّا من باب العدم الأزلي فتجرى حينئذٍ أصالة الطهارة بلا مانع بناءً على ما هو المختار من عدم حجّية أصل العدم الأزلي. وعلى الثالث: فلا إشكال أيضاً في عدم جريانها لأنّ التذكية وهي خصوص الذبح الشرعي حاصلة بالوجدان والشكّ إنّما هو في حصول بعض شرائطها. والمحقق النائيني رحمه الله اختار المعنى الثالث لقوله تعالى: «إِلَّا مَا ذَكَيْتُمْ» إذ إنّ نسبة التذكية إلى الفاعلين تدلّ على أنّها من فعلهم «١». ولكن يرد عليه: أن إسناد الفعل إلى الجزء الأخير من العلة إسناد شائع، وهذا يناسب المعنى الثاني أيضاً، نعم إنّ أصل مدّعا تامّ لعدم وجود حقيقة شرعية في معنى التذكية، فتحمل على معناها العرفي، ولا إشكال في أنّ مدلولها العرفي إنّما هو المعنى الثالث لأنّ أصلها الذكاء (بالذال) لا الزكاء (بالزاء) كما وقع الخلط بينهما في كلمات بعض الأعظم، ففي مفردات الراغب: التذكية (بالذال) في الأصل بمعنى الإضاءة وذكيت الشاة ذبحتها، وحقيقة التذكية إخراج الحرارة الغريزية، بينما التزكية (بالزاء) بمعنى النمو والبركة والتطهير. وبالجملة المرجع في المقام هو المعنى العرفي لعدم حقيقة شرعية لها (وما جاء في الشريعة من بعض الشروط فهو خارج عن حقيقتها) والمعنى العرفي إنّما هو المعنى الثالث، وعليه لا تجرى أصالة عدم التذكية لأنّها حاصلة بالوجدان. بقي هنا أمران: الأول: أنّه قد ذكر في كلمات بعضهم أصل آخر يتوهم حكومته على أصالة الحلية، وهو استصحاب الحرمة في حال الحياة. ولكن يمكن الجواب عنه بأمرين: أحدهما: عدم اتحاد القضية المتيقّنة مع القضية المشكوكة في المقام، لأنّ الموضوع في الاولى هو الحيوان الحي، وفي الثانية الحيوان الميت، ولعلّ الحياة مقومة لحرمة الأكل. ثانيهما: حرمة الأكل في حال الحياة أول الكلام لأنّ أكل الحيوان حياً غير ممكن إلّا فيما هو صغير جداً كالسمكة الصغيرة التي يمكن بلعها لدفع بعض الأمراض على ما هو المعروف انوار الأصول، ج ٣، ص: ٧٠ بين الناس، فلا موضوع للحلية والحرمة حينئذٍ. الثاني: في جريان أصالة عدم التذكية من ناحية الشبهة الموضوعية. كان البحث إلى هنا في جريان أصالة عدم التذكية من ناحية الشبهة الحكمية، وأمّا جريانها من ناحية الشبهة الموضوعية فيتصوّر له ثلاث صور: الاولى: في القطعة المطروحة في الطريق التي شكّ في أنّها من الحيوان المذكى أو غير المذكى، فلا إشكال في أنّها محكومة بالحرمة لجريان أصالة عدم التذكية فيها بمعانيها الثلاثة كما لا يخفى، وأمّا الرواية «١» الواردة في السفرة المطروحة في الطريق من أنّه يجوز أكل لحمها فالظاهر أنّه لمكان كون البلد بلداً مسلماً، وهو أماره على الحلية، ومقدّمة على أصالة عدم التذكية. الثانية: في القطعة المبائة التي يدور أمرها بين حيوانين، أحدهما مذكى، والثاني غير مذكى، ففيها

أيضاً تجرى أصالة عدم التذكية، نعم أنها لا تجرى بالنسبة إلى نفس القطعة لأنّ التذكية صفة تعرض على كل الحيوان لا على بعضه بل لابد أن يكون المستصحب عنوان «ما أخذ منه اللحم» فيقال الحيوان الذي يكون منه هذا اللحم كان غير مذكى، فيستصحب عدم تذكيته الذي من آثاره عدم حلية هذه القطعة أيضاً. الثالث: ما إذا كانت هناك قطعات مختلفة مذكاه وغير مذكاه اختلط بعضها ببعض، فهل يجب الاجتناب عنها أو لا؟ فيتصوّر فيها صورتان: تارة يكون كلا الحيوانين داخلين في محلّ الابتلاء، فلا إشكال في وجوب الإجتنب عن كلّ واحد من تلك القطعات لمكان العلم الإجمالي، واخرى يكون أحدهما خارجاً عن محلّ الابتلاء ففيها وإن لم يكن العلم الإجمالي منجزاً لكن تجرى أصالة عدم التذكية بالنسبة إلى «ما أخذ منه هذا اللحم» ويحكم بحرمة كلّ قطعة بلا ريب. فتحصيل من ذلك جريان أصالة عدم التذكية في الشبهة الموضوعية بجميع صورها. ثم إن ههنا إشكالاً أورده بعض الأعلام على جريان أصالة عدم التذكية مطلقاً وفي جميع انوار الأصول، ج ٣، ص: ٧١ صورها، وهو «أن حقيقة التذكية التي هي فعل المذكي عبارة عن إزهاق الروح بكيفية خاصه وشرائط مقرّرة، وهي فرى الأوداج الأربعة مع كون الذابح مسلماً، وكون الذبح عن تسمية وإلى القبلة مع آلة خاصية، وكون المذبوح قابلاً للتذكية، وعدم هذه الحقيقة بعدم الإزهاق بالكيفية الخاصّة والشرائط المقرّرة، ولا إشكال في أنّ هذا الأمر العدمي على نحو «ليس» التامّة ليس موضوعاً للحكم الشرعي، فإنّ هذا المعنى العدمي متحقّق قبل تحقّق الحيوان وفي زمان حياته، ولم يكون موضوعاً للحكم، وما هو الموضوع عبارة عن الميتة، وهي الحيوان الذي زهق روحه بغير الكيفية الخاصّة بنحو الإيجاب العدولي، أو زهوقاً لم يكن بكيفية خاصّة على نحو «ليس» الناقصة أو الموجبة السالبة المحمول وهما غير مسبوقين بالعدم فإنّ زهوق الروح لم يكن في زمان محقّقاً بلا كيفية خاصية، أو مسلوباً عنه الكيفية الخاصية فما هو موضوع غير مسبوق بالعدم، وما هو مسبوق به ليس موضوعاً له، واستصحاب النفي التام لا يثبت زهوق الروح بالكيفية الخاصّة للأعلى الأصل المثبت» (١). ويرد عليه: أنّ الواسطة في ما نحن فيه خفية وأنّ العرف يحكم باتّحاد مفاد ليس التامة ومفاد ليس الناقصة، وإلّا يلزم نفس الإشكال حتّى بالنسبة إلى مورد أخبار الاستصحاب وهو الموضوع، إذ إنّ الموضوع في حدّ ذاته لا يترتب عليه أثر ولا يكون موضوعاً للحكم الشرعي، بل الموضوع عبارة عن الصّلاة المقيدة بالطهارة، فيلزم أن تثبت الصّلاة مع الطهارة باستصحاب الطهارة بما هي هي، فيكون مثبتاً مع أنّه لا يلتزم به أحد. وإن شئت قلت: موضوع الحكم هنا (مورد أخبار الاستصحاب) هو مفاد كان الناقصة أي كون الصّلاة متّصفاً بالطهارة، مع أنّ الاستصحاب فيه هو مفاد كان التامة أي بقاء الطهارة، فكما أنّ الاستصحاب بعنوان مفاد كان التامة يكفي عمّا هو مفاد كان الناقصة، فكذلك الكلام بالنسبة إلى مفاد ليس التامة وليس الناقصة.

التنبيه الثاني: في حسن الاحتياط، وترتب الثواب عليه، وإمكان الاحتياط في العبادات

إشارة

فيقع البحث في ثلاث مقامات، وهو في الأولين كبروى وفي الثالث صغروى. أمّا الأول: (وهو حسن الاحتياط) فلا إشكال ولا ريب في حسنه عقلاً وشرعاً في الجملة ولم يخالف فيه أحد. وأمّا الثاني: فالمسلّم عند المحقّق الخراساني رحمه الله وجماعه من الأعظم ترتّب الثواب على الاحتياط، ولكنّه عندنا محلّ إشكال لأنّ الثواب يتصوّر في الأوامر المولوية، وأمّا الأوامر الإرشادية التي منها الأمر بالاحتياط فما يترتب عليها إنّما هو المصلحة المرشد إليها لا غير. وبعبارة اخرى: أنّ الاحتياط في الواقع نحو من الإنقياد الذي يقابل التجزّي، ولا- إشكال في أنّ الإنقياد والتجزّي متساويان في ترتّب الثواب والعقاب وعدمه، فكما أنّ التجزّي لا يترتب عليه العقاب بناءً على المختار في محلّه، كذلك الإنقياد فلا يترتب عليه الثواب وإلّا يلزم في صورة الإصابة ترتّب ثوابين وهو مقطوع العدم كما في باب التجزّي بالنسبة إلى ترتّب عقابين. اللهم إلّا أن يقال: إذا احتاط العبد احتراماً للمولى وتعظيماً لأوامره المحتملة فإنّه يستحقّ الثواب بعنوان آخر من باب التعظيم والاحترام كما أنّه في باب التجزّي لو قصد العبد بفعلة هتك حرمة المولى ترتّب عليه العقاب بلا إشكال، ولكنّه أمر آخر غير ترتّب الثواب على الإنقياد بما هو الإنقياد وترتب العقاب على التجزّي بما هو التجزّي الذي هو محلّ البحث. وهنا

كلام للمحقق العراقي رحمه الله يدعى فيه ظهور طائفة من الأخبار الواردة في المقام في المولوية وترتب الثواب على الاحتياط من هذه الناحية، نعم يعترف في الغاية بعدم استفادة الاستحباب المولوي النفسى منها نظراً إلى بعد الاستحباب النفسى عن مساق تلك الأخبار، بل المستفاد منها إنما هو الاستحباب المولوي الطريقي، وإليك نص كلامه: «إن الأخبار الواردة في المقام على طوائف: منها: ما يشتمل على عنوان الاحتياط كقوله عليه السلام: أخوك دينك فاحتط لدينك، وقوله عليه السلام: إذا أصبتم بمثل هذا فعليكم بالاحتياط. ومنها: ما يشتمل على عنوان المشتبه، وهذه الطائفة على صنفين: أحدهما: ما يكون انوار الأصول، ج ٣، ص: ٧٣ مذبلاً بالتعليل بأنه خير من الإقتحام في الهلكة، وثانيهما: ما لا يكون له هذا الذيل، كقوله عليه السلام: «من ترك الشبهات كان لما استبان له أترك». أمّا الطائفة الأولى: فلا بد من حملها على الإرشاد كأوامر الإطاعة والإنقياد، وأمّا الطائفة الثانية: فهي أيضاً بمقتضى التعليل الواقع في ذيلها ظاهرة في الإرشاد لكن لا إلى حكم العقل بحسن الإطاعة، بل إلى عدم الوقوع في مخالفة التكليف الواقعية والمفاسد النفس الآمرية نظير أوامر الطبيب ونواهيها، وأمّا الطائفة الثالثة: فهي وإن كانت قابلة للإرشاد وللمولوية إلا أن ظهورها في المولوية ينفي الإرشادية، نعم يدور أمرها بين الاستحباب النفسى، أو الطريقي كسائر الأحكام الطريقيّة المجعولة لحفظ الواقعات المجهولة كما في أوامر الطرق والأمارات على ما بيناه، وحينئذٍ فظاهر تعلق الأمر بعنوان المشتبه وإن كان يقتضى كونه مستحباً نفسياً حكماً إعتياد المكلف على الترك بنحو يهون عليه الاجتناب عن المحرمات المعلومه ولكن لا يبعد ترجيح الطريقيّة نظراً إلى بعد الاستحباب النفسى عن مساق تلك الأخبار ... إلى أن قال: فعلى هذا صح لنا دعوى عدم استفادة الاستحباب المولوي النفسى من الأخبار الواردة في المقام حتى المشتمل منها على عنوان المشتبه» (١). أقول: إن الطائفة الثالثة من الأخبار أيضاً ظاهرة في الإرشاد لا المولوية، لأنها ترشدنا إلى أن ترك المشتبهات يقوينا على ترك المحرمات المعلومه، فهي إرشاد إلى ما يوجب الإجتنب عن المحرمات، وهو حصول القوه والعاده على ترك القطعيّة منها. وأمّا المقام الثالث: (وهو إمكان الاحتياط في العبادات) فاستشكل فيه بما يمكن أن يقرّر بثلاث تفرعات: الأولى: أنه يعتبر في العبادة قصد القربة، وهو يحتاج إلى أمر قطعي، وهو مفقود في المقام. الثاني: أن العبادة فرع الإطاعة، والإطاعة متفرعة على وجود الأمر. (لكنه يرجع إلى الأول وإن جاء في بعض الكلمات بعنوان بيان مستقل). الثالث: لا بد في العبادة من الجزم بكون العمل مأموراً به ولا جزم في موارد الاحتياط. واجيب عنها بأمور: انوار الأصول، ج ٣، ص: ٧٤ الأمر الأول: من طريق إثبات وجود أمر قطعي في الاحتياط، وذلك بثلاثة طرق: ١- أن يقصد إمثال أوامر الاحتياط. وفيه: أنه قد عرفت أن تلك الأوامر إرشادية، ولا يصح قصد التقرب بالأوامر الإرشادية لعدم حسن ذاتي لمتعلقاتها بل الحسن والمجوبيّة إنما هي في المرشد إليه على فرض وجوده. ٢- أن يقال: يترتب على الاحتياط الثواب وهو يلزم المجوبيّة الذاتية. وفيه: منع ترتب الثواب كما مرّ آنفاً. هذا مضافاً إلى لزوم الدور، لأنّ لازم ذلك توقّف إمكان الاحتياط على ترتب الثواب عليه، بينما ترتب الثواب يتوقّف على إمكان الاحتياط. ٣- أن يقصد إطاعة إخبار «من بلغ...». ولكن سيأتى أن إخبار من بلغ لا تدلّ على المجوبيّة الذاتية وأن الثواب الوارد فيها هو من باب التفضّل من الله تعالى لا من باب حصول الاستحقاق، والثواب التفضلي ليس كاشفاً عن الأمر كما هو واضح. الأمر الثاني: ما هو أسوأ حالاً من سابقه، وهو أن يقال: إن المراد بالاحتياط في العبادات هو نفس إتيان ظاهر العمل ولو بدون قصد القربة. وإشكاله واضح، لأنه لا مجوبيّة ولا حسن لما أتى به من دون قصد القربة، والإتيان بظاهر العبادة بدون القربة كالجسد بلا روح. الأمر الثالث: (وهو العمدة) أن يقال بكفاية الاحتمال بل الرجاء في تحقّق قصد القربة، ولا حاجة إلى الأمر القطعي. توضيح ذلك: قد مرّ في مبحث التعدي والتوصلي أن أعمال الإنسان على قسمين: قسم منها من الامور التكوينيّة الحقيقيّة غير الاعتباريّة كالصناعات والتجارات والزراعات وغيرها من الأعمال الاعتياديّة للبشر التي لا دخل فيها ليد الجعل والاعتبار، وقسم آخر يكون من الامور الاعتباريّة المجعولة من قبل العقلاء كجعل رفع القلنسوة أو وضع العمامة مثلاً للاحترام والتعظيم على اختلاف الآداب والعادات، ومن هذا القسم ما يدلّ على نوع خاص من الخضوع والتواضع الذي يسمّى بالعبادة وفي اللغة الفارسيّة ب «پرستش»، نظير التواجد انوار الأصول، ج ٣، ص: ٧٥ في عرفات أو الهرولة في مناسك الحجّ أو غسل الوجه واليدين في الوضوء أو الإمساك عن الأكل والشرب في الصيام، ومن هذا

النوع ما تكون العبادة ذاتية له كالسجود الذي يكفي فيه مجرد قصد العمل بعنوان السجدة بخلاف غيره من العبادات التي تتميز عن سائر الأفعال بقصد القربة، ومن دونه لا- تتحقق بعنوان العبادة، كما أن عبادتها تحتاج إلى كون العمل حسناً ومحبوباً ذاتاً. وبالجملة لا بد في عبادية العمل من تحقق أمرين: أحدهما: كون العمل محبوباً لله تعالى، والثاني: كون الباعث إليه التقرب إليه سبحانه، فتكون العبادة مركبة منهما، ولا إشكال في حصول هذين في العبادات الاحتياطية، معه لا حاجة إلى أمر وراء ذلك. ثم إن المحقق الخراساني رحمه الله أفاد في المقام بأنه إذا احتاط المكلف وأتى بالعمل بقصد الرجاء فإن أصاب الواقع فيقع العمل عبادة، وإن خالف الواقع فيترتب عليه الثواب لأنه إنقياد وإطاعة حكمية. وذكر المحقق الأصفهاني رحمه الله في ذيل كلامه إشكالاً، وهو أن المعلول الفعلي يتوقف على علة فعلية، ولا يكفيه العلة التقديرية، فالحركة نحو الفعل لا يعقل استنادها إلى الأمر على تقدير ثبوته بل لا بد من استنادها إلى شيء محقق، وليس في البين إلا احتمال الأمر، فإنه شيء فعلي، فلو صار الفعل قريباً فإنما يصير به لا بالأمر على تقدير ثبوته، وهل هو إلا الإنقياد لا- أنه إطاعة تارة وإنقياد أخرى. وأجاب عنه بنفسه بأن: «الأمر بوجوده الواقعي لا يكون محرّكاً أبداً ضرورة إن مبدأ الحركة الاختيارية هو الشوق النفساني، فلا بد له من علة واقعة في النفس، فلا بد من كون الأمر بوجوده الحاضر للنفس داعياً ومحرّكاً دائماً، وكما أن الأمر الحاضر للنفس المقترن بالتصديق الجزمي قابل للتأثير في حدوث الشوق، كذلك الأمر الحاضر المقترن بالتصديق الظني أو الاحتمالي، فإذا كان التصديق القطعي موافقاً للواقع كانت الصورة الحاضرة من الأمر صورة شخصية، فينسب الدعوة بالذات إلى الصورة وبالعرض إلى مطابقتها الخارجي، وإذا لم يكن التصديق القطعي موافقاً للواقع كانت الصورة الحاضرة صورة مثله المفروض، فلا شيء في الخارج حتى تنسب إليه الدعوة بالعرض، فيكون إنقياداً محضاً لا إمتثالاً وإطاعة للأمر وانبعثاً عنه، فكذا الأمر المظنون أو المحتمل، فالأمر المظنون أو المحتمل هو الداعي، وهذه انوار الأصول، ج ٣، ص: ٧٦ الصفة فعلية في هذه المرتبة فإن وافق الواقع نسب إليه الدعوة وكان انبعثاً عنه وإمتثالاً له بالعرض وإلاً فلا، بل كان محض الإنقياد كما في صورة القطع طابق النعل بالنعل» (١). أقول: وما قد يقال في الفرق بين صورتى القطع والاحتمال من «أن القطع يكون طريقاً للواقع فإذا طابق الواقع كان الانبعث من الواقع في الحقيقة ولكن الاحتمال لا طريقيته له» (٢) قابل للدفع، فإن الاحتمال وإن لم يكن طريقاً إلى الواقع بالمعنى المعروف في الأصول في باب الطرق، ولكنه ناظر إلى الواقع، فلو طابق الواقع كان الباعث في الحقيقة هو الواقع، وهذا أمر ظاهر بالوجدان، فمن احتمال قدوم بعض أخويه من السفر فاستقبله فأصاب احتمالاً للواقع كان المحرك له إلى الاستقبال في الحقيقة قدوم أخيه لا غير، فكأنه وقع الخلط بين الطريقيته بمعنى الحجية، والطريقيته بمعنى النظر إلى الخارج.

الكلام في أخبار من بلغ (التسامح في أدلة السنن)

إشارة

لما كان الكلام في تصحيح العبادة الاحتياطية وتقدم أن أحد الطرق لذلك أخبار من بلغ، كان المناسب بسط الكلام في مفاد هذه الأخبار ومغزاها وما يترتب عليها من الأحكام. فنقول ومنه جلّ ثنائه التوفيق والهداية: يقع الكلام فيه في مقامين:

المقام الأول: في أن المسألة اصولية أو لا؟

يمكن عنوان المسألة بصورتين: الأولى: عنوانها كمسألة اصولية، بأن يقال: هل الأخبار الضعاف في المستحبات في حكم الأخبار الصحاح في الواجبات أو لا؟ وهذا ما يعبر عنه بالتسامح في أدلة السنن، ولا يخفى أنها حينئذ مسألة اصولية لأنه يبحث فيها عن الحجية وعدمها. والثانية: عنوانها كقاعدة فقهية بأن يقال: هل الخبر الدال على ترتب ثواب على عمل يدل بالالترتبات على استحباب ذلك العمل شرعاً أو لا؟ وهذا بحث فقهى حيث يبحث عن انوار الأصول، ج ٣، ص: ٧٧ أحد الأحكام الخمسة، وهو الاستحباب، وقاعدة

فقهية من باب أنه كلى ليست عهدتها على المقام. ربما يقال: بإمكان كون هذه المسألة مسألة كلامية لأنها تبحث عن ترتب الثواب على العبادات الاحتياطية وعدمه، والبحث عن الثواب والعقاب إنما هو من شأن علم الكلام. لكن قد مر في بعض الأبحاث السابقة أنه لو كان الأمر كذلك للزم أن يكون قسم عظيم من الكتب الفقهية داخلاً في علم الكلام، وهو كما ترى، بل معيار المسألة الكلامية إنما هو البحث عن وجود أصل الثواب والعقاب في يوم القيامة على نحو الكلى لا البحث عن مصاديقهما.

المقام الثاني: في أدلة المسألة

واستدل لها بأمرين: الأول: دعوى الإجماع من ناحية الشهيد رحمه الله في الذكري حيث قال: «أخبار الفضائل يتسامح فيها بما لا يتسامح في غيرها عند أهل العلم» والظاهر أنه ذكر المسألة بعنوان مسألة اصولية، كما أن ظاهر قوله: «عند أهل العلم» العامة والخاصة معاً. الثاني: طائفة من الأخبار التي فيها صحيح السند (كروايتي هشام بن سالم الآيتين) وفيها ضعاف أو مراسيل. ١- ما رواه هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله شيء من الثواب فعمله كان أجر ذلك له وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله» (١). ٢- ما رواه هشام بن سالم أيضاً عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من سمع شيئاً من الثواب على شيء فصنعه كان له، وإن لم يكن على ما بلغه» (٢). والظاهر عند النظر البدوي كونهما روايتين مستقلتين ولكن عند الدقة يحتمل قوياً إتحداهما كما لا يخفى. ٣- ما رواه محمد بن مروان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله شيء من انوار الأصول، ج ٣، ص: ٧٨ الثواب ففعل ذلك طلب قول النبي صلى الله عليه وآله كان له ذلك الثواب وإن كان النبي صلى الله عليه وآله لم يقله» (١). ٤- ما رواه محمد بن مروان أيضاً قال سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «من بلغه ثواب من الله على عمل فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب أوتيه وإن لم يكن الحديث كما بلغه» (٢). ٥- ما رواه صفوان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من بلغه شيء من الثواب على شيء من الخير فعمل (فعمله) به كان له أجر ذلك، وإن كان (وإن لم يكن على ما بلغه) رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله» (٣). ٦- ما رواه علي بن موسى بن جعفر بن طاووس في كتاب الإقبال عن الصادق عليه السلام قال: «من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له ذلك وإن لم يكن الأمر كما بلغه» (٤). ٧- ما رواه الصدوق عن محمد بن يعقوب بطرقه إلى الأئمة عليهم السلام إن: «من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له من الثواب ما بلغه وإن لم يكن الأمر كما نقل إليه» (٥). والظاهر رجوع هذا الحديث إلى سابقه ولعله إلى الرواية الثانية التي نقلها الكليني أيضاً عن هشام بن سالم، كما أن المحتمل قوياً كون رواية ابن طاووس أيضاً راجعة إلى إحدى الروايات السابقة فالروايات السبعة ترجع في الواقع إلى أربعة. ٨- ما ورد في كتاب عدّة الداعي من طريق العامة: عن عبدالرحمن الحلواني مرفوعاً إلى جابر بن عبد الله الأنصاري قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «من بلغه من الله فضيلة فأخذ بها وعمل بما فيها إيماناً ورجاء ثوابه أعطاه الله تعالى ذلك وإن لم يكن كذلك». ثم قال مؤلف الكتاب (عدّة الداعي): فصار هذا المعنى مجعماً عليه عند الفريقين (٦). أقول: أما الدليل الأول وهو الإجماع فيمكن النقاش فيه من جهتين: فأولاً: من ناحية وجود المخالف مثل صاحب المدارك والعلامة والصدوق وشيخه محمد بن حسن بن الوليد. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٧٩ فقد قال صاحب المدارك في كتابه في مبحث الوضوءات المستحبة: وما يقال من أن أدلّة السنن يتسامح فيها بما لا يتسامح في غيرها فمنظور فيه لأن الاستحباب حكم شرعي يتوقف على دليل شرعي. وقال الصدوق رحمه الله في باب صلاة غدير خم: إن شيخنا لم يصح أخبار هذه الصلاة فلا اعتبار بها (بصلاة غدير خم) عندنا. فإنه لو كان الإجماع قائماً على التسامح في أدلّة السنن لم يقل بهذا. وثانياً: من ناحية أنه محتمل المدرك والظاهر أن مدركه هو أخبار من بلغ. فالعمدة في المقام إنما هي الأخبار، واستدل بها بأن ظاهرها ترتب الثواب على العمل لا من باب التفضل فقط بل من باب إن العمل يوجب الإستحقاق، ففي حديث صفوان: «كان له أجر ذلك» (المشار إليه هو العمل)، وكذلك في حديث هشام (الذي مرّ أنه من أهمها): «كان أجر ذلك له» فقد اضيف الأجر في هذين الحديثين إلى العمل، وهو ظاهر في كون العمل مأموراً به ولازمه الاستحباب النفسى. وبعبارة أخرى: لا إشكال في أن هذه الأخبار

تحرّضنا إلى العمل والتحريض إلى العمل دليل على كونه محبوباً، والمحبوبية تدلّ على وجود الأمر. هذا غاية البيان للاستدلال بهذه الأخبار على الاستحباب. لكن أورد عليه بوجوه عديدة بعضها قابل للدفع: ١- إن هذه الأخبار أخبار آحاد، وقد ثبت في محله عدم حجّيتها بالنسبة إلى الأصول. ويمكن الجواب عنه بأمرين: أحدهما: إن المسألة فقهية لا اصولية. ثانيهما: إنه قد وقع الخلط بين اصول الفقه واصول الدين وما ذكر من عدم حجّية أخبار الآحاد إنّما هو بالنسبة إلى الثاني لا الأوّل. لكنّ فيه: إن اصول الفقه أيضاً على المبنى المختار لا- تثبت بخبر الواحد لأنّ عمدة الدليل على حجّيته إنّما هو بناء العقلاء، وهم لا- يقنعون به في المسائل الأساسية الاصولية فلا- يكتفون به مثلاً في ما يسمّى اليوم بالدستور، وباللغة الفارسية «قانون اساسي» ولا ريب في اتّحاد القاعدة الفقهية مع القاعدة الاصولية في هذه الجهة (أى الأهميّة والخطورة). اللهم إلّا أن يقال: إنّ خبر الواحد في ما نحن فيه معتضد بعمل الأصحاب قديماً وحديثاً، انوار الأصول، ج ٣، ص: ٨٠ مضافاً إلى تظافر الأخبار في المقام، وهو كافٍ في إثبات المطلوب. ٢- إنّه لا يستفاد من هذه الأخبار أكثر من الثواب الإنيادي كما أنّه مقتضى صراحة بعض التعابير الواردة فيها كقوله عليه السلام: «فعل ذلك طلب قول النبي صلى الله عليه وآله» أو «التماس ذلك الثواب» وكما أنّه مقتضى التفرّيع بالفاء في بعض آخر (فعمله) حيث إنّ مثل هذه التعابير ظاهرة أو صريحة في أنّ الباعث على العمل إنّما هو الإنياد والتماس الثواب، وحينئذٍ بناءً على ترتّب الثواب على الإنياد أيضاً لا تكون هذه الأخبار دليلاً على الاستحباب بل غاية ما يستفاد منها الإرشاد إلى حكم العقل بحسن الإنياد. وإن شئت قلت: لا أقلّ من صيرورتها مجملّة بالنسبة إلى دلالتها على الاستحباب. أقول: هذا عمدة الإيراد على الاستدلال بهذه الأخبار على الاستحباب النفسي، وذلك وقع الأعلام في حيص وبيص في مقام الجواب عنه. فأجابوا عنه أوّلًا: بأنّ لازم هذا (كون المدلول الثواب الإنيادي فقط) ترتّب الثواب الإنيادي كلّما حصل الاحتمال بكون هذا العمل صادراً من ناحية الرسول صلى الله عليه وآله ولو من طريق فتوى فقيه فلماذا عبر فيها بخصوص الخبر؟ ولكنّه قابل للدفع بأنّ الغالب في نشوء الاحتمال إنّما هو الخبر الضعيف، فالروايات ناظرة إلى الفرد الغالب، أضف إلى ذلك وجود احتمال خصوصية في الثواب الإنيادي الحاصل من الخبر وهي احترام قول النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام. وثانياً: بأنّ الثواب الإنيادي أمر لازم لتيّة العبد لنفس العمل كما لا يخفى، بينما الظاهر من هذه الروايات ترتّب الثواب على نفس العمل. ولكنّه أيضاً قابل للدفع بأنّ الثواب الإنيادي أيضاً مربوط بالعمل لا التيّة، غاية الأمر أنّه يترتب على العمل المستند إلى التيّة كما يحكم به الوجدان في باب التجزّي أيضاً. ٣- (وهو من أهمّها) إنّ لحن هذه الأخبار لحن التفضّل لا الاستحقاق كما يشهد عليه أنّ ظاهرها ترتّب نفس الثواب الذي بلغه، مع أنّه لو كان من باب الاستحقاق، كان الثواب الاستحقاقى تابعاً في درجته مقدار ما يقتضيه العمل واقعاً سواء كان أقلّ ممّا بلغه أو أكثر. نعم لا يوجد هذا اللحن في الصحاح منها (وهي روايتي هشام) لكنّه موجود في عدّة متضافرة، منها والتضافر موجب لجبر الضعف وحصول الوثوق بالصدور. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٨١ ٤- ما أفاده المحقّق النائيني رحمه الله من «أنّ هذه الأخبار مسوقة لبيان أنّ البلوغ يحدث مصلحة في العمل بها فيكون البلوغ كسائر العناوين الطارئة على الأفعال الموجبة لحسنها وقبحها والمقتضية لتغيير أحكامها، كالضرر والعسر والنذر والإكراه وغير ذلك من العناوين الثانوية، فيصير حاصل معنى قوله عليه السلام «إذا بلغه بعد حمل الجملة الخبرية على الإنشائية هو أنّه يستحبّ العمل عند بلوغ الثواب عليه كما يجب العمل عند نذره، فيكون مفاد الأخبار حجّية قول المبلّغ وأنّ ما أخبر به هو الواقع، فيترتب عليه كلّ ما يترتب على الخبر الواجد للشرائط» (١).

أقول: إنّ معنى هذا الكلام قبول دلالة الأخبار على الاستحباب لعدم الفرق بين أن نستفيد منها الحجّية الاصولية أو الاستحباب في مسألة فقهية ولا تترتب عليه ثمره غير ما سيأتى ذكره في التنبّهات، فليس هذا إشكالاً على دلالة أخبار من بلغ. ٥- ما ذهب إليه في تهذيب الاصول وهو: «أنّ الظاهر من هذه الأخبار أنّ وزانها وزان الجعالة، بمعنى وضع الحكم على العنوان العام ليتعبه كلّ من أراد، فكما أنّ تلك، جعل معلق على ردّ الضالّة، فهذا أيضاً جعل متعلّق على الإتيان بالعمل بعد البلوغ برجاء الثواب. توضيحه: أنّ غرض الشارع لما تعلّق على التحفّظ بعامة السنن والمستحبات ويرى أنّ الاكتفاء في طريق تحصيلها بالطرق المألوفة ربّما يوجب تفويت بعضها، فلاجل ذلك توصل إلى مراده بالحثّ والترغيب إلى إتيان كلّ ما سمع عن الغير الذي يحتمل كونه ممّا أمر به رسول الله صلى

الله عليه وآله وأردف حثّه باستحقاق الثواب وترتب المثوبة على نفس العمل حتى يحدث في نفس المكلف شوقاً إلى الإتيان، لعلمه بأنه يثاب بعمله طابق الواقع أو خالف ... ومما ذكرنا يظهر إن استفادة الاستحباب الشرعي منها مشكل غايته، للفرق الواضح بين ترتب الثواب على عمل له خصوصية ورجحان ذاتي فيه كما في المستحبات وبين ترتب الثواب على الشيء لأجل إدراك المكلف ما هو الواقع المجهول كما في المقام، كما أن جعل الثواب على المقدمات العلمية لأجل إدراك الواقع لا يلازم كونها أموراً استحبابية وكما أن جعل الثواب على المشي في طريق الوفود إلى الله أو إلى زيارة الإمام الطاهر الحسين بن علي عليهما السلام لأجل الحث إلى زيارة بيت الله أنوار الأصول، ج ٣، ص: ٨٢ أو الإمام لا يلازم كون المشي مستحباً نفسياً» (١). أقول: لا- يترتب على نفس ما يكون مجرد طريق أو مقدّمة إلى شيء ثواب كما ذكر في محلّه في مبحث مقدّمة الواجب سواء كانت مقدّمة العلم أو مقدّمة الوجود مع أن الظاهر من هذه الأخبار ترتب الثواب على نفس العمل، وهذا يقتضي كونه مستحباً ولو بعنوان ثانوي غير كونه مقدّمة. ٦- إنه يمكن أن يكون مورد الروايات ما إذا كان المبلغ ثقة كما هو الظاهر في بدو النظر من قوله عليه السلام: «بلغه» لأنّ البلوغ ظاهر في البلوغ الصحيح، ولا أقل من عدم كونه في مقام البيان من هذه الجهة (كون المبلغ ثقة أو غير ثقة) فلا يمكن التمسك بإطلاقه بل إنه في مقام بيان أن الثواب يترتب على العمل حتى في صورة التخلف عن الواقع. لكن يمكن أن يقال: إن إطلاق حديث من بلغ يقتضي عدم الفرق بين البلوغ من الطرق المعتمدة أو غيرها لصدق البلوغ على كليهما، ويؤيده فهم الفقهاء، حيث إنهم في باب التسامح في أدلة السنن تمسكوا بهذه الأخبار. وإن شئت قلت: بلوغ الخبر أعم من أن يكون الخبر مطابقاً للواقع أو غير مطابق، فالبلوغ صحيح على كل حال وإن لم يكن الخبر مطابقاً للواقع. ٧- إنها تتعارض مع منطوق آية النبأ لأنها تدلّ بإطلاقها على وجوب التبين حتى في المستحبات. واجب عنه: بأن عموم الآية أو إطلاقها يخصّص أو يقتيد بهذه الروايات. ٨- إن مدلولها أخص من المدعى من ناحية وأعم منها من ناحية أخرى، فهو أخص من باب أن موردها ما إذا وعد بالثواب، فلا يعم غيره كما إذا ورد خبر ضعيف بصيغة الأمر كقوله «اغسل» من دون الوعد بالثواب، وأعم من جهة إنها تشمل ما إذا كان الخبر الضعيف دالاً على الوجوب أيضاً. ويمكن الجواب عن هذا بأنّها شاملة لموارد عدم الوعد بالثواب بمدلولها الالتزامي كما لا يخفى، لإلغاء الخصوصية من هذه الناحية عرفاً. وأمّا عمومها بالنسبة إلى الخبر الدال على انوار الأصول، ج ٣، ص: ٨٣ الوجوب فلا- بأس به لأنّ المعتمد دلالاته على رجحان الفعل وترتب الثواب فيصير بضميمة أخبار من بلغ دليلاً على الاستحباب. هذا كلّ هو ما أورد على أخبار من بلغ من الإيرادات حيث كان الأوّل منها إيراداً من ناحية السند والباقي من ناحية الدلالة، وكان أهمّها الذي لا يمكن الجواب عنه، هو الإشكال الثاني وحينئذ لا يمكن التمسك بهذه الأخبار لإثبات استحباب ما أمرت به الأخبار الضعاف، فلا يجوز الفتوى بالاستحباب بل لا بدّ أن يقتيد بلزوم إتيان العمل بقصد الرجاء، وبهذا يسقط كثير من المستحبات الواردة في كتب الفتوى والرسائل العمليّة، فاللازم الإتيان بها بقصد الرجاء لا الورود، إلّا إذا كان دليلها الأخبار المعتمدة لا الضعاف. ثمّ إنه لو سلّمنا دلالتها على الاستحباب فليس مفادها حجّية الخبر الضعيف بعنوان مسألة اصوليّة بحيث يكون مثل قوله عليه السلام: «ما أديا عنّي فعنّي يؤدّيان» بل إنّ مفادها مجرد إعطاء قاعدة كليّة فقهية وهي استحباب العمل بعنوان ثانوي وهو عنوان البلوغ. والفرق بين الأمرين يظهر في بعض الفروع نظير ما مثل به الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله في رسائله من غسل المسترسل من اللحية في الوضوء، فالحكم باستحبابه من باب دلالة خبر ضعيف عليه لا يوجب جواز المسح بلله لأنّ المسح لا بدّ من أن يكون من بلل الوضوء، ولا يصحّ بلبل ما ليس منه ولو كان مستحباً فيه إلّا إذا ثبت كونه جزءاً مستحباً من الوضوء بدليل معتبر، فلا إشكال حينئذ في جواز المسح به. أضف إلى ذلك كلّ خروج هذه الأخبار عن محلّ النزاع (وهو تصحيح العبادة الاحتياطية) لأنّه إمّا أن تكون أخبار من بلغ كافية لإثبات الاستحباب الشرعي أو لا، وفي كلا- الحالين يكون البحث عنها خارجاً عن محلّ النزاع، أمّا على الأوّل فلأنّ محلّ البحث في المقام ما إذا لم يكن في البين حجّية على الوجوب أو الاستحباب واريب الاحتياط، فلو كانت هذه الأخبار كافية لإثبات الحجّية للخبر الضعيف فلا- معنى لإتيان العمل بقصد الاحتياط كما لا يخفى. وأمّا على الثاني فلأنّ المفروض في محلّ الكلام عدم كفاية قصد الرجاء مع أن مقتضى التعبير الوارد في هذه الأخبار لزوم قصد الرجاء في هذه الموارد، فلا فائدة في الاستناد إلى أخبار من بلغ لما هو

محلّ البحث. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٨٤ بقى هنا امور الأمر الأول: إنّ إحراز موضوع البلوغ من وظيفة المجتهد لا المقلد سواء كانت المسألة اصولية أو كانت قاعدة فقهية أو مسألة فقهية، أمّا بناءً على كونها اصولية فلاّ الحجة أو عدمها أمر تشخيصها من شأن المجتهد، وأمّا بناءً على كونها قاعدة فقهية أو مسألة فقهية فلاّ تشخيص البلوغ أو عدمه يتوقّف على أعمال مقدّمة فتية لا يكون في استطاعة المقلد غالباً. الأمر الثاني: أنّه لا فرق في المقام بين أن يكون الخبر الضعيف مفاده استحباب الشيء أو وجوبه لاتّحاد المناط فيهما وهو بلوغ الثواب، فالخبر الدالّ على الوجوب حيث إنّ من مدلوله ترتّب الثواب والأجر يتحقّق به موضوع البلوغ، فيكون مشمولاً لأخبار من بلغ، ويصير مفاده مستحبّاً بالعنوان الثانوي وإن لم يثبت به الوجوب بالعنوان الأولي، نعم هذا كلبه بناءً على عدم كون المسألة اصولية، وأمّا إذا كانت المسألة اصولية فحيث إنّ يثبت بهذه الأخبار حجة الخبر الضعيف يكون الخبر معتبراً من ناحية السند فيدلّ على الوجوب بلا إشكال. اللهمّ إلّا أن يقال: بإمكان التبعض في الحجة، وذلك بأن لا يكون مفاد هذه الأخبار بناءً على هذا المبنى أيضاً أكثر من الحجة من ناحية دلالة الخبر على الرجحان لا الحجة مطلقاً، فيثبت به مجرد رجحان العمل واستحبابه فحسب. الأمر الثالث: أنّه لا فرق بين أن يكون الخبر منسوباً إلى النبي صلى الله عليه وآله أو إلى الأئمة المعصومين عليهم السلام، لأنّ روايات الباب من هذه الجهة على ثلاث طوائف فطائفة: منها يكون الموضوع فيها مطلق بلوغ الثواب كالرواية ٦ و ٨ و ٩ من الباب، وفي طائفة اخرى مقيّد بالبلوغ عن النبي صلى الله عليه وآله كالرواية ٥ و ٤ و ٣ و ١، وفي طائفة ثالثة مقيّد بالبلوغ عن الله تبارك وتعالى كالرواية ٧. أمّا الطائفة الاولى: فلا- إشكال في شمولها للخبر المنسوب إلى الأئمة عليهم السلام كما لا إشكال في عدم تقييدها بالطائفتين الاخرين لأنّهما من قبيل المثبتين. وأمّا الطائفة الثانية والثالثة: فيمكن أيضاً الاستدلال بهما لجهتين: الاولى: إلغاء الخصوصية من النبي صلى الله عليه وآله وإنّ الأئمة وارثون له وحاملون لعلومه. الثانية: الأخبار الخاصّة التي تدلّ على أنّ ما عند الأئمة عليهم السلام من علم الحلال والحرام والشرائع والأحكام نزل به جبرئيل عليه السلام وأخذوه من رسول الله صلى الله عليه وآله فقد ورد في بعضها عن انوار الأصول، ج ٣، ص: ٨٥ أبي عبدالله عليه السلام يقول: «حديثي حديث أبي وحديث أبي حديث جدّي وحديث جدّي حديث الحسين عليه السلام وحديث الحسين عليه السلام وحديث الحسن عليه السلام وحديث الحسن عليه السلام وحديث أمير المؤمنين عليه السلام وحديث أمير المؤمنين حديث رسول الله صلى الله عليه وآله وحديث رسول الله صلى الله عليه وآله قول الله عزّوجلّ» (١). وفي بعضها الآخر عن الصادق عليه السلام: «ما سمعته منّي فاروه عن أبي وما سمعته منّي فاروه عن رسول الله صلى الله عليه وآله» (٢). فبضمّ هذه الروايات إلى الخبر الضعيف المروي عن الأئمة عليهم السلام يثبت موضوع البلوغ عن النبي صلى الله عليه وآله أو الله سبحانه بلا إشكال. الأمر الرابع: أنّ هذه الأخبار لا تشمل ما إذا احتمل الاستحباب من غير ناحية الخبر الضعيف من فتوى فقيه بل من شهرة أو إجماع منقول أو من غير ذلك ممّا ليس بحجة شرعاً (في صورة عدم حصول اليقين أو الاطمئنان بسببها بوجود خبر لم يصل إلينا) وإن كانت بعضها مطلقاً كما مرّ آنفاً لانصرافها إلى البلوغ عن المعصوم بالخبر المروي عنه. وإن شئت قلت: لا يصدق عنوان البلوغ عن المعصوم في فتوى الفقيه باستحباب شيء أو وجوبه لأنّ الفقيه يخبر عن رأيه بالوجوب أو الاستحباب ولا يكون واسطة في النقل. الأمر الخامس: أنّه يكفي في المقام مجرد ورود أمر من ناحية المعصوم عليه السلام من دون أن يعد بالثواب صريحاً، كما إذا ورد في رواية ضعيفة: «اغتسل للزيارة» لما مرّ سابقاً من أنّه لا فرق فيما نحن فيه بين أن يكون الوعد بالثواب مدلولاً مطابقاً للخبر أو مدلولاً التزامياً له، ولا- إشكال في أنّ الأمر بعمل يدلّ بالالتزام على ترتّب أجر وثواب عليه. الأمر السادس: أنّ الظاهر عدم شمول الأخبار لما يدلّ على كراهة عمل أو حرمة، فلا يجري التسامح في أدلّة المكروهات لأنّ موضوعها بلوغ الثواب، وهو يصدق فيما إذا كان الفعل ذو مصلحة وترتّب عليه ثواب، والمكروه أو الحرام لا يكون في تركه مصلحة فلا يترتّب عليه ثواب بل إنّ مجرد اجتناب عن مفسدة يوجب النجاة من العقاب. لكن الإنصاف أنّ ظاهر جملة من الآيات والروايات ترتّب الثواب على ترك المعصية إذا انوار الأصول، ج ٣، ص: ٨٦ كان بعنوان الإطاعة لله كقوله تعالى: «وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ...» (١) وقوله تعالى: «وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ» (٢) وقوله تعالى: «وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَٰئِكَ مَعَ

الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ...» (٣) ، إذن فتأتى فيها أخبار من بلغ، ويكون الكلام فى الخبر الدال على الحرمة نظير الكلام فى الخبر الدال على الوجوب. الأمر السابع: فى شمول أخبار من بلغ الأحاديث المأثورة عن النبى صلى الله عليه وآله بطرق العامة وعدمه. فنقول: لو كنا نحن وأخبار من بلغ فلا إشكال فى دخولها تحت اطلاق هذه الأخبار، إلا أنه يمكن أن يقال بأن مقتضى بعض الروايات الخاصية عدم جواز الأخذ برواياتهم كقوله عليه السلام فى مقبوله عمر بن حنظلة: «ما خالف العامة فيه الرشاد» (٤) وقوله عليه السلام: «لا تأخذن معالم دينك من غير شيعتنا فإنك إن تعديتهم أخذت دينك عن الخائنين الذين خانوا الله ورسوله وخانوا أماناتهم...» (٥). لكن الصحيح عدم طرؤ منع من ناحية هذه الروايات لأنها خارجة عن محل الكلام، فمثلاً الرواية الأولى مختصة بالمرجحات فى باب تعارض الخبرين، والثانية ظاهرة فى اصول الدين بمقتضى تعبيرها بمعالم الدين حيث إنه ظاهر فى الاصول وشبهها. الأمر الثامن: أنه لا إشكال فى عدم شمول أخبار من بلغ للرواية الضعيفة من ناحية الدلالة والغير ظاهرة فى الاستحباب أو الوجوب لعدم صدق موضوع البلوغ حينئذ كما لا يخفى. الأمر التاسع: أنه لا تبعد دعوى شمول أخبار من بلغ للإخبار عن بعض الموضوعات الخارجية التى يلزم الأخبار عن ترتب الثواب عرفاً كما إذا قام خبر ضعيف على كون مكان انوار الأصول، ج ٣، ص: ٨٧ معين مدفن معصوم كمدفن هود وصالح فى المكان المعروف الآن فى وادى السلام فى أرض الغرى أو مقام إمام عليه السلام، فإن الإخبار بهذه الموضوعات يدل التزاماً على ترتب الثواب على زيارة المعصوم فى المكان الذى قام الخبر على كونه مدفنه، ولا إشكال فى أن البلوغ يصدق على كل من الدلالة المطابقة والالتزامية لأن العرف يلغى الخصوصية عن المدلول المطابقى، فيصير مثل هذا الخبر مشمولاً لأخبار من بلغ. الأمر العاشر: إذا وردت رواية ضعيفة باستحباب فعل، وورد دليل معتبر ظنى بعدم استحبابه فهل تشملهما أخبار من بلغ أو لا؟ قال الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله فى رسالته الخاصة فى مسألة التسامح: «فيه وجهان بل قولان صرح بعض مشايخنا بالثانى لأن الدليل المعتبر بمنزلة القطعى فلا بد من التزام عدم استحبابه وترتيب آثار عدم الاستحباب عليه كما لو قطع بعدم الاستحباب» ثم استشكل فيه بما يرجع حاصله إلى وجهين: الأول: إن أخبار من بلغ تعارض أدلة حجية الدليل المعتبر، ومقتضى القاعدة وإن كان هو التساقط إلا أن الأمر لما دار بين الاستحباب وغيره وصدق بلوغ الثواب حكم بالاستحباب تسامحاً. فإن قلت: أخبار بلوغ الثواب لا تعم نفسها. قلنا: نعم هو غير معقول إلا أن المناط منقح فلا يقدح عدم العموم اللفظى لعدم تعقله فافهم فالقول بالتسامح قوى جداً. الثانى: أنه لا تعارض فى البيان لأن الشارع نزل المظنون بالأدلة المعتبرة منزلة الواقع المقطوع لا أنه نزل صفة الظن منزلة صفة القطع، ونزل نفس الاحتمال المرجوح منزلة القطع بالعدم، وحينئذ يكون الاحتمال باقياً على حاله، وهو موضوع أخبار من بلغ، ولذا لا ينكر حسن الاحتياط مع قيام الأدلة المعتبرة. أقول: أولاً: لا تعارض بين أدلة حجية خبر الواحد وأخبار من بلغ، بل الثانية حاكمه على الأولى كحكومة أدلة الوفاء بالنذر على أدلة استحباب صلاة الليل مثلاً فيما إذا نذر أن يأتى بها، فإن موضوع هذه الأخبار عنوان ثانوى وهو عنوان العمل بالخبر الضعيف امتثالاً لقول النبى صلى الله عليه وآله (وتعظيماً واهتماماً بكلامه) وهو متحقق حتى بعد قيام دليل معتبر على عدم الاستحباب. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٨٨ وثانياً: لا يبعد دعوى انصراف هذه الأخبار عن مثل هذا المورد، وقد أشار إليه الشيخ رحمه الله نفسه فى ذيل كلامه إلا أنه لم يقبله بقوله «ولا شاهد عليه»، ونحن نقول: الشاهد عليه هو الوجدان. الأمر الحادى عشر: لو وردت رواية ضعيفة بالاستحباب ورواية ضعيفة أخرى بعدمه فلا إشكال فى شمول أخبار من بلغ، لعدم جريان ما مر فى التنبيه السابق من الانصراف هنا كما لا يخفى، ومنه يظهر الحال فيما إذا وردت رواية ضعيفة أخرى بالكراهة فلا مانع من الشمول أيضاً لتحقق موضوع الأخبار وهو بلوغ الثواب وعدم إحراز الانصراف. لكن شيخنا الأنصارى رحمه الله استشكل فيه بأن لازمه استحباب كل من الفعل والترك لأن ترك العمل المكروه أيضاً مستحب، وهو غير ممكن لأن طلب الفعل والترك قبيح لعدم القدرة على الإمتثال، وصرف الأخبار إلى استحباب أحدهما على وجه التخيير موجب لاستعمال الكلام فى الاستحباب العينى والتخييرى (أى استعمال اللفظ فى أكثر من معنى) مع أن التخيير بين الفعل والترك فى الاستحباب لا محصل له (لأن المكلف إما فاعل أو تارك على أى حال فيكون الطلب التخييرى من قبيل تحصيل الحاصل). أقول: أولاً: لا إشكال فى جواز استعمال اللفظ فى أكثر من معنى على المبنى المذكور فى محلّه. ثانياً: ليس

التخير بين الفعل والترك في ما نحن فيه من قبيل تحصيل الحاصل لأنه إنما يتصور فيما إذا لم يكن شقّ ثالث في المقام بينما الصور المتصورة هنا أربعة، فتارةً يأتي بالعمل احتراماً للنبي صلى الله عليه وآله ورجاءً للثواب، واخرى يتركه كذلك، وثالثة يأتي به لا لطلب الثواب وقول النبي صلى الله عليه وآله بل لداع من الدواعي الاخرى، ورابعة يتركه كذلك، وحينئذٍ يمكن البعث والتحريك لأن يأتي المكلف بالفعل أو يتركه بقصد القربة وطلباً لما بلغ عن النبي صلى الله عليه وآله من الثواب. فلا إشكال حينئذٍ في شمول الأخبار لما نحن فيه، نعم لا يبعد القول بالانصراف في هذه الصورة أيضاً كما أشار إليه الشيخ الأنصاري رحمه الله في ذيل كلامه بقوله: «مضافاً إلى انصرافها انوار الأصول، ج ٣، ص: ٨٩ بشهادة العرف إلى غير هذه الصورة» (١). الأمر الثاني عشر: حكى عن الشهيد رحمه الله في الدراية أنه قال: «جوّز الأ-كثر العمل بالخبر الضعيف في نحو القصص والمواعظ وفضائل الأعمال لا في صفات الله تعالى وأحكام الحلال والحرام وهو حسن حيث لم يبلغ الضعيف حدّ الوضع والاختلاف (الاختلاق)». وقال شيخنا الأعظم رحمه الله بعد نقل كلامه هذا: «المراد بالخبر الضعيف في القصص والمواعظ هو نقلها واستماعها وضبطها في القلب وترتيب الآثار عليها عدا ما يتعلّق بالواجب والحرام ... ويدخل حكاية فضائل أهل البيت عليهم السلام ومصائبهم من دون نسبة إلى الحكاية ... كأن يقول: كان أمير المؤمنين يقول كذا ويفعل كذا ويبكى كذا، ونزل على مولانا سيّد الشهداء عليه السلام كذا وكذا» (٢). ثم استدلّ على الجواز بطريق العقل والنقل وقال: إنّ الدليل على جواز ما ذكرنا من طريق العقل حسن العمل بهذه مع أمن المضرة فيها على تقدير الكذب، وأما من طريق النقل فرواية ابن طاووس رحمه الله (من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له ذلك (٣) والنبوي) (وهو رواية عدّة الداعي المذكورة سابقاً). أقول: يرد عليهما (الشهيد والشيخ الأعظم رحمهما الله) أوّلًا: أنّ المقام داخل في ما استثنياه من كلامهما وهو ما يتعلّق بالحرام والحلال لأنّ المقام مشمول لقوله تعالى: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» والقول بغير علم حرام بمقتضى هذه الآية وأدلة اخرى كثيرة إلّا إذا قلنا بأنّ المستفاد من أخبار من بلغ حجّية الخبر الضعيف فيكون حاكماً على هذه الآية. ثانياً: الظاهر من قوله عليه السلام «فعمل به» العمل الخارجي الجارحي، ونقل القصص وذكر الفضائل ليس عملاً بالقصص والفضائل ولا أقلّ من الإنصراف. ثالثاً: لا يأمن من المضرة في المقام لأنّ هذا يفتح باب الأكاذيب والخرافات في الشرع المقدّس وادخال ما يوجب الوهن للأتبياء والأوصياء ولمعالهم ومعارفهم، وأى مضرة أشدّ انوار الأصول، ج ٣، ص: ٩٠ منه؟! ومن العجب استدلال بعضهم للجواز بما دلّ على رجحان الإعانة على البرّ والتقوى ورجحان الإبكاء على سيّد الشهداء عليه السلام ما دامت الغبرى والسماء، وأنّ من أبكى وجبت له الجنة من باب أنّ ذكر المصائب مقدّمة للبكاء المستحبّ ومقدّمة المستحبّ مستحبّة. وفيه: أنّ الإعانة والإبكاء - كما أفاد الشيخ الأعظم رحمه الله - قد قيد رجحانها بالسبب المباح والمقدّمة المباحة، لعدم جواز التوصل بالمحرّم لإتيان المستحبّ، فلا بدّ حينئذٍ من ثبوت إباحة المقدّمة من الخارج، ولا يمكن إثبات إباحة شيء وعدم تحريمه بأنّه يصير ممّا يعان به على البرّ لو كان كذلك لكان لأدلة الإعانة والإبكاء قوّة المعارضة لما دلّ على تحريم بعض الأشياء كالغناء في المراثي والعمل بالملاهي لإجابة المؤمن ونحو ذلك. الأمر الثالث عشر: هل يترتب على متعلّق أخبار من بلغ سائر آثار العمل المستحبّ غير ترتّب الثواب؟ فإذا ورد خبر ضعيف على استحباب غسل خاصّ فهل يمكن إتيان الصلوة به بناءً على كفاية الأغسال المستحبّة عن الوضوء؟ قد يقال بالفرق بين ما إذا كان المبنى ثبوت المسألة الاصولية فيترتب سائر الآثار، وما إذا كان المبنى ثبوت المسألة الفقهيّة فلا يترتب، ولكن الإنصاف عدم الفرق بين المبنيين لأنّه إذا كان المستفاد من الأخبار مجرد ترتّب الثواب على ذلك الفعل لا المحبوبيّة الذاتية فعلى القول بدلالتها على حجّية الخبر أيضاً يمكن أن يقال بأنّها تدلّ على الحجّية من هذه الجهة لا من جميع الجهات وإن شئت قلت: كفاية الأغسال المستحبّة عن الوضوء ناظرة إلى ما كان مستحبّاً ذاتياً لا ما كان بعنوان الإنقياد وطلب قول النبي صلى الله عليه وآله من العناوين الطارئة. الأمر الرابع عشر: لا إشكال في أنّ النسبة بين هذه الأخبار وأدلة حرمة التشريع ليست التعارض لأنّ الأخبار حاكمه عليها توجب رفع موضوع التشريع تعبداً كما لا يخفى. وإن شئت قلت: أخبار من بلغ لسانها لسان أدلة العناوين الثانويّة كأدلة أمر الوالد وشبهها الجارية على موضوعات ثانويّة، ومن المعلوم أنّها حاكمه على أدلّة العناوين الأولى بل قد يكون وارده عليها إذا كانت قطعياً. الأمر الخامس عشر: أنّ ظاهر الأصحاب عدم التفصيل في مسألة

التسامح بين أن يكون الفعل من ماهيات العبادات المركبة المخترعة كما إذا ورد خبر ضعيف على أن صلاة الأعرابي انوار الأصول، ج ٣، ص: ٩١ أربع ركعات وبين أن يكون من غيرها. قال الشيخ الأعظم رحمه الله: «إلا أن الاستاذ الشريف قدس سره فصل ومنع التسامح في الأولى، والذي بالبال ما ذكره لساناً في وجه التفصيل هو أن «١» ... (إلى هنا جف قلمه الشريف). أقول: لعل وجه التفصيل في نظر الشريف العلماء رحمه الله أن المستفاد من مذاق الشرع والذوق الفقهي المتشرعى أن ماهيات العبادات لكونها من المخترعات الشرعية التوقيفية لا تثبت إلاً بدليل معتبر، وهذا غاية ما يمكن أن يقال به في توجيه هذا التفصيل، وهو في محله، وإن أبيت عن هذا فإن الأخبار عامة تعم كلتا صورتين كما لا يخفى. إلى هنا تم البحث عن أخبار من بلغ وقد تحصل منه أمور أهمها ثلاثة: الأول: إنه لا يستفاد من هذه الأخبار لا حجية الأخبار الضعيفة ولا الاستحباب الفقهي، وما ذكرنا من التنبيهات كان مبتتاً على أحد المبنيين لا على ما اخترناه من أن المستفاد منها مجرد ترتب الثواب تفضلاً، وقد جرت عادة القوم على هذا النحو من البحث فكثيراً ما يبحثون عن مسائل لا موضوع لها إلاً على بعض المباني. الثاني: إن المستفاد من هذه الأخبار لزوم إتيان العمل بقصد رجاء ترتب الثواب وإن قلنا بدلالتها على الاستحباب لأنه صريح مثل قوله عليه السلام «فعمل به رجاء ذلك الثواب». الثالث: إن هذه الأخبار لا تحل المشكلة التي طرحنا هذا البحث لأجلها، وهي مشكلة العبادات المشكوكه بناءً على اعتبار قصد الأمر القطعي فيها، وذلك باعتبار أن المستفاد منها إتيان العمل بقصد الرجاء كما مر آنفاً، والمفروض عدم كفايته في عبادية العبادة. هذا أولاً. وثانياً: لو سلمنا الكفاية كان الدليل أخص من المدعى حيث إن هذه الأخبار تشمل خصوص العبادات المشكوكه التي يكون منشأ الشك فيها رواية ضعيفة، فلا تعم ما كان المنشأ فيه أمر آخر من قبيل شهرة أو إجماع منقول. نعم هذا كله بناءً على اعتبار قصد الأمر الجزمي القطعي في العبادة، وأما على القول بكفاية مطلق المحبوبة وقصد الرجاء (كما هو المختار) فلا حاجة إلى أخبار من بلغ من الأساس كما لا يخفى، وقد عرفت غير مرة أن المعتبر في العبادة الحسن الفعلي والفاعلي، والمراد من انوار الأصول، ج ٣، ص: ٩٢ الحسن الفعلي كونه أمراً قريباً، ومن الحسن الفاعلي كون الداعي والباعث على الإتيان بالعمل هو الله تعالى بأي صورة كانت.

التنبيه الثالث: في جريان البراءة في الشبهات الموضوعية

وفيه ثلاثة وجوه: الأول: ما هو المشهور وهو البراءة مطلقاً. الثاني: الاحتياط مطلقاً. الثالث: التفصيل بين ما إذا كان المطلوب في الحرام مجموع التروك من حيث المجموع بحيث لو أتى به في زمان أو مكان دفعه واحده لم يمثل أصلاً فلا تجرى البراءة، وبين ما إذا كان المطلوب فيه تروكاً متعدداً بحيث يكون كل ترك مطلوباً مستقلاً (كالنهى عن الخمر أو الكذب) فيقتصر في الترك على الأفراد المعلومة، وأمّا المشكوكه فتجربى البراءة عن حرمتها. واستدل للقول الأول: تارة بالبراءة العقلية، وأخرى بالبراءة الشرعية. أما البراءة العقلية: فالمعروف جريانها في الشبهات الموضوعية أيضاً لقاعدة قبح العقاب بلا بيان. لكن الإنصاف أنه مشكل لأن وظيفة الشارع بما هو شارع ليس إلبان الكبريات، وقد بينها ووصلت إلى المكلف حسب الفرض، وإمّا الشك في الصغرى وهي كون هذا المانع الخارجى مثلاً مما ينطبق عليه متعلق الحرمة وهو الخمر أم لا، ومن المعلوم أن المرجع في إزالة هذه الشبهة ليس هو الشارع فلا يتحقق حينئذ موضوع القاعدة وهو عدم البيان، فلا تجرى القاعدة بل على المكلف إزالة هذا النوع من التردد والاشتباه. قد يقال: إن المراد من البيان في هذه القاعدة هو العلم، وعدم العلم صادق في المقام، ولكنه مجرد دعوى عهدها على مدعيها لأنه لا دليل على كون قبح العقاب بلا علم مطلقاً وفي جميع الموارد من المستقلات العقلية. وقال المحقق النائيني رحمه الله بما حاصله: إن مردّ قاعدة قبح العقاب بلا بيان إنما هو قبح العقاب بلا علم لأن العقل حاكم على أن المجهول لا يمكن أن يكون باعثاً ومحركاً للمكلف ولا انوار الأصول، ج ٣، ص: ٩٣ فرق فيه بين الجهل بالصغرى والكبرى «١». وقد مرّ أنه لا إشكال في محركة المجهول بل الإنسان ونوع البشر يتحرك في الصناعات والتجارات والزراعات في أكثر الموارد بالاحتمال بل قد يكون الإنبعث بمجرد الوهم (أى الاحتمال المرجوح) كما إذا كان في طلب ضالته. هذا كله بناءً على مبنى القوم من أن القاعدة عقلية، وأما بناءً على ما اخترناه من أنها عقلية فلا يبعد عدم بناء

العقلاء على البراءة في الشبهات الموضوعية خصوصاً في الموضوعات الهامة، فإذا قال المولى لعبده «إحذر من أعدائي» مثلاً، فمن البعيد جداً بناء العقلاء على قبح عقاب العبد فيما إذا لم يحذر من مشكوك العداوة، والظاهر أنه لا فرق في ذلك بين الدماء والفروج وغيرها. أما البراءة النقلية: فلا إشكال في جريانها في الشبهات الموضوعية لأنه القدر المتيقن من أكثر أدلتها، وأما تفصيل المحقق الخراساني رحمه الله بين ما كان من قبيل العام الإفرادي والمجموعي، فقد أورد عليه بأن مقتضى القاعدة جريان البراءة في كلا القسمين من كلامه، لما سيأتي من عدم وجوب الاحتياط حتى في الأقل والأكثر الإرتباطيين، ولا إشكال في رجوع القسم الثاني إلى الأقل والأكثر الإرتباطيين، والحق فيه الانحلال. إن قلت: إن الإشكال مبني لأن مبنى المحقق الخراساني رحمه الله في الأقل والأكثر الإرتباطيين هو الاحتياط. قلنا: سيأتي إنه قائل بجريان البراءة الشرعية وإن كان حكم العقل عنده الاحتياط، فالنتيجة النهائية عنده في مقام العمل هي البراءة، وهي تخالف ما اختاره في المقام. نعم هي هنا صورة ثالثة تقتضي القاعدة الاحتياط فيها ولعلها كانت مورد نظر المحقق الخراساني رحمه الله وهي ما إذا كان المأمور به أمراً بسيطاً يتحقق بإتيان مجموع التروك مقدّمة، فيرجع الشك في المصدق المشكوك إلى الشك في المحصل الذي لا إشكال في أن مقتضى الاشتغال اليقيني فيه البراءة اليقينية، وحينئذ الأصل الجارى إنما هو الاحتياط وقاعدة الاشتغال لا البراءة (وإن كانت عبارته قاصرة عن أداء هذا المعنى).

التنبيه الرابع: في حسن الاحتياط مطلقاً حتى مع قيام الحجة على عدم

لا إشكال في اختلاف موارد الاحتياط من جهات ثلاثة: من ناحية قوة درجة الاحتمال وضعفها، ومن ناحية قوة المحتمل وضعفها، ومن ناحية قيام الأمانة على الجواز وعدمه. ذهب المحقق الخراساني رحمه الله إلى حسن الاحتياط مطلقاً في مطلق الشبهات سواء كانت وجوبية أو تحريمية وسواء كانت حكمية أو موضوعية وسواء قامت الحجة على عدم أم لم تقم وسواء كان الاحتمال أو المحتمل قوياً أو ضعيفاً، نعم إنه قال: إن حسن الاحتياط مطلقاً منوط بعدم إخلاله بالنظام وإلا يكون الاحتياط قبيحاً فلا بد حينئذ من ترجيح بعض الاحتياطات على بعض، أما بملاك إقوائية الاحتمال أو إقوائية المحتمل أو بملاك عدم قيام الأمانة على عدم. أقول: هنا نكتتان ينبغي ذكرهما في المقام: إحداهما: إن اختلال النظام من العناوين الثانوية للأحكام ولا خصوصية له في المقام بل كل عنوان ثانوي يزاحم حسن الاحتياط لابد من تقديمه عليه، كما إذا لزم من الاحتياط ترك المراودة والمعاشرة مع المؤمنين أو ترك صلة الأرحام أو إيذاء المؤمن أو هتكه أو لزم منه تشويه وجه المذهب في الأنظار أو ترك أمر أهم كتحصيل العلم لطلاب العلوم الدينية (وكل هذه العناوين مما يتلى بها كثيراً في الاحتياط التام) فلا حسن في مثل هذه الموارد للاحتياط وإن لم يلزم منها اختلال النظام. الثانية: يمكن أن يقال: إنه لا دليل أصلاً على حسن الاحتياط التام في الشبهات الموضوعية في جميع الموارد، بل الدليل على خلافه فيما إذا قامت الأمانة على الخلاف، والشاهد على ذلك لحن الروايات الواردة عن المعصومين بالنسبة إلى سوق المسلمين في الجبن وغيره نظير ما رواه أبو الجارود قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجبن فقلت له: أخبرني من رأى إنه يجعل فيه الميتة، فقال: أمن أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرم في جميع الأرضين؟ إذا علمت أنه ميتة فلا تأكله وإن لم تعلم فاشترى وبع وكل، والله إنى لأعترض السوق فأشترى بها اللحم والسمن والجبن، والله ما أظنّ كلهم يسمون هذه البربر وهذه السودان» (١). فإن مقتضى السياق العرفي لهذه الرواية وأمثالها مرجوحية الاحتياط وإنه مرغوب عنه انوار الأصول، ج ٣، ص: ٩٥ في موارد قيام الحجة على الجواز. إن قلت: يمكن أن يقال: بأن مثل هذه الروايات تكون في مقام دفع الحظر فلا يستفاد منها إلا مطلق عدم الحرمة. قلنا: الإنصاف أن سياقها هو النهي بمعناه الحقيقي عن مثل هذا الاحتياط، وسيرة المعصومين رحمه الله وأهل الشرع من أقوى الشواهد عليه في موارد قيام الحجة على الجواز. إلى هنا تم الكلام في أصالة البراءة وما يلحق بها من المباحث والحمد لله رب العالمين. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٩٧ ٢- أصالة التخيير تطبيقات أصالة التخيير في الفقه التخييري في الواقعة المتكررة التخيير في التعدييات دوران الأمر بين التعيين والتخيير انوار الأصول، ج ٣، ص: ٩٩

٢- أصالة التخيير

إشارة

إذا دار الأمر بين وجوب شيء وحرمة شيء سواء كان بنحو الشبهة الحكمية (كما إذا دار الأمر في زمن الغيبة بين وجوب صلاة الجمعة وبين حرمتها مع قطع النظر عن اعتبار القرية في الصلاة أم كان بنحو الشبهة الموضوعية (كما إذا شككنا في أن متعلق النذر شرب هذا المائع في زمن خاص أو تركه) ففيه وجوه: ١- الحكم بالبراءة شرعاً وعقلاً نظير الشبهات البدوية بعينها. ٢- وجوب الأخذ بأحدهما تخييراً شرعاً وعقلاً. ٣- التخيير بين الفعل والترك عقلاً والحكم بالبراءة شرعاً. ٤- التخيير بين الفعل والترك عقلاً مع التوقف عن الحكم بشيء شرعاً. ٥- التوقف عن الحكم عقلاً وشرعاً. واختار المحقق الخراساني رحمه الله القول الثالث الذي يتركب من جزئين: التخيير بين الفعل والترك عقلاً، والحكم بالإباحة شرعاً، واستدل للجزء الأول بحكم العقل بعدم الترجيح بين الفعل والترك، وللجزء الثاني بشمول مثل: «كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام» له. إن قلت: جريان البراءة في كل واحد من الطرفين معارض لجريانها في الطرف الآخر. قلنا: المعارض فرع لزوم المخالفة القطعية العملية وهو مفقود في المقام. إن قلت: إن العقل كما يستقل بوجوب الإطاعة عملاً كذلك يحكم بوجوبها التزاماً وقلباً، والتمسك بالأصل في الطرفين ينفي هذا المعنى. قلنا: بناءً على تسليم وجوب الموافقة الالتزامية لا منافاة بينه وبين جريان أصالة الحل، لإمكان الانقياد القلبي الإجمالي بأن يلتزم إجمالاً بالحكم الواقعي على ما هو عليه وإن لم يعلم بشخصه تفصيلاً وفي مقام الفعل، ولا دليل على وجوب الأزيد منه على فرض القول بوجوبه. انوار الأصول، ج ٣، ص: ١٠٠ إن قلت: إن ما نحن فيه مشمول لأدلة تعارض الخبرين المتعارضين التي تقتضي التخيير شرعاً. قلنا: إنه قياس مع الفارق، لأن مورد تلك الأدلة هو الأخبار، والأخبار إما أن تكون حجة من باب السببية أو من باب الطريقة، فعلى الأول يكون التخيير بين الخبرين المتعارضين على القاعدة، لفرض حدوث مصلحة ملزمة في المؤدى بسبب قيام خبر على الوجوب، وحدث مفسدة ملزمة فيه بقيام خبر آخر على حرمة نفس ذلك المتعلق، فيقع التزاحم بين تكليفين تتعدّر موافقتهما ويستقلّ العقل بالتخيير حينئذٍ إذا لم يكن ترجيح بين الملاكين. وعلى الثاني (وهو حجية الأخبار على الطريقة) فالقياس مع الفارق أيضاً، ضرورة أن مقتضى القاعدة الأولية في تعارض الطرق وإن كان هو التساقل لا التخيير، إلا أنه لما كان منهما واحداً لشرائط الحجية ولما هو مناط الطريقة من احتمال الإصابة ولم يمكن الجمع بينهما في الحجية الفعلية لمكان التعارض فقد جعل الشارع أحدهما حجة تخييراً مع التكافؤ، وتعييناً مع المزية لمصلحة لاحظها في ذلك، وهذا بخلاف المقام إذ ليس في شيء من الاحتمالين اقتضاء الحجية. (انتهى كلام المحقق الخراساني رحمه الله بتحرير منّا).

أقول: الإنصاف أن الصحيح هو القول الأول، أي الحكم بالإباحة ظاهراً عقلاً وشرعاً وذلك باعتبار أنه بعد فرض عدم إمكان الاحتياط ولغوياً وجوب أحدهما تخييراً في مقام الظاهر لكونه تحصيلاً للحاصل تصل النوبة إلى احتمال وجوب أحدهما معيّنًا لأنه نحتل تكليف الشارع بالنسبة إلى خصوص الفعل أو خصوص الترك، وحينئذٍ لا إشكال في جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان لتحقيق موضوعها وهو عدم البيان إذ لا بيان على خصوص الوجوب أو الحرمة كما لا إشكال في عموم أدلة الإباحة الشرعية لعدم اختصاصها بما إذا كان أحد طرفي الشك في حرمة شيء هو الإباحة كشرب التتن حتى يختص بالشبهة البدوية، بل يعم ما إذا علم جنس الإلزام ولم يعلم النوع الخاص منه، فوجوب أحدهما تعييناً مرفوع كرفع الحرمة المحتملة في سائر الموارد. أمّا القول الثاني: وهو التخيير شرعاً وعقلاً قياساً لما نحن فيه بتعارض الخبرين المتعارضين الجامعين لشرائط الحجية فقد مرّ الجواب عنه ضمن بيان كلام المحقق انوار الأصول، ج ٣، ص: ١٠١ الخراساني رحمه الله مضافاً إلى أنه تحصيل للحاصل. وأمّا القول الثالث: وهو ما مرّ من مختار المحقق الخراساني رحمه الله، فإن كان مراده من التخيير الظاهري فقد عرفت أنه تحصيل للحاصل لأن المقصود من كل إلزام هو البعث والتحيك لانبعث حاصل في المقام، وإن كان المراد التخيير الواقعي، فجوابه إن مراده باب تزاحم الملاكات وما إذا كان لكل من

الطرفين ملاكاً مستقلاً مزاحماً لملاك الطرف الآخر، بينما الملاك في ما نحن فيه موجود في أحد الطرفين فقط. وأمّا القول الرابع: وهو التخيير عقلاً مع التوقف شرعاً فقد مرّ الجواب آنفاً عن الجزء الأول منه، وهو التخيير عقلاً، أمّا الجزء الثاني ففيه: إنه وإن لم يكن للشارع حكم بالتخيير لما مرّ من أنه تحصيل للحاصل ولكن لا إشكال في شمول أدلة الإباحة والبراءة بالنسبة إلى احتمال تعيين أحدهما. وأمّا القول الخامس: فقد ظهر الجواب عنه ممّا مرّ فلا نعيد. بقى هنا أمور:

الامر الاول: تطبيقات اصالة التخيير في الفقه

إنّا لم نظفر على مثال في الفقه لدوران الأمر بين الفعل والترك بنحو الشبهة الحكمية، لأنّ ما ذكرنا من مثال صلاة الجمعة خارج عن محلّ الكلام في الواقع (لمكان اعتبار قصد القرية فيها) كما سيأتي إن شاء الله. نعم يمكن التمثيل له بالشبهة الحكمية في باب الحدود والتعزيرات كما إذا شككنا في أنّ المجرم الفلاني هل صار مستحقاً للحدّ أو التعزير (سواء كان الشكّ في أصل الحدّ والتعزير أو مقدارهما) فيكون واجباً أو ليس مستحقاً لهما فيكون حراماً لأنّ أمر الحدود أو التعزيرات في جميع الموارد دائر بين الوجوب والحرمة. لكنّه مجرّد فرض أيضاً لوجود أمارتين في هذا الباب تمنعان من عروض الشكّ: إحداهما: قاعدة «الحدود تدرأ بالشبهات» والثانية: «حرمة إيذاء المؤمن» وحيث إنهما من الأدلّة الاجتهادية فمع جريانهما لا تصل النوبة إلى الاصول العمليّة. انوار الأصول، ج ٣، ص: ١٠٢ ويمكن التمثيل أيضاً له بما ذكره بعض الأعلام «١» من أنّ مقطوع الذكر المتعذر عليه الدخول إذا تزوّج وساحق زوجته ثمّ طلقها فإن كانت المساحقة في حكم الدخول (كما حكى عن الشيخ في مبسوطه) فطلاقها رجعي، وحينئذٍ فلو طلب الزوج منها الاستمتاع في العدة وجبت الإجابة عليها، وإن لم تكن بحكم الدخول كما هو ظاهر المشهور كان الطلاق بائناً وليس له الاستمتاع بها بالرجوع، بل بالعقد الجديد، فلو طلب منها الاستمتاع حرم عليها الإجابة، وعليه فيدور حكم إجابة الزوجة بين الحرمة والوجوب، وهذا هو الدوران بين المحذورين. ولكنّه أيضاً ممنوع لحكومته ما دلّ على اعتبار الدخول المشكوك شموله للمقام على أصالة التخيير فإنّ العام إذا كان مردداً مفهوماً بين الأقلّ والأكثر يؤخذ بالأقلّ فيبقى غيره تحت استصحاب نفي أحكام الدخول فإنّه قبل المساحقة لم يكن محكوماً بأحكام الدخول، والاستصحاب يقتضي عدمه بعدها.

الأمر الثاني: التخيير في الواقعة المتكررة

لا إشكال في أنّ ما ذكرنا من جريان البراءة عقلاً وشرعاً وعدم جريان التخيير كذلك إنّما هو في صورة وحدة الواقعة كما في مثال الحلف بشرب الماء وعدمه في زمن خاصّ، وأمّا إذا كانت الواقعة متعدّدة كما إذا لا يعلم أنّه حلف بأن يشرب من هذا المائع في كلّ جمعة أو يتركه كذلك، فلا إشكال في إمكان جريان التخيير عقلاً سواء قلنا بالتخيير البدوي بناءً على عدم جواز المخالفة القطعية في الأمور التدريجية، أو قلنا بالتخيير الاستمراري بناءً على حرمة مخالفتها كذلك لعدم كونه من قبيل تحصيل الحاصل، فيمكن للمكلف ارتكاب أحد الطرفين في هذا الأسبوع مثلاً وإرتكاب الطرف الآخر في الأسبوع القابل.

الأمر الثالث: التخيير في التبعديّات

كلّ ما ذكر إنّما هو في التوضيحيات، وأمّا إذا كان المورد أمراً تعديدياً (سواء كان تعديدياً بكلا طرفيه كما إذا شكّ في أنّ متعلّق نذره حين الإحرام كان هو غسل الجمعة مثلاً أو تركاً من تروك الإحرام بناءً على كونها عبادية، أم كان تعديدياً بأحد طرفيه كما إذا شكّ في

أن صلاة الجمعة واجبة أو حرام أو شك في كونه مسافراً حتى يحرم عليه الصوم في شهر رمضان أو حاضراً انوار الأصول، ج ٣، ص: ١٠٣ حتى يجب عليه الصوم) فحكمه يختلف عما سبق بل هو خارج عن مسألة الدوران، لأن الحكم بالتخيير حينئذ لا يكون من قبيل تحصيل الحاصل لتصور شق ثالث بل رابع هنا، فليس الأمر دائراً بين الفعل أو الترك دائماً بل يدور الأمر بين الفعل من دون قصد القربة أو الترك كذلك، وبين الفعل من دون قصد القربة أو الترك كذلك وبين الفعل مع قصد القربة أو الترك كذلك، فيمكن الحكم بالتخيير عقلاً لعدم كونه تحصيلاً للحاصل، ولإمكان الموافقة الاحتمالية وإن كانت الموافقة القطعية متعذرة. نعم لا بأس أيضاً بجريان البراءة عن تعيين أحدهما بالخصوص. ويمكن أن يقال: أن الصورة الثانية مما نحن فيه (أى ما إذا كان أحد الطرفين تعديداً) ترجع بالمآل إلى التوضيحين لأن المتصور من الشقوق فيها أيضاً شقان حيث إنه في مثال صلاة الجمعة مثلاً إما أن يأتي بصلاة الجمعة جامعاً للشرائط، أى مع قصد القربة، أو لا يأتي بها كذلك، سواء لم يأت بها أصلاً أو يأت بها من دون جزء من أجزائها أو شرط من شرائطها كقصد القربة والوضوء، فهو حينئذ يأتى بأحد الشقين على أى حال والبعث إلى أحدهما تخييراً تحصيل للحاصل.

الأمر الرابع: دوران الأمر بين التعيين والتخيير

إذا دار الأمر بين التعيين والتخيير (سواء كانت الشبهة حكمية كما إذا دار الأمر بين وجوب صلاة الجمعة في عصر الغيبة تعييناً ووجوبها تخييراً بينها وبين صلاة الظهر، ومثل دوران الأمر بين صلاة القصر تعييناً وبين التخيير بينها وبين صلاة الإتمام في الأماكن الأربعة بالنسبة إلى الإضافات التي عرضت عليها، أو كانت الشبهة موضوعية كما إذا شككنا في أن متعلق النذر كان هو إكرام زيد تعييناً أو إكرام زيد وعمرو تخييراً، وكما إذا شككنا في أن متعلق الحلف كان هو الصيام في يوم الجمعة تعييناً أو إتيانها في الجمعة والخميس تخييراً) فهل المرجع فيه قاعدة الاشتغال أو البراءة؟ مذهبان: استدلال القائلون بالبراءة، بأن صفة التعيينية كلفة زائدة توجب الضيق على المكلف، بداهة إنه لو لم يكن الواجب تعيينياً لكان المكلف بالخيار بين الإتيان به أو بعدله، فيشملها قوله صلى الله عليه وآله: «رفع ما لا يعلمون» وغير ذلك من أدلة البراءة، ويلزمه جواز الإكتفاء بفعل ما يحتمل كونه عدلاً لما علم تعلق التكليف به. انوار الأصول، ج ٣، ص: ١٠٤ واستدلال القائلون بالاشتغال تارة من طريق مقام الجعل والثبوت، واخرى من طريق مقام الإمتثال والإثبات: أما الطريق الأول: فبأن مرجع الواجب التعييني «وجوب هذا ولا سواه»، أو «هذا ولا بدلاً له» فيتركب من جزئين أحدهما: وجودى ثابت بالوجدان، والآخر: عدمى يثبت بأصل عدم من دون أن يرد عليه إشكال الأصل المثبت أو العدم الأرتلى لأنه من قبيل المركب لا المقيد (كصفة القرشية للمرأة) وأما الواجب التخييري فمرده إلى وجوب «هذا أو هذا» فيكون القيد الثانى وجودياً فيحتاج إثباته إلى دليل. وأما الطريق الثانى: فبأن رجوع الشك فيهما إلى الشك في سقوط ما علم تعلق التكليف به بفعل ما يحتمل كونه عدلاً له فيكون المرجع قاعدة الاشتغال. ويرد على دليل البراءة بأنها جارية في الامور الخارجية كالكلفة الحاصلة من صيام جديد أو صلاة كذلك أو أجزاء وشرائط جديدة كالسورة ولبس بعض الملابس، وأما في التحليلات التي لا انحياز لها في الخارج فلا، مثل ما نحن فيه فإن الأخذ بالقدر المشترك أى إلزام أحدهما (إلزام الجمعة أو صلاة الظهر) ونفى الزائد عنه أى الكلفة الحاصلة من خصوصية كونها ظهراً أو جمعه ليس من قبيل الامور الخارجية المنحازة بل هذا التحليل والتجزئة إنما يحصل في العقل لا غير. وشمول حديث الرفع وأشباهه لها غير ثابت كما أن إجراء البراءة العقلية (لا سيما بناءً على المختار من كونها من قبيل بناء العقلاء) مورد للإشكال فإذا لم تجر البراءة فيها لم يكن هناك مؤمن في مقابل احتمال العقاب، فلا بد من الأخذ بالتعيين. وهذا هو العمدة في المقام، وإلا فأدلة القائلين بالاشتغال بكلا شقيه لا يخلو من تأمّل. أمّا الأول، فلأن الفرق بين الواجب التعييني والتخييري ليس من ناحية قيد زائد عدمى في الواجب التعييني بل الواجب التعييني نوع خاص من الوجوب يباين ماهيته مع الواجب التخييري، فهما نوعان من الإيجاب، فمن طلب شيئاً تعييناً كان ذلك لخصوصية وجودية فيها تعلقت إرادته بها، فالمولى إذا طلب التفاح من عبده تعييناً إنما يريد لها لخصوصية فيها تقوم بدواء دانه مثلاً لا

إنه أمر عدمي. وكذلك بالنسبة إلى الدليل الثاني، أعنى مقام السقوط فإنه فرع لمقام الثبوت، فإذا كانا انوار الأصول، ج ٣، ص: ١٠٥ نوعين مختلفين متباينين في مقام الثبوت فلا- تصل النوبة إلى ما ذكروه بالنسبة إلى مقام السقوط، فتأمل. فالحق القول بالتعيين لما عرفت من الإشكال في جريان عدم البراءة هنا وعدم الأمن عن العذاب. بقي هنا شيء: وهو أنه قد يقال في مسألة دوران الأمر بين الوجوب والحرمة بترجيح جانب الحرمة، لتقديم العقل والعقلاء دفع المفسدة على جلب المنفعة عند دوران الأمر بينهما، ولا إشكال في أن الحرام مشتمل على المفسدة والواجب مشتمل على المصلحة والمنفعة. ولكنه غير تام صغرى وكبرى: أما الكبرى: فلأن حكم العقل بتقديم المصلحة مجرد دعوى بلا دليل، والملاك في تقديم أحد الجانبين على الآخر عند العقلاء إنما هو كون الشيء أهم فإنهم بعد ملاحظة الملا- كين ثم بعد الكسر والإنكسار يقدمون الأهم على المهم سواء كان الأهم من قبيل المصلحة أو من قبيل المفسدة كما أن بناءهم على التساوى والتخيير عند تساوى الملاكين. وأما الصغرى: فلأن الموجود في جانب الواجب ليس هو مجرد المصلحة حتى يترتب على تركه خصوص فقدان المصلحة فحسب بل ترك المصلحة الملزمة يلازم المفسدة كما يحكم به الوجدان في مثل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والمفاسد التي تترتب على تركهما، إلى غير ذلك من أشباههما. إلى هنا تم الكلام في أصالة التخيير، والحمد لله رب العالمين. انوار الأصول، ج ٣، ص: ١٠٧-٣- أصالة الإشتغال المقام الأول: في دوران الأمر بين المتباينين الجهة الاولى: حرمة المخالفة القطعية الجهة الثانية: حرمة المخالفة الاحتمالية تنبيهات: ١- الإضطرار إلى بعض الأطراف ٢- خروج بعض الأطراف عن محل الإبتلاء ٣- عدم الفرق بين الدفعيات والتدريجات في تنجز العلم الإجمالي ٤- هل الاصول المرخصة تجرى أولًا في أطراف العلم الإجمالي أو لا؟ ٥- الفرق بين الشبهات المحصورة وغير المحصورة. ٦- اعتبار إندراج طرفي العلم الإجمالي تحت عنوان واحد وعدمه ٧- حكم ملاقي بعض أطراف الشبهة المحصورة. ٨- حكم الخنثى المشكل المقام الثاني: في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الإرتباطيين: الجهة الاولى: في الأجزاء الجهة الثانية: في الشرائط الجهة الثالثة: في القيود تنبيهات: ١- الشك في جزئية شيء أو شرطية عند النسيان ٢- في زيادة الاجزاء والشرائط ٣- هل يسقط الوجوب عند تعدد وجود جزء أو شرط أو عدم مانع قاعدة الميسور المقام الثالث: في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الاستقلاليين انوار الأصول، ج ٣، ص: ١٠٩

٣- أصالة الإشتغال

إشارة

كان البحث إلى هنا في الشك في أصل التكليف، والآن نبحت في الشك في المكلف به مع العلم بنوع التكليف، سواء كانت الشبهة حكمية أو موضوعية وسواء كانت وجوبية أو تحريمية، فالوجوبية الحكمية نظير ما إذا علمنا بوجوب صلاة في يوم الجمعة ولم نعلم بأنها صلاة الجمعة أو صلاة الظهر، والوجوبية الموضوعية نظير ما إذا كانت القبلة غير معلومة في الخارج مع العلم بوجوب الاستقبال إليها في الصلاة، والتحريمية الحكمية مثل ما إذا علمنا بأن أربعة عشر جزءاً (أو خمسة عشر جزءاً) من أجزاء الذبيحة حرام ولم نعلم بأنها ما هي؟ والتحريمية الموضوعية نظير ما إذا تردد الخمر (الثابتة حرمتها) بين إنائين. ثم إن الشك في المكلف به قد يكون لتردده بين المتباينين ذاتاً كجميع ما ذكرنا من الأمثلة آنفاً وقد يكون لتردده بين الأقل والأكثر، وهو على قسمين: فتارةً يكون من قبيل الأقل والأكثر الإرتباطيين كالشك في أجزاء الواجب أو الحرام، واخرى من قبيل الأقل والأكثر الإشتغاليين كما في دوران دين بين تسعة دراهم وعشرة دراهم، أو دوران عدد الصلوات الواجب قضاءها بين التسعة والعشرة، فيقع الكلام في ثلاث مقامات:

المقام الأول: في دوران الأمر بين المتباينين

إشارة

والأقوال فيه ثلاثة: ١- حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية (أى حرمة الموافقة الاحتمالية مضافاً إلى حرمة المخالفة القطعية) وهذا هو المشهور بين الأصوليين رضوان الله عليهم. ٢- التفصيل بين المخالفة القطعية والموافقة القطعية بأن الأولى حرام وإن الثانية مباحة، وذهب إليه المحقق القمي رحمه الله. انوار الأصول، ج ٣، ص: ١١٠ ٣- جواز المخالفة مطلقاً سواء كانت قطعية أو احتمالية، وهو المحكى عن العلامة المجلسي رحمه الله. ومنشأ النزاع والاختلاف فى المقام هو أن العلم الإجمالى هل هو علم تامّة لحرمة المخالفة ووجوب الموافقة: أو يكون علم ناقصاً لهما؟ وفيه مذاهب ثلاثة: ١- كونه علم تامّة بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية والاحتمالية معاً وأنّ العقل يحكم مستقلاً بها ولا يمكن رده من جانب الشارع المقدس، وهو المنسوب إلى المحقق الخراسانى رحمه الله فى المقام. ٢- كونه مقتضياً فى كلا المقامين، فيمكن إيجاد المانع من ناحية الشارع، وهو مقتضى القول المنسوب إلى العلامة المجلسي رحمه الله ومختار المحقق الخراسانى رحمه الله فى مبحث القطع. ٣- التفصيل بين المخالفة القطعية والاحتمالية بأن يكون العلم الإجمالى علم تامّة فى الأولى ومقتضياً فى الثانية وهو مختار الشيخ الأعظم رحمه الله. والظاهر أن ما ذهب إليه المحقق الخراسانى رحمه الله فى المقام (مبحث الاشتغال) ليس عدولاً عمياً أفاده فى مبحث القطع كما توهمه بعض، حيث إنّه قال هناك: «إنّ التكليف حيث لم ينكشف به تمام الانكشاف وكانت مرتبة الحكم الظاهرى معه محفوظة جاز الإذن من الشارع بمخالفة احتمالاً بل قطعاً ... نعم كان العلم الإجمالى كالتفصيلى فى مجرد الاقتضاء لا فى العلية التامة فيوجب تنجز التكليف أيضاً لو لم يمنع عنه مانع عقلاً» وقال: «إنّ التكليف المعلوم بينهما (المتباينين) ... إن كان فعلياً من جميع الجهات بأن يكون واجداً لما هو العلة التامة للبعث أو الزجر الفعلى مع ما هو عليه من الإجمال والتردد والاحتمال فلا محيص عن تنجزه وصحة العقوبة على مخالفته، وحينئذ لا محالة يكون ما دلّ بعمومه على الرفع أو الوضع أو السعة أو الإباحة مما يعم أطراف العلم مخصصاً عقلاً لأجل مناقضتها معه، وإن لم يكن فعلياً كذلك - ولو كان بحيث لو علم تفصيلاً لوجب إمتثاله وصحّ العقاب على مخالفته - لم يكن هناك مانع عقلاً ولا شرعاً عن شمول أدلّة البراءة الشرعية للأطراف» (انتهى). ولا يخفى أن المقصود من كلامه الأول أنّه إذا علم بالتكليف إجمالاً فحيث إنّه لم ينكشف تمام الانكشاف كانت رتبة الحكم الظاهرى محفوظة، للشكّ فى وجوب التكليف فى كلّ واحد من الأطراف وبه يتحقّق موضوع النافى فيجرى بلا مانع، بخلاف ما إذا علم به تفصيلاً فلا يبقى انوار الأصول، ج ٣، ص: ١١١ مجال للإذن فى مخالفته لعدم بقاء موضوع للحكم الظاهرى (وهو الشكّ فى الحكم الواقعى) لانكشافه تمام الانكشاف حسب الفرض، ولهذا يكون العلم التفصيلى علم تامّة للتنجز كما أنّ العلم الإجمالى يكون مقتضياً له كما صرح به فى تعليقه على الرسائل «١»، بينما المقصود من كلامه الثانى (وهو ما أفاده فى مبحث الاشتغال) أنّه لو فرضنا أنّنا كشفنا من دليل خارجى كالإجماع أنّ تكليفاً ما فعلى من جميع الجهات «٢» وفعليته تامّة من ناحية إرادة المولى وكرهته بحيث لا يتوقّف العقوبة على مخالفته إلّا على مطلق وصوله إلى المكلف بأى نحو كان من أنحاء الوصول فلا فرق حينئذ بين العلم التفصيلى والعلم الإجمالى فى تنجز التكليف وعدم وجوب الموضوع للأصول المرخصه، وأمّا إذا كشفنا من الخارج عدم كونه فعلياً من جميع الجهات وأنّ فعليته لا تكون تامّة إلّا بالعلم التفصيلى فليس للعلم الإجمالى حينئذ تأثير فى التنجز إلّا بنحو الاقتضاء ويكون موضوع الأصل المرخص موجوداً. أقول: الإنصاف أنّه لا فرق بين العلم التفصيلى والعلم الإجمالى إذا تعلّق بما هو فعلى من جميع الجهات بل وكذلك فى الشبهة البدوية إذا كان المشكوك على فرض وجوده فعلياً من جميع الجهات كما فى الشبهات قبل الفحص وشبهها، فحينئذ يكون الاحتمال منجزاً لأنّ المفروض إنّ التكليف على فرض وجوده فعلى بتمام معنى الكلمة فلا مؤن من العقاب فلا بد من إمتثاله بالاحتياط. ثمّ إنّ ما مرّ من التفصيل ناظر إلى مقام الثبوت ويكون على نهج القضية الشرطية المعلّقة وأشبه بالضرورة بشرط المحمول فيكون توضيحاً للواضح على وجهه. والمهمّ هو تعيين الحكم فى مقام الإثبات وأنّ المستظهر من الأدلّة ما هو؟ فنقول: المستفاد انوار الأصول، ج ٣، ص: ١١٢ من مجموع أدلّة الأحكام والإجماعات الحاصلة بين الفقهاء أنّ الحلّ

القريب من الكل من التكاليف عدم كونها فعليه من جميع الجهات، ولذا نلاحظ استثنائها وتخصيصها بالعناوين الثانوية كالاضرار والإكراه والتقية وغيرها، فما دام لم يعلم بالعلم التفصيلي أمكن إجراء الاصول المرخصة أو الأدلة الخاصة الواردة فيها أو في مورد العلم التفصيلي تحت عنوان «العناوين الثانوية». نعم يستثنى منها موارد الدماء وشبهها، فيمكن أن يقال بأنها فعليه من جميع الجهات، أي إن كان المورد من قبيل الدماء وشبهها كان الحكم فعلياً من جميع الجهات، فإذا علم إجمالاً مثلاً بوجود دم محقون مردد بين شخصين: أحدهما: مؤمن متقي، والآخر: كافر يكون العلم الإجمالي منجزاً للتكليف. بل وكذا الحال في الشبهات البدوية منها، فإن الاحتياط واجب فيها، ولذا لا تجرى فيها أحكام العناوين الثانوية كالتقية ومثلها كما ورد في الحديث: «إنما جعلت التقية ليحقق بها الدم فإذا بلغ الدم فلا تقيه» (١)، بخلاف ما إذا كان المورد كالماع النجس الدائر بين الإنائين فإنه يمكن ورود الترخيص فيها إما بمقتضى أدلة الاصول (على القول به) أو بعنوان «العناوين الثانوية». لكن مسألة الدماء أيضاً ليست فعليه من جميع الجهات لانتقاضها بمسألة الترس في الجهاد كما لا يخفى، فإن المعروف حينئذ هو جواز القتل حتى إذا كان الدم المحقون معلوماً تفصيلاً. ثم إنه تصدى في تهذيب الاصول لتوجيه التكرار الحاصل في المقام في كلمات القوم حيث إنهم تارة يبحثون عن العلم الإجمالي في مبحث القطع واخرى في مبحث الاشتغال، فقال: «إذا علمنا حرمة شيء أو وجوبه لا بعلم وجداني بل بشمول اطلاق الدليل أو عمومه على المورد كما إذا قال: «لا تشرب الخمر» وشمل بالإطلاق على الخمر المردد بين الإنائين فهل يمكن الترخيص بأدلة الاصول بتقييد اطلاق الدليل أو لا؟ وهذا هو الذي ينبغي أن يبحث عنه في المقام (مبحث الاشتغال) ومثله إذا علم إجمالاً بقيام حجة على هذا الموضوع أو ذاك، كما إذا علم بقيام أمانة معتبرة إما بوجود صلاة الظهر أو الجمعة» وقال في صدر كلامه: «إذا علم انوار الأصول، ج ٣، ص: ١١٣ علماً وجدانياً لا يحتمل الخلاف بالتكليف الفعلي الذي لا يرضى المولى بتركه ... وهذا هو الذي يصلح أن يبحث عنه في باب القطع» (١) فحاصل كلامه أن المراد من العلم الإجمالي المبحوث عنه في باب القطع هو العلم الحاصل بالوجدان والمراد منه في مبحث الاشتغال هو ما حصل بإطلاق دليل أو قيام حجة. ويرد عليه أولاً: أنه خلاف تعابيرهم والأمثلة التي ذكروها في المقام كالتمثيل بالعلم الإجمالي بالخمر الدائر بين الإنائين حيث إنه يشمل ما إذا علم به بالوجدان، وليس المراد منه خصوص ما إذا قامت البينة على خمريه أحد الإنائين قطعاً، وكذلك التمثيل بالصلاة المرذدة بين الجمعة والظهر حيث إنها معلوم وجوبها في يوم الجمعة بضرورة من الدين وإجماع المسلمين. ثانياً: إن الملاك تمام الملاك في ما نحن فيه كون التكليف فعلياً من جميع الجهات وعدم كونه كذلك، من دون فرق بين العلم الوجداني والأمارات المعتبرة، فإن لم يكن فعلياً من جميع الجهات يمكن جريان الاصول المرخصة وإلا يكون المورد مجرى قاعدة الاشتغال. ثالثاً: إن الترخيص الصادر من الشارع ليس منحصرأ في موارد أدلة الاصول العمليّة، بل إنها إحدى الطرق المرخصة لما سيأتي من ترخيصه في الشبهات غير المحصورة لملاكات اخر، والحق كما ذكرنا في محله أن مسألة القطع قائمة بتأثير العلم الإجمالي من حيث الاقتضاء، ومباحث العلم الإجمالي هنا نظرة إلى عدم وجود الموانع لهذا المقتضى. ثم إن البحث ههنا يقع في جهتين: حرمة المخالفة القطعية، وحرمة المخالفة الاحتمالية. أما الجهة الاولى: فقال الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله: «لنا على ذلك وجود المقتضى للحرمة وعدم المانع عنها، إماً ثبوت المقتضى فلعموم دليل تحريم ذلك العنوان المشتبه فإن قول الشارع «اجتنب عن الخمر» يشمل الخمر الموجود المعلوم المشتبه بين الإنائين أو أزيد ولا وجه لتخصيصه بالخمر المعلوم تفصيلاً مع أنه لو اختص الدليل بالمعلوم تفصيلاً خرج الفرد المعلوم إجمالاً عن كونه حراماً واقعياً وكان حلالاً واقعياً ولا أظن أحداً يلتزم بذلك، وأما عدم المانع فلأن العقل لا يمنع من التكليف عموماً أو خصوصاً بالاجتناب عن عنوان الحرام انوار الأصول، ج ٣، ص: ١١٤ المشتبه في أمرين أو امور والعقاب على مخالفة هذا التكليف، وأما الشرع فلم يرد فيه ما يصلح للمنع عدا ما ورد من قولهم عليهم السلام «كل شيء حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه» و «كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه» وغير ذلك. ولكن هذه الأخبار وأمثالها لا يصلح للمنع لأنها كما تدل على حلية كل واحد من المشتبهين كذلك تدل على حرمة ذلك المعلوم إجمالاً لأنه أيضاً شيء علم حرمة»، انتهى. فحاصل استدلال الشيخ الأعظم رحمه الله لحرمة المخالفة القطعية أن المقتضى (وهو إطلاقات أدلة

الأحكام وعموماتها) موجود، والمانع (وهو البراءة العقلية والنقلية) مفقود، وقد تبعه سائر الأعلام فمشوا في استدلالاتهم على ما يقرب استدلال الشيخ رحمه الله ومنهم المحقق النائيني رحمه الله، غاية الأمر أنه قسّم الاصول على ثلاثة أقسام: أصالة الحلية، والاصول التنزيلية، والاصول غير التنزيلية، وأنكر جريان جميعها للزوم التناقض بين حكم العقل بلزوم الاجتناب عن جميع الأطراف (مقدمة للإجتنب عن الحرام المنجز الموجود في البين) وبين الترخيص في جميع الأطراف «١». وكذلك المحقق العراقي رحمه الله فقال: «لا إشكال في أنه لا قصور في منجزية العلم الإجمالي لما تعلق به من التكليف وإنه بنظر العقل بالإضافة إلى ما تعلق به كالعلم التفصيلي في حكمه بوجوب الإمتثال، إذ لا فرق بينهما إلا من حيث إجمال المتعلق وتفصيله وهو غير فارق في المقام بعد كون مناط التحميل بنظر العقل إحراز طبيعة أمر المولى بلا دخل خصوصية فيه ... بل التحقيق إن حكمه بالاشتغال ووجوب الإمتثال يكون على نحو التنجيز بحيث يأبى عن الردع عنه بالتخصيص على خلاف معلومه في تمام الأطراف كإبائه عنه في العلم التفصيلي لكون ذلك بنظره ترخيصاً من المولى في معصيته وترك طاعته ومثله لا يصدقه وجدان العقل بعد تصديقه خلافاً» «٢». وقال شيخنا العلامة الحائري رحمه الله: «لنا إن مقتضى للإمتثال وهو العلم بخطاب المولى موجود بالفرض والشك في تعيين المكلف به ليس بمانع عند العقل وهل تجوز المخالفة القطعية للتكليف المقطوع مع تمكن المكلف من الإمتثال بمجرد الشك في التعيين حاشاه من ذلك فإن أنوار الأصول، ج ٣، ص: ١١٥ الملا-ك المتحقق في مخالفة العلم التفصيلي موجود هنا بعينه» «١». أقول: لنا في قبال هذا الوجه أو هذه الوجوه نقض وحل: أما النقض: فهو بالشبهات غير المحصورة، اللهم إلا أن يقال بعدم لزوم المخالفة القطعية فيها لعدم إمكان إرتكاب المكلف جميع الأطراف عادة ولو تدريجاً. وكذلك النقض بالشبهات البدوية لأنه وإن كان الموجود فيها احتمال الإصابة إلى الواقع لكن لا إشكال في استلزامه احتمال التناقض، واحتمال اجتماع النقيضين محال كالعلم به، وهذا هو الشبهة المعروفة لابن قتيبة التي تصدى الأعلام للجواب عنها باسقاط أحد الحكمين عن الفعلية وإرجاعه إلى مرحلة الإنشاء، وبهذا ذهبوا إلى أن العلم الإجمالي في الشبهة غير المحصورة والشبهات البدوية يكون مقتضياً للتنجيز، ونحن نقول: كما يمكن اسقاط أحد الحكمين في هذين الموردين عن الفعلية والقول باقتضاء العلم الإجمالي للتنجيز، كذلك يمكن في المقام أيضاً اسقاط الحكم الواقعي المعلوم بالإجمال عن الفعلية وبذلك يرتفع إشكال التناقض، (وقد عرفت أن التناقض كما لا يجوز قطعاً لا يجوز احتمالاً). وعلى هذا فلا يمكن إثبات حرمة المخالفة القطعية من ناحية لزوم التناقض كما صرح به في كلمات المحقق النائيني رحمه الله والقول بأن العلم الإجمالي علة تامة للتنجيز كما هو ظاهر بعض كلمات الأعلام الأربعة المزبورة أو صريحها، بل للعلم الإجمالي ليس أكثر من الاقتضاء، فعلينا الفحص عن وجود المانع في الأدلة النقلية، فإن ظفرنا على رواية مرخصة تمنع عن نفوذ المقتضى فهو، وإلا تنجز العلم الإجمالي لوجود المقتضى وفقدان المانع. فنقول: هي هنا روايات عديدة يمكن أن يستدل بها على الترخيص في أطراف العلم الإجمالي: أحدها: ما رواه عبدالله بن سليمان قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجبن فقال لي: «... ساخبرك عن الجبن وغيره، كل ما كان فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه» «٢». فهي تدل على الترخيص في أطراف العلم الإجمالي بناءً على أن الظاهر من قوله «بعينه» أنوار الأصول، ج ٣، ص: ١١٦ العلم التفصيلي والمعرفة التفصيلية، كما لا إشكال فيها من ناحية السند إلى عبدالله بن سنان، وأما عبدالله بن سليمان فهو مردّد بين خمسة أفراد: الصيرفي والعامري والعبسي والنخعي وعبدالله بن سليمان من دون لقب، وكلهم مجاهيل لكن يمكن تصحيح الرواية من ناحية السند من باب أن نفس المضمون الوارد فيها نقل عن عبدالله بن سنان «١» من دون وساطة عبدالله بن سليمان وقد نقلها بهذا النحو الصدوق وابن إدريس في السرائر والشيخ الطوسي رحمه الله، في التهذيب. ثانيها: ما رواه عبدالله بن سليمان أيضاً عن أبي عبدالله عليه السلام في الجبن قال: «كل شيء لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان فيه ميتة» «٢». بناءً على ظهور كلمة «فيه» في العلم التفصيلي. ثالثها: ما رواه أبو الجارود قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجبن فقلت له: أخبرني من رأى إنّه يجعل فيه الميتة، فقال: «أمن أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرم في جميع الأرضين؟ إذا علمت أنه ميتة فلا تأكله وإن لم تعلم فاشتر وبع وكل، والله إنني لأعترض السوق فأشترى بها اللحم والسمن والجبن، والله ما أظنّ كلهم يسمون هذه البربر وهذه السودان»

«٣». والإنصاف أن الضمير في كلمة «إنه ميتة» أيضاً ظاهر في العلم التفصيلي. رابعها: ما رواه معاوية بن عمّار عن رجل عن أصحابنا قال: «كنت عند أبي جعفر عليه السلام فسأله رجل عن الجبن فقال أبو جعفر عليه السلام: «إنه طعام يعجبني وساخرك عن الجبن وغيره، كل شيء فيه الحلال والحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام فتدعه بعينه» «٤». وهي أظهر من الروايات السابقة في العلم التفصيلي فإنّ قوله «بعينه» قيد للضمير في «تدعه» فلا يمكن حمله على تأكيد العلم كما قد يقال في الرواية الأولى. خامسها: ما رواه الحلبي قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «إذا اختلط الذكي بالميت باعه انوار الأصول، ج ٣، ص: ١١٧ ممن يستحل الميتة وأكل ثمنه» «١». ودلالته ظاهرة من جهة إجازة بيع كليهما. سادسهما: ما رواه الحلبي أيضاً عن أبي عبد الله عليه السلام: إنه سئل عن رجل كان له غنم وبقر فكان يدرك الذكي منها فيعزله ويعزل الميتة ثم إن الميتة والذكي اختلطا كيف يصنع به؟ قال: «بيعه ممن يستحل الميتة ويأكل ثمنه فإنه لا بأس به» «٢». سابعها: ما رواه علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن الدقيق يقع فيه خرؤ الفأر هل يصلح أكله إذا عجن مع الدقيق؟ قال: «إذا لم تعرفه فلا بأس وإن عرفته فلتطرحه» «٣». هذه روايات يمكن أن يستدل بها على الترخيص في أطراف العلم الإجمالي وعدم حرمة المخالفة القطعية. لكن الإنصاف إمكان المناقشة في الجميع من ناحية الدلالة. أما روايات الجبن فلا يبعد القول بأنها خارجة عن المقام لأن موردها الشبهة غير المحصورة أو الشبهة البدوية وفرض الشبهة المحصورة خارجة عنها كما لا يخفى. وأما روايات اختلاط الميتة بالذكي فمدلولها (وهو جواز بيع الميتة المعلومه بالإجمال ممن يستحلها) بناءً على عدم كونه معرضاً عنه للأصحاب وإمكان الإفتاء على طبقه كما أفتى به بعض الأعلام - أخص من المدعى، وهي الترخيص في الشبهات المحصورة مطلقاً، فلا يمكن التعدى عن موردها إلى سائر الموارد لاحتمال الخصوصية، فلا يصح قياس غيرها عليها بل يمكن أن يقال: هي على خلاف المطلوب أدل لأن تقييد الجواز بمن يستحل دليل على عدم الجواز في غيره. نعم، إنه ينافي مقالة القائمين كون العلم الإجمالي علمه تامية وإن الترخيص يستلزم التناقض فإن الكفّار مكلفون بالفروع كما أنهم مكلفون بالأصول. وأما الرواية الأخيرة (وهي رواية خرؤ الفأر) فهي مخدوشة سنداً ودلالة: أما السند انوار الأصول، ج ٣، ص: ١١٨ فلمكان قرب الإسناد، وأما الدلالة فلاحتمال خصوصية في موردها وهي استهلاك الخرؤ في الدقيق، مضافاً إلى أن الرواية معرض عنها ظاهراً. هذا مضافاً إلى تعارض هذه الروايات مع ما سيأتي في المقام الثاني من الروايات الدالة على حرمة المخالفة الاحتمالية فضلاً عن المخالفة القطعية. هذا كله في المقام الأول. أما الجهة الثانية: وهي حرمة المخالفة الاحتمالية (وجوب الموافقة القطعية) فالحق فيها أيضاً ثبوت الحرمة، أي وجوب الاجتناب عن جميع أطراف الشبهة بنفس القاعدة العقلية التي مر ذكرها في المقام الأول وهي كون المقتضى موجوداً والمانع مفقوداً، أما وجود المقتضى فشمول أدلته تحريم المحرّمات للمعلوم إجمالاً، وأما عدم المانع فلأن الموضوع في أدلة البراءة من حديث الرفع وغيره الشك وعدم العلم، وهو مفقود في ما نحن فيه لأن العلم أعم من العلم التفصيلي والعلم الإجمالي، وكذلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان لأن موضوعها وهو عدم البيان مفقود هنا أيضاً لأن العلم الإجمالي بيان كالعلم التفصيلي، وإن أبيت إلا عن شمول أدلة البراءة والحلية لكل واحد منها فلا أقل من تساقطهما بالتعارض. هذا هو مقتضى القاعدة الأولية. أما الروايات الخاصة الواردة في المسألة فهي على طوائف: الطائفة الأولى: ما تدل على وجوب الاحتياط في موارد العلم الإجمالي بشكل كلي من غير تقييد بموضوع خاص. منها: ما مر عند ذكر أدلة الأخباري مما ورد في ذيل حديث التثليث المعروف: «فإن الوقوف عند الشبهات خير من الإقتحام في الهلكات» «١». ومنها قوله صلى الله عليه وآله: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك» «٢». ومنها: قوله «ما اجتمع الحرام والحلال إلا أغلب الحرام الحلال» «٣». انوار الأصول، ج ٣، ص: ١١٩ ومنها: قوله: «اتركوا ما لا بأس به حذراً عما به البأس» «١» ولا إشكال في أن موردها أو القدر المتيقن منها أطراف العلم الإجمالي. الطائفة الثانية ما وردت في موارد خاصة: منها: ما مر سابقاً روايات «٢» القرعة في الغنم الموطوءة، حيث إن الأمر بالقرعة مع عدم حرمة المخالفة الاحتمالية مما لا وجه له. إن قلت: فلماذا أجاز الشارع إرتكاب الجميع بعد إخراج ما أصابته القرعة؟ قلنا: الجواب عنه واضح، فإن القرعة بمنزلة الأمانة كما يستفاد من أدلتها فإذا إمتاز الحرام في البين بالأمانة جاز إرتكاب الباقي. منها: ما مر آنفاً من روايات اختلاط الميتة بالذكي، لتقييد جواز البيع فيها بمن

يستحل كما ذكرنا. لكن يرد على هذه الطائفة إنها خارجة عن محل النزاع لأن محل النزاع صورة عدم جريان الاصول الناهية في أطراف العلم الإجمالي وإلا لا إشكال في حرمة المخالفة الاحتمالية حتى عند القائلين بالجواز لمكان الأصل، ولا إشكال في جريان استصحاب عدم التذكية في مورد اختلاط الميتة بالمذكي في جميع الأطراف، وكذلك في الغنم الموطوءة بناءً على حجية الاستصحاب التعليقي (حيث إن استصحاب عدم التذكية معلق على وقوع الذبح خارجاً)، لعدم لزوم المخالفة القطعية العلمية حينئذٍ لأن غاية ما يترتب على جريان الاستصحاب إنما هو ترك جميع الأطراف وهو مخالفة قطعية ولا إشكال في عدم مانعيتها عن جريان الاصول. الطائفة الثالثة: ما وردت في باب النجاسات وتدل على لزوم الاجتناب عن أطراف النجاسة المعلومة بالإجمال: منها: ما رواه محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام ... وقال: «في المنى يصيب الثوب، قال: انوار الأصول، ج ٣، ص: ١٢٠» إن عرفت مكانه فاغسله وإن خفى عليك فاغسله كله» (١). ومنها: ما رواه عنبسة بن مصعب قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المنى يصيب الثوب فلا يدرى أين مكانه قال: «يغسله كله» (٢). ومنها: ما رواه زرارة قال: قلت لأصابع ثوبى دم رعا ف أو غيره أو شيء من منى (إلى أن قلت): فإني قد عمت أنه قد أصابه ولم أدر أين هو فأغسله؟ قال: «تغسل من ثوبك الناحية التي ترى إنّه قد أصابها حتى تكون على يقين من طهارتك» (٣). لكن يرد على هذه الطائفة أيضاً أن وجوب غسل الثوب إنما هو لأجل الصلابة، ومن المعلوم أن تمام الثوب موضوع واحد بالنسبة إليها، له حالة سابقة متيقنة وهي النجاسة، ومعها لا تجوز الصلابة فيه إلا أن يعلم بطهارته. الطائفة الرابعة: روايات إهراق الإنائين المعلومة نجاسة أحدهما: منها: ما رواه سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل معه إناءان، وقع في أحدهما قدر، ولا يرى أيهما هو، وليس يقدر على ماء غيرهما، قال: «يهرقهما ويتيمم» (٤). ومثله حديث عمّار الساباطي عن أبي عبد الله عليه السلام ولا إشكال في دلالة هذه الطائفة على المقصود لعدم جريان الاصول الناهية في موردها. فظهر من جميع ما ذكر أن مقتضى القاعدة والروايات العامة وكذلك مقتضى بعض الروايات الخاصة حرمة المخالفة القطعية والاحتمالية معاً، نعم إن موردها الشبهات التحريمية، ولكن يستفاد منها حرمة المخالفة في الشبهات الوجوبية أيضاً بالغناء الخصوصية. انوار الأصول، ج ٣، ص: ١٢١ تنبيهات

التنبيه الأول: الاضطرار إلى بعض الأطراف

هل الاضطرار إلى أحد الأطراف يوجب انحلال العلم الإجمالي، أو لا؟ وللمسألة أربع صور: الصورة الاولى: حصول الاضطرار إلى واحد معين، كما إذا علم بوقوع النجاسة في واحد من إنائين أحدهما عذب فرات، والثاني ملح اجاج واضطرّ إلى شرب الأول. الصورة الثانية: حصول الاضطرار إلى واحد غير معين كما إذا كانا معاً من العذب الفرات. وفي كل منهما إما يحصل الاضطرار بعد حصول العلم الإجمالي أو يحصل قبله (أو معه)، فتكون الصور أربعة. والأقوال في المسألة أربعة أيضاً. الأول: إن الاضطرار موجب لانحلال العلم الإجمالي مطلقاً، وهو مختار المحقق الخراساني رحمه الله. الثاني: التفصيل بين ما إذا حصل الاضطرار إلى واحد معين بعد طروء العلم الإجمالي، وبين ثلاث صور اخرى بوجوب الاحتياط في الأول دون الثاني، وقد استفيد هذا من بعض كلمات المحقق الخراساني رحمه الله في محضر درسه. الثالث: التفصيل بين ما إذا حصل الاضطرار إلى واحد معين قبل العلم الإجمالي وبين ثلاث صور اخرى بوجوب الاحتياط في الثاني دون الأول، وهو مختار شيخنا الأعظم رحمه الله. الرابع: التفصيل بين صورتى حصول الاضطرار بعد العلم الإجمالي وبين صورتى حصوله قبله (أو معه) بوجوب الاحتياط في الثاني دون الأول. واستدل على القول الأول بما حاصله: إن الاضطرار إلى بعض الأطراف مانع عن فعلية الحكم المعلوم بالإجمال مطلقاً، لأن الاضطرار من قيود التكليف شرعاً فطرؤه يوجب سقوط العلم الإجمالي عن الحجية والأثر لأن حجيته فرع تعلقه بتكليف فعلى. إن قلت: هذا صحيح في ما إذا كان الاضطرار قبل العلم الإجمالي لا- ما إذا كان بعده لأن التكليف بوجوب الاجتناب قد تنجز بالعلم الإجمالي قبل طروء الاضطرار، وبعده انتهى أمد انوار الأصول، ج ٣، ص: ١٢٢ تنجز احتمال التكليف بالنسبة إلى المضطرّ إليه فقط بعروض الاضطرار وأما بالنسبة إلى الباقي فأصالة الاشتغال محكمة، وإلّا يلزم إمكان اسقاط العلم الإجمالي من جميع الموارد بإعدام أحد الأطراف وإتلافه، وهو ممّا لا يلتزم به أحد. قلنا: إن

الشك إن كان في مرحلة الفراغ وسقوط ما في الذميمة كان المرجح فيه قاعدة الاشتغال وإن كان في مرحلة ثبوت التكليف واشتغال الذميمة به كان المرجح فيه أصالة البراءة، وبما أن الحكم الواقعي مقيد بعدم طروء الاضطرار فمع طرؤه لا علم بالتكليف حتى يكون الشك في مرحلة الإمتثال والفراغ، وهذا بخلاف باب التلف فإن التكليف فيه مطلق غاية الأمر يرتفع بارتفاع موضوعه، فإذا كان التالف هو موضوع التكليف المعلوم بالإجمال فقهرًا يرتفع الحكم وينعدم لأنه محدود من هذه الناحية. وأورد عليه بوجهتين: الأولى: إن هذا الفرق بين باب الاضطرار وباب التلف ليس بفارق لأنه لا فرق في نظر العقل في تنجيز العلم لمتعلقه المعلوم بالإجمال بين أن يكون تكليفًا مطلقًا على كل تقدير أو كان مطلقًا على تقدير إنطباقه على هذا الطرف مثلًا وبين أن يكون وتكليفًا محدودًا على تقدير إنطباقه على الطرف الآخر كما لو علم إجمالًا بوجوب صلاة الظهر أو الجمعة مثلًا، فوجوب صلاة الظهر مطلق يجب أن يأتي بها طول العمر أما أداء أو قضاء، ووجوب صلاة الجمعة محدود إلى ساعة بعد الزوال فلا يصح بعد مضي ساعة من الظهر إجراء البراءة عن صلاة الظهر كما هو واضح. وبعبارة أخرى: إن غاية ما يلزم في صورة طروء الاضطرار بعد العلم الإجمالي أن يصير المورد من قبيل التكليف المردد بين فرد طويل العمر وفرد قصير العمر كما في المثال. الثاني: أنه كما أن عدم طروء الاضطرار قيد للحكم والحكم مشروط به، كذلك وجود الموضوع يكون قيدًا للحكم، أي الحكم مشروط بوجود الموضوع، فلا فرق بين تقييد الحكم بالاضطرار أو تقييده بوجود موضوعه. أقول: الصحيح هو الوجه الرابع، وهو التفصيل بين صورتى طروء الاضطرار بعد العلم الإجمالي وبين صورتى حصوله قبله، والدليل عليه أن العلم الإجمالي إذا تعلق بحكم، فعلى كل حال يكون مؤثرًا بلا شبهة، ففي ما إذا حصل الاضطرار قبل العلم الإجمالي فحيث إننا انوار الأصول، ج ٣، ص: ١٢٣ نحتمل تعلقه بالجنس الواقعي في مثال الإنائين المعلومه نجاسة أحدهما فلا إشكال في أن شكنا في نجاسة غير المضطر إليه بدوى يكون المرجح فيه أصالة البراءة سواء كان الاضطرار إلى أحدهما المعين أو إلى أحدهما غير المعين. إن قلت: «إن الاضطرار إلى أحدهما غير المعين يجتمع مع التكليف الواقعي ولا مزاحمة بينهما لإمكان رفع الاضطرار بغير متعلق التكليف مع قطع النظر عن العلم والجهل الطارىء، بل لولا الجهل بشخص متعلق التكليف لكان يتعين رفع الاضطرار بغيره فالاضطرار إلى غير المعين قبل العلم بالتكليف كلاً اضطراراً، لا يوجب التصرف في الواقع ولا يصادم متعلق التكليف ولا تقع المزاحمة بينهما» (١). قلنا: إن رفع الاضطرار بالإناء الطاهر واقعاً يتوقف على العلم بالجنس الواقعي بعينه وإمكان الجمع بين «اجتناب عن النجس» و «رفع ما اضطرؤا إليه»، وهذا خارج عن محل البحث لأن محل البحث هو ما إذا كان الواقع مجهولاً واحتمل إنطباق ما يختاره على النجس الواقعي، وحينئذ لا علم لنا بما يكون فعلياً على كل تقدير، بل المعلوم هو ما يكون فعلياً على تقدير (وهو عدم تعلق الاختيار بالنجس الواقعي) وغير فعلى على تقدير آخر (وهو تعلق الاختيار بما هو طاهر واقعاً) وتكون النتيجة حينئذ عدم العلم بحكم فعلى على كل تقدير، فيصير المورد مجرى أصالة البراءة والحلية. هذا كله إذا طرأ الاضطرار قبل العلم الإجمالي، وأمّا إذا حصل بعده فيجب الاحتياط مطلقاً أيضاً بالنسبة إلى غير المضطر إليه لتساقط الاصول المرخصة الجارية في الأطراف قبل حصول الاضطرار بالتعارض أو عدم جريانها للتناقض في مدلولها، فلا مجال لجريانها بعد حصوله لما ثبت في محله من عدم عموم أزمانى لها فليس المراد من قوله صلى الله عليه وآله «رفع عن امتى ما لا يعلمون» مثلاً هو الرفع في كل ساعة وكل يوم، وإلا يلزم جواز إعدام أحد أطراف العلم الإجمالي في الغنم الموطوءة مثلاً وإجراء الاصول المؤمنة في سائر الأطراف بلا معارض، وكذلك كان الجائز أن يقول الإمام عليه السلام في حديث الإهراق «يهرق أحدهما ويتوضأ من الآخر» بدل «يهرقهما» ونهاية يلزم جواز اسقاط كل علم إجمالى عن الأثر وهو كما ترى، فإذا انوار الأصول، ج ٣، ص: ١٢٤ ثبت عدم جريان أصل مرخص في غير المضطر إليه أى عدم مؤمن من العذاب كان الاحتياط واجباً عقلاً وإن كان العلم الإجمالي مرفوعاً بعد مجيء الاضطرار. وبما ذكرنا يظهر الضعف في القول الثانى والثالث فلا نحتاج إلى مزيد بحث.

التنبيه الثانى: خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء

المعروف بين المتأخرين والمعاصرين أن العلم الإجمالي إنما يؤثر فيما إذا كانت جميع الأطراف محلاً للابتلاء وإلا، فلا أثر له كما إذا علم المكلف بإصابة قطرة دم أمياً بثوبه أو بثوب بعض المارّة الذي لا صلة بينه وبين المكلف أبداً ولا يتلى بثوبه عادة. وهنا بحث صغرى وبحث كبرى: أمياً الكبرى: فهو إن خروج طرف عن محلّ الابتلاء هل يوجب عدم وجوب الاجتناب عن سائر الأطراف أو لا؟! وأمياً البحث الصغرى: فهو في معيار الخروج عن محلّ الابتلاء وبين الوظيفة عند الشكّ في الخروج وعدمه. وحاصل كلمات الأعلام في الكبرى مع اختلافها وتلونها أن التكليف إنما يجب امتثاله فيما إذا تحققت شرائط أربعة: ١- العلم بحدوث تكليف جديد فيعتبر في تأثير العلم الإجمالي في التنجّز أن لا يكون أحد أطرافه على فرض إنطباق المعلوم بالإجمال عليه ممياً لا يترتب عليه أثر شرعى ولا يحدث بسببه تكليف إلهي، كما إذا علم إجمالاً بوقوع قطرة من البول في أحد إنائين أحدهما بول أو متنجس بالبول أو كثير لا يفعل بالنجاسة أو أحد ثوبين أحدهما نجس بتمامه، لعدم العلم حينئذٍ بحدوث تكليف جديد بالاجتناب عن ملاقى هذه القطرة، إذ لو كان ملاقيها هو الإناء النجس لم يحدث بسببه تكليف بالاجتناب أصلاً، فالشكّ في التكليف بالاجتناب عن الآخر شكّ بدوى. ٢- كون التكليف فعلياً من جميع الجهات. ٣- كون المكلف به ممياً يكون العبد قادراً بإتيانه أو غير عاجز عن الإتيان به، فلا يكون انوار الأصول، ج ٣، ص: ١٢٥ من قبيل الطيران في الهواء. ٤- احتمال إنقذاح الإراءة في العبد، فلو كان متعلقاً بالتكليف ممياً لا يريد العبد أبداً ويكون متروكاً له بحيث لا ينقذح في نفسه داعٍ إليه كان النهي عنه مستهجنًا عرفاً وتحصيلاً للحاصل. وفي ما نحن فيه وإن كانت الشرائط الثلاثة الأولى حاصله إلا أن الشرط الأخير غير موجود لأنه بعد فرض خروج أحد الأطراف عن ابتلاء المكلف لا ينقذح في نفسه داعٍ إليه فلا حاجة إلى نهي وزجره ولا يكون التكليف بالنسبة إليه فعلياً فيكون الشكّ بالنسبة إلى الطرف الآخر بدوياً. وإن شئت قلت: يجرى الأصل المؤمن في الطرف المبتلى به من دون معارض نظير الشبهات البدوية بعينها، ولا يخفى الفرق بين ما إذا خرج المورد عن الابتلاء قبل حصول العلم الإجمالي وما إذا خرج بعده، حيث إنّه في القسم الثاني قد جرى الأصل في كلٍّ من الطرفين قبل حصول العلم الإجمالي وتساقط الأصلان أو لم تجر الأصول فيها للتناقض في مدلولها (على اختلاف القولين في المسألة) ولا معنى لجريانه ثانياً بعد الخروج عن الابتلاء فيجب حينئذٍ الإجتنب عن الطرف المبتلى به. ثم إنّه قد يتمسك لعدم وجوب الاحتياط في المقام برواية على بن جعفر الواردة في دم الرعاف وسيأتى عدم تماميتها. وينبغي هنا ذكر ما ورد في تهذيب الأصول من مخالفتها لجميع المتأخرين في هذه المسألة والقول بعدم تأثير الخروج عن محلّ الابتلاء في عدم تنجّز العلم الإجمالي، وإن سبق ذكره في بعض الأبحاث السابقة بمناسبة أخرى. وحاصل بيانه: إنّ الخطابات على قسمين: خطاب قانوني عام، وخطاب شخصي خاص، وقد وقع الخلط بين الخطابات الكليّة المتوجهة إلى عامّة المكلفين والخطابات الشخصية إلى آحادهم فإنّ الخطاب الشخصي إلى خصوص العاجز وغير المتمكّن وغير المبتلى مثلما مستهجن ولكن الخطاب الكليّ إلى المكلفين المختلفين حسب الحالات والعوارض ممياً لا استهجان فيه لكفاية، انبعاث عدد معتدّ به من المكلفين فيه. إن قلت: أليست الخطابات منحلّة ومتعدّدة بتعدّد الشخصا؟ قلنا: ليس هنا الإرادة واحدة تشريعية متعلّقة بخطاب واحد وليس الموضوع إلا أحد انوار الأصول، ج ٣، ص: ١٢٦ العناوين العامّة من دون أن يقيد بقيد أصلاً، فلو أريد من الانحلال رجوع كلّ خطاب عام إلى خطابات بعدد المكلفين حتّى يكون كلّ مكلف مخصوصاً بخطاب خاصّ به وتكليف مستقلّ متوجّه إليه فهو ضروري البطلان فإنّ قوله تعالى: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» خطاب واحد لعموم المؤمنين، أى الخطاب واحد والمخاطب كثير، كما أنّ الإخبار «بأنّ كلّ نار حارة» إخبار واحد والمخبر عنه كثير، فلو قال أحد: «كلّ نار باردة» فلم يكذب إلا أكذبه واحدة لا أكاذيب متعدّدة حسب أفراد النار، فلو قال: «ولا تقربوا الزنا» فهو خطاب واحد متوجّه إلى كلّ مكلف، ويكون الزنا تمام الموضوع للحرمة، والمكلف تمام الموضوع لتوجه الخطاب إليه، وهذا الخطاب الوجداني يكون حجّة على كلّ مكلف من غير إنشاء تكليف مستقلة أو توجه خطابات عديدة، لست أقول: إنّ المنشأ تكليف واحد لمجموع المكلفين فإنّه ضروري الفساد، بل أقول: إنّ الخطاب واحد والإنشاء واحد والمنشأ هو حرمة الزنا على كلّ مكلف من غير توجه خطاب خاصّ أو تكليف خاصّ مستقلّ إلى كلّ واحد، ولا إشكال في عدم استهجان الخطاب العمومي. ثم رتب على القول بالانحلال توالى فاسدة: منها: عدم

صحة خطاب العصاة من المزمسلمين لأن خطاب من لا ينبعث به قبيح أو غير ممكن. ومنها: عدم صحة تكليف الكفار بالأصول والفروع بنفس الملاك. ومنها: قبح تكليف صاحب المروة بستر العورة مثلاً فإن الدواعى مصروفة عن كشف العورة فلا يصح الخطاب. ومنها: أنه يلزم على الانحلال وكون الخطاب شخصياً عدم وجوب الاحتياط عند الشك في القدرة لكونه شكاً في تحقق ما هو جزء للموضوع، وهو خلاف السيرة الموجودة بين الفقهاء من لزوم الاحتياط عند الشك في القدرة. ومنها: لزوم الالتزام بأن الخطابات والأحكام الوضعية مختصة بما هو محلّ الابتلاء لأن جعل الحكم الوضعي إن كان تبعاً للتكليف فواضح، ومع عدم التبعية والاستقلال بالجعل فالجعل إنما هو بلحاظ الآثار، ومع الخروج عن محلّ الابتلاء لا يترتب عليها آثار فلا بد من الالتزام بأن النجاسة والحلية وغيرهما من الوضعيات من الامور النسبية بلحاظ المكلفين، انوار الأصول، ج ٣، ص: ١٢٧ فيكون الخمر والبول نجسان بالنسبة إلى من كان مبتلى بهما دون غيرهما، ولا أظن التزامهم بذلك للزوم الإختلال في الفقه والدليل العقلي غير قابل للتخصيص فيكشف ذلك عن بطلان المبني «١» (انتهى). أقول: يرد عليه: أولاً: إنه إن اريد من قوله إن المخاطب هو عنوان «يا أيها الذين آمنوا» أو عنوان «يا أيها الناس» العنوان الذهني بما هو موجود في الذهن فهو واضح البطلان، وإن اريد منه العنوان الذهني بما هو مشير إلى أفراده الخارجية فليس المخاطب هو العنوان بما هو عنوان بل المخاطب حقيقه هو الأفراد الخارجية من زيد وعمرو وبكر وغيرهم. وهذا عين القول بالانحلال لتعدد التكليف بتعدد المكلفين، أى الإنشاء واحد والتكليف المنشأ متعدد، ولا مانع من إنشاء امور عديدة بلفظ واحد كما إذا قال: «أنكحت هذه المرأة لهذا الرجل وتلك المرأة لذلك الرجل» أو قال: «بعت هذا بهذا وذاك بذاك» فإن النكاح أو البيع متعدد وإن كان الإنشاء واحداً، ولذلك يقال في باب البيع، إن البيع صحيح في ما يملك وباطل في ما لا يملك، وليس هذا إلّا لأجل الإحلال، وإنّ الإنشاء الواحد فيه يكون في قوة إنشاءات متعددة. وثانياً: لازم كلامه عدم وجود فرق بين العام المجموعى والعام الإفرادى مع أنه لا إشكال في أن التكليف في الأول واحد وفي الثانى متعدد بتعدد أفراد العام، ولذلك يكون العصيان فى المجموعى واحداً يتحقق بعدم إتيان فرد واحد، وأما فى الإفرادى فتعدد الإطاعة أو العصيان بتعداد الأفراد، وليس هذا إلّا لأجل الانحلال فى الإفرادى دون المجموعى، وكأنه وقع الخلط فى المقام بين الإنشاء والمنشأ، بينما الواحد هو الإنشاء ولا تلازم وحدة الإنشاء وحدة المنشأ. وثالثاً: فى ما ذكره من التوالى الفاسدة: بالنسبة إلى عدم تعدد الكذب فى قوله «كل نار بارد» نقول: إن الصدق والكذب من مقوله اللفظ لا- المعنى، أى إنهما يعرضان للإخبار لا المخبر به، وحيث إن الإخبار واحد فليكن الكذب أيضاً واحداً. انوار الأصول، ج ٣، ص: ١٢٨ وبالنسبة إلى العصاة والكفار نقول: إن التكليف تارة يكون بداعى البعث، واخرى بداعى إتمام الحجية كما يدل عليه مثل قوله تعالى: «وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسدوا فيها فحوق عايتها القول فدمرناها تدميراً» «١»، وتكليف العصاة والكفار من قبيل الثانى لا الأول. وأما النقض بوجوب الاحتياط فى الشك فى القدرة، فيرد بأن وجوب الاحتياط فى هذه الموارد ليس من باب فعلية التكليف الكلى غير المنحل وعدم انحلاله بعدد المكلفين، بل من باب وجود خصوصية فى المقام، حيث إن القدرة على الامتثال وإن كان حالها حال سائر القيود المأخوذة فى فعلية التكليف ولكن مع ذلك لا تجرى البراءة فى موارد الشك فيها لوجود قاعدة عقلانية هنا لأن بناء العقلاء فى دائرة الموالى والعبيد العرفية على لزوم الفحص عن وجود القدرة ولزوم التصدى للامتثال وعدم صحة الاعتذار بمجرد احتمال عدم القدرة، وهذا الأمر الإرتكازى العقلانى بعد عدم الردع عنه من قبل الشارع بمنزلة قرينه متصلة تمنع عن انعقاد الاطلاق فى أدلة البراءة لموارد الشك فى التكليف الناشىء من الشك فى القدرة، بل يمكن أن يقال: إنه وارد عليها لانتفاء موضوع البراءة بعد ورود هذا البيان. وعلى سبيل الفرض إذا قال المولى لعبده وخاطبه بخطاب شخصى بقوله: «اشتر الخبز من السوق» فشك العبد فى وجود الخبز فى السوق لكون اليوم يوم العطلة فلم يتفحص عنه واعتذر عند المولى بهذا الشك، أترى العقلاء يقبلون هذا العذر من هذا العبد، أو يوجبون عليه الفحص بالمقدار المتعارف؟ وأما نقضه بالأحكام الوضعية فيمكن الجواب عنه بأن الأحكام الوضعية تنحلّ بعدد موضوعاتها لا بعدد المكلفين، فينحلّ حكم الشارع بطهارة الماء مثلاً فى قوله عليه السلام: «الماء كله طاهر» بعدد المياه الموجودة فى سطح الأرض، ولا- يخفى أنه يكفى فى عدم لزوم اللغوئية ابتلاء بعض المكلفين بكل واحد منها، نعم لو فرض

وجود بعض المياه في بعض الكرات من المنظومة الشمسية بحيث لا يتلى بها أى مكلف فعدم شمول الحكم الوضعي لها غير بعيد فلا تشملها أدلة الطهارة ولا النجاسة. انوار الأصول، ج ٣، ص: ١٢٩ نعم هذا بناءً على كون الأحكام الوضعية مجعولة بالأصالة كما هو المختار في محلّه، وأمّا لو قلنا بأنها أمور انتزاعية من الأحكام التكليفيّة وتكون مجعولة بتبع جعلها فيكون النقص وارداً لأنّه من المستغرب جداً أن يكون الخمر مثلاً نجساً بالنسبة إلى مكلف وغير نجس بالنسبة إلى مكلف آخر، بل لا معنى له مع فعليّة الحكم التكليفي بالنسبة إلى جميع المكلفين وانحلاله بعددهم. بقى هنا أمران: الأمر الأول: إنّ شيخنا الأعظم الأنصاري رحمه الله استدلل في المقام برواية دم الرعاف المعروفة وهي ما رواه علي بن جعفر عليه السلام عن أخيه أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن رجل رعف فامتخط فصار بعض ذلك الدم قطعاً صغاراً فأصاب إناءه، هل يصلح له الوضوء منه؟ فقال: إن لم يكن شيئاً يستين في الماء فلا بأس وإن كان شيئاً بيناً فلا تتوضأ منه». وحيث إنّ مقتضى ظاهر هذه الرواية عدم تنجس الماء بالدم القليل والمشهور بين الفقهاء عدم الفرق بين القليل والكثير وقعوا في مقام توجيه هذه الرواية في حيص وبيص (بعد أن التزم شيخ الطائفة رحمه الله بظاهاها فقال بعدم تنجيس ما لا يدرکه الطرف لاستهلاكه في الماء) وذكروا لها وجوهاً: منها: المناقشة في سندها لوجود بعض المجاهيل فيه. واجيب عنه بالمنع في طريق الكافي، ويمكن الجواب عنه أيضاً بأن صاحب الوسائل رواها عن كتاب علي بن جعفر، والظاهر أنّ كتابه كان عنده. ومنها: أنّ التفرقة بين الاستبانه وعدم الإستبانه فيها إشارة إلى صورة العلم وصورة الشك فلم تأت هذه الرواية بشيء جديد. وفيه: إنّ خلاف ظاهرها وخلاف التعبير ب «أصاب إناءه» حيث إنّ صريحه أنّ أصل الإصابة معلوم في كلتا صورتين. ومنها: إنّ المراد في صورة عدم الاستبانه هو الأجزاء الصغيرة من الدم التي لا ترى بغير المنظار كالأجزاء البولية الصغار الموجودة في البخار الحاصل منه. انوار الأصول، ج ٣، ص: ١٣٠ ولكنه أيضاً خلاف الظاهر من الرواية وخلاف التعبير ب «أصاب إناءه». ومنها: ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري رحمه الله نفسه وهو أنّ إصابة الإناء في هذه الرواية لا يستلزم إصابة الماء فالمراد أنّه مع عدم تبين شيء في الماء يحكم بطهارته، ومعلوم إنّ ظهر الإناء وباطنه الحاوي للماء من الشبهة المحصورة». وأورد عليه في التهذيب بقوله: «وهو بمكان من الغرابة إذ كيف يكون ظهر الإناء الذي بين يدي المكلف خارجاً عن الابتلاء». أقول: لا غرابة لتوجيه الشيخ رحمه الله لأنه لا بدّ في كون شيء ممياً يتلى به المكلف دخوله أمياً في مأكوله أو في ملبوسه أو في أحد تقلباته الأخرى الواجبة عليه كالتوضي والاعتسال والتطهير ونحوها، ومن الواضح أنّ خارج الإناء ليس داخلًا في واحد من هذه الأمور، نعم قد يتلى الإنسان بملاقيه، ولكن سيأتي أنّ ملاقى الشبهة المحصورة في أطراف العلم الإجمالي ليس من الأطراف، ومقصود الشيخ رحمه الله من خروج خارج الإناء عن محلّ الابتلاء إنّما هو خروج الإناء بنفسه لا بملاقيه. لكن يرد عليه: إنّ هذا الوجه أيضاً خلاف ظاهر قوله عليه السلام: «أصاب إناءه» حيث إنّ إصابة الإناء في لسان الروايات كناية عن إصابة ماء الإناء كما أنّ إهراق الإناء في قوله «يهريقهما» في حديث آخر كناية عن إهراق الماء بلا ريب، والشاهد على ذلك التعبير بقوله: «إن لم يكن شيئاً يستين في الماء» - فكأن أصل الإصابة بالماء أمر مفروغ عنه والكلام في الإستبانه وعدمها. فالإنصاف دوران الأمر بين شيئين: إمّا الالتزام بظاهر الرواية والقول بعدم تنجيس النجاسة القليلة كما فعله شيخ الطائفة رحمه الله أو الإكتفاء في رفع اليد عنها بإعراض الأصحاب حيث إنّ عدم وجود فرق بين الأجزاء الصغار وغير الصغار مشهور بشهرة عظيمة تشبه الإجماع، ولولاها لأمكن الفتوى بمثل فتوى شيخ الطائفة رحمه الله. الأمر الثاني: في الشك في الخروج عن محلّ الابتلاء وعدمه. ولا بدّ قبل البحث عنه من تعيين ما هو المعيار في كون الشيء محللاً للابتلاء فإنّه يختلف باختلاف الأدلة وقد عرفت أنّ المختار هو أن يكون الخطاب الفعلي مستهجنًا وتحصيلًا للحاصل، ثم نقول: قد وقع الخلاف بين الشيخ الأعظم والمحقق الخراساني رحمه الله في الأصل العملي انوار الأصول، ج ٣، ص: ١٣١ الجاري عند الشك في الخروج عن محلّ الابتلاء فاختر الشيخ أصالة الاحتياط وذهب المحقق الخراساني رحمه الله إلى البراءة. واستدلّ الشيخ رحمه الله بأنّ الخطاب بالاجتناب عن المحرّمات مطلقه غير معلقه، والمعلوم تقييدها بالابتلاء في موضع العلم بتقبيح العرف توجيهها، وما إذا شك في قبح التنجيز فيرجع فيه إلى الإطلاقات لأنّ مرجع المسألة إلى أنّ المطلق المقيّد بقيد مشكوك التحقّق في بعض الموارد لتعدّد ضبط مفهومه هل يجوز التمسك به أو لا؟

والأقوى الجواز. وذهب المحقق الخراساني رحمه الله إلى أن المرجح في صورة الشك في الابتلاء إنما هو البراءة (لا اطلاق الخطاب) لعدم إحراز أصل الاشتغال في هذه الموارد، توضيح ما أفاده في توجيه ذلك: إن التمسك بالاطلاق منوط بإحراز صحته اطلاق الخطاب ثبوتاً في مشكوك القيدية وكون الشك متمحّضاً في مطابقتها للاطلاق للواقع، وأما إذا كان القيد ممّا لا يصحّ الخطاب بدونه كالقدرة العقلية أو العاديّة التي منها الابتلاء، فلا معنى للتمسك بالاطلاق في مرحلة الإثبات لعدم إمكان الاطلاق في مقام الثبوت بعد دخل القدرة في التكليف حتى يستكشف بالاطلاق في مقام الإثبات. وقد اختار المحقق النائيني رحمه الله مذهب الشيخ رحمه الله بيان آخر وذهب في تهذيب الأصول إلى المختار المحقق الخراساني رحمه الله ولكن الحق مع الشيخ الأعظم رحمه الله لأن كثيراً من موارد الشك في الابتلاء ترجع إلى الشك في القدرة (كما اشير إليه في بيان المحقق الخراساني رحمه الله) وقد مرّ سابقاً أن بناء العقلاء في موارد الشك في القدرة على الاحتياط. هذا مضافاً إلى أنه يمكن لنا كشف فعليّة الخطاب وشموله لمورد الشك في الابتلاء من نفس الاطلاق الظاهري للخطاب بضميمة حكمه المولى الحكيم فإن توجيه الخطاب إلى شخص (إما بخصوصه أو بعموم أو اطلاق لفظي) دليل على عدم كونه تحصيلياً للحاصل لما علم من كون المتكلم حكيماً، وليس هذا من التمسك بعموم العام في الشبهات المصدقية للمخصّص الممنوع في محله. واستدلّ المحقق النائيني رحمه الله بأنّ القدر المسلم من التقييد ما هو إذا كان الخمر خارجاً عن محلّ الابتلاء بحيث يلزم استهجان الخطاب في نظر العرف، فإذا شك في استهجانه وعدمه للشك في إمكان الابتلاء بموضوعه أو عدمه فالمرجع هو اطلاق الدليل، لأنّ المخصّص المجمل انوار الأصول، ج ٣، ص: ١٣٢ بين الأقل والأكثر مفهوماً لا يمنع عن التمسك بالعام فيما عدا القدر المتيقن من التخصيص، وهو الأقل خصوصاً في المقيدات اللبئية، فإنه يجوز التمسك بالعام فيها في الشبهات المصدقية فضلاً عن الشبهات المفهومية». وأورد عليه في التهذيب: بأنّ المخصّص اللبئي يسرى إجماله إلى العام لأنه بحكم المتصل اللفظي يمنع عن انعقاد الظهور «٢». أقول: إن إجمال المخصّص يسرى إلى العام إذا كانت الشبهة مفهومية ولكنها في المقام مصدقية، ولذلك ذهب المحقق الخراساني رحمه الله إلى عدم جواز التمسك بالعام أو المطلق في المقام لعدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية للمخصّص. ولكننا أثبتنا الجواز من طريق آخر وهو كشف الاطلاق من ظاهر كلام المولى بضميمة حكمته كما مرّ.

التنبيه الثالث: عدم الفرق بين الدفيعات والتدريجات في تنجز العلم الإجمالي

ذكر بعض الأعظم كالمحقق العراقي رحمه الله لما إذا كانت أطراف العلم الإجمالي تدريجي الوجود صوراً ثلاثة: الاولى: ما يكون الزمان فيه مأخوذاً على نحو الظرفية المحضه بلا دخل له لا في التكليف ولا في موضوعه كما إذا علم التاجر بابتلائه في يومه أو شهره بالمعاملة الربوية. الثانية: ما يكون الزمان فيه مأخوذاً على نحو القيدية للمكلف به، أي كان الزمان قيداً للواجب، كما إذا نذر أن يترك أكل غذاء مكروه خاص في ليلة خاصية واشتبهت بين ليلتين أو أزيد. الثالثة: ما يكون الزمان فيه مأخوذاً على نحو القيدية في نفس التكليف أي كان الزمان قيداً للوجوب، كما إذا علمت المرأة المضطربة بأنها تحيض في الشهر ثلاثة أيام فإنّ لأيام الحيض دخلاً في ملاك الحكم وفي أصل التكليف بترك الوطء والعبادة ودخول المساجد وقراءة العزائم. انوار الأصول، ج ٣، ص: ١٣٣ أما الصورة الاولى: فقد قيل بوجوب الاحتياط بالاجتناب عن كلّ معاملة يحتمل كونها ربوية في تمام اليوم أو الشهر. إن قلت: إن الحكم فرع وجود موضوعه ومع عدم تحقق الموضوع لوجوب الاحتياط وهو العلم الإجمالي بوجود حرام فعلي في الحال، لا علم للمكلف بتوجه النهي إليه في الحال أيضاً فلا- تنجز له، لما مرّ من أن المنجز إنما هو العلم إجمالاً بوجود تكليف فعلي. وقد اجيب عن هذا، بأنّ التكليف فعلي من باب أنه من قبيل الواجب المعلق الذي يكون الوجوب فيه فعلياً والواجب استقبالي «١». أقول: قد مرّ في البحث عن الواجب المطلق والمشروط عدم معقولية الواجب المعلق وإنه نحو تناقض وتلاعب بالألفاظ، نعم يمكن أن يقال: بأنّ العقل يحكم في هذه الموارد بوجوب الاجتناب وجوباً تهيوياً من باب المقدّمه، كما يصحّ أن يقال أيضاً: بأنّ العقل مستقلّ بقبح الإقدام على ما يؤدى

إلى تفويت غرض المولى كحكمه بقبح الإقدام فى الأغراض الشخصية فى إذا علم مثلاً بأنَّ الغذاء فى هذا المطعم مسموم ليوم من أيام الاسبوع فكما يجب الاحتياط بالاجتناب عن جميع الأطراف فى الأغراض الشخصية كذلك يجب الاحتياط بالنسبة إلى أغراض المولى. أمّا الصورة الثانية: فالحال فيها ظهر بما ذكرنا فى الصورة الاولى، فإن قلنا بإمكان الواجب المعلق فهو، وإلا ثبت وجوب الاحتياط من طريق حفظ غرض المولى، وكذلك الحال فى الصورة الثالثة، وعلى أى حال يجب الاحتياط فى التدريجيات بالاجتناب عن جميع الأطراف من باب حكم العقل بلزوم حفظ غرض المولى. وإن أبيت عن ذلك وأردت أن تثبت الوجوب من طريق فعلية التكليف فنقول: لا إشكال فى عدم وجوب الاحتياط فى الصورة الثالثة لأنَّ المفروض فيها كون الزمان قيداً للوجوب، فليس التكليف فعلياً حتى يوجب تنجز العلم الإجمالى، كما لا إشكال فى أنَّ الوجوب فى الصورة الاولى والثانية متوقف على قبول إمكان الواجب المعلق.

التنبه الرابع: هل الاصول المرخصة تجرى أولاً فى أطراف العلم الإجمالى أو لا؟

وبعبارة اخرى هل الإشكال فى عدم المقتضى أى عدم جريان أدلته الاصول المرخصة فى أطراف العلم الإجمالى، أو الإشكال فى وجود المانع (وسياتى بيان الفرق بين التقديرين) ففيه وجهان بل قولان: واستدل القائلون بعدم جريانها رأساً بأنَّ جريانها يستلزم منه التناقض بين صدر أدلتها وذيلها، حيث إنَّ مقتضى صدر دليل حجية الاستصحاب مثلاً وهو «لا تنقض اليقين بالشك» شمولها لكل واحد من الطرفين ويلزم منه تناقض هذا مع ذيله وهو «بل إنقضه بيقين آخر» لأنَّ العلم الإجمالى قسم من اليقين فيكون نقض اليقين السابق بيقين آخر لا بالشك، وهكذا دليل «كلّ شىء لك حلال حتى تعلم أنه حرام» لأنَّ صدره وهو كلّ شىء لك حلال شامل لكل واحد من الطرفين فيلزم التناقض بينه وبين ذيله وهو «حتى تعلم أنه حرام» حيث إنَّه العلم فيه أعمّ من العلم التفصيلى والعلم الإجمالى. واستدل القائلون بتعارضها وتساقطها بعد جريانها: أولاً: بعدة من الروايات التى لا يكون لها هذا الذيل وتكون مطلقه كقوله عليه السلام: «لا- تنقض اليقين بالشك» من دون التذييل بقوله: «بل إنقضه بيقين آخر» وكقوله صلى الله عليه وآله: «رفع عن امتى ما لا يعلمون» فى أدلته البراءة وعدم شمول ما هو مذيل بهذا الذيل لا يمنع عن شمول ما ليس فيه هذا الذيل. وثانياً: بدعوى كون العلم المأخوذ فى الذيل ظاهراً فى العلم التفصيلى، وهو واضح فيما يكون مقيداً بقيد «بعينه»، وفيما لا يوجد فيه هذا القيد يكون الضمير فى مثل قوله: «إنه حرام» ظاهراً فى العلم التفصيلى، وحينئذٍ يكون المقتضى موجوداً وإنما الكلام فى وجود المانع وهو العلم بكذب أحدهما (نظير الخبرين المتعارضين) ولزوم المخالفة القطعية فتساقط بعد جريانها. أقول: الإنصاف أنَّ الصحيح هو القول الثانى لأنَّ الغاية لكلمة «حتى» فى هذه الروايات إنما هو العلم التفصيلى إمّا لظاهر كلمة «بعينه» بل صريحها، أو لظاهر الضمير فى قوله عليه السلام «إنه حرام» كما مرَّ آنفاً. انوار الأصول، ج ٣، ص: ١٣٥ نعم لقائل أن يقول: إنَّ أدلته الاصول المرخصة منصرفه عن موارد العلم الإجمالى وناظرة إلى الشبهات البدوية أو الشبهات غير المحصورة كما عرفت فى روايات الجبن. وإستشكل المحقق النائنى رحمه الله على الشيخ الأنصارى رحمه الله، بأنَّ اللازم فى المقام البحث عن إمكان جعل الحكم الظاهرى فى تمام الأطراف بحسب مقام الثبوت، لأنَّه مع وجود المحذور فى مقام الثبوت لا تصل النوبة إلى البحث فى مقام الإثبات والاستظهار، ثم ذكر لشمول أدلته الاصول لأطراف العلم الإجمالى ثبوتاً محذورين على سبيل منع الخلو: أحدهما: مناقضة الحكم الظاهرى الناظر إلى الواقع مع العلم الوجدانى، وهى فى موارد الاصول التنزيلية كالاستصحاب حيث إنَّ تنزيل الطهارة المشكوكه منزلة الطهارة الواقعية مثلاً بدليل الاستصحاب يناقض مع العلم الإجمالى بنجاسة أحدهما الواقعية. ثانيهما: إنَّ جعل الحكم الظاهرى فى تمام الأطراف مستلزم للترخيص فى المعصية ومخالفة التكليف الواصل، وهذا فى موارد الاصول غير التنزيلية «١». أقول: التكلّم فى مقام الثبوت إنما هو من باب المقدمة للبحث عن مقام الإثبات، ولا شك فى أنَّ شمول اطلاقات أدلته الاصول لكل واحد من الأطراف مع قطع النظر عن سائر الأطراف لا محذور فيه ثبوتاً، إنما المحذور ينشأ من شموله لها جميعاً، وهذا هو معنى التعارض كما فى سائر المقامات، ألا ترى أنَّ شمول أدلته حجية خبر الواحد

لكل واحد من المتعارضين مستقلاً لا محذور فيه، ولكن شمولها لهما غير ممكن للمحذور الثبوتى، للعلم بكذب واحد منهما، وهذا هو العلة فى تعارضهما.

التنبيه الخامس: الفرق بين «الشبهات المحصورة» و «غير المحصورة»

وقد أشار المحقق الخراسانى إلى هذه المسألة بغير اهتمام يليق بها، وقال بعدم الفرق بين الشبهتين مع فعلية التكليف المعلوم بالإجمال، فالمدار فى تنجز العلم الإجمالى إنما هو فعلية التكليف لا قلة أطرافها، نعم ربما تكون كثرة الأطراف فى مورد موجبة لعسر أو ضرر أو انوار الأصول، ج ٣، ص: ١٣٦ غيرهما مـ لا- يكون معه التكليف فعلياً فلا يجب حينئذٍ الاحتياط، لكن يمكن طروء هذه الموانع فى الشبهة المحصورة أيضاً فلا خصوصية لعدم انحصار أطراف الشبهة فى عدم وجوب الاحتياط (انتهى). لكن الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله قد بحثها مفصلاً وذهب إلى عدم وجوب الاحتياط فيها من ناحية كثرة الأطراف، وتبعه غيره من الأعلام، فالمسألة حينئذٍ ذات قولين على الأقل. ولا بد أن يقال: ابتداءً أن التحليل الصحيح للمسألة يتوقف على أن نبحت عن إيجاب الشبهة غير المحصورة للاحتياط بما هى فى مع قطع النظر عن العناوين والموانع الطارئة الموجبة لسقوط العلم الإجمالى عن التنجز، فنقول يقع الكلام فى مقامين: الأول: فى أدلته وجوب الاجتناب. والثانى: فى معيار عدم الانحصار وحدوده قيوده. أما المقام الأول: فاستدل الشيخ الأعظم رحمه الله بوجود ستة وأضاف إليها الآخرون وجوهاً آخر ربما تبلغ عشرة أوجه. الوجه الأول: الإجماعات المنقولة على حد الاستفاضة، فقد نقل الإجماع عن الروض وعن جامع المقاصد والمحقق البهبهاني رحمه الله فى فوائده بل نقل عن البهبهاني نفى الريب فيه وأن مدار المسلمين فى الأعصار والأمصار عليه، وادعى الضرورة عليه فى الجملة. أقول: لا إشكال فى إمكان حجية الإجماع فى اصول الفقه فى مثل هذه المسألة لأن ملاك الحجية وهو الكشف عن قول المعصوم عليه السلام جارٍ فيها أيضاً لكن الإشكال فى المقام كون الإجماع محتمل المدرك لو لم يكن متيقنه. الوجه الثانى: لزوم العسر والحرَج فى أغلب موارد هذه الشبهة لأغلب أفراد المكلفين وهو علة لارتفاع الحكم عن جميعهم حتى من لا حرج بالنسبة إليه. ويرد عليه: أنه قد قرّر فى محلّه فى البحث عن قاعدة لا حرج أن المدار فيها على العسر والحرَج الشخصيين فلا- يرتفع الحكم بالنسبة إلى من لا- عسر عليه وإن كان واحداً من المائة، مضافاً إلى أن العسر من العناوين الثانوية الطارئة، وقد مرّ آنفاً خروجه عن محلّ النزاع. الوجه الثالث: أن الغالب عدم ابتلاء المكلف إلا ببعض معين من أطراف الشبهة غير انوار الأصول، ج ٣، ص: ١٣٧ المحصورة فيكون الباقي خارجاً عن محلّ ابتلائه، وقد تقدّم عدم وجوب الاجتناب فى مثله. وفيه أيضاً: أن محلّ النزاع هو عدم انحصار الشبهة بما هو مع قطع النظر عن العناوين الطارئة. الوجه الرابع: الأخبار الدالة على حلية كل ما لم يعلم حرمة فإنها بظاهاها وإن عمت الشبهة المحصورة إلا أن مقتضى الجميع بينها وبين ما دلّ على وجوب الاجتناب بقول مطلق هو حمل أخبار الرخصة على غير المحصور وحمل أخبار المنع على المحصور. وفيه: إن هذا جمع تبرعى لا شاهد له، ولا يمكن أن نرفع به اليد عن اطلاق «اجتنب عن الخمر» الشامل قطعاً للخمر المعلوم بالإجمال مطلقاً سواء كان ضمن الأطراف المحصورة أو غير المحصورة. الوجه الخامس: بعض الأخبار الدالة على أن مجرد العلم بوجود الحرام بين المشتبهات لا- يوجب الاجتناب عن جميع ما يحتمل كونه حراماً مثل ما مرّ من رواية أبى الجارود، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجبن فقلت: أخبرنى من رأى إنّه يجعل فيه الميتة. فقال: «أمن أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرم جميع ما فى الأرض فما علمت فيه ميتة فلا تأكله وما لم تعلم فاشترى وبع وكل واللّه إنى لأعترض السوق فأشترى اللحم والسمن والجبن، واللّه ما أظنّ كلّهم يسمّون هذه البربر وهذه السودان» (١). فاستدلّ تارةً بصدرها (وهو قوله عليه السلام: أمن أجل مكان واحد...) وأخرى بذيلها، وهو قوله عليه السلام: «واللّه إنى لأعترض السوق...»، ولكن نوقش فيها من ناحية السند والدلالة معاً. أما السند فلمكان أبى الجارود المؤسس لمذهب الجارودية وهو ممن لا يعتمد على روايته بل فى بعض الروايات إنّه كذاب كافر مضافاً إلى وجود محمّد بن سنان فإنّه محلّ الخلاف بين علماء الرجال خصوصاً فى ما رواه عن أبى الجارود. وأما الدلالة فقد ناقش فيها الشيخ رحمه الله بأن مورد هذه الرواية هو الشبهات البدوية فهى تقول أن العلم تفصيلاً بجعل الميتة

في الجبن في مكان واحد لا يوجب الاجتناب عن جبن غيره من الأماكن فكأنها تقول: إن العلم التفصيلي بنجاسة الطعام في مطعم لا يوجب نجاسة طعام انوار الأصول، ج ٣، ص: ١٣٨ الاجتناب عن غيره من المطاعم وإيجاد الوسوسة فيها ولا كلام في ذلك ولا ربط له بما نحن فيه، هذا أولاً. وثانياً: إن هذه الرواية تشير إلى حجية أماره السوق وهي من العناوين الثانوية التي تكون خارجة عن محل الكلام. أقول: يمكن الجواب عن كلا الوجهين، أما الوجه الأول فلأن مورد الرواية بحسب الظاهر هو الجبن التي صنع بعضها بأنفحة الميته ثم إنتشرت بين سائر الجبن الطاهرة في البلد من دون وجود علامة للنجس منها فهي لو لم تكن ظاهرة في خصوص الشبهه غير المحصورة فلا أقل من اطلاقها لها وللشبهات البدويه معاً. وأما الوجه الثاني فيرد عليه: أن وجود أماره مثل أماره السوق في مورد العلم الإجمالي لا يمنع عن تنجزه لتساقت الأمارات الجارية في الأطراف بالتعارض. فالمهم في المقام هو الإشكال السندي وهو تام يوجب سقوطها عن الحجية. إن قلت: يمكن احيائها سنداً بانجبار الضعف بعمل المشهور والإجماعات المنقولة. قلنا: قد قرر في محله أن الشهرة توجب الجبر فيما إذا كان استنادها إلى الرواية قطعية أو كانت الرواية في مرأى ومنظر من قدماء الأصحاب بحيث كان عملهم مستنداً إليها ولو بظهور من الحال، وهذا ممنوع في المقام لأن المسألة ذات مدارك عديدة. ثم إنه ربما يستشكل في الرواية بأن الاستفادة منها نجاسة أنفحة الميته، بينما لا إشكال في أنها من جملة مستثنياتها. ولكن يمكن الجواب عنه: أولاً: بأن طهارتها الذاتية لا تنافي عروض النجاسة عليها من ناحية ملاقاتها بسائر الأعضاء النجسة غالباً فلا بد من تطهيرها (كما لا بد منه بالنسبة إلى سائر مستثنياتها كالبيض) فتحمل الرواية على مورد عدم التطهير. وثانياً: بالحمل على التقيّة فكأن الإمام عليه السلام يقول: سلمنا كونها نجسة ولكن لا يجب الاجتناب لأن الشبهه غير محصورة. وإن شئت قلت: إن صدور الصدر لأجل التقيّة لا ينافي حجية الذيل الذي صدر على نهج الكبرى الكلية. انوار الأصول، ج ٣، ص: ١٣٩ الوجه السادس: بناء العقلاء بضميمة عدم ردع الشارع المقدس فلا إشكال في أنه لو علم أنه سيحدث ما يوجب قتل واحد من الأفراد في بلد كبير جداً، لا يمنع هذا العلم الإنسان عن الورد في هذه البلدة لاحتمال انبعاثه عليه، وأما لو كانت الحادثة ممّا يوجب أقل من القتل كان الأمر أوضح، ولذا نعلم دائماً بوقوع الحوادث في بعض الطرق من السيارات أو القطارات أو الطائرات في كل يوم ومع ذلك هذا العلم لا يمنع أحداً عن السفر لكثرة الاحتمالات وضعف احتمال انبعاثه عليه. الوجه السابع: ما استدلل به في تهذيب الاصول من الروايات الواردة في باب الأموال المختلطة بالحرام أو الربا. لكن الإنصاف أنها ظاهرة في الشبهات غير المحصورة. الوجه الثامن: ما استدلل به في تهذيب الاصول أيضاً من روايات إباحة جوائز السلطان التي نعلم باختلاطها بالأموال المغصوبة. لكن هذا أيضاً غير تام لأن جوائز السلطان من قبيل الكثير في الكثير حيث إن أكثر أموالهم كانت من الخراج وشبهها ممّا لم يجز لهم التصدي لها، وحكم أموالهم حينئذٍ كأكثر أموال السارقين. والظاهر كون الحكم بالإباحة في هذه الروايات من أجل إنها جزء من بيت مال المسلمين، وأمرها بيد ولي الأمر الحقيقي (وهو الإمام المعصوم عليه السلام) يضعها حيث يشاء. مضافاً إلى أن كثيراً من أموالهم خارجة عن محل الإبتلاء فتخرج عن محل الكلام. الوجه التاسع: ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله وحاصله أن الضابط في كون الشبهه غير محصورة عدم إمكان الجمع بين أطرافها عادةً بحيث يكون عدم التمكن من ذلك مستنداً إلى كثرة الأطراف لا إلى أمر آخر، وبهذا يظهر الحكم فيها وهو عدم حرمة المخالفة القطعية وعدم وجوب الموافقة القطعية، أما الأول فلعدم إمكانه على الفرض فيكون الحكم بحرمتها تحصيلًا للحاصل، وأما الثاني فلأن وجوب الموافقة القطعية فرع حرمة المخالفة القطعية لأنها يتوقف على تعارض الاصول في الأطراف، وتعارضها فيها يتوقف على حرمة المخالفة القطعية ليلزم من جريانها في جميع الأطراف مخالفة عملية للتكليف المعلوم في البين، فإذا لم تحرم المخالفة القطعية - كما هو المفروض - لم يقع التعارض بين الاصول، ومع عدم التعارض لا مانع من انوار الأصول، ج ٣، ص: ١٤٠ إجراء الاصول النافية في جميع الأطراف فلا يجب الموافقة القطعية أيضاً. ثم قال: «ما المراد من عدم إمكان إرتكاب الجميع؟ هل المراد منه عدم الإمكان في تمام العمر أو في مدّة معينة؟ وعلى الثاني ما هو مقدار هذه المدّة؟» فأجاب عنه «بأنّ الميزان عدم إمكان الإرتكاب بحسب العادة لا في تمام العمر ولا في مدّة معينة» (١). أقول ويرد عليه: أولاً: بأن ما ذكر من الضابطه لا يخلو من إبهام مع ملاحظه ما اختاره نفسه من عدم الفرق بين الإرتكاب التدريجي والدفعي في

حرمة المخالفة القطعية للعلم الإجمالي، لأنه حينئذ إن اريد من عدم التمكّن من الجمع بين الأطراف عدم التمكّن منها ولو تدريجاً فلا ريب في فساده إذ ما من شبهة غير محصورة إلا لو يتمكّن المكلف من الجمع بين الأطراف ولو تدريجاً طول حياته ولو باختلاط بعض الأطراف ببعض، وإن اريد بذلك عدم التمكّن في زمان معين فهو يحتاج إلى تحديده بزمان معين، ولا دليل على التعيّن. ثانياً: يلزم منه أن يكون الكثير في الكثير من الشبهات غير المحصورة لجريان الضابطة المذكورة فيه لعدم إمكان إرتكاب الجميع عادةً مع أنّ الوجدان حاكم على عدم وجود الفرق بين الكثير في الكثير (كما إذا علمنا إجمالاً بحرمة الف شاء من عشرة آلاف شاء) والقليل في القليل (كما إذا علمنا بحرمة شاء واحدة في عشر شياً) لأنّ النسبة في المثاليين واحدة وهي العشر. الوجه العاشر: ما أفاده المحقق العراقي رحمه الله وهو أنّ المناط في كون الشبهة غير محصورة هو أن تكون كثرة الأطراف بحدّ يوجب ضعف الاحتمال في كلّ واحد من الأطراف بحيث يكون موهوماً بدرجة لا يعتنى العقلاء بذلك الاحتمال، بل ربّما يحصل له الاطمئنان بالعدم، وتوهم منافاة الاطمئنان بالعدم في كلّ واحد منها مع العلم الإجمالي بوجود الحرام في بعضها لضرورة مصادة العلم بالموجبة الجزئية مع الظنّ بالعدم في كلّ طرف بنحو السلب الكلي، مدفوع بأنّه كذلك في فرض اقتضاء ضعف الاحتمال في كلّ طرف الاطمئنان بعدم التكليف فيه تعييناً حتّى مع ملاحظة الأفراد الاخر مع أنّ المدعى إنّما هو اقتضاء ضعف الاحتمال في كلّ طرف انوار الأصول، ج ٣، ص: ١٤١ الاطمئنان بعدم التكليف مع ملاحظة أنفراده عن البقية، وهذا لا يلزم منه إلا العلم بالموجبة الجزئية مع الظنّ بالسلب الجزئي في كلّ طرف (لا الظنّ بالسلب الكلي) ولا تنافي بينهما كما هو ظاهر «١». أقول: إنّنا لا نفهم فرقاً بين كلامه هذا وما أفاده الشيخ الأعظم رحمه الله (وإن صرح بوجود الفرق بينهما) لأنّ الشيخ رحمه الله جعل الضابطة عدم اعتناء العقلاء باحتمال الإصابة لكونه موهوماً، وهو يقول بأنّ الضابطة عدم اعتناء العقلاء بالاحتمال لحصول الاطمئنان بالعدم ومرجع الأمرين إلى شيء واحد كما لا يخفى. فتلخّص من جميع ذلك أنّ المهمّ من بين هذه الأدلّة هو بناء العقلاء لضعف الاحتمال بسبب كثرة الأطراف، مضافاً إلى رواية الجبن، ويؤيده الإجماع المتظافر نقله. بقي هنا امور: الأمر الأول: في تعيين الضابط في الشبهة غير المحصورة وتحديدها. لا إشكال في اختلافه باختلاف الأدلّة المذكورة لعدم وجوب الاحتياط فيها، فإن كان الدليل هو الإجماع وكان له معقد لفظي كما إذا كان المعقد التعبير ب «غير المحصور» فلا بدّ في تعيين مفهومه من الرجوع إلى العرف، ولعلّ هذا هو مقصود من رأى أنّ الضابط هو صدق مفهوم غير المحصور عرفاً، وإن لم يكن له معقد فلا بدّ من الأخذ بالقدر المتيقّن من كلمات المجمعين. وإن كان الدليل لزوم العسر والحرج فيكون الضابط كون كثرة الأطراف بحدّ توجب ذلك، كما أنّه إذا كان الدليل لزوم خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء كان الضابط كون الكثرة بحدّ توجب خروج بعض الأطراف عن ذلك، وهكذا إذا كان الدليل روايات الجبن كان الضابط شمول الأطراف لتمام البلد (نظراً إلى قوله عليه السلام: واللّه إنّي لأعترض السوق ...) وأما إذا كان الدليل ما اخترناه من بناء العقلاء كان المناط هو أن تكون كثرة الأطراف بحدّ توجب ضعف الاحتمال في كلّ واحد منها بحيث يكون موهوماً بدرجة لا يعتنى العقلاء بذلك الاحتمال، وهكذا ... إلى سائر الأدلّة. انوار الأصول، ج ٣، ص: ١٤٢ فقد ظهر أنّ المنهج الصحيح للبحث في ما نحن فيه بيان الأدلّة أوّلاً ثمّ تعيين الضابط ثانياً، لأنّ الضابطة إنّما تؤخذ من متن الدليل لا غير، والعجب من غير واحد من الأعظم حيث عكس الأمر في كلامه فقدّم بيان الضابط على الأدلّة. وعلى أيّ حال فالمعيار الصحيح عندنا في عدم انحصار الشبهة يرجع في الواقع إلى ما ذكره الشيخ الأعظم والمحقق العراقي حيث إنّ الدليل المهمّ عندنا إنّما هو بناء العقلاء بما مرّ توضيحه. ثمّ إنّ لو فرض تعدّد الدليل، أي كان الدليل على عدم وجوب الاجتناب عند شخص وجوهاً من الأدلّة المذكورة فلا بدّ من الأخذ بالأوسع منها كما لا يخفى. الأمر الثاني: إذا شكّ في كون الشبهة محصورة أو غير محصورة فهل مقتضى القاعدة هو وجوب الاحتياط مطلقاً أو البراءة مطلقاً أو يختلف باختلاف المباني؟ لا إشكال في اختلافه على اختلاف المباني، وبناءً على ما تبيناه من تنجز العلم الإجمالي مطلقاً عند العقل وأنّ القاعدة الأولية إنّما قاعده الاحتياط واطلاق «اجتناب عن الخمر» يكون المرجع في صورة الشكّ الاحتياط لأنّ مقتضى وهو اطلاق الأدلّة موجود والمانع وهو المخصّص مفقود لعدم ثبوته عند الشكّ، ومن الواضح أنّه لا يربط لهذا بقاعدة مقتضى والمانع حتّى يقال بعدم حجيتها لأنّ المقصود من

المقتضى هنا هو إطلاقات أدلة الاجتناب عن المحرمات لا غير. وإن شئت قلت: إذا كانت الشبهة شبهة مفهومية للمخصص فلا كلام في وجوب الرجوع إلى العام، وإذا كانت الشبهة مصداقية فأيضاً يكون المرجع عموم العام لكون المخصص شيئاً. الأمر الثالث: هل المخالفة القطعية في الشبهة غير المحصورة أيضاً جائزة أو لا؟ يختلف هذا أيضاً باختلاف المباني، فبناءً على كون الدليل هو الإجماع فمع فرض وجود معقد له لا إشكال في اطلاق المعقد وشموله للمخالفة القطعية والاحتمالية معاً، نعم يمكن أن يقال: بانصرافه عن المخالفة القطعية كما قال به الشيخ الأعظم رحمه الله. وبناءً على كون الدليل هو لزوم الحرج فترجع المسألة إلى ما مر من البحث في أن الاضطرار إلى أحد الأطراف هل يوجب سقوط العلم الإجمالي عن التنجز مطلقاً أو بالنسبة إلى خصوص المضطر إليه فالكلام في ما نحن فيه هو الكلام هنا. انوار الأصول، ج ٣، ص: ١٤٣ وأما بناءً على المختار في المقام فلا يجوز المخالفة القطعية لأنه لا يجوز من أول الأمر إلا ارتكاب مقدار من الأطراف يكون الاحتمال فيه موهوماً، وأما الأزيد منه فلا، كما أنه لا يجوز ارتكاب جميعها تدريجاً فعلى هذا لا يجوز ارتكاب نصف الجميع، بل ولا عشره لأنه من قبيل الشبهة المحصورة. وأما بناءً على رواية الجبن فحيث إن الغاية للحرمة فيها هي العلم التفصيلي بالحرام يجوز المخالفة القطعية لعدم حصول العلم التفصيلي (وهو المعرفة المتعينة المشخصة) إلى آخر الأطراف. الأمر الرابع: فيما إذا كانت الشبهة غير المحصورة وجوبية (كما إذا تردّد الثوب الطاهر للصلاة بين مائة ثوب فيتوقف الاحتياط فيه على إتيان الصلاة مائة مرة، وكما إذا تردّد الدائن بين الف شخص وكان الدين الف تومان مثلاً فيتوقف الاحتياط فيه على إعطاء الف الف تومان) فلا إشكال في عدم وجوب الموافقة القطعية أيضاً، ولكن حيث إن الضابط المختار وهو كون ضعف الاحتمال ووهمه بدرجة لا يعتنى به العقلاء، لا يأتي فيها (لعدم ضعف الاحتمال في مثل هذه الأمثلة بالدرجة المذكورة) بل الضابط الجارى فيها كون كثرة الأطراف بحدّ يلزم منه العسر والحرج، تجب الموافقة الاحتمالية، أى تحرم المخالفة القطعية لأنّ هذا الضابط لا يقتضى عدم وجوب الموافقة مطلقاً حتى فيما إذا لم يلزم منها العسر والحرج الشخصى، بل لابدّ من الاقتصار على الموارد التى يلزم منها ذلك. الأمر الخامس: فى أنّ شبهة الكثير فى الكثير داخله فى الشبهات المحصورة كما مرّت الإشارة إليه لأنّ المعيار المختار المذكور وهو كون الاحتمال موهوماً لا يأتي فيها كما لا يخفى، نعم بناءً على مختار المحقق النائيني رحمه الله من كون الضابط عدم القدرة على ارتكاب الجميع كان من الشبهة غير المحصورة فلا يجب الاحتياط فيها، وهذا من التوالى الفاسدة لهذا القول.

التنبيه السادس: اعتبار إندراج طرفى العلم الإجمالى تحت عنوان واحد وعدمه

هل يعتبر فى تنجز العلم الإجمالى تعلقه بنجاسة هذا أو نجاسة ذاك مثلاً أو يتنجز أيضاً فيما إذا تعلق بنجاسة هذا أو غصبيه ذاك مثلاً؟ وللمسألة أثر هامّ فى الفقه. انوار الأصول، ج ٣، ص: ١٤٤ الإنصاف عدم اعتبار الإندراج تحت عنوان واحد، لأنّ منشأ تنجز العلم الإجمالى وهو فعليّة التكليف الواقعى موجود فى كلتا صورتين، ولا فرق بين وحدة النجس وتعدده فى حكم العقل كما لا يخفى، ومن هنا يعلم أنّه إذا خرج من الإنسان بلل مردّد بين البول والمنى، أى حصل العلم الإجمالى بوجود موجب الوضوء أو الغسل فيجب أن يأتي بهما معاً كما عليه الفتوى، مع أنّ الحدثين لا يكونان من جنس واحد. نعم لابدّ فيه من التفصيل بين ما إذا كان قبل خروج البلل على وضوء وبين ما إذا كان قبله محدثاً بحدث الوضوء فيجب فى الصورة الاولى إتيان كلا الطهورين، ويكتفى فى الصورة الثانية على خصوص الوضوء، والوجه فى ذلك أنّ العلم الإجمالى فى الثانية ينحلّ إلى الشكّ البدوى بالنسبة إلى الحدث الأكبر لأنّ الحدث الحادث على فرض كونه بولاً ليس له أثر، ولا يحدث به تكليف جديد لأنّه حدث على حدث فتجرى البراءة بالنسبة إلى وجوب الغسل فلا يجب عليه إلا الوضوء، بخلافها فى الصورة الاولى لأنّ الحدث المزبور يكون مؤثراً وموجداً لتكليف جديد على كلا الفرضين فلا بدّ لحصول البراءة اليقينية من إتيان كلا الطهورين. كما يعلم من هنا الحكم فى باب الخنثى المشكل، فلا يجوز له إجراء البراءة إذا كان هناك تكليف مختصّ بالرجال أو مختصّ بالنساء، فيحكم بعدم وجوب الستر الواجب على المرأة عليها، وكذا عدم وجوب الجهر بالقراءة عليها، كلّ ذلك للبراءة كما توهمه بعض، وذلك لأنّ العلم الإجمالى حاصل بوجوب الستر أو الجهر بالقراءة

عليها لأنه في الواقع أما تكون امرأة رجلاً، ولا ضير في عدم إندراج الحكمين تحت جنس واحد، وكذا في سائر المقامات من أحكام الخنثى، وسيأتى البحث عنه مستقلاً في التنبيه الثامن. بل يمكن أن يقال بتنجز العلم الإجمالي إما بكل تكاليف الرجال أو كل تكاليف النساء، فالواجب عليها الاحتياط في جميع ذلك.

التنبيه السابع: حكم ملاقى بعض أطراف الشبهة المحصورة

هل يحكم بتنجس ملاقى بعض أطراف النجس المعلوم بالإجمال، أو يجب أيضاً ترتيب سائر الآثار الشرعية المتعلقة بالحرام التفصيلي أو النجس التفصيلي عليها؟ انوار الأصول، ج ٣، ص: ١٤٥ في المسألة أقوال ثلاثة: ١- ما ذهب إليه المشهور من عدم تنجس الملاقى مطلقاً. ٢- ما حكى عن العلامة في المنتهى وابن زهرة في الغنية من التنجس ووجوب الاجتناب مطلقاً. ٣- ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله في الكفاية من التفصيل بين صور ثلاث: ففي صورة قال بوجوب الاجتناب عن الملاقى والملاقى معاً، وفي صورة اخرى قال بوجوب الاجتناب عن خصوص الملاقى، وفي صورة ثالثة قال بوجوب الاجتناب عن الملاقى دون الملاقى. وبما أن المسألة ليس لها دليل خاص فلا بد من الرجوع إلى الأدلة الأولية الجارية في أطراف العلم الإجمالي وملاحظة أنها هل تشمل ملاقيها أو لا؟ والصحيح عدم الشمول، لأن وجوب الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي كان مبيّناً على وجهين: وجوب المقدمه العلميه، وتعارض الأدلة المرخصه، وكلاهما غير جاريين في المقام. أما الأول: فلأن ما يكون مقدمه للعلم بالفراغ عن خطاب «اجتنب عن النجس» مثلاً إنما هو الاحتياط في نفس الأطراف التي يحتمل إنطباق المعلوم بالإجمال على بعضها، دون غيرها مما لا يحتمل انطباق المعلوم عليه وإن كان محكوماً عليه بحكم بعض الأطراف واقعاً، لكون ذلك البعض علمه لنجاسة ملاقيه، لكن الملاقى على هذا التقدير فرد آخر ليس إرتكابه مخالفة لخطاب «اجتنب عن النجس» المعلوم إجمالاً، بل مخالفة لخطاب آخر وهو «اجتنب عن ملاقى النجس» الذي هو مشكوك الوجود. وأمّا الثاني: فلأن المفروض حصول الملاقاة بعد تساقط الاصول المرخصه بأحد المنشأين المذكورين سابقاً (تعارضها أو التناقض بين صدر الأدلة وذيلها) فالأصل المرخص الجارى في الملاقى لا معارض له. إن قلت: كيف يمكن التفكيك بين الملاقى والملاقى في الحكم مع العلم باتحادهما في الواقع؟ قلنا: إن عدم الفرق في مقام الواقع والثبوت بين شيئين لا ينافي التفكيك بينهما في مقام الإثبات والحكم الظاهري (كما ثبت في محله) نظير ما أفتى به المحققون من التفرقة بين الماء المشكوك الكزبه الذي لم يعلم حالتها السابقة، والثوب النجس الملاقى به، فأفتوا ببقاء الماء انوار الأصول، ج ٣، ص: ١٤٦ على طهارته لاستصحاب الطهارة، وبقاء الثوب على نجاسته لاستصحاب النجاسة مع القطع باتحادهما واقعاً أما في الطهارة أو في النجاسة. إن قلت: إن الملاقاة بمنزلة تقسيم ما في أحد المشتبهين وجعله في إنائين فتتسع دائرة الملاقى، فالملاقى والملاقى معاً طرف واحد للعلم الإجمالي، والإناء الآخر طرف آخر له، فيجب الاجتناب عن مجموع الثلاثة. قلنا: المفروض - كما قلنا - حصول الملاقاة بعد حصول العلم الإجمالي وتعارض الاصول في الأطراف، ومعه كيف يصير الملاقى جزءاً لأحد الأطراف مع أنه قد مر سابقاً أن الاصول تدخل في مجال التعارض مرة واحدة فيبقى الأصل الجارى في الملاقى بلا معارض؟ إن قلت: إن مسألة الاجتناب عن الملاقى يعد عرفاً من شؤون الاجتناب عن الملاقى، وليس تكليفاً جديداً، وليس وجوب الاجتناب عن الملاقى لأجل تعيد آخر وراء التعيد بوجوب الاجتناب عن الملاقى، أى يدل نفس دليل وجوب الاجتناب عن النجس («والرجز فاهجر» أو «اجتنب عن النجس») على الاجتناب عنه وعن ملاقيه بوزان واحد فلو كان الملاقى هو النجس الواقعي توقف العلم بهجره على الاجتناب عنه وعن ملاقيه، كما يتوقف العلم بإمتثال خطاب «اجتنب عن النجس» على الاجتناب عن طرف الملاقى أيضاً، بداهه الفراغ اليقيني عن وجوب الاجتناب عن النجس المعلوم المردد لا يحصل إلا بذلك. قلنا: هذه دعوى بلا دليل لأن الملاقى (على فرض تنجسه كما في النجس المعلوم تفصيلاً) موضوع جديد للجنس، وله حكم جديد، ولشربه معصية جديدة، فيعد شرب الملاقى والملاقى معاً معصيتين لا معصية واحدة، كما هو الظاهر من بعض الروايات كما أفاد به في تهذيب الاصول، حيث قال: ويمكن الاستدلال على القول المشهور (إن وجوب الاجتناب عن

الملاقى مجعول مستقلاً) بمفهوم قوله عليه السلام: «إذا بلغ الماء قدر كثر لم ينجسه شيء»، فإن مفهومه إن الماء إذا لم يبلغ حد الكثر ينجسه بعض النجاسات، أى يجعله نجساً ومصدقاً مستقلاً منه، وظاهره أن الأعيان النجسة واسطة لثبوت النجاسة للماء فيصير الماء لأجل الملاقاة للنجس فرداً من النجس مختصاً بالجعل «١». انوار الأصول، ج ٣، ص: ١٤٧ وأما تفصيل المحقق الخراسانى رحمه الله فحاصل كلامه أن الملاقى بالكسر له صور ثلاث: فتارة يجب الاجتناب عن الملاقى بالفتح دون الملاقى بالكسر، واخرى يجب الاجتناب عن الملاقى بالكسر دون الملاقى بالفتح، وثالثة يجب الاجتناب عنهما جميعاً. أما الصورة الاولى فهى كما إذا كانت الملاقاة من بعد العلم الإجمالى فحينئذ لا يجب الاجتناب عن الملاقى بالكسر، وظهر وجهه مما ذكرنا آنفاً. وأما الصورة الثالثة: فهى كما إذا حصل العلم الإجمالى من بعد الملاقاة فحينئذ يجب الاجتناب عن كل من الملاقى والملاقى، ووجهه أيضاً واضح لما مر. وأما الصورة الثانية: وهى ما يجب فيه الاجتناب عن الملاقى بالكسر دون الملاقى بالفتح فذكر لها مثالين: أحدهما: الذى لا يمكن المساعدة عليه - ما إذا علمنا مثلاً عند الظهر بنجاسة الثوب أو الإناء الأول، ثم حصل لنا العلم عند العصر بنجاسة أحد الإثنين من قبل ملاقاة الثوب للإناء الثانى، فيجب الاجتناب عن الملاقى بالكسر - وهو الثوب - والإناء الأول إمتثالاً للعلم الإجمالى الأول الحادث بينهما عند الظهر، ولا يجب الاجتناب عن الملاقى بالفتح أعنى الإناء الثانى، لأن وجوب الاجتناب عنه إن كان لأجل العلم الإجمالى الثانى الحادث عصرًا بينه وبين الإناء الأول فهو غير منجز بعد تنجز العلم الإجمالى الأول الحادث ظهراً وسقوط الاصول الجارية فيها، وإن كان لأجل ملاقاة الثوب له فهو غير مؤثر، لأن الثوب على تقدير نجاسته فرد آخر تكون الشبهة فيه بدوية كما لا يخفى، فلا وجه لوجوب الاجتناب عن ملاقيه. والوجه فى عدم إمكان المساعدة عليه أن العلم الإجمالى الأول إن كان له منشأ آخر غير الملاقاة كما إذا علمنا بوقوع قطرة دم إما على الثوب أو فى الإناء الأول فهذا خارج عن مفروض البحث، وإن كان المنشأ فيهما واحداً فلا معنى لحصول علم إجمالى آخر بعد العلم الإجمالى الأول لأن المفروض أن العلم الإجمالى الأول نشأ من ناحية الملاقاة بالنسبة إلى أحد الطرفين، وهذا متوقف على ثبوت العلم الإجمالى فى نفس الإثنين من قبل. والمثال الثانى: الذى لا إشكال فيه هو ما إذا علمنا فى فرض المثال السابق بنجاسة الثوب أو الإناء الثانى ثم بملاقاة الثوب للإناء الثانى فى الساعة الاولى، وخرج الإناء الثانى الملاقى بالفتح عن محلّ الابتلاء ثم علمنا فى الساعة الثانية بنجاسة الثوب الملاقى بالكسر أو الإناء الأول، ثم صار الإناء الثانى مبتلى به ثانياً فيجب الاجتناب عن الثوب الملاقى بالكسر والإناء انوار الأصول، ج ٣، ص: ١٤٨ الأول دون الإناء الثانى الملاقى بالفتح لعدم كونه طرفاً لعلم إجمالى منجز، أمّا بالنسبة إلى العلم الإجمالى الأول الذى كان بينه وبين الثوب فلخروجه عن محلّ الابتلاء، وأما بالنسبة إلى العلم الإجمالى الثانى فلعدم كونه طرفاً له وأما بالنسبة إلى العلم الإجمالى الأول بعد صيرورته مبتلى به فلا تنجز العلم الإجمالى الثانى يكون مانعاً عن تنجزه لأن المنجز لا يتنجز ثانياً. بقى هنا شيء: وهو أن شيخنا الأعظم الأنصارى رحمه الله استدلل لوجوب الاجتناب عن الملاقى فى المقام برواية عمرو بن شمر عن جابر عن أبى جعفر عليه السلام قال: «أتاه رجل فقال: وقعت فأرة فى خايبة فيها سمن أو زيت فما ترى فى أكله؟ قال: فقال له أبو جعفر عليه السلام: لا تأكله. فقال له الرجل: فأرة أهون على من أن أترك طعامى من أجلها قال: فقال أبو جعفر عليه السلام: إنك لم تستخف بالفأرة وإنما استخففت بدينك، إن الله حرم الميتة من كل شيء» «١» حيث إن قوله عليه السلام: «حرم» بمعنى الحكم بالنجاسة فيكون مقتضى ذيل هذه الرواية نجاسة الميتة بتمام شؤوناتها التى منها الملاقى، فالاجتناب عن الملاقى يعد من شؤون الاجتناب عن الملاقى، ثم ناقش فى سندها لمكان عمرو بن شمر الذى هو ضعيف جداً وقال العلامة فى حقه: «لا أعتمد على شيء من رواياته» وأيضاً هو متهم بالدس فى روايات جابر. والصحيح أن دلالتها أيضاً قابلة للمناقشة، والوجه فى ذلك أن أصل النجاسة والاستقذار أمر عرفى كانت موجودة قبل وجود الشرع، غاية الأمر أن الشارع أضاف إليها شيئاً أو نقص منها شيئاً نظير ما هو ثابت فى باب المعاملات، فليست النجاسة من مخترعات الشارع، كما أن الملاقاة وسراية النجاسة إلى الملاقى أيضاً أمر عرفى، والعرف يحكم بها إذا تحققت قداره جديدة وموضوع جديد للنجاسة بعد الملاقاة، ولا تعد نجاسة الملاقى والملاقى شيئاً واحداً، فليس الملاقى من شؤون الملاقى حتى يستفاد من اطلاق دليل الملاقى نجاسة الملاقى، فليس معنى «الفأرة نجس» مثلاً «اجتنب عنها وعن ملاقيها». هذا

كله بالنسبة إلى ملاقى أحد الأطراف، وأما إذا حصلت الملاقاة بالنسبة إلى جميع انوار الأصول، ج ٣، ص: ١٤٩ الأطراف كما إذا لاقى إحدى اليدين بأحد الإنائين المعلومة نجاسة أحدهما، ولاقت اليد الاخرى بالإناء الآخر فلا إشكال فى نجاسة الملاقى لحصول علم إجمالى جديد حينئذٍ بالنجاسة كما لا يخفى.

التنبية الثامن: فى حكم الخنى المشكل

كان البحث إلى هنا فى الشك فى التكليف أو المكلف به، وقد يقع الشك فى المكلف نفسه، وهو ما إذا كان المكلف خنى يدور أمرها بين أن تكون مذكراً أو مؤنثاً، نعم هذا العلم الإجمالى يوجب العلم الإجمالى بالخطاب والتكليف، فيعلم إجمالاً - مثلاً - بكونها مخاطبة أما بخطاب «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ» (١) أو بخطاب «وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ...» (٢). وعلى أى حال لا بد من الإشارة هنا إلى أن الخنى هل تكون جنساً ثانياً فى قبال الرجال والنساء، أو داخله فى أحدهما؟ فإن كانت جنساً ثالثاً فأمرها سهل لكونها بريئة من مختصات كل من الجنسين بجريان أصالة البراءة فى حقها، فالتكاليف الشاملة لها إنما هى خصوص المشتركات بينهما، وإن لم تكن جنساً ثالثاً بل كانت داخله أما فى الرجال أو فى النساء فمقتضى أصالة الاشتغال هو الاحتياط. المستفاد من ظواهر بعض الروايات والآيات هو الثانى، أما الروايات «٣» فنظير ما ورد فى أبواب الإرث مما يدل على لزوم الإختبار ابتداءً فى الخنى ليعلم تفصيلاً بأنها مذكرة أو مؤنثة ولو أشكل أمرها تعطى نصف حق الرجل ونصف حق المرأة، جمعاً بين الحقيين وعملاً بقاعدة العدل والإنصاف وكذلك ما يدل على لزوم القرعة فى بعض الصور، فهذه الروايات تدل على عدم وجود جنس ثالث فى البين، وإلا فلا معنى لقاعدة القرعة وقاعدة العدل والإنصاف كما لا يخفى. انوار الأصول، ج ٣، ص: ١٥٠ وأما الآيات فنظير قوله تعالى: «وَأَنَّهُ خَلَقَ الزُّوجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى» (١) «بناءً على عدم كونه إشارة إلى آدم عليه السلام وحوّا) وقوله تعالى: «يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَاءً وَمِنْ يَسَاءِ الذُّكُورِ» (٢). وحينئذٍ إذا فرضنا وجود تكاليف إزامية خاصة لكل من الطائفتين فلا إشكال فى أن مقتضى تنجز العلم الإجمالى وجوب جميعها على الخنى فيجب عليها مثلاً فى اللباس اختيار ما لا يعدّ مخصوصاً بالرجال ولا مخصوصاً بالنساء بناءً على حرمة تشبه الرجل بالمرأة وبالعكس كذلك، كما يجب عليه ترك التزوج بالجنسين، نعم إذا كان الحكم إزامياً بالنسبة إلى الرجل، وتخبيرياً بالنسبة إلى المرأة كما فى الصلوات الجهرية وصلاح الجمعة فيمكن أن يقال: بإمكان إجراء البراءة عن التعيين، لكن قد مرّ سابقاً وجوب الاحتياط مطلقاً عليها، لدوران الأمر فى الحقيقة بين كل تكاليف الرجال وكل تكاليف النساء فلا يلاحظ كل واحد من التكاليف مستقلاً عن غيره بل يلاحظ المجموع فى مقابل المجموع فيقال: إما يجب عليها الجهرية وخصّ النظر عن النساء و... أو يجب عليها خصّ النظر عن الرجال و.... وإن شئت قلت: إما يجب عليه هذه الأربعة مثلاً أو تلك الخمسة، فهو من قبيل المتباينين، مثل ما إذا علمنا بأن هذه الإناءات الثلاثة نجسة أو تلك الخمسة مثلاً فالواجب الاحتياط فى الجميع. نعم فى دوران الأمر بين المحذورين الذى لا يمكن الاحتياط فيه يكون الحكم التخيري، كما إذا فرضنا وجوب الجهاد على الرجل وحرمة على المرأة. اللهم إلا أن يقال: إن الاحتياط بالجمع بين جميع تكاليف الرجال والنساء طول حياتها توجب المشقة الشديدة، وهو لا يلائم ما نعلم من مذاق الشارع المقدّس، فيتعين حينئذٍ الرجوع إلى القرعة لتبين أمرها من الإلحاق بإحدى الطائفتين فيعمل بمقتضاها ما دام عمرها. إلى هنا تمّ البحث عن المقام الأول من المقامات الثلاثة لمبحث الاشتغال، أى دوران الأمر بين المتباينين. انوار الأصول، ج ٣، ص: ١٥١ الكلام فى الأقل والأكثر

الارتباطين

المقام الثانى: فى دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطين

إذا شككنا في أن الواجب في الصلوة مثلاً هل هو تسعة أجزاء (من دون وجوب السورة) أو عشرة أجزاء، فهل يجب عليه الاحتياط، أو لا؟ وينبغي قبل ورود في أصل البحث بيان الفرق بين الأقل والأكثر الإرتباطيين، والأقل والأكثر الاستقلاليين، وأن الملاك فيه هل هو تعدد الأغراض ووحدها، أو تعدد التكليف ووحدها؟ ذهب في تهذيب الأصول إلى الأول وقال: إن الأقل في الاستقلالي مغاير للأكثر غرضاً وملاكاً وأمراً وتكليفاً، كالفائتة المرددة بين الواحد وما فوقها، والدين المردد بين الدرهم والدرهمين، فهنا أغراض وموضوعات وأوامر وأحكام على تقدير وجوب الأكثر... وأما الإرتباطى فالغرض قائم بالأجزاء الواقعية، فلو كان الواجب هو الأكثر فالأقل خالٍ عن الغرض والأثر المطلوب... إلى أن قال: «ومن ذلك يظهر أن ملاك الاستقلالية والإرتباطية باعتبار الغرض القائم بالموضوع قبل تعلق الأمر»، ثم استدلل لضعف القول بأن الملاك إنما هو وحدة التكليف وكثرته بقوله: «ضرورة أن وحدته وكثرته (وحدة التكليف وكثرته) باعتبار الغرض الباعث على التكليف، فلا معنى لجعل المتأخر عن الملاك الواقعي ملاكاً لتمييزهما» (١).

أقول: الصحيح هو الثاني، أي الميزان هو وحدة التكليف وتعدده، وذلك لأنه ليست الأغراض غالباً في تناول أيدينا، ولا يمكن لنا الظفر بها والعتور عليها، بل الواصل إلينا والموجود بأيدينا إنما هو الأوامر والنواهي المتعلقة بالمرکبات الشرعية، فالمرکب الإرتباطى ما يتألف من أشياء تكون الأوامر المتعلقة بها أمراً واحداً حقيقة منسباً عليها، فتكون بينها ملازمة ثبوتاً وسقوطاً، وأما المرکب الاستقلالي فهو ما يتألف من أشياء تتعلق بها أوامر تكون لكل منها إطاعة مستقلة، فلا ملازمة بينها ثبوتاً وسقوطاً، وهذا مضافاً إلى أن ما ذكره لا يصح بناءً على مقالة النافين للأغراض. إذا عرفت هذا فلندخل في أصل البحث فنقول: يقع الكلام في الأقل والأكثر انوار الأصول، ج ٣، ص: ١٥٢ الإرتباطيين في جهات ثلاث: ١- الأجزاء (في ما إذا كان الأقل والأكثر من قبيل الجزء والكل). ٢- الشرائط (في ما إذا كان الأقل والأكثر من قبيل الشرط والمشروط، وكان منشأ انتزاع الشرطية أمراً خارجاً عن المشروط، مبايناً له في الوجود كالطهارة بالنسبة إلى الصلوة). ٣- القيود (في ما إذا كان الأقل والأكثر من قبيل الشرط والمشروط أيضاً، ولكن كان منشأ انتزاع الشرطية أمراً داخلياً في المشروط متحداً معه في الوجود، كوصف الإيمان بالنسبة إلى الرقبة).

الجهة الأولى: في الأجزاء

والأقوال فيها ثلاثة: الأول: البراءة عن الأكثر، وهو المشهور بين العامة والخاصة. والثاني: الاحتياط، وهو ما نقل عن الشيخ الطوسى والسيد المرتضى رحمهما الله في بعض كلماته، والشهيد الأول والثاني رحمه الله وبعض آخر. الثالث: ما ذهب إليه المحقق الخراسانى رحمه الله في الكفاية، وهو التفصيل بين البراءة العقلية فلا تجرى، والبراءة العقلية فتجربى، فتكون النتيجة بالمآل وفي مقام الفتوى عنده هو البراءة، لحكومة أدلة البراءة الشرعية. واستدل الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله في الرسائل للقول الأول بقاعدة قبح العقاب بلا بيان، وبأحاديث البراءة فهو يقول بانحلال العلم الإجمالى وصيرورة الشبهة بدوية بالنسبة إلى الأكثر. والمحقق الخراسانى رحمه الله أنكر الانحلال، واستدل لوجوب الاحتياط عقلاً بدليلين: الدليل الأول: لزوم المحذور العقلى من الانحلال، وهو عبارة عن محذور الخلف، ومحذور لزوم عدم الانحلال من الإنحلال (أى يلزم من وجود الانحلال عدمه، وهو التناقض المحال). أما محذور الخلف فبيانه: أن دعوى انحلال العلم الإجمالى فى المقام خلاف الفرض لأن المفروض توقف الانحلال على تنجز وجوب الأقل على كل تقدير، سواء كان الواجب الواقعي انوار الأصول، ج ٣، ص: ١٥٣ هو الأقل أو الأكثر، مع أنه ليس كذلك، فإن الواجب الواقعي لو كان هو الأكثر لم يكن وجوب الأقل منجزاً، إذ وجوب الأقل حينئذ يكون مقدماً ومن باب تبعية وجوب المقدمة لوجوب ذى المقدمة فى التنجز، والمفروض عدم تنجز وجوب ذى المقدمة وهو الأ-كثر لجريان البراءة فيه على الفرض، فليس وجوب الأقل ثابتاً على كل تقدير، مع أن المعبر فى الانحلال وجوب كذلك، وهذا خلف. وأما محذور لزوم عدم الانحلال من الانحلال فتوضيحه: إن انحلال العلم الإجمالى بالعلم التفصيلى والشك البدوى منوط بالعلم بوجوب الأقل تفصيلاً، وهذا العلم التفصيلى موقوف على تنجز وجوب الأقل مطلقاً، نفسياً كان أو غيرياً، وتنجز وجوبه الغيرى يقتضى تنجز وجوب الأكثر نفسياً حتى يترشح منه الوجوب على الأقل، ويصير

واجباً غيرياً، ولا يخفى أن تنجز وجوب الأكثر يقتضى عدم الانحلال، فلزم من الانحلال عدم الانحلال وهو محال. أقول: لا يخفى رجوع الإشكال الثانى إلى الأول، لأن الخلف أيضاً يؤول إلى ما يلزم من وجوده عدمه. وقد أخذ المحققون فى الجواب عنهما، وكلّ اختار طريقاً لحلّ المشكلتين. فقال المحقق النائى رحمه الله: يرد عليه أمران: الأول: إن ذلك مبنى على أن يكون وجوب الأقل مقدماً على تقدير أن يكون متعلق التكليف هو الأكثر، إلّا أن ما نحن فيه ليس من هذا القبيل، لما تقدّم من أن وجوب الأقل لا يكون إلانفسياً على كلّ تقدير، لأن الأجزاء إنّما تجب بعين وجوب الكلّ، ولا يمكن أن يجتمع فى الأجزاء كلّ من الوجوب النفسى والغبرى. الثانى: إن دعوى توقّف وجوب الأقل على تنجز التكليف بالأكثر لا تستقيم، ولو فرض كون وجوبه مقدماً، وسواء اريد من وجوب الأقل تعلق التكليف به أو تنجزه، فإنّ وجوب الأقل على تقدير كونه مقدّمه لوجود الأكثر إنّما يتوقّف على تعلق واقع الطلب بالأكثر، لا على تنجز التكليف به، لأنّ وجوب المقدّمه يتبع وجوب ذى المقدّمه واقعاً وإن لم يبلغ مرتبه التنجز، وكذا تنجز التكليف بالأقل لا يتوقّف على تنجز التكليف بالأكثر بل يتوقّف على العلم بوجوده نفسه، فإنّ تنجز كلّ تكليف إنّما يتوقّف على العلم بذلك التكليف، ولا دخل لتنجز تكليف آخر فى ذلك «١». انوار الأصول، ج ٣، ص: ١٥٤ أقول: لعلّ نظر المحقق النائى رحمه الله فى هذا الإشكال (الإشكال الثانى) إلى وجوب حفظ ماء الوضوء مثلاً قبل الوقت، أو وجوب أخذ جواز السفر والخروج مع الرفقة قبل مجىء أيام الحجّ فيكون وجوب المقدّمه فيهما فعلياً ومنجزاً مع عدم تنجز وجوب ذبها. لكن يرد عليه: بالنسبه إلى إشكاله الأول بأنّه لو قبلنا وجوب الجزء العاشر مثلاً على كلّ تقدير وأنّه دخيل فى قوام الكلّ فإذا سقط عن الفعلية والتنجز سقط بالتبع وجوب سائر الأجزاء عن الفعلية، سواء قلنا بمقدّميتها أو لم نقل. وإذا انحصر الإشكال فى الثانى، ويردّه أنّه يستحيل وجوب المقدّمه فعلاً مع عدم وجوب ذبها فعلاً لأنّ وجوب المقدّمه بناءً على المقدّمية مترشّح من وجوب ذبها وفرع عليه، ولا يمكن زيادة الفرع على الأصل، وأمّا المثالان المذكوران فوجوب المقدّمه فيهما من أجل العلم بوجود ذى المقدّمه فى موطنهما، وحكم العقل بوجود حفظ غرض المولى الذى يتوقّف على الإتيان بالمقدّمه كما ستأتى الإشارة إليه. ولا يخفى أن المقام ليس من هذا القبيل. ثمّ إنّه اجيب عن مقاله المحقق الخراسانى رحمه الله بوجوه اخرى، والمختار فى الجواب: أولاً: النقض بعكس كلامه، لأنّه يلزم من وجب الاحتياط أيضاً عدم وجوب الاحتياط فإنّه فرع تنجز الواقع على كلّ حال، ولازمه العلم التفصيلى بوجود الأقل، ونتيجته انحلال العلم الإجمالى وجريان البراءة فى الأكثر. وثانياً: أن لزوم الخلف ولزوم عدم الانحلال من وجوده يتصوّر فيما إذا وجد الانحلال وعدم الانحلال فى آن واحد، لا ما إذا كان وعاؤهما زمانين مختلفين، وكان أحدهما فى طول الآخر، كما أنّه كذلك فى الشبهه البدويه، فيجب الاحتياط قبل الفحص ولا يجب بعده، وبعبارة اخرى: يشترط فى التناقض ولزوم الخلف ثمانية شرائط: منها الوحده فى الزمان، وهى مفقوده فى المقام. وثالثاً: أن قاعدة قبح العقاب بلا بيان بناءً على المختار قاعدة عقلية، والعقلاء ليس بناؤهم فى دائرة الموالى والعبيد على إجراء الاحتياط فى الاجزاء والشرائط المشكوكه فى المركبات فإذا أمر المولى عبده أو الرئيس مرؤوسه بأمر مركب، ولم يذكر فيه إلتسعه أجزاء مثلاً، ثمّ شكّ العبد أو المرؤوس فى لزوم جزء عاشر فلا يصحّ مؤاخذه بدون البيان، والعقاب بلا برهان. انوار الأصول، ج ٣، ص: ١٥٥ إن قلت: ليس الأمر خالياً من إحدى الحاليتين فإمّا ينحلّ العلم الإجمالى أو لا ينحلّ. فإن انحلّ فتكون الشبهه بالنسبه إلى الأكثر بدويه، والحكم فيها هو البراءة كسائر مصاديق الشبهات البدويه فلا خصوصية لما نحن فيه، وإن لم ينحلّ فكيف يكون بناء العقلاء على البراءة مع وجود العلم الإجمالى وتنجزه عقلاً؟ قلنا: إن العلم الإجمالى وإن لم ينحلّ بل كان منجزاً عند العقل، لكن مع ذلك جرى بناء العقلاء على البراءة، وأمضاه الشارع المقدّس كما مرّ تفصيله عند الكلام فى البراءة العقلية مستوفاً. هذا كلّ هو الدليل الأول للمحقق الخراسانى رحمه الله على وجوب الاحتياط. الدليل الثانى: ما يكون مبتتياً على مقاله العدلية من أن الواجبات الشرعيه الطاف فى الواجبات العقلية، وإنّ الأوامر والنواهي مبتيه على مصالح ومفاسد واقعيه لمتعلقاتها، وهو إنّنا نقطع بوجود ملاك ومصالحه ملزمه قائمه بالأقل أو الأكثر، وإذا لم يأت بالأكثر يشكّ فى حصول الملاك وتلك المصلحه، فيحكم العقل بلزوم إتيان الأكثر حتّى يحصل العلم بحصول الملاك. إن قلت: هذا لا يلائم مقاله الأشاعره ومبنى من يقول بوجود المصلحه فى خصوص الأمر نفسه لا فى متعلقه. قلنا: إنّنا لسنا مسؤولين عن

عقائد الأشاعرة بل علينا أن نبحث وفقاً لمبانيها. إن قلت: لا يمكن في المقام تحصيل الغرض، لاحتمال اعتبار قصد الوجه (وهو إتيان الأجزاء بقصد الوجوب) فيه، وهو لا يمكن بالنسبة إلى الأكثر. قلنا: قد مرّ كراراً عدم وجوب قصد الوجه، ولو سلمنا بوجوبه فإنه واجب بالإضافة إلى مجموع العمل لا- كل جزء جزء. أقول: هذا الدليل أيضاً غير تامّ لأنه لا دليل على لزوم تحصيل الغرض إلّا في ثلاث حالات: الأولى: فيما إذا لم يكن المولى قادراً على البيان كما إذا كان محبوساً. الثانية: فيما إذا وقع الغرض بنفسه تحت أمر المولى كما إذا كان المأمور به في الموضوع مثلاً عنوان الطهارة المعنوية التي هي من الأمور البسيطة، فيجب الاحتياط في الأجزاء حتى يعلم بحصولها. انوار الأصول، ج ٣، ص: ١٥٦ الثالثة: فيما إذا حصل لنا العلم من ناحية دليل خارجي كالإجماع ونحوه بعدم حصول غرض المولى فيجب الاحتياط حتى يعلم بحصوله. وفي غير هذه الموارد لا يجب تحصيل الغرض، ولا دليل على وجوبه، وإنما الواجب على المكلف الإتيان بالتكاليف الواصلة وامتثال الأوامر والنواهي الثابتة، فإنها هي حلقة الإتصال بين المولى والعبد، ولا علم للعبد بأغراض المولى، لأنّ أغراضه تحت إختياره ومربوطة به، ولا ربط للعبد بها إلّا في ما ذكر، فيدور أمره في غيره مدار الإبلاغ والوصول. هذا أوّلاً. وثانياً: قد وقع في هذا الوجه الخلط بين قصد الوجه وقصد الجزم، فإنّ قصد الوجه حاصل في المقام لأنه يأتي بالأكثر بقصد الوجوب لكن لا- جزماً بل احتمالاً، فالمفقود هو قصد الجزم (لا- قصد الوجه)، ولا- دليل على اعتباره، ولذلك اخترنا إمكان الاحتياط في العبادات، ولو سلمنا باعتبار قصد الجزم فإنه منحصر بصورة التمكن عنه، والمقام ليس كذلك. ثالثاً: في قول المستدلّ من أنّ المصلحة قد تكون في نفس الإنشاء: إن كان المقصود إمكان تصوّر ذلك في مقام الثبوت فلا- إشكال في إمكانه، وإلّا فإنّا لم نظفر به في الشرعيّات في مقام الإثبات حتى في مورد واحد. نعم قد يتوهم بوجوده في ثلاثه موارد: أحدها: الأوامر الامتحانية كما في قصّة ذبح إسماعيل عليه السلام. والصحيح أنّ المصلحة فيها أيضاً في نفس العمل لا في خصوص الإنشاء: فإنّ في قصّته عليه السلام وإن لم تكن المصلحة في المأمور به المباشر وهو الذبح، لكنّها كانت موجودة في مقدّماته وفعل التهيؤ للذبح والإقدام به، ولعلّ المأمور به الواقعي عند المولى كان هو الإتيان بمقدّمات الذبح الدالّة على كمال إيثار الخليل والذبيح وإخلاصهما، كما يشهد عليه قوله تعالى «قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا» كما لا يخفى. ثانيها: الأوامر الجزائية كما في قصّة البقرة لنبي إسرائيل فقد ورد في الحديث: «ولكن شدّدوا فشدّ الله عليهم» «١» فإنّ ظاهره عدم وجود المصلحة في لونها وسنّها، بل المصلحة كانت في مجازاتهم بالتضييق عليهم. انوار الأصول، ج ٣، ص: ١٥٧ لكن الإنصاف فيه أيضاً أنّ المصلحة في المنشأ لا في الإنشاء، فإنّ اللون الخاصّ مثلاً وإن لم يكن ذا مصلحة بعنوان الأولى (لعدم كونه قيدياً في المأمور به في ابتداء الأمر) لكنّه صار ذا مصلحة بعنوان ثانوي وهو سدّ باب الأعذار الواهية واللجاج من المكلفين في مقابل الأوامر الإلهية. ثالثها: بعض الأوامر الواردة في مقام التقيّة، حيث إنّ الإمام عليه السلام ينشأ الوجوب في ذلك المقام، مع أنّه لا وجوب في الواقع ولا مصلحة في الفعل المتعلّق للأمر الذي صدر تقيّة، وإنّما المصلحة في نفس الإنشاء. والصحيح خروج هذا القسم عن محلّ البحث أيضاً، لأنّ محلّه هو الأوامر الجديّة، أي البحث في المقام في أنّه هل يوجد في الشريعة قانون جدّي كانت المصلحة فيه في نفس الإنشاء، أو لا؟ والأوامر الصادرة تقيّة ليست جديّة، ولذا يقال: إنّ أصالة الجدّ فيها ساقطة. هذا كلّ في البراءة العقليّة. وأمّا البراءة التقلية فالمحقّق الخراساني رحمه الله تبعاً للمشهور ذهب إلى جريانها، لأنّ عموم حديث الرفع قاضٍ برفع جزئية ما شكّ في جزئيتها، ويعين الواجب في الأقلّ. ثمّ يستشكل على نفسه بما حاصله: أنّ البراءة تجري فيما تناله يد الرفع التشريعيين، وجزئية السورة المجهولة مثلاً ليست بمجعولة شرعاً، لأنها ليست أثراً شرعياً (كحرمه شرب التتن أو وجوب الدعاء عند رؤية الهلال) وممّا يترتب عليها أثر شرعي (كالشكّ في الالتزام النفساني المجرد عن اللفظ في باب النذر الذي يكون سبباً لوجوب الوفاء شرعاً). ويجب عنه: بأنّ الجزئية وإن لم تكن مجعولة لكونها أمراً انتزاعياً، إلّا أنّ منشأ انتزاعها وهو الأمر مجعول شرعياً، وهذا كافٍ في صحّة جريان البراءة فيها. ثمّ يستشكل ثانياً: بأنّه بعد جريان البراءة في الأمر بالأكثر (الذي هو منشأ انتزاع الجزئية) لا يبقى أمر يتعلّق بالأقلّ لأنّ متعلّق الأمر هو الكلّ لا- الجزء، وحينئذٍ لا وجه لجريان البراءة وتعيين الواجب في الأقلّ. وأجاب عنه أيضاً: بأنّ الأمر بالأقلّ يثبت بالجمع بين أدلّة الاجزاء وأدلّة البراءة الشرعيّة، حيث إنّ وجوب الأقلّ معلوم بنفس أدلّة الاجزاء، ووجوب الأكثر منفي بالبراءة انوار الأصول، ج ٣،

ص: ١٥٨ الشرعية فيكون حديث الرفع بمنزلة الإستثناء لأدلة الأجزاء، ويقيد إطلاقها لحالتى العلم والجهل بجزئية الأجزاء فكأن الشارع قال: «يجب فى الصلوة التكبير والقراءة والركوع والسجود والتشهد مطلقاً، علم بها المكلف أم لا، وأما السورة فهى واجبة فى خصوص ما إذا علم بجزئيتها»، أو أنه قال: «آيت بالكلّ إلّا السورة لأنك لا تعلم أنه واجب». أقول: لا- حاجة فى حلّ المشكلة إلى طى هذا الطريق، لإمكان حلّها بالأوامر الضمّية فيقال: إن حديث الرفع ينفى خصوص الوجوب الضمنى المتعلّق بما شكّ فى جزئيته، ولا ينفى الوجوب عن الباقي. بقى هنا أمران: الأوّل: قد يقال أنّ المحقّق الخراسانى قد عدل عن مقالته فى بعض كلماته، وذهب إلى عدم جريان البراءة عقلاً وشرعاً فقال فى تعليقه على كتابه (كفاية الاصول) ما لفظه «لكنه لا يخفى أنه لا مجال للنقل فيما هو مورد حكم العقل بالاحتياط، وهو ما إذا علم إجمالاً بالتكليف الفعلى، ضرورة أنه ينافيه رفع الجزئية المجهولة، وإنما يكون مورده ما إذا لم يعلم به، بل علم مجرد ثبوته واقعاً (يعنى ولو لم يكن فعلياً)» (١). ولعله مبنى على ما اختاره سابقاً من أنّ العلم الإجمالى إذا علم كونه فعلياً من جميع الجهات يكون علمه تاميةً للتجنّز فلا- يمكن صدور الترخيص لأطرافه من ناحية الشارع. ولكن بما أنّ الصحيح المختار فى ذلك البحث عدم كون العلم الإجمالى علمه تاميةً، وإنه ليس إلّا مجرد المقتضى للاحتياط (وذلك لأنه لا يستفاد من أدلّة الواجبات والمحرمات إلّا كونها مقتضيةً للفعليّة، غير منافية لما يعرض عليها من العناوين الثانويّة وغيرها ممّا يمنعها عن الفعليّة، وإنه لا طريق لنا إلى كشف الفعليّة من جميع الجهات من ظواهر الأدلّة نعم إذا ثبت المقتضى ولم يمنع منه مانع نحكم بفعليّته) فلا- مانع حينئذٍ من جريان البراءة فى ما نحن فيه. الثانى: قد يتصوّر إمكان جريان أصالة الاشتغال فى ما نحن فيه، وذلك من طريقين: أحدهما: استصحاب اشتغال الذمّية بالتكليف. انوار الأصول، ج ٣، ص: ١٥٩ وفيه: أنّ البراءة مقدّمة على الاشتغال لأنها فى محلّ الكلام بمنزلة الأصل السببى، وأصالة الاشتغال أصل مسببى، لأنّ منشأ الشكّ فى فراغ الذمّة إنّما هو الشكّ فى جزئية السورة مثلاً، وهو يرتفع بجريان البراءة فيرتفع موضوع أصالة الاشتغال. ثانيهما: أنّ الشكّ فى المقام يرجع إلى الشكّ فى المحصل، لأنّ الأمور به وهو عنوان الصلوة مثلاً عنوان بسيط، ولا نعلم أنه هل يحصل بإتيان تسعة أجزاء، أو لا؟ فلا بدّ لإحرازه من إتيان الجزء العاشر أيضاً. وفيه: أنه ليست الصلوة أمراً خارجاً وراء الأجزاء، حاصلًا منها ومسبباً عنها حتّى يكون الشكّ شكاً فى المحصل، بل إنّما هى عين الأجزاء، والأمر بها منبسط على الأجزاء. هذا كلّ فى الجهة الاولى، وهى ما إذا كان الأقل والأكثر من قبيل الجزء والكلّ.

الجهة الثانية: فى الشرائط

(فى ما إذا كان الأقل والأكثر من قبيل الشرط والمشروط، وكان منشأ انتزاع الشرطية أمراً خارجاً عن المشروط مبايناً له فى الوجود كالطهارة بالنسبة إلى الصلوة). وقد ذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله هنا أيضاً إلى التفصيل بين البراءة العقلية والبراءة الشرعية كما ذهب إليه فى المقام الثالث الآتى أيضاً (وهو الشكّ فى القيود) فقال بجريان البراءة شرعاً وعدم جريانها عقلاً بناءً على مسلكه المتقدّم فى المقام الأوّل (الشكّ فى الأجزاء)، وادّعى أنّ عدم جريان البراءة العقلية فى الشرائط والقيود أظهر من عدم جريانها فى الأجزاء بدعوى أنّ الإنحلال المتوهم (هناك بتقريب كون الأقل ممّا علم وجوبه تفصيلاً إمّا نفسياً أو مقدّمياً) لا يكاد يتوهم فى المقام، فإنّ الجزء الخارجى ممّا يمكن فيه دعوى اتّصافه بالوجوب الغيرى المقدّمى، إذ لكلّ جزء خارجى وجود آخر مستقلّ غير وجود الجزء الآخر وإن كان العرف يرى للمجموع وجوداً واحداً، بخلاف الجزء التحليلى المتصوّر فى المقام كالتيقيد والاشتراط فلا- وجود له خارجاً غير وجود المجموع الواجب بالوجوب النفسى الاستقلالى، فلا يتّصف بالوجوب حتّى الوجوب النفسى الضمنى. هذا فى البراءة العقلية. وأما البراءة النقلية فقد فصل فيها بين الشرائط والقيود، وقال بجريانها فى الشرائط انوار الأصول، ج ٣، ص: ١٦٠ وعدم جريانها فى القيود لأنّ المشروط بالشرط المشكوك (وهو الصلوة مع الطهارة) مع المطلق (وهو الصلوة المطلق) يكون فى نظر العرف من قبيل الأقل والأكثر، فيأتى فيه ما ذكره من التفصيل فى الأجزاء، وأما المقيّد بالقيود المشكوك (كالرقبة المؤمنة) مع المطلق (وهو الرقبة المطلقة) يكون فى نظر العرف من قبيل المتباينين الأجنبيين فلا- تجرى فيه البراءة النقلية كالبراءة العقلية. أقول: الحقّ جريان البراءة

مطلقاً في الشرائط أيضاً كالأجزاء (وأما القيود فسيوافيك البحث عنها في الجهة الثالثة تفصيلاً فانظر) وذلك لشمول الأمر الضمني للشرائط كالأجزاء، والفرق بينهما أن الأمر الضمني في الأجزاء يتعلّق بالجزء نفسه، وأما في الشرائط فيتعلّق بوصف الاشتراط لا بنفس الشرط، وهذا المقدار من الفرق لا- يمنع عن الانحلال في الشرائط. وبالجملة إن مسألة الانحلال في المقام مبنية على تعلّق الأمر الضمني بالشرائط لا على تعلّق الأمر المقدمى الغيرى بها حتّى يتوهم محذور الخلف أو محذور لزوم عدم الانحلال من الانحلال الذى مرّ بيانها تفصيلاً في استدلال المحقّق الخراسانى رحمه الله.

الجهة الثالثة: في القيود

إشارة

(أى في ما إذا كان الأقل والأكثر من قبيل الشرط والمشروط أيضاً ولكن كان منشأ إنتزاع الشرطية أمراً داخلياً في المشروط متّحداً معه في الوجود كوصف الإيمان بالنسبة إلى الرقبة) وفيها ثلاثة أقوال: ١- ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله من كونها من قبيل المتباينين فيجب فيها الاحتياط مطلقاً. ٢- ما ذهب إليه المحقّق النائينى رحمه الله من التفصيل بين القيود المقومة وغير المقومة ووجوب الاحتياط في الاولى دون الثانية. ٣- ما ذهب إليه الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله في تهذيب الاصول وهو القول بالبراءة المطلقة. واستدلّ المحقّق الخراسانى رحمه الله للقول الأوّل بأنّ القيود من الاجزاء التحليلية التى لا- انوار الأصول، ج ٣، ص: ١٦١ يميّزها إلّا العقل، فلا تميز لها في الخارج أصلاً، فيعدّ واجد الجزء التحليلى وفاقده من المتباينين، لا من الأقل والأكثر، فدعوى الانحلال فيها بتخيّل إنّ ذات المطلق كالرقبة والعام كالحيوان مطلوبان قطعاً بالطلب النفسى أو الغيرى، ومطلوبية المقيد والخاصّ مشكوكه، مدفوعة بأنّ ذاتى المطلق والعام ليستا مقدّمتين للمقيد والخاص حتّى يكونا واجبتين على كلّ تقدير. واستدلّ المحقّق النائينى رحمه الله بما حاصله: أنّ القيد والخصوصية الزائدة المشكوكه إذا كانت من مقومات المعنى المتخصّص بها عقلاً كالفضل بالنسبة إلى الجنس، بمعنى أنّ الأ- كثر كان مركّباً من الجنس والفضل كما إذا كان الواجب مردّداً بين ذبح الحيوان مطلقاً- بقره كان أو شاء- وبين ذبح الشاة بالخصوص ففي هذه الصورة يجب الاحتياط بإتيان الأكثر (وهو الشاة التى ينحلّ بالتحليل العقلى إلى جنس وفضل) لأنّ الأكثر وإن كان مركّباً عند العقل إلّا أنّه بنظر العرف يكون مفهوماً بسيطاً مابيناً لمفهوم الأقل فالشاة والحيوان عند العرف من المتباينين. وإن شئت قلت: إنّ من قبيل دوران الأمر بين التعيين والتخير، ومقتضى القاعدة فيه هو التعيين لا البراءة عن الخصوصية، وهكذا إذا كانت الخصوصية الزائدة المشكوكه من مقومات المعنى المتخصّص بها بنظر العرف وإن لم يكن من مقوماته عقلاً، كما إذا كان الواجب مردّداً بين شراء جارية رومية وبين جارية مطلقاً، حيث إنّ الرومية ليست من مقومات الجارية عقلاً ولكن العرف يرونها نوعاً آخر مقابل الجارية الحبشية مثلاً، وأما إذا لم تكن الخصوصية الزائدة المشكوكه من مقومات المعنى لا عقلاً ولا عرفاً كما إذا كان الواجب مردّداً بين الرقبة المطلقة وبين الرقبة المؤمنة أو بين العبد المطلق وبين العبد الكاتب فيجوز إجراء البراءة بالنسبة إليها لأنّ اعتبار قيد الإيمان أو الكتابة مثلاً يحتاج إلى مؤونة زائدة من البيان في عالم الثبوت والإثبات، ثمّ قال في ذيل كلامه: إنّ الضابط في المقومية كون التخلف في المعاملة من قبيل التخلف في العنوان فتكون المعاملة باطله كما إذا قال بعتك شاة ولم تكن شاة بل كان فرساً مثلاً، والضابط في عدمها كون التخلف من قبيل الأوصاف التى يوجب تخلفها خيار تخلف الوصف فقط كما إذا قال بعتك هذا العبد الكاتب ولم يكن كاتباً «١» (انتهى). واستدلّ في تهذيب الاصول للقول الثالث: بما حاصله: أنّ متعلّق البعث والزجر إنّما هو انوار الأصول، ج ٣، ص: ١٦٢ الماهيات والعناوين دون المصاديق الخارجية، وعليه فالمدار في دوران الأمر بين الأقل والأكثر إنّما هو ملاحظة لسان الدليل الدالّ على الحكم حسب الدلالة اللفظية العرفية، لا المصاديق الخارجية، ومن المعلوم أنّ البعث إلى الطبيعه (كطبيعة الرقبة) غير البعث إلى الطبيعه المقيدة (كطبيعة الرقبة المؤمنة)، والنسبة بين المتعلّقين هو القلة والكثرة وإن كانت المصاديق على غير هذا النحو، وحينئذ نقول: إنّ البعث إلى طبيعه الرقبة معلوم، وتعلّقه إلى المؤمنة مشكوك فيه، فتجرى البراءة عن المشكوك، وهكذا المركّبات التحليلية كالجنس

والفصل لأن الموضوع ينحل عند العقل إلى معلوم ومشكوك فيه، فالصلاة المشروطة بالطهارة عين ذات الصلاة في الخارج، كما أن الرقبة المؤمنة عين مطلقها فيه، والإنسان عين الحيوان وهكذا، وإنما الافتراق في التحليل العقلي، وهو في الجميع سواء، فكما تنحل الصلاة المشروطة بالصلاة والاشتراط، كذا ينحل الإنسان إلى الحيوان والناطق، ففي جريان البراءة وقيام الحجية على المتيقن دون المشكوك سواء في الجميع» (١). أقول: الأقوى هو القول الثاني وهو ما ذهب إليه المحقق النائيني رحمه الله، نعم بالنسبة إلى القيود غير المقومة، المختار هو البراءة العقلية لا العقلية بناءً على ما حققناه في مبحث البراءة. وعلى أي حال لا فرق بين الأجزاء والشرائط والقيود إلا في القيود المقومة لأنها في نظر العرف من قبيل المتباينين وإن لم يكن كذلك بالدقة العقلية، وإن شئت فاحتبر نفسك فيما إذا أمر المولى بصناعة مصنوع خشبي يتردد بين كونه سريراً أو نافذة، ففي هذه الحالة وإن كانت وصف السريرية وغيرها من الأعراض للخشب لكنها تعدد عند العرف من المقومات، والسرير والنافذة عندهم متباينان كالسيارة والطائرة، وإن كانتا مصنوعتين من الخشب والحديد، ولذلك يجب التخلف فيهما بطلان المعاملة لا مجرد خيار تخلف الوصف. وبالجملة إن المعيار في التباين والوحدة ليس الجنس والفصل المنطقيين بل المعيار الصدق العرفي وإن كان الاختلاف في الاعراض. هذا - بخلاف ما إذا كانت القيود غير مقومة عند العرف كقيد الإيمان في الرقبة المؤمنة وقيد الكتابة في العبد الكاتب، فيكون الفاقد والواجد من قبيل الأقل والأكثر فتجرب البراءة بالنسبة إلى الأكثر. انوار الأصول، ج ٣، ص: ١٦٣ ومن هنا يظهر الإشكال في كلمات الأعلام الثلاثة: أما المحقق الخراساني رحمه الله فيرد عليه أن المقيد والفاقد للقيد إنما يكونان من المتباينين فيما إذا كانا من قبيل الماهية بشرط شيء والماهية بشرط لا، مع أن مطلق الرقبة والرقبة المؤمنة مثلاً يكونان من قبيل الماهية بشرط شيء والماهية لا بشرط، وإلا يلزم أن يكون الفاقد للجزء والواجد له أيضاً من المتباينين وأن تكون الصلاة بشرط الجزء العاشر مبانة للصلاة بشرط تسعة الاجزاء، وهذا مخالف لما ذهب إليه نفسه من كونهما من قبيل الأقل والأكثر. هذا مضافاً إلى أن الميزان كما قلنا صدق التباين وعدمه عند العرف، وكون القيد من القيود المقومة وعدم كونه منها في نظر العرف، فرب وصف لا يعد مقوماً لموصوفه عرفاً كالقراءة والكتابة في العبد القاري والكاتب فيكون التخلف فيه من قبيل التخلف في الوصف موجباً للخيار فقط، ورب وصف يعد من مقومات موصوفه عند العرف كوصف السريرية والنافذية فيما إذا اشترى شيئاً بعنوان إنه سرير فتبين كونه نافذة. فيكون التخلف فيه من قبيل التخلف في العنوان، الموجب لبطلان المعاملة. إن قلت: ما هو الضابط في التباين وعدمه وفي المقومية وعدمها عند العرف؟ قلنا: إنما يرى العرف التباين فيما إذا كانت الآثار المترتبة متفاوتة مختلفة كالأثار المترتبة على السرير والنافذة، وإذا كانت الآثار قريبة كالأثار المترتبة على العبد الكاتب وغير الكاتب (حيث إنهما مشتركان في خدمات كثيرة) فلا يحكم العرف بالتباين بل يرى التخلف فيه مجرد التخلف في وصف من الأوصاف. وأما ما ذهب إليه في تهذيب الأصول من أن متعلق البعث والزجر إنما هو الماهيات والعناوين. فيرد عليه: إنه إما أن يكون المراد منه الفاظ الماهيات كلفظ الغنم والشاة، أو يكون المراد الصور المتصورة في الذهن، والأول لا معنى له كما لا يخفى، والثاني يحتمل فيه وجهان: أحدهما: أن يكون المقصود الصور الذهنية بما هي صور ذهنية، والثانية: الصور الذهنية بما هي مشيرة إلى الخارج، والأول أيضاً لا يمكن أن يكون متعلقاً للأمر والنهي قطعاً، فيتعين أن يكون المتعلق العناوين بما هي مشيرة إلى الخارج، وهذا يرجع في الحقيقة إلى كون المتعلق هو الخارج لا الماهية والعنوان، وأما تعلقهما ابتداءً بالعنوان فلأجل العبور إلى الخارج. انوار الأصول، ج ٣، ص: ١٦٤ وإن شئت قلت: الطلب التشريعي كالطلب التكويني، فكما أن المولى في طلبه التكويني للماء مثلاً يطلب الماء الموجود في الخارج لأنه منبع كل أثر، كذلك في طلبه التشريعي كما إذا أمر عبده بإتيان الماء عوضاً عن تصدّي نفسه لإتيانه، فلا إشكال في أن متعلق أمره وطلبه هذا أيضاً إتيان الماء الموجود في الخارج، وقس عليه سائر الأوامر والنواهي الصادرة من سائر الموالى والشارعين. وهاهنا أمور ينبغي التنبيه عليها:

الأمر الأول: الشك في جزئية شيء أو شرطيته عند النسيان

فيما إذا شك في جزئية شيء أو شرطيته في حال نسيانه، وإنه هل يوجب النسيان ارتفاع الجزئية أو الشرطية أو لا؟ وبعبارة أخرى: هل

الأصل في الأجزاء والشرائط ركنية كل واحد منها (حتى يوجب النسيان بطلان العمل) أو لا؟ والبحث فيه يقع في ثلاث مقامات: المقام الأول: في مقتضى الدليل الاجتهادي. المقام الثاني: في مقتضى الأصل العملي. المقام الثالث: في كيفية الخطاب بالنسبة إلى الناسى بناءً على عدم اطلاق دليل الجزء أو الشرط لحال النسيان. أما المقام الأول: فيتصور له صور ثلاث: الأولى: ما إذا دلّ الدليل على الجزئية أو الشرطية بلسان الحكم الوضعي كقوله عليه السلام: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» فلا إشكال في إطلاقه حينئذٍ لحال النسيان. الثانية: ما إذا كان الدليل بلسان الأمر، وكان إرشاداً إلى الجزئية أو الشرطية فلا إشكال أيضاً في إطلاقه لحال النسيان. الثالثة: ما إذا استفدنا الجزئية أو الشرطية من أمر مولوي تكليفي، ودلّ على الجزئية بمدلولها الالتزامي ففي هذه الصورة تختص الجزئية أو الشرطية بحال الذكر والإلتفات، لإمتناع توجه الخطاب إلى الناسى، فيكون مقتضى القاعدة الأولية حينئذٍ اختصاص الجزء أو الشرط انوار الأصول، ج ٣، ص: ١٦٥ بالعالم الملتفت بخلاف صورتين الأوليين لعموم الدليل فيهما، اللهم إلا أن يكون هناك قاعدة حاكمية عليه كقاعدة لا تعاد وحديث رفع النسيان وشبه ذلك. أما المقام الثاني: أي الذي تصل التوبة إليه بعد فقدان الدليل الاجتهادي فيأتي فيه كل واحد من الأقوال الثلاثة المطروحة في الأقل والأكثر الارتباطيين (القول بالاشتغال مطلقاً والقول بالبراءة مطلقاً والقول بالتفصيل بين البراءة العقلية والبراءة النقلية) لأن المقام من صغريات ذلك البحث لأننا نعلم إجمالاً بتعلق التكليف بالجزء أو الشرط ونشك في إطلاقه لحالتي الذكر والنسيان (وهو الأكثر) أو اختصاصه بحال الإلتفات فقط (وهو الأقل) فالمختار حينئذٍ في ما نحن فيه هو البراءة عقلاً ونقلماً كما مرّ هناك، والمراد من البراءة النقلية هنا إنما هو مفاد فقرة «رفع ما لا يعلمون» من حديث الرفع، لا فقرة «رفع النسيان» لأنها من الأدلة الاجتهادية، وحاكمية على اطلاق أدلة الجزئية والشرطية لو كان هناك اطلاق. أما المقام الثالث: فقد وقع الأعلام (القائلون باختصاص أوامر الجزئية والشرطية بحال الذكر) في حلّ مشكلة تعدد الخطابين في حيص وبيص، فذهب المحقق النائيني رحمه الله إلى عدم إمكان توجه الخطاب إلى الناسى، وتصحيح صلاته من طريق وجود الملاك (ملاك المحبوبة) وذهب جماعة إلى إمكان توجه الخطاب إليه وذكروا لتصحيحه طرقاً ثلاثة: الأول: ما ذكره الشيخ الأعظم رحمه الله وهو أنه يكفي في تصحيح عبادة الناسى اعتقاده توجه أمر الملتفت إليه فيأتي بالفاقد للجزء بداعي إطاعة الأمر بالصلاة، وإنما الخطأ في التطبيق. وأورد على هذا الوجه: بأن الخطأ في التطبيق متوقف على تصوير خطاب للناسى في الرتبة السابقة، وهو محلّ الكلام والإشكال. الثاني: أن يكلف الملتفت بتمام الأمور به، والناسى بما عدا المنسى، لكن لا بعنوان الناسى حتى يلزم الانقلاب إلى الذاكر بمجرد توجه الخطاب إليه بل بعنوان آخر عام، ملازم لجميع مصاديقه، كعنوان الصائم إذا فرض كونه ملازماً لمصاديق النسيان فيقال: «أيها الصائم أقم الصلاة بتسعة الأجزاء». ويرد عليه: إن اختيار عنوان ملازم عام في جميع الموارد أمر مشكل جداً أو محال. الثالث: أن توجه الخطاب بالنسبة إلى تسعة أجزاء مثلاً بعنوان أيها المكلفون، وبالنسبة إلى الجزء العاشر بعنوان أيها الذاكر. وهذا وجه جيد.

الأمر الثاني: في زيادة الأجزاء والشرائط

وتنقيح البحث فيه يحتاج إلى رسم امور: الأول: في أن اعتبار أجزاء المركب يتصور على ثلاث صور: تارةً يعتبر بشرط لا، كما إذا دلّ الدليل على لزوم إتيان الركوع بشرط الوحدة، واخرى لا بشرط، كما في ذكر التسييح الكبرى في الركوع، وهي بنفسها على قسمين: فتارةً تعتبر الزيادة جزءاً للصلاة كما في مثال التسييح في الركوع، واخرى لا تعتبر جزءاً للصلاة كما أنها ليست مضرّة بصحة العمل (كما في زيادة المسح في الوضوء) إلّا من ناحية التشريع المحرّم، وثالثةً نشك في كيفية اعتبارها. ومن ناحية اخرى: تارةً تكون الزيادة من نسخ المأمور به كما في الركوع الزائد، واخرى تكون من غير نسخه كما إذا أتى في الصلاة بأذكار أو أفعال من غير نسخ أفعالها وأذكارها. ثم إن كل ذلك إما يأتي به بقصد الجزئية فيكون نوعاً من التشريع، أو يأتي بها من غير قصد الجزئية، فلا بد من البحث في أنه ما هو مقتضى الأصل العملي حينئذٍ؟ فانتظر. الثاني: قد يستشكل في أصل تصوير الزيادة في الأجزاء حقيقة فيقال: أساساً لا تتصور الزيادة في الأجزاء لأنها إنما أخذت في عنوان المأمور به بشرط لا فترجع الزيادة حينئذٍ إلى النقصان، لأن للمركب حينئذٍ قيد عدمي

(وهو عدم إتيان الزيادة) وهو ينعدم بإتيان الزيادة، أو أخذت لا بشرط فلا تصدق الزيادة حينئذٍ، أى لا يكون الزائد زائداً فى المأمور به، لأنّ المأمور به حينئذٍ إنّما هو طبعى الجزء من غير اعتبار وجود فرد آخر من الطبعى معه، ولا اعتبار عدمه لأنّه على الفرض غير مقيد بكونه وجوداً واحداً ولا بكونه متعدداً، فلو وجد فردان من الطبعى أو أكثر يصدق على الجميع أنّها من مصاديق المأمور به فلا تتصوّر الزيادة. وقد اجيب عنه بوجوه أحسنها: أنّ الزيادة وإن ترجع إلى النقيضة بالدقة العقلية لكنّه لا إشكال فى صدقها عند العرف، والمقصود فى المقام إنّما هو البحث فى إيجاب الزيادة العرفية بطلان المأمور به وعدمه. وإن شئت قلت: إنّ الحكم فى ما نحن فيه لا يدور مدار التسمية وصدق عنوان الزيادة أو النقيضة، بل البحث فى أنّ ما أتى به زائداً على الاجزاء هل يوجب الفساد أو لا، سواء صدق عليه اسم الزيادة أو لا. ومن تلك الوجوه: أنّه يتصوّر فى اعتبار المأمور به شقّ ثالث، وهو أن يعتبر المولى انوار الأصول، ج ٣، ص: ١٦٧ صرف الوجود من الطبعية، أى ما هو عادم العدم ونقيضه، فقهرّاً ينطبق المأمور به على أوّل وجود من تلك الطبيعة التى أخذت جزءً، ولا ينطبق على الوجود الثانى، بل يصدق عليه عنوان الزيادة حقيقة. ولكن يرد عليه: أنّه لا يخلو الأمر فى مقام الثبوت والواقع من إحدى الحالات الثلاثة فإما أخذت الماهية لا بشرط أو بشرط شىء أو بشرط لا، والحصر عقلى لا يتصوّر فيه شقّ رابع بعنوان صرف الوجود، بل لا يكون صرف الوجود أيضاً خارجاً من هذه الثلاثة. الثالث: فى مقتضى الأصل العملى فيما إذا أتى بالزائد من دون قصد الجزئية والتشريع. ربّما يقال: إنّ جميع المباني المذكورة فى النقيضة تأتى هنا أيضاً، فيكون الأصل (بناءً على ما هو المختار هناك) هو البراءة لأنّه لو كانت الزيادة مضرّة وموجبة للبطلان لكان على الشارع البيان. وإن شئت قلت: إنّ كون الزيادة موجبة للبطلان سواء كانت عمديّة أو سهويّة متوقّف على اعتبار الجزء بشرط لا، أى اعتباره مقيداً بعدم الزيادة، والشكّ فيه يرجع إلى الأقل والأكثر فى المركّبات التحليلية، وقد تقدّم أنّ المختار فيها جريان البراءة، فمقتضى الأصل عدم البطلان إلّا أن يدلّ دليل خاصّ على أنّ الزيادة مطلقاً موجبة للبطلان، كما ورد الدليل على البطلان فى باب الصّلاة والطواف عند الزيادة العمديّة. لكن يمكن أن يقال: بأنّ بناء العقلاء فى المركّبات المخترعة مثل الأدوية والأغذية على عدم جواز إتيان الزيادة، فلو أمر المولى بمعجون من كذا وكذا لم يجز التعدى من الأجزاء والحدود التى يبيّنهما، وهذا يمنع عن حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، وعن جريان أصل البراءة الشرعيّة (قاعدة رفع ما لا يعلمون) لأنّ السيرة العقلية - بعد امضاء الشارع ولو بعدم الردع - بمنزلة الأمانة وتوجب رفع موضوع البراءة (وهو الشكّ) وتكون واردة عليها، والنتيجة حينئذٍ قاعدة الاشتغال وبطلان العمل بالزيادة. الرابع: بناءً على كون الأصل الأوّل هو البراءة - هل يلزم البطلان من ناحية اعتبار قصد القرية فى التعدييات أو لا؟ وهذا يتصوّر له صورتان: تارةً يأتى بالزيادة بقصد الزيادة بحيث لولاها لا يأتى بالعمل برأسه فلا إشكال حينئذٍ فى البطلان لعدم تحقّق قصد القرية وعدم تمشيه، ولكن مثل هذا نادر انوار الأصول، ج ٣، ص: ١٦٨ جدّاً، وأخرى يأتى بها من باب تطبيق المأمور به عليها من دون أن يكون محرّكه الإتيان بالزيادة بل المحرّك هو إطاعة المولى كيفما كان، فالحكم بالصحة هو الأقوى على فرض جريان البراءة فى المقام.

الأمر الثالث: هل يسقط الوجوب عند تعذر وجود الجزء أو الشرط...؟

إشارة

إذا تعذّر وجود جزء أو شرط أو عدم مانع بواسطة الاضطرار أو أحد الأعداء الآخر، بمعنى أنّه اضطرّ إلى ترك جزء من أجزاء الواجب أو ترك شرط من شرائطه أو اضطرّ إلى وجود مانع أو أكره مثلاً إلى ترك ما لوجوده دخل فى الواجب أو إلى فعل ما لعدمه دخل، فيه فهل مقتضى القواعد والأدلة سقوط الوجوب عن الباقي، أو لا؟ وبعبارة أخرى: هل الجزئية والشرطية والمانعية مطلقة شاملة لحالتى الاختيار والعذر أو تختصّ بحال الاختيار ولازمه وجوب الإتيان بالباقي؟ لا بدّ من إيراد البحث فى أربع مقامات: الأوّل: فى مقتضى الأدلة الخاصية فى كلّ مورد. الثانى: فى مقتضى إطلاقات أدلّة الجزئية والشرطية. الثالث: فى مقتضى الاصول العمليّة. الرابع: فى مقتضى «قاعدة الميسور» ودائرة شمولها. أمّا المقام الأوّل: فمحلّ البحث عنه هو الفقه لا الاصول كما لا يخفى. وأمّا المقام الثانى:

فالتحقيق فيه أن يقال: يتصور لأدلة الجزئية والشرطية ثلاث حالات: تارة: تكون الأدلة بلسان الحكم الوضعي كقوله عليه السلام: «لا صلاة إلا بطهور»، فلا إشكال في إطلاقها وشمولها لحالتى الإختيار والعذر. واخرى: يكون لسانها لسان الحكم التكليفي مع كونها من قبيل الأوامر الإرشادية، أى تكون إرشادة إلى الجزئية أو الشرطية كقوله تعالى: «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ أَنْوَارِ الْأَصُولِ، ج ٣، ص: ١٦٩ ... وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا ...» (١) فلا إشكال أيضاً فى الاطلاق. وثالثة: تكون الأدلة بلسان الحكم التكليفي مع كونها أوامر مولوية، فالصحيح حينئذ اختصاصها بحال الاختيار لاستحالة تعلق الأمر بفاقد القدرة، وامتناع التكليف بما لا يطاق. وأما المقام الثالث: فلا إشكال فى أن الأصل الجارى فى المقام هو البراءة عن وجوب الباقي، أى وجوب الصلاة بدون الطهارة على فاقد الطهورين مثلاً. ولكن قد يقال، بجريان استصحاب الوجوب، ويقدم على البراءة إما لكونه حاكماً عليها أو من باب أخصيئة أدلته من أدلة البراءة (كما هو المختار فى محله). يمكن الإيراد عليه: أولاً: بعدم اتحاد قضية المشكوكه والمتيقنه من حيث الموضوع، لأن الموضوع فى المتيقنه هو مجموع القيد والمقيد (الطهارة مع الصلوة) وفى المشكوكه ذات المقيد من دون القيد. واجب عنه بوجهين: أحدهما: أن المستصحب هنا إنما هو كلى الصلوة، أى القدر الجامع بين الصلوة من دون الطهارة والصلوة مع الطهارة، وهو واحد فى القضيتين. ثانيهما: وجود الوحدة عرفاً، لأن الجزء أو القيد المتعذر كثيراً ما لا يكون من مقومات الموضوع فى نظر العرف بل يكون من حالاته. والإنصاف عدم تمامية كلا- الوجهين: أمّا الوجه الأول: فلأن استصحاب الكلى فى المقام من مصاديق القسم الثالث منه (وهو ما إذا إنعدمت الطبيعة الموجودة ضمن فرد بإنعدام ذلك الفرد، وشككنا فى وجودها ثانياً بقيام فرد جديد مقام الفرد الأول) والمعروف عند المحققين عدم حجته. وأمّا الوجه الثانى: فلعدم وجود الاتحاد عند العرف بين واجد الجزء وفاقده، كالحج مع الوقوف فى عرفات والحج مع عدم الوقوف فيها، وأمّا التسامح العرفى فهو يأتى فيما إذا كان التفاوت جزئياً، كما إذا نقص من الماء الكثير رطلاً مثلاً وشككنا فى بقاءه على الكرية. انوار الأصول، ج ٣، ص: ١٧٠ وثانياً: بأن استصحاب الوجوب يتصور بالنسبة إلى ما إذا فقد الطهورين مثلاً بعد دخول الوقت، وأمّا إذا فقد قبله فلا تجب عليه الصلوة حتى يستصحب وجوبها، اللهم إلا أن يقال بوجوبها قبل الوقت أيضاً على نحو الواجب المعلق، لكن المختار عدم صحته فلا وجه لجريان استصحاب الوجوب، بل الجارى إنما هو استصحاب عدم الوجوب. وقد يقال: إن هذا الاستصحاب من قبيل القسم الثانى للكلى لا الثالث لأنه من قبيل الشك فى بقاء الحيوان من جهة تردده بين طويل العمر وقصير العمر لأن الوجوب المعلق بالمركب هنا مردد بين تعلقه به على أن يكون الجزء المتعذر جزءاً له مطلقاً فيسقط الوجوب بتعذره، أو يكون جزءاً له فى حال الاختيار فقط فيبقى التكليف بالباقي على حاله. واجب عنه: بأنه غير معقول لأنه لازمه تعلق طلب واحد بعشرة أجزاء تارة، وبتسعة أجزاء اخرى، هذا محال، لأن الطلب الواحد لا يتعلق بشيئين مختلفين، فلا يمكن اندراجه فى القسم الثانى من استصحاب الكلى. ثم إنه ذكر فى المقام وجه آخر للاستصحاب، وهو أن يستصحب شخص الوجوب السابق المعلق بالمركب لأنه منبسط على أجزاء المركب، وبعد تعذر بعض أجزائه يكون الوجوب فى المركب الناقص عين الوجوب الأول الذى كان منبسطاً على المركب التام، غاية أن حده قد تبدل بحد آخر، نظير البياض المنبسط على جسم طويل فيما إذا انفصل منه جزء وصار قصيراً، حيث إن البياض الباقي فى الجسم القصير هو عين ذلك البياض الأول، غاية أنه تبدل حده بحد آخر. والجواب عنه: إن المركب الناقص الباقي كان واجباً ضمن المركب التام لا مستقلاً مع أن المراد فى هذا الوجه استصحاب وجوب الباقي بالاستقلال، فيتبدل الموضوع من الوجوب الضمنى إلى الوجوب الاستقلالى، ويلزم منه عدم وجود شرط الاتحاد المعتبر فى موضوع الاستصحاب، اللهم إلا أن يكون الجزء المتعذر أمراً غير هام بحيث يعد من الحالات المتواردة على الموضوع، لا المقومة له. فتلخص من جميع ما ذكرنا أن الأصل الجارى فى المقام هو البراءة لولا دليل خاص اجتهادى يدل على بقاء الوجوب، نظير ما ورد فى باب الصلوة من «أن الصلوة لا تدرك بحال». ثم إن المحقق العراقى رحمه الله استدلل فى المقام لوجوب الباقي بعمومات الإضطرار كقوله عليه السلام فى خبرى زارة ومحمّد بن مسلم: «التقية فى كل شىء، وكل شىء اضطر إليه ابن آدم فقد أحله انوار الأصول، ج ٣، ص: ١٧١ الله له» (١) بناءً على كون المراد من الحلية فيها معناها اللغوى الشامل للحلية الوضعية أيضاً، وتقريب الاستدلال: إن حلية الجزء والشرط

والمانع المتعذر عبارة عن سقوطه عن الجزئية والشرطية والمانعية في حال تعذره، ومقتضى ذلك بعد حكومه هذه العمومات على الأدلة المثبتة للأجزاء والشرائط، والموانع هو تخصيص الجزئية والشرطية والمانعية المستفادة منها بغير حال التعذر، ولازمه وجوب الإتيان بالباقي لكونه تمام المركب المأمور به في هذا المستلزم لفراغ الذممة وعدم وجوب إعادة عليه بعد ارتفاع الاضطرار، وربما يشهد لما ذكرناه ما في كثير من النصوص من استشهاد الإمام عليه السلام بمثل هذه العمومات لرفع جزئية المتعذر أو شرطية وإيجاب الأمر بالبقية (انتهى ملخصاً) «٢». أقول: من هذه الروايات ما رواه منصور بن حازم قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يعتريه البول ولا يقدر على حبسه، قال فقال لي: «إذا لم يقدر على حبسه فالله أولى بالعدر يجعل خريطة» «٣». ومنها: ما رواه سماعة قال: سألت عن الرجل يكون في عينه الماء فينتزع الماء منها فيستلقى على ظهره الأيام الكثيرة: أربعين يوماً أو أقل أو أكثر، فيمتنع من الصلوة الأيام إلا إيماءً وهو على حاله، فقال: «لا بأس بذلك وليس شيء مما حرم الله إلا وقد أحله لمن اضطر إليه» «٤». ومنها: ما رواه أبو بصير قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المريض هل تمسك له المرأة شيئاً فيسجد عليه؟ فقال: «لا إلا أن يكون مضطراً ليس عنده غيرها، وليس شيء مما حرم الله إلا وقد أحله لمن اضطر إليه» «٥». ويمكن أن يقرب الاستدلال بهذه الروايات لمطلق موارد الاضطرار بطريقتين: أحدهما: طريق القياس المنصوص العلة فإنها ظاهرة في أن علة سقوط الجزء أو الشرط انوار الأصول، ج ٣، ص: ١٧٢ المضطر إليه عن الجزئية أو الشرطية ووجوب باقي الأجزاء إنما هو الإضطرار به، وهو موجود في جميع موارد الاضطرار. ولكن يمكن الجواب عنه: بأن غاية ما يستفاد من هذه الروايات مجرد رفع الجزئية والشرطية عن المتعذر وأنها لا تقتضي إيجاب فعل الباقي، وأما وجوب الباقي المفروض في مورد هذه الروايات وهو الصلوة فلعله كان مستفاداً من الخارج (لا من نفس الأمر الموجود في هذه النصوص) مثل قوله عليه السلام: «لا تترك الصلوة بحال». فالمقدار المستفاد من هذه الروايات على نهج القياس المنصوص العلة إنما هو سقوط الجزء أو الشرط عن الجزئية والشرطية في تمام موارد الاضطرار، وأما وجوب الباقي فلا يستفاد منها، بل لا بد فيه من دليل خاص من الخارج كما في باب الصلوة. ثانيهما: طريق الاستقراء عن موارد الاضطرار في الأبواب المختلفة من الفقه فإنه يقتضى حصول القطع بوجوب الباقي، نظير ما ورد في باب القيام من وجوب إتيان الصلوة جالساً ثم مستلقياً ثم على جانب الأيمن والأيسر، واستدلال الإمام عليه السلام بقوله تعالى: «الَّذِينَ يَذُكَّرُونَ لِلَّهِ قِيَاماً وَقُعُوداً وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ» وهكذا ما ورد في باب القبلة. ويمكن الجواب عن هذا أيضاً: بأن موارد الاستقراء مختصة بأبواب الصلوة لا غير، فاحتمال إلغاء الخصوصية مشكل كما لا يخفى. هذا تمام الكلام في المقام الثالث.

قاعدة الميسور

وأما المقام الرابع: (أى الاستدلال بقاعدة الميسور لوجوب غير المتعذر من الأجزاء والشرائط في جميع أبواب الفقه) فلا بد أولاً من ملاحظة أدلة هذه القاعدة، ثم مقدار دلالتها، فنقول: يمكن إثباتها من طرق الروايات وبناء العقلاء: أما الروايات فالعمدة فيها ثلاث روايات يشار إليها غالباً في كلمات المتأخرين: الرواية الأولى: نبوية، وهي قوله صلى الله عليه وآله: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم»، نقلت من طريق الخاصة مرسله في المستدرک، ج ٢، كتاب الحج عن عوالى اللثالى وفى البحار كتاب انوار الأصول، ج ٣، ص: ١٧٣ الصلوة باب صلاة العراء «١» والموجود فى هذا الطريق «فأتوا به ما استطعتم» بدل «فأتوا منه ما استطعتم». ونقلت من طريق العامة فى سنن البيهقى «٢» عن أحمد بن حنبل فى سننه عن يزيد بن هارون عن أبى هريرة قال: خطبنا رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «أيتها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا»، فقال رجل (وفى رواية: قال عكاشة) «أكل عام يارسول الله؟ فسكت الله عليه و آله حتى قالها ثلاثاً فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: «لو قلت نعم لوجب ولما استطعتم، ثم قال صلى الله عليه وآله: ذرونى ما تركتكم، فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فدعوه». ونقلت فى سنن النسائى «٣» أيضاً، ولكن الموجود فيه «فأتوا به» بدل «فأتوا منه». ولا شبهة فى أن الرواية من طريق

الخاصة من المراسيل، ومن طرق العامة وإن كانت مسنده ولكن في طريقها من لا يخفى حالهم، مضافاً إلى أنها غير موجودة في كتب قدماء الأصحاب، وإنما رواها المتأخرون نقلًا عن عوالي اللثالي، وقد تصدى للقدح عليه من ليس من عادته القدح في كتب الأخبار كصاحب الحدائق رحمه الله. الرواية الثانية: هي المرسله المحكيه عن كتاب الغوالي أيضاً عن أمير المؤمنين عليه السلام إنه قال: «ما لا يدرك كله لا يترك كله» (٤). الرواية الثالثة: هي المرسله المنقوله عن كتاب الغوالي أيضاً عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «الميسور لا يسقط بالمعسور» (٥). وهاتان العلويتان أيضاً لا يخفى الإشكال فيهما من ناحية السند من جهة الارسال. نعم لا يبعد أن يقال بانجبار ضعفها (أى ضعف كل واحد من الثلاثه) بعمل المشهور، انوار الأصول، ج ٣، ص: ١٧٤ ولكن إستشكل فيه فى مصباح الاصول صغرى وكبرى: أما الصغرى فبعدم ثبوت استناد الأصحاب عليها فى مقام العمل، وأن مجرد موافقه فتوى الأصحاب لخبر ضعيف لا يوجب الإنجبار ما لم يثبت استنادهم عليه. وأما الكبرى فبأنه لو سلمنا صغرى الاستناد إلا أنه لا يوجب الجبر بعد كون الخبر فى نفسه ضعيفاً غير داخل فى موضوع الحجية (لأنه من قبيل ضمّ اللاحية إلى اللاحية، أى ضمّ العدم إلى العدم كما مرّ فى محلّه) «١». ويرد عليه ما مرّ أيضاً فى محلّه من أن الميزان فى اعتبار السند الوثوق بالرواية لا الوثوق بالرواي، واستناد المشهور إلى رواية يوجب الوثوق بها، وتام الكلام فى محلّه، هذا بالنسبة إلى الكبرى. وأما الصغرى فبردها أنه إذا أفتى المشهور بشيء ولم تكن فيما بين أيديهم إلا الرواية أو روايات معيئة فإن ظاهر الحال استنادهم إليها فى إثبات الحكم بعد ما علمنا بأن عادة قدماء الأصحاب رضوان الله تعالى عليهم كانت على ذكر الفتاوى وحذف الأدلة. هذا كله بالنسبة إلى السند. أما الدلالة فالمحتملات فى الرواية الاولى أربعة بناءً على كون النسخة «فأتوا منه»: الأول: أن تكون كلمة «من» تبيضية بحسب الأجزاء، ويكون المعنى «إذا أمرتكم بشيء فأتوا من أجزائه ما استطعتم» وهذا هو المطلوب فى المقام. الثانى: أن تكون كلمة «من» تبيضية ولكن بحسب الأفراد، والمعنى حينئذ «فأتوا من افراده ما استطعتم» وهذا خارج عن البحث فى ما نحن فيه ولا ينفعا فى المقصود، لأنّ الكلام فى الميسور من الأجزاء لا الأفراد. ويشهد لهذا الاحتمال رواية عكاشة» حيث إن سؤاله فيها بقوله: «أكلّ عام يارسول الله» إنما يكون عن وجوب الحجّ فى كلّ سنة فسؤاله عن الأفراد لا الاجزاء. الثالث: أن تكون كلمة «من» للتعدية بمعنى الباء فيكون قوله صلى الله عليه وآله «فأتوا به» نظير قولك انوار الأصول، ج ٣، ص: ١٧٥ «أتى به» أو «يأتون به» والمعنى حينئذ «فأتوا بالعمل ما استطعتم» والمقصود منه تكرار العمل بقدر الاستطاعة وتكون الرواية ناظرة حينئذ إلى الأفراد أيضاً. الرابع: ما ذكره فى مصباح الاصول من أن تكون كلمة «من» بيانية وكلمة «ما» موصولة فيكون حاصل المعنى: إنه إذا أمرتكم بطبيعة فأتوا ما استطعتم من أفرادها «١». هذه هى الاحتمالات المتصورة فى الرواية، ولا يخفى أن الاحتمال الأخير ممّا لا وجه له ولا معنى محصّل له، لأنّه لا معنى لأن يكون الضمير (فى كلمة «منه») بياناً لكلمة «ما الموصولة» فإنّ الضمير لا يكون بياناً بل يحتاج إلى البيان. وأما الاحتمالات الثلاثة الاخر فالمفيد بالمقصود (كما مرّ) إنما هو الاحتمال الثانى، ولكنّه لا يناسب مورد الرواية كما قلنا. نعم يمكن أن يقال: إن كلمة «شئ» فى الرواية مطلق يشمل كلّ ما يكون ذات أجزاء سواء كانت مستقلة كما فى صيام رمضان أو غير مستقلة كما فى أجزاء الصلاة. وإن شئت قلت: يتصور الجزء فى الطبيعة ذات الأفراد كما يتصور فى المركب ذات الأجزاء، حيث إن الفرد بعض من الطبيعة وفى الحقيقة جزء منها، وحينئذ مقتضى هذا الاطلاق وجوب الإتيان بالباقي فى كلا الموردين، ولا تضرنا خصوصية المورد لأنّ المورد لا يخصّص. هذا بالنظر إلى كلمة «من»، وأما بالنسبة إلى كلمة «ما» فحيث إنه يتحمّل أن تكون موصولة ومفعولاً لقوله: «فأتوا»، أى فأتوا منه شيئاً استطعتم، ويحتمل أن تكون مصدرية زمانية، والمعنى حينئذ: فأتوا به ما دتمتم قادرين أو ما دتمتم على الاستطاعة، فلا يمكن الاستدلال بالرواية على المطلوب لإجمالها حينئذ. والوجه فى ذلك أنه يتعيّن الاحتمال الثانى بناءً على نسخة النسائي والبحار، أى نسخة «فأتوا به» (فيكون حاصل المعنى حينئذ خذوا به ما دتمتم على الاستطاعة) لأنّ مفعول «فأتوا به» إنما هو كلمة «به» ولا يمكن أن تكون كلمة «ما» مفعولاً آخر له حتّى تكون موصولة، كما يتعيّن الاحتمال الأول بناءً على النسخة الاخرى أى نسخة «فأتوا منه» لأنّ «ما» حينئذ يكون انوار الأصول، ج ٣، ص: ١٧٦ مفعولاً لقوله «فأتوا» ولا يمكن أن تكون مصدرية زمانية كما لا يخفى، وحيث إن نسخ الحديث مختلفة فيصير مجملًا لا يمكن الاستدلال به.

هذا مضافاً إلى أن التمسك بهذا الحديث لإثبات مطلوبيته الباقي يستبطن الدور المحال، لأن كون الأجزاء الباقية مقدورة ومستطاعة للمكلف شرعاً متوقف على كونها واجدة للملاك، وهذا في المركبات الشرعية لا يحرز إلا بتعلق الأمر بالباقي وإحراز تعدد المطلوب من قبل، ولا- أمر في البين إلا بنفس الأمر الوارد في هذا الحديث، فكون الباقي مقدوراً متوقفاً على تعلق أمر به، وتعلق الأمر به أيضاً متوقف على كونه مقدوراً من قبل، وهذا دور محال، ولا مناص عنه إلا بإحراز تعدد المطلوب من قبل، وحينئذ يكون الحديث مؤكداً لحكم العقل، وليس فيه تعبد شرعي. ثم إنه لا إشكال في شمول هذا الحديث للتكاليف المستحبة والواجبة معاً، فيكون الأمر الوارد فيه وهو قوله صلى الله عليه وآله: «فأتوا» مستعملاً في الجامع بين الوجوب والاستحباب، ففي مورد الوجوب يكون المأمور به الإتيان بقدر الاستطاعة وجوباً، وفي مورد الاستحباب يكون المأمور به الإتيان بقدر الاستطاعة إستحباباً، ولا ضير في كون مورد الحديث من المستحبات لأنّ ذيله من قبيل الكبرى الكليّة التي لا تخصّصها خصوصية المورد، واستعمال الأمر في الجامع لا ينافي المطلوب لأنّ ظاهر الحديث إنّ حكم الميسور في كلّ من الواجب والمستحب حكم أصله. هذا كلّ بالنسبة إلى دلالة الرواية الأولى. وأمّا الرواية الثانية وهي قوله صلى الله عليه وآله: «الميسور لا- يسقط بالمعسور» فتقريب الاستدلال بها واضح، لكن يرد عليه: أولاً: بمثل ما اورد على الحديث الأول من أنّ كلمة «الميسور» مردّد بين الميسور من الأفراد والميسور من الأجزاء، فلا يمكن الاستدلال به، لكونه خارجاً عن محلّ الكلام على أحد الاحتمالين. لكن يمكن الجواب عن هذا بما مرّ نظيره في الحديث الأول، وهو اطلاق كلمة «الميسور» انوار الأصول، ج ٣، ص: ١٧٧ المحلّي بلام الجنس، مضافاً إلى أنّ إشكال خصوصية المورد (أفراد الحج) لا موضوع له في هذا الحديث. وثانياً: بأنّ المجموع من الأجزاء واجبة بوجوب استقلالي، والباقي من الأجزاء واجب بوجوب ضمنى، وليس الواجب بالوجوب الضمنى ميسوراً للواجب بالوجوب الاستقلالي، فيتعيّن أن يكون هذا الحديث مختصّاً بالميسور من الأفراد ولا يشمل الميسور من الأجزاء. والجواب عنه: إنّ هذا نوع مغالطة، لأنّ الميسور والمعسور ليسا من أوصاف الوجوب حتّى يتصوّر فيهما الضمّية والاستقلالية بل إنّهما من أوصاف الواجب، ولا إشكال في أنّ تسعة الأجزاء ميسورة للعشرة عرفاً. وثالثاً: بأنّه لا إشكال في اطلاق الحديث وشموله للمستحبات، فلم يستعمل النفي أو النهي الوارد فيه (وهو قوله صلى الله عليه وآله: «لا يسقط») إلّا في الجامع بين الوجوب والاستحباب، وحيث إنّ لا مرجح لأحدهما على الآخر فلا يستفاد من الحديث إلّا رجحان الإتيان بما هو الميسور لا وجوبه. والجواب عنه: أنّ قوله صلى الله عليه وآله: «لا- يسقط» وإن استعمل في القدر الجامع إلّا أنّه لا يقتضى مجرّد رجحان الإتيان بالميسور في جميع الموارد بل ظاهره أن تكون مطلوبيته الإتيان في كلّ مورد بحسبه ففي مورد الوجوب بنحو الوجوب، وفي مورد الاستحباب بنحو الاستحباب، أى لا يسقط الميسور من الواجب وجوباً ولا يسقط الميسور من المستحب استحباباً كما مرّ آنفاً. ورابعاً: بأنّ التمسك بهذا الحديث لوجوب الميسور من الأجزاء يستبطن الدور المحال كما مرّ نظيره في الحديث الأول. أقول: هذا الإشكال وارد على الاستدلال بهذا الحديث كما كان وارداً على سابقه، ولا مناص عنه إلا بإحراز تعدد المطلوب في المركبات الشرعية من قبل، وحينئذ يكون مؤكداً لحكم العقل، فليس في الحديث تعيّد شرعي حينئذ كما مرّ. وخامساً: بما ذكره في مصباح الأصول من «أنّ السقوط فرع الثبوت وعليه فالرواية مختصّة بتعدّد بعض أفراد الطبيعة باعتبار أنّ غير المتعدّد منها كان وجوبه ثابتاً قبل طرؤ التعدّد، فيصدق أنّه لا يسقط بتعدّد غيره، بخلاف بعض أجزاء المركب، فإنّه كان واجباً بوجوب ضمنى قد سقط بتعدّد المركب من حيث المجموع فلو ثبت وجوبه بعد ذلك فهو انوار الأصول، ج ٣، ص: ١٧٨ وجوب استقلالي وهو حادث، فلا معنى للإخبار عن عدم سقوطه بتعدّد غيره، وكذلك الحال في المرتبة النازلة فإنّ وجوبها لو ثبت بعد تعدّد المرتبة العالية لكان وجوباً حادثاً جديداً لا يصحّ التعبير عنه بعدم السقوط، فإرادة معنى عام من الرواية شامل لموارد تعدّد بعض الأفراد، وموارد تعدّد بعض الأجزاء وموارد تعدّد المرتبة العالية تحتاج إلى عناية لا يصار إليها إلّا بالقرينة» «١». أقول: ليس هذا الدقّة عقليّة في مسألة عرفيّة لا يعتنى بها أهل العرف، حيث إنّ المرتبة النازلة تعدّد عند العرف ميسورة من المرتبة العالية، وتكون تسعة أجزاء مثلما تابعة وبقية لعشرة أجزاء في نظره، لا أمراً حادثاً بعدها حتّى يكون وجوبها أيضاً وجوباً حادثاً جديداً فلا يصحّ التعبير عنه بعدم السقوط. فتلخّص من جميع ما ذكرناه أنّ الوارد من هذه الوجوه هو الوجه الرابع، وعليه لا يتم

الاستدلال بهذا الحديث في المقام. أما الرواية الثالثة: وهي قوله عليه السلام: «ما لا يدرك كله لا يترك كله» فيرد على الاستدلال بها في ما نحن فيه إثنان من الإشكالات الخمسة الواردة على الرواية السابقة: أحدهما: إجمال كلمة «كل» ودورانه بين المجموع بحسب الأفراد والمجموع بحسب الأجزاء. والجواب عنه هو الجواب، وهو اطلاق ما الموصولة الواردة في الحديث، مضافاً إلى أن ظهور كلمة «كله» في الأجزاء أشد من ظهوره في الأفراد كما لا يخفى. الثاني: إجمال قوله عليه السلام: «لا يترك» ودورانه بين إرادة الوجوب بالخصوص وإرادة الأعم من الوجوب والندب، فلا يمكن الاستدلال بها لأنه بناء على الاحتمال الثاني لا يستفاد منها وجوب الإتيان بالباقي. والجواب عنه أيضاً هو الجواب، وهو أن ظاهر الحديث كون حكم ما لا يترك في كل من انوار الأصول، ج ٣، ص: ١٧٩ الواجب والمستحب حكم أصله. نعم، يرد عليها ما أورد على الروايتين السابقتين، وهو لزوم إحراز تعدد المطلوب من قبل، ومعه تكون الرواية مؤكدة لحكم العقل، وليس فيها تعبد شرعي. وإن شئت قلت: أن قاعدة الميسور قاعدة عقلية يعمل به العقلاء في ما إذا علم تعدد المطلوب (أي مطلوبية الباقي مضافاً إلى مطلوبية المجموع) من قبل فتكون جميع الروايات ناظرة إليها، وليس فيها تعبد شرعي. هذا كله في مدلول أحاديث الباب. وأما بناء العقلاء فقد مر بيانه في تفسير الأحاديث، وحاصله أنه إذا كان هناك مطلوب له درجات مختلفة يستقل بعضها عن بعض، أو كان هناك مطلوبات مختلفة ترتب مجموعها على مجموع أجزاء المركب وبعضها على بعض، فلا يشك أحد في وجوب الأجزاء التي يترتب عليها بعض مراتب المطلوب أو بعض المطلوبات المختلفة، ولا يزال العقلاء من أهل العرف يعبرون في هذه الموارد بتعبيرات قريبة مما ورد في روايات القاعدة، حتى صار عملهم في بعضها من قبيل ضرب المثل بينهم، مما لا يخفى على المتتبع. بقي هنا أمور: الأمر الأول: قال في مصباح الأصول: «لم يعلم من الأصحاب العمل بقاعدة الميسور إلا في الصلاة، وفيها دليل خاص دل على عدم جواز تركها بحال فلم يعلم استنادهم إلى الرواية المذكورة» (١). ولكنه ليس بتام لتعرضهم لها في سائر الأبواب أيضاً، فقد تعرض لها صاحب الجواهر في باب الوضوء في أحكام الجبيرة (كما وردت أيضاً في الحديث الوارد في باب الجبيرة، وهو ما انوار الأصول، ج ٣، ص: ١٨٠ رواه عبد الأعلى مولى آل سام قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: عثرت فانقطع ظفري فجعلت على اصبعي مرارة فكيف أصنع بالوضوء؟ قال: «يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله عز وجل، قال الله تعالى: ما جعل عليكم في الدين من حرج، امسح عليه» (١)، فإن مقتضى قاعدة نفى الحرج وجوب المسح على البشرة وأما وجوب المسح على المرارة فليس إلبقاعدة الميسور كما لا يخفى) ولم يستشكل فيها بعدم عمل الأصحاب لها في غير باب الصلاة، بل إستشكل فيها بأمر آخر يأتي ذكره في الأمر الثاني، والمتتبع في كلامه وكلام غيره يجد موارد كثيرة في غير أبواب الصلاة استندوا فيها إلى هذه القاعدة، وإليك شطر منها: ١- في الجواهر في أحكام الجبائر في ذيل كلام المحقق (من كان على بعض أعضاء طهارته جبائر فإن أمكنه نزاعها أو تكرار الماء عليها حتى يصل البشرة وجب): «... نعم يمكن أن يقال: يجتري به (أي بتكرار الماء إذا حصل منه إصابة من غير تحقق للجريان الذي بدونه لا يتحقق الغسل) ويقدم على المسح على الجبيرة عند تعذر النزع والغسل، لكونه أقرب إلى المأمور به، أو لأن مباشرة الماء للجسد واجبة للأمر بالصب ونحوه، والغسل واجب آخر، وتعذر الثاني لا يسقط الأول، إذ لا يترك الميسور بالمعسور، وما لا يدرك كله لا يترك كله» (٢). ٢- وفيه في أحكام الجبائر أيضاً عند نقل كلمات الاستاذ الأكبر في شرح المفاتيح: «ثم أيده بقوله عليه السلام: لا يسقط الميسور بالمعسور» (٣). ٣- وفيه أيضاً في باب غسل الميت في ذيل كلام المحقق رحمه الله (إذا وجد بعض الميت فإن كان فيه الصدر أو الصدر وحده غسل وكفن وصلى عليه ودفن): «فيدل على تلك الأحكام الاستصحاب ... وقاعدة عدم سقوط الميسور بالمعسور وما لا يدرك كله لا يترك كله» (٤). ٤- وفيه في باب غسل الميت أيضاً: «وهل يلحق بالصدر بعضه كما هو قضيه بعض الأدلة السابقة من الاستصحاب وعدم سقوط الميسور بالمعسور ...» (٥). انوار الأصول، ج ٣، ص: ١٨١ ٥- وفيه في نفس الباب في مسألة الصلاة على القطعة ذات العظم: «وكيف كان فيؤيد ما ذهب إليه الاسكافي بعد الاستصحاب وقاعدة الميسور ...» (١). ٦- وفيه في نفس الباب وفي نفس المسألة أيضاً: «فإن لم يكن له عظم إقتصر على لفة في خرقه ودفنه، وقد يؤيده ما سمعت من القاعدة السابقة (قاعدة الميسور) لعدم معارضة الإجماع بها هنا» (٢). ٧- وفيه في نفس الباب في مسألة عدم جواز الاقتصار على أقل

من الغسلات المذكورة إلّا عند الضرورة: «... وكأنّه لقاعدة الميسور والاستصحاب على بعض الوجوه» (٣). ٨- وفيه في ذيل كلام المحقق رحمه الله في كتاب الحجّ (إذا نذر الحجّ ماشياً وجب أن يقوم في مواضع العبور): «لخبر السكوني ... ولأنّ المشى يتضمّن القيام والحركة، ولا يسقط الميسور منهما بالمعسور» (٤). ٩- وفي كتاب الطهارة لشيخنا الأعظم الأنصاري رحمه الله في أحكام الجبائر حاكياً عن الذكرى: «لو التصق بالجرح خرقه أو قطنه أو نحوهما وأمكن النزوع وإيصال الماء حال الطهارة وجب كما في الجبيرة، وإلّا مسح عليه، ولو استفاد بالنزع غسل البعض الصحيح، فالأقرب الوجوب لأنّ الميسور لا يسقط بالمعسور» (٥). ١٠- وفي موضع آخر منه في نفس الباب: «ولو ألتصق الحاجب عبثاً أو التصق به اتفاقاً وتعذّر نزع فصّرّح في الذكرى بإلحاقه بالجبيرة، وهو حسن بناءً على أنّ حكم الجبيرة المتعدّر نزعها مطابق للقاعدة المستفادة من قولهم الميسور لا يسقط بالمعسور...» (٦). لكن الشيخ رحمه الله إستشكل بعد ذلك في ثبوت القاعدة في مثل المقام لأمر تختصّ به (بالمقام). انوار الأصول، ج ٣، ص: ١٨٢ ١١- وفيه أيضاً: «ثمّ إنك لتعرف ممياً ذكرنا من حكم الجروح والقروح الكائنة في محلّ الغسل حكم الكائن منها في محلّ المسح فيمسح على الجبيرة مراعيّاً لكيفية المسح على البشرة، وفي وجوب تكرار الماء حتّى يمسّ البشرة وجه استظهره جامع المقاصد تمسّكاً بقاعدة الميسور لا- يسقط بالمعسور» (١). ١٢- وقال في باب غسل الميت عند فقد الماء للغسلات الثلاثة: «... فيه إنّ الاستفادة من أدلّة عدم سقوط الميسور بالمعسور وجوب إيجاد الجزء المقدور على النحو الذي وجب إيجاده حال إنضمام غير المقدور إليه» (٢). ١٣- وقال في ذلك الباب عند فقد الصدر والكافور في توجيه وجوب الغسل بماء القراح ثلاثاً: «... فالأولى التمسك بأدلة عدم سقوط الميسور بالمعسور حيث إنّها جارية في المقام عرفاً» (٣). ويتحصّل من جميع ذلك وأشباهه أنّ الاستناد إلى القاعدة في غير أبواب الصّيلة من ناحية أساطين الفنّ مثل صاحب الجواهر وشيخنا الأنصاري والمحقّق الثاني والشهيد رضوان الله عليهم ليس بعزيز. الأمر الثاني: فيما أورده صاحب الجواهر رحمه الله على القاعدة، وهو: «إنّ الاستدلال بقاعدة الميسور موقوف على الانجبار بفهم الأصحاب، وإلّا لو أخذ بظاھر في سائر التكاليف لأثبت فقهاً جديداً لا يقول به أحد من أصحابنا» (٤). ولعلّ مقصوده من سائر التكاليف مثل الصيام، فإنّه لا يجوز فيه التبعيض لا من ناحية الزمان بحيث يكتفى ببعض اليوم إذا لم يقدر على الصوم في تمامه، ولا من ناحية المفطرات بحيث لو قدر على ترك عشرة منها مثلاً ولكن لم يقدر على ترك اثنين منها وجب عليه أن يتركها (نعم قد يقال في جواز الشرب عند شدّة العطش بلزوم الاكتفاء بقدر ما يمسك به الرمق، ولكنّه أيضاً غير مسلم)، ومثل الصّيلة إذا لم يقدر المكلف إلّا على بعض ركعاتها فلا يجوز له الاكتفاء انوار الأصول، ج ٣، ص: ١٨٣ به، ومثل الغسل إذا لم يجد الماء لتمام الغسل فلا يجوز أن يكتفى بغسل بعض الأعضاء، استناداً إلى هذه القاعدة، وهكذا الوضوء فيما إذا لم يجد الماء إلّا لغسل بعض الأعضاء، وباب الحجّ إذا لم يقدر على بعض الوقوفات أو بعض الطواف، إلى غير ذلك من أشباهها، فلو إكتفينا بجميع ذلك للزم منها فقه جديد لا يلزم به أحد. إن قلت: ما الوجه في كون المعيار في العمل بهذه القاعدة هو عمل الأصحاب مع أنّها عامّة؟ قلنا: الوجه في ذلك أنّ الأخذ بظاهر القاعدة وبعمومها يستلزم تخصيص الأ-كثر وهو مستهجن، فيستكشف منه أنّه كان للقاعدة معنى آخر لوجود قرائن خاصّة محفوفة بها لم تصل إلينا، وحينئذٍ لا بدّ من الاكتفاء بتطبيقات أصحابنا الأقدمين رضوان الله عليهم، وعليه يكون مصير قاعدة الميسور مصير قاعدة لا ضرر في قلّة فائدتها وسقوط عمومها عن الحجّية إلّا فيما عمل به الأصحاب (للزوم هذا المحذور بعينه فيها أيضاً بناءً على العمل بعمومها، وذلك لخروج مثل باب الحجّ والزكاة والجهاد وأبواب الحدود وغيرها من الواجبات المشتملة على الضرر). أقول: الإنصاف أنّه من المستبعد جدّاً وجود قرائن خاصّة محفوفة بخبر الميسور (وكذلك خبر لا ضرر) لم تصل إلينا، والذي أوجب اختيار مثل صاحب الجواهر رحمه الله هذه الفرضية أنّه لم يتمكّنوا من حلّ مشكلة التخصيص بالأكثر، ولكن الصحيح عدم لزوم هذه المشكلة لا في باب قاعدة لا ضرر ولا في المقام. أمّا في الأوّل فلعدم كون ما يتوهم شموله على الضرر ضرورياً فإنّ مثل الزكاة والجهاد ممّا يتوقّف عليه حفظ نظام المجتمع، ومصلحة العامة من الأمن والأمان، وإيجاد الطرق وتهيئة رجال الأمن والجنود، والحجّ عزّ للإسلام يوجب شوكة المسلمين، وهكذا غيرها من الواجبات التي مصالحها ومنافعها أكثر من المصارف المالية والجهود البدنية، فيحكم العقل قطعاً بعد كسر وإنكسار بعدم كونها ضرورية، ولذا قد

نشاهد نظائرها بين العقلاء من أهل العرف، كأخذ الضرائب والمكوس لحفظ نظام المجتمع. وأما قاعدة الميسور فلما مرّ من أنّها لا تدلّ على أكثر ممّا هو ثابت بين العقلاء، وناظرة إلى إمضاء القاعدة الموجودة عندهم فيما ثبت فيه تعدّد المطلوب والملاك، فإنّهم يتمسّكون بها فيما إذا ثبت من الخارج أنّ العمل الفلاني اشتمل على ملاكات مختلفة بين ناقص وتام، بعد تعدّد انوار الأصول، ج ٣، ص: ١٨٤ شىء منها، والأمثلة المذكورة في توضيح كلام صاحب الجواهر ممّا لم يثبت فيه تعدّد المطلوب فليست مشمولة للقاعدة حتّى يلزم من إخراجها تخصيص الأ-كث. والشاهد على هذا ما ورد في كلام أمير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة: «ولو أقام لأخذنا ميسوره» (١) حيث إنّ الخطبة وردت فيمن ابتاع سبى بنى ناجية من عامل أمير المؤمنين عليه السلام وأعتقهم، فلما طالبه بالمال خان به وهرب إلى الشام، فيكون المورد من الامور المالية التي لا إشكال في كون الملاك فيها متعدّداً. الأمر الثالث: قد يقال: إنّ جريان قاعدة الميسور يتوقّف على أن يصدق ميسور الطبيعة على الباقي عرفاً، ويستدلّ له بأنّه المستفاد من قوله (ع): «الميسور لا يسقط بالمعسور» بدعوى «أنّه يحتمل في بادى النظر وجوهاً أربعة: الأول: أنّ ميسور الطبيعة لا يسقط بالمعسور. الثاني: أنّ الاجزاء الميسورة من الطبيعة لا- يسقط بالمعسور من اجزائها. الثالث: أنّ الطبيعة الميسورة لا يسقط بالمعسور من اجزائها. الرابع: عكس الثالث، فعلى الأول والثالث يدلّ على المقصود وأنّه لا بدّ أن يكون المأتى به صادقا عليه الطبيعة بوجه من الوجوه، ولا يبعد أظهرية الاحتمال الأول، ويمكن أن يقال: المتيقّن من الحديث هو ميسور الطبيعة المأمور بها» (٢). أقول: إنّ وحدة السياق تقتضى كون المراد من المعسور نفس ما اريد من الميسور، فيسقط حينئذ الاحتمال الثالث والرابع، ويدور الأمر بين الاحتمالين الأولين، والأقرب منهما هو الأول كما مرّ، وهو يقتضى صدق عنوان ميسور الطبيعة عرفاً على الباقي، ولكن لا يبقى موضوع لهذه الدعوى مع ما مرّ من أنّ الملاك إحراز تعدّد المطلوب، وإنّ بناء العقلاء على الإتيان بالميسور فيما إذا أحرز تعدّد المطلوب، سواء صدق على الباقي أنّه ميسور الطبيعة أم أنّه بعضها. إلى هنا تمّ الكلام في قاعدة الميسور. انوار الأصول، ج ٣، ص: ١٨٥ بقى هنا شىء: وهو ما ذكره المحقّق الخراساني رحمه الله في ذيل البحث عن الأقل والأكثر الارتباطيين من أنّه إذا دار الأمر بين جزئية شىء أو شرطيته، وبين مانعيته أو قاطعيته لكان من قبيل المتباينين ولا يكاد يكون من الدوران بين المحذورين، فيكون الواجب الاحتياط (خلافاً لما ربّما يظهر من الشيخ الأنصاري رحمه الله من كونه من الدوران بين المحذورين، وأنّ الأقوى فيه هو التخيير). أقول: الفرق بين المانع والقاطع أنّ الأول يمنع عن تأثير المقتضى فيقابل الشرط الذى يكتمل اقتضاء المقتضى، ويوجب إتمام تأثيره، وأمّا الثانى فهو ما يتخلّل بين الأجزاء ويقطع المقتضى، فهو يمنع عن وجود المقتضى، بينما الأول يمنع عن تأثيره بعد وجوده. وكيف كان، الحقّ مع المحقّق الخراساني رحمه الله، أى يكون المقام من قبيل دوران الأمر بين المتباينين، لأنّ دوران الأمر بين المحذورين يتصوّر بالنسبة إلى العمل الواحد، وفي ما نحن فيه يمكن إتيان العمل مرّتين، أى تكرار العبادة بقصد الرجاء، وفعلها تارة مع ذلك الشىء المشكوك، واخرى بدونه. إلى هنا تمّ البحث عن المقام الثانى من المقامات الثلاثة لمبحث الاشتغال (وهو دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين).

المقام الثالث: فى دوران الأمر بين الأقل والأكثر الاستقلاليين

الظاهر قيام الإجماع على البراءة عن الأكثر فيه، ووجهه واضح، لرجوعه إلى الشبهة البدويّة بالنسبة إلى الأكثر، كما إذا دار الأمر فى الصلوات الفاتئة بين عشر صلوات وخمس عشرة، (هذا فى الشبهة الموضوعيّة)، وكما إذا علمنا بفوات عدّة صلوات يوميّة وغيرها كصلاة الآيات، وشككنا فى وجوب قضاء غير اليوميّة (وهذا فى الشبهة الحكميّة) فتجرى البراءة بالنسبة إلى خمس صلوات فى المثال الأوّل وبالنسبة إلى غير اليوميّة فى المثال الثانى. نعم، إذا كان فى البين أصل موضوعى يوجب ارتفاع موضوع البراءة فلا إشكال فى تقدّمه عليها وعدم الحاجة إلى جريانها، كما إذا علمنا بفوات الصلوة فى يومين، وشككنا فى فواتها فى يوم ثالث، فتجرى حينئذ أصالة عدم الإتيان (استصحاب عدم الإتيان) ويثبت انوار الأصول، ج ٣، ص: ١٨٦ بذلك فوت الصلوة الموضوع لوجوب القضاء، بناءً على أنّ

القضاء بأمر جديد، وموضوعه عنوان الفوت، (وبناءً على كون الفوت أمراً عدمياً يساوق عدم الإتيان، لا ما إذا كان من قبيل عدم الملكة فيكون الأصل مثبتاً، وتوضيح الكلام في محلّه). ثم إن المحقق النائيني رحمه الله قد تفتن في المقام إلى جريان هذا القسم من الدوران في الشبهات التحريمية أيضاً (ونعم ما تفتن به) ومثل له بتردد الغناء بين أن يكون هو مطلق ترجيع الصوت أو بقيد كونه مطرباً، وقال: «الظاهر أن تكون الشبهات التحريمية على عكس الشبهات الوجوبية، فإنه في الشبهات الوجوبية يكون الأقل متيقن الوجوب والأقل مشكوكاً، وفي الشبهات التحريمية الأكثر متيقن الحرمة (وهو في المثال ترجيع الصوت المطرب) والأقل مشكوكاً (وهو في المثال الترجيع بلا طرب) والأقوى جريان البراءة عن حرمة الأقل مطلقاً، الأقل سواء كانت الشبهه حكمية (كما في المثال) أو موضوعية (كما إذا شككنا في كون الصوت الفلاني مطرباً أو غير مطرب؟) ... وسواء كان الأقل والأكثر من الارتباطيين أو غيره «١».

هذا تمام الكلام في أصالة الإشتغال، والحمد لله أولاً وآخراً. انوار الأصول، ج ٣، ص: ١٨٧ خاتمة في شرائط جريان الاصول المقام الأول: في شرائط جريان أصالة الاحتياط المقام الثاني: في شرائط جريان سائر الاصول: ١- شرائط الإجراء بالنسبة إلى الشبهه الحكمية ٢- شرائط الإجراء بالنسبة إلى الشبهه الموضوعية الكلام في الجاهل المقصر كلام الفاضل التوني في المقام الكلام في قاعدة لا ضرر انوار الأصول، ج ٣، ص: ١٨٩

خاتمة في شرائط جريان الاصول

مقدمة:

إشارة

كان ينبغي ذكر هذا البحث بعد الفراغ من مبحث الاستصحاب لأنه يعمّ شرائط جريان الاستصحاب أيضاً، والبحث عن شرائط جريانه قبل بيان أدلته مخالف للترتيب المنطقي في البحث كما لا يخفى. ثم إنه جاء في بعض شروح الكفاية: أن شرائط جريان الاصول على قسمين: قسم منها شرط لأصل الجريان، وقسم آخر شرط للعمل بها، وتمثل للأول بالفحص عن الأدلة الاجتهادية في جريان البراءة العقلية، حيث إنه بدون الفحص عنها لا يتحقق موضوع عدم البيان، وتمثل للثاني بالفحص عن الدليل الاجتهادي أيضاً بالنسبة إلى جريان البراءة الشرعية، لأن موضوعها إنما هو الشك، وهو صادق قبل الفحص أيضاً، فليس الفحص شرطاً لجريانه، بل إنها تجرى قبل الفحص ولكن العمل بها متوقف على تحقق الفحص. أقول: ليس لهذا التفصيل وجه وجيه، لأن كل ما يكون شرطاً للعمل بالاصول شرط لجريانه أيضاً، وكذلك العكس، فإن البراءة الشرعية وإن كان الدليل فيها لفظياً فيمكن أن يقال بإطلاقه، لكن بما أن حجية الأدلة اللفظية متوقفة على حجية الظهور، والدليل على حجية الظهور إنما هو بناء العقلاء، فلا إشكال في أن بناءهم لم يستقر إلا على حجيتها بعد الفحص بالنسبة إلى المولى الذي ديدنه بيان أحكامه تدريجاً. وإن شئت قلت: اطلاق هذه الأدلة منصرف إلى ما بعد الفحص. إذا عرفت هذا فاعلم: أن البحث يقع في مقامين:

المقام الأول: في شرائط جريان أصالة الاحتياط.

فحاصل كلام المحقق الخراساني رحمه الله فيه: أنه لا يعتبر في حسن الاحتياط شيء أصلاً بل هو حسن على كل حال، إلا إذا كان موجباً لاختلال النظام، ولا تفاوت فيه بين المعاملات والعبادات مطلقاً ولو كان موجباً للتكرار فيها. إن قلت: التكرار عبث لا يترتب عليه غرض عقلائي ولعب بأمر المولى، وهو ينافي قصد الامتثال المعترف في العبادة. قلنا: أما العبثية فلا تصلح لأن تكون مانعة عن حسن الاحتياط المستلزم لتكرار العبادة لكونها أخص من المدعى، لإمكان نشوء التكرار عن غرض عقلائي، كما إذا كان في تحصيل العلم

التفصيلي بالامثال مشقة وكلفة أو بذل مال وذل سؤال. وأمّا كونه لعباً بأمر المولى ومنافياً مع قصد الامثال، ففيه: إنّ مناط القرية المعترية في العبادة هو إتيان الفعل بداعي أمر المولى بحيث لا يكون له داعٍ سواه، فلو أتى بهذا الداعي فقد أدى وظيفته وإن لم يكن التكرار ناشئاً من غرض عقلائي وكان لاعباً في كيفية الإمثال، لأنّ المنافي إنّما هو اللعب في أصل الامثال لا في كيفية (انتهى). أقول: أولاً: إنّ محلّ البحث في المقام إنّما هو الاحتياط الواجب لا- المستحب، ومجرد الحسن لا- يكون دليلاً على وجوبه. ثانياً: إنّ إشكال التكرار ليس منحصراً في اللغوية، بل من الإشكالات دعوى الإجماع على حرمة التكرار، خصوصاً بعد ملاحظة عدم كونه مأنوساً في الشرع المقدّس باستثناء موارد شاذة، مثل إذا اشتبهت القبلة بين الجهات الأربع، والمعروف فيها تكرار الصلاة إلى الجهات الأربع، وإن كان المختار فيها أيضاً عدم وجوب التكرار. ومن الإشكالات عدم تحقّق قصد الوجه وقصد التميّز، وإن كان المختار عدم وجوبه أيضاً. وثالثاً: لا فرق بين اللعب في الكيفية واللعب في أصل العمل لاتّحادهما خارجاً كما لا يخفى، والاتّحاد يوجب سراية القبح من أحدهما إلى الآخر. ورابعاً: أنّه لا- دليل على حسن الاحتياط مطلقاً حتّى فيما إذا قامت أمانة على الترخيص انوار الأصول، ج ٣، ص: ١٩١ (كما مرّ)، بل لعلّ الدليل على الخلاف، حيث إنّ ديدن الأئمة وسيرة أصحابهم على العمل بالأمارات الترخيصية وترك الاحتياط فيها ولو لم يلزم منه اختلال النظام، فكانوا عليهم السلام يستجيبون دعوة المؤمنين مع وجود احتمال الشبهة في بيوتهم وأموالهم وطعامهم، ويدخلون في أسواقهم ويشترون ويأخذون ما في أيديهم مع وجود الشبهة فيها أيضاً. إن قلت: فما هو مورد الأخبار الدالة على حسن الاحتياط؟ قلنا: لا بدّ من حملها على غير موارد قيام الأمارات الترخيصية، أو عليها ولكن فيما إذا حصلت التهمة والظنّ القوي بالحرمة. وبالجملة: تحقيق البحث في المقام يستدعي لزوم ملاحظة موارد وجوب الاحتياط ثمّ البحث عن شرائط الاحتياط في كلّ واحد منها، وقد ظهر ممّا مرّ سابقاً أنّها ثلاثة: أحدها: الشبهات الحكمية قبل الفحص. الثاني: أطراف العلم الإجمالي. الثالث: موارد اليقين بالاشتغال الذي يقتضي البراءة اليقينية. أمّا المورد الأول: فلا إشكال في وجوب الاحتياط فيه من دون شرط، وسيأتي البحث عنه في بيان شرائط جريان أصالة البراءة. وأمّا المورد الثاني: فهو مشروط بشرائط مرّ ذكرها: منها: أن تكون الشبهة محصورة، ومنها: كون تمام الأطراف محلماً للابتلاء، ومنها: عدم كون واحد من الأطراف مضطراً إليه. وأمّا المورد الثالث: فلا إشكال أيضاً في وجوب الاحتياط فيه بلا- شرط. إلّا إذا أوجب طرؤ عنوان ثانوي من قبيل العسر والحرج. ثمّ إنّ هل يجوز العمل بالاحتياط وترك الاجتهاد والتقليد؟ وهذا تارةً يبحث عنه في مباحث العلم الإجمالي (أي الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي) واخرى في ما نحن فيه (أي مطلق الاحتياط). والأقوال فيه ثلاثة: ١- ما ذهب إليه المشهور، وهو عدم الجواز مع إمكان الاجتهاد أو التقليد. انوار الأصول، ج ٣، ص: ١٩٢ ٢- ما ذهب إليه المتأخرون، وهو الجواز مطلقاً. ٣- التفصيل بين ما يستلزم التكرار فلا يجوز الاحتياط فيه من دون الاجتهاد أو التقليد، وبين ما لا- يستلزم التكرار فيجوز. واستدلّ القائلون بالجواز مطلقاً بأمور: منها: قوله تعالى في آية النفر أو آية السؤال الذي ظاهره وجوب تحصيل العلم أو وجوب السؤال. وفيه: أنّ وجوب تحصيل العلم أو وجوب السؤال طريقي لا دليل على كونه نفسياً إلّا في باب اصول الدين، حيث لا بدّ فيه من تحصيل العلم التفصيلي ولا يمكن فيه الجمع بين الأديان المختلفة، لأنّ الموضوع فيه هو العقد القلبي والاعتقاد، وهو لا- يحصل إلّا بالعلم التفصيلي. ومنها: وجوب نيّة الوجه. وفيه: ما مرّ سابقاً من أنّه لا دليل عليه، مضافاً إلى حصولها في المقام لأنّ قصد الوجه غير الجزم بالوجه. ومنها: الإجماع الذي مرّ بيانه في مباحث القطع في سؤال السيّد الرضى عن أخيه السيّد المرتضى صلى الله عليه وسلم في مسألة القصر والإتمام بقوله: «الإجماع قائم على أنّ من صلى صلاة لا يعلم أحكامها فصلاته باطلة» وأجاب السيّد المرتضى رحمه الله بأمر آخر غير المناقشة في تحقّق الإجماع، وظاهره تلقّيه بالقبول. وفيه: أولاً: أنّ الإجماع هنا محتمل المدرك، ولعلّ مدركه نفس الآيتين (آية النفر وآية السؤال) وأشباههما. وثانياً: لعلّ مورد السؤال والجواب وبالنتيجة معقد الإجماع ما إذا أوجب الجهل فساد العمل لأنّ الصلوة الرباعية غير الصلوة الثنائية، ومحلّ البحث في المقام ما إذا لم يأت بالمأمور به رأساً. ومنها: الدليل العقلي بيّانين: أحدهما: أنّه لا بدّ في كيفية الإطاعة والعمل من تبعية حكم العقل، والعقل لا يرى عمل المحتاط القادر على الاجتهاد أو التقليد إطاعة. ثانيهما: إنّ للإطاعة مراتب أربعة: الإطاعة العملية التفصيلية، الإطاعة الظنيّة التفصيلية انوار الأصول، ج ٣، ص:

١٩٣ عن طريق الاجتهاد أو التقليد، والإطاعة العلمية الإجمالية، والإطاعة الظنية الإجمالية، والعقل حاكم على لزوم رعاية هذه المراتب، فمع إمكان المرتبة العالية من الإطاعة لا يجوز التنزل إلى المرتبة الدانية، وغير خفى أن العمل بالاحتياط مع القدرة على الاجتهاد أو التقليد تنزل من الإطاعة التفصيلية إلى الإطاعة الإجمالية. أقول: الإنصاف أن هذا ادعاء محض، ودعوى بلا دليل، لأن المقصود من الإطاعة هو إتيان الأمور به جامعاً للشرائط، وهو حاصل بالاحتياط ولو بتكرار العمل أيضاً، ولما عرفت من عدم اعتبار قصد الوجه والجزم في التية، وعدم المنافاة بينه وبين قصد القربة. نعم لا يخفى أن العمل بالاحتياط ليس شيئاً مقدوراً لكل أحد بل لابد فيه من تشخيص مواضعه وكيفية أدائه، فيجب أن يكون المحتاط إما من أهل العلم والإطلاع، أو يسأل منهم، فالطريق الوحيد لغالب الناس هو العمل بالتقليد على فرض عدم الاجتهاد. هذا كله في المقام الأول (أي شرائط العمل بأصالة الاحتياط).

المقام الثاني: في شرائط جريان سائر الاصول

فالكلام فيه يقع في موردين: المورد الأول: في شرائط الإجراء بالنسبة إلى الشبهة الحكمية. المورد الثاني: في شرائط الإجراء بالنسبة إلى الشبهة الموضوعية. أما المورد الأول: فبالنسبة إلى أصالة البراءة نقول: يشترط في جريان البراءة العقلية التفحص عن مظان أحكام المولى ثم إجرائها بعد اليأس عن الضفر بها، لأنها عبارة عن قاعدة قبح العقاب بلا بيان، والمراد من البيان إنما هو البيان في مظان أداء المقصود الذي به يتحقق الوصول، حيث إنه لا يشترط فيه الإبلاغ إلى كل أحد، فهو في مثل المعاهد والمنظمات يتحقق بنصب الأمر الإداري على لوحة الإعلانات أو إيراده في جريدة رسمية، ولا يجوز جريان البراءة إلا بعد الفحص عن تلك اللوحة وهذه الجريدة، وبعبارة أخرى: للمولى وظيفة وللعبد وظيفة أخرى، فوظيفة المولى إنما هو بيان تكليفه وإبلاغه بنحو متعارف، ووظيفة العبد هو الفحص عن بيان المولى في مظانّه المعلومة. هذا في البراءة العقلية، وكذلك فيما إذا قلنا بالبراءة العقلية (كما هو المختار) لأن العقلاء أيضاً لا يجرون البراءة ولا يحكمون ببراءة ذمّة العبد إلا بعد فحصه عن مظانّ البيان. أما البراءة الشرعية: فحيث إن أدلتها لفظية (كحديث الرفع) وهي بظاهرها مطلقة، انوار الأصول، ج ٣، ص: ١٩٤ فمقتضى اطلاقها جواز إجراء البراءة ولو قبل الفحص، فلا بد في رفع اليد عن هذا الاطلاق وتقييده بما بعد الفحص من دليل مقيد، ولذلك ذكر الأصحاب وجوهاً أربعة للتقييد: ١- الإجماع، لإتفاق جميع العلماء من الشيعة والسنة على عدم جواز إجراء البراءة قبل الفحص عن مظانّ البيان، بل عليه ضرورة الفقه. فأنك لا تجد فقيهاً إذا سئل عن مسألة شرعية يفتى بالبراءة من دون الرجوع إلى الكتاب والسنة. وأورد على هذا الوجه بأن الإجماع هذا لا أقل من كونه محتمل المدرك، فعمل منشأ الوجوه الثلاثة الاخر، ولكن قد عرفت أن المسألة بلغت فوق حدّ الإجماع، وهو الضرورة، ومن المعلوم أنه إذا صار الحكم ضرورياً فالواجب الأخذ به من أي طريق كان. ٢- حصول العلم الإجمالي لكل أحد قبل الأخذ في استعلام المسائل بوجود واجبات ومحرمات كثيرة في الشريعة، ومعه لا يصحّ التمسك بأصل البراءة لما تقدّم من أن مجراها الشك في أصل التكليف لا في المكلف به مع العلم بالتكليف. ويرد عليه: أن هذا أخص من المدعى، فإن المدعى عدم جواز التمسك بأصل البراءة حتى بعد الظفر بمقدار المعلوم بالإجمال في الشبهات البدوية والمسائل المستحدثة. ٣- الآيات والروايات الدالة على وجوب تحصيل العلم الذي لازمه وجوب الفحص. أما الآيات فنظير آية السؤال أو النفر حيث تتضمنان معنى الفحص. وأما الروايات فهي على طائفتين: الطائفة الاولى: ما تدلّ على وجوب تحصيل العلم وبالتالي على وجوب الفحص بشكل كلي. منها: ما رواه مسعدة بن زياد قال سمعت جعفر بن محمد عليه السلام وقد سئل عن قوله تعالى: «فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ» فقال: إن الله تعالى يقول للعبد يوم القيامة عبيد كنت عالماً؟ فإن قال نعم، قال له: أفلا عملت بما علمت؟ وإن قال: كنت جاهلاً، قال: أفلا تعلمت حتى تعمل، فيخصمه فتلك الحجّة البالغة» ١. ومنها: جلّ الأحاديث الواردة في كتاب فضل العلم من اصول الكافي (في الباب الأول) كالحديث المعروف من أن «طلب العلم فريضة على كل مسلم» الذي يدلّ على وجوب التعلّم انوار الأصول، ج ٣، ص: ١٩٥ على جمع المكلفين «١»، كما يدلّ ذيل آية النفر: «وَلْيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ» على وجوب التعليم كفاً. الطائفة الثانية: روايات خاصة ووردت في موارد خاصة تدلّ على وجوب

تحصيل العلم ووجوب الفحص، وهي عدّة روايات: إحداهما: ما رواه عبدالرحمن بن الحجاج قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجلين أصابا صيداً وهما محرمان، الجزاء بينهما؟ أو على كل واحد منهما جزاء إلى أن قال: «إذا أصبتم مثل هذا فلم تدرؤا فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه فتعلموا» (٢). ثانيها: ما رواه حمزة بن الطيار أنه عرض على أبي عبدالله عليه السلام بعض خطب أبيه حتى إذا بلغ موضعاً منها قال له: كَفَّ واسكت، ثم قال أبو عبدالله عليه السلام: «أنه لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون إلّا الكف عنه والتثبت والردّ إلى أئمة الهدى حتى يحملوكم فيه على القصد ويجلو عنكم فيه العمى، ويعرفوكم فيه الحقّ قال الله تعالى: «فاسألوا أهل الذّكر إن كنتم لا تعلمون» (٣). ثالثها: ما رواه أحمد بن الحسن الميثمي عن الرضا عليه السلام في حديث اختلاف الأحاديث قال: «وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردّوا إلينا علمه، فنحن أولى بذلك، ولا تقولوا فيه بأرائكم، وعليكم بالكف والتثبت والوقوف وأنتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا» (٤). انوار الأصول، ج ٣، ص: ١٩٦ رابعها: ما رواه جابر عن أبي جعفر عليه السلام في وصية له لأصحابه قال: «إذا اشتبه الأمر عليكم فقفوا عنده، وردّوه إلينا حتى نشرح لكم من ذلك ما شرح لنا...» (١). خامسها: ما رواه عبدالله بن جنذب عن الرضا عليه السلام في حديث قال: «... بل كان الفرض عليهم والواجب لهم من ذلك الوقوف عند التحير وردّ ما جهلوه من ذلك إلى عالمه ومستنبطه لأنّ الله يقول في كتابه: «ولو ردّوه إلى الله وإلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم»، يعني آل محمّد وهم الذين يستنبطون منهم القرآن، ويعرفون الحلال والحرام وهم الحجّة لله على خلقه» (٢). ويظهر من هذه الروايات وأشباهاها إنّ وجوب الفحص عن الشبهات الحكمية أمر مفروض عنه. ٤- لقائل أن يقول: إنّ حديث الرفع وسائر أدلّة البراءة- أساساً- لا تعمّ ما قبل الفحص، لأنّ لازمه الإغراء على الجهل، وبعبارة أخرى: إنّها منصرفة عن موارد القدرة على الفحص وحينئذ لا يوجد دليل على البراءة قبل الفحص حتى يقال بجريانها قبله، فلا نحتاج إلى محاولة إقامة الدليل على وجوبه لتخصيص إطلاقات أدلّة الأحكام بما بعد الفحص بل يكفي مجرد عدم وجود دليل على البراءة قبله. وهذا الوجه لا غبار عليه، فتلخّص إلى هنا أنّ دلالة الوجه الرابع والثالث على المقصود تامّة. بقي هنا شيء:

وهو مقدار الواجب من الفحص

لا- إشكال في أنّه يختلف باختلاف الأدلّة، فمن اعتمد في المسألة على العلم الإجمالي (وهو الوجه الثاني) وجب عليه الفحص حتى ينحلّ العلم الإجمالي، ومن اعتمد على الضرورة والإجماع فيأخذ بالقدر المتيقّن لكون الدليل ثبوتاً حينئذ، وإن كان الدليل هو الآيات والروايات فالظاهر منها وجوب الفحص في كلّ شيء عن مظانّ ذلك الشيء. انوار الأصول، ج ٣، ص: ١٩٧ والذي يمكن أن يقال بعد ملاحظة مجموع الأدلّة أنّه يكفي الفحص عن المخصّصات وشبهها عن مظانّها (ولو انحلّ العلم الإجمالي) كما أشرنا إليه سابقاً، بل هذا هو المعمول بين العقلاء من أهل العرف بالنسبة إلى قوانينهم، ومما يوجب سهولة الأمر في ذلك أنّ علماءنا المتقدّمين رضوان الله عليهم بذلوا جهدهم في سبيل التحقيق عن الأحاديث الفقهيّة وتبويبها ووضع الجوامع لها، كما أنّ الفقهاء الذين جاؤوا بعد المحدّثين بذلوا الجهد في الفحص عن الأحاديث المرتبطة بكلّ مسألة فقهيّة، وأودعوها في كتبهم الاستدلالية، ولذا يمكن الفحص بالمقدار اللازم للفتوى في عصرنا هذا مع بذل جهد قليل، فشكر الله سعيهم وأجزل ثوابهم، وجزاهم عنّا وعن الإسلام خير الجزاء. هذا تمام الكلام في شرائط جريان أصالة البراءة. ومنه يظهر الحال في شرائط جريان أصالة التخيير وأصالة الاستصحاب. أمّا أصالة التخيير فيأتي فيها اعتبار وجوب الفحص الذي هو العمدة من الشرائط لأنّ جميع الوجوه الخمسة المذكورة في أصالة البراءة جارية هنا أيضاً، أمّا الإجماع وضرورة الفقه فلا- شبهة في قيامهما على وجوب الفحص عن وجود دليل على الترجيح في دوران الأمر بين الوجوب والحرمة، وكذلك آية السؤال والنفر، لشمولهما موارد الدوران بين المحذّورين في الشبهات الحكمية أيضاً، وهكذا الروايات (وقوله عليه السلام: هلما تعلّمت وشبهه) والعلم الإجمالي بوجود واجبات ومحرمات قبل الفحص، وكذلك حكم العقل لأنّ العقل يحكم

بالتخير للمكلف المتخير، والتخير المستقر إنما يحصل بعد الفحص وعدم الظفر بالدليل. وأما أصالة الاستصحاب فلأن قوله عليه السلام، لا تنقض اليقين بالشك (بناءً على شموله للشبهات الحكمية أيضاً) منصرف إلى ما بعد الفحص كما لا يخفى. إلى هنا تم البحث عن المورد الأول، أي اعتبار الفحص في الشبهات الحكمية.

الفحص في الشبهات الموضوعية:

إشارة

أمّا المورد الثاني (أي شرائط إجراء سائر الاصول بالنسبة إلى الشبهة الموضوعية) فالمشهور في كلماتهم عدم الفحص مطلقاً سواء كانت الشبهة وجوبية أو تحريمية، وسواء في البراءة العقلية أو البراءة النقلية، بل الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله صرح بأنه مما لا خلاف فيه انوار الأصول، ج ٣، ص: ١٩٨ بالنسبة إلى الشبهات الموضوعية التحريمية، نعم استدلل المحقق الخراساني رحمه الله في حاشية الرسائل لوجوب الفحص مطلقاً بالنسبة إلى البراءة العقلية بأن العقل لا استقلال له بالبراءة قبل الفحص في الشبهات الموضوعية مطلقاً كما يظهر ذلك من استحقاق المبادر إليه قبله عند العقلاء للوم والذم «١». والشيخ الأعظم رحمه الله فصل بين الشبهة الوجوبية والتحريمية، وذهب إلى عدم وجوب الفحص في التحريمية، واستدل له بإطلاق الأخبار مثل قوله عليه السلام: «كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام» وقوله عليه السلام: «حتى يستبين لك غير هذا أو تقوم به البيئة» وقوله عليه السلام: «حتى يجيئك شاهدان يشهدان أن فيه الميتة» وغير ذلك من الأحاديث السالمة عما يصلح لتقيدها. وأما الشبهة الوجوبية فقال بالنسبة إليها: إن مقتضى أدلة البراءة حتى العقل كبعض كلمات العلماء عدم وجوب الفحص أيضاً وهو مقتضى حكم العقلاء في بعض الموارد مثل قول المولى لعبده: «أكرم العلماء أو المؤمنين» فإنه لا يجب الفحص في المشكوك حاله في المثاليين، إلا أنه قد يترأى أن بناء العقلاء في بعض الموارد على الفحص والاحتياط كما إذا أمر المولى باحضار علماء البلد أو أطبائها أو إضافتهم أو إعطاء كل واحد منهم ديناراً، فإنه قد يدعى أن بناءهم على الفحص عن اولئك وعدم الاقتصار على المعلوم ابتداءً مع وجود غيرهم في البلد. ثم نقل من صاحب المعالم رحمه الله ما يظهر منه وجوب الفحص، ومن المحقق القمي في القوانين أنه أيد ذلك بأن الواجبات المشروطة بوجود شيء إنما يتوقف وجوبها على وجود الشرط لا على العلم بوجوده، فبالنسبة إلى العلم مطلق لا مشروط، مثل أن من شك في كون ماله بمقدار استطاعة الحج لعدم علمه بمقدار المال لا يمكنه أن يقول: إنني لا أعلم أنني مستطيع ولا يجب علي شيء» بل يجب عليه محاسبته ماله ليعلم أنه واجد للاستطاعة أو فاقد لها، ونقل من العلامة في التحرير في باب نصاب الغلات أنه قال: ولو شك في البلوغ ولا مكيال هنا ولا ميزان ولم يوجد سقط الوجوب دون الاستحباب (انتهى) وقال: وظاهره جريان الأصل مع تعدد الفحص وتحصيل العلم (فلا يجرى مع عدم تعدده). ثم ساق الكلام إلى أن قال: ثم الذي يمكن أن يقال في وجوب الفحص أنه إذا كان العلم انوار الأصول، ج ٣، ص: ١٩٩ بالموضوع المنوط به التكليف يتوقف غالباً على الفحص بحيث لو أهمل الفحص لزم الوقوع في مخالفة التكليف كثيراً تعين هنا بحكم العقلاء اعتبار الفحص ثم العمل بالبراءة كبعض الأمثلة المتقدمة فإن إضافة جميع علماء البلد أو أطبائهم لا يمكن للشخص الجاهل إلبالفحص، فإذا حصل العلم ببعض واقتصر على ذلك نافعاً لوجوب إضافة ما عداه بأصالة البراءة من غير تفحص زائد على ما حصل به المعلومين عد مستحقاً للعقاب والملامة عند إنكشاف ترك إضافة من يتمكن من تحصيل العلم به بفحص زائد (انتهى كلامه) «١». أقول: الإنصاف في المسألة هو التفصيل بين موارد الشبهة، فتارة تكون مما أحرز إتمام الشارع به جداً كما في الفروج والدماء وإنقاذ نفوس المؤمنين ونحوها فلا تجرى البراءة فيها حتى بعد الفحص بحد اليأس إذا كانت الشبهة باقية على حالها، فإذا احتتمل أن هذا سم قاتل بمجرد شربه لم يجز شربه ولم تجر البراءة حتى بعد الفحص إذا بقيت الشبهة على حالها، هذا بالنسبة إلى البراءة النقلية، وكذلك البراءة العقلية فإنها لا تجرى في مثل هذه الامور المهمة بناءً على مبنى المشهور فضلاً عن المبنى المختار من عدم كون قاعدة قبح

العقاب بلا بيان قاعدة عقلية بل العقل يحكم بالاحتياط مطلقاً، وأما بناء العقلاء فكذلك، حيث لا إشكال في أن بنائهم على الاحتياط في الامور المهمة، وحينئذ لا ريب في أنه باستكشاف وجوب الاحتياط شرعاً في مثل هذه الامور المهمة من شدة اهتمام الشارع بها يقتيد إطلاقات أدلة البراءة الشرعية لو سلم إطلاقها وعدم إنصرافها عن مثل هذه الامور. واخرى يكون المورد مما يحصل العلم فيه بأدنى فحص ونظر، وبتعبير المحقق الحائري رحمه الله يكون العلم في كفه، فيحصل مثلاً بالمراجعة إلى دفتره الخاص ليرى أنه مديون لزيد مثلاً أو لا فلا إشكال في أن بناء العقلاء على وجوب الفحص والمراجعة والتأمل في مثل هذه الامور، ولا يجوز الأخذ ببراءة الذمة عند الشك من دون مراجعة. وثالثه يكون المورد المشكوك من الموارد التي تقتضى بماهيتها الفحص والاختبار، فيكون مما لا يعلم غالباً إلا بالفحص والمراجعة على نحو كأن الأمر به شرعاً مستلزم عرفاً لوجوب الفحص عنه، وإلا لم يمثل إلا نادراً، كما في الشك في بلوغ المال بحد الاستطاعة أو النصاب، انوار الأصول، ج ٣، ص: ٢٠٠ وكذا في أرباح المكاسب وشبهها، فلا ينبغي الإشكال أيضاً في وجوب الفحص، وقد جرت سيرة العقلاء في أوامرهم ونواهيهم في أمثال هذه الموارد على الفحص أيضاً، ولم يمنع عنه الشارع فلا إشكال أيضاً في وجوب الفحص. ورابعة يكون المورد من غير الأقسام الثلاثة كما إذا قال مثلاً: أكرم العلماء، أو أطعم الفقراء، فلا إشكال في أن إطلاقات أدلة البراءة في الشبهات الموضوعية دالة على عدم وجوب الفحص كالروايات الواردة في مسألة الجبن وغيرها. بقي هنا أمران:

الأمر الأول: في الجاهل المقصر

ثم إن ههنا بحثاً لابد من طرحه في المقام وإن كان بحثاً فقهياً بحثاً، وهو في حكم من ترك الفحص مع كونه قادراً عليه، وهو يقع في مقامين: الأول: في حكمه التكليفي وإستحقاق العقاب وعدمه. الثاني: في حكمه الوضعي وصحة العمل المأتي به وفساده. أما المقام الأول: فالأقول فيه أربعة: الأول: (وهو الأقوى والمشهور) أنه يعاقب على ترك الواقع لا على ترك التعلم. الثاني: أنه يعاقب على ترك التعلم، وهو المحكى عن المحقق الاردبيلي رحمه الله وصاحب المدارك. الثالث: أنه يعاقب على ترك تحصيل العلم الموجب لترك الواقع، وهو المستفاد من كلمات المحقق النائيني رحمه الله. الرابع: القول بالتفصيل بين التكاليف المطلقة والتكاليف المشروطة أو الموقته، ففي الاولى يعاقب على ترك الواقع، وفي الثانية على ترك التعلم، وهذا يستفاد من بعض كلمات المحقق الخراساني رحمه الله في الكفاية وإن رجع عنه في بعض تعليقاته عليها. أقول: لو خَلينا وظواهر الأدلة فالحق مع المشهور، لأن ظاهرها طريقتية وجوب التعلم، ولا دليل على كونه واجباً نفسياً، فالظاهر من قوله تعالى: «لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ» مثلاً أو قوله تعالى: «فَأَسْأَلُوا أَهْلَ الدُّكْرِ» وجوب التفقه لأجل الإنذار ثم الحذر والعمل، ووجوب السؤال انوار الأصول، ج ٣، ص: ٢٠١ لأجل التعلم ثم العمل على وفقه أو عقد القلب عليه إذا كان في اصول الدين. نعم، ههنا إشكالات أوجبت الذهاب إلى الأقوال الثلاث الاخر، وعمدتها أمران: أحدهما: أن المفروض كون الجاهل عاجزاً عن العمل في مقام الامتثال فلا معنى لأن يعاقب على ترك ما لم يكن مقدوراً له، نعم أنه كان قادراً على التعلم فيعاقب على تركه. ثانيهما: (بالنسبة إلى خصوص التكاليف المشروطة أو الموقته) أن الواقع في التكاليف المشروطة والموقته لم ينجز على المكلف كي يعاقب عليه، إذ لا- وجوب قبل تحقق الشرط وقبل الوقت حتى تكون المقدمة (وهي التفحص والتعلم) واجبة، وكذلك لا- وجوب بعد تحقق الشرط وبعد دخول الوقت أحياناً لعدم القدرة عليه. أما الجواب عن الأول: فهو إن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً ولو كان منافياً له تكليفاً، ففي ما نحن فيه فإن الواقع وإن كان مغفولاً عنه حين المخالفة، وكان خارجاً عن تحت الإختيار، ولكنه بالنهاية ينتهي إلى الإختيار، وهو ترك التعلم عمداً حينما التفت إلى تكاليف في الشريعة، كما هو الحال في كل مسبب توليدي خارج عن تحت الإختيار إذا كان منتهياً إلى أمر اختياري، فإذا ألقى مثلاً بنفسه من شاهق فرغم خروجه عن الإختيار بعد ذلك، فيهلك قهراً بلا اختيار عند سقوطه على الأرض، ولكن حيث كان الهلاك نتيجة الإلقاء الذي هو أمر اختياري فيكون مصححاً للعقاب على ما ليس بالاختيار. إن قلت: تكليف العبد العاجز حين العجز بما يكون عاجزاً عنه تكليف بما لا يطاق،

وهو قبيح. قلنا: ليس التكليف هذا تكليفاً بما لا يطاق لأنه يكون مقدوراً له بالواسطة. وإن شئت قلت: المعيار في العقاب وعدمه هو صحّة إسناده الترك إلى اختيار المكلف وعدمها والإسناد (ولو مع الواسطة) صادق صحيح فيما إذا كان سقوط التكليف بسوء الاختيار. وأمّا الإشكال الثاني فيمكن الجواب عنه بوجهين: الوجه الأول: ما مرّ في محلّه من إمكان وجوب المقدّمة قبل وجوب ذبيها، ولا ينافي هذا كون وجوبها وجوباً ترشّحياً لأنّ المراد منه الترشّح بحسب الداعوية في نفس المولى لا الترشّح تكويناً، والأول يحصل بمجرد تصوّر المولى وجوب ذى المقدّمة في المستقبل أيضاً، فهو انوار الأصول، ج ٣، ص: ٢٠٢ يتصوّر مثلاً وجوب الحجّ في موسم الحجّ ويلاحظ أنّ المكلف لا يقدر على الإتيان به لو لم يأت بمقدّماته فتترشّح من إرادته بالنسبة إلى الحجّ إرادة أخرى بالنسبة إلى المقدّمات، وهذا أمر معقول ومتداول عند العقلاء فإذا تصوّر إنسان مجى صديقه غداً في داره فنفس هذا التصوّر يوجب حصول إرادته إيجاد مقدّمات الاستقبال من الآن. الوجه الثاني: ما مرّ أيضاً كراراً من مسأله وجوب حفظ غرض المولى وأنّ العقل يحكم بأنّ أغراض المولى ليست بأقلّ من أغراض العبد في الأهميّة، فكما يلزم العبد نفسه بإتيان مقدّمات تحصيل أغراضه الشخصية لا بدّ له أن يلزم نفسه بإتيان مقدّمات تحصيل أغراض مولاه ولو في المستقبل وإن لم تحصل الإرادة والوجوب فعلاً. فمن هذين الطريقتين وجبت في الشريعة جميع المقدّمات المفوتة وإن لم يكن الأمر بذى المقدّمة فعلياً. نعم، ههنا طريقتان آخران يمكن المناقشة فيهما: أحدهما: أنّ الواجب المشروط يرجع إلى الواجب المعلق الذي يكون الوجوب فيه فعلياً والواجب استقبالياً. وفيه أوّلماً: أنّه خلاف ظاهر أدلّة الواجبات المشروطة فإنّ ظاهرها أنّ الوجوب استقبالي. وثانياً: ما ذهب إليه صاحب المدارك والمحقّق الأردبيلي رحمه الله من كون وجوب التعلّم وجوباً نفسياً. وفيه أنّه خلاف الوجدان القطعي فإنّا نعلم علماً قطعياً بأنّ أمر المولى بالنسبة إلى التعلّم وإرادته له يكون من أجل ما يترتب عليه من سائر التكليف، فهو إرشادي محض لأنّ الحكم المولوى النفسى يحتاج إلى وجود مصلحة في نفس الشىء، ومعلوم أنّه لا مصلحة في نفس الفحص إلّا حفظ مصلحة الواقع أو عدم الوقوع في مفسدته بقدر الإمكان، ولا أقلّ من كونه مخالفاً لظواهر أدلّته وجوب تحصيل العلم. إلى هنا ظهر الحال في القول الأوّل والثاني. أمّا القول الثالث: (وهو ما ذهب إليه المحقّق النائنى رحمه الله من استحقاقه العقاب على ترك التعلّم والفحص عند مخالفة الواقع لا مطلقاً) فحاصل كلامه: إنّ وجوب التعلّم والفحص انوار الأصول، ج ٣، ص: ٢٠٣ وجوب طريقي (خلفاً لما ذهب إليه المحقّق الأردبيلي وصاحب المدارك صلى الله عليه و سلم من كونه وجوباً نفسياً استقبالياً) وعليه تكون مخالفته موجبة لاستحقاق العقاب على ترك الفحص والتعلّم المؤدّى إلى مخالفة الواقع، وذلك لأنّ وجوبه لأجل حفظ الواقع وطريقيّة التعلّم والفحص إلى إدراك الواقع كوجوب الاحتياط شرعاً في بعض الشبهات البدويّة (كما في باب الفروج والدماء بل الأموال) فالمطلوب بالذات هو الواقع، ومطلوبته الاحتياط إنّما هي لأجل الوصول إلى الواقع وحصوله. إن قلت: إذا كان الأمر كذلك فوجوبه يكون وجوباً غيراً مقدّماً ومن قبيل المقدّمات المفوتة على القول بالواجب المعلق، أو وجوباً عقلياً على القول بعدم إمكانه، فلا يكون العقاب إلّا على مخالفة الواقع لا على ترك التعلّم عند مخالفة الواقع. قلنا: إنّ مناط وجوب التعلّم غير مناط وجوب حفظ القدرة أو تحصيلها في المقدّمات المفوتة، ولا يقاس أحدهما بالآخر، فإنّ القدرة ممّا يتوقّف عليها فعل المأمور به خارجاً ومن المقدّمات الوجوديّة له، ولا يتمكّن المكلف من فعل الواجب عند تفويت القدرة، فيتحقّق عصيان خطاب ذى المقدّمة بمجرد ترك هذه المقدّمات الوجوديّة، ويستحقّ التارك العقاب على تفويت الواجب من زمان ترك المقدّمة، إذ بتركها يفوت الواجب لا محالة، ويمتنع عليه بالاختيار ويصدق أنّه فات منه الواجب، وهذا بخلاف التعلّم والاحتياط، فإنّه لا يتوقّف فعل الواجبات وترك المحرّمات عليهما في الخارج، إذ ليس للعلم دخل في القدرة ليكون حال المقدّمة المفوتة، وليس لهما دخل في الملاك أيضاً، فلا يكون لإيجاب التعلّم والاحتياط شائبة النفسيّة والاستقباليّة، بل الغرض من إيجاب التعلّم مجرد الوصول إلى الأحكام والعمل على طبقها، ومن إيجاب الاحتياط التحرّز عن مخالفة الواقع، من دون أن يكون للتعلّم والاحتياط جهة موجبة لحسنهما الذاتى المستتبع للخطاب المولوى النفسى، بل الخطاب المعلق بهما يكون لمحض الطريقيّة، ووجوبهما يكون للغير لا نفسياً ولا بالغير. فإن قلت: الوجوب للغير لا ينافى الوجوب النفسى، فإنّ غالب الواجبات النفسيّة يكون وجوبها للغير بناءً على تبعية الأحكام

للمصالح والمفاسد. قلت: الغير الذى يجب الشىء لأجله يختلف، فتارةً يكون هو ملاكات الأحكام التى اقتضت وجوب الشىء، واخرى، يكون هو الخطابات الواقعية، ففي الأول لا يدور وجوب انوار الأصول، ج ٣، ص: ٢٠٤ الشىء مدار وجود الملاك، بل الملاك يكون حكمه لتشريع وجوب الشىء كاختلاط المياه فى وجوب العدة على النساء، وفى الثانى يدور وجوب الشىء مدار وجود الخطاب الواقعى، ويكون علة للحكم لا حكمه للتشريع، كوجوب ذى المقدمه بالنسبة إلى وجوب المقدمه، والخطابات الواقعية بالنسبة إلى وجوب التعلم والاحتياط تكون كوجوب ذى المقدمه علمه للحكم لا حكمه للتشريع، فوجوب التعلم والاحتياط يكون من هذه الجهة كوجوب المقدمه، وإن كان يفترق من جهة اخرى وهى: أن وجوب المقدمه يترشح من وجوب ذىها بخلاف وجوب التعلم والاحتياط، وبما ذكرنا يظهر ضعف ما ينسب إلى المدارك من كون العقاب على نفس ترك التعلم، فإن المستتبع للعقاب إنما هو ترك الواجب النفسى لا ترك الواجب الطبقى، ويتلو ذلك فى الضعف ما ينسب إلى المشهور من كون العقاب على ترك الواقع لا على ترك التعلم، فإن العقاب على الواقع المجهول قبيح، وإيجاب التعلم لا يخرج عن الجهالة. فالأقوى: أن يكون العقاب على ترك التعلم المؤدى إلى ترك الواقع لا على ترك التعلم وإن لم يؤد إلى ذلك لينافى وجوبه الطبقى، ولا على ترك الواقع لينافى جهالته (انتهى) «١». هذا- ولكن لا يخلو كلامه من إبهامات وإشكالات: أولها: بالنسبة إلى قوله: إن العلم لا دخل له فى القدرة حتى يكون حاله حال المقدمات المفوتة) إن للعلم دخلاً فى القدرة لأنه لا إشكال فى أنه مع الجهل بمناسك الحج مثلاً لا يكون قادراً على إتيانها ولو من طريق الاحتياط لأن الاحتياط أيضاً لابد فيه من وجود علم إجمالى بالتكليف. ثانيها: كون العلم طريقتاً لا ينافى وجوبه النفسى لجواز أن تلاحظ الطريقتية بعنوان الحكمة لا العلة، نظير وجوب انتباه المأمورين لإطفاء الحريق لنوبتهم فى تمام ساعات الليل والنهار، الذى لا إشكال فى أنه طريقتى للإطفاء، ولكن حيث يكون طريقتاً بنحو الحكمة فلا يسقط وجوب الانتباه والكون فى محل الانتظار بعنوان واجب نفسى. ثالثها: (وهو العمدة) أن الوجوب إمياً غيرى أو نفسى ولا ثالث لهما، لأن الطريقتية إما أن تكون من قبيل العلة للحكم فترجع إلى الواجب الغيرى، أو تكون من قبيل الحكمة فترجع انوار الأصول، ج ٣، ص: ٢٠٥ إلى الواجب النفسى، وهناك تناقض يشاهد فى كلامه، حيث يقول تارةً: «والخطابات الواقعية بالنسبة إلى وجوب التعلم والاحتياط تكون كوجوب ذى المقدمه علة للحكم» واخرى يقول: «إن وجوب المقدمه يترشح من وجوب ذىها بخلاف وجوب التعلم والاحتياط» وليت شعري كيف لا يترشح وجوب التعلم من الخطابات الواقعية مع كونه معلولاً لها؟ والمعلول يترشح دائماً من علته. فتحصيل أن الصحيح هو ما ذهب إليه المشهور من كون العقاب على ترك الواقع لكونه مقدوراً بالواسطة وهى تحصيل العلم، والامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار. يبقى الإشكال بالنسبة إلى الواجبات المشروطة أو الموقته، ولكنه يرتفع بما مر من أن علة الأحكام إنما هى إرادة المولى التى تصدر منه بعد ملاحظة وجوب ذى المقدمه فى محله وملاحظه عدم إمكان تحققه بدون إتيان المقدمه من الآن. هذا كله فى المقام الأول. أما المقام الثانى: (وهو البحث فى الحكم الوضعى وصحة العمل المأتى به وفساده) فلا إشكال فى صحة العمل إذا أتى بالمأمور به على وجهه، أى واجداً لجميع الشرائط والاجزاء وفاقداً لجميع الموانع، ومن الشرائط قصد القرية فى العبادات التى يمكن تمشيه فيها إما لأجل الغفلة (كما يتصور فى العوام) أو رجاء (كما فى الخواص)، ومنها قصد الإنشاء فى المعاملات فإنه أيضاً يمكن تمشيه من الجاهل بالحكم الشرعى لإمكان تعلق القصد بإنشاء المسببات الممضاه عند العقلاء وإن لم تكن شرعية، ولذلك حكموا بصحة بيع الغاصب لنفسه فضوله. فالمدار كل المدار فى صحة العمل وفساده مطابقة المأتى به للمأمور به الواقعى لعدم موضوعيته للاجتهاد أو التقليد بل إنهما طريقتان إلى الواقع محضاً. ثم إنه تارةً يحصل للمكلف العلم بالمطابقة فلا إشكال حينئذ فى صحة العمل المأتى به. واخرى يقع المأتى به مطابقاً لاجتهاده الفعلى أو تقليده الفعلى فلا إشكال أيضاً فى الصحة. وثالثه لا يقع مطابقاً مع اجتهاده الفعلى أو تقليده الفعلى بل يقع موافقاً لمن يجب عليه انوار الأصول، ج ٣، ص: ٢٠٦ تقليده عند صدور العمل منه، وفى هذه الصورة يكون العمل باطلاً ويجب عليه الإعادة أو القضاء. إن قلت: كيف تكون فتوى مرجعه الفعلى حجة بالنسبة إليه ولا تكون فتوى المرجع السابق كذلك؟ قلنا: أولاً: أن فتوى المجتهد الفعلى تكون كاشفة عن حكم الله الواقعى المطلق غير المقيد بزمان خاص، ومجرد مطابقته لفتوى المجتهد السابق غير

كافٍ لصحة عمله لأن المفروض عدم استناده إليه. وإن شئت قلت: إن فتوى المجتهد السابق كانت حجة بالنسبة إلى من أسند عمله إليها، وأما من لم يكن عمله مستنداً إليها فلا حجة له حتى يعتذر بها عند الله لو خالف الواقع، لأنه لم يسند عمله إلى فتوى المجتهد السابق حتى تكون تلك حجة له، ولم يقع مطابقاً مع فتوى المجتهد الفعلي حتى تكون هذه حجة له. بقي هنا شيء: وهو أن المشهور بين الفقهاء صحة عمل الجاهل المقصير مع استحقاقه للعقوبة في موردين: أحدهما: الإتمام في موضع القصر. والثاني: كل من الجهر والإخفات في موضع الآخر. حيث يرد عليه أولاً: أنه كيف يمكن الحكم بصحة العبادة بدون الأمر؟ وثانياً: كيف يحكم باستحقاق العقوبة مع فرض صحة العمل؟ وثالثاً: كيف يصح الحكم باستحقاق العقوبة مع أن المكلف متمكن من الإعادة إلا أن الشارع سلب عنه القدرة عليها بسبب حكمه بالإجزاء والصحة بناءً على عدم وجوب الإعادة حتى في الوقت إذا علم به، فقوت المأمور به ناشٍ عن حكمه بالصحة، لا عن تقصير المكلف. وقد ذكر لدفع هذه الإشكالات وجوه عديدة: انوار الأصول، ج ٣، ص: ٢٠٧ الوجه الأول: ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله وحاصله: أن الحكم بالصحة هنا يكون من باب تعدد المطلوب ففي مورد الجهر والإخفات يكون أصل الصلاة وذاتها مطلوبة وإتيانها بالجهر أو الإخفات مطلوباً آخر، وفي مورد الإتمام في موضع القصر تكون الصلاة التامة مشتملة على مصلحة لازمة الاستيفاء بحيث لو لم تجب صلاة القصر كانت الصلاة التامة مأموراً بها، لكن لما كانت مصلحة صلاة القصر أهم صارت هي الواجبة فعلاً، وحينئذ تكون صحة الصلاة المأتي بها مستندة إلى المصلحة لا إلى الأمر الفعلي حتى يقال بأنها ليست مأموراً بها، (وأما استحقاقه للعقوبة مع فرض الصحة فلعصيانه الأمر بالأهم أو المطلوب الأعلى). وأما عدم وجوب الإعادة فلأنها لا فائدة فيها إذ لا مصلحة تقتضي الإعادة، حيث إن المصلحة التامة الكامنة في صلاة القصر مثلاً قد فاتت بسبب الإتيان بالصلاة التامة، لمكان التضاد بين المصلحتين، وهذا نظير ما إذا أمر المولى عبده بإطعام الفقير بالخبز من الحنطة فأطعمه بالخبز من الشعير فإن مصلحة الإطعام بالخبز من الحنطة قد فاتت بإطعامه الخبز من الشعير، ويمتنع تداركها لعدم بقاء الموضوع. لا يقال: فيلزم الحكم بصحة صلاة التمام من العالم بوجوب القصر أيضاً مع استحقاقه للعقوبة على مخالفة الواجب. فإنه يقال: إنه لو كان الدليل اشتمال المأتي به على المصلحة اطلاقاً يشمل صورتى العلم بوجوب القصر والجهل به لقلنا بصحة التمام وإجزائه عن القصر مطلقاً، لكن الأمر ليس كذلك، لأنه لم يدل دليل على كون التمام ذا مصلحة في السفر إلا في حال الجهل، ولا بعد أصلاً في هذا الاختلاف، فإن لحالات المكلف دخلاً في المصالح والمفاسد الداعية إلى تشريع الأحكام. إن قلت: كيف يتمشى من المكلف قصد القربة مع عدم كون التمام مأموراً به؟ قلنا: لا حاجة في تحقق قصد القربة إلى قصد الأمر بل يكفي قصد الملاك والمصلحة، وقد مر كون الصلاة التامة أيضاً محبوباً وذات مصلحة. إن قلت: على هذا يكون كل من التمام والإخفات مثلاً سبباً لتفويت الواجب الفعلي، وما هو السبب لتفويت الواجب فعلاً حرام، وحرمة العبادة موجبة لفسادها بلا- كلام. قلت: إن التمام مثلاً ليس سبباً لترك الواجب الفعلي وهو القصر، بل التمام والقصر ضدان، وهما في رتبة واحدة، فعدم كل منهما يكون أيضاً في رتبة وجود الآخر لا في طوله حتى يصير انوار الأصول، ج ٣، ص: ٢٠٨ عدم أحدهما مقدّمة ومن اجزاء علّة وجود الآخر فلا عليه بينهما، بل عدم أحدهما ملازم لوجود الآخر لأن الضدّ وعدم ضده متلازمان ليس بينهما توقّف أصلاً. (انتهى). وقد أورد عليه المحقق النائيني رحمه الله بما لا- يكون وارداً فأورد عليه: أولاً: بما حاصله: أن الخصوصية الزائدة (كخصوصية القصر أو خصوصية الإخفات) إن كان لها دخل في حصول الغرض من الواجب فلا يعقل سقوطه بالفاقد لها، وإن لم يكن لها دخل فاللازم هو الحكم بالتخير بين القصر والتمام مثلاً، غاية أن يكون القصر أفضل فردى التخير لاشتماله على الخصوصية الزائدة ولا- وجه لاستحقاق العقاب». وقد ظهرت المناقشة فيه والجواب عنه مما سبق من كون المطلوب متعدداً وأن الصلاة التامة مشتملة على مقدار من المصلحة يوجب تفويت المقدار الزائد القائم بالقصر وخروجه عن قابلية الاستيفاء والتدارك، وهذا ليس بعزيز، ومجرد القدرة على فعل الصلاة قصرًا في الخارج غير كافٍ بعد فرض فناء موضوع التدارك. وثانياً: «بأن الظاهر من أدلة الباب كون المأتي به في حال الجهل مأموراً به فراجع أدلة الباب» «٢». ويرد عليه: أن الدليل على صحة المأتي به في المقام إنما هو الإجماع، وهو يدل على صحة العمل إجمالاً، ولا- يستفاد منه كونه مأموراً به. هذا كله هو الوجه الأول من الوجوه

المذكورة في كلمات القوم لدفع الإشكالات الثلاثة المزبورة. الوجه الثاني: ما أجاب به الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله وهو عدم كون المأتي به مأموراً به بل أنه يوجب سقوط الأمر بالواقع المتروك، فلا يجب عليه الإعادة أو القضاء لسقوط الأمر بالواقع حينئذٍ، وأما العقاب فلعدم إتيانه للمأمور به على الفرض. أقول: الظاهر أن هذا الوجه في الحقيقة يرجع إلى الوجه الأول (بل الظاهر أن المحقق الخراساني رحمه الله أخذه منه) لأنه لا وجه لسقوط الأمر بالواقع إلّا من ناحية تعدّد المطلوب. الوجه الثالث: ما أجاب به كاشف الغطاء رحمه الله وهو الالتزام بأمرين على نحو الترتب بمعنى انوار الأصول، ج ٣، ص: ٢٠٩ أن الأمر حال الجهل أوّلاً تعلق بالصلاة الواجدة للخصوصية الزائدة، وعند عصيانه وفي طوله تعلق بالفاقد لها، فقهرًا إذا عصى الأمر الأول لجهله المستند إلى ترك التعلم أو الفحص يعدّ عاصياً لمخالفة الأمر الأهم فيوجب استحقاق العقاب، ومطيعاً للأمر الثاني فيكون عمله صحيحاً، ولا تجب عليه الإعادة أو القضاء. أقول: الصحيح تمامية هذا الوجه أيضاً وإن أورد عليه إشكالات أربع من ناحية المحقق الخراساني والشيخ الأعظم والمحقق النائيني رضوان الله عليهم: أولها: ما أورده المحقق الخراساني رحمه الله من ناحية المبني، وهو إنكاره صحّة الترتب، ولكن قد مرّ في محلّه أنّ الحقّ صحّته. ثانيها: ما أورده الشيخ الأعظم رحمه الله من أنّه لا موضوع للترتب في المقام لأنّ الترتب عبارة عن اشتراط الأمر بالمهمّ بعصيان الأهم، ولا يمكن حصول هذا الشرط في الوقت لأنّه ما دام وقت الأهم باقٍ لا معنى لتحقق عصيانه. وفيه: أنّه لا يشترط في باب الترتب كون العصيان مأخوذاً بعنوان الشرط المقارن بل يمكن أخذه بنحو الشرط المتأخر، أي إذا كان بانياً على العصيان لأمر القصر إلى آخر وقت الصلاة كان مأموراً بالتمام بل يمكن إرجاعه إلى الشرط المقارن لأنّ بناءه على العصيان إلى آخر الوقت فعلياً. ثالثها: ما أورده المحقق النائيني رحمه الله من «أنّه يعتبر في الخطاب الترتبي أن يكون خطاب المهمّ مشروطاً بعصيان خطاب الأهم، وفي المقام لا يمكن ذلك، إذ لا يعقل أن يخاطب التارك للقصر بعنوان العاصي فإنّه لا يلتفت إلى هذا العنوان لجهله بالحكم» (١). ويمكن الجواب عنه: بكفاية ثبوت الخطاب في متن الواقع وعلم الله تعالى، والمفروض أنّ المكلف قصد الأمر الواقعي ولا حاجة إلى مزيد من ذلك في صحّة صلاته. رابعها: ما ذكره المحقق النائيني رحمه الله أيضاً وهو «أنّ المقام أجنبيّ عن الخطاب الترتبي لأنّه يعتبر فيه أن يكون كلّ من متعلّق الخطابين واجداً لتمام ما هو الملاك ومناطق الحكم بلا قصور لأحدهما في ذلك، ويكون المانع عن تعلق الأمر بكلّ منهما هو عدم القدرة عن الجمع بين انوار الأصول، ج ٣، ص: ٢١٠ المتعلّقين في الامتثال، لما بين المتعلّقين من التضادّ والمقام لا يكون من هذا القبيل» (١). ويمكن الجواب عنه: بأنّه غير قادر على الجمع بينهما بحسب الواقع، لوجود التضادّ بينهما شرعاً، وإن كان قادراً بحسب الظاهر على الإتيان بكلّ منهما. هذا كلّ هو الوجه الثالث من الوجوه المذكورة في كلمات القوم لدفع الإشكالات الثلاثة المزبورة. الوجه الرابع: ما اختاره المحقق النائيني رحمه الله لدفع الإشكالات، وهو: أنّ الإشكال إنّما كان مبتتاً على تسليم مقدّمتين: الأولى: أن يكون العمل المأتي به حال الجهل مأموراً به، كما يستكشف ذلك من أدلّة صحّة العمل والإجزاء ولو بعد زوال صفة الجهل وبقاء الوقت. الثانية: استحقاق الجاهل العامل للعقاب وأنّ استحقاقه له لأجل تفويت ما كان واجباً عليه في حال الجهل، ومع المنع عن إحدى المقدّمتين يرتفع الإشكال، والمقدّمة الأولى مسلمة لا سبيل للمنع عنها، إذ لا ينبغي الإشكال في استكشاف تعلق الأمر بالعمل من أدلّة الصحّة، وأمّا المقدّمة الثانية فلمنع عنها مجال، إذ استحقاق العقاب وعدمه ليس من المسائل الفقهيّة الشرعيّة التي ينعقد عليه الإجماع (بل إنّ حكم العقل) وليس في أدلّة الباب ما يدلّ على العقاب مع أنّه لو سلّم انعقاد الإجماع على استحقاق العقاب ففي اعتبار مثل هذا الإجماع (لعلّ نظره إلى كونه مدركياً وأنّ مباني المجمعين مختلفة) إشكال. ثمّ إنّ - مع إقراره بتمامية هذا الوجه حيث إنّ مبنى الإشكال كان على تسليم المقدّمتين - تخلص عنه بعد فرض صحّتهما بوجه آخر ضمن ثلاث مسائل: الأولى: مسألة الجهر في موضع الإخفات وبالعكس، والثانية: مسألة القصر في موضع الإتمام، والثالثة مسألة الإتمام في موضع القصر، التي ينبغي حذفها في المقام لكونها شاذّة ولم يقل بها إلّا قليل فتبقى المسألتان الأوليان. أما المسألة الأولى فقال فيها: يمكن أن يكون الواجب على عامية المكلفين هو القدر المشترك بين الجهل والإخفات، سواء في ذلك العالم والجاهل، ويكون الجهر والإخفات في موارد وجوبهما واجبين مستقلّين نفسيين في الصلاة، وتكون الصلاة ظرفاً لامتثالهما، ولكن انوار الأصول، ج ٣، ص: ٢١١

وجوبهما الاستقلالي عند العلم به ينقلب إلى الوجوب الغيرى ويصير قيداً للصلاة ولا مانع من أن تكون صفة العلم موجبة لتبدل صفة الوجوب من النفسى إلى الغيرى ومن الاستقلالي إلى القيدى، فيرتفع الإشكال بحذافيره لأن العقاب إنما يكون على ترك الواجب النفسى (وهو الجهر أو الإخفات) فى حال الجهل، مع كون المأتى به هو المأمور به فى ذلك الحال لأن المفروض أن المأمور به هو القدر المشترك. إن قلت: فيلزم منه صحه العمل فى حال العلم أيضاً. قلنا: لا يلزم ذلك لما عرفت أن بالعلم يتبدل الاستقلالي النفسى إلى الغيرى القيدى. وأمّا المسألة الثانية: فتفصلى عن الإشكال فيها: بأن الواجب على المسافر الجاهل بالحكم خصوص الركعتين الأوليين لكن لا بشرط عدم الزيادة، بل لا بشرط عن الزيادة، فلا تكون الأخيرتان مانعتين عن صحه الصلاة، إلا أن العلم بالحكم يوجب الانقلاب ويصير الواجب على المسافر خصوص الركعتين الأوليين بشرط عدم الزيادة فتصح الصلاة التامة عند الجهل وتفسد عند العلم. وتفصلى عن إشكال العقاب بأنه يمكن أن يكون العقاب لأجل ترك السلام بعد التشهد الثانى، بأن يكون أصل التسليم فى الصلاة جزءاً لها، ولكن وقوعه عقيب التشهد الثانى واجب نفسى، فيكون المتمم فى موضع القصر قد أخل بهذا الواجب النفسى، فيعاقب عليه مع صحه صلاته. ثم اعترف بأن هذا الوجه لا يساعد عليه كلمات الأصحاب، بل لا ينطبق عليه بعض الفروع المتسالم عليها بينهم، فإن الظاهر تسالمهم على أن الجاهل لو نوى التمام وأتم الصلاة بهذا العنوان صحّت صلاته بعنوان ما نواها، وهذا لا يمكن إلا أن يكون المأمور به فى هذا الحال هو الإتمام، إذ لو كان المأمور به هو خصوص الركعتين الأوليين (ولولا بشرط عن الزيادة) كان اللازم هو فساد صلاة من نوى التمام لعدم نيّة المأمور به «١» (انتهى ما أردناه من كلامه). أقول: يرد عليه: أولاً: أن طريقه هذا مملوّ بالتكلفات الشديدة ولا يساعد عليه الوجدان الفقهي أصلاً. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٢١٢ ثانياً: (بالنسبة إلى قوله لا يجوز الاستدلال بالإجماع فى مثل هذه المسألة) أن لازم انعقاد الإجماع على العقاب هو الإجماع على وجود حكم شرعى فى البين ترك امتثاله، أى أن الإجماع على العقاب مستلزم لوجود تكليف شرعى فى البين أوجبت مخالفته العقاب. ثالثاً: أن لازم كلامه تبدل الواجب المعلوم بعد العلم به إلى واجب آخر حيث تبدل، فيتبدل وجوب الركعتين الأوليين لا بشرط الزيادة بعد العلم به إلى وجوبهما بشرط عدم الزيادة، وهذا أمر محال لاستلزامه الدور فإن الوجوب فرع العلم به، والعلم به فرع تحقق الوجوب.

الأمر الثانى: فى كلام الفاضل التونى فى المقام

قد ذكر الفاضل التونى رحمه الله لجريان أصالة البراءة شرطين آخرين: أحدهما: أن لا يلزم من العمل بالبراءة إثبات حكم آخر، وإلا لا تجرى، كما فى أطراف العلم الإجمالى فإن جريان الأصل فى بعضها يثبت وجوب الإجتنب عن الآخر. ثانيهما: أن لا يلزم من جريانها ضرر على الغير، كما إذا فتح إنسان قفص طائر فطار، أو حبس شاة فمات ولدها، أو أمسك رجلاً فهربت دابته على المالك فلا يصح اجراؤها فيها لإثبات عدم الضمان. أقول: أما الشرط الأول: فله ثلاث صور: تارة يكون ما يترتب على البراءة من الآثار الشرعية كجريان أصالة الحلية فى الحيوان المتولد من مأكول اللحم ومحرمه، فيترب على إباحة جلده ووبره إذا كان المراد من حلية أجزاء ما يؤكل لحمة الأعم من الحلية الواقعية الظاهرية، ففى هذه الصورة لا إشكال فى جريان البراءة. وأخرى: يكون الأثر من الآثار العقلية كما فى مثال العلم الإجمالى، فإن وجوب الاجتناب عن الطرف الآخر لازم عقلى لجريان البراءة فى الطرف الأول، فلا إشكال أيضاً فى عدم ترتب ذاك الأثر عليه لكونه من الأصل المثبت، ولكن هذا غير مانع عن جريانها فى مورد. وثالثة: يكون الأثر من الآثار الشرعية المترتبة على عدم الحكم الواقعى، كما إذا فرضنا انوار الأصول، ج ٣، ص: ٢١٣ أن إباحة الجلد والوبر فى مثال الحيوان المشكوك الحلية هى من آثار عدم الحرمة فى الواقع، ففى هذه الصورة أيضاً لا تجرى أصالة الإباحة لأنها تثبت الإباحة الظاهرية لا الواقعية. فظهر أن كلام الفاضل التونى رحمه الله بالنسبة إلى هذا الشرط تام إذا كان مراده منه الصورتين الأخيرتين، نعم إنه لا يختص بأصالة البراءة، بل هو جارٍ فى سائر الاصول العملية حتى الاستصحاب، فإنها لا تجرى فى ما إذا كانت مثبتة، وفيما إذا كان الأثر الشرعى مترتباً على الحكم الواقعى. أما الشرط الثانى: فهو أيضاً لا اختصاص له بأصالة البراءة فكل أصل عملى لا يجرى إذا أوجب الضرر، هذا مضافاً إلى

أنه لا يختص بقاعدة لا ضرر بل يعم سائر الأدلة الاجتهادية فإنها مقدمة على الاصول العملية. وإن شئت قلت: لا ينبغي عد هذا الشرط من شرائط جريان الاصول، إذ مع وجود الأدلة الاجتهادية ينتفى موضوع الاصول العملية وهو الشك، ولا مجال حينئذ للرجوع إلى الأصل. وأما الأمثلة المذكورة في كلام الفاضل التوني رحمه الله فهي أجنبية عما نحن فيه، لأن المرجع فيها قاعدة الإلتلاف والضمان، لإطلاق قوله عليه السلام: «من ألتف مال الغير فهو له ضامن» فيشمل الإلتلاف المباشر والتسبيبي، لصدق الإلتلاف عليهما عرفاً، وما نحن فيه من قبيل الثاني.

الكلام في قاعدة لا ضرر

إشارة

قد عنون كثير من الأعظم تبعاً للشيخ الأعظم والمحقق الخراساني صلى الله عليه وسلم بمناسبة كلام الفاضل التوني رحمه الله قاعدة لا ضرر، حيث عقدوها للبحث بعنوان أنها قاعدة فقهية، كما أن جماعة منهم كتبوا لها رسائل مستقلة، ونحن نتعرض لها هنا أيضاً اقتفاءً لآثارهم. ولكن قبل الورود في البحث عن أصل القاعدة تنبغى الإشارة إلى أمرين: الأول: أن القواعد الفقهية مع كثرتها وأهميتها لها مصير مؤسف، فقد تعونت عددها منها في الكتب الاصولية للمتأخرين كقاعدة لا ضرر وقاعدة الفراغ والتجاوز، والقرعة، والميسور، وعددها اخرى في الكتب الفقهية كقاعدة ما لا يضمن وقاعدة اللزوم في أبواب المعاملات، ولكن قسم عظيم منها لم يُبحث عنها لا في الفقه ولا- في الاصول مع كثرة استدلالهم بها وشدة انوار الأصول، ج ٣، ص: ٢١٤ حاجتهم إليها في طيات كتب الفقه وشتى أبواب العبادات والمعاملات «١»، فكان من حقها أن تفرد من علمي الاصول والفقه، وتبحث بصورة مستقلة وفي علم مستقل، كما صنفناه في كتابنا الموسوم بالقواعد الفقهية، فبحثنا فيه عن مهماتها وهي ثلاثون قاعدة. الثاني: في تعريف القاعدة الفقهية ووجه إفتراقها عن المسائل الاصولية والفقهية. ولابد أولاً من الإشارة الإجمالية إلى تعريف المسائل الاصولية والفقهية، فنقول: أما المسائل الاصولية فالمشهور إنها «قواعد تقع في طريق استنباط الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية» وفي كلمات بعضهم «هي القواعد الممهدة لاستنباط الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية» وفي كلمات بعض آخر: «هي قضايا تقع كبرى لقياس يستفاد منها حكم شرعي» والمختار عندنا (كما ذكرنا في محله) إنها «القواعد التي لا تشتمل على حكم شرعي وتقع في طريق استنتاج الأحكام الكلية الفرعية الإلهية أو الوظيفية العملية». وأما المسائل الفقهية فهي: «ما يشتمل على حكم شرعي في موضوع خاص أما تكليفي أو وضعي». وأما القواعد الفقهية فهي كالبرازخ بينهما وامور تكون بنفسها من الأحكام الشرعية الفرعية (إثباتاً أو نفياً) لا أنها تقع في طريق استنباط الأحكام الشرعية حتى تدخل في المسائل الاصولية، بل تكون أحكاماً فرعية كلية لا تختص بباب دون باب، وتجرى في أبواب مختلفة، وليست أحكاماً جزئية لموضوعات خاصة حتى تدخل في المسائل الفقهية وتكون معدة للورود في الرسائل العملية والوصول إلى أيدي المقلدين مباشرة. وهي على أقسام عديدة: فقسم منها ما يكون جارياً في جميع أبواب الفقه كقاعدة لا ضرر ولا حرج، وقسم منها يختص بكتاب خاص كقاعدة لا- تعاد التي تختص بكتاب الصيالة مع سريانها في أبواب مختلفة منها، وقاعدة الطهارة المختصة بكتاب الطهارة، وقسم ثالث منها انوار الأصول، ج ٣، ص: ٢١٥ مختص بجميع أبواب المعاملات كقاعدة ما يضمن، أو بجميع أبواب العبادات كقاعدة الفراغ. وبهذا ظهر أن القاعدة الفقهية لا تكون من المسائل الاصولية ولا من المسائل الفقهية، وظهر أيضاً الخلط الواقع في كلام الشهيد رحمه الله في قواعده بين القواعد الفقهية والفروع الفقهية، وما وقع من الخلط في كلمات بعض المتأخرين بين الامور الثلاثة. إذا عرفت هذا فنقول: يقع الكلام في قاعدة لا ضرر في مقامات ثلاثة: المقام الأول: في مداركها. المقام الثاني: في مضمونها ومحتواها. المقام الثالث: في بعض خصوصياتها وجزئياتها وفي ايضاح نسبتها إلى الأدلة المتكفلة للأحكام الثابتة للموضوعات بعناوينها الأولية كأدلة وجوب الصلاة والصيام ونحوها، أو الثانوية كأدلة نفي العسر والحرج ونحوها.

المقام الأول: في مدرك القاعدة

إشارة

يمكن الاستدلال للقاعدة بالأدلة الأربعة في الجملة، وإن كانت العمدة هي السنة.

١- الكتاب:

فقد وردت فيه آيات عديدة في موارد خاصية كباب الطلاق والإرث والرضاع والشهادة والوصية نهى فيها عن الضرر بحيث يمكن اصطيد القاعدة من مجموعها، وبعد ضم بعضها إلى بعض، ولا أقل من كونها مؤيدة لما يأتي من الأدلة. منها: قوله تعالى في باب الرضاع: «لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَالِدِهِ» (١). وقد ذكر له تفسيران: أحدهما: أن تكون صيغة «لا تضار» مبنية على الفاعل، وتكون الباء زائدة و «ولدها» انوار الأصول، ج ٣، ص: ٢١٦ مفعولاً بدون الواسطة، فإن المضارة تعدى بنفسها، والمعنى حينئذ هو النهي عن اضرار الامم بولدها بترك ارضاعه غيظاً على أبيه لبعض الجهات، وتمسكاً بعموم ما يدل على عدم وجوب الارضاع عليها، وعن اضرار الأب بولده بأن يأخذ للولد امرأة مرضعة ويمنع امه عن ارضاعه (فيتضرر منه الولد) تمسكاً بعمومات ولايته على ابنه، وعلى هذا تكون الآية حاكمة على عموم عدم وجوب الارضاع وعموم الولاية. ثانيهما: أن تكون «لا تضار» مبنية على المفعول والباء للسببية، والمعنى لا تضار الوالدة بسبب الولد بأن يترك مجامعتها خوفاً من الحمل، ولا يضار الوالد بامتناع الام عن الجماع خوفاً من الحمل، وبناءً على هذا المعنى تكون الآية بالإضافة إلى فقرتها الاولى مقدمة على العموم ما يدل على جواز ترك الجماع مدة أربعة أشهر، وأما بالنسبة إلى الفقرة الثانية فلا حكمه لها على عموم دليل، لأنه لا عموم يدل على جواز امتناعها وعدم تمكينها، بل الدليل على العكس فيدل على وجوب التمكين وحرمة الامتناع، فتكون الآية حينئذ مؤيدة لذاك الدليل لا حاكمة عليه. ومنها: قوله تعالى في باب الطلاق: «وَلَا تُمَسِّكُوهُنَّ ضِرَاراً لِّتَعْتُدُوا» (١). حيث ينهى عن الرجوع إلى المطلقات الرجعية وتكراره لا لرغبة فيهن بل لطلب الاضرار بهن تمسكاً بعموم ما يدل على جواز الرجوع في الرجعيات في مدة العدة، فتكون الآية حاكمة على هذا العموم. ومنها: قوله تعالى في باب الطلاق أيضاً: «أَسِيكُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ وَلَا تَضَارُّوهُنَّ لِيُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ» (٢) حيث ينهى عن الاضرار والتضييق على المطلقات في السكنى والنفقة في أيام عدتهن، ويكون مفيداً لنا في المقام إذا كان المراد من التضييق الاكتفاء بالمقدار الأقل من الواجب بقصد الاضرار بها تمسكاً بعموم ما يدل على جواز هذا الاكتفاء، فتحكم الآية حينئذ على ذلك العموم وتقيد به بغير صورة الاضرار. وأما إذا كان المراد منه اعطاء الأقل من مقدار الواجب فتكون الآية أجنبية عما نحن فيه لأن الاعطاء هذا بنفسه حرام، ولا حاجة في إثبات حرمة إلى التمسك بعنوان الاضرار. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٢١٧ ومنها: قوله تعالى في باب الشهادة: «وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ» (١) بناءً على كون «لا يضار» مبتياً على المفعول، حيث إنه حينئذ ينهى عن الاضرار بالكتّاب والشهداء بالرجوع إليهم للكتابة أو الشهادة في أي وقت وساعة، تمسكاً بعموم ما يدل على وجوبهما عليهم (وهو ما ورد في صدر الآية من قوله تعالى: «وَلْيُكْتَبَ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ» وقوله تعالى: «وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا» فيكون ذيل الآية حينئذ حاكماً على عموم صدرها، وأما بناءً على البناء على الفاعل فهي أجنبية عما نحن فيه، لأن المعنى حينئذ ينهى عن اضرار كاتب الدين والشاهد عليه بكتابة ما لم يمل والشهادة بما لم يستشهد عليه، أي بكتابة غير صحيحة وشهادة غير صادقة، وهو حرام من غير حاجة إلى عنوان الاضرار. ومنها: قوله تعالى في باب الوصية: «مَنْ بَعَدَ وَصِيَّةً يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارًّا» (٢) الذي ينهى عن الاضرار بالورثات بالاقرار بدين ليس عليه، دفعاً للميراث عنهم، وتمسكاً بعموم «الناس مسلطون على أموالهم» فتحكم الآية على هذا العموم ويكون مفيداً لنا في المقصود. هذه هي الآيات الخاصة التي وردت في موارد مختلفة وتدل على حرمة الاضرار في خصوص تلك الموارد وبنحو الموجبة الجزئية، ولا يبعد - كما مر - أن يصطاد منها عرفاً قاعدة لا ضرر بنحو كلي وموجبة كلية بإلغاء الخصوصية عن مواردها، فإن العرف إذا ضم بعضها إلى

بعض ونظر إلى مجموعها يمكن أن يستخرج منها قاعدة كلية تحت عنوان «لا ضرر»، وإن أبيت عن هذا فلا أقل من كونها مؤيدة لسائر الأدلة.

٢- الإجماع:

فلا إشكال في أن القاعدة مجمع عليها في الجملة، أي توجد موارد عديدة في الفقه تكون عمدة الدليل فيها هي قاعدة لا ضرر، نظير خيار الغبن، ولكن لم ينعقد الإجماع عليها بعرضها العريض بحيث يمكن التعدي إلى سائر موارد وجود الضرر، مضافاً إلى أنه مدركي فليس بحجة.

٣- العقل:

فأيضاً توجد موارد كثيرة يمكن إندراجها تحت قاعدة قبح الظلم العقلي، منها نفس مثال خيار الغبن وأشباهه إذا كان فاحشاً، حيث إن العقل يحكم بقبح مثل هذا النحو من الضرر، ومنها ما إذا جعل بيته فيما بين البيوت بيت حداد أو طباخ بحيث ينتهي إلى أذى الجيران. فلا إشكال في كونها من مصاديق الظلم القبيح، نعم إثباته بالنسبة إلى جميع مصاديق الضرر مشكل جداً، فيمكن أن نجد موارد يصدق فيها عنوان الضرر ولا يصدق عنوان الظلم عرفاً كالغبن في بعض مراتبه، فدعوى دلالة العقل على القاعدة بنطاقها الواسع غير خالٍ عن الإشكال.

٤- السنة:

(التي هي العمدة في المقام) فتنقسم إلى الروايات الواردة من طرق الخاصة والواردة من طرق العامة. أما الواردة من طرق الخاصة: فهي على طائفتين: طائفة تدل على هذه القاعدة بعمومها، وطائفة وردت في موارد خاصة يمكن اصطيد العموم من ملاحظة مجموعها ولا أقل من كونها مؤيدة للطائفة الأولى. أما الطائفة الأولى فهي كثيرة: منها: قضية سمرة بن جندب التي وردت بثلاثة طرق: الأول: طريق ابن بكير عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إن سمرة بن جندب كان له عذق في حائط لرجل من الأنصار، وكان منزل الأنصارى بباب البستان فكان يمر به إلى نخلته ولا يستأذن، فكلمه الأنصارى أن يستأذن إذا جاء، فأبى سمرة، فلما تأبى جاء الأنصارى إلى رسول الله صلى الله عليه وآله فشكا إليه وخبره الخبر، فأرسل إليه رسول الله صلى الله عليه وآله وخبره بقول الأنصارى وما شكى وقال: إذا أردت الدخول فاستأذن فأبى، فلما أبى ساومه حتى بلغ به من الثمن ما شاء الله فأبى أن يبيع فقال: لك بها عذق يمد لك في الجنة فأبى أن يقبل، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله انوار الأصول، ج ٣، ص: ٢١٩ للأنصارى: إذهب فاقطعها وارم بها إليه فإنه لا ضرر ولا ضرار» (١). وهذه الرواية أحسن الروايات من جهة الدلالة على المطلوب، لعدم ذكر قيد «على مؤمن» فيها، وسيأتي دخله في المقصود من القاعدة. الثاني: ما رواه ابن مسكان عن بعض أصحابنا عن زرارة (أيضاً) عن أبي جعفر عليه السلام نحوه إلا أنه قال: «فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله: إنك رجل مضار ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن، قال: ثم أمر بها فقلعت ورمى بها إليه، فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله: إنطلق فاغرسها حيث شئت» (٢). الثالث: ما رواه أبو عبيدة الحذاء قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «كان لسمرة بن جندب نخلة في حائط بنى فلان فكان إذا جاء إلى نخلته ينظر إلى شيء من أهل الرجل يكرهه الرجل قال: فذهب الرجل إلى رسول الله صلى الله عليه وآله فشكاه فقال: يا رسول الله إن سمرة يدخل عليّ بغير إذني فلو أرسلت إليه فأمرته أن يستأذن حتى تأخذ أهلي حذرهما منه، فأرسل إليه رسول الله صلى الله عليه وآله فإذ دخل عليّ بغير إذني فإمرته أن يستأذن إذا أنت دخلت، ثم قال رسول الله صلى الله عليه وآله يسرك أن يكون لك عذق في الجنة بنخلتك؟ قال: لا، قال: لك ثلاثة؟ قال لا قال: ما أراك يامرهم بالأمصاراً، إذهب يافلان فاقطعها (فاقطعها) واضرب بها وجهه»

«٣». هذه طرق ثلاثة وردت فيها قضية سمرة، ولا إشكال في عدم صدور أصل القضية من جانب الرسول صلى الله عليه وآله ثلاث مرّات، وإن كان لا يبعد نقلها متعدداً من أبي جعفر عليه السلام، وعمدة الفرق بينها أن في الطريق الأول ذكرت كبرى «لا ضرر ولا ضرار» فقط من دون قيد «على مؤمن»، ومن دون بيان صغرى «إنك رجل مضار» الواردة في الطريق الثالث، بينما في الطريق الثاني مضافاً إلى بيان الكبرى ذكر كلا القيدين، وفي الطريق الثالث ذكرت الصغرى فحسب، ولا يخفى أن للحديث إذا كان شاملاً للكبرى قيمة أخرى. ثم إن هاهنا نكات ينبغي الإشارة إليها، ولتكن هي على ذكر منك: انوار الأصول، ج ٣، ص: ٢٢٠ الأولى: أن الظاهر من مجموع هذه الثلاثة أنه كان لسمرة بن جندب حق العبور إلى نخلته من باب البستان الذي كان دار الأنصارى. الثانية: أن رسول الله صلى الله عليه وآله أراد الجمع بين حقين: حق العبور وحق السكنى، وتحقق هذا الجمع كان باستئذان سمرة. الثالثة: أن شفاعه الرسول صلى الله عليه وآله للاستبدال بهذه النخلة ترشدنا إلى أنه قد يلزم على القاضي أن يعطى من بيت المال ما يرفع الغائلة ويندفع به الخلاف، كما ورد في بعض الروايات اعطاء الإمام الصادق عليه السلام مفضل بن عمر مقداراً من المال ليرفع بها المنازعات الواقعة بين أصحابه. ثم إنّه هل كان استدلال الرسول صلى الله عليه وآله بكبرى لا ضرر ولا ضرار على قلع الشجرة أو للجمع بين الحقين؟ وهذا ممّا لم يطرح في كلمات القوم فيما رأيناه، فيحتمل كونه للجمع بين الحقين، أى لتبدل حق العبور من الاطلاق إلى الاشتراط، ولقائل أن يقول بأن الجمع بين الحقين لا يحتاج إلى الاستدلال بقاعدة لا ضرر لأنه لازم قاعدة العدل والإنصاف (إلا أن يكون من باب التأكيد) فيكون الاستدلال على قلع الشجرة، فأراد الرسول صلى الله عليه وآله أن يدفع الضرر من طريق قلع الشجرة. ومنها: ما رواه عقبه بن خالد عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بين أهل المدينة في مشارب النخل أنه لا يمنع نفع الشيء، وقضى بين أهل البادية أنه لا يمنع فضل ماء ليمنع فضل كلاء، فقال: لا ضرر ولا ضرار» (١). وقد ذكر لقوله صلى الله عليه وآله: «لا يمنع فضل ماء ليمنع فضل كلاء» احتمالات أحسنها: أنه ورد في الآبار التي كانت واقعة في أطراف المدينة، التي يرفع بها ملأهم حوائجهم مع زيادة لها، ولكن كانوا يمنعونها عن أهل البادية لسقى مواشيهم عند العطش الحاصل عادة بعد الرعى في المراتع الواقعة حول الآبار، فلم يقدروا على الاستفادة من كلائها فكان منع فضل الماء يمنع عن فضل الكلاء. ويحتمل أيضاً أن يكون مفاده المقابلة بالمثل، فإنّ المضايقة عن فضل الماء توجب انوار الأصول، ج ٣، ص: ٢٢١ مضايقة ملأك المراتع عن فضل الكلاء. ويساعد هذا الاحتمال تكرار الضرر في هذه القاعدة فيكون «لا ضرر» ناظراً إلى الضرر الأول (أى المنع عن فضل الماء) و«لا ضرار» إلى الضرر الثانى، أى إلى مقابلة الثانى بالمثل، وذلك لمكان باب المفاعلة كما سيأتى. ثم إنّه هل كان استدلال الرسول صلى الله عليه وآله عليه وآله على حكم مستحب، أو على حكم وجوبى، أى هل اعطاء فضل الماء وعدم المنع عنه واجب على صاحب البئر أو مستحب؟ المشهور هو الثانى، وذهب الشيخ الطوسى رحمه الله وجماعه إلى الأول، وتفصيل الكلام فى محلّه، وإن كان قول الشيخ أوفق بظاهر الأدلة. ثم إنّه لو كانت كلمه «قال» الواردة فى ذيل الحديث بالفاء (فقال) كان ذيل الحديث جزء من هذه الرواية، وتصير رواية مستقلة عمّا سبق، فيؤخذ بما استفاد من موردها الخاص من نكات وخصوصيات، وأمّا إذا كانت بالواو كما ادعى العلامة شيخ الشريعة رحمه الله وجوده فى النسخة المصححة من الكافى عنده، فيحتمل أن تكون جزء منها، كما يحتمل أن تكون من باب الجمع فى الرواية، فيشكل ترتيب آثار الإتصال عليه. ومنها: ما رواه عقبه بن خالد عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بالشفعة بين الشركاء فى الأرضين والمساكن وقال: لا ضرر ولا ضرار، وقال: إذا أرقت الأرف وحدت الحدود فلا شفعة» (١). فهذا الحديث أيضاً يمكن التمسك به بعنوان رواية مستقلة غير ما سبق، إذا كان بمجموعه رواية واحدة كما هو الظاهر من وقوع القاعدة بين فقرتين كلتاهما وردتا فى باب الشفعة (٢)، فتكون حينئذ من قبيل الحكمة لجعل الشفعة (لا العلة لأن البيع بغير الشريك ضرورى فى بعض الموارد لا فى تمامها). ومنها: مرسله الصدوق قال: وقال النبى صلى الله عليه وآله: «الإسلام يزيد ولا ينقص»، (قال) وقال صلى الله عليه وآله: لا ضرر ولا ضرار فى الإسلام، فالإسلام يزيد المسلم خيراً ولا يزيد شراً، (قال) انوار الأصول، ج ٣، ص: ٢٢٢ وقال صلى الله عليه وآله: الإسلام يعلو ولا يعلى عليه» (١). وهو يدل على أن المسلم يرث من الكافر ولا يرث الكافر من المسلم لأن الإسلام يزيد

ولا ينقص، فلا يكون الإسلام من موانع الإرث عن الكافر بل يكون الكفر مانعاً عن إرث المسلم، ولو كان الإسلام مانعاً لكان موجباً للضرر ولا ضرار في الإسلام. ثم إنه هل هذه الفقرات الثلاثة هي ثلاثة أحاديث، أو هي بمجموعها حديث واحد؟ الظاهر هو الأول، لكن كل واحد منها يدل على أن المسلم يرث من الكافر ولا يرث الكافر من المسلم. (وأما عبارة «فالإسلام يزيد المسلم خيراً ولا يزيده شراً» الواردة في ذيل الحديث الثاني فلعلها من استنباط الصدوق وتفسيره، وليس جزءاً للحديث). والذي يؤيده ذلك ما رواه أبو الأسود الدؤلي أن معاذ بن جبل كان باليمن فاجتمعوا إليه وقالوا: يهودى مات وترك أخاً مسلماً، فقال معاذ: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: الإسلام يزيد ولا ينقص، فوزت المسلم من أخيه اليهودى» (٢). حيث إن معاذ استدلل بالحديث الأول في قضائه من دون تذييله بالحديث الثاني (لا ضرر ولا ضرار). كما يؤيده أيضاً رواية الحاكم (٣) إياه في المستدرک مجرداً عن هذا الذيل (لا ضرر ولا ضرار). ومنها: ما رواه هارون بن حمزة الغنوي عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل شهد بغيراً مريضاً وهو يباع فاشتره رجل بعشرة دراهم وأشرك فيه رجلاً بدرهمين بالرأس والجلد، فقضى أن البعير برىء، فبلغ ثمنه (ثمانية) دنانير قال فقال: «لصاحب الدرهمين خمس ما بلغ فإن قال أريد الرأس والجلد فليس له ذلك، هذا الضرار، وقد أعطى حقه إذا أعطى الخمس» (٤). وفي الحديث وإن ورد مجرد الصغرى لكنه بمنزلة قوله «لا تشرب الخمر لأنه مسكر» حيث إن الكبرى فيه محذوفة وهي كل مسكر حرام، كذلك في هذا الحديث فكبرى «لا ضرار» محذوفة فيه، ولذلك تدخل في طائفة الروايات الدالة على القاعدة بالعموم. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٢٢٣ نعم لو قلنا: بأن الفرق بين «ضرر» و «ضرار» أن الثاني مخصوص بالضرر العمدي، فيكون مفاد هذا الحديث أخص من مدلول غيرها ويكون ناهياً عن خصوص الضرر العمدي. ومنها: ما رواه المحدث الثوري في المستدرک عن دعائم الإسلام عن أبا عبد الله عليه السلام إنه سئل عن جدار الرجل وهو ستره بينه وبين جاره سقط فامتنع من بنيانه قال: «ليس يجبر على ذلك إلا أن يكون وجب ذلك لصاحب الدار الأخرى بحق أو بشرط في أصل الملك، ولكن يقال لصاحب المنزل استر على نفسك في حقك إن شئت، قيل له فإن كان الجدار لم يسقط ولكنه هدمه أو أراد هدمه اضراً بجاره لغير حاجة منه إلى هدمه قال: لا يترك، وذلك أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: لا ضرر ولا ضرار (اضرار) وإن هدمه كلف أن يبنيه» (١). وسيأتي أن ذيل هذا الحديث شاهد على أن القاعدة يمكن الاستدلال بها لإثبات الحكم أيضاً لا لخصوص نفي الأحكام. ومنها: ما رواه المحدث النوري في المستدرک أيضاً عن أمير المؤمنين عليه السلام: إن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «لا- ضرر ولا ضرار». ومنها: ما ورد في عوالي اللئالي عن أبي سعيد الخدري عنه صلى الله عليه وآله أنه قال: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام» (٢). وقال المصنف بعد ذلك: وأسند ابن ماجه والدارقطني وصححه الحاكم في المستدرک. هذه هي الطائفة الأولى، أي الروايات العامة الدالة على القاعدة عموماً. أما الطائفة الثانية: من الروايات الخاصة، فمنها ما ورد في حريم البئر وهي اثنتان: أحدها: ما رواه محمد بن الحسن (الحسين) قال: «كُتبت 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 تضر إحداهما بالأخرى في الأرض، إذا كانت صلبة أو رخوة؟ فوقع عليه السلام: على حسب أن لا- تضر أنوار الأصول، ج ٣، ص: ٢٢٤ إحداهما بالأخرى إن شاء الله» (١). الثانية: ما رواه محمد 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 أضر بالبقية من العيون وبعضها لا يضر من شدة الأرض، قال: فقال: ما كان في مكان شديد فلا يضر، وما كان في أرض رخوة بطحاء فإنه يضر، وإن عرض رجل على جاره أن يضع عينه كما وضعها وهو على مقدار واحد قال: إن تراضيا فلا يضر، وقال: يكون بين العينين الف ذراع» (٢). والمستفاد من هاتين الروايتين عدم جواز الإضرار بالغير وإن كان منشأه تصرف الإنسان في ملكه، نعم مقتضى خصوصية المورد اختصاص الحكم بباب حريم البئر وعدم جواز التعدي إلى غيره، ولكن يمكن الغائها عرفاً واسراء الحكم إلى مطلق موارد الإضرار بالغير، ولا- أقل من جوازه إلى غير البئر من سائر الجيران والأماكن المتقاربة، وحينئذ تكون الروايتان حاكمتين على عموم الناس مسلطون على أموالهم. وقد ورد في كتاب إحياء الموات في باب حريم البئر بحث عنوانه الفقهاء في أن الميزان في حريم

العيون والقنوت هل هو مطلق عدم الاضرار، أو مقدار الف ذراع في الأرض الرخوة وخمسائته ذراع في الأرض الصلبة؟ مقتضى الاطلاق في الرواية الاولى بل صريحها هو الأول، وهو المحكى عن الأسكافي والمختلف والمسالك، ومدلول الرواية الثانية هو الثاني، وهو مذهب المشهور، ولقائل أن يقول بكفاية أحد الأمرين: البعد بالمقدار المذكور في الرواية الثانية، أو العلم بعدم تضرر الجار، الذي يستفاد من الرواية الاولى. ومنها: وما رواه عقبه بن خالد عن أبي عبدالله عليه السلام في رجل أتى جبلاً فشق فيه قناة فذهبت الآخر بماء قناة الأول. قال: فقال: «يتقاسمان (يتقاسمان) بحقائب (٣) البئر ليلة ليلة انوار الأصول، ج ٣، ص: ٢٢٥ فينظر أيتها أضرت بصاحبها، فإن رأيت الأخيرة أضرت بالاولى فلتعور» (١). «حقائب البئر» أو «عقائبه» اعجازها. وهذه الرواية تحكم على عموم «من أحيا أرضاً فهي له» كما لا يخفى. وأما عدم جريان هذا الحكم بالنسبة إلى الاولى لو أضرت بالثانية فإنما هو لقاعدة الإقدام. ثم لا يخفى أن المستفاد من هذه الرواية هو الحكم الوضعي، وهو عدم استحقاق الثاني لبقاء ملكه على حاله. وبهذا المضمون الرواية الثانية والثالثة الواردتان في نفس الباب، والظاهر أن جميعها رواية واحدة. ومنها: ما رواه محمد بن الحسين قال: كتبت إلى أبي محمد عليه السلام: «رجل كانت له رحي على نهر قرية والقرية لرجل فأراد صاحب القرية أن يسوق إلى قريته الماء في غير هذا النهر ويعطل هذه الرحي، أله ذلك أم لا؟ فوقع عليه السلام: يتقى الله ويعمل في ذلك بالمعروف ولا يضر أخاه المؤمن» (٢). ويرد على الاستدلال بهذه الرواية على المطلوب بأن دلالتها عليه متوقفة على أن يكون موردها ما إذا لم يكن لصاحب الرحي حق الانتفاع من النهر من قبل (فيقال حينئذ أن مقتضى عموم: «الناس مسلطون على أموالهم» جواز سوق الماء إلى نهر آخر ولكنه يمنع لقاعدة لا ضرر). وأما مع وجود احتمال آخر في موردها وهو: أن صاحب الرحي كان له حق الانتفاع من قبل، تصير الرواية مجتمعة لا تصلح للاستدلال بها لأن مقتضى الاحتمال الثاني أن يكون سوق الماء في نهر آخر مزاحماً لحق صاحب الرحي، ومتعدياً عليه، وأن يكون منع الإمام عليه السلام مستنداً إلى هذه الجهة. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٢٢٦ هذا، ولكن يمكن الجواب عنه بأن الإمام عليه السلام (على أي حال) أسند منعه إلى عنوان الضرر لا- إلى عنوان العدوان والتعدى على حق الغير، وهذا كاف في الاستدلال به على المقصود، ولا يبعد حينئذ الغاء الخصوصية عن موردها، والحكم بعدم جواز الاضرار مطلقاً. ومنها: ما رواه الطبرسي رحمه الله في مجمع البيان في ذيل قوله تعالى: «مَنْ بَعِدَ وَصِيَّةً يُوَصِّي بِهَا أَوْ دَيْنٍ...» قال: جاء في الحديث «أن الضرار في الوصية من الكبائر» (١). والظاهر (بقريته سائر الروايات الواردة في الباب) أن المراد من الضرار في الوصية هو الوصية بتمام المال أو بأكثر من الثلث، وهو بنفسه حرام، ولذلك لا يتم الاستدلال بهذه الرواية لما نحن فيه، اللهم إلا أن يقال: إن حكمه جعل هذا الحكم هو حرمة الاضرار، فيكون حاكماً على عموم قاعدة السلطنة، ولازمه حكومة قاعدة لا ضرر على تلك القاعدة أيضاً فتأمل، ولا يخفى أنها ناظرة إلى الحكم الوضعي. ومنها: ما رواه طلحة بن زيد عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إن الجار كالنفس غير مضار ولا إثم» (٢). ومنها: ما رواه أبو بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سمعته يقول: «المطلقة الحلبى ينفق عليها حتى تضع حملها وهي أحق بولدها أن ترضعه بما تقبله امرأة أخرى، يقول الله عز وجل: «لَمَّا تَضَارَّ وَالْإِمْدَةُ بَوْلِدِهَا وَلَمَّا مَوْلُودٌ لَهُ بَوْلِدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ» «لا يضار بالصبي ولا يضار بأمه في إرضاعه...» (٣). ومنها: ما رواه الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن الشيء يوضع على الطريق فتمر الدابة فتتفر بصاحبها فتعقره فقال: كل شيء يضر بطريق المسلمين فصاحبه ضامن لما يصيبه» (٤). فتدل على أن الاضرار بالغير ولو كان بالتصرف في الشارع العام موجب للضمان وأنه لا فرق بين أن يكون الاضرار بالمباشرة أو بالتسبب. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٢٢٧ ومثله ما جاء في حديث أبي الصباح عن أبي عبدالله عليه السلام: «كل ما أضرت بشيء من طريق المسلمين فهو له ضامن» (٥). ومنها: ما رواه حسن بن زياد عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا ينبغي للرجل أن يطلق امرأته ثم يراجعها وليس له فيها حاجة ثم يطلقها فهذا الضرار الذي نهى الله عز وجل عنه إلا أن يطلق ثم يراجع وهو ينوي الإمساك» (٦). فيحتمل أن يكون المراد من قوله عليه السلام: «فهذا الضرار الذي نهى الله عز وجل عنه» ما مر من قوله تعالى: «وَلَا تُنْسِي كَوْنَهُنَّ ضِرَارًا لَتَعْتَدُوا»، وعليه تكون الرواية من الطائفة الخاصة، ويحتمل أيضاً أن لا يكون مشيراً إلى تلك الآية فيدل على حرمة الاضرار بشكل عام، فتدخل الرواية حينئذ في الروايات العامة، والظاهر من الرواية (خصوصاً بقريته الرويتين

الآخرين الواردتين في نفس الباب اللتين صرح فيهما بالآية) هو الأول. ومنها: ما رواه في عقاب الأعمال بإسناده عن رسول الله صلى الله عليه وآله في حديث قال: «ومن أضرّ بامرأه حتى تفتدى منه نفسها لم يرض الله له بعقوبة دون النار ... إلى أن قال: ومن ضارّ مسلماً فليس منّا ولنسنا منه في الدنيا والآخرة ... إلى أن قال: ألا وإنّ الله ورسوله بريتان ممن أضرّ بامرأته حتى تختلع منه» (٣). ولا يخفى أنّ هذه الرواية تشمل جميع موارد الضرر الذي يقع بين الناس بعضهم ببعض، أي المسائل الحقيقية، ولا يمكن التعدّي عنها إلى غيرها من أبواب العبادات. ومنها: ما رواه إسماعيل بن الفضل الهاشمي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل اكرت أرضاً من أرض أهل الذمّة من الخراج وأهلها كارهون وإنما تقبلها من السلطان لعجز أهلها عنها أو غير عجز، فقال: «إذا عجز أربابها عنها فلنك أن تأخذها إلّا أن يضاؤوا ...» (٤). ومنها: ما رواه عبيد بن زرار قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الجارية يريد أبوها أن يزوّجها من رجل ويريد جدّها أن يزوّجها من رجل آخر فقال: «الجّد أولى بذلك ما لم يكن مضارّاً» (٥). انوار الأصول، ج ٣، ص: ٢٢٨ ومنها: ما رواه إسحاق بن عمّار قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «الرجل يكون عليه اليمين (الدين) فيحلفه غريمه بالأيمان المغلظة أن لا يخرج من البلد إلّا بعلمه. فقال: لا- يخرج حتى يعلمه، قلت: إن أعلمه لم يدعه قال: إن كان علمه ضرراً عليه وعلى عياله فليخرج ولا شيء عليه» (١). ومنها: ما رواه حمّان بن عمار قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «لا يكون ظهار في يمين ولا في إضرار ولا في غضب» (٢). هذه هي الروايات الواردة من طرق الخاصّة. وأمّا ما ورد من طريق العامّة فمنها: ما رواه أحمد في مسنده عن عبادة بن صامت (٣) مسنداً قال: «إنّ من قضاء رسول الله صلى الله عليه وآله أن المعدن جبار، والبئر جبار، والعجماء جرحها جبار، والعجماء البهيمة من الأنعام، والجبار هو الهدى الذي لا يعزم، وقضى في الركاز الخمس، وقضى أن النخل لمن أبرّها إلّا أن يشترط المبتاع، وقضى أن مال المملوك لمن باعه ... إلى أن قال: وقضى للجدّتين من الميراث بالسدس بينهما، وقضى أن من أعتق شركاء في المملوك 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 بئر، وقضى بين أهل البادية (المدينة) أنّه لا يمنع فضل ماء ليمنع فضل الكلاء» (٤). ومن الواضح (بشهادة مضمون الرواية) عدم صدور هذه الأقضية في زمان واحد وفي رواية واحدة بل صدرت في وقائع مختلفة جمعها عبادة بن صامت في هذا الحديث، وحينئذ لا يبعد عدم كون قوله صلى الله عليه وآله: «لا ضرر ولا ضرار» رواية مستقلة غير ما ورد في قصته سمره وشبهها التي مرّ ذكرها. ومنها: ما رواه أحمد أيضاً في مسنده مسنداً عن ابن عباس قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لا انوار الأصول، ج ٣، ص: ٢٢٩ ضرر ولا ضرار، وللرجل أن يجعل خشبة في حائط جاره والطريق الميثاء سبعة أذرع» (١). قوله صلى الله عليه وآله: الميثاء السهل، ولا يخفى إنصرفه عن الطرق في يومنا هذا. ومنها: ما رواه مالك في موطأه عن عمر بن يحيى المازني عن أبيه: أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «لا ضرر ولا ضرار» (٢). ومنها: ما رواه ابن ماجه في سننه عن عبادة بن صامت: «أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله عليه وآله قضى أن لا ضرر ولا ضرار» (٣). وأيضاً عن ابن عباس (٤) قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لا ضرر ولا ضرار» وعن ابن حرمة (٥) عن رسول الله صلى الله عليه وآله: «من ضارّ أضرّ الله به». ومنها: ما رواه في كنز العمال عن ابن عباس عن عبادة: «لا ضرر ولا ضرار» (٦). وعن المازني: «لا ضرر ولا ضرار» وعن ابن عباس: «لا ضرر ولا ضرار» (٧). ومنها: ما رواه ابن الأثير في النهاية أنّه صلى الله عليه وآله قال: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام» (٨). ومنها: ما رواه أبو داود في سننه عن الإمام الباقر عليه السلام عن سمره بن جندب: «إنّه كان عضد (عضيد) من النخل في حائط رجل من الأنصار، قال: ومع الرجل أهله فكان سمره يدخل إلى نخله فيتأذى به ويشقّ عليه فطلب إليه أن يبيعه فأبى، فطلب إليه أن يناقله فأبى، فأتى النبي صلى الله عليه وآله فذكر ذلك له فطلب إليه النبي صلى الله عليه وآله أن يبيعه فأبى فطلب إليه أن يناقله فأبى، قال: فهبه له ولك كذا وكذا أمراً رغبه فيه فأبى، فقال: أنت مضارّ فقال صلى الله عليه وآله: إذهب فاقلع نخله» (٩). انوار الأصول، ج ٣، ص: ٢٣٠ ومنها: ما رواه أبو داود أيضاً في سننه عن أبي صرمة صاحب النبي صلى الله عليه وآله قال: «من ضارّ أضرّ الله به ومن شاقّ شاقّ الله عليه» (١٠). ونفس المضمون ورد في سنن الترمذي (٢). هذه ما ورد من طرق العامّة. وقد ظهر من مجموع ما ورد من الطريقتين أنّ الحديث (لا ضرر ولا ضرار) لو لم يكن متواتراً فلا أقلّ

من كونه متظافراً، وقد قال العلامة المجلسي رحمه الله في مرآة العقول في شرح حديث سمرة: «هذا المضمون مروى من طرق العامة والخاصية بأسانيد كثيرة فصار أصلاً من الاصول، وبه يستدلون في كثير من الأحكام» (٣). أضيف إلى ذلك استدلال فقهاءنا بهذا الحديث بعنوان أصل مسلم، وهذا هو الشيخ الطوسي رحمه الله استدلالاً به في الخلاف كتاب البيع في مسائل الغبن (المسألة ٦٠) وكتاب الشفعة المسألة ١٤. إلى هنا تم الكلام في المقام الأول.

المقام الثاني: في مفاد الحديث

إشارة

ولابد فيه من تقديم امور: الأمر الأول: في قيد «في الإسلام» الذي سيأتي دخله وتأثيره في معنى الحديث والاستظهار منه. وقد ورد هذا القيد في أحاديث عديدة من الطريقتين، فورد (كما مر في المقام الأول) من طريق الخاصة في مرسله الصدوق الواردة في باب الإرث، وفي مجمع البحرين في مادة «ضرر» في ذيل حديث الشفعة، وفي عوالي اللئالي، ومن طرق العامة في نهاية ابن الأثير. لكن بما أن جميع هذه الطرق غير قابلة للاعتماد خصوصاً بعد ملاحظة مخالفة بعضها مع انوار الأصول، ج ٣، ص: ٢٣١ ما جاء في سائر الطرق (فإن حديث الشفعة الذي جاء في مجمع البحرين مع القيد المذكور مذکور في جوامع أخبارنا بدون هذا القيد، مضافاً إلى أن الظاهر أخذه هذا الحديث من غيره (ولعله من نهاية ابن الأثير) ومضافاً إلى نقله في بعض الكتب الفتوائية أيضاً بكلتا صورتين، فنقل في الخلاف في كتاب الشفعة (المسألة ١٤) مع هذا القيد، وفي كتاب البيع (المسألة ٦٠) بدون هذا القيد، فتذيل هذا الحديث بهذا الذيل غير ثابت. فالحاصل أن وجود هذا القيد في الأسانيد المعتمدة ليس بثابت هذا أولاً. وثانياً: لو فرضنا وجوده فيها فهل هو بمعنى أن الحديث صدر من جانب الرسول صلى الله عليه وآله بصورتين أو لا؟ قد يقال: لا يبعد صدوره منه صلى الله عليه وآله كذلك فيما إذا وقعت الصورتان ذيل قضيتين (كقضية سمرة والشفعة) وأما إذا وقعت ذيل قضية واحدة فنقلت في بعض الطرق مع ذلك القيد وفي بعض آخر بدونه فحينئذ يقدم ما اشتمل على الزيادة على ما لم يشتمل عليها ويؤخذ به، نظراً إلى تقديم أصالة عدم الزيادة على أصالة عدم النقيصة بناءً على أنه أصل عقلائي، فظهر أنه بناءً على اعتبار الطريقتين وبناءً على ورودهما في ذيل قضية واحدة وبناءً على وجود السيرة العقلية على تقديم أصالة عدم الزيادة على أصالة عدم النقيصة تكون الحجّة في المقام هي ما اشتملت على قيد «في الإسلام». لكن جميع المباني والقيود الثلاثة مشكوكه غير ثابتة، فلا طريق معتبر ورد فيه هذا القيد، وليست القضية واحدة، ولا أصل عقلائي على عدم الزيادة، كما يشهد عليه ملاحظة رسائل العقود والعهود في يومنا، هذا فيما إذا وقعت زيادة في واحدة من إثنين منها مثلاً فإنهم يعتمدون حينئذ على قرائن لفظية أو حالية أو مقامية توجب الاطمئنان بشبوتها، وإلا لا اعتبار لها عندهم، بل يحكمون بالتساقط بعد التعارض. فصارت النتيجة في النهاية عدم ثبوت القيد المذكور. الأمر الثاني: في قيد «على مؤمن» الذي سيأتي تأثيره أيضاً في الاستظهار من الحديث. وقد ورد في أحد طريقي حديث زرارة، وهو طريق ابن مسكان عنه مع ورودهما في ذيل قضية واحدة وهي قضية سمرة كما مر، فلو قبلنا وجود أصالة عدم الزيادة عند العقلاء وكان السند معتبراً في كليهما يقدم طريق ابن مسكان عن زرارة على طريق ابن بكير عن زرارة، انوار الأصول، ج ٣، ص: ٢٣٢ وتصير النتيجة تذيل الحديث بقيد «على مؤمن». ولكن أولاً: ليس الأصل المذكور ثابتاً كما مرّ آنفاً، وثانياً: ليس السند في طريق ابن مسكان معتبراً، لارساله. الأمر الثالث: في تذيل حديث الشفعة وحديث منع فضل الماء بقوله صلى الله عليه وآله: «لا ضرر ولا ضرار» وعدمه. وسيأتي دخله في كون كلمة «لا» في «لا ضرر ولا ضرار» ناهية أو نافية، الذي سيأتي البحث عنه وعن الثمرة التي تترتب عليه. والظاهر من الروايتين ورود قوله صلى الله عليه وآله: لا ضرر ولا ضرار في ذيل كلّ واحدة منهما كما أشرنا إليه حين نقلهما، ولكن أصرّ بعض الأعاظم أنه من عمل عقبه بن خالد الراوي لهما من باب الجمع في الرواية، وهو العلامة شيخ الشريعة الأصفهاني؛ وتبعه المحقق النائيني رحمه الله وبعض الأعلام في مصباح الاصول. واستشهد شيخ الشريعة رحمه الله بأن قضيتي الشفعة ومنع فضل الماء رويتا من طرق العامة المنتهية إلى عبادة بن صامت، بينما كانت طرق الخاصة

تنتهي إلى عقبه بن خالد، وهي خالية من هذا الذيل بلاريب، لأن روايته مصدره في كل فقره من فقراتها بقوله «وقضى» وهو ينادى بأعلى صوته باستقلال كل فقره عن غيرها (فراجع متن الرواية التي أوردناها في المقام الأول) كما أن رواية عقبه بناءً على النسخة المصححة تكون بالواو لا بالفاء وحينئذ يدور الأمر بين صراحة رواية عبادة في الانفصال وظهور رواية عقبه في الإتصال، فتتقدم الأولى لصراحتها على الثانية، خصوصاً بعد ملاحظة ما ورد في عبادة من أنه كان شيعياً ضابطاً متقناً. ويرد عليه: أنه لا دليل على وثاقه كل واحد من الراويين، فإن عقبه مجهول في الكتب الرجالية للإمامية ولم يرد فيه مدح إلا في رواية راويها هو نفسه «١» مضافاً إلى أنها تدل على كونه شيعياً لا على وثاقته، وأما عبادة فقد ورد في كتب الإمامية «أنه كان شيعياً كان ابن أخي أبي ذر من السابقين الذين أرجعوا إلى أمير المؤمنين عليه السلام» وهذا لا يدل على وثاقته أيضاً، نعم انوار الأصول، ج ٣، ص: ٢٣٣ قال شيخ الشريعة بالنسبة إليه: «كان ضابطاً متقناً في نقل الأحاديث ومن خيار الشيعة على ما قيل» لكن لم نقل هذه العبارة في كتبنا. هذا كله ما ورد في عبادة، ولو فرضت وثاقته لا يلزم منه اعتبار الحديث لأن سائر رواياته مجهول الحال، هذا أولاً. وثانياً: لا يخفى على المتأمل في رواية عبادة تقطيعه للأحاديث، خصوصاً بعد ملاحظة عدم نقله قضية سمره واكتفائه بنقل ذيلها (لا ضرر ولا ضرار) مع أن الثابت من الطرق المعتمدة تصدير هذا بقضية سمره. وثالثاً: لا يختص الظهور في الإتصال بقاء التفرغ، لأن العطف بالواو أيضاً ظاهر فيه وإن كان ظهوره أضعف من ظهور الفاء. وأما ما استدلل به المحقق النائيني وتلميذه المحقق في مصباح الأصول على مقالة شيخ الشريعة فهو وجوه: الوجه الأول: «أن بين موارد ثبوت حق الشفعة وتضرر الشريك بالبيع عموم من وجه، فربما يتضرر الشريك ولا يكون له حق الشفعة كما إذا كان الشركاء أكثر من اثنين، وقد يثبت حق الشفعة بلا- ترتب ضرر على أحد الشريكين ببيع الآخر، كما إذا كان الشريك البائع مؤدياً، وكان المشتري ورعاً باراً محسناً إلى شريكه، وربما يجتمعان كما هو واضح، فإذا لا يصح إدراج الحكم بثبوت حق الشفعة تحت كبرى قاعدة لا ضرر» «١». إن قلت: يمكن كونها من قبيل الحكمه، (أي من قبيل علة التشريع لا علة الحكم) قلت: حكمه الأحكام لو لم تكن دائمية فلا- أقل من لزوم كونها غالبية مع أن الضرر في موارد الشفعة ومنع فضل الماء ليس غالبياً «٢». والجواب عنه: أن الوجدان حاكم على أن أغلب الأفراد لا يرضون لتشريك شخص في أموالهم إلا بعد الدقة والتأمل في حق الشريك، فلو باع الشريك سهمه من دون إطلاع صاحبه يحكم العرف بأنه جعله في معرض الضرر والخسران، خصوصاً بعد ملاحظة أن كل إنسان لا يرضى بالشركة إلا مع أقل قليل من أفراد المجتمع، لعدم ركونهم إلى كل أحد. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٢٣٤ وأما عدم وجود حق الشفعة فيما إذا كان الشركاء أكثر من اثنين فلا وجود فرد ثالث في البين يوجب سهولة الأمر، وإن أبيت عن هذا فلتلزم باستثناء هذا المورد تعبداً ولأجل مصلحته خفيت علينا. الوجه الثاني: أن مفاد لا ضرر إنما هو نفي الحكم الضرري أو نفي الموضوع الضرري، مع أن الضرر في مورد ثبوت حق الشفعة موجب لإثبات الحكم، وهو الخيار «١». والجواب عنه: أن كون مفاد لا ضرر خصوص نفي الحكم الضرري أول الكلام، بل يمكن أن تكون هذه الرواية (رواية الشفعة) بنفسها دليلاً على عموم مفاد القاعدة وبطلان المبنى المذكور، لا أن يكون المبنى دليلاً على اختصاصها بنفي الحكم. هذا- مضافاً إلى أن قضية سمره أيضاً تشهد على عمومها لأن وجوب الاستئذان وكذلك وجوب قلع الشجرة أو جوازه حكم إثباتي. الوجه الثالث: «أن الضرر لا ينطبق على منع المالك فضل ماله عن الغير (بالنسبة إلى حديث منع فضل الماء) إذ من الواضح أن منع المالك غيره عن الانتفاع بماله لا يعد ضرراً على الغير، غايته عدم الانتفاع به، وعدم الانتفاع لا يعد ضرراً» «٢». الوجه الرابع: «أن النهي في مورد حديث منع فضل الماء تنزيهياً قطعاً لعدم حرمة منع فضل الماء عن الغير بالضرورة فلا يندرج تحت كبرى قاعدة لا ضرر» «٣». والجواب عنهما: أن حكم الرسول صلى الله عليه وآله بعدم منع فضل الماء يكون مورده بقرينه مكان الصدور (وهو مناطق الحجاز التي كان تحصيل الماء فيها على الإنسان شاقاً جداً) ما إذا كان ممنوع في حاجة شديدة ويشق عليه تحصيل ماء آخر بحيث يوجب من فضل الماء وقوعه في حرج شديد وضيق في المعيشة، وفي مثل هذا المورد ليس المنع من فضل الماء مجرد عدم الانتفاع بل يصدق عليه الضرر قطعاً، كما أنه لا يبعد فيه الحكم بحرمة المنع بمقتضى ظاهر الرواية كما أفتى به جماعة من الفقهاء كالشيخ الطوسي وابن جنيد وابن زهرة رحمه الله، وهذا نظير ما انوار الأصول، ج ٣، ص: ٢٣٥ ورد من الحكم

بحرمة الإحتكار وجواز البيع على المحتكر مع أن الناس مسلطون على أموالهم. الوجه الخامس: أن جملة «ولا ضرار» لا تناسب حديث الشفعة ولا حديث منع فضل الماء لأنها في اللغة مخصوصة بالضرر العمدي وهو أخص من مورد الحديثين (١). وفيه: أنه كم من قضية تكون مشتملة على فقرات عديدة وأجزاء مختلفة ولكنها لاشتهارها بعبارة مخصوصة وجيزة تذكر جميعها في مقام الاستشهاد وإن كان مورد الإستشهاد خصوص بعض فقراتها. من قبيل رواية البنظي وصفوان المشتملة على ثلاث فقرات: «رفع ما اكرهوا عليه وما لم يطيقوه وما أخطأوا» مع أن موردها خصوص الإكراه. وليكن محل الكلام من هذا القبيل.

الأمر الرابع: في معنى الضرر والضرار

إشارة

ولنا في تعيين معاني اللغات وتشخيص حدودها ثلاثة طرق: ١- الرجوع إلى كتب اللغة، وقد مرت حجة قول اللغوي. ٢- الرجوع إلى موارد الاستعمال إذا بلغ إلى حد الإطراد. ٣- الرجوع إلى المتبادر إلى الذهن، وهي تفيد بالإضافة إلى اللغات التي كثر استعمالها في معانيها بحيث تتبادر المعاني إلى ذهن كل من أنس باللسان ولو كان من غير أهله. ولا يخفى أن كلمة «الضرر» من اللغات التي يمكن في تعيين معناها أعمال كل واحد من هذه الطرق. أما الطريق الأول ففي مفردات الراغب: «الضرر (٢) سوء الحال إما في النفس لقلّة العمل والفضل وإما في البدن لعدم جارحة ونقص، وأما في الحال من قلّة مال وجاه». ولا تخفى المسامحة الموجودة في هذا التعريف مع أنه من أحسن التعاريف ومع دقّة نظر الراغب في مفرداته. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٢٣٦ والأولى أن يقال، إنه فقد كل ما نجده وننتفع به من مواهب الحياة من نفس أو مال أو عرض أو غير ذلك فلا ينحصر الأمر في ما ذكره، إلّا أن يكون ما ذكره من قبيل ذكر المثال. وفي لسان العرب: الضّر والضّر لغتان، كل ما كان من سوء حال أو فقر أو شدة في بدن فهو ضّر وما كان ضدًا للنفع فهو ضّر. وفي كتاب العين (للخليل بن أحمد): الضّر والضّر لغتان فإذا جمعت بين الضّر والنفع فتحت الضاد، وإذا افردت الضّر ضمّت الضاد إذا لم تجعله مصدرًا، هكذا يستعمله العرف، والضرر النقصان يدخل في الشيء. وفي مختار الصحاح: الضّر ضدّ النفع والضّر بالضمّ الهزل وسوء الحال. ونقل في المفردات عن الكليات: الضّر بالفتح شائع في كل ضرر وبالضمّ خاصّ بما في النفس كمرض وهزل. وفي المقاييس: له ثلاثة أصول: الأول خلاف النفع، والثاني اجتماع الشيء، والثالث القوة، ثم قال: الضّرّ اسم مشتقّ من الضّرّ كأنها تضرّ الاخرى كما تضرّها تلك، ثم مثل المعنى الثاني بضرّ الإبهام وهو اللحم المجتمع تحتها، بضرّ الضرع: لحمته، قال أبو عبيدة: الضّرّ التي لا تخلو من اللبن، وسميت بذلك لاجتماعها، ومثل المعنى الثالث بالضرير، وهو قوة النفس، يقال: فلان ذو ضرير أى ذا صبر على الشيء وإذا مقاصة. أقول: يمكن إرجاع المعنى الثاني والثالث إلى المعنى الأول لأن استعمال الضّرّ مثلًا في «الضّرّتان» يكون بلحاظ اضرار كل واحدة منهما بالآخرى، ولازمه اجتماعهما على الاضرار، ولأنّ الصبر على الشدائد (في المعنى الثالث) أيضاً يلازم الضرر غالباً. وفي القاموس: أنه ضدّ النفع وأنه سوء الحال. وفي المصباح: «ضرّه يضرّه من باب قتل، إذا فعل به مكروهاً و... قد اطلق على نقص يدخل الأعيان». وفي النهاية: «لا- ضرر ولا- ضرار في الإسلام... أى لا- يضرّ الرجل أخاه فينقصه شيئاً من حقه». والظاهر أن اختلاف أرباب اللغة في تعبيراتهم ليس لاختلافهم في معنى الكلمة بل من جهة وضوح المعنى، وإنّ كل واحد منهم أشار إليه من ناحية، بل يمكن أن يقال بعدم الحاجة انوار الأصول، ج ٣، ص: ٢٣٧ إلى الرجوع إلى أقوال علماء اللغة في أمثال المقام بعد إمكان الرجوع إلى ما يتبادر منه إلى أذهاننا، لأنّ من يزاوّل هذه اللغة كمزاولتنا يعدّ من أهل الخبرة بالنسبة إلى أمثال هذه اللغات المعروفة التي يكثر دورانها في الألسن كما لا يخفى. والذي نجده من إرتكازنا الحاصل من تتبع موارد استعمال كلمة الضرر هو ما مرّ آنفًا من أنه عبارة عن فقد كل ما نجده وننتفع به من مواهب الحياة في النفس أو المال أو العرض أو غير ذلك. وبهذا يظهر ما يستفاد من الطريق الثالث (وهو الرجوع إلى التبادر) فالتبادر من الضرر هو ما ذكره في المفردات مع تغيير أشرنا إليه، وأما الطريق الثاني (وهو الرجوع إلى موارد الاستعمال) فكذاك يستفاد منه ما يقابل النفع، والشاهد عليه وقوع عنوان الضرر في كثير من موارد الاستعمال في

مقابل عنوان النفع، ويكفيك في هذا المجال ملاحظة الموارد التي وردت في كتاب الله العزيز كقوله تعالى: «فَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ» وقوله: «يَدْعُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُ وَمَا لَا نِنْفَعُهُ» وقوله: «لَا يَمْلِكُونَ لِنَفْسِهِمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا». هذا كله في معنى كلمة «الضرر». وأما «الضرار» فحيث إن استعماله ليس كثيراً مطرداً فلا يمكن الرجوع فيه إلى الطريق الثالث وهو التبادر، لعدم حصول إرتكاز وانس ذهني بالنسبة إليه حتى بالإضافة إلى أهل اللسان، فلا بد حينئذٍ من الرجوع إلى الطريقين الآخرين: أما الطريق الأول فكلمات اللغويين فيه مختلفة بل ربما يختلف فيه كلمات لغوي واحد، فقال في لسان العرب: «وروى عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: لا ضرر ولا ضرار في الإسلام ولكل واحد من اللفظين معنى غير آخر فمعنى قوله لا ضرر... إلى أن قال: وقوله «لا ضرار» أي لا يضار كل واحد منهما صاحبه، فالضرار منهما معاً والضرر فعل واحد- ومعنى قوله «ولا ضرار» أي لا يدخل الضرر على الذي ضره ولكن يعفو عنه. والظاهر أن ما ذكره معنيان مختلفان: الأول: اضرار كل واحد بالآخر، والثاني: المجازاة على الضرر. انوار الأصول، ج 3، ص: 238 ثم قال: «قال ابن الأثير: قوله: لا ضرر، أي لا يضُرُّ الرجل أخاه، والضرار فعال من الضرُّ أي لا يجازيه على اضراره، والضرر فعل الواحد والضرار فعل الاثنين، والضرر ابتداء الفعل، والضرار الجزاء عليه، وقيل: الضرر ما تضر به صاحبك وتتفع أنت به، والضرار أن تضره من غير أن تتفع، وقيل هما بمعنى، وتكرارهما للتأكيد». فقد ذكر إلى هنا أربعة معانٍ تكون هي الأساس والعمدة من المعاني التي ذكرناها في كتابنا القواعد الفقهية: 1- أن يكون الضرار بمعنى الضرر. 2- أنه الاضرار بالغير بما لا ينتفع به بخلاف الضرر فإنه الاضرار بما ينتفع. 3- أنه فعل الاثنين والضرر فعل الواحد. 4- أنه المجازاة على الضرر والمقابلة بالمثل. وأما تفسيره بالتعمد بالضرر فيرجع إلى المعنى الثاني، أي الاضرار بالغير بما لا ينتفع به. هذا ما استفاد من لسان العرب، وسائر كتب اللغة اختار كل واحد منها بعض هذه الأربعة، نعم ذكر في القاموس أنه بمعنى الضيق، وسيأتي ما فيه في آخر البحث. وبهذا يظهر أن تعيين معنى «الضرار» بالطريق الأول مشكل جداً. وأما الطريق الثاني، وهو الإطراد وكثرة الإستعمال فالمستفاد منه عدم كونهما بمعنى واحد (أي المعنى الأول من المعاني الأربعة) مضافاً إلى أنه بعيد في نفسه لأن أحدهما مصدر الثلاثي المجرد والآخر مصدر المزيد، كما أن معنى المجازاة على الضرر (وهو المعنى الرابع) يكون من لوازم باب المفاعلة، وهكذا المعنى الثالث وهو كونه فعل الاثنين فليسا هما مستفادين من كثرة الاستعمال بل المستفاد من التتبع في موارد إستعمال الكلمة في الكتاب والسنة إنما هو المعنى الثاني وهو- كما أشرنا- عبارة عن التعمد على الضرر بما لا ينتفع به فقوله تعالى: «وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا» معناه الإمساك ثم الطلاق بقصد الإيذاء لا بقصد الإمساك والانتفاع كما يشهد عليه قوله تعالى: «لِتَعْتِدُوا» الوارد في ذيل الآية وكذلك الروايات الواردة في ذيلها، وهكذا قوله تعالى: «لَأْتَضَارَّ وَالِدَةٌ بَوْلِدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بَوْلِدِهِ» بناءً على أحد التفسيرين المذكورين سابقاً وهو كونه نهياً عن اضرار الأم بولدها بترك إرضاعه غيضاً على أبيه وعن اضرار الأب بولده بانتزاعه عن أمه طلباً للاضرار بها، وقوله تعالى: «مَنْ بَعْدَ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ انوار الأصول، ج 3، ص: 239 بِهَا أَوْ ذَيْنِ غَيْرِ مَضَارٍّ» الذي مر في تفسيره أنه نهى عن الاضرار بالورثة بإقراره بدين ليس عليه، دفعا لهم عن ميراثهم، وقوله تعالى: «وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ» لأنه نهى عن الاضرار بالمطلقات والتضييق عليهن في النفقة والسكنى طلباً للاضرار بهن. هذا كله في الآيات. وهكذا الروايات، فإن معنى قوله صلى الله عليه وآله «أنت رجل مضار» في قضية سمره الوارد في بعض الطرق، وقوله صلى الله عليه وآله: «ما أراك ياسمره إلا مضاراً» في طريق آخر، إنما هو التعمد على الضرر مع عدم منفعة عقلائية في عمله، وهكذا رواية ابن حمزة الغنوي لأن الوارد فيها: «إذا ازدادت القيمة بالبرء ومع ذلك طلب الرأس والجلد فليس إلا لقصده الاضرار بصاحبه». فظهر أن المستفاد من موارد استعمالات هذه الصيغة في الكتاب والسنة إنما هو الاضرار العمدي بما لا ينتفع به. وأما كونه بمعنى الضيق كما ذكره في القاموس فإن كان المراد منه هو ما ذكر، فيها، وإلا فإن كان المراد منه الايقاع في الكلفة والحرَج في مقابل الضرر الذي هو إيراد نقص في الأموال والأنفس فهو أيضاً ممياً لا يمكن المساعدة عليه لعدم كونه ملائماً موارد استعماله كما لا يخفى. هذا تمام الكلام في مفاد كلمتي «الضرر» و «الضرار».

إذا عرفت ذلك كله فلنرجع إلى معنى الحديث والأقوال الواردة فيه، فنقول ومن الله سبحانه نستمد التوفيق والهداية: منشأ الخلاف فيها أن كلمة «لا» الواردة في الحديث هل هي ناهية أو نافية، فبناءً على كونها نافية يحتمل فيه ثلاثة وجوه لكل واحد منها قائل من الأصحاب، فأحدها ما قال به الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله، والثاني ما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله، والثالث ما نقله الشيخ الأعظم رحمه الله، عن بعض الفحول ولم يسمه، وبناءً على أنها ناهية يوجد في معنى الحديث قولان: أحدهما قول العلامة شيخ الشريعة رحمه الله، والثاني ما ذهب إليه في تهذيب الأصول فتصير الأقوال خمسة: أما القول الأول، أي ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري رحمه الله فهو أن تكون «لا» نافية، ويراد انوار الأصول، ج 3، ص: 240 به نفى الحكم الشرعي الذي هو ضرر على العباد، وأنه ليس في الإسلام مجعول ضررى من دون فرق بين الأحكام الوضعيَّة كلزوم البيع العنبي، والأحكام التكليفيَّة كوجوب اعطاء ثمن كثير لشراء ماء قليل للوضوء، ولازمه حينئذٍ حكومة هذه القاعدة على جميع الأحكام الضررية الوضعيَّة أو التكليفيَّة وتقييدها لأدلتها. لكن هنا كلام بين الأعلام في أن هذا التركيب (لا ضرر ولا ضرار) بناءً على هذا المعنى حقيقة أو مجازاً؟ فأصّر المحقق النائيني رحمه الله على كونه حقيقة لا ادعاء فيه ولا مجاز، ولعله يستفاد أيضاً من بعض كلمات المحقق الحائري رحمه الله. وذهب في تهذيب الأصول إلى كونه مجازاً إما من باب مجاز الحذف، أي «لا حكم ضررى» أو «لا حكم موجب للضرر» نظير قوله تعالى: «وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ» أي أهلها، أو من باب المجاز في الكلمة بعلاقة السبب والمسبب فذكر المسبب وهو الضرر، وإريد منه السبب، وهو الحكم الضررى، أو من باب الحقيقة الإدعائية (مجاز السكّاحي) بأن يدعى أن الحكم الموجب للضرر بنفسه ضرر. وسيأتى أن الحق عدم كونه مجازاً. وأما القول الثاني، (وهو ما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله) فهو أن تكون «لا» نافية ولكن تنفى موضوع الضرر الخارجى ابتداءً (لا الحكم) فينفى الحكم بلسان نفى الموضوع، ويكون نفى موضوع الضرر كناية عن نفى الأحكام الضرريَّة في الشريعة، فهو داخل في باب الكناية لا المجاز. والظاهر أن هذا القول غير قول الشيخ الأعظم رحمه الله وإن حاول في تهذيب الأصول أن يجعلهما قولاً واحداً، ولعله ناظر إلى النتيجة. وأمّا القول الثالث، (وهو ما نقله الشيخ رحمه الله عن بعض الفحول) فهو أيضاً أن تكون «لا» نافية، ويكون المراد من نفى الضرر نفى صفة من صفاته، أعنى «عدم التدارك» فقوله: لا ضرر أى لا ضرر غير متدارك في الشريعة، ولازم هذا القول عدم حكومة القاعدة على شىء من أدلة الأحكام بل إنها تبيّن حكماً من الأحكام الفرعيَّة نظير قاعدة «من أتلف مال الغير فهو له ضامن» التى لا نظر لها إلى سائر الأحكام. وأمّا القول الرابع، (وهو مختار شيخ الشريعة) فهو أن تكون «لا» ناهية ويراد من انوار الأصول، ج 3، ص: 241 الحديث النهى عن اضرار الناس بعضهم ببعض، نظير قوله تعالى: «فَلَا رَفَتْ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ» الذى ينهى عن الرفث والفسوق والجدال فى الحجّ، وقول السامري: «لَأَمْسَاسَ» أى «لا تمسنى» ونتيجة هذا القول أيضاً سقوط القاعدة عن حكومتها على سائر الأحكام وتنزلها إلى مجرد نهى تكليفى عن اضرار الناس بعضهم ببعض، كما أن قوله تعالى: «وَلَا يَغْتَبِ بَعْضُكُمْ بَعْضًا» ينهى عن الغيبة فحسب، فيخرج حينئذٍ عن نطاق القواعد الفقهيَّة إلى حكم فرعى خاص. وأمّا القول الخامس، (وهو ما ذهب إليه في تهذيب الأصول) فهو أن تكون «لا» ناهية أيضاً لكن بأن يكون النهى نهياً سلطانياً صدر عن رسول الله صلى الله عليه وآله بما هو سائس الملة وسلطانها، وقال فى توضيح مرآته ما حاصله «1»: أن للنبي الأكرم مقامات ثلاثة: الأول: مقام الإفتاء وبيان الأحكام الشرعيَّة، الثانى: منصب القضاء وفصل الخصومة، الثالث: مقام السلطنة الإلهيَّة (وما يسمّى اليوم بولاية الفقيه، وهو مقام إجراء «2» الأحكام الإلهيَّة التى ترتبط بالحكومة، والأحكام الحكوميَّة السلطانيَّة) وقاعدة لا ضرر داخله فى القسم الثالث فهى مجرد حكم سلطانى صدر من الرسول صلى الله عليه وآله فى قضيه سمره تحديداً لقاعدة السلطنة عن الأموال «3». انوار الأصول، ج 3، ص: 242 ولا يخفى أن نتيجة هذا القول حكومة قاعدة لا ضرر على قاعدة السلطنة فقط كما صرح به. أقول: يستدعى التحقيق فى المسألة وبيان المختار فيها ونقد الأقوال المزبورة البحث فى أمرين آخرين: أحدهما: فى كون كلمة «لا» الواردة فى الحديث ناهية أو نافية؟ ثانيهما: فى فاعل الضرر وأنه هل هو الناس أو الله سبحانه؟ أما الأمر الأول فإستدلّ شيخ الشريعة رحمه الله لكون «لا» ناهية بأمور: الأول: الإطراد وشيوع هذا المعنى فى

هذا التركيب، أعني تركيب «لا» (التي وضعت لنفي الجنس أصالةً) في الاستعمالات العرفية. الثاني: كلمات أئمة اللغة ومهرة أهل اللسان فادعى أنهم متفقون على إرادة النهي في قوله صلى الله عليه وآله «لا- ضرر ولا ضرار» فنقل في هذا المجال عبارات جماعة منهم. الثالث: موارد استعمال مثل هذا التركيب في الكتاب والسنة، نظير قوله تعالى: «فَلَا رَفْتٌ وَلَا فُسُوقٌ وَلَا جِدَالٌ فِي الْحَجِّ» وقوله تعالى: «فَبِأَنَّ لَكَ فِي الْحَيَاةِ أَنْ تَقُولَ لِمَسَاسٍ» أى لا يمسّ بعض بعضاً فصار السامرى يهيم فى البرية مع الوحش والسباع، لا يمسّ أحداً ولا- يمسّه أحد، عاقبه الله تعالى بذلك، وكان إذا لقي أحداً يقول: لا مساس، أى لا تقربنى ولا تمسّنى، وفى السنة نظير قوله صلى الله عليه وآله: «لا جلب ولا جنب ولا شغار فى الإسلام» وقوله: «لا جلب ولا جنب ولا اعتراض» وقوله: «لا إحصاء فى الإسلام» وقوله: «لا- غش بين المسلمين» وقوله: «لا- هجر بين المسلمين فوق ثلاثة أيام» ثم قال: «ولو ذهبنا لنستقصى ما وقع من نظائرها فى الروايات واستعمالات الفصحاء نظماً ونثراً لطال المقال وأدى الملل» ثم أيد قوله بما جاء فى قضية سمره من قوله صلى الله عليه وآله: «إنك رجل مضارّ» قبل قوله «لا- ضرر ولا- ضرار على مؤمن» حيث إنهما بمنزلة صغرى وكبرى، ويصير معناه: إنك رجل مضارّ والمضارّة حرام (أى منهية) وهو المناسب لتلك الصغرى، لكن لو اريد غيره ممّا يقولون صار معناه: إنك رجل مضارّ والحكم الموجب للضرر منفي أو الحكم المجعول منفي فى صورة الضرر، ولا أظنّ بالأذهان المستقيمة ارتضائه». انوار الأصول، ج 3، ص: 243 ثم رفع يده عما يستظهر من كلامه إلى هنا (وهو كون «لا» ناهية) فى ذيل كلامه، وقال: «وليعلم أنّ المدعى أنّ حديث الضرر يراد به إفادة النهي عنه سواء كان هذا باستعمال التركيب فى النهي ابتداءً أو أنه استعمل فى معناه الحقيقى، وهو النفي ولكن لينتقل منه إلى إرادة النهي ... وربّما كانت دعوى الاستعمال فى معنى النفي مقدّمة للانتقال إلى طلب التركيب أدخل فى إثبات المدعى، حيث لا يتّجه حينئذٍ ما يستشكل فى المعنى الأوّل من أنه تجوّز لا يصار إليه» (انتهى). وقد ناقش فى كلامه فى تهذيب الاصول بأنّ «اطلاق النفي وإرادة النهي وإن كان شائعاً كما استشهد من الشواهد إلّا أنّه ليس بمثابه يكون من المجازات الراجحة عند تعذّر الحقيقة لأنّ استعماله فى غيره أشيع منه، وإليك ما يلى من الروايات والكلمات ممّا ورد على حدو هذا التركيب وقد اريد منه النفي بلا إشكال: لا طلاق إلّا على طهر، لا طلاق إلّا بخمس: شهادة شاهدين ... الخ، لا طلاق فيما لا تملك، ولا عتق فيما لا تملك، ولا بيع فيما لا تملك ... (إلى آخر ما أورده من الروايات والكلمات)». أقول: لقاتل أن يقول: إنّ هذه الموارد على خلاف المطلوب أدلّ فإنّها أيضاً مستعملة فى النفي إلّا أنّ النهي فيها إرشاد إلى أحكام وضعية كالبطالان، نعم أنّها ترد على المحقق شيخ الشريعة رحمه الله لو كانت مدّعاة أنّ «لا» فى قوله صلى الله عليه وآله: «لا ضرر ولا ضرار» ظاهرة فى النهي التكليفي فقط، فينقض كلامه حينئذٍ بالموارد المذكورة، حيث إنّه لا إشكال فى أنّ «لا» فيها استعملت فى الحكم الوضعى. ثم قال فى التهذيب بعد ذكر هذه الموارد: «نعم لو دار الأمر بين ما ذكره القوم، فما اختاره أرجح، لخلوّه عن كثير ممّا ذكرناه من الإشكال» (2). أقول: وفى كلام شيخ الشريعة رحمه الله أمران: أحدهما: تامّ والآخر: غير تامّ. أمّا الأمر الذى ليس بتامّ فهو ما ادّعه أوّلًا بأنّ «لا» فى التراكيب المذكورة فى كلامه اريد منها النهي لأنّ «لا» فى جميعها حتّى فى قوله تعالى: «فَلَمَّا رَفَتْ وَلَمَّا فُسُوقٌ وَلَمَّا جِدَالٌ فِي الْحَجِّ» وقوله تعالى: «لا- مساس» مستعملة فى معنى النفي كما يشهد عليه التبادر العرفى، فليس معنى قوله: «لَمَّا رَفَتْ وَلَمَّا فُسُوقٌ وَلَمَّا جِدَالٌ فِي الْحَجِّ» لا ترفثوا ولا تفسقوا ولا تجادلوا فى الحجّ، بل انوار الأصول، ج 3، ص: 244 مفادها نفي وجود هذه الامور، ويشهد عليه أيضاً جواز تبديل «لا» فى تمام هذه التراكيب ب «ليس» التى لا إشكال فى أنّها لخصوص النفي، فيقال بدل قوله: «فَلَمَّا رَفَتْ وَلَمَّا فُسُوقٌ وَلَمَّا جِدَالٌ فِي الْحَجِّ» «ليس فى الحجّ رفث ولا فسوق ولا جدال». هذا، مضافاً إلى أنّه لا- يمكن إرادة النهي فى بعض هذه التراكيب بوجه من الوجوه، فلا- يصحّ أن يقال: (مثلاً) أنّ معنى قوله صلى الله عليه وآله: «لا إحصاء فى الإسلام» «لا تخصصوا فى الإسلام» لعدم إمكان أن يكون الإسلام ظرفاً للاحصاء. نعم لازمه النهي عنها، فيكون النفي فى هذه التراكيب كناية عن النهي، وهذا هو الأمر الثانى الذى التفت إليه أخيراً، وإلى هذا يرجع ما استدللّ به من كلمات أرباب اللغة فإنّهم فسّروها بلازم المعنى كما هو دأبهم فى سائر المقامات. هذا كلّهُ هو الأمر الأوّل، وقد ظهر منه أنّ كلمة «لا» فى الحديث نافية. وأمّا الأمر الثانى: وهو أنّ فاعل الضرر فى هذا الحديث هل هو الناس بعضهم ببعض، أو الله سبحانه وتعالى؟ (بل العمدة فى فهم معنى

الحديث هو توضيح هذا المعنى لا كون «لا» نافية أو ناهية كما ستعرف إن شاء الله) فنقول: إن كان الفاعل هو الله سبحانه، فمعنى الحديث أن الله تعالى لا يجعل حكماً ضرورياً، وضيعاً كان أو تكليفاً، وإن كان الفاعل هو الناس فمعناه أن الله تبارك وتعالى لا يجيز الناس أن يضر بعضهم ببعض، ولنا شواهد عديدة على الثاني: منها: أنه لا إشكال في أن فاعل «ضرار» هو الناس بناءً على وجود الفرق بينه وبين معنى الضرر كما هو مقتضى ما مر من الشواهد الروائية والكتابية واللغوية، وحينئذٍ وحده السياق تقتضى أن يكون فاعل الضرر أيضاً هو الناس. ومنها: قوله صلى الله عليه وآله في قضية سمرة «ما أراك إلامضاراً» فإذا كان الفاعل في الصغرى هو المكلف نفسه فليكن في الكبرى أيضاً كذلك. ومنها: الترايب المشابهة الواردة في الكتاب والسنة، كقوله صلى الله عليه وآله: «لا غش بين المسلمين» وقوله: «لا هجر بين المسلمين» وقوله تعالى: «فَلَا رَفْتَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ» وقوله صلى الله عليه وآله: «لا سبق إلبافي ثلاث» وقوله: «لا- اخصاء في الإسلام، وقوله: «لا- بيع إلبافي ملك» و «لا يمين في معصية الله» و «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق» و «لا- طلاق إلبافي طوع» وغيرها من الترايب التي لا إشكال في أن الفاعل فيها هو المكلفون. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٢٤٥ ومنها: ما مر سابقاً من قوة احتمال ورود هذه الفقرة ذيل رواية الشفعة التي لا تناسب النهي أصلاً لأنها جعلت كبرى كليه للحكم الوضعي المذكور في صدر الرواية فيكون ظاهرها كون الفاعل هو المكلفين. ومنها: ورود قيد «في الإسلام» في بعض الطرق بعد قوله: «لا ضرر ولا ضرار» لأنها تصير حينئذٍ نظير قول الرجل لخدمه: «ليس في بيتي الكذب والخيانة» ليعلمه بأبلغ البيان أن هذه الامور مما لا ينبغي له ارتكابه في بيته أبداً، ومن ارتكباها كان خارجاً عن أهل البيت، ولا يخفى أن الفاعل حينئذٍ هو الخادم، وفي ما نحن فيه هو المكلف. فظهر أن الفاعل للضرر هو الناس بعضهم ببعض لا الله سبحانه.

المختار في معنى الحديث

لا إشكال في أنه إذا ضمنا نتيجة الأمر الأول (وهي كون «لا» نافية) إلى نتيجة الأمر الثاني (وهي كون الفاعل هو الناس) صار معنى الحديث هكذا: ليس في الخارج (أو في الإسلام بناءً على بعض الطرق) اضرار المكلفين بعضهم ببعض، أي لا يمضيه الله تبارك وتعالى ولا يجيزه، فيكون نهياً بلسان في النفي، أي النفي كناية عن النهي وعن عدم الإمضاء، وهذا مما نعرفه بالرجوع إلى إرتكازاتنا العرفية العقلية ومما نعهده بين الترايب المتداولة في اللغة العربية وفي غيرها من الألسنة، نظير ما مر آنفاً من قول الرجل لخدمه: «ليس في بيتي الكذب والخيانة» كناية عن أن مثل هذه الامور مما لا ينبغي له ارتكابه في بيته أبداً، ونظير ما تداول في يومنا هذا من قولك: «ليس في مكتبتنا أو في قاموسنا كذا وكذا». والنتيجة حينئذٍ شمول هذه القاعدة أولاً للأحكام التكليفيه والوضعية معاً، وثانياً حكومتها على سائر الأدلة كما هو كذلك في بعض الأقوال الاخر، وإن كان الفرق بينه وبينها عدم شمول هذا القول للأحكام الضررية في العبادات كالوضوء الضروري والحج الضروري والصوم الضروري وفي التوضيحات كتطهير المسجد إذا كان التطهير منشأ للضرر، بالجملة عدم شموله لتمام الموارد التي ليس الضرر فيها من ناحية أحكام الشرع، وبهذا يظهر أنه يمكن أن يعد هذا قولاً سادساً في معنى القاعدة. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٢٤٦ إن قلت: فكيف أفتى الفقهاء بعدم صحة العبادات الضررية مثل الصوم والوضوء الضرريين؟ قلنا: إن قدماء الأصحاب بل وكثير من متأخريهم إستندوا فيها بقاعدة لا حرج، ولم يستندوا إلى قاعدة لا ضرر، مع استدلالهم بها في أبواب المعاملات مثل خيار الغبن وغيره مما يرجع إلى اضرار الناس بعضهم ببعض، فهذا هو شيخ الطائفة في كتاب الطهارة من الخلاف «١»، والمحقق رحمه الله في المعتمد «٢» والعلامة رحمه الله في التذكرة وصاحب المدارك في المدارك كلهم استندوا في مسألة الوضوء الضروري بقوله تعالى: «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» ولم نر استنادهم إلى قاعدة لا ضرر في هذه المسألة وفي غيرها من أبواب العبادات الضررية وغيرها من التكاليف التي تكون من حقوق الله، ولا ترجع إلى معاملة الناس بعضهم ببعض، وكذلك غيرهم من الفقهاء الأعلام رضوان الله عليهم فيما حضرنا من كلماتهم، وأظن أن الاستناد بهذه القاعدة في هذه الأبواب نشأ بين المتأخرين أو متأخري المتأخرين من الأصحاب) وهذا بنفسه من المؤيدات على مقالتنا، وذلك لصرافة أذهانهم

واستقامة أظواهرهم في فهم المفاهيم العرفية من الكتاب والسنة. هذا ولو تنزلنا وحكمنا بإجمال القاعدة من هذه الجهة فلا بد أيضاً من الأخذ بالقدر المتيقن وهو جريانها في أبواب المعاملات وفيما ترجع إلى اضرار الناس بعضهم ببعض فقط، فتبقى الإطلاقات الواردة في غيرها سليمة عن المعارض والحاكم. هذا كله هو بيان المختار في معنى الحديث.

نقد سائر الأقوال:

أما الأول والثاني: وهما أن القاعدة نافية للأحكام الضرورية إما مجازاً بلسان نفي الحكم انوار الأصول، ج ٣، ص: ٢٤٧ كما ذهب إليه الشيخ الأ-عظم رحمه الله أو كناية بلسان نفي الموضوع كما اختاره المحقق الخراساني رحمه الله فأورد عليهما: أولاً: أن المجاز أو الكناية مخالف للظاهر. وقد أجاب الشيخ رحمه الله عن هذا بأنه لا مخلص من الالتزام به بعد تعدد الحمل على الحقيقة (لعدم إمكان انكار وجود الضرر في الخارج، نظير النسيان في حديث الرفع) ولزوم الرجوع إلى أقرب المجازات، بل حاول المحقق النائيني رحمه الله إثبات أن مقالة الشيخ لا يلزم منها المجاز لأن النفي في المقام وأشباهه من حديث الرفع وقوله عليه السلام: «لا صلاة إلا بطهور» وغيرهما محمول على معناه الحقيقي بالنظر إلى عالم التشريع. وحاصل ما أفاده في توضيح ذلك: إن الأحكام التكليفية وكذا الوضعية أمرها بيد الشارع إن شاء رفعها وإن شاء وضعها، فالنفي إذا تعلق بحكم شرعي كان نفيًا حقيقيًا لارتفاعه واقعاً في عالم التشريع، هذا بالنسبة إلى النفي، وأما إطلاق الضرر على الأحكام المستلزمة له فهو أيضاً حقيقي، لأن إطلاق المسببات التوليدية كالإحراق على إيجاد أسبابها شائع ذائع، فمن ألقى شيئاً في النار يقال: إنه أحرقه، قولاً حقيقيًا، وحينئذ نقول: كما أن الشارع إذا حكم بحكم شرعي وضعي أو تكليفي يوجب الضرر على المكلفين يصدق أنه أضر بهم وليس هذا إطلاقاً مجازياً، فكذا إذا نفاه يصدق عليه أنه نفي الضرر عنه، نعم لو كانت الأحكام الشرعية من قبيل المعدّات للضرر لا من قبيل الأسباب، أو كان من قبيل الأسباب غير التوليدية كان إسناد الضرر إلى من أوجدها إسناداً مجازياً، ولكن الأحكام الشرعية ليست كذلك بل حكم الشارع بالنسبة إلى محيط التشريع كالسبب التوليدى لا- غير، أمّا في الأحكام الوضعية فواضح، وأمّا في الأحكام التكليفية فإسناد الاضرار فيها إلى الشارع إنما هو بملاحظة داعي المكلف وإرادته المنبعثة عن حكم الشارع، ففي الحقيقة الحكم التكليفي سبب لإنبعاث إرادة المكلف وهي سبب للفعل، فهو أيضاً من سنخ الأسباب التوليدية «١». (انتهى). وربما يرد عليه: بأن الأحكام الإلهية ليست عللاً لتوليدية لأفعال المكلفين، وذلك لتخلل إرادة المكلف بينهما، والإرادة مستندة إلى الاختيار ومعلولة له، وأما الأحكام فهي من قبيل انوار الأصول، ج ٣، ص: ٢٤٨ المعدّات والدواعى المؤكّدة لاختيار أحد الطرفين لا غير، ولذلك في باب القتل لو ألقى شخص إنساناً في البحر وأغرقه عد سبباً للقتل، وكذا إذا فتح باب القفس وطار الطائر منه، وأما لو أطمع إنساناً عاقلاً مختاراً وأغراه إلى قتل إنسان آخر فلا يستند القتل حينئذ إلى المغري وإن كان يجازى في الشرع المقدس بأشدّ المجازات لتخلل إرادة إنسان عاقل مختار فيه، وهذا هو المراد ممّا يبحث في باب الحدود من أنه إذا كان السبب أقوى يستند القتل إليه، وكلّما كان المباشر أقوى يستند القتل إلى المباشر، والمراد من إقوائيه المباشر كونه مستقلاً في إرادته، والمراد من إقوائيه السبب عدم تخلل إرادة المباشر. لكن يمكن دفع هذا بأن كون الإسناد حقيقياً لا يتوقف على توليدية الأسباب بل ربما يكون الإسناد حقيقياً ولو لم يكن السبب توليدياً كما إذا لزم الحاكم بتعطيل السوق فعطّله التجار بإرادتهم فتضرّروا، فهنا وإن كانت الإرادة متخلّلة لكن حيث إنّها كانت منبعثة من تهديد الحاكم وقوّته القاهرة يستند الضرر حقيقته إلى الحاكم، وما نحن فيه من هذا القبيل لحكومة البارى القهار في الأحكام الإلهية، إذاً فأصل ما ذهب إليه المحقق النائيني من إن الإسناد حقيقى أمر صحيح. لكن يرد عليه: بأنه لا يختص بالأسباب التوليدية. وبهذا يندفع الإشكال الأول الوارد على الشيخ رحمه الله وإن قبله نفسه، حيث إعترف بأن «ما اختاره من المعنى ليس على طريق الحقيقة بل على نحو المجاز، لتعدّد حمله على الحقيقة، لوجودها في الخارج». ثانياً: أنه يلزم منه تخصيص الأكثر، وهو مستهجن عرفاً، فيعلم من هنا أن للقاعدة معنى آخر غير ما يظهر لنا في بادىء النظر فتصير مجملته، ولا بد حينئذ من الاقتصار في مقام العمل بها على موارد عمل الأصحاب. وهذا ما سيأتى تفصيل البحث عنه

وعن جوابه في التنبهات، ونشير إليه هنا إجمالاً فنقول: قد وقع الأعلام لدفع هذا الإشكال في حيص وييص، والشيخ رحمه الله أيضاً كان ملتفتاً إليه وأجاب عنه بأن الجميع خرج بعنوان واحد لا بعناوين متعدّدة، ولا استهجان فيه وإن كان ذلك العنوان معلوماً في علم الله تبارك وتعالى ومجهولاً عندنا. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٢٤٩ واجيب عنه: بأن «قبح كثرة التخصيص لا يدور مدار كون الخروج بعنوان واحد أو بعناوين إذا كان المخصّص منفصلاً بل لا بدّ في دفعه من أن يكون إخراج الجميع بجامع عرفي يقف عليه المخاطب، وإلّا لو فرض وجوده الواقعي وفرض غفلة المخاطب عنه، بل كان التخصيص عنده، بغير هذا الجامع فلا يخرج الكلام من الاستهجان» «١». أقول: المراد من كثرة التخصيصات هنا هو «ما يترأى في بادئ النظر من وجود أحكام ضرورية كثيرة في الشريعة كوجوب الأخماس والزكوات وأداء الديّات وتحمل الخسارات عند الاتلاف والضمانات وغير ذلك ممّا تتضمّن ضرراً مالياً، وكوجوب الجهاد والحجّ وغيرهما ممّا تحتاج إلى بذل الأموال والأنفس، وكوجوب تحمّل الحدود الشرعية والقصاص وأشباهها ممّا تتضمّن ضرراً نفسياً أو عرضياً»، ولكن قد مرّ سابقاً عدم كون هذه الأحكام ضرورية بأدنى تأمل، والشاهد على ذلك وجودها وتداولها عند العرف والعقلاء فإنهم لا يزالون يحكمون بلزوم بذل الخراج والعشور والخروج إلى الجهاد وأداء وظيفة النظام وغيرها فلا يرونها ضرراً عليهم بل يرونه نفعاً بمنزلة القاء البذر في الأرض، الذي يعدّ ضرراً في النظر البدوي السطحي، مع أنّه سوف يترتب عليه نتائج وثمرات مضاعفة. وبعبارة أخرى: إنّ صلاح المجتمع صلاح لكل فرد فرد ولا يصحّ التفكيك بينهما عند العرف والعقلاء، فبصلاح المجتمع يقوم صلاح الأفراد ويحفظ منافعهم. فلا يلزم حينئذٍ تخصيص من هذه الناحية أصلاً، فضلاً عن لزوم تخصيص الأكثر، نعم هي هنا اطلاقات قليلة تتقيد بهذه القاعدة، وهذا ليس بعزيز. ثالثاً: (وهو بحسب الحقيقة تعبير آخر عن الإشكال الثاني) إنّ قاعدة لا ضرر قاعدة إمتنائية، والأحكام الإمتنائية آبية عن التخصيص وإن لم يلزم تخصيص الأكثر، مع أنّ من المعلوم ورود تخصيصات عليها. وجوابه ظهر ممّا مرّ آنفاً من أنّه لا يلزم تخصيص أصلاً من ناحية هذه الأحكام التي يترأى كونها ضرورية، والشاهد عليه كون أمثالها متداولة بين العقلاء، حيث إنهم لا يجعلون قانوناً على أنفسهم. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٢٥٠ رابعاً: ما ظهر ممّا حقّقناه سابقاً من أنّ الفاعل في الضرر هم المكلفون لا الله سبحانه مع أنّ ظاهر كلام الشيخ بل صريحه كون الفاعل هو الله، وقد عرفت أنّه لا يساعد عليه ظواهر الأدلّة أو صريحها. أمّا القول الثالث: (وهو ما نقله الشيخ الأعظم رحمه الله من بعض الفحول، وهو أن يكون المراد من نفي الضرر نفي صفة عدم التدارك، وهو في نظر الشيخ رحمه الله أردأ الوجوه) فغاية ما يمكن أن يقال في توجيهه «أنّ الضرر إذا كان متداركاً لم يصدق عليه عنوان الضرر بنظر العرف وإن صحّ اطلاقه عليه بالدقّة العقلية، فنفي الشارع للضرر على الاطلاق مع ما نرى من وجوده في الخارج دليل على أنّ جميع أنواع الضرر الحاصلة من ناحية المكلفين متداركة بحكم الشرع، وأنّ فاعلها مأمور بتداركها وجبرانها، وإلّا لم يصحّ نفيها، فهذا القيد أعني «عدم التدارك» إنّما يستفاد من الخارج من باب دلالة الاقتضاء». وقد اجيب عن هذا بوجوه عديدة، وعمدة الجواب عنه أن يقال: إذا كان الفاعل للضرر هو الله سبحانه صار المعنى عبارة عن أنّ الله تبارك وتعالى لا يجعل الأحكام الضرورية، ولا حاجة إلى تقدير «غير متدارك» كما لا يخفى، وإن كان الفاعل هو المكلفين فأيضاً لا نحتاج إلى ذلك التقدير لأنّ المعنى حينئذٍ عدم ترخيص إضرار أحد بغيره في مقام التكليف والوضع، غاية ما يلزم أن تكون «لا» نافية وكنائية عن النهي، ولا إشكال في أنّه إذا دار الأمر بين هذه الكناية وتقدير «غير متدارك» الكناية هي الاولى، لعدم انس الأذهان بمثل هذا التقدير، وبالعكس لها بالنسبة إلى الكناية المذكورة انس شديد، لما مرّت من الشواهد والتراكيب. أمّا القول الرابع: (وهو مختار شيخ الشريعة من كون مفاد الحديث حكماً فرعياً خاصاً من دون أن يكون ناظراً إلى سائر الأدلّة وحكماً عليها) فقد ظهر جوابه ممّا عرفت في بيان المختار من حكومة القاعدة على جميع الأدلّة الواردة في حقوق الناس والمعاملات بالمعنى الأعم. أمّا القول الخامس: (وهو ما نقلناه إجمالاً من تهذيب الاصول) فهو مبني على أربع مقدّمات نلخصها في اثنتين: إحداهما: أنّ للنبي صلى الله عليه وآله مقامات ثلاثة: الأوّل: مقام النبوة والرسالة فهو صلى الله عليه وآله بما أنّه نبي ورسول ينسب عن الله، ويبلغ أحكامه انوار الأصول، ج ٣، ص: ٢٥١ خطيرها وحقيقتها حتّى أورش الخدش. الثاني: مقام الحكومة والسلطنة، فهو صلى الله عليه وآله سلطان الامة والحاكم بينهم وسائس العباد في البلاد، وهو من هذه

الجهة يرسل سرية ويأمر بالجهاد ويعدّ القوّة، إلى غير ذلك من شؤون الحكومة الإلهية في الخلق. والفرق بين المنصبين واضح فإنّه صلى الله عليه وآله بما أنّه نبي ورسول ليس له أمر ولا نهى، ولا بعث ولا زجر، بل كلّ ما يأمر به أو ينهى عنه فأرشاد إلى أمره تعالى ونهيه، وأمّا إذا أمر بما أنّه سائس الامية فيجب إطاعته ويحرم مخالفته، فمن خالف فإنّما خالف أمر الرسول ونهيه، ومن أطاع فقد أطاعه، أى يكون المقام ذا دستور وأمر وزجر مستقلاً. الثالث: مقام القضاء وفصل الخصومة عند التنازع. ثانيتهما: أنّه كلّما ورد في الروايات من الرسول ووصيته من أنّه «أمر بكذا» فهو ظاهر في الأمر المولوى السلطاني، وكلّما ورد من «أنّه قضى» فهو ظاهر في القضاء وفصل الخصومة، وأمّا قوله «حكم» فهو مرّد بينهما، وأمّا ما ورد في الآثار من التعبير بأنّه صلى الله عليه وآله «قال» فدلالته على أنّه كان أمراً سلطانياً يحتاج إلى قرينه دالّة عليه، وأمّا إذا كان بصيغ الأمر فهي ظاهرة في حدّ نفسها في الأمر المولوى، فالعدول عنه يحتاج إلى دليل آخر. ثمّ قال: إن قاعدة لا ضرر من الأحكام السلطانية، ويدلّ عليه: أولاً: ما ورد من طرق العامة من التعبير «وقضى أن لا ضرر ولا ضرار» في مساق سائر الأفضية، ولا ينافى هذا ما مرّ أنّ لفظه «قضى» ظاهرة في الحكم القضائي، فإنّ ذلك صحيح إذا لم تقم قرينه على كونه ليس بصدد فصل الخصومة والقضاء. وثانياً: قضية سمره، لأنّ التأمل في صدرها وذيلها والإمعان في هدف الأنصارى حيث رفع الشكوة إلى النبي صلى الله عليه وآله ليدفع عنه الظلم، والتدبّر في أنّه لم يكن لواحد منهما شبهة حكمية ولا موضوعية، يورث الاطمئنان ويشرف الفقيه بالقطع على أنّ الحكم حكم سلطاني. إن قلت: إنّ الرسول صلى الله عليه وآله قد استند في أمره بالقطع والرمي بها على وجهه بقوله: «فإنّه لا ضرر ولا ضرار» وظاهر الاستناد والفاء المفيد للتعليل أنّه حكم إلهي وقاعدة كلية من الله تعالى، وهو صلى الله عليه وآله إتكل على الحكم الإلهي، فأمر الأنصارى بقلعها ورميها، فعّل عمل نفسه بالحكم الصادر من الله، ولا يناسب أن يفسّر عمل نفسه ويعلّله بحكم نفسه. انوار الأصول، ج 3، ص: 252 قلنا: إنّ الأنصارى لما رفع شكواه إلى النبي الأعظم واستدعى النبي سمره وأمره بالاستئذان عند الدخول وقد كان رجلاً مضاراً تخلف عن حكمه، مسّت الحاجة إلى تأديبه، فأصدر حكمه السياسي لحفظ النظام وأمر بقلعها ورميها إلى وجهه، ثمّ علّل هذا الحكم التأديبي بالحكم السياسي الكلي وأنّه لا ضرر ولا ضرار، وعلى هذا تتوافق الجمل ويتّضح التناسب بين المعلول (قلع الشجرة) وتعليلها (لا ضرر ولا ضرار) بلا أدنى تكلف، فإنّ كلّاً من المعلول وعلته حكم سياسي تأديبي. ثمّ ذكر قدّس سرّه الشريف في بعض كلماته أنّ نتيجة هذا القول كون القاعدة حكماً صدر من ناحية الحاكم الشرعي لتحديد قاعدة السلطنة فحسب، فلا حكومة لها على سائر الأحكام الوضعية والتكليفية. (انتهى) «1». أقول: يمكن المناقشة في كلامه رحمه الله من عدّة جهات: الجهة الاولى: في الفرق بين الأحكام الإلهية والأحكام السلطانية، والحقّ فيه أنّ الأحكام السلطانية ليست في عرض الأحكام الإلهية بل إنّها في طولها لأنّ الأحكام الإلهية أحكام كلية وردت على موضوعات كلية، ولكن الأحكام السلطانية أحكام جزئية إجرائية لأنّ إجراء الأحكام الكلية الإلهية وتحقيقها في الخارج لا يكون إلّا بتأسيس الحكومة، فيفتح حينئذ باب الولاية، ويكون الوالي فيه شخص النبي صلى الله عليه وآله وغيره من الأوصياء، وفي زمن الغيبة الفقيه الجامع للشرائط، ووظيفة الوالي فيه تشخيص موارد الأحكام الكلية الإلهية وتطبيقها على مصاديقها الجزئية الشخصية، فالأحكام السلطانية أحكام تصدر من جانبه في سبيل إجراء تلك الأحكام الإلهية الكلية، وذلك كالأحكام التي تصدر منه لنصب الولاية وامراء الجيوش وعمّال الصدقات وتهيئة العدة والعدّة لدفع الأعداء وغيرها ممّا تختلف بحسب الأزمنة والظروف، فالوالي يتوصّل بهذه الأحكام إلى إجراء أحكام الله في أمر الجهاد والزكوات والقضاء وغيرها من الأحكام الكلية الإلهية. ومن الواضح أنّ إجراء حكم الجهاد مثلاً وتطبيقه في الخارج لا يتمّ بمجرد الوعد والإرشاد، بل يحتاج إلى ولاية وحكومة، وأمر ونهى، ونصب أمير وتهيئة عدّة وعُدّة، وبرامج انوار الأصول، ج 3، ص: 253 عمليّة لكيفية الهجوم على العدو، كلّ هذه الامور موكولة إلى نظر السلطان وولي الأمر، وتكون من شؤون ولايته، فالوالي بما أنّه وال لا يكون مأموراً إلّا بما ذكر، ولذلك سمّينا الأحكام السلطانية بالأحكام الإجرائية الجزئية التي تختلف باختلاف الظروف المختلفة. نعم، يمكن أن يكون حكم الحاكم كلياً بالإضافة إلى مقطع خاصّ من الزمان، كتحريم شرب التتن التي صدرت من ناحية الميرزا الشيرازي رحمه الله، ولكنها أيضاً كانت حكماً إجرائياً صدرت منه في سبيل إجراء حكم إلهي كلي وهو

المنع عن استيلاء الكفار على المسلمين: «وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» (١). بل يمكن أن يقال: إنها لم تكن من الأحكام السلطانية أصلاً بل هي من الأحكام الإلهية الثانوية التي تجب بتحقق عناوين ثانوية، فإن شرب التن في ذلك الزمان حيث إنه صار مقدّمة لإستيلاء الكفار المحرّم ومصدّقاً من مصاديق المحاربة مع صاحب الولاية عليه السلام صار حراماً من باب أنه مقدّمة للحرام، ومقدّمة الحرام من العناوين الثانوية، نعم تطبيق العناوين الثانوية على موضوعاتها ومصاديقها أيضاً من شؤون ولاية الحاكم. إذا عرفت هذا فنقول: لا إشكال في أن الضرر والضرار من الموضوعات الكلية التي لها في الشرع حكم كلي لا محالة، وتكون في حیطة التشريع الإلهي، وليست من نسخ تلك الامور الخاصية التي تكون في حیطة سلطنة ولي أمر المسلمين. وبعبارة اخرى: المعلوم من مذهبنا عدم خلوّ واقعة من حكم إلهي، وإنه لا فراغ من ناحية القانون في الشريعة المقدّسة الإسلامية حتى بالنسبة إلى أرش الخدش، وما يسمّى اليوم في الحكومة الإسلامية بمجلس التقنين فهو بمعنى تطبيق الكليات على موضوعاتها لا جعل والتشريع كما لا يخفى على أحد. إن قلت: إن لم يكن للنبي صلى الله عليه وآله مقام التشريع والتقنين فما هو المراد من فرض النبي صلى الله عليه وآله في بعض الروايات في مقابل فرض الله تعالى، كالرواية الواردة في باب الصلاة، القائلة بأنّ الركعة الاولى والثانية فرض الله، والركعة الثالثة والرابعة فرض النبي صلى الله عليه وآله، وأنه فوّض إليه صلى الله عليه وآله هذا المنصب؟ فليكن ما نحن فيه أيضاً من هذا القبيل. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٢٥٤ قلنا: سلّمنا كون قاعدة لا ضرر من قبيل فرائض النبي صلى الله عليه وآله التي فوّض أمر تشريعها إليه، ولكنها ليست من الأحكام السلطانية أيضاً، لأنّ المفروض حينئذٍ أنّ النبي صلى الله عليه وآله وضعها بما أنه مفوّض إليه التشريع لا بما أنه حاكم ومجرر للأحكام الإلهية الكلية. هذا مضافاً إلى أنه قد قرّر في محلّه في مبحث ولاية الفقيه أنّ مقام التشريع الذي فوّض إلى الرسول صلى الله عليه وآله كان على نحو جزئي ومختصاً بموارد خاصية معدودة، كما تشهد عليه شواهد عديدة، منها قوله صلى الله عليه وآله في كثير من الموارد: «إني أنتظر الوحي» حيث إنّ انتظار الوحي وتعيين التكليف من ناحية الوحي ينافي التفويض الكلي إليه كما لا يخفى. وحينئذٍ لا بدّ لتعيين فرائض النبي صلى الله عليه وآله وتمييزها عن غيرها إلى قرينة قطعية (نظير ما يقال في باب النسخ بأنّه بما أنّ موارد النسخ قليلة لا بدّ لتعيينها وتشخيصها من قرينة خاصية) وإلا يكون الظاهر من أوامره ونواهيّه أنّه في مقام الحكاية عن أوامر الله تعالى ونواهيّه مضافاً إلى اختصاص هذا المقام بالنبي صلى الله عليه وآله كما يدلّ عليه قوله تعالى: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ». وقوله صلى الله عليه وآله في رواية حجة الوداع: «ما من شيء يقربكم إلى الله إلّا وقد أمرتكم به وما من شيء يبعدكم عن الله إلّا وقد نهيتكم عنه» وغيرها ممّا ورد في الباب الذي عقده في الوافي في أنّه ليس شيء ممّا يحتاج إليه الناس إلّا وقد جاء في كتاب أو سنّه (١)، التي تدلّ على عدم وجود فراغ قانوني كما مرّ آنفاً، حتّى أنّ الأئمّة المعصومين صلوات الله عليهم إنّما كانوا وارثين للنبي صلى الله عليه وآله وحاملين لعلومه كما وردت روايات متواترة من ناحيتهم تدلّ على أنّ كلّ ما يقولونه ينقلونه عن الرسول صلى الله عليه وآله، ولذا لم يصدر تشريع حكم منهم عليهم السلام في طيلة حياتهم (٢). الجهة الثانية: في ما هو الظاهر من قضية سمره ... فنقول: الظاهر أنّ حكمه صلى الله عليه وآله في قضية سمره كان بعنوان فصل الخصومة ورفع النزاع في الحقوق والأموال، وكان النزاع بينه وبين الأنصاري ناشئاً من الجهل بالحكم فإنّه يرى أنّ وجوب الاستئذان من الأنصاري تضييق في دائرة سلطنته، ولذا قال: أستأذن في طريقي إلى عذقي؟ بينما الأنصاري يرى أنّ له أن يلزم سمره على الاستئذان، فشكاه إلى النبي صلى الله عليه وآله لفصل الخصومة والنزاع بما أنّه صلى الله عليه وآله قاضٍ منصوب من قبل الله تعالى، نعم بعد قضاء الرسول صلى الله عليه وآله انوار الأصول، ج ٣، ص: ٢٥٥ وأمره سمره بالاستئذان دخل سمره باب اللجاج والتمرد، وعلى القاضي إجراء حكمه، ولذلك أمر الأنصاري بعد ذلك بقلع النخلة حسماً لمادة النزاع. والحاصل: أنّ الرواية تنادي بأعلى صوتها بأنّها ناظرة إلى مسألة القضاء. نعم لقائل أن يقول: إنّ صدرها وإن كان وارد في مقام القضاء، لكن ذيلها يدلّ على أنّ قلع النخلة من باب ولاية الحاكم والحكم السلطاني. ولكنا نقول: إنّ تعليقه صلى الله عليه وآله بحكم كلي إلهي في هذه الواقعة الخاصية من أوضح الدليل على أنّ قاعدة لا ضرر حكم كلي إلهي، وإن كان تطبيقها على ذاك المورد من باب ولاية الحاكم الإسلامي، فأمره بقلع الشجرة أمر سلطاني صدر منه صلى الله عليه وآله لأجل

إجراء قاعدة «لا ضرر ولا ضرار» الذي هو حكم كلّي إلهي. الجهة الثالثة: أن لازم كونه حكماً سلطانياً إجرائياً إختصاصه بزمن النبي صلى الله عليه وآله وأنه يجوز لغيره من الحكام تغييره، ولا أظنّ التزامه قدس سرّه الشريف به. الجهة الرابعة: سلّمنا جميع ذلك، لكن لماذا تختصّ حكومة القاعدة بقاعدة السلطنة، ولا حكومة لها على سائر الأحكام الضررية، مع أنّها بحسب الظاهر كبرى كليّة، والمورد ليس مخصّصاً. الجهة الخامسة: من العجب أنّه قدس سرّه إكتفى في المسألة بقضية سمرة وما تقتضيه ولم يشر إلى سائر المدارك الموجودة فيها، فإنّه قد مرّ في المقام الأوّل أنّ دليل القاعدة ليس منحصراً بقضية سمرة، بل هناك روايات عديدة من طرق الفريقين ظاهرة في خلاف هذا القول، وآيات مختلفة وردت في موارد خاصّة ضرريّة، ولا إشكال في أنّ ما يستفاد منها حكم إلهي أوحاه الله تعالى إلى نبيّه صلى الله عليه وآله، والنبي إنّما هو مبيّن ومبلّغ. إلى هنا تمّ الكلام في تفسير القاعدة والأقوال الواردة فيها، وظهر أنّ المختار فيها: ١- أنّ «لا» نافية، ولكنها كناية عن النهي. ٢- أنّ الفاعل في الضرر هم المكلفون لا الله سبحانه. ٣- أنّها تعمّ الأحكام التكليفيّة والوضعيّة. ٤- أنّها تختصّ بحقوق الناس، ولا تشمل حقوق الله تعالى مثل العبادات الضرريّة وغيرها. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٢٥٦ وبهذا تمّ الكلام في المقام الثاني.

المقام الثالث: في تنبيهات قاعدة لا ضرر

التنبيه الأوّل: في نسبة القاعدة إلى سائر الأدلّة

إنّ نسبة القاعدة إلى سائر الأدلّة نظير «الناس مسلّطون على أموالهم» وقوله عليه السلام: «الطلاق بيد من أخذ بالساق» تختلف باختلاف المباني فيها، فعلى مبنى الشيخ الأعظم والمحقّق الخراساني رحمهما الله ومن تبعهما لا إشكال في حكومة القاعدة على سائر الأحكام، لأنّها حينئذٍ تنفي الحكم الضرري، فتكون ناظرة إلى غيرها من الأحكام، فإنّ معنى الحكومة أن يكون الدليل الحاكم ناظراً إلى المحكوم ومتصرفاً أمّا في نفس الحكم (كما إذا قال المولى: يجب إكرام العلماء، ثمّ قال: إنّما عنيت وجوب إكرام غير الفساق) أو في متعلّقه (كما إذا قال: «السلام من الإكرام» أو «تقيل اليد ليس إكراماً») أو في موضوعه (كما إذا قال: «العالم الفاسق ليس بعالم» أو «العامي العادل عالم») وما نحن فيه من القسم الأوّل كما لا يخفى. وبناء على المختار (وهو أن تكون القاعدة ناظرة إلى النهي عن اضرار الناس بعضهم ببعض) فأيضاً لا إشكال في تقدّم القاعدة على سائر الأدلّة، لكن لا لأجل الحكومة لعدم جريان قسم من الأقسام الثلاثة من الحكومة في المقام، بل لأظهريتها التي هي الملاك في تقديم أحد الدليلين على الآخر فيما إذا كانت النسبة بينهما العموم من وجه، ولا يخفى أنّ نسبة القاعدة مع غيرها العموم من وجه، حيث إنّ دليل «الناس مسلّطون على أموالهم» مثلاً شامل لموارد الضرر وغير الضرر، وقاعدة «لا ضرر» أيضاً شاملة لموارد السلطة وغيرها. ووجه الأظهرية: أوّلاً: أنّه في صورة عدم تقديم القاعدة لا يبقى لها مورد، لأنّه لا مورد إلّا والقاعدة تعارض فيه إطلاقاً أو عموماً. وإن شئت قلت: إنّ نسبة القاعدة إلى مجموع سائر الأدلّة بمجموعها نسبة الخاصّ إلى العام، ولا إشكال في تقديم الخاص على العام، فتأمل. وثانياً: أنّها آبيّة عن التخصيص كما يظهر بملاحظة مناسبة الحكم والموضوع فيها وكونها في مقام الإمتنان فلا يصحّ أن يقال: إنّ لا يجوز اضرار الناس بعضهم ببعض إلّا في هذا المورد. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٢٥٧ وثالثاً: نفس قضية سمرة، حيث إنّ أراد أن يستند في عمله إلى قاعدة السلطنة ولكن الرسول صلى الله عليه وآله منعه عن ذلك وحكم بقاعدة لا ضرر، وكذلك في حديث الشفعة وحديث منع فضل الماء، فقدّمت قاعدة لا ضرر فيهما أيضاً على قاعدة السلطنة، وهكذا في الموارد الخاصّة الواردة في الكتاب والسنة، حيث إنّها أيضاً قدّمت على الإطلاقات الواردة في موارد كإطلاق الدليل الدالّ على جواز الرجوع في العدة أو إطلاق الدليل الدالّ على جواز الاكتفاء بمقدار الواجب في النفقة والسكنى وغير ذلك. وأمّا بناءً على مبنى شيخ الشريعة رحمه الله أو بناءً على مبنى من قال بإرادة نفي صفة عدم التدارك فلا يبقى وجه لحكومة القاعدة، فإنّه بناءً على الأوّل يكون النهي الوارد في الحديث كسائر النواهي الشرعيّة الواردة في موارد التي لا نظر لها إلى سائر الأحكام، وبناءً على الثاني يكون الحديث دليلاً على اشتغال ذمّة الأنصاري بغرامة ضرره، فيختصّ حينئذٍ بموارد الغرامات، ويقدم على العمومات الدالّة

على براءة الذمّة، لكن لا- من باب الحكومه، بل إمّا من باب إبائه عن التخصيص، أو من باب عدم بقاء مورد له على فرض عدم التقديم.

التنبيه الثاني: هل القاعدة موهونه بكثرة التخصيصات أو لا؟

وهو ما وعدناه سابقاً حين البحث عن مقاله الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله. فنقول: ربّما يقال بأنّها موهونه بكثرة تخصيصها بأحكام ضرورية كثيرة في الشريعة المقدّسة كوجوب الأحماس والزكوات وأداء الديّات وتحملّ الخسارات عند الإلتلاف والضمانات، ووجوب الجهاد والحجّ وتحملّ الحدود والقصاص، فلا بدّ حينئذٍ الاقتصار على موارد عمل الأصحاب بها، واقتضاء آثارهم لا سيّما الأقدمين منهم فنعمل فيما عملوا بها، لأنّه يظهر حينئذٍ أنّ المراد من الحديث ليس ما هو الظاهر منه عندنا، بل كان هو محفوفاً بقرينة لا يلزم منه التخصيص الكثير، وقد ظفر قدماء الأصحاب بها وخفيت علينا، فلا مناصّ لنا من الإهتمام بهم. وقد سلك الأعلام في الجواب عن هذا مسالك عديدة: منها: ما ذكره شيخنا الأنصارى رحمه الله من أنّه ليس تخصيصاً بالأكثر بل إنّ تخصيص انوار الأصول، ج ٣، ص: ٢٥٨ بالكثير وهو ليس بمستحسن. ومنها: ما ذكره الشيخ رحمه الله أيضاً من كونه تخصيصاً بعنوان واحد لا بعنوانين. ومنها: ما اخترناه من أنّه تخصيص في بادىء النظر فقط، لأننا نعلم بعد الدقّة والتأمّل عدم كون تلك الأحكام ضرورية عند العرف والعقلاء. توضيح ذلك: أنّ للإنسان حياتين: حياة فردية وحياة اجتماعية، ولكلّ من الحياتين مصارف خاصّة، فبالنسبة إلى حياته الفردية يحتاج إلى أغذية وألبسة وماء وهواء وغير ذلك من أشباهها، وأمّا بالنسبة إلى حياته الاجتماعية فيحتاج إلى أمن السبل ونظام المجتمع ودفع الأعداء وفصل القضاء وإحقاق الحقوق وأمثال ذلك، فكما أنّ ما يصرفه في طريق حياته الفردية من الأموال لا تعدّ ضرراً عند أحد ولا يتفوّه به واحد من العقلاء، فكذلك المصارف التي يتحمّلها لحفظ حياته الاجتماعية وصيانتها عن الحوادث، فالنفقات التي يصرف لتقوية الجيوش وأمن السبل وإجراء الحقوق وحفظ منصب القضاء والتعليم والتربية لأبناء المجتمع لا تعدّ ضرورية قطعاً، كيف وتعود منافعها إليه وقتاً بعد وقت وتؤتى أكلها كلّ حين بإذن ربّها، وما عدّوه من الأحكام الضرورية تعود في الغالب إلى أمثال هذه النفقات أو أشباهها من تدارك الخسارات وغيرها ممّا يعلم وجهها. وليت شعري كيف تعدّ هذه الأحكام ضرورية مع أنّ أمثالها موجودة بين العقلاء من أهل العرف، وتكون ضرورية عندهم فيجعلونها من الواجبات على عاتقهم ويعدّونها ممّا لا تقوم معيشتهم إلّا بها. أضف إلى ذلك عدم ورود هذا الإشكال من الأساس على مختارنا في معنى الحديث من أنّه بحسب الحقيقة نهى عن إضرار الناس بعضهم ببعض، ولا ينفي وجود أحكام ضرورية في الشريعة حتّى يتوهم تخصيصها بما يترأى كونه ضرورياً، كما لا يخفى.

التنبيه الثالث: في ما هو المعروف من الإشكال في خصوص قضية سمرة

وهو منافاة حكم النبي صلى الله عليه وآله بقلع الشجرة لسائر القواعد، لأنّ أقصى ما يستفاد من قاعدة «لا ضرر» هو لزوم استئذان سمرة من الأنصارى، وأمّا قلعها ورميها إليه فهو ينافى حقّ سمرة انوار الأصول، ج ٣، ص: ٢٥٩ في بقاء شجرته في البستان. وقد اجيب عن هذا أو يمكن الجواب عنه بوجوه عديدة: ١- سلّمنا ورود هذا الإشكال بهذه الفقرة من الحديث، لكنّه لا يمنع من الاستدلال بسائر الفقرات التي هي مورد للاستدلال بالحديث، لا- تلك الفقرة. ويرد عليه: ما مرّ كراراً من أنّ سقوط فقرة من الحديث عن الحجية يوجب سريان الشكّ إلى غيرها عند العرف والعقلاء، وإنّ أبيت فاختبر نفسك في إسناد الأوقاف والوصايا وغيرها إذا كان بعض فقراتها مخدوشاً وباطلاً، فإنّه يوجب جريان الشكّ إلى سائر الفقرات. هذا- مضافاً إلى وجود خصوصية في المقام، وهي ورود قوله صلى الله عليه وآله: «فإنّه لا ضرر ولا ضرار» في ذيل قوله صلى الله عليه وآله: «إذهب فاقلعها وارم بها إليه» فهو بمنزلة الكبرى لذلك الذيل، وكيف يمكن التفكيك في الحجية بين الصغرى والكبرى؟ ٢- إنّ إصرار سمرة في عدم الاستئذان ولجاجته أوجب اسقاط احترام ماله. وفيه: إنّ لا- دليل على أنّ مجرد لجاج أحدٍ يوجب سقوط حرمة ماله من دون أن يدخل ذلك في عنوان من العناوين

المعروفة عند الفقهاء. ٣- إن هذا حكم سلطاني والرسول صلى الله عليه وآله أصدره بما أنه حاكم وولى أمر المسلمين. وفيه: إنه قد مر أن الأحكام السلطانية أحكام إجرائية تصدر من ناحية الحاكم الإسلامى وفقاً للأحكام الإلهية الكلية، فما هو الحكم الإلهي الكلي الذي لأجله صدر ذلك الحكم؟ اللهم إنا أن يقال: إن الحكم بقلع الشجرة صدر لإجراء حكم «لا ضرر ولا ضرار»، حيث إن ضرر دخول سمرة على الأنصارى بلا إذن منه كان منفيًا في الشريعة، وكان طريق دفعه منحصرًا بقلع شجرته، فالرسول صلى الله عليه وآله لأجل العمل بقاعدة «لا ضرر» وإجرائها أصدر الحكم بقلع الشجرة، بما أنه حاكم. ٤- إن الرسول صلى الله عليه وآله أعمل في هذا الحكم ولايته على الأنفس والأموال: «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ» وقد حَقَّق في محلّه أنّها من مقاماته التي هي فوق مسألة الولاية على الحكومة. وفيه: أنه حسن في نفسه، ولكنه لا يلائم استناده صلى الله عليه وآله في ذيل الحديث بقاعدة لا ضرر انوار الأصول، ج ٣، ص: ٢٦٠ دون ولايته على الأنفس والأموال. ٥- ما جاء في بعض كلمات المحقق النائيني رحمه الله وحاصله: أن الضرر وإن كان ينشأ من دخول سمرة على الأنصارى بلا استئذان منه، ولكن كان منشأ جواز دخوله هو إستحقاقه لكون النخلة باقية في البستان، فالضرر وإن نشأ عن الدخول، إلّا أنّه كان معلولاً لإستحقاق إبقاء النخلة، فرفع هذا الحكم إنّما كان برفع منشأه وهو إستحقاق الإبقاء، كارتفاع وجوب المقدم برفع وجوب ذيلها، فالقاعدة رافعة لإستحقاق بقاء النخلة، ولازمه جواز قلعه، فيصح حينئذٍ تعليل الحكم المزبور بالقاعدة (انتهى ملخصاً) «١». أقول: هذا موافق لظاهر رواية عبدالله بن بكير التي علل فيها بنفى الضرر (كما أشار إليه المحقق نفسه) حيث ورد فيها: «إذهب فقلعها وارم بها إليه فإنه لا ضرر ولا ضرار» فهو تام في محلّه. ٦- إنه كان من باب النهي عن المنكر، نظير أمره صلى الله عليه وآله بتخريب مسجد الضرار، ونظير ما رواه أبو بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «مدّ الفرات عندكم على عهد علي عليه السلام فأقبل إليه الناس فقالوا يا أمير المؤمنين نحن نخاف الغرق، لأنّ في الفرات قد جاء من الماء ما لم ير مثله، وقد امتلأت جنبته فالله فالله، فركب أمير المؤمنين عليه السلام والناس معه وحوله يميناً وشمالاً، فمرّ بمسجد سقيف فغمزه بعض شبانهم، فالتفت إليه مغضباً، ثم أمر بهدم المحل الذي كانت الشبان يتخذونه لأفعالهم الفاسدة، وهدم كل كوة وميزاب وبالوعة إلى طريق المسلمين، وقال: إن هذا أذى للمسلمين «٢» (انتهى ملخصاً). فهو عليه السلام في هذا الحديث أعمل ولايته وحكم بالتخريب نهياً عن المنكر، ولا يخفى أنّ النهي عن المنكر له مراتب بعضها مختص بمنصب الحكومة. وهذا الجواب قريب من الوجه الثالث، ولكنه أيضاً لا يلائم ظاهر الاستناد بقاعدة «لا ضرر» وعدم الاستناد بعنوان النهي عن المنكر.

التنبه الرابع: هل يجوز التمسك بالقاعدة لإثبات الأحكام كما يمكن التمسك بها لنفيها أو لا؟

وبعبارة أخرى: هل تختص القاعدة بالأمور الوجودية أو أنّها تشمل العدميات أيضاً؟ كعدم الضمان فيما يفوت من عمل الحرّ بسبب حبسه، وكعدم جواز الطلاق للزوجة من ناحية الحاكم الشرعي إذا كان بقاؤها على الزوجية ضرورياً كما إذا كان الزوج معتاداً على المخدرات ويحتمل قوياً سراية إعتياده إلى الزوجة، أو صار محكوماً بحبس طويل المدّة بما يوجب الضرر على زوجته إمّا من ناحية نفقتها أو من باب إنّها شائبة في معرض المعصية، فهل يمكن التمسك بالقاعدة لإثبات الضمان في الأوّل وإثبات جواز الطلاق في الأخيرين أو، لا؟ واستدلّ القائلون بعدم العموم أوّلًا: بكون «لا» نافية، وهي تنفي الأشياء ولا تثبتها. وثانيًا: بلزوم فقه جديد في صورة تعميم القاعدة للأمور العدمية، فيلزم مثلاً كون أمر الطلاق بيد الزوجة أو الانفساخ بغير طلاق في المثال المزبور، ويلزم إنعتاق العبيد إذا كانوا في الشدّة، ويلزم أيضاً الضمان في مثال الحرّ الكسوب (مع أنّه لم يقل به المشهور) كما يلزم وجوب تدارك كل ضرر يتوجّه إلى المسلم إمّا من بيت المال أو من مال غيره كما أشار إليه الشيخ الأعظم رحمه الله في رسالته. لكن الإنصاف هو التعميم، وذلك لوجوه شتى: منها: كون مورد كثير من روايات الباب إثبات أحكام وجودية، ففي قضية سمرة حكم صلى الله عليه وآله بقلع الشجرة، وقد مرّ كونه من باب قاعدة لا ضرر بقربنة تعليله بالقاعدة في ذيل الحديث، ولا يخفى أنّ جواز قلع الشجرة حكم إثباتي. وكذلك في حديث الشفعة، حيث إنّ الشفعة حكم إثباتي ناش عن كون عدمه ضرورياً، وفي حديث حفر البئر الذي حكم فيه بالاعتوار، وهو حكم

إثباتي ناشٍ عن الضرر في تركه، وحديث جدار الجار الذي ورد فيه: «كَلَّفَ أن يبنيه» ووجوب البناء إثباتي. ومنها: أن المنفى في القاعدة إنما هو الضرر المستند إلى الشارع بناءً على مختار الشيخ، والضرر المستند إلى المكلفين بناءً على المختار من دون حاجة إلى تقدير الحكم كما لا يخفى، وحينئذٍ مقتضى إطلاقه نفي الضرر الناشئ من جعل حكم والناشئ من عدم جعل حكم معاً، حيث إنّه إذا كان جعل حكم مقدوراً للشارع عدم جعله أيضاً مقدوراً له، لأنّ نسبة أنوار الأصول، ج ٣، ص: ٢٦٢ القدرة إلى الوجود والعدم سواء، فكما يستند الضرر الناشئ من جعل شيء إليه كذلك يستند إليه الضرر الناشئ من عدم جعل شيء (كعدم جعل الضمان في حبس الحرّ الكسوب). هذا بناءً على مختار الشيخ رحمه الله، كذلك بناءً على المختار، فكما أن إقدام المكلفين بعمل ضرري ينفي بالقاعدة، كذلك عدم إقدامهم وعدم تداركهم ربّما يوجب الاضرار ويصحّ استناده إليهم فينفي بالقاعدة. ومنها: لو سلّمنا كون موارد الأحاديث اموراً وجوديّة، لكن العرف يلغى الخصوصيّة عن الوجود، ويحكم بعدم الفرق بين ما إذا أوجب فعلك الضرر بالغير، وما إذا أوجب عدم فعلك وعدم إقدامك بفعل، الضرر. ومنها: وجود الملازمة بين الوجود والعدم في كثير من الموارد، ففي مثال الطلاق لازم عدم حكم الشارع بجواز الطلاق هو دوام الزوجيّة، ولا يخفى أنّه أمر وجودي موجب للضرر، نعم هذا الوجه أخصّ من المدعى. ثمّ إنّه لا تخفى الثمرة العمليّة لهذا البحث خصوصاً في الحكومة الإسلاميّة ليومنا هذا، حيث إنّ القول بالتعميم يوجب بسط يد الحاكم في دوائر العدميات أيضاً إذا كانت منشأ للضرر ومصداقاً له، الأمر الذي تحلّ به جمّ غفير من المشاكل الحكوميّة خلافاً لما إذا قلنا بعدمه. وأمّا ما أفاده الشيخ الأعظم رحمه الله من لزوم فقه جديد فهو ممنوع جدّاً، لأنّ الالتزام بوجود الغرامة للحرّ الكسوب وجواز الطلاق في الأمثلة المذكورة ليس أمراً غريباً، وإن لم يرد في كلمات المشهور. وأمّا ما ذكره من تدارك الضرر الذي ليس من ناحية أحكام الشرع ولا من ناحية المكلفين بعضهم ببعض من بيت المال فالإنصاف أنّه لا دخل له بما نحن فيه، لأنّه إذا لم يكن الضرر مستنداً إلى الشارع ولا إلى المكلفين بعضهم ببعض فلماذا يجبر من بيت المال أو من مال اناس آخرين؟ فإنّه من قبيل إقدام الإنسان على ضرر نفسه، ولا ربط له بقاعدة لا ضرر كما لا يخفى.

التنبيه الخامس: هل الحكم بنفي الضرر من باب الرخصة أو العزيمة؟

ويتصوّر بناءً على مختار القوم من أن القاعدة تدلّ على نفي الأحكام الضرريّة وتعمّ العبادات الضرريّة كالوضوء والصوم الضرريين، فيبحث في أنّه بعد ثبوت عدم وجوب الوضوء الضرري مثلاً هل يقع صحيحاً لو أتى به المكلف فيكون الحكم بنفيه من باب الرخصة، أو لا يقع كذلك فيكون الحكم بنفيه من باب العزيمة؟ وأمّا بناءً على المختار من عدم دلالة القاعدة على نفي التكاليف الضرريّة فلا موضوع لهذا البحث كما لا يخفى. وكيف كان: استدللّ القائلون بالعزيمة بأنّ هذه الأحكام امور بسيطة لا تركب فيها حتّى يبقى جوازها بعد رفع وجوبها. وفي قبالهم ادعى القائلون بالرخصة بأنّها امور مركّبة، مع أنّه أوّلًا: لا دليل على التركيب، وثانيًا: لو سلّمنا التركيب يكون الجواز بمنزلة الجنس والوجوب بمنزلة الفصل، وحيث إنّ قوام الجنس بالفصل فلا بدّ بعد رفع الوجوب من إتيان فصل آخر، ولا دليل عليه في المقام. واستدلّوا أيضاً بأنّ دليل وجوب الوضوء مثلاً، له مدلول مطابق وهو الوجوب، ومدلول التزامي وهو كون الوضوء ذا مصلحة، وبقاعدة «لا ضرر» ينفي المدلول المطابقي، فيبقى المدلول الالتزامي، وهو يقتضى الجواز. ولكن يمكن الجواب عنه أيضاً بأنّه قد قرّر في محلّه بأنّ الدلالة الالتزاميّة تابعة للدلالة المطابقيّة في الحجّية وعدمها. ويمكن أن يقال: إنّ المسألة مبنيّة على مسألة حرمة الإضرار بالنفس مطلقاً وعدم حرمتها كذلك، فعلى القول بحرمتها مطلقاً يكون الصوم الضرري أو الوضوء الضرري مثلاً حراماً، فلا يصحّ التقرب بهما، لما ذكرنا في محلّه من سراية الحسن والقبح من المسببات إلى الأسباب التوليدية. لكن الإنصاف أنّ الضرر إن كان كلياً كانت العبادة في هذا الحال باطلة، وإن كان جزئياً أمكن القول بصحّتها، وذلك لعدم الدليل على حرمة الإضرار بالنفس مطلقاً، بل المقطوع هو ما إذا كان الضرر كلياً.

التنبيه السادس: هل المراد بالضرر هو الضرر الشخصي أو النوعي؟

فهل يجوز للمكلف الوضوء مثلما إذا كان ضرورياً لغالب الأفراد ولا يكون ضرورياً بالنسبة إلى نفسه؟ لا شك في أن الظاهر من الأدلة إنما هو الضرر الشخصي، لعدم صدق موضوع الضرر على المكلف مع كونه نوعياً، كما أنه كذلك في سائر العناوين التي صارت موضوعات للأحكام الشرعية كعنوان العسر والحرج والخوف والخطر في سفر الحج مثلاً وكذلك عنوان الاستطاعة والفقر وغيرها. نعم يمكن للشارع المقدس في الأحكام التكاليفية وللحاكم الشرعي في الأحكام الجزئية الإجرائية أن يجعل الملاك الضرر النوعي، فيكون حينئذٍ من قبيل الحكمة للحكم لا العلة والعنوان كما لعله كذلك في باب الشفعة لعدم وجود الضرر في جميع مصاديقها كما مر. هذا في القسم الأول، وفي القسم الثاني (الأحكام الإجرائية) نظير حرمة حمل السلاح في عصرنا هذا، الذي يكون منشأ للضرر في غالب الأفراد، ولكن الحاكم الشرعي يحكم بتحريم حمل السلاح على نحو العموم ولجميع الأفراد، حفظاً لهذا الغرض، وعلى هذا يمكن أن يكون الضرر النوعي ملاكاً بالنسبة إلى مقام الجعل لا المجموع، وبعبارة أخرى: يكون داعياً لوضع القانون الكلي لا عنواناً له. إن قلت: لو كان المعيار هو الضرر الشخصي فلماذا استدلل أصحاب بقاعدة «لا ضرر» على خيار الغبن، مع أن المعاملة الغبية لا تكون ضرورية دائماً بل قد تكون المصلحة في بيع المتاع ولو بأقل من ثمن المثل، كما إذا كان في معرض الخرق والسرقة، أو كان المالك عاجزاً عن حفظه؟ قلنا: الملاك في كون المعاملة ضرورية أو غير ضرورية إنما هو المعاملة من حيث هي معاملة، ومعرفة عن الحيثيات والعناوين الطارئة، ولا يخفى أن عنوان الضرر والمعاملة الضرورية صادق على المعاملة المذكورة من حيث هي معاملة، وإن لم تكن ضرورية بعد ملاحظته جميع الحيثيات الداخلية والخارجية وبعد الكسر والإنكسار. نعم، الحكم بالفساد في خصوص هذه الواقعة لا يكون منة على المكلف، لكن الإنصاف أن الامتنان إنما هو بلحاظ الحكم الكلي في هذه المقامات، لا بملاحظة مصاديقه الشخصية، انوار الأصول، ج ٣، ص: ٢٦٥ ودوران الضرر مدار الأشخاص أمر، ودوران الامتنان مدار النوع أمر آخر، ولا منافاة بينهما، فتدبر جيداً.

التنبيه السابع: هل المدار على الضرر الواقعي أو العلمي؟

قد يكون العمل ضرورياً ولا يعلم به المكلف، فهل يحكم بفساده حينئذٍ على مختار الشيخ ومن تبعه من شمول القاعدة للعبادات وغيرها، أو يكون العلم جزءاً للموضوع فلا يبطل؟ فلو صام بتوهم عدم كونه ضرورياً، ثم انكشف ضرره، فعلى الأول (كون الملاك الضرر الواقعي) يبطل الصوم ويجب القضاء، وبالعكس لو كان عالماً بالضرر وصام غفلةً ثم انكشف عدم كونه ضرورياً فلا يكون باطلاً إذا حصل منه قصد القربة. واستدل على الأول: بأن الألفاظ تحمل على مصاديقها الواقعية، أي أن الظاهر من العناوين المأخوذة في موضوعات الأحكام إنما هي المصاديق الخارجية، فالموضوع في قضية «الدم نجس» أو «الكر مطهر» إنما هو الدم الواقعي والكر الخارجي، فليكن كذلك عنوان الضرر في ما نحن فيه. ولكن حاصل كلام بعض الأعلام في مصباح الأصول أن مقتضى تسالم الفقهاء على صحة الطهارة المائية مع جهل المكلف بكونها ضرورية هو الثاني (كون العلم جزء الموضوع) كما يقتضيه تقييد الفقهاء خيار الغبن والعيب بما إذا جهل المغبون، وأما مع العلم بهما فلا يحكم بالخيار. ودعوى أنه مع العلم داخل في قاعدة الإقدام على نفسه، مدفوعة بأن إقدامه على الضرر غير مؤثر في لزوم البيع بعد كون الحكم الضروري منفياً في الشريعة، وبعد كون اللزوم منفياً شرعاً لا أثر في إقدامه على الضرر. ثم أجاب عن كلا النقيضين، أما عن الأول فبأن دليل لا ضرر ورد في مقام الامتنان على الأمانة الإسلامية، فكل مورد يكون نفى الحكم فيه منافياً للامتنان لا يكون مشمولاً للدليل لا ضرر، ومن المعلوم أن الحكم بطلان الطهارة المائية الضرورية الصادرة حال الجهل، والأمر بالتييم وإعادة العبادات الواقعية معها مخالف للامتنان، ومجرد كون الوضوء الضروري مثلًا انوار الأصول، ج ٣، ص: ٢٦٦ الصادر حال الجهل غير مشمول للدليل لا- ضرر، لا يكفي في الحكم بصحته، بل إثبات صحته يحتاج إلى دليل من عموم أو اطلاق يشمل. (فوق في تكلف شديد لإثبات ذلك الدليل، وذكر له وجهين فراجع). أمّا عن الثاني فبأن الدليل لثبوت خيار الغبن والعيب ليس قاعدة نفى الضرر، بل الدليل على ثبوت خيار الغبن تخلف الشرط الإرتكازي، باعتبار أن بناء العقلاء على التحفظ بالمائية

عند تبديل الصور الشخصية، فهذا شرط ضمنى إرتكازى، وبتخلّفه يثبت خيار تخلّف الشرط، وعليه فيكون الإقدام من المغبون مع علمه بالغبن إسقاطاً للشرط المذكور فلا إشكال فيه، وأمّا خيار العيب فإن كان الدليل عليه هو تخلّف الشرط الضمنى، بتقريب أنّ المعاملات العقلانيّة مبنية على أصالة السلامة فى العوضين، فإذا ظهر العيب كان له خيار تخلّف الشرط فيجربى فيه الكلام السابق فى خيار الغبن، وإن كان الدليل عليه الأخبار الخاصية كما أنّ الأمر كذلك فالأمر أوضح، لتقييد الخيار فى الأخبار بصورة الجهل بالعيب «١». أقول: لنا فى المقام نكتتان: الأولى: (بالنسبة إلى النقص الأول وهو العبادات الضرورية): إن الحقّ (كما أفاده دام ظلّه) عدم شمول قاعدة لا- ضرر مثل الطهارة المائيّة الضرورية الصادرة حال الجهل لأنها وردت فى مقام الامتنان، ولكن يكفى لإثبات صحّة الوضوء الضرورى إطلاقات أدلّة الوضوء بعد رفع المانع، والعجب منه أنه كيف لم يتعرّض لهذا المعنى، ووقع لإثبات دليل على الصحّة فى حيص ويص، مع أنّه إذا رفع المانع أمام الإطلاقات فهى تؤثر أثرها وهو إثبات صحّة العمل الماتى به بقصد إمتثالها. الثانية: (بالنسبة إلى خيار الغبن): الصحيح أنّ الدليل لثبوت خيار الغبن إنّما هو قاعدة لا ضرر والإرتكاز المذكور فى كلامه بعيد جداً، خصوصاً بعد ملاحظة توسعة نطاقه عندهم بحيث يثبت حتّى إذا كان الغبن بمقدار خمس قيمة المثل، فإذا اشتري ما كان قيمته ثمانية دراهم بعشرة مثلاً حكم بكونه مغبوناً عندهم فيثبت له خيار الغبن، فمن البعيد جداً أخذ هذا المقدار بعنوان شرط ضمنى (نعم وجود هذا الشرط الضمنى واضح فى خيار العيب، فإنّ الإنسان لا انوار الأصول، ج ٣، ص: ٢٦٧ يشتري شيئاً للبشرط الصحّة) فالحقّ حينئذٍ مع من ادّعى أنّه مع العلم داخل فى قاعدة الإقدام على نفسه، ومعه لا مجال لقاعدة لا ضرر لكونها قاعدة امتنانية، ولا منة على المشتري إذا أقدم بنفسه على نفسه بقصد مصلحة البائع أو أى غرض آخر. فظهر أنّه كلّما كانت قاعدة الإقدام جارية فى مورد فلا مجال لقاعدة لا ضرر، لأنّ جريانها حينئذٍ خلاف الامتنان لأنّ المفروض أنّه أقدم على شىء لغرض يطلبه، وحكم الشارع بمنعه عن وصوله إلى غرضه لا امتنان فيه.

التنبيه الثامن: فى تعارض الضررين

وهو من أهمّ التنبيهات، وله فى الفقه مصاديق كثيرة، والبحث عنه يقع فى مقامين: الأول: فيما إذا كان التعارض بالنسبة إلى شخص واحد نظير الوضوء الضرورى (بناءً على شمول القاعدة للعبادات) إذا كان وجوده موجباً للاضرار بالبدن من أجل جراحة فيه، وعدمه موجباً لتشديد الحمى مثلاً. الثانى: فيما إذا كان التعارض بالنسبة إلى شخصين نظير ما إذا أراد الإنسان أن يجعل داره مطبخة بقصد التكبّب بها، فوجودها مضرّ بحال الآخرين، وعدمه مضرّ بحال نفسه، ونظير ما إذا دخلت دابة فى دار، ولا يمكن إخراجها منها إلاّ بهدم جدارها، أو إذا أدخلت الدابة رأسها فى قدر مالك آخر من دون تفريط من المالكين، ولم يمكن إخراج رأسه إلاّ بكسر أحدهما، ونظير ما هو المبتلى به فى يومنا هذا من إحداث شرع جديد، أو تغيير مسير بعض الطرق، أو إحداث قنطرة ممّا يوجب الضرر للمالكى الدور والدكاكين حولها، مع أنّ ترك الإحداث أيضاً يوجب الضرر لكثير من الناس، ونظير ما سيأتى من مسألة الإكراه فيما إذا اكراه ظالم مأموره بأن يضرب أحداً فامتنال أمره يوجب الاضرار بالغير وعدمه يوجب الاضرار بنفسه. أمّا المقام الأول فهو على قسمين: قسم يكون الضرران فيه متساويين فلا إشكال فى عدم جريان القاعدة فيه، أو أنّها تجرى ثمّ تتساقط فتبقى عمومات الوضوء أو الغسل مثلاً بلا معارض، ويلحق بهذا القسم ما انوار الأصول، ج ٣، ص: ٢٦٨ إذا كان التفاوت بين الضررين أقلّ قليل بحيث تكون القاعدة منصرفه عنه عند العرف. وقسم يكون أحد الضررين أقوى من الآخر بحيث يحكم العرف بعدم شمول القاعدة للأضعف بعد الكسر والانكسار، فلا إشكال أيضاً فى جريان القاعدة فى خصوص الأقوى. أمّا المقام الثانى فهو أيضاً على قسمين: أولاً: يكون التعارض بين الضررين بالنسبة إلى مالكين، كما فى مثال إدخال الدابة رأسها فى قدر مالك آخر، أو بالنسبة إلى غير المالك، كما إذا كان تغيير مسير نهر عام موجباً للاضرار بقريه، وعدم تغييره موجباً للاضرار بقريه أخرى، ففى هذه الصورة أيضاً إمّا أن تجرى القاعدة فى الطرفين ثمّ تتساقط، أو لا تجرى رأساً من باب إن أدلّة القاعدة منصرفه عنها، لأنها حكم امتنانى ولا امتنان فيها، فلا بدّ حينئذٍ من الرجوع إلى قاعدة

عقلانية اخرى، وهي قاعدة العدل والإنصاف، أو قاعدة الجمع بين الحقيين، فيتعين أحد الضررين بالقرعة ثم تقسم الخسارة بين الطرفين، نعم هذا إذا لم يكن أحدهما مقصراً، وإلا فعلى المقصّر تحمّل الخسارة كلّها. هذا كله إذا كان الضرران متساويين، وأما إذا كان أحدهما أقوى من الآخر فليس المرجع حينئذٍ القرعة، بل لابدّ فيه من الأخذ بالأضعف وتعيين مقدار الخسارة فيه، ثم تقسيمها بينهما، كما إذا كان إخراج الدائبة عن الدار متوقفاً على قلع باب الدار فحسب إذا كانت قيمة الدائبة أكثر من خسارة قلع الباب ونصبه ثانياً. هذه هي الصورة الاولى، والعجب كيف لم يتعرّض الفقهاء إلى لزوم تقسيم الخسارة فيها بين الطرفين. ثانياً: يكون التعارض بين ضرر مالك وغير المالك، والأمثلة المذكورة لهذه الصورة أكثرها خارجة عمّا نحن فيه، كمثال جعل دار مطبخة أو مدبغة أو بيت حدّاد في سوق العطارين، فإنها ليست مشمولة لقاعدة السلطنة عند العقلاء حتى نحتاج إلى تضييقها بقاعدة لا ضرر، لأنّ قاعدة السلطنة قاعدة عقلانية، لها حدود وقيود ونطاق معلوم، ومن تجاوز عنها عدّ متجاوزاً على حقوق الآخرين، فليست القاعدة عندهم مطلقة من جميع النواحي، ومن الواضح أنّ ما ورد في لسان الشرع بالنسبة إلى هذه القاعدة يكون إمضاء لما عند العقلاء بما لها من الحدود والقيود. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٢٦٩ وكيف كان: ففي هذه الصورة تارةً يوجب عدم تصرف المالك ضرراً بنفسه أو فوت منفعة له، كما إذا كان محلّ نصب المدفأة مثلاً في جنب جدار الجار، ومتّصلاً بغرفة نومه، بحيث يوجب الاضرار بالجار من جانب، ولا يكون له مكان آخر للنصب من جانب آخر، أو أراد أن يبني بناءً ذات طبقات عديدة بحيث يوجب عدمه الاضرار بالمالك، لأنّ الاكتفاء بطبقة واحدة مع ارتفاع قيمة الأرض (على الفرض) يكون سبباً للضرر الكثير على مالكيها، بينما البناء المرتفع المتعدّد الطبقات يكون سبباً للضرر الجيران، واخرى يكون تصرف المالك تعديداً للاضرار أو لغرض غير عقلائي. ففي القسم الأول لا إشكال في عدم شمول القاعدة أو تساقطها، فيبقى حينئذٍ قاعدة السلطنة بلا معارض ما دام لم يوجب إجراء هذه القاعدة التصرف في ملك الغير، وإلا فلا إشكال أيضاً في عدم جوازه، كما في الحمام الذي يوجب سريته النداوة إلى دار الغير أو تسويد داره بدخان. وأما في القسم الثاني فتجرى القاعدة بلا إشكال، لأنه هو مورد قضية سمره وروايتي الجدار والبعر، فلا يجوز للمالك التصدي لهذه الامور اعتماداً على قاعدة السلطنة. هذا آخر ما أردناه في بيان القاعدة وفروعها وتنبهاتها، وهناك تنبيهات اخرى ذكرناها في كتاب القواعد مستقلاً، ولكن هنا أدغمناها في التنبهات الاخرى، والحمد لله أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً. إلى هنا تمّ الكلام في شرائط جريان الاصول وما لحقت بها من قاعدة لا ضرر. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٢٧١ ٤- أصالة الاستصحاب مقدّمة: ١- تعريف الاستصحاب ٢- هل الاستصحاب من المسائل الاصولية؟ ٣- أركان الاستصحاب ٤- ثمره فعليّة اليقين والشك ٥- هل الاستصحاب من الاصول أو الأمارات؟ ٦- جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي المستكشف من دليل العقل وعدمه ٧- الفرق بين الاستصحاب وقاعدتي اليقين والمقتضى والمانع الأقوال في حجّية الاستصحاب وبيان أدلتها: الأول: أدلّة القول بالحجّية مطلقاً: بناء العقلاء الإستقراء في الأبواب المختلفة من الفقه الإجماع الأخبار المستفيضة الثاني: التفصيل بين الشبهات الحكمية والموضوعية الثالث: تفصيل الشيخ الأعظم بين الشك في المقتضى والشك في الرفع تنبيهات الاستصحاب: ١- الأحكام الوضعية وتفصيل الفاضل التوني رحمه الله ٢- اعتبار فعليّة اليقين والشك في الاستصحاب ٣- جريان الاستصحاب فيما ثبت بالأماره ٤- أقسام استصحاب الكلّي: الشبهه العباية ٥- استصحاب الامور التدريجية ٦- الاستصحاب التعليقي ٧- استصحاب أحكام الشرائع السابقة ٨- الاصول المثبتة وعدم حجّيتها ٩- بعض تطبيقات الاصول المثبتة ١٠- عدم كون الاستصحاب مثبتاً بالنسبة إلى اللازم المطلق للمستصحب ١١- لزوم كون المستصحب حكماً شرعياً أو ذا حكم شرعي ولو بقاءً ١٢- استصحاب تأخر الحادث ١٣- استصحاب الكتابي ١٤- استصحاب حكم المخصّص ١٥- عموم الشك في الاستصحاب للظن والوهم ١٦- اعتبار بقاء الموضوع في الاستصحاب ١٧- تقدّم الأمارات على الاستصحاب ١٨- النسبة بين الاستصحاب وسائر الاصول ١٩- تعارض الاستصحابين ٢٠- النسبة بين الاستصحاب والقواعد الجارية في الشبهات الموضوعية انوار الأصول، ج ٣، ص: ٢٧٣

إشارة

ولابد قبل ورود في بيان حجته الأدلة الدالة عليها من تقديم امور:

الأمر الأول: تعريف الاستصحاب

وقد عرّف الاستصحاب في كلمات القوم بتعاريف عديدة: ومنها: ما في زبدة الاصول للشيخ البهائي رحمه الله من أنه: «إثبات الحكم في الزمان الثاني تأويلاً على ثبوته في الزمن الأول». وهو تعريف جيد لأن ناحية عدم الإشارة فيه إلى ركني الاستصحاب وهما: اليقين السابق والشكّ اللاحق، ولذا يصدق هذا التعريف فيما إذا حصل لنا اليقين في الزمن اللاحق أيضاً، مع أنه خارج عن حقيقة الاستصحاب. ومنها: ما اختاره الشيخ الأنصاري رحمه الله في رسائله بعنوان أنه تعريف أسد وأخصر، وهو: أن الاستصحاب إبقاء ما كان. ويرد عليه أيضاً: عدم الإشارة فيه إلى ركني الاستصحاب، مضافاً إلى شموله الإبقاء التكويني لما كان، بينما متعلق الإبقاء في الاستصحاب إنما هو الحكم الشرعي التعديدي، اللهم إلا أن يقال: إن طبيعة البحث قرينة على كونه ناظراً إلى التشريع. ومنها: ما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله في الكفاية، وهو «الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم شكّ في بقاءه». وهذا ممّا لا بأس به إن اضيف إليه قيد آخر، وهو عدم كون الحكم بالبقاء مستنداً إلى دليل خاص، حيث إنه لولاه لكان التعريف شاملاً لما إذا كان الإبقاء من جهة قيام دليل خاصّ عليه. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٢٧٤ ومنها: ما اختاره المحقق النائيني رحمه الله وهو أن «الاستصحاب عبارة عن عدم انتقاض يقين سابق المتعلق بالحكم أو الموضوع من حيث الأثر، والجرى العملي بالشكّ في بقاء متعلق اليقين» (١). وهذا التعريف مضافاً إلى كونه تطويلاً بلا- دليل لا يناسب مقام التعريف، يرد عليه ما أوردناه على تعريف المحقق الخراساني رحمه الله من شموله لما إذا كان عدم انتقاض اليقين السابق مستنداً إلى دليل خاصّ، مضافاً إلى أن الصحيح أن يعبر بعدم النقض لا عدم الانتقاض لأنّ الاستصحاب فعل من أفعال الفقيه. فالحقّ والصحيح في تعريف الاستصحاب ما مرّ من تعريف المحقق الخراساني رحمه الله بإضافة القيد المزبور، أي «الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم شكّ في بقاءه من دون قيام دليل خاصّ عليه».

الأمر الثاني: هل الاستصحاب من المسائل الاصولية أو غيرها؟

وقد حكم بعض بكونه من المسائل الاصولية بتأويلاً وبقينا، وفصل بعض آخر بين الاستصحاب في الشبهات الحكمية والاستصحاب في الشبهات الموضوعية، فحكم بأنه اصولية في الأول، وقاعدة فقهية في الثاني. والصحيح أنه يختلف باختلاف مجاريه الثلاثة: فتارة يكون المستصحب من الموضوعات ككزية الماء وعدالته زيد، فلا إشكال حينئذ في كونه من القواعد الفقهية لا من المسائل الاصولية، لعدم كون النتيجة فيهما حكماً كلياً كما لا يخفى ولا من المسائل الفرعية الفقهية التي أمرها بيد المقلد، لأنّ تشخيص موارد جريانها وموارد عدم جريانها لوجود معارض أو حاكم مثلاً إنما هو بيد المجتهد. إن قلت: الميزان في كون مسألة من القواعد الفقهية كونها حكماً كلياً قابلاً للانطباق على مصاديق كثيرة، وهو لا يتصور في الموضوعات. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٢٧٥ قلنا: إن قاعدة الاستصحاب الجارى في الموضوعات بما هي هي من دون ملاحظة الموضوعات بخصوصياتها حكم كلي ينطبق على افراد كثيرة، وهو عبارة عن الجرى العملي على وفق الحالة السابقة. واخرى: يكون المستصحب من الأحكام كاستصحاب طهارة العصير العنبى بعد الغليان، فلا إشكال في أنه من المسائل الاصولية، لأنه يقع كبرى لقياس يستنتج منه حكم فقهى كلي. وثالثة: يكون المستصحب من المسائل الاصولية كاستصحاب حجية خبر الواحد فيما إذا شككنا في نسخها من جانب الشارع فهو حينئذ من مبادئ علم الاصول التصديقية، وقد عرفنا

سابقاً أنه لا بدّ من البحث عنها في علم الاصول إذا لم يبحث عنه أو لم يستوف حَقّها في سائر العلوم.

الأمر الثالث: أركان الاستصحاب

المعروف أنّ للاستصحاب ركنين: اليقين السابق والشكّ اللاحق المتعلّق بمتعلّق اليقين، ونفس هذا يدلّ على لزوم اتّحاد القضيتين في الاستصحاب: القضية المتيقّنة والقضية المشكوكه موضوعاً ومحمولاً فتكون مثلاً قضية «إنّ هذا الماء كزّ» متعلّقة اليقين والشكّ معاً. إن قلت: لو كان المعتبر في جريان الاستصحاب اتّحاد القضيتين كذلك، لزم عدم جريانه في الشبهات الحكمية، حيث إنّ ما من شكّ متعلّق ببقاء حكم من الأحكام إلّا وهو ناشيء من تغيير في موضوع القضية المتيقّنة في الزمن اللاحق. قلنا: أنّه كذلك لو كان المراد من الوحدة الوحدة العقلية، بينما المقصود منها الوحدة العرفية كما سيأتى بيانه إن شاء الله تعالى. هذا- وللمحقّق النائيني رحمه الله في المقام كلام طويل «١» عدّ فيه للاستصحاب ثلاثة أركان: ١- اجتماع اليقين والشكّ. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٢٧٦ ٢- سبق زمان المتيقّن على المشكوك. ٣- فعلية اليقين والشكّ. وهو ممّا لا بأس به إذا أراد منه مجرد التفسير والتوضيح، وإلّا لا إشكال في رجوعها إلى الركنين السابقين، أمّا الأول والثاني فواضح، وأمّا الثالث فلاّنه كلّما نتكلّم عن وصف نريد منه ما هو موجود بالفعل، فلو قلنا مثلاً إنّ المقلد (بالفتح) لا بدّ أن يكون مجتهداً فلا ريب في أنّ المراد منه المجتهد الفعلي، لا من سيصير مجتهداً، وهكذا سائر الأوصاف، فإنّها ظاهرة في الفعلية حتّى في الجوامد، كالشجر والحجر فإنّ المراد منهما ما يكون شجراً أو حجراً بالفعل.

الأمر الرابع: ثمرة فعلية اليقين والشكّ

قد ظهر ممّا سبق أنّها لا يكفي في جريان الاستصحاب إلّا اليقين والشكّ الفعليان، فلو تيقّن الإنسان بالحدث ثمّ شكّ في حصول الطهارة ثمّ غفل عن شكّه وصلّى ثمّ التفت إلى أنّه كان شاكّاً قبل الشروع في الصلوة فلا إشكال في حجّية استصحاب الحدث، وأنّه لا تصل النوبة إلى قاعدة الفراغ لأنّها خاصّة بالشكّ الحادث بعد العمل، والمفروض أنّ الشكّ في الطهارة كان موجوداً قبل العمل، وأمّا إذا تيقّن بالحدث ثمّ غفل وصلّى ثمّ التفت واحتمل حصول الطهارة قبل الصلوة ولكن يعلم بأنّه لو كان ملتفتاً قبل الشروع في الصلوة لحصل له الشكّ في الطهارة فحصول الشكّ له معلق على خصوص الالتفات ومقدّر على تقديره فبناءً على ما مرّ في المقدّمة السابقة لا يجري استصحاب الحدث بل الجارى هو قاعدة الفراغ كما لا يخفى، وهذا وأشباهه يكون ثمرة لمسألة فعلية اليقين والشكّ.

الأمر الخامس: هل الاستصحاب من الاصول أو الأمارات؟

وقد فضّل شيخنا الأعظم الأنصارى رحمه الله فيه بين ما إذا كان الدليل عليه من الأخبار أو العقل، وقال: إنّ عدّ الاستصحاب من الأحكام الظاهرية الثابتة للشئ بوصف كونه مشكوك الحكم نظير أصل البراءة وقاعدة الاشتغال مبنى على استفادته من الأخبار، وأمّا بناءً على انوار الأصول، ج ٣، ص: ٢٧٧ كونه من أحكام العقل يعنى به ما استقرّ عليه بناء العقل فهو دليل ظنّي اجتهادى نظير القياس والاستقراء على القول بهما، وحيث إنّ المختار عندنا هو الأوّل ذكرناه في الاصول العملية المقرّرة للموضوعات بوصف كونها مشكوكه الحكم، لكن ظاهر كلمات الأكثر كالشيخ والسيد والفاضلين والشهيد وصاحب المعالم كونه حكماً عقلياً، ولذا لم يتميّك أحد هؤلاء فيه بخبر الأخبار (انتهى). فيظهر من صريح كلامه أنّ الاستصحاب عنده من الاصول إن كان الدليل عليه هو الأخبار، ومن الأمارات إن كان الدليل عليه هو العقل، وإنّ مختاره هو الأوّل، لكن لا بدّ قبل تعيين ما هو الصحيح في المسألة من بيان

الفرق بين الأمانة والأصل العملي. فنقول: المعروف فيه أن الأصل ما أخذ في موضوعه الشك، وأن الأمانة ما يكون طريقاً إلى الواقع من دون أخذ الشك في موضوعه. وذكر بعض أن الأصل ما يكون الشك مأخوذاً في موضوعه، وأن الأمانة ما يكون الشك مأخوذاً في موردته. والحق هو أن الشك مأخوذ في موضوع كل من الأصل والأمانة من دون فرق بين الموضوع والمورد، والشاهد عليه قوله تعالى: «فَأَسِئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَاتَعْلَمُونَ»، الوارد في حجية الرجوع إلى أهل الخبرة، حيث إن «لا تعلمون» يساوق معنى الشك، ولا- كلام في أن الرجوع إلى أهل الخبرة من الأمانات، بل لا معنى لنفي الشك عن موضوع الأمانات فإنها على كل حال واردة في ظرف الشك ومقيدة به، سواء ورد التصريح به في العبارة أو لم يرد، والفرق بين المورد والموضوع لا معنى محصل له. بل الصحيح في الفرق بينهما أن الأمانة ما تكشف عن الواقع في الجملة، ولأجل ذلك جعلت لها الحجية عند الشرع أو العقلاء من أهل العرف فصار كشفها الناقص بمنزلة الكشف التام، وأما الأصل فليس له كشف عن الواقع بل هو حكم جعل لمجرد رفع الحيرة والترديد في مقام العمل، سواء كان الدليل عليه العقل أو النقل. وإن شئت قلت: إن هنا موضوعاً وحكماً وعلّة للحكم، فالموضوع في كل من الأمانات والأصول هو الشك بالمعنى الأعم من الظن، كما أن الحكم في كليهما هو الحجية، ولكن العلة في الأمانات هي الكاشفية عن الواقع في الجملة، بينما العلة في الأصول هي مجرد رفع الحيرة في أنوار الأصول، ج ٣، ص: ٢٧٨ مقام العمل، فالفرق بينهما إنما هو في مقام علة الحجية فحسب. إذا عرفت هذا فنقول: الظاهر أن التفصيل المزبور من الشيخ الأعظم رحمه الله في غيره محلّه لأن للعقلاء أيضاً أصولاً وأمانات فإنهم يجزون البراءة مثلاً في الأحكام الجارية بين الموالى وعبيدهم وبين الحكام ورعاياهم والرؤساء والمرؤوسين، وفي الموضوعات في الجرائم والمسائل الحقوقية، مع أنه لا نزاع في أن البراءة من الأصول العملية، فمجرد كون الدليل بناء العقلاء لا يكون دليلاً على الأمانية بل يوافق كون المورد أصلاً أو أمانة، فلا بد إذن من ملاحظة كيفية بناء العقلاء وخصوصيته حتى يتبين أن نظرهم هل هو إلى جهة الكشف حتى يكون المورد أمانة، أو إلى مجرد رفع الحيرة حتى يكون المورد من الأصول؟ وسيأتي بيان هذا بالنسبة إلى الاستصحاب فانتظر. بقي هنا شيء: وهو أن المحقق النائيني رحمه الله فرق في الأصول العملية بين المحرزة منها وغير المحرزة وقال: ليس معنى الأصل المحرز كونه طريقاً إلى المؤدى، بل معناه هو البناء العملي على أحد طرفي الشك على أنه هو الواقع وإلغاء الطرف الآخر، فالمجموع في الأصل المحرز هو الجهة الثالثة من العلم الطريقي، وهي الحركة والجرى العملي نحو المعلوم، فالإحراز في باب الأصول المحرزة غير الإحراز في باب الأمانات، فإن الإحراز في باب الأمانات هي إحراز الواقع مع قطع النظر عن مقام العمل، وأمّا الإحراز في باب الأصول المحرزة فهو الإحراز العملي في مقام تطبيق العمل على المؤدى، فالفرق بين الإحرازين ممّا لا يكاد يخفى. وأمّا الأصول غير المحرزة فالمجموع فيها مجرد التطبيق العملي على أحد طرفي الشك من دون البناء على أنه هو الواقع، فهو لا يقتضى أزيد من تنجيز الواقع عند المصادفة والمعذورية عند المخالفة، وهو الذي كان يقتضيه العلم من الجهة الرابعة. (انتهى) (١). أقول: هذا التقسيم ممّا لا محصل له، لأن حجية الاستصحاب إمّا أن تكون ناشئة عن كشفه للواقع أو لا، فعلى الأول يكون أمانة لا أصلاً، وعلى الثاني يكون أصلاً لا أمانة، وليس أنوار الأصول، ج ٣، ص: ٢٧٩ هنا شق ثالث، وما قد يقال من «أن الاستصحاب عرش الأصول وفرش الأمانات» كلام شعري. وأمّا ما أفاده رحمه الله من أن الإحراز في باب الأصول المحرزة غير الإحراز في باب الأمانات إلى آخر ما ذكره فهو أيضاً ممّا لا يرجع إلى محصل، فإن الإحراز العملي تعبير يوهم التناقض فإن الإحراز لا يكون في مقام العمل، وإنما الإحراز في مقام العلم والظن، والموجود في مقام العمل ليس إلا البناء على أحد الطرفين، فحينئذ لا فرق بين الاستصحاب وغيره من الأصول بناءً على عدم كشفه عن الواقع. وأمّا قاعدة الفراغ والتجاوز فسيأتي إن شاء الله تعالى من الأمانات وإن كانت متأخرة عن أمانات آخر، كما أن البيئته مقدّمة على اليد وإن كانت كلتاهما من الأمانات. وما قد يقال من أن لازم ذلك كون مثبتات قاعدة الفراغ حجة مع أن ظاهرهم عدم الالتزام به مدفوع بأن حجية مثبتات الأمانات مقيدة بقيود خاصة ستأتي الإشارة إليها إن شاء الله عن قريب.

الأمر السادس: جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي المستكشف من دليل العقل وعدمه

فلو كشفنا حرمة المخدرات مثلًا من حكم العقل، أي بقانون الملازمة فهل يصح استصحابه فيما إذا شككنا في بقائها في الزمان اللاحق، أو لا؟ ذهب شيخنا الأعظم الأنصاري رحمه الله إلى عدمه، من باب أن الأحكام العقلية كلها مبيّنة مفصّلة من حيث مناط الحكم، فلا يشكّ العقل حينئذٍ في حكم نفسه، فلا بدّ وأن يرجع الشكّ في بقاء المستصحب وعدمه إلى الشكّ في موضوع الحكم، والموضوع لا بدّ أن يكون محرزاً معلوم البقاء في الاستصحاب. وبعبارة أخرى: أن الحكم العقلي موضوعه معلوم تفصيلاً للعقل الحاكم به فإن أدرك العقل بقاء الموضوع في الآن الثاني حكم به حكماً قطعياً كما حكّم أولًا، وإن أدرك ارتفاعه قطعاً بارتفاع ذلك الحكم، فلا يعقل تطرّق الإهمال إلى موضوعه. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٢٨٠ وعليه فإذا تخلف قيد من قيود الموضوع وحالته من حالاته فإن كان دخيلاً في الموضوع بنظر العقل فالحكم العقلي غير باقٍ قطعاً، وهكذا الحكم الشرعي المستند إليه، وإن لم يكن دخيلاً فيه فالحكم العقلي باقٍ كذلك، فإذا حكم العقل مثلًا بحرمة السمّ المضرّ، وإنفَى الإضرار من السمّ فإن كان الإضرار دخيلاً بنظره في الموضوع فلا حرمة يقيناً، وإن لم يكن دخيلاً فالحرمة باقية يقيناً، وعليه فلا استصحاب على شيء من التقديرين بلا شبهة، (انتهى ملخص كلماته في هذا المقام) «١». ولكن المحقّق الخراساني رحمه الله أورد عليه بأن تطرّق الإهمال إلى موضوع حكم العقل ممّا يعقل في الجملة، بمعنى أنه يمكن أن يستقلّ العقل بحكم خاصّ على موضوع مخصوص مع وجود حالة مخصوصة فيه، لكن من غير أن يدرك دخلها في المنطوق على نحو إذا انتفت الحالة أدرك فقد المنطوق فيه بل يدرك فقط تحقّق المنطوق مع وجود الحالة فيستقلّ بالحكم، ولا يدرك تحقّق المنطوق مع انتفاء الحالة فلا يستقلّ بالحكم ولا بانتفائه، وعليه فلا مانع حينئذٍ عن استصحاب الحكم الشرعي المستكشف بحكم العقل بعد انتفاء الحالة المخصوصة، وذلك لليقين السابق كما هو المفروض، والشكّ اللاحق نظراً إلى احتمال عدم دخل الحالة في المنطوق أصلاً، ولبقاء الموضوع عرفاً إذا فرض عدم كون الحالة من مقومات الموضوع، بل من حالاته المتبادلة. وبعبارة أخرى: أنه لا مانع من عدم الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع بقاءً مع وجود الملازمة بينهما حدوثاً، وذلك لأنه قد يكون الموضوع في الواقع وفي نظر الشارع أوسع من الموضوع في نظر العقل، أو يكون هناك ملاكان مختلفان للحكم زال أحدهما المعلوم عند العقل وبقي الآخر المجهول عنده، والمعلوم عند الشارع العالم بالخفيات، فيحتمل بقاء الحكم بعد زوال حكم العقل، فيستصحب مع بقاء الموضوع في نظر العرف (انتهى). أقول: الإنصاف أن الحقّ في المسألة مع الشيخ الأعظم رحمه الله لأنه وإن كان ركنا الاستصحاب (وهو اليقين السابق والشكّ اللاحق) موجودين في ما نحن فيه، لكن الكلام في وحدة الموضوع المعترية في الاستصحاب، وهي منتفية في المقام، وذلك لأن الأحكام المتعلقة انوار الأصول، ج ٣، ص: ٢٨١ بالأشياء الخارجية من ناحية الشرع أو العقل لا تتعلّق بها بما هي هي، أي بدواتها، بل تتعلّق بها بعناوينها، فالمتعلّق للحكم دائماً هو الشيء بعنوانه لا بما هو هو، فبعد أن تبدّل الخمر إلى الخلّ وإن كانت «الهدية» موجودة، لكنها ليست موضوعاً للنجاسة، بل الموضوع لها هذا بما هو خمر، ولا إشكال في زواله وعدم وجوده بعد صيرورته خلماً. نعم الموضوع في حكم آخر كالملكية أو حقّ الاختصاص ربّما لا يكون عنوان الخمر، ولا يكون هذا العنوان مقوماً له بل يكون من حالاته المتبادلة. ثم إن الشيخ الأعظم رحمه الله قد رتب على مختاره في هذا البحث ثمرتين: أحدهما: عدم إمكان استصحاب عدم وجوب السورة للناسي لها الذي كان ثابتاً في حال النسيان بحكم العقل لأنّ الموضوع لعدم الوجوب كان هو هذا الناسي، وهو منتفٍ بعد زوال النسيان. ثانيهما: عدم إمكان استصحاب البراءة العقلية الثابتة في حال الصغر للصبي بعد بلوغه لأنّ الموضوع لها كان عنوان الصغير وهو ليس موجوداً بعد البلوغ وزوال الصغر. إلى غير ذلك ممّا يتصوّر من الثمرات، وما ذكره جيد.

الأمر السابع: الفرق بين قاعدة الاستصحاب وقاعدتي اليقين والمقتضى والمانع

إشارة

ما هو الفرق بين هذه الثلاثة مع اشتراك جميعها في ركني اليقين والشك؟ فنقول: لا إشكال في عدم اجتماع اليقين والشك لشخص واحد بالنسبة إلى شيء واحد وفي زمان واحد، فإذا علمنا يوم الجمعة بعدالة زيد في يوم الخميس لا يمكن أن نشك يوم الجمعة أيضاً في عدالته في ذلك اليوم بعينه بل لا بد من تغاير اليقين والشك إما في نفس المتعلق أو في زمان المتعلق (بالفتح) أو في زمان المتعلق (بالكسر). فإذا كان اليقين والشك متحدين في الزمان (أى لا يكون تغاير في زمان المتعلق بالكسر) وكان متعلقهما أيضاً واحداً في الزمان (أى لا يكون تغاير في زمان المتعلق بالفتح) ولكن كان متعلق اليقين وجود مقتضى، ومتعلق الشك وجود المانع (أى كان التغاير في نفس المتعلق انوار الأصول، ج ٣، ص: ٢٨٢ بالفتح) فهذا هو مورد قاعدة المقتضى والمانع. وإذا كان المتعلق (بالفتح) واحداً، وكان زمان المتعلق (بالفتح) أيضاً واحداً، ولكن كان زمان اليقين متغايراً مع زمان الشك فهذا مورد قاعدة اليقين، ويسمى بالشك السارى لسريان الشك إلى نفس متعلق اليقين، كما إذا علمنا يوم الخميس بعدالة زيد يوم الأربعاء، وشككنا يوم الجمعة في عدالته يوم الأربعاء بعينه. وإذا كان زمان اليقين والشك متحداً، وكان متعلقهما أيضاً أمراً واحداً، ولكن كان التغاير في زمان المتعلق بالفتح، فهذا هو مورد قاعدة الاستصحاب، ويسمى الشك حينئذ بالشك الطارىء (في مقابل الشك السارى) كما إذا علمنا يوم الخميس بعدالة زيد، ثم شككنا في عدالته يوم الجمعة. فالميزان في الاستصحاب هو التمايز والتغاير في زمان متعلق اليقين والشك، وفي قاعدة اليقين هو التمايز في زمان نفس اليقين والشك، وفي قاعدة المقتضى والمانع في نفس متعلق اليقين والشك.

الأقوال في حجته الاستصحاب وبيان أدلتها:

إذا عرفت هذا كله فاعلم أن الأقوال في حجته الاستصحاب كثيرة: ١- الحجية مطلقاً. ٢- عدم الحجية مطلقاً. ٣- التفصيل، وهو على وجوه عديدة. والمهم - كما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله - ذكر أدلة المختار منها، وهو الحجية مطلقاً، على نحو يظهر بطلان سائر الأقوال، فنقول: استدلل للقول بالحجية مطلقاً بوجوه: الاول: بناء العقلاء: بناء العقلاء، فإن بناءهم على استصحاب الحالة المتيقنة السابقة في جميع امورهم، وعليه أساس معاشهم، بل قال بعضهم: لولا ذلك لأختل نظام العالم وأساس عيش بني آدم، فلو احتمل أحدهم موت صاحبه في تجارة لكهولة سته أو مرضه أو غير ذلك من انوار الأصول، ج ٣، ص: ٢٨٣ الحوادث المختلفة فلا يعتنى بهذا الاحتمال بل يداوم على عمله ويسير إلى مقصده من دون أن تمنعه هذه الاحتمالات، وفي المحاكم القضائية العقلية يبنى على بقاء مالكية الإنسان ما لم يثبت خلافه، وعلى بقاء الوكالة ما لم يثبت العزل، وعلى بقاء زوجية الزوج الغائب وإن احتمل موته أو طلاقه. وقد قال بعض المحققين «إن ذلك يظهر بالعيان والوجدان لمن نظر في أعمالهم وحركاتهم وسكناتهم في معاملاتهم وتجاراتهم وزياراتهم لأصدقائهم وأقربائهم، وعياداتهم لمرضاهم وجميع امورهم، بل وإن تأمل في أعمال نفسه وحركاته الإرتكازية يرى أنه يجرى على طبق الحالة السابقة مع الشك في ارتفاعها» (١). بل قد يقال: إنه ثابت حتى في الحيوانات فإنها تطلب عند الحاجة، المواضع التي عهدت فيها الماء والكلاء، كما أن الطيور تعود من الأماكن البعيدة إلى أوكارها، غاية الأمر أن بنائها على هذا يكون عن جبلتها وغريزتها، وبناء العقلاء يكون عن شعورهم وعاقلتهم. وقد أورد على هذا بإشكالات عديدة، ذكر اثنين منها في الكفاية: أحدهما: إن بناء العقلاء هذا لا يفيدنا إلا إذا كان ناشئاً من تعبدهم على ذلك، وهو ممنوع لأنه ينشأ من ملاكات عديدة، فقد يكون رجاءً واحتياطاً، وقد يكون من باب الاطمئنان بالبقاء، وقد يكون ظناً ولو نوعاً، وقد يكون من باب الغفلة كما هو الحال في الحيوانات دائماً وفي الإنسان أحياناً. لكن الإنصاف أنه غير تام، لأن من الاحتمالات المذكورة في كلامه كون البناء من باب الظن النوعي، ومنها كونه من باب الرجاء والاحتياط، وهذا كافٍ في إثبات المطلوب، لأنه إذا كان الظن أو الرجاء أو شبههما حججاً عند العقلاء بحيث يحتج به العبيد على مواليهم، والموالي على عبيدهم فهو كافٍ في إثبات المطلوب، لأننا لا نقصد من الحجية إلا هذا. ثانيهما: سلمنا

ذلك، لكن الآيات الناهية عن العمل بغير العلم رادعة عن هذه السيرة. وأورد عليه المحقق الأصفهاني رحمه الله بأن «كلماته في هذه المسألة في تعليقه المباركة، وفي مبحث خبر الواحد من الكتاب، وفي هامشه هناك، وفي هذا المبحث من الكتاب مختلفة، ففي تعليقه على الفرائد قدم السيرة على العمومات نظراً إلى استحالة رادعية العمومات عن انوار الأصول، ج ٣، ص: ٢٨٤ السيرة، وفي مبحث خبر الواحد أيضاً قدم السيرة مع الالتزام بالدور من الطرفين على وجه دون وجه، وفي هامش المبحث المزبور التزم بحجية الخبر لاستصحاب حجته الثابتة قبل نزول الآيات بعد دوران الأمر بين الردع والتخصيص، وفي هذا الموضع قدم الآيات الناهية، وادعى كفايتها في الرادعية» (١). أقول: قد مرّ سابقاً أنّ الآيات الناهية عن العمل بالظن لا يمكن أن تكون رادعة عن سيرة العقلاء على العمل، لأنّ المراد من الظن فيها ليس هو الظن المصطلح (وهو الاحتمال الراجح في مقابل العلم والشك والوهم) بل إنّ في هذا القبيل من الآيات إشارة إلى الظنون الواهية والتخيل والخرص، كما تؤيد القرائن الموجودة في نفس الآيات، مثل ما ورد في قوله تعالى: «إِنَّ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ» (٢) فعطف على الظن ما تهوى الأنفس، وما ورد في قوله تعالى: «إِنَّ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ» (٣) ففسّر الظن بالخرص وهو التخمين والحسد بغير أساس ودليل. مضافاً إلى ورود هذه الآيات في المشركين وعبدة الأصنام الذين لم تكن عبادتهم للأصنام ناشئة من ظن عقلائي وأساس برهاني بلا ريب، بل من توهمات باطله وخيالات كاسده. هذا أولها. ويشهد له ثانياً: أنّه لو كان كذلك لزم تخصيص هذه الآيات في موارد العمل بالظواهر والبيّنة وخبر الواحد وقول ذي اليد وغيرها، مع أنّ لحنها آت عن التخصيص كما لا يخفى. وثالثاً: أنّ الظاهر ورودها في خصوص اصول الدين والمسائل الاعتقادية التي لا يقاس عليها الفروع والمسائل الفرعية. ثم إنّ هنا كلاماً للمحقق الأصفهاني رحمه الله، وهو أنّ «اللازم في حجية السيرة العقلية مجرد عدم ثبوت الردع عنها من الشارع، ولا يجب إحراز الامضاء وإثبات عدم الردع، حتّى يجب البناء على عدم حجيتها بمجرد عدم العلم بالامضاء أو الجهل بعدم الردع لأنّ الشارع بما هو عاقل بل رئيسهم العقلاء متحد المسلك معهم إلّا إذا أحرز اختلاف مسلكه معهم بما هو شارع» (٤). انوار الأصول، ج ٣، ص: ٢٨٥ ويرد عليه: أنّه لو ثبت لنا اتحاد مسلك النبي صلى الله عليه وآله والأئمة المعصومين مع سائر العقلاء ودخولهم فيهم من هذه الجهة بالروايات المعتمدة الدالة على أفعالهم في هذه الموارد، فيها ونعم المطلوب، لكن لقائل أن يمنع عن ذلك ويقول: لم يرد بناءهم العملي في هذه الموارد بالروايات الماثورة عنهم، نعم يمكن أن يقال: إنّ عمل العقلاء كان في مسمع ومنظر منهم وكانوا ساكتين عنه، ولكنّه هو معنى الحاجة إلى امضائهم في إثبات الحجية. والإشكال الثالث: هو ما ذكره المحقق النائيني رحمه الله من أنّ بناء العقلاء على إبقاء الحالة السابقة وإن كان غير قابل للإنكار في الجملة، إلّا أنّه لم يعلم أنّ ذلك من جهة التعبد بالشك والأصل العملي، أو من جهة الأمارية والكشف عن الواقع، إذ يبعد الأول عدم تعقل بناء من العقلاء على صرف التعبد بالشك من دون أمارية وكاشفية... كما أنّه يبعد الثاني عدم وجود شيء في المقام يكون كاشفاً عن الواقع في ظرف الشك، إذ اليقين السابق لا أمارية له في ظرف الشك، ونفس الشك لا أمارية له أيضاً كما هو ظاهر، إلّا أن يقال: إنّ التعبد بالشك من العقلاء وإن لم يكن في نفسه معقولاً، إلّا أنّه يمكن أن يكون ذلك بإلهام (١) من الله تعالى حتّى لا يختل أمور معاشهم ومعادهم، فإنّ لزوم اختلال النظام مع التوقف عن الجري في الحالة السابقة مع الشك واضح، فلاجله جعل الله الجري على طبقها من المرتكزات في أنفسهم مع عدم وجود كاشف عن تحققها أصلاً (٢). أقول: وكلامه رحمه الله لا يخلو من نظر: أمّا أولها: فلاشئ ما أفاده من «أنّ بناءهم بإلهام إلهي وإنّ فطرتهم جرت على ذلك» بنفسه دليل على وجود التعبد لهم، فإنّهم يلاحظون بعض الأمور كأصالة البراءة، وأنّه لا كاشفية لها بالنسبة إلى الواقع، ولكن يجعلون بناءهم على ذلك من باب أنّ عدمه يوجب اختلال النظام، ومن هذا القبيل باب الحقوق والجرائم، فما دام لم يثبت جرم أحد، أو كونه مديوناً، لا يحكم عليه بالجرم والدين، ويمكن أن يكون بناؤهم على الاستصحاب أيضاً من هذا القبيل، ولا أقلّ من إمكانه ثبوتاً، وبالجملة أنّ للعقلاء أصولاً وأمارات، بل يمكن أن يقال: إنّ لجميع الاصول انوار الأصول، ج ٣، ص: ٢٨٦ والأمارات الشرعية أساساً عقلائياً، وما قد يتوهم من أنّه ليس لهم إلّا الأمارات كلام باطل، وليكن هذا على ذكر منك حتّى نتلو عليك منه ذكراً. وثانياً: (بالنسبة إلى قوله بعدم وجود معيار للأمارية في الاستصحاب، وأنّ مجرد

اليقين السابق غير كافٍ فيها) فلائنه يمكن أن يقال: إن معيار الأمارية في الاستصحاب إنما هو الغلبة، فإن الغلبة في موت الأفراد وحياتهم على الحياة، وفي السلامة والمرض على السلامة، وفي الطرق والأماكن ونظائرها على البقاء على حالها. نعم هذا كله في الموضوعات والشبهات الموضوعية، كما أن تمام ما ذكرنا من الأمثلة كحياة زيد ووكاله عمر والملكية والزوجية وغيرها كانت من الموضوعات الخارجية، وأما الشبهات الحكمية والأحكام الكلية فإن كان الشك في نسخها كان بناء العقلاء على عدم النسخ ما لم يثبت جعل قانون جديد، وأما بالنسبة إلى غير النسخ من مناشٍ آخر للشك في بقاء الحكم كما إذا قررت الحكومة وضع ضرائب على العنب وشك في بقائها بعد تبدل العنب إلى الزبيب (بناءً على أنه من الحالات لا من المقومات) فلا يستصحب أحد من العقلاء بقاء تلك الضرائب كما لا يخفى، وسياوفاك لذلك مزيد توضيح في محلّه إن شاء الله. الثاني: الاستقراء في الأبواب المختلفة من الفقه وقد قال الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله في هذا المجال: «إننا تتبعنا موارد الشك في بقاء الحكم السابق المشكوك من جهة الرفع فلم نجد من أول الفقه إلى آخره مورداً إلّا وحكم الشارع فيه بالبقاء، إلّا مع أماره توجب الظن بالخلاف كالحكم بنجاسة البلل الخارج قبل الاستبراء، فإن الحكم بها ليس لعدم اعتبار الحالة السابقة، وإلّا لوجب الحكم بالطهارة لقاعدة الطهارة، بل لغلبة بقاء جزء من البول أو المنى في المخرج، فرجح هذا الظاهر على الأصل (وهو أصالة الطهارة) كما في غسله الحّمّام عند بعض، والبناء على الصحة المستند إلى ظهور فعل المسلم، والإنصاف أن هذا الاستقراء يكاد يفيد القطع» (انتهى). أقول: ومن هذه الموارد حكم الشارع باستظهار الحائض بعد مضي أيام العادة إلى عشرة أيام فورد في الحديث: «تستظهر بيوم أو يومين أو ثلاثة» أي تستصحب. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٢٨٧ ومنها قوله عليه السلام: «صم للرؤية وافطر للرؤية» الذي قد يقال بأن منشأ الاستصحاب. لكن الإنصاف أن هذا الاستقراء ناقص جداً فكيف يحصل القطع في هذه المسألة المهمة من ذكر أمثلة قليلة؟ مع ما فيها من الإشكال، فقد يرد على المثال الأول من أنه كما يحتمل أن يكون البلل الخارج قبل الاستبراء بولاً، كذلك يحتمل أن يكون مذياً أو ودياً الذي لا إشكال في طهارته ولو قبل الإستبراء لأن الملاقاة في البواطن لا توجب النجاسة، فالمعلوم حينئذٍ خروج القطرات البولية السابقة ووجود قطرات أخرى مقامها يشك أنها من مصاديق البول أو المذي، فلا يجري الاستصحاب فيها لأنّه حينئذٍ من قبيل استصحاب القسم الثالث من الكلي، وهو ليس بحجة. الثالث: الإجماع نقله الشيخ الأعظم رحمه الله عن مبادئ الوصول للعلامة رحمه الله وعن نهايته كما نقله أيضاً المحقق الخراساني رحمه الله في الكفاية. فقال في المبادئ: «الاستصحاب حجة لإجماع الفقهاء على أنه متى حصل حكم ثم وقع الشك في أنه طراً ما يزيله أم لا، ووجب الحكم ببقائه، ولولا القول بأن الاستصحاب حجة لكان ترجيحاً لأحد طرفي الممكن من غير مرجح» (١). وظاهره العموم بالنسبة إلى فقهاء الفريقين، وبالنسبة إلى الشبهة في النسخ وسائر الشبهات الحكمية والموضوعية. وقال في النهاية: «أن الفقهاء بأسرهم على كثرة اختلافهم اتفقوا على أن متى تيقنا حصول شيء، وشككنا في حدوث المزيل له أخذنا بالمتيقن». لكن لا كلام في عدم حجّية هذا النوع من الإجماع لكونه محتمل المدرك على الأقل، ولعلّ مدركه ما مرّ من سيرة العقلاء أو الاستقراء أو ما سيأتى ذيلًا من الأخبار. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٢٨٨ الرابع: الأخبار المستفيضة وهي العمدة في المسألة، وأول من طرحها في الاصول على التفصيل هو شيخنا الأعظم الأنصاري رحمه الله: ١- صحيحة زرارة، قال: «قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء، أيوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟ فقال عليه السلام: يازرارة قد تمام العين ولا ينام القلب والاذن فإذا نامت العين والاذن والقلب ووجب الوضوء، قلت: فإن حرّك على جنبه شيء ولا يعلم به؟ قال عليه السلام: لا، حتّى يستيقن أنّه قد نام حتّى يجيء من ذلك أمر بين، وإلّا فإنه على يقين من وضوئه، ولا تنقض اليقين أبداً بالشكّ ولكنّه ينقضه بيقين آخر» (١). ولا يخفى أن اضمار زرارة في الحديث لا يضرّ بصحته، لأنّ مثله لا يسأل الحكم الشرعي إلّا عن الإمام عليه السلام، مضافاً إلى لحن الحديث والسؤال والجواب الواردان فيه حيث إن الإنسان يطمئن بأن مثله لا يصدر إلّا من الإمام المعصوم عليه السلام (٢)، وعلى هذا فلا كلام في الرواية من ناحية السند، إنّما البحث في دلالتها وقد وقع في تعيين جزاء كلمة «إلّا» الواردة فيها، والتي هي مركبة من «إن» و«لا»، أي «وإن لم يستيقن أنّه نام»، فما هو جزاؤها؟ فنقول: فيه أربعة وجوه: الأوّل: أن يكون الجزاء محذوفاً، أي: «وإن لم يستيقن أنّه قد نام فلا- يجب عليه الوضوء، أو فهو باقٍ على وضوئه»

ويكون قوله عليه السلام: «فإنه على يقين من وضوئه» تعليلاً لذلك الجزاء فيكون بمنزلة كبري كلبه لا تختص باب الوضوء. الثاني: أن يكون قوله عليه السلام: «فإنه على يقين من وضوئه» بنفسه جزءاً فيكون بمنزلة جملة إنشائية، بمعنى: «فليكن على وضوئه» فيختص باب الوضوء لخروجه عن صيغة التعليل الذي يتعدى عن المورد. الثالث: أن يكون الجزاء قوله عليه السلام: «ولا ينقض اليقين بالشكّ أبداً»، ويكون قوله عليه السلام: «فإنه على يقين...» توطئة له، فيختص أيضاً باب الوضوء. والإنصاف أن الترجيح مع التفسير الأول، وأن الأخيرين بعيدان عن ظاهر الحديث. أما الأول منهما (أى التفسير الثاني) فلا أن كون قوله عليه السلام: «فإنه على يقين» بمنزلة جملة انوار الأصول، ج ٣، ص: ٢٨٩ إنشائية، وبمعنى «فليكن» بعيد في الغاية - كما قال به المحقق الخراساني رحمه الله - لأن الإخبار بجملة اسمية وإرادة الكناية عن الإنشاء لا يكون أمراً مانوساً عند أهل اللسان، فلا يقال مثلاً: «أنت آكل» عوضاً عن قوله «كل»، أو «أنت قائم» كناية عن قوله «قم»، أو «أنت على يقين» كناية عن «كن على اليقين» (في ما نحن فيه) نعم أنه شائع في الجملة الفعلية بصيغة المضارع كقوله عليه السلام: «تعيد» بمعنى «أعد». وأما الثاني منهما (وهو التفسير الثالث) فلا أن لازمه أن يكون الجزاء معطوفاً على شرطه بالواو العاطفة، وهو واضح البطلان. هذا - ولو سلم كون أحدهما مراداً للإمام عليه السلام لكنته يمكن أيضاً استفادة العموم من الحديث لعدّة قرائن: الأولى: قوله عليه السلام: «فإنه على يقين من وضوئه» حيث إنه إشارة إلى نكته إرتكازية عند العقلاء، وهي عدم صحة نقض شيء محكم وطرده (وهو اليقين) بأمر مرهون ضعيف (وهو الشكّ) وبعبارة أخرى: تناسب الحكم والموضوع يوجب إلغاء العرف الخصوصية عن باب الوضوء. الثانية: كلمة «أبداً» فإنها مناسبة لجريان الحكم وسريانه في سائر الأبواب. الثالثة: ورود قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشكّ» في سائر الأبواب أيضاً، مثل باب النجاسات والصلاة والصوم فإنه بمنزلة قرينه خارجية على عموم الحكم في المقام. إن قلت: ذكر اليقين قبل هذه الجملة مرتين وتعلق في المرة الأولى بالنوم وفي الثانية بالوضوء، وحينئذ تكون اللام الواردة في كلمة اليقين في هذه الجملة ظاهرة في العهد، ولازمه اختصاص الحكم باب الوضوء. قلنا: قد قرّر في محلّه أن الأصل في «اللام» أن تكون للجنس، ومجرد وجود متعلقها في القبل لا - غير، كافٍ لرفع اليد عن هذا الأصل، فإذا دار الأمر بين كونها للعهد أو الجنس فالترجح مع الثاني، إلا إذا حصل الظهور في العهديّة ومجرد سبق عنوان اليقين غير كافٍ في إثبات هذا الظهور. هذا أولاً. وثانياً: سلّمنا أنّها تكون للعهد، ولكن العرف يلغى الخصوصية عن باب الوضوء بما مرّ من تناسب الحكم والموضوع ووجود كلمة «أبداً» وغيرهما من القرائن. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٢٩٠ ثم إنه قد أجاب المحقق الخراساني رحمه الله عن هذه الشبهة بجواب لا يخلو من التكلف جدّاً، وهو أن كون اللام في قوله عليه السلام: «ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ» للعهد مبنى على كون لفظه «من وضوئه» متعلقاً بلفظة «يقين» بنفسها، فيكون اليقين حينئذٍ في الصغرى خاصّاً، فليكن في الكبرى أيضاً خاصّاً، وأما إذا كان متعلقاً بالظرف أي بلفظة «على يقين» بحيث كان المعنى هكذا: «فإنه من ناحية وضوئه على يقين ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ» فلا يكون اليقين حينئذٍ في الصغرى خاصّاً كي تكون اللام في يقين الكبرى للإشارة إليه، بل جنساً مطلقاً فيكون اليقين في الكبرى أيضاً كذلك. (انتهى). ولا يخفى أن فيه تكلفاً ظاهراً، وأنه لا يشبه العبارات العربية المتداولة، فالإنصاف أن المركز لمن يكون عارفاً باللسان كون «عن وضوئه» متعلقاً باليقين نفسه. إن قلت: أن هذا الحديث من ناحية دلالة على الاستصحاب قد أعرض عنه الأصحاب، كما يظهر من تصريح الشيخ الأعظم رحمه الله بأن أول من تمسك به هو والد الشيخ البهائي رحمه الله في الجبل المتين. قلنا: لعلّ عدم تمسك الأصحاب به كان من جهة أنّهم يرون أنفسهم مستغنين عنه بوجود سيرة العقلاء على الاستصحاب، مع كون السيرة دليلاً قطعياً وخبر الواحد دليلاً ظنياً. هذا أولاً. وثانياً: لعلّ إعراضهم كان من جهة وجود الشبهة عندهم من ناحية الدلالة وعدم عموميتها واختصاصها بأبواب معينة، لا من ناحية السند، فلا يكون إعراضهم عن السند محرراً عندنا. ويؤيد ذلك أن صاحب الوسائل وغيره من أكابر علماء الحديث جعلوا هذه الأخبار في أبواب خاصة، ولم يجعلوا لها عنواناً مستقلاً كلياً، وهذا دليل على أنّهم لم يفهموا منها العموم، وكم ترك الأول للآخر. ٢ - صحيحة ثانية لزرارة قال: «قلت له: أصاب ثوبي دم رعا ف أو شيء من منى فعلمت أثره إلى أن أصيب له الماء، فأصبت وحضرت الصلاة ونسيت أن بثوبي شيئاً وصليت ثم إنني انوار الأصول، ج ٣، ص: ٢٩١ ذكرت بعد ذلك، قال: تعيد الصلاة وتغسله، قلت: فإني لم أكن

رأيت موضعه وعلمت أنه أصابه فطلبته فلم أقدر عليه، فلما صليت وجدته، قال: تغسله وتعيد، قال قلت: فإن ظننت أنه قد أصابه ولم أتيقن ذلك فنظرت فلم أر فيه شيئاً ثم صليت فرأيت فيه، قال: تغسله ولا تعيد الصلاة، قلت: لم ذاك؟ قال: لأنك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً، قلت: فإنني قد علمت أنه قد أصابه ولم أدر أين هو فأغسله، قال: تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنه أصابها، حتى تكون على يقين من طهارتك، قلت: فهل علي إن شككت في أنه أصابه شيء في ثوبي أن أنظر فيه؟ فقال: لا، ولكنك إنما تريد أن تذهب الشك الذي وقع في نفسك، قلت: إن رأيته في ثوبي وأنا في الصلاة، قال: تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيته، وإن لم تشك ثم رأيته رطباً قطعت الصلاة وغسلته ثم بنيت على الصلاة لأنك لا تدري لعله شيء أوقع عليك فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك» (١). هذه الرواية مشتملة على ستة أسئلة وأجوبة: أولها: قول السائل: «أصاب ثوبي دم رعا ف أو شيء من منى فعلمت أثره إلى أن أصيب له الماء، فأصبت وحضرت الصلاة ونسيت أن بثوبي شيئاً وصليت ثم إنني ذكرت بعد ذلك؟» جواب الإمام عليه السلام عنه بقوله: «تعيد الصلاة وتغسله». ثانيها: قول السائل: «فإنني لم أكن رأيت موضعه وعلمت أنه أصابه فطلبته فلم أقدر عليه فلما صليت وجدته» وجوابه عليه السلام بقوله: «تغسله وتعيد». وهذان السؤالان لا يخفى خروجهما عما نحن فيه وهو البحث عن الاستصحاب، حيث إن مورد الأول نسيان نجاسة والتذكر بعد إتمام الصلاة، ومورد الثاني الشروع في الصلاة مع العلم الإجمالي بنجاسة موضع من الثوب. ثالثها: قول السائل «فإن ظننت أنه قد أصابه ولم أتيقن ذلك فنظرت فلم أر فيه شيئاً ثم صليت فرأيت فيه؟» وجوابه عليه السلام بقوله: «تغسله ولا تعيد الصلاة» (قلت: لم ذاك؟) قال عليه السلام: «لأنك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً». انوار الأصول، ج ٣، ص: ٢٩٢ وهذا السؤال والجواب ناظر إلى محل البحث صراحةً كما لا يخفى. رابعها: قول السائل: «فإنني قد علمت أنه قد أصابه ولم أدر أين هو؟ فأغسله؟» وجوابه عليه السلام: «تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنه أصابها حتى تكون على يقين من طهارتك». وهذا السؤال في بدء النظر غير مرتبط بالمقصود بل مرتبط بمسألة العلم الإجمالي ولكنه عند التأمل يمكن أن يكون متميماً للسؤال الثالث، كما أن جواب الإمام عليه السلام أيضاً يمكن أن يكون تكميلاً للجواب عن السؤال الثالث، أو بياناً لمدلولة الالتزام، وهو قوله «انقضه بيقين آخر» فالمحتمل دلالة هذه الفقرة أيضاً على حجية الاستصحاب. خامسها: قول السائل: «فهل علي إن شككت في أنه أصابه شيء في ثوبي أن أنظر فيه؟» وجواب الإمام عليه السلام: «لا ولكنك إنما تريد أن تذهب الشك الذي وقع في نفسك». وهذا الجواب ناظر إلى عدم لزوم الفحص في الشبهات الموضوعية وخارج عما نحن بصدده. إن قلت: قد مر في مبحث عدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية استثناء موردين منها: أحدهما: ما إذا كان العلم بالواقع سهل الوصول جداً. وثانيهما: ما لا يحصل العلم به عادة من دون فحص كمقدار النصاب وأرباح المكاسب والاستطاعة، وما نحن فيه من القسم الأول فلماذا لم يأمر فيه بوجوب الفحص؟ قلنا: يظهر من هذه الرواية وغيرها أن نظر الشارع التسهيل في أمر الطهارة والنجاسة وإستثناءهما من القاعدة المذكورة، ولعل الوجه فيه هو الوقوع في الوسواس المختلفة لو بنى على الفحص ولو بهذا المقدار. سادسها: قول السائل: «إن رأيته في ثوبي وأنا في الصلاة» وجواب الإمام عليه السلام: «تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيته، وإن لم تشك ثم رأيته رطباً قطعت الصلاة وغسلته ثم بنيت على الصلاة لأنك لا تدري لعله شيء أوقع عليك فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك». وهذا السؤال والجواب أيضاً داخل في الاستصحاب كما هو واضح. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٢٩٣ فظهر أن الداخل من هذا الحديث في مبحث الاستصحاب هي الفقرة الثالثة والسادسة يقيناً، والفقرة الرابعة احتمالاً. لكن أورد عليه إشكالات عديدة لا بد من حلها: الأول: في تعبير الإمام عليه السلام ب «ليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك»، حيث إنه يستش من رائحه الاستصحاب. والجواب عنه واضح: لأنه ورد في مقام الاستدلال على حكم إلزامي، وهو عدم جواز إعادة الصلاة، لظاهر النهي بلسان النفي، فمقام الاستدلال قرينة على أن المراد به عدم الجواز، وموارد استعمال «لا ينبغي» مختلفة كما يظهر بالرجوع إليها. الثاني: أن الحديث لعله في مقام بيان قاعدة اليقين لا الاستصحاب، أي أنه يناسب قاعدة اليقين كما يتناسب مع الاستصحاب، لأن لفظ اليقين في قوله عليه السلام: «لأنك كنت على يقين من طهارتك» كما يحتمل أن

يكون المراد منه اليقين بطهارة الثوب من قبل ظن الإصابة (فيكون المورد من الاستصحاب) كذلك يحتمل أن يكون المراد منه اليقين بالطهارة الذي حصل بالنظر في الثوب مع عدم رؤية شيء، ثم زال برؤيه النجاسة بعد الصلوة لاحتمال حدوثها بعد الصلوة (فيكون المورد من قاعدة اليقين لأن الشك يتسرى إلى اليقين السابق) فيصير الحديث مجملاً لا يصلح للاستدلال به على الاستصحاب. وجوابه واضح أيضاً: فعند التأمل في الرواية يظهر أنها ناظرة إلى خصوص الاستصحاب، وأن المستشكل لم يعطها حق النظر والدقة، فإن معيار الاستصحاب وفرقه عن قاعدة اليقين، (وهو تغاير زمان متعلق اليقين والشك) موجود فيها، حيث عبر الإمام عليه السلام فيها بقوله: «لأنك كنت على يقين ثم شككت» وهو ناظر إلى سؤال الراوي الذي كان على بين من طهارته ثم شك في نجاستها في زمان بعده. الثالث: أن مورد الحديث إنما هو نقض اليقين بيقين آخر لا نقضه بالشك، فإن السائل يقول: «ثم صليت فرأيت فيه» وهو يعنى اليقين بالنجاسة ووقوع الصلوة بها إعادة الصلاة من قبيل نقض اليقين باليقين لا نقض اليقين بالشك. ويمكن الجواب عنه بامور: أولها (وهو أحسنها) أن جواب الإمام عليه السلام ناظر إلى أن الشرط في صحة الصلاة هو الأعم أنوار الأصول، ج ٣، ص: ٢٩٤ من الطهارة الواقعية والظاهرية، وأن الطهارة الظاهرية كانت حاصلة في أثناء الصلاة لمكان الاستصحاب، وإن حصل القطع بعد الصلاة بعدم وجود الطهارة الواقعية، فعدم وجوب إعادة الصلاة إنما هو لتحقيق الشرط الواقعي، وهو الطهارة الظاهرية الحاصلة بمقتضى الاستصحاب. ثانيها: أن هذه الفقرة ناظرة إلى مسألة الاجزاء في الأوامر الظاهرية فيقول الإمام عليه السلام أن الأمر الظاهري حاصل في المقام لمكان الاستصحاب (وإن قطعت بعد الصلوة بعدم وجود الأمر الواقعي) وهو مجز عن إتيان الواقع. وبعبارة أخرى: أنها ناظرة إلى صغرى قاعدة الاجزاء، وهي وجود أمر ظاهري ناش من الاستصحاب، وإلى كبراهي وهي أن الأوامر الظاهرية مجزية. وهذا الجواب أيضاً تام على المختار من اجزاء الأوامر الظاهرية الشرعية وإن لم يتم على مختار المنكرين للاجزاء. ولكن استشكل فيه الشيخ الأعظم رحمه الله بما حاصله: أن لازمته اكتفاء الإمام في مقام التعليل ببيان الصغرى (وهي قوله عليه السلام: «لأنك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي لك ... الخ» الذي هو كناية عن وجود أمر ظاهري) مع أن الشائع عرفاً إنما هو بيان الكبرى (وهي في المقام أن الأوامر الظاهرية مجزية). وفيه: أنه يختلف باختلاف الموارد، فتارة يكتفى ببيان الصغرى فقط لكون الكبرى أمراً ارتكازياً كقوله: «لا تشرب الخمر لأنه مسكر»، واخرى يكتفى ببيان الكبرى لكون الصغرى ارتكازياً كقول المولى لعبده «لا تفعل هذا فإن العاقل لا يلقي نفسه إلى حيث الضرر» فصغرى «لأنه مضر» حذفت لوضوحها، وثالثة تذكر الصغرى والكبرى معاً. وما نحن فيه داخل في القسم الأول، فذكرت الصغرى فقط (وهو وجود الأمر الظاهري لأجل الاستصحاب) لعدم كونها مثل الكبرى (وهي اجزاء الأوامر الظاهرية) في الوضوح. ثالثها: أن مورد السؤال في الفقرة الثالثة إنما هو ما إذا احتملنا وقوع النجاسة بعد الصلوة، فيكون نهى الإمام عليه السلام بقوله: «لا تنقض اليقين بالشك» بالنسبة إلى أثناء الصلاة. لكنه خلاف الظاهر لأن في الرواية: «قلت فإن ظننت أنه قد أصابه ... ثم صليت فرأيت فيه» وهو ظاهر في أن ما وجده بعد الصلوة إنما هو نفس ما كان متفحصاً عنه في أثناء الصلوة. فهذا الجواب غير تام. أنوار الأصول، ج ٣، ص: ٢٩٥ الرابع: ما يكون مرتبطاً بالفقرة السادسة، وحاصله، أن مفاد هذه الفقرة لزوم غسل الثوب ثم البناء على الصلوة فيما إذا احتمل وقوع النجاسة في نفس الوقت الذي رآها، ولزوم نقض الصلوة ووجوب إعادة إذا رآها وعلم بوجودها من أول الصلوة، وهذا - أولاً - مخالف لفتوى المشهور، فإنها قائمة على عدم الفرق بين صورتين، فحكموا في الصورة الثانية أيضاً بوجوب الغسل ثم البناء. وثانياً: مخالف لنفس الحديث في فقرته الثالثة إذ إن مدلولها صحة الصلوة فيما إذا وقعت بتمامها في النجاسة، وهو يقتضى بالفحوى صحتها فيما إذا وقعت بعضها في النجاسة، فيقع التضاد حينئذ بين الفقرتين السادسة والثالثة، ولازمه سقوط كليهما عن الحجية. واجب عن هذا بوجهين: أحدهما: الالتزام بالتفكيك في الحجية بين فقرات حديث واحد، بإسقاط بعض الفقرة السادسة عن الحجية والعمل بالفقرة الثالثة. ولكن قد عرفت غير مرة أن مثل هذا التفكيك مشكل لمخالفة بناء العقلاء. ثانيهما (وهو أحسن الوجوه): أن الأولوية ممنوعة، لاحتمال الفرق بين صورة الجهل في تمام الصلوة والجهل في بعضها، فإن لازم الثاني وجود النجاسة المعلوم ولو آنماً. إن قلت: العلم بالنجاسة آنماً موجود فيما إذا احتمل وقوع النجاسة في نفس الوقت الذي رآها فكيف لم

يحكم الإمام فيه بالبطلان؟ قلنا: لعل الشارع عفى عن ذلك، لوجود خصوصية فيها، وهي احتمال وقوعها في نفس زمان رؤيتها. فتلخص من جميع ما ذكرنا أن الاستدلال بالصحيحة تام لا إشكال عليه. ٣- صحيحة ثالثة لزرارة عن أحدهما عليهما السلام «قال: قلت له: من لم يدر في أربع هو أم في ثنتين وقد أحرز الثنتين؟ قال: يركع بركعتين وأربع سجعات وهو قائم بفاتحة الكتاب، ويتشهد، ولا شيء عليه، قال: إذا لم يدر في ثلاث هو أم في أربع وقد أحرز الثلاث، قام فأضاف إليها أخرى ولا شيء عليه، ولا ينقض اليقين بالشك، ولا يدخل الشك في اليقين، ولا أنوار الأصول، ج ٣، ص: ٢٩٦ يخلط أحدهما بالآخر، ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فينبى عليه، ولا يعتد بالشك في حال من الحالات» (١). وتقريب الاستدلال بهذا الحديث لحجية الاستصحاب واضح، ولكن يرد عليه أمران: أحدهما: أنه يحتمل في قوله عليه السلام: «قام فأضاف إليها أخرى» ثلاث احتمالات: الأول: أن يكون المراد من القيام فيه القيام بعد التسليم إلى ركعة أخرى مفصولة ويكون المراد من اليقين فيها اليقين بالبراءة الحاصلة بالبناء على الأكثر والإتيان بركعة مستقلة، وحينئذ تكون الصحيحة أجنبية عن الاستصحاب، وناظرة إلى قاعدة الإشتغال. الثاني: أن يكون المراد من القيام فيه القيام للركعة الرابعة من دون التسليم في الركعة المرددة بين الثالثة والرابعة، فيكون حاصل الجواب هو البناء على الأقل والمراد من اليقين هو اليقين بإتيانه ثلاث ركعات، وحينئذ تكون الصحيحة دالة على الاستصحاب. ولكنها موافقة لقول العامة ومخالفة للمذهب ولظاهر الفقرة الأولى من قوله: «يركع بركعتين ... بفاتحة الكتاب» فإن ظاهره بقرينة تعيين الفاتحة إرادة ركعتين منفصلتين، أعنى صلاة الاحتياط. فلابد حينئذ من الالتزام بالتفكيك في الحجية بين ما ذكر في ذيل الحديث من كبرى كلية دالة على الاستصحاب وبين مورده، القول بالحجية في الكبرى، وأن الصغرى محمولة على التقيّة، فيأتي فيه مشكل التفكيك في الحجية بين فقرات الحديث، الذي هو في المقام أكد وأشنع، لأنه تفكيك بين كبرى وصغرها، لا بين فقرتين اللتين يدل كل منهما على حكم مستقل. الثالث: أن يكون المراد من القيام القيام للركعة الرابعة مع التسليم، أي إتيانها منفصلة، كما هو مذهب أهل البيت في صلاة الاحتياط. وعليه يكون المراد من قوله عليه السلام: «ولا يدخل الشك في اليقين» النهي عن إدخال صلاة الاحتياط المشكوكة في ما أتى به متيقناً، أي يأتي بها مستقلاً ومفصولة. ويكون المراد من قوله عليه السلام، ولكنه ينقض الشك باليقين» تأكيداً لذلك، وقوله عليه السلام «ويتم أنوار الأصول، ج ٣، ص: ٢٩٧ على اليقين» أيضاً إشارة إلى إتيان صلاة الاحتياط منفصلة. وحينئذ تكون ثلاث فقرات من الفقرات الستة الواردة في الذيل ناظرة إلى لزوم انفصال صلاة الاحتياط، وثلاث فقرات أخرى مرتبطة بقاعدة الاستصحاب، فيندفع بذلك إشكال كثرة التأكيدات في حديث واحد، وكذلك إشكال الحمل على التقيّة والتفكيك بين الصغرى والكبرى. ثم إن الترجيح يؤيد الحمل على الاستصحاب، أي أحد الاحتمالين الأخيرين، وذلك بقرينة الروايات الأخرى، وقرينة داخلية وهي لحن الرواية والتعبير «لا تنقض اليقين بالشك» الوارد فيها، حيث إن التعبير المناسب مع قاعدة الإشتغال هو لزوم العلم بالفراغ بعد العلم بالإشتغال، وهذا المعنى غير موجود في الحديث، ولا سيما إن أخبار الباب الناظرة إلى وجوب العمل بالاحتياط مصرحة بلزوم البناء على اليقين فما ورد في هذا الحديث مناسب للاستصحاب لا غير، لأنه عبر بعدم نقض اليقين بالشك لا البناء على اليقين. كما أن الترجيح في هذين الاحتمالين يتفق مع الحمل على الاحتمال الأخير، لأن قوله عليه السلام: «قام فأضاف إليه أخرى» وإن كان ظاهراً في الإتصال مجرداً عن صدره، ولكنه بقرينة صدر الرواية (الذي ظاهر في الانفصال بقرينة تعيين فاتحة الكتاب كما مرّ آنفاً) لا بد من حمله على الانفصال، مضافاً إلى محذور التفكيك في الحجية الموجود في الاحتمال الآخر، أي الاحتمال الثاني من الاحتمالات الثلاثة في الرواية. وحينئذ يتعين الاحتمال الثالث، وبذلك يتم دلالة الصحيحة على المقصود من دون أي محذور. ثم إن المحقق العراقي رحمه الله بعد أن التزم بهذا التفكيك، وجعله من قبيل ما ذكره المحقق النائيني رحمه الله (وهو ما ورد في بعض الأخبار من قوله عليه السلام للخليفة العباسي بعد سؤال اللعين عن الإفطار في اليوم الذي شهد بعض بآته يوم العيد: «ذاك إلى إمام المسلمين إن صام صمنا معه، وإن أفطر أفطرنا معه» حيث إن الإمام عليه السلام إنما قال ذلك تقيّة ومخافة على نفسه، كما بين عليه السلام ذلك بعد خروجه عن مجلس اللعين، ومع هذا يكون قوله عليه السلام «ذاك إلى إمام المسلمين» لبيان حكم الله الواقعي كما أن الفقهاء استدلوا به على اعتبار حكم الحاكم في

الهلال، وليس ذلك إلّا لأجل أن تطبيق القول على المورد للتقيّة لا- ينافى صدور أصل القول لبيان حكم الله الواقعي فلتكن انوار الأصول، ج ٣، ص: ٢٩٨ الصحيحة فيما نحن فيه من هذا القبيل) قال: ونظير ذلك أيضاً ما ورد من استشهاد الإمام عليه السلام بحديث الرفع المروي عن النبي صلى الله عليه وآله على بطلان الحلف بالطلاق والعتاق والصدقة بما يملك عند الإكراه. «١». أقول: مما استدلل به غير واحد من الأصحاب على أن حديث الرفع يعم الأحكام الوضعيّة في مبحث البراءة صحيحة المحاسن التي استشهد فيها الإمام عليه السلام بحديث الرفع على بطلان الحلف بالطلاق والعتاق والصدقة بما يملك، مع أن الحلف بهذه الثلاثة باطل عند الإماميّة ذاتاً ولو لم تكن عن إكراه، فالإمام عليه السلام استند لبطلانه في صورة الإكراه بحديث الرفع، وهو أمر عرضي ولم يستند من جهة التقيّة لبطلانه الذاتي، فلتنزم بالتفكيك بين أصل الاستناد إلى حديث الرفع، أي مدلوله المطابق وهو جريان حديث الرفع في الأحكام الوضعيّة، وبين تطبيقه على المورد، أي مدلوله الالتزامي وهو صحّة الطلاق والعتاق والصدقة بما يملك لولا الإكراه، ونقول بأن الإمام عليه السلام كان في الأوّل في مقام بيان حكم الله الواقعي، وفي الثاني كان في مقام التقيّة فليكن مقامنا أيضاً كذلك. لكن الإنصاف أن هذا القياس مع الفارق، لأنّ كون استناد الأصحاب لشمول حديث الرفع للأحكام الوضعيّة هناك بتلك الرواية من قبيل التفكيك بين فقرتي حديث واحد، مبني على دلالة على صحّة الطلاق وأخويه عند العرف بالدلالة الالتزاميّة البيّنة، مع أنّها ليست أكثر من حدّ الإشعار، بخلاف ما نحن فيه الذي يكون للكبرى فيه مدلول، ولصغرها مدلول آخر وهو الظهور في الإتصال، فلا ينتقض مختارنا هنا (وهو كون التفكيك خلاف بناء العقلاء) بما ذهب إليه الأصحاب هناك. وأما رواية الهلال فالاستناد إلى كبرائها أيضاً قابل للتأمل. ثانيهما: أن المستفاد من الحديث قضية جزئية خاصّة بصورة الشكّ بين الثلاثة والأربع، لأنّ مرجع تمام الضمائر فيه إنّما هو المصلّي، وإن أبيت عن ذلك فلا- أقلّ من الإجمال. والجواب عنه: إنّنا نفهم الشمول والعموم من ثلاث قرائن: ١- تناسب الحكم والموضوع. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٢٩٩ ٢- تعبير الإمام عليه السلام بقوله: «لا- يعتدّ بالشكّ في حال من الحالات». ٣- قرينه خارجية وهو اشتراك هذا الحديث مع غير واحد من روايات الاستصحاب في التعبير ب «لا- تنقض ...». بقي هنا أمران: الأمر الأوّل: فيما أورده المحقّق العراقي رحمه الله على ما يستفاد من كلام الشيخ الأعظم رحمه الله- من أن مقتضى الاستصحاب في الشكّ في الركعات إتيان صلاة الاحتياط متّصلة، فيكون موافقاً لمذاق العاميّة (إلّا إذا قامت قرينه خارجية على خلافه) لأنّ مقتضى الاستصحاب عدم الإتيان بالركعة الرابعة- ما حاصله: أنّ وجوب التشهد والتسليم على ما يستفاد من الأدلّة مترتب على رابعة الركعة، وهذا لا يثبت باستصحاب عدم إتيانه إلّا من باب الأصل المثبت، لأنّ إتصاف الركعة المأتيّة بكونها رابعة من اللوازم العقلية لعدم الإتيان بها بمقتضى الاستصحاب «١». ويجاب عنه أوّلاً: بكون الواسطة خفيّة في نظر العرف قطعاً، ولولا ذلك يكون مورد روايات الباب أيضاً من الأصل المثبت، لأنّ المستصحب فيها هو الطهارة، بينما الأثر المطلوب ترتبه عليها إنّما هو كون الصلوة متّصفة بالطهارة أو مقيدة بها، ولا يخفى أن تقيد الصلوة أو إتصافها بها من اللوازم العقلية لوجود الطهارة. وثانياً: بأنّه لا دليل على ترتب وجوب التشهد والتسليم على رابعة الركعة، بل المستفاد من الأدلّة كون التسليم في آخر الصلوة، كما ورد في رواية القداح عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: افتتاح الصلوة الوضوء، وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم» «٢». فموضع التسليم هو آخر الصلوة، وهذا أمر ثابت بالوجدان وهكذا ما ورد في أبواب التشهد، وأنّه يأتي به في بعض الصلوات مرّه وفي بعضها الآخر مرّتين (فليس فيها أثر من تقييده بالربعة). انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣٠٠ الأمر الثاني: قد مرّ أنّ المقصود من قوله عليه السلام «بيني على اليقين» هو العمل بالاحتياط بإتيان ركعة مفصولة، ولكن لا بدّ أن نشير هنا إلى أن هذا الاحتياط نسبي تعبدى لأنّه بنفسه متضمّن لخلاف الاحتياط في أمور أربع: ١- وجوب إتيان التشهد بعد الركعة المردّدة، مع احتمال كونها هي الركعة الثالثة. ٢- وجوب التسليم بعد الركعة المردّدة أيضاً، مع وجود نفس الاحتمال أيضاً. ٣- وجوب التكبير لافتتاح صلاة الاحتياط مع احتمال كونه في أثناء الصلوة. ٤- تخييره في بعض الموارد بين إتيانها قائماً أو قاعداً مع أنّ الواجب على المكلف السالم أن يأتي بالصلوة قائماً بالتعيين. فظهر أنّ هذا عمل بالاحتياط تعبدياً لا بدّ في كيفية أدائه من بيان الشارع المقدّس. نعم، يمكن أن يجاب عن الثلاثة الأولى منها بأنّ التشهد ذكر الله لا تضرّ زيادته بالصلوة، وأمّا

السلام فهو وإن كان من كلام الآدمي، ولذلك لا يجوز الإبتداء به في أثناء الصلوة (ووجوب الجواب عنه في أثنائها يكون من باب وجود دليل خاص) ولكنه صادق في غير السلام المأثور في باب الصلوة، وأما السلام المأثور فلا يصدق عليه أنه من كلام الآدميين، لأن المراد منه الكلام الرائج بين عامة الناس والسلام الخاص بباب الصلوة ليس من هذا القبيل، فتأمل. وأما تكبيره الإحرام فهي توجب بطلان الصلوة فيما إذا كانت في أولها وافتتاحها، وأما إذا صدرت في الأثناء فتعدّ من ذكر الله الحسن على كل حال. فيتعيّن الإشكال في خصوص الأخير، وهو التخيير بين إتيان صلاة الاحتياط قائماً أو قاعداً في بعض موارد الشكّ في الركعات. ٤- ما رواه الصدوق رحمه الله في الخصال بإسناده عن علي عليه السلام (في حديث الأربعمئة) قال: «من كان على يقين ثم شكّ فليمض على يقينه، فإنّ الشكّ لا ينقض اليقين». انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣٠١ وهذا الحديث مع عمومته وسلامته عن إشكال خصوصية المورد وسائر الإشكالات الواردة على الروايات السابقة، أورد عليها أيضاً سنداً ودلالة: أما السند فللقاسم بن يحيى الذي ضعفه العلامة في الخلاصة، وابن داود في رجاله. نعم، يمكن أن يقال: الأصل في هذا القدر ابن الغضائري الذي لا اعتبار بتضعيفاته وإن كان توثيقاته معتبرة، ولكنه مع ذلك لم يوثق، ولا بدّ في تصحيح السند من إثبات الوثاقة. اللهم إلا أن يقال: إن الناقل عنه أحمد بن محمد بن عيسى القمي الذي أخرج أحمد بن محمد بن خالد البرقي عن قم لنقله عن الضعاف، ولكنه أيضاً ليس أكثر من قرينه على الوثاقة لا دليلاً عليها. وأما الدلالة فلأن المراد منها غير واضح، فهل هي تدلّ على قاعدة اليقين أو قاعدة الاستصحاب؟ فلا بدّ أولاً من بيان الفرق بين القاعدتين، فنقول: قد مرّ كون زمان الشكّ واليقين في الاستصحاب واحداً، وزمان متعلّقهما متعدّداً، وأما قاعدة اليقين فيكون (بالعكس) زمان المتعلّقين فيها واحداً، وزمان نفس اليقين والشكّ متعدّداً. وفي هذا الحديث هناك فقرة منه (وهي قوله عليه السلام: «من كان على يقين ثم شكّ») تناسب قاعدة اليقين، لأنها ظاهرة في أنّ الشكّ حصل في زمان آخر غير زمان اليقين وتعلّق بنفس ما تعلّق به اليقين، وتناسب فقرة أخرى منه الاستصحاب، وهي قوله عليه السلام: «إنّ الشكّ لا ينقض اليقين» حيث إنّها ظاهرة في بقاء اليقين حين حصول الشكّ، ولذلك نهى عن نقضه به، فالتعليل الوارد في هذا الحديث ظاهر في قاعدة الاستصحاب، وصدوره ظاهر في قاعدة اليقين، ولا إشكال في أنّ ظهور التعليل مقدّم، والذي يسهل الخطب هي قرينه سائر الروايات كما لا يخفى. ٥- ما رواه علي بن محمد القاساني قال: «كتبت إليه وأنا بالمدينة أسأله عن اليوم الذي يشكّ فيه من رمضان هل يصام أم لا؟ فكتب: اليقين لا يدخل فيه الشكّ، صم للرؤية وافطر للرؤية» (١). انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣٠٢ وقد عدّه الشيخ الأعظم رحمه الله من أحسن روايات الباب، واختار المحقّق الخراساني والمحقّق النائيني رحمه الله عدم دلالة رأساً، وذهب جماعة إلى دلالة في الجملة. فلا بدّ حينئذٍ من البحث فيه سنداً ودلالة: أمّا السند فاختلف في أحمد بن محمد القاساني، قال بعض: أنّه متحد مع أحمد بن محمد الشيريه وهو ثقة، وقال بعض آخر: أحمد بن محمّد الشيريه ثقة والقاساني ضعيف، فالسند مشترك لا يمكن الاعتماد عليه، مضافاً إلى إشكال الأضمار. أمّا الدلالة فالعمدة من الاحتمالات الموجودة فيها إثنان: أحدهما: ما ذكره الشيخ الأعظم رحمه الله، وهو أنّ الحديث ناظر إلى الاستصحاب، والمراد من اليقين هو اليقين بشهر شعبان واليقين بشهر رمضان، والمراد من الشكّ هو الشكّ في شهر رمضان والشكّ في شهر شوال، وقوله عليه السلام «لا يدخل» أي «لا ينقض»، وقوله عليه السلام: «صم للرؤية وافطر للرؤية» عبارة أخرى عن قوله عليه السلام: «انقضه بيقين آخر» في بعض الروايات الأخرى. ثانيهما: ما في أجود التقريرات تبعاً للمحقّق الخراساني رحمه الله: وحاصله أنّ الحديث أجنبي عن الاستصحاب لأنّه لم يعهد أن يكون «لا يدخل» بمعنى لا ينقض، بل المراد من الحديث قاعدة اليقين في خصوص باب رمضان، وهو أنّ الشارع اعتبر أن يكون صوم شهر رمضان وإفطاره يقينيين (١). وقد اعتمد المحقّق الخراساني رحمه الله في هذا على روايات أخرى وردت في الباب وهي كثيرة: منها: ما رواه الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنّه سئل عن الأهلّة فقال هي أهلّة الشهور، فإذا رأيت الهلال فصم وإذا رأيت فافطر» (٢). ومنها: ما رواه محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: إذا رأيت الهلال فصوموا، وإذا رأيتموه فافطروا، وليس بالرأى ولا بالتظنّي ولكن بالرؤية» (٣). ومنها: ما رواه عمرو بن عثمان والفضل وزيد الشحام جميعاً عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنّه انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣٠٣ سئل عن الأهلّة، فقال: هي أهلّة الشهور، فإذا رأيت الهلال فصم وإذا رأيت فافطر الحديث»

«١». إلى غير ذلك. وظهرها اعتبار حصول القطع واليقين بمشاهدة الهلال، فليكن الرواية الثالثة عشر من هذا الباب (وهي رواية القاساني المذكورة) أيضاً كذلك. وأما الاحتمالات الأخرى في الحديث فهي ثلاثة: ١- أن يكون المراد من الحديث لزوم العمل على اليقين بدخول شهر رمضان فقط، وهو جزء من احتمال المحقق الخراساني رحمه الله. وأورد عليه بأنه ينافي ذيل الحديث: «وأفطر للرؤية». ٢- أن يكون المراد منه اعتبار اليقين في كل يوم من شهر رمضان لا خصوص الأول والآخر. وفيه: أنه يستلزم عدم وجوب الصيام في اليوم الآخر المشكوك كونه من رمضان أو من شوال، ولا يقول به أحد. ٣- أن يكون الحديث ناظراً إلى قاعدة الإشتغال أساساً (الإشتغال اليقيني يقتضى البراءة اليقينية). ويرد عليه: أن لازمه وجوب الصيام في اليوم الأول المشكوك كونه من رمضان أو من شعبان، وهو أيضاً لا يقول به أحد. ثم إنه يستفاد من مجموع كلمات المحقق الخراساني والمحقق النائيني والمحقق الأصفهاني رحمه الله مؤيداً ليكون المراد من الحديث قاعدة اليقين في خصوص باب الصوم، أي اعتبار اليقين في الصيام والإفطار، وأنه ليس ناظراً إلى الاستصحاب: منها: التعبير بـ «لا يدخل» عوضاً عن التعبير بـ «لا ينقض». ومنها: الأحاديث الواردة في الباب الثالث من أبواب أحكام شهر رمضان كرواية سماعه (رفاعة) قال: «صيام شهر رمضان بالرؤية وليس بالظن» (٢). ورواية إسحاق بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «في كتاب علي عليه السلام صم لرؤيته انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣٠٤ وافطر لرؤيته وإياك والشك والظن...» (١). ورواية إبراهيم بن عثمان الخزاز عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: «إن شهر رمضان فريضة من فرائض الله فلا تؤدوا بالظن» (٢). فلا يخفى أن الملحوظ في هذه الروايات كون صيام رمضان بالرؤية والمشاهدة وأن الظن لا يكفي فيه، ولا نظر لها إلى اليقين بشهر شعبان حتى يتوهم أنها في مقام بيان الاستصحاب. ويمكن الاستشهاد أيضاً بقوله تعالى: «فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ» بناءً على أن يكون المراد من الشهود مشاهدة الهلال. ولكنه يندفع بذيل الآية الواردة في حق المسافر وكذلك بالروايات الواردة في تفسيرها، فإنها تدل على أن الشهود بمعنى الحضور في الوطن في مقابل السفر. ومنها: تفريع الإمام عليه السلام قوله «اليقين لا يدخل فيه الشك» بقوله: «صم للرؤية وافطر للرؤية»، حيث إنه لو كان المراد منه الاستصحاب لكان المناسب أن يقول: فلا تصم عند الشك في رمضان ولا تفطر عند الشك في شوال» فإن تعبيره بالرؤية شاهد على أن المراد هو قاعدة اليقين المختص بباب الصيام. ومنها: أنه لو كان المراد الاستصحاب لزم أن يكون اليقين بمعنى المتيقن، وهو خلاف الظاهر. أقول: يمكن الجواب عن جميع هذا بما ملخصه: أنه لا تضاد بين المعنيين بل إنهما متلازمان، لأن لازم حجية الاستصحاب اعتبار القطع واليقين في وجوب الصيام ووجوب الإفطار، فالعدول من أحد التعبيرين إلى الآخر ممياً لا إشكال فيه. توضيح ذلك: أما المؤيد الأول ففيه أن الدخول والنقض متلازمان لأن النقص بمعنى عقد البناء أو عقد الحبل، ولازم نقض البناء مثلاً دخول الماء ونفوده فيه. وأما المؤيد الثاني فمقتضى الجمع بين هذه الروايات والروايات الواردة في الباب الثالث عشر حصول الاطمئنان أيضاً بأن هذه الروايات تكون في مقام بيان لازم الاستصحاب ونتيجته، وهكذا بالنسبة إلى المؤيد الثالث. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣٠٥ وأمياً المؤيد الرابع فجوابه أن اليقين في الغالب طريق إلى المتيقن، فيكون ناظراً غالباً إلى المتيقن كما هو كذلك في الروايات الثلاثة لزرارة التي لا إشكال في دلالتها على الاستصحاب. فظهر أن الأرجح في النظر بالنسبة إلى هذا الحديث إنما هو كلام الشيخ رحمه الله وهو دلالة على الاستصحاب. ٦- ما رواه عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر فإذا علمت فقد قدر وما لم تعلم فليس عليك» (١). ونظيره ما رواه حماد بن عثمان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الماء كله طاهر حتى يعلم أنه قدر» (٢). وكذلك ما رواه معاوية بن عمّار عن رجل من أصحابنا قال: «كنت عند أبي جعفر عليه السلام فسأله رجل عن الجبن فقال أبو جعفر عليه السلام: أنه طعام يعجبني وساخر كع من الجبن وغيره، كل شيء فيه الحلال والحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام فتدعه بعينه» (٣). وغيره من روايات الباب (الباب ٦١، من أبواب الأطعمة المباحة) وعلى هذا فالروايات المتظاهرة بهذا المضمون، وهو يغني عن البحث في إسنادها. وأما الدلالة: فالأقوال فيها خمسة لا بد لتوضيحها من بيان مقدمه، وهي أن هنا نوعين من الطهارة أو الحلية: أحدهما الطهارة أو الحلية الواقعية، والثاني الطهارة أو الحلية الظاهرية، والظاهرية بنفسها أيضاً على قسمين: الطهارة أو الحلية المستفادة من قاعدة الطهارة أو قاعدة الحلية التي لا

تلاحظ فيها الحالة السابقة، والطهارة أو الحلية المستفادة من قاعدة الاستصحاب الملحوظة فيها الحالة السابقة. والبحث في ما نحن فيه في أنه هل هذه الطهارة أو الحلية واقعية أو ظاهريّة؟ وعلى فرض كونها ظاهريّة هل هي من باب تطبيق قاعدة الطهارة أو الحلية، أو من باب تطبيق قاعدة الاستصحاب. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣٠٦ ولا يخفى أن هذا القليل من الروايات إنّما يفيدنا في المقام إذا كانت الحلية أو الطهارة فيها ظاهرة أوّلاً، ومن باب قاعدة الاستصحاب ثانياً. وكيف كان، فالأقوال في المسألة خمسة: ١- قول المحقق الخراساني رحمه الله في حاشية الرسائل بأنّها ناظرة إلى الواقعيّة والظاهريّة بكلتا قسميها. ٢- القول بأنّها ناظرة إلى الواقعيّة بصدرها، واستصحاب الطهارة أو الحلية بذيلها، ولا نظر لها إلى قاعدة الحلية أو قاعدة الطهارة، وهذا هو ظاهر المحقق الخراساني رحمه الله في الكفاية. ٣- أن يكون صدر الرواية ناظراً إلى قاعدة الحلية أو قاعدة الطهارة، وذيلها إلى قاعدة الاستصحاب، وهذا هو قول صاحب الفصول، ولعله أوّل من استدللّ بها على الاستصحاب في المقام. ٤- أن تكون ناظرة إلى قاعدة الطهارة أو الحلية فحسب، وهذا منسوب إلى المشهور. ٥- قول الشيخ الأعظم رحمه الله في الرسائل وهو التفصيل بين حديث «الماء كلّ طاهر حتّى يعلم أنّه قدر» فيكون ناظراً إلى الحكم الواقعي والاستصحاب، وبين حديثين آخرين (حديث كلّ شيء نظيف (١) ... وحديث كلّ شيء لك حلال) فيكونان ناظرين إلى خصوص القاعدة. واستدلّ القائلون بعدم دلالة هذا الحديث على الطهارة الواقعيّة: أوّلاً بأنّ الطهارة والنجاسة أمران طبيعيان عرفيان لا مجعولان شرعيان. أضف إلى ذلك أنّه لو كانتا مجعولين من ناحية الشرع المقدّس لزم إمكان خلوّ الواقع من كليهما، وهو خلاف إرتكاز المتشرّعة. ويرد عليه: أنّ الطهارة والنجاسة أمران مجعولان من ناحية الشارع قطعاً وأنّ النسبة بين الطهارة والنجاسة الشرعيتين والطهارة والنجاسة العرفيتين عموم من وجه، فربّ شيء نظيف بحسب الإرتكاز العرفي ولكنّه نجس وقدر شرعاً، كالكافر النظيف وعرق الجنب عن انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣٠٧ الحرام الذي لا فرق بينه وبين عرق الجنب عن الحلال عند العرف (بناءً على ما ذكره المشهور من نجاسة الكافر، وما ذهب إليه جمع من الأصحاب من نجاسة عرق الجنب من الحرام)، وربّ شيء طاهر شرعاً ولكنّه قدر عرفاً، كالمسلم غير النظيف وغساله الإستنجاء. وأمّا ما ذكر من اللازم فإنّنا نلتزم به ولا ضير فيه، فلا إشكال في إمكان خلوّ الواقع عن كلّ واحد من الطهارة والنجاسة. وأمّا إرتكاز المتشرّعة فهو مختصّ بالوقوع الخارجي ومقام الإثبات لا بالإمكان ومقام الثبوت. واستدلّوا ثانياً: بأنّ الحديث ناظر إلى الحكم الظاهري، وإنّ نظره إلى الحكم الواقعي يستلزم منه الجمع بين اللحاظين في آن واحد. توضيح ذلك: أنّ كلمة «شيء» الواردة في الحديث لو كان المراد منه الشيء الواقعي فيكون هو الشيء بعنوانه الأوّلي، أي الشجر مثلاً بما هو شجر، والفاكهة بما هي فاكهة، ولو كان المراد منه الحكم الظاهري فيكون المراد منه الشيء بما هو مشكوك، ولا يخفى أنّ الحكم الظاهري متأخّر عن الحكم الواقعي برتبتين، فإنّ الحكم الواقعي متأخّر عن موضوعه برتبة، والشكّ فيه موضوع للحكم الظاهري، فيكون الحكم الظاهري متأخراً عن الحكم الواقعي برتبة أخرى، ومع هذا لا يمكن كون لفظ واحد فانياً في المعنيين في آن واحد. وهكذا بالنسبة إلى كلمة «نظيف» (أو طاهر) فلا يمكن أن يريد منه النظافة الواقعيّة والظاهريّة معاً بنفس البيان. وكذلك بالنسبة إلى قوله عليه السلام: «حتّى تعلم» لأنّه إذا كان المراد من الطهارة الواقعيّة كان العلم فيها مأخوذاً بعنوان الطريق إلى الواقع، لأنّه لا يمكن أن تكون الطهارة الواقعيّة مغتابة بالعلم بالنجاسة، بل إنّها مغتابة بالنجاسة الواقعيّة. وإن كان المراد منها الطهارة الظاهريّة كان العلم فيها مأخوذاً بعنوان الموضوع، لأنّ العلم يرتفع به موضوع الطهارة الظاهريّة وهو الشكّ. ولا إشكال في أنّ اللحاظ في العلم الطريقي آلي، وفي الموضوعي استقلالاً، والجمع بينهما محال، وحينئذ نقول: لا كلام في كون الطهارة الظاهريّة مرادة قطعاً، فيستحيل أن تكون الطهارة الواقعيّة أيضاً مرادة. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣٠٨ ولكن يمكن الجواب عنه: بأنّ كلّ هذه مبني على مبنى فاسد في حقيقة الاستعمال، وهو أنّ حقيقة الاستعمال فناء اللفظ في المعنى كما هو مختار المحقق الخراساني ومن تبعه، وأمّا إذا قلنا بأنّ الاستعمال نوع من التعهّد والالتزام، أي التعهّد بأنّ هذا اللفظ علامة لهذا المعنى فلا إشكال في البين ولا استحالة. إن قلت: فكيف يكون المتكلم غافلاً عن اللفظ وملتفتاً إلى خصوص المعنى حين التلفّظ؟ وكيف يسرى القبح أو الحسن من المعنى إلى اللفظ؟ قلنا: كلّ هذا لأجل كثرة الاستعمال، ولا ربط بالفناء ونحوها، وإن أبيت فانظر إلى من كان حديث العهد بلغة جديدة، فإنّه ينظر إلى اللفظ

أيضاً حين الاستعمال، ولا يحسّ قبحاً أو حسناً بالنسبة إلى الألفاظ التي لها معانٍ قبيحة أو معانٍ حسنة، فإذا ضمنا هذا إلى ما اخترناه في محلّه من جواز استعمال لفظ واحد في أكثر من معنى بلا إشكال، وإن كثيراً من البدائع والظرائف الكلامية مبنية عليه (كما جاء في قول الشاعر: المرتمى في الدجي والمبتلى بعمى والمبتغى ديناً والمشتكى ظمناً يأتون سدّته من كلّ ناحية ويستفيدون من نعمائه عيناً والنتيجة إندفاع إشكال الجمع بين اللحاظين، كما مرّ تفصيله في محلّه. إلى هنا ثبت إمكان إرادة المعاني الثلاثة معاً (الحكم الواقعي والقاعدة والاستصحاب) من الحديث وأنه لا استحالة فيه. لكن الكلام بعدُ فيما هو الظاهر منه، فنقول: الصحيح أنّ الظاهر منه بصدوره وذيله وبغايته ومغيبه إنّما هو قاعدة الطهارة والحليّة، كما نسب إلى المشهور، فلا يستفاد منها الحكم الواقعي ولا الاستصحاب، وذلك لقرائن مختلفة: أحدها: أنّ الغاية (وهي كلمة «حتى تعلم») سواء كانت قيداً للموضوع (أي كلّ شيء مقيد بعدم العلم بنجاسته طاهر) أو كان قيداً للحكم (أي كلّ شيء طاهر بالطهارة المقيدة بعدم العلم بالنجاسة) أو كان قيداً للنسبة كما هو الموافق مع الوجدان العرفي والإرتكاز العقلائي (أي أنّ الطهارة ثابتة ما لم يعلم بالنجاسة) لا تناسب كون المراد الحكم الواقعي، لأنّ الأحكام الواقعية مغيبة بقيود واقعية وعناوين حقيقية، وليست تابعة للعلم والجهل، فإنّ ماء الكزّ مثلاً طاهر واقعاً إلى أن يتغيّر لونه أو طعمه أو ريحه بالنجاسة واقعاً، لا إلى أن يعلم بتغيّره. الثانية: أنّ العرف إذا أعطيت بيده الغاية (حتى تعلم) يؤخذ ضدّها (وهو الشكّ) في انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣٠٩ موضوع المغيبي فيحكم بأنّ المغيبي في ما نحن فيه عبارة عن «كلّ شيء مشكوك»، أي «كلّ شيء مشكوك طاهر حتى تعلم أنّه قدر»، أو «كلّ شيء طاهر ما دمت في شكّ حتى تعلم أنّه قدر»، ولا يخفى أنّ المأخوذ في موضوعه الشكّ حكم ظاهري لا واقعي. الثالثة: ظاهر التعبير «حتى تعلم أنّه قدر» أنّه قد سبقه جعل حكم واقعي بالطهارة أو القذارة ثم شكّ فيه، فلا يكون المقام إلّا مقام الحكم الظاهري. هذه قرائن يندفع بها احتمال إرادة الحكم الواقعي، ويثبت أنّ الظاهر هو جعل حكم ظاهري، وحينئذ يبقى الكلام في أنّ الظاهر من الحديث هل هو قاعدة الطهارة أو الحليّة، أو الظاهر منه استصحاب أحدهما؟ فنقول: الصحيح هو الأوّل، لأنّ معنى الاستصحاب يحتاج إلى ما يدلّ على استمرار الحالة السابقة، وهو غير ظاهر في الحديث. إن قلت: يدلّ عليه كلمة «حتى»، لأنّها تدلّ على الاستمرار. قلنا: هذا الاستمرار إنّما هو من جهة بقاء الحكم ببقاء موضوعه الثابت في جميع الموارد، لا الاستمرار الاستصحابي، فمعنى الحديث أنّ حكم الطهارة ثابت لمشكوك الطهارة ما دام مشكوكاً، وأين هذا من الاستصحاب؟ إن قلت: يمكن أن يكون صدر الحديث ناظراً إلى الحكم الواقعي وذيله إلى الاستصحاب (كما هو ظاهر المحقق الخراساني رحمه الله في الكفاية) فيكون المعنى في الواقع: «الأشياء بعناوينها الواقعية طاهرة، ويستمرّ هذا الحكم عند الشكّ حتى تعلم أنّه نجس»، فيصير «حتى تعلم» غايةً للجمله المقدّرة (أي لجمله «يستمرّ هذا الحكم») لا للحكم الواقعي حتى يستشكل بعدم إمكان وقوع العلم غايةً له. قلنا: التقدير خلاف الظاهر ومحتاج إلى قرينة، وهي مفقودة في المقام. إن قلت: أي مانع في أن يكون صدر الحديث ناظراً إلى القاعدة وذيله إلى الاستصحاب مع عدم ابتلائه بإشكال التقدير؟ قلنا: هذا غير ممكن فإنّه لولا التقدير لكان الذيل غايةً لما ثبت في الصدر، فكما أنّ الذيل ناظر إلى الحكم الظاهري (أي الطهارة للمشكوك) لا بدّ أن يكون صدره كذلك. فتحصل من جميع ما ذكرنا أنّ ما نسب إليه المشهور هو الحقّ، وهو أنّ الحديث دالّ على خصوص القاعدة بصدوره وذيله. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣١٠ بقى هنا شيء: وهو استشهاد المحقق الخراساني رحمه الله لإثبات مقالته في الحديث (وهو أنّ صدر الحديث ناظر إلى حكم الله الواقعي وذيله إلى الاستصحاب) بما ورد في ذيل الحديث، وهو «فإذا علمت فقد قدر وما لم تعلم فليس عليك»، حيث إنّ الفقرة الأولى وهي (فإذا علمت فقد قدر) بمنزلة قوله عليه السلام: «بل إنقضه بيقين آخر» والفقرة الثانية وهي قوله عليه السلام: «وما لم تعلم فليس عليك» بمنزلة قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ» فتكون الفقرتان متلائمتين ومرتبطين معاً بالاستصحاب، بخلاف ما إذا قلنا بأن صدر الرواية ناظر إلى القاعدة وذيلها إلى الاستصحاب، حيث إنّ حينئذ لا بدّ من أن تكون الفقرة الثانية ناظرة إلى قاعدة الطهارة، لأنّ معنى «ما لم تعلم» هو الشكّ الذي يكون موضوعاً لها، مع أنّ الفقرة الأولى ناظرة إلى الاستصحاب بلا ريب، وبهذا يلزم التفكيك بين الفقرتين، وهو خلاف الظاهر، حيث إنّ الظاهر كون الثانية من قبيل المفهوم للأولى. والجواب عنه: أنّه كذلك فيما إذا دار الأمر بين

إرادة الحكم الواقعي والاستصحاب من الحديث، أو القاعدة والاستصحاب، وأما بناءً على المختار (من كون الحديث بصدده وذيله ناظرًا إلى القاعدة) فيكون المراد من الفقرة الأولى بيان أن الحكم يرتفع إذا تبدل موضوع القاعدة وهو الشك إلى العلم، ومن الفقرة الثانية بيان أن هذا الحكم ثابت ما دام الموضوع باقياً، فهما ناظران إلى طرفي مفهوم واحد. ٧- ومن الروايات ما رواه عبدالله بن سنان قال: «سأل أبي أبا عبدالله عليه السلام وأنا حاضر، أتى اعير الدمى ثوبى وأنا أعلم أنه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير فيردّه على فأغسله قبل أن أصلى فيه؟ فقال أبو عبدالله عليه السلام: صلّ فيه ولا تغسله من أجل ذلك فإنك أعرته إيّاه وهو طاهر ولم تستيقن أنه نجسه فلا بأس أن تصلى فيه حتى تستيقن أنه نجسه» «١». ولكن الإنصاف أنها من الروايات الخاصّة التي لا يستفاد منها العموم، ولو سلّمنا ظهور انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣١١ التعليل الوارد فيها في العموم إلّا أنه مختصّ أيضاً بباب الطهارة والنجاسة ويشكل التعدّي عنه إلى غيره، فالأولى جعلها مؤيدة للمقصود. ٨- ومنها ما رواه عبدالله بن بكير عن أبيه قال: قال لى أبو عبدالله عليه السلام: «إذا استيقنت إنك قد أحدثت فتوضّأ، وإياك أن تحدث وضوء أبداً حتى تستيقن أنك قد أحدثت» «١». وهذا أيضاً خاصّ بباب الوضوء وإن كان تعليق الحكم فيه على وصف اليقين مشعراً العلية، فالأولى أيضاً جعلها مؤيدة.

نتيجة البحث في أدلة الاستصحاب:

قد ظهر أن الدالّ على الاستصحاب من بين الأدلة إنّما هو بناء العقلاء وسيرتهم (مع دلالته على أن الاستصحاب أصل لا أماره، وذلك لما قلنا سابقاً من أن للعقلاء اصولاً كما أن لهم أمارات) وخمس روايات من الروايات المذكورة، ثلاثه منها روايات زرارة، والرابعة رواية على بن محمّد القاساني في صوم شهر رمضان، والخامسة رواية الخصال في من كان على يقين فشكّ ... وأما الإجماع فقد مرّ أنه مدركى في المقام، وأما الإستقراء فقد عرفت أنه إستقراء ناقص جداً. لكن ههنا سؤال وهو أنه لو كانت دلالة هذه الأحاديث تامّة فلم لم يستند إليها القدماء من الأصحاب، وإعترف الشيخ الأعظم رحمه الله بعدم استنادهم إليها إلى زمان والد الشيخ البهائي رحمه الله؟ والجواب عنه: أنه يمكن أن يكون عدم إستنادهم إليها لجهات عديدة: منها: أنهم قد ظنّوا استغناءهم عنها بسيرة العقلاء وقد مرّ أن هذه الروايات إمضاء لها. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣١٢ ومنها: أنهم ظنّوا أنّها روايات خاصّة وردت في أبواب معيّنة لا يمكن الاستدلال بها على العموم، وإنّ اللام في اليقين والشكّ إشارة إلى العهد لا الجنس، كما مرّ احتمالاه سابقاً، فمن هنا تركوا الاعتماد على هذه الروايات ورجعوا إلى بناء العقلاء، وقد ثبت في محلّه أن إعراض المشهور عن الدلالة غير ضائر في الحجية.

التفصيل بين الشبهات الحكمية والشبهات الموضوعية:

ثمّ إنه هل المستفاد من هذه الأدلة حجية الاستصحاب في خصوص الشبهة الموضوعية، أو إنّها تعمّ الشبهات الحكمية أيضاً؟ ذهب إلى الثاني جميع المتأخّرين، وذكر أن الأمين الاسترابادي في بعض كلماته أن أحداً من القدماء الماضين قدّس الله أسرارهم لم يقل بهذا العموم، فلم يستندوا إلى الاستصحاب في بقاء حلية العصر العنبي مثلاً بعد الغليان، وبقاء نجاسة الماء المتغيّر بعد زوال تغيّره بنفسه. والصحيح هو الأوّل كما ذهب إليه بعض أعظم العصر قدّس الله سرّه، وإن كان دليله الذي أقامه على الانحصار غير تامّ (كما سيأتى بيانه وبيان المناقشة فيه). دليلنا عليه أمران: أحدهما: أنه قد مرّ أن أساس الاستصحاب إنّما هو سيرة العقلاء، وهي جارية في خصوص الشبهات الموضوعية، وأما الشبهات الحكمية فإن كان الشكّ فيها في نسخ قانون وعدمه فلا ريب في أنّهم يتمسكون باستصحاب عدم النسخ أيضاً، وأما إذا لم يكن منشأ الشبهة النسخ، بل شكّ في بقاء الحكم وعدمه، ولم يكن هناك عموم أو اطلاق، كما إذا جعلت زكاة على العنب وبعد تبدّله إلى الزبيب شكّ في بقائه مثلاً (مع فرض كون وصف الزبيبية من الأوصاف لا من المقومات) فإنّ العقلاء

لا يعتمدون في مثل هذه الموارد على استصحاب بقاء ذلك الحكم. ثانيهما: أن الوجدان حاكم على أنه لو عشنا نحن في عصر صدور أخبار الاستصحاب مكان زرارة لم نشك في وجوب الفحص عن الحكم في الشبهات الحكمية بالسؤال عن الإمام عليه السلام، ولم نحتمل جواز التمسك بالاستصحاب بمجرد الشك في بقاء حلية العصر العنبي بعد انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣١٣ الغليان مثلاً، أو بقاء نجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره بنفسه. وإن شئت قلت: حيث إن الفحص والسؤال عن المعصوم كان ممكناً في عصر الأخبار غالباً لا سيما للرواة، ولم تمس الحاجة غالباً إلى جريان الاستصحاب فيمكن أن يقال حينئذٍ بإنصراف أخبار الاستصحاب عن الشبهات الحكمية، ولذلك إعترف الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله في مبحث الاحتياط أن الأخبار الدالة على وجوب الاحتياط ناظرة إلى زمن الحضور، كما أنه قد ورد في بعضها التعبير ب «إذا أصبتم بمثل هذا فعليكم الاحتياط حتى تسألوا وتعلموا». وكيف كان، لا أقل من الشك في اطلاق أخبار الاستصحاب أو عمومها بالنسبة إلى الشبهات الحكمية، وهذا كافٍ في عدم جواز الاستدلال بها على العموم. ويؤيد ذلك أن مورد جميع الروايات خاص بالشبهات الموضوعية، كالسؤال عن إصابة النجاسة بالثوب ووقوع النوم وعدمه في روايات زرارة، وعن يوم الشك في شهر رمضان في خبر علي بن محمد القاساني، وهكذا في رواية الشك في الركعات.

استدلال بعض الأعاظم للتفصيل ونقده:

ثم إن بعض أعاظم العصر قدس الله سره استدلل لعدم حجية الاستصحاب في الشبهات الحكمية بما حاصله: إن الاستصحاب في الأحكام الكلية معارض بمثله دائماً. وإليك ملخص ما أفاده في توضيح ذلك في كلام طويل له في المقام: إن للأحكام مرحلتين: مرحلة الإنشاء والجعل، ومرحلة الفعلية والمجموع، مثلاً الشارع ينشأ وجوب الحجج على المستطيع مع عدم وجود مكلف أو مستطيع، فهنا إنشاء الحكم على موضوعه وإن كانت الشرائط غير موجودة والموانع غير مفقودة، فإذا وجد الموضوع واجتمعت الشرائط وفقدت الموانع صار فعلياً. والاستصحابات الحكمية معارضة دائماً بالاستصحاب العدمي في مرحلة الجعل والإنشاء، فالمرأة إذا طهرت من الدم ولم تغتسل جرى في حقها استصحاب بقاء حرمة الوطى، ولكنه معارض بعدم جعل الحرمة من أول الأمر فيما زاد على زمان الدم، فيتعارض الاستصحابان ويسقطان من الجانبين. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣١٤ ثم أشكل على نفسه بامور: ١- إن استصحاب عدم جعل الحرمة (مثلاً) معارض باستصحاب عدم جعل الحلية. فأجاب عنه أولاً: بأنه لا مجال لاستصحاب عدم جعل الحلية لأن الرخصة كانت متحققه في صدر الإسلام لتشريع الأحكام تدريجاً. وثانياً: بأن التعارض فرع لزوم المخالفة العملية القطعية، وهنا ليس كذلك كما لا يخفى. وثالثاً: بأنه لو تنزلنا عن جميع ذلك فنقول: يقع التعارض بين هذه الاستصحابات الثلاث لأنها في مرتبة واحدة. ٢- إن استصحاب عدم جعل الحرمة حاكمه على استصحاب بقاء الحرمة السابقة لأن الأول سببي والآخر مسببي. وأجاب عنه: بأنه يعتبر في حكومة الأصل السببي على الأصل المسببي أن يكون التسبب بينهما شرعياً، وهنا ليس كذلك، وبعبارة أخرى: الملاك كون المشكوك في أحدهما أثراً مجعولاً شرعياً للآخر، مع أن سببية الجعل للمجموع عقلي، وليست من الأحكام الشرعية. ٣- إن استصحاب عدم الجعل مثبت في المقام لأن الحلية من اللوازم العقلية لعدم جعل الحرمة. وأجاب عنه: بأن الأصل المثبت إنما هو في أمور لم يكن أمر وضعه ورفعها بيد الشارع، أما لو كان وضعه ورفعها كذلك فالأصل المثبت لا إشكال فيه، لأنه إذا رفعه الشارع واقعاً ترتب عليه جميع آثاره العقلية والشرعية (انتهى ما استفدناه من أبحاثه ومحاضراته قدس الله سره الشريف). ٤- ما ورد في بعض تقريراته عن استاذة المحقق النائيني رحمه الله وهو: «إن استصحاب عدم الجعل غير جارٍ في نفسه لعدم ترتب الأثر العملي عليه لأن الجعل عبارة عن إنشاء الحكم والإنشائية لا تترتب عليها الآثار الشرعية، بل ولا الآثار العقلية من وجوب الإطاعة وحرمة المعصية مع العلم بها، فصح عن التعبد بها بالاستصحاب فإنه إذا علمنا بأن الشارع جعل وجوب الزكاة على مالك النصاب لا يترتب على هذا الجعل أثر ما لم تتحقق ملكية في انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣١٥ الخارج، وعليه فلا يترتب الأثر العملي على استصحاب عدم الجعل فلا مجال لجريانه» (١).

أقول: والجواب عنه ظاهر (والعجب كيف خفى هذا على مثل هذا المحقق النحرير قدس الله سرّه) لأنّ ترتّب آثار الحكم كالبعث والزجر والطاعة والمعصية يتوقّف على كلّ من الجعل والمجعول، أى كلّ واحد من مقام الإنشاء ومقام الفعلية، وبعبارة أخرى: يتوقّف على الجعل وتحقّق الموضوع معاً، فيكفى في عدمها إنتفاء أحدهما، فلو استصحبنا عدم أحدهما وهو الجعل مثلاً (كما هو المفروض في المقام) كفى في إثبات عدم وجوب الطاعة، وكما أنّ استصحاب بقاء الجعل يجرى (ولو قبل تحقّق الموضوع) لإثبات فعلية التكليف عند وجود الموضوع، كذلك استصحاب عدم الجعل يجرى (ولو قبل تحقّق الموضوع) لإثبات عدم فعلية عند وجود الموضوع. هذا بالنسبة إلى ما نقله عن استاذة المحقق النائيني رحمه الله، وفي كلامه أيضاً مواقع للنظر: ١- (بالنسبة إلى ما ذكره من أنّ تعارض استصحاب عدم جعل الحرمة مع استصحاب عدم جعل الحلية لا يوجب سقوطهما عن الحجية لعدم لزوم المخالفة القطعية العمليّة) أنّه قد تلزم المخالفة القطعية العمليّة، وهو في مثل استصحاب عدم جعل نجاسة الماء المتغيّر الذي زال عنه التغيّر بنفسه إذا كان الماء منحصراً فيه ولا يكون له ماء آخر، فإنّ استصحاب عدم جعل النجاسة فيه معارض مع استصحاب عدم جعل الطهارة، ويلزم من جريانها المخالفة القطعية العمليّة، لأنّه لو كان طاهراً يجب التوضي به، ولو كان نجساً يحرم شربه، فيلزم من إجراء الأصلين جواز الشرب وعدم وجوب التوضي منه. ٢- (بالنسبة إلى قوله أنّ الطهارة عبارة عن عدم النجاسة فتكون أمراً عدمياً لا يقبل الجعل حتّى يمكن استصحاب عدمه) يرد عليه ما مرّ من أنّ الطهارة والنجاسة أمران وجوديان، ولكلّ منهما أحكام وآثار شرعية، ولذلك يجب طهارة ماء الوضوء والماء الذي يريد المكلف أن يتطهر به عن الخبث، وإلّا لا يكون مطهراً عن الحدث والخبث. ٣- (بالنسبة إلى قوله: إنّ في صورة التعارض يسقط جميع الاستصحابات الثلاثة) أنّ انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣١٦ الاستصحاب الحكمي مقدّم على استصحاب عدم الجعل (عكس ما قد يقال من أنّ استصحاب عدم الجعل مقدّم لكونه سببياً) لأنّ الاستصحاب الحكمي بنفسه يكون جعلاً لحكم ظاهري، ولذلك يقال: إنّ استصحاب الحكم من قبيل جعل مماثل، فإنّ معنى استصحاب نجاسة الماء الذي زال عنه التغيّر أنّ الشارع جعل له نجاسة ظاهريّة في هذا الحال، ومع وجود هذا الحكم الظاهري لا يبقى شكّ في جعل الطهارة، فلا مجال لاستصحاب عدمه. ٤- (هذا وما بعده من الإشكال الآتي هو العمدة في المقام) أنّ الاستصحاب الحكمي (استصحاب المجعول) لا يكون معارضاً لاستصحاب عدم الجعل في جميع الموارد والأمثلة، بل كثيراً ما يكون موافقاً له، كاستصحاب طهارة المذي الخارج بعد الوضوء الذي لا يعارضه استصحاب عدم جعل ناقضية المذي (فإنّ استصحاب عدم الجعل فيه عبارة عن استصحاب عدم الناقضية كما لا يخفى) بل يعضده، وهكذا استصحاب بقاء الملكية في عقد المعاوضة بعد قول المالك الأوّل «فسخت» فإنّه ليس معارضاً لاستصحاب عدم جعل الفسخ رافعاً، وأمّا الملكية الحاصلة بالبيع فهي مستمرة بالإجماع لولا الفسخ، فلا يمكن أن يقال: نحن نشكّ في جعل الملكية حتّى في ما بعد الفسخ، لأنّه عبارة أخرى عن جعل الفسخ نافذاً، والأصل عدم جعله نافذاً، فهو موافق لاستصحاب بقاء الملكية، وكذلك بالنسبة إلى كلّ مورد يكون الشكّ فيه في النقض أو الرفع أو الفسخ. فلا بدّ لمن قام دليله على عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكميّة وتعارضه مع استصحاب عدم الجعل أن يفصل ثانياً بين مواردنا فيكون تفصيلاً في تفصيل. ٥- إنّ الأساس في الاستصحاب كما مرّ كراراً إنّما هو بناء العقلاء وسيرتهم، وهي قائمة في خصوص الموارد التي تكون الغلبة فيها على البقاء، مثل الصحة والمرض الذي تكون الغلبة فيه على السلامة، وفي الأملاك والمساكن التي تكون الغلبة فيها بقائها على حالها، وأمّا فيما إذا كانت الغلبة على العكس، كما إذا وقعت زلزلة في بلد من البلاد وخرت أكثر بيوته، ففي مثل هذا المورد لا يعتمد العقلاء على استصحاب بقاء دار زيد مثلاً، أو إذا شاع مرض مثلاً وأهلك غالب سكّان البلد فلا شكّ في أنّهم لا يعتمدون أيضاً على استصحاب حياة زيد مثلاً، ومن هذا القبيل ما نحن فيه، حيث إنّ ظهور الإسلام والشريعة المقدّسة أوجب تزلزلاً وتغيّراً أساسياً يجعل أحكام جديدة في كثير من الموضوعات بحيث صارت الغلبة على وجود الجعل والمجعول، وفي مثله لا تأتي تلك السيرة مع ذلك الملاك، فلا يجرى استصحاب عدم الجعل فيه. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣١٧ فتلخّص من جميع ذلك أنّ أصل مدّعه قدس سره (الموافق لما ذكره التراقي) أي التفصيل بين الشبهات الموضوعيّة والحكميّة صحيح وإن لم يتمّ دليله.

تفصيل الشيخ الأعظم الأنصاري؛ بين الشك في المقتضى والشك في الرفع

إشارة

ثم إن ههنا تفصيلاً آخر من الشيخ الأعظم قدس سره الشريف الذي نسبه إلى المحقق رحمه الله في المعارج (وإن كان في النسبة نظر كما سيأتي) وهو التفصيل بين الشك في المقتضى فلا يكون الاستصحاب حجّة، وبين الشك في الرفع فيكون حجّة، وتحليل المسألة وإيضاح الحق فيها يحتاج إلى رسم أمور: ١- بيان الموارد من المقتضى والمانع. ٢- دليل الشيخ الأعظم رحمه الله على هذا التفصيل. ٣- نقد كلامه الشريف. أما الأمر الأول فنقول: قد أوضح الشيخ رحمه الله بنفسه مقصوده من المقتضى والمانع بأوفى البيان مع ذكر المثال، ولا ينقضى تعجبي عن بعض الأعلام من أنه كيف أتعب نفسه الزكيّة فذكر لتوضيح مراد الشيخ رحمه الله احتمالات عديدة هي أجنبيّة عن مرامه ومخالفه لما صرح به نفسه؟ وإليك نصّ كلام الشيخ رحمه الله في مبحث تقسيم الاستصحاب باعتبار الشك المأخوذ فيه: «الثالث من حيث إنّ الشك في بقاء المستصحب قد يكون من جهة المقتضى، والمراد به الشك من حيث إستعداده وقابليته في ذاته للبقاء، كالشك في بقاء الليل والنهار وخيار الغيب بعد الزمان الأوّل، وقد يكون من جهة طرؤ الرفع مع القطع باستعداده للبقاء، وهذا على أقسام...» (١). ثم ذكر الأقوال في حجّية الاستصحاب وقال: «والأقوى هو القول التاسع وهو الذي اختاره المحقق، فإنّ المحكّي عنه في المعارج أنه قال: إذا ثبت حكم في وقت ثم جاء وقت آخر انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣١٨ ولم يقدّم دليل على انتفاء ذلك الحكم هل يحكم ببقائه على ما كان، أم يفتر الحكم في الوقت الثاني إلى دلالة؟ كما يفتر نفيه إلى الدلالة، حكى عن المفيد رحمه الله أنه يحكم ببقائه ما لم تقم دلالة على نفيه، وهو المختار، وقال المرتضى رحمه الله: لا يحكم. ثم مثل بالمتيمم الواجد للماء في أثناء الصيلاء، ثم احتج للحجّة بوجوه: منها: أنّ المقتضى للحكم الأوّل موجود، ثم ذكر أدلّة المانعين وأجاب عنها، ثم قال: والذي نختاره أن ننظر في دليل ذلك الحكم فإن كان يقتضيه مطلقاً وجب الحكم باستمرار الحكم كعقد النكاح فإنّه يوجب حلّ الوطى مطلقاً. فإذا وقع الخلاف في الألفاظ التي يقع بها الطلاق، فالمستدلّ على أنّ الطلاق لا يقع بها لو قال: حلّ الوطى ثابت قبل النطق بهذه الألفاظ فكذا بعده، كان صحيحاً، لأنّ المقتضى للتحليل - وهو العقد - اقتضاه مطلقاً، ولا يعلم أنّ الألفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء، فيثبت الحكم عملاً بالمقتضى» (١). فظهر أنّ كلام الشيخ رحمه الله واضح لا حاجة في توضيحه إلى بيان احتمالات عديدة، نعم الظاهر أنّ كلام المحقق رحمه الله لا ربط له بالاستصحاب وبالشك في المقتضى أو المانع المبحوث عنه في مبحث الاستصحاب، بل الظاهر أنّ مراده من المقتضى إنّما هو العمومات التي يرجع إليها عند الشك في المخصّص، والشاهد عليه ما صرح به في ذيل كلامه حيث قال: «وقوع العقد إقتضى حلّ الوطى لا مقيداً بوقت» فإنّه ناظر إلى عموم «أوفوا بالعقود» و«أحلّ الله النكاح» الذي لا نعلم تخصيصه بالألفاظ المشكوكة في أبواب الطلاق، فالتمسك بالعموم عند الشك في المخصّص شيء، والتمسك بالاستصحاب شيء آخر، وهذا نظير الاستدلال لأصالة اللزوم في أبواب المعاملات ب «أوفوا بالعقود» و«أحلّ الله البيع» و«تجارة عن تراض» وغيرها، كما تمسكك الشيخ الأعظم نفسه بها في ابتداء مباحث البيع والخيارات. ثم أضاف إليها لاستصحاب بعنوان دليل آخر. وأمّا الأمر الثاني: فاستدلّ الشيخ رحمه الله لهذا التفصيل بما حاصله: أنّ للنقض معنىً حقيقياً وهو عبارة عن رفع الهيئة الإتصاليّة كما في نقض الحبل، ومعنى مجازياً أقرب وهو رفع الأمر الثابت، أي المستحكم الذي فيه إقتضاء الثبوت والاستمرار، ومعنى مجازياً أبعد وهو مطلق رفع اليد عن الشيء وترك العمل به ولو لعدم المقتضى له، فإذا تعدّد المعنى الحقيقي كما في المقام انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣١٩ ودار الأمر بين المعنيين المجازيين، فيتعين الأوّل منهما الأقرب، فيختصّ اليقين حينئذٍ بما كان متعلّقه أمراً ثابتاً مستحكماً فيه إقتضاء الاستمرار كالزوجيّة والملكيّة والعدالة ونحوها ممّا يحتاج رفعه إلى وجود رافع ومزيل دون ما ليس فيه إقتضاء الثبوت والاستمرار بل يرتفع بنفسه. إن قلت: هذا يستلزم التصرف في معنى اليقين وإرادة المتيقن منه، وهو خلاف الظاهر. قلنا: لا بدّ من هذا التصرف على أي حال،

لأنّ اليقين بما هو يقين لا- يتعلّق به النقص الاختياري، ولا يتصوّر بالنسبة إليه النقص أو عدم النقص، وبعبارة أخرى: التعبير بالنقص قرينه على أنّ المراد من اليقين إنّما هو المتيقّن. وأمّا الأمر الثالث: فقد أورد (أو يرد) على كلامه إشكالات أربع: الأول: (وهو العمدة) أنّه لا- بأس بأن تكون صفه النقص بلحاظ وصف اليقين لا- المتيقّن، أي يكون متعلّق النقص اليقين نفسه، وهذا لا- ينافي كونه من الأفعال الاختيارية التي تتعلّق بما يكون فعلاً اختيارياً، لأنّ النهي عن عدم نقض اليقين كناية عن العمل على طبقه والإجراء على وفقه عملاً، وحينئذ نقول: أنّ وصف اليقين أمر مبرم ومستحكم سواء كان متيقّنه أيضاً كذلك أو لم يكن. إن قلت: لا معنى لنقض اليقين بأى معنى كان في مورد الاستصحاب، لأنّ المفروض إنّ زمان اليقين قد مضى، والموجود الآن هو الشكّ. قلنا: المفروض في مورد الاستصحاب أيضاً أنّ الشارع غصّ نظره عن زمان متعلّق اليقين والشكّ وعن تغاير المتعلّقين من ناحية الزمان، فلاحظهما معاً، ثمّ نهى عن نقض أحدهما بالآخر، فيكون النقص حاصلًا. الثاني: أنّ تفصيله مبني على شمول جميع روايات الاستصحاب على التعبير ب «لا تنقض» مع أنّه لم يرد في رواية الخصال، حيث إنّ الوارد في صدرها «فليمض على يقينه»، وهكذا حديث علي بن محمّد القاساني الذي عبّر ب «اليقين لا- يدخل فيه الشكّ صم للرؤية وافطر للرؤية» ولا إشكال في أنّ تعبيرى المضى والدخول عامان لا يختصان بخصوص موارد الشكّ في الرفع. نعم، يمكن أن يقال بالنسبة إلى الرواية الأولى (كما قال به الشيخ الأعظم رحمه الله نفسه) أنّ انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣٢٠ ذيله وهو «فإنّ الشكّ لا ينقض اليقين» قرينه على تقييد الصدر. وأمّا الرواية الثانية فأجاب عنها الشيخ رحمه الله: بأنّها ناظرة إلى استصحاب الإشتغال لا الاستصحاب المصطلح، ولا يخفى أنّ استصحاب الإشتغال يكون دائماً من قبيل الشكّ في الرفع، لأنّ شغل الذمّة دائمي إلى أن يرفعه رافع. لكن جوابه هذا غير تامّ صغرى وكبرى: أمّا الصغرى: فلأنّ المفروض في هذه الرواية أنّ الشكّ متعلّق بعمر شهر رمضان وشهر شعبان، ولا إشكال في أنّ الشكّ في عمر الشهر من قبيل الشكّ في المقتضى. مضافاً إلى أنّه لا إشتغال للذمّة بالنسبة إلى يوم الشكّ في إبتداء رمضان حتّى يكون الاستصحاب فيه من قبيل استصحاب الإشتغال. وأمّا الكبرى: فلأنّه لو فرضنا كون المورد من قبيل الشكّ في الرفع إلّا أنّ الكبرى الواردة في صدر الرواية وهى قوله «لا يدخل...» عام لا يخصّص بالمورد. ومن الروايات التي لم يرد فيها التعبير بالنقص رواية عبدالله بن سنان الواردة في باب العارية، ولكن الشيخ رحمه الله ذكرها مؤيِّداً لسائر الروايات، لا- دليلاً مستقلاً على الاستصحاب، فلا ينقض بها كلامه. الثالث: أنّ من مصاديق الاستصحاب المجمع عليها استصحاب عدم النسخ حتّى عند الشيخ الأعظم رحمه الله نفسه، مع أنّ الشكّ في مورده يكون دائماً من قبيل الشكّ في المقتضى، لأنّه شكّ في عمر الحكم الشرعي، لما ذكر في محله من أنّ حقيقة النسخ دفع الحكم لا رفعه. اللهم إلّا أن يقال: إنّ استصحاب عدم النسخ ثابت بالإجماع، لا الروايات والظاهر أنّ الإجماع معتمد على العموم الأزمانى الموجود في أدلّة الأحكام، أو على روايات نظير قوله عليه السلام: «حلال محمّد حلال إلى يوم القيامة...» لا- على روايات الاستصحاب. الرابع: أنّه قد مرّ أنّ الأساس في باب الاستصحاب إنّما هو بناء العقلاء، وهم لا- يفضّلون بين الشكّ في المقتضى والشكّ في الرفع، لأنّ القدر المسلّم من مصاديق الاستصحاب عندهم استصحاب الحياة، ومن المعلوم أنّ النفوس المختلفة متفاوتة في مقدار استعداد البقاء، وقد يكون إنسان مستعداً للبقاء إلى ثلاثين أو أربعين أو خمسين سنة، وقد يكون أقلّ من ذلك أو أكثر، ولا ينبغى الشكّ في جريان الاستصحاب عند العقلاء في جميع هذه الموارد، بل لو قلنا أنّ انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣٢١ الحدّ الوسط في الاستعداد للبقاء مثلاً هو خمسون أو ستون سنة فلا شكّ في جريان الاستصحاب بعده أيضاً، مع أنّه من قبيل الشكّ في المقتضى. إلى هنا تمّ الكلام عن أدلّة الاستصحاب، والآن نشرع في بيان التنبهات التي ذكرها الأصحاب في كلماتهم، فنقول ومنه جلّ شأنه التوفيق والهداية: تنبيهات الاستصحاب: وينبغى التنبيه على امور:

التنبيه الأول: الأحكام الوضعية

وقد بحث عنها الأعلام ضمن بيان الأقوال في الاستصحاب وبمناسبة نقل ما فصله الفاضل التوني من جريان الاستصحاب في الأحكام التكليفية دون الوضعية، ولكن الصحيح المناسب أن يبحث أولاً عن ماهية تلك الأحكام حتى يظهر حال استصحابها، وهذا هو موضوع البحث في هذا التنبيه. وكيف كان لابد قبل ورود في أصل البحث من تقديم أمور: أحدها: أن الأحكام الشرعية على قسمين: تكليفية ووضعية، فالتكليفية ما يدور مدار الأحكام الخمسة، وقسمها القدماء من الأصحاب على قسمين: اقتضائية وتخيرية، والمراد من الاقتضائية ما يكون له اقتضاء للفعل أو الترك، فيشمل الوجوب والحرمة والاستحباب والكره، ومن التخيرية ما ليس له اقتضاء ورجحان من حيث الفعل والترك، وهي المباحات. وأما الوضعية، فهي كل ما لا يكون من الأحكام الخمسة ولا تحدّد عمل المكلف من حيث الاقتضاء والتخير بل يمسّ أفعال المكلفين بالواسطة (كالحكم بأن «الماء طاهر» أو «الدم نجس») أو بدون الواسطة (كالملكية والزوجية والضمان) ولهذا لا يصحّ حصرها في عدد خاصّ كما فعل بعضهم. ثانيها: في أنّ حقيقة الأحكام التكليفية ماذا؟ انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣٢٢ والمعروف الجارى على ألسنة المحققين أنّ حقيقتها إنشاء البعث أو الزجر أو الترخيص الناشئ عن إرادة المولى أو كراهته أو ترخيصه في نفسه، وهذا ممّا يتّضح لنا بالرجوع إلى الوجدان. ولكن ذهب بعض أعظم العصر قدّس الله نفسه إلى أنّ الحكم التكليفى اعتبار نفسانى من المولى يبرز بالإشياء، وقال: «هذا الاعتبار النفسانى تارة يكون بنحو الثبوت، أى المولى يثبت شيئاً فى ذمّة العبد ويجعله ديناً عليه، كما ورد فى بعض الروايات أنّ دين الله أحقّ أن يقضى، فيعبّر عنه بالوجوب، لكون الوجوب بمعنى الثبوت، واخرى يكون بنحو الحرمان، وإنّ المولى يحرم العبد عن شىء ويسدّ عليه سبيله، كما يقال فى بعض المقامات: أنّ الله تعالى يجعل لنا سبيلاً إلى الشىء الفلانى فيعبّر عنه بالحرمة، فإنّ الحرمة هو الحرمان عن الشىء، كما ورد أنّ الجنّة محرّمة على آكل الربا مثلاً فإنّ المراد منه المحروميّة عن الجنّة، لا الحرمة التكليفية، وثالثه يكون بنحو الترخيص وهو الإباحة بالمعنى الأعمّ، فإنّه تارة يكون الفعل راجحاً على الترك واخرى بالعكس، وثالثه لا رجحان لأحدهما على الآخر، وهذا الثالث هو الإباحة بالمعنى الأخصّ» (١). أقول: يرد عليه أولاً: أنّه خلاف الوجدان، إذ إنّ الوجدان حاكم بأنّ البعث الإنشائى يكون كالبعث التكوينى، فكما أنّ فى الثانى لا يوضع على ذمّة الإنسان شىء بعنوان الدين، كذلك فى الأول، فلا يعتبر المولى بقوله «افعل» ديناً على عهده العبد، بل أنّه مجرد إنشاء بعث فى نفسه، يحاذى البعث التكوينى الخارج بدفع المكلف بيده نحو العمل. ثانياً: أنّ كلامه لا يجرى فى الاستحباب لأنّه لا معنى للدين الإستجابى، مع أنّ الاستحباب يكون على وزان الوجوب، والفرق بينهما من ناحية شدّة الطلب والبعث وضعفه. ومن هنا يظهر أنّ ما ذكره من بعض الشواهد نظير ما ورد فى بعض الروايات «إنّ دين الله أحقّ أن يقضى» تعبيرات كناية، ومن باب تشبيه الحكم بالدين، والقرينة عليه ما مرّ من قضاء الوجدان بما ذكرناه. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣٢٣ بقى هنا شىء: وهو أنّه قد يبدو أنّ الإباحة ليست حكماً من الأحكام، أى أنّها من قبيل «لا إقتضاء» و «لا حكم» فيكفى فيها عدم صدور بعث أو زجر من جانب المولى، وعليه تكون الأحكام أربعة فما اشتهر فى الألسن من أنّ الأحكام خمسة، شهرة لا أصل لها. ولكن عند الدقّة يمكن الفرق بين الأحكام الشخصية والقانونية، فإنّ المتداول بين العقلاء من أهل العرف جعل الترخيص فى كثير من الموارد بعنوان قانون من القوانين، لأننا إذا راجعنا إلى مجالس التقنين العقلانى نلاحظ أنّهم فى كثير من الموارد ينشئون الجواز والترخيص، كما ينشئون الوجوب أو الحرمة فينشئون مثلاً إنّ ورود البضاعة الفلائية مباح من هذا التاريخ، وليس ذلك مجرد دفع المنع السابق، بل إنّ إنشاء جديد وحكم وجودى فى مقابل حكم وجودى سابق، لا فسخه ونسخه فقط. ثالثها: فى أنّ الوجود على قسمين: وجود خارجى وهو واضح، ووجود ذهنى، وهو على قسمين أيضاً: ما يكون له ما بحذاء خارجى، وما ليس له ما بحذاء خارجى، بل هو من مخترعات الذهن، والمخترعات الذهنية أيضاً على أقسام ثلاثة: أحدها: الامور الانتزاعية، وهى ما يكون له منشأ إنتزاع فى الخارج، كسبيبة النار للإحتراق، فإنّ الذهن ينتزعها من مقايسة النار بالإحتراق فى الخارج قهراً، من دون دخل لإرادة الإنسان واعتباره وجعله. ثانيها: الاعتباريات، وهى ما ليس له منشأ إنتزاع فى الخارج، بل هو مجرد اعتبار للعقلاء كالملكية التى لا يوجب اعتبارها أو عدم اعتبارها زيادة أو نقصاناً فى الخارج، بل هى تابعة لاعتبار المعتر وباقية بقاءه. إن قلت: ما هى حقيقة الاعتبار؟ قلنا: أنّها عبارة عن سلسلة من الفروض

والتشبهات التي يترتب عليها آثار عقلائية، لتوافقهم عليه، فهي فروض ذات آثار عقلائية، فإنهم مثلاً يلاحظون الملكية التكوينية الخارجية التي أتمها وأكملها مالكية ذات الباري تعالى لعالم الوجود (وهي نفس سلطته واحاطته على العالم) ومن مصاديقها مالكية الإنسان على أعضائه وصور ذهنه، ومالكته على أفعاله بواسطة الأعضاء، فإن جميع ذلك سلطات تكوينية خارجية. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣٢٤ ثم إنهم يفرضون في عالم الذهن أمراً يشبه ذلك ويرون لزيد مثلاً سلطة على الدار الكذائية، كسلطته على أعضائه، وهكذا في الزوجية فيلاحظون زوجية مصراعى الباب في الخارج مثلاً، ويعتبرون مثلها للزوج والزوجة إلى غير ذلك من أشباهها، فهي جميعها كعكوس ومرايا لما في الخارج، وصور ذهنية تشابهها. ثالثاً: الوهميات، وهي عبارة عن أوام الناس وتخيلاتهم التي لا قيمة لها عند العقلاء، وليست مبدأً للآثار عندهم. إذا عرفت هذه المقدمات الثلاثة فاعلم أن الأقوال في حقيقة الأحكام الوضعية ثلاثة: القول الأول: ما عبر شيخنا الأعظم الأنصاري رحمه الله عنه بما نصه: «المشهور كما في شرح الزبدة بل الذي استقر عليه رأى المحققين كما في شرح الوافية للسيد صدر الدين: إن الخطاب الوضعي مرجعه إلى الخطاب الشرعي، وأن كون الشيء سبباً لواجب هو الحكم بوجود ذلك الواجب عند حصول ذلك الشيء، فمعنى قولنا إلتلاف الصبي سبب لضمانه أنه يجب عليه غرامة المثل أو القيمة إذا اجتمع فيه شرائط التكليف من البلوغ والعقل واليسار وغيرها، فإذا خاطب الشارع البالغ العاقل الموسر بقوله: «أغرم ما أتلفته في حال صغرك» انتزع من هذا الخطاب معنى يعبر عنه بسببية الإلتلاف للضمان». وحاصله: أن الأحكام الوضعية كلها أمور انتزاعية من الأحكام التكليفية، ليست لها جعل مستقل. القول الثاني: ما هو على ألسنة جماعة (بتعبير الشيخ الأعظم رحمه الله) وهو أن الأحكام الوضعية أمور اعتبارية قابلة للجعل مستقلاً، ففي قوله تعالى: «اقِمِ الصَّلَاةَ لِتُدْلُواكِ الشَّمْسِ» يكون للشارع جعلان: أحدهما وجوب الصلاة، والثاني سببية الدلوكة للوجوب. القول الثالث: القول بالتفصيل بين الأحكام الوضعية، فقسم منها من الأمور التكوينية، وليس قابلاً للجعل أصلاً لا تبعاً ولا مستقلاً، وقسم آخر من الأمور الاعتبارية وقابل للجعل مستقلاً، وقسم ثالث من الأمور الانتزاعية يتعلق بها الجعل تبعاً. وينبغي هنا قبل بيان أدلة الأقوال أن نشير إلى أن الأمور الانتزاعية على ثلاثة أقسام باعتبار منشأ انتزاعها، فقسم منها ينتزع من مقام الذات، كسببية النار للإحتراق، وقسم آخر ينتزع من مقام الصفات، كتقدم زيد على عمرو في المسير، فإن وصف التقدم أو التأخر ينتزع انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣٢٥ من مقايسته محل كل واحد بمحل الآخر، ولذا يتغير الحال مع بقاء الذات، وقسم ثالث ينتزع من الأمور الاعتبارية كشرطية الاستطاعة لوجوب الحج التي ينتزعاها الذهن من وجوب الحج عند الاستطاعة في قوله تعالى: «لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا». إذا عرفت هذا فاعلم أنه استدلل الشيخ الأعظم رحمه الله للقول الأول بالحوالة على الوجدان وبرهان اللغوية، فقال: «إذا قال المولى لعبده: «أكرم زيدا إن جاءك» فهل يجد المولى من نفسه أنه أنشأ إنشائين وجعل أمرين: أحدهما إكرام زيد عند مجيئه، والآخر كون مجيئه سبباً لوجوب إكرامه أو أن الثاني مفهوم منتزع من الأول، لا يحتاج إلى جعل مغاير لجعله، ولا إلى بيان مخالف لبيانه؟ فإن الوجدان شاهد على أن السببية والمانعية في المثالين اعتباران منتزعان، كالمسببية والمشروطية والممنوعية». ثم أتى ببيان ثالث وحاصله: أنه قد يكون تعلق الجعل الاستقلالي بالأمور الوضعية محالاً، لأن جعل ما ليس بسبب سبباً محال، فإن دلوك الشمس إما أن يكون ذا مصلحة تدعو المولى إلى إيجاب الصلاة عنده، وحينئذ لا حاجة إلى وضعه، أو لا يكون له مصلحة، وحينئذ لا يمكن جعله ذا مصلحة بالجعل التشريعي هذا بالنسبة إلى السببية والشرطية والمانعية. ثم قال: وهكذا الصحة والفساد، لأنهما أمران تكوينيان، فإن الصحة بمعنى المطابقة مع المأمور به، والفساد بمعنى عدم المطابقة، ولا إشكال في أنهما أمران تكوينيان، هذا في العبادات، أما في المعاملات فهما أمران منتزعان من جواز التصرف وعدم جواز التصرف. ثم قال: وأما الزوجية والملكية والطهارة فلا تخلو من أحد الوجهين، فإما أنها أمور واقعية كشف عنها الشارع أو أمور انتزاعية تنتزع من عده من الأحكام التكليفية. (انتهى ملخص كلامه). أقول: الحق في المسألة التفصيل بين الأحكام الوضعية وتفريق بعضها عن بعض، أي البحث عن كل نوع منها على حده، فنقول: ١- من الأحكام الوضعية: السببية والشرطية والمانعية، والصحيح أنها على قسمين: السببية أو الشرطية أو المانعية للتكليف كسببية الدلوكة لوجوب الصلاة، وشرطية انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣٢٦ الاستطاعة لوجوب الحج، ومانعية الحيض لوجوب الصلاة، والقسم

الثاني ما يكون سبباً أو شرطاً أو مانعاً بالإضافة إلى المكلف به، كشرطيّة الوضوء للصلاة، ومانعيّة لبس ما لا يؤكل لحمه عن الصلاة. أمّا القسم الأوّل فقد يقال: إنّها من الامور التكوينيّة، ولا تقبل الجعل والاعتبار مطلقاً كما يستفاد من بعض كلمات الشيخ الأعظم (وقد عرفته آنفاً) والمحقّق الخراساني رحمه الله، وتبعهما جماعة آخرون، وقال بعض أنّها منتزعة من الحكم التكليفي، كما أنّ مقتضى اطلاق كلام جماعة كونها مستقلة في الجعل. ولكن الظاهر وقوع خلط بين التكوينيّة من هذه الامور والتشريعيّة منها، أي بين السببيّة التكوينيّة مثلاً والسببيّة التشريعيّة (وهذا أيضاً من موارد الخلط بين المسائل الفلسفيّة والمسائل الاصوليّة التي غلب عليها هذا الخلط في شتى مسائلها، وأوجب الانحراف فيها) فإنّ لنا سببيّة أو شرطيّة في عالم التكوين، وهي ما يكون موجوداً في الدلوک مثلاً من المصلحة التكوينيّة التي تقتضى إيجاب الصّلاة تكويناً (بل هي لا تكون سبباً حقيقيّة، بل إنّها من قبيل الداعي للجعل)، وسببيّة أو شرطيّة شرعيّة ترجع في الواقع إلى قيود الموضوع كالإستطاعة التي تكون قيوداً من قيود موضوع وجوب الحجّ (كما أنّ مانعيّة شيء ترجع إلى أنّ عدمه قيد للموضوع كمانعيّة الحيض، فإنّ معناها أنّ عدم الحيض قيد لموضوع وجوب الصّلاة) سواء قلنا بأنّ الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد، أو لم نقل بذلك كالأشاعرة. فالسببيّة الشرعيّة وكذلك الشرطيّة والمانعيّة الشرعيتان امور منتزعة من جعل وجود شيء أو عدمه قيوداً لموضوع التكليف، ولا تناله يد الجعل مستقلاً، فإذا أخذ المولى قيوداً في موضوع الحكم كفي في انتزاع شرطيته له، ولا حاجة إلى أمر أكثر من ذلك، كما هو واضح. هذا في السببيّة أو الشرطيّة أو المانعيّة للتكليف. وكذلك بالنسبة إلى المكلف به، فإنّها ترجع فيه أيضاً إلى قيود المأمور به، فإن كان وجود شيء أو عدمه قيوداً للمأمور به، كما في الوضوء بالنسبة إلى الصّلاة، تنتزع هذه الامور وإلّا فلا، من دون حاجة إلى أمر وراء ذلك. هذا كلّ بالنسبة إلى السببيّة والشرطيّة والمانعيّة. ٢- ومنها الصحّة والفساد في العبادات أو المعاملات، والأقوال فيهما أربعة: انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣٢٧ أولها: القول بأنّها ليست مجعولة مطلقاً لا تبعاً ولا مستقلاً. ثانيها: أنّها مجعولة مستقلاً مطلقاً. ثالثها: التفصيل بين العبادات والمعاملات وأنهما مجعولان مستقلاً في العبادات دون المعاملات. رابعها: الفرق بين الصحّة الواقعيّة فليست قابلة للجعل مستقلاً، والصحّة الظاهريّة فهي مجعولة مستقلاً. والمختار أنّ للصحّة والفساد معنيين، وإنهما على كلا- معنيهما أمران تكوينيان لا- تنالهما يد الجعل مطلقاً: أحدهما: ما مرّ في مبحث الصحيح والأعم من أنّ الصحيح من الأشياء ما يكون مبدأً للآثار المرغوبة منها، والفساد ما ليس فيه تلك الآثار، ولا إشكال في أنّ كون شيء ذا أثر وعدمه أمر تكويني. ثانيهما: مطابقة الأمر (في العبادات) أو مطابقة الحكم (في المعاملات) وعدمها، ولا ريب أيضاً أنّ التطابق أو عدم التطابق أمر واقعي تكويني، فلو كان العمل جامعاً لاجزاء والشرائط فهو مطابق للمأمور به، ولو لم يكن جامعاً لها فهو مخالف للمأمور به، ولا يمكن أن يجعل ويعتبر ما ليس بمطابق خارجاً مطابقاً في الخارج، فإذا كان المأمور به ذا عشرة أجزاء، والمأتمى به ذا تسعة، فلا شكّ أنّه لا يكون مطابقاً، ولا معنى لجعل التسعة عشرة. فهما ليسا من الامور الاعتباريّة المجعولة مستقلاً، كما أنّهما ليسا منتزعين من التطابق وعدم التطابق، لأنّ الصحّة عين التطابق، كما أنّ الفساد عين التخالف. إن قلت: هذا ليس صادقاً في مثل المريض الذي لا يكون قادراً على إتيان جميع الأجزاء وليس عمله مطابقاً للواقع، مع أنّ الشارع حكم بصحّة عمله، وكذا الكلام في أمثاله من الأعذار. قلنا: أنّ حكم الشارع بالصحّة في هذا الحال يرجع في الواقع إلى أنّه رفع يده عن وجوب بعض الاجزاء، فتكون الصّلاة مثلاً بالنسبة إلى المريض تسعة اجزاء لا عشرة (أو جعل لبعض الاجزاء بدلاً كالإيماء بدل الركوع والسجود) فالصحّة حينئذٍ أيضاً بمعنى التطابق الواقعي، أي تطابق التسعة مع التسعة، لا تطابق التسعة مع العشرة بحكم الشارع. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣٢٨ هذا- ولكن المحقّق النائيني رحمه الله في بعض تقريراته «١» قد فصل بين الصحّة الواقعيّة والصحّة الظاهريّة، وقال بأنّ الصحّة الظاهريّة قابلة للجعل بخلاف الصحّة الواقعيّة، نعم الموجود في تقريرات «٢» الدورة الاولى من درسه أنّ الصحّة الظاهريّة أيضاً ليست قابلة للجعل مستقلاً، بل إنّها تنتزع من حكم الشارع بالإجزاء. ولكن الإنصاف أنّ الصحّة الظاهريّة وكذا الإجزاء غير قابلة للجعل لا استقلالاً ولا تبعاً فإنّ المولى لو صرح بأنّ المأمور به هو العشرة حتّى في حال العذر أو الشكّ فكيف يصحّ له الحكم بالصحّة والإجزاء (أي المطابقة للمأمور به وأدائه)؟ وهل هذا إلّا تناقض؟ ولو رفع يده عن بعض الاجزاء والشرائط في هذا الحال فالتطابق حاصل بلا حاجة إلى أمر آخر. ٣- ومنها الطهارة

والنجاسة، وقد مرّ من شيخنا الأعظم الأنصارى رحمه الله أنّهما أمران تكوينيان، وقال بعض بأنّهما من الامور المجعولة مستقلاً، وبعض آخر بأنّهما منتزعان من الحكم بجواز الصّلاة في الشىء الطاهر وعدم جوازها في النجس. والحق أنّ لهما أيضاً أقساماً مختلفة: فقسم منهما أمر تكوينى كان موجوداً في العرف قبل الشرع كطهارة المطر وقذارة البول والغائط، وأمضاهما الشارع المقدّس، وقسم ثانٍ منهما أمر تكوينى أيضاً، ولكن لم يكن معروفاً واضحاً عند العرف، بل كشف عند الشارع كنجاسة عرق الجنب من الحرام على القول بها أو نجاسة بول الجلالة وغائطها، فهذان القسمان أمران تكوينيان أمضاهما الشارع وليسوا مجعولين مطلقاً، وقسم ثالث يكون ظاهرياً منشأه الطهارة أو النجاسة المعنوية كنجاسة الكافر التي منشأها كفر الكافر ونجاسته المعنوية، ولعلّ من هذا القسم نجاسة الخمر بل وعلى احتمال نجاسة عرق الجنب من الحرام على القول بها. فهذا القسم أيضاً أمر تكوينى معنوى. اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ نجاسة الكافر تنتزع من حكم الشارع بالاجتناب عنه وعن سوره، فتكون مجعولة بالتبع ومن الامور الانتزاعية، ولكنّه خلاف ظواهر الأدلّة. ٤- ومنها الرخصة والعزيمة، وقد يتوهم إنّها من الأحكام الوضعيّة، لكن الصحيح عدم كونها لا من الأحكام الوضعيّة نفسها ولا منتزعة عنها بل إنّها مجرد إسمين وإصطلاحين لأحد انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣٢٩ الأحكام الخمسة في حالتين من الحالات، فإنّ العزيمة عنوان مصطلح عند الفقهاء لإباحة الترك مع حرمة الفعل كجواز ترك الصيام في السفر أو جواز ترك صلاة الجمعة في عصر الغيبة على بعض الأقوال، كما أنّ الرخصة أيضاً عنوان مصطلح عند الفقهاء لإباحة الترك مع إباحة الفعل، نظير جواز ترك الصيام في الحضر أو جواز ترك صلاة الجمعة في عصر الغيبة على قول بعض. ٥- ومنها المناصب كالولاية على الوقف أو على الصغير أو على الأمة وكولاية القضاء والوصاية والوكالة والنيابة، ولا شكّ في أنّها من الامور الوضعيّة التي يتعلّق بها الوضع والإنشاء، فالشارع يجعل الإنسان ولياً أو قاضياً أو وكيلًا، فهي مجعولة مستقلاً وبالأصالة كما يحكم به الوجدان. اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ الولاية على الصغير والقيومة عليه مثلما تنتزع من حكم الشارع بجواز تصرفات الولي في أموال الصغير. ثمّ إنّ إطلاق الحكم بما له من المعنى المعروف عند الفقهاء على الولاية وكذا غيرها من أنواع المناصب وكونها من الأحكام الشرعيّة مشكل جداً (وإن كانت من الامور الوضعيّة المجعولة) سيّما في ما إذا كانت جزئية شخصيّة كالولاية المجعولة لشخص خاصّ على منصب خاصّ، لأنّ الأحكام كليّة، والجزئية والتشخص من خصوصيات المصاديق. وإن شئت قلت: إنّ كون هذه المناصب في كثير من الموارد جزئية شاهد على عدم صحّة إطلاق الحكم عليها. ٦- ومنها الملكيّة والزوجيّة والحريّة والرقيّة ونحوها وكذلك الحقوق كحقّ الشفعة وحقّ التحجير، فهل هي مجعولة بالأصالة، أو أنّها منتزعة من مجموع من الأحكام التكليفيّة كجواز البيع والأكل وسائر التصرفات بالإضافة إلى الملكيّة؟ الصحيح إمكان كلا الوجهين عقلاً، لكن الوجدان حاكم على الأول، أي إنّها مجعولة بالأصالة، لأنّ لازم الوجه الثانى أنّ البائع مثلاً في قوله «ملكك» يكون ناظراً إلى الأحكام الكثيرة المتنوّعة التكليفيّة المترتّبة على الملكيّة، وهذا بعيد عن الفهم العرفى جداً، ومخالف للوجدان عند إنشائها، والشاهد على ما ذكرنا ما مرّ من أنّ هذه الامور إنعكاسات من امور تكوينيّة يشبهها في عالم الخارج وأنّ الذهن يرسم أشكالاً فرضيّة لما في الخارج، فهي مجعولة انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣٣٠ بالأصالة، وموضوعه مستقلاً من ناحية الذهن بالمقاييس مع الخارج، ففي الملكيّة يجعل صورة فرضيّة للسلطنة على شىء كسلطنة الإنسان على أعضائه وجوارحه. ٧- ومنها الحجّيّة في باب الأمارات وغيرها من الحجج الشرعيّة والعقلانيّة، كحجّيّة خبر الواحد. والتحقيق في هذا القسم مبنى على ملاحظة المباني المختلفة في باب الحجّيّة، ولذلك نقول: لو كان المبنى أنّ الحجّيّة عبارة عن جعل حكم مماثل فمعنى حجّيّة خبر الواحد الدالّ على وجوب صلاة الجمعة أنّ الشارع جعل وجوباً ظاهرياً طريقيّاً لصلاة الجمعة مماثلاً لما في الواقع، فلا إشكال في أنّها حينئذٍ حكم تكليفي إذا كان الخبر دالّاً على الحكم التكليفي، وحكم وضعى إذا كان الخبر دالّاً على الحكم الوضعى لأنّ الحجّيّة حينئذٍ عبارة عن نفس الحكم المماثل المجعول. ولو قلنا بأنّها عبارة عن المنجزية والمعدريّة، أي أنّ إصابة الأمانة الواقع كانت منجزّة وإن أخطأت كانت عذراً، فيمكن أن يقال: أنّها من الأحكام الوضعيّة المجعولة بالأصالة لأنّ كونها مجعولة حينئذٍ ممّا لا ريب فيه، كما أنّ عدم كونها من الأحكام الخمسة التكليفيّة أيضاً ظاهر، فينطبق عليها تعريف الحكم الوضعى. ولو قلنا بأنّها بمعنى إلغاء احتمال الخلاف فإمّا أن يكون

المراد منه حينئذٍ الغاء الاحتمال بحسب الاعتقاد، أى تبديل صفه الظنّ باليقين فهو أمر محال غير معقول لأنه أمر تكويني ليس فى اختيار المكلف، ولا يحصل بسبب الإنشاء، وأما أن يكون المراد إغاء الاحتمال بحسب العمل فهو يرجع إلى الحكم التكليفي بالعمل، لأنّ معنى «الغ احتمال الخلاف» حينئذٍ «افعل هذا العمل وامش فى مقام العمل طبقاً لمؤدى الأمانة» وهو فى الواقع يرجع إلى المعنى السابق، وهو إنشاء الحكم المماثل. وههنا مبنى رابع للمحقق النائيني، وهو ما مرّ منه فى مبحث الأمانات من أنّ الحجية عبارة عن جعل صفة العلم للظنّ، فبناءً عليه تكون الحجية أيضاً من الأحكام الوضعيّة المجعولة بالأصالة كما لا يخفى. فظهر ممّا ذكرنا أنّ ما فعله المحقق الخراساني رحمه الله من جعله الملكيّة ونحوها فى عرض المناسب (أولاً) وجعله الحجية فى عرض الملكيّة والمناصب من دون أن يفصل بين المذاهب المختلفة فى معنى الحجية (ثانياً) فى غير محلّه. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣٣١ بقى هنا شىء:

وهو ما يترتب على هذا البحث من الثمرة فى باب الاستصحاب:

وهى عبارة عن جريان الاستصحاب فى الأحكام الوضعيّة على بعض المباني وعدم جريانه على بعض آخر، فما منها من الامور التكوينيّة كالصحة والفساد (فإنّ الصحة عبارة عن المطابقة مع المأمور به، وهى أمر خارجي تكويني كما مرّ توضيحه) فلا يمكن استصحابه، كما لا يمكن استصحاب أثره وهو الاجزاء وإسقاط الإعادة والقضاء، لأنه أمر عقلي، والاستصحاب يجرى فيما إذا كان المستصحب أمراً شرعياً أو ذا أثر شرعي. وما كان منتزعا من الامور التكوينيّة كالجزيئة والشرطيّة فلا إشكال فى جريان الاستصحاب فيه باعتبار منشأ انتزاعه، فإذا شككنا فى بعض الأحوال فى جزئية السورة مثلاً نستصحب وجوب السورة ونثبت بقاء الأمر المتعلق بها بلا ريب. وينبغى هنا ذكر ما مرّ من الشيخ الأعظم رحمه الله من مثال ضمان الصبي فإنه قال: «إنّ معنى قولنا «إتلاف الصبي سبب لضمّانه» أنّه يجب عليه غرامة المثل أو القيمة إذا اجتمع فيه شرائط التكليف، فإذا خاطب الشارع البالغ العاقل المؤسر بقوله «أغرم ما أتلفته فى حال صغرك» إنتزع من هذا الخطاب معنى يعبر عنه بسبب الإتلاف للضمان» وحاصله أنّ ضمان الصبي حكم وضعي ينتزع من الحكم التكليفي التعليقي. ولا يخفى ما يرد عليه من أنّه كيف ينتزع الحكم الوضعي الفعلي من حكم تكليفي تعليقي؟ (لأنّ الأحكام التكوينية تعليقيّة بالنسبة إلى الصبي) فإمّا أن يقول بعدم ضمان الصبي فى حال صغره فهو مخالف لظاهر كلمات القوم والأدلة، ولا نظنّ أن يلتزم به أحد، وإمّا يقول بكونه ضامناً فعلاً، وحينئذٍ لا بدّ من انتزاعه عن حكم غير فعلي، وهو كما ترى. وما كان منها من الامور المجعولة بالأصالة كالملكيّة والوكالة وغيرهما فلا شكّ فى جريان الاستصحاب فيه. ثمّ إنّ للمحقق الخراساني رحمه الله فى ذيل هذا التنبيه إشكالاً وجواباً لا يخلو ذكرهما عن فائدة. أمّا الإشكال فحاصله: أنّ الملكيّة كيف تكون من الأحكام الوضعيّة والاعتبارات الحاصلة بالجعل والإنشاء، التى هى من الخارج المحمول، أى ليس بحدائها شىء فى الخارج انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣٣٢ سوى منشأ انتزاعها، مع أنّ الملك هو إحدى المقولات المحمولات بالضميمة، أى التى بحدائها شىء فى الخارج، فإنّ مقولة الملك هى نسبة الشىء إلى ما يحويه، والحالة الحاصلة له من ذلك، كالتختم والتعمّم والتقمص؟ وأمّا الجواب فحاصله: إنّ الملك مشترك لفظي يطلق على المقولة التى يعبر عنها بالجدّة تارة، ويطلق على الإضافة التى قد تحصل بالعقد وقد تحصل بغيره (من إرث ونحوه) اخرى، فالذى هو من الأحكام الوضعيّة والاعتبارات الحاصلة بالجعل والإنشاء ويكون من الخارج المحمول، هو الملك بالمعنى الثانى، والذى هو من الأعراض المتأصّلة ويكون من المحمولات بالضميمة (أى التى لا تحصل بالجعل والإنشاء) هو الملك بالمعنى الأول، ومنشأ الإشكال إشراكه اللفظي. أقول: قد حاول بعض الأعلام فى مقابل المحقق الخراساني رحمه الله إثبات كون الملك مشتركاً معنوياً فقال بأنّه وضع لمطلق إحاطة شىء على شىء، وأورد عليه من جانب بعض آخر أنّ الإحاطة الموجودة فى مثل التختم عبارة عن إحاطة الملك على المالك، بينما الإحاطة الموجودة فى الملك القانوني الاعتباري عبارة عن إحاطة المالك على الملك، فهما نوعان من الإحاطة، ولا قدر جامع بينهما. ولكن لقاتل أن يقول: إنّ القدر الجامع هو عنوان الإحاطة الأعمّ من إحاطة المالك على الملك وإحاطة الملك على المالك. بل الصحيح أن يقال: إنّ قد وقع الخط بين المعنى اللغوي والمعنى المصطلح فى الفلسفة، فإنّ الملك فى اللغة ليس

بمعنى الإحاطة، بل أنه عبارة عن سلطة مطلقة قانونية تحصل للمالك على ملكه بحيث يجوز له أنواع التصرف، وهذا المعنى لا يوجد في مثل التختيم والتقمص كما لا يخفى، وبالجملة لابد من أخذ المعنى اللغوي من كتب اللغة وأخذ المعنى المصطلح من أهل الاصطلاح، ولا يصح الخلط بينهما، والمشترك اللفظي ما يكون له معنيان مختلفان عند أهل اللغة، كما أن المشترك المعنوي ما يكون له قدر جامع عندهم أيضاً، لا بضم اللغة مع الاصطلاح، والعجب من المحقق الخراساني رحمه الله حيث وقع في هذا الخلط، مع أنه حاول أن يمنع من وقوع الخلط بين التشريع والتكوين. ثم إنه قد مرّ سابقاً أن الملكية في مالكية الباري تعالى لعالم الوجود وإن لم تكن من قبيل انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣٣٣ السلطة القانونية الاعتبارية (بل إنها عبارة عن إحاطته تعالى على ما سواه، التي توجب أن يستفيض العالم منه فيض الوجود آنأ فآنأ) فيكون اطلاق المالك عليه مجازاً، إلا أنه ليس على حد سائر المجازات التي تكون قنطرة إلى الحقيقة، بل إنه فوق الحقيقة، وتكون الحقيقة فيه قنطرة إلى مثل هذا المجاز، ومن هنا يظهر الإشكال في التقسيم الذي يدور على بعض الألسن من أن للملكية بالمعنى الثاني أنواعاً ثلاثة: أحدها: الملكية الحاصلة من الإضافة الإشراقية (وهي إضافة الخالق إلى خلقه). ثانيها: الملكية الحاصلة من الإضافة الحاصلة من ناحية التصرف مثل ملكية الراكب للفرس. ثالثها: الملكية الاعتبارية القانونية الحاصلة من ناحية الاعتبار (انتهى). هذا، مع ما فيه من الإشكال في اطلاق المالك على مجرد التصرف فإن هذا أيضاً مجاز قطعاً، فلا يقال لراكب الفرس أنه مالك له إذا كان الفرس لغيره.

التنبيه الثاني: اعتبار فعلية اليقين والشك في الاستصحاب

فإذا تيقن بالحدث فشك وجري استصحاب الحدث وصار محكوماً بكونه محدثاً شرعاً ثم غفل وصلى بطلت صلاته، ولا تنفعه قاعدة الفراغ أصلاً، لأن مجراها الشك الحادث بعد الفراغ لا الموجود من قبل، وأما إذا تيقن بالحدث ثم غفل وصلى واحتمل أنه قد تطهر قبل الصلاة بعد حدثه المتيقن صحّت صلاته لقاعدة الفراغ ولأن الشك في الحدث من قبل الصلاة لم يكن فعلياً حتى يحكم بالحدث من قبل فتبطل صلاته، وإن كان بحيث لو التفت لشك. وذلك لأن الشك واليقين في أدلته الاستصحاب ظاهران في الشك واليقين الفعلين، بل إنه كذلك في جميع العناوين المأخوذة في أدلته الأحكام وغيرها فإنها ظاهرة في مصاديقها الفعلية كعنوان المجتهد والعاقل، بل يمكن أن يقال بصحة سلبها عن مصاديقها التقديرية. إن قلت: المعروف كون اليقين طريقاً إلى الواقع، وأنه ليس لصفة اليقين موضوعية، وكذلك الشك، لأنه ليس أكثر من عدم اليقين. قلنا: أنه كذلك، ولكن في باب الاستصحاب قامت القرينة على الموضوعية، نظير باب انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣٣٤ الشهادات، لأن المستظهر من أدلته الاستصحاب أن المعبر هو الثبوت العلمي النفساني لا الثبوت الواقعي.

التنبيه الثالث: جريان الاستصحاب فيما ثبت بالأماره

لا ريب في أنه لا فرق في جريان الاستصحاب بين أن يكون المستصحب محرزاً باليقين الوجداني أو بمحرز تعدي كالأمارات، فلو قامت أماره على الطهارة أو العدالة ثم شكنا في بقائها فلا إشكال في جريان استصحابها، مع أن الأماره من الأدلة الظنية ولا توجب اليقين الوجداني. هذا- مع أن الظاهر من أدلته الاستصحاب إنما هو اليقين الوجداني، نعم حجية الأماره يقينية بالوجدان ولكنها لا توجب اليقين بالواقع، لأن معناها إنه لو أصابت الأماره الواقع كانت منجزه، ولو أخطأت كانت عذراً، فلم يحصل اليقين بالواقع، مع أنه أحد ركني الاستصحاب الظاهر من أدلته الاستصحاب اليقين بالواقع لا اليقين بالحجيه فإنه لا يراد استصحاب الحجيه لعدم الشك فيها. إن قلت: اليقين بالحكم الظاهري يكفي في الاستصحاب وهو حاصل في المقام. قلنا: أنه مبني على القول بجعل الحكم المماثل الذي لا نقول به. هذا كله هو بيان الإشكال، وقد ذكر لحله طرق عديدة: ١- ما ذكره المحقق الخراساني رحمه الله وحاصله: أن الاستصحاب ممياً يتكفل بقاء الحكم الواقعي على تقدير ثبوته، فتكون الحجية على ثبوته حجيه أيضاً على بقائه، لما ثبت من الملازمة بين الثبوت

والبقاء بالاستصحاب، نظير ما إذا قام الدليل الشرعي على طلوع الشمس فيكون دليلاً على وجود النهار، أيضاً بعد ما ثبتت الملازمة بين طلوع الشمس ووجود النهار غايته أن الملازمة في المثال وجدائية وفي المقام تعبدية. وأورد عليه أولاً: بأنه معارض مع ما مر منه نفسه من اعتبار فعلية اليقين «فوق التهافت بين ما اختاره في التنبيه الأول من اعتبار فعلية الشك واليقين في الاستصحاب وبين ما اختاره في التنبيه الثاني من الإكتفاء في صحة الاستصحاب بالشك في بقاء شيء على تقدير انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣٣٥ ثبوت وإن لم يحرز ثبوته... وذلك لأن لا لزوم القول باعتبار فعلية اليقين والشك هو أخذهما في موضوعه، ولازم ما اختاره في التنبيه الثاني هو عدم أخذهما فيه أو لا أقل من عدم أخذ اليقين فيه» (١). ولكن يرد عليه: أنه وقع الخلط بين الموضوعية والطريقة وبين الفعلية والتقديرية، فإن البحث في المقام في أن اليقين المأخوذ في أدلة الاستصحاب طريقي لا موضوعي بينما البحث في التنبيه السابق كان في أن هذا اليقين الطريقي يعتبر أن يكون فعلياً، وبعبارة أخرى: يكون البحث في المقام في أن اليقين المعبر فعليته هل أخذ في أدلة الاستصحاب بعنوان الموضوع، أو أنه طريق إلى الواقع؟ أي هل المعبر هو الثبوت الواقعي أو المعبر صفة اليقين، فلا تناقض بين التنبيهين كما لا يخفى. وثانياً: بما أفاده المحقق الأصفهاني رحمه الله من أن ظاهر أدلة الاستصحاب الثبوت العنواني المقوم لصفة اليقين لا الثبوت الواقعي (٢). ولكن لنا أن نقول: أن ظاهر أدلة الاستصحاب أخذ صفة اليقين والشك في موضوع الاستصحاب كركنين له. ٢- ما ذكره المحقق الأصفهاني رحمه الله أيضاً في مقام حل الإشكال وحاصله: أن المراد من اليقين في أدلة الاستصحاب هو مطلق المنجز، يعنى «كل قاطع للعدر» وهذا له مصداقان: القاطع للعدر عقلاً وهو اليقين الوجداني، والقاطع للعدر شرعاً وهو الأمانة، ومفاد أدلة الاستصحاب هو إيجاد الملازمة بين المنجز على الحدوث والمنجز على البقاء (٣). ٣- ما أفاده المحقق الأصفهاني رحمه الله أيضاً وهو «إرادة مطلق الحجية - القاطعة للعدر - من اليقين، لكن جعل منجز الثبوت منجزاً للبقاء كما هو ظاهر الأخبار، لأن مفادها إبقاء اليقين - أي المنجز - لا التمسك باحتمال البقاء، ويتعين حينئذ كون الاستصحاب حكماً طريقياً» (٤). أقول: ههنا نكات يتضح بها الحق في المسألة: انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣٣٦ الأولى: أنه لا ريب في جريان الاستصحاب في ما ثبت بالأمارات، وإنما المهم حل ما ورد عليه من الإشكال صناعياً. الثانية: أنه لا بد من حل المشكلة على المباني المختلفة في باب الأمارات، فنقول: أما بناء على مبنى جعل الحكم المماثل لمؤدى الأمانة فلا موضوع للإشكال، لأن قيام الأمانة حينئذ يوجب اليقين بالحكم الظاهري الطريقي وجداناً. وكذلك بناء على القول بأن مفاد الأمانة إلغاء احتمال الخلاف الذي قد مر أنه يرجع إلى جعل الحكم المماثل. وكذلك بناء على مبنى المحقق النائيني رحمه الله من جعل صفة العلم لأن اليقين حاصل حينئذ بتعبد من الشارع. فيختص الإشكال حينئذ بالقول بأن مفاد الأمانة هو جعل المنجزية، والمعدرية وحيث إن المختار هو جعل الحكم المماثل فنحن في فسحة من ناحية هذا الإشكال. الثالثة: أن لليقين معنيين: اليقين المنطقي وهو ما لا يوجد فيه احتمال الخلاف، واليقين العرفي، ولا ريب في أن الثاني هو الموضوع في باب الاستصحاب وغيره ممّا أخذ في موضوعه اليقين كما مرّ بيانه تفصيلاً في محله (مبحث حجية خبر الواحد) كما لا ريب في أن هذا النوع من اليقين حاصل في باب الأمارات، فتحل المشكلة من الأساس في جريان الاستصحاب في باب الأمارات، كما تنحل المشكلة في كثير من أبواب الشهادات، وكذا في مسألة قيام الأمارات مقام العلم المأخوذ في الموضوع وأشباهاها. الرابعة: أنه لو أغمضنا عن جميع ذلك فلا أقل ممّا أفاده المحقق الأصفهاني رحمه الله من الطريقتين المذكورين، والإنصاف أن كليهما في محله، نعم أنه استظهر من أدلة الاستصحاب الطريق الثاني مع أن الظاهر منها هو الأول. وحاصل الكلام أن اليقين المأخوذ في لسان أدلة الاستصحاب هو بمعنى مطلق الحجية، ومفاد الاستصحاب جعل الملازمة بين حجية الاستصحاب وحجية تلك الأمانة.

التنبيه الرابع: أقسام استصحاب الكلى

إشارة

والمشهور عند من تأخر عن الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله أنه على ثلاثة أقسام، وذكر بعض من قارب عصرنا قسماً رابعاً فصارت

الأقسام أربعة: الأول: أن يكون الشك في بقاء الكلي من جهة الشك في بقاء الفرد الذي كان الكلي متحققاً في ضمنه كما إذا علم بوجود الإنسان في ضمن زيد، ثم شك في بقاء الإنسان من جهة الشك في بقاء زيد، فلا إشكال في جواز استصحاب الإنسان وترتيب أثره عليه كما جاز استصحاب شخص زيد وترتيب نفس الأثر عليه فإن أثر الكلي أثر الفرد أيضاً ولا عكس، ولذا لو ترتب على الفرد بخصوصه أثر جاز استصحاب الفرد دون الكلي. والمثال الشرعي لهذا القسم ما إذا أجنب زيد وتيقن بالجنابة وبتبعها بكلي الحدث ثم شك في رفعها بال غسل فلا إشكال في جريان استصحاب كل من الجنابة والحدث، ومقتضى الثاني هو عدم صحته صلواته وما هو مشروط بالطهارة، وهو بعينه مقتضى الأول أيضاً مضافاً إلى عدم جواز مكثه في المسجد مثلاً. الثاني: أن يكون الشك في بقاء الكلي من جهة تردد الفرد الذي كان الكلي متحققاً في ضمنه بين ما هو مرتفع قطعاً، وما هو باقٍ جزماً، كما إذا علم إجمالاً بوجود طائر في الدار، ولم يعلم أنه العصفور أو الغراب، ثم مضى مقدار عمر العصفور دون الغراب، فإن كان الطائر عصفوراً فقد مات وإن كان غراباً فهو باقٍ فيستصحب كلي الطائر الجامع بينهما. والمثال الشرعي لهذا القسم ما إذا علم إجمالاً بنجاسة الثوب ولم يعلم أنها من الدم أو البول؟ فإن كانت النجاسة من الدم فقد زالت بال غسل مرة بالماء القليل وإن كانت النجاسة من البول فهي باقية لا تزول إلا بالمرة الثانية، فيستصحب كلي النجاسة المشتركة بين البول والدم. الثالث: أن يكون الشك في بقاء الكلي من جهة الشك في وجود فرد آخر بعد القطع بارتفاع الفرد الأول الذي كان الكلي متحققاً في ضمنه، وهذا على قسمين: فتارة يقع الشك في وجود فرد آخر مقارنة لوجود الفرد الأول، وأخرى يقع الشك في وجود فرد آخر مقارنة لارتفاع الفرد الأول. كما إذا علم بوجود الإنسان في الدار في ضمن وجود زيد، ثم حصل القطع بخروج زيد عنها وشك في وجود عمرو مقارنة لوجود زيد في الدار أو مقارنة لخروجه عنها. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣٣٨ والمثال الشرعي له ما إذا علم بحدوث الحدث الأصغر ثم حصل اليقين بارتفاعه بالوضوء وشك في حدوث الحدث الأكبر مقارنة لحدوث الأصغر أو مقارنة لارتفاعه. الرابع: ما ذكره بعض من قارب عصرنا، وحاصله ما إذا علمنا بوجود فرد بعنوان، خاص ثم علمنا بوجود مصداق معنون بعنوان آخر ولكن لا ندري أن العنوانين منطبقان على مصداق واحد أولهما مصداقان مختلفان؟ وهذا مثل ما إذا علمنا بوجود زيد في الدار، ثم سمعنا صوت القرآن من الدار لا ندري هو زيد أو عمرو؟ ثم خرج زيد من الدار، فإن كان القاريء زيداً فقد خرج، وإن كان غيره فهو باقٍ، فهل يمكن استصحاب بقاء القاريء للقرآن في الدار- أي بهذا العنوان لا بعنوان أنه زيد أو عمرو- أم لا؟ ومثاله الشرعي ما إذا علم إنسان بأنه قد احتلم ثم اغتسل بعد ذلك، ثم رأى بعد ذلك اليوم آثار المنى في ثوبه لا يدري أهو من الاحتلام السابق، أو من احتلام جديد؟ فهل يمكن الإشارة إلى خصوص ذلك الأثر، فيقال: أن الجنابة كانت حاصلة مقارنة لخروج هذا، ولا ندري أنه اغتسل بعد خروجه أم لا؟ فيستصحب الجنابة التي حصلت مقارنة له لا خصوص الجنابة الحاصلة في أمس، فإنها قد ارتفعت قطعاً، ولا خصوص الجنابة الحاصلة في اليوم فإنها مشكوك حدوثها. والفرق بينه وبين الكلي في القسم الثالث واضح فإن تعدد الفردين هناك قطعي، فالحدث بسبب واحد منهما والبقاء بسبب فرد آخر، ولكن التعدد هنا غير ثابت لإحتمال إنطباق عنوان زيد وقاريء القرآن على شخص واحد. هذه هي الأقسام الأربعة من الاستصحاب الكلي. أما القسم الأول: فلا إشكال في جريان استصحاب الكلي فيه (كما مرّت الإشارة إليه) كما يجري استصحاب الفرد أيضاً. ولكن الكلام في أن استصحاب الفرد هل يغني عن استصحاب الكلي مطلقاً، أو لا يكفي كذلك أو فيه تفصيل؟ والاحتمالات أربعة: انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣٣٩-١ كفاية استصحاب الفرد عن استصحاب الكلي، واستدل لها باتحاد الكلي مع فرد، فيكفي استصحاب الفرد لترتب جميع آثار الكلي، وهذا ما ذهب إليه أكثر المحققين، وهو المختار. ٢- عدم الكفاية، من باب اختلاف الحثيتين: حيثية الحدث مثلاً وحيثية خصوص الجنابة، فإنهما عنوانان، لكل واحد منهما آثار غير آثار الآخر. ٣- التفصيل بين الفرد الساري وصرف الوجود، والمراد من الفرد الساري هو الأفراد الداخلة تحت العموم الاستغراقي، فإن حكم الجنابة عام سارٍ في جميع أفرادها، فيغنينا استصحاب الفرد عن استصحاب الكلي، بخلاف صرف الوجود، كما في الاستطاعة للحج والنصاب في الزكاة، فإن صرف وجود الاستطاعة يكفي لوجوب الحج، كما أن صرف وجود النصاب يكفي لوجوب الزكاة، فلا يغني حينئذٍ استصحاب الفرد عن استصحاب الكلي. ٤- التفصيل بين الاستصحاب في

الشبهة الحكمية والاستصحاب في الشبهة الموضوعية، فيغنى استصحاب الفرد عن استصحاب الكلّي في الاولى دون الثانية، لأنّ الشارع في مورد الاولى يجعل حكماً مماثلًا للواقع، ففي مورد استصحاب وجوب صلاة الجمعة مثلًا يجعل وجوبًا ظاهريًا مماثلًا لوجوبها الواقعي، بخلافه في الثانية، حيث إنّ المستصحب فيها هو الموضوع لا الحكم. إذا عرفت هذا فنقول: الصحيح من هذه الوجوه إنّما هو القول الأوّل كما أشرنا، فلا- ثمة لاستصحاب الكلّي في هذا القسم لأنّ الكلّي لا يكون مفترقًا عن فرده، لما ثبت في محله أنّ الحقّ اتّحاد الكلّي الطبيعي مع افراده، وأنّ وجود الطبيعي عين وجود افراده، وحينئذٍ آثار الكلّي تترتب أيضًا على فرده، فمن تيقّن بالجنابة ثم شكّ في الطهارة عنها يستصحب بقاء الجنابة ويرتّب عليها عدم المكث في المسجد، الذي هو من آثار فرد الجنابة وعدم صحّة صلاته الذي هو من آثار مطلق الحدث، ولا حاجة إلى استصحاب كلّي الحدث. أمّا القول الثاني: (وهو عدم كفاية استصحاب الفرد عن استصحاب الكلّي) فاستدلّ له المحقّق الأصفهاني رحمه الله في تعليقه بما حاصله: أنّ مقتضى الدقّة أنّ التعبد بالشئ لا معنى له إلّا التعبد بأثره، ولا يعقل التعبد بشئ والتعبد بأثر غيره «١». انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣٤٠ والجواب عنه أولًا: أنّ تعدّد الكلّي والفرد إنّما هو في الحيثية، ولا- إشكال في أنّ التعدّد الحيثي أمر ذهني يحصل بالتحليل العقلي لا- في الخارج لأنّ الحقّ أنّ وجود الطبيعي في الخارج عين وجود افراده كما مرّ. وثانيًا: سلّمنا كونهما متعدّدًا في الخارج بالدقّة العقلية ولكنهما واحد بنظر العرف فإنّ العرف يرى وحدة بين حيثية الحدث وحيثية الجنابة، ولا إشكال في أنّ المعبر في الاستصحاب إنّما هو الوحدة العرفية. والعجب من المحقّق الخراساني رحمه الله حيث أنّه أفاد في تعليقه على الرسائل عكس ما أفاد هنا، حيث قال هناك: «إنّ الكلّي والفرد بالنظر العرفي إثنان، يكون بهذا النظر بينهما التوقف والعلية دون الاتّحاد والعينية، فلا يكون التعبد بالفرد عرفًا تعبدًا بالكلّي بهذا النظر وهو المعبر في هذا الباب» «١». فإنّه قد مرّ أنّ المسألة على العكس، أي أنّ حيثية الكلّي وإن كانت غير حيثية الفرد بالدقّة العقلية ولكنهما عند العرف واحد. وأمّا القول الثالث: (وهو التفصيل بين الوجود الساري وصرف الوجود) فاستدلّ له بأن المستصحب الكلّي إذا كان وجوده ساريًا في افراده ككلّي الحدث في ما إذا قيل: إن كنت محدثًا فلا تصلّ (حيث إنّ الحكم بعدم جواز الصّلاة تعلق بكلّي الحدث ومنه سرى إلى افراده) فإنّه يكون حينئذٍ من قبيل القضية الحقيقية، وقد ثبت في محله «أنّ الحكم في المحصورة أيضًا جرى على الطبيعة بحيث قد سرى افرادها إذ لو على أفرادها لم يمكن إذ ليس إنتهت أعدادها» «٢». ومعناه أنّ الكلّي متحد مع فرده فاستصحب فرده مغنٍ عن استصحاب نفسه، وأمّا إذا كان من قبيل صرف الوجود كمقدار النصاب في الزكاة أي عشرين مثقالًا مثلًا (حيث إنّ الزكاة تجب بمجرد تحقّق صرف الوجود من هذا المقدار) فلا- يكون حينئذٍ ناظرًا إلى خصوصيات الأفراد، أي يكون لا بشرط بالنسبة إلى الأكثر من صرف الوجود، فلا- يغنى استصحاب الفرد عن استصحاب الكلّي. والجواب عنه أيضًا: أنّ صح مّا مرّ من أنّ وجود الكلّي عين وجود فرده عقليًا وعرفيًا، انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣٤١ والتعدّد بينهما إنّما هو في الوجود الذهني والتحليل العقلي، سواء كان الكلّي من قبيل الوجود الساري أو صرف الوجود. وأمّا القول الرابع: (وهو التفصيل بين الشبهة الحكمية والشبهة الموضوعية) فاستدلّ له بأنّ المختار في الشبهة الحكمية هو جعل الحكم الممثال، ولا إشكال في أنّ الحكم المجعول كالوجوب مصداق للفرد ولكلّي الطلب معًا، فيغنى استصحاب الوجوب عن استصحاب كلّي الطلب، بخلاف الشبهة الموضوعية كالجنابة، حيث إنّ حيثية الجنابة غير حيثية الحدث. والجواب أيضًا أنّ صح مّا مرّ من أنّ تعدّد الحيثيتين إنّما هو في الذهن لا في الخارج. أمّا القسم الثاني: فقد مرّ مثاله الشرعي والعرفي، ومن أمثله الشرعية ما إذا علم إجمالًا بحدوث البول أو المنى ولم يعلم الحالة السابقة، ثمّ توضّأ ولم يغتسل، فإن كان الحدث من البول فقد زال، وإن كان من المنى فهو باقٍ، فيستصحب كلّي الحدث المشترك بين البول والمنى و يترتب عليه الأثر المشترك كحرمة مسّ المصحف وعدم جواز الدخول في الصّلاة ونحوهما ممّا يشترط بالطهارة، فيجب عليه حينئذٍ الغسل مضافًا إلى الوضوء. هذا إذا كان مسبوقًا بالطهارة، وأمّا لو كان مسبوقًا بالحدث الأصغر فلا يجب عليه مزيد من الوضوء لأنّه لا يعلم أنّ خروج البلل المشتبه هل أوجب له تكليفًا جديدًا، أو لا؟ فيجوز له استصحاب عدم الجنابة، وأمّا استصحاب عدم الحدث الأصغر فهو غير جارٍ، لأنّ المفروض وجوده، فيجب عليه حينئذٍ الوضوء فقط. وكيف كان فقد ذهب أكثر المحقّقين إلى حجّية هذا القسم لكن في خصوص ما إذا لم يكن أثر

الكلّي مابيناً مع أثر الفرد والخصوصيات الفردية، كما إذا علمنا إجمالاً بنجاسة الثوب ولم نعلم أنه دم أو بول، حيث إن أثر النجاسة بالدم وجوب الغسل مرّه وأثر النجاسة بالبول وجوب الغسل مرتين فيجرب استصحاب بقاء النجاسة بعد الغسل مرّة ويجب الغسل مرّة اخرى. وأما إذا كان أثر الكلّي مابيناً مع أثر الفرد كما في المثال المشهور المذكور آنفاً (مثال البول والمنى حيث إن أثر البول وجوب الوضوء وأثر المنى وجوب الغسل وهما أثران متباينان) وكما انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣٤٢ إذا علمنا بشرب حيوان من الإناء، ودار أمره بين الكلب والخنزير، فإن كان كلباً وجب التعفير والغسل مرتين بالماء القليل، ولو كان خنزيراً وجب الغسل سبع مرّات من دون تعفير، ففي هذه الصورة لا- تصل النوبة إلى استصحاب كلّي الحدث لإثبات وجوب الوضوء والغسل معاً في المثال الأول، ولإثبات وجوب رعايته ما إعتبر في التطهير من نجاسة الكلب والخنزير معاً في المثال الثاني، بل تجرى قاعدة الاحتياط والاشتغال فقط لإثبات وجوب رعايته كلا الأثرين. أقول: هذا- ولكن الصحيح أن هذا النوع من الاستصحاب ليس من مصاديق استصحاب الكلّي بل إنه في الواقع من قبيل استصحاب الفرد المبهم، وإن شئت قلت: يجرى استصحاب الفرد المبهم ويترتب نفس ما يترتب على استصحاب الكلّي، ففي مثال العصفور والغراب مثلاً نشير إلى ذلك الفرد من الطائر المبهم الذي دخل الدار في ساعة كذا ورآه بعينه من دون معرفة حاله، ويستصحب شخص ذلك الفرد المبهم، ولعل مراد القائلين بالكلّي أيضاً ذلك. ثم إنه قد أورد على هذا القسم من استصحاب الكلّي بوجوه: الوجه الأول: إختلال بعض أركان الاستصحاب فيه، لدورانه بين ما هو مقطوع الانتفاء وهو وجود الفرد القصير، وما هو مشكوك الحدوث من الأول، وهو الفرد الطويل المحكوم بالعدم بمقتضى الأصل. واجيب عنه: بأن هذا كله ممّا يضرّ باستصحاب نفس الفرد الطويل أو القصير بعينه، أي استصحاب خصوصية الفرد، وأما استصحاب القدر المشترك بينهما فلا مانع منه وذلك لتحقق أركانه من اليقين السابق والشكّ اللاحق وغيرهما من الامور المعتبرة في حجّية الاستصحاب. الوجه الثاني: أن الشكّ في بقاء الكلّي مسبب عن الشكّ في حدوث الفرد الطويل، فإذا ارتفع الشكّ عن حدوثه تعبداً باستصحاب عدم حدوثه علم بعدم بقاء الكلّي تعبداً، وذلك لحكومة الأصل السببي على الأصل المسببي. وفيه أولاً: منع كون الشكّ في بقاء الكلّي مسبباً عن الشكّ في حدوث الفرد الطويل لأنّ الكلّي عين الفرد خارجاً ولا تسبّب بينهما، والمعتبر في أحكام السبب والمسبب أن تكون حادثه خارجيه مسببه عن حادثه اخرى، ولازمه تعدّد الحادثتين. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣٤٣ ثانياً: سلّمنا، ولكن يعتبر في حكومة الأصل السببي على المسببي أن يكون المسبب من الآثار الشرعية للسبب، بينما تكون السببية والمسببية في المقام عقلياً على فرض قبولها. وثالثاً: إننا نمنع كون الشكّ في بقاء الكلّي وعدمه مسبباً عن الشكّ في حدوث الفرد الطويل، بل أنّه مسبب عن أنّ الحادث المعلوم حدوثه هل هو الفرد القصير المعدوم حتّى يكون الكلّي معلوم الارتفاع، أو هو الفرد الطويل حتّى يكون معلوم البقاء؟ أي الشكّ في بقاء الكلّي مسبب عن دوران الفرد بين القصير والطويل. وبعبارة اخرى: أنّ الكلّي ينعدم بانعدام جميع أفراده، فيكون عدم الكلّي مسبباً عن عدم الفرد الطويل والقصير معاً، لا مسبباً عن خصوص عدم فرده الطويل. وبعبارة اخرى: إنّ الكلّي ينعدم بانعدام جميع أفراده فيكون عدم الكلّي مسبباً عن عدم فرد الطويل والقصير معاً، لا مسبباً عن خصوص عدم فرده الطويل. ولكنه غير تام لأنّ المفروض أنّ زمان جريان استصحاب الكلّي ما إذا علمنا بانعدام الفرد القصير، فالشكّ في بقائه ناشٍ من الشكّ في حدوث الفرد الطويل وعدمه، فإن كان الطويل حادثاً كان الكلّي باقياً، وإلا فلا، من غير دخل لحدوث القصير وعدمه، فتدبرّ جيداً. الوجه الثالث: أنّ من شرائط حجّية الاستصحاب وحدة القضية المتيقّنة والمشكوكه، أي تعلق اليقين والشكّ بشيء واحد، وهذا في المقام غير حاصل، لأنّ وجود الكلّي ضمن أحد أفراده غير وجوده ضمن فرد آخر، فإنّ نسبة الكلّي إلى أفراده نسبة الآباء إلى الأبناء، لا نسبة أب واحد إلى أبناء متعدّدين، وحينئذٍ يصير الاستصحاب من قبيل استصحاب الفرد المرّد، وهو غير حجّيه. واجيب عنه أولاً: بأنّه «إنما يرد ذلك بعد تسليم كون الطبيعي مع الأفراد كذلك عرفاً لو أردنا استصحاب الفرد المرّد دون ما إذا أردنا استصحاب الكلّي، فإنّ المعلوم هو حيوان خارجي متشخص يكون الكلّي موجوداً بوجوده، وشكّ في بقاء ذاك الحيوان بعينه فلا إشكال في جريان الأصل فيه»^١. ويمكن الجواب عنه ثانياً: بما مرّ من أنّ هذا القسم من الكلّي في الحقيقة إلى استصحاب انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣٤٤ الفرد، أي استصحاب تلك الحصة الخاصّة المتيقّنة

وإن كان بعض خصوصياتها مبهمه، فنقول: أن الطائر الذي دخل الدار في ساعة كذا بعينه موجود الآن وإن شككنا في أنه كان غراباً أو عصفوراً لظلمة أو شبهها. الوجه الرابع: أنه يرد على هذا الاستصحاب ما يرد على جريان الاستصحاب في الشبهات المفهومية كاستصحاب بقاء النهار في ما إذا شككنا في أن النهار هل هو ما ينتهي إلى سقوط قرص الشمس أو يبقى إلى زوال الحمرة (فإن الاستصحاب فيه غير جارٍ لعدم الشك في أمر خارجي فإن سقوط القرص معلوم وعدم زوال الحمرة أيضاً معلوم، فالأمر دائر بين المعلومين، وإنما الشك في إنطباق مفهوم النهار على أحدهما) فإن الأمر في المقام أيضاً دائر بين المعلومين، لأن الحيوان الخارجي إذا كان غراباً فهو باقٍ قطعاً، وإذا كان عصفوراً فهو معدوم قطعاً، وإنما الشك في إنطباق عنوان الغراب أو العصفور عليه. والجواب عنه واضح: لأن قياس المقام على الشبهه المفهومية مع الفارق، فإن الشك في الشبهه المفهومية إنما هو في المعنى اللغوي، أو العرفي ولا يسرى إلى الخارج أصلاً، بخلاف ما نحن فيه فإن الشك فيه في بقاء عمر الطائر خارجاً، أي بقاء نفس ذلك الحيوان المتيقن وجوده في الخارج سابقاً.

الشبهه العباية

ثم إن ههنا شبهه سميت بالشبهه العباية، وهي في الواقع إشكال خامس على جريان الاستصحاب في القسم الثاني من استصحاب الكلّي، ومنسوبة إلى المحقق السيد إسماعيل الصدر رحمه الله وحاصلها: أنه لو علمنا بإصابة النجاسة أحد طرفي العباءة من الأيمن والأيسر ثم طهرنا الطرف الأيمن فطهارته تورث الشك في بقاء النجاسة في العباءة، لاحتمال أن تكون النجاسة المعلومة قد أصابت الطرف الأيسر فيجربى فيه استصحاب بقاء النجاسة، فإذا لاقت اليد مثلاً الطرف الأيسر كانت محكومة بالطهارة (لأن ملاقي بعض الأطراف في الشبهه المحصورة طاهر) أمراً إذا لاقت بعد ذلك الطرف الأيمن وجب الحكم بنجاستها مع أن الأيمن طاهر على المفروض، وذلك لأن النجاسة في العباءة باقية بحكم الاستصحاب وليست خارجة انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣٤٥ عن الطرفين، وقد لاقت اليد كليهما، فلا محيص عن القول بنجاسة اليد بعد إصابة الطرف الطاهر، وهذا من العجائب، فلا بد من رفع اليد عن جواز استصحاب الطهارة هنا الذي هو من قبيل استصحاب القسم الثاني من الكلّي. وقد وقع الأعلام في حيص وييص في حل هذه المشكله. فأجاب المحقق النائيني رحمه الله في الدورة الأولى من خارج الاصول بجواب، وفي الدورة الثانية بجواب آخر. أما الجواب الأول: فهو «إن الاستصحاب الجارى في مثل العباءة ليس من استصحاب الكلّي في شىء لأن استصحاب الكلّي إنما هو فيما إذا كان الكلّي المتيقن مردداً بين فرد من الصنف الطويل وفرد من الصنف القصير، كالحیوان المرّدّد بين البق والفيل على ما هو المعروف، بخلاف المقام فإن الشك فيه في خصوصية محلّ النجس مع العلم بخصوصية الفرد، والشك في خصوصية المكان أو الزمان لا يوجب كليه المتيقن، فليس الشك حينئذ في بقاء الكلّي وارتفاعه حتى يجربى الاستصحاب فيه، كما إذا علمنا بوجود زيد في الدار فانهدم الطرف الشرقي منها، فلو كان زيد فيه فقد مات بانهدامه، ولو كان في الطرف الغربي فهو حي، فحياة زيد وإن كانت مشكوكاً فيها إلا أنه لا مجال معه لاستصحاب الكلّي» (١). وأورد عليه مقرره المحقق: بأن الإشكال ليس في تسمية الاستصحاب الجارى في مسألة العباءة باستصحاب الكلّي، بل الإشكال إنما هو في أن جريان استصحاب النجاسة لا يجتمع مع القول بطهارة الملاقي لأحد أطراف الشبهه، سواء كان الاستصحاب من قبيل استصحاب الكلّي أو الجزئي» (٢). ولكن يمكن الدفاع عن المحقق النائيني رحمه الله بأن مقصود المحقق إنما هو إثبات سلامة استصحاب القسم الثاني من الكلّي من الإشكال وهو حاصل بجوابه. نعم، يمكن الإيراد عليه بأن قياس ما نحن فيه بمثال وجود زيد في الدار مع الفارق، لأن البحث في ما نحن فيه ليس في خصوصية المكان وأن النجاسة هل وقعت في الطرف الأيمن أو الطرف الأيسر؟ بل الكلام في تنجس العباءة (فإنها تنجس بالملاقاة) وإن نجاستها هل هي انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣٤٦ باقية ضمن فردا الأيمن أو الأيسر أو لا؟ نظير ما إذا علمنا بنجاسة كلّي الإناء ولا نعلم بوجوده ضمن الإناء الأيمن أو الإناء الأيسر، فلا استصحاب من قبيل القسم الثاني من الكلّي على مبنى القوم، وبعبارة اخرى: العباءة ليست ظرفاً للنجاسة، بخلاف مثال زيد

فى طرفى الدار، بل العباءة تتنجس بنفسها ثم نشكّ فى ارتفاع نجاستها. وأما الجواب الثانى: فهو «إنّ الاستصحاب المدعى فى المقام لا يمكن جريانه فى مفاد كان الناقصة بأن يشار إلى طرف معين من العباءة ويقال: إنّ هذا الطرف كان نجساً وشكّ فى بقائها فالاستصحاب يقتضى نجاسته، وذلك لأنّ أحد طرفى العباءة مقطوع الطهارة والطرف الآخر مشكوك النجاسة من أوّل الأمر، وليس لنا يقين بنجاسة طرف معين يشكّ فى بقائها ليجرى الاستصحاب فيها، نعم يمكن اجراؤه فى مفاد كان التامة بأن يقال: أنّ النجاسة فى العباءة كانت موجودة وشكّ فى ارتفاعها فالآن كما كانت، إلّا أنّه لا تترتب نجاسة الملقى على هذا الاستصحاب إلّا على القول بالأصل المثبت» (١). وقد ذكر له بعض الأعظم رحمه الله مثلاً آخر وهو «أنّه لو وجب عليه إكرام عالم وكان فى البيت شخصان يعلم كون أحدهما عالماً فخرج أحدهما من البيت وبقي الآخر يجرى استصحاب بقاء العالم فى البيت ويترتب عليه أثره لو كان له، لكن لا يثبت كون الشخص الموجود عالماً يكون إكرامه عملاً بالتكليف». ولكن يرد عليه: أنّ هذا ليس من الأصل المثبت بل هو من قبيل ضمّ الوجدان إلى الأصل، لأنّ ملاقاته اليد مثلاً بالعباءة متيقّن بالوجدان، ونجاسة العباءة معلومة بالتعبّد فتثبت نجاسة الملقى، وهذا نظير ما إذا تنجس خصوص أحد طرفى العباءة ولم نعلم بطهارته بعد ذلك ولاقاه شىء فلا إشكال فى نجاسة الملقى حينئذٍ. وإن شئت قلت: من الآثار الشرعية للشىء النجس نجاسة ملاقيه وبعد إثبات نجاسة العباءة فى ما نحن فيه باستصحاب كلىّ النجاسة تترتب عليها نجاسة ملاقيه وهو اليد. وأما قياسه بمثال العالم الموجود فى الدار فى كلمات بعض الأعظم قياس مع الفارق فإنّ نظير المقام به إنّما يتمّ فيما إذا قلنا بنجاسة اليد بمجرد ملاقاتها بالطرف الأوّل، أى قلنا بنجاسة انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣٤٧ ملاقى بعض أطراف العلم الإجمالى، وليس كذلك. الجواب الثالث: ما أفاده بعض الأعلام وحاصله: أنّ هذا يكون فى الواقع التحقيق العبائى لا الشبهة العبائية، أى نحكم بنجاسة الملقى لطرفى العباءة تبعداً من باب جريان استصحاب كلىّ النجاسة فى العباءة، فإنّ من آثار هذا الاستصحاب هو الحكم بنجاسة الملقى، ولا منافاة بين الحكم بطهارة الملقى فى سائر المقامات والحكم بنجاسته فى مثل المقام، للأصل الحاكم على الأصل الجارى فى الملقى، فإنّ التفكيك فى الأصول كثير جداً، ولا تناقض فى عالم التعبّد والاعتبار (١). ويرد عليه أنّه لا يجوز مثل هذا التعبّد لجهتين. فأولاً: أنّ نجاسة الملقى من شؤون نجاسة الملقى، وهو فى المقام ليس نجساً لأنّ المفروض أنّ الطرف الثانى طاهر، وملقى الطاهر لا يتنجس، كما أنّ المفروض أنّه لا يحكم بنجاسة الملقى للطرف الأوّل. وثانياً: سلّمنا أنّه لا تناقض فى عالم التعبّد عقلاً ولكن الوجدان يحكم بأنّ مثل هذا التعبّد أمر عجيب جداً يوجب إنصراف أدلّة الاستصحاب عنه بلا ريب، وإن شئت قلت: مثل هذا التعبّد لا يمكن إثباته بمجرد الاطلاق، بل يحتاج إلى دليل صريح الدلالة قوى السند جداً. الجواب الرابع: ما هو الصحيح، وهو أنّ مثل هذا الاستصحاب ليس من قبيل استصحاب القسم الثانى من الكلىّ، لأنّ استصحاب القسم الثانى عبارة عن استصحاب فرد واحد مجهول الصفات، أى الفرد المبهم المتيقّن وجوده فى الخارج، بينما الفرد فى ما نحن فيه مردّد بين فردين خارجيين، فهو نظير ما إذا علمنا بنجاسة أحد الإنائين ثمّ علمنا بإنعدام أحدهما ولا نعلم هل المعدوم هو الإناء النجس أو الإناء الطاهر؟ فلا إشكال فى عدم جواز استصحاب نجاسة كلىّ أحدهما فى مثل ذلك، لتبدّل الموضوع الناشئ من انعدام أحدهما فى الخارج. فإنّ المفروض فى ما نحن فيه أنّ أحد الطرفين صار طاهراً قطعاً، فتبدّل عنوان «هما» ب «هو» فليس المتيقّن نجاسة كلىّ أحدهما بل المتيقّن نجاسة الفرد المرّد بين ما صار طاهراً يقيناً وبين ما هو مشكوك نجاسته، فهو من قبيل استصحاب الفرد المرّد الذى لا إشكال فى عدم انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣٤٨ جريانه فى أمثال المقام لتبدّل الموضوع. إن قلت: فليكن إتيان الصّلاة فى مثل هذا العباءة جائزاً. قلنا: كلّاً، لأنّ أحد أطراف العلم الإجمالى باقى على حاله بعد تنجزه، وقد ثبت فى محلّه بقاء تنجز العلم الإجمالى بالنسبة إلى الافراد الباقية ولو بعد إنعدام بعض الأطراف، فالحكم بعدم جواز الصّلاة حينئذٍ ليس من باب استصحاب النجاسة، بل هو ناشئ عن وجوب الاحتياط الحاصل من العلم الإجمالى، والفرق بينهما ظاهر. أما استصحاب القسم الثالث: ففى حجّيته وعدم حجّيته وجوه ثلاثة: الأوّل: عدم الحجّية مطلقاً، وهو المعروف بين الأصحاب. الثانى: الحجّية مطلقاً، ولا نعرف من يقول به بالاسم والعنوان. الثالث: تفصيل شيخنا الأعظم الأنصارى رحمه الله فى فرائده بين ما إذا احتمل وجود الفرد الآخر مقارناً لخروج الفرد الأوّل، وما إذا احتمل وجوده مقارناً لوجود الفرد الأوّل،

فهو حجة في الثاني دون الأول. والصحيح هو القول الأول، ودليله واضح، لإعتبار وحدة متعلق اليقين والشك في الاستصحاب الذي يعتبر عنه بلزوم اتحاد القضية المتيقنة والقضية المشكوكة، وهي مفقودة في المقام لأن متعلق اليقين فيه إنما هو وجود الإنسان ضمن زيد، بينما المشكوك هو وجود الإنسان ضمن عمرو، وقد ثبت في محله أن وجود الكلي الطبيعي في الخارج يكون متعدداً بتعدد أفراده وإن كان متحداً معها في الذهن، ولا إشكال في أن المستصحب في ما نحن فيه إنما هو وجود الكلي في الخارج لا الموجود في الذهن. واستدل الشيخ الأعظم رحمه الله لجريان الاستصحاب في القسم الأول من قسمي الثالث (وهو ما إذا وقع الشك في وجود فرد آخر مقارنة لوجود الفرد الأول) بما إليك نصه: «لإحتمال كون الثابت في الآن اللاحق هو عين الموجود سابقاً فيتردد الكلي المعلوم سابقاً بين أن يكون وجوده الخارجى على نحو لا يرتفع بإرتفاع الفرد المعلوم إرتفاعه وأن يكون على نحو يرتفع بإرتفاع ذلك الفرد، فالشك إنما هو في مقدار استعداد ذلك الكلي، واستصحاب عدم حدوث انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣٤٩ الفرد المشكوك لا يثبت تعيين استعداد الكلي». فحاصل كلامه: أنه في القسم الأول يحتمل أن يكون الثابت في الآن اللاحق هو عين الموجود سابقاً بخلاف القسم الثاني فلا يحتمل فيه ذلك، فيجرب الاستصحاب في الأول دون الثاني. ويمكن أن يجاب عنه: بأن المتيقن إنما هو وجود كلي الإنسان ضمن وجود زيد، وأما المشكوك فهو وجود كلي الإنسان ضمن عمرو، فالموضوع المستصحب على كل حال ليس واحداً لما مرّ كراراً من أن وجود الطبيعي في ضمن فرد غير وجوده في ضمن فرد آخر. بقى هنا أمور: الأمر الأول: قد استثنى الأعظم من القسم الثالث ما يتسامح فيه العرف، فيعدون الفرد اللاحق مع الفرد السابق كالمستمر الواحد، وهو ما إذا كان الفردان من قبيل المرتبة الشديدة والمرتبة الضعيفة من شيء واحد، كما إذا علمنا بالسواد الشديد في محل، وشككنا في تبدله بالبياض أو بسواد خفيف، ففي هذه الصورة لا إشكال في جريان الاستصحاب، لأن العبرة في جريان الاستصحاب كون الوجود اللاحق استمراراً للوجود السابق بنظر العرف ولو كان مغايراً معه بالدقة العقلية. أقول: الحق في المسألة أن الفرد السابق متحد مع الوجود اللاحق حتى بالدقة العقلية وذلك لإتصال مراتب الشديدة والضعيفة في شيء واحد، وقد ثبت في محله أن الإتصال دليل الوحدة الحقيقية الخارجية، ولذلك إستشكل القائلون بأصالة الوجود على القائلين بأصالة الماهية بأن لازم هذا القول هو القول بأفراد غير متناهية من الماهيات بين حاصرين في مراتب التشكيك، ولا يرد هذا الإشكال على القائلين بأصالة الوجود لأن الوجود المتصل عندهم واحد فقط. فلو قلنا بتعدد الوجود في ما نحن فيه من باب تعدد المراتب لورد نفس الإشكال على القائلين بأصالة الوجود أيضاً. الأمر الثاني: إذا صارت القضية عكس ما مرّ في الأمر الأول، فيرى العقل الفرد اللاحق مع الفرد السابق كالمستمر الواحد، لكن العرف يعدونهما فردين، فهي عند العقل لا تكون من قبيل القسم الثالث من الكلي، نظير ما إذا زال الوجوب (كوجوب صلاة العيد في عصر انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣٥٠ الحضور مثلاً بالنسبة إلى عصر الغيبة) ولا نعلم هل بقى مطلق الطلب ضمن الاستحباب، أو لا؟ فهل يمكن استصحاب مطلق الطلب الذي كان موجوداً ضمن فرد الواجب، أو لا؟ الصحيح هو عدم الجريان لأن الميزان في هذه الموارد إنما هو نظر العرف، والمفروض أن ما نحن فيه يكون عنده من قبيل القسم الثالث من الكلي. نعم يمكن المناقشة في المثال المزبور الذي ذكره المحقق الخراساني رحمه الله للمقام لأنه يمكن أن يقال: بأن الاستحباب والوجوب مرتبان من شيء واحد (وهو الطلب): المرتبة الضعيفة والمرتبة الشديدة، فيرى العرف أيضاً أحدهما مع الآخر كالمستمر الواحد. الأمر الثالث: ربما يرد على تفصيل الشيخ الأعظم رحمه الله وجريان الاستصحاب في الصورة الاولى من القسم الثالث من استصحاب الكلي (وهو ما إذا احتمل وجود الفرد الآخر مقارنة لوجود الفرد الأول) «أنه إذا قام أحد من النوم واحتمل جنبته في حال النوم، لم يجز له الدخول في الصلاة مع الوضوء وذلك لجريان استصحاب الحدث حينئذ بعد الوضوء، لاحتمال إقتران الحدث الأصغر مع الجنبته، وهي لا ترتفع بالوضوء، والظاهر أنه لا يلتزم بهذا الحكم الشيخ الأعظم رحمه الله وغيره فإن كفاية الوضوء حينئذ من الواضحات وهذا يكشف عن عدم جريان الاستصحاب في القسم الثالث مطلقاً» (١). أقول: بل يرد عليه: أن لازم كلامه جريان استصحاب بقاء المعلوم بالإجمال في كثير من موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر الاستقلاليين، ونتيجته وجوب الإتيان الأكثر بحكم الاستصحاب، فإذا دار الأمر في الدين مثلاً بين كونه مائة درهم فقط أو مع إضافة مائة من الحنطة، فإذا أدى

القدر المعلوم وهو الدراهم وبعد ذلك شك في بقاء كلّي الدين المشترك بينهما وبين الحنطة يجوز له استصحاب كلّي الدين، وحينئذ لا يحصل له البراءة إلّا بأداء الحنطة أيضاً، وكذا أشباهه من الأمثلة التي لا نظن التزام أحد من المحققين بها. وقد قام جماعة من الأعلام منهم المحقق النائيني رحمه الله في مقام الدفاع عن الشيخ رحمه الله. بما حاصله: أن المستفاد من قوله تعالى: «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ...» وقوله تعالى: «وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا» أن الوضوء والغسل فردان متضادان لا يجتمعان في آن انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣٥١ واحد، أي وجوب الوضوء مختص بغير الجنب بمقتضى المقابلة لأن التقسيم قاطع للشركة، فالمكلف بالوضوء هو كل محدث لا يكون جنباً، أي موضوع وجوب الوضوء مركب من أمرين: كون المكلف محدثاً وعدم كونه جنباً، وهذا حاصل في المثال، لأنّ هذا الذي قام من نومه ويحتمل كونه جنباً حين النوم تجرى في حقه أصالة عدم تحقق الجنابة، فكونه محدثاً محرز بالوجدان، وكونه غير جنب محرز بالتعدي الشريعي فيدخل تحت قوله تعالى: «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ...» فيكون الوضوء في حقه رافعاً للحدث، ولا مجال حينئذ لوجوب الغسل لمكان التنافي والتضاد، ولا مجال لجريان استصحاب بقاء كلّي الحدث لكونه محكوماً بالأصل الموضوعي وهو عدم كونه جنباً» ١. ولكن يرد عليه: أولاً: أن الاستصحاب ناظر إلى الحكم الظاهري مع أن المستفاد من الآية حكمان واقعيان، والتنافي بين الحكمين الواقعيين لا يستلزم التنافي بينهما في الحكم الظاهري. ثانياً: أن هذا الجواب يختص بمسألة الوضوء والغسل، ولا يجرى في غيره مما ذكرنا من الأمثلة. هذا هو الوجه الأول في الدفاع عن الشيخ رحمه الله. وهنا وجه آخر أفاده بعض الأعلام، وحاصله: أن كلّي الحديث لا يترتب عليه أثر شرعي بل الأثر إنّما يترتب على خصوص الحدث الأصغر أو الحدث الأكبر، فلا يمكن نقض كلام الشيخ رحمه الله باستصحاب كلّي الحدث. وفيه: أنه لو سلم عدم ترتب الأثر الشرعي على كلّي الحدث فهذا الجواب يختص بهذا المثال، ولا يجرى في غيره من الأمثلة كمثال الدين، فالإشكال الذي أوردوه على شيخنا الأعظم من هذه الناحية وارد عليه. هذا تمام الكلام في استصحاب القسم الثالث من الكلّي. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣٥٢ أما القسم الرابع: ففي حجية جريان الاستصحاب فيه وعدمها أقوال ثلاثة: ١- أنه يجرى مطلقاً ولكنّه مبتلى بالمعارض غالباً، وهذا ما ذهب إليه بعض أعلام العصر. ٢- عدم الجريان مطلقاً، وهو المختار. ٣- ما ذهب إليه المحقق الهمداني رحمه الله في مصباح الفقيه من التفصيل الآتي ذكره. أما القول الأول: فاستدل له بتمامية أركان الاستصحاب وتشديد نظامه في هذا القسم فإن أحد العنوانين وإن ارتفع يقيناً إلّا أن لنا يقيناً بوجود الكلّي في ضمن عنوان آخر، فنشك في ارتفاعه لاحتمال انطباقه على فرد آخر غير الفرد المرتفع يقيناً (فإذا علمنا بأنّ زيداً كان في الدار ثم سمعنا قراءة القرآن من الدار واحتملنا أنّ القارئ هو زيد أو غيره ثم خرج زيد عن الدار فحينئذ نقول: العلم بوجود كلّي الإنسان كان حاصلًا والآن نشك في بقائه لاحتمال تعدد الفردين: زيد وقارئ القرآن) فبعد اليقين بوجود الكلّي المشار إليه والشك في ارتفاعه لا مانع من جريان الاستصحاب فيه. نعم قد يتلى هذا الاستصحاب بالمعارض، كما إذا علم بالجنابة ليلته الخميس مثلاً وقد اغتسل منها، ثم رأى متياً في ثوبه يوم الجمعة، فيعلم بأنّه كان جنباً حين خروج هذا المنى ولكن يحتمل كون المنى من الجنابة التي قد اغتسل منها كما يحتمل كونه من غيرها، فاستصحاب كلّي الجنابة مع الغاء الخصوصية وإن كان جارياً في نفسه، إلّا أنه معارض باستصحاب الطهارة الشخصية فإنّه على يقين بالطهارة حين ما اغتسل من الجنابة ولا يقين بارتفاعها لاحتمال كون ذلك الأثر من تلك الجنابة، فيقع التعارض بينه وبين استصحاب الجنابة، فيتساقطان ولا بد من الرجوع إلى أصل آخر ١. أقول: بعد سقوط الأصل من الجانبين يكون هذا الإنسان كخلق الساعة، وقد وقع الكلام فيه في محلّه من أنّ من خلق من ساعته كآدم مثلاً هل يجوز له الصلوة لأنّ الحدث مانع، أو لا يجوز لأنّ الوضوء شرط؟ فكلّ ما اخترنا هناك يجرى هنا، لعدم جريان أصل من ناحية الطهارة والحدث، وسيأتي قريباً الجواب عن هذا القول عند ذكر دليل القول الثاني. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣٥٣ أما القول الثاني: فحاصل ما استدلل له أنّه يرجع إلى التمسك بعموم لا تنقض في الشبهة المصدقية، لأنّه يحتمل أن يكون رفع اليد عن اليقين السابق من قبيل نقض اليقين باليقين فإنّ احتمال انطباق هذا الأثر على الجنابة المعلوم ارتفاعها مساوق لاحتمال تحقق اليقين بارتفاع الجنابة الحادثة عند حدوث هذا الأثر. إن قلت: أنّه لا معنى للشك في تحقق اليقين وعدمه، لأنّ اليقين من الصفات النفسانية التي لا يمكن تطرّق الشك إليها فإما

يعلم بوجوده في عالم النفس أو يعلم بعده. قلت: إن متعلق حكم الشارع بالإبقاء نفس الجنابة الخارجية الحاصلة عند وجود هذا الأثر، وإنما أخذ هذا العنوان (الجنابة الحاصلة عند وجود الأثر) للإشارة إلى الموجود الخارجي، وإلا فلا دخل لهذا العنوان في الحكم الشرعي بلا إشكال، فلو علم بارتفاع الجنابة الخارجية (بأى عنوان كان وبأية إشارة فرضت) فقد حصلت الغاية وهو اليقين بارتفاع الجنابة وكان رفع اليد عن المتيقن السابق من قبيل نقض اليقين باليقين فإحتمال إنطباق عنوان المتيقن في المقام على الجنابة المعلوم ارتفاعها يوجب احتمال كون رفع اليد عنه من قبيل نقض اليقين باليقين فلا يصح التمسك بعموم «لا تنقض» لإثبات بقائها. والحاصل: أن اليقين والشك وإن كانا من الأمور النفسانية التي لا يمكن الشك في تحققها، ولكن الكلام هنا في متعلق اليقين، فقد يكون العنوان الذي أخذ في متعلقه منطبقاً على عنوان آخر في الخارج، ومجرد هذا الاحتمال يوجب احتمال تحقق اليقين بارتفاع الجنابة في المثال ولو بعنوان آخر، فالشك إنما هو في انطباق العنوانين اللذين تعلق بهما الشك واليقين، فتأمل فإنه دقيق. هذا كله بالنسبة إلى القول الثاني. وأما القول الثالث: فهو تفصيل المحقق الهمداني رحمه الله بين ما ذكرنا من المثال فيجرب فيه الاستصحاب وبين ما إذا علم الإنسان باحتلامه ليلته السبت ولم يغتسل منها بل عوض ثوبه فقط، ثم نام واغتسل بعد الإستيقاظ ثم نام في ليلته الأحد ورأى أثر الجنابة في ثوبه بعد الإستيقاظ، فهو يحتمل أن يكون هذا الأثر من الإحتلام الذي يحتمل وقوعه في النوم الثاني من ليلته السبت، أو من الإحتلام المحتمل وقوعه في ليلته الأحد، فإن كان من الأول فلا أثر لهذا الإحتلام، لأنه من قبيل وقوع الحدث بعد الحدث، وإن كان من الثاني فيجب الغسل عنها، انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣٥٤ وحيث إنه لا يعلم أهو من هذا أو ذاك فلا يكون هذا العلم الإجمالي منجزاً، لسقوط أحد طرفيه عن الأثر قبل تنجزه. وبالجملة فرق بين ما إذا علم بحدوث تكليف جديد عند تحقق هذا الأثر، وبين ما إذا لم يعلم بتحقيقه فلا يجري الاستصحاب في الثاني ويجري في الأول. ويمكن الجواب عنه بأن المستصحب إنما هو وجود الجنابة عند وقوع هذا الأثر. (سواء كان لخروجه أثر في الجنابة أم لا) وهو متيقن في السابق، ومشكوك بقائه في اللاحق في الصورتين فإن كان الاستصحاب جارياً في الصورة الأولى فهو جارٍ هنا أيضاً وإن لم يكن جارياً هناك فكذلك هنا.

التنبيه الخامس: استصحاب الأمور التدرجية

قد يكون المستصحب من الأمور الثابتة القارّة وقد يكون من الأمور التدرجية غير القارّة كالحركة والزمان، فهل يختص الاستصحاب بالقسم الأول، أو يجري في القسم الثاني أيضاً؟ فلا بد لتفصيل الكلام فيه من البحث في مقامات ثلاث: الأول: في الاستصحاب في نفس الزمان كالיום والليل. الثاني: في الاستصحاب في التدرجيات المشابهة للزمان، أي ما تكون طبيعتها سيالة كالحركة في المكان أو سيلان الدم والتكلم وقراءة القرآن وسيلان الماء من العيون. الثالث: في الاستصحاب في الأمور الثابتة المقيدة بالزمان كزيد في يوم كذا فيما إذا صار زيد موضوعاً لحكم من الأحكام مقيداً بالزمان. أما المقام الأول: فإستشكل في جريان الاستصحاب فيه بأمور ثلاثة: أولها: أنه يعتبر في الاستصحاب الشك في البقاء، والبقاء معناه وجود الشيء في الزمان ثانياً، وهو لا يتصور لنفس الزمان، وإلا يستلزم أن يكون للزمان زمان آخر، وهكذا... فيتسلسل. ثانيها: الإشكال بتبدل الموضوع، لأن الساعة المتيقنة غير الساعة المشكوكه، مع أن انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣٥٥ المعبر في حجية الاستصحاب بقاء الموضوع، أي وحدة القضية والمشكوكه. ثالثها: رجوعه إلى الأصل المثبت غالباً، لأن المراد من استصحاب النهار مثلاً إثبات وقوع الإمساك في النهار، وهو لازم عقلي لبقاء النهار، أو إثبات أن الصيالة وقعت أداءً، وهو أيضاً لازم عقلي له. وقبل الورود في الجواب عن هذه الإشكالات لا بأس بالإشارة إجمالاً إلى حقيقة الزمان، فقد دارت حوله أبحاث كثيرة ضخمة، وصدرت من الأعلام في هذا المجال مطالب معقدة، مع أنه ياجماله من الضروريات البديهيات. وكيف كان، فإن عمدة الآراء فيه ثلاثة: ١- أنه بعد موهوم يتوهم الإنسان بوقوع الأشياء فيه. ٢- أنه ظرف خاص كالمكان، وله بعد حقيقي في الخارج، وهو مخلوق قبل الأشياء الزمانية. ٣- ما هو مختار الفلاسفة المتأخرين (وهو الحق) من أن الزمان ليس إلامقدار الحركة في العرض أو الجوهر، فلولا الحركة لما كان هناك زمان، فهي في الحقيقة مخلوقة بعد خلق الأشياء المادية لا قبلها، وهكذا

المكان فإنه أيضاً ينتزع بعد خلق الأشياء المادية ونسبها بعضها إلى بعض كما ذكر في محلّه. إذا عرفت هذا فلنرد في الجواب عن الإشكالات الثلاثة المذكورة فنقول: أما الإشكال الأول ففيه: أن المستفاد من أدلة الاستصحاب إنما هو اعتبار وجود يقين سابق وشك لاحق في شيء واحد، ولا- دليل على اعتبار عنوان البقاء فيه. وأما الإشكال الثاني فالجواب عنه: أولاً: أن المعتبر وجود الوحدة بنظر العرف لا بالدقّة العقلية، والوحدة العرفية موجودة في الزمان بلا ريب. وثانياً: أن الوحدة موجودة فيه حتى بالدقّة العقلية، ودليلها وجود الإتصال الحقيقي بين أجزاء الزمان، وإلا يلزم الاجزاء غير المتناهية في المتناهي (بين الحاضرین) بعد عدم صحّة الجزء الذي لا يتجزى، فالموجود في الخارج في الامور المتصلة ليس إلا شيئاً واحداً، وإنما التجزئة في الذهن. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣٥٦ ثالثاً: أنه يمكن أن يستصحب عدم حصول المنتهى، فيستصحب مثلاً عدم حصول آن الغروب أو آن الطلوع. نعم أنه يجري فيما إذا ترتب في الشرع أثر على آن الغروب أو الطلوع، وإلا يكون الأصل مثبتاً كما لا يخفى. أما الإشكال الثالث: فاجيب عنه: بامور لا تخلو عن مناقشة، ونشير إلى بعضها: ١- أنه يمكن استصحاب نفس الحكم وهو وجوب الصيام مثلاً، ومعه لا حاجة إلى استصحاب الموضوع حتى يكون مثبتاً. وفيه أولاً: أن هذا تسليم للإشكال. وثانياً: أن الاستصحاب الحكمي هنا لا يفيد، لأن المطلوب في المثال إنما هو إثبات وجوب صيام شهر رمضان مثلاً لا مطلق الصيام، وإثبات وجوب صيام شهر رمضان يحتاج إلى استصحاب الموضوع فيعود الإشكال. ٢- ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله في بعض الأبحاث القادمة بقوله «الإمساك كان قبل هذا الآن في النهار، والآن كما كان». ولا يخفى أن قوله هذا يرجع إلى استصحاب الموضوع لأن المستصحب فيه إتصاف هذا الصيام بأنه كان في رمضان قبل هذا الآن. ويرد عليه أيضاً: أن هذا الجواب على فرض تماميته إنما يتم في الصيام فقط، لأنه في مثل الصّلاة يكون استصحاباً تعليقياً بهذا النحو: لو كنت أصلي الظهر سابقاً كانت صلاتي واقعة في النهار والآن كما كان، والاستصحاب التعليقي في مثل هذه الموارد ليس بحجّة (لو سلّمت حجّيته في غيرها) لأنّ التعليق هنا تعليق عقلي، والتعليق الملحوظ في الاستصحاب التعليقي إنما هو التعليق الشرعي كما في قولنا: «العصير إذا غلى ينجس». ٣- أنه يمكن أن يجعل المستصحب ما لا يكون تدريجياً وهو آن الغروب، لأنّ المستفاد من قوله عليه السلام: «إذا زالت الشمس دخل وقت الصلاتين ثم أنت في وقت حتى تغرب الشمس» إنّ الواجب مركّب من جزئين: وقوع الصّلاة الذي هو ثابت بالوجدان، وعدم الغروب الذي يثبت بالاستصحاب. ويرد عليه أيضاً: أن هذا جمود على ظاهر الدليل، لأنّ المستظهر من مجموع أدلّة انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣٥٧ الأوقات أن للصّلاة أو الصيام وقتاً محدداً، وأنّ الواجب وقوعهما في وقت من الأوقات كالنهار وشهر رمضان، وهذا يعني أن الواجب وقوع الصّلاة في النهار أو وقوع الصيام في شهر رمضان لا مجرد عدم الغرب أو عدم طلوع هلال الشّوال. فقد ظهر أن كلّ واحد من هذه الأجوبة غير تامّ. والحقّ في الجواب أن يقال: إنّ الواسطة في ما نحن فيه خفيّة فلا يكون الأصل مثبتاً وإلا فليكن الاستصحاب مثبتاً حتى في مورد أدلّة الاستصحاب لأنّ ما هو معتبر في الصّلاة إنما هو تقيّد أفعالها بالوضوء، لمكان معنى الشرط، وهو من اللوازم العقلية لاستصحاب بقاء الوضوء كما لا يخفى، مع أن جواز هذا الاستصحاب مصرّح به في نفس الصحيحة المعتبرة الدالّة على حجّية الاستصحاب. أضف إلى ذلك أن من روايات الباب رواية علي بن محمّد القاساني المذكور سابقاً (صم للرؤية وافطر للرؤية) ولا إشكال في أن المستصحب في موردها هو الزمان. بقي هنا شيء: وهو أن الشكّ في الزمان قد يكون من قبيل الشبهة المصدقيه كما إذا شككنا في أن غروب الشمس تحقّق أم لا؟ أو شككنا في تحقّق طلوع الفجر أو شهر رمضان، وقد يكون من قبيل الشبهة المفهوميّة كما إذا شككنا في مفهوم المغرب وأنه هل وضع لإستتار القرص أو لذهاب الحمرة؟ لا إشكال في جريان الاستصحاب في الشبهة المصدقيه لتماميّة أركانها فيها، وأما الشبهة المفهوميّة فالصحيح عدم جريانه فيها، لأنّ المستظهر من أدلّة الاستصحاب أن متعلّق الشكّ إنما هو الوجود الخارجي للشيء لا مفهّمه، وبتعبير آخر، لا بدّ أن يكون الشكّ في عمر المستصحب في الخارج والاستصحاب يزيد على عمره شرعاً وتعديداً، بينما في الشبهات المفهوميّة لا شكّ في الوجود الخارجي، لأنّ الخارج معلوم عندنا فنعلم بأنّ قرص الشمس إستترت والحمرة لم تزل، إنّما الشكّ في المراد من لفظ المغرب الوارد في الأحاديث. نعم، يمكن جريان الاستصحاب بالنسبة إلى وضع اللفظ، بأن يقال: إنّ الشارع أو العرف لم يضع لفظ المغرب سابقاً في إستتار القرص، والآن

شككنا في وضعه، فيجري استصحاب عدم وضعه للإستتار. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣٥٨ ولكن فيه أولاً: إنه معارض باستصحاب عدم وضعه لذهاب الحمرة. وثانياً: إنه مثبت، لأن المقصود منه إثبات وضع اللفظ لذهاب الحمرة أولاً ثم إثبات ظهور اللفظ فيه عند فقدان القرينة لأصالة الحقيقة، ولا يخفى أن الواسطة فيه عقلية جلية توجب كون الاستصحاب مثبتاً. هذا كله في المقام الأول أي الاستصحاب في نفس الزمان. أمّا المقام الثاني - أي جريان الاستصحاب في غير الزمان من التدريجات - فإن الأمور التدريجية غير الزمان على أقسام: منها: ما لا يدركه العرف بل لا يعرفه إلا العلماء والفلاسفة، وهو تدريجية تمام الموجودات لأن وجودها يترشح من المبدأ الفيزيائي أنما فآن، سواء كانت له حركة جوهرية كما في الماديات، أو لم تكن كما في المجردات. ومنها: ما يكون العرف غافلاً عنه ولكن يدركه عند الدقّة كالحركة الموجودة في السراج، سواء كان سراجاً كهربائياً أو دهنياً. ومنها: ما يكون ظاهراً ومحسوساً عند العرف كجريان الماء وسيلان دم الحيض ونبع ماء العين وحركة الإنسان من مبدأ إلى منتهى. ومنها: ما يكون في الواقع من الموضوعات المقطعة، ولكن تكون لها وحدة اعتبارية كالقراءة والتكلم. فهذه أقسام أربعة للأمور التدريجية غير الزمان. أمّا القسم الأول: فلا إشكال في جريان الاستصحاب فيه لو كان له أثر شرعي، وهكذا القسم الثاني والثالث، لأن شرطية وحدة الموضوع حاصلة في كل واحد منها، والدليل عليها وجود الإتصال فيها. إنمّا الكلام في القسم الرابع فهل يجري فيه الاستصحاب مطلقاً (لأن الوحدة العرفية موجودة فيه أيضاً ولو كانت اعتبارية) كما ذهب إليه جمع كثير من المحققين، أو لا يجري مطلقاً، لأن وحدتها تكون بالتسامح العرفي ولا اعتبار بالمسامحات العرفية، أو فيه تفصيل بين ما إذا انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣٥٩ اتحد الداعي فلا يجري، كما إذا كان زيد مريداً للذهاب من النجف إلى بغداد من أول الأمر، وما إذا تعددت الدواعي فيجري، كما إذا كان زيد مريداً للذهاب من النجف إلى كربلاء وشككنا في حصول داعٍ جديد له للذهاب من كربلاء إلى بغداد، وكما إذا لم نعلم أنه هل كان مريداً من أول الأمر للذهاب من النجف إلى بغداد، أو كان مريداً من أول الأمر للذهاب إلى كربلاء ثم تجدد الداعي له إلى بغداد، وهذا ما ذهب إليه المحقق النائيني رحمه الله فيما حكى عنه في تقارير بعض الأكابر من تلامذته «١»، ففيه وجوه بل أقوال ثلاثة، الحق والصحيح منها هو القول الأول. أمّا القول الثاني فيرد عليه: أن الوحدة في القسم الرابع كالقراءة والتكلم حاصلة حتى عند العرف الدقي، وليست الوحدة فيه من المسامحات العرفية. وأمّا القول الثالث: فيرد عليه أيضاً: أن مجرد تعدد الداعي لا يكون موجباً للتعدد في الفعل، لأن الحافظ للوحدة ليس هو الداعي بل هو الإتصال. هذا كله في المقام الثاني. أمّا المقام الثالث: أي الأمور الثابتة المقيّدة بالزمان في لسان الدليل كالإمساك المقيّد بالنهار أو الجلوس المقيّد بيوم الجمعة وكالصلاة المقيّدة بإتيانها في داخل الوقت - فهل يجري استصحاب بقاء وجوب الصلاة مثلاً بعد انقضاء الزمان المقيّد به فعل الصلاة أو لا يجري؟ فيه وجهان بل قولان: ذهب كثير من الأعظم إلى عدم جريان الاستصحاب في هذا المقام، وذلك لتبدل الموضوع، لأن المفروض أن الزمان كان مقوماً له عرفاً، نعم إذا لم يكن الزمان مقوماً للموضوع عند العرف كما في مثل خيار الغبن وخيار العيب كان الاستصحاب فيه جارياً، فإذا شككنا في أن خيار الغبن مثلاً كان فورياً فإنقضى زمانه أو لم يكن فورياً فلم ينقض زمانه كان استصحاب بقاء الخيار جارياً بلا إشكال (بناءً على جريانه في الشبهات الحكمية) لكنه ليس حينئذ من الأمور الثابتة المقيّدة بالزمان لأن الزمان ليس قيدياً فيه. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣٦٠ وإن شئت قلت: إذا كان الزمان قيدياً في الواجب فلا يجري الاستصحاب لتبدل الموضوع، ولذلك يقال بأن القضاء يكون بأمر جديد، وإذا لم يكن الزمان قيدياً في الواجب بل كان ظرفاً له كما في مثل الخيار فيكون الاستصحاب جارياً، ولكن المستصحب حينئذ ليس زمانياً فليس داخلًا في محل النزاع. إن قلت: إن الزمان وإن أخذ في لسان الدليل ظرفاً للحكم ولكنه ممّا له دخل في أصل المناط قطعاً، لأن المفروض أن وجود الفعل زمني فالزمان مقوم لوجوده فيكون مؤثراً في المناط بالواسطة. واجيب عنه بما حاصله: أن الزمان وإن كان لا محالة من قيود الموضوع ولكنه ليس من القيود المقومة له بنظر العرف على وجه إذا تخلف لم يصدق عرفاً بقاء الموضوع بل من الحالات المتبادلة له، والمعتبر في الاستصحاب هو بقاء الموضوع في نظر العرف لا في نظر العقل. بقي هنا شيء: وهو كلام حكاة الشيخ الأعظم هنا عن المحقق النراقي وتبعه غيره مع أنه ليس مرتباً بالمقام، بل هو تفصيل في حجية الاستصحاب بين الشبهات

الموضوعية والشبهات الحكمية فذهب المحقق النراقي رحمه الله إلى جريان الاستصحاب في الاولى دون الثانية، لمعارضته دائماً باستصحاب عدم الجعل، وقد تكلمنا عن هذا تفصيلاً فيما سبق، وأجبنا عن إشكال المعارضة بأمور عديدة، ومنها: أن الاستصحابين ليسا في عرض واحد بل أحدهما وهو استصحاب وجود الحكم حاكم أو وارد على الآخر وهو استصحاب عدم الجعل، فإن استصحاب بقاء الحكم بنفسه حكم ظاهري يوجب زوال الشك الذي هو مأخوذ في موضوع استصحاب عدم الجعل. والعجب من المحقق الخراساني رحمه الله حيث ناقش في مثال خروج المذى بعد الوضوء الذي ذكره المحقق النراقي رحمه الله مثلاً للمسألة، وقال: أن مقتضى الاستصحاب الوجودي هو بقاء الوضوء، وهو يعارض مع مقتضى الاستصحاب العدمي، وهو عدم جعل الشارع الوضوء رافعاً للحدث لما بعد خروج المذى، فناقش فيه المحقق الخراساني رحمه الله بأن رافعية الوضوء للحدث ليست محدودة بحد زمني، بل هي كسائر الأحكام التي تجعل من جانب الشارع انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣٦١ كالملكية باقية إلى الأبد حتى يثبت ما يكون ناقضاً، له كما أن الملكية دائمة حتى يثبت الفسخ. كما يمكن أن يناقش فيه أيضاً بأنه قد يكون الاستصحاب العدمي معاضداً وموافقاً للاستصحاب الوجودي كما في هذا المثال، فإن مقتضى عدم جعل المذى ناقضاً للوضوء أيضاً بقاء الطهارة بحالها. ولكنهما مناقستان في خصوص هذا المثال لا- في الحكم على نحو العموم وللمحقق النراقي رحمه الله تبديله بمثال آخر، وهو ما إذا شككنا بعد إنقطاع دم الحيض وقبل الغسل في حرمة الوطء فاستصحاب الحرمة قبل الإنقطاع معارض مع استصحاب عدم جعل الحرمة لما بعد الإنقطاع، ولا يجرى فيه جواب المحقق الخراساني ولا المناقشة التي ذكرناها، فالصحيح في الجواب ما ذكرناه من الأجوبة السابقة، ولا حاجة لتكرارها.

التنبيه السادس: الاستصحاب التعليقي

هل هو حجة (بناءً على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية) كالأستصحاب التنجيزي أو لا-؟. وتوضيح ذلك: أن الأحكام الشرعية قد تصدر من جانب الشارع على نهج القضايا التنجيزية كأكثرها، وقد تصدر على نهج القضايا التعليقية، كحكمه في العصير العنبي بأنه إذا غلى ينجس (أو يحرم)، ثم وقع الكلام في الفقه في أنه إذا تبدل العنب بالزبيب فما هو حكم العصير الزببني إذا غلى؟ ومما استدلل به على الحرمة أو النجاسة هنا هو الاستصحاب التعليقي، ولعل أول من استدلل به هو العلامة السيد الطباطبائي بحر العلوم رحمه الله، وقد ناقش فيه السيد محمّد المجاهد بعده وذهب إلى عدم حجة الاستصحاب التعليقي، وصرح بأن والده (وهو صاحب الرياض) أيضاً كان يقول بعدم حجته، ولكن ذهب إلى مذهب السيد بحر العلوم الشيخ الأعظم الأنصاري والمحقق الخراساني، وتبعهما جماعة ممن بعدهما، كما خلفهما جماعة أخرى. أقول: لا بأس أن نتكلم أولاً في خصوص المثال الذي ذكره للمسألة، ونشير إلى حكمه الفقهي، ثم ندخل في البحث عن حجة الاستصحاب التعليقي وعدمها على نحو كلي. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣٦٢ فنقول: أن الغليان على قسمين: غليان بنفسه وغليان بالنار وشبهها، أما الغليان بنفسه فهو نشيش اسكارى يحصل بنفسه أو في مقابل الشمس ويكون من مقدمات انقلاب العصير مسكراً، وقد ذكر أهله أن المواد الحلوة الموجودة في العصير العنبي أو الزببني أو التمرى وغيره تنجذب بالمواد المخمّرية وهي خليّات حيّة، ثم يحصل منه المواد الكحولية وغاز الكرين، وهذا الغاز هو الذي يوجب النشيش، وهو المسمّى بغليان الخمر (جوشش مي)، وأما الغليان بالنار فهو نشيش فيزيكي يحصل للعصير بحرارة النار. والفرق بين هذين النوعين من الغليان والنشيش ماهوي، والذي يوجب الاسكار وتجرى عليه جميع أحكام الخمر ولا يطهره ذهاب الثلثان هو النوع الأول من الغليان، أي الغليان بنفسه، وأمّا النوع الثاني فهو يوجب الحرمة فقط ولا دليل على نجاسته، ويطهر العصير فيه بذهاب الثلثان وقد ذكرنا في التعليق «١» على العروة أن الحكمه من تحريمه لعلها هي أن العصير المتخذ للشرب مدّة مديدة إذا لم يذهب ثلثه ينقلب خمراً تدريجاً فحرّمه الشرع مطلقاً حمايةً للحمي، وأمّا إذا ذهب ثلثه فلا ينقلب مسكراً لأن من شرائط التخمر وجود كمية وافرة من الماء. ولعل أول من التفت إلى الفرق المذكور هو المحقق شيخ الشريعة الأصفهاني رحمه الله في رسالته القيمة في العصير العنبي. فقد ظهر ممّا ذكر أنه لا ربط بين الغليان بالنار والغليان بنفسه، وأنه لا دليل على نجاسة العصير إذا غلى بالنار، بل الدليل قام على حرمة فقط. هذا أولاً.

وينبغي أن نشير ثانياً: إلى أن الثابت من هذه الحرمة إنما هو في العصير العنبى، وأمّا الزبيبي والتمرى ونحوها فالاجتناب عنهما هو الأحوط، وثالثاً أن هذا الحكم يجرى فيما صدق عليه العصر عرفاً وأمّا ما يلقي من العنب أو الزبيب أو التمر في الغذاء فيغلى فلا دليل على حرمة فتوى أو احتياطاً لعدم صدق عنوان العصير عليه. إذا عرفت هذا فلنرجع في أصل البحث فنقول: استدلال القائلون بحجية الاستصحاب التعليقى بأن أركانه تامّة، من اليقين السابق والشك انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣٦٣ اللاحق وبقاء الموضوع عرفاً، فإنّ الزبيبي من الحالات عرفاً لا من المقومات. وإستشكل عليه القائلون بعدم الحجّة أولاً: بأن عنوان الزبيب غير عنوان العنب عرفاً فقد تبدل الموضوع وتغيّر. والجواب عنه واضح: لأنّ هذا مناقشة في المثال، مضافاً إلى أن الصحيح كون الزبيبيّ والعنبية من الحالات، كما يحكم به الوجدان العرفى فى نظائره من سائر الفواكه إذا جفّت، بل فى سائر الأغذية بعد الجفاف، كالخيز إذا جفّ، فهو نفس الخبز قبل الجفاف فإنّ الجفاف وعدمه ليس من مقومات الشىء، نعم أنّه كذلك فى مثل تبدل الكلب إلى الملح وفى إنقلاب الخمر خلّاً أو الماء بخاراً. وثانياً: بأنّ هذا الاستصحاب معارض مع استصحاب آخر تنجيزى، وهو استصحاب الطهارة أو الحليّة الثابتة قبل الغليان. والجواب عنه: أنّه محكوم للاستصحاب التعليقى لأنّ الشكّ فى الطهارة أو الحليّة التنجيزية مسبب عن الشكّ فى بقاء الحرمة أو النجاسة المعلقة على الغليان. وإن شئت قلت: أنّ الحليّة أو الطهارة كانت مغيّاة بعدم الغليان فى حال كونه عنياً فنستصحبها فى حال كونه زبيباً، ومن المعلوم أنّ هذه الطهارة المغيّاة لا تنافى الحرمة المعلقة على الغليان. وثالثاً: (وهو العمدة) بأنّه يشترط فى حجّية الاستصحاب ثبوت المستصحب خارجاً فى زمان من الأزمنة قطعاً ثمّ يحصل الشكّ فى ارتفاعه بسبب من الأسباب، ولا يكفى مجرد قابلية المستصحب للثبوت باعتبار من الاعتبارات، أى بتقدير من التقادير، فإنّ التقدير أمر ذهنى خيالى لا وجود له فى الخارج. واجيب عنه بوجوه: ١- ما أجاب به الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله، وهو أنّ الملازمة (وبعبارة أخرى سببية الغليان لتحريم ماء العصير) متحقّقة بالفعل من دون تعليق، وبهذا يرجع جميع الاستصحابات التعليقية إلى التنجيزية. وأورد عليه: بأنّه مخالف لما اختاره فى ماهية الحكم الوضعى من عدم كونه مجعولاً من جانب الشارع بل أنّه مجرد انتزاع ذهنى من الحكم التكليفى، وليس من الأحكام الوضعيّة انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣٦٤ السببية، فهى لا تكون مجعولة بيد الشارع حتى يمكن له الحكم باستصحابها. ٢- ما أجاب به الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله أيضاً، وتبعه فيه المحقّق الخراسانى رحمه الله، وهو أنّه لا مانع من استصحاب الحرمة على تقدير الغليان، لأنّ الحكم التقديرى أيضاً له حظّ من الوجود، فيكون له نحو وجود متحقّق فى نفسه فى قبالة العدم المحض. وأجاب عنه المحقّق النائينى رحمه الله: بأنّ ثبوت الحرمة على تقدير الغليان للعنب ليس ثبوتاً شرعياً وحكماً على موضوعه، بل هو من جهة حكم العقل بأنّه متى وجد جزء الموضوع المركّب فلا- محاله تكون فعلية الحكم متوقّفة على ثبوت الجزء الآخر. توضيح ذلك: قد ذكرنا فى بحث الواجب المشروط أنّ كلّ شرط يكون لا محاله مأخوذاً فى موضوع الحكم كما أنّ كلّ موضوع يكون شرطاً فى الحقيقة، فقولنا «يحرم العنب إذا غلى» عبارة أخرى عن قولنا: «العنب المغلى حرام» وبالعكس، ولهذا الحكم ثبوتان حقيقيّان تشريعاً: أحدهما: ثبوته فى مرحلة الجعل والإنشاء مع قطع النظر عن وجود عنب فى الخارج أصلاً، والرافع للحكم فى هذه المرحلة هو النسخ ليس إلماً، ثانيهما: ثبوته الخارجى بفعلية تمام موضوعه، أعنى به وجود العنب وغليانه، إذ مع إنتفاء أحد قيود الموضوع يستحيل فعلية الحكم، وإلّا لزم الخلف وعدم دخل ذلك القيد فى موضوعه، والمفروض فى المقام عدم الشكّ فى بقائه فى مرحلة الإنشاء، وعدم فعلية موضوعه فى الخارج، فأين الحكم الشرعى المتيقّن حتى يستصحب وجوده؟ نعم حيث إنّ الحكم الشرعى مترتب على الموضوع المركّب فالعقل يحكم عند وجود جزء منه بكون الحكم متوقّفاً على ثبوت الجزء الآخر، وهذا الثبوت عقلى محض وغير قابل للاستصحاب أصلاً» (١). أقول: يرد عليه: أنّ إرجاع شرائط الوجوب إلى قيود الموضوع مخالف للمتبادر من القضية الشرطية وظاهرها، فإنّ ظاهرها (كما هو واضح لمن راجع وجدانه) كون الشرط قيداً للوجوب لا للواجب ولا للموضوع، وإمكان إرجاع أحدهما إلى الآخر بتمحل عقلى لا يفيد شيئاً فى المقام بعد ظهور القضية فى كون الشرط راجعاً إلى الوجوب، فهذا الوجه أيضاً لا يمكن المساعدة عليه، فإنّه كما لا يمكن المساعدة على مقالة الشيخ رحمه الله من إرجاع القيود إلى الواجب، انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣٦٥ كذلك لا يمكن المساعدة على ما ذكره

المحقق النائيني رحمه الله من إرجاع القيود إلى الموضوع (كالعصير المغلى وكالمستطيع في مسألة الحج). فالصحيح في حل الإشكال تحليل ماهية الواجب المشروط، فنقول: قد مرّ في محلّه أنّ فيه مذهبين: مذهب الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله من أنّ القيود الموجودة في الواجب المشروط ترجع إلى الواجب لا-الواجب، أى أنّها ترجع إلى مفاد المادّة لا الهيئته، ولذلك ترجع عنده جميع الواجبات المشروطة إلى الواجبات المعلقة في الواقع واللبّ، ومذهب المشهور وهو أنّ القيود قيود للوجوب (لا الواجب) كما هو ظاهر القضية الشرطية، ولكن المعضلة الكبرى في هذا القول الذى يجب حلّها هو أنّ إنشاء الوجوب نوع من الإيجاد، وهو شىء أمره دائر بين النفي والإثبات، فكيف يتصوّر فيه التعليق؟ ولذا ذهبوا إلى بطلان التعليق في العقود. وقد مرّ منّا في محلّه من الواجب المشروط طريق لحلّ هذا الإشكال ممّا ينحلّ به إشكال التعليق في الإنشاء وإشكال الاستصحاب التعليق في المقام أيضاً، وحاصله: أنّ الأحكام على قسمين: قسم منها تنجزى كقولك لزيد: «إذهب إلى السوق»، وقسم منها تعليقي، وهو ما يصدر بعد فرض شىء كقولك: «إن جاءك زيد فأكرمه»، فالقضية الشرطية عبارة عن إنشاء حكم بعد فرض خاصّ، وهو مفاد إنّ الشرطية أو كلمة «أكر» في اللغة الفارسية عند مراجعة الوجدان، فقولك: «إن جاءك زيد فأكرمه» عبارة أخرى عن قولك: «يجب عليك إكرام زيد على فرض مجيئه» فالقيد وهو مجيء زيد راجع إلى مفاد الهيئته وهو وجوب الإكرام، لا مفاد المادّة وهو نفس الإكرام. وإن شئت قلت: المتكلم قد يرى أنّ زيدا قد قدم فيقول: «قم يا غلام وأكرمه» وأخرى يعلم أنّ زيدا لم يجيء بعد، ولكن يتصوّر ويفرض قدومه فيظهر شوقه إلى إكرامه حينئذٍ، فينشئ وجوب الإكرام في هذا الفرض الذى هو مفاد «إن» و «أكر»، فيقول: «إن جاءك زيد فأكرمه»، فليس هناك تعليق في إنشائه، كما أنّه ليس هناك إنشاء فعلى، بل هو إنشاء بعد فرض، فلذا لا أثر له إلا بعد تحقّق ذاك الفرض، فإنّ هذا هو المعنى المعقول في القضية الشرطية. ولذلك قلنا في محلّه أنّ التعليق في العقود ليس بمحال عقلاً بل هو من قبيل القضية الشرطية فيمكن أن يقال: «بعتك إن جاءك زيد» فيكون هو تملكاً على فرض، نعم المانع من صحّته الإجماع أو عدم كون مثل هذا العقد عقلاً، وبهذا يظهر أنّ للحكم التعليق (أى الحكم على فرض) أيضاً حظّ من الوجود فيمكن أن يستصحب. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣٦٦ بقى هنا أمران: الأوّل: أنّ النزاع في الاستصحاب التعليق يتوقّف أولاً على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية كما مرّ، وثانياً على كون التعليق في لسان الشرع، لا بنظر لالعقل، لأنّه إذا كان التعليق شرعياً كان هناك حكم صادر من ناحية الشرع، غاية الأمر أنّه حكم على فرض، فصدر على أى حال إنشاء وحكم من ناحية الشارع، فله حظّ من الوجود، وأمّا إذا كان التعليق عقلياً (يارجاع قيود الموضوع إلى شرط الحكم) فليس لنا حكم صادر من جانب الشارع حتّى يستصحب، فإنّ التعليق العقلي إنّما هو في الواقع إنتزاع من ناحية العقل وإخبار عن تحقّق حكم عند تحقّق موضوعه. الثانى: بناءً على جريان الاستصحاب التعليق في الأحكام فهل يجرى هو في الموضوعات أيضاً، أو لا؟ قد يستفاد من بعض التعبيرات جريانه في الموضوعات أيضاً، فاستدلّ به في مسألة اللباس المشكوك لصحة الصلاة بأنّ المصلّى قبل لبسه اللباس المشكوك لو كان يصلّى كانت صلاته صحيحة، وبعد لبسه إياه يستصحب ويقال: لو صلّى في هذا الحال فصلاته صحيحة أيضاً. ولكن يرد عليه: أوّلًا: عدم بقاء الموضوع بعد لبسه إياه، كما هو واضح. وثانياً: أنّ التعليق فيه ليس في لسان الشرع بل إنّما هو بتحليل عقلى، وليس له حظّ من الوجود.

التنبه السابع: استصحاب أحكام الشرائع السابقة

إشارة

وهو غير استصحاب الكتابى الذى سيأتى بيانه، فهل يجوز أن يكون المستصحب حكماً من أحكام الشريعة السابقة كحجية القرعة الثابت وجودها في الشرائع السابقة كما وردت في قضية زكريا وقصة يونس في كتاب الله العزيز، أو يعتبر في المستصحب أن يكون حكماً ثابتاً في هذه الشريعة؟ قد يقال: إنّ أركان الاستصحاب فيها مختلفه من جهتين: الاولى: من ناحية عدم اليقين بثبوتها في حقّ المكلف الذى أراد أن يستصحب بالنسبة انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣٦٧ إلى نفسه وإن علم بثبوتها في حقّ آخرين، فإنّ الحكم الثابت

في حق جماعة لا- يمكن إثباته في حق جماعة اخرى لتغاير الموضوع، ولذا يتمسك في تسرية الأحكام الثابتة للحاضرين أو الموجودين إلى الغائبين أو المعدومين بالإجماع والأخبار الدالة على اشتراك جميع الأمة في الحكم، لا بالاستصحاب. واجيب عنها: بأن الحكم الثابت في الشريعة السابقة لم يكن ثابتاً لخصوص الافراد الموجودين في الخارج بنحو القضية الخارجية، بل الحكم كان ثابتاً لعامة المكلفين بنحو القضية الحقيقية، فإذا شك في بقاءه لهم لإحتمال نسخه في هذه الشريعة استصحاب. الثانية: من ناحية الشك اللاحق، فإننا نتيقن بارتفاعها بنسخ الشريعة السابقة بهذه الشريعة فلا شك في بقاءها حينئذ حتى يكون من قبيل نقض اليقين بالشك فيستصحاب، بل إنه من قبيل نقض اليقين باليقين. واجيب عنها أيضاً: أولاً: بأن نسخ الشريعة السابقة ليس بمعنى نسخ جميع أحكامها فإن كثيراً من أحكام الشرائع السابقة باقية في هذه الشريعة أيضاً كحرمة الزنا والغيبة وغيرها. وإن شئت قلت: إن اريد من النسخ نسخ كل حكم إلهي من أحكام الشريعة السابقة فهو ممنوع، وإن اريد نسخ البعض فالمتيقن من المنسوخ ما علم بالدليل، فيبقى غيره على ما كان عليه ولو بحكم الاستصحاب. إن قلت: إذا علمنا بنسخ بعضها إجمالاً صار جميعها من أطراف العلم الإجمالي فلا- يمكن الاستصحاب فيها. قلنا: إن العلم الإجمالي هذا ينحل إلى علم تفصيلي وشك بدوي، فإن مقدار المعلوم بالتفصيل ينطبق على مقدار المعلوم بالإجمال. وثانياً: إننا نفرض الشخص الواحد مُدركاً للشريعتين، فإذا استصحاب هو بالنسبة إلى نفسه تم الأمر في حق غيره من المعدومين بقيام الضرورة على اشتراك أهل الزمان الواحد في الشريعة الواحدة، وقد اجيب عن هذا الجواب بأن ذلك غير مجد في تسرية الحكم من المدرك للشريعتين إلى غيره من المعدومين، فإن قضية الاشتراك ليس إلا أن الاستصحاب حكم كل من كان على يقين فشك، لا حكم الكل ولو من لم يكن كذلك. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣٦٨ وإن شئت قلت: قاعدة الاشتراك تجرى بالنسبة إلى موارد الوحدة في الموضوع لا ما إذا اختلف الموضوع، فإذا كانت أركان الاستصحاب الذي هو حكم ظاهري تامه في حق أحد دون آخر يجرى الاستصحاب في حقه فقط دون غيره. أقول: التحقيق في المسألة يستدعي تحليل ماهية نسخ الشريعة، فنقول: لا إشكال في أن نسخ الشريعة ليس بمعنى نسخ الاصول الإعتقادية فيها، كما لا إشكال في أنه ليس عبارة عن تغيير جميع الأحكام بل يدور النسخ مدار معنيين: أحدهما: رفع بعض الأحكام الفرعية وجزئيات الفروع ككيفية الزكاة والصلاة، وثانيهما: إتمام أمد رسالة النبي السابق وانقضاء عمرها، ولازمه تشريع جميع الأحكام من جديد، وحينئذ ليس هو من قبيل تغيير الدولة في حكومة خاصة وتبديلها إلى دولة اخرى، بل هو في الواقع من قبيل تبديل أصل الحكومة إلى حكومة جديدة ونظام آخر بحيث لا بد فيه من تقنين قانون أساسي جديد، وبالجملة أنه بمعنى تدوين جميع القوانين العملية والأحكام الفرعية من أصلها، وإن اشتركت الشريعتان في كثير من أحكامهما. الصحيح في ما نحن فيه هو المعنى الثاني، فإن هذا هو حقيقة نسخ الشرائع والديانات وظهور شريعة اخرى جديدة، ويشهد على هذا المعنى أولاً: تكرار تشريع بعض الأحكام في الإسلام مع وجوده في الشريعة السابقة كحرمة شرب الخمر وحرمة الزنا ووجوب الصيام والصلاة وكثير من المحرمات والواجبات، كما يدل عليه بالصراحة التعبير بالكتابة في مثل قوله تعالى: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ». وثانياً: جريان أصالة الإباحة بالنسبة إلى الشبهات الوجوبية عند الأخباري والاصولي معاً، وفي الشبهات التحريمية عند الاصولي فقط، فإنه أيضاً شاهد على نسخ جميع الأحكام السابقة ورجوع الأشياء إلى الإباحة، وعلى عدم وجود حكم إلزامي إلا بعد ثبوت تدوينه وكتابته ثانياً. والذي يستنتج من هذا المعنى للنسخ هو عدم جواز استصحاب الشرائع السابقة فإنه فرع احتمال بقاء بعض أحكام الشريعة السابقة، مع أنك قد عرفت إننا نعلم بنسخ جميع أحكامها وتشريع أحكام جديدة، وافقها أو خالفها. كما يظهر منه عدم تمامية ما اجيب به عن الإشكال الأول الذي أورد على استصحاب انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣٦٩ الشرائع السابقة (وهو جعل الأحكام على نهج القضايا الحقيقية) فإننا لا نقبل جعل أحكام شريعة موسى عليه السلام مثلاً على نحو تشمل الأفراد بعد انقضاء شريعته، بل إنما شرعت لأمة موسى عليه السلام فقط. وكذا الجواب الثاني عن الإشكال الثاني (وهو قضية المدرك للشريعتين) فهو أيضاً فاسد لأنه بعد العلم بنسخ جميع أحكام الشريعة السابقة لا يبقى شك لمُدرك الشريعتين في عدم بقاء تلك الأحكام، حتى تتم أركان الاستصحاب بالنسبة إليه فيستصحابها. هذا تمام الكلام في أصل جريان استصحاب أحكام الشريعة السابقة، وقد ظهر من

جميع ما ذكرنا عدم جريانه حتى بناءً على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية فضلاً عن عدم جريانه فيها كما هو المختار.

ثمره هذا البحث

ثم إنه بناءً على جريان استصحاب الشرائع السابقة قد يقال: أن ثمرته تظهر في موارد شتى في الفقه: ١- مسألة القرعة، حيث يظهر من قصيه مريم في قوله تعالى: «وَمَا كُنْتَ لَمَدِيهِمْ إِذْ يُلقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنْتَ لَمَدِيهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ» (١) ومن قصه يونس في قوله تعالى: «فَسَيَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ» (٢) حجيه القرعة في خصوص موارد التشاح والمخاصمة والتنازع في شريعة زكريا وشريعة يونس، فيمكن إثباتها في هذه الشريعة بالاستصحاب. نعم لا حاجة إلى هذا الاستصحاب لو فهمنا من مجرد نقل القضيتين في كتاب الله إضفاء الشارع لحجيه القرعة، ولكن أنى لنا بإثبات ذلك؟ ٢- مسألة اعتبار قصد القربة في الأوامر وعدمه، حيث يظهر من قوله تعالى: «وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ» فإنه ظاهر في أن جميع أوامر الشرائع السابقة صدرت لعبادة الله، فلا حاجة إلى ظهور كلمة «مخلصين» في قصد القربة، مع أن المراد منها التوحيد في مقابل الشرك. واجيب عنه: بأن الشاهد على المقصود في الآية إنما هو قوله تعالى: «وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ» فإنه ظاهر في أن جميع أوامر الشرائع السابقة صدرت لعبادة الله، فلا حاجة إلى ظهور كلمة «مخلصين» في قصد القربة. ومنها: أنه متوقف على صدور أوامرها على نهج القضايا الحقيقية، مع أن نزول كلمة «امروا» بصيغته الماضي ظاهر في أنها صدرت على نهج القضايا الخارجية فلا يمكن استصحابها. ويمكن الجواب عنه: بأنه لا دلالة في صيغته الماضي على خارجية القضايا، حيث إنها ناظرة إلى القوانين التي شرعت في الشرائع السابقة، ولا إشكال في أن القانون يكون غالباً على نحو القضية الحقيقية. ومنها: أنه لا حاجة إلى الاستصحاب في المقام، حيث إن قوله تعالى في ذيل الآية: «وَذَلِكُمْ دِينُ الْقِيَمَةِ» بنفسه ظاهر في الدوام والبقاء. واجيب عنه: بأن مرجع اسم الإشارة «ذلك» لعله هو قوله «مخلصين»، أي التوحيد في مقابل الشرك لا ما قبله، خصوصاً بقربيه الأقربيه. ومنها: أنه مبنى على كون الغاية في الآية وهي قوله تعالى «ليعبدوا» غاية لفعل الناس حتى يكون المعنى: وما امروا إلا لأن يقصد الناس القربة ويكونوا عابدين لله تعالى، مع أنه يحتمل كونها غاية لفعل الله تعالى فتكون الآية حينئذ ناظرة إلى بيان حكمه أوامره تعالى، والمعنى: أن فلسفة الأحكام الإلهية وحكمه الأوامر الشرعية الأعم من التبدي والتوصلي إنما هو تربية الله عباده لأن يكونوا عابدين مخلصين، فتكون الآية حينئذ قريبة الافق من قوله تعالى: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ»، ومن الواضح أنها عندئذ لا ربط لها بالمقام، حيث إنها صادقة حتى بالنسبة إلى الأوامر التوصيلية. ومنها: أن لازم هذا المعنى التخصيص بالأكثر، فإن من المعلوم أن أكثر الأوامر الواردة في انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣٧١ الشرائع السابقة كالتى وردت في جميع أبواب المعاملات، أوامر توصيلية، كما أنه كذلك في شريعتنا، فإن العبادات معدودة ومحدودة في مقابل غيرها. ومنها: أن الآية صدرت وديلاً وردت في التوحيد مقابل الشرك، ولا ربط لهما بمسألة قصد القربة، والشاهد عليه ما ورد في ذيلها: «وَذَلِكُمْ دِينُ الْقِيَمَةِ» وهكذا التعبير بـ «حنفاء» (فإن الحنيف بمعنى المائل عن الشرك إلى التوحيد) وكذلك الآيات الواردة في ما قبلها وما بعدها فإنها جميعاً وردت في أهل الكتاب والمشركين فراجع، فإن التأمل في الآية نفسها وفي ما قبلها وما بعدها مما يوجب القطع بأنها في مقام نفى الشرك وإثبات التوحيد من دون نظر لها إلى مسألة قصد القربة في الأوامر. والعمدة في الإشكال على الاستدلال بالآية هو الإشكال الأخير. ٣- ما استفاد من قصه يوسف عليه السلام من قوله تعالى: «قَالُوا نَفَقْدُ صُورَ الْمَلِكِ وَلَمْ نَجَاءْ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ» (١) حيث إن التعبير بـ «حمل» يدل على عدم اعتبار معلومية المقدار في الجعالة (لأن مقدار حمل بعير أمر مجهول) وبالاستصحاب تثبته في شريعتنا، هذا أولاً. وثانياً: أن قوله تعالى: «وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ» يدل على جواز ضمان ما لم يجب (ما لم يكن فعلياً) حيث إنه يثبت الضمان في الجعالة قبل أن يتحقق في الخارج عمل، ومقتضى استصحاب بقائه جواز ضمان ما لم يجب في شريعتنا أيضاً. واجيب عنه: أولاً: بأنه لا دليل على عدم كون حمل

البعير معلوم المقدار، بل لعله كان معلوماً، كما أنه كذلك اليوم في بعض البلاد، فيكون مقدار حمل الحمار (خروار) في بعض البلاد مائة من، وفي بعض آخر ٧٥ مناً، وفي بعض ثالث ٤٥ مناً. وثانياً: لا دليل على أن ما وقع في تلك القضية كان بصيغة الجعالة، بل لعله كان مجرد وعد بإعطاء حمل بعير بعنوان الجزاء والجزأة، كما نشاهده في يومنا هذا في بعض الإعلانات لكشف الضالمة. وثالثاً: لا دليل على أن القصة بتمامها كان بمحضر من يوسف حتى يستفاد منها الامضاء والمشروعية. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣٧٢ ورابعاً: ظاهر قوله تعالى: «كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ» إنَّ كَلَّ ذَلِكَ كَانَ أَمْرًا صُورِيًّا وَتَوَطُّئًا لِإِبْقَاءِ يَوْسُفَ أَخَاهُ عِنْدَهُ، لا أَمْرًا وَاقِئًا حَتَّى يَسْتَفَادَ مِنْهُ حُكْمَ فِقْهِيٍّ. وخامساً: أن قول المؤذن: «وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ» ليس من قبيل ضمان ما لم يجب الذي ثبت عدم جوازه، فالمختار كما ذكرنا في محله أن الدين الذي لم يتحقق بعد ولكن تحققت مقتضياته جائز ضمانه، وليس هو من باب ضمان ما لم يجب، وذلك نظير ما هو رائج في زماننا عند العقلاء من مطالبه الضامن للأجير أو الخادم لأجل الخسارات التي يحتمل تحققه في المستقبل، ونظير عقد التأمين لو أدخلناه في باب الضمان فإنَّ الضمان في مثل هذه الموارد جائز وغير داخل تحت الإجماع القائم على عدم جواز ضمان ما لم يجب، لحصول مقتضى الضمان فيها، ولا إجماع على البطلان في مثله. ٤- ما يستفاد من قصة يحيى في قوله تعالى: «فَدَاثَهُ الْمَلَأْنَاهُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَى مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ» (١) من جواز ترك النكاح واستجابته، لأنَّ الحضور في اللغة بمعنى تارك النكاح. واجيب عنه أيضاً: أولاً: بأنه من قبيل المدح على المنكشاف لا الكاشف، كما إذا مدحنا من ردَّ بعض الهدايا لكونه كاشفاً عن علو طبعه وغنى نفسه، مع أن الكاشف وهو ردَّ الهدية مذموم، فمدح يحيى لكونه حصوراً وتاركاً للنكاح لعله كان من باب إنه كاشف عن شدة ورعه وكف نفسه عن الشهوات، كما احتمله بعض المفسرين فتأمل. وثانياً: لا- دليل على كون الحضور بمعنى تارك النكاح فإنه في اللغة من مادة الحصر بمعنى المنع عن المعصية وكف النفس عن الشهوات فيكون بمعنى المتقى والورع. وثالثاً: لعل هذا كان حكماً خاصاً لشخص يحيى عليه السلام وكذلك عيسى عليه السلام، وذلك لما كان لهما من شرائط خاصة فإنَّ عيسى عليه السلام لا يزال كان مشتغلاً بالتبليغ عن مذهبه والتردد من بلد إلى بلد وكذلك يحيى، حيث إنه كان مبلغاً لشريعة عيسى عليه السلام، ولا إشكال في جواز ترك النكاح لمصلحته أهم. ورابعاً: من أركان الاستصحاب الشكَّ اللاحق، ولا شكَّ لنا في استحباب النكاح كما انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣٧٣ يدلُّ عليه ما ورد في مذمة ترك النكاح بل في استحباب الإنكاح. ٥- ما يستفاد من قصة أيوب في قوله تعالى: «وَأَخَذَ بِدَبْعٍ ضِعْفَيْنِ فَاصْرَبَ بِهِ وَلَا تَحْنُتْ إِنَّا وَجَدْنَاهُ صَابِرًا نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ» (١) من عدم لزوم الحنث بالعدول عن الضرب بالسوط إلى الضرب بالضعف في باب النذور والأيمان. ويمكن المناقشة فيه أيضاً: بأنَّ العدول إلى الضغث لعله لم يكن من باب الوفاء باليمين أو النذر، بل من باب إنكشاف عدم استحقاق زوجه أيوب للضرب بعد الرجوع، فأنكشف أن تأخيرها كان عن عذر، فينكشف أن اليمين أو النذر لم ينقذ لإعتبار الإباحة أو الرجحان فيهما. إن قلت: فكيف أمر بالضرب بالضعف مع أن لازم ما ذكر سقوط الضرب من رأسه. قلنا: لعله كان من باب رعايته حرمة إسمه تعالى، وحفظ ظاهر اليمين، كما يرى نظيره من حيث حفظ الظاهر والإحترام بالحدود الإلهية في الأخبار في أبواب الحدود والأيمان. ٦- ما يستفاد من قوله تعالى: «وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ» (٢) من اعتبار أصل المساواة في باب القصاص، فيستصحب هو في شريعتنا. إن قلت: إنه لا حاجة في اعتبار المساواة إلى الاستصحاب لأنَّ أصل القصاص من مسلمة شريعة الإسلام، والمساواة من لوازم ماهية القصاص كما لا يخفى، مضافاً إلى أنه يمكن استفادتها من قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَى بِالْأُنثَى» (٣). قلنا: يجوز الاستدلال بالآية الأولى في موارد الشكِّ، كما في ذي العين الواحدة، حيث إنَّ المحتملات فيه ثلاثة: جواز القصاص فقط، وعدم جواز القصاص بل وجوب الدية فقط، وجواز القصاص مع نصف الدية، فيستدل بإطلاق قوله تعالى «والعين بالعين» على جواز خصوص القصاص في شريعة موسى عليه السلام ثم يستصحب في شريعتنا. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣٧٤ نعم أنه فرع وجود الاطلاق للآية وكونها في مقام البيان من هذه الجهة، مضافاً إلى أنه يمكن أن يقال بعدم الحاجة إلى هذا الاستصحاب أيضاً، لإمكان استفادة ذلك من نفس الآية

الثانية بقرينه ما ورد فيما قبلها وهو قوله تعالى: «إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ...» (١) فإن ظاهرها - على الأقل - هو الإمضاء لهذا الحكم الذي انزل في التوراة. ٧- ما يستفاد من قصّة موسى وشعيب في قوله تعالى: «قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أَنْكِحَكَ إِخْدَى ابْنَتِي هَاتَيْنِ عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي تَمَانِيَةً حِجَجٍ فَإِنْ أَتَمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِنْدِكَ» (٢) أولاً من جواز التردد في الزوجه حين إجراء عقد النكاح حيث قال: «إِخْدَى ابْنَتِي هَاتَيْنِ» وثانياً من جواز التردد في المهر أيضاً لقوله تعالى: «فَإِنْ أَتَمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِنْدِكَ» وثالثاً من جواز إعطاء المهر بأب الزوجه لقوله تعالى «تَأْجُرَنِي» فكان المهر عبارة عن عمل موسى لشعيب، ورابعاً من جواز وقوع عمل الحرّ مهراً في النكاح. ولكن يرد على الأول والثاني بأنهما مبنيان على صدور هذا القول من شعيب في مجلس إجراء الصيغه لا مجلس المقاوله للنكاح ومقدار المهر، وأنتى لنا بإثبات ذلك. وعلى الثالث بأن الإنتفاع باستيجار موسى عليه السلام كان لجميع أهل البيت ولم يكن حياتهم إلا على المشاركة القريبة جداً فكان استيجار أبيها كاستيجارها بنفسها. وعلى الرابع بأنه لا حاجة إلى هذا الاستصحاب بعد وضوح المسألة في شريعتنا، فإنه لا شك في الجواز.

التنبه الثامن: الاصول المثبتة وعدم حجيتها

إشارة

وتحقيق حالها فيها يطلب البحث في مقامات أربع: ١- في المراد من الأصل المثبت. ٢- في أنه لماذا ليس بحجة. ٣- في ما استثنى من الأصل المثبت. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣٧٥ ٤- في الفرق بين مثبتات الأمارات ومثبتات الاصول.

المقام الأول: المراد من الأصل المثبت

فالمقصود من الأصل المثبت ترتيب الآثار الشرعية للمستصحب مع الواسطة العقلية أو العادية. توضيح ذلك: إذا كان المستصحب حكماً شرعياً فلا كلام في جواز استصحابه وترتيب آثاره، وأما إذا كان المستصحب موضوعاً من الموضوعات كحياة زيد فلا إشكال أيضاً في جواز استصحابه وترتيب أثره الشرعي من دون الواسطة، كبقاء زوجته زوجته وملكيه أمواله، الذي يترتب على حياة زيد بلا واسطة، وأما آثاره الشرعية مع الواسطة العقلية مثل أن له خمسين سنة (إذا ترتب عليه أثر شرعي بنذر وشبهه) أو الواسطة العادية كيباض لحيته (إذا صار أيضاً متعلقاً للنذر مثلاً) فلا ترتب عليه، ويسمى الاستصحاب حينئذ بالأصل المثبت.

المقام الثاني: لماذا ليس الأصل المثبت بحجة

فلا بد من البحث على المباني المختلفة في معنى الحجية التي قد مرّت الإشارة إليها في باب الأمارات إجمالاً. فنقول: من المباني أن حجية الأصل مثل الاستصحاب بمعنى جعل الحكم المماثل وهو المختار، ومعناه جعل حكم ظاهري مماثل لنفس المستصحب إذا كان المستصحب هو الحكم، أو جعل حكم ظاهري مماثل لحكم المستصحب إذا كان المستصحب هو الموضوع، ولا يخفى أن من فسر الحجية بالجرى العملي أو التطبيق في مقام العمل أو الإلتزام بالحكم السابق يعود كلامه إلى جعل المماثل أيضاً، لأنه لا نعرف من وجوب الجرى العملي أو تطبيق العمل على مؤدى الأصل إلّا جعل حكم ظاهري مماثل لمؤداه، وهكذا الإلتزام، فإن الإلتزام القلبي هنا غير مراد، والإلتزام العملي ليس إلّا ما ذكرناه، فالعبارات شتى والمراد واحد. والمبنى الثاني عبارة عن جعل المنجزية والمعدّرية، فلا يجعل الحكم المماثل، بل المجمعول إنّما هو قضيه «إن أصاب خبر الواحد مثلاً الواقع كان منجزاً وإن خالف الواقع كان عذراً» وقد انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣٧٦ مرّ عدم صحه هذا المبنى، لأن المنجزية والمعدّرية من حكم العقل، ولا تنالها يد الجعل. والمبنى الثالث عبارة عن جعل صفة اليقين أو صفة المحرزية بالنسبة إلى الاستصحاب، وقد مرّ أيضاً أنه غير معقول، لأن صفة اليقين من الامور التكوينية التي لا تتعلق بها الجعل والإنشاء، ولا يمكن أن يصير الشاك قاطعاً بالإنشاء. نعم يمكن أن يخاطب الشاك قاطعاً بالإنشاء. نعم يمكن

أن يخاطب الشاكِّ بقوله «رتب أثر اليقين»، ولكنه يعود أيضاً إلى جعل الحكم الظاهري الموافق لمؤدى الاستصحاب، وهكذا صفة المحرزية، لأنها أيضاً من الامور التكوينية. إذا عرفت هذا فلنعد إلى أصل البحث وهو عدم حجية الأصل المثبت، وقد ذكر له وجوه عديدة: الأول: ما أفاده الشيخ الأعظم، وإليك نص كلامه: «إن تنزيل الشارع المشكوك منزلة المتيقن كسائر التنزيلات إنما يفيد ترتيب الأحكام والآثار الشرعية المحمولة على المتيقن السابق، فلا دلالة فيها على جعل غيرها من الآثار العقلية والعادية، لعدم قابليتها للجعل، ولا- على جعل الآثار الشرعية المترتبة على تلك الآثار، لأنها ليست آثاراً لنفس المتيقن، ولم يقع ذوها مورداً لتنزيل الشارع حتى ترتب هي عليه» (انتهى). وحاصل كلامه رحمه الله: أن الآثار مع الواسطة لا يجرى فيها الاستصحاب لعدم وجود أركانها فيها، لأن اليقين السابق كان في خصوص حياة زيد مثلاً، لا- ما يشمل لوازمه العقلية والعادية في حال الشك. الثانى: ما ذهب إليه المحقق الخراسانى فى الكفاية، وحاصله: أن مفاد الأخبار ليس أكثر من التعبد بالمستصحب وحده بلحاظ ما لنفسه من الآثار الشرعية، ولا دلالة لها بوجه على تنزيل المستصحب بلوازمه العقلية والعادية حتى ترتب عليه آثارها أيضاً، فإن المتيقن إنما هو لحاظ آثار نفسه، وأما آثار لوازمه فلا- دلالة هناك على لحاظها. أقول: الظاهر أن نظره إلى إنطلاقات «لا تنقض» لا تشمل المقام لأن من شرائط الأخذ بالإطلاق عدم وجود القدر المتيقن (على مبناه) وهو مفقود فى ما نحن فيه، لوجود القدر المتيقن وهو الآثار الشرعية من دون الواسطة. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣٧٧ الثالث: ما أفاده المحقق الحائرى فى الدرر، وحاصله: عدم شمول إنطلاقات الأخبار لما نحن فيه، لوجود القدر المتيقن، بل لإنصرافها إلى الآثار الشرعية بلا واسطة لأن الإبقاء العملى للشيء ينصرف إلى إتيان ما يقتضيه ذلك الشيء بلا واسطة» (١). أقول: أمياً كلام المحقق الخراسانى فيرد عليه ما قرر فى محلّه من منع ما تبناه فى مقدمات الحكمه وإن منها عدم وجود القدر المتيقن فإن لا زمه سقوط أغلب المطلقات عن الإطلاق لأن القدر المتيقن فيها موجود، ولا أقل من موارد سؤال الرواة، مع أن سيرة الفقهاء وديدنهم على أخذ الإطلاق فيها وإن المورد ليس بمخصّص. وأما ما أفاده الشيخ الأعظم فيرد عليه أيضاً ما أورده المحقق الخراسانى عليه من أن أثر الأثر أثر، فلا مانع عقلاً من تنزيل المستصحب بلحاظ مطلق ما له من الأثر ولو بالواسطة (٢). والصحيح فى المقام ما ذهب إليه المحقق الحائرى من أن الإنطلاقات منصرفه إلى الآثار الشرعية بلا واسطة، ولتوضيحه لا بأس بإتيان أمثلة يكون الوجدان أقوى شاهد على إنصراف الأدلة عنها: منها: ما جاء فى بعض الكلمات من أنه إذا كان فى الحوض كثر من الماء، ثم وجدناه فارغاً من الماء وقد سقط فيه ثوب فى البارحة وكان نجساً وكان يغسل لو كان الماء باقياً. فإنه لا إشكال فى أن استصحاب بقاء الماء حين سقوط الثوب لا- يثبت الإنغسال الذى يكون من الآثار العقلية لبقاء الماء، حتى يترتب عليه أثره الشرعى وهو الطهارة. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣٧٨ ومنها: ما إذا كان زيد جالساً فى حجرته وشككتنا فى خروجه منها وعدمه، فإذا فرض إحراق الحجره فلا يثبت إحراق زيد باستصحاب بقائه إلى حين الإحراق حتى يترتب عليه أثر القصاص. ومنها: ما إذا كان الإناء مملوئاً من اللبن وشككتنا فى إنتقاله منه إلى إناء آخر، ثم كسره إنسان فى ظلمة الليل مثلاً بحيث لو كان اللبن باقياً فقد أتلفه، فلا يثبت إتلاف اللبن باستصحاب بقاء اللبن حين الإنكسار حتى يترتب عليه أثره الشرعى وهو الضمان.

المقام الثالث: فيما استثنى من الأصل المثبت

وقد استثنى من عدم حجية الأصل المثبت وانصراف الأدلة عنه موارد خاصّة معدودة: أحدها: ما إذا كانت الواسطة خفية، كما إذا استصحب رطوبة النجس من المتلاقيين مع جفاف الآخر فيحكم بنجاسة الملاقى الجاف، مع أن تنجسه ليس من أحكام ملاقاته للنجس رطباً، بل من أحكام سراية رطوبة النجاسة إليه وتأثره بها، والسراية من الآثار العقلية للملاقاة بالنجس رطباً، ولكنها لا اعتبار بها لخفائها. وأظهر منه ما مرّ سابقاً ممّا ورد فى نفس أدلة الاستصحاب من استصحاب الطهارة للصلاة، مع أن صحّة الصلاة أثر لتقيدها بالوضوء لا نفس الوضوء، والتقيّد بالوضوء من الآثار العقلية لبقاء الوضوء، وهكذا فى سائر الشرائط، لأن الجزء فيها إنما هو التقيد، وأما القيد فهو خارج، ولكن الإمام عليه السلام حكم بحجية الاستصحاب، وليس ذلك إلا للمكان خفاء الواسطة. ونظيره أيضاً استصحاب

بقاء شهر رمضان وترتيب أثر صحّة الصيام عليه، مع أنّ الصحّة من آثار وقوع الصيام في شهر رمضان، ولكنه لا بأس به أيضاً لخفاء الواسطة. ثانيها: ما إذا كانت الواسطة جليّة جداً بحيث يرى العرف ملازمة بين تنزيل المستصحب وتنزيلها، فإذا نزل المستصحب منزلة المتيقّن السابق نزلت الواسطة تبعاً كذلك، فيجب ترتيب أثرها الشرعي قهراً. وإن شئت قلت: إنّ شدّة وضوح الواسطة وجلانها توجب عدّ أثر الواسطة أثراً لذي انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣٧٩ الواسطة، نظير أصله عدم دخول هلال شوال أو بقاء شهر رمضان في يوم الشكّ المثبت لكون الغد يوم العيد فيترتب عليه أحكام العيد من الصّلاة والغسل وزكاة الفطرة وغيرها، فإنّ إتصاف الغد بصفة العيد بعد استصحاب بقاء رمضان في يوم الشكّ من اللوازم العقليّة قطعاً، لكنّ العرف لا يفهمون من وجوب ترتيب آثار عدم انقضاء رمضان وعدم دخول شوال إلّا ترتيب أحكام آخريّة ذلك اليوم لشهر، وأوليّة غده لشهر آخر، لأجل وضوح لزوم أحدهما للآخر وعدم انفكاكهما في جعل الأحكام. ثالثها: ما إذا كانت الواسطة والمستصحب من قبيل المتضايين كاستصحاب بقاء زيد زوجاً، الذي يلازم بقاء هند مثلاً على زوجيتها، ولا يفهم العرف من جعل أحدهما لإلّا جعل الآخر، ولا يصحّ عندهم ترتيب آثار الزوجيّة على خصوص الزوج دون زوجته بل يرون هذا من قبيل التناقض في الجعل (وإن لم يكن كذلك حقيقة). هذا - ويمكن جعل هذا المورد من مصاديق جلاء الواسطة الذي مرّ بيانه آنفاً، والأمر في عدّهما أمرين مختلفين أو مصداقين لأمر واحد سهل. هذا كلّ ما استثنى من الأصل المثبت. ولكن قد اورد عليها من جانب الأعلام إشكالات: الأوّل: ما أورده المحقّق النائيني على الشيخ الأعظم رحمهما الله في القسم الأوّل وهو ما إذا كانت الواسطة خفيّة، وتبعه بعض أعظم تلامذته، وهو: «أنّه لا مسوّغ للأخذ بهذه المسامحة، فإنّ الرجوع إلى العرف إنّما هو لتعيين مفهوم اللفظ عند الشكّ فيه أو في ضيقه وسعته مع العلم بأصله في الجملة، لأنّ موضوع الحجية هو الظهور العرفي، فالمرجع الوحيد في تعيين الظاهر هو العرف، سواء كان الظهور من جهة الوضع أو من جهة القرينة المقاليّة والحاليّة، ولا يجوز الرجوع إلى العرف والأخذ بمسامحاتهم بعد تعيين المفهوم وتشخيص الظهور اللفظي كما هو المسلّم في مسألة الكزّ... وكذا في مسألة الزكاة» (١). أقول: يرد عليه: أولاً: أنّ المسامحات العرفيّة على قسمين: قسم منها ما يكون العرف فيه ملتفتاً إلى انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣٨٠ تسامحه كما في باب الكزّ والنصاب، فإنّه يعلم أنّ ٩٩٩ مثقالاً من الذهب أو الماء ليس الف مثقال، ولكن يسامح في اطلاق الألف عليه، ففي هذا القسم، الصحيح كما قال، أي عدم حجية التسامح العرفي، وقسم منها ما لا يكون كذلك، أي يكون العرف غافلاً عنه ولا يلتفت إليه ولو عند الدقّة، كما في مثل الدم فهو يحكم بأنّ لونه ليس دماً، مع أنّه يمكن أن يقال: بأنّ انتقال العرض من شيء إلى شيء آخر بدون انتقال معروضه محال عقلاً، فبقاء اللون دليل على بقاء الأجزاء الصغار من الدم، وكذا في ما إذا لاقت يده الميتة وأصاب بها رائحتها، فهو يحكم بعد الاغتسال بعدم وجود أجزاء الميتة في اليد، ففي مثل هذه الموارد لا إشكال في الحجية، وإلّا كان على الشارع اخراج العرف عن الغفلة، ولا إشكال في أنّ خفاء الواسطة قد يكون من هذا القسم. ثانياً: أنّ موارد خفاء الواسطة داخله في القسم الأوّل من كلامه، أي ما إذا كان الشكّ في تعيين المفهوم أو سعته وضيقه، فيكون المرجع فيها العرف، وبعبارة أخرى: كان الوجه في عدم حجية المثبتات انصراف دليل «لا تنقض» عنها، وهو ليس جارياً في المقام، أي لا يكون ذلك الاطلاق منصرفاً عن موارد خفاء الواسطة عند العرف. وإن شئت قلت: يستفاد من تعميم الشارع حجية الاستصحاب لموارد خفاء الواسطة في مورد حديث زرارة ورواية علي بن محمّد القاساني أنّ أثر الأثر أثر عنده في هذه الموارد. الثاني: ما أورده المحقّق الأصفهانى رحمه الله على صاحب الكفاية في المورد الثاني والثالث (مورد جلاء الواسطة والمتلازمين) وحاصله: «أنّه لا حاجة إلى إثبات بقاء أحد المتضايين باستصحاب الآخر، بل يجري الاستصحاب في كلّ واحد منهما. هذا في المتلازمين، وهكذا في جلاء الواسطة (الذي مثل له بباب العلّة والمعلول كاستصحاب حركة اليد وإثبات آثار حركة المفتاح) فيمكن إجراء استصحاب حركة المفتاح في عرض استصحاب حركة اليد، للعلم بوجود كلّ واحد منهما» (١). ويرد عليه أيضاً: أنّ كلامه في مورد جلاء الواسطة صادق في مثل ما ذكره من مثال حركة اليد والمفتاح وما أشبهه من موارد العلّة والمعلول، لا في مثل ما ذكرناه من مثال انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣٨١ استصحاب بقاء رمضان في يوم الشكّ، لعدم جريان الاستصحاب بالنسبة إلى كون الغد عيداً، فلا يمكن إثباته إلّا من

طريق استصحاب بقاء عدم دخول هلال شوال في يوم الشك. الثالث: وجود الأصل المعارض في موارد خفاء الواسطة دائماً، لأن استصحاب بقاء الرطوبة في الذباب لإثبات نجاسة الثوب مثلما معارض مع استصحاب بقاء الطهارة في الثوب. وفيه: أيضاً أن الاستصحاب الثاني محكوم للأول، لأنه من قبيل الأصل المسببي في مقابل الأصل السببي، حيث إنه بعد جريان استصحاب بقاء الرطوبة لا يبقى شك في نجاسة الثوب تعديداً حتى تصل النوبة إلى استصحاب طهارته. فظهر أن الوارد من هذه الإشكالات إنما هو إشكال المحقق الأصفهاني رحمه الله في خصوص المتضايين وأشباهه. هذا كله في المقام الثالث.

المقام الرابع: الفرق بين مثبتات الاصول والأمارات

المشهور بين المتأخرين من الاصوليين حجية مثبتات الأمارات مطلقاً، فيثبت بالأماره مؤديها وملزومها ولوازمها وملازماتها ولو بالف واسطة، وهذا بخلاف مثبتات الاصول. والقول الثاني: ما ذهب إليه بعض أساتذتنا العظام وهو عدم الحجية مطلقاً في كليهما. والثالث: التفصيل بين الموارد المختلفة، وهو المختار وسيأتي بيانه وشرحه. أما القول الأول فاستدل عليه ببيانات أربع: البيان الأول: ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله وهو: «أن الأماره كما تحكى عن المؤدى ونشير إليه، كذلك تحكى عن أطرافها من ملزومها ولوازمها وملازماتها، لأن مقتضى اطلاق دليل اعتبارها لزوم تصديقها في حكايتها في جميع ذلك». وتوضيحه: أن الأماره تنحل إلى حكايات متعدده مطابقيه والتزاميه، فهي كما تحكى عن المؤدى بالمطابقه فكذلك تحكى عن أطرافه بالالتزام (فتخرج في الواقع عن كونها مثبتة على تعبير بعض محشى الكفاية). انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣٨٢ ويمكن أن يناقش فيه: أولاً: بأن كلامه وإن كان صادقاً في مثل خبر الواحد، لأن له الحكايه، والحكايه عن الشىء حكاية عن لوازمه (وكذا الإقرار والبينة) ولكنه لا يصدق في مثل أصالة اليد، حيث إنها لا تحكى ولا تخبر عن شىء، وليس لها لسان حتى تنحل إلى حكايات عديدة. وثانياً: أنه يقبل في نفس خبر الواحد أيضاً في الجملة لا بالجملة، لأن انحلاله إلى إخبارات عديدة مبنى على التفات المخبر باللوازم والملازمات، وأما اللوازم التي ليس المخبر عالماً بها ولا متوجهاً إليها فلا يصح أن يكون الإخبار عن الملزوم إخباراً عن تلك اللوازم. البيان الثاني: أن حجيه الأماره هي من باب أنها توجب حصول الظن نوعاً، والظن بشىء ظن بلوازمه. وفيه: أنه المبنى مخدوش، لأن مناط الحجية ليس هو حصول الظن النوعي، وإلا يلزم حجيه الظن مطلقاً، وهو - على الظاهر - ممتنع لا يلتزم به المستدل نفسه. البيان الثالث: ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله من «أن الأماره إنما تكون محرزه للمؤدى وكاشفه عنه كشافاً ناقصاً، والشارع بأدلة اعتبارها قد أكمل جهه نقصها، فصارت الأماره ببركه اعتبارها كاشفه ومحرزه كالعلم، وبعد إنكشاف المؤدى يترتب عليه جميع ما للمؤدى من الخواص والآثار على قواعد سلسله العلل والمعلولات واللوازم والملزومات» (١). أقول: إن كلامه هذا أيضاً من آثار مبناه المعروف من أن معنى الحجية جعل صفة المحرزية والكاشفيه واليقين، فكأن الشارع يقول: أن لمفهوم الحجية قسمين من المصداق: قسم تكويني، وقسم اعتباري يحتاج إلى جعل واعتبار ممن بيده الاعتبار، فبعد جعل الحجية يصير مصداقاً واقعياً للعلم فيترتب عليها لوازمها وملازماتها كالعلم التكويني. ولكن قد مر كراراً أن صفة اليقين أمر تكويني لا يمكن جعلها في عالم الاعتبار، وينبغي أن نشير هنا إلى ما أفاد المحقق العراقي رحمه الله في تعليقه على فوائد الاصول، فإنه قال: «الطريقيه بمعنى التميم الكشف وتامية الانكشاف المساق لإلغاء الاحتمال بحقيقته يستحيل أن تناله يد الجعل تشريعاً» (٢). انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣٨٣ البيان الرابع: ما أفاده بعض الأعظم في رسائله حيث قال: «أما وجه حجيه مثبتات الأمارات فهو أن جميع الأمارات الشرعيه إنما هي أمارات عقلائية أمضاها الشارع، وليس فيها ما تكون حجيتها بتأسيس من الشرع كظواهر الألفاظ وقول اللغوى على القول بحجيته وخبر الثقة ... ومعلوم أن بناء العقلاء على العمل بها إنما هو لأجل إثباتها الواقع لا للتعبد بالعمل بها، فإذا ثبت الواقع بها تثبت لوازمه وملزوماته وملازماته بعين الملاك الذي لنفسه فكما أن العلم بالشىء موجب للعلم بلوازمه وملزوماته وملازماته مطلقاً فكذلك الوثوق به موجب للوثوق بها ... ولو حاولنا إثبات حجيه الأمارات بالأدلة النقلية لما أمكن لنا إثبات حجيه مثبتاتها، بل ولا لوازمها الشرعيه إذا كانت مع الواسطة الشرعيه» (١). وفيه: أولاً: أننا نمنع الصغرى، وهي كون جميع

الأمارات إضائية، لأنّ بعض الإمارات كالقرعة لا إشكال في أنّها تأسيسية فيما إذا كان هناك واقع في البين ولم تكن القرعة لمجرد حسم مادة النزاع، كما هو كذلك غالباً، فإنّ المنساق من أدلته حجّية القرعة في الشرع أنّها كاشفة عن الواقع غالباً أو دائماً إذا اجتمع فيها شرائطها، فقد ورد في الحديث النبوي: «ليس من قوم تقارعوا ثمّ فوّضوا أمرهم إلى الله إلّا خرج السهم الأصوب» وكذا ما ورد في الدعاء المأثور عند إجراء القرعة: «اللهم ربّ السموات السبع أيهم كان الحقّ له فأذه إليه» وفي رواية أخرى: «اللهم أنت الله لا إله إلّا أنت عالم الغيب والشهادة أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون فيّين لنا أمر هذا المولود» وكذا ما ورد في قضية يونس وقضية عبدالمطلب وغير ذلك من القرائن التي يغني تظافرها عن ملاحظة إسنادها، فمن جميع ذلك يعلم أنّ القرعة أمانة شرعية حيث لا أمانة، ويؤيده ما ورد في أمر الاستخارة فإنّها نوع من القرعة يطلب منها الكشف عن المصالح الواقعية لا مجرد رفع الحيرة «٢». إن قلت: إذا كانت القرعة من الإمارات فلا بدّ من تقديمها على الاصول العملية مع أنّه لا يقول به أحد. قلنا: المستفاد من ظواهر أدلّة القرعة أو صريحها أنّ كاشفيتها منحصرة بما إذا أشكل الأمر وسدّت أبواب الحلّ وطرق الفتح، وهذا لا يصدق إلّا فيما إذا لم توجد في البين أمانة ولا- انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣٨٤ أصل، فالقرعة أمانة تكشف عن الواقع حيث لا أمانة ولا أصل. هذا كله في القرعة. وهكذا سوق المسلمين، فهو أيضاً لا أثر له عند العقلاء، بل هو أمانة اخترعها الشارع المقدّس، وجعلها كاشفة عن طهارة ما يشتره المكلف من سوق المسلمين أو حليته من الذبائح وشبهها. ثانياً: لو سلّمنا وجود جميع الإمارات بين العقلاء لكنّنا لا نقبل إمضاء جميعها من جانب الشارع بل فيه تفصيل سيأتي توضيحه عند بيان المختار. هذا كله في القول الأوّل. أمّا القول الثاني: فهو ما ذهب إليه بعض الأعلام في مصباح الاصول من عدم الفرق بين الإمارات والاستصحاب وعدم حجّية المثبتات في المقامين، لأنّ عمدة الدليل على الفرق في نظره إنّما هو ما أفاده المحقّق النائيني رحمه الله (من أنّ العلم الوجداني شيء يقتضي ترتّب جميع الآثار حتّى ما كان منها بتوسّط اللوازم العقلية أو العادية ولو بالف واسطة، فكذا العلم التعبدى، بخلاف الاستصحاب، فإنّ المجعول فيه هو الجرى العملى على طبق اليقين السابق، وحيث إنّ اللازم لم يكن متيقناً فلا وجه للتعيّد به) ولكنّه أجاب عنه بأنّ «ما ذكره غير تامّ لأنّ العلم الوجداني إنّما يقتضى ذلك لأنّه من العلم بالملزوم يتولّد العلم باللازم بعد الالتفات إلى الملازمة، فترتّب آثار الملزوم ليس من جهة العلم بالملزوم، بل من جهة العلم بنفس اللازم المتولّد من العلم بالملزوم، ولذا يقولون: أنّ العلم بالنتيجة يتولّد من العلم بالصغرى والعلم بالكبرى ... بخلاف العلم التعبدى بالمجعول، فإنّه لا يتولّد منه العلم الوجداني باللازم- وهو واضح- ولا العلم التعبدى به لأنّ العلم التعبدى تابع لدليل التعبدى، وهو مختصّ بالملزوم دون لازم، لما عرفت من أنّ المخبر إنّما أخبر عنه لا عن لازمه». ثمّ استثنى باب الأخبار وقال: «نعم تكون مثبتات الأمانة حجّية في باب الأخبار فقط لأجل قيام السيرة القطعية من العقلاء على ترتيب اللوازم على الأخبار بالملزوم ولو مع الوسائط الكثيرة، ففي مثل الإقرار والبيّنة وخبر العادل يترتّب جميع الآثار ولو كانت بوساطة انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣٨٥ اللوازم العقلية أو العادية» (١). ولكن يرد عليه أيضاً: أنّ كلامه مبنى على انحصار وجوه الفرق بين مثبتات الإمارات والاصول فيما ذكره المحقّق النائيني رحمه الله، وهو ممنوع لما مرّ من الوجوه المختلفة، وسيأتي عند بيان المختار مزيد توضيح للمقام. أمّا القول الثالث: (وهو المختار) فهو التفصيل بين اللوازم الذاتية للأمانة فتكون حجّية، وبين اللوازم الإتفاقية فلا تكون حجّية، وإثباته لا بدّ من ذكر مقدّمة في بيان الفرق بين الأمانة والأصل فنقول. المشهور بينهم أنّ الفرق بين الأمانة والأصل أنّ الجهل بالواقع والشكّ فيه مأخوذ في موضوع الأصل دون الأمانة فإنّ الشكّ إنّما هو موردها لا- موضوعها. ولكنّه ممّا لا وجه ولا أصل له، والصحيح أنّ الجهل بالواقع والشكّ فيه أخذ في كليهما، والوجه في ذلك ما جاء في بعض الكلمات من «أنّ الاهمال بحسب مقام الثبوت غير معقول فلا محالة تكون حجّية الإمارات إمّا مطلقه بالنسبة إلى العالم والجاهل، أو مقيدة بالعالم والجاهل، أو مختصة بالجاهل، ولا مجال للالتزام بالأوّل والثاني فإنّه لا يعقل كون العمل بالأمانة واجباً على العالم بالواقع فبقى الوجه الأخير، وهو كون الأمانة مختصة بالجاهل وهو المطلوب (هذا بالنسبة إلى مقام الثبوت). مضافاً إلى أنّه في مقام الإثبات أيضاً مقيد به في لسان بعض الأدلّة كقوله تعالى: «فأشأولوا أهل الدّكر إنّ كُنتُمْ لَاتَعْلَمُونَ» (٢) (وقد استدللّ القوم بالأية في مباحث حجّية خبر الواحد تارة في مباحث الاجتهاد والتقليد أخرى). والصحيح في

الفرق بينهما أن للأماره كاشفيه عن الواقع وإن كان كشافاً ظنياً غير تام، بخلاف الأصل فليس فيه كشف عن الواقع أصلاً، ولا فرق في ذلك بين أن نأخذ الأماره والاصول من الشارع المقدس أو من بناء العقلاء، فإن لهم أيضاً أمارات واصول، بل الأمارات الموجوده في الشرع متخذة منهم غالباً كما عرفت آنفاً، وكذا الاصول الأربعة فإن جميعها انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣٨٦ موجوده بين العقلاء من أهل العرف. ومنها الاستصحاب فإنهم يجرون الاستصحاب في القوانين والمناصب كالكالو كاله ومقام القضاء والولاية وغيرها بعنوان الأصل لا الأماره، فهم ما دام لم يصل بأيديهم حكم جديد يعملون بما سبق. إذا عرفت هذا فنقول: الحق في المسأله هو التفصيل بين اللوازم الذاتية واللوازم الاتفاقية في باب الأمارات، وإن الأولى تثبت بالأماره دون الثانيه من دون فرق بين ما كانت مخترعه بيد الشارع وما كان عليه سيره العقلاء، ومن دون فرق بين أن تكون الأماره من الأخباريات أو لا، فإذا ثبت بالقرعه أن هذا المولود لزيد مثلاً فلا إشكال في ترتب لوازمه الذاتية عليه من كون فلان خاله وكون فلان عمه، مع أن القرعه ليست من الأخباريات، بخلاف اللوازم العرضية الإتفاقية، كما إذا أثبتنا بالبينه أو بمقتضى اليد أن هذه الدار لزيد وعلمنا من الخارج أن دار زيد كانت قبال القبله، فلا يثبت بهما جهه القبله، مع أن خبر الواحد من الأمارات الموجوده فيما بين العقلاء، ويكون من الأخباريات أيضاً، وهكذا إذا قامت أماره كأذان العارف الثقه على دخول الوقت وعلمنا من الخارج وجود ملازمه اتفاقية بين جهه القبله وبين وقوع الشمس بين العينين حين دخول الوقت، في مكان خاص، فلا يمكن إثبات جهه القبله من ناحيه إثبات دخول الوقت، وكذا العكس، فإذا قامت أماره على ثبوت القبله (كقبور المؤمنين) فلا يمكن إثبات دخول الوقت من مواجهه القبله في بعض الأمكنه لملازمه اتفاقية بينهما.

التنبه التاسع: بعض تطبيقات الأصل المثبت

وهو في الواقع تنبيه للتنبه السابق وتكميل له، والبحث فيه يقع في ثلاثة امور: ١- في أنه لا فرق في اللازم العادي أو العقلي بين كونه مبيناً مع المستصحب رأساً وبين كونه متحداً معه وجوداً بحيث لا يتغيران إلا مفهوماً، فالأصل مثبت في كليهما. ولتوضيح المقام والتحقيق في البحث لابد من الإشارة إلى الأقسام المختلفه للكلي، فنقول: تارة يكون الكلي منتزعاً من مرتبه ذات الشيء كما في الحيوان والإنسان والناطق ونحو ذلك. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣٨٧ واخرى ينتزع من الشيء بملاحظه إتصافه بأمر ليس بحذائه شيء في الخارج، ويكون من الخارج المحمول لا بضميمه شيء كوصف الممكن للإنسان. وثالثاً: ينتزع من الشيء بملاحظه إتصافه بعرض من الأعراض بحيث يكون من الامور الحقيقيه المتأصله التي بحذائها شيء في الخارج غير معروضها، وإن كان وجوده في ضمن وجود معروضه وكان من المحمول بالضميمه، كما في الأسود والأبيض والقاعد والقائم ونحو ذلك. هذه أقسام ثلاثة للكلي. ثم نقول: قد يتوهم أنه لا يجوز استصحاب الفرد وإجراء أحكام الكلي عليه في جميع الأقسام الثلاثة حتى القسم الأول الذي يكون من الذاتيات، لأن حيشه زيد المستصحب مثلاً غير حيشه كونه إنساناً، فيكون الجميع من الأصل المثبت. وقد يقال: بأن الاستصحاب مثبت في الأخيرين لا في الأول، لاتحاد الكلي فيه مع المستصحب اتحاداً ذاتياً، فأثر الكلي أثر للمستصحب حقيقه. ويمكن أن يقال بأنه مثبت في خصوص الأخير، لأن الأثر في كل واحد من القسمين الأولين يكون لنفس المستصحب واقعاً، حيث لا يكون بحذاء ذلك العنوان الكلي (المتحد مع المستصحب وجوداً) شيء آخر في الخارج غير المستصحب، بخلاف القسم الثالث لأن الأثر فيه ليس لنفس المستصحب واقعاً بل لما هو من اعراضه وهو السواد والبياض والقيام والقعود ونحو ذلك. أقول: أولاً: أنه لا فائده في هذا النزاع لأنه لا حاجه في إثبات آثار الكلي في هذه الأقسام إلى استصحاب الفرد بعد ما كان نفس الكلي أيضاً متيقناً سابقاً، لأن استصحاب نفس الكلي حينئذ يكون جارياً ومغنياً عن استصحاب الفرد. ثانياً: لو أغمضنا عن ذلك فإن الصحيح هو القول الثاني، أي عدم كون الاستصحاب مثبتاً في الأول دون الأخيرين، لأن الكلي في القسم الأول ليس في الواقع من اللوازم العقليه للمستصحب، لكونه منتزعاً من مقام ذاته ويكون متحداً معه ذاتاً، بخلاف الأخيرين. ٢- أنه لا فرق في الأثر المستصحب أو المترتب على المستصحب بين أن يكون حكماً تكليفياً أو حكماً وضعياً، وبتعبير آخر: بين أن يكون حكماً مجعولاً مستقلاً أو مجعولاً تبعاً كالشرطيّه والمانعيه. انوار

الأصول، ج ٣، ص: ٣٨٨ قد يقال: أن الأحكام الوضعية على ثلاثة أقسام: قسم منها ما يقع تحت يد الجعل ذاتاً واستقلالاً نظير الزوجية والملكية. وقسم منها ما يقع تحت يد الجعل بمنشأ انتزاعه كالجزية والشرطية للمكلف به، فإن شرطية الطهارة أو مانعية النجاسة مجعول تبعي وأمره بيد الشارع وضعاً ورفعاً، لكن من طريق وضع منشأ انتزاعه ورفعه. وقسم ثالث ما لا يكون مجعولاً للشارع لا نفسه ولا منشأ انتزاعه، لكونه من الامور التكوينية كشرائط التكليف، مثل دلوك الشمس للصلاة وغيره مما يكون داعياً وباعثاً للمولى على الحكم (ولكن قد ذكرنا سابقاً أن شرائط التكليف أيضاً ترجع إلى قيود الموضوع فتكن مجعولةً). أمّا القسم الأول فقال المحقق الخراساني رحمه الله بعدم كون الاستصحاب فيه مثبتاً، وأمّا القسم الثاني فقد يتوهم كون الاستصحاب فيه مثبتاً لكونه من الامور الانتزاعية العقلية لا الآثار الشرعية، ولكن أجاب عنه المحقق الخراساني رحمه الله بأنه أيضاً مجعول للشارع تبعاً بجعل منشأ انتزاعه فأمره أيضاً بيد الشارع وضعاً ورفعاً، فلا يكون الاستصحاب فيه مثبتاً، وأمّا القسم الثالث فمن الواضح أن الاستصحاب فيه مثبت. أقول: أولاً: أن هذا النزاع أيضاً مما لا طائل تحته، لأنه لا حاجة إلى استصحاب شرطية الطهارة مثلاً حتى يقال بأنه مثبت، بل يكفي استصحاب حكم تكليفي يوجد في جنب هذا الحكم الوضعي، وهو مفاد قوله تعالى «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا...» فيكفي استصحاب وجوب الوضوء عن استصحاب شرطية الوضوء للصلاة. وثانياً: أن معنى الأصل المثبت في كلام المحقق الخراساني رحمه الله في المقام نطاقه أوسع مما مر، حيث إنه في ما سبق كان عبارة عن ترتيب الآثار الشرعية بوساطة الآثار العقلية أو العادية على المستصحب، وفي المقام يعم ما إذا كان نفس المستصحب أو الأثر المترتب عليه بلا واسطة أمراً عقلياً ولم يكن له أثر شرعي، وبهذا يندفع ما أورده المحقق الأصفهاني رحمه الله عليه من هذه الناحية. ٣- في أنه لا فرق أيضاً في المستصحب أو المترتب على المستصحب بين أن يكون هو ثبوت حكم ووجوده، أو نفيه وعدمه. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣٨٩ فقد يقال: إذا كان المستصحب أو الأثر المترتب عليه عدم الحكم كان الاستصحاب مثبتاً، لأنّ العدم ليس ممّا يقع تحت يد الجعل، إمّا بلحاظ نفسه فواضح، وإمّا بلحاظ آثاره من الثواب أو العقاب فلائها من الآثار العقلية. ولكن أجاب عنه (بحق) المحقق الخراساني: أولاً: بأن نفي الأثر وعدمه أمره بيد الشارع كأمر ثبوته ووجوده، وثانياً: بأن عدم اطلاق الحكم على نفي الأثر غير ضائر، إذ ليس هناك ما دلّ على اعتباره بعد صدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عنه كصدقه على رفع اليد عن ثبوته ووجوده. وعلى هذا فيكون استصحاب البراءة المتيقنة حال الصغر أو الجنون جارياً، ولا يرد عليه ما أورده الشيخ الأعظم رحمه الله من أن عدم استحقاق العقاب في الآخرة ليس من اللوازم المجعولة الشرعية، لأنّ عدم استحقاق العقوبة وإن لم يكن من اللوازم المجعولة الشرعية لكن عدم المنع من الفعل (أو عدم التكليف) بنفسه أمر قابل للاستصحاب من دون حاجة إلى ترتب أثر مجعول عليه، وذلك لما عرفت آنفاً من عدم التفاوت في المستصحب أو المترتب على المستصحب بين أن يكون هو ثبوت الحكم ووجوده، أو عدمه ونفيه، فيترتب عليه أثره القهري وهو عدم ترتب العقاب لأنه وإن كان لازماً عقلياً له، ولكنه لازم مطلق لعدم المنع ولو في الظاهر، وسيأتي في التنبيه اللاحق أن اللازم العقلي أو العادي إنما لا يثبت بالاستصحاب إذا كان لازماً للوجود الواقعي، وأمّا إذا كان لازماً للوجود الأعم من الظاهري والواقعي فهذا ممّا يثبت به بلا كلام.

التنبيه العاشر: اللازم المطلق

في أن ما تقدّم من عدم ترتب اللازم العادي أو العقلي ولا الأثر الشرعي المترتب عليه إنما هو اللازم العادي أو العقلي للمستصحب واقعاً لا اللازم المطلق له ولو في الظاهر (أي سواء كان لوجوده الواقعي أو الظاهري) فليس الاستصحاب مثبتاً بالنسبة إليه، نظير ترتب الأجزاء على الطهارة الاستصحابية، حيث إن شرط الصلاة هو الأعم من الطهارة الواقعية والظاهرية فيترتب عليها الأجزاء وإن كان من آثارها العقلية، ونظير ترتب عدم العقاب على انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣٩٠ استصحاب عدم التكليف الذي مرّ ذكره آنفاً، وهذا من القضايا التي قياساتها معها، فإنّ الأثر العقلي إذا كان أثراً للحكم الظاهري والواقعي معاً، والمفروض ثبوت موضوعه وهو الحكم الظاهري هنا، فيترتب عليه بلا إشكال. ثم إن ههنا فروعاً فقهيته تذكر عادة في ذيل الأصل المثبت، ولكننا تركنا البحث عنها إلى محلّها

في الفقه.

التنبيه الحادي عشر: لزوم كون المستصحب حكماً شرعياً أو ذا حكم شرعي ولو بقاء

لا إشكال ولا كلام في أنه لا بد أن يكون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا حكم شرعي كما أشرنا إليه سابقاً، لأنه إن لم يكن كذلك كان التعبد به من الشارع لغواً فلا معنى للحكم باستصحاب بقاء تلك القطعة من الحجر مثلاً المطروحة في أرض كذا أو ذلك الحيوان الموجود في الأجمة. هذا- ولكن لا يخفى أنه يكفي كون المستصحب كذلك ولو بقاءً ولا يعتبر كونه حكماً شرعياً أو ذا حكم شرعي عند الحدوث فلو كانت اليد نجسة قبل الظهر مثلاً ولم يكن لهذه النجاسة أثر شرعي لعدم وجوب الصلوة مثلاً في ذلك الوقت ولا شيء آخر مما يعتبر فيه الطهارة ثم شككنا بعد الظهر في طهارتها كان استصحاب النجاسة جارياً بلا ريب لكونه موضوعاً ذا أثر شرعي في هذا الوقت وهو عدم جواز الصلوة بها. والوجه في ذلك أن الاستصحاب تعيد من جانب الشارع في الآن اللاحق، فيكفي وجود الأثر في هذا الآن، فيشمله اطلاق «لا تنقض»، لصدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عما تيقن به مطلقاً ولو كان حكماً أو موضوعاً ذا حكم بقاء لا حدوثاً. ولذلك نقول بحجية استصحاب عدم الأزلي في الشبهات الحكمية فيما إذا كان الشك في أصل جعل حكم من جانب الشارع وعدمه، مع أنه لم يكن للمستصحب (وهو عدم الحكم الفلاني) أثراً في الأزل. إن قلت: عدم الأزلي لا يتصور في الأحكام، لإمكان وجودها في علم الله على نهج انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣٩١ القضايا الحقيقية، فلا يقين سابق بهذا عدم حتى يمكن استصحابه. قلنا: أولاً: إنشاء الأحكام كذلك في الأزل لغواً لا يصدر من الشارع الحكيم. ثانياً: وجود الأحكام على نهج القضايا الإنشائية الحقيقية في علم الله من الأزل لا معنى محص له، لأن الإنشاء أمر حادث ووعاؤه الذهن، فلا بد فيه من وجود ذهن نبوي أو ولوي، والذي كان الله تبارك وتعالى عالماً به إنما هو صدور الإنشاء من جانبه فيما بعد، لا أنه صدر. ثالثاً: يمكن دعوى الإجماع على عدم وجود هذه الأحكام حتى بصورها الإنشائية في الأزل، بل قبل بعث النبي صلى الله عليه وآله، لأن الإجماع حاصل على نزول الأحكام تدريجياً، والقول بنزول القرآن عليه صلى الله عليه وآله مرتين: مرة دفعياً ومرة تدريجياً أيضاً لا ينافي ما ذكرنا فإنه على كل حال أمر حادث بعد البعث. بقي هنا شيء: وهو أنه قد لا يمكن جريان استصحاب عدم الأزلي، لا لعدم تصوّره، بل لإشكال آخر، وذلك في الشبهات الموضوعية فيما إذا كانت من قبيل عدم النعتي، أي فيما إذا كان الوصف قائماً بالغير بنحو كان الناقصة كقرشية المرأة، فلا يمكن استصحاب عدم قرشيتها، وعلى نحو كلي لا يمكن جريان الاستصحاب في مفاد ليس الناقصة (وإن كان المعروف بين جماعة من الأعلام جريانه) وذلك لما قد قرّر في محلّه من اعتبار وحدة القضية المتيقنة والقضية المشكوكه، وهي ليست حاصله في المقام، لأن القضية المتيقنة فيه عبارة عن القضية السالبة بانتفاء الموضوع، والقضية المشكوكه سالبة بانتفاء المحمول، أي عدم قرشية هذه المرأة، ولا ريب في مغايرة إحدى القضيتين الأخرى في نظر العرف. أضف إلى ذلك أن القضية السالبة بانتفاء الموضوع أمر غير معقول عند العرف، كما لا يخفى على الخبير، فلا يمكن عند العرف أن يقال: إن هذه المرأة لم تكن قرشية حين عدم وجودها فلنكن في الحال كذلك. وهذا في الواقع يرجع إلى عدم وجود يقين سابق عرفاً، فأركان الاستصحاب حينئذ غير تامّة من جهتين.

التنبيه الثاني عشر: استصحاب تأخر الحادث

لا إشكال في جريان الاستصحاب فيما إذا شك في أصل حدوث الحادث، حكماً كان أو موضوعاً، وأما إذا شك في تقدّمه وتأخره بعد العلم بتحقيق أصله كما إذا علمنا بموت زيد ولا نعلم هل هو مات يوم الخميس أو يوم الجمعة؟ وفرضنا ترتب أثر شرعي على موته في يوم الجمعة أو يوم الخميس بنذر وشبهه فهل يجري استصحاب عدم موته إلى يوم الجمعة، أي عدم تقدّمه على يوم الجمعة، أو عدم تأخره عن يوم الخميس، أو لا؟ وقع الكلام في مقامين: المقام الأول: فيما إذا لوحظ تقدّمه وتأخره بالنسبة إلى أجزاء الزمان كما

في المثال المذكور. المقام الثاني: فيما إذا لوحظ تقدّمه وتأخّره بالنسبة إلى حادث آخر قد علم بحدوثه أيضاً، كما إذا علم بموت متوارثين على التعاقب ولم يعرف المتقدم منهما على المتأخّر، أو علم بحصول ملاقاته اليد المتنجّسة بالماء وحصول الكزّية على التعاقب ولم يعلم المتقدم منهما، أو علم بموت الأب المسلم وإسلام الولد الكافر ولم يعرف المتقدم منهما أيضاً. أمّا المقام الأول: فلا شكّ في جريان استصحاب عدم تحقّق الحادث في الزمان الأوّل وترتيب آثار عدمه فقط، وأمّا آثار تأخّره عن الزمان الأوّل وآثار حدوثه في الزمان الثاني (يوم الجمعة في المثال) فلا، لكونه مثبتاً بالنسبة إلى عنوان التأخّر والحدوث، فلا بدّ في التخلّص عنه إمّا دعوى خفاء الواسطة، أو دعوى أنّه من باب المتضايفين، أو دعوى أنّ الحادث أمر مركّب من عدم الحادث في زمان ووجوده في زمان بعده، والقيّد الثاني حاصل بالوجدان لأنّ المفروض حصول الموت في الحال (أي يوم الجمعة في المثال) والقيّد الأوّل ثابت بالأصل، فحدوث الموت يوم الجمعة يثبت بضميمة أصل إلى وجدان. ولكن الإنصاف أنّ كلّاً من هذه الدعاوى في غير محلّه، أمّا الأولى فواضحة كالثانية، وأمّا الثالثة فلا لأنّ الحادث أمر بسيط ينتزع من الوجود في زمان وعدم الوجود في زمان آخر، نظير الفوقية التي تنتزع من كون هذا في هذا المكان وذاك في ذاك المكان لا أنّه أمر مركّب حتّى يمكن إثبات أحد جزئيه بالوجدان والآخر بالأصل. أمّا المقام الثاني: فالبحث فيه بنفسه يقع في موضعين: الموضع الأوّل: ما إذا كان كلّ من الحادثين مجهول التاريخ. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣٩٣ الموضع الثاني: ما إذا كان أحدهما معلوم التاريخ والآخر مجهول التاريخ. أمّا الموضع الأوّل فله أربعة أقسام: ١- ما إذا كان الأثر الشرعي لتقدّم أحدهما أو لتأخّره أو لتقارنه بنحو مفاد كان التامة. ٢- ما إذا كان الأثر الشرعي للحادث المتّصف بالتقدّم أو التأخّر أو التقارن بنحو مفاد كان الناقصة. ٣- ما إذا كان الأثر الشرعي لعدم تقدّم أحدهما على الآخر أو لتأخّره أو لتقارنه بنحو مفاد ليس التامة. ٤- ما إذا كان الأثر الشرعي لعدم الحادث المتّصف بالتقدّم أو التأخّر أو التقارن بنحو مفاد ليس الناقصة، كما إذا قيل: لم يكن الإبن متّصفاً بالإسلام في زمن موت الأب. وهي هنا قسم خامس ذكره المحقّق الخراساني رحمه الله في بعض كلماته، وهو ما إذا كان الأثر للعدم النعتي، أي للحادث المتّصف بالعدم في زمان حدوث الآخر بنحو مفاد كان الناقصة، ولكن يعلم حاله بالدقّة في أبحاث الأربعة المزبورة. أمّا القسم الأوّل: فلا إشكال في جريان استصحاب العدم (أي عدم التقدّم إذا كان الأثر لتقدّم أحدهما، وهكذا بالنسبة إلى التأخّر والتقارن) بلا معارض، لتامة أركان الاستصحاب فيه، نعم إذا كان الأثر لتقدّم كلّ منهما أو لتقارن كلّ منهما أو لتأخّر كلّ منهما أو كان الأثر لأحد الحادثين بجميع أنحاء من التقدّم والتأخّر والتقارن كان الاستصحاب معارضاً كما لا يخفى. أمّا القسم الثاني: فلا يجري فيه الاستصحاب لعدم يقين سابق بقضيّة «كان الإبن كافراً عند موت أبيه المسلم». مثلاً كما هو واضح. وأمّا القسم الثالث فيظهر حكمه من القسم الأوّل، لأنّ الأثر مترتب على عدم التقدّم والتأخّر والتقارن، كما أنّ العدم النعتي أيضاً يظهر حكمه من القسم الثاني، لكون الأثر فيه أيضاً مترتباً بنحو مفاد كان الناقصة، فلا يقين سابق فيه فلا يجري الاستصحاب. إنّما الإشكال والكلام في القسم الرابع، وهو مفاد ليس الناقصة، والمراد منه أن يكون الأثر مترتباً مثلاً على عدم كون الماء كزّاً في زمن الملاقاة وعلى عدم كون النجس ملاقياً للماء حتّى صار كزّاً، فوقع الخلاف فيه بين الشيخ الأعظم والمحقّق الخراساني رحمه الله، فقال الشيخ الأعظم رحمه الله بأنّ الاستصحاب جارٍ فيه ولكنّه يتساقط للمعارضه فيما إذا كان الأثر موجوداً في انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣٩٤ كلا الطرفين، أمّا إذا كان الأثر مفروضاً في أحدهما فلا يتساقط، والمحقّق الخراساني ذهب إلى عدم جريانه رأساً لعدم إدراجه تحت أدلّة الاستصحاب ولو كان الأثر مفروضاً في طرف واحد دون الآخر، وذلك لعدم إحراز إتصال زمان شكّه بزمان يقينه. توضيح ذلك: إنّه لا ريب في أنّ المستفاد من قول الشارع «لا تنقض اليقين بالشكّ» لزوم إتصال زمان اليقين بالشكّ، فلو انفصل أحدهما عن الآخر لم يشمل هذا الاطلاق، وإذا قد عرفت ذلك فلنرجع إلى ما نحن بصدده فنقول: المفروض أنّ الماء لم يكن كزّاً يوم الجمعة ولم يلاق نجساً، ثمّ علمنا بحدوث أحدهما إجمالاً في يوم السبت والآخر في يوم الأحد وإجماعاً في نهاية ذاك اليوم، فلو قلنا أنّ الماء لم يكن كزّاً في زمن الملاقاة إحتمل في ذلك احتمالين: أحدهما أن يكون زمن الملاقاة في متن الواقع يوم السبت، والثاني، أن يكون يوم الأحد، فلو كان زمن الملاقاة في الواقع يوم السبت كان متّصلاً بيوم الجمعة فتمّ إتصال زمان اليقين بالشكّ، وأمّا لو كان زمن الملاقاة

في الواقع يوم الأحد كان منفصلاً عن زمن اليقين، لإنفصال يوم الأحد عن يوم الجمعة، وحيث لا- نعلم أن الواقع أى واحد من الاحتمالين فتكون المسألة من الشبهات المصادقية لحديث «لا تنقض». وقد إستشكل المحقق الخراساني رحمه الله على نفسه بأنه لا شبهة في إتصال مجموع الزمانين وفي مثلنا يوم السبت والأحد بذلك الآن الذي هو قبل زمان اليقين بحدوث أحدهما، وأن مجموع الزمانين هو زمان الشك في حدوث الكرية مثلاً فكيف يقال بعدم إحراز اتصال زمان شكّه بزمان يقينه؟ وأجاب عنه بما حاصله: أن هذا صحيح إذا لوحظت الكرية بالنسبة إلى أجزاء الزمان فيستصحب عدم الكرية من زمان اليقين به وهو يوم الجمعة إلى آخر الأحد بلا مانع عنه، وأما إذا لوحظ بالنسبة إلى الملاقاة وكان ظرف وجودها أحد الزمانين (السبت أو الأحد، لا كليهما) فلا شبهة في عدم إحراز اتصال زمانه بزمان اليقين. أقول: الحق مع ذلك كله مع الشيخ الأعظم رحمه الله كما إعترف به كثير من المحققين الذين جاؤوا بعد المحقق الخراساني رحمه الله، وذلك لوقوع الخلط في كلامه بين عدم ترتب الأثر في زمان وبين عدم الشك في ذلك الزمان، حيث لا ريب في المقام في أن كلاً من السبت والأحد يوم الشك، إلّا أنّ في أحدهما وهو يوم السبت لا يترتب أثر شرعى على عدم الكرية في فرض كون انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣٩٥ الملاقاة يوم الأحد في الواقع، بل الأثر يترتب على عدم الكرية حين الملاقاة فقط. وبيان آخر: أن زمان الملاقاة ظرف للمستصحب (عدم وقوع الكرية حين الملاقاة) وليس قيماً له، كما أنه مقتضى اعتبار وحدة القضية المشكوكة والقضية المتيقنة، لأنه لا ريب في أن الزمان في القضية المتيقنة ظرف لا قيد، فلتكن في المشكوكة أيضاً كذلك. وبعبارة اخرى: كما أننا نقول: لم يكن الماء كزراً قطعاً يوم الجمعة (ويوم الجمعة ظرف له) كذلك نقول: وقع الشك في أنه هل صار كزراً يوم السبت ويوم الأحد أو لا-؟ غاية الأمر أن يوم الأحد في مفروض الكلام يوم الملاقاة فهو أيضاً ظرف فاتحدت القضيتان واتصلتا. وأجاب المحقق النائيني رحمه الله عن إشكال المحقق الخراساني رحمه الله بوجه آخر وحاصله: أن الشك واليقين من الصفات النفسانية الوجدانية، لا يتطرق إليها الشك، فإنه لا معنى للشك في أن له يقين أم لا، أو في أن له شك أم لا، ونحن نجد بوجداننا أنه لا انفصال بين الشك واليقين في المقام لأن انفصال الشك عن اليقين لا- يمكن إلا بتخلل يقين يصاده، وهو مفقود في المقام (١) (انتهى ملخصاً). ولكن يرد عليه: أن الظاهر أن مراد المحقق الخراساني من الشك واليقين إنما هو المشكوك والمتيقن الخارجيين، ولا شبهة في تخلل يوم السبت مثلاً بين الجمعة والأحد في المثال المذكور، ومن الواضح أنه يمكن تصوّر الشبهة المصادقية في الامور الخارجية. بقى هنا شيء: وهو ذكر المثال لما إذا انفصل زمان الشك عن زمان اليقين وكان المورد من قبيل الشبهة المصادقية للمختصيص، فنذكر هنا مثالين: أحدهما: ما جاء في كلمات المحقق النراقي رحمه الله وأشار إليه المحقق النائيني رحمه الله في بعض كلماته في المقام، وهو ما إذا علمنا بعدم وجوب الجلوس قبل الظهر، ثم علمنا بوجوبه بعد الظهر، ثم شككنا في وجوبه عند غروب الشمس، فلا- يمكن إجراء استصحاب عدم وجوب الجلوس الثابت قبل الظهر، لانفصال زمان الشك في الوجوب عن زومان اليقين بعدمه، بتخلل زمان انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣٩٦ اليقين بالوجوب، وقد ذكر هذا المثال المحقق النراقي رحمه الله في كلامه عند الاستدلال لعدم جواز إجراء الاستصحاب في الشبهات الحكمية. ثانيهما: ما قد يكون في أطراف العلم الإجمالي بعد العلم التفصيلي، كما إذا كانت في البين ذبيحة وميته، ثم اختلطا وإشبه الأمر علينا فلا نعلم أيتهما ذبيحة وأيتهما ميتة؟ فلا يمكن إجراء استصحاب عدم التذكية في كل واحد منهما، لا لوجود العلم الإجمالي بأن أحدهما مذكي، لأن العلم الإجمالي يمنع عن جريان الأصل في أطرافه إذا إستلزم مخالفة عملية، ولا يخفى أنه لا يلزم من إجراء استصحاب عدم التذكية في كلا الطرفين مخالفة عملية، بل الإشكال في انفصال زمان الشك عن زمان اليقين، حيث إن زمان اليقين بعدم التذكية في كليهما إنما هو زمان حياتهما، وزمان الشك هو بعد الاختلاط وبعد فصل اليقين بصيرورة أحدهما مذكي وصيرورة الآخر ميتة. هذا كله في المقام الأول، وهو ما إذا كان كل من الحادثن مجهول التاريخ. أمّا الموضع الثاني: (وهو ما إذا كان أحدهما مجهول التاريخ والآخر معلوم التاريخ، كما إذا علمنا في المثال السابق بوقوع الملاقاة في يوم الأحد، ولا نعلم أن الكرية هل وقعت يوم السبت حتى لا تؤثر الملاقاة في نجاسة الماء أو وقعت بعد الأحد حتى يكون الماء نجساً؟) فيجرب فيه أيضاً الأقسام الخمسة المذكورة في المقام الأول، كما لا- كلام في أربعة منها هنا أيضاً، بل إنما الكلام

والإشكال في مفاد ليس الناقصة (والمراد منه- كما أشرنا سابقاً- ما إذا كان الأثر مترتباً مثلاً على عدم كون الماء كزراً في زمن الملاقاة وعلى عدم كون النجس ملاقياً للماء إلى أن صار كزراً). فقد حكم الشيخ الأعظم رحمه الله فيه بجريان استصحاب العدم في خصوص مجهول التاريخ دون معلوم التاريخ، ومقتضى ما ذكره المحقق الخراساني رحمه الله عدم جريانه فيهما لما عرفت من شبهة انفصال زمان الشك عن زمان اليقين فيه أيضاً، كما أشار إليه في بعض كلماته في المقام، لأن المفروض أن زمان الشك بالنسبة إلى مجهول التاريخ هو يوم الأحد (فإنه يوم الملاقاة) وزمان اليقين بعدم الكزبة هو يوم الجمعة، ولكن الجواب هو الجواب فلا نعيد. هذا بالنسبة إلى مجهول التاريخ. وأما معلوم التاريخ فذهب الشيخ الأعظم رحمه الله إلى عدم جريان استصحاب العدم فيه كما مر، آنفاً وتبعه عليه جماعة آخرون. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣٩٧ وقد يتوهم أنه يجري الاستصحاب فيه أيضاً، لأن الكزبة مثلاً وإن كان وجودها معلوماً لنا بالنسبة إلى اجزاء الزمان ولكنه مجهول بالنسبة إلى زمان الملاقاة، فالأصل عدم وجودها حين الملاقاة ومقتضاه النجاسة. وقد اجيب عنه بوجوه: أولها: (وهو العمدة) أن مفاد الاستصحاب هو الحكم ببقاء ما كان متيقناً في عمود الزمان وجزه إلى زمان الشك في الارتفاع، وفي المقام لا شك لنا في معلوم التاريخ باعتبار عمود الزمان حتى نجزه بالتعبد الاستصحابي. وبعبارة أخرى: لا شك لنا في معلوم التاريخ في زمان أصلاً، فإنه قبل حدوثه (المعلوم لنا وقته تفصيلاً) لا شك في انتفائه، وبعد حدوثه لا شك في وجوده، بل الشك فيه إنما هو بالقياس إلى الآخر. ثانيها: سلمنا بجريان استصحاب العدم فيه أيضاً، ولكنه محكوم للاستصحاب الجارى في مجهول التاريخ، لأنه مسببى والاستصحاب الجارى في مجهول التاريخ سببى، لأن الشك في أن الملاقاة هل وقعت قبل الكزبة أو بعدها (مع أن زمان الملاقاة معلوم) ينشأ في الحقيقة من الشك في زمان الكزبة، فحيث أننا لا نعلم أن الكزبة هل وقعت يوم السبت بعد الأحد نشك في أن الملاقاة الواقعة يوم الأحد هل وقعت حين وجود الكزبة أو وقعت حين عدمها. ولكن يرد عليه: أن السببية وإن كانت هنا معلومة ولكن التسبب فيه ليس شرعياً، وقد ذكر في محله لزوم ذلك في حكومه الأصل السببى على المسببى. ثالثها: ما عرفت من حديث انفصال زمان الشك عن زمان اليقين فإنه صادق في معلوم التاريخ أيضاً. ولكن قد عرفت الجواب عنه بما لا مزيد عليه. وقد ظهر إلى هنا أن الحق عدم جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ تبعاً للشيخ الأعظم رحمه الله فيجوز في مجهول التاريخ من دون معارض. بقى هنا شيء: وهو توارد الحالتين المتعاقبتين (المتضادتين كالوضوء والحدث) في محل واحد، والفرق انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣٩٨ بينه وبين ما سبق (وهو توارد الحادثتين) أن الحالتين في المقام لمكان تضادهما لا- يتصور فيهما التقارن، بخلاف الحادثتين كالملاقاة واحد كموت المتوارثين ونحوه، بينما الحالتان المتعاقبتان تعرضان لمحل واحد كما في مثل الوضوء والحدث، هذا مضافاً إلى أن الكلام فيما سبق وقع في استصحاب عدم أحدهما إلى حال حدوث الآخر، وهي هنا يقع في استصحاب وجود أحدهما أو عدمه إلى زمان خاص. وكيف كان فالأقوال في المسألة أربعة: ١- ما يظهر من كلمات الشيخ الأعظم رحمه الله من التفصيل بين ما إذا كانا مجهول التاريخ فيجوز الاستصحاب في كليهما ويتعارضان فيتساقطان، وما إذا كان أحدهما معلوم التاريخ فيجوز فيه دون مجهول التاريخ، على عكس ما سبق في الحادثتين. ٢- ما قد يظهر من كلمات المحقق الخراساني من عدم جريان الاستصحاب فيه مطلقاً. ٣- جريان الاستصحاب في كلتا صورتين، وهو ما ذهب إليه المحقق النائيني رحمه الله في أجود التقريرات. ٤- الأخذ بضد الحالة السابقة على الحالتين إن كانت معلومة لنا، وهو منسوب إلى المحقق الثاني رحمه الله وجماعه، بل وإلى المحقق الأول رحمه الله أيضاً في المعتبر. أمّا القول الأول: الذى هو المختار فيمكن أن يستدل له بأنه إذا كانا مجهول التاريخ فحيث إن أركان الاستصحاب في كليهما تامة فيجوز في كليهما ويتساقطان، كما أن الأركان تامة في خصوص معلوم التاريخ فيما إذا كان أحدهما معلوم التاريخ، دون مجهول التاريخ، وذلك ببيانين: أحدهما: أن مراده دائر بين ما هو معلوم الارتفاع وما هو مشكوك الحدوث، فإذا علم بأنه توضعاً عند الزوال مثلاً وعلم أيضاً بحدوث الحدث، ولا يعلم أنه وقع قبل الزوال أو بعده فلا يجري استصحاب بقاء الحدث، لأنه بالنسبة إلى قبل الزوال معلوم ارتفاعه فلا شك فيه، وبالنسبة إلى بعد الزوال مشكوك حدوثه فلا يقين به. ثانيهما: أنه من أوضح مصاديق احتمال انفصال زمان اليقين عن زمان الشك، أى أنه من مصاديق الشبهة المصدقية لدليل «لا تنقض» لأن

الحدث إن وقع قبل الزوال حصل الانفصال قطعاً ودخل في قوله: «انقضه ييقين آخر» فلا يكون الإتصال محرزاً في عمود الزمان، مع أن انوار الأصول، ج ٣، ص: ٣٩٩ الاستصحاب استمرار لعمر المستصحب في عمود الزمان كما مرّ. وأمّا القول الثاني: وهو مختار المحقّق الخراساني (عدم جريان الاستصحاب مطلقاً) فدلّيه نفس ما مرّ في البحث السابق من عدم إحراز اتصال زمان الشكّ بزمان اليقين حتّى في معلوم التاريخ، لأنّه وإن كان تاريخ حدوثه معلوماً لنا ولكن اتّصاله بزمان الشكّ الحاضر غير معلوم لنا، لاحتمال انفصاله عنه وتخلّل ما هو المجهول تاريخ والمعلوم تحقّقه إجمالاً، بينهما. ولكن الجواب أيضاً هو الجواب فلا نعيده وهو الجواب الذي سبق في مسألة تعاقب الحادثتين أيضاً. وأمّا القول الثالث: (مختار المحقّق النائيني رحمه الله) وهو الجريان مطلقاً فالوجه فيه بالنسبة إلى مجهولي التاريخ ما مرّ، وأمّا بالنسبة إلى مجهول التاريخ في مقابل معلوم التاريخ فيقول: «وأمّا بالنسبة إلى المجهول تاريخه وهو الحدث في المثال فربّما يقال بعدم جريان الاستصحاب فيه تارةً من جهة عدم إحراز اتصال زمان اليقين بالشكّ فيه، واخرى من جهة أن أمره مردّد بين ما هو مقطوع الإرتفاع كما إذا كان قبل الطهارة، وما هو مشكوك الحدوث من جهة احتمال حدوثه بعدها المحكوم بالعدم بالأصل، ولذلك قد عرفت حديث شرطية إحراز اتصال زمان اليقين بالشكّ وأنّ دوران أمر الحادث بين كونه مقطوع الارتفاع أو مشكوك الحدوث إنّما يضرّ باستصحاب الفرد دون الكلّي، فلا مانع من جريان الاستصحاب في مجهول التاريخ أيضاً بنحو استصحاب الكلّي» (١). ولكن يرد عليه: أوّلاً: ما مرّ سابقاً بأنّ المستصحب في مثل هذا المورد ليس كلياً لأنّ المتيقّن إنّما هو ذلك الفرد المبهم الواقع في الخارج وما نشير إليه في الاستصحاب، فهو جزئي حقيقي، وتسميته كلياً مجاز ناش عن إبهام صفاته. وثانياً: سلّمنا، ولكنّه يتمّ بالنسبة إلى خصوص البيان الأوّل، ويبقى البيان الثاني (أعني شبهة انفصال زمان اليقين عن زمان الشكّ) على تماميته، وقد عرفت أنّ ما ذهب إليه المحقّق النائيني رحمه الله من عدم الانفصال (من جهة أنّ اليقين والشكّ من الصفات الوجدانية التي لا انوار الأصول، ج ٣، ص: ٤٠٠ يتطرّق إليها الشكّ) وأنّ الإتصال في أمثال المقام حاصل بالوجدان، مدفوع بما مرّ أيضاً من أنّ الاعتبار بوجود المتيقّن والمشكوك، وبملاحظة زمانهما تحصل شبهة الانفصال، فراجع ما مرّ منّا في تعاقب الحادثتين. أمّا القول الرابع: وهو الأخذ بضدّ الحالة السابقة فالوجه فيه هو القطع بارتفاع الحالة السابقة بوجود ما هو ضدّها قطعاً، والشكّ في ارتفاعه لاحتمال وجوده بعد وجود الحادث الآخر الموافق للحالة السابقة، فيكون مجرى للاستصحاب. ولكن يرد عليه: أنّه أشبه بالمغالطة، لأنّه كما أنّ ضدّ الحالة السابقة وجد قطعاً وهو مشكوك الارتفاع، كذلك الحادث الآخر الموافق للحالة السابقة بوجود ما هو ضدّها قطعاً، والشكّ في ارتفاعه لاحتمال وجوده بعد وجود الحادث الآخر الموافق للحالة السابقة، فيكون مجرى للاستصحاب. ثمّ إنّ بعض الأعظم اختار هذا المذهب (أي الأخذ بضدّ الحالة السابقة) في جميع صور المسألة إلّا فيما إذا لم يكن معلوم التاريخ ضدّ الحالة السابقة، حيث قال: «والتحقيق عندي هو قول المحقّق رحمه الله في مجهولي التاريخ والتفصيل في معلومه بأنّه إن كان معلوم التاريخ هو ضدّ الحالة السابقة فكالمحقّق رحمه الله (١)، وإلّا فكالمشهور، وإن ينطبق المسلكان نتيجةً أحياناً. أمّا في مجهولي التاريخ فلا أنّ الحادث أمر واحد له أسباب كثيرة، وتكون سببها الأسباب الكثيرة للشئ الواحد سبباً اقتضائية، بمعنى أنّ كلّ سبب يتقدّم في الوجود الخارجي صار سبباً فعلياً مؤثراً في حصول المسبّب، وإذا وجد سائر الأسباب بعده لم تتصف بالسببية الفعلية... فإذا كان المكلف متيقّناً بكونه محدثاً في أوّل النهار فعلم بحدوث طهارة وحدث بين النهار، وشكّ في المتقدّم والمتأخّر، يكون استصحاب الطهارة المتيقّنة ممّا لا إشكال فيه، ولا يجري استصحاب الحدث، لعدم تيقّن الحالة السابقة لا تفصيلاً ولا إجمالاً، فإنّ الحدث المعلوم بالتفصيل الذي كان متحقّقاً أوّل النهار قد زال يقيناً، وليس له علم إجمالي بوجود الحدث إمّا قبل الوضوء أو بعده لأنّ الحدث قبل الوضوء معلوم تفصيلي، وبعده مشكوك بالشكّ البدوي... هذا حال مجهولي التاريخ، وأمّا إذا جهل تاريخ الحدث وعلم تاريخ الطهارة مع كون الحالة السابقة هو الحدث فاستصحاب الحدث لا يجري، لعين ما ذكرنا في مجهولي التاريخ من عدم انوار الأصول، ج ٣، ص: ٤٠١ العلم الإجمالي بالحدث فلا تكون حالة سابقة متيقّنة للحدث، ولكن استصحاب الطهارة لا مانع منه... وإذا جهل تاريخ الطهارة مع العلم بالحدث سابقاً وعلم تاريخ الحدث فاستصحاب المعلوم التاريخ يعارض استصحاب الطهارة المعلومه بالإجمال ونحكم بلزوم التطهّر عقلاً لقاعدة الاشتغال» (١). أقول: وكأنّ منشأ الإشتباه في هذا

الكلام هو مسألة فعلية تأثير سبب الحدث وشأنية سببته، والحال أنه لا أثر لها في المقام فإننا نعلم علماً قطعياً أن المكلف كان محدثاً مقارناً للحدث الثاني بأى سبب كان (الحدث السابق أو الحدث اللاحق) والكلام إنما هو في أصل وجود المسبب، وهو قطعي في تلك الحالة، ثم نشك في ارتفاع هذا الحدث، فأركان الاستصحاب فيه تامة. وإن شئت قلت: التردد في سبب وجود الشيء بعد القطع بوجوده لا يوجب تعدد وجود الشيء أو الشك في أصل وجود المسبب. بقى هنا امور: الأول: في مقتضى الأصل العملي بعد تعارض الاستصحابين وتساقطهما. وهو مختلف باختلاف المقامات، فإذا كانت الحالتان الطهارة والحدث، فالمرجع هو أصالة الاشتغال لأن الواجب إتيان الصلوة مع الطهارة، والمفروض عدم وجودها لا بالوجدان ولا بالأصل لسقوطه بالمعارضة، وإذا كانت الطهارة، عن الخبث والنجاسة فيكون المرجع أصالة الطهارة (قاعدة الطهارة المأخوذة من قوله عليه السلام كل شيء طاهر...) ولا يخفى أن أصالة الطهارة غير استصحابها، وإن كانتا الكرية والقلّة فالمرجع بعد تعارض أصالة عدم الكرية وأصالة عدم القلّة إنما هو استصحاب الطهارة الثابتة قبل الملاقاة بالنسبة إلى الملاقى (بالفتح) واستصحاب النجاسة الثابتة قبل الملاقاة بالنسبة إلى الملاقى (بالكسر). الثاني: أن ما ذكرنا من جريان الاستصحاب أو عدم جريانه في المقام كان مختصاً بمفاد كان التامة، أو ليس التامة، أى أصل وجود الحدث أو الوضوء أو عدمهما، ولا يجرى بالنسبة إلى مفاد كان الناقصة (كان النوم متقدماً على الوضوء أو بالعكس مثلاً) أو مفاد ليس الناقصة انوار الأصول، ج ٣، ص: ٤٠٢ (لم تكن الطهارة متقدمة على الحدث أو بالعكس مثلاً) لأنه ليس له حالة سابقة متيقنة كما لا يخفى.

الثالث: في كلام المحقق النائيني رحمه الله حيث يرجع إلى مسألة فقهية في باب الطهارة، وهي ما إذا كان هناك ماءان مشتبهان قليلاً وكان الماء منحصراً بهما، فجاء في الحديث: «ويهريقهما ويتيمم» سواء كان للإهراق موضوعية أو لم تكن فوق البحث في أنه هل هو حكم على القاعدة، أو يكون من التعبد المحض؟ فيمكن أن يقال: أنه تعبد محض لأن مقتضى القاعدة الاحتياط بالتوضي بكل واحد منهما، ثم إتيان الصلوة به نظير إتيان الصلوة في أربع جهات في مشتبه القبلة. وقال بعض أنه حكم على القاعدة في الجملة لأنه بمجرد وقوع القطرة الاولى من الماء الثاني موضع إصابة الماء الأول قبل انفصال الغسالة يحصل له العلم التفصيلي بنجاسة اليد ثم يشك في زوال النجاسة وحصول الطهارة بعد انفصالها (لأنه إن كان النجس هو الماء الأول كانت الغسالة طاهرة وإن كان النجس هو الماء الثاني كانت الغسالة نجسة) فيستصحب بقاء النجاسة فتبقى يده نجسة لا يمكن معها إتيان كل ما يشترط فيه الطهارة، والشارع المقدس حذراً من وقوع المكلف في هذه المحاذير أمر بإهراقهما والتيمم. المحقق النائيني رحمه الله تصدى لدفع هذه المشكلة وإثبات عدم تنجس اليد في صورة عدم الإهراق، وبالمآل إثبات أن هذا الحكم ليس على القاعدة بل هو تعبد محض، وذلك بتطبيق ما تبناه في مسألة توارد الحالتين على هذه المسألة فقال: «ومن هنا يظهر الحال في المغسول بمائتين مشتبهين بالنجاسة ولو كان الغسل ثانياً بماء قليل، فإن نجاسة المغسول عند ملاقاة الماء الثاني وإن كانت معلومة تفصيلاً إما من جهة تنجسه بملاقاته أو من جهة بقاء نجاسته السابقة من جهة ملاقاة الماء الأول، ومشكوك الارتفاع بانفصال الغسالة عنه، إلا أن غاية ذلك هو جريان الاستصحاب في طرف النجاسة شخصياً، وهذا لا ينافي جريان الاستصحاب في طرف الطهارة كلياً، ضرورة أن وجود الطهارة مع قطع النظر عن خصوصية كونه بعد الغسل بالماء الثاني أو قبله معلوم تفصيلاً ومشكوك بقاءه وجداناً، فغاية الأمر هو وقوع المعارضة بين استصحاب الكلي والشخصي (فيتعارضان ويتساقطان والمرجع أصالة الطهارة فيكون الحكم انوار الأصول، ج ٣، ص: ٤٠٣ بالإهراق تعبد من الشارع)» ١. أقول: يرد عليه ما مرّ آنفاً من أن تسمية هذا باسم استصحاب الكلي لا يدفع المحذور، أى شبهة انفصال زمان اليقين عن زمان الشك بسبب القطع بوجود آن معين في عمود الزمان محكوم بالنجاسة قطعاً.

التنبيه الثالث عشر: استصحاب الكتابي

وهو نزاع وقع بين السيد محمد باقر القزويني رحمه الله (حينما قدم إلى قرية ذي الكفل من القرى الواقعة بين النجف و كربلاء وفي مسير زيارته) والعالم اليهودي بعد أن ادعى جريان استصحاب نبوة موسى وأجاب عنه القزويني بجواب اقتبسه مما روى عن الإمام

الرضا عليه السلام «٢» في جواب جاثليق العالم المسيحي، وهو «أنا مقرّر بنبوّة كلّ موسى أخبر بنبوّة نبي الإسلام صلى الله عليه وآله وكافر بنبوّة كلّ موسى لم يقرّر بنبوّة محمّد صلى الله عليه وآله وكتابه». ولم يرتضه اليهود نظراً إلى أن موسى جزئى حقيقى لا كلى يكون له مصاديق مختلفة. أقول: لا بدّ قبل الورود في أصل البحث من بيان مقدّمه، وهى أن هذا النزاع متفرّع على كون الإيمان أمراً وراء العلم واليقين، أى يمكن التفكيك بينهما، وإلا لو كان الإيمان عين اليقين ولا يمكن التفكيك بينهما فلا فائدة في هذا النزاع، لأنّه لا يترتب حينئذ على هذا الاستصحاب أثر علمى، نعم لو كان الإيمان أمراً وراء اليقين وهو فعل القلب أمكن جريان الاستصحاب فيه من جهة هذا الأثر لأنّه لا فرق هنا بين فعل الجوانح والجوارح. والحقّ أنّ النسبة بين الإيمان واليقين العموم من وجه، فقد يحصل اليقين بشيء من دون حصول الإيمان به، كما صرح به في قوله تعالى: «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا» (٣)، وقد ورد في اصول الكافي في ذيل هذه الآية عن الصادق عليه السلام في تفسير كفر الجحود (بعد أن قسّم الكفر على خمسة وجوه) «هو أن يجحد الجاحد وهو يعلم أنّه حقّ قد استقرّ انوار الأصول، ج ٣، ص: ٤٠٤ عنده» (١). وكذا العكس، كما يشهد به قوله تعالى: «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيحًا مِنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ» (٢) وقوله تعالى: «إِنَّ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ» (٣)، وقد ورد عن ابن أبى محمود عن الرضا عليه السلام: «فإنّ أدنى ما يخرج به الرجل عن الإيمان أن يقول للحصاة: هذه نواة. ثمّ يدين بذلك ويبرأ ممّن خلفه» (٤). وبالجملة أنّ حقيقة الإيمان هى الإقرار فى القلب والتسليم القلبى (عقد القلب) وهو ممّا يمكن إنفكاكه عن العلم واليقين، فقد يحصل التسليم بشيء فى القلب مع أنّه لا يقين له به، كما فى قضية الإيمان بالجبت والطاغوت فى الآية، بل قد يكون اليقين بضده، كما فى قضية الحصاة الواردة فى الرواية، وقد يكون بالعكس كما فى قضية فرعون وقومه. إذا عرفت هذا فنقول: أنّ استصحاب الكتابى نبوّة موسى عليه السلام أو عيسى عليه السلام مختلّ من جهات شتى: ١- إنّ منشأ حجّية الاستصحاب إن كان هو الأخبار الواردة من ناحية أئمتنا عليهم السلام التى ترجع بالمآل إلى نبينا صلى الله عليه وآله فحجّية الاستصحاب تكون متوقّفة على قبول رسالته صلى الله عليه وآله فكيف يمكن أن يكون الاستصحاب دليلاً على عدم نبوّةه؟ فليس هذا إلّا من قبيل ما يلزم من وجوده عدمه، وهو محال، وإن كان هو بناء العقلاء فكذلك، لأنّ حجّية هذا النبأ متوقّفة على امضائه من جانب الأئمة عليهم السلام فيعود المحذور، أو من جانب موسى عليه السلام ولا دليل عليه، أى لا دليل على عدم ردع هذا البناء فى شريعة موسى عليه السلام لأنّها ليست مضبوطة، بل دخلت أيدى التحريف فيها، فلا يمكن أن يقال: أنّه لو صدر من جانب موسى عليه السلام ردع بالنسبة إلى هذا البناء لبان ولوصل إلينا. ٢- نّ جريان الاستصحاب فرع لوجود يقين سابق بنبوّة موسى عليه السلام ولا يقين لنا بها إلّا من طريق أخبار أئمتنا أو الآيات الواردة فى القرآن الكريم، وكلتاها تلازم ثبوت نبوّة نبينا ونسخ شريعة موسى عليه السلام وعيسى عليه السلام. إن قلت: إنّ شريعة موسى أو عيسى عليه السلام ثابتة بالتواتر من التاريخ الموجب لليقين. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٤٠٥ قلنا: كلّاً، هذا غير ثابت، وإن كان مشهوراً فى كثير من الأعصار لأنّ مجرّد الشهرة غير كافية، وإن هو إلّا ما ادّعى من نبوّة زردشت مع أنّها مشكوكه، ومعامله المجوس معاملة أهل الكتاب (كما ورد فى رواياتنا) لا- يدلّ على كون زردشت نبياً لولا- تلك الروايات، بل ومع تلك الروايات أيضاً لأنّ زردشت لم يثبت كونه نبي المجوس. ٣- من شرائط جريان الاستصحاب فى مثل المقام هو الفحص إلى حدّ اليأس لأنّه وإن كان من الشبهات الموضوعيّة ولكنّه من الامور الاعتقاديّة بل هو أساس الأحكام ومنشأها ومبناها، فإذا كان الاستصحاب فى حكم واحد مشروطاً بالفحص فما ظنكك بأساس الأحكام الإلهيّة كلّها؟ وبعبارة اخرى: يعتبر الفحص أيضاً فى الموضوعات الاعتقاديّة كالشبهات الحكميّة كما صرح به المحقّق الأصفهاني رحمه الله فى تعليقه، وحينئذ نقول: إنّنا بعد الفحص عن نبوّة نبينا لم يبق لنا شكّ فى ثبوتها ونسخ شريعة موسى وعيسى عليهما السلام فليس الاستصحاب جارياً بالنسبة إلينا. وبعبارة اخرى: إن كان المراد من الشكّ فى كلام الكتابى هو الشكّ قبل الفحص فلا- اعتبار به، وإن كان المراد به الشكّ بعد الفحص فهو منتف. ٤- لا بدّ فى المسائل الاعتقاديّة واصول الدين (كما أشرنا إليه فى طليعة البحث) من تحصيل الجزم واليقين، وهو لا يحصل من طريق الاستصحاب ولو سلّمنا حجّيته. ٥- إنّ ما ورد فى كلام الإمام الرضا عليه السلام جواب صحيح فى محلّه، ولكنّه وقع فى مناظرة اليهودى مورداً للمناقشة،

لإشكال وقع في نقل السيد القزويني رحمه الله، حيث إن المتيقن المستصحب في نقله هو نبوة كل عيسى عليه السلام أو موسى عليه السلام الذي أخبر عن نبوة محمد صلى الله عليه وآله، فأجابه الكتابي بأن المتيقن هو وجود موسى عليه السلام وهو جزئي حقيقي لا يصدق على غير واحد، وهو معلوم لكم ولنا، وجعله كلياً خلافاً للتحقيق، مع أن الوارد في كلام الرضا عليه السلام: «أنا مقرّ بنبوة عيسى وكتابه وما بشر به أمته وأقرت به الحواريون» (١) أي نبوة شخص عيسى عليه السلام وكتابه وما بشر به، لا نبوة كل عيسى، فهو عليه السلام يقول: «إن المتيقن لنا ليس هو خصوص نبوة عيسى فحسب، بل هي وما بشر به أمته، أي كما إننا نعلم بنبوة عيسى عليه السلام نعلم أيضاً بأنه بشر انوار الأصول، ج ٣، ص: ٤٠٦ نبوة محمد صلى الله عليه وآله، وحينئذ لا يبقى لنا شك بالنسبة إلى نبوة نبينا إذا لاحظنا العلامات التي ذكرها عيسى عليه السلام لتشخيص نبوة محمد صلى الله عليه وآله، فلا يمكن التفكيك بين نبوة عيسى عليه السلام ونبوة محمد صلى الله عليه وآله ودعوى اليقين بأحدهما دون الآخر. نعم، قد ورد في ذيل الكلام المزبور: «وكافر بنبوة كل عيسى لم يقرب نبوة محمد وكتابه» ولكنه محمول على صدره ويفسر به، فالمراد من هذه العبارة كون الاعتراف بنبوة عيسى عليه السلام (وهو وجود شخصي) مقيداً بإخباره عن نبوة محمد صلى الله عليه وآله ولا يمكن العكس بأن يجعل الذيل تفسيراً للصدر لما هو المعلوم من الخارج أن عيسى عليه السلام كان جزئياً حقيقياً. بقي هنا شيء: وهو تحقيق في كلام المحقق الخراساني رحمه الله في المقام، الذي يتلخص في ثلاث مقامات: الأول: في أنه لا فرق في جريان الاستصحاب وحجته بين أن يكون المستصحب من الأحكام الفرعية أو الموضوعات الخارجية أو اللغوية (إذا كانت ذات أحكام شرعية) وبين أن يكون من الأمور الاعتقادية التي كان المهم فيها شرعاً هو الانقياد والتسليم والإعتقاد (بمعنى عقد القلب عليها) أي من الأعمال القلبية الاختيارية، لأن ذلك من أعمال الجوارح وهذا من أعمال الجوانح، فلا إشكال في جريان استصحاب في كليهما موضوعاً وحكماً فيما إذا كان هناك يقين سابق وشك لاحق. إن قلت: إن الاستصحاب أصل عملي فيجب إجراءه في الفروع العملية ولا معنى لإجرائه في الأمور الاعتقادية. قلنا: أن معنى كونه أصلاً عملياً أنه وظيفة للشاك تعديداً في ظرف شكّه وتحيريه في قبال الأمارات الحاكية عن الواقع الراجعة للشك ولو تعديداً لا أنه يختص بالفروع العملية المطلوب فيها عمل الجوارح، بل يعم عمل الجوانح أيضاً إذا تم فيها أركانها. نعم، في الأمور الاعتقادية التي كان المهم فيها شرعاً وعقلاً هو القطع بها ومعرفتها (لا خصوص الانقياد والتسليم القلبي) فلا مجال للاستصحاب موضوعاً بل يجري حكماً، فلو كان متيقناً بوجود تحصيل القطع بشيء (كتفاصيل القيامة) في زمان وشكّه في بقاء وجوبه، يستصحب بقاء الوجوب، وأما لو شكّ في حياة إمام زمانه مثلاً فلا يستصحب، لأن الواجب انوار الأصول، ج ٣، ص: ٤٠٧ فيه تحصيل القطع والمعرفة به، ومن المعلوم أن الاستصحاب ممّا لا يجدى في حصولها. وحينئذ لا بد لجريانه في هذا القسم من ترتب أثر شرعي عليه، فهذا القسم من الأمور الاعتقادية كسائر الموضوعات لا بد في جريانه فيها من أن يكون في المورد أثر شرعي. الثاني: فيما ينقدح ممّا ذكر في المقام الأول، وهو أنه لا مجال للاستصحاب في نفس النبوة إذا كانت ناشئة من كمال النفس بمثابة يوحى إليها، لعدم الشك في بقائها، لكونها ممّا لا تزول بعد اتّصاف النفس بها لعدم كونها مجعولة شرعاً بل إنّها من الصفات الخارجية التكوينية، ولو فرضنا إمكان زوالها وعروض الشكّ عليها فلا يترتب عليها أثر شرعي مهمّ حتى نستصحبها، نعم لو كانت من المناصب المجعولة كالوكالة كانت بنفسها مورداً للاستصحاب، ولكن يحتاج الاستصحاب حينئذ إلى دليل غير منوط بتلك النبوة وغير مأخوذ من ذلك الشرع، وإلا لزم الدور كما لا يخفى، وهكذا إذا كان المراد من استصحابها استصحاب بعض أحكام شريعته من اتّصف بالنبوة السابقة فلا إشكال في جريانه أيضاً.

الثالث: فيما يترتب على المقامين الأولين، وهو أنه لا موقع لتشبث الكتابي باستصحاب نبوة موسى عليه السلام أو عيسى عليه السلام أصلاً، لا الزاماً للمسلم ولا إقناعاً به. أمّا إلهاماً للمسلم فلعدم شكّه في بقاء نبوة موسى عليه السلام أو عيسى عليه السلام بل هو متيقن بنسخها وإلّا فليس بمسلم، وبعبارة أخرى: أن المسلم ما لم يعترف بأنه كان على يقين سابق فشكّ لم يلزم به. وأمّا إقناعاً فلوجهين: أحدهما: لزوم معرفة النبي عقلاً بالفحص والنظر في حالاته ومعجزاته، لما عرفت من أن النبوة هي من الأمور الاعتقادية التي يجب فيها بحكم العقل تحصيل القطع والمعرفة به يقيناً، ومن المعلوم أن استصحاب النبوة هو ممّا لا يجدى في حصولها. ثانيهما: أنه لا دليل على

التعبد ببقائها عند الشك فيه لا عقلاً ولا شرعاً، أما عقلاً فواضح، إذ ليس الحكم بالبقاء عند اليقين بالحدوث من مستقلات العقل، وأما شرعاً فلأنّ الدليل الشرعي إن كان هو من الشريعة السابقة فاستصحاب النبوة السابقة بسببه ممّا يستلزم الدور، وإن كان من الشريعة اللاحقة فيستلزم الخلف (انتهى كلامه بتوضيح منّا). أقول: أوّلاً: كان ينبغي أن يشير المحقق الخراساني رحمه الله إلى الوجه الصحيح من بين الوجوه الثلاثة التي ذكر في تفسير النبوة، وحيث إنّه لم يذكر مختاره فيه فنقول: أمّا المعنى الأوّل (وهو انوار الأصول، ج ٣، ص: ٤٠٨ أن تكون النبوة ناشئة من كمال النفس) فلا ريب في عدم صحته لما سيأتي في بيان وجه المختار، وهكذا الوجه الثالث (وهو أن يكون المراد من النبوة أحكام شريعة من اتّصف بها واستصحابها هو استصحاب بعض أحكامها) لما سيأتي أيضاً بل الصحيح إنّما هو المعنى الثاني (وهو كون النبوة من المناصب المَجْعُولَة) كما يشهد عليه قوله تعالى: «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا» (١) حيث إنّ النبوة والإمامة فيما يهمنّا في المقام على وزان واحد، وقوله تعالى: «اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ» (٢)، وقوله تعالى: «وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَى» (٣) فإنّ هذه الآيات ونظائرها صريحة أو كالصريحة في كون النبوة منصباً من المناصب المَجْعُولَة من ناحية الشارع فإنّ التعبير بالجعل والاختيار كالصريح في هذا المعنى، نعم هذا مقام لا يعطيه الحكيم إلّا لمن تمّت القابلية فيه. ثانياً: ههنا وجه رابع في المراد من النبوة وهو أن يكون المراد منها مجموع الأحكام والتعاليم الموجودة في تلك الشريعة السابقة، وهذا هو الصحيح المختار لأنّ من المسلّم أنّ انقضاء شريعة موسى وعيسى عليهما السلام ليست بمعنى عزلهما عن ذلك المنصب الإلهي أو بمعنى تنزلهما عن تلك المرتبة من كمال النفس، بل إنّها بمعنى انقضاء أمد شريعتيها وخروجها عن كونها ديناً رسمياً للعباد، ولا يخفى أنّ هذا المعنى أيضاً لا يمكن استصحاب بقاءه عند الشك فيه، لما مرّ من عدم وجود الدليل على الاستصحاب من غير ناحية الشريعة الإسلامية ولغيره ممّا مرّ ذكره، ولو فرضنا وجود الدليل على الاستصحاب في نفس الشريعة السابقة فأيضاً لا يمكن التمسك به لإثبات بقاء أحكام تلك الشريعة، لما أفاده بعض الأعلام من «أنّ حجّية الاستصحاب من جملة تلك الأحكام فيلزم التمسك به لإثبات بقاء نفسه وهو دور ظاهر» (٤). ثالثاً: لو فرضنا كون النبوة أمراً تكوينياً فلا يمكن الإيراد على جريان الاستصحاب فيه بعدم ترتّب أثر عملي شرعي عليه لأنّ وجوب الإعتقاد القلبي به وعقد القلب عليه أثر عملي جانحي شرعي، وإن كان الكاشف عنه هو العقل، نظير وجوب المقدمه.

التنبيه الرابع عشر: استصحاب حكم المخصّص

إذا خصّص العام وخرج منه بعض الأفراد في بعض الأزمنة ولم يكن للدليل الخاصّ اطلاقاً أزمانياً إمّا لكونه لبيّاً كالإجماع، أو لكونه لفظياً لا اطلاقاً له، وتردّد الزمان الخارج بين الأقل والأكثر، فهل يرجع عند الشكّ أي بعد انقضاء الزمان الأقل إلى عموم العام أو إلى استصحاب حكم المخصّص؟ فإذا قال مثلاً أكرم كلّ عالم وقام الإجماع على حرمة إكرام زيد العالم في يوم الجمعة، ووقع الشكّ في حرمة إكرامه يوم السبت فهل يرجع في يوم السبت إلى عموم العام من وجوب الإكرام، أو إلى استصحاب حكم الخاصّ من حرمة الإكرام؟ ومثاله الشرعي أوفوا بالعقود، فإنّه لا شكّ في أنّ له عموماً أفرادياً لأنّ «العقود» جمع معرّف باللام، وهو من صيغ العموم، فإذا جاء دليل خيار الغبن وأخراج المعاملة الغبنية مثلاً عن تحت هذا العموم وعلمنا بخروجها عن تحت هذا العام في الآن الأوّل من الالتفات إلى الغبن والضرر، وشككنا في خروجها في الأزمنة المتأخّرة عن الآن الأوّل فهل المرجع هو عموم العام والحكم باللزوم في سائر الأزمنة حتّى يكون الخيار فورياً، أو استصحاب حكم المخصّص حتّى يكون الخيار على التراخي؟ (ولا يخفى أنّ هذا النزاع جارٍ بناءً على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكميّة). وهو ممّا لم يعنون بوضوح في كلمات قدماء الأصحاب، ولعلّ أوّل من عنونه تفصيلاً هو الشيخ الأعظم في رسائله، فإنّه فضّل فيه بين ما إذا كان للعام عموم أزمانى كعمومه الإفرادى فيرجع إلى عموم العام، وبين ما إذا لم يكن له عموم كذلك وإن كان الحكم فيه للاستمرار والدوام إمّا بالنصوصيّة أو بالإطلاق فيرجع إلى استصحاب حكم المخصّص. قد يقال في مقام توضيح هذا التفصيل: أنّه إذا كان العام بحسب عموم الأزمانى أيضاً انحلالياً مثل عموم الافرادى بمعنى كون كلّ قطعة من الزمان موضوعاً مستقلاً لحكم العام بحيث لا يكون إمتثال الحكم أو عصيانه في تلك القطعة مربوطاً بالإمتثال

والعصيان في سائر القطعات، بل يكون لكلّ قطعة إمتثاله وعصيانه، ففي هذه الصورة خروج قطعته من الزمان عن تحت العموم الأزمانى لا يضرّ بوجود أصالة العموم بالنسبة إلى القطعات الاخر، إذ حال أصالة العموم بناءً على هذا بالنسبة إلى الأزمان حال أصالة العموم بالنسبة إلى الافراد، وأمّا إذا لم يكن كذلك، أى لم تكن كلّ قطعته من الزمان موضوعاً مستقلاً بل كان مجموع القطعات انوار الأصول، ج ٣، ص: ٤١٠ موضوعاً واحداً، فلا- يبقى مجال للتمسك بعموم العام، فإن شكّ في حكم هذا الفرد بقاءً بعد خروجه عن تحت العام فلا- مفرّ عن الرجوع إلى الاستصحاب. وأمّا المحقّق الخراسانى رحمه الله فقد افترض للمسألة أربع صور، وحكم في صورتين منها بأنّ المرجع عموم العام وهما ما إذا كان للعام عموم أزمانى وكان الزمان فى الخاصّ قيدها لموضوعه، أو كان الزمان فى الخاصّ ظرفاً لثبوت حكمه. وحكم فى صورة ثالثة منها بأنّ المرجع استصحاب حكم الخاصّ، وهى ما إذا كان الزمان ظرفاً لثبوت الحكم فى كلّ واحد من العام والخاصّ. ثمّ استدرك بأنّه لو كان الخاصّ غير قاطع لاستمرار حكم العام كما إذا كان الخاصّ مخصّياً له من الأوّل لما ضرّ بالتمسك بالعام حينئذٍ فى غير مورد دلالة الخاصّ بل يكون أوّل زمان استمرار حكم العام بعد زمان دلالة الخاصّ، فإذا قال مثلاً اوفوا بالعقود وخصّص أوله بخيار المجلس فى الجملة على نحو تردّد الخيار بين أن يكن هو فى المجلس الحقيقى عيناً أو فيه وما يقرب منه صحّ التمسك بعموم اوفوا بالعقود لإثبات اللزوم فى غير المجلس الحقيقى ولو كان ممّا يقرب منه، بخلاف ما إذا قال اوفوا بالعقود وخصّص وسطه بخيار الغبن أو العيب ونحوهما وتردّد الخيار بين الزمان الأقل والأكثر، فلا يصحّ التمسك بعموم اوفوا بالعقود لإثبات اللزوم بعد انقضاء الزمان الأقل. وحكم فى صورة رابعة بأنّ المرجع سائر الاصول، وهى ما إذا كان الزمان ظرفاً لثبوت حكم العام وقيدها لموضوع الخاصّ، لأنّ المفروض عدم العموم الأزمانى للعام حتّى يرجع إليه، وأنّ الزمان قيد لموضوع الخاصّ فلا يمكن الاستصحاب فيه لتبدل الموضوع (انتهى كلامه). أقول: هي هنا امور تجب الإشارة إليها: الأوّل: أنّه لا يصحّ التفكيك بين العام والخاصّ بجعل الزمان فى أحدهما قيدها وفى الآخر ظرفاً، لأنّ المفروض أنّ الخاصّ بعض افراد العام وداخل فيه ثمّ خرج، فإن لم يكن قيدها ودخيلها فى المصلحة أو المفسدة فى كليهما، وإن كان قيدها ودخيلها فيها فى كليهما أيضاً، وحينئذٍ تصير الصور المتصورّة فى المسألة اثنتين لا أربعة. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٤١١ الثانى: أنّه لا مانع من استصحاب حكم الخاصّ حتّى فى الصورة الرابعة لأنّ الزمان فيها وإن كان قيدها ولكنه ليس قيدها للموضوع حتّى يتبدل الموضوع بمضيه، بل إنّه قيد للحكم فى أمثال المقام غالباً، فلا إشكال فى أنّ يوم الجمعة فى مثال، لا تكرم زيداً يوم الجمعة لا يكون قيدها لا لزيد الذى يكون موضوعاً لوجوب الإكرام ولا للإكرام الذى يكون متعلّقاً للوجوب، بل إنّه قيد لنفس الوجوب، وحينئذٍ يكون الموضوع السابق باقٍ على حاله ويستصحب حكمه. الثالث: إنّ ما ذكره من الاستدراك فى القسم الثالث من إمكان الرجوع إلى العام فيما إذا كان التخصيص من الأوّل لا يمكن المساعدة عليه، لأنّ المفروض أنّ الحكم فى العام واحد مستمرّ ولا ينحلّ ولا يفرد بالزمان، وحينئذٍ إذا انقطع هذا الحكم بالتخصيص ولو كان من الأوّل يحتاج إثباته بعد الانقطاع إلى دليل. ثمّ إنّ بعض الأعلام بعد أن فسّر تفصيل الشيخ الأعظم رحمه الله (بين ما إذا كان للعام عموم أزمانى وما إذا لم يكن له عموم أزمانى) بأنّ العموم الأزمانى تارة يكون على نحو العموم الاستغراقى واخرى يكون على نحو العموم المجموعى، إستشكل عليه بأنّه مخالف لما نقّحناه فى بحث العام والخاصّ من عدم الفرق فى جواز الرجوع إلى العام بين كونه استغراقياً أو مجموعياً، فكما لا فرق بينهما فى الأفراد العرضية ويرجع إلى العموم فى غير ما علم خروجه بمخصّص سواء كان بنحو العموم الاستغراقى (كما فى مثال أكرم العلماء) أو كان بنحو العموم المجموعى (كما فى مثال أكرم هذه العشرة، فيما إذا كان المراد إكرام مجموع العشرة من حيث المجموع ثمّ علمنا بخروج زيد منها) لأنّ التخصيص (تخصيص مجموع العشرة بزيد) لا يمنع شمول العام للاجزاء الاخر، كذلك لا فرق بين العموم الاستغراقى والعموم المجموعى بالنسبة إلى الأفراد الطولية فى جواز الرجوع إلى العام مع الشكّ فى التخصيص، غاية الأمر أنّه يثبت بالرجوع إلى العموم الاستغراقى حكم استقلالى، وبالعموم المجموعى حكم ضمنى للجزء المشكوك فيه «١». انوار الأصول، ج ٣، ص: ٤١٢ أقول: الحقّ هو وجود الفرق بين العام الاستغراقى والعام المجموعى فى المقام، وما أرسله إرسال المسلّم فى باب العام والخاصّ فى غير محلّه، وذلك لأنّ العام فى العموم الاستغراقى كلّى له أفراد كثيرة

ويتعدّد الحكم فيه بتعدّد افراده فإذا خرج فرد واحد بقيت سائر الافراد على حالها. بخلاف العموم المجموعى فإنّ العام فيه وجود واحد مستمر له أمر واحد، وتعلّق هذا الأمر بالمجموع بما هو مجموع، فإذا خرج جزء منه سقط الأمر المتعلّق بالمجموع، ولا أمر آخر يثبت الحكم به، ولذلك يكون مقتضى القاعدة فى صيام شهر رمضان سقوط الصيام عن الوجوب إذا اضطرّ المكلف بالأكل أو الشرب ولو فى ساعة، إلّا أن يدلّ دليل خاصّ على بقاء الوجوب كما فى ذى العطاش على قوله، وكما أنّه قد يقال بذلك فى باب الصّيلة فى فاقد الطهورين لأنّ المفروض أنّ الصّيلة والطهارة كأمر واحد لا يمكن التفكيك بينهما. ولذلك لا يتمسك الفقهاء لإثبات بقاء الوجوب بعموم العام فى هذه الموارد بل يستدلّون بقاعدة الميسور. نعم إذا كان الخاصّ فى العام المجموعى متصلاً كما إذا قال: «أكرم مجموع العشرة إلّازيداً» كان العموم بعد إخراج الفرد المخصّص باقياً على حاله، لأنّ العام ينعقد ظهوره فى الباقي من الأوّل. وخلاصة الكلام أنّ ههنا أقساماً ثلاثة من العموم: ١- العموم الاستغراقى، كما إذا قال اوفوا بالعقود فى كلّ يوم. ٢- العموم المجموعى، كما إذا قال: اوفوا بالعقود فى مجموع الأيام. ٣- العموم المستفاد من مقدّمات الحكمة ومن طريق الاطلاق، كما أنّه كذلك فى قوله تعالى «أوفوا بالعقود». وقد ظهر ممّا ذكر ما هو الصحيح فى القسم الأوّل والثانى، وأمّا الثالث فلا يمكن الرجوع فيه إلى العام، وذلك لأنّ العموم الأزمانى هنا متفرّع على العموم الأفرادى فإذا دخل فرد من العقود تحت «اوفوا بالعقود» أمكن دعوى الاطلاق فيه من حيث الأزمان بمقدّمات الحكمة، وأمّا إذا خرج فرد منه ولو على بنحو الإبهام كما فى خيار الغبن فلا يمكن دعوى الاطلاق فيه بعد ذلك، لأنّ دعوى الاطلاق فرع بقاء هذا العقد (العقد الغبني) تحت اوفوا بالعقود، فإذا خرج انوار الأصول، ج ٣، ص: ٤١٣ منه بالتخصيص لا يبقى مجال للأخذ بالإطلاق، فتأمل.

التنبية الخامس عشر: فى المراد من الشكّ فى المقام

هل المراد من الشكّ الوارد فى أخبار الاستصحاب خصوص تساوى الطرفين، أو المراد منه الأعمّ منه ومن الظنّ والوهم؟ فقد ذكر لإثبات المعنى الثانى وجوه: منها: ما يستفاد من نفس أخبار الباب، ففيها إشارات كثيرة تدلّ على العموم، كما ذكره شيخنا العلامة الأنصارى: ١- مقابلة الشكّ باليقين فى جميع أخبار الباب فإنّ ظاهرها عدم وجود شكّ ثالث فى البين. ٢- قوله عليه السلام «ولكن ينقضه بيقين آخر» فإنّه ظاهر أنّ ناقض اليقين منحصر فى اليقين فقط. ٣- قوله عليه السلام فى صحیحته زرارَةَ الاولى: «فإن حرّك إلى جنبه شىء وهو لا يعلم به...» فإنّ ظاهره فرض السؤال فيما كان معه أمانة النوم. ٤- قوله عليه السلام: «لا حتّى يستيقن أنّه قد نام» حيث جعل غاية وجوب الوضوء اليقين بالنوم ومجىء أمر بين منه. ٥- قوله عليه السلام فى صحیحته زرارَةَ الثانية: «فلعلّ شىء أوقع عليك...» لأنّ كلمة لعلّ ظاهرة فى مجرّد الاحتمال، ولا أقلّ أنّها أعمّ من الشكّ والوهم الذى يلازم الظنّ بالخلاف. ٦- قوله عليه السلام: «صم للرؤية وافطر للرؤية» حيث إنّه فرع على قوله عليه السلام: «اليقين لا يدخله الشكّ» فهو ظاهر فى حصر ناقض اليقين فى الرؤية واليقين. ومنها: شهادة كلمات اللغويين، فعن الصحاح أنّه خلاف اليقين، ولكن فى المفردات: «الشكّ اعتدال النقيضين عند الإنسان وتساويهما». وعليه يشكل الركون إلى ما نقل عن الصحاح. نعم، يؤيّده موارد استعماله فى كتاب الله الكريم فإنّه ورد فى خمسة عشر مورداً منه كلّها انوار الأصول، ج ٣، ص: ٤١٤ استعملت فى المعنى الأعمّ كقوله تعالى: «فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ» (١) حيث إنّ المراد منه «إن كنت لا تعلم» كما لا يخفى، وقوله تعالى: «قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَلِىَّ اللَّهُ شَكُّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» (٢) من الواضح أنّه أيضاً أعمّ. ومنها: الإجماع: فإنّ جميع القائلين بحجّية الاستصحاب اتفقوا على أنّ المراد من الشكّ فى أخبار الاستصحاب إنّما هو المعنى الأعمّ. لكن فيه أوّلاً: أنّه لا أقلّ من كونه محتمل المدرك، وثانياً: أنّه من قبيل الإجماع المركّب حيث إنّه فى الواقع يرجع إلى أنّ الفقهاء بين قائل بعدم حجّية الاستصحاب وقائل بحجّيته فى المعنى الأعمّ، ولا- دليل على حجّية الإجماع المركّب. ومنها: أنّ الظنّ غير المعتمد لا يخلو من وجهين: أمّا الظنّ القياسى الذى قام الدليل على عدم حجّيته وبطلانه فلا يعتنى به فى جريان الاستصحاب، أو الظنّ غير القياسى الذى يكون مشكوك الحجّية فهو ينتهى إلى الشكّ فلا يمكن نقض اليقين به. ولكنّه أيضاً

غير تام بكلا شقيه، أما بالنسبة إلى شقه الأول (أى الظن القياسى) فلا أن أدلة بطلان القياس ليست ناظرة إلى أدلة الاستصحاب أصلاً، بل إن مفادها أن الظن لا يكون كاشفاً عن الواقع، وأما بالنسبة إلى شقه الثانى فكذلك، لأن المراد من عدم الحجية عدم الكشف عن الواقع.

التنبية السادس عشر: اعتبار بقاء الموضوع فى الاستصحاب

إشارة

وهو مميّا ذكر فى كلمات الأصحاب بعنوان الخاتمة، مع أنه لا فرق بينه وبين سائر الامور التى ذكرت تحت عنوان التنبهات، ولذا ألحقناه بها، وكذا ما يليه من الامور المذكورة فى الخاتمة. وكيف كان، فقد ذهب أكثر المحققين إلى أن جريان الاستصحاب فرع لبقاء موضوع انوار الأصول، ج ٣، ص: ٤١٥ المستصحب وإحرازه فى الزمان اللاحق، ثم تكلموا بعد ذلك عن أنه هل اللازم كون ذلك بالنظر الدقيق العقلى أو يكفى بقاءه عند العرف أو لا بد من ملاحظة ما أخذ موضوعاً فى لسان الدليل؟ ولكن بعضهم كالمحقق الخراسانى رحمه الله عتبر عن هذا باتحاد القضيتين المتيقنة والمشكوكه، ولازمه وحدة كل من الموضوع والمحمول فيهما. واستدل لذلك بأنه ظاهر أدلة الاستصحاب ولازم قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» حيث إنه لو لم يكن موضوع القضيتين متحداً كاتحادهما محمولاً لم يكن رفع اليد عن اليقين فى محل الشك نقضاً لليقين بالشك، بل لا يكون نقضاً أصلاً، فإذا تيقن مثلاً فى السابق بعدالة زيد وشك فعلاً فى عداله عمرو لا يكون الشك حينئذ فى بقاء ما كان، كما لا يكون رفع اليد عن اليقين بعداله عمرو نقضاً لليقين بالشك، وكذا إذا علم بعداله زيد ثم شك فى وكالته مثلاً عن عمرو. هذا مضافاً إلى أنه لو لم يكن موضوع القضيتين متحداً كاتحادهما محمولاً لم يصدق الشك فى البقاء كما لا يخفى. أقول: الصحيح فى المقام أن يقال: إن المراد من بقاء الموضوع فى كلمات القوم إنما هو وجود الموضوع فى الزمان اللاحق، أى يعتبر فى الاستصحاب أن يكون الموضوع موجوداً حينما يكون الحكم مشكوكاً، مضافاً إلى اعتبار وحدة القضيتين، ولا ريب فى أن أحدهما غير الآخر. والشاهد على اعتبار وجود الموضوع نفس أخبار الباب حيث إن المشكوك فى موردها إنما هو بقاء الحكم (كبقاء الضوء فى حديث زارة) مع فرض بقاء الموضوع ووجوده حين الشك. إن قلت: إنه ينتقض باستصحاب وجود الأشياء عند الشك فى بقائها، حيث إن الشك حينئذ إنما هو فى وجود الموضوع فى الزمان اللاحق على نحو مفاد كان التامة، ومع إحراز وجود الموضوع فى الزمان اللاحق لا معنى لهذا الشك. قلنا: إن معنى وجود الموضوع هو تحقق الموضوع فى اللاحق على نحو تحققه فى السابق، فإن كان تحققه فى السابق تحققاً ماهوياً كما فى مفاد كان التامة، نحو «زيد كان موجوداً» بأن كان الموضوع (وهو زيد فى المثال) بتقرره الماهوى موضوعاً للاستصحاب كان المعنى تحققه فى انوار الأصول، ج ٣، ص: ٤١٦ الزمان اللاحق كذلك، وإن كان تحققه فى السابق خارجياً بأن كان بوجوده الخارجى موضوعاً للاستصحاب، كما فى مثل قولك: «كان زيد عادلاً» وشكنا الآن فى عدالته فيعتبر وجوده فى اللاحق خارجياً، وإن كان تحققه فى السابق فى عالم الاعتبار كالملكية والزوجية فيعتبر وجوده فى اللاحق فى عالم الاعتبار أيضاً. وكيف كان، يعتبر فى حجية الاستصحاب بقاء الموضوع بمعنى وجوده فى الزمان اللاحق على نحو وجوده فى الزمان السابق، والدليل عليه ظاهر أخبار الباب كما مر، فإن المشكوك فيها هو الحكم بعد إحراز وجود الموضوع. ثم إن الشك قد يكون من قبيل الشبهات الموضوعية وقد يكون من قبيل الشبهات الحكمية، والشبهات الموضوعية قد تكون على نحو مفاد كان التامة، كما إذا كان الشك فى بقاء كزية الماء، والشبهات الحكمية أيضاً على قسمين: تارة يكون الشك فى الحكم بوجوه الإنشائي، واخرى يكون الشك فى وجوده الفعلى. هذه أقسام أربعة. ولا إشكال فى جريان الاستصحاب فى القسم الأول، ولا يتصور فيه دعوى تبدل الموضوع كما لا يخفى، بخلاف القسم الثانى، حيث يتصور فيه دعوى تبدل الموضوع، فإذا أخذنا من الكثر مقداراً من الماء وشكنا فى بقاء كزيتته أمكن أن يدعى أن هذا الماء ليس هو الماء السابق بالدقة العقلية، فيجرى فيه ما سيأتى من المدار فى بقاء

الموضوع هل هو العقل أو العرف أو غيرهما؟ فانتظر. وأما الشبهات الحكمية ففي القسم الأول منها، أي ما إذا كان الشك في بقاء الحكم الإنشائي وبالمال في نسخته وعدمه فقد يقال: لا يتصور فيه أيضاً تبدل الموضوع نظراً إلى رجوع إلى الشك في وجود الإنشاء وعدمه (ولكنه غير خالٍ عن الإشكال كما سيأتي) كما في القسم الأول من الشبهات الموضوعية، بخلاف القسم الثاني منها، نظير ما إذا شكنا في بقاء نجاسة الماء المتغير الذي زال عنه التغير، فيجرى فيه أيضاً - كالقسم الثاني من الشبهات انوار الأصول، ج ٣، ص: ٤١٧ الموضوعية - ما سيأتي من النزاع في ميزان التبدل كما لا يخفى. ثم إن الشيخ الأعظم الأنصاري استدلل لإعتبار وجود الموضوع بإستحالة إنتقال العرض من موضوع إلى موضوع آخر (للزوم الطفرة، وهي مستلزمة لكون العرض بلا- معروض ولو آناً مياً في حال الانتقال والتحول) وذلك في المقام من باب إن الموضوع بمنزلة معروض للحكم فيلزم من انتقال الحكم من موضوع إلى موضوع آخر - كانتقال الحرمة من الماء المتغير إلى الماء الذي زال عنه التغير - انتقال العرض من معروض إلى معروض آخر. ولكن يرد عليه: أولاً: أن هذا أيضاً من قبيل الخلط بين الحقائق والاعتباريات، فإن إستحالة انتقال العرض إنما يتصور في الامور التكوينية لا الاعتبارية كالوجوب والحرمة لأنها ليست من الأعراض في الحقيقة. وثانياً: أنه لا دليل على هذه الإستحالة بل أنه من قبيل الشبهة في البديهيات، حيث إننا نجد بوجداننا إنتقال الأعراض من معروض إلى معروض آخر كانتقال الحرارة من الماء إلى الإناء، وكذلك انتقال البرودة من أحدهما إلى الآخر، مثلاً قد يكون مقدار حرارة الماء عشرين درجة ثم يصب في إناء يكون درجته على حد الصغر فتتخفص درجة الماء إلى عشرة، حينما بلغت درجة حرارة الإناء أيضاً عشرة، فمن أين جاءت هذه العشرة؟ وإلى أين ذهبت تلك العشرة؟ وهل هي إلبانتقالها من أحدهما إلى الآخر، بل المنظومة الشمسية لا تزال محلاً لهذا الانتقال في جميع آئات الليل والنهار، فكيف يكون إنتقال العرض محالاً؟ ثالثاً: سلمنا، ولكنه أخص من المدعى لأن جميع موارد الاستصحاب ليست من قبيل العرض والمعروض، بل قد تكون من قبيل الوجود والماهية، كما في مفاد كان التامة (كان زيد) ولا إشكال أن الوجود ليس من عوارض الماهية. إلى هنا قد ظهر ممّا ذكرنا أنه يعتبر بقاء الموضوع (إما بمعنى وجود الموضوع أو بمعنى اتحاد القضيتين كما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله أو كليهما كما هو المختار) في جريان الاستصحاب.

المعيار في بقاء الموضوع:

ثم إنّه هل اللازم بقاء الموضوع العقلي الدقي أو الموضوع المأخوذ في لسان الدليل، أو الموضع العرفي؟ ففيه وجوه ثلاثة. إن قلت: لا معنى للتردد بين هذه الامور الثلاثة فإن من الواضح لزوم التبعية عن لسان الدليل، وإنما العقل كاشف عن حكم الشرع وليس مشرعاً، وكذلك العرف، فلا يصح جعلهما في عرض لسان الدليل. قلنا: ليس المراد من هذا التردد كون العقل والعرف في مقابل الشرع، بل المقصود منه إننا إذا أردنا تطبيق ما ورد من جانب الشارع (أي قوله: لا تنقض ...) على مورد الاستصحاب كان المعبر فيه هل الجمود على ظاهر الدليل، أو ملاحظة ما يراه العقل بالنظر الدقي، أو ما يفهمه العرف؟ فإذا ورد من الشارع مثلاً «الماء إذا بلغ قدر كز لا ينجسه شيء» وشكنا في أن هذا الماء كز أم لا - (على نحو الشبهة الموضوعية) مع أنه كان في السابق كزاً، فهل الميزان في بقاء موضوع الكزية أي عنوان «هذا الماء» نظر العرف حتى يصدق قوله عليه السلام «لا تنقض اليقين بالشك» لأن هذا الماء نفس ما كان سابقاً بنظر العرف ولا يضرب أخذ مقدار من الماء بصدق عنوان «هذا»، فيكون الموضوع باقياً فيجري الاستصحاب، أو الميزان بقاء «هذا» بنظر العقل فلا ينطبق عليه قوله عليه السلام: «لا تنقض ...» لأن هذا الماء غير ما كان سابقاً بالنظر العقلي الدقي فلا يكون الموضوع باقياً فلا يجرى الاستصحاب؟ وهكذا فيما إذا كان الشبهة حكمية كما إذا صار الماء نجساً بالتغير، والآن زال عنه التغير، فإن كان المعيار نظر العقل فلا يكون الموضوع باقياً، وإن كان هو نظر العرف يكون باقياً، وإن كان الميزان الجمود على ما ورد في لسان الدليل وفرضنا أن الوارد فيه «أن الماء المتغير نجس» فقد تبدل الموضوع بزوال التغير، وإن فرضنا أن الوارد فيه «الماء نجس إذا تغير» فالموضوع باقٍ على حاله كما لا يخفى. وإن شئت قلت: (كما قاله بعض الأعلام): أن المقصود من هذا التردد أنه هل المرجع في بقاء الموضوع هو الدليل الأول

(الدال على المتيقن سابقاً) أى ما يدل على نجاسة الماء حين التغير، حتى يلاحظ ما ورد فى لسانه من الموضوع وإنه هل هو «الماء المتغير» أو «الماء» مطلقاً، انوار الأصول، ج ٣، ص: ٤١٩ بأن كان جريان الاستصحاب تابعاً لبقاء الموضوع المأخوذ فى لسانه، أو المرجع هو الدليل الثانى الدال على الإبقاء فى ظرف الشك أى قوله «لا تنقض اليقين بالشك» حتى يكون جريان الاستصحاب تابعاً لصدق النقض والمضى فى نظر العرف أو نظر العقل؟ نعم التردد بين الثلاث إنما هو فى الشبهات الحكمية، وأما فى الشبهات الموضوعية فالتردد ثنائى بين العقل والعرف لأن الموضوع الجزئى لا يؤخذ من لسان الدليل «١». وقد ظهر مما ذكرنا ثمره هذه المسألة حيث عرفنا أنه إذا كان المعيار نظر العرف فكثيراً ما يكون الموضوع فى مفاد كان الناقصة باقياً إلى زمان الشك فيجربى الاستصحاب، وأما إذا كان الميزان نظر العقل فلا- يجربى الاستصحاب فيه أصلاً، لأن حصول الشك فرع حصول تغيير فى الموضوع، ومعه لا- يكون الموضوع باقياً فى الآن اللاحق عقلاً، وإن كان الميزان هو الجمود على ظاهر الدليل الدال على ثبوت الحكم سابقاً فلا بد من الرجوع إليه. إذا عرفت هذا فنقول: لا- ريب أن الميزان فى بقاء الموضوع إنما هو نظر العرف، أى صدق النقض وعدم النقض عرفاً، كما أنه كذلك فى جميع الموضوعات الواردة فى لسان الأدلة، وذلك لأن المفاهيم الموجودة فى أدلة الأحكام نازلة على المتفاهم العرفى. وتوضيحه: أن القيود المأخوذة فى الموضوع فى لسان الأدلة على قسمين: قيود تكون فى نظر العرف من المقومات كميعة الماء، فلا يجربى استصحاب النجاسة إذا صار الماء بخاراً، وهذا إذا صار الكلب الواقع فى المملحة ملحاً، أو صار الخشب النجس رماً ودخاناً، وذلك لعدم صدق النقض على رفع اليد عن الحكم السابق. وقيود تكون من الحالات كالتغير فى الماء المتغير بالنجس، فإن الموضوع للنجاسة مطلق الماء فيجربى استصحاب النجاسة لصدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عن حكم النجاسة، ولقد أجاد من نظر هذا بما ثبت فى الفقه فى باب الخيارات بأنه لو قال البائع: «بعتك هذا الفرس العربى» فبان كونه حماراً يكون البيع باطلاً، لكون الصورة النوعية مقومة المبيع، ولكن لو بان كونه فرساً غير عربى فالبيع صحيح مع خيار تخلف الوصف، لعدم كون الوصف مقوماً للمبيع بنظر العرف، وهكذا وصف الصحة المبنى عليها العقد فإن تخلفها لا يوجب الخيار. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٤٢٠ وإن شئت قلت: بيع الموصوف مع الوصف فى أمثال هذه المقامات من قبيل تعدد المطلوب عرفاً (والمعيار كونه كذلك فى نظر نوع الناس دون الأشخاص) فإذا تخلف أحد المطلوبين لم يضر بالآخر وإن كان الخيار ثابتاً لتخلف بعض المطلوب، نعم قد يكون الوصف أيضاً مقوماً فى نظر نوع الناس نظير وصف الصحة فى الشاة المبتاعة فى منى فى مناسك الحج، فإذا باع شاة وانكشف كونها معيبة يحتمل كون البيع باطلاً (لا أنه صحيح مع خيار العيب) فإنه لا يتعلق غرض غالباً بالمعيب هناك فتأمل. إن قلت: من أين نعلم أن هذا الوصف مقوم أو من الحالات؟ قلنا: نفهمه من مناسبات الحكم والموضوع، وفى باب الطهارة والنجاسة يحكم العرف بأن موضوع النجاسة إنما هو مطلق الماء من دون دخل للون والطعم أو لاربح فيها بل إنهما من الحالات، وفى باب التقليد عن العالم يحكم بأن العلم من المقومات، فإذا عارضه النسيان لا يمكن استصحاب جواز تقليده لأن مناسبة الحكم والموضوع تقتضى أن موضوع جواز التقليد إنما هو زيد بما أنه عالم، ومن هنا قد يكون شىء واحد من الحالات بالنسبة إلى حكم، ومن المقومات بالنسبة إلى حكم آخر. كوصف العلم فإنه مقوم فى المثال المذكور وغير مقوم بالنسبة إلى جواز الإقتداء به. إن قلت: ما هو المرجع فيما إذا شككنا فى كون وصف من المقومات أو من الحالات؟ كما إذا صار الخمر خللاً وشككنا فى بقاء نجاسته مع قطع النظر عمّا ورد فى باب الانقلاب فهل الخمرية من مقومات موضوع النجاسة أو أنها من الحالات؟ قلنا: لا يجوز الاستصحاب حينئذٍ لأنه لا بد فيه من إحراز بقاء الموضوع، وبعبارة أخرى: أنه من موارد الشبهة المصداقية لدليل «لا تنقض» فلا يمكن الرجوع إلى عموم أدلة الاستصحاب بل المرجع سائر الأصول. إن قلت: أليس ما ذكرت من قبيل الرجوع إلى العرف فى المسامحات العرفية التى لا تتبع؟ قلنا: كلا، لأن الرجوع إلى المسامحات العرفية ممنوع فيما إذا كان المفهوم واضحاً ومع ذلك يتسامح العرف فى تطبيقه على مصداقه، فيطلق على «ثمانية فراسخ إلا عشرة أذرع» مثلاً أنه ثمانية فراسخ، أو على مقدار «كتر من الماء إلا غرفة» أنه كتر مع كون مقدار الكتر معلوماً، كما أن انوار الأصول، ج ٣، ص: ٤٢١ الماء الخارجى أيضاً معلوم وعدم إنطباق الأول على الثانى أيضاً واضح، وأما إذا لم يكن الموضوع المأخوذ فى لسان الدليل واضحاً مفهوماً،

فالمرجع في تشخيص المفهوم وحدوده إنما هو العرف لأن المفاهيم الواردة في لسان الأدلّة والموضوعات المأخوذة فيها نازلة على المتفاهم العرفي كما مرّ آنفاً، وليس هذا من قبيل المسامحات. بقى هنا شيء: وهو الثمرة التي تترتب على هذا البحث. (قد مرّت الإشارة إلى أنه إن كان الميزان في تشخيص الموضوع ما يدركه العقل فلا يجرى الاستصحاب في شبهة من الشبهات الحكمية، لأنّ الشبهة فيها فرع لإحتمال تغيّر في الموضوع، ومع هذا الاحتمال لا يحرز بقاء الموضوع بالدقّة العقلية، ومعه لا يجوز الاستصحاب لأنّه يعتبر في جريان الاستصحاب إحراز الموضوع بتمام قيوده وأجزائه. وإن شئت قلت: إن الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد، وبقاء المصالح أو المفاسد فرع بقاء الموضوع، والشكّ في بقاء الحكم ينشأ من الشكّ في بقاء المصلحة أو المفسدة، وهو ناش من احتمال تغيّر في الموضوع، وإلا فلا وجه للشكّ. هذا إذا كانت المصلحة أو المفسدة في نفس الفعل كما هو الغالب، وأما إذا كانت في نفس الإنشاء فاحتمال تغيّر المصلحة أو المفسدة لا ينشأ من احتمال تغيّر في الموضوع، بل يمكن بقاء الموضوع على حاله مع تغيّر المصالح أو المفاسد فإذا كان الموضوع باقياً يجرى الاستصحاب وإن احتملنا عدم وجود مصلحة في الإنشاء. ولكن وجود المصلحة في الإنشاء أمر نادر لا نعرف له مصداقاً في القوانين الكلية الشرعية، ومن هنا يظهر الحال بالنسبة إلى عدم جريان استصحاب عدم النسخ في الأحكام الكلية أيضاً (لو قلنا بكون الموضوع مأخوذاً من العقل) لأنه في مثل هذه الموارد أيضاً يحتمل تغيّر الموضوع لأنّ النسخ دفع للحكم لا- رفع له، ويكون بمعنى انتهاء أمد المصلحة وهو لا- يكون إلا بتغيّر في الموضوع. ومن هنا يظهر الإشكال فيما ذكره الشيخ رحمه الله من أنه لو أخذ الموضوع من العقل لكان انوار الأصول، ج ٣، ص: ٤٢٢ جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية مختصاً بموارد الشكّ في الرفع، ومراده من الرفع (بناءً على توجيه المحقق النائيني رحمه الله لكلامه) ما يمنع عن تأثير المقتضى في البقاء بعد تأثيره في الحدوث، فهو عبارة عمّا أخذ عدمه في بقاء شيء بعد حدوثه كالطلاق بالنسبة إلى علاقة الزوجية، لا ما أخذ عدمه في حدوث شيء، وحينئذ الرفع في المقام ما يكون خارجاً عن دائرة الموضوع ولا دخل لعدمه في حدوث الحكم. والوجه في عدم تماميته أن قياس الأحكام الشرعية بالأمور التكوينية مع الفارق كما مرّ كراراً، لأنّ جميع الشرائط والموانع في الأحكام الشرعية ترجع بالأخيرة إلى قيود في موضوع الحكم، فالشكّ في بقاء الحكم الشرعي بعد العلم بحدوثه ينشأ من الشكّ في طرق تغيّر في موضوعه، ومعه لا مجال لجريان الاستصحاب بناءً على أخذ الموضوع بالدقّة العقلية.

التنبيه السابع عشر: تقدّم الأمارات على الاستصحاب

اتفقت كلمات الأصحاب على تقدّم الأماره على الاستصحاب، وإتّما الكلام في وجهه، فهل هو من باب الورد، أو الحكومة، أو التخصيص الذي هو توفيق عرفي بين دليل اعتبار الأماره وخطاب الاستصحاب، فإن قلنا بالورد فمعناه عدم بقاء شكّ حقيقه بعد مجيء الأماره، وإن قلنا بالحكومة فمعناه عدم بقاء الشكّ تعديداً وحكماً كذلك، وإن قلنا بالتخصيص فلازمه أن دليل الأماره أخصّ من دليل الاستصحاب، (وسياتي توضيح الفرق بين هذه الثلاثة في أبواب التعادل والترجيح إن شاء الله). ذهب المحقق الخراساني رحمه الله إلى أنه من باب الورد، وذهب الشيخ الأعظم رحمه الله إلى أنه من باب الحكومة، واحتمل بعض كونه من باب التخصيص، ففي المسألة ثلاثة احتمالات أو ثلاثة أقوال. واستدلّ المحقق الخراساني رحمه الله لمختاره بقوله: «إنّ رفع اليد عن اليقين السابق بسبب أماره معتبره على خلافه ليس من نقض اليقين بالشكّ بل باليقين، وعدم رفع اليد عنه مع الأماره انوار الأصول، ج ٣، ص: ٤٢٣ على وفقه ليس لأجل أن لا يلزم نقضه به بل من جهة لزوم العمل بالحجّه» (١). وأورد عليه المحقق الأصفهاني رحمه الله في تعليقه على الكفاية بما حاصله: «أن الأماره إما أن تكون حجّه من باب الموضوعية والسببية وإما أن تكون حجّه من باب الطريقيه، فإن كانت حجّه من باب الموضوعية (أي توجب الأماره حصول مصلحة في موردها وإن لم تكن لها مصلحة واقعاً) فحينئذ وإن كان الحكم الفعلي هو مؤدى الأماره ولكنّه لا ينافي انحفاظ الحكم الفعلي المطلق (الحكم الإنشائي) بقوته، فاحتمال وجود حكم مخالف لمؤدى الأماره في الواقع باقٍ على حاله، ومعه لا ورود، إذ كما يكون الاحتمال محفوظاً مع حكم نفسه كذلك مع الحكم المجعول بسبب الأماره، وإن

كانت حجة من باب الطريقيّة، فأيضاً لا يرتفع احتمال الحكم الواقعي، سواء كانت الحجية حينئذٍ بمعنى جعل الحكم المماثل أو بمعنى منجزية الأمانة للواقع، لأنّه على الأوّل يكون الحكم مقصوداً على صورة الموافقة للواقع، فلا يقين بالحكم ليرتفع احتمال الحكم الواقعي، وعلى الثاني لا حكم مماثل مجعول أصلاً ليكون اليقين به رافعاً لاحتمال الحكم» (٢). أقول: الصحيح ما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله، وأنّ ما أورده عليه المحقق الأصفهاني رحمه الله ممّا لا يمكن المساعدة عليه من جهتين: الأولى: ما مرّ سابقاً من أنّ الأمانة أيضاً توجب حصول العلم واليقين العرفي، ولعلّ هذا هو مراد المحقق الخراساني رحمه الله حيث عبّر عمّا يحصل بالأمانة باليقين، والشاهد عليه أنّ أكثر القضايا المتيقنة السابقة نتقن بها من طريق الأمارات. وإن شئت قلت: كما أنّه لا فرق في حصول اليقين السابق بين الحصول من طريق الأمانة أو العلم القطعي الوجداني، كذلك لا فرق في نقضه بيقين آخر بين ما يحصل من الوجدان وما يحصل من الأمانة. الثانية: أنّ مفاد الأمانة وإن كان ظنيّاً ولكنّه ينتهي إلى اليقين، حيث إنّ دليل حجّيته قطعي، فنقض اليقين السابق ورفع اليد عنه بالأمانة يكون بالمآل من مصاديق نقض اليقين انوار الأصول، ج ٣، ص: ٤٢٤ باليقين لا- نقض اليقين بالشك، فتأمل. ويمكن تبين هذا المعنى من طريق آخر وهو أنّ المراد من الشك في أدلّة حجّية الاستصحاب هو الحيرة الحاصلة من عدم وجود طريق إلى الواقع، فإذا قامت عنده الأمانة التي هي من الطرق المعتمدة لم تبق له حيرة ولا يصدق عليه أنّه سالك بلا طريق، فكأنّ معنى الشك عند العرف في أمثال المقام أضيق من الشك الفلسفي، كما أنّ اليقين عندهم أوسع من اليقين الفلسفي، وحينئذٍ لا يصدق على رفع اليد عن اليقين بالأمانة أنّه نقض اليقين بالشك بل يصدق عليه عند العرف أنّه نقض لليقين باليقين. ويؤيد ما ذكرنا ما مرّ من أنّ من أدلّة حجّية الاستصحاب هو بناء العقلاء، ولا إشكال في أنّهم يعتمدون على الاستصحاب في خصوص موارد التردّد والحيرة، وأمّا إذا قامت أمانة على تقنين قانون جديد مثلاً أو على عزل الوكيل عن وكرائه فلا يجرون استصحاب بقاء القانون السابق أو استصحاب الوكالة كما لا يخفى. فظهر أنّ الحقّ كون الأمارات واردة على الاستصحاب، ولو تنزلنا عن ذلك فلا أقلّ من الحكومة (وهي أن يكون أحد الدليلين ناظراً إلى دليل آخر إمّا إلى موضوعه أو إلى متعلّقه أو إلى حكمه، توسعه أو تضييقاً بالدلالة المطابقيّة أو التضمّن أو الالتزام البيّن، وذلك لأنّ أدلّة حجّية خبر الواحد مثلاً عند الدقّة والتحليل ناظرة إلى أدلّة الاصول، فإنّ مقتضى مفهوم آية النبا (أى عدم لزوم التبيّن في خبر العادل) مثلاً إنّ ما أخبر به العادل مبيّن (ولذلك لا يحتاج إلى التبيّن) ولا إشكال في أنّ معناه عدم ترتيب آثار الشك، وهكذا بالنسبة إلى قوله عليه السلام «ما أديا عنّي فعنّي يؤديان» إذ إنّ معناه لزوم معاملته العلم مع ما أخبر عنه الثقة وعدم ترتيب آثار الشك، ولعلّ تسمية الشاهدين العدلين باسم البيّنة كانت من هذه الجهة، أي إذا شهدت البيّنة على شيء فرتب عليه آثار العلم تعبداً ولا ترتب آثار الشك، وليس هذا إلّا من باب أنّ أدلّة هذه الأمارات حاكمه على أدلّة الاصول وناظرة إليها ومضيقة لدائرتها بغير موارد قيام الأمانة، فظهر ممّا ذكرنا أنّ إنكار المحقق الخراساني للحكومة هنا في غير محلّه. ولو تنزلنا عن ذلك فيمكن أن يقال بالتخصيص في الجملة، أي التوفيق العرفي بين أدلّة الأمارات وأدلّة الاستصحاب بتخصيص عموم الاستصحاب بمراد قيام الأمانة، والإنصاف أنّه يتصوّر بالنسبة إلى بعض الأمارات قطعاً، نظير موارد قيام قاعدة اليد، حيث إنّ لو لم تكن اليد مقدّمة على الاستصحاب ومخصّصة لأدلّته، لما بقي لقاعدة اليد مورد، وذلك لأنّها في جميع انوار الأصول، ج ٣، ص: ٤٢٥ موارد مزاحمة لإستصحاب عدم التملك، وهكذا في أصالة الصّحة وقاعدة الفراغ حيث أنّهما معارضتان مع استصحاب عدم إتيان العمل صحيحاً في جميع الموارد. نعم، إنّ هذا لا يجري بالنسبة إلى بعض الأمارات كخبر الواحد، فإنّه قد يكون معارضاً مع الاستصحاب وقد لا يكون، كما لا يخفى. هذا كلّ في الأمارات المخالفة مع الاستصحاب. أمّا الأمارات الموافقة كما إذا قامت البيّنة على طهارة شيء كان طاهراً سابقاً فيها أيضاً يأتي ما مرّ من ورود أدلّة الأمارات على أدلّة الاستصحاب بنفس البيان السابق، وهو أنّ مورد الاستصحاب هو الشك في الحكم الواقعي بمعنى الحيرة والتردّد، والأمانة تزيلها. وبعبارة أخرى: إنّ لليقين في أدلّة الاستصحاب معنى يعمّ ما يحصل من الأمانة قطعاً، وحينئذٍ مع وجود الأمانة لا تصل النوبة إلى الاستصحاب، وأمّا استدلال الفقهاء بالاصول ومنها الاستصحاب في جنب سائر الأدلّة فهو بعد الفحص عن وجود الأمانة. ولو تنزلنا عن الوجود فلا أقلّ من الحكومة أيضاً كالأمارات المخالفة، لأنّ أدلّة الأمارات مفادها في

الواقع «نزله منزلة اليقين ولا ترتب آثار الشك»، اللهم إلا أن يقال: إنها منصرفه عن الاصول الموافقة. نعم، لا سبيل إلى التخصيص هنا، لأنه فرع مخالفة العام مع الخاص بلا إشكال، ولذا لا يخصص قولك «أكرم العلماء» بقولك «أكرم زيدا العالم» عند العرف.

التنبيه الثامن عشر: النسبة بين الاستصحاب وسائر الاصول العملية

والكلام فيه أيضاً يكون في وجه تقديم الاستصحاب على سائر الاصول، وإلما لا- إشكال في أصل تقدمه عليها بل ادعى اتفاق الأصحاب عليه. وقد قرّر في محلّه أنّ الاصول العملية على قسمين: عقلية وشرعية، أما العقلية فهي ثلاثة: البراءة العقلية (قبح العقاب بلا بيان) والاحتياط العقلي (في أطراف العلم الإجمالي وشبهه) والتخيير العقلي (في دوران الأمر بين الواجب والحرام) نعم قد مرّ في مبحث البراءة أنّ المختار أنّها عقلائية لا- عقلية، لأنّ العقل كما يحكم في موارد العلم الإجمالي بالاحتياط يحكم في انوار الأصول، ج ٣، ص: ٤٢٦ موارد الشبهات البدوية أيضاً به، لما مرّ هناك من أنّ مقاصد المولى لا تكون أقلّ أهمية من مقاصد العبد نفسه، فكما أنّ العقل يحكم بالاحتياط فيما إذا احتتم العبد كون هذا الطعام مثلاً مضرّاً ضرراً معتداً به حفظاً لمقاصده الشخصية، كذلك يحكم به فيما إذا احتتم كون هذا الشيء مبعوضاً لمولاه. وعلى هذا فالاصول العقلية إثنان لا ثلاثة، نعم إنّ بناء العقلاء قام على البراءة، فلا يؤخذون العبد والمأمورين بشيء قبل البيان الواصل إليهم، وقد أمضاه الشارع أيضاً. ولكن لا يخفى أنّه ليس فارقاً فيما هو المهمّ في المقام، لأنّ موضوع البراءة سواء كانت عقلية أو عقلائية هو عدم البيان، وبعد قيام الاستصحاب يتبدّل عدم البيان إلى البيان. وكيف كان، لا إشكال في أنّ الاستصحاب وارد على الاصول العقلية لأنّ موضوعها يرتفع به، أما البراءة العقلية (أو العقلائية) فلما عرفت أنّها، وأما الاحتياط العقلي فلأنّ موضعه عدم الأمن من العقوبة فيما إذا علم إجمالاً بخبرية أحد الإنائين مثلاً، ومع استصحاب خلية أحدهما ينحلّ العلم الإجمالي من أصله ويحصل الأمن من العقاب، وهكذا في التخيير العقلي، فإنّ موضوعه عدم الترجيح بين المحذورين والاستصحاب مرجح. هذا في الاصول العقلية. وأما الاصول الشرعية المنحصرة في البراءة الشرعية فقد وقع النزاع في وجه تقديم الاستصحاب عليها فذهب المحقق الخراساني رحمه الله إلى أنّ الاستصحاب وارد «١» على البراءة الشرعية بمعنى كونه رافعاً لموضوعها (أى الشك) بعد قيامه. وقال في توضيح مرامه ما حاصله: إن قلت: هذا لو أخذ بدليل الاستصحاب في مورد الاصول، ولكن لماذا لا يؤخذ بدليلها ويلزم الأخذ بدليله؟ قلنا: لأنه لو أخذنا بدليل الاستصحاب لم يلزم منه شيء سوى ارتفاع موضوع سائر الاصول بسببه، وهذا ليس بمحذور، وأما لو أخذنا بدليل البراءة الشرعية دون الاستصحاب فيلزم منه إمّا التخصيص بلا مخصّص إن رفعنا اليد عن الاستصحاب الجارى في مورد البراءة الشرعية بدون مخصّص لدليله، وإمّا التخصيص على وجه دائر إن رفعنا اليد عنه لأجل كون انوار الأصول، ج ٣، ص: ٤٢٧ البراءة الشرعية مخصّصة لدليله، فإنّ مخصّصيتها له ممّا يتوقّف على اعتبارها معه، واعتبارها معه ممّا يتوقّف على مخصّصيتها له، وهو دور محال (انتهى كلامه مع شرح وتوضيح). ولكن يرد عليه: أنّ موضوع البراءة الشرعية إنّما هو الشك في الحكم الواقعي، وهو باقٍ على حاله واقعاً حتّى بعد قيام الاستصحاب، لأنّ المفروض أنّ الاستصحاب ليس أمانة حتّى يحصل به الاطمئنان بالواقع، أضف إلى ذلك أنّه يجري عين هذا البيان (لزوم التخصيص بلا مخصّص أو التخصيص على وجه دائر) في الطرف المقابل أيضاً، لأنّهما في عرض واحد ولسانها واحد. وذهب المحقق النائيني رحمه الله إلى أنّه حاكم على البراءة الشرعية من باب «أنّها من الاصول غير التنزيلية (غير المحرزة) فيكون الاستصحاب المتكفّل للتنزيل رافعاً لموضوعها بثبوت التعبد به شرعاً فيكون حاكماً عليها» «١». ولكن يرد عليه أيضاً: أولاً: ما مرّ سابقاً من أنّه لا فرق من هذه الجهة بين الأمانة والأصل، فإنّ الشك مأخوذ في موضوع كليهما، حيث إنّ الوارد في دليل حجّية الأمانة أيضاً «فاسألوا أهل الذّكر إن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (أى عند الشك وعدم العلم)، نعم كأنّه قال: «اسألوا حتّى تعلموا» فالغاية هو العلم بالواقع والوصول إلى الواقع، بخلاف الأصل فإنّه لمجرد رفع الحيرة في مقام العمل، وبه لا- يصل المكلف إلى الواقع. ثانياً: أنّ مفاد دليل الاستصحاب إنّما هو النهي عن نقض اليقين السابق حيث يقول: لا تنقض اليقين (أى اليقين السابق) بالشك، ولا- يقول: لا- تنقض لأنّك على يقين من الحكم المتيقّن سابقاً حتّى يكون مفاده تنزيل المؤدّى منزلة

الواقع. ثم إن للشيخ الأعظم رحمه الله بياناً آخر للحكومة أى حكومة الاستصحاب على البراءة الشرعية بالنسبة إلى بعض أدلتها مثل قوله عليه السلام: «كلّ شيء مطلق حتى يرد فيه نهى» ونحوه، وإليك نصّ كلامه: «إنّ دليل الاستصحاب بمنزلة معمم للنهى السابق بالنسبة إلى الزمان اللاحق فقوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» يدلّ على أنّ النهى الوارد لا بدّ من إبقائه وفرض انوار الأصول، ج ٣، ص: ٤٢٨ عمومه، فمجموع الرواية المذكورة (كلّ شيء مطلق ...) ودليل الاستصحاب بمنزلة أن يقول: «كلّ شيء مطلق حتى يرد فيه النهى، وكلّ نهى ورد فى شيء فلا بدّ من تعميمه لجميع أزمنه احتماله» فتكون الرخصة فى الشيء وإطلاقه (المستفاد من قوله كلّ شيء مطلق) معبى بورود النهى المحكوم عليه بالدوام وعموم الأزمان (بدليل الاستصحاب) فكان مفاد الاستصحاب نفى ما يقتضيه الأصل الآخر (البراءة الشرعية) فى مورد الشكّ لولا النهى، وهذا معنى الحكومة» (انتهى). وحاصل كلامه أنّ دليل البراءة الشرعية يقول: كلّ شيء مطلق ومرخص حتى يرد فيه نهى، ودليل الاستصحاب يقول: إنّ النهى السابق نهى فى الزمان اللاحق أيضاً، فيرتفع به موضوع أصالة البراءة وهو عدم وجود النهى فيكون حاكماً عليه. ولكن يرد عليه: أنّ المستفاد من دليل الاستصحاب إنّما هو عدم ترتب آثار الشكّ فى مقام العمل ولزوم ترتب آثار اليقين السابق كذلك، لا أنّ النهى السابق موجود فى الآن اللاحق، لأنّه ليس حاكماً عن بقاء النهى بحسب الواقع، وإلّا يلزم كونه من الأمارات. وبعبارة أخرى: إمّا أن تلتزموا بكون الاستصحاب من الأمارات كما التزم به بعض الأعلام «١» ونتيجته أنّه مقدّم على البراءة الشرعية بالورود أو الحكومة، أو تجعلونه من الاصول العمليّة فلا وجه حينئذٍ لكونه مقدّماً من جهة الورود أو الحكومة، بل إنّ يعارض البراءة الشرعية ولا بدّ حينئذٍ من ملاحظة الترجيح بين أدلتها. فنقول: أنّ وجه التقديم كون أدلّة الاستصحاب بعد ملاحظة التأكيدات الكثيرة والعبارات المترادفة المتعدّدة فيها أقوى وأظهر دلالة من أدلّة البراءة كما لا يخفى، فالمرجح إنّما هو الأظهرية والأقواتية فى الدلالة، ويؤيّد ما قد يقال: من أنّ السنة بعض رواياته كقوله عليه السلام: «فليس ينبغى أن تنقض اليقين بالشكّ» فى الصحيحة الثانية لزرارة وقوله عليه السلام: «فإنّ الشكّ لا ينقض اليقين» فى رواية محمد بن مسلم أب عن التخصيص لا سيّما بعد كون التعليل بأمر إرتكازى عقلى. إلى هنا تمّ الكلام عن التنبيه الثامن عشر.

التنبيه التاسع عشر: تعارض الاستصحابين

وقد قسمه المحقق الخراسانى رحمه الله إلى قسمين، فإنّها تارة يكونان من قبيل المتراحمين (وقد مرّ فى مبحث اجتماع الأمر والنهى أنّ التراحم عبارة عن كون كلا-الدليلين ذا مصلحة واقعية ولكن المكلف لا- يقدر على إتيانهما معاً) كما فى غريقين نحتمل حياة كلّ منهما، فمقتضى استصحاب حياتهما وجوب إنقاذ كليهما ولكن المكلف لا يقدر إلّاعلى إنقاذ واحد منهما. واخرى يكونان من قبيل المتعارضين كما إذا علمنا بطهارة أحد الإنائين اللذين كانا نجسين سابقاً فيجرى استصحاب نجاسة كلّ واحد منهما مع العلم بمخالفة أحدهما للواقع، وكذلك العكس وهو ما إذا كان الإناءان طاهرين سابقاً ثمّ علمنا بنجاسة أحدهما من غير تعين، فاستصحاب طهارة كلّ واحد منهما يعارض استصحاب طهارة الآخر للعلم بكذب أحدهما. أمّا القسم الأوّل: فقد ذهب المحقق الخراسانى رحمه الله فى هامش الكفاية إلى أنّ حكمه التخيير إلّا أن يكون أحدهما أهمّ من الآخر فيقدّم، كما إذا دار الأمر بين إنقاذ النبى وغيره، أو دار الأمر بين إنقاذ مسلم وذمى (بقاء على وجوب إنقاذ الذمى أيضاً). لكن الصحيح أنّه على أقسام أربعة: فتارة تكون النسبة بينهما التساوى ولا ترجيح لأحدهما على الآخر لا من ناحية المحتمل ولا من ناحية الاحتمال، فالحكم حينئذٍ التخيير بلا إشكال. واخرى يكون أحدهما أكثر احتمالاً من الآخر مع تساويهما فى جانب المحتمل، كما إذا كانت درجة احتمال نجاة أحدهما ثمانين فى المائة ودرجة احتمال نجاة الآخر عشرين فى المائة مع عدم ترجيح بينهما فيقدّم الأوّل على الثانى طبقاً لقاعدة الأهمّ والمهمّ. وثالثة يكون أحدهما أهمّ فى جانب المحتمل مع تساويهما فى جانب الاحتمال، ومثاله يظهر ممّا ذكرنا فيقدّم الأهمّ أيضاً على المهمّ. ورابعة يكون أحدهما أكثر احتمالاً والآخر أهمّ محتملاً، فلا بدّ حينئذٍ من الكسر والانكسار وتشخيص ما يكون أهمّ فى المجموع وتقديمه على الآخر. وأمّا القسم الثانى: (وهو المتعارضان) فهو بنفسه على قسمين: فتارة يكون الاستصحابان طوليين بأن كان الشكّ فى أحدهما مسبباً عن الشكّ فى

الآخر انوار الأصول، ج ٣، ص: ٤٣٠ على نحو لو ارتفع الشك في السبب ارتفع الشك في المسبب، أى يكونان من قبيل أصلى السببى والمسببى، كما إذا شككنا فى بقاء نجاسة الثوب المغسول بماء شك في بقاء طهارته. واخرى يكونان عرضيين كالمثال المذكور آنفاً (استصحاب طهارة الإنائين مع العلم الإجمالى بنجاسة أحدهما بملاقاته للنجس أو العكس). أما القسم الأول فلا بد من التكلم فيه أولاً: فى ميزان كون أحد الأصلين سببياً والآخر مسببياً، وثانياً: فى وجه تقديم الأصل السببى على المسببى. أما المقام الأول فالصحيح ما اشير إليه آنفاً من أن المعيار كون الشك فى أحدهما مسبباً عن الشك فى الآخر، وإن شئت قلت: كون أحدهما من الآثار الشرعية للآخر ففى المثال المزبور تكون طهارة الثوب المغسول من الآثار الشرعية لطهارة الماء بخلاف العكس، فليست نجاسة الماء من الآثار الشرعية لنجاسة الثوب المغسول بل إنها من لوازمها العقلية كما لا يخفى. والمحقق النائنى رحمه الله ذكر لحكومة كل أصل سببى على كل أصل مسببى شرطين: أحدهما: أن يكون الترتب بينهما شرعياً لا عقلياً، بأن يكون أحدهما من الآثار الشرعية للآخر، فالشك فى بقاء الكلى لأجل الشك فى حدوث الفرد الباقى خارج عن محل الكلام، لأن بقاء الكلى ببقاء الفرد عقلى. ثانيهما: أن يكون الأصل السببى رافعاً للشك المسببى، فالشك فى جواز الصلاة فى الثوب لأجل الشك فى اتخاذه من الحيوان المحلل خارج عن محل الكلام، فإن أصالة الحل فى الحيوان وإن كانت تجرى، إلّا أنها لا تقتضى جواز الصلاة فى الثوب، لأن أصالة الحل لا تثبت كون الثوب متخذاً من الأنواع المحللة «١» (فإن جواز الصلاة مترتب على كون الثوب متخذاً من عناوين خاصّة كعنوان الغنم والشاة والإبل ونحوها من سائر الحيوانات المحللة). أقول: إذا عرفنا الأصل السببى والمسببى بكون الشك فى أحدهما مسبباً عن الشك فى الآخر شرعاً فلا حاجة إلى ذكر هذين الشرطين مستقلاً لأنهما مفهومان من نفس التعريف ولا زمان له، أما الشرط الأول فلأنه يفهم من قيد «شرعاً» الوارد فى ذيل التعريف، وأما الشرط الثانى فلأنه أيضاً من لوازم التسبب الشرعى التبعدى الموجود فى التعريف، لأنه إذا انوار الأصول، ج ٣، ص: ٤٣١ إرتفع السبب الذى هو بمنزلة العلة شرعاً إرتفع المسبب الذى هو بمنزلة المعلول كذلك، وإلّا يلزم تخلف المعلول عن علته. وأما ما ذكره من المثال، ففيه: أن إرتفاع الشك فى جواز الصلاة مع إرتفاع الشك فى الحلية بجران أصالة الحلية فيه، ناش عن عدم كونه مسبباً عنه شرعاً، لأن الشك فى جواز الصلاة ليس مسبباً عن الشك فى الحلية حتى يرتفع بارتفاعه، بل مسبب عن الشك فى أنه من العناوين الخاصية المحللة أو لا؟ وهو لا يرتفع بإجراء أصالة الحلية كما ذكره. هذا كله فى المقام الأول. أما المقام الثانى: وهو الوجه فى تقديم الأصل السببى على المسببى، فإستدل المحقق الخراسانى رحمه الله لتقديم السببى على المسببى بعين ما استدلل به لتقديم الأمانة على الاستصحاب من الورد، فقال: إن رفع اليد عن اليقين السابق بنجاسة الثوب فى المثال المذكور مع استصحاب طهارة الماء المغسول به ليس من نقض اليقين بالشك بل باليقين، وقال فى مقام الجواب عن إشكال عدم وجود مرجح لتقديم جانب السببى على المسببى: إن الأخذ بجانب السببى ممّا لا يلزم منه شىء سوى نقض اليقين باليقين وهو ليس بمحذور بخلاف الأخذ بجانب المسببى فيلزم منه إمّا التخصيص بلا- مخصيص أو التخصيص على وجه دائر. أقول: يرد عليه عين ما أوردناه عليه هناك فلا نعيده، مضافاً إلى أنه يمكن أن يقال بالحكومة هنا أيضاً من باب أن طهارة الثوب من اللوازم الشرعية لطهارة الماء، بخلاف العكس لأن نجاسة الماء ليس من اللوازم الشرعية لنجاسة الثوب بل إنها من لوازمها العقلية. إن قلت: إن الحكومة تتوقف على تعدد الدليل ليكون أحد الدليلين ناظراً إلى الآخر ومفسيراً لمدلولة، فلا يعقل أن يكون دليل واحد بالنسبة إلى تطبيقه على فرد منه ناظراً إلى نفسه بالنسبة إلى تطبيقه على فرد آخر كما فى ما نحن فيه. قلنا: قد أجاب عن هذا المحقق النائنى رحمه الله بأنه «نشأ من خلط الحكومة الواقعية بالظاهرية، فإن الحكومة إذا كانت واقعية كحكومة أدلة الغاء شك كثير الشك بالقياس إلى أدلة المشكوك فلا مناص عن تعدد الدليل حتى يكون أحدهما مخصيصاً للآخر لئلا بعنوان انوار الأصول، ج ٣، ص: ٤٣٢ الحكومة، وأين هذا من الحكومة الظاهرية التى لا- يعتبر فيها إلماكون الحاكم رافعاً لموضوع الآخر فى عالم التشريع؟ فإن الدليل الواحد إذا كان له افراد كثيرة بعضها فى طول الآخر ومسبب عنه فلا محالة يكون شمول هذا الدليل للسبب رافعاً لما هو فى طوله تشريعاً. وهذه الحكومة هى المدعاة فى المقام دون الحكومة الواقعية المعبر فيها نظر أحد الدليلين بمدلوله اللفظى إلى الدليل الآخر» «١». أقول: الإنصاف أنه ليس هناك إلأقسام واحد

من الحكومة، وهو أن يكون أحد الدليلين ناظراً إلى الآخر ومفسيراً له إما بمدلوله المطابقي أو التضمني أو الالتزامي، ولا إشكال في أن هذا المعنى قد يحصل في دليل واحد إذ انحل إلى أحكام متعدّدة، فإذا كان الماء المشكوك طهارته داخلًا في عموم لا تنقض كان معناه ترتيب آثار الماء الطاهر عليه، فإذا سئل من آثاره يمكن أن يقال: إن من آثاره رفع النجاسة عن الثوب المغسول به، وهذا معنى النظر التزاماً. والحاصل: أنه لا يعتبر في حكومته دليل على دليل آخر أن يكون الدليل الحاكم ناظراً إلى الدليل المحكوم بمدلوله المطابقي، بل يكفي فيها النظر بمدلوله الالتزامي، ولا إشكال في أن هذا المقدار من النظر لازم انحلال دليل واحد إلى أحكام متعدّدة، حيث إن المقصود من النظر (كما اعترف المحقق النائيني رحمه الله نفسه) أن يكون أحدهما رافعاً لموضوع الآخر تعبدًا، وهذا حاصل بعد حصول الانحلال كما لا يخفى. أما القسم الثاني: وهو ما إذا كان أحدهما في عرض الآخر كاستصحاب طهارة الإنائين مع العلم الإجمالي بنجاسة أحدهما، فله أيضاً صورتان: الأولى: ما إذا كانا في أطراف علم إجمالي بتكليف فعلي، فيلزم منهما المخالفة القطعية. الثانية: ما إذا لم يكونا في أطراف علم إجمالي بتكليف فعلي، بحيث إذا جرى الاستصحاب في كليهما لم يلزم مخالفة قطعية. أما الصورة الثانية: فالأقوال فيها ثلاثة: انوار الأصول، ج ٣، ص: ٤٣٣-١- ما ذهب إليه الشيخ الأعظم رحمه الله من عدم شمول أدلة الاستصحاب لهما مطلقاً. ٢- ما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله من أنها تشمل المقام، أي أن المقتضى تامّ والمانع مفقود، وهو المخالفة العملية القطعية (وما ذكره يجري في أصالة الحلية أيضاً). ٣- تفصيل المحقق النائيني رحمه الله بين الاستصحاب وسائر الاصول العملية، فذهب في الاستصحاب إلى نفس ما ذهب إليه الشيخ الأعظم رحمه الله وفي غيره إلى مقالة المحقق الخراساني رحمه الله. واستدل الشيخ الأعظم رحمه الله بأن جريان الاستصحاب في ما نحن فيه يلزم منه التناقض في دليل الاستصحاب بين صدره وذيله، لأن صدره يقول: «لا- تنقض اليقين بالشك» وهذا يشمل كلا الطرفين، بينما الذيل يقول: «انقضه بيقين آخر» وهو شامل لأحدهما إجمالاً، لأن أحدهما معلوم ومتيقن، كما يلزم هذا في أدلة بعض الاصول الاخر كقاعدة الحلية، فإن الصدر فيها يقول: «كل شيء لك حلال» فهو شامل لكلا الطرفين من العلم الإجمالي، والذيل يقول: «حتى تعلم أنه حرام» وهو أيضاً شامل لأحدهما المعلوم بالإجمال. ولكن قد اجيب عنه بجوابين: أحدهما: أن المناقضة بين الصدر والذيل على فرض كونها مانعة عن اطلاق الخطاب وعن شموله لأطراف العلم الإجمالي فهي موجودة في بعض أخبار الباب ممّا فيه الذيل المذكور، وليست موجودة في جميع الأخبار، وعليه فإطلاق الخطاب وشموله لأطراف العلم الإجمالي في سائر الأخبار محفوظ على حاله. ويرد عليه: أن الوجدان العرفي يحكم بأن الروايات المطلقة تقيّد وتفسّر بالروايات المذيّلة بذلك الذيل، حيث إنّنا نقطع بأن جميع هذه الروايات في مقام بيان حكم واحد على موضوع واحد لا حكمين مختلفين. الثاني: ما أجاب به بعض الأعلام من «أن الظاهر كون المراد من اليقين في قوله عليه السلام: «ولكن تنقضه بيقين آخر» هو خصوص اليقين التفصيلي لا- الأعمّ منه ومن الإجمالي، إذ المراد نقضه بيقين آخر متعلّق بما تعلّق به اليقين الأول، وإلا لا- يكون ناقضاً له، فحاصل المراد هكذا: كنت على يقين من طهارة ثوبك فلا- تنقضه بالشك في نجاسة الثوب بل انقضه باليقين بنجاسته، انوار الأصول، ج ٣، ص: ٤٣٤ فلا يشمل اليقين الإجمالي لعدم تعلّقه بما تعلّق به اليقين الأول، بل تعلّق بعنوان أحدهما» (١). أقول: بل يمكن أن يقال: إن الذيل لا- يراد منه إلانفس ما اريد من الصدر، فهو توضيح وتفسير للصدر، حيث إنّه يفهم من نفس الصدر بقرينة المقابلة. وإن شئت قلت: كما أن الشك هنا تفصيلي فالعلم المقابل له أيضاً تفصيلي فالعلم الإجمالي خارج عن نطاقه. أضف إلى ذلك أنه يمكن أن يقال: بإنصراف أدلة الاستصحاب عن موارد العلم الإجمالي، فهي مختصة بموارد الشك البدوي الخالص فإن الشك في أطراف العلم الإجمال ليس شكاً خالصاً بل شكاً مشوب بالعلم. واستدل المحقق النائيني للتفصيل بين الاصول المحرزة وغير المحرزة وجريان الثاني (الاصول غير المحرزة) في أطراف العلم الإجمالي دون الأول بأن المجعول في الاصول المحرزة (كالاستصحاب وقاعدة الفراغ والتجاوز وأصالة الصحة) هو البناء العملي على ثبوت الواقع في أحد طرفي الشك وتنزيله عملاً منزلة الواقع، ولا- يخفى أن التعبد ببقاء الواقع في كلّ واحد من أطراف العلم الإجمالي ينافي العلم الوجداني بعدم بقاء الواقع في أحدها، وكيف يعقل الحكم ببقاء النجاسة مثلاً في كلّ واحد من الإنائين مع العلم بطهارة أحدهما؟ ومجرد أنه لا يلزم من الاستصحابين مخالفة

عملية لا يقتضى صحّة التعبد ببقاء النجاسة في كلّ منهما فإنّ الجمع في التعبد ببقاء مؤدى الاستصحابين ينافى وينقض العلم الوجدانى بالخلاف، وهذا بخلاف الاصول غير المحرزة فإنه لما كان المجعول فيها مجرد تطبيق العمل على أحد طرفى الشكّ فلا مانع من التعبد بها في أطراف العلم الإجمالى إذا لم يلزم منها مخالفة عملية «٢». ويرد عليه أولاً ما مرّ كراراً من أنّنا لا نقبل تقسيم الاصول إلى المحرزة وغير المحرزة ولا- نفهم له معنى محصّلاً، فإنّ مفاد الدليل إذا كان هو التنزيل منزلة الواقع فهو أماره (سواء أخذ الشكّ ظاهراً في موضوعه أم لم يؤخذ) وإن لم يكن مفاده كذلك فهو أصل عملى. وثانياً: سلّمنا، ولكن المقتضى وهو إطلاقات أدلّة الاستصحاب تامّ فى كلا- القسمين إذ إنّ انوار الأ-صول، ج ٣، ص: ٤٣٥ المفروض عنده أنّ اليقين فى الاستصحاب يقين تعيّد لا- حقيقى، واليقين التعيّدى بكلا طرفى الشكّ لا ينافى العلم الإجمالى الحقيقى بكذب أحدهما، فهو نظير البيّنيتين المتعارضتين أو الخبرين المتعارضين اللذين يجرىان كلاهما ثمّ يتساقطان بالتعارض بحسب القاعدة. فظهر أنّ الصحيح ما ذهب إليه الشيخ الأعظم رحمه الله من عدم جريانهما رأساً، ولكن لا لتناقض صدر الحديث مع ذيله كما ذكره، بل من باب الإنصراف كما ذكرنا. بقى هنا شىء: وهو بيان الثمرة فى هذه المسألة: إنّ ثمره هذه المسألة تظهر فى الملاقى لأحد الأطراف إذا كان كلّ واحد مسبوقاً بالنجاسة ثمّ علم بطهارة أحدهما إجمالاً، فإنّه حينئذ ظاهر بناءً على عدم جريان الاستصحاب (وقد ثبت فى محلّه أنّ ملاقى بعض أطراف الشبهة المحصورة طاهر وإن كان يجب الإجتنب عن نفس الأطراف لمكان العلم الإجمالى) ولكنّه نجس بناءً على جريان الاستصحاب، لأنّه حينئذ يكون كلّ طرف من الأطراف نجساً بالتعيّد الاستصحابى، والمفروض عدم سقوط الاستصحاب بعد الجريان لعدم لزوم المخالفة العمليّة، وإذا كان الطرف بنفسه نجساً بالتعيّد كان ملاقيه أيضاً نجساً كذلك. ومما ذكرنا ظهر الحال فيما إذا كان أحد الاستصحابين ذا أثر شرعى دون الآخر، كما إذا كان الماء فى أحد الطرفين كزراً وفى الآخر قليلاً، فيجرى الاستصحاب فى خصوص الماء القليل بلا- معارض وتترتب عليه آثاره حتّى عند من يقول بعدم جريان الاستصحاب فى القسم الأوّل. هذا كلّ فى الصورة الثانية، أى ما إذا لم يلزم من جريانها مخالفة عملية. وأمّا الصورة الاولى: أى ما إذا لزم من جريان الاستصحابين المخالفة العمليّة، فالاستصحابان غير جارين إمّا لعدم المقتضى كما أفاده الشيخ الأعظم رحمه الله أو للتعارض كما أفاده صاحب الكفاية.

التنبه العشرون: النسبة بين الاستصحاب والقواعد الجارية فى الشبهات الموضوعيّة

إشارة

وقد أشار المحقق الخراسانى رحمه الله إلى خمسة منها: قاعدة التجاوز، قاعدة الفراغ (بناءً على الفرق بينهما)، أصله الصّحة، قاعدة اليد، قاعدة القرعة. ولا إشكال فى وجوب تقديم هذه القواعد على الاستصحاب، وإنّما الكلام فى وجهه. قال المحقق الخراسانى رحمه الله بأنّ الوجه أخصّيّة دليلها من دليل الاستصحاب، وكون النسبة بينه وبين بعضها عموماً من وجه لا يمنع عن تخصيصه بها، وذلك لوجهين: أحدهما: الإجماع على عدم التفصيل فى جريان هذه القواعد بين موارد جريان الاستصحاب وغيرها، فكما أنّه يعمل باليد مثلاً فيما إذا لا يكون فى موردها استصحاب، فكذلك يعمل بها فيما إذا كان هناك استصحاب على خلافها. ثانيهما: أنّ مورد افتراق اليد (مثلاً) عن الاستصحاب نادر قليل جداً، فلو خصّصنا اليد بالاستصحاب وجعلنا مورد الاجتماع تحت الاستصحاب لزم التخصيص المستهجن بلا إشكال، بخلاف ما إذا خصّصنا الاستصحاب باليد وجعلنا مورد الاجتماع تحت قاعدة اليد. أقول: الصحيح من هذين الوجهين هو الوجه الثانى لأنّ الإجماع فى مثل هذه الموارد لا أقلّ من كونه محتمل المدرك. إن قلت: إن كانت النسبة العموم من وجه، فما هو موضع إفتراق هذه القواعد عن الاستصحاب؟ قلنا: قد ذكر له موردان: أحدهما: موارد توارد الحالتين، فلا يجرى الاستصحاب فيما إذا توارد الحدث والطهارة على مكلف واحد مثلاً وشكّ فى السابق منهما بعد إتيان الصّلاة، بل تجرى قاعدة الفراغ بلا معارض. ثانيهما: موارد الشكّ فى طرّو المانع فيما إذا كان الاستصحاب موافقاً لأصله الصّحة أو قاعدة الفراغ والتجاوز، كما إذا شككنا فى إتيان ركوع زائد بعد التجاوز عن المحلّ أو بعد إتمام الصّلاة، فإنّ استصحاب عدم إتيانه بركوع زائد موافق لقاعدة

الفراغ في إثبات صحّة الصلوة، فتجرى قاعدة الفراغ بلا- جريان استصحاب معارض، بل الاستصحاب موافق له. إن قلت: يجرى استصحاب بقاء اشتغال الذمّة بالصلوة الصحيحة وهو يعارض أصالة الصحّة. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٤٣٧ قلنا: أوّلاً: لا تصل النوبة إلى استصحاب الاشتغال مع جريان قاعدة الاشتغال (الاشتغال اليقيني يقتضى البراءة اليقينية) في جميع موارد الشكّ في براءة الذمّة، كما قرّر في محلّه، ولا يخفى الفرق بينهما، فإنّ قاعدة الاشتغال ليست محدودة بموارد سبق الحالة السابقة للاشتغال. وثانياً: أنّ استصحاب عدم إتيان الركوع الزائد حاكم على استصحاب الاشتغال، لكونه سبباً واستصحاب الاشتغال مسبباً، فالشكّ في بقاء الاشتغال ينشأ من الشكّ في إتيانه بالركوع الزائد وعدمه، فإذا ارتفع هو باستصحاب عدمه ارتفع الشكّ في بقاء الاشتغال أيضاً. فظهر ممّا ذكر أنّ الوجه في تقديم القواعد على الاستصحاب قلّة موارد الافتراق فتقدّم عليه من باب تقديم الخاصّ على العام. أقول: والصحيح في منهج البحث في المقام تعيين كون هذه القواعد من الأمارات أو الاصول أوّلاً، حيث إنّها إذا كانت من الأمارات كان وجه تقديمها على الاستصحاب نفس وجه تقديم سائر الأمارات عليه، وهو كون أدلّتها وارده على أدلّة الاستصحاب أو حاكمه عليها بيان مرّ تفصيله، ولا إشكال في أماريّة هذه القواعد فتكون وارده على الاستصحاب، ولا أقلّ من كونها حاكمه عليها كما هو مقتضى بعض أدلّتها كقوله عليه السلام في مورد قاعدة التجاوز: «بلى قد ركعت» (١) «أى أنّك على يقين من إتيان الركوع فلا تعتن بشكّك وامض. هذا كلّ في بيان النسبة بين الاستصحاب والقواعد الخمسة غير القرعة. وأمّا القرعة فحاصل ما أفاده المحقّق الخراساني رحمه الله في وجه تقديم الاستصحاب عليها وبيان النسبة بينهما وجوه ثلاثة: الوجه الأوّل: أنّ دليل الاستصحاب أخصّ من دليل القرعة لأنّ الاستصحاب ممّا يعتبر فيه سبق الحالة السابقة دون القرعة. إن قلت: إنّ النسبة بين الاستصحاب والقرعة هي العموم من وجه لا العموم المطلق، فكما أنّ الاستصحاب أخصّ من القرعة لاعتبار سبق الحالة السابقة فيه فكذلك القرعة تكون أخصّ من الاستصحاب لاختصاصها بالشبهات الموضوعيّة بالإجماع بل بالضرورة. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٤٣٨ قلنا: المدار في النسبة بين الدليلين هو نسبتها بحسب أنفسهما قبل تخصيص أحدهما بشيء، فتخصيص القرعة بالشبهات الموضوعيّة بالإجماع والضرورة لا يوجب خصوصيّة في جانبها بعد عموم دليلها بحسب اللفظ. الوجه الثاني: أنّ عموم دليل القرعة موهون بكثرة تخصيصه حتّى صار العمل به في مورد محتاجاً إلى الجبر بعمل الأصحاب بخلاف الاستصحاب فيكون عمومها باقياً على قوته فيقدّم على عمومها. الوجه الثالث: أنّ الموضوع في جريان القرعة كون الشئ مشكلاً بقول مطلق (واقعاً وظاهراً) لا في الجملة، وعليه يكون دليل الاستصحاب وارداً على دليل القرعة، رافعاً لموضوعه (أى الإشكال) ولو تعيّدلاً وظاهراً، لا حقيقة وواقعاً. أقول: الحقّ عدم تماميّة الوجه الأوّل والثاني (وقد أخذهما صاحب الكفاية عن الشيخ الأعظم رحمه الله). أمّا الوجه الأوّل فإنّ دليل القرعة ليس عاماً من أوّل الأمر، لأنّ الارتكاز العقلاني والمنتشّري الموجود على اختصاصها بالشبهات الموضوعيّة يوجب انصرافها إلى الشبهات الموضوعيّة كما لا يخفى، وحينئذ لا يلزم انقلاب النسبة، بل النسبة بين دليلها ودليل الاستصحاب عموم مطلق من الأوّل. وأمّا الوجه الثاني، فيرد عليه: أيضاً أنّ القرعة لم تخصّص في مورد فضلاً عن كونها موهونة بكثرة التخصيصات، لأنّ موضوعها كلّ أمر مجهول، وهو لا يعنى كلّ أمر مشكوك، بل إنّما هو بمعنى سدّ جميع الأبواب والطرق، كما هو كذلك في مثال ولد الشبهة أو الغنم الموطوءة وغيرهما ممّا ورد في أحاديث الباب، ففي مورد المثال الأوّل لا يبيّن تعين بها خصوص الموطوءة، ولا استصحاب لعدم سبق الحالة السابقة، ولا تجرى أصالة الاحتياط للزوم الضرر العظيم، وفي مثال ولد الشبهة لا طريق لإحراز أمر الولد وتخيير القاضى مظنّة التشاّح والتنازع، فلا يبقى طريق إلّا القرعة. والحاصل: أنّ القرعة إنّما تجرى في موارد سدّ الأبواب جميعاً من الأمارات والاصول. فالصحيح في المقام هو الوجه الثالث، وهو أنّ أدلّة الاستصحاب وارده على أدلّة القرعة لأنّ بها يرتفع المجهول موضوعاً، كما أنّها كذلك بالنسبة إلى أدلّته سائر الاصول وجميع الأمارات والقواعد. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٤٣٩ ثمّ إنّ شيخنا الأعظم رحمه الله قد فرق بين الاصول الشرعيّة كالأصول العقلية وبين الاصول العقلية، فقال بورود الاصول الشرعيّة على القرعة خلافاً للأصول العقلية كالبراءة العقلية فإنّ القرعة وارده عليها لأنّ موضوعها «لا بيان» والقرعة بيان. وبما ذكرنا ظهر ضعف هذا الكلام لأنّ موضوع القرعة- كما قلنا- هو المجهول المطلق، وهو ليس حاصلًا حتّى في موارد البراءة والاحتياط العقلين،

ولذلك لا- يتمسك حتى الشيخ رحمه الله نفسه بذيل القرعة في أطراف العلم الإجمالي، مع أن وجوب الاحتياط فيها من الأصول العقلية. وتام الكلام في مسألة القرعة وتحقيق مثل هذه المباحث يحتاج إلى رسم امور (وإن كان استيفاء البحث فيها موكولاً إلى محل آخر) «١».

الأمر الأول: في أدلة حجية القرعة

وقد يدل عليها الأدلة الأربعة من الكتاب والسنة والإجماع وبناء العقلاء (لا دليل العقل): أما الكتاب: فهو آيتان إحداهما: قوله تعالى في قصة زكريا وولادة مريم: «وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ» «٢» فإنه بعد ما وقع التشاح بين الأبحار لتعيين من يكفل مريم حتى بلغ حدّ الخصومة ولم يجدوا طريقاً لرفعه إلا القرعة تقارعا بينهم، فوقعت القرعة على زكريا. ثانيهما: قوله تعالى: «وَإِنَّ يُونُسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ إِذْ أَبَقَ إِلَى الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ» «٣» وقصة يونس (إباقه من قومه ثم وروده في سفينه ووقوع القرعة عليه ثلاث مرّات) معروفه. إن قلت: إن الآيتين وردتا في الشرائع السابقة، وقد مرّ أن الأقوى عدم حجية استصحابها للشريعة اللاحقة. قلنا: إن تمسكنا بهما في المقام ليس مبيّناً على حجية استصحاب الشرائع السابقة، بل مبنى انوار الأصول، ج ٣، ص: ٤٤٠ على أن نقل القرآن الكريم قد يكون ظاهراً في الامضاء. وأما الروايات: فهي على طائفتين: طائفة عامّة تعم جميع موارد القرعة، وقد نقلنا منها اثنا عشر رواية في كتابنا القواعد الفقهية «١»، وطائفة خاصّة تختص بقضايا خاصّة كالتي وردت في الغنم الموطوءة أو ولد الشبهه أو النذر، وقد نقلنا منها عشر طوائف في القواعد الفقهية أيضاً «٢»، ولا إشكال في أنها بمجموعها بلغت حدّ التواتر ولذلك نعدها عمدة أدلة القرعة. وأما بناء العقلاء: فلا إشكال أيضاً في أن سيرة العقلاء جرت على القرعة في الامور المشكّلة عليهم التي تنجرّ إلى التنازع والتشاح، فراجع لتفصيل البيان والموارد المختلفة في تداول القرعة بينهم كتاب القواعد الفقهية أيضاً «٣». وأمّا الإجماع: فلا ريب أيضاً في أن اتفاق الأصحاب قام على حجية القرعة، نعم لا أقلّ من أنه محتمل المدرك فلا يمكن الركون إليه خاصّة.

الأمر الثاني: في موارد القرعة

وهي عند العقلاء منحصرة بموارد مظنة التنازع والتشاح، ولكن مواردها عند الشارع المقدّس أوسع منها (وهذا ممّا وسع الشارع فيه ما بنى عليه العقلاء) فلا إشكال في جريان القرعة في الغنم الموطوءة مثلاً عند فقهاء الأصحاب، وقد وردت روايات عديدة تدلّ عليه. ثم إنّ الاستفادة من روايات الباب جريان القرعة في المجهول المطلق مطلقاً سواء كان له واقع محفوظ اشتبه علينا فتكون القرعة أمانة وكاشفة عنه كما في ولد الشبهه والغنم الموطوءة، أو لم يكن له واقع مجهول فتجرى القرعة، لمجرد رفع التنازع والتشاح كما في موارد تراحم الحقوق أو المنازعات، ويمكن أن يقال: إن مورد قصة زكريا وولادة مريم من هذا القبيل (كما أنه لا ريب في أن مورد قصة يونس عليه السلام من قبيل القسم الأوّل) حيث إنّ الرجوع إلى القرعة فيها كان لرفع تشاح أبحار بني إسرائيل في كفالة مريم، اللهم إلا أن يقال: أن جريان القرعة فيها أيضاً كان لتعيين الواقع، أي تعيين من هو أفضل وأولى لكفالة مريم وتربيتها، ولذا وقعت انوار الأصول، ج ٣، ص: ٤٤١ القرعة باسم زكريا الذي لا ريب في كونه أفضل من غيره في ذلك الزمان، نعم أنه كان بملاك رفع التنازع بين الأبحار أيضاً، فاجتمع الملاك في ولا منافاة بينهما.

الأمر الثالث: الروايات في القرعة

إنّ روايات القرعة على طائفتين: طائفة يستفاد منها أن ملاك حجية القرعة هو أماريتها وكاشفيتها عن الواقع وهي رواية أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام «١» ورواية زرارة «٢» ورواية العياشي عن أبي جعفر في حديث يونس «٣» ورواية عتيّاس بن هلال عن أبي

الحسن الرضا عليه السلام «٤» ورواية سماعه «٥»، وطائفة يستفاد منها بالصراحة إن ملاكها حفظ العدالة. ويمكن الجمع بينهما بأن الطائفة الاولى ناظرة إلى الموارد التي يكون الواقع فيها مجهولاً، والطائفة الثانية ناظرة إلى ما لا واقع لها، وحينئذ تكون القرعة أماره في الموارد الاولى كما يشهد بها لسان ما وردت من الأدعية في الطائفة الاولى، نظير ما ورد في حديث سماعه: «اللهم رب السموات السبع ورب الأرضين السبع ورب العرش العظيم، عالم الغيب والشهادة الرحمن الرحيم، أيهما كان صاحب الدابة وهو أولى بها فأسألك أن يقرع ويخرج سهمه» وما ورد في بعض الروايات: «اللهم أنت الله لا إله إلا أنت عالم الغيب والشهادة ... وبين لنا أمر هذا المولود» «٦» وفي بعضها الآخر: «ما من قوم فوضوا أمرهم إلى الله عزوجل وألقوا سهامهم إلّا خرج السهم الأصوب» «٧».

الأمر الرابع: القرعة لكل أمر مشكل

إننا لم نظفر بما إشتهر في ألسنة المعاصرين من التعبير بـ «القرعة لكل أمر مشكل» في ما انوار الأصول، ج ٣، ص: ٤٤٢ تتبعناه من الروايات، بل الوارد في ما رواه الصدوق في الفقيه والشيخ في التهذيب عن محمد بن حكيم عن أبي الحسن موسى عليه السلام: «كل مجهول ففيه القرعة» «١» ولذلك لا بد من البحث في أن المراد من المجهول هل هو المجهول واقعاً أو واقعاً وظاهراً؟ فإن كان المراد هو الثاني فلازمه أن القرعة أماره حيث لا أماره ولا أصل، وإن كان المراد هو الأول فيقع التعارض بينه وبين سائر الاصول والأمارات، وقد مر أن الصحيح هو الثاني فلا نعيد. إن قلت: أن روايته محمد بن حكيم (كل مجهول ففيه القرعة) غير واف لإثبات هذه المسألة المهمة. قلنا: الدليل على كون القرعة للأمر المجهول المطلق ليس منحصراً في هذه الرواية بل قد عرفت أن بناء العقلاء الذي أمضاه الشارع (مع توسعة قد عرفت) أيضاً على الرجوع إلى القرعة في خصوص هذه الموارد. أضف إلى ذلك ما يستفاد من الروايات الخاصة الكثيرة الواردة في موارد مختلفة، فإن جميعها وردت فيما هو مجهول مطلقاً لا أماره فيها ولا أصل، ويمكن اصطياً العموم منها فيكون دليلاً برأسه في هذه المسألة المهمة.

الامر الخامس: ما المراد من المجهول

مما يترتب على كون المراد من المجهول هو المجهول المطلق عدم لزوم تخصيص في أدلة القرعة فضلاً عن كونها موهونة بكثرته كما أشرنا إليه سابقاً. إلى هنا قد ظهر أولاً: وجه تقديم الاستصحاب على القرعة ووروده عليها، وثانياً: عدم تخصيصها بمورد فضلاً عن كونها موهونة بكثرته التخصيص، وثالثاً: إنها أماره حيث لا- أماره ولا- أصل فيما كان له واقع مجهول. تم الكلام عن مبحث الاستصحاب، وبه تم الكلام عن المقصد السابع من مباحث الاصول. والحمد لله رب العالمين.

المقصد الثامن في تعارض الأدلة والتعادل والتراجيح

إشارة

- مقدمة: ١- عنوان المسألة ٢- تعريف التعارض ٣- التخصيص والتخصّص والحكومة والورود ٤- عدم وجود التعارض بين العناوين الأولية والعناوين الثانوية ٥- موارد الجمع العرفي ليست من التعارض: ضوابط الجمع الدلالي العرفي ٦- الفرق بين التعارض والتراحم ٧- موارد التعارض الفصل الأول: في مقتضى الأصل الأولى في المتعارضين الفصل الثاني: في مقتضى الأصل الثانوي في المتعارضين: المقام الأول: في أخبار التعادل وحكم المتعارضين بعد التعادل المقام الثاني: في أخبار التراجيح ولزوم أعمال المرجحات قبل التعادل: الإقتصار على المرجحات المنصوصة وعدمه ميزان التعدي من المرجحات المنصوصة بناءً على جوازه شمول التخيير أو التريج لموارد الجمع العرفي وعدمه الفصل الثالث: في إنقلاب النسبة الفصل الرابع: في ترتيب المرجحات الفصل الخامس: في المرجحات الخارجيّة

أقسام الشهرة: الروائية والفتوائية والعملية لماذا تكون مخالفة العامة من المرجحات التعارض بين العامين من وجه انوار الأصول، ج ٣، ص: ٤٤٥

٨- في تعارض الأدلة والتعادل والتراجيح

المقدمة:

إشارة

تعارض الأدلة من أهم المسائل الاصولية، أما كونه مسألة اصولية فلاّن موضوع علم الاصول إما أن يكون هو الأدلة بذواتها فلا إشكال في أنّ التعادل أو التراجيح وصفان عارضان على ذوات الأدلة لأنّ المراد من التعادل هو تعادل الدليلين وتساويهما، والمراد من التراجيح هو التراجيح بين الدليلين، وإما أن يكون الموضوع مطلق الحجّة في الفقه كما ذهب إليه بعض الأساتذة الأعلام، فكذلك لا إشكال في أنّ البحث عن تعادل الدليلين أو التراجيح بينهما بحث عن عوارض الحجّة، وهكذا لو قلنا أنّ الموضوع هو الأدلة بوصف حجّيتها، فإنّ البحث عن التعادل والتراجيح إنّما هو بعد ثبوت الحجّة لكلّ من الدليلين في نفسه ومع قطع النظر عن التعارض، وإلّا فلو لم يكن الدليل حجّة في ذاته لا تصل النوبة إلى مسألة التعارض، وعلى هذا يكون ما نحن فيه من المسائل الاصولية حتى عند من يرى البحث عن حجّة خبر الواحد من المبادئ. وأما كونه من أهم المسائل الاصولية فلجربانه وسريانه في جلّ الأبواب الفقهية، ولذلك اعترض بعض الأعلام في مصباح الاصول على جعله خاتمة لعلم الاصول بزعم أنّه مشعر بكونه خارجاً عنه كمبحث الاجتهاد والتقليد، ولكن الصحيح أنّه لا إشعار له بهذه الجهة، لأنّ المراد من عنوان الخاتمة أنّه يختم مسائل الاصول ويكون آخرها، كما أنّه كذلك في سائر موارد استعماله كخاتم الأنبياء وخاتم المجتهدين والفقهاء. وكيف كان لا بدّ في المقدمة من رسم امور:

الأمر الأول: عنوان المسألة

وهو في كلمات بعضهم «التعادل والتراجيح» (بصيغة المفرد) وفي كلمات بعض آخر انوار الأصول، ج ٣، ص: ٤٤٦ «التعادل والتراجيح» (بصيغة الجمع) ولا يخفى أنّ وجه هذا التفاوت في خصوص الجزء الثاني أنّ التعادل يكون بمعنى التساوي وهو قسم واحد لا يتصوّر فيه التعدّد، وأما التراجيح فحيث أنّ له أنواعاً مختلفة وجهات عديدة (كالتراجيح من ناحية السند والتراجيح من ناحية الدلالة وهكذا التراجيح بالمرجحات الخارجيّة) فتارةً يؤتى بلفظ المفرد ويراد منه جنس التراجيح حتى يعمّ جميع أنواعه، واخرى بلفظ الجمع، والأمر سهل.

الأمر الثاني: تعريف التعارض

وهو في اللغة من التعرّض بمعنى البروز والظهور، تعارضاً أي تظاهراً وتبارزاً، ومنه المبارزة والتعبير ب «برز إليه»، حيث إنّ المبارزة والنزاع في ميدان الحرب يلزم بروز المقاتل وظهوره في مقابل عدوّه. وأما في الاصطلاح فقد عرّفه المحقق الخراساني رحمه الله ب «تنافي الدليلين أو الأدلّة بحسب الدلالة، وفي مقام الإثبات على وجه التناقض أو التضادّ حقيقة أو عرضاً بأن علم بكذب أحدهما إجمالاً مع عدم امتناع اجتماعهما أصلاً». والتضادّ الحقيقي مثل ما إذا أمر أحد الدليلين بصلاة الجمعة ونهى الآخر عن إتيانها، والتضادّ

العرضى مثل ما إذا أمر أحدهما بصلاة الجمعة والآخر بصلاة الظهر في يوم الجمعة فإنَّ وجوب كلِّ من الظهر والجمعة وإن لم يمنع اجتماعهما ذاتاً ولكن حيث نعلم بالإجماع بل الضرورة بعدم وجوب أكثر من خمس صلوات في اليوم والليله فیتنافیان بالعرض. والمراد من التناقض أن يقول أحدهما بوجوب صلاة الجمعة، والآخر بعدم وجوبها، ومن التصادُّ أن يقول أحدهما بوجوب صلاة الجمعة والآخر بحرمتها مثلاً. والمراد من قوله «بحسب الدلالة ومقام الإثبات» نفس ما جاء في تعريف الشيخ الأعظم رحمه الله، وهو «تنافى الدليلين بحسب مدلولهما»، وليس هذا عدولاً عن تعريف الشيخ رحمه الله من هذه الجهة كما ذهب إليه بعض الشراح للكفاية، حيث إنَّه من الواضح أنَّ التعارض عبارة عن تنافى مدلولي الدليلين (أى الوجوب والحرمة) وإنَّه لا تعارض بين الدالتين. أقول: ومع ذلك كله يرد على تعريف المحقق الخراساني رحمه الله أولًا: أن قيد «بحسب الدلالة ومقام الإثبات» إضافي ومن قبيل توضيح الواضح، لأنَّ من الواضح أنَّ التعبير بتعارض الأدلة انوار الأصول، ج ٣، ص: ٤٤٧ ناظر إلى الدليل بما هو دليل وفي مقام الإثبات، ولا ربط للتعارض بمقام الثبوت لأنَّه لا يصحَّ للمولى الحكيم إنشاء حكمين متضادين أو متناقضين في الواقع. ثانيًا: التعبير بالتصادُّ لا يناسب الامور الاعتبارية فإنَّه إنَّما يتصوَّر في الامور التكوينية لأنَّ الاعتبار سهل المؤنَّه، فيمكن في عالم الاعتبار أن يعتبر وجوب شيء مع اعتبار حرمة، نعم أنَّه لا يصدر من المولى الحكيم لكونه لغوًا وقيحًا. وبعبارة اخرى: التصادُّ فيها مستحيل بالغير لا بالذات، ولذلك نعبر عنه بشبه التصادُّ. وثالثًا: التصادُّ بالعرض في مثل وجوب صلاة الجمعة بالنسبة إلى وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة يرجع إلى التصادُّ الحقيقي لأنَّ التصادُّ فيه حقيقة يكون بين ثلاث أدلَّة (لا دليلين) وإن كان إثنان منها في جانب (وهما الدليلان المذكوران في المثال) ودليل واحد في جانب آخر، وهو الإجماع أو الضرورة الدالَّة على عدم جواز الجمع بينهما، فإنَّ مدلولهما الالتزامى جواز الجمع، ومدلول الإجماع أو الضرورة عدم جواز الجمع، فيتضادان. فالأولى في تعريف التعارض أن يقال: التعارض هو تنافى الدليلين أو الأدلَّة بحيث لا- يمكن الجمع بينهما، فعلى هذا يخرج منه موارد التخصيص والتخصيص والورود والحكومة وجميع موارد الجمع العرفي.

الأمر الثالث: التخصيص والتخصيص والحكومة والورود وبيان الفرق بينها

إعلم أنَّ التخصيص عبارة عن خروج شيء عن موضوع حكم آخر تكويناً كخروج زيد الجاهل عن قولك «أكرم العلماء» وكخروج العلم الوجداني عن أدلَّة الاصول العمليَّة. والتخصيص عبارة عن خروج شيء عن حكم دليل آخر مع حفظ موضوعه كخروج زيد العالم عن قولك «أكرم العلماء». وأمَّا الورد فهو عبارة عن خروج شيء عن موضوع حكم آخر حقيقة ولكن بعد ورود دليل شرعى، نظير خروج غسل الجمعة فيما إذا دلَّ على وجوبه خبر الثقة، عن موضوع قبح العقاب بلا بيان، فإنَّه خرج عن موضوع اللابيان حقيقة ولكن بالتعييد الشرعى. والحكومة عبارة عن أن يكون دليل ناظرًا إلى دليل آخر ومفسرًا له وموجبًا للخروج انوار الأصول، ج ٣، ص: ٤٤٨ عن الموضوع (أو المتعلق أو الحكم) ولكن تعييداً لا- حقيقة، كقولك: «زيد ليس بعالم» بالنسبة إلى قولك: «أكرم العلماء»، وكذلك دخول موضوع في أحدهما توسعة بالتعييد. فنلاحظ أنَّ الورد شبيه التخصيص في كون كلِّ منهما خروجاً عن الموضوع حقيقة، والفرق بينهما أنَّ الخروج في أحدهما تكويني وفي الآخر بعد ورود الدليل الشرعى، كما أنَّ الحكومة شبيه التخصيص في كون كلِّ منهما إخراجاً للموضوع تعييداً إلَّا أنَّ أحدهما (وهو التخصيص) إخراج للموضوع بلسان المعارضة، بينما الحكومة إخراج بلسان التوضيح والتفسير، نعم هذا في ما إذا كان لسان الدليل الحاكم لسان تضييق لا توسعة، وإلَّا فلا ربط بينهما. ثمَّ إنَّ تعابير الأصحاب في تفسير الحكومة مختلفه فقال شيخنا الأعظم الأنصاري رحمه الله أنَّها عبارة عن أن يكون أحد الدليلين شارحاً ومفسرًا للدليل الآخر بمدلوله اللفظي. وقال المحقق الخراساني رحمه الله: هي أن يكون أحدهما ناظرًا إلى بيان كميَّة ما اريد من الآخر. وقال المحقق النائيني رحمه الله: هي أن يكون أحدهما بمدلوله المطابقي ناظرًا إلى التصرف في الآخر إمَّا في عقد وضعه إثباتاً أو نفيًا، أو

عقد حمله. أقول: أحسنها هو تعبير الشيخ الأ-عظم رحمه الله إذا إنضم إليه قيد، بأن نقول: الحكومة أن يكون أحد الدليلين شارحاً ومفسراً للدليل الآخر بالدلالة اللفظية المطابقيه أو التضمينية أو الالتزامية، وبهذا التعميم في الدلالة اللفظية لا يرد إشكال المحقق النائيني رحمه الله عليه بأن لا يعتبر في الحكومة أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي مفسراً ومدلول الآخر وشارحاً له بحيث يكون مصدرراً بأحد أداة التفسير أو ما يلحق بذلك، فإن غالب موارد الحكومات لا ينطبق على هذا الضابط. ومما ذكرنا من التعميم يظهر عدم ورود هذا الإيراد، إذ إنه وارد بناءً على انحصار الدلالة اللفظية في المطابقيه كما لا يخفى. وبما ذكرنا يتضح أيضاً أن في تمام موارد الحكومة يوجد للدليل الحاكم نظر إلى الدليل المحكوم ويكون هو مفسراً له ولو في حدّ الدلالة الالتزامية كما في أدلة الإمارات كمفهوم آية البناء بالنسبة إلى أدلة الأصول كما مرّ في بعض الأبحاث السابقة. كما يتضح وجه تقديم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم، حيث إنه مفسر للدليل المحكوم، انوار الأصول، ج ٣، ص: ٤٤٩ ولا إشكال في أن المفسر (بالكسر) يقدم على المفسر (بالتفتح). وظهر بما ذكرنا أيضاً أن الحكومة على أقسام: فتارة يكون الدليل الحاكم ناظراً إلى التصرف في موضع الدليل المحكوم توسعاً أو تضييقاً، ومثال الأول قول المولى: «العادل عالم»، ومثال الثاني قوله: «إنّ العالم الفاسق ليس عندي بعالم». واخرى يكون ناظراً إلى التصرف في متعلق الدليل المحكوم نظير قول المولى في مثال «أكرم العلماء»: «إنّ الإطعام ليس بإكرام» وقوله: «السلام إكرام». وثالثه يكون ناظراً إلى التصرف في حكم الدليل المحكوم كما إذا قال: «إنّما عنيت من وجوب إكرام العلماء وجوب إكرام الفقهاء خاصة». ورابعة يكون ناظراً إلى التصرف في النسبة كقوله «إكرام الفاسق ليس بإكرام العالم». بقى هنا شيء: وهو أن المحقق النائيني رحمه الله قسم الحكومة إلى قسمين: ظاهرية وواقعية، وقال في توضيحه ما حاصله: أن الدليل الحاكم قد يكون في مرتبة الدليل المحكوم فتكون الحكومة واقعية، كما في حكومة قوله عليه السلام: «لا شكّ لكثير الشكّ» على أدلته الشكوك، حيث إنه يوجب اختصاص الأحكام المجعولة للشاكّ بغير كثير الشكّ في الواقع، وقد لا يكون في مرتبته بل يكون موضوع الدليل الحاكم متأخراً رتبةً عن موضوع الدليل المحكوم، فتكون الحكومة حينئذٍ ظاهرية، كما في حكومة الإمارات على الأدلة الواقعية، فإنها لا توجب اختصاص الأحكام الواقعية بغير من قامت عنده الأمانة على خلافها، بل غايتها هو الاختصاص في مقام الظاهر. ثمّ يستنتج في ذيل كلامه أنه لا يعتبر في الحكومة تأخر تشريع الدليل الحاكم عن تشريع الدليل المحكوم بحيث يلزم لغوية التعبد بدليل الحاكم لولا سبق التعبد بدليل المحكوم فإنّ من أوضح أفراد الحكومة حكومة الإمارات على الأصول، مع أنه يصحّ التعبد بالأمارات انوار الأصول، ج ٣، ص: ٤٥٠ ولو لم يسبق التعبد بالأصول، بل ولو مع عدم التعبد بها رأساً «١». أقول: في كلامه مواقع للنظر: أولاً: أن الحكومة لها قسم واحد من دون فرق بين مواردنا فإنها واقعية في جميع الموارد، وجميعها ترجع إلى التخصيص واقعاً وحقيقة، غاية الأمر الدليل المحكوم قد يكون من الأحكام الواقعية، وقد يكون من الأحكام الظاهرية، وهذا غير كون الحكومة ظاهرياً في بعض الموارد وواقعياً في بعض الموارد الاخرى، وبعبارة اخرى: التخصيص واقعي وإن كان المخصّص أو المخصّص ظاهرياً. ثانياً: أن رتبة الدليل الحاكم والدليل المحكوم واحدة في جميع موارد الحكومة، وإلّا لم يكن توضيحاً وتفسيراً، وأما في مورد الإمارات بالنسبة إلى الأحكام الواقعية فالصحيح أنه لا معنى لحكومة الإمارات على الأحكام الواقعية، بل إنها طرق إلى الواقع، وكما أن العلم طريق إليه تكويناً تكون الإمارات طرفاً إليه تشريعاً. وثالثاً: أننا نعرف بلغوية التعبد بدليل الحاكم لولا سبق التعبد بدليل المحكوم، لأنّ الدليل الحاكم ناظر إلى الدليل المحكوم ومفسر له، ومن الواضح أنه لا معنى للتفسير مع عدم سبق دليل بعنوان المفسر (بالتفتح)، وهذا صادق حتى بالنسبة إلى حكومة الإمارات على الأصول، لما مرّ من أنها ناظرة إليها ومفسرة لها ولو في حدّ الدلالة الإلتزامية اللفظية. ومن هنا يظهر حال الإمارات في مقابل الأصول وأنّ الصحيح كونها وارده عليها. توضيح ذلك: يحتمل في وجه تقديم الإمارات على الأصول أربعة وجوه: حكومتها عليها، ورودها عليها، إمكان الجمع والتوفيق العرفي بينهما، وتخصيص الأصول بالإمارات. ذهب المحقق الخراساني رحمه الله هنا إلى الوجه الثالث (التوفيق العرفي) مع أنه صرح في أواخر الاستصحاب بالورود، وأراد من التوفيق العرفي ما يقابل الحكومة. ولكنّه في غير محلّه، لأنّ المراد من الجمع العرفي إمّا كون الإمارات خاصية بالنسبة إلى الأصول مطلقاً فقد مرّ عدم كونها

كذلك، أو أن أدلتها أظهر من أدلة الأصول، ولا دليل عليه. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٤٥١ وبهذا ينتفى الوجه الثالث والرابع، ويدور الأمر بين الحكومة والورود، وقد مر أن الحق ورود الأمارات على الأصول لأن الأمانة طريق إلى الواقع فيوجب رفع الحيرة والتردد الذي هو معنى الشك المأخوذ في موضوع الأصول، ولو تنزلنا عن ذلك فلا أقل من الحكومة، لما مر أيضاً من أن أدلة الأمارات ناظرة إلى أدلة الأصول ولو بمدلولها الالتزامي.

الأمر الرابع: عدم وجود التعارض بين العناوين الأولية والعناوين الثانوية

لا إشكال في تقديم العناوين الثانوية على العناوين الأولية وأنه لا تعارض بينهما كما أشار إليه الشيخ الأعظم والمحقق الخراساني رحمه الله في كلماتهما، وهو متفرع على التعريف المذكور للتعارض، إذ إنه بمعنى التنافر والتضاد، ولا ريب في أنه لا تضاد بين أدلة العناوين، إنما الكلام في وجه تقدم الثاني على الأول. فظاهر كلمات الشيخ الأعظم رحمه الله أنه من باب الحكومة، بينما ظاهر كلمات المحقق الخراساني رحمه الله أنه من باب الجمع العرفي حيث قال: «أو كانا على نحو إذا عرضا على العرف وفق بينهما بالتصرف في خصوص أحدهما كما هو مطرد في مثل الأدلة المتكفلة لبيان أحكام الموضوعات بعناوينها الأولية، مع مثل الأدلة النافية للعسر والضرر والإكراه والاضطرار مما يتكفل لأحكامها بعناوينها الثانوية». وفصل بعض المحققين على الكفاية بين العناوين الثانوية فقال في مثل الضرر والخرج بالحكومة، وفي مثل الشروط والنذور بالجمع العرفي، فالأقوال في المسألة ثلاثة. ولا بد قبل ورود في أصل البحث من تعريف الأحكام الأولية والأحكام الثانوية (وقد بحثناه تفصيلاً في كتاب المكاسب مبحث ولاية الفقيه)، فنقول: الأحكام الأولية أحكام ترد على الموضوعات الخارجية مع قطع النظر عن الطوارئ والعوارض الخارجة عن طبيعتها كحكم الحرمة العارضة على عنوان الدم أو الميتة في قوله تعالى: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ». والأحكام الثانوية ما يرد على الموضوعات الخارجية مع النظر إلى الطوارئ الخارجة عن ذاتها كحكم الحلية العارضة على الميتة بما أنها مضطر إليها. وعلى هذا ليست نجاسة الماء في صورة تغير أحد أوصافه الثلاثة من الأحكام الثانوية انوار الأصول، ج ٣، ص: ٤٥٢ لأن عنوان التغير يكون من الإنقسامات الأولية للماء، فالماء بما هو ماء على قسمين: ماء متغير وماء غير متغير، كما أنه يقسم بذاته إلى الماء المضاف والماء المطلق أو إلى الكثير والقليل، بخلاف الاضطرار فلا يقال أن الماء على قسمين: ماء مضطر إلى شربه وماء غير مضطر إلى شربه. ولذلك فإن من علامات العناوين الثانوية وخصوصياتها جريانها في كثير من الأبواب الفقهيّة والموضوعات المختلفة، بخلاف العناوين الأولية التي تجرى في موضوعات خاصّة كعنوان التغير بالنسبة إلى الماء. كما يظهر مما ذكرنا أن العناوين الثانوية ليست منحصرة بعنوان الضرورة والاضطرار بل لها مصاديق كثيرة نذكر هنا أحد عشر عنواناً: ١- العسر والخرج ٢- الضرر ٣- الإكراه ٤- الاضطرار ٥- التقية ٦ و ٧ و ٨- النذر والعهد والقسم ٩- أمر الوالد أو نهي ١٠- المقدمية للواجب أو الحرام ١١- الأهم والمهم إذا عرفت هذا فنقول: الحق في وجه تقديم العناوين الثانوية على الأولية ما ذهب إليه الشيخ الأعظم رحمه الله وهو الحكومة، كما يظهر هو من ما ذكرنا من التعريف، حيث قلنا: أن العناوين الثانوية تكون طارئة وعارضة على العناوين الأولية، ولازمة النظر والتفسير وأنه لا معنى للعناوين الثانوية بدون العناوين الأولية، كما لا معنى لقوله تعالى: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» إذا لم يكن في الرتبة السابقة جعل وتشريع. وأما تفصيل بعض المحققين على الكفاية فيرد عليه: أن الشرط لا يكون من العناوين الثانوية بتاتاً حتى يقال بأنها حاكمة أو واردة، لأن الشرط مثل البيع والإجارة نوع معاقدة انوار الأصول، ج ٣، ص: ٤٥٣ ومعاهدة، فكما أن قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» يشمل البيع بالعنوان الأولي يشمل أيضاً الشروط التي في ضمنه كذلك. وأمّا ما ذكره صاحب الكفاية من أنه من باب التوفيق العرفي فإن كان مراده أن الجمع بينهما على وزان الجمع بين العام والخاص والظاهر والأظهر، فهذا أمر لا يمكن المساعدة عليه، لما عرفت من كون أحدهما حاكماً على الآخر، وإن كان المراد ما يشمل الحكومة (وإن كان خلاف مصطلح القوم) فلا مانع منه، ولكنّه لا يوافق ظاهر كلامه.

الأمر الخامس: موارد الجمع العرفي ليست من التعارض

إشارة

إذا كان أحد الدليلين أظهر من الآخر أو كان أحدهما نصاً والآخر ظاهراً فلا إشكال في أن العرف يوفق بينهما بتقديم الأظهر على الظاهر (إذا كان الأظهر قرينه على التصرف في الظاهر) والنص على الظاهر، فهما ليسا متعارضين عندهم إلّا في النظر البدوي. وهذا ممّا لا- إشكال فيه كبروياً، إنّما الإشكال فيما مثّلوا له بالعام والخاص والمطلق والمقيّد، أمّا المطلق والمقيّد فلاّنه إذا فهمنا الاطلاق من مقدّمات الحكمة (لا من اللفظ) كما هو مذهب المحقّقين من المتأخّرين، فمن المقدّمات عدم البيان في مقام البيان، ولا ريب أنّه بعد ورود المقيّد يتبدّل إلى البيان فيكون وارداً على المطلق. وأمّا العام والخاصّ فلما مرّ في مبحث العام والخاصّ (إذا كان منفصلاً كما هو موضوع البحث في المقام) من أنّهما من قبيل المتعارضين المتضادّين عند العرف سواء صدر العام على نهج الجملة الخبرية أو الجملة الإنشائية، فإذا قال الولي لعبده: «بع جميع أفراد الغنم» ثم قال غداً: «لا تبع هذه وهذه» يحمله العرف على التناقض والتضادّ أو على الغفلة أو الندم والبداء، وكذلك إذا سأل المشتري من البائع «هل يوجد عندك شيء من ذلك الثوب؟» وقال البائع: «بعتها كلّها» ثم قال في ساعة أخرى: «بعتها إلّا هذا المقدار» فلا إشكال في تكذيب المشتري إيّاه، وهكذا في المراسلات وفي المحاكم عند سؤال القاضى عن المتّهم فلو أجاب بالعام في مجلس والخاصّ في مجلس الآخر أو في مجلس واحد مع عدم اتّصال الخاصّ بالعام، لعدّ كلامه متناقضاً، كما لا- يخفى على من راجع العرف وصرف النظر عمّا إنغرس في الأذهان من كلام الاصوليين. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٤٥٤ ويمكن أن يستشهد على ذلك بفهم القدماء من المفسّرين حيث إنهم كانوا يعاملون الخاصّ الوارد في القرآن الكريم معاملة الناسخ فيعدّونه ناسخاً للعام. كما يمكن الاستشهاد أيضاً بما رواه الطبرسى رحمه الله في كتاب الإحتجاج في جواب مكاتبة محمّد بن عبد الله بن جعفر الحميرى إلى صاحب الزمان عليه السلام يسألنى: بعض الفقهاء عن المصلّى إذا قام من التشهد الأوّل إلى الركعة الثالثة هل يجب عليه أن يكبر فإن بعض أصحابنا قال: لا يجب عليه التكبير ويجزيه أن يقول: بحول الله وقوته أقوم وأقعد، فكتب عليه السلام في الجواب: أنّ فيه حديثين: أمّا أحدهما فإنّه إذا إنتقل من حالة إلى حالة أخرى فعليه التكبير، وأمّا الآخر فإنّه روى إذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبر ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير وكذلك التشهد الأوّل يجرى هذا المجرى، وبأيهما أخذت من جهة التسليم كان صواباً» (١) حيث إنّه حكم بالتخيير بين الروايتين مع أنّ أحدهما خاصّ والآخر عام كما هو ظاهر، لكنه عاملهما معاملة المتعارضين. ولكن الإنصاف أنّ ما ذكرنا مختصّ بالعرف العام، وأمّا العرف الخاصّ فقد يكون على خلاف ذلك إذا علمنا أنّ سيرة المقنّن والشارع فيه جرت على بيان أحكامه وقوانينه تدريجياً كما أنّه كذلك في الشريعة الإسلامية، فالعرف بعد ملاحظة هذه السيرة لا- يحكم بالتعارض في موارد العام والخاصّ وإن كانا منفصلين، ولذلك يحمل ما مرّ من معاملة القدماء من المفسّرين على غفلتهم عن هذه السيرة وعدم التفاتهم إلى هذه النكتة. نعم، إنّ هذا جارٍ بالنسبة إلى الواجبات أو المحرّمات، وأمّا في المستحبات فللشارع سيرة أخرى، وهى بيان سلسلة مراتب الاستحباب ودرجات المطلوبية، فيحمل العام فيها على بيان درجة منها والخاصّ على بيان درجة أخرى، ونتيجته عدم كونهما فيها من باب التخصيص ولا من باب التعارض، حيث إنّهما يجريان في خصوص موارد إحراز وحدة المطلوب لا تعدّده كما قرّر في محلّه. ومن هنا يظهر الجواب عن الشاهد الثانى، وهو حديث الإحتجاج فإنّ مورده من المستحبات، فالتخيير الوارد فيها ليس من سنخ التخيير بين المتعارضين بل من قبيل تعدّد انوار الأصول، ج ٣، ص: ٤٥٥ المطلوب والتخيير بين مراتب الاستحباب فهى خارجة عمّا نحن بصددّه.

الضوابط الكلية للجمع الدلالي العرفي

لا إشكال في أن الأصول لا تبحث عن القرائن الخاصية الجزئية للجمع الدلالي بين المتعارضين التي لا تدخل تحت ضابطة كلية، بل إنما تبحث عن القرائن الكلية التي تشكل قاعدة عامة وقانوناً كلياً للجمع الدلالي، وهذه الضوابط والقرائن كثيرة نذكر منها أهمها وهي: ١- إذا تعارض عام ومطلق، أي دار الأمر بين تخصيص عام وتقييد مطلق كما إذا قال المولى: أكرم عالماً ثم قال: لا تكرم الفساق، ووقع التعارض في العالم الفاسق (فالعالم مطلق يشمل العادل والفساق منه، والفساق جمع محلى باللام يدل على عموم الحكم لجميع أفراد الفاسق، فالنسبة بينهما عموم من وجه فيتعارضان في مادة الاجتماع وهي العالم الفاسق)، ومثاله الشرعي تعارض قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» رواية «نهى النبي عن الغرر» (لو فرضنا كون الرواية بهذا النحو، حيث إن المعروف بل المأثور «نهى النبي عن بيع الغرر» (١)) فإنهما يتعارضان في العقود الغررية كما لا يخفى، فقد يقال بترجيح ظهور العموم على الإطلاق أي تقديم التقييد على التخصص، واستدل له بوجهين: الأول: أن ظهور الإطلاق تعلقي أي معلق على عدم بيان التقييد بحيث كان عدم البيان جزءاً من مقتضى الإطلاق، بخلاف ظهور العام فإنه تنجيزي مستند إلى الوضع، فيكون ظهور العام بياناً للتقييد وليس للمطلق ظهور في ذاته. الثاني: أن التقييد أغلب من التخصص. أقول: أما الوجه الثاني فواضح الفساد فإن التخصص أيضاً كثير، وكثرته بمثابة حتى قيل: «ما من عام إلا وقد خص». وأما الوجه الأول فأورد عليه المحقق الخراساني رحمه الله بأنه مبني على كون الإطلاق معلقاً أنوار الأصول، ج ٣، ص: ٤٥٦ على عدم البيان إلى الأبد، بينما هو معلق على عدم البيان في مقام التخاطب كما تقدم تحقيقه في مبحث المطلق والمقيد، فإذا لم يأت من جانب المتكلم بيان في مقام التخاطب كما هو المفروض إنعقد ظهور الإطلاق وتنجز. وذهب المحقق النائيني رحمه الله في فوائد الأصول (١) إلى اشتراط عدم البيان إلى الأبد في انعقاد ظهور الإطلاق ثم نقل من المحقق الخراساني رحمه الله في بعض فوائده الأصولية أنه قال: «إن اللازم علينا جمع كلمات الأئمة عليهم السلام المتفرقة في الزمان، ونفرض أنها وردت في زمان ومجلس واحد، ويؤخذ ما هو المتحصّل منها على فرض الاجتماع» وقال: إن هذا الكلام منه ينافي ما ذهب إليه من أن العبرة على عدم البيان في مقام التخاطب لا مطلقاً. وعلق عليه المحقق العراقي رحمه الله بأن الحق مع استاذنا المحقق الخراساني رحمه الله، وأن ما أفاده في بعض فوائده لا- ربط له بما نحن فيه، بل مراده منه أن كلمات المعصومين يفسّر بعضه بعضاً، فلو جمعا في كلام واحد لكان أحدهما قرينه على التصرف في الآخر، وهذا لا ينافي ما أفاده من أن قوام ظهور المطلق بعدم إقامة القرينة على مرامه متصلاً بكلامه. أقول: أن العلمين وإن لم يذكرنا هنا دليلاً على مدّعاهما، ولكن الإنصاف أن أقوى الدليل على عدم صحة مقالة المحقق الخراساني رحمه الله (وهي أن الإطلاق معلق على عدم البيان إلى الأبد) هو أن لايزم ما ذهب إليه عدم انعقاد الظهور لمطلق من المطلقات إلى آخر أزمنة الأئمة المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين، وهو كما ترى، فإنه لا ريب في صدور مطلقات كثيرة من جانب الرسول صلى الله عليه وآله والأئمة الهادين عليهم السلام عمل بظهورها أصحابهم. وعلى هذا فلا إشكال في أن ظهور الإطلاق أيضاً منجز، ولكن ظهور العام أقوى منه في الجملة، فإذا إنضمت إليه بعض القرائن الأخر قدم عليه، فلا بد حينئذ من ملاحظة المقامات المختلفة والخصوصيات والقرائن الموجودة في كل مقام، فإن أحرزنا من مجموع ذلك كون ظهور العموم أقوى من ظهور الإطلاق قدمناه عليه، وإلما يقع التعارض بينهما وتصل النوبة إلى المرجحات الأخر. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٤٥٧ ٢- إذا تعارض الإطلاق الشمولي (الذي هو بمنزلة العطف بالواو) مع الإطلاق البدلي (الذي هو بمنزلة العطف ب «أو») كقوله «أكرم عالماً» و «لا تكرم الفاسق» (فإن النسبة بينهما عموم من وجه ومحلّ التلاقي هو العالم الفاسق) فقد يقال أن إطلاق الشمولي يقدم على الإطلاق البدلي. واستدل له المحقق النائيني رحمه الله بأن «مقدّمات الحكمة في الإطلاق الشمولي تمنع عن جريان مقدّمات الحكمة في الإطلاق البدلي، لأن من مقدّمات الحكمة في الإطلاق البدلي كون الأفراد متساوية الأقدام، ومقدّمات الحكمة في الإطلاق الشمولي يمنع عن ذلك، ولا يمكن العكس» (١). ويمكن أن يستدل له أيضاً بأن تقديم الإطلاق الشمولي يجتمع مع امتثال الإطلاق البدلي وعدم طرده، بخلاف العكس، فإنه يوجب نفى بعض مصاديق المطلق الشمولي وترك العمل به. ٣- إذا دار الأمر بين النسخ والتخصيص، كما إذا قال المولى «لا تكرم زيدا» وفرضنا مجيء وقت العمل به، ثم قال: «أكرم العلماء» فورد العام بعد حضور وقت العمل بالخاص، فيدور الأمر بين أن يكون الخاص

مخصّياً أو يكون العام ناسخاً، وهكذا إذا ورد الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام، فيدور الأمر بين أن يكون الخاص ناسخاً للعام أو مخصّياً له. ومثاله الشرعى ما إذا فرضنا صدور النهى عن بيع الغرر فى إبتداء الهجرة ونزول «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» بعد سنين، أو العكس، ففي الصورة الاولى إن قلنا بالتخصيص كانت النتيجة عدم وجوب الوفاء بالبيع الغررى، وإن قلنا بأن العام يكون ناسخاً للخاص كانت النتيجة وجوب الوفاء حتى فى البيع الغررى، وفى الصورة الثانية (وهى ما إذا كان نزول «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» قبل صدور النهى عن بيع الغرر) إن قلنا بالتخصيص لم يجب الوفاء بالبيع الغررى من الأول، وإن قلنا بالنسخ (أى نسخ الخاص للعام) لم يجب الوفاء به من حين ورود الخاص لا من الأول. وكيف كان، فقد ذهب المشهور إلى تقديم التخصيص على النسخ مطلقاً، ولكن ذهب بعض إلى تقديم النسخ مطلقاً، ومال إليه المحقق الخراسانى رحمه الله (خلافاً لما ذهب إليه فى مبحث العام والخاص). انوار الأصول، ج ٣، ص: ٤٥٨ واستدل المشهور على مخالفتهم بأن النسخ قليل والتخصيص كثير بمثابة حتى يقال: «ما من عام إلا وقد خصّ» فيوجب شيوع التخصيص وندرة النسخ أن يكون ظهور الخاص فى الدوام أقوى من ظهور العام فى العموم. واستدل المحقق الخراسانى رحمه الله فى مقابل المشهور بأن هذا البحث من صغريات البحث السابق، أى دوران الأمر بين التقييد والتخصيص، فإن النسخ هنا يرجع إلى تقييد الاطلاق الزمانى للخاص، والتقييد مقدّم على التخصيص، لأنّ تقديم التخصيص أى تقديم الخاص متوقّف على ظهوره فى الدوام والاستمرار الزمانى، وهو يستفاد من الاطلاق ومقدّمات الحكمة، فيكون معلقاً على عدم البيان، والعموم الإفرادى للعام تنجزى مستند إلى الوضع فيكون بياناً له. وأجاب عن الوجه المعروف فى ترجيح التخصيص على النسخ من غلبة الأول وندرة الثانى، بأن هذا ممّا لا يوجب إقوائته ظهور الكلام فى الاستمرار الأزمانى من ظهور العام فى العموم الإفرادى، إذ ليست غلبة التخصيص مرتكزة فى أذهان أهل المحاوره بمثابة تعدّد من القرائن المكتنفه بالكلام وتوجب اقوائته الظهور. أقول: التحقيق فى المسأله يستدعى تحليل ماهية النسخ أولاً، فنقول: الصحيح أن النسخ ابطال للإنشاء كالفسخ. توضيح ذلك: أن للحكم مرحلتين: مرحلة الإنشاء ومرحلة الفعلية، وبعبارة اخرى: مرحلة الإرادة الاستعمالية ومرحلة الإرادة الجدّية، والتقييد بالمنفصل إنّما هو تصرّف فى الإرادة الجدّية وهكذا التخصيص، وأما الإرادة الإستعمالية فهى باقية بقوتها بخلاف النسخ، فإنّه ابطال للإنشاء من حين وروده نظير الفسخ فإنّ الفاسخ فى خيار الفسخ يبطل إنشاء البيع حين الفسخ، وهذا ممّا ندركه بوجداننا العرفى وإرتكازنا العقلانى فى القوانين الجديدة العقلانية، فكما أنّ فيها تخصيصات وتقييدات يدرجونها تحت عنوان التبصره، وهى تمسّ بإرادتهم الجدّية فى القوانين السابقة، كذلك لهم نواسخ تتعلّق بإرادتهم الإستعمالية بالنسبة إلى القوانين الماضيه، وبالجملة أنّ النسخ هو الفسخ يتعلّق بالإنشاء (إلا أنّ النسخ فى القانون والفسخ فى المعاملات والعقود) فلا يكون من قبيل التقييد الذى يتعلّق بالإرادة الجدّية. هذا مضافاً إلى أنّ الإنشاء فى القوانين كالإيجاد، ويكون بذاته باقياً فى عالم الاعتبار إلى انوار الأصول، ج ٣، ص: ٤٥٩ الأبد، فدوامه واستمراره لازم لذاته وماهيته، لا أنّه يستفاد من الاطلاق اللفظى لأدلته حتى نتكلّم عن تقييده وعدمه، وأما ما ورد فى الحديث الشريف «حلال محمّد صلى الله عليه وآله حلال إلى يوم القيامة وحرامه...» فهو ناظر إلى خاتمية الشريعة المقدّسه لا إلى الاطلاق اللفظى لأدلّه قوانينها. فقد ظهر إلى هنا عدم تمامية ما استدلل به على تقديم النسخ، والحقّ ما ذهب إليه المشهور وهو تقديم التخصيص، لأنّ النسخ يحتاج إلى دليل قطعى بخلاف التخصيص الذى يثبت حتى بخبر الواحد الثقة. هذا- مضافاً إلى أنّ سيرة الفقهاء فى الفقه على تقديم التخصيص كما يشهد عليها عدم السؤال والفحص عن تاريخ صدور العام والخاص، فإنّ النسخ لابدّ فيه من الفحص عن التاريخ حتى يتبين المقدّم منهما والمتأخّر فيكون المتأخّر ناسخاً والمتقدّم منسوخاً، فعدم فحصهم عن تواريخ صدور الأحاديث من أقوى الدليل على ترجيحهم التخصيص على النسخ. بقى هنا شىء: وهو إنّنا بعد ملاحظه العمومات والتخصيصات الواردة فى الكتاب والسنة والأحاديث الصادرة عن الأئمة المعصومين صلوات الله عليهم نرى أنّ هناك مخصّيات وردت بعد حضور العمل بالعمومات، فورد مثلاً عام فى الكتاب أو السنة النبوية مع أنّ خاصه ورد فى عصر الصادقين عليهما السلام، فإن قلنا بكونه مخصّياً عاماً للعام يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، وإن قلنا بكونه ناسخاً يلزم كون الإمام عليه السلام مشرّعاً، مع أنّه حافظ للشريعة، ولو قبلنا إمكان تشريعه ونسخه بعد توجيهه بإرادة كشف ما بينه النبى صلى الله عليه وآله عن

غاية الحكم الأول وابتداء الحكم الثاني لم يمكن قبوله هنا، لأن غلبه هذا النحو من التخصيصات تأبى عن هذا التوجيه، فما هو طريق حل هذه المشكلة؟ وقد ذكر لحلها وجوه: ١- أن يكن الخاص ناسخاً، ولكنه قد نزل في عصر النبي صلى الله عليه وآله ولم تكن هناك مصلحة في إبرازه فأودع النبي صلى الله عليه وآله أمر إبرازه بيد الإمام عليه السلام، وبعبارة أخرى: أن النبي صلى الله عليه وآله أودع عندهم علم أجل الحكم وانتهاه، فهم يبينون غاية الحكم وأمدته بعد حلول أجله. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٤٦٠-٢. أن يكون الخاص مخصياً صاً (لا ناسخاً) ولكنه كاشف عن صدور في عصر النبي صلى الله عليه وآله ووقت الحاجة به، فخفي علينا بأسباب مختلفة فظهر بيد الإمام عليه السلام فلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، ويشهد على إمكان هذا ما ثبت في التاريخ من منع كتابة الحديث في عصر بعض الخلفاء زعماء منهم أنه يمس كرامة كتاب الله والإكتفاء به، كما تشهد عليه روايات تدل على أن كل ما قال به الأئمة الهادون من أهل البيت عليهم السلام فإنها من النبي صلى الله عليه وآله، وهي كثيرة، وقد جمعها في مقدمه جامع أحاديث الشيعة فراجع. ٣- أن نلتزم بجواز تأخير البيان عن وقت الحاجة إذا كان لمصلحة أهم، وهي مصلحة تدريجية بيان الأحكام، فكان تكليف السابقين هو العمل بالعموم ظاهراً مع إرادة الخصوص واقعاً. ولقد أجاد المحقق الحائري رحمه الله في درره حيث قال (في مقام الجواب عن أن تأخير البيان عن وقت الحاجة قبيح عقلاً): أن «تأخير البيان عن وقت العمل ليس علمه تامه للقبح كالظلم حتى لا يمكن تخلفه عنه، وإذا لم يكن كذلك فقبحة فعلاً منوط بعدم جهة محسنة تقتضى ذلك» (١). أقول: يرد على الوجه الأول أن كثيراً من هذه التخصيصات من أخبار الآحاد، مع أن النسخ يحتاج إلى دليل قطعي كما قرّر في محلّه. وعلى الوجه الثاني بأنه من البعيد جداً صدور هذه المخصّصات الكثيرة غاية الكثرة من جانب الرسول صلى الله عليه وآله ولم يصل إلينا شيء منها، وما دل على أن رواياتهم عليهم السلام كلّها عن النبي صلى الله عليه وآله يمكن أن يكون ناظراً إلى العلم الذي ورثه عنه صلى الله عليه وآله لا أن جميع ذلك صدر عنه صلى الله عليه وآله بمرأى من الناس ومسمع منهم. فيتعين الوجه الثالث وهو تأخيرها عن وقت الحاجة لمصلحة أهم. نعم، ههنا وجه رابع بالنسبة إلى كثير من هذه التخصيصات والتقييدات، يحتاج للدقّة، وهو أن كثيراً منها في الواقع تطبيقات لكبريات الكتاب والسنة على مصاديقها (نظير التفريعات والمسائل العمليّة الواردة في الرسائل العمليّة التي لم يرد كثير منها في آية ولا رواية، ولكنها من قبيل تطبيق الكبرى على الصغرى من جانب المجتهد) أو بيانات لتوضيح انوار الأصول، ج ٣، ص: ٤٦١ الكبرى وتعيين حدودها وخصوصياتها. فمثلاً تخصيص الإمام عليه السلام وجوب تقصير الصلاة في السفر بسفر المعصية يرجع في الواقع إلى بيان أن آية التقصير قد وردت في مقام الإمتنان فلا تنطبق على سفر المعصية، وكذلك تخصيصه بالنسبة إلى من قصد إقامة عشرة أيام بيان في أن تلك الكبرى مختصّة بمن يصدق عليه المسافر عرفاً، ومثل هذا الإنسان ليس مسافراً، وهكذا تقييد حكم صلاة المسافر بحدّ الترخّص إنّما هو لعدم كونه مسافراً عرفاً قبل بلوغ هذا الحدّ، ومثله تخصيص آية الخمس في أرباح المكاسب بمؤونة السنة فإنّه في الواقع بيان لكون موضوع الخمس في الآية إنّما هو عنوان الغنيمه، وهي عبارة عن الفائدة المحضه فلا تشمل مؤونة السنة، لأن من يستفيد طول السنة عشرة آلاف درهماً مثلاً ولكن تكون مؤونته بهذا المقدار فهو في الواقع لم ينتفع بشيء ولم يغتنم غنيمه، وكذلك إستثناء البيع الغررى عن كبرى أوفوا بالعقود، فهو يرجع في الواقع إلى بيان أن هذه الآية إرشاد إلى حكم عقلائي وأن بناء العقلاء لا يقوم على وجوب الوفاء بالبيع الغررى، إلى غير ذلك من الأمثلة، ولعمري أن هذا جواب متين بالنسبة إلى كثير من هذه التقييدات والتخصيصات. ٤- إذا دار الأمر بين التصرف في منطوق أحد الخبرين ومفهوم الآخر كقوله عليه السلام: «إذا خفي الأذان فقصر» وقوله عليه السلام: «إذا خفيت الجدران فقصر» (لو فرض صدور خبرين بهذين المضمونين) فبعد قبول كبرى مفهوم الشرط يقع التعارض بينهما، لأنّ مفهوم كلّ منهما يناهض منطوق الآخر، وقد وقع الكلام في مبحث المفاهيم (مفهوم الشرط) بينهم وذكروا لحلّ هذا التعارض طرقاً عديدة، والمرتبط منها بما نحن فيه طريقان: ١- تقييد اطلاق مفهوم كلّ منهما بمنطوق الآخر، ولازمه كفاية أحد الأمرين في حصول حدّ الترخّص. ٢- تقييد اطلاق منطوق كلّ منهما بمنطوق الآخر، ولازمه اعتبار خفاء الأذان والجدران معاً في وجوب التقصير. وكيف كان: إن قلنا بأن المنطوق أقوى ظهوراً من المفهوم فالمتعين هو الطريق الأول، وإلّا انوار الأصول، ج ٣، ص:

٤٦٢ لا ترجيح لأحدهما على الآخر، فقد يقال: إن المنطوق أقوى ظهوراً من المفهوم، لأن الكلام إنما سيق ليان المنطوق، والمفهوم أمر تبعي ولازم للمنطوق، ولكن الإنصاف أن هذا دعوى بلا- دليل بل كثيراً ما يساق الكلام ليان المفهوم. كقولك: «سافر إن كان الطريق آمناً» فيما إذا كان مرادك النهي عن السفر في صورة عدم الأمن. فالصحيح أن يقال: إن المقامات مختلفة، والمتبع هو الضوابط الخاصية والقرائن المكتشفة بالكلام، فيسقط الطريق الأول عن كونه ضابطة كلية للجمع الدلالي. ٥- إذا دار الأمر بين التخصيص والمجاز، وبعبارة أخرى: دار الأمر بين التصرف في أصالة العموم أو رفع اليد عن أصالة الحقيقة، كقوله: «لا تكرم الفساق» مع قوله: «لا بأس يا كرام زيد الفاسق» فكما يمكن رفع اليد عن العموم بالتخصيص، كذلك يمكن رفع اليد عن ظهور النهي في الحرمة وحملها على الكراهة حتى تجتمع مع عدم البأس. ولا يخفى أن نظيره في الفقه كثير، فإنه يتصور أيضاً فيما إذا كان العام بصيغة الأمر، فيدور الأمر بين رفع اليد عن ظهور العام في العموم ورفع اليد عن ظهور هيئة الأمر في الوجوب وحملها على الاستحباب. والصحيح في هذه الموارد تقديم التخصيص على المجاز لأنه أمر شائع معروف، والأوامر التي تحمل على الاستحباب أو النواهي التي تحمل على الكراهة وإن كانت كثيرة إلا أن تخصيص العام أكثر وأظهر. نعم، قد يقدم المجاز في هذه الموارد على التخصيص لبعض القرائن الخاصية والضوابط الجزئية كما لا يخفى على من له إلمام بالمسائل الفقهية المناسبة للمقام.

الأمر السادس: الفرق بين التعارض والتزاحم

لا إشكال في أن المراد من التزاحم هنا ليس هو التزاحم في الملاكات بالنسبة إلى فعل واحد، كما إذا كان في فعل واحد جهة مصلحة تقتضى إيجابه، وجهة مفسدة تقتضى تحريمه، فليس للمكلف دخل في هذا التزاحم، بل أمره وملاحظة الجهات وما هو الأقوى من الملاكات انوار الأصول، ج ٣، ص: ٤٦٣ فيه بيد المولى، فهو خارج عن محل الكلام، وإنما المراد من التزاحم في ما نحن فيه هو تزاحم الأحكام في مقام الامتثال بأن توجه إلى المكلف تكليفان لا يقدر على الجمع بينهما، كما إذا توقف إنقاذ الغريق على التصرف في الأرض المغصوبة، أو كان هناك غريقان لا يقدر المكلف إلا على إنقاذ أحدهما. والفرق بين هذا النوع من التزاحم وبين التعارض يتلخص في أمرين: ١- علم المكلف بكذب أحد الدليلين في باب التعارض مع علمه بصدقهما في باب التزاحم. ٢- التعارض إنما هو بين الدليلين وفي مقام الإثبات، أي مقام الدلالة والكشف عن الواقع، وبتعبير آخر: التعارض إنما هو بين محتوَاهما في مقام الإثبات، فيكون أحدهما صادقاً في كشفه والآخر كاذباً. وأما التزاحم فيقع بين الحكمين المدلولين الواقعيين من ناحية الامتثال بعد الفراغ عن تمامية دليلهما وصدق كليهما، ولذلك يكون المرجحات في التعارض بما يرجع إلى الدلالة والسند وشبههما، وفي التزاحم باقوائيه الملاك وأهميته أحد الحكمين بالنسبة إلى الحكم الآخر. نعم، قد يكون التزاحم سبباً للتعارض، وهو فيما إذا كان كل واحد من المتزاحمين ظاهراً في الفعلية، فيقع التعارض حينئذ بين مدلوليهما للعلم بكذب أحدهما كما لا يخفى. وقد ظهر بما ذكرنا أولاً: أن الترجيح أو التخيير في باب التزاحم عقلي، لأن العقل يحكم بترجيح أقوى الملاكين على الآخر، ويحكم بالتخيير في المتساويين من ناحية الملاك، بخلاف باب التعارض حيث إن العقل يقضى بالتساقط فيه، ويكون الحكم بالتخيير أو بترجيح ما وافق كتاب الله وطرح ما خالفه مثلاً، شرعياً وتعديدياً، نعم لو صارت المرجحات موجبة لتمييز الحجية عن اللاجبة فيحكم العقل حينئذ بترجيح الحجية فيكون الترجيح عقلياً، ولكنه خارج عن باب التعارض لأنه عبارة عن التنافي بين الحجيتين. وثانياً: أن الحكم الأولي ومقتضى الأصل والقاعدة الأولي في باب التعارض هو التساقط إلا أن يدل دليل شرعي تعديدي على الترجيح أو التخيير. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٤٦٤ بقي هنا شيء: وهو كلام للمحقق النائيني رحمه الله قابل للمناقشة ولا يخلو ذكره عن فائدة أو فوائد... قال: إن الترجيح في باب التزاحم يكون بامور خمسة مترتبة أجنبية كلها عن مرجحات باب التعارض: ١- أن يكون أحد الواجبين موسعاً والآخر مضيقاً، فإن المضيق يتقدم على الموسع لا محالة. ٢- أن تكون القدرة المعبرة في أحد الحكمين عقليته وغير معبرة في الملاك، وإنما كان اعتبارها في الخطاب

من جهة حكم العقل بقبح خطاب العاجز، وفي الآخر شرعيته ودخيله في الملاك فإن ما اعتبر القدرة فيه عقلاً يتقدم على ما اعتبر فيه شرعاً، والوجه فيه ظاهر. ٣- أن يكون أحد الواجبين ممياً له البدل دون الآخر، فيتقدم ما ليس له البدل على ما له البدل، والسّر فيه واضح أيضاً. ٤- أن يكون أحد المتراحمين من دون أن يكون هناك شيء من المرجحات السابقة أهم من الآخر فيقدم الأهم على المهم. ٥- أن يكون أحد الحكمين سابقاً في الزمان على الآخر، فإن السابق منهما يكون معجزاً مولوياً عن الآخر، فإذا دار الأمر بين القيام في الركعة الأولى أو الثانية بحيث لا يتمكّن المكلف من الجمع بينهما فلا محالة يكون القيام في الركعة الأولى هو المتعين، وبذلك يكون المكلف عاجزاً عن القيام في الثانية فيسقط (وكما إذا دار الأمر بين الصيام في النصف الأول من شهر رمضان والنصف الآخر منه بحيث لا يتمكّن المكلف من الصيام في جميع الشهر) «١». ولكن يرد عليه: أولاً: أن تعبيره في صدر كلامه بالترتبة مشعر بوجود ترتب منطقي بين هذه الامور الخمسة مع أنه لا دليل على ذلك أصلاً. وثانياً: أن جميع هذه الامور خارجة عن باب التراحم إلاً الأمر الرابع (وهو أن يكون أحدهما أهم من الآخر) وقد أشرنا إليه سابقاً. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٤٦٥ أمياً الأمر الأول: فلائّن المتراحمين عبارة عن ما يمكن الجمع بينهما، ولا- إشكال في إمكان الجمع بين الموسّع والمضيّق عرفاً. وهكذا الأمر الثاني: لأنّ الواجب المطلق لا يكون متراحماً مع الواجب المشروط، فإنّ الحجّ المشروط بالاستطاعة مثلاً إنّما يصير واجباً فيما إذا لم يكن هناك واجب آخر، وبعبارة أخرى: لا تتحقّق الاستطاعة (التي هي شرط فعليّة وجوب الحجّ) إذا أدّى إتيان الحجّ ترك واجب أو فعل حرام. وأمياً الأمر الثالث: فلائّنّه إمياً أن يكون البدل فيما له البدل في عرض المبدل فيكون التيمّم مثلاً في عرض الوضوء، أو أنه في طول المبدل، فإن كانا في عرض واحد كان المبدل (وهو الوضوء في المثال) واجباً تخييرياً، ولا إشكال في أنه لا تعارض بينه وبين الواجب التعييني وهو تطهير الثوب في المثال، وإن كانا طوليين فلا- محالة كان الوضوء أقوى ملاكاً من التيمّم فإتيانه مع القدرة على إتيان الوضوء موجب لتفويت درجة من المصلحة، فيدور الأمر في الواقع بين رفع اليد عن هذه الدرجة من المصلحة وبين مصلحة تطهير الثوب فتدخل المسألة في باب الأهمّ والمهمّ فلا يصحّ الحكم بتقديم ما ليس له البدل على ما له البدل دائماً، بل لعلّ تلك الدرجة من المصلحة كانت أقوى وأهمّ من مصلحة التطهير. وأمياً الأمر الخامس: فكذلك أنه خارج من باب التراحم، لأنه متفرّع على فعليّة وجوب كلا الحكمين في عرض واحد. مع أنّ وجوب الركعة الثانية أو وجوب الصيام في النصف الثاني من شهر رمضان لا يكون فعليّاً قطعاً.

الأمر السابع: موارد التعارض

إشارة

إنّ التعارض إنّما يتصوّر في ما إذا كان كلّ واحد من الدليلين ظنيّاً، إمّا من ناحية السند، أو الدلالة، أو جهة الصدور، وأمّا إذا كان أحدهما قطعياً من جميع الجهات والآخر ظنيّاً من بعض الجهات فلا- إشكال في تقديم الأوّل على الثاني، ولا معنى لتعارضهما، فالتعارض بين الآيات القرآنية إنّما يتصوّر فيما إذا كانت كلّ واحدة من الآيتين المتعارضتين ظاهرة في الحكم، أي كانت ظنيّة الدلالة، وهكذا في الخبرين المتواترين والإجماعين المحصّلين، فيتصوّر التعارض فيهما فيما إذا كان الخبر المتواتر ظاهراً في الحكم وكان للإجماع المحصّل معقد لفظي ظاهر في الحكم. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٤٦٦ ومن ذلك يعلم أنه لا- يتصوّر التعارض فيما إذا كان كلّ من الدليلين قطعياً من جميع الجهات لأنه يناهض العلم بكذب أحدهما، بل لا يمكن فرض وجود دليلين قطعيين متخالفين حتّى يتكلّم فيهما من هذه الجهة. هذا كلّ في ما أردنا إيراده بعنوان المقدّمة. إذا عرفت هذا فلتكلّم في أصل البحث فنقول (ومنه سبحانه نستمدّ التوفيق): ههنا فصول:

الفصل الأوّل: في مقتضى الأصل الأوّل في المتعارضين

فهل الأصل في التعارض التساقط، أو التخيير، أو الجمع مهما أمكن؟ قد يقال: بلزوم الجمع بينهما استناداً إلى القاعدة المعروفة «الجمع مهما أمكن أولى من الطرح» ولعل أول من طرحها ابن أبي جمهور الأحسائي في غوالي اللثالي وإن تصدى للعمل بها شيخ الطائفة رحمه الله في الاستبصار (ولا يخفى أن الأولوية في هذه القاعدة هي الأولوية التعيينية، أي وجوب الجمع مهما أمكن لا استحبابه نظير ما ورد في قوله تعالى: «وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ» (١)). ولكننا نقول: الجمع يتصور على أقسام: أولها: الجمع التام بين الدليلين بالعمل بتمامهما من دون أي تصرف فيهما فإن أمكن ذلك ولو بتدبير وبدل جهد فلا إشكال في وجوبه بل هو خارج عن محل الكلام ومن التعارض. ثانيهما: أن يكون المراد منه العمل ببعض كل منهما أو بعض أحدهما وتمام الآخر عملاً يوافقه العرف ويستحسنه، فلا إشكال أيضاً في تعيينه وكونه أولى من الطرح كما في العام والخاص، ولكنه أيضاً خارج عن محل الكلام لأنه لو كان بينهما تعارض فإنما هو في النظر البدوي. ثالثها: أن يكون المراد منه الجمع بين الحقوق المتراحمة في باب التزاحم، كالجمع بين انوار الأصول، ج ٣، ص: ٤٦٧ حقوق الغرماء في المفلس فلا ريب أيضاً في لزوم هذا الجمع بمقدار الإمكان ولكنه أيضاً خارج عن محل الكلام كما لا يخفى. رابعها: أن يكون المراد منه مطلق الجمع ورفع اليد عن ظاهر كليهما أو أحدهما بتأويلهما أو تأويل أحدهما من دون أي شاهد عرفي، وهو ما يسمّى بالجمع التبرعي كما قد يظهر الإصرار عليه من بعض كلمات شيخ الطائفة رحمه الله في كتاب الإستبصار، وهذا هو الذي يمكن أن يتكلم فيه في محل الكلام. ولكن مثل هذا الجمع يرد عليه: أولاً: أنه لا دليل على أولويته عند الطرح من العرف والعقلاء. وثانياً: أنه يوجب الهرج والمرج في الفقه لأنه لا ضابطة للجمع التبرعي فيمكن لكل فقيه أن يختار نوع جمع خاص لروايتين غير ما يختاره الآخر. وثالثاً: أنه يعارض جميع أخبار الترجيح عند وجود المرجحات أو حملها على مورد النادر، أي المورد الذي لا يمكن الجمع فيه ولو بالتأويل وإرتكاب خلاف الظاهر، وهكذا يعارض أخبار التخيير. فظهر أنه لا يمكن في المقام الجمع بين المتعارضين، فيدور الأمر بين التخيير والتساقط، فهل القاعدة الأولية تقتضي التساقط مطلقاً، أو التخيير مطلقاً، أو التفصيل بين المباني المختلفة في حجية الأمارات من الطريقيّة وأنواع السببيّة؟ الصحيح هو الأخير. توضيح ذلك: أن المراد من الطريقيّة أن الأمانة لا توجد مصلحة في مؤداها بل إنها مجرد طريق إلى الواقع فإن أصابت إلى الواقع فمؤديها هو الواقع، وإلا فلا يكون شيئاً، والمراد من السببيّة أن الأمانة توجب حصول مصلحة في المؤدى وهي على أقسام أربعة: ١- السببيّة الكاملة التي قال بها جمع كثير من العامة في ما لا نص فيه، وحاصلها: أن الفقيه يجتهد في ملاحظة المصالح والمفاسد ثم يختار حكماً بلحاظها، وفي الواقع له وضع القانون الإلهي فيما لم يرد به نص، وهذا المعنى ثابت لجميع المجتهدين وإن اختلفوا في وضع هذه الأحكام اختلافاً كثيراً، فكل واحد منها حكم إلهي يمضيه الله، وهذا هو التصويب الأشعري المعروف عندهم الباطل عندنا، وهذا النوع من التصويب غير مذكور في كلمات أصحابنا غالباً. وهو من أشنع ما التزموا به مما يلزم منه نقض التشريعات الإسلاميّة وحاجتها إلى انوار الأصول، ج ٣، ص: ٤٦٨ الإكمال من ناحية البشر، بل أضعف مما يتداول في العصر الحاضر من وضع القوانين من ناحية الوكلاء المنتخبين من الناس فإن نتيجته قانون واحد لبلد واحد لا قوانين كثيرة بعدد آحاد الفقهاء، ولنعم ما قال مولانا أمير المؤمنين فيما روى عنه عليه السلام في نهج البلاغة في ذمّ الفتيا حيث قال: «ترد على أحدهم القضية في حكم من الأحكام فيحكم فيها برأيه ثم ترد تلك القضية بعينها على غيره فيحكم فيها بخلاف قوله، ثم يجتمع القضاء بذلك عند الإمام الذي استقضاهم، فيصوب آراءهم جميعاً وإلهمم واحد ونبههم واحد وكتابهم واحد فأمرهم الله سبحانه بالاختلاف فأطاعوه، أم نهاهم عنه فعصوه» (١). وهو مخالف أيضاً لحديث الثقلين المتواتر بين الفريقين المانع عن ضلالة الأئمة بصريحه، وخطبة النبي صلى الله عليه وآله في حجة الوداع: «أيها الناس ما من شيء يقربكم إلى الجنة ويباعدكم عن النار إلّا وقد أمرتكم به وما من شيء يقربكم إلى النار ويباعدكم عن الجنة إلّا وقد نهيتكم عنه» (٢)، بل هو مخالف لقوله تعالى: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ...» فإن الدين الكامل لا يحتاج في تشريعاته إلى أبناء البشر واتباع أمته، والإنصاف أنهم لم يقعوا في هذه المشكلة إلّا بترك الثقل الأصغر أعنى أئمة أهل البيت عليهم السلام فهذه جريمة مترشحة عن ذاك الجرم ونتيجة لذلك الإثم. وعلى كل حال لا يخفى في أنه بناء على هذا المعنى للسببيّة تدخل الأمارات المتعارضة في باب التزاحم ويكون مقتضى القاعدة حينئذ التخيير (بناءً

على كون المصلحة السلوكية فيما يكون أماراً اقتضائية، وأما إذا قلنا بأنها ثابتة في الأمانة الفعلية فتدخل في باب التعارض كما هو ظاهر). ٢- ما قال به المعتزلي وهو أن لنا واقعاً محفوظاً قد تصيبه الأمانة وقد تخطىء، ولكنها في صورة الخطأ توجد مصلحة أقوى من مصلحة الواقع في مؤديها، فتوجب سقوط الواقع عن الفعلية وانقلاب الحكم الواقعي إلى مؤدى الأمانة. وهذا المعنى أيضاً أجمع الأصحاب على بطلانه، ويكون مقتضى القاعدة بناءً عليه هو التخيير (على تفصيل مذكره بين الحجية الاقتضائية والفعلية) لأن الأخبار المتعارضة تدخل انوار الأصول، ج ٣، ص: ٤٦٩ حينئذ في باب التزاحم أيضاً. نعم قد فصل المحقق الخراساني رحمه الله هنا وقال: هذا إذا قلنا بالسببية مطلقاً ولو فيما علم كذبه، وأما إذا قلنا بسببية الأمارات في خصوص ما لم يعلم كذبه من الخبرين المتعارضين بأن لا يكون ما علم كذبه مسبباً لحدوث مصلحة أو مفسدة في المتعلق، فحالهما حينئذ من حيث مقتضى القاعدة الأولية كحالهما بناءً على الطريقة عيناً (من التساقط كما سيأتي) وهذا هو المتيقن من أدلة اعتبار الأمانة من سيرة العقلاء والآيات والأخبار، وما ذكره قريب من الصواب. ٣- السببية الظاهرية، والمراد منها أن أدلة حجية الأمانة تجعل حكماً ظاهرياً مماثلاً لمؤديها، وهذا ما ذهب إليه جماعة من الأعظم، وهو المقصود مما حكاه صاحب المعالم عن العلامة رحمه الله من أن ظنية الطريق لا تنافي قطعياً الحكم، فمراده من الحكم القطعي إنما هو الحكم القطعي الظاهري بلا ريب. والنتيجة بناءً على هذا المعنى هو التساقط بناءً على كون الحكم الظاهري المماثل مجرد طريق إلى الواقع فحسب، من دون حصول أى مصلحة فيه (كما هو الظاهر)، وأما إذا قلنا إنها توجب في مؤديها حصول مصلحة أقوى من مصلحة الواقع أو المساوى لها فهو يشبه حينئذ مبنى السببية المعتزلية، ونتيجته التزاحم بين الأمانة التي أصابت إلى الواقع والأمانة التي أخطأت ولكنها أوجبت مصلحة في مؤديها، فيكون مقتضى الأصل حينئذ التخيير أيضاً. ٤- السببية السلوكية أو المصلحة السلوكية، والمراد منها أن أدلة حجية الأمانة لا توجد مصلحة في مؤديها في صورة الخطأ بل إنها توجب حصول مصلحة في نفس السلوك على طبقها ما يعادل مصلحة الواقع، ففي مثال الأمانة التي قامت على وجوب صلاة الجمعة في زمان الغيبة لا توجب أدلة حجيتها حصول مصلحة في نفس صلاة الجمعة بل توجد مصلحة في العمل بقول الثقة مثلاً وسلوك هذا الطريق. فعلى هذا المبنى أيضاً يكون مقتضى القاعدة التخيير والدخول في باب التزاحم (على تفصيل مذكره) ولكن لا دليل على حصول هذه المصلحة في مقام الإثبات، سلمنا- لكن يرد عليه ما مّر من إشكال المحقق الخراساني رحمه الله من أن المتيقن من أدلة اعتبار الأمانة هو سببية الأمارات في خصوص ما لم يعلم كذبه من الخبرين. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٤٧٠ هذا كله بناءً على القول بالسببية. وأما على مبنى الطريقة فذهب أكثرهم إلى التساقط، واستدلوا لذلك بوجود العلم الإجمالي بكذب أحد الطرفين، حيث إنه يوجب عدم اعتماد العرف بكليهما فيسقط كل واحد منهما عن الطريقة والحجة. وإن شئت قلت: إن أغلب الطرق الشرعية مأخوذة من الطرق العقلانية وامضاء لها، ولا إشكال في أن العرف والعقلاء في باب الشهادات والدعاوى ومقام القضاء وغيرها يحكمون ببطلان كلا الطرفين إذا شهد كل منهما على خلاف الآخر مثلاً. وللمحقق الأصفهاني رحمه الله كلام في هذا المجال لا تخلو الإشارة إليه من فائدة، وحاصله: أن الاحتمالات المتصورة في ما نحن فيه أربعة: ١- أن يكون أحدهما لا بعينه حجة، فإنه إذا علمنا بكذب أحدهما لا بعينه صارت الحجة أيضاً أحدهما لا بعينه، ولا إشكال في بطلان هذا الاحتمال لأن عنوان أحدهما لا بعينه انتزاع ذهني لا وجود له في الخارج، فلا تتعلق به وصف الحجية، فإن الصفات سواء كانت حقيقية أو اعتبارية لا تعرض إلا للوجود الخارجي. ٢- أن تكون الحجة ما يكون مطابقاً للواقع، وهذا أيضاً لا يمكن الالتزام به لعدم العلم بمطابقته واحد منهما للواقع وإن احتمل ذلك، فإن المفروض ظنية كل واحد من الخبرين. ٣- أن يكون كل منهما حجة (وكأن مراده حجة كليهما في مدلولهما الإلزامي وهو نفى الثالث) ولكنه أيضاً لا يمكن الالتزام به لأنه وإن كان مقتضى للحجة في كليهما موجوداً والمانع مفقوداً ولكن نسخ مقتضى لا يقبل التعدد، لأن تنجز الواقع الواحد على تقدير الإصابة لا يعقل فعليته في كليهما، فالواقع غير قابل للفعلية إلا في أحدهما. ٤- عدم حجة كليهما، وهذا هو المتعين «١». أقول: وهنا احتمال خامس وهو التخيير، ولكنه أيضاً منتفٍ لعدم الدليل عليه من العقل ولا النقل (إلا في مورد خاص). فتلخص من جميع ذلك أن الأصل في المتعارضين التساقط. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٤٧١ ثم إن ما ذكرنا من أن قضية التعارض بين المتعارضين

هو التسايط إنَّما هو بملاحظة الأصل الأولى والقاعدة الأولى فيعمل به ما لم ينتقض بدليل خاص تعدي كما انتقض في الخبرين المتعارضين، فإنَّ الإجماع والأخبار العلاجية قائمان على عدم سقوطهما بل لابد من العمل بأحدهما إما تعييناً أو تخيراً، نعم إنَّها باقية على حالها في غير الخبرين سواء في الشبهة الحكمية كما في الإجماعين المحصّلين المتعارضين أو في الشبهة الموضوعية كما في البيتين المتعارضتين. بقي هنا شيء: وهو أنَّ الصحيح بين المبنيين (مبنى السببية ومبنى الطريقيّة) إنَّما هو مبنى الطريقيّة، وذلك لأنَّ أدلّة حجّية الإمارات في الواقع امضاءً لبناء العقلاء، ولا إشكال في أنَّهم يعتمدون على مثل قول الطبيب وأهل الخبرة بلحاظ كونه طريقاً إلى الواقع لا لحصول مصلحة في قول الطبيب ورأيه ولو كان مخالفاً مع الواقع. إن قلت: إنَّ إجازة الشارع العمل بمؤدى الأمانة مطلقاً حتّى فيما إذا كان موجبا لتفويت الواقع تكشف عن توليد مصلحة في السلوك على طبقها، أى المصلحة السلوكية (لا المصلحة في نفس المؤدى حتّى يرد عليه لزوم التصويب المجمع على بطلانه). قلنا: إنَّ إذنه بالعمل بالأمانة مطلقاً يكون من باب إنقطاع يد المكلف عن الوصول إلى العلم بالواقع غالباً، وهذا ما يشهد عليه الوجدان في باب ملكية الأشخاص بالنسبة إلى أموالهم وفي باب الدعاوى في القضاء، فإنَّه لا يحصل للإنسان العلم بملكية زيد مثلاً بالنسبة إلى أمواله أو بحقانية أحد طرفي الدعوى، كما أنَّه قد يوجب اعتبار حصول العلم للعسر والهرج كما في باب الطهارة والنجاسة والأملاك وغيرهما فإنَّ حصول العلم فيها وإن كان ممكناً للإنسان أحياناً ولكنّه يستلزم منه العسر والهرج غالباً كما لا يخفى. لا أقول أنَّ حجّية الإمارات تكون من باب إنسداد العلم (الإنسداد الكبير) بل أقول: أنَّ الحكمة في حجّية غالب الإمارات وجود انسداد صغير في مواردّها. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٤٧٢ ثمَّ إنَّه بناءً على تسايط الخبرين المتعارضين هل تبقى دلالتهما الالتزامية على نفى الثالث على حالها، أو أنَّها أيضاً تسقط؟ فإذا قامت بينة (في الشبهة الموضوعية) على أنَّ هذه الدار لزيد مثلاً وبينتة اخرى على أنَّها لعمره فهل يثبت بهما عدم كونها لبكر، أو لا؟ وهكذا في الشبهات الحكمية، فإذا قام الخبر على كون نصاب المعدن عشرين ديناراً ودلّ خبر آخر على أنَّه دينار واحد فهل يبقى مدلولهما الالتزامي (وهو أصل وجود نصاب لوجوب الخمس في المعدن الدائر أمره بين العشرين والدينار الواحد) على حاله فتكون النتيجة عدم وجوب التخمس في الأقل من دينار، أو أنَّه أيضاً يسقط وتكون النتيجة وجوب الخمس مطلقاً حتّى في الأقل من دينار؟ فيه قولان: أحدهما: ما ذهب إليه المشهور منهم صاحب الكفاية والمحقّق النائيني والمحقّق الأصفهاني والمحقّق الحائري رحمه الله في الدرر وجماعة اخرى من المتأخّرين، وهو عدم سقوط الدلالة بالنسبة إلى نفى الثالث. ثانيهما: ما ذهب إليه بعض الأعلام كما في مصباح الاصول من سقوطها حتّى من هذه الجهة. ولا بدّ قبل الورود في باب أدلّة الطرفين أن نشير إلى أنَّ هذا البحث إنَّما يجري فيما إذا احتملنا كذب كلا الخبرين، أى كان كلّ من الدليلين ظنيّاً، وأمّا إذا علمنا صدق أحدهما من دليل خارج كالإجماع (كما أنَّه كذلك في الخبرين الدالّين على وجوب صلاة الجمعة ووجوب صلاة الظهر في يوم الجمعة حيث إنَّ الإجماع قام على صدق أحدهما وعدم تكليف ثالث في البين كوجوب كليهما أو عدم وجوب كليهما) فلا موضع لهذا النزاع، لأننا نقطع حينئذٍ بنفى الثالث. وعلى أى حال فقد استدللّ للقول الأوّل بوجهين: الوجه الأوّل: ما أفاده المحقّق الخراساني رحمه الله فإنَّه قال: «نعم يكون نفى الثالث بأحدهما لبقائه على الحجّية وصلاحيته على ما هو عليه (من عدم التعيّن) لذلك لا بهما» وحاصله ما مرّ منه من أنَّ ما يسقط عن الحجّية إنَّما هو أحد الخبرين لا بعينه، فيكون أحدهما الآخر لا بعينه باقٍ على حجّيته، فينفي به الثالث، فلا يجوز الخروج عن مؤدى المجموع. ولكن يرد عليه: إشكال بحسب مقام الثبوت، وإشكال بحسب مقام الإثبات، أمّا الأوّل: انوار الأصول، ج ٣، ص: ٤٧٣ فهو ما مرّ في كلام المحقّق الأصفهاني رحمه الله من أنَّ الصفات الحقيقية والاعتبارية لا تعرض إلّا للوجود الخارجي، ولا وجود لعنوان أحدهما لا بعينه في الخارج فلا يتعلّق به وصف الحجّية بل هو أمر إنتراعي ذهني. وإن شئت قلت: الغرض من جعل شيء حجّية إنَّما هو بعث المكلف إليه وانبعائه عنه في مقام العمل، ولا إشكال في عدم إمكان البعث إلى عنوان أحدهما لا بعينه، لعدم إمكان انبعاث المكلف عنه عملاً، نعم يمكن الانبعاث إلى كليهما تخيراً ولكن لا ربط له بما نحن فيه. وأمّا الثاني: فهو أنَّه لا دليل على حجّية أحدهما لا بعينه في مقام الانبعاث، إذ إنَّ أدلّة حجّية الإمارات كمفهوم آية النبأ لا تعمّ أحد العدلين (مثلاً) لا بعينه. وبعبارة اخرى: ليس عنوان أحدهما لا بعينه مصداقاً من مصاديق

خبر العادل في مفهوم الآية (إن جاءكم عادل فلا- تبيّنوا). الوجه الثاني: ما استدلل به بعض الأعلام، وهو أن الخبرين المتعارضين يشتركان في نفي الثالث بالدلالة الالتزامية فيكونان معاً حججاً في عدم الثالث، وتوهم أن الدلالة الالتزامية فرع الدلالة المطابقيّة وبعد سقوط المتعارضين في المدلول المطابقي لا مجال لبقاء الدلالة الالتزامية لهما في نفي الثالث- فاسد فإنّ الدلالة الالتزامية إنّما تكون فرع الدلالة المطابقيّة في الوجود لا في الحجج «١». ولكن يرد عليه: أولاً: أن هذا صحيح في مقام الثبوت لا في مقام الإثبات لأنّ أدلة الحجج في مقام الإثبات إنّما تعمّ الدلالة الالتزامية بتبع الدلالة المطابقيّة ومن طريقها وفي طولها لا في عرضها، وبعد فرض عدم شمولها للمدلول المطابقي لا يبقى مجال لحجج المدلول الالتزامية، وبعبارة أخرى: أدلة حجج الأمارات لا تشمل شيئاً من المتعارضين من أول الأمر للزوم التناقض، فلا يبقى مورد للدلالة الالتزامية كما لا يبقى مورد للدلالة المطابقيّة. وثانياً: أنه مخالف للسيرة العقلية والإرتكازات العرفية، فإنها قائمة على سقوط الدلالة الالتزامية بتبع الدلالة المطابقيّة، فإذا أخبر ثقة بقدم زيد يوم الجمعة وأخبر ثقة آخر بقدمه انوار الأصول، ج ٣، ص: ٤٧٤ يوم السبت، فلا- إشكال في سقوط كليهما عن الحجج عند العرف حتى في مدلولهما الالتزامية، وهو عدم قدم زيد يوم الأحد، ولذا يبقى عندهم احتمال قدمه يوم الأحد، وهكذا إذا قامت بينه على أن هذه الدار لزيد وقامت بينه أخرى على كونها لعمره، فبعد تساقطهما لا يبقى مجال لنفي احتمال كونها لشخص ثالث. وثالثاً: أنه مخالف لما يستفاد من مقبوله عمر بن حنظلة التي تدلّ على لزوم الأخذ بأحوط الاحتمالات فيما إذا تعارض الخبران لا- بأحوطهما فإنّ لازمها عدم نفي الثالث، أي سقوط دلالتهما الالتزامية على نفي الثالث، ولكن سيأتي الحديث عنها والنقاش في دلالتهما فانظر. فظهر ممّا ذكرنا أنّ الصحيح في المسألة هو القول الثاني، وهو عدم نفي الثالث، كما قد ظهرت الثمرة المترتبة على هذا البحث، حيث إنّه بناءً على نفي الثالث لا يمكن الرجوع إلى الإطلاقات والاصول العمليّة بعد سقوط الخبرين، ففي مثال دوران الأمر بين العشرين والواحد في نصاب المعدن لا بدّ من الجمع بين الخبرين والأخذ بأقلّ النصابين لانتفاء احتمال ثالث في البين (وهو عدم اعتبار النصاب رأساً ووجوب الخمس حتى في الأقل من دينار) مع أنّه بناءً على القول الثاني وهو عدم نفي الثالث يمكن الرجوع إليها، وهي في المثال أصالة إطلاقات وجوب الخمس في المعدن، وهي تقتضي وجوب الخمس حتى في الأقل من دينار، أي تقتضي عدم اعتبار النصاب رأساً. هذا كلّ في الفصل الأوّل، وهو مقتضى الأصل الأوّل في المتعارضين.

الفصل الثاني: في مقتضى الأصل الثانوي في المتعارضين

إشارة

لا- شكّ في انتقاض الأصل الأوّل (أصالة التساقط في الدليلين المتعارضين) في الأخبار المتعارضة، فقد قام الدليل فيها على عدم سقوط كليهما عن الحجج، والكلام فيه يقع في مقامين: ١- في أخبار التعادل وحكم الخبرين المتعارضين بعد التعادل والتكافؤ. ٢- في أخبار التراجيح ولزوم أعمال المرجحات قبل أن تصل النوبة إلى التعادل والتكافؤ.

المقام الأوّل: في أخبار التعادل

إشارة

فالأخبار الواردة في هذا المجال على طوائف خمسة: ١- ما تدلّ على أنّ الحكم هو التخيير. ٢- ما تدلّ على لزوم العمل بأحوط الخبرين. ٣- ما تدلّ على لزوم العمل بالاحتياط مطلقاً، أي بأحوط الاحتمالات الجارية في المسألة لا بأحوط الخبرين. ٤- ما تدلّ على لزوم الأخذ بالأحدث من الخبرين. ٥- ما تدلّ على لزوم التوقّف والإرجاء إلى لقاء الحجّة عليه السلام.

أخبار التخيير

أمّا الطائفة الأولى: فهي روايات كثيرة: ١- ما رواه الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام قال: قلت له: «تجئنا الأحاديث عنكم مختلفة فقال: ما جاءك عننا فقس على كتاب الله عزوجل ... قلت: يجئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحدِيثين مختلفين ولا نعلم أيهما الحقّ، قال: فإذا لم تعلم فموسّع عليك بأيّهما أخذت» (١). ٢- ما رواه الحارث بن المغيرة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلّهم ثقة فموسّع عليك حتّى ترى القائم عليه السلام فتردّ إليه» (٢). ودلالة هاتين الروايتين تامّة على المقصود وإن أُورد على سندهما بالارسال. ٣- ما رواه علي بن مهزيار قال: «قرأت في كتاب لعبد الله بن محمّد إلى أبي الحسن عليه السلام اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبد الله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر، فروى بعضهم صلّها في المحمل، وروى بعضهم لا- صلّها إلّاعلى الأرض فوقّ عليه السلام: موسّع عليك بأيّ عملة» (٣). ولكن يرد عليه: بأنّ مورده هو التخيير في نافله الفجر المستحبّة فيحمل على التخيير انوار الأصول، ج ٣، ص: ٤٧٦ بين مراتب الفضيلة فلا- يمكن التعدّي عنه إلى الواجبات، لأنّ حكم المتعارضين في المستحبات غير حكمهما في الواجبات كما مرّ. ٤- ما رواه الطبرسي في الإحتجاج في جواب مكاتبه محمّد بن عبد الله بن جعفر الحميري إلى صاحب الزمان عليه السلام وهو «١» ما مرّ ذكره سابقاً من رواية التكبير حين الانتقال من حاله إلى حالة اخرى، ولكن قد مرّ أنّ مورده أيضاً هو التخيير في المستحبات. ٥- مرسله الكليني حيث قال: وفي رواية اخرى: «بأيّهما أخذت من باب التسليم وسعك» (٢). ولكن لعلّها مأخوذة من الروايات السابقة. ٦- معتبرة سماعه عن أبي عبد الله قال: «سألته عن رجل اختلف فيه رجلان من أهل دينه في أمر كلاهما يرويه: أحدهما يأمر بالآخر والآخر ينهاه، كيف يصنع؟ قال عليه السلام: يرجئه حتّى يلقى من يخبره، فهو في سعة حتّى يلقاه» (٣). وهي أيضاً قابلة للمناقشة حيث إنّ دلالتها على المطلوب مبتدئة على أن يكون المراد من «سعة» فيها هو التخيير مع أنّه يحتمل أن يكون المراد منها الرجوع إلى الأصل، أى البراءة. لا يقال: إنّها مغتياة بملاقاة الإمام فتكون الرواية مختصّة بعصر الحضور، لأننا نقول: إنّ عصر الغيبة أولى بالسعة لعدم إمكان الوصول إلى قول المعصوم عليه السلام. ٧- ما رواه أحمد بن الحسن الميثمي: «أنّه سأل الرضا عليه السلام يوماً ... إلى أن قال: وبأيّهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والإتباع ...» (٤). ولكن موردها أيضاً المستحبات حيث ورد قبل الفقرة المذكورة: «وما كان في السنّة نهى إعافه أو كراهه ثمّ كان الخبر الأخير خلافه فذلك رخصة فيما عافه رسول الله صلى الله عليه وآله وكرهه ولم يحرمه، فذلك الذى يسع الأخذ بها جميعاً وبأيّهما شئت ...» (٨- ما رواه فى عوالى اللثالى عن العلامه بقوله: «وروى العلامه مرفوعاً إلى زراره بن أعين قال: سألت الباقر عليه السلام فقلت: جعلت فداك يأتى عنكم الخبران أو الحدِيثان المتعارضان انوار الأصول، ج ٣، ص: ٤٧٧ فبأيّهما آخذ؟ فقال: يازراره ... فقلت أنّهما معاً موافقان للإحتياط أو مخالفان له فكيف أصنع؟ فقال عليه السلام: إذن فتخيّر أحدهما وتأخذ به وتدع الآخر» (١). وهذه الرواية صريحة الدلالة على المقصود. فقد ظهر إلى هنا أنّ التامّ دلالة من هذه الثمانية إنّما هو الأوّل والثانى، والثامن فيبلغ ما دلّ على التخيير إلى حدّ النظافر وإن لم يبلغ إلى حدّ التواتر كما ادّعاها الشيخ الأعظم، مضافاً إلى تأييدها بمرسله الكليني وغيرها خصوصاً بعد ملاحظة ما صرح به فى ديباجة الكافي حيث قال: «... ولا نجد شيئاً أحوط ولا أوسع من ردّ علم ذلك كلّه إلى العالم عليه السلام وقبول ما وسّع من الأمر فيه بقوله عليه السلام بأيّما أخذتم من باب التسليم وسعكم» (٢). ومضافاً إلى ما ادّعاها شيخنا الأعظم رحمه الله فى رسائله من «أنّ عليه المشهور وجمهور المجتهدين حيث قال: فهل يحكم بالتخيير أو العمل بما طابق منهما الاحتياط أو بالاحتياط وجوه، المشهور وهو الذى عليه جمهور المجتهدين الأوّل للأخبار المستفيضة بل المتواتر» (انتهى) وكفى بذلك جبراً لسندها حتّى ولو كانت رواية واحدة. بل هذا هو ما نشاهده عملاً فى الفقه وعليه سيرة الفقهاء، فمن العجب جدّاً ما قال به بعض الأعلام فى مصباح الاصول: «إنّ التخيير بين الخبرين المتعارضين عند فقد المرجح لأحدهما ممّا لا دليل عليه، بل عمل الأصحاب فى الفقه على خلافه فإننا لم نجد مورداً أفتى فيه بالتخيير واحد منهم» (٣). هذه كلّها فى الطائفة الأولى من الأخبار. أمّا الطائفة الثانية: (وهى ما تدلّ على لزوم الأخذ بأحوط الخبرين) فهى نفس مرفوعة زراره المذكورة آنفاً حيث ورد فيها: «قلت: ربّما كانا معاً موافقين لهم أو مخالفين، فكيف أصنع؟ فقال: إذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك ما خالف الاحتياط». ولكن غاية ما يستفاد من هذه الرواية كون موافقه أحد الخبرين للاحتياط من

المرجحات لا أن مآل الأمر إلى الأخذ بالأحوط بل مآله هو التخيير كما وقع التصريح به في انوار الأصول، ج ٣، ص: ٤٧٨ ذيل الرواية، وحيث إن هذا المرجح لا دليل عليه إلا هذه الرواية وقد عرفت الإشكال في سندها، فلا يمكن المساعدة على جعل الأحوطية مرجحة أيضاً. وأما الطائفة الثالثة: (وهي ما تدل على لزوم العمل بأحوط الاحتمالات) فهي أيضاً رواية واحدة، وهي مقبولة عمر بن حنظلة حيث ورد فيها: «قلت: فإن وافق حكماهم الخبرين جميعاً؟ قال: إذا كان ذلك فارجئه حتى تلقى إمامك فإن الوقوف عند الشبهات خير من الإقتحام في الهلكات» (١). ولكتها أيضاً غير تامة من جهتين: الأولى: أن مفادها هو التسايط لا الأخذ بأحوط الاحتمالات، فإن المراد من الأرجاء هو التوقف وهو خلاف الإجماع لأنه قام على عدم التسايط كما مر. الثانية: أن هذه الفقرة ناظرة إلى عصر الحضور ولا- تعم زمان الغيبة إذ إن الحكم بالإرجاء فيها مغيب بلقاء الإمام عليه السلام، وبعبارة أخرى: إنها تدل على لزوم الاحتياط في الشبهات قبل الفحص أو حال الفحص. وأما الطائفة الرابعة (وهي ما تدل على لزوم الأخذ بالأحدث منهما) فهي عديدة: منها: ما رواه الحسين بن المختار عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «أرأيتك لو حدثتك بحديث «العام» ثم جئتني من قابل فحدثتك بخلافه بأيهما كنت تأخذ؟ قال: كنت آخذ بالأخير. فقال لي: رحمك الله» (٢). ومنها: ما رواه معلى بن خنيس، قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «إذا جاء حديث عن أولكم وحديث عن آخركم بأيهما نأخذ؟ فقال: خذوا به حتى يبلغكم عن الحي فإن بلغكم عن الحي فخذوا بقوله، قال ثم قال أبو عبد الله عليه السلام: إنا والله لا ندخلكم إلا فيما يسعكم» (٣). ومنها: مرسله الكليني فإنه قال: «وفي حديث آخر: خذوا بالأحدث» ولكنه من المستبعد جداً كونها غير الروايات السابقة. ومنها: ما رواه أبو عمرو الكناني قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: «يا أبا عمرو أرأيت لو انوار الأصول، ج ٣، ص: ٤٧٩ حدثتك بحديث أو أفيتك بفتيا ثم جئتني بعد ذلك فسألتنى عنه فأخبرتك بخلاف ما كنت أخبرتك أو أفيتك بخلاف ذلك بأيهما كنت تأخذ؟ قلت: بأحدثهما وأدع الآخر. فقال: قد أصبت يا أبا عمرو أبي الله إلا أن يعبد سراً أما والله لئن فعلتم ذلك إنه لخير لي ولكم أبي الله عز وجل لنا في دينه إلا التقيّة» (١). ولكن لا يخفى أن مورد هذه الرواية هو التقيّة، ولا إشكال في أن المعبر في هذا المقام إنما هو آخر ما يصدر من صاحب التقيّة فإنها على قسمين: تقيّة القائل، وهي ما إذا كان الإمام عليه السلام في شرائط خاصية تقتضى بيان الحكم على خلاف الواقع، وتقيّة السائل وهي ما إذا كان للمسائل ظروف وشرائط خاصية كذلك فإن الإمام عليه السلام كالطبيب ينظر إلى حاجة المأمورين في الظروف المختلفة من لزوم التقيّة أو رفضها، ومن الواضح أن الميزان في تعيين الحكم والوظيفة العملية إنما هو ما مر عليه في الحال من الشرائط الجديدة، ولازمة لزوم الأخذ بأحدث الخبرين. بل يمكن أن يقال: إن هذه الرواية وكذلك ما ورد في ذيل الرواية السابقة (وهو قوله عليه السلام: «والله لا ندخلكم إلا فيما يسعكم») الظاهر في مقام التقيّة أيضاً يرفع النقاب عن وجه هذه الطائفة من الروايات بأجمعها، ويبين لنا جهة صدورها وأنها غير قابلة الاعتماد من هذه الجهة وتكون خارجة عن محل النزاع. ومما يؤيد هذا المعنى (أى خروجها عن محل النزاع) يقين السائل فيها بأصل الصدور وأصل مجيء الحديث عن جانب الإمام عليه السلام وإنما الكلام في جهة الصدور بينما محل البحث هو ما إذا كان الصدور ظنياً، هذا كله أولاً. وثانياً: سلمنا كون الأحذية ميزاناً في الأخذ بأحد الخبرين، ولكن غايتها أنها إحدى المرجحات، فلا دلالة لهذه الروايات على صورة فقدان هذا المرجح، فتكون أخص من المدعى. وثالثاً: أنها محمولة على عصر الحضور بقريته ما ورد في رواية معلى بن خنيس «خذوا به حتى يبلغكم عن الحي». انوار الأصول، ج ٣، ص: ٤٨٠ ولكن قد يقال: لا بد من رد علم هذه الروايات إلى أهلها لأنه كما جاز أن يكون الأول للتقيّة والثاني لبيان حكم الله الواقعي جاز بالعكس أيضاً، فلا يمكن العمل بالرواية على كل حال، ولذا لم يعمل بها أحد من الأصحاب. ولكن الإنصاف أن معنى هذه الطائفة معلومة معقولة، فإن المراد منها هو الأخذ بالأحدث لمن كان معاصراً له فإن هذا هو حكمه الشرعي في ذلك الزمان سواء كان تقيّة أو ابطال تقيّة سابقة. أما الطائفة الخامسة: فهي ذيل مقبولة ابن حنظلة حيث قال: إذا كان ذلك (أى كان الخبران متساويين في المرجحات السابقة) فارجئه حتى تلقى إمامك فإن الوقوف عند الشبهات خير من الإقتحام في الهلكات» (١). وذيل رواية الميثمي عن الرضا عليه السلام حيث قال: «وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردوا إلينا علمه» (٢). ومن الواضح أن هذه الطائفة مختصة بزمن الحضور وإمكان

الوصول إلى الحجية عليه السلام. فظهر من جميع ما ذكرنا أن الطريق الصحيح في المقام إنما هو ما ذهب إليه المشهور وهو التخيير. بقي هنا امور: الأمر الأول: في أنه هل الحكم بالتخيير في الخبرين المتعارضين تعيد محض فيكون حكماً مخالفاً للقاعدة، أو أنه كاشف بالدلالة الالتزامية عن أن الصحيح من بين المباني الخمسة السابقة هو مبنى السببية السلوكية (التي ليست من قبيل التصويب الباطل) فيكون حكماً مطابقاً للقاعدة، أو أن المبنى الصحيح هو الطريقة، ولكنه أيضاً مطابق للقاعدة لخصوصية في المقام؟ وجوه. وجه الاحتمال الأول: ما مر سابقاً من أن القاعدة تقتضى التعارض فيكون الحكم بالتخيير تعيداً محضاً وحكماً مخالفاً للقاعدة. وجه الاحتمال الثاني: ما ورد في بعض الروايات من التعبير بـ «أيهما أخذت من باب انوار الأصول، ج ٣، ص: ٤٨١ التسليم وسعك» حيث إنه يستشتم منه أن نفس التسليم في مقابل الأئمة وسلوك الطريق الذي فتحه أمامنا يكون ذا مصلحة. ولكن هذا التعبير ورد في ثلاث روايات: إحداهما: مكاتبه محمّد بن عبدالله بن جعفر الحميري. وثانيها: ما رواه أحمد بن الحسن الميثمي عن الرضا عليه السلام. وثالثها: مرسله الكليني، وقد مر أن الأولين واردتان في المستحبات وهي خارجة عن محل الكلام، والثالثة مرسله. هذا - مضافاً إلى ما ورد في صدر بعضها (وهو رواية الميثمي) من لزوم أعمال المرجحات أولاً: حيث إن أعمال المرجح بين الخبرين إنما يتصور فيما إذا كان خصوص أحدهما طريقاً إلى الواقع وأردنا تعيينه من بينهما بالمرجح، وإلا إذا كان لسلك كل منهما مصلحة فلا حاجة إلى ترجيح أحدهما على الآخر والأخذ بخصوصه، فإذا كان الصدر كذلك يحمل عليه الذيل أيضاً، بل الإنصاف أن قوله «من باب التسليم» ليس له ظهور في السببية وإن كان له دلالة عليها، فهي في حدّ الإشعار، فلا تكون دليلاً على شيء. ووجه الاحتمال الثالث: إننا نعلم بصدور أحد الخبرين وصدقه، ولا إشكال في أن مقتضى القاعدة في موارد دوران الأمر بين المحذورين مع العلم بصدق أحدهما هو التخيير. وفيه: أنه مبنى على حصول العلم بصدور أحدهما، وأتى لنا بإثباته؟ بل المفروض العلم بكذب أحدهما فقط، وأما الآخر فهو دليل ظني في نفسه يحتمل الكذب أيضاً، وقد عرفت أن أدلّة الحجية لا تشمل شيئاً منهما بعد فرض التعارض. الأمر الثاني: في أن التخيير في المقام واقعي أو ظاهري؟ فإن كان واقعياً كان نظير التخيير بين خصال الكفارات والتخيير بين الحمد والتسيحات الأربعة في الركعتين الأخيرتين، وإن كان ظاهرياً كان نظير التخيير بين الوجوب والحرمة عند دوران الأمر بين المحذورين في الحكم الظاهري. والصحيح في ما نحن فيه هو الثاني، لأن المختار فيه هو مبنى الطريقة والعلم بكذب أحد الخبرين لأنّ المصلحة حينئذ لو كانت فإنما هي في واحد منهما، فلا يتصور حينئذ التخيير الواقعي لأنه إنما يتصور فيما إذا وجدت المصلحة في كل من الأطراف. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٤٨٢ الأمر الثالث: في أن التخيير في المقام هل يكون في المسألة الاصولية، أو في المسألة الفقهية؟ وبعبارة أخرى: هل التخيير يكون للمجتهد فقط في اختيار الأدلة، أو له وللمقلد في العمل؟ قال شيخنا الأعظم الأنصاري رحمه الله: «المحكى عن جماعة بل قيل أنه ممّا لا خلاف فيه أن التعادل إن وقع للمجتهد في عمل نفسه كان مختيراً في عمل نفسه، وإن وقع للمفتي لأجل الإفتاء فحكمه أن يختير المستفتي فيتخير في العمل كالمفتي ... (إلى أن قال): ويحتمل أن يكون التخيير للمفتي يفتي بما اختار ... (إلى أن قال) والمسألة بعد محتاجة إلى التأمل وإن كان وجه المشهور أقوى» انتهى. واستدلّ لقول المشهور أي القول الأول بوجهين: الأول: أن خطابات الأمارات عامّة تشمل المجتهد والمقلد، إلا أن المقلد عاجز عن القيام بشروط العمل بالأدلة من حيث تشخيص مقتضاها ودفع موانعها، فإذا ثبت للمجتهد جواز العمل بكل من الخبرين المتكافئين المشترك بين المقلد والمجتهد تخير المقلد كالمجتهد. الثاني: إن إيجاب مضمون أحد الخبرين على المقلد تعييناً لا دليل عليه، فهو تشريع محرّم. واستدلّ للقول الثاني أولاً: بما ورد في مرفوعة زرارة قلت: «إنهما معاً موافقان للاحتياط ومخالفان فكيف أصنع؟ فقال عليه السلام: إذن فتخير أحدهما فتأخذ به وتدع الآخر» حيث إنه وارد بعد أعمال المرجحات ولا إشكال في أنه من عمل المجتهد لا المقلد مضافاً إلى أن قوله: «فتخير أحدهما فتأخذ به وتدع الآخر» كالصريح في اختيار أحد الحجّتين ورفض الآخر، وليس ذلك إلا للمجتهد. وبعبارة أخرى: لم يختيره الإمام بين مضمون الخبرين بل أمره بالأخذ بأحد الدليلين تخييراً. وثانياً: بأن التخيير حكم للمتخير والمتخير، إنما هو المجتهد لا المقلد. أقول: الأولى في المقام ملاحظة روايات التخيير، ولا إشكال في أنها ظاهرة فيما ذهب إليه المشهور فإن من جملتها ما رواه سماعة عن أبي عبدالله عليه السلام «قال: سألته عن

رجل اختلف عليه رجلا من أهل دينه في أمر كلاهما يرويه، أحدهما يأمر بأخذه والآخر ينهاه عنه كيف انوار الأصول، ج ٣، ص: ٤٨٣ يصنع؟ قال: فهو في سعة حتى يلقاه» (١). ولا إشكال في أنه ظاهر في التخيير بين مدلولي الخبرين في العمل. ومنها: مرسله الكليني المذكورة سابقاً (فإنه قال: «وفي رواية أخرى بأتهما أخذت من باب التسليم وسعك» (٢)). وهكذا رواية الحسن بن الجهم (٣). ورواية الحارث بن المغيرة (٤) المذكورتان في السابق أيضاً. نعم الاستفادة من مرفوعة زرارة كما عرفت هو التخيير في المسألة الاصولية، ولكن الكلام بعد في سندها. وأما الاستدلال للقول بكون التخيير في المسألة الاصولية بأن التخيير حاصل للمجتهد فقط، فيمكن الجواب عنه بأن الموضوع في روايات التخيير هو الخبران المتعارضان لا المتحيز، فإنه لم يرد هذا العنوان في شيء من هذه الروايات، فإذا أظهر هو ما ذهب إليه المشهور. ثم إنه لو شككنا في المسألة ولم نعلم أنه هل التخيير للمجتهد أو للمقلد فمقتضى الأصل هو الأول ببيانين: أحدهما: أنه من قبيل دوران الأمر بين التعيين والتخيير، لأن لازم كون التخيير في المسألة الاصولية أن يفتي المجتهد بأحد الخبرين تعييناً، ولازم التخيير في المسألة الفقهية أن يفتي بالتخيير بينهما، فعلى القول بأن مقتضى القاعدة في دوران الأمر بينهما هو التعيين تكون النتيجة كون التخيير في المسألة الاصولية. ثانيهما: إننا نعلم بحجية ما اختاره المجتهد منهما قطعاً ونشك في حجية الآخر، وقد ثبت في محله أن مجرد الشك في الحجية كافٍ لإثبات عدمها. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٤٨٤ الأمر الرابع: هل التخيير بدوي أو استمراري؟ والمراد من التخيير البدوي أنه لو اختار مثلاً وجوب صلاة الجمعة (عند تعارض الأخبار) لا بد من العمل بها ما دام عمره، ومعنى التخيير الاستمراري أن له في المثال المذكور اختيار الجمعة في كل جمعة أراد، واختيار صلاة الظهر كذلك طول عمره. والأقوال في المسألة ثلاثة: ١- ما حكى عن جماعة من المحققين من أن التخيير استمراري. ٢- ما يظهر من بعض كلمات شيخنا الأعظم رحمه الله من أنه بدوي. ٣- بناء المسألة على المسألة السابقة، فإن قلنا بأن التخيير في المسألة الاصولية يكون التخيير هنا بدوياً، وإن قلنا بأن التخيير في المسألة الفقهية يكون التخيير هنا استمراريًا، وهذا ما ذهب إليه المحقق النائيني رحمه الله في فوائد الاصول. واستدل للقول الأول بوجهين: أحدهما: إطلاقات أخبار التخيير، فإن التعبير ب«فموسع عليك» أو «إذن فتخير» ظاهر في السعة الاستمراري والتخيير الدائمي. ثانيهما: استصحاب التخيير الثابت في بدو الأمر على فرض الشك. واستدل للقول الثاني أيضاً بوجهين (وهما في الواقع جواب عن ما استدلل به للقول الأول): أحدهما: أن الموضوع في أخبار التخيير هو التحيز، وهو يرتفع بعد إختيار أحد الخبرين فلا يكون بعده مضمولاً لها، كما أنه لا يجوز حينئذ استصحاب التخيير لتبدل الموضوع. ثانيهما: لزوم المخالفة القطعية التدريجية العملية من استمرار التخيير فإن المفروض كون التخيير ظاهرياً فيكون أحدهما مخالفاً للواقع قطعاً. أقول: يمكن المناقشة في الوجه الأول بأن الموضوع في أخبار التخيير ليس هو عنوان المتحيز بل الموضوع وجود خبرين متعارضين، ولا إشكال في أن التعارض دائمي. وأما الوجه الثاني فهو تام في محله، وقد ذكرنا في محله أن المخالفة القطعية العملية للعلم الإجمالي حرام سواء كانت دفعية أو تدريجية، ولازم هذا الوجه كون التخيير بدوياً كما تشهد به مرفوعة زرارة لأنها تأمر بالأخذ بأحد الخبرين وترد الآخر حيث تقول «فتخير أحدهما فتأخذ به وتدع الآخر» ولا إشكال في أن ظاهر طرد الآخر مطلقاً، كما أن ظاهر الأخذ بأحدهما أخذه دائماً. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٤٨٥ وأما القول الثالث فاستدل المحقق النائيني رحمه الله له بأن التخيير إذا كان في المسألة الفقهية كان كالتخيير بين القصر والإتمام في المواطن الأربعة، فللمكلف أن يعمل بمضمون أحد المتعارضين تارة، وبمضمون الآخر أخرى، إلا أن يقوم دليل على خلاف ذلك، وأمّا إذا كان التخيير في المسألة الاصولية فإن معناه هو التخيير في جعل أحد المعارضين حجة شرعية وأخذ أحدهما طريقاً محرراً للواقع، ولازم ذلك وجوب الفتوى بما اختاره أولاً وجعل مؤداه هو الحكم الكلي الواقعي المتعلق بأفعال المكلفين فلا معنى لإختيار الآخر بعد ذلك (١). أقول: الحق أنه لا ملازمة بين القول بالتخيير في المسألة الاصولية وكونه بدوياً، لإمكان جعل المجتهد مخيراً في هذه المسألة مستمراً، كما أن الأمر في المسألة الفرعية أيضاً كذلك، إنم الكلام بحسب مقام الإثبات وظواهر أدلة التخيير، فإن كانت هي إطلاقات السعة فهي ظاهرة في الاستمرار، وإن كانت هي مرفوعة زرارة فهي ظاهرة في التخيير البدوي، ولو شك في ذلك فقاعدة الاحتياط حاكمة بالتخيير البدوي لعين ما مر في المسألة السابقة التي دار أمرها بين التعيين

والتخيير، هذا كله مع قطع النظر عما عرفت من لزوم المخالفة القطعية العملية التدريجية من التخيير الاستمراري.

المقام الثاني: في أخبار التراجيح

إشارة

المشهور والمعروف وجوب أعمال المرجحات قبل أن تصل النبوة إلى التخيير وذهب بعض كالمحقق الخراساني رحمه الله إلى عدم وجوبه، والأقوى هو ما ذهب إليه المشهور، ويدل على ذلك أمور:

الأول: الأخبار

فإنها تأمر بالترجيح، والأمر ظاهر في الوجوب وهي على طوائف: الطائفة الأولى: ما يدل على أن المرجحات أكثر من مرجحين وهي عديده: انوار الأصول، ج ٣، ص: ٤٨٦ منها: مقبوله عمر بن حنظلة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكما إلى السلطان وإلى القضاة أيحل ذلك؟ قال: من تحاكم إليهم في حق أو باطل فإنما تحاكم إلى الطاغوت، وما يحكم له فإنما يأخذ سحتاً وإن كان حقاً ثابتاً له، لأنه أخذه بحكم الطاغوت وما أمر الله أن يكفر به، قال الله تعالى: «يُرِيدُونَ أَنْ يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ»، قلت: فكيف يصنعان؟ قال: ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً فإنني قد جعلته عليكم حاكماً فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنما إستخف بحكم الله وعلينا رد، والراد علينا راد على الله وهو على حد الشرك بالله، فإن كان كل واحد اختار رجلاً من أصحابنا فرضياً أن يكون الناظرين في حقهما واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم (حديثنا) فقال: الحكم ما حكم به أعدلها وأفقهها وأصدقهما في الحديث وأورعهما ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر. قال: فقلت: فإنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل (ليس يتفاضل) واحد منهما على صاحبه؟ قال: فقال: ينظر إلى ما كان من روايتهما عن ذلك الذي حكما به المجمع عيه عند أصحابك فيؤخذ به من حكما ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك فإن المجمع عليه لا ريب فيه، وإنما الأمور ثلاثة أمر بين رشده فيتبع وأمر بين غيبه فيجتنب وأمر مشكل يرد علمه إلى الله وإلى رسوله، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن أخذ بالشبهات إرتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم، قلت: فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟ قال: ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة، قلت: جعلت فداك إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة ووجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامة والآخر مخالفاً لهم بأى الخبرين يؤخذ؟ فقال: ما خالف العامة فيه الرشاد، فقلت: جعلت فداك فإن وافقها الخبران جميعاً؟ قال: ينظر إلى ما هم إليه أميل حكماهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالآخر، قلت: فإن وافق حكماهم الخبرين جميعاً قال: إذا كان ذلك فارجح حتى تلقى إمامك فإن الوقوف عند الشبهات خير من الإقتحام في الهلكات «١». انوار الأصول، ج ٣، ص: ٤٨٧ فإن هذه الرواية تأمر بالترجيح بالشهرة وبموافقة الكتاب ومخالفة العامة ومخالفة ميل الحكام، ولكنه إستشكل فيها سنداً ودلالة: أما السند فلعمري بن حنظلة حيث إنه لم يوثق في كتب الرجال، نعم نقل المحقق المامقاني رحمه الله لتوثيقه روايتين: إحداهما: ما رواه يزيد بن خليفة قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام أن عمر بن حنظلة أتانا عنك بوقت فقال أبو عبد الله عليه السلام «إذا لا يكذب علينا... قال: صدق» «١». ثانيهما: ما رواه عمر بن حنظلة نفسه عن أبي عبد الله عليه السلام في جواب السؤال عن القنوت يوم الجمعة قال عليه السلام «أنت رسولي إليهم...» «٢»، حيث إن رسالته عن الصادق عليه السلام دليل على أن له شأناً من الشأن. هذا- مضافاً إلى حكاية المجلسي رحمه الله في روضة المتقين «٣» عن الشهيد الثاني رحمه الله أنه وثقه في الدراية. ولكن مع ذلك كله لا يتم السند بعد، لأن يزيد بن خليفة مجهول الحال في علم الرجال، والرواية الثانية رواها نفس عمر بن حنظلة فالاستدلال به دوري،

وأما توثيق الشهيد الثاني رحمه الله فلعل مبناه هاتان الروايتان نفسيهما، فمن البعيد أنه وصل إليه ما لم يصل إلى غيره، مضافاً إلى أنه نفسه صرح في درايته، بوجود مجاهيل اخرى في الرواية منه محمد بن عدى وداود بن حسين، والعجب منه أنه قال: عمر بن حنظلة لم ينصّ الأصحاب فيه بجرح ولا تعديل لكن أمره عندي سهل لأنني حققت توثيقه من محل آخر وإن كانوا قد أهملوه» (٤). وباليته أشار إلى طريقه فإنه لا يصح لنا الحكم بالمجهول. إن قلت: «إن الصحيح بناءً على القاعدة المختارة في الرجال (من توثيق من ينقل عنه أحد الثلاثة) صحته سندها، وذلك باعتبار أنه يمكن توثيق يزيد بن خليفة بهذه القاعدة حيث قد انوار الأصول، ج ٣، ص: ٤٨٨ روى عنه صفوان بن يحيى (وهو أحد الثلاثة) بسند معتبر في باب كفارة الصوم من الكافي (١) فنثبت بذلك وثاقته، وبروايته ثبت وثاقه عمر بن حنظلة أيضاً فالمقبولة صحيحة سنداً» (٢). قلنا: هذه القاعدة غير ثابتة عندنا لأن أحد هؤلاء الثلاثة هو ابن أبي عمير، وقد روى عن علي بن حديد وقد ضعفه الشيخ رحمه الله في مواضع من كتابه وبالغ في تضعيفه وقد روى هو أيضاً وصفوان (فرد آخر من الأعلام الثلاثة) عن يونس بن ظبيان وهو من أضعف الضعاف إلى غير ذلك من الضعاف الذين روى هؤلاء عنهم (٣) وكيف يصح مع ذلك الاعتماد على تلك القاعدة وأن الأعلام الثلاثة لا يروون إلماع الثقات؟ فظهر أنه لا يمكن توثيق عمر بن حنظلة بهاتين الروايتين، نعم لا أقل من تأييدهما لوثاقته، كما يمكن التأييد بأنه نقلها المشايخ الثلاثة في ثلاث من الكتب الأربعة، والمهم في المقام إنما هو عمل الأصحاب بهذه الرواية فتلقوه بالقبول حتى سميت مقبولة. وأما الدلالة فقد نوقش فيها من جهات شتى: ١- من أن ظاهرها جواز كون القاضى إثنين مع أنه ممنوع في فقهاء. ٢- سلمنا ولكن من البعيد جداً وقوع قضائهما في آن واحد بل أحدهما يتقدم على الآخر غالباً، وحينئذ لا إشكال في عدم جواز نقض المتأخر قضاء المتقدم وإن كان أعلم منه مع أن ظاهر هذه الرواية جوازه. ٣- إن ظاهره أن أحدهما اعتمد في قضائه على الخبر الشاذ وغفل عن المعارض المشهور، وهذا دليل على نقصان فحصه أو عدم فحصه عن الأدلة رأساً، ومعه كيف يتم له القضاء؟ ٤- ظاهر قوله عليه السلام: ينظر إلى ما كان من روايتهما ... وكذلك قوله عليه السلام: «ينظر فما وافق...» وقوله عليه السلام: «ينظر إلى ما هم إليه أميل...» جواز نظر أرباب الدعوى ودخالتهم في القضاء وهو ممنوع بلا ريب. ٥- إن ظاهرها تقدم الترجيح بصفات القاضى على الترجيح بموافقة الكتاب مع أن انوار الأصول، ج ٣، ص: ٤٨٩ المشهور خلافه. ٦- الظاهر جواز الترجيح في صفات القاضى بأحد الصفات المذكورة في هذه الرواية (وهى الأعدلية والأفقيعية والأصديعية والأورعية) مع أن ظاهرها بقريته واو الجمع لزوم اجتماعها. ٧- إن الاحتجاج بها على وجوب الترجيح في مقام الفتوى لا يخلو عن إشكال لقوة احتمال الترجيح بها بمورد الحكومة لرفع المنازعة وفصل الخصومة كما هو موردها ولا وجه معه للتعدى منه إلى غيره. توضيح ذلك: أن الإمام عليه السلام بعد ما ذكر مرجحات القاضيين وإن كان قد ذكر مرجحات الخبرين أيضاً ولكن الترجيح في الخبرين إنما يكون لدفع خصومة المتخاصمين فلا يمكن الاحتجاج بها لوجوب الترجيح في مقام الفتوى أيضاً، وذلك لقوة احتمال اختصاص الترجيح بتلك المزايا المنصوصة بمورد الحكومة والقضاء فقط، فإن قطع الخصومة عند اختلاف القاضيين لاختلاف ما استند إليه من الخبرين لا يكاد يمكن إلا بالترجيح، بخلاف مقام العمل والفتوى فيمكن الأخذ فيه بأيهما شاء من باب التسليم. ٨- إنها مختصة بزمان الحضور والتمكّن من لقاء الإمام عليه السلام بقريته أمره في آخرها بالإرجاء حتى تلقى إمامك. ٩- إن صدرها معارض لذيلها لأن الصدر ظاهر في أن أرباب الدعوى كانوا مقلّدين والذيل ظاهر في اجتهادهم بقريته قوله عليه السلام: «ينظر...» فإن النظر والدقة من عمل المجتهد لا المقلّد. هذه هي جهات تسعة في المناقشة من ناحية الدلالة. ولا بدّ لحلّها والجواب عنها من البحث في أن هذه الرواية هل هي وارده في باب القضاء أو في باب الفتوى أو الحكومة والولاية، أو أن صدرها وارد في باب الحكومة وذيلها في باب الفتوى، أو أن صدرها وارد في باب القضاء وذيلها في باب الفتوى، أو أن صدرها وارد في باب القضاء ووسطها في باب الاجتهاد والتقليد وذيلها في باب تعارض الخبرين والافتاء؟ فلاحتمالات فيه ستّة، أظهرها هو الأخير. والشاهد على أن صدرها مخصوص بباب القضاء أولاً: التعبير ب «المنازعة في دين أو ميراث» فإن رفع المنازعة من شؤون القاضى وهو المرجع فيها، بل الرجوع إلى ولي الأمر في انوار الأصول، ج ٣، ص: ٤٩٠ مثل ذلك إنما يكون بما هو قاضٍ لا بما هو حاكم. وثانياً: الجمع بين تعبيري

«إلى السلطان» و «إلى القضاة» بواو الجمع، حيث إن ظاهره كون التحاكم إلى السلطان من باب أنه قاضٍ لا بما أنه حاكم. ثالثاً: التعبير بالحكم في قوله عليه السلام: «وما يحكم به...»، فإن الحكم من شؤون القاضي لا الحاكم بما هو حاكم، حيث إن مقام الحكومة والولاية مقام الإجراء لا مقام إصدار الحكم. رابعاً: الاستدلال بقوله تعالى: «يُرِيدُونَ أَنْ يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ» لأن هذه الآية إنما وردت في مورد القضاء في قصة يهودى ومسلم منافق رضى اليهودى بقضاء رسول الله صلى الله عليه وآله ولم يرض المسلم المنافق به). خامساً: التعبير بقوله عليه السلام: «كلاهما اختلفا في حديثكم» لما مر من أن وظيفة الحاكم الشرعى بما هو حاكم إجراء الأحكام لا ملاحظة أدلته الأحكام والبحث عن تعارضها والاختلاف فيها. سادساً: أعمال المرجحات فيها لأنه أيضاً ليس من شؤون الحاكم. فظهر أن هذه الرواية قد وردت في الشبهة الموضوعية ومورد القضاء، غاية الأمر حيث إن الأمر فيها إنتهى إلى الشبهة الحكمية والاختلاف في الأحاديث في الأثناء وصلت النوبة في الذيل إلى مسألة التعارض وأعمال المرجحات. إذا عرفت هذا فلنرجع إلى الجواب عن الإشكالات التسعة فنقول ومن الله التوفيق والهداية: أما الإشكال الأول فجوابه: أن تعدد القاضى ممنوع فى المنصوب منه لا فى التحكيم. وأما الإشكال الثانى فجوابه أيضاً: أن عدم جواز نقض حكم القاضى لا يأتى فى قاضى التحكيم فإن من لوازم جواز تعدده نقض أحد القاضيين حكم الآخر، فتأمل. وأما الإشكال الثالث فجوابه: أنه لا منافاة بين طرد رواية وكونها مشهورة لأن المراد من الشهرة إنما هى الشهرة الروائية لا الفتوائية. وظهر ممّا ذكرنا من المقدمّة الجواب عن الإشكال الرابع (وهو عدم جواز دخالة أرباب الدعوى فى القضاء) حيث إن المسألة تبدلت من القضاء إلى الفتوى، ومنها إلى منبع الفتوى أى الخبرين، وفيه لا بد من النظر إلى المرجحات فرجوعهما إلى المرجحات إنما يكون لاستنباط انوار الأصول، ج ٣، ص: ٤٩١ الحكم من ناحيتهما لا بما أنّهم أرباب الدعوى. وهكذا الجواب عن الإشكال الخامس (وهو عدم جواز تقديم الترجيح بالصفات على الترجيح بموافقة الكتاب)، لأن الرجوع إلى الصفات إنما هو لتقديم حاكم على حاكم أو مفتٍ على مفتٍ لا تقديم إحدى الروايتين على الأخرى، ولذا قال: «الحكم ما حكم به أعدلهما...» وقال بعده: «ينظر إلى ما كان من روايتهما...» فالأول مزية للحاكم أو المفتى، والثانى مزية للرواية. وأما الإشكال السادس: (وهو أن ظاهر المقبوله لزوم اجتماع الصفات الأربعة) فجوابه: أن الواو فيها بمعنى «أو»، والشاهد عليه ما ورد فى الذيل من قول عليه السلام السائل: «لا يفضل واحد منهما على صاحبه» فإن ظاهره لزوم ترجيح من يفضل بواحدة من هذه الصفات وأنه هو المراد من ما قبله بقرينة المقابلة. وظهر ممّا ذكرنا فى المقدمّة أيضاً الجواب عن الإشكال السابع (وهو احتمال اختصاص الترجيح بها بمورد الحكومة لرفع المنازعة وفصل الخصومة) لأنّ الوارد فى باب الحكومة وفصل الخصومة إنما هو صدر الرواية لا ذيلها، فإنه وارد فى باب تعارض الخبرين فى مقام الفتوى. وأما الإشكال الثامن: (وهو اختصاص الرواية بزمن الحضور) فجوابه أولاً: إن مقتضى قاعدة الاشتراك فى التكليف عدم الفرق بين الزمنين ما لم تقم قرينة على الخلاف، وثانياً: إذا كان الحكم فى زمن الحضور مع إمكان لقاء الإمام عليه السلام هكذا، ففى زمن الغيبة وعدم التمكن من الإمام يكون كذلك بطريق أولى. وأما الإشكال التاسع: (وهو وجود تناقض بين الصدر والذيل، فإنّ الصدر ظاهر فى التقليد والذيل فى الاجتهاد) فجوابه أنه فرق بين الاجتهاد فى عصر الحضور والاجتهاد فى أعصارنا فإنّ قواعد الفقه والأصول وفروعها فى أعصارنا متشعبة معقدة على خلاف تلك الأعصار فإنّها كانت بسيطة جداً يمكن الوصول إليها لكثير من آحاد الناس، ولا مانع من صيرورة المقلد بعد الحصول عليها إجمالاً مجتهداً ولو فى بعض المسائل. هذا كلّ فى الرواية الأولى من الطائفة الأولى من أخبار الترجيح. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٤٩٢ ومنها: مرفوعة زرارة وقد رواها محمّد بن على بن إبراهيم بن أبى جمهور الأحسائى فى كتابه غوالى اللثالى عن العلامه رحمه الله مرفوعاً إلى زرارة قال: سألت أبا جعفر عليه السلام فقلت: «جعلت فداك يأتى عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيتهما آخذ؟ فقال: يازرارة خذ بما إشتهر بين أصحابك ودع الشاذّ النادر. فقلت: ياسيدى إنهما معاً مشهوران مرويان مأثوران عنكم. فقال: خذ بما يقول أعدلهما عندك وأوتقهما فى نفسك. فقلت: إنهما معاً عدلان مرضيان موثقان. فقال: انظر إلى ما وافق منهما مذهب العامية فاتركه وخذ بما خالفهم فإنّ الحقّ فيما خالفهم، قلت: ربّما كانا معاً موافقين لها أو مخالفين فكيف أصنع؟ فقال: إذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك ما

خالف الاحتياط. فقلت: إنهما معاً موافقان للاحتياط أو مخالفان له فكيف أصنع؟ فقال: إذن فتختر أحدهما فتأخذ به ودع الآخر» (١). وقد نقلها الشيخ الأعظم رحمه الله في رسائله ولكن بتفاوت مع ما ورد في عوالي اللثالي في مواضع كثيرة (عشرة مواضع) لكنّها غير مؤثرة في المقصود. والمهم إشكالها السندی أولاً: من ناحية عدم كون الإحسائي معاصراً للعلامة رحمه الله فلا بدّ أنّه نقله من كتابه مع أنّه قد يقال: إنّه لم يجدها المتتبعون في كتب العلامة رحمه الله، واحتمال أخذه من بعض تلاميذه أيضاً لا يفيدنا لأنّه مجهول لنا. وثانياً: من ناحية الارسال بين العلامة رحمه الله وزرارة بسقوط وسائط كثيرة لفصل طويل بينهما. قال صاحب الحدائق (فيما حكى عنه): أنّ الرواية لم نقف عليها في غير كتاب العوالي مع ما عليها من الارسال وما عليه الكتاب المذكور من نسبة صاحبه إلى التساهل في نقل الأخبار والاهمال واخلط غثها بسمينها وصحيحها بسقيمها كما لا يخفى على من لاحظ الكتاب المذكور (انتهى). وقد ذكر شيخنا الأنصاري رضوان الله عليه في بعض كلماته في مباحث الشهرة: (في مباحث الظن) «إنّه قد أشكل في سند هذا الخبر من ليس دأبه الإشكال...» والظاهر أنّه ناظر إلى كلام الحدائق. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٤٩٣ نعم يستفاد من بعض الكلمات عمل المشهور بها، فقال الشيخ الأعظم رحمه الله في مباحث التعادل والترجيح: «فإنّه وإن كانت ضعيفة السند إلّا أنّها موافقة لسيرة العلماء في باب الترجيح فإنّ طريقتهم مستمرة على تقديم المشهور على الشاذ، والمقبولة وإن كانت مشهورة بين العلماء حتّى سميت مقبولة إلّا أنّ عملهم على طبق المرفوعة وإن كانت شاذة من حيث الرواية حيث لم توجد مروية في شيء من جوامع الأخبار المعروفة ولم يحكها إلّا ابن أبي جمهور عن العلامة مرفوعاً» (انتهى). ثمّ أورد عليها بما حصله: أنّ العمل بالمرفوعة يقتضى عدم العمل بها حيث إنّها معارضة مع المقبولة في تقديم الشهرة على الصفات وتأمراً بالأخذ بالمشهور من الروايتين المتعارضتين لأنّ ولا إشكال في أنّ المشهور بينهما إنّما هي المقبولة. أقول: ولكنّه متوقّف على وجود التعارض بينهما مع أنّه ليس كذلك، لأنّ صدر المقبولة وارد في باب الحكم والفتوى لا الخبرين المتعارضين كما مرّ، وإنّما المتعلّق منها بباب تعارض الخبرين قوله عليه السلام: «ينظر إلى ما كان من روايتهما المجمع عليه...» ولا يخفى أنّ أوّل المرجّحات حينئذٍ الشهرة كما في المرفوعة. نعم، يبقى إشكال ضعف السند على حاله لأنّ استناد عمل الأصحاب بها غير معلوم فلعلّ مدرّكهم هو المقبولة بناءً على ما ذكرنا. فتحصل أنّ المرجّحات الواردة في كلّ واحدة من هاتين الروايتين أربعة، أمّا ما ورد في المقبولة فهي: الشهرة، وموافقة الكتاب، ومخالفة العامّة، ومخالفة ما هو أميل إليه حكّامهم وقضاتهم، وما ورد في المرفوعة فهي: الشهرة، وصفات الراوي، ومخالفة العامّة، والموافقة مع الاحتياط. ومنها: مرسله الكليني فإنّه قال في أوّل الكافي: «إعلم يا أخي أنّه لا يسع أحد تمييز شيء ممّا اختلفت الرواية فيه عن العلماء برأيه إلّا ما أطلقه العالم عليه السلام بقوله: أعرضوهما على كتاب الله عزّ وجلّ فما وافق كتاب الله عزّ وجلّ فخذوه وما خالف كتاب الله فردّوه، وقوله عليه السلام: دعوا ما وافق القوم فإنّ الرشد في خلافهم، وقوله عليه السلام: خذوا بالمجمع عليه فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» (١). انوار الأصول، ج ٣، ص: ٤٩٤ فالمرجّحات الواردة فيها ثلاثة: موافقة كتاب الله، ومخالفة العامّة، والشهرة، ولكن المظنون بالظنّ القوي أنّها ليست إلّا ضمّ روايات بعضها ببعض فليست رواية مستقلة غير ما مرّ عليك. هذا كلّ في الطائفة الاولى وهي ما تدلّ على أنّ المرجّحات أكثر من إثنين. الطائفة الثانية: فهي ما تدلّ على أنّ المرجّحات اثنان (وهما الموافقة مع كتاب الله والمخالفة مع العامّة) وهي رواية واحدة رواها عبدالرحمن بن أبي عبدالله قال: قال الصادق عليه السلام: «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فأعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فردّوه، فإن لم تجدوهما في كتاب الله فأعرضوهما على أخبار العامّة، فما وافق أخبارهم فذرّوه وما خالف أخبارهم فخذوه» (١). الطائفة الثالثة: ما تدلّ على مرجّح واحد (وهو الموافقة مع الكتاب والسنة القطعية) وهي ثلاثة: إحداهما: ما رواه أحمد بن الحسن الميثمي أنّه سأله الرضا عليه السلام يوماً... قلت: «فإنّه يرد عنكم الحديث في الشيء عن رسول الله صلى الله عليه وآله فما ليس في الكتاب وهو في السنة ثمّ يرد خلافه فقال: كذلك فقد نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن أشياء... فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فأعرضوهما على كتاب الله فما كان في كتاب الله موجوداً حلالاً أو حراماً فاتبعوا ما وافق الكتاب، وما لم يكن في الكتاب فأعرضوه على سنن رسول الله صلى الله عليه وآله...» (٢). (ومن الواضح أنّ المراد من السنة فيها هو السنة القطعية). ثانيها: ما رواه

الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام قال: قلت له: «تجئنا الأحاديث عنكم مختلفة فقال: ما جاءك عنا فقس على كتاب الله عزوجل وأحاديثنا فإن كان يشبهها فهو منا أنوار الأصول، ج ٣، ص: ٤٩٥ وإن لم يكن يشبهها فليس منا» (١) (فالأحاديث القطعية عنهم بمنزلة السنة النبوية القطعية). ثالثها: ما رواه الحسن بن الجهم عن العبد الصالح عليه السلام قال: «إذا جاءك الحديثان المختلفان فقسهما على كتاب الله وأحاديثنا فإن أشبهها فهو حق وإن لم يشبهها فهو باطل» (٢). الطائفة الرابعة: ما تدل على مرجح واحد، وهو مخالفة العامة وهي أربعة: ١- ما رواه الحسين بن السري قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا بما خالف القوم» (٣). ٢- ما رواه الحسن بن الجهم قال: قلت للعبد الصالح عليه السلام: «هل يسعنا فيما ورد علينا منكم إلا التسليم لكم؟ فقال: لا والله لا يسعكم إلا التسليم لنا فقلت: فيروى عن أبي عبدالله عليه السلام شيء ويروى عنه خلافه فبأيتهما نأخذ؟ فقال: خذ بما خالف القوم، وما وافق القوم فاجتنبه» (٤). ٣- ما رواه محمد بن عبدالله قال: قلت للرضا عليه السلام: «كيف نصنع بالخبرين المختلفين؟ فقال: إذا ورد عليكم خبران مختلفان فانظروا إلى ما يخالف منهما العامة فخذوه وانظروا إلى ما يوافق أخبارهم فدعوه» (٥). ٤- ما رواه سماعة بن مهران عن أبي عبدالله عليه السلام قلت: «يرد علينا حديثان: واحد يأمرنا بالأخذ به، والآخر ينهانا عنه قال: لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسأله، قلت: لا بد أن نعمل بواحد منهما، قال: خذ بما فيه خلاف العامة» (٦). أنوار الأصول، ج ٣، ص: ٤٩٦ الطائفة الخامسة: ما تدل على الترجيح بالموافقة مع الشهرة وهي رواية واحدة رواها في الإحتجاج مرسلًا، قال: وروى عنهم عليهم السلام أنهم قالوا: إذا اختلف أحاديثنا عليكم فخذوا بما اجتمعت عليه شيعتنا فإنه لا ريب فيه» (١). ولكن لا يبعد أن تكون مأخوذة من مقبولة عمر بن حنظلة. الطائفة السادسة: ما تدل على ترجيح الأحداث، وهي أربعة، مرت ثلاثة (٢) منها في المقام الأول، والرابعة ما رواه محمد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت له: «ما بال أقوام يروون عن فلان وفلان عن رسول الله صلى الله عليه وآله لا يتهمون بالكذب فيجىء منكم خلافه؟ قال: إن الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن». ولا يخفى أنه لا يمكن الأخذ بظاهر هذا الحديث (وهو أن الإمام عليه السلام يمكن له نسخ ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وآله) لأن الإمام حافظ للشريعة لا مشرع، فليكن المراد منه إما أن الإمام عليه السلام يبرز ويبين ما كان منسوخاً في زمن رسول الله صلى الله عليه وآله ولم تساعد الظروف على تبيينه، وحينئذ يخرج الحديث عن محل البحث لأن البحث في ما نحن فيه عن الأخبار الظنية، والناسخ يعتبر فيه أن يكون قطعياً. أو المراد منه الأخذ بالأحداث، أي بما يكون ناسخاً للحكم الظاهري (لا للحكم الواقعي كما في الاحتمال الأول) فيكون الحديث دالاً على الترجيح بالأحدثية. هذه هي الطوائف الستة الواردة في المرجحات. ولكن الإنصاف أن الطائفة السادسة بجميع رواياتها خارجة عن محل الكلام لأنها واردة في باب التقيية كما لا يخفى، ومحل البحث ما إذا كان الخبران كلاهما في مقام بيان حكم الله الواقعي. أنوار الأصول، ج ٣، ص: ٤٩٧ فتبقى خمس طوائف أخرى لابد من علاجها ورفع التعارض بينها. والعجب من المحقق الخراساني رحمه الله حيث إنه رفضها من دون ذكرها جميعاً وتبيين معانيها ونسبها، مع أن اللازم في جميع هذه الأبواب ذكر جميع ما ورد عنهم عليهم السلام واحداً بعد واحد والدقة في مضامينها، وقد جرت عادة شيخنا الأنصاري رحمه الله على هذه الطريقة، ولكن مع الأسف تغيرت عادة كثير من المتأخرين والمعاصرين من الأصوليين إلى غير هذا، حفظنا الله تعالى من مزال الإقدام. وعلى أي حال الإشكال الأول الذي يرد على هذه الروايات هو أنها معارضة مع أخبار التخيير التي مر تفصيلها في المقام الأول. ويجب عنه: بحمل المطلق على المقيّد، حيث إن تلك الروايات مطلقة تعم موارد وجود المرجحات وعدمها فتقيّد بهذه الروايات وتحمل على موارد تساوي الخبرين. والإشكال الثاني: تعارض نفس هذه الطوائف بعضها مع بعض، فإن بعضها يدل على ثلاث مرجحات أو أربعة، وبعضها على اثنين، وبعضها الآخر على أنها واحدة، والتي تدل على مرجح واحد أيضاً مختلفة كما مر آنفاً. ولكن هذا الإشكال أيضاً يندفع بحمل المطلق على المقيّد، فإن ما تدل على مرجح واحد مثلاً تكون مطلقة بالنسبة إلى سائر المرجحات كما يتضح بالتأمل فيها. والإشكال الثالث: في المقام إشكال الترتيب الموجود بين المرجحات، فإن الترتيب الموجود في المقبولة مثلاً يخالف الترتيب الموجود في المرفوعة. وسيأتي الجواب عنه إن شاء الله تعالى عند الجواب عن إشكالات المحقق الخراساني رحمه الله على وجوب الترجيح فانتظر. ثم إن المحقق

الخراساني رحمه الله بعد أن اعتبر المقبولة والمرفوعة أجمع خبر للمزايا المنصوصة في الأخبار حاول أن يناقش في دلالتها على وجوب الترجيح فأورد على الاحتجاج بهما بامور: ١- ما يختص بالمرفوعة فقط، وهو ضعف سندها، وقد مرّ الكلام فيه فلا نعيد. ٢- ما يختص بالمقبولة فقط، وهو ما مرّ تفصيله من أنها مختصه بباب القضاء ورفع الخصومة فلا ربط لها للترجيح في مقام الفتوى، وقد مرّ توضيح إشكاله هذا والجواب عنه أيضاً. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٤٩٨ ٣- ما يختص بالمقبولة أيضاً وهو اختصاصها بزمان الحضور والتمكّن من لقاء الإمام عليه السلام بقرينة أمره في آخرها بالإرجاء حتى تلقى إمامك، ووجوب الترجيح في زمان الحضور لا يلزم وجوبه في زمان الغيبة، وقد مرّ الجواب عن هذا الإشكال أيضاً فراجع. ٤- أن تقييد جميع إطلاقات التخيير الواردة في مقام الجواب عن سؤال حكم المتعارضين بلا- استفعال عن كونهما متعادلين أو متفاضلين بأخبار الترجيح من المقبولة والمرفوعة وغيرها وحمل الإطلاقات المذكورة جميعاً على موارد تساوي الخبرين مع ندرتها بعيد قطعاً. ولكن الإنصاف أن هذا الاستبعاد يزول بعد ملاحظة أخبار التخيير وقلمة إطلاقاتها، فقد لاحظت في المقام الأول أن روايات التخيير التامة دلالة هي رواية الحسن بن الجهم (وهي الرواية الأولى من ذلك المقام) ورواية الحارث بن المغيرة (وهي الرواية الثانية) ومرفوعة زرارة (وهي الرواية الثامنة) ومرسله كليني. أما مرفوعة زرارة فإن الأمر بالتخيير فيها ورد بعد الأمر بالترجيح فلا تعدّ من المطلقات، وأما مرسله الكليني فقد احتملنا كونها مأخوذة من سائر الروايات، فتبقى الرواية الأولى والثانية، ولا إشكال في أن حملهما على موارد التساوي ليس بعيد. ٥- وجود الاختلاف الكثير في نفس أخبار الترجيح، فإنه شاهد على الحمل على مراتب الاستحباب والفضل (كما فعله الأصحاب بالنسبة إلى الروايات المختلفة الواردة في باب منزوحات البئر). وهذا أيضاً يرتفع بعد التأمل في الأخبار والنسبة الموجودة بينها، فإن المهم من الطائفة الأولى إنما هي المقبولة (لعدم اعتبار المرفوعة سنداً كما مرّ) والمرجحات الواردة فيها عبارة عن الشهرة وموافقة الكتاب ومخالفة العامة (وأما المخالفة مع ميل حكاهم فهي من مصاديق مخالفة العامة فترجع إليها كما لا يخفى) ولا إشكال في أن الطائفة الثانية وهي ما تدلّ على إثنيين من هذه الثلاثة (وهما الثاني والثالث منها) مطلقة بالنسبة إلى المرجح الأول منها، وهكذا كل من الطائفة الثالثة والرابعة التي تدلّ على مرجح واحد من الثلاثة مطلقة بالنسبة إلى مرجحين آخرين فيجمع بينها بالتقييد. ٦- ما يختص بالأخبار المشتملة على الترجيح بموافقة الكتاب والسنة فقط أو الترجيح انوار الأصول، ج ٣، ص: ٤٩٩ بمخالفة العامة فقط، أو الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة معاً، وحاصله: أنها ليست من أخبار الباب، أي ترجيح الحجّة على الحجّة، وإنما هي في مقام تمييز الحجّة عن اللاجّة، أما بالنسبة إلى الخبر المخالف للكتاب والسنة فلقوة احتمال أن يكون مثله في نفسه غير حجّة ولو لم يكن له معارض أصلاً، وذلك بشهادة ما ورد في شأنه من أنه زخرف أو باطل أو أنه لم نقله، أو أمر بطرحه على الجدار، مضافاً إلى أن الصدور أو الظهور في مثله يكون موهوناً بحيث لا يعمه أدلته اعتبار السند أو الظهور. وأمّا بالنسبة إلى الخبر الموافق للقوم فلأنه بملاحظة الخبر المخالف له مع الوثوق بصدوره (المخالف) لو لم ندع القطع بصدوره تقيّة فلا أقل من عدم جريان أصالة الجدّ فيه. ولكن الإنصاف أن هذا أيضاً نشأ من عدم التأمل في أخبار الباب، أما المشتملة على الترجيح بموافقة الكتاب والسنة فلأنها على قسمين: قسم لا ربط له بما نحن فيه، أي باب التعارض، بل إنه وارد في مطلق ما يكون مخالفاً للكتاب، وقسم آخر ورد في خصوص باب التعارض، والتعبير ب «أنه زخرف» أو «باطل» أو غيرهما ورد في خصوص القسم الأول لا الثاني. فإن من القسم الأول: ما رواه السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: أن على كل حق حقيقته وعلى كل صواب نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه» (١). ومنها: ما رواه أيوب بن راشد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف» (٢). ومنها: ما رواه أيوب بن الحرّ قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: كل شيء مردود إلى الكتاب والسنة، وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف» (٣). ومنها: ما رواه هشام بن الحكم وغيره عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «خطب النبي صلى الله عليه وآله بمعنى وقال: أيها الناس ما جاءكم عنّي يوافق كتاب الله فأنا قتلته، وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله» (٤). انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥٠٠ ومنها: ما ورد في تفسير العياشي عن سدير قال: «قال أبو جعفر وأبو عبد الله عليهما السلام: لا تصدق علينا إلّما وافق كتاب الله وسنة نبيّه صلى الله عليه وآله و

آله» (١). فتلاحظ أن جميعها واردة في كل خبر يكون مخالفاً للكتاب والسنة ولا ربط لها بباب الخبرين المتعارضين، وحينئذ يكون المراد من المخالفة فيها هي المخالفة على نحو التباين لا العموم والخصوص أو الاطلاق والتقييد، فإننا نقطع بورود مخصّصات أو مقيّدات كثيرة لعمومات الكتاب وإطلاقاتها في الأخبار الظنيّة المعترضة. ومن القسم الثاني (الذي هو خالٍ عن تلك التعبيرات) المقبولة والمرفوعة. وما رواه عبدالرحمن بن أبي عبدالله عن الصادق عليه السلام (وقد مرّ ذكرها في الطائفة الثانية من أخبار المرجّحات). وليس في شيء منها واحد من تلك التعبيرات الظاهرة في عدم الحجّية، فيكون المراد من المخالفة فيها المخالفة لظهور الكتاب لا لنصّه وصريحه. ومما يشهد عليه وقوع الترجيح بموافقة الكتاب في المقبولة بعد الترجيح بالشهرة أن معنى تقديمه عليه هو الأخذ بالخبر المشهور المجمع عليه وإن كان مخالفاً للكتاب والسنة، فلو كان المراد من المخالف للكتاب والسنة هو المخالف لنصّيهما وصريحهما لم يجز الأخذ به ولو فرض كونه مشهوراً مجمعاً عليه عند الأصحاب كما لا يخفى. كما يشهد عليه أيضاً فرض الراوى في المقبولة موافقة كلا الخبرين للكتاب بقوله: «إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة» فإنّه إذا كان المراد من المخالفة المخالفة على نحو التباين فلا معنى لأن يكون كل من الخبرين المتعارضين المتباينين موافقاً لكتاب الله. ويشهد عليه ثالثاً وقوع الترتيب بين الترجيح بموافقة الكتاب والترجيح بمخالفة العامّة في المقبولة أيضاً، فإن اعتبار الترتيب لا يلائم عدم الحجّية كما لا يخفى. وبالجملة ليس المراد من المخالفة للكتاب في أخبار الترجيح هي المخالفة لنصّ الكتاب وصريحه، بل المراد منها بقريته هذه الشواهد الثلاثة هي المخالفة لظهوره. وبهذا يظهر الجواب عن الأمر الثاني في كلامه (وهو عدم شمول أدلّة اعتبار السند انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥٠١ والظهور للخبر المخالف للكتاب والسنة) فإنّه إذا كان المراد من المخالفة هو المخالفة لظاهر الكتاب فالصدور أو الظهور في الخبر المخالف ممّا لا وجه له (لوهنه بعد القطع بصدور أخبار كثيرة مخالفة لظاهر الكتاب تخصيصاً كما مرّ بيانه). هذا كله بالنسبة إلى الأخبار المشتملة على الترجيح بموافقة الكتاب. وأمّا المشتملة على الترجيح بمخالفة العامّة (وإليه يرجع الترجيح بمخالفة ميل الحكام كما مرّ) فكذلك ليست من قبيل تمييز الحجّية عن اللاّحجّية لأنّه لا ريب في أن المراد من الموافقة للعامّة أو المخالفة لهم إنّما هي موافقة بعضهم، أو مخالفة بعضهم لما ورد في ذيلها من فرض موافقة كلا الخبرين لهم، حيث لا معنى لأن يكون كل من الخبرين المتضادّين موافقاً لجميع العامّة، ولا إشكال في أن الخبر الذي يوافق بعضهم لا يحمل على التقيّة حتّى يكون من قبيل اللاّحجّية. هذا مضافاً إلى أن عدم حجّيته لا يلائم الترتيب الواقع في المقبولة أيضاً. ٧- ما يرجع من جهة إلى التأييد للوجه السابق، وهو أن ما ذكرنا (من كون أخبار الترجيح في مقام تمييز الحجّية عن اللاّحجّية لا في مقام ترجيح الحجّية على الحجّية) ممّا يقتضيه التوفيق بين أخبار الترجيح وبين إطلاقات التخيير، فإن مقتضى الجمع بينهما إمّا حمل أخبار الترجيح على ما ذكرنا أو حملهما على الاستحباب، لأنّه لو لم نوفّق بينهما هكذا بل وفّقنا بينهما بتقييد إطلاقات التخيير بأخبار الترجيح (كما فعله المشهور) لزم التقييد في نفس أخبار الترجيح أيضاً (لما مرّ من اختلافها على طوائف) مع أنّها آية عنه جداً، وكيف يمكن تقييد مثل «ما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله» أو «زخرف» أو «باطل» بما إذا لم يكن أحدهما أشهر رواية بحيث لو كان أحدهما أشهر أخذنا به ولو خالف الكتاب. وقد ظهر ممّا ذكرنا في الجواب عن الوجه السابق الجواب عن هذا الوجه أيضاً، فإنّ هذه التعبيرات (من الزخرف والباطل ولم أقله) ليس منها في أخبار الترجيح عين ولا أثر، وإنّما هي في الأخبار الناهية عن الخبر المخالف للكتاب والسنة ولو لم يكن له معارض، وأمّا رواية الحسن بن الجهم (١) المشتملة على بعض هذه التعبيرات فهي ضعيفة بالارسال. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥٠٢ إلى هنا تمّ الكلام عن الدليل الأوّل على مقالة المشهور (وجوب اعمال المرجّحات) وهو في الواقع يرجع إلى ظهور الأمر بالترجيح الوارد في أخبار الترجيح في الوجوب.

الثاني: دعوى الإجماع على لزوم الأخذ بالخبر الراجح

وأجاب عنه المحقق الخراساني رحمه الله بأن «دعوى الإجماع مع مصير مثل الكليني رحمه الله إلى التخيير وهو في عهد الغيبة الصغرى

ويخالط النّوَاب والسفراء- قال في ديباجة الكافي ولا- نجد شيئاً أوسع ولا- أحوط من التخيير- مجازفة». ولكن الإنصاف أن كلام الكليني رحمه الله في الديباجة يوافق الإجماع فإنه قال فيها ما لفظه (على حكاية صاحب الوسائل): اعلم يا أخى أنه لا يسع أحد تمييز شىء ممّا اختلفت الرواية فيه عن العلماء برأيه إلّا ما أطلقه العالم عليه السلام بقوله: «عرضوهما على كتاب الله عزّوجلّ فما وافق كتاب الله عزّوجلّ فخذوه، وما خالف كتاب الله فردّوه» وقوله عليه السلام: «دعوا ما وافق القوم فإنّ الرشد فى خلافهم» وقوله عليه السلام: «خذوا بالمجمع عليه فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» ونحن لا نعرف من ذلك إلّا أقلّه، ولا نجد شيئاً أحوط ولا أوسع من ردّ علم ذلك كلّه إلى العالم عليه السلام وقبول ما وسع من الأمر فيه بقوله عليه السلام: بأيّهما أخذتم من باب التسليم وسعكم» (١). ومن المعلوم أنّه ليس مراده من قوله «ونحن لا- نعرف من ذلك إلّا أقلّه» عدم وجوب العمل بما ذكر من أخبار الترجيح ولزوم ردّها إلى أهلها حتّى فى تلك الموارد القليلة على نحو السالبة الكلّية، بل الظاهر أنّ مراده عدم معرفة مصاديق هذه المرجحات لا عدم وجوب العمل بها عند معرفة مصاديقها، هذا أوّلًا. وثانيًا: أنّ كلام الكليني هذا صدر منه فى الواقع لشبهة حصلت له فإنّنا لا نقبل قلّة موارد الترجيح بالمرجحين المذكورين فى كلامه. فالصحيح فى المناقشة أنّ مثل هذا الإجماع مدركي لا اعتبار به.

الثالث: حكم العقل بوجوب ترجيح ذى المزيّة

إشارة

وذلك بدعوى أنّه لو لم يجب ترجيح ذى المزيّة لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح عقلاً بل ممتنع قطعاً. واجيب عنه أو يمكن أن يجاب عنه أوّلًا: بإشكال صغرى، وهو إنّنا نقبل وجوب ترجيح ذى المزيّة كبرويًا ولكن فيما إذا كانت المزيّة موجبة لتأكّد ملاك الحجّية بنظر الشارع لا مطلقاً، إذ من الممكن أن تكون المزيّة بالنسبة إلى ملاك الحجّية هي كالحجر فى جنب الإنسان، ومعه لا يكاد يجب الترجيح، بل الترجيح بها ترجيح بلا مرجّح، وهو قبيح عقلاً كترجيح المرجوح على الراجح عيناً. وثانيًا: سلّمنا إيجاب المزيّة تأكّداً فى ملاك الحجّية، ولكنّه فيما إذا أُوجبت التأكّد على حدّ الإلزام لا على حدّ الاستحباب، وبعبارة اخرى: إنّنا لا نقبل قبح ترجيح المرجوح على الراجح مطلقاً، ولا يخفى أنّ هذا إشكال فى كلىّة الكبرى. وثالثًا: بما أورده المحقّق الخراسانى رحمه الله على إضراب المستدلّ من الحكم بالقبح إلى الامتناع، وحاصله: أنّ ترجيح المرجوح على الراجح فى الأفعال الاختيارية كاختيار أحد الكأسين لشرب الماء مثلاً مع كونه دون صاحبه فى المزايا والجهات المحسنة بلا داع عقلاى هو أمر قبيح عقلاً وليس بممتنع أبداً، وذلك لجواز وقوعه من غير الحكيم خارجاً بلا إستحالة له أصلاً، فإنّ الممتنع هو تحقّق الشىء بلا علّة وسبب، وليس ترجيح المرجوح كذلك، إذ يكفى إرادة الفاعل المختار علمه له وسبباً، نعم يستحيل وقوع ذلك من الحكيم تعالى بالعرض بعد فرض كونه حكيمًا لا يرتكب القبيح أبداً. أقول: إنّ كلامه رحمه الله هنا أقوى شاهد على بطلان ما ينسب إليه فى مبحث الطلب والإرادة ومبحث التجزى من الميل إلى إعتقاد الجبر، فتدبّر. بقى هنا امور:

الأمر الأوّل: الاقتصار على المرجحات المنصوصة وعدمه

(وهى الشهرة وموافقة الكتاب ومخالفة العامّة كما مرّ) أو يتعدّى منها إلى غيرها انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥٠٤ (كموافقة الأصل أو موافقة الإجماع المنقول)؟ فيه قولان: ١- جواز التعدّى وهو ما ذهب إليه الشيخ الأعظم رحمه الله ومن تبعه، بل إنّ قال: ادعى بعضهم ظهور الإجماع وعدم ظهور الخلاف فيه بعد أن حكى الإجماع عليه عن جماعة. ٢- عدم جواز التعدّى وهو ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله فى الكفاية، وتبعه المحقّق النائينى وبعض الأعظم فى رسائله. واستدلّ القائلون بالتعدّى بوجوه أربعة: الوجه الأوّل: التعليل الوارد فى ذيل المقبولة فى مقام الترجيح بالشهرة بالأخذ بالمشهور وترك الشاذّ النادر بقوله عليه السلام «إنّ المجمع عليه لا ريب فيه». بأن يقال: إنّ تعليله بعدم الريب فى المشهور يدلّ على مرجّحية كلّ شىء يكون موجباً لأقلية الريب فيما له المزيّة

بالنسبة إلى مقابله سواء كان من المرجحات المنصوصة أو لم يكن، وذلك من جهة أنه لا يمكن أن يكون المراد نفى الريب بقول مطلق حتى يكون مساوفاً للعلم بالصدور، فيكون خارجاً عن محلّ البحث وداخلاً في تمييز الحجة عن اللاحجة، بل يكون خلاف مفروض السائل في ذيل الرواية من كون كليهما مشهورين، لأنه لا معنى لأن يكون كل من الخبرين المتعارضين ممّا لا ريب فيه بقول مطلق أي قطعي الصدور، فالمراد بنفي الريب نفيه بالنسبة إلى الآخر بواسطة شهرته بين المحدثين والأصحاب ولا إشكال في أن هذا المعنى إذا كان هو التعليل للترجيح يمكن أن يوجد مثله في المزايا والمرجحات غير المنصوصة فيجب التعدي إليه. واجيب عنه: بأنّ الظاهر من هذه الكلمة (بمقتضى ظهور لا النافية للجنس في نفي الجنس والطبيعة) هو نفي الريب بقول مطلق، أي الريب مطلقاً وبجميع مراتبه منفي، فإنّ الخبر إذا كان مشهوراً بين الرواة في الصدر الأول وكان مجمعاً عليه عندهم فهو ممّا يطمئن بصدوره على نحو صحّ أن يقال عرفاً أنّه ممّا لا ريب فيه، ولا بأس بالتعدّي عن مثل هذه المزوية إلى كلّ مزية توجب ذلك عيناً ولا نأبي عن ذلك. إن قلت: إنّ هذا موجب للخروج عن محلّ الكلام ومخالف لفرضهما مشهورين. قلنا: غاية ما يستفاد من الشهرة هنا نفي الريب في صدور الرواية، ولا مانع من تعارضهما بعد كون الدلالة أو جهة الصدور فيهما ظنيّاً، فمثل هاتين الروايتين غير خارجتين عن محلّ الكلام. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥٠٥ الوجه الثاني: الترجيح بالأصديقية في المقبولة والأوثقية في المرفوعة فإنّ اعتبار هاتين الصفتين ليس إلّا للترجيح الأقرب إلى مطابقتها الواقع، أي مناط الترجيح بهما هو الأقربية إلى الصدور، ففي كلّ مورد تحقّق هذا المناط يكون موجباً للترجيح سواء كان من المرجحات المنصوصة أو لم يكن. واجيب عنه أولاً، بأنّ هذا ليس إلّا الظنّ بأنّ المناط هي الأقربية إلى الصدور (وتنقيح المناط ما لم يكن قطعياً لا اعتبار به) لأنّه من الممكن أن يكون الترجيح بهما لخصوصية فيهما لا لصرف كونهما أقرب إلى الصدور، وبعبارة أخرى: أنّ مجرد جعل شيء (فيه جهة الإراءة والكشف) حجة كخبر الصادق أو الثقة أو جعله مرجحاً كالأصديقية والأوثقية، لا دلالة فيه على أنّ الملا-ك فيه بتمامه جهة إراءته على نحو نقطع بذلك ونتيقن به حتى يكون من باب تنقيح المناط القطعي ويجوز التعدّي عن مورد النصّ، وذلك لاحتمال دخل خصوصية ذلك الشيء في حجّيته أو مرجحيته لا جهة إراءته فقط. وثانياً: بأنّه سلّمنا إحرار أنّ المناط هو الأقربية إلى الصدور، ولكنّه لا ريب في أنّ للأقربية مراتب مختلفة، ولعلّ جعل الأصديقية والأوثقية مرجحاً للخبر كان لأجل أنّ لهما درجة خاصية من الأقربية التي لا يمكن إحرارها في غيرهما. وثالثاً: أنّ الترجيح بهاتين الصفتين لا يوجد إلّا في المقبولة والمرفوعة، وقد مرّ أنّ المرفوعة لا-سند لها، وأمّا المقبولة فهذا المرجح فيها ناظر إلى حال القضايا لا الرواة لأنها تقول: «الحكم ما حكم به...» وهذا مختصّ بباب الحكومة والقضاء، ولا ربط له بباب تعارض الخبرين. الوجه الثالث: التعليل الوارد في الأخذ بما يخالف العامية بأنّ «الرشد في خلافهم» حيث إنّه يدلّ على وجوب ترجيح كلّ ما كان معه أماره الحقّ والرشد، وترك ما فيه مظنة خلاف الحقّ والصواب. ويمكن أن يجاب عنه: بأنّه لم ترد هذه الفقرة بصورة التعليل في روايات الباب، فإنّ الوارد في المقبولة هو قوله «ما خالف العامية ففيه الرشد» ومن الواضح أنّ هذا ليس من قبيل انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥٠٦ منصوص العلة، نعم وروده بصورة التعليل إنّما هو في مرسله الكليني «١» في ديباجة الكافي، والاعتماد عليها مشكل، لا سيما بعد احتمال كونها مأخوذة عن المقبولة مع النقل بالمعنى. هذا مضافاً إلى أنّ المراد من كون الرشد في خلافهم هو الاحتمال الغالب في الخبر الموافق من حيث التيقية، ولكن حيث لا يعلم مقدار الغلبة هنا لا يمكن التعدّي إلى غيره ممّا لم يحرز فيه المقدار المذكور. وذكر المحقّق الخراساني رحمه الله احتمالاً آخر في معنى هذا التعليل لا يمكن المساعدة عليه، وهو أن يكون الرشد في نفس المخالفة لهم لحسنها ورجحانها موضوعياً، ووجه عدم المساعدة أنّ هذا الاحتمال بعيد عن ظاهر الحديث غاية البعد، فإنّ معناه أن يكون لمجرد المخالفة معهم موضوعية مع أنّ الرشد في اللغة ما يقابل الغي كما في الصحاح، فهو بمعنى الوصول إلى المقصد والإهداء في الطريق كما يشهد عليه قولهم للمسافر «راشداً مهدياً» بل قوله تعالى: «وَهِيَ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشْدًا» «٢» في قصّة أصحاب الكهف. وأجاب المحقّق النائيني رحمه الله عن الاستدلال بهذا الحديث لجواز التعدّي بأنّ «التعليل لا ينطبق على ضابط منصوص العلة» ولا يصلح أن يكون كبرى كليّة، لأنّ ضابط منصوص العلة هو أن تكون العلة على وجه يصحّ ورودها والقائها إلى المكلفين ابتداءً بلا ضمّ المورد إليها كما في قوله: «الخمر حرام لأنّه مسكر» فإنّه

يصح أن يقال «كل مسكر حرام» بلا ذكر الخمر، وهذا بخلاف قوله عليه السلام «فإن الرشد في خلافهم» فإنه لا يصح أن يقال: «خذ بكل ما خالف العامة» لأن كثيراً من الأحكام الحقة توافق قول العامة» (٣). ولكن يرد عليه أيضاً أن الكبرى الكلية المأخوذة من هذا الحديث ليس «خذ بكل ما خالف العامة» حتى يناقش فيه بما ذكر، بل الاستفادة منه: «كل خبرين أحدهما موافق للعامة والآخر مخالف لهم فخذ بالخبر المخالف» وهذه كبرى كلية يمكن الالتزام بها بلا ريب. وأجاب المحقق الحائري رحمه الله عن الاستدلال بهذا الدليل بما حاصله: أن هذا التعليل لا انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥٠٧ يدل إلعلى أن الخبر الذي يكون معه هذا المرجح يؤخذ به لكونه معه أقرب إلى الواقع في نظر الشارع لا في نظر الناظر، ومن المعلوم أنه لا يصح لنا التعدي إلى كل خبر يكون معه شيء يرجح في نظرنا مطابقته للواقع (١). ويمكن الجواب عنه أيضاً بأن المدعى جواز التعدي إلى كل مزية توجب لنا العلم بكون ذيتها أقرب إلى الواقع وهو علم طريقي لا يمكن للشارع مخالفته. فالصحيح في المناقشة في الحديث ما ذكرنا من الإشكال السندی والدلالي. الوجه الرابع: ما ذكره الشيخ الأعظم رحمه الله في رسائله ولم يأت به المحقق الخراساني في الكفاية لضعفه عنده، وهو النبوي المعروف «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك» ببيان أن من المعلوم كون المراد من عدم الريب هو عدم الريب بالإضافة إلى الآخر لا عدم الريب مطلقاً وإلا كان مقابله مما لا ريب في بطلانه. والجواب عنه: أن الظاهر من هذا الحديث أيضاً عدم الريب مطلقاً، وحينئذ يخرج عما نحن فيه ويدخل في الشبهة البدوية التحريمية، ولذلك استدلل به الأخباريون على وجوب الاحتياط في الشبهات التحريمية، ويشهد على هذا المعنى ما ورد في ذيل الحديث على نقل الكراچكي في كنز العمال (على ما حكى عنه) وهو قوله صلى الله عليه وآله: «فإنك لن تجد فقد شيء تركته لله عزوجل» حيث إن المناسب لهذا التعليل أن يكون المراد من ما يريبك هو الشبهات البدوية، ومن ما لا يريبك هو الاحتياط في هذه الشبهة برجاء ثوابه تعالى. هذا - مضافاً إلى إرساله. إلى هنا ظهر عدم تمامية شيء مما استدلل به القائلون لجواز التعدي. وأما القائلون بعدم جواز التعدي فاستدلوا بأنه هو مقتضى الأصل والقاعدة، وهي إطلاقات التخير، حيث إنها تقتضي التخير في كل حال إلا ما خرج بالدليل، وما خرج بالدليل إنما هو ذو المزية بالمزايا المنصوصة فقط. ويمكن تأييده بما ذكره المحقق الخراساني رحمه الله بعنوان الدليل، وهو أنه لو وجب التعدي عن المرجحات المنصوصة إلى كل مزية توجب أقربية ذيتها إلى الواقع لبيّن الإمام عليه السلام من الأول بنحو الضابطة الكلية أنه يجب الأخذ بالأقرب من الخبرين إلى الواقع من دون حاجة إلى ذكر انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥٠٨ تلك المرجحات المخصوصة واحداً بعد واحد كي يحتاج السائل إلى إعادة السؤال مرة بعد مرة. هذا - مضافاً إلى أنه لو وجب التعدي لم يأمر الإمام عليه السلام في آخر المقبولة بعد ما فرض السائل تساوي الطرفين في جميع ما ذكر من المرجحات المنصوصة بالأرجاء حتى تلقى إمامك، بل كان يأمره بالترجيح بسائر المرجحات الموجبة لأقربية أحدهما إلى الواقع. هذا كله في الأمر الأول.

الأمر الثاني: ميزان التعدي من المرجحات المنصوصة وعدمه

بناءً على جواز التعدي من المزايا المنصوصة هل يتعدى إلى خصوص المزية الموجبة للأقربية إلى الواقع (أي الظن بالصدور) أو الموجبة لإقوائية المتن والمضمون (أي الظن بمطابقة المحتوى للواقع) أو يتعدى إلى كل مزية للخبر ولو لم يوجب الإقوائية أو الإقوائية؟ ذهب المحقق الخراساني رحمه الله إلى الثاني استناداً إلى ما ادّعه من أن المزايا المنصوصة على ثلاثة أقسام: قسم منها يوجب الأقربية إلى الواقع، وهو الأصدقية والأوثقية ومخالفة العامة، وقسم منها يوجب الإقوائية في المضمون، وهو موافقة الكتاب، وقسم ثالث لا يوجب شيئاً منهما كالأورعية والأفقهية، فإذا كان في المزايا ما لا يوجب شيئاً من الإقوائية والأقربية فلا وجه للتعدي إلى خصوص ما يوجب إحداهما بل تتعدى إلى كل مزية ولو لم تكن موجبة لإحداهما أصلاً. ولكن الصحيح رجوع جميع المزايا إلى الأقربية إلى الواقع، أما ما يوجب إقوائية المضمون فلأنه إذا كان مضمون أحد الخبرين أقوى من الآخر - كما إذا كان مطابقاً لكلام الله تعالى - لكان موجباً لإقوائية الظن بصدوره عن المعصوم أيضاً، ولذلك قد يجعل علو مضامين الأحاديث دليلاً على صحته صدورها

كما ذكره شيخنا الأنصاري رحمه الله في بعض كلماته في حديث «وأما من كان من الفقهاء...» فقال: «إنه يلوح منه آثار الصدق» وكما أن بعض أساتيدنا العظام (وهو المحقق البروجردى رحمه الله) أيضاً كان يستدل على أقربيه صدور أدعية الصحيفة السجادية الشريفة بقوة محتواها وعلو مضامينها، وكما يقال ذلك في خطب نهج البلاغة ورسائله وأن علو مضامينها يدل على صدورها عن الإمام عليه السلام وإن كان كثيراً منها من المراسيل. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥٠٩. وأما القسم الثالث فلأن الورع عبارة عن الكف عن محارم الله، ومنها الكذب والإفراء، والإنسان الأورع يكون احتياطه ومحافظة على التكلم أكثر من غيره غالباً، فيكون أصدق من غيره كذلك، وهكذا الأفهية فإن الأفقه يكون أخذه من الإمام عليه السلام أتقن وأحسن من غيره، هذا مضافاً إلى أن كلاً من الأورعية والأفهية في المقبولة هي من مرجحات الحاكم (كالأعدلية والأصديقية) لا من مرجحات الراوي. وعلى ما ذكرنا إنما يمكن التعدي من المزايا المنصوصة (لو قلنا به) إلى كل مزية توجب قوة ذبيها من حيث دليته وطريقته إلى الواقع.

الأمر الثالث: شمول التخيير أو الترجيح لموارد الجمع العرفي وعدمه

وبعبارة أخرى هل يجوز إعمال المرجحات في موارد العام والخاص، والمطلق والمقيّد أيضاً، أو لا؟ المشهور والمعروف أنه يختص بغير موارد الجمع العرفي، بل قال الشيخ الأعظم رحمه الله: «وما ذكرناه كأنه مما لا خلاف فيه كما استظهره بعض مشايخنا المعاصرين، ويشهد له ما يظهر من مذاهبهم في الأصول وطريقتهم في الفروع». ولكن من العجب أنه نسب إلى الشيخ الطوسي رحمه الله في بعض كلماته في الاستبصار والعدّة، وإلى المحقق القمي في مباحث العام والخاص من القوانين أن أعمال المرجحات يقدم على الجمع العرفي. والصحيح ما ذهب إليه المشهور (بل يلزم من العمل بما نسب إلى شيخ الطائفة رحمه الله فقه جديد كما سيأتي) وعمدة الدليل عليه أمران: الأول: أنه لا تعدّ موارد الجمع العرفي من قبيل المتعارضين، فلا يصدق عنوان التعارض والاختلاف عليها عند العرف، فلا يجرى عليها أحكام التعارض. الثاني: أن إعمال المرجحات في موارد العام والخاص والمطلق والمقيّد يلزم منه ما لا يلتزم به فقيه، لمخالفته لضرورة الفقه، فإن من الضروري تخصيص العمومات الكثيرة وتقييد الإطلاقات العديدة في الكتاب والسنة بالأخبار الخاصة، مثلاً قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» تخصص بجميع أدلته شرائط صحّة البيع والخيارات وشرائط المتبايعين والعوضين، وهكذا انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥١٠ قوله تعالى: «وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ» فإنه خصّص بأدله شرائط التقصير في السفر وهي كثيرة، وقوله تعالى: «وَأَحْوَاتِكُمْ مِنَ الرِّضَاعِ». بأدله خاصّة لشرائط نشر الحرمة بالرضاع، إلى غير ذلك من أشباهها، فلو جوّزنا أعمال المرجحات بالنسبة إلى العام والخاص والمطلق والمقيّد وفرضنا كون العام في مثل هذه الموارد ذا المزية كان اللازم رفض جميع هذه المخصّصات، ولا ريب في استلزامه لفقه جديد غير ما نعرفه. والإنصاف أنه لم يقل به شيخ الطائفة أيضاً، حيث إن قوله في أول الاستبصار: «وإن كانا متساويين في العدالة والعدد وهما عاريان من جميع القرائن التي ذكرناها نظر فإن كان متى عمل بأحد الخبرين أمكن العمل بالآخر على بعض الوجوه وضرب من التأويل كان العمل به أولى من العمل بالآخر الذي يحتاج العمل به إلى طرح الخبر الآخر لأنه يكون العامل به عاملاً بالخبرين معاً» (١) (ونظير هذا عبارته في عدّة الاصول) (٢) الظاهر في لزوم الجمع بين الخبرين متى أمكن، وإن وقع في عبارته بعد ذكر المرجحات من حيث الترتيب، ولكنّه لا يدلّ على المقصود، لأن مراده من الجمع في هذه العبارة إنما هو الجمع التبرعي الذي لا شاهد له من العرف، فهو في الواقع قدّم الجمع التبرعي على التخيير بناءً على ما اختاره من المبني، فكأنه يقول: بعد إعمال المرجحات تصل النوبة إلى الجمع التبرعي ثم إلى التخيير خلافاً لمذهب المشهور حيث لا قيمة لمثل هذا الجمع عندهم فتصل النوبة إلى التخيير بعد عدم المرجحات. ويشهد على هذا كلامه في مبحث العام والخاص في عدّة الاصول: «قد يستشكل (في التخصيص) بأن الأخبار قد وردت في تقديم ما هو مخالف العامّة وموافق الكتاب، وهذا يقتضي تقديم العام لو كان هو الموافق للكتاب أو المخالف للعامّة. وفيه: أن البحث منعقد لملاحظة العام والخاص من حيث العموم والخصوص لا بالنظر إلى المرجحات الخارجيّة إذ قد يصير التجوّز في الخاص أولى من التخصيص في العام من جهة مرجح خارجي» (٣). انوار الأصول، ج ٣،

ص: ٥١١ فإنّ ذيل كلامه هذا شاهد على أنّ نظره في تقديم العام على الخاصّ مختصّ بموارد وجود قرينه خارجيه على تجوّز الخاصّ كما إذا قامت قرينه خارجيه على حمل الخاصّ على الاستحباب، ولا إشكال في وجوب تقديم العام وعدم جواز تخصيصه بالخاصّ حينئذٍ.

الفصل الثالث: في انقلاب النسبة

كلّ ما مرّ من أبحاث التعارض كانت فيما إذا كان التعارض بين دليلين، وأمّا إذا كان بين الزائد عليهما فهو على قسمين: تارة لا يوجب تقديم إحدى الخصوصيات إنقلاب النسبة بين العام والخاصّ الآخر، كما إذا قال: «أكرم العلماء» ثمّ قال: «لا تكرم النحويين» وقال أيضاً: «لا- تكرم الصرفيين». وأخرى يوجب تقديم إحدى انقلاب النسبة، كما إذا قال: «لا تكرم الفساق منهم» وقال أيضاً: «لا تكرم النحويين» حيث إنّ تقديم التخصيص بالأوّل يوجب انقلاب النسبة بين «أكرم العلماء» و «لا تكرم النحويين» من العموم المطلق إلى العموم من وجه، فإنّ النسبة بين العلماء العدول والنحويين هي العموم من وجه كما لا يخفى. والبحث ههنا في انقلاب النسبة السابقة على التخصيص بإحدى الخصوصيات إلى النسبة اللاحقة به وعدمه، والمحكى عن المحقق النراقي أنّه ذهب إلى الانقلاب وقال بلزوم ملاحظه النسبة اللاحقة. والصحيح أنّ النزاع إنّما يتصوّر فيما إذا كان الخاصان منفصلين، وأمّا إذا كان أحدهما متصلاً فلا إشكال في انقلاب النسبة، أي لزوم ملاحظه النسبة بين العام المخصّص بالمتّصل والخاصّ الآخر المنفصل، والظاهر أنّ نظر المحقق النراقي رحمه الله أيضاً إلى هذا القسم، إذ إنّ مفروض كلامه (على ما حكى عنه في كلمات الشيخ الأعظم رحمه الله) هو ما إذا كان أحد الخاصّين لئياً كالإجماع ونحوه الذي هو بمنزلة المخصّص المتّصل. وكيف كان، فهل تنقلب النسبة فيكون اللازم ملاحظه تاريخ الخاصّين وتخصيص العام أوّلاً بما هو الأقرب زماناً ثمّ بالأبعد، أو لا ينقلب فلا حاجة إلى ملاحظه تاريخهما؟ ولا بدّ في الجواب من الإشارة إلى أمرين: انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥١٢ أحدهما: هل التخصيص يتعلّق بالإرادة الجدّية، أو الإرادة الاستعماليّة؟ وتوضيحه: أنّ اللفظ إرادتين: إرادة استعماليّة وهي ما يستعمل فيه اللفظ، وإرادة جدّية وهي ما يكون المقصود من الاستعمال، والسؤال هنا هو أنّ متعلّق التخصيص هل هو الإرادة الجدّية، أو الإرادة الاستعماليّة؟ المعروف والمشهور أنّه يتعلّق بالإرادة الجدّية، ولذلك لا يلزم منه مجاز، لأنّ باب المجاز والحقيقة باب اللفظ وما استعمل فيه اللفظ لا المعنى والمراد، وقد مرّ البحث عنه تفصيلاً في مباحث العام والخاصّ تحت عنوان «التخصيص بالمنفصل إنّما هو في الإرادة الجدّية لا- الإرادة الاستعماليّة» وهو المختار هناك. ثانيهما: هل المعيار في تعارض الدليلين هو الإرادة الاستعماليّة أو الإرادة الجدّية؟ لا إشكال في أنّ الميزان في التعارض إنّما هو الإرادة الاستعماليّة، لأنّ الدليلين يتعارضان ويتضادّان في ظهورهما الاستعمالي واللفظي كما هو واضح. ثمّ بعد ملاحظه هاتين النكتتين يظهر لنا أنّه لا وجه لانقلاب النسبة، لأنّ تخصيص العام بالخاصّ الأوّل إنّما هو في الإرادة الجدّية ولا ربط له بالإرادة الاستعماليّة، وحينئذٍ يبقى الظهور الاستعمالي للعام على حاله الذي كان هو المعيار في التعارض، ولا بدّ بعد التخصيص بالخاصّ الأوّل من ملاحظه النسبة بين الخاصّ الثاني وهذا الظهور الاستعمالي للعام الباقي على قوته. والذي يؤيد ذلك هو سيرة الفقهاء العمليّة في الفقه، فإنّهم لا يلاحظون تاريخ الخصوصيات ولا يقدّمون التخصيص بأحد الخاصّين على التخصيص بالخاصّ الآخر بل يخصّصون العام بكليهما في عرض واحد. نعم، قد يستثنى منه ما إذا كانت المخصّصات بمقدار من الكثرة يوجب الاستهجان عرفاً، فيكون النسبة بين الخصوصات للعام من قبيل المتباينين، فربّما يكون طريق الجمع فيه إسقاط العام عن ظهوره في الوجوب أو الحرمة وحمله على الاستحباب أو الكراهة. ثمّ إنّ جماعة من الأعلام أشاروا إلى أمرين آخرين: أحدهما: هو البحث عن مسألة الضمان في عارية الذهب والفضة التي هي من موارد تعارض أكثر من دليلين ومن مصاديقه وتطبيقاته، ولكننا نتركه إلى محلّه في الفقه لأنّه بحث فقهي خاصّ لا- يليق إلّا بالفقه كما لا يخفى على الخبير. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥١٣ وثانيهما: ما ذكره بعض الأعلام مفصلاً من الأنواع المختلفة لتعارض أكثر من الدليلين والصور العديدة لكلّ نوع منها، ولكنّه أيضاً لا طائل تحته بعد قبول عدم انقلاب النسبة مطلقاً كما هو الحقّ.

الفصل الرابع: في ترتيب المرجحات

هل تعتبر مراعاة الترتيب بين المرجحات أو لا؟ وعلى فرض لزومها أيتها تتقدم وأيتها تتأخر؟ فيه ثلاثة أقوال: ١- ما ذهب إليه صاحب الكفاية، وهو عدم اعتبارها بناءً على القول بالتعدى من المزايا المنصوصة وإناطة الترجيح بالظن أو بالأقربىة إلى الواقع، فإن حصل أحدهما في جانب فهو المتقدم، وإن حصل في كليهما فيتخير. نعم، لو قيل بالاختصار على المزايا المنصوصة فلها وجه. ٢- ما ذهب إليه شيخنا الأعظم والمحقق النائيني رحمه الله من لزوم مراعاة الترتيب. فإن المرجحات على ثلاثة أقسام: المرجحات السندية وهي ما ترجع إلى أصل الصدور كالشهرة وأدلية الراوى أو أوثقيته، والمرجحات الجهتية وهي ما ترجع إلى جهة الصدور، أى التقيّة وعدمها، كمخالفة العامة، والمرجحات المضموتية، وهي ما ترجع إلى المضمون كموافقة الكتاب، فقال شيخنا الأعظم رحمه الله بتقديم الأول على الثانى والثالث، وقال المحقق النائيني رحمه الله بتقديم الأول على الثانى، والثانى على الثالث «١». ٣- ما ذهب إليه المحقق الوحيد البهبهاني رحمه الله، وهو لزوم تقديم المرجح الجهتي على الصدوري، فلو كان أحد المتعارضين مخالفاً للعامة وكان الآخر موافقاً للشهرة قدم ما يخالف العامة. أقول: لا بد من البحث أولاً على ما يقتضيه القواعد الأولى، ثم على ما يستظهر من الروايات الخاصية الواردة في باب المرجحات، وكلمات القوم هنا مضطربة. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥١٤ أما ما تقتضيه القواعد فحاصل كلام الشيخ الأعظم رحمه الله أن جهة الصدور متفرعة على أصل الصدور، فإذا كان الخبران المتعارضان مقطوعى الصدور كما في المتواترين أو بحكم مقطوعى الصدور فتصل النوبة إلى المرجح الجهتي، وأما إذا كانا متفاضلين من حيث الصدور فيجب التعبد حينئذ بالراجح صدوراً، ولا تكاد تصل النوبة إلى المرجح صدوراً كى يلاحظ رجحانه جهة. وأورد عليه: بأنه يستلزم اللغوية، لأن لازمه لزوم التعبد بصدور الخبر المشهور الموافق للعامة، ولا معنى للتعبد بصدور الخبر مع وجوب حمله على التقيّة، إذ الحمل على التقيّة يساوق الطرح، ولا يعقل أن تكون نتيجة التعبد بالصدور هي الطرح، فالحق أنه لا ترتيب بين المرجحات وأن الترجيح بجمعها يرجع إلى الصدور. ولكن يمكن الجواب عنه: بأن معنى حجية الخبر ليس التعبد والعمل به، بل معناه هو التعبد به لولا المزاحم، وبعبارة أخرى: المراد من حجية كلا-الخبرين هو الحجية الإقتضائية لا-الحجية الفعلية، وهذا المعنى حاصل في المقام. أقول: الحق هو ما اختاره المحقق الخراساني رحمه الله من عدم الترتيب، وأن برهان الفرعية في كلام الشيخ الأعظم رحمه الله ليس بتام لأن المرجحات الجهتية أو المضموتية وإن كانت متأخرة عن المرجحات الصدورية بحسب الوجود الخارجى (لأن جهة الصدور أو المضمون فرع لأصل الصدور وعارض عليه، ووجود المعروض سابق على وجود العارض) إلّا أنه لا دخل له في ما هو المهم في المقام، فإن محل البحث في ما نحن فيه هو الحجية بمعنى ترتيب الأثر العملى، ولا ريب في أن كلاً من الجهات الثلاثة شرط في الحجية والعمل، ومن أجزاء العلة التامة له في عرض واحد، ولا تقدم لأحدها على غيره من هذه الجهة، أى من ناحية العمل كما لا يخفى. هذا أولاً. وثانياً: سلّمنا اعتبار الترتيب ولكنه على مرحلتين لا ثلاث مراحل كما أشار إليه المحقق النائيني رحمه الله وقد مرّ آنفاً، فإن المرجح المضمونى يرجع إلى المرجح الصدورى لأنّ الوفاق مع الكتاب دليل على الصدور، والمخالفة معه دليل على عدم الصدور ولو ظناً. وأما القول الثالث: (وهو ما ذهب إليه المحقق الوحيد البهبهاني رحمه الله) فاستدل له المحقق الرشتي رحمه الله بأنّ التعبد بالدليل الموافق للعامة مستحيل، لدوران أمره بين عدم صدوره من انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥١٥ أصله وبين صدوره تقيّة، وهو على كلا التقديرين ممّا لا يعقل التعبد به، وحينئذ كيف يقدم الأرجح صدوراً إذا كان موافقاً للعامة على غيره وإن كان مخالفاً للعامة كما قال به الشيخ الأعظم رحمه الله؟ ثم قال: فاحتمال تقديم المرجحات السندية على مخالفة العامة مع نص الإمام عليه السلام على طرح موافقهم من العجائب والغرائب التى لم يعهد صدورها من ذى مسكة فضلاً عمّن هو تالى العصمة علماً وعملاً، ثم قال: وليت شعرى أن هذه الغفلة الواضحة كيف صدرت منه مع أنه في جودة النظر يأتى بما يقرب من شق القمر. ويمكن الجواب عنه أولاً: بأنّ الخبر الموافق للعامة ليس دائراً بين احتمالين بل الاحتمالات فيه ثلاثة: عدم صدوره من أصله، وصدوره تقيّة، وصدوره لبيان حكم الله الواقعى، وإنّما يدور أمره بين الاحتمالين

الأولين إذا كان المعارض المخالف للعامة قطعياً من جهاته الثلاث، أى من جهة السند والدلالة والجهة جميعاً، وأما إذا كان ظنياً ولو من بعض الجهات كما هو المفروض (حيث إن البحث في المرجحات الظنية لا- في تمييز الحجية عن اللاحجية) فلا- علم لنا بصدق المخالف بل نحتمل كذبه أيضاً، كما لا علم لنا ببطلان الموافق وعدم حجيته على أى حال. وكأنّ المحقق الرشتي رحمه الله غفل عن هذه النكته، أى أنّ البحث هو في المرجحات الظنية. وثانياً: أنّ ما ادّعاه صادق في العكس أيضاً، لأنّ الإمام عليه السلام قال في المرجحات الصدورية: «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» ولازمه حصول العلم بعدم صدور غير المشهور. ولقد أجاد المحقق الخراساني رحمه الله حيث قال في ذيل كلامه هنا: أنّ الغفلة والنسيان كالطبيعة الثانويّة للإنسان. فقد ظهر أنّ مقتضى القواعد الأوليّة عدم اعتبار الترتيب بين المرجحات فلا بدّ من الرجوع إلى أقوى الدليلين وأظهرهما، وهو مختلف بحسب اختلاف المقامات، ولو لم يكن أحدهما أقوى أو أظهر سقطت المرجحات فتصل النوبة إلى التخيير. هذا كلّه بحسب القواعد. وأما بحسب الأدلة الخاصّة النقلية فالمهمّ فيها هو مقبولة عمر بن حنظلة المذكور فيها ثلاث مرجحات: الشهرة، موافقة الكتاب والسنة، ومخالفة العامة (وأما مخالفة ميل الحكام فقد مرّ أنّه يرجع إلى مخالفة العامة، كما أنّ الترجيح بالأعدلية والأفقيّة والأوثقيّة الواردة في انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥١٦ صدرها من مرجحات باب الحكومة والقضاء لا الرواية كما مرّ أيضاً) والإنصاف أنّ ظاهر هذا الحديث هو لزوم الترتيب بين المرجحات الثلاثة. ومن الروايات مرفوعة زرارة، ولكن الترتيب الوارد فيها مخالف للترتيب الوارد في المقبولة، فإنّ المرجح الثاني فيها هو صفات الراوى، والثالث هو مخالفة العامة، والرابع هو الأحواليّة، وحينئذ يقع التعارض بينهما، مع أنّ المطلوب منها علاج التعارض. ولكن الذى يسهل الخطب أنّ المرفوعة لا- سند لها كما مرّ بيانه. ومن الروايات ما مرّ من مصحّحه عبدالرحمن بن عبدالله «١»، ولا إشكال أيضاً في صراحته في لزوم الترتيب مع خصوصيّة ومزيّة له بالنسبة إلى المقبولة، حيث إنّ الترتيب فيه جاء في كلام الإمام عليه السلام نفسه، بينما الترتيب في المقبولة جاء في كلام السائل، إلّا أنّ سكوت الإمام ظاهر في التقرير والامضاء. وقد يدعى وجود قرينه على خلاف هذا الظهور، وهى أنّ في كثير من الروايات لم يذكر إلّا مرجح واحد، ولزوم الترتيب واعتباره يستلزم تقييد اطلاق جميع هذه الروايات بالمقبولة بالنسبة إلى سائر المرجحات، وهو مشكل جداً. وبعبارة أخرى: قد مرّ أنّ روايات الترجيح على طوائف عديدة، والمرجحات في بعضها أربعة وفي بعضها الآخر ثلاثة، وفي طائفة ثالثة إثنان، وفي طائفة رابعة واحد، والمرجح الواحد في الطائفة الرابعة أيضاً كان هو مخالفة العامة في بعض رواياتها وموافقة الكتاب في بعضها الآخر، فقد يقال: إنّ هذا الاختلاف قرينه على التصرف في ظهور المقبولة في الترتيب، وحملها على أنّ الإمام عليه السلام فيها كان في مقام بيان مجرّد أنّ هذا مرجح وذاك مرجح. ولكن يمكن الجواب عنه: بأنّه لا بدّ من رفع اليد عن الاطلاق المذكور على أى حال، سواء قلنا بالترتيب أو لا، فإنّ مقتضى اطلاق الطائفة التى جاء فيها مرجح واحد مثلاً أنّ المعبر في مقام الترجيح إنّما هو خصوص ذلك المرجح فقط، وهذا الظهور لا يعنى به حتّى القائلين بعدم اعتبار الترتيب. هذا- مضافاً إلى أنّه يمكن أن يقال: إنّ ما تدلّ عليه المقبولة من اعتبار الترتيب على انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥١٧ النحو المذكور فيها موافق للاعتبار أيضاً، وأنّ الإمام عليه السلام كان في مقام بيان ما يوافق الاعتبار، والأخذ بالأقوى فالأقوى من المرجحات، وتطبيق قانون تقديم الأقوى على الأضعف، إذ إنّ الموافق مع الشهرة أقوى ظهوراً من الخبر غير المشهور الموافق مع كتاب الله، وهكذا المخالف للعامة أقوى من الموافق لعموم الكتاب أو إطلاقه. بقى هنا امور: ١- إنّ ما ادّعاه شيخنا الأعظم رحمه الله في رسائله من أنّ المرفوعة منجبرة بعمل الأصحاب حيث قال: «فهى وإن كانت ضعيفة السند إلّا أنّها موافقة لسيرة العلماء في الترجيح» مبنى على كون عمل الأصحاب مستنداً إلى خصوص المرفوعة، مع أنّ الظاهر أنّ مستندهم هو المقبولة، لأنّ فيها أيضاً قدّم الترجيح بالشهرة على الترجيح بسائر المرجحات، والشيخ الأعظم رحمه الله حيث توهم أنّ أول المرجحات في المقبولة هو صفات الراوى وأنّ ما قدّم فيه الشهرة على سائر المرجحات إنّما هو المرفوعة، كما أشار إليه في ذيل كلامه بقوله «فإنّ طريقتهم مستمرة على تقديم المشهور على الشاذّ» ذهب إلى أنّ عمل الأصحاب مستند إلى المرفوعة فيجبر ضعف سندها، مع أنّه قد مرّ أنّ الترجيح بالصفات الواردة فيها من مرجحات باب الحكومة والقضاء لا الرواية. ٢- قد أشرنا سابقاً إلى أنّ المرجحات المضمونية ترجع في الواقع إلى

المرجحات السندية (الصدورية) لأن موافقه كتاب الله تعالى توجب الظن بالصدور وأن علو المضامين يوجب القوة في السند، كما لا يخفى، وحينئذ ترجع المرجحات إلى قسمين: صدوريّة وجهيّة، لا إلى ثلاثة أقسام. ٣- ما أشرنا إليه أيضاً في الجواب عن المحقق الرشتي رحمه الله من أنه ليس كلّ ما كان موافقاً للعامّة صدر في مقام التقيّة، والشاهد على ذلك أن الأئمّة عليهم السلام كثيراً ما كانوا ينقضون التقيّة، ويبلغون أحكام الله الواقعيّة، سواء كانت موافقة مع آراء العامّة أو مخالفة لها. توضيح ذلك: أن التقيّة على قسمين: التقيّة في العمل وأكثر روايات التقيّة ناظرة إليها، وقد ذكرناها بالتفصيل في القواعد انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥١٨ الفقهية، كقوله عليه السلام: التقيّة سنّة إبراهيم، أو سنّة آل فرعون، أو سنّة أصحاب الكهف، أو أنّها جنّة المؤمن، أو ترس المؤمن، وهكذا قوله تعالى: «إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً» (١) الوارد في شأن عمّار بن ياسر وأبويه، فلا إشكال في أن جميعها ناظراً إلى التقيّة في مقام العمل كما لا يخفى. وتقيّة في مقام الفتوى، وهي بنفسها على قسمين: أحدهما ما يصدر من الإمام عليه السلام حفظاً لنفسه الشريفة، وثانيهما ما يصدر منه حفظاً لدماء الشيعة، والمتتبع في تاريخ الأئمّة وسيرتهم يلاحظ أن هذين القسمين من التقيّة لم تكن بتلك الدرجة من الكثرة لكي يتوهم مثل المحقق الرشتي رحمه الله أن كلّ خبر يوافق آراء العامّة فإنما أن لا يكون صادراً عنهم عليهم السلام أو صدر تقيّة، سيّما بعد ملاحظة الروايات الناقضة للتقيّة كأكثر روايات باب الخمس وكثير من روايات أبواب الحجّ وما أشبهها فراجع. ٤- قال المحقق الخراساني رحمه الله أن تقدّم الأرجح صدوراً على المخالف للعامّة (أي تقدّم المرحّج الصدوري على الجهتي) مبني على كون المخالفة للعامّة من المرجحات الجهتيّة، وأمّا بملاحظة كونها من المرجحات الدلالية نظراً إلى ما في الموافق للعامّة من احتمال التوريّة الموجب لضعف ظهوره ودلالته فيكون المخالف للعامّة أقوى منه دلالة وظهوراً لعدم احتمال التوريّة فيه أصلاً، فالمرجّح الجهتي حينئذ مقدّم على جميع المرجحات الصدورية لما عرفت من تقدّم المرجحات الدلالية على ما سواها من المرجحات. ثمّ أشكل على نفسه وقال: اللهم إله أن يقال: إن باب احتمال التوريّة وإن كان مفتوحاً فيما احتمل فيه التقيّة إلاّ أنّه حيث كان بالتأمل والنظر لم يوجب أن يكون معارضه أظهر، بحيث يكون قرينه على التصرف عرفاً في الآخر من حيث الدلالة. أقول: إن كان مقصوده ممّا رجع إليه في ذيل كلامه أن عمل التوريّة وأعمالها في محلّها أمر مشكل فهو صحيح لا غبار عليه، وأمّا إن كان المقصود أن تشخيص الأظهر والظاهر بعد فرض انفتاح باب التوريّة وتحققها في الخارج في الروايات الموافقة مشكل فهو ممنوع، فإنّ الإنصاف أن ما لا يحتمل فيه التوريّة أقوى ظهوراً عند العرف ممّا يحتمل فيه التوراة، فيقدّم عليه إذا كان أحدهما قرينه على التصرف في الآخر، هذا أوّلاً. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥١٩ وثانياً: قد ذكرنا في محلّه في المكاسب الحرمة في باب الكذب: أن التوريّة لا- تجرى في كلّ كلام، بل تجرى فيما إذا كان الكلام محتملاً لمعنيين ذاتاً، غاية الأمر أن ذهن السامع ينصرف إلى أحدهما مع أن المتكلّم أراد المعنى الآخر، كما إذا قال صاحب الدار (في جواب من سئل عنه بقوله «أزيد في الدار»): ليس هو هنا، وأراد منه وراء الباب لا مجموع الدار، ونظير قول سعيد بن جبير في الجواب عن سؤال الحجّاج، «أنت عادل قاسط» حيث أراد من «عادل» من عدل عن التوحيد مشيراً إلى قوله تعالى: «ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ» (١) فإنّ له معنيين، ومن «قاسط» معنى الظلم لأنّه من الأضداد، وإن انصرف الذهن منهما إلى معنى العدالة، ونظير قول بعض العلماء (في الجواب عن سؤال: خير الوري بعد النبي من هو؟ في تلك القصّة المعروفة): من بنته في بيته، فأراد من الضمير النبي صلى الله عليه وآله فينطبق على أمير المؤمنين على عليه السلام، ولعلّه كان المنصرف إلى الذهن في ذلك الزمان رجوع الضمير الثاني إلى رسول الله صلى الله عليه وآله فينطبق على الخليفة الأول. ويتفرّع على ذلك عدم كون التوراة داخله في أنواع الكذب، كما يتفرّع عليه أن التوريّة لا- تجرى في كلّ كلام وفي كلّ مقام، بل لها موارد خاصيّة، وحينئذ لا يمكن القول باحتمال التوريّة في جميع موارد التقيّة. هذا، وتام الكلام في محلّه في المكاسب المحرّمة.

الفصل الخامس: في المرجحات الخارجيّة

جعل الشيخ الأعظم رحمه الله مجموع المرجحات على قسمين: داخلية وخارجية، فالداخلية عبارة عن كل مزية غير مستقلة بنفسها، وهي على ثلاثة أقسام مذكرها تفصيلاً، والخارجية عبارة عن كل مزية مستقلة بنفسها ولو لم يكن هناك خبر أصلاً، وهي على خمسة أقسام: ١- ما لا تكون معتبرة لتعلق النهي بها، وهي الأمارات الظنية غير المعتبرة المنهى عنها كالقياس. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥٢٠

٢- ما لا تكون معتبرة لعدم وجود دليل على اعتبارها لا للنهي عنها، وهي الأمارات الظنية التي لا دليل على اعتبارها كالشبهة الفتوائية والإجماع المنقول ونحوها. ٣- ما تكون معتبرة في نفسها، وهي الأمارات الظنية المعتبرة كإطلاق الكتاب أو عمومه. ٤- المرجحات القطعية كالإجماع المحصل ونصوص الكتاب. ٥- الاصول الأربعة العملية شرعية كانت أو عقلية. أما القسم الأول: وهو مثل القياس فلا بد فيه من البحث أولاً: في شمول الأدلة الناهية عن القياس للقياس في مقام الترجيح، وثانياً: في التعارض بين هذه الأدلة على فرض شمولها والأدلة الآمرة بالأخذ بأقوى الدليلين، أي التعارض بين اطلاق هذه واطلاق تلك. أما المقام الأول: فالصحيح فيه هو الفرق بين الأقسام المختلفة من القياس، فإن له أقساماً ثلاثة: القياس في المسائل الاصولية (كما إذا قيست الشبهة الفتوائية بخبر الواحد في أنها موجبة للظن أيضاً)، والقياس في المسائل الفرعية كقياس دية أصابع المرأة الوارد في حديث أبان، والقياس في الموضوعات كقياس حال الصائم من حيث السلامة والمرض في اليوم بما مضى عليه في أمس. لا إشكال في أن أدلة النهي عن القياس لا تعم القسم الثالث، لأنه لو فرضنا كون الموضوع لحرمة الإمساك مثلاً هو الظن بالضرر أو الخوف منه فلا فرق فيه بين أن يحصل الظن من القياس أو من أمر آخر، فإنه ليس من القياس في الدين المنهى عنه، بل قياس في الموضوعات الخارجية. وأما القياس في المسائل الفرعية فلا إشكال أيضاً في شمول تلك الأدلة له، بل هي القدر المتيقن منها. وأما القياس في المسائل الاصولية فقد يقال أيضاً أن الأدلة شاملة له لأن ظاهرها حرمة القياس في دين الله مطلقاً كما ورد في الحديث «أن دين الله لا يصاب بالعقول» ولا ريب في أن أصول الفقه جزء من الدين ودخله في الشريعة، كما لا إشكال في أن القياس في ما نحن فيه أي في باب المرجحات من هذا القسم فلا يجوز وإن أجزنا التعدي عن المرجحات المنصوصة إلى غيرها. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥٢١ قال المحقق الأصفهاني رحمه الله في المقام ما حاصله: أن القياس في المرجحات لا يكون مشمولاً لأدلة النهي عن القياس لعدم كونه طريقاً شرعياً وواسطة في إثبات حكم من الأحكام الشرعية فرعية كانت أو اصولية، لأن الحكم الفرعي من الوجوب والحرمة أو الاصولي كالحجبة يثبت بنفس الخبر الموافق لا بالظن القياسي، ومن جانب آخر: مرجحية الظن القياسي ثبت بأدلة الترجيح المتكفلة أمر حجة كل ما يوجب الأقربية إلى الواقع، وحينئذ يمكن الترجيح بالظن القياسي من دون أن يكون مشمولاً لقوله عليه السلام: إن دين الله لا يصاب بالعقول. ولكنه عدل عنه في ذيل كلامه بقوله: كما أن الأدلة المانعة عن العمل بالقياس توجب خروج الظن القياسي عن تحت الدليل الدال على حجة كل ظن (لو كان هناك دليل) كذلك توجب خروجه عن تحت أدلة الترجيح بكل ما يوجب الأقربية إلى الواقع (لو قلنا به) فكما ليس له الحجية، كذلك ليس له المرجحية (١). أقول: ما ذكره في آخر كلامه هو الحق لما ذكره بعينه. وإن شئت قلت: إن جعل القياس من المرجحات يصدق عليه أنه من قبيل استعماله في الدين. ومن هنا يعلم (بالنسبة إلى المقام الثاني) أنه لا تصل النوبة حينئذ إلى تعارض الأدلة الدالة على الأخذ بأقوى الدليلين والأدلة الناهية عن القياس، فإن الأخير آبه عن التخصيص. وأما القسم الثاني: فكونه من المرجحات مبنى على جواز التعدي من المرجحات المنصوصة، وبما أن المختار كان هو عدم التعدي فهذا القسم عندنا ليس من المرجحات. وأما القسم الثالث: وهو الأمارات الظنية المعتبرة، فلا إشكال في لزوم الترجيح به إذا كان من المرجحات المنصوصة كموافقة الكتاب. وأما القسم الرابع: وهو ما يوجب القطع بالحكم الشرعي فكذلك لا ريب في لزوم الترجيح به، لأنه من قبيل تمييز الحجة عن اللاحجة كما لا يخفى. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥٢٢ وأما القسم الخامس: فهو نظير ما إذا دلت رواية على حرمة الواقعة قبل الغسل وبعد انقطاع الدم، ودلت رواية أخرى على جوازها، فهل تقدم الاولى على الثانية لكونها موافقة مع استصحاب الحرمة، أو لا؟ فيه ثلاثة أقوال: ١- تقديم الموافق للأصل، وهذا ما نسب إلى المشهور، ويشهد عليه أنهم في الفقه يعتبرون الموافقة مع الأصل من المرجحات للأحكام. ٢- تقديم المخالف للأصل، وهذا أيضاً منسوب إلى المشهور، ويشهد عليه ما كان يعنون سابقاً في الاصول من

أنه إذا دار الأمر بين الناقل والمقرّر كان الترجيح للناقل (المخالف للأصل) عند المشهور، بل قد يدعى عليه الإجماع. ويمكن دفع هذا التهافت (في النسبة إلى المشهور) بأنّ البحث عن الناقل والمقرّر مختصّ بالأصول العقلية، ويبحث عنه عقيب البحث عن الحظر والإباحة الذي هو من شقوق مبحث البراءة العقلية، بينما النسبة الأولى إلى المشهور مرتبطة بالبراءة الشرعية. ٣- ما ذهب إليه جمع من الأعظم منهم الشيخ الأعظم والمحقّق الخراساني والمحقّق النائيني رحمه الله، وهو عدم مرجّحية الأصل مطلقاً لا المخالف والا الموافق. واستدلّ للقول الأول بوجهين: أحدهما: أنّ مطابق الأصل مظنون، وكلّ ظنّ مرجّح، واجيب عنه: أولاً: بأنّ الأصل العملي لا يوجب ظناً بالحكم، حيث إنّه وظيفة عملية للشاكّ فحسب. وثانياً: سلّمنا، ولكنّه مبنّى على التعدّي من المرجّحات المنصوصة، والمختار عدمه كما مرّ، فكلّ من الصغرى والكبرى لهذا الوجه ممنوعة. ثانيهما: أنّ الأخذ بموافق الأصل يوجب تخصيص دليل واحد، وهو أدلّة حجّية خبر الواحد بالنسبة إلى الدليل المخالف، ولكن الأخذ بمخالف الأصل يوجب تخصيص دليلين: وهما أدلّة حجّية خبر الواحد وأدلة حجّية الأصل، ولا إشكال في أولوية الأول. والجواب عنه واضح، وهو أنّ الأصول ليست في رتبة الأمارات حتّى يوجب الأخذ بالخبر المخالف (وهو أماره من الأمارات) تخصيص أدلّة حجّية الأصل، أعنى أنّه مع الأخذ بالخبر المخالف لا تصل النوبة إلى الأصول حتّى يلزم تخصيص أدلّتها، بل إنّها خارجة حينئذٍ تخصّيصاً أو من باب الورد أو الحكومة. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥٢٣ واستدلّ القائلون بترجيح المخالف (القول الثاني) بأنّ المحتاج إلى البيان من جانب الشارع إنّما هو في الغالب ما يكون مخالفاً للأصل، وهو الوجوب أو الحرمة، إذ إنّ المباح الموافق للبراءة أو أصالة الإباحة لا يحتاج إلى بيان غالباً، وهذا ما يوجب حصول الظنّ بأنّ ما صدر من جانب الشارع إنّما هو المخالف للأصل لا الموافق. والجواب عنه: أنّه أيضاً مبنّى على التعدّي من المرجّحات المنصوصة، وإلا لا حجّية لمثل هذا الظنّ في مقام الترجيح. فظهر أنّ الصحيح هو القول الثالث بعد عدم وجود الدليل على ترجيح الموافق أو المخالف. بقي هنا امور:

الأمر الأول: في أنّ الشهرة على أقسام: الروائية والفتوائية والعملية

أمّا الشهرة الروائية فهي اشتهار الرواية بين الرواة والمحدّثين. وأمّا الشهرة الفتوائية فهي عبارة عن فتوى المشهور بشيء وإن كانت الرواية فيه شاذة. وأمّا الشهرة العملية فهي عبارة عن نفس السيرة العملية للمتشرّعة وأصحاب الأئمّة. ولا إشكال في أنّ النسبة بين الأول والثاني هي العموم من وجه، فقد تتحقّق الشهرة الروائية بالنسبة إلى خبر وتكون فتوى الأصحاب أيضاً على طبقه، وقد تتحقّق الشهرة الروائية من دون الفتوى على طبقها، وقد تكون القضية بالعكس، أي تكون الفتوى مطابقة لرواية مع عدم شهرتها روائية. كما لا إشكال في أنّ النسبة بين الأول والثالث أيضاً العموم من وجه، فقد تكون رواية مشهورة بين الرواة والمحدّثين، ومعمولاً بها عند الأصحاب والمتشرّعة، وقد تكون الرواية مشهورة من دون العمل على طبقها، وقد يكون عمل المتشرّعة مطابقاً لرواية من دون شهرتها بين المحدّثين. نعم، النسبة بين الثاني والثالث هي العموم المطلق، فإنّ فتوى الأصحاب بشيء يلازم عملهم وعمل المتشرّعة على طبقه، بينما قد يكون عمل المتشرّعة على رواية من دون فتوى انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥٢٤ الأصحاب بها في كتبهم الفتوائية. إذا عرفت هذا فاعلم، أنّه لا إشكال في كون القسم الأول من الشهرة من المرجّحات لأنّ الظاهر من قوله عليه السلام في المقبولة: «خذ ما كان من روايتها...» هو الشهرة الروائية، نعم أنّه مشروط بعدم إحراز العمل على خلافها، لأنّ المقبولة هي في مقام بيان قرائن صدق الرواية ومرجّحات صدورها، والمقام هذا بنفسه قرينة لبيّة موجبة لعدم انعقاد اطلاق للمقبولة بالنسبة إلى ما إذا كان العمل مخالفاً للرواية وانصرافها إلى غيره. وكذلك ظاهر المرفوعة، حيث ورد فيها: «يا سيّدی إنهما معاً مشهوران مأثوران عنكم» ولا إشكال في ظهوره في الشهرة الروائية. وأمّا الشهرة الفتوائية والعملية فلا إشكال في عدم شمول المقبولة والمرفوعة لهما باطلاقهما، ولكن لا يبعد إلغاء الخصوصية عن الشهرة الروائية بالنسبة إليهما أو تنقيح المناط خصوصاً بعد ملاحظة التعليل الوارد في المقبولة بأنّ «المجمع عليه لا ريب فيه» فإنّه تعليل باعتبار عقلي يوجد في الفتوائية والعملية أيضاً كما لا يخفى. نعم، هذا كلّه فيما إذا كانت الشهرة الفتوائية بين القدماء لا المتأخّرين حيث لا شكّ في أنّ الشهرة الفتوائية بين المتأخّرين لا تكون سبباً للترجيح سواء كانت فتواهم على طبق القاعدة

أو لم تكن، وذلك لأنّ مباني فتاويهم موجودة بأيدينا فلا تزيدنا الشهرة شيئاً عليها، بخلاف الشهرة بين القدماء، فإنّهم كانوا حديث العهد بعصر الأئمة المعصومين وقد وصلوا إلى ما لم نصل إليها. هذا كله بالنسبة إلى الترجيح بالشهرة بأقسامها. وأما بالنسبة إلى جبر ضعف سند الرواية أو وهن صحته فالصحيح أنّه يمكن إنجبار الضعف وكذلك وهن الصحة بالشهرة الفتوائية أو العملية لأنّ الميزان في باب الحجية إنّما هو الوثوق بالصدور كما مرّ غير مرّة، لا الوثوق بالراوي فقط، فكما يحصل الوثوق بالصدور بكون الراوي ثقة كذلك يحصل بمطابقة الشهرة لمضمون الخبر، كما لا يحصل الوثوق بالصدور إذا تحققت الشهرة على خلاف رواية وإن تحققت الوثوق بروايتها. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥٢٥ نعم يشترط أولاً: كون الشهرة متحققة بين القدماء الذين كانوا قريبوا عهد بالمعصومين عليهم السلام. وثانياً: إحراز استناد المشهور في فتاويهم أو عملهم إلى تلك الرواية. ولكن الكلام في أنّه كيف يمكن إحراز استنادهم إليها مع خلوّ كتبهم الفقهيّة في الغالب عن الاستدلال وإكتفائهم بذكر الفتاوى فقط كما لا يخفى على من راجع كتبهم؟ قد يقال: إنّ الإستناد يحرز بالجمع بين الأمرين: أحدهما كون المسألة على خلاف القاعدة، والثاني كون الخبر في مرأى ومسمع منهم، وهو كذلك، فإنّ ظاهر الحال حينئذٍ استنادهم إليها. إن قلت: كيف تكون الشهرة موجبةً لحجية الخبر مع عدم كونها حجةً مستقلةً، وليس هذه إلّا من قبيل ضمّ اللاحجة باللاحجة. قلنا: أنّ الحجية قد تحصل من تراكم الظنون، فإنّ المدار في حجية خبر الواحد هو الوثوق بصدوره، وهذا قد يحصل من ضمّ ظنّ إلى ظنّ، كما قد يحصل العلم منه مثل الخبر المتواتر الذي يوجب العلم من طريق تراكم الظنون وضمّ بعضها إلى بعض.

الأمر الثاني: لماذا تكون مخالفة العامة من المرجحات؟

والاحتمالات فيه أربعة (قد أشرنا إلى بعضها في تفسير قوله عليه السلام «فإنّ الرشد في خلافهم» في البحث عن جواز التعدّي عن المرجحات المنصوصة): ١- كون الترجيح بها لمجرد التعدّي من الشرع لا غيره. ٢- أن يكون الرشد في نفس المخالفة لهم لحسنها ورجحانها فيكون للمخالفة موضوعيّة. ٣- أن يكون لها طريقيّة إلى ما هو الأقرب إلى الواقع فالترجيح بالمخالفة لهم من باب أنّ الخبر المخالف أقرب إلى الواقع لأنّ الرشد والحقّ غالباً يكون فيما خالفهم والغى والباطل في ما وافقهم. ٤- أن يكون لها طريقيّة إلى احتمال وجود التقيّة (أى طريقيّة جهتيّة، خلافاً لاحتمال الثالث الذي كان للمخالفة فيه طريقيّة مضمونيّة) فيكون الترجيح بها لأجل إنفتاح باب انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥٢٦ التقيّة فيما وافقهم وانسداده فيما خالفهم. والبحث هنا في تحديد ما يستظهر من روايات الباب فنقول: أمّا الوجه الأوّل: فلا إشكال في أنّه خلاف ظاهر التعليل الوارد فيها كما لا يخفى. وأمّا الوجه الثاني: فهو أيضاً بعيد جداً لكونه مخالفاً لظاهر التعليل الوارد فيها أيضاً، فإنّ الرشد بمعنى الوصول إلى الحقّ وسلوك طريق الهداية. مضافاً إلى أنّه خلاف ما ورد في روايات كثيرة من الأمر بالحضور في تشييع جنازتهم عيادة مرضاهم والحضور في جماعاتهم وغير ذلك. وأمّا الوجه الثالث: فيمكن أن يستشهد له أولاً: بما رواه أبو إسحاق الأرجاني رفعه قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «أتدرى لِمَ امرتم بالأخذ بخلاف ما تقول العامة، فقلت: لا. أدرى، فقال: إنّ عليّاً عليه السلام لم يكن يدين الله بدين إلّا خالف عليه الامية إلى غير إرادة لإبطال أمره، وكانوا يسألون أمير المؤمنين عليه السلام عن الشيء الذي لا يعلمونه فإذا أفتاهم جعلوا له ضدّاً من عندهم يلتبسوا على الناس» (١). فإنّ ظاهرها أنّ هناك تعميّد في مخالفة العامة لآراء أهل البيت عليهم السلام ولازمه أنّ الغلبة في مخالفتهم للواقع فلا بدّ في موارد الشكّ من الرجوع إلى ما هو موافق للواقع غالباً وهو المخالف لآراء العامة. ولكن يناقش فيها بضعف السند أولاً: لكونها مرفوعة، وثانياً: بأنّها مخالفة لما ثبت في كتبهم التاريخيّة والفقهيّة من استنادهم في فتاويهم إلى قول علي عليه السلام، وكلام عمر في حقّ أمير المؤمنين عليه السلام في مواقف كثيرة «أنّه لولا علي لهلك عمر» معروف. مضافاً إلى ما نشاهد بأعيننا من موافقة كثير من أحكام مذهب أهل البيت لأحكامهم في أبواب مختلفة من الفقه نظير باب الحجّ فإنّ كثيراً من مناسكه مشتركة بين الفريقين. ويستشهد لهذا الوجه ثانياً: بما رواه أبو بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «ما أنتم واللّه على شيء ممّا هم فيه ولا هم على شيء ممّا أنتم فيه، فخالفوهم فما

هم من الحنفية على شيء» (٢). ولكنها أيضاً قابلة للمناقشة من ناحية السند، لأن المقصود من ابن حمزة فيه إنما هو ابن انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥٢٧ حمزة البطائني الذي هو من الكذابين وإن كان ممن ينقل عنه ابن أبي عمير، لأن الثابت في محله أن ابن أبي عمير لا يرسل إلّا عن ثقة، لا أنه لا يروي إلّا عن ثقة مطلقاً سواء في مراسيله أو مسانيد. وهكذا من ناحية الدلالة، لأنه إن كان المراد فيها أننا لا نوافقهم على شيء في مسألة الولاية فهو صحيح، ولكن لا ربط له بما نحن فيه، وإن كان المراد عدم التوافق في غيرها فهو كما ترى. فيبقى الوجه الرابع: ويشهد له ما رواه عبيد بن زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «ما سمعته مني يشبه قول الناس فيه التقيّة، وما سمعت مني لا يشبه قول الناس فلا تقيّة فيه» (١). إن قلت: الظاهر من قوله عليه السلام في المقبولة «ما خالف العامة فيه الرشاد» إنما هو الاحتمال الثالث لمكان التعبير بالرشاد الظاهر في الموافقة مع الواقع والحق. قلنا: الإنصاف أن قوله عليه السلام هذا ظاهر في الطريقة إجمالاً الدائر أمرها بين الوجه الثالث والرابع، فلا يمكن الاستدلال به لشيء منهما، بل الظاهر هو الوجه الرابع بتناسب الحكم والموضوع في المقام. فقد ظهر إلى هنا أن المتعين في المقام هو الوجه الرابع، ولازمه اختصاص مرجحية مخالفة العامة بموارد احتمال التقيّة، فلو كان الخبران المتعارضان واردان في عصر لا يحتمل فيه التقيّة كعصر الإمام الرضا عليه السلام يشكل ترجيح المخالف على الموافق، بل لابد من الرجوع إلى سائر المرجحات.

الأمر الثالث: التعارض بين العامين من وجه

فهل يكون المرجع فيه الأخبار العلاجيّة فلا بدّ عند وجود المرجحات من الترجيح وعند فقدها من التخيير، أو لا، بل في مادّة الإفتراق يعمل بكل واحد منهما وفي مادّة الاجتماع يحكم بالتساقط ويكون المرجع هو الأصل الجارى في المسألة؟ (بعد أن كان المرجع في انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥٢٨ المتباينين الأخبار العلاجيّة وفي العموم المطلق الجمع الدلالي). وهو نظير ما إذا وردت مثلاً رواية تدلّ بإطلاقها على نجاسة عذرة كلّ ما لا يؤكل لحمه، ورواية أخرى تدلّ بإطلاقها على طهارة عذرة كلّ طائر، فمادّة الاجتماع فيهما هو الطائر الذي لا يؤكل لحمه، فتعارضان فيه وتدلّ إحداهما على نجاسته والآخرى على طهارته، فهل المرجع فيه الأخبار العلاجيّة فإما أن ترجّح إحداهما على الأخرى عند وجود المرجح أو يختير بينهما عند فقده، أو يكون المرجع الأصل الجارى فيه بعد فقد العمومات أو الإطلاقات؟ لا- إشكال في عدم جريان المرجحات الصدوريّة فيه، لأن المفروض أنه يعمل بكل واحد منهما في مادّة الإفتراق، ومعلوم أن الرجوع إلى المرجحات الصدوريّة وترجيح أحدهما على الآخر مستلزم لإسقاط الدليل في مادّة الاجتماع، فيلزم التبعض والتجزئة في الصدور والسند، وبطلانه واضح. وأمّا المرجحات الجهتيّة وهكذا المرجحات المضمونيّة (بناءً على عدم إرجاعها إلى المرجحات الصدوريّة) فلا مانع من جريانها، لأنّ في مادّة الاجتماع يمكن الأخذ بإحداهما وترجيحها على الأخرى لمكان التقيّة مثلاً، وفي مادّة الإفتراق يعمل بكليتهما من دون أن يلزم محذور، لإمكان أن يكون الإمام عليه السلام في مقام بيان حكم الله الواقعي بالإضافة إلى أصل الدليل، وفي مقام التقيّة بالإضافة إلى إطلاقه. هذا بالنسبة إلى الترجيح عند وجود المرجح. وأمّا التخيير عند فقد المرجح فالمشهور على عدمه، فيتساقط الخبران حينئذ في مادّة الاجتماع عندهم، ويكون المرجع هو الأصل الجارى في المسألة، ونسب إلى المحقق الطوسي رحمه الله التخيير، وذهب إليه المحقق النائيني رحمه الله، واستدلّ له بإطلاقات أدلّة التخيير. والإنصاف أن ما ذهب إليه المشهور هو الأقوى لانصراف أدلّة التخيير عن موارد العامين من وجه، فإنّ ظاهر قوله عليه السلام: «فتخيّر أحدهما ودع الآخر» قبول أحدهما بتمامه وترك الآخر بتمامه، لا قبول أحدهما وترك بعض الآخر، فهي مختصّة بالمتباينين. إلى هنا تمّ الكلام عن التعادل والتراجيح، والحمد لله رب العالمين. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥٢٩ خاتمة في الاجتهاد والتقليد المقام الأول: في مباحث الاجتهاد ١- معنى الاجتهاد لغةً وإصطلاحاً ٢- الاجتهاد بالمعنى العام والاجتهاد بالمعنى الخاص ٣- موارد النزاع بين الأخباري والاصولي ٤- المجتهد المطلق والمجتهد المتجزى الجهة الاولى: في أحكام المجتهد المطلق إمكان تحقّق الاجتهاد المطلق جواز العمل بالإجتهاد المطلق جواز القضاء للمجتهد المطلق من مناصب المجتهد المطلق الولاية والحكومة الجهة الثانية: في أحكام المجتهد

المتجزى جواز عمل المجتهد المتجزى برأيه جواز رجوع الغير اليه قضاء المجتهد المتجزى ٥- مبانى الاجتهاد ٦- التخبط والتصويب: أسباب السقوط فى هوة التصويب المفسدة المترتبة على القول بالتصويب ٧- تبدل رأى المجتهد للمقام الثانى: فى مباحث التقليد: ١- جواز التقليد للعامى ٢- تقليد الأعلم ٣- تقليد الميت انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥٣١

خاتمة فى الاجتهاد والتقليد

المقدمة:

لابد قبل الورود فى أصل البحث من بيان مقدّمه وهى هل أن هذه المسألة من مسائل الفقه أو الاصول؟ الصحيح أنّها من مسائل الفقه فورودها فى علم الاصول استطرادى، ولذلك يبحث عنها فى الكتب الفقهيّة والرسائل العمليّة أيضاً فى ابتدائها، والوجه فى ذلك ما عرفت من أنّ المسألة الاصوليّة ما يقع فى طريق استنباط الأحكام الشرعيّة، ولا إشكال فى أنّ الاستنباط من شؤون الفقيه المجتهد لا المقلد، ونتيجة المسألة الاصوليّة حكم كلّى من شؤون المجتهد لا المقلد، بينما نتيجة هذه المسألة (أى حجّية قول المجتهد) ترجع إلى المقلد. فلا يقال: إنّ من مسائل علم الاصول البحث عن حجّية الأمارات، وكلام المجتهد من الأمارات. لأننا نقول كلام المجتهد أمانة إجماليّة للمقلد لا- المجتهد، والأمانة الاصوليّة هى ما يقع فى طريق استنباط الأحكام التفصيليّة للمجتهد. وبعبارة اخرى: البحث هنا بحث عن جواز التقليد عن المجتهد وعن أماريّة قول المجتهد وحجّيته، ونتيجته وهى حجّية قول المجتهد تعود إلى المقلد لا المجتهد. إذا عرفت هذا فلنشرع فى مسائله، فنقول البحث فيه يقع فى مقامين:

المقام الأوّل: فى مباحث الاجتهاد

إشارة

وفيه امور:

الأمر الأوّل: معنى الاجتهاد لغة واصطلاحاً

أمّا فى اللغة فهو مأخوذ من الجهد (بالفتح) أو الجهد (بالضم) وهل هما بمعنيين أو بمعنى انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥٣٢ واحد؟ اختلف فيه بين أرباب اللغة، وفى مختصر الصحاح: الجهد والجهد الطاقة، وفى مقاييس اللغة: الجيم والهاء والدال أصله المشقّة ... والجهد الطاقة «١» وفى مفردات الراغب: الجهد والجهد الطاقة والمشقّة، وقيل: الجهد (بالفتح) المشقّة والجهد الواسع ... (إلى أن قال): والاجتهاد أخذ النفس بذل الطاقة وتحمل المشقّة «٢». أقول: الظاهر أنّ معناه الأصلي هو نهاية الطاقة والقدرة التى من لوازمها المشقّة، فإنّ من بذل نهاية طاقته يقع فى المشقّة والكلفة، وعليه فالصحيح أنّه بمعنى بذل نهاية الطاقة كما ذهب إليه فى «التحقيق فى كلمات القرآن الكريم» «٣» وإستعمل فيه فى لسان الآيات أيضاً كقوله تعالى: «وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ» «٤» أى نهاية طاقتهم فى الإنفاق على أمر الجهاد وقوله تعالى: «وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ» «٥» أى أقسموا باللّه بنهاية طاقتهم فى القسم. وأمّا فى الاصطلاح: فقد ذكر له فى كلمات الاصوليين تعاريف كثيرة: ١- ما حكى عن قدماء الاصوليين من أهل السنّة والشيعة مثل الحاجبى والعلامة، وهو: «استفراغ الوسع فى تحصيل الظنّ بالحكم الشرعى». ويرد عليه أولاً: أنّه لا وجه للتقييد فيه بالظنّ، لصدق الاجتهاد على استفراغ الوسع لتحصيل العلم أيضاً. وثانياً: قد يكون نتيجة الاستنباط والاجتهاد حصول الظنّ بمطلق الحجّة من دون أن يصدق عليها الحكم، كما فى

البراءة العقلية والظن الانسدادي على الحكومة والاحتياط العقلي، وحينئذ ليس التعريف جامعاً لتمام الافراد. وثالثاً: أنه يعم استفراغ وسع المقام في تحصيل فتوى مقلده (بافتح) أيضاً فلا بد من ضم قيد «عن أدلتها التفصيلية» إليه حتى يخرج جهد المقلد. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥٣٣ وابعاً: لا حاجة إلى التعبير بالاستفراغ فإن لبذل الوسع في باب الفحص مقداراً لازماً قد ذكر في محله، وهو قد لا يصل إلى حد الاستفراغ كما لا يخفى على من راجع كلماتهم هناك. إن قلت: إن تعريف القوم كلها لفظية لشرح الاسم وحصول المعنى في الجملة، وليست هي حقيقة لبيان الكنه والماهية، لتكون بالحد أو الرسم، مضافاً إلى أنه لا إحاطة لغير علم الغيوب بكنه الأشياء كي يمكن تعريفها الحقيقي. قلنا: أن التعاريف شرح الاسميّة إنما هي من شؤون اللغوي الذي هو في مقام شرح اللفظ وبيان المفهوم الإجمالي، وأما علماء العلوم المختلفة فكل واحد منهم بصدد بيان التعريف الحقيقي لما هو موضوع علمه أو موضوع مسأله، ولذلك يقول اللغوي: «سعدانة نبت» ولا يقوله عالم النبات الذي يطلب في تعريفه لشيء من النباتات ترتيب آثار حقيقية خارجية، فإن فلسفة التعاريف في سائر العلوم (غير علم اللغة) إعطاء معرفة جامعة مانعة للأشياء بيد الطالب، حتى يمكن له ترتيب آثارها عليها خارجاً، ولا إشكال في توقفه على إرائته تعريف جامع مانع. ومما يشهد على ما ذكره إيراد جميع علماء الاصول وغيره من العلوم وإشكالهم بجامعية التعاريف ومانعيتها. هذا أولاً. وثانياً: لا حاجة في تعريف كنه الأشياء إلى معرفة الجنس والفصل حتى يقال بأن العالم بهما إنما هو علم الغيوب، لأن التعريف الجامع المانع لا يتوقف عليهما، بل يحصل بالعرض الخاص أيضاً. أضف إلى ذلك أن الكلام في ما نحن فيه إنما هو في العلوم الاعتبارية لا الحقيقية، ولا إشكال في أن كنه الامور الاعتبارية وحقيقتها ليست أمراً وراء نفس الاعتبار، فيكون كل معتبر عالمياً بكنهه اعتباراً، ولا يختص العلم به بعلم الغيوب. ٢- «استفراغ الوسع في تحصيل الحجّة على الحكم الشرعي». وهذا - مع سلامته عن الإشكال الأول والثاني الواردين على التعريف السابق لمكان التعبير بالحجّة - يرد عليه الإشكالان الأخيران كما لا يخفى. ٣- «أنه ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الأصل، فعلاً أو قوة قريبة منه». انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥٣٤ ويرد عليه أولاً: أن الاجتهاد الذي يعدّ عدلاً للتقليد والاحتياط، والذي هو من أطراف الوجوب التخيري الثابت للاجتهاد والتقليد والاحتياط، ليس عبارة عن نفس الملكة، كما أن الطبابة والنجارة وغيرهما من سائر العلوم ليست ملكات نفسانية سواء بمعناها المصدرية أو اسم المصدرية، لأن الملكة قوة نفسانية ينشأ منها ويتولد منها الاجتهاد، وهكذا فعل الطبابة والنجارة، نعم قد يطلق عنوان المجتهد (لا الاجتهاد) في الإصطلاح على من له ملكة الاجتهاد والاستنباط ولو لم يكن متلبساً بالفعل الخارجي حين ذلك الاطلاق، فعلى هذا فرق بين المعنى الوصفي والمصدرية أو اسم المصدرية. ثانياً: ينبغي تبديل التعبير ب «الأصل» بقوله «من أدلتها التفصيلية» حتى يعم جميع الأمارات والاصول، ولا يكون فيه إجمال وإبهام. ثالثاً: كثيراً ما لا يكون مستنبط الفقيه حكماً من الأحكام، بل يكون من قبيل تحصيل الحجّة على البراءة أو الاشتغال، كما مرّ بالنسبة إلى التعريف الأول والثاني. ٤- ما جاء في التنقيح من «أن الاجتهاد هو تحصيل الحجّة على الحكم الشرعي» (١). وهو وإن كان أحسن من غيره من بعض الجهات، لكن يرد عليه أيضاً بعض الإشكالات لشموله عمل المقلد أيضاً، فإنه أيضاً يحصل بالحجّة على الحكم الشرعي، غاية الأمر من طريق دليل إجمالي وهو «إن كل ما حكم به المجتهد فهو الحجّة على المقلد». هذا - مضافاً إلى شموله للمسائل الاصولية لخلوه عن قيد «الفرعية»، ومضافاً إلى ما أورد على التعاريف السابقة بالإضافة إلى التعبير بالحكم من أنه ليس جامعاً لجميع المصاديق. فالأولى في تعريف الاجتهاد أن يقال: الاجتهاد هو استخراج الحكم الشرعي الفرعي أو الحجّة عليه من أدلتها التفصيلية. بقي هنا شيء: وهو ما ذهب إليه بعض الأعلام في تنقيحه من أن ملكة الاجتهاد تحصل للإنسان وإن لم انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥٣٥ يتصد الاستنباط ولو في حكم واحد، وقال في توضيحه: «أن ملكة الاجتهاد غير ملكة السخاوة والشجاعة ونحوهما من الملكات، إذ الملكة في مثلها إنما يتحقق بالعمل والمزاولة كدخول المخاوف والتصدي للمهالك، فإن بذلك يضعف الخوف متدرجاً ويزول شيئاً فشيئاً حتى لا يخاف صاحبه من الحروب العظيمة وغيرها من الامور المهام، فترى أنه يدخل الأمر الخطير كما يدخل داره، وكذلك الحال في ملكة السخاوة فإن بالإعطاء متدرجاً قد يصل الإنسان مرتبة يقدم غيره على نفسه فيبقى جائعاً ويطعم ما بيده لغيره، والمتحصّل أن العمل في أمثال تلك

الملكات متقدّم على الملكة، وهذا بخلاف ملكة الاجتهاد لأنها إنّما يتوقّف على جملة من المبادئ والعلوم كالنحو والصرف وغيرها، والعمدة علم الاصول فبعد ما تعلّمها الإنسان تحصل له ملكة الاستنباط وإن لم يتصدّد للاستنباط ولو في حكم واحد» (١). لكن الإنصاف أنّ هذا مجرّد فرض، فإنّ من المحالات جدّاً أن تحصل للإنسان ملكة الاستنباط بمجرد تحصيل المبادئ ولو لم يتصدّد للاستنباط في حكم واحد، بلا فرق بينها وبين سائر الملكات، وإن شئت فاختر نفسك من لدن الشروع في تحصيل علم الفقه ومبانيها فإنّك ترى لزوم الممارسة في تطبيق القواعد الاصوليّة على مصاديقها وممارسة ردّ الفروع إلى الاصول في كثير من الكتب التي تدرس في الحوزات العلميّة ككتاب مكاسب الشيخ وغيرها فإنّ طلاب الفقه لا يقدرّون على الاجتهاد حتّى في حدّ التجزّي بدون هذه الممارسات. والحاصل أنّه لا فرق بين علم الطبّ وعلم الفقه وغيرهما من العلوم في لزوم الممارسة مدّة طويلة في تطبيق القواعد على مصاديقه وردّ الفروع إلى اصولها في العمل حتّى تتمّ ملكة الاجتهاد فيها، بل من المحال عادة حصول شيء منها بغير الممارسة العمليّة، فالعالم بقواعد العلوم إذا لم يكن ممارساً لها عملاً لا يقدر على الاجتهاد فيها قطعاً، ولو فرض قدرته عليه في بعض المسائل الساذجة فلا شكّ في عدم قدرته على الاجتهاد في المسائل الخطيرة المشكّلة.

الأمر الثاني: الاجتهاد بالمعنى العام والاجتهاد بالمعنى الخاص

الاجتهاد بالمعنى العام، والاجتهاد بالمعنى الخاصّ (وقد مرّ البحث عنهما في مواضع مختلفة من الاصول، وهي هنا هو المحلّ الأصلي للكلام عنه فلا بأس بإعادته مع بسط وتوضيح). أمّا الاجتهاد بالمعنى العام فهو ما مرّ تعريفه في الأمر الأوّل ويكون مقبولاً عند الشيعة والسنة، وسيأتي أنّ الأخباري أيضاً يقبله في مقام العمل وإن كان ينكره باللسان. وأمّا الاجتهاد بالمعنى الخاصّ فهو مختصّ بأهل السنة، والمراد منه نوع تشريع وجعل قانون من ناحية الفقيه فيما لا نصّ فيه على أساس القياس بالأحكام المنصوصة أو الاستحسان أو الاستصلاح (المصالح المرسله) أو غير ذلك من مبانيهم (١). انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥٣٧ ولتوضيح ذلك لا بدّ من نقل بعض كلماتهم في هذا المجال: ففي مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نصّ فيه (لمؤلفه عبد الوهاب الخلفاء): «الاجتهاد بذل الجهد للتوسّل إلى الحكم في واقعة لا نصّ فيها بالتفكّر واستخدام الوسائل التي هدى الشارع إليها (كالقياس والاستحسان) للاستنباط فيما لا نصّ فيه» (١). وحكى عن مالك وأحمد: «إنّ الاستصلاح طريق شرعي لاستنباط الحكم فيما لا نصّ فيه ولا إجماع، وأنّ المصلحة التي لا يوجد من الشرع ما لا يدلّ على اعتبارها ولا على إلغائها انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥٣٨ مصلحة صالحة لأن يبنى عليها الاستنباط» (١). بل قد يرى من بعضهم التعدّي عنه والقول به حتّى في مقابل النصّ، ولعلّ أوّل من أسسه إنّما هو الخليفة الثاني في قصّة المتعنين المعروفه، ثمّ انحصر عند متأخريهم في خصوص السياسات والمعاملات، فذهب جماعة منهم إلى جواز الاجتهاد فيهما حتّى فيما فيه نصّ. فذهب الطوفي من علماء الحنابلة إلى أنّ المصالح تتقدّم في السياسات الدنيويّة والمعاملات على ما يعارضها من النصوص عند تعدّد الجمع بينهما (٢)، (ولكن لم يوافق على هذا المعنى كثير منهم). نعم خالفهم في هذا النوع من الاجتهاد الشافعي بالنسبة إلى الاستصلاح والاستحسان وقال: «إنّه لا استنباط بالاستصلاح، ومن استصلح فقد شرّع كمن إستحسن، والاستصلاح كالاستحسان متابعه للهوى» (٣). وبعضهم كالظاهريين خالفهم في القياس أيضاً وقالوا بأنّه بدعه» (٤). وقد مرّ أنّ هذا هو منشأ التصويب عند الإمامية لأنّ عليه يكون كل فقيه قد أعطى حقّ التشريع والتقنين بحيث يكون حكم كلّ واحد منهم حكم الله الواقعي، ولا يخفى أنّه أشدّ قبحاً وأكثر فساداً من المجالس التقنيّة في يومنا هذا، حيث إنّ أمر التشريع فيها إنّما هو بيد جماعة تسمّى بشورى التقنين الذين يمثّلون بلداً واحداً وقطراً عظيماً، لا كل فرد من علمائهم ومتخصّصيهم. هذا مضافاً إلى ما يترتب عليه من التوالى الفاسدة في مختلف أجواء العالم الإسلامي. ولبعض المعاصرين رحمه الله كلام في هذا المقام نحّب إirاده مع تلخيص منّا، وهو أنّ لهذا المذهب آثار سوء في مختلف مجالات الفكر يمكن أن تلخيصها في ثلاث مجالات: الأوّل: في المجال الفقهي حيث صار منشأ لظهور المذهب الظاهري على يد داود بن علي انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥٣٩ بن خلف الإصبهاني في أواسط القرن الثالث، إذ كان يدعو إلى العمل بظاهر الكتاب والسنة

والاقتصار على البيان الشرعي، ويشجب الرجوع إلى العقل. الثاني: في المجال العقائدي والكلامي فصار سبباً لظهور الأشعري الذي عطّل العقل وزعم أنه ساقط بالمرّة عن إصدار الحكم حتّى في المجال العقائدي. فبينما كان المقرّر عادةً بين العلماء: أنّ وجوب المعرفة باللّه والشريعة ليس حكماً شرعياً وإنّما هو حكم عقلي، لأنّ الحكم الشرعي ليس له قوّة دفع وتأثير في حياة الإنسان إلّا بعد أن يعرف الإنسان ربّه وشريعته، فيجب أن تكون القوّة الدافعة إلى معرفته ذلك من نوع آخر غير نوع الحكم الشرعي (أى من نوع الحكم العقلي) - بينما كان هذا هو المقرّر عادةً بين المتكلّمين - خالف في ذلك الأشعري، إذ عزل العقل عن صلاحية إصدار أى حكم وأكد أنّ وجوب المعرفة باللّه حكم شرعي كوجوب الصوم والصلاة. الثالث: في علم الأخلاق (وكان وقتئذٍ يعيش في كنف علم الكلام) فأنكر الأشاعرة قدرة العقل على تمييز الحسن من الأفعال عن قبيحها حتّى في أوضح الأفعال حسناً أو قبحاً، فالظلم والعدل لا يمكن للعقل أن يميّز بينهما، إنّما صار الأوّل قبيحاً والثاني حسناً بالبيان الشرعي ولو جاء البيان الشرعي يستحسن الظلم ويستقبح العدل لم يكن للعقل أى حقّ للاعتراض على ذلك. ولا إشكال في أنّ هذه النتائج الفاسدة الشنيعة مشتتلة على خطر كبير والرجوع عن الإسلام إلى الجاهلية الذي قد لا يقلّ عن الخطر الذي كان يستبطنه مصدر تلك النتائج أى مذهب الرأى والاجتهاد لأنّها حاولت القضاء على العقل بشكل مطلق وتجريده عن كثير من صلاحياته وإيقاف النحو العقلي في الذهنية الإسلامية بحجّة التبعد بنصوص الشارع والحرص على الكتاب والسنة، ولهذا كانت تختلف اختلافاً جوهرياً عن موقف مدرسة أهل البيت التي كانت تحارب مذهب القياس والاستحسان وتؤكد في نفس الوقت أهمية العقل وضرورة الإعتماد عليه في الحدود المشروعة واعتباره ضمن تلك الحدود بعنوان أداة رئيسية أصلية لإثبات الأحكام الشرعية حتّى جاء في نصوص أهل البيت عليهم السلام: «إنّ لله على الناس حجّتين حجّة ظاهرة وحجّة باطنة فأما الظاهرة فالرسول والأنبياء والأئمّة، وأما الباطنة أنوار الأصول، ج ٣، ص: ٥٤٠ فالعقول» (١)، وهكذا جمعت مدرسة أهل البيت عليهم السلام بين حماية الشريعة من فكرة النقص وحماية العقل من مصادرة الجامدين (انتهى) (٢). ومن هنا يتّضح أنّهم لماذا سدّوا باب الاجتهاد في النهاية فإنّ هذا التفريط من نتائج ذلك الإفراط ولوازمه القهريّة كما لا يخفى. وكيف كان، لا بدّ من تحديد نظر علماء الإمامية في هذا المجال وأنّهم لماذا ردّوا هذا النوع من الاجتهاد بل حملوا عليه حملة شديدة فنقول: إنّهُ يمكن الاستناد في بطلانه إلى وجوه شتى: الأوّل: ما يدلّ من آيات الكتاب العزيز على أنّه لا واقعة إلّاؤها حكم وبيان في القرآن الكريم نظير قوله تعالى: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي» (٣) وقوله تعالى: «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ» (٤) (والمراد من «كلّ شىء» كلّ ما له دخل في هداية نفوس الإنسان وتربيتها). الثاني: الأخذ بحديث الثقلين فإنّ أحدهما هو عتره الرسول عليهم السلام، ومع وجودهم لا يحسّ فقدان نصّ، لأنّ ما كان يصدر منهم كان من جانب الرسول صلى الله عليه وآله لا من عند أنفسهم فكان البيان الشرعي لا يزال مستمرّاً باستمرار الأئمّة، وفقهاء العامة حيث إنّهم كانوا يعتقدون بأنّ البيان الشرعي متمثّل في الكتاب والسنة النبوية المأثورة عن الرسول فقط، وهما لا يفيان إلّا بشىء قليل من حاجات الإستنباط - بل حكى عن أبى حنيفة (الذى كان على رأس مذهب الاجتهاد بالمعنى الخاصّ أو من رواة الأولين) أنّه لم يكن عنده من الأخبار الصحيحة المنقولة عن النبي صلى الله عليه وآله إلّا خمسة وعشرون حديثاً - التجأوا لرفع هذه الحاجات إلى هذا النوع من الاجتهاد لإحساسهم خلأً قانونياً في الشريعة ونقصاناً في الأحكام الفرعية لا بدّ في رفعه إلى التمسكك بذيل القياس ونحوه. الثالث: روايات متواترة تدلّ على أنّه ما من شىء يحتاج إليه الامة إلى يوم القيامة إلّا أنوار الأصول، ج ٣، ص: ٥٤١ وقد ورد فيه حكم أو نصّ، وقد جمعت مقدّمه كتاب في جامع أحاديث الشيعة نقلًا عن الكافي للكليني وغيره. الرابع: ما ثبت لنا عملاً وتاريخياً إلى حدّ الآن في طيلة الأعصار والقرون من الصدر الأوّل إلى عصرنا هذا من أنّ فقهاء الخاصية وأصحابنا الإمامية قدّس الله أسرارهم لم يحسّوا حاجة لرفع الحاجات الفقهيّة إلى أعمال مثل القياس والاستحسان فإنّ لديهم نصوصاً خاصية من ناحية أهل بيت العصمة واصولاً كليّة تنطبق على أكثر القضايا والمصاديق الفرعية، وقواعد واصولاً عملية يرجعون إليها في سائر القضايا الفقهيّة، وهذا هو معنى انفتاح باب العلم والاجتهاد عندهم خلافاً لفقهاء الجمهور فإنّهم بعد اعراضهم عن مكتب عتره الرسول وما وصّى به في حديث الثقلين وغيره من لزوم التمسكك بعترته في عرض التمسكك بالكتاب العزيز اعتقدوا

عدم كفاية الكتاب والسنة لرفع حاجات الاستنباط كما مرّ، وبالتالي ظنّوا عدم كفاية نصوص الكتاب والسنة للدلالة على الحكم فى كثير من القضايا، ولازمه عدم استيعاب الشريعة لمختلف شؤون الحياة، وبتبعه إستباحوا لأنفسهم أن يعملوا بالظنون والاستحسانات ويتصدّوا لتشريع الأحكام فى هذه الأبواب. الخامس: أن الاجتهاد بهذا المعنى معناه نقصان الشريعة، وأنّ الله تعالى لم يشرّع فى الإسلام إلّا أحكاماً معدودة، وهى الأحكام التى جاء بيانها فى الكتاب والسنة، وترك التشريع فى سائر المجالات إلى الفقهاء من الناس ليشرّعوا الأحكام على أساس الظنّ والاستحسان، ولا يخفى أن لازمه الفوضى والهرج والمرج الشديد فى الدين وما لا نجد نظيره حتّى فى التقنيات العقلية فى اليوم لأنّ ما يجعل ويقتن فيها هو قانون واحد لا قوانين عديدة بعدد الفقهاء والعلماء كما مرّ آنفاً. ولما ذكرنا كلّ خصوصاً لهذه النتيجة الفاسدة الشنيعة نهض أمير المؤمنين على عليه السلام فى مقام الذمّ لهذا النوع من الاجتهاد فى عصره (فكيف بالأعصار اللاحقة) بما مرّ ذكره فى بعض الأبحاث السابقة، ولا بأس بإعادته لأنّه كالمسك كلّما كرّرتّه يتضوّع، قال فيما روى عنه فى نهج البلاغة: «ترد على أحدهم القضية فى حكم من الأحكام فيحكم فيها برأيه ثمّ ترد تلك القضية انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥٤٢ بعينها على غيره فيحكم فيها بخلاف قوله ... أم أنزل الله سبحانه ديناً ناقصاً فاستعان بهم على إتمامه، أم كانوا شركاء لله فلهم أن يقولوا وعليه أن يرضى، أم أنزل الله سبحانه ديناً تاماً فقصر الرسول صلى الله عليه وآله عن تليغته وأدائه، والله سبحانه يقول: «ما فرطنا فى الكتاب من شىء ...». ولا يخفى أن هذا البيان وكذلك غيره من الأخبار التى وردت فى ذمّ هذا النوع من الاجتهاد من سائر الأئمة المعصومين عليهم السلام- فى الواقع دفاع عن كيان الدين وأساس الشريعة والتأكيد على كمالها وعدم النقص فيها. فقد ظهر ممّا ذكرنا بطلان القسم الثانى من الاجتهاد، ولعلّ الخلط بين القسمين صار منشأً لمعارضة الأخباريين مع الاصوليين، وإلّا فإنّ الاجتهاد بالمعنى الأعمّ يعمل به الأخبارى أيضاً فى المجالات المختلفة من الفقه، وإن شئت فراجع إلى كتاب الحدائق حتّى تلاحظ كونه اجتهاد واستنباط من المحدث البحرانى من أوّله إلى آخره، وكذا غيره من أشباهه.

الأمر الثالث: موارد النزاع بين الأخبارى والاصولى

ويرجع تاريخ هذا النزاع إلى أوائل القرن الحادى عشر على يد الميرزا محمّد أمين الاسترآبادى رحمه الله صاحب كتاب الفوائد المدنية (وإن كانت بذوره موجودة من قبل فى كلمات جمع من المحدثين المتقدمين) فابتدأ النزاع منه، ثمّ إستمرّ إلى القرن الثانى عشر، وإستبان الحقّ فيه تدريجاً. وعمدة محلّ الخلاف بين الطائفتين أمور ثلاثة: ١- مسألة جواز الاجتهاد. ٢- حجّية العقل. ٣- تقليد العوام المجتهدين. أمّا المورد الأوّل: فقد أشرنا سابقاً إلى أنّ الأخبارى أيضاً يستنبط الحكم من أدلّته ويجتهد على نحو الاجتهاد بالمعنى العام فى مقام العمل، كما أنّ الاصولى أيضاً يخالف الاجتهاد بالمعنى الخاصّ، فالنزاع بينهم فى هذا المجال كأنّه نشأ من مناقشة لفظية واشتراك لفظى أو معنوى فى كلمة الاجتهاد أو الرأى أو الظنّ، فإنّ للاجتهاد معنيين: المعنى العام والمعنى الخاصّ (وقد مرّ تعريفهما وبيان المقصود من كلّ واحد منهما) كما أنّ للعمل بالظنّ وهكذا العمل بالرأى أيضاً معنيين، فهما عند الاصوليين بمعنى العمل بالأمارات المعترّبة وظواهر الكتاب والسنة، انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥٤٣ وعند العاقية بمعنى العمل بالقياس الظنىّ أو الاستحسان الظنىّ، فقد وقع الخلط بين المعنيين لأجل هذا الاشتراك. والشاهد على لفظية النزاع أنّ بعض الأخباريين أيضاً بحثوا عن كثير من مباحث الاصول فى ابتداء كتبهم الفقهية كالمحدث البحرانى، حيث خصّص قسماً كبيراً من المجلّد الأوّل من حدائقه بالبحث عن المسائل الاصولية أى قواعد الاجتهاد بالمعنى العام وإن عبّر عنه بمقدمات الحدائق لا المسائل الاصولية، كما أنّ تتبع كلمة الاجتهاد فى تاريخ الفقه والحديث يدلّنا بوضوح أنّ هذه الكلمة كانت تستخدم للتعبير عن الاجتهاد بالمعنى الخاصّ منذ عصر الأئمة عليهم السلام إلى عدّة قرون وكان هو المراد منها فى الروايات المأثورة عن الأئمة المعصومين عليهم السلام التى تدمّ الاجتهاد وكذلك فى كلمات الأصحاب وتصنيفاتهم التى ألفوها فى هذا المجال، ويكفيك مثل هذا التعبير فى بعض كلماتهم: «أنّ الاجتهاد باطل، وأنّ الإمامية لا يجوز عندهم العمل بالظنّ ولا الرأى ولا الاجتهاد»، فإنّه دليل ظاهر على أنّ مرادهم من الاجتهاد هو ما يرادف الرأى والظنّ.

وبهذا نعرف أيضاً أنّ لكلمة الأخبارى أيضاً معنيين: أحدهما ما يرادف مصطلح المحدث الذي يطلق في الكلمات على مثل الصدوق والكليني رحمهما الله، والثاني ما يقابل مصطلح الاصولي، الذي ظهر أمره وانتشر انتشاراً كثيراً في القرن الحادي عشر على يد أمين الاستربادي، والمتبادر منه هو الأخير كما أنّ المتبادر من المحدث هو الأوّل. هذا كلّ في المورد الأوّل من موارد الاختلاف بين الأخبارى والاصولي. أمّا المورد الثاني: وهو حجّية العقل فقد وقع النزاع فيه أيضاً بين الطائفتين، وقد أنكر الأخباريون اعتبار العقل إنكاراً تاماً، وحيث أورد عليهم بأنّه لو عزلتم العقل عن حكمه مطلقاً فمن أين تثبت اصول الدين؟ وهل يمكن إثباته بالدليل النقلى مع استلزامه الدور الواضح؟ فلذا أخذ جماعة منهم في الاستثناء عن هذا العموم فقال بعضهم باعتبار العقل البديهي، وبعضهم باعتبار ما يقرب إلى الخمس من العقل النظرى كالرياضيات إلى غير ذلك ممّا ذكره في هذا المقام ممّا يدلّ على وقوعهم في هرج وتناقض من هذا الأمر وحيث قد مرّ الكلام في جميع ذلك مشروحاً في مباحث القطع فلا حاجة إلى إعادته فراجع وتأمل. وأمّا المورد الثالث: وهو تقليد العوام للعلماء - فقد ذهب الأخباريون إلى عدم جوازه، انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥٤٤ وقالوا أنّ اللازم على المجتهد إراءة النصوص الشرعية إلى العوام لكي يعملوا بها مباشرة وبدون واسطة، كما كان ذلك ديدن القدماء من الأصحاب إلى «نهاية» شيخ الطائفة رحمه الله، فقد كانت كتبهم الفتوائية متلقّاه من كلمات المعصومين ومُتخذة من نفس العبارات الواردة في الأخبار بعد تنقيحها وتهذيبها وعلاج التعارض بينها. أقول: لا يخفى أنّ هذا النزاع أشبه بالمناقشة اللفظية أو مغالطة واضحة، حيث إنّ اعطاء النصوص والأخبار بأيدي العوام بعد حلّ تعارضها وتهذيب إسنادها وتخصيص عمومها بخصوصها وتقييد مطلقها بمقيدها وغير ذلك ممّا لا بدّ منه في مقام استخراج الأحكام ليس أمراً وراء الاجتهاد من جانب الفقيه، والتقليد من جانب العوام، والقائلون بجواز التقليد لا يريدون شيئاً وراء هذا. والكتب المشار إليها أيضاً من هذا القبيل، نعم هي خالية غالباً عن تفرّيع الفروع، وأين هذا من عدم اجتهادهم في بيان اصول الأحكام؟

الأمر الرابع: المجتهد المطلق والمتجزى

إشارة

أمّا المجتهد المطلق فقد عرّف بأنّه من له ملكة يقتدر بها على إستنباط جميع الأحكام الشرعية الفرعية. والتعريف بالملكة لا ينافى ما مرّ سابقاً من «أنّ الاجتهاد عبارة عن المعنى المصدري أو اسم المصدري للاستراج والاستنباط، فيكون أمراً فعلياً لا بالقوّة» لأنّ الكلام هنا في المتّصف بهذه الصفة والمشتقّ منها، أى عنوان «المجتهد» (لا «الاجتهاد») ولا يخفى أنّ المبدأ في مثل هذه العناوين والمشتقات أخذ على نحو الملكة لا على نحو الفعلية بعنوان الملكة، فإنّ قيام المبدأ بالذات على أنحاء مختلفة كما قرّر في محلّه في بحث المشتقّ. والمجتهد المتجزى عبارة عن، من له ملكة يقدر بها استنباط بعض الأحكام الشرعية الفرعية فقط. وحينئذٍ يقع البحث في جهتين: الجهة الاولى: في أحكام المجتهد المطلق. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥٤٥ الجهة الثانية: في أحكام المجتهد المتجزى.

أمّا الجهة الاولى: في أحكام المجتهد المطلق

إشارة

فلتحقيق البحث فيها لا بدّ من رسم مسائل:

المسألة الاولى: إمكان تحقّق الاجتهاد المطلق

ربّما يقال بعدم إمكان الاجتهاد المطلق، لأنّ الفقيه لو بلغ إلى أى مرتبة من العلم والفقاهة يبقى مع ذلك في بعض المسائل متردداً،

ولذا قد يتردد الأعلام في بعض المسائل، ويقولون في كتبهم الاستدلالية: أن المسألة بعد محل إشكال أو محل تأمل فيعتبرون في رسائلهم العملية بوجوب الاحتياط. ويمكن الجواب عنه: بأن هذه الاحتياطات إنما تدل على وجود تعقيد في المسألة فحسب، ولذلك يقتضى الورع الفقهي عدم إعلان فتواه العلمي ما لم يحس ضرورة في إعلانه، وإن شئت قلت: إنما يحتاط الفقهاء الأعلام في بعض المسائل لأحد أمرين: أحدهما: حاجة المسألة إلى تتبع كثير لا يسع له الوقت أو لا يحضر منابعها ومداركها بالفعل. ثانيهما: ما يكون الدليل فيه في أقل مراتب الحجية فلا يجترى الفقيه للفتوى لشدة ورعه، ولأن لا يبيد المكلفين مهما يمكن عن الأحكام الواقعية، ولكن لو مست الحاجة إلى تبيين الحكم كانوا قادرين عليه، لأن المسألة إما ورد في نص يبلغ مرتبة الحجية أم لا، وعلى تقدير وروده إما يوجد معارض أم لا، وعلى تقدير عدم وروده إما يكون هناك اطلاق أو عموم، أو لا يوجد شيء من ذلك ما عدى الأصول العملية التي تكون حاضرة لمواردها حصراً عقلياً، والوظيفة في جميع هذه الفروض معلومة مبيّنة، لا معنى لعجز الفقهاء الأكابر الأعلام عن تشخيصها. نعم، لما كانت الاحتياطات موجبة لخروج الشريعة عن كونها سهلة سمحة فالجدير بالعلماء الأعلام أن لا يحوموا حولها إلّا بشرطين: أحدهما: أن يكون المورد من الموارد التي لا توجب للمقلد الكلفة والمشقة الشديدة في انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥٤٦ مقام العمل، كما أنه كذلك في الاحتياط بالجمع بين القصر والإتمام في الصلوة والصيام. ثانيهما: كون المورد من الموارد التي لا يمكن فيها تحصيل الحد الأقل من الحجّة بسهولة، وإلا ففي غير هذين الموردين يجب عليه ترك الاحتياط وإظهار الفتوى.

المسألة الثانية: جواز العمل بالاجتهاد المطلق

لا ريب في جواز عمل المجتهد برأيه في أعماله، لشمول الخطابات الشرعية وأدلة الأمارات المعتمدة والأصول العملية له، فبعد ثبوتها عنده يجب العمل على طبقها، بل يكون تقليده لغيره حراماً، لأنه على الفرض يرى المخالف له في فتواه جاهلاً ومخطئاً، أي قامت الحجية عنده على أن ما يقوله المخالف ليس حكم الله، فكيف يرجع إليه ويلتزم بفتواه في مقام العمل؟ نعم إذا كان قادراً على الاستنباط ولم يستنبط فالمعروف هنا أيضاً حرمة تقليده للغير، لكن لا يخلو عن إشكال كما ذكرنا في محله. وأما عمل الغير باجتهاده وفتاويه فقد ذهب الأخباريون من أصحابنا إلى عدم جوازه، وسيأتي في أحكام التقليد بيان بطلانه وضعفه، وعدم التزام الأخباري أيضاً به في العمل، والمشهور جوازه، بل ادعى صاحب الفصول أنه إجماعي بل ضروري، وهو غير بعيد كما سيأتي. وفصل المحقق الخراساني رحمه الله بين ما إذا كان المجتهد إنفتاحياً فيجوز تقليده، وبين ما إذا كان انسدادياً فلا يجوز، واستدل على عدم الجواز في الانسداد بما حاصله: أن رجوع الغير إليه ليس من رجوع الجاهل إلى العالم بل إلى الجاهل، أضف إلى ذلك أن أدلة جواز التقليد إنما دلت على جواز رجوع غير العالم إلى العالم، وأما مقدمات الانسداد الجارية عند الانسدادى فمقتضيها حجية الظن في حق نفسه دون غيره، إذ لا ينحصر المجتهد بالانسدادى فقط، هذا كله على تقدير الحكومة، وأما بناءً على الكشف فإنه وإن ظفر المجتهد الانسدادى بناءً عليه بحكم الله الظاهري من طريق كشف العقل عنه، ولكن يبقى الإشكال الثاني على قوته، أي لا دليل على جريان مقدمات الانسداد بالنسبة إلى غيره مع وجود المجتهد الانفتاحي. أقول: وللنظر في كلامه مجال من جهات شتى: انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥٤٧ أولاً: ليس بناء العقلاء في رجوع الجاهل إلى العالم على رجوعه إلى العالم بالحكم فقط، بل إنه استقر على رجوع الجاهل إلى العالم مطلقاً سواء كان عالماً بالحكم أو بملق الحجية ومواقع العذر، وإن هو إلّا نظير البراءة العقلية والاحتياط العقلي على القول بالإنفتاح، بل نظير تمام الأمارات على مبنى القائلين بالمنجزية والمعدريّة، حيث إن مفاد أدلة حجية الأمانة حينئذ ليس حكماً شرعياً حتى يكون العالم به عالماً بالحكم، بل إن مفاده حينئذ قضيتان شرطيتان وهما: إن أصاب الواقع فهو منجز وإن خالف الواقع كان معدراً. ثانياً: في قوله أن مقدمات الانسداد لا تكاد تجرى بالنسبة إلى غير المجتهد - أن الفقيه المجتهد يكون كالنائب عن جميع الناس يكشف مواقع الأدلة في حقهم، ولا يخفى وضوح هذا المعنى في كشفه عن أحكام لا ترتبط به نفسه، كالأحكام المختصة بالنساء في الحيض والنفاس وغيرهما، فهو كالنائب عنهن في تشخيص موارد الأدلة، وكذلك الكلام عن انسداد باب العلم. فإنه لو

رأى انسداد باب العلم فكأنه رأى انسداده لجميع الناس، فليكن رأيه حجةً لجمعهم. ثالثاً: أن المجتهد الإسنادى لو فرض كونه أعلم من غيره فكيف يعدّ جاهلاً بالحكم، وغيره الإنفتاحى عالمًا بالحكم، مع أن المجتهد الإنفتاحى قد يكون من أقلّ تلامذته ويكون جاهلاً مركباً في نظره؟ فظهر ممّا ذكرنا أنه لا وجه للتفصيل بين الإسنادى والإنفتاحى فى حجّية قول المجتهد المطلق لغيره.

المسألة الثالثة: جواز القضاء للمجتهد المطلق

قد يقال: أن مقتضى مقبولة عمر بن حنظلة لمكان التعبير بـ «حكم بحكمنا» و «عرف أحكامنا» اختصاص نفوذ قضاء المجتهد المطلق بما إذا كان انفتاحياً، حيث إن الإسنادى ليس عالمًا بالحكم وعارفًا بالأحكام. ولكن الجواب هو الجواب، وهو أن المراد من الحكم إنّما هو مطلق الحجّة، فالعارف بالحجج أيضاً يعدّ عارفاً بالأحكام، كما أن الحاكم بالحجّة أيضاً يكون حاكماً بالحكم. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥٤٨ بقى هنا شيء: وهو ما أفاده بعض الأعلام فيمن له ملكة الاجتهاد ولم يجتهد بالفعل، أو اجتهد شيئاً قليلاً، من عدم جواز الرجوع إليه فى التقليد، وعدم نفوذ قضاؤه وتصديّه للأمر الحسيّ، من باب أن الأدلة اللفظية المستدلّ بها على جواز التقليد من الآيات والروايات أخذت فى موضوعها عنوان العالم والفقير وغيرهما من العناوين غير المنطبقة على صاحب الملكة، وكذلك الحال فى السيرة العقلية، لأنها إنّما جرت على رجوع الجاهل إلى العالم، وصاحب الملكة ليس بعالم فعلاً، فرجوع الجاهل إليه من قبيل رجوع الجاهل إلى مثله، هذا إذا لم يتصدّد للاستنباط بوجه، وأمّا لو استنبط من الأحكام شيئاً طفيفاً فمقتضى السيرة العقلية جواز الرجوع إليه فيما استنبطه من أدلته، فإنّ الرجوع إليه من رجوع الجاهل إلى العالم، فإنّ استنباطه ببقية الأحكام وعدمه أجيبان عمّا استنبطه بالفعل، نعم قد يقال: إن الأدلة اللفظية رادعة عن السيرة، إذ لا يصدق عليه عنوان الفقيه أو العالم بالأحكام، ولكن الإنصاف أن الأدلة اللفظية لا مفهوم لها وإنها غير رادعة. هذا كلّ فى جواز التقليد وعدمه، وأمّا نفوذ قضاؤه وعدمه فالصحيح عدم نفوذ قضاؤه وتصرفاته فى أموال القصر، وعدم جواز تصديّه لما هو من مناصب الفقيه، وذلك لأنّ الأصل عدمه، لأنه يقتضى أن لا يكون قول أحد أو فعله نافذاً فى حقّ الآخرين إلّا فيما قام عليه الدليل، وهو إنّما دلّ على نفوذ قضاء العالم أو الفقيه أو العارف بالأحكام أو غيرها من العناوين الواردة فى الأخبار، ولا يصدق شيء من ذلك على صاحب الملكة «١». (انتهى) أقول: فى ما أفاده مواقع للنظر: أوّلًا: قد مرّ أن حصول ملكة الاجتهاد من دون ممارسة عملية مجرّد فرض لا واقع له خارجاً. ثانياً: سلّمنا، ولكن لا إشكال فى أن سيرة العقلاء لم تستقرّ على الرجوع إلى مثله، ولا أقلّ من عدم إحرازها. ثالثاً: أنّه لم يبيّن الفرق فى كلامه بين جواز التقليد وجواز التصدي للقضاء فى جريان انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥٤٩ سيرة العقلاء على الرجوع فى الأوّل دون الثانى، فإنّه لو فرض استقرار سيرة العقلاء على رجوع الجاهل إلى صاحب الملكة فى أمر التقليد، فكيف لم تستقرّ سيرتهم على رجوع المتداعين إليه فى أمر القضاء؟ مع أنّ لازم جواز الرجوع إليه فى أمر التقليد كونه عالمًا وخبرة عندهم بمجرّد الحصول على الملكة، وهذا صادق أيضاً بالنسبة إلى من له ملكة القضاء، وما ذكره من أنّ الأصل عدم نفوذ قضاء أحد فى حقّ، أحد- حقّ، ولكن يمكن إحراز النفوذ فى مثل المقام بإطلاقات أدلة القضاء وإنصرافها إلى ما هو متعارف عند العقلاء (إلّا ما خرج بالدليل) فإنّ القضاء ليس أمراً تأسيسياً للشرع، بل هو إمضاء لما عند العقلاء.

المسألة الرابعة: من مناصب المجتهد المطلق الولاية والحكومة

إنّ من الواضحات والامور البديهية فى الشريعة حاجة المجتمع الإنسانى إلى الحكومة وعدم إمكان تفكيكه عنها، وذلك من باب أنّه بالحكومة يمكن تحقيق أهداف الشريعة المقدّسة التى لا يمكن الوصول إليها إلّا من طريق تشكيل الحكومة وتنفيذ الولاية. ومن تلك الأهداف المهمة حفظ نظام المجتمع، فلا إشكال فى لزوم اختلال النظام بدون الحكومة وهو ممّا لا يرضى الشارع به، بل هو من أهمّ الامور عنده. ومنها: تعليم النفوس الإنسانية وتربيتها. ومنها: إقامة القسط والعدل، وإحقاق حقوق الناس، فإنّه أيضاً من أهداف الشريعة المقدّسة. ومنها: إجراء بعض المراحل العالية للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ومنها: تولّى القضاء، فإنّه أيضاً لا يمكن تحقّقه فى

الخارج من دون اعتضاده بالحكومة. ومنها: إجراء الحدود والتعزيرات. ومنها: حفظ حدود الممالك الإسلامية وثغورها، فإنها أيضاً لا تتحقق إلا بتشكيل الحكومة والعساكر. فظهر أن أصل الحكومة أمر لازم ضروري. ثم إن هذه الحكومة تأخذ مشروعيتها من ناحية البارى تعالى لا من جانب الناس انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥٥٠ وآرائهم، وأما قانون الانتخاب فى الحكومة الإسلامية فإنه لمجرد جلب مشاركة الناس فى أمر الحكومة، التى هى من المقدمات الواجبة لتحقيق الأهداف المزبورة، ولذلك نقول: لا بد من تنفيذ أمر رئيس الجمهورية بعد توفيقه فى أخذ أكثرية الآراء من جانب الولى الفقيه. إذا عرفت هذا فاعلم أن هذا المنصب جعل من ناحية الإمام المعصوم عليه السلام للفقيه الواجد للشرائط المذكورة فى محلها، وبدل على هذا الجعل وجوه عديدة، كما أن لولايته مراحل وشؤوناً مختلفة، ليس هنا محل ذكرها، وقد بحثنا عن هذه الشؤون وتلك الوجوه تفصيلاً فى كتاب أنوار الفقاهة، كتاب البيع، مبحث أولياء العقد، فراجع. هذا كله فى الجهة الأولى، وهى البحث فى أحكام المجتهد المطلق.

الجهة الثانية: فى أحكام المجتهد المتجزى

إشارة

وقبل الورود فيها لابد من بحث موضوعى وهو إمكان التجزى فى الاجتهاد وعدمه، وقد وقع الخلاف فيه بين الأصحاب، فقال بعض بأنه ممكن، وقال بعض آخر بأنه محال، ولنا نظرة أخرى وهى أن الاجتهاد المطلق يستحيل عادةً تحققه فى الخارج من دون العبور عن طريق الاجتهاد المتجزى. واستدل القائلون بالإستحالة بوجهين: أحدهما: أن الملكة من الكيفيات النفسانية وهى بسيطة لا تقبل القسمة والتجزى. ثانيهما: ربط المسائل الفقهية بعضها ببعض وعدم إمكان التفكيك بينها. ويرد على الوجه الأول: أن الملكة وإن لم تنقسم ولا تتجزى، لكنها ذات مراتب متفاوتة باعتبار تفاوت متعلقاتها من حيث الصعوبة والسهولة والكمال والنقص، فهى حينئذ ملكات كثيرة بعدد المسائل التى وقعت متعلقة للملكة، وقد تحصل مرتبة ناقصة منها دون المرتبة الكاملة من دون تلازم بينهما فى الوجود، ومن هذا القليل ملكة الاجتهاد، فإنها كسائر الملكات تدريجية الحصول لا تصل إلى مرتبة أعلى إلا بعد العبور عن المرتبة الأدنى، ولا تتحقق ملكة الاجتهاد فى المسائل المعقدة المشكلة إلا بعد حصول القدرة على استنباط المسائل الساذجة، كما أنه كذلك فى مثل ملكة المشى والتكلم للصبي التى تبتدأ من مراحل ساذجة إلى مراحل انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥٥١ معقدة، وهكذا فى القدرة على الطبابة، فإنها تبتدأ من المعالجات البسيطة إلى مراحل معقدة عميقة، بل قد يكون الاجتهاد المطلق فى بعض العلوم الجديدة كالطب من المحالات، فإن كل طبيب يمكن له أن يجتهد ويستنبط فى مجال خاص من الطبابة. إن قلت: إن قياس ملكة الاجتهاد فى المسائل الفقهية بسائر الملكات مع الفارق، لأن مدارك الاستنباط واصله وقواعده فى باب من الفقه متحدة مع الاصول الجارية فى أبواب اخر. قلنا: أنه كذلك، ولكن يمكن التفكيك فى المسائل الاصولية أيضاً من حيث الصعوبة والسهولة، فيتطرق التقسيم والتجزى فيها، ولا إشكال حينئذ فى ورود التجزى إلى المسائل الفقهية التى تنطبق عليها، فمثلاً مسألة اجتماع الأمر والنهى من المسائل المشكلة فى الاصول، ومن لا يقدر على حلها والاجتهاد فيها لا يقدر على حل ما يرتبط بها من الفروع الفقهية فى باب الصلوة والصوم والحج وغيرها. هذا أولاً. وثانياً: قد مر أن الإحاطة بعلم الاصول وحده لا تكفى لحصول ملكة الاجتهاد، بل لابد من التمرين والممارسة، ولا ريب فى أن للممارسة مراحل مختلفة ودرجات متفاوتة، وبحسبها يتجزأ الاجتهاد فى الفقه، وهذا هو ما ذكرنا من أن الاجتهاد المطلق يستحيل عادةً من دون العبور عن الاجتهاد المتجزى. وقد يقال: إن الوصول إلى الاجتهاد المطلق من دون طى مرحلة التجزى يلزم منه الطفرة التى قضى العقل بطلانها. ولكن يمكن الجواب عنه: أن المراد من الطفرة تقديم ما هو فى رتبة متأخرة أو بالعكس، كتقديم ذى المقدمه على المقدمه، والمعلول على العلة، ومثل رفع الأقدام المتأخرة قبل الاقدام المتقدمه فى العلل العددية، فهى تتصور فيما إذا كان هناك ترتيب عقلاً، وهو مفقود فى ما نحن فيه. إذا عرفت هذا فاعلم أنه يبحث فى أحكام المجتهد المتجزى عن امور ثلاثة:

أحدها: جواز عمل المتجهد المتجزي برأيه

والتحقيق فيه التفكيك بين صورتين: انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥٥٢ الاولى: ما إذا اجتهد واستقر رأيه على شيء. الثانية: ما إذا لم يجتهد، أو اجتهد ولكن لم يستقر رأيه بعد على شيء. أمّا الصورة الاولى: فلا ريب في وجوب تقليده لنفسه والعمل برأيه، وحرمة تقليده لغيره، لأنه لا إشكال في كونه مخاطباً لأدلة الاصول العمليّة والأمارات الشرعيّة، مثل دليل «إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا»، ولازمه أنه إذا اجتهد واستنبط مثلاً تنجس الماء القليل تمت الحجة عليه في خصوص هذه المسألة من دون الحاجة إلى الإذن من مجتهد مطلق.

أما الصورة الثانية:

ففي جواز العمل برأيه فيها خلاف، ذهب صاحب المناهل إلى عدمه، ومقتضى اطلاق كلام الشيخ الأعظم رحمه الله في رسالته في الاجتهاد والتقليد هو الجواز، بل حرمة التقليد عن الغير، وتفصيل البحث في ذلك في محله.

ثانيها: جواز رجوع الغير إليه

والتحقيق فيه أن يقال: إنّه تارة: يمكن له أن يجتهد في شيء معتدّ به من الأحكام، بحيث يصدق عليه عنوان «من عرف حلالنا وحرماننا» أو «شيئاً من قضايانا» أو عنوان «أهل الذكر» و «من كان من الفقهاء»، كما إذا حصلت له ملكة الاجتهاد في أبواب المعاملات مثلاً، فلا ريب حينئذ في جواز تقليد الغير له، والشاهد عليه بناء العقلاء على العمل برأى الطبيب المتجزي المتخصّص في فنّه، بل على ترجيحه على غيره، لكونه أعلم من غيره في هذه الناحية. واخرى: يمكن له أن يجتهد مسائل طفيفه قليلة، ففي هذه الصورة لا تصدق عليه العناوين المزبورة، أي لا تشمل الأدلة النقلية الواردة في باب التقليد، نعم لا إشكال في جريان سيرة العقلاء وبنائهم على تقليده، كما لا إشكال في عدم ثبوت الردع عنه بتلك الأدلة النقلية، لأنها ساكتة عنه، ونتيجته جواز تقليده في هذه الصورة أيضاً إذا كان واجداً لسائر شرائط التقليد. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥٥٣ والذي يسهل الخطب أنّ المتجزي بهذا المعنى لا مصداق له خارجاً، لأنه قد مرّ أنّ من شرائط حصول الملكة، الممارسة في الاستنباط، وهي تحتاج إلى استنباط مسائل كثيرة، كما أنّه كذلك في مثل ملكة الطبابة ونحوها.

ثالثها: قضاء المجتهد المتجزي

وقد فصل بعض فيه بين من كانت له ملكة الاستنباط على مقدار معتنى به من الأحكام ومن كان قادراً على استنباط أحكام قليلة، وقال بجواز القضاء للأول دون الثاني، وذلك لعدم شمول العناوين الواردة في مثل مقبولة عمر بن حنظلة ومشهورة أبي خديجة لمثله. ولكن يمكن أن يستدلّ للجواز مطلقاً بوجوه عديدة: منها: ما رواه أحمد عن أبيه رفعه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «القضاء أربعة ثلاثة في النار وواحد في الجنة: رجل قضى بجور وهو يعلم، فهو في النار، ورجل قضى بجور وهو لا يعلم فهو في النار، ورجل قضى بالحق وهو لا يعلم فهو في النار، ورجل قضى بالحق وهو يعلم فهو في الجنة» (١). فإنّ قوله عليه السلام: «قضى بالحق وهو يعلم» صادق على المتجزي مطلقاً بلا- إشكال، نعم الإشكال في سندها لكونها مرفوعة. ومنها: بناء العقلاء، فإنّه استقرّ على الرجوع بمن هو عالم بأحكام القضاء المتداولة بينهم سواء كان مجتهداً مطلقاً أو متجزياً، وعلى الثاني سواء كان له ملكة الاجتهاد بالنسبة إلى مسائل معتدّ بها، أو كان له ملكة الاجتهاد بالنسبة إلى مسائل طفيفه قليلة، ولا إشكال في أنّ هذا البناء يخصّص ذلك الأصل الأوّلي، أي أصالة عدم نفوذ قضاء أحد على أحد، كما لا إشكال في عدم رادعية الروايات المذكورة له، لأنها تثبت جواز القضاء لمن كانت العناوين الواردة فيها صادقة عليه، وليس لها مفهوم ينفي الجواز عن من تكن تلك العناوين صادقة عليه، فتأمل. ومنها: نفس مقبولة عمر بن

حفظه ورواية أبي خديجة من باب أنه لا موضوعية انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥٥٤ للعناوين الواردة فيهما، بل إنها طريق إلى من يكون قادراً على القضاء، وعناوين مشيرة إلى اعتبار العلم بأحكام القضاء حتى يكون قادراً عليه، فهما تعمان المتجزى أيضاً. فظهر أنه يجوز القضاء للمتجزى حتى لمن كان مجتهداً في مسائل قليلة، لكن الكلام في وجود هذا القسم من المتجزى خارجاً كما مر سابقاً. بقي هنا شيء: وهو أنه لا إشكال في عدم اعتبار الإذن من المجتهد المطلق في عمل المجتهد المتجزى برأيه إذا كان مجتهداً في المباني الاصولية، وحصل له القطع بالحجة بعد الاستنباط، نعم رجوع العامى إليه يحتاج إلى الإذن من المجتهد المطلق، أى لا بد له من التقليد عن المجتهد المطلق في خصوص هذه المسألة، أى مسألة جواز التقليد عن المجتهد المتجزى، وإلا دار، وهذا نظير ما يقال به في مسألة جواز تقليد غير الأعم من أنه لا بد في خصوص هذه المسألة من تقليد الأعم، فإن أجاز هو تقليد غير الأعم فهو، وإلا فلا يجوز تقليد غير الأعم، وهكذا بالنسبة إلى مسألة تقليد الميت. فلا بد في خصوصها من تقليد الحي. إلى هنا تم الكلام في الأمر الرابع بكلتا جهتيه (أحكام المجتهد المطلق والمتجزى).

الأمر الخامس: مباني الاجتهاد

وقد ذكر بعضهم أن الاجتهاد في المسائل الشرعية يبتنى على علوم كثيرة ربما تربو على أربعة عشر علماً: علم اللغة، علم الصرف، علم النحو، علم التفسير، علم الرجال، علم الحديث، علم الدراية، علم الكلام، علم اصول الفقه، علم الفقه نفسه (ممارسة الفقه)، علم المنطق، الفلسفة، علم المعاني، علم البيان. ولا بد من البحث أولاً: في أصل وجوب تحصيل كل واحد من هذه العلوم واعتباره في الاجتهاد والاستنباط، وثانياً: في المقدار اللازم منه. فنقول: أما علم اللغة، فلا ريب في لزومه أما اجتهاداً أو رجوعاً إلى أهل الخبرة، لأن عمدة الأدلة هي الكتاب والسنة، وهما صدرتا بلسان عربي مبين، فلا بد من معرفة مواد اللغة العربية. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥٥٥ وهكذا علم الصرف، لوضوح دخالته في فهم الكتاب والسنة، وعلم النحو، لأن كلمة واحدة تستعد لمعانٍ مختلفة على أساس إعرابات متفاوتة، فلا بد من معرفته حتى تتميز المعاني بعضها عن بعض، نعم اللازم منه ما يكون له أثر في اختلاف المعاني فحسب لا أكثر. وبالجملة لكل واحد من هذه الثلاثة دخل في فهم المعاني، فإن علم اللغة يبين المادة، وعلم الصرف يبين هيئة الكلمة وعلم النحو يبين هيئة الجملة. وأما علم التفسير، فالمراد منه ما يكون وراء الثلاثة السابقة وهو الإحاطة بالآيات القرآنية، ورد بعضها إلى بعض، ومعرفة المحكم والمتشابه، والناسخ والمنسوخ، وغير ذلك من أشباهه فلا إشكال في دخله في استنباط الأحكام. وأما علم الرجال، فلا حاجة إليه عند من يقول بحجية الأخبار المدونة في الكتب المشهورة المعروفة، من الكتب الأربعة وغيرها، وهكذا عند القائلين بحجية الأخبار الواردة في خصوص الكتب الأربعة، وأمياً بناءً على مبنى القائلين باعتبار الوثوق برجال السند أو الوثوق بالرواية (الذي قد يحصل من طريق الوثوق بالراوي وقد يحصل من طريق الموافقة لعمل المشهور، وقد يحصل من طريق علو المضامين، أو من طريق تظافر الروايات) فلا إشكال في لزوم علم الرجال ودخله في الاستنباط والاجتهاد كما لا يخفى. وأما علم الحديث فيكون بمنزلة علم التفسير، ومورداً للحاجة في طريق الاستنباط، لأن المراد منه معرفة لسان الرواية فإن لرواية الأئمة المعصومين لسان خاص، ولحن مخصوص بها كالقرآن الكريم، يفترق عن لسان عبارات الفقهاء والعلماء ولحنها. وأما علم الدراية، فلا إشكال في لزومه أيضاً، لأن المراد منه هو معرفة أقسام الرواية من حيث صفات الراوي من الصحيح والحسن والضعيف وغيرها، وبما أن الميزان في حجية الرواية هو الوثوق بالرواية وأحد طرق حصوله هو الوثوق برجال الحديث كما مر آنفاً فلا بد من معرفة أقسام الحديث على أساس رجال السند. وأمياً علم الكلام، فكذلك لا إشكال في لزومه لأن إثبات حجية كلام المعصوم وفعله وتقريره متوقف على إثبات إمامته وعصمته في الرتبة السابقة، كما أن إثبات حجية ظواهر الكتاب أيضاً مبني على إثبات حقيته أصل الكتاب وهكذا...، ومحل البحث عن مثل هذه الامور إنما هو علم الكلام كما لا يخفى. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥٥٦ إن قلت: لازم هذا البيان عدم صدق الاجتهاد والاستنباط على اجتهاد زنديق يكون من فحول علماء علم الاصول (فرضاً) وعالماً في سائر مباني الاستنباط، وهو كما ترى. قلنا: يعتبر

في صدق الاجتهاد تحصيل العلم بالحجة، وهو لا يحصل لمثل هذا المفروض، وبما أنه فرض غير واقعي لا ينبغي البحث فيه أكثر من هذا. وأما علم اصول الفقه، فلزومه وشدة الحاجة إليه في الاستنباط من القضايا قياساتها معها، كما يلوح به تعريف علم الاصول بأنه هو العلم بقواعد تقع في طريق الاستنباط. إن قلت: فما دعوى الأخباريين في مقابل الاصوليين وعدّ بعضهم إياه من البدعة في الدين؟ قلنا: لا إشكال في أنّ قسماً من النزاع بين الطائفتين لفظي، لأنّ المحدث الاسترابادي نفسه مثلاً محتاج أيضاً في إثبات الأحكام الشرعية إلى حجية خبر الواحد وحجية ظواهر الألفاظ، وإلى ملاحظة إمكان الجمع الدلالي، ثمّ العلاج السندی عند تعارض الأدلة، وإلى الرجوع إلى الاصول العمليّة عند فقدان النصّ (ولو كان الأصل عنده خصوص أصالة الاحتياط) ولا يخفى أنّ هذه المسائل من أهمّ مسائل علم الاصول. ويشهد عليه ملاحظة ما بحث عنه صاحب الحدائق (وهو من المحدثين المعروفين) في مقدّمات الحدائق، وهي اثنتا عشرة مقدّمة في ١٧٠ صفحة، ومن تلك المقدّمات حجية خبر الواحد (وهو المقدّمة الثانية) ومنها مدارك الأحكام الشرعية، ومن جملتها حجية ظواهر الكتاب والإجماع وأصالة العدم وأصالة البراءة في الشبهات الوجوبية ومقدّمة الواجب، ومسألة أنّ الأمر بالشىء مستلزم للنهى عن ضده أم لا؟ وقياس الأولوية، وقياس منصوص العلة (وهذه كلّها هي المقدّمة الثالثة) ومنها التعارض بين الأدلة (وهو المقدّمة السادسة) ومنها مسألة أنّ مدلول الأمر والنهى هل هو الوجوب والتحريم أو لا؟ (وهو المقدّمة السابعة) ومنها ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه (المقدّمة الثامنة) ومنها معنى المشتقّ (المقدّمة التاسعة) ومنها حجية دليل العقل وعدمها (المقدّمة العاشرة) وقد ذكر في المقدّمة الحادية عشرة جملة من القواعد الفقهيّة فراجع. فلا ريب في أنّ البحث والنزاع بين الطائفتين في هذا القسم من الاصولي لفظي. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥٥٧ نعم هنا قسم من مباحث الاصول يقع النزاع فيه معنوياً، وقد حكى «١» صاحب الحدائق عن المحدث الشيخ عبدالله البحراني صاحب كتاب منية الممارسين: أنّ موارد الاختلاف في هذا القسم تنتهي إلى ثلاثة وأربعين مسألة، ولكن الإنصاف أنّ هذا العدد ليس عدداً واقعياً، فإنّ كثيراً ممّا عدّه من موارد الاختلاف هي من شقوق دليل العقل، وتجمع تحت عنوان دليل العقل، والصحيح أنّ العمدة من موارد النزاع بينهم هي امور ثلاثة: أحدها: في عدد الأدلة، فإنّها عند الاصوليين أربعة: الكتاب والسنة والإجماع ودليل العقل، بينما هي عند الأخباريين الأولان خاصّة، ولكن قد مرّ أنّ الإجماع الحجة عند الاصوليين يرجع في الحقيقة إلى السنة، فهو ليس دليلاً برأسه، وأمّا دليل العقل فالبديهيات العقلية وهكذا العلوم العقلية التي إستمدت قضاياها من الحسّ، كالرياضيات فهي حجة عند الجميع، فتبقى النظريات غير المعتمدة على الحسّ، فالأخباريون ذهبوا إلى عدم حجيتها لما ظهر من الخطأ في تاريخ العلوم في هذا القسم من المدركات العقلية (وهو نفس ما استدلل به المذاهب الحسية والتجريبية في الفلسفة الأوربية) ولذلك قالوا بعدم حجية ما يدرکه العقل في مثل مسألة مقدّمة الواجب ومسألة الترتب ومسألة أنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده أو لا؟ ومسألة إجماع الأمر والنهى وغيرها من أشباهها. ثانيها: أصالة البراءة في الشبهات الحكمية التحريمية. ثالثها: حجية ظواهر كتاب الله، فإنّ بعض الأخباريين ذهب إلى عدم حجيتها إلّا بعد ضمّ تفسير الأئمة المعصومين عليهم السلام إليها. فقد ظهر أنّ موارد الاختلاف بينهم قليلة، والإنصاف أنّ هذا المقدار من الخلاف أمر قهري طبيعي قد يكون بين الاصوليين أنفسهم أيضاً، فلا يوجب تشنيعاً ولا تكفيراً من جانب الأخباريين بالنسبة إلى الاصوليين أو بالعكس كما تبه عنه المحدث البحراني في المقدّمة الثانية عشرة، فالجدير بالمقام نقل كلامه في هذا المجال، وإليك نصّه في الحدائق: «وقد كنت في أول الأمر ممّن ينتصر لمذهب الأخباريين، وقد أكثرت البحث فيه مع بعض المجتهدين من مشايخنا المعاصرين، وأودعت كتابي الموسوم بالمسائل الشيرازية مقالة مبسوطة مشتملة انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥٥٨ على جملة من الأبحاث الشافية والأخبار الكافية تدلّ على ذلك وتؤيد ما هنالك، إلّا أنّ الذى ظهر لى - بعد إعطاء التأمل حقّه في المقام وإمعان النظر في كلام علمائنا الأعلام - هو إغماض النظر عن هذا الباب، وإرخاء الستر دونه والحجاب، وإن كان قد فتحه أقوام وأوسعوا فيه دائرة النقض والإبرام: أمّا أوّلاً: فلاستلزامه القدح في علماء الطرفين والإزراء بفضلاء الجانيين، كما قد طعن به كلّ من علماء الطرفين على الآخر، بل ربّما إنجرّ إلى القدح في الدين، سيّما من الخصوم المعاندين، كما شتّع به عليهم الشيعة من إنقسام مذهبهم إلى المذاهب الأربعة، بل شتّع به كلّ منهم على الآخر أيضاً. وأمّا ثانياً: فلاّنّ ما ذكره في

وجوه الفرق بينهما جلمه بل كله عند التأمل لا- يثمر فرقاً في المقام...- إلى أن قال- وأما ثالثاً: فلأنَّ العصر الأوَّل كان مملوءاً من المحدثين والمجتهدين، مع أنه لم يرتفع بينهم صيت هذا الخلاف، ولم يطعن أحد منهم على الآخر بالإتصاف بهذه الأوصاف، وإن ناقش بعضهم بعضاً في جزئيات المسائل، واختلفوا في تطبيق تلك الدلائل، وحينئذٍ فالأولى والأليق بذوى الإيمان، والأحرى والأنسب في هذا الشأن هو أن يقال: أن عمل علماء الفرقة المحققة والشريعة الحقة- أيدهم الله تعالى بالنصر والتمكين ورفع درجاتهم في أعلى عليين سلفاً وخلفاً- إنما هو على مذهب أئمتهم صلوات الله عليهم وطريقهم الذي أوضحوه لديهم، فإنَّ جلاله شأنهم وسطوع برهانهم ودرعهم وتقواهم المشهور بل المتواتر على مرِّ الأيام والدهور يمنعهم من الخروج عن تلك الجادة القويمه والطريقة المستقيمة، ولكن ربّما حادَّ بعضهم أخبارياً كان أو مجتهداً عن الطريق غفلةً أو توهماً أو لقصور إطلاع أو قصور فهم أو نحو ذلك في بعض المسائل، فهو لا- يوجب تشنيعاً ولا قدحاً، وجميع تلك المسائل- التي جعلوها مناط الفرق- من هذا القبيل، كما لا يخفى على من خاض بحار التحصيل، فإننا نرى كلاً من المجتهدين والأخباريين يختلفون في آحاد المسائل، بل ربّما خالف أحدهم نفسه، مع أنه لا يوجب تشنيعاً ولا قدحاً، وقد ذهب رئيس الأخباريين الصدوق (رحمه الله تعالى) إلى مذاهب غريبة لم يوافقها عليها مجتهد ولا أخباري، مع أنه لم يقدح ذلك في علمه وفضله، أو لم يرتفع صيت هذا الخلاف ولا وقوع هذا الإعتساف إلا من زمن صاحب الفوائد المدنية سامحه الله تعالى برحمته انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥٥٩ المرضية، فإنه قد جرّد لسان التشنيع على الأصحاب وأسهب في ذلك أي إسهاب، وأكثر من التعصبات التي لا- تليق بمثله من العلماء الأطيب، وهو وإن أصاب الصواب في جملة من المسائل التي ذكرها في ذلك الكتاب، إلّا أنّها لا- تخرج عمداً ذكرنا من سائر الاختلافات ودخولها فيما ذكرنا من التوجيهات، وكان الأنسب بمثله حملهم على محامل السداد والرشاد، إن لم يجد ما يدفع به عن كلامهم الفساد، فإنهم رضوان الله عليهم لم يألوا جهداً في إقامة الدين وإحياء سنّة سيّد المرسلين صلى الله عليه وآله، ولا- سيّما آية الله العلامة رحمه الله الذي قد أكثر من الطعن عليه والملامه، فإنه بما ألزم به علماء الخصوم والمخالفين من الحجج القاطعة والبراهين حتّى آمن بسببه الجّم الغفير، ودخل في هذا الدين الكبير والصغير والشريف والحقير، وصنّف من الكتب المشتملة على غوامض التحقيقات ودقائق التدقيقات، حتّى أنّ من تأخّر عنه لم يلتقط إلا من درر نثاره، ولم يغترف إلا من زاخر بحاره، قد صار له من اليد العليا عليه وعلى غيره من علماء الفرقة الناجية ما يستحقّ به الثناء الجميل ومزيد التعظيم والتبجيل لا الذمّ والنسبة إلى تخريب الدين، كما اجترأ به قلمه عليه رحمه الله وعلى غيره من المجتهدين» (١) (انتهى). وأما علم الفقه نفسه، أي ممارسة الفقه فقد يتوهم أنه لا معنى لكونه من مباني الاجتهاد من باب أنه يكون غايةً لغيره وذا المقدمه بالنسبة إلى سائر، ولكن قد مرّ كراراً أنّ ملكة الاجتهاد لا- تتحقّق إلا بالتمرين والممارسة في الفقه كما في غالب العلوم، وهي تحصل أولاً: بتطبيق الاصول على الفروع، وثانياً: برّد الفروع إلى الاصول، فإذا سئل عنه مثلاً عن رجل صلّى الظهرين وهو يعلم إجمالاً بأنّه كان في أحدهما فاقداً للطهارة، فليعلم أنه هل يجب عليه الاحتياط فيكون المورد من موارد تطبيق قاعدة الاحتياط، أو أنه من موارد تطبيق قاعدة الفراغ؟ وأنه هل يكون الترتيب بين الظهر والعصر ترتيباً واقعياً، أو لا؟ فيكفي إتيان صلاة رباعية بقصد ما في الذمّة، أو سئل عن من صار مستطيعاً وقد استؤجر سابقاً لمناسك الحج فهل يبطل عقد الإجارة أو لا؟ من باب عدم كونه مستطيعاً شرعاً والممنوع شرعاً كالممنوع عقلاً، وهكذا... إلى سائر الفروع والمسائل. وأما علم المنطق، فقد يقع الشكّ في الحاجة إليه، لأنّ المقدار اللازم منه أمر فطري لكلّ انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥٦٠ إنسان فإنّ عمدة المنطق إنّما هي الأشكال الأربعة، وجلّ استدلالات الناس (لولا كلّها) ترجع إلى الشكل الأوّل، وقد ذكروا أنه بديهي الإنتاج، وأمّا السائر المسائل فقلّما يتفق الحاجة إليها في الفقه، نعم الإحاطة ببعض المصطلحات فيها ربّما توجب سهولة الأمر في بيان الاستدلالات، كالإحاطة بالنسب الأربعة والكليات الخمس والوحدات المعترية في التناقض وغيرها. وهكذا الفلسفة، فلا- دخل لها بعلم الفقه لأنّها تبحث عن الامور الحقيقية، بينما الفقه يبحث عن الاعتباريات، نعم يمكن أن يقال: أنّ لها تأثيراً في الفقه من باب تأثيرها في علم الكلام فليس لها دخل مباشرة وبلا واسطة. هذا- وقد أوجد الخلط بين مسائلها ومسائل اصول الفقه غوامض وتعقيدات كثيرة قد أشرنا إلى بعضها في بعض الأبحاث السابقة، ومن تلك المسائل الفلسفية التي

أوردوها في الاصول قاعدة الواحد، مع أنه قد قرر في محلّه أنها مختصة بالواحد البسيط الحقيقي، ولا مساس لها بالاعتباريات، ومنها قاعدة عدم جواز الجمع بين النقيضين في باب إجتماع الأمر والنهي، مع أنه أيضاً يتكلم عن الحسن والقبح في الاعتباريات لا عن الإمكان والاستحالة في الحقائق، ولا استحالة في اعتبار النقيضين، ومنها تنزيلهم الحكم والموضوع بمنزلة العرض والمعروض وإسراء أحكامهما عليهما، ومنها أحكام العلة والمعلول في باب الواجب المشروط وباب تداخل الأسباب الشرعية. نعم، قد يلزم البحث عنها في عصرنا هذا لمنع عن هذا التداخل. وأما علم المعاني والبيان فغاية ما قد يقال في تأثيره في الاستنباط والاجتهاد: أن من المرجحات في الخبرين المتعارضين البلاغة والفصاحة، مع أن الصحيح أنهما ليسا من المرجحات، لأن كلمات الأئمة المعصومين عليهم السلام مختلفة، قسم منها عبارة عن الخطب والمواعظ، وقد عملوا فيها قواعد الفصاحة والبلاغة وبدائعها، نظير خطب نهج البلاغة وأدعية الصحيفة السجادية وأشباهاها. وقسم آخر صدر لبيان الأحكام الفرعية والمسائل العملية، فلم يصدر عنهم صلوات الله عليهم بدائع الفصاحة والبلاغة كما لا يخفى على الخبير، وفي الواقع القسم الأول نظير الآيات القرآنية، بينما يكون القسم الثاني شبيه الأحاديث القدسية الإلهية. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥٦١ هذا مضافاً إلى ما قد مرّ سابقاً من وجوب الاقتصار على المرجحات المنصوصة (وليس هذا منها). نعم، ههنا أبحاث من علم المعاني والبيان كمسألة تقديم ما حقه التأخير، وأبواب المجاز والحقيقة والكنيات والاستعارات، يكون لها دخل في فهم الأحكام عن الأدلة اللفظية، ولكنها مسائل يبحث عنها في علم الاصول أيضاً، وأما غيرها من سائر مسائل هذا العلم فلا أثر لها في الاستنباط، نعم قد يقال: إن لها أثراً مع الواسطة من حيث دخلها في تبين كون كتاب الله معجزة خالدة. بقي هنا أمران: الأول: لا شك في أن القواعد الفقهية لها دور عظيم في استنباط الأحكام الفرعية، ولعل عدم ذكرها في العلوم التي يتنى عليها الاستنباط من باب عدّهم إيّاها من الفقه نفسه، ولكن قد ذكرنا في محلّه أنها علم برأسه وليست من اصول الفقه، كما أنها ليست من الفقه نفسه فراجع «١». الثاني: لا ينبغي الشك في أن للزمان والمكان دخلاً في الاجتهاد. وتوضيحه: أن لكل حكم موضوعاً والمعروف في الألسنة أن تشخيص الموضوع ليس من شؤون الفقيه، ولكن الصحيح أنه لا يمكن للفقيه تجريد الذهن وتفكيك الخاطر عنه، فإن لموضوعات الأحكام مصاديق معقدة غامضة لا يقدر العوام على تشخيصها، بل لابد للفقيه تفسيرها وتبيين حدودها وخصوصياتها، كما يشهد على ذلك أن كثيراً من الفروع المعنونة في الكتب الفقهية (كالمبسوط للشيخ، والقواعد للعلامة، والعروة الوثقى للسيد اليزدي رحمهم الله) هي من هذا القبيل. وإن شئت قلت: إن كان المراد من الموضوع في المقام هو الموضوعات الجزئية، أي مصاديق الموضوعات الكلية للأحكام، كمصاديق الدم والخمر والماء المطلق والمضاف انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥٦٢ وغيرها فإنه كذلك، أي ليس تشخيصها من شؤون الفقيه، وأما إن قلنا بأن المراد منه هو نفس الموضوعات الكلية الواردة في لسان الأخبار فلا إشكال في أن تشخيصها وتعيين حدودها من شؤون الفقيه. وبعبارة أدق: أن هذا القسم من الموضوعات - في الواقع - يستنبطها الفقيه يارتكازه العرفي، ويستخرجها ويأخذها من بين العرف بما أنه من أهل العرف، ثم يرجعها إلى العرف ويجعلها بأيديهم بعد تفسير الخصوصيات وتبيين حدودها، وإن شئت فانظر إلى فتاوى الفقهاء مثلاً في ما يصح السجود عليه، فقد ورد في الدليل أنه يجوز السجود على الأرض وما يخرج منها إلماً أكل وما لبس، فهذا عنوان عرفي، وقد تكلم فقهاؤنا رضوان الله عليهم في مصاديقه وأنه أي شيء يعدّ من المأكول والملبوس وأي شيء لا يعدّ منهما فقد يكون هناك مصاديق لا يقدر العرف على تشخيص أنها منهما أو ليست منهما، ولذا أورد المحقق اليزدي رحمه الله في هذا الباب من العروة الوثقى فروعاً كثيرة لتبيين هذه المصاديق المشتبهة كجواز السجود وعدمه على الامور التالية: ١- الأدوية والعقاقير كلسان الثور. ٢- قشر الفواكه. ٣- تفاله الشاي. ٤- نخالة الحنطة. ٥- نواة الفواكه. ٦- ورق الكرم بعد البيوسة وقلبها. ٧- ما يؤكل في بعض الأوقات دون بعض. ٨- ما هو مأكول في بعض البلاد دون بعض. ٩- النبات الذي ينبت على وجه الماء (فهل هو داخل في عنوان «ما أنبتة الأرض» الوارد في الرواية أو لا؟). ١٠- التباك ... إلى غير ذلك من أشباهاها. إن قلت: كيف يكون رجوع العوام إلى الفقيه في هذا القسم من المصاديق من قبيل رجوع الجاهل إلى العالم؟ أي كيف تشملها أدلة التقليد؟ انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥٦٣ قلنا: إن أدلة التقليد تشملها ويكون الرجوع فيها من قبيل رجوع الجاهل إلى العالم من باب أنه

ليس لها متخصيص وخبير غير الفقيه، نعم لو كانت هناك موضوعات يكون لها في العرف خبراء معروفون يجب الرجوع إليهم دون الفقيه. ومن الأمثلة التي يمكن أن تذكر في هذا المجال عنوان النظر المحرم إلى الأجنبية فإنه أيضاً من الموضوعات المشككة من باب أن لها مصاديق معقدة مبهمه، فهل يصدق على النظر إلى تصوير الأجنبي في المرأة مثلاً أو الماء الصافي أو في تلفزيون عنوان النظر إلى الأجنبية أو لا؟ هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى نعلم أن الأحكام تابعة لموضوعاتها متابعه الظل لذي الظل وقد يتبدل الموضوع بتبدل الزمان أو المكان، فترى الماء في المفازة والصحارى مائيه فيجوز بيعه فيها، بينما لا يكون له مائيه على الشاطيء، فيبطل بيعه (هذا من قبيل دخل المكان في الموضوع) وترى الشيخ رحمه الله يجوز بيع الثلج في الصيف دون الشتاء لكونه مالاً في الأول دون الثاني (وهذا من قبيل دخل الزمان في الموضوع). ومن أمثلتها الواضحة في يومنا هذا الدم الذي كان بيعه وشراؤه حراماً في الأزمنة السابقة باعتبار عدم وجود منفعة محللة معتد بها له. ولكن الآن لا إشكال في جواز بيعه وشراؤه لما له من منافع محللة مقصودة، حيث لا تنحصر منافعه في الأكل المحرم أو الصبغ الذي يعد من المنافع النادرة، فإن الدم في يومنا هذا عنصر حياتي يمكن به إنقاذ نفس إنسان من التهلكة، ولذا تكون له مائيه عظيمه محللة معتد بها لنجاة المصدومين والجرحى وكثير من المرضى، لا سيما في العمليات الجراحية فلما لا يجوز بيعه في زماننا والحال هذا؟ وكذا بيع الكليه وشراؤها لنجاة بعض المرضى الذين فسدت كليتهم، مع أنها بعد فصلها عن صاحبها تكون بحكم الميتة، ولا سيما أنها من غير المأكول، فلم يكن بيعها في الأزمنة السابقة جائزاً لعدم منفعة محللة لها، ولكن الآن جاز بيعها في زماننا هذا لتغير الموضوع وتبدله، ولذا يشترونها بالأثمان الغالية جداً (نعم قد يقال: إنها وإن جاز بيعها من هذه الناحية أي كونها ذات منفعة محللة مقصودة، ولكن لا يجوز بيعها من باب حرمة بيع الميتة من كل شيء وإن كان لها منفعة مقصودة، للنصوص الخاصة الواردة فيها، فالواجب حينئذ عدم جواز أخذ الثمن في مقابل نفسها بل في مقابل إجازة التصرف في بدن صاحب الكلوة فتأمل جيداً). ومن أمثلتها في عصرنا ما قد يقال في مسألة تقليل المواليد وأنها كانت مرجوحه في انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥٦٤ الأعصار السابقة، بينما هي راجحه في زماننا، لا- أقل في بعض البلاد التي تكون كثرة النفوس فيها موجبه للفقر الشديد والتأخر والمفاسد الأخلاقية العظيمة. فإن ما ورد في الترغيب على تكثير النسل والمواليد كالنبوي المعروف: «تناكحوا تكثروا فإني اباهي بكم الامم يوم القيامة ولو بالسقط» «١» ناظره إلى الأعصار السابقة التي كانت كثرة النفوس فيها سبباً للقدره والسلطه، فما كان من الجوامع الإنسانية أكثر نفراً كان أشد قدرة وأكثر قوة كما يشهد عليه قوله تعالى: «كَانُوا أَشَدَّ مِنْكُمْ قُوَّةً وَأَكْثَرَ أَمْوَالًا وَأَوْلَادًا» «٢». وقوله تعالى: «وَقَالُوا نَحْنُ أَكْثَرُ أَمْوَالًا وَأَوْلَادًا» «٣»، وقوله تعالى: «اعْلَمُوا أَنَّهَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُمْ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ» «٤» وقوله تعالى: «فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ... وَيُمِدُّكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَيْنَ» «٥» فهذه الآيات تدل بظاهرها على أن كثرة الأولاد كانت موجبه للقدره والشوكه كما كانت كثرة الأموال أيضاً كذلك، ومثل النبوي المعروف قد ورد في مثل هذا الظرف من المجتمع الإنساني، فهذه الخصيصة الاجتماعية الموجودة في عصر صدره تكون بمنزلة قرينه لبيئه قد توجب انصرافه إلى خصوص ذلك الزمان، وهذه الدعوى وإن لم تكن ثابتة بالقطع واليقين، ولكنها قابله للدقة والتأمل. فقد ظهر مما ذكر دخل الزمان والمكان في الاجتهاد والاستنباط لكن لا على نحو دخلهما في الحكم بلا واسطه بل من طريق دخلهما في الموضوع، فإن الأحكام ثابتة إلى الأبد، «وحلال محمّد صلى الله عليه وآله حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة»، والمتغير على مرّ الدهور والأزمان، والمتبدل في الأمكنة والأقطار إنما هو الموضوعات، وبتبعها تتغير الأحكام قهراً.

الأمر السادس: التخطئة والتصويب

إشارة

والمراد من التخطئة أنه عند اختلاف الآراء لا يكون الصواب إلواحد منها فيكون الباقي خطأ، وبعبارة أخرى: أن لله تعالى في كل واقعه حكماً يشترك فيه الكل، والعالم والجاهل، فمن أصابه أخطاه ومن أخطاه أخطاه. والمراد من التصويب أنه عند اختلاف الآراء كلها

أحكام الله وكلها صواب. والتحقيق في المسألة يستدعى رسم امور: الأمر الأول: لا إشكال ولا كلام في بطلان التصويب في الأحكام العقلية الحقيقية والمحسوسة فيكون الرأي الصحيح فيها واحداً بالإجماع، كما إذا وقع الاختلاف بين المنجمين في عدد سيارات المنظومة الشمسية أو بين الأطباء في تشخيص كيفية مرض زيد مثلاً وتعيين الدواء له، والوجه في ذلك أن الواقع شيء واحد فلا يمكن إنقلابه إلى مؤدى آراء المجتهدين، ولا فرق بين أن يكون متعلق الحكم من الجواهر والأعراض كالمثالين المذكورين أو من الامور نفس الآمريه كاستحالة الجمع بين الضدين (حيث إنه لا- يكون لا- من الاعتبارات ولا من الامور الخارجيه التكوينية). نعم نقل عن عبد الله بن حسن العنبري التصويب في العقلية أيضاً (على ما حكى عن كتاب اصول الأحكام للآمدى والمستصفي للغزالي) ولا توجيه لكلامه إلا أن الفقيه معذور، فلو حكم فقيه بكرية هذا الماء وفقهه آخر بعدم كبريته، أو حكم أحدهما بطلوع الفجر والآخر بعدمه فلا إشكال في عدم كون كليهما صادقين بل كل منهما معذور في حكمه ولا عقاب عليه على فرض خطئه إذا لم يكن مقصراً. الأمر الثاني: ينقسم التصويب في الشرعيات إلى أربعة أقسام: ١- ما هو باطل عقلاً. ٢- ما ليس باطل عقلاً ولكن يكون مجعماً على بطلانه. ٣- ما ليس باطل عقلاً ولا مجعماً على بطلانه ولكن الأقوى بطلانه. ٤- ما يكون خارجاً عن هذه الأقسام الثلاثة ولا إشكال في صحته. أما التصويب الباطل عقلاً (أى القسم الأول) فهو إن الله ينشأ أحكاماً إلهية على وفق آراء المجتهدين بعد اجتهادهم، والوجه في بطلانه عند العقل أنه لا بد للطلب من مطلوب، فلو انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥٦٦ كان الله تعالى يجعل الحكم بعد اجتهاد المجتهد، والمجتهد يطلب في استنباطه حكم الله الواقعى فما هو مطلوبه؟ وبعبارة اخرى: يستلزم منه الدور المحال لأن اجتهاد المجتهد متفرع على وجود حكم قبله، والمفروض أن الحكم أيضاً متوقف على اجتهاده، وقد يسمى هذا بتصويب الأشعري، وليس بذلك، كما سيأتى بيانه. وأما القسم الثاني: (وهو ما يكون مجعماً على بطلانه) فهو أن الله تعالى ينشئ أحكاماً عديدة بعدد آراء المجتهدين قبل اجتهادهم، فيكون كل مجتهد طالباً في استنباطه لحكمه الذى جعله الله تعالى فى حقّه، وهذا وإن لم يكن محالاً عقلاً ولكنه مجع على بطلانه عند الإمامية، حيث إنهم يعتقدون أن لكل واقعه حكماً واقعياً واحداً للعالم والجاهل، أصابه المجتهد أو لم يصيبه، وقد يسمى هذا بتصويب المعتزلى وليس بذلك، كما سيأتى بيانه أيضاً. وأما القسم الثالث: فهو أن يكون حكم الله تعالى فى مقام الإنشاء واحداً ولكنه متعدّد فى مقام الفعلية لأن طرقة الشرعية متعدّدة ويكون كل طريق سبباً لإيجاد المصلحة فى مؤداه فيكون منشأ التعدّد فى الأحكام الفعلية هو القول بسببية الأمارات، وقد مرّ أن الصحيح المختار بطلان السببية، وأن المستفاد من أدلته حجية الأمارات إنما هو الطريقيه فحسب، فالأقوى بطلان هذا القسم وإن لم يكن باطلاً عقلاً ولا مجعماً على بطلانه. وأما القسم الرابع: فهو التصويب فى الأحكام الظاهرية الذى يوافق مبنى القائلين بأن أدلته حجية الأمارات وإن لم تكن سبباً لإيجاد المصلحة ولكنها توجب جعل حكم ظاهرى مماثل كما هو المختار، وهو الظاهر من كلمات المشهور وقتاواهم، وقد يكون فى سلوك هذه الطرق مصالح أهم من المصالح الواقعية التى تفوت من المكلف وهذا ما يعبر عنه بالمصلحة السلوكية. هذا هو المختار فى معنى الطريقيه، وهناك قول آخر بأن المراد من الطريقيه هو جعل المنجزية والمعدريه مع القول بالمصلحة السلوكية، وعلى كل حال يكون القول بالطريقيه خارجاً عن التصويب بأى معنى فرض كما سيأتى. الأمر الثالث: فى أن هذا التقسيم الرباعى ناش من وقوع خلط فى معنى الاجتهاد، وهو الخلط بين الاجتهاد بالمعنى العام والاجتهاد بالمعنى الخاص، وإلا يكون التقسيم ثلاثياً. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥٦٧ توضيح ذلك: قد مرّ أن الاجتهاد بالمعنى العام هو استنباط الحكم عن أدلته التفصيلية وأن الاجتهاد بالمعنى الخاص هو تقنين المجتهد وتشريعه فيما لا نص فيه، ولا إشكال فى عدم لزوم التصويب المحال بناءً على الاجتهاد بالمعنى الخاص لأنه ليس فيما لا نص فيه حكم على زعمهم حتى يقال بأنه لا بد للطلب من مطلوب، وقد نص على ذلك الغزالي فى مستصفاه، وقال: «إنه ليس فى الواقعة التى لا نص فيها حكم معين يطلب بالظن، بل الحكم يتبع الظن، وحكم الله تعالى على كل مجتهد ما غلب على ظنه، وهو المختار، وإليه ذهب القاضى، وذهب قوم من المصوبه إلى أن فيه حكماً معيناً يتوجه إليه الطلب، إذ لا بد للطلب من مطلوب، لكن لم يكلف المجتهد إصابته، فلذلك كان مصيباً وإن أخطأ ذلك الحكم المعين الذى لم يؤمر بإصابته، بمعنى أنه أدى ما كلف فأصاب ما عليه» (١). وقد نسب مؤلف الاصول العامة القول الأول إلى

محققى المصوّبة، وقال بعد ذلك: «وقد عرف القسم الأول من التصويب على السنة بعض الباحثين من الاصوليين بالتصويب الأشعري كما عرف القسم الثالث بالتصويب المعتزلى» (٢). فظهر أنه بناءً على ما ذهب إليه مشاهير المصوّبة أنه لا- موضوع للقسم الأول من التصويب فيكون التقسيم ثلاثياً، نعم أنه رباعى بناءً على قول غيرهم، كما ظهر أن التصويب الأشعري هو هذا المعنى المنسوب إلى مشاهير المصوّبة، لا- ما مرّ من القسم الأول، وأن التصويب المعتزلى هو نفس ما عليه المخطئة لا- القسم الثانى من الأقسام الأربعة السابقة. والحاصل أن الاشتباه فى دعوى إستحالة القسم الأول من التصويب نشأ من توهم كون المراد من الاجتهاد هو الاجتهاد بالمعنى المعروف، أى استفراغ الوسع فى كشف الحكم الشرعى عن أدلتها، بينما ليس مرادهم ذلك، بل الاجتهاد عندهم هو استفراغ الوسع فى طلب المصالح والفساد وتشريع الأحكام على وفقها من ناحية المجتهد فليس هناك حكم واقعى يطلبه المجتهد حتى يلزم المحال. ثم إن للغزالي هنا فى توجيه نظره كلاماً حاصله ما يلى: الكلام الكاشف للغطاء رحمه الله عن هذا الكلام المبهم هو أنا نقول: المسائل منقسمة إلى ما ورد فيها نصّ وما لم يرد، أما ما ورد فيه انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥٦٨ نصّ، فالنصّ كأنه مقطوع به من جهة الشرع، لكن لا- يصير حكماً فى حقّ المجتهد إلا إذا بلغ وعثر عليه، وأما إذا لم يبلغه ولم يعثر عليه فليس هو حكماً فى حقّه إلا بالقوة، لأنّ الحكم الفعلى عبارة عن النصّ البالغ المعثور عليه، وأمّا ما لم يرد فيه نصّ فيعلم أنه لا- حكم فيها لأنّ حكم الله تعالى خطابه، وخطابه يعرف بأن يسمع من الرسول أو يدلّ عليه دليل قاطع من فعل النبى صلى الله عليه وآله أو سكوته، فإذا لم يكن خطاب لا مسموع ولا مدلول عليه فكيف يكون فيه حكم؟ (١). أقول: إن هذا التقسيم قد نشأ من الخلط بين مراتب الحكم الثلاثة: مرتبة الجعل، وهى مرحلة الإنشاء، نظير ما يصوّب فى مجالس التقنين فى زماننا هذا قبل الإبلاغ إلى الدولة والموظفين للإجراء، فإنه وإن كان مصوباً فى هذه المجالس ولكن لا يكلف المواطنون بالعمل به إلا بعد إبلاغه رسمياً إلى الدولة. ومرحلة الفعليّة وهى مرحلة الإبلاغ والبعث أو الزجر فيلزم العمل على طبقه. ومرحلة التنجيز، وهى مرحلة استحقاق العقاب فى صورة ترك العمل، وهى لا تشمل الجاهل القاصر أو العالم العاجز عن العمل به وأمثالهما.

فى بطلان القسم الأول من التصويب (التصويب الأشعري)

إشارة

إذا عرفت هذه الامور الثلاثة فاعلم: أن الحقّ بطلان التصويب بالمعنى الذى اشتهر بين المصوّبة (أى التصويب الأشعري) لأنّ هذا المعنى من التصويب يبتنى على أمرين: ١- وجود وقائع خالية عن الحكم. ٢- أن يكون اختيار التقنين بيد الفقيه فيكون من شؤون الفقيه جعل الحكم وتقنين الأحكام فيما لا حكم فيه، ذلك الأمر الذى يعبر عنه أخيراً بالتشريع الإسلامى، والذى يذكر له مصادر ومنابع. وكلا الأمرين قابل للمناقشة والمنع: انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥٦٩ أمّا الأمر الأول: فلما مرّ فى بيان بطلان الاجتهاد بمعنى التشريع والتقنين من ناحية المجتهد إجمالاً، وتفصيله: إننا نقول: كلّ ما يحتاج إليه الامية إلى يوم القيامة فقد ورد فيه حكم، والدليل عليه: أولاً: كتاب الله الكريم أى قوله تعالى: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي» (١)، وقوله تعالى: «مِا قَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ» (٢) وقوله تعالى: «وَوَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ» (٣)، فلو كانت بعض الوقائع خالية عن الحكم لما كان الدين كاملاً، والنعمّة تامّة، ولم يكن الكتاب تبياناً لكلّ شىء (لأنّه لو لم يكن تبياناً للمسائل الجزئية الخارجيّة كمسائل العلوم الفلكيّة والطبيعيّة ونحوهما فلا أقلّ من كونه تبياناً للمسائل الكليّة الشرعيّة)، بل كان الدين ناقصاً فاستعان سبحانه (العياذ بالله) من خلقه على إتمامه وإكماله، ولزم من ذلك مفسد جمّة سنشير إليها. وثانياً: الروايات الكثيرة الواردة من ناحية أئمّة أهل البيت عليهم السلام، وهى على طوائف أربعة: الطائفة الاولى: حديث الثقلين الذى تواتر نقله بين الفريقين، فإنه روى باسناد عديده فى الكتب المعروفة من الشيعة وأهل السنة، وينبغى نقل واحدٍ منها من باب التيمّن والتبرّك، وهو ما ورد فى صحيح الترمذى قال: «حدّثنا نصر بن عبدالرحمن الكوفى حدّثنا زيد بن الحسن وهو الأنماطى عن جعفر بن محمّد عن أبيه عن جابر بن عبد الله قال: رأيت رسول الله صلى الله عليه و

آله في حجته يوم عرفه وهو على ناقته القصواء يخطب فسمعتة يقول: يا أيها الناس إنني قد تركت فيكم ما إن أخذتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي أهل بيتي» (٤). ومن أراد الوقوف على مجموعها فليراجع إلى جامع أحاديث الشيعة، ج ١، الباب ٤، ح ١٨٩ إلى ح ٢٠٩. ولا إشكال في أنه نص على كفاية الرجوع إلى كتاب الله والعتره ليؤمن عن الخطأ ولا- انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥٧٠ يكون الضلال في شيء، ولازمه عدم خلو الوقائع عن الأحكام الإلهية كما لا يخفى. الطائفة الثانية: ما تدل على أن لله في كل واقعه حكماً يشترك فيه جميع الأمة، وقد نقلها الكليني رحمه الله في المجلد الأول من اصول الكافي في باب «الرد إلى الكتاب والسنة وأنه ليس شيء من الحلال والحرام وجميع ما يحتاج إليه إلا وقد جاء فيه كتاب أو سنة»، والشيخ الحر العاملي رحمه الله في المجلد الثاني عشر من كتاب الوسائل الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي وهي روايات كثيرة: منها: ما رواه عمر بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال سمعتة يقول: «إن الله تبارك وتعالى لم يدع شيئاً يحتاج إليه الأمة إلا أنزله في كتابه وبينه لرسوله صلى الله عليه وآله وجعل لكل شيء حداً وجعل عليه دليلاً يدل عليه، وجعل على تعدى ذلك الحد حداً» (١). ومنها: ما رواه حماد بن أبي عبدالله عليه السلام قال: سمعتة يقول: «ما من شيء إلا وفيه كتاب أو سنة» (٢). ومنها: ما رواه المعلى بن خنيس قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «ما من أمر يختلف فيه إثنان إلا وله أصل في كتاب الله عز وجل، ولكن لا تبلغه عقول الرجال» (٣) (أي لا بد أن يسأل من الأئمة المعصومين خلفاء رسول الله صلى الله عليه وآله). ومنها: ما رواه سماعة عن أبي الحسن موسى عليه السلام قال: «قلت له: أكل شيء في كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وآله أو تقولون فيه؟ قال: بل كل شيء في كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وآله» (٤). ومنها: ما ورد في حديث حجة الوداع: «يا أيها الناس: والله ما من شيء يقربكم من الجنة ويباعدكم من النار إلا وقد أمرتكم به، وما من شيء يقربكم من النار ويباعدكم من الجنة إلا وقد نهيتكم عنه» (٥). ومنها: ما رواه مسعدة بن صدقة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: أيها انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥٧١ الناس ... (إلى أن قال): ذلك القرآن فاستنطقوه ولن ينطق لكم، أخبركم عنه: أن فيه علم ما مضى وعلم ما يأتي إلى يوم القيامة، وحكم ما بينكم وبين ما أصبحتم فيه تختلفون فلو سألتموني عنه لعلمتكم» (١). ومنها: ما رواه سليمان بن هارون قال: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: ما خلق الله حلالاً ولا حراماً إلا وله حد كحد الدار ... حتى أرش الخدش فما سواه والجلدة ونصف الجلدة» (٢). ومنها: ما رواه مرازم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إن الله تبارك وتعالى أنزل في القرآن تبيان كل شيء حتى والله ما ترك الله شيئاً يحتاج إليه العباد، حتى لا يستطيع عبد يقول: لو كان هذا أنزل في القرآن إلا وقد أنزله الله فيه» (٣). إلى غير ذلك من أشباهها ونظائرها، وقد نقل جملة منها (ثمانى روايات) المحدث البحراني أيضاً في تفسير البرهان (المجلد الأول ص ١٤) فراجع. ولا يخفى أن المستفاد من هذه الطائفة أن لله في كل واقعه حكماً يشترك فيه العالم والجاهل، وعلى هذا المعنى، التواتر المعنوي من الروايات (لا اللفظي كما هو ظاهر بعض الكلمات). الطائفة الثالثة: روايات متظافرة تدل على وجود كتاب عند الأئمة المعصومين عليهم السلام كان يأماء رسول الله صلى الله عليه وآله وخط على عليه السلام فيه كل ما يحتاج إليه الأمة إلى يوم القيامة حتى إرش الخدش، وكان يسمى بالجامعة. منها: ما رواه بكر بن كرب الصيرفي قال: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: إن عندنا ما لا نحتاج معه إلى الناس، وإن الناس ليحتاجون إلينا، وإن عندنا كتاباً يملأ رسول الله صلى الله عليه وآله وخط على عليه السلام، صحيفة فيها كل حلال وحرام» (٤). ومنها: ما رواه عبدالله بن ميمون عن جعفر عن أبيه قال: «في كتاب على عليه السلام كل شيء انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥٧٢ يحتاج إليه حتى الخدش والأرش والهرش» (١). وفي مجمع البحرين: «والأرض ما يأخذها المشتري من البائع إذا أطلع على عيب في المبيع، والخدش تفرق اتصال في الجلد أو الظفر أو نحو ذلك وإن لم يخرج الدم خدشه خدشاً إذا جرحه في ظاهر الجلد». وفي مقاييس اللغة: «الهاء والراء والشين (هرش) هي مهارش الكلاب، تحريش بعضها على بعض». ومنها: ما رواه أبو بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال سمعتة يقول: «وذكر ابن شبرمة في فتياه، فقال: أين هو من الجامعة أملى رسول الله صلى الله عليه وآله وخطه على عليه السلام بيده، فيها جميع الحلال والحرام حتى ارش الخدش فيه» (٢). ومنها: ما رواه جعفر بن بشير عن رجل عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «ما ترك على عليه السلام شيئاً إلا كتبه حتى ارش الخدش» (٣). ومنها: ما رواه على بن

سعيد قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «أما قوله في الجفر إنما هو جلد ثور مدبوغ كالجرب، فيه كتب وعلم ما يحتاج إليه إلى يوم القيامة من حلال وحرام، إملاء رسول الله صلى الله عليه وآله وخط على عليه السلام» (٤). وفي مجمع البحرين: «الجرب بالكسر وعاء من إهاب شاة يوعى فيه الحب والدقيق ونحوها». الطائفة الرابعة: روايات متظافرة أيضاً تحكم بالاحتياط والوقوف عند الشبهات حتى في موارد الشك في الحكم، وتأمراً بوجوب الفحص والسؤال عند عدم العلم بحكم الله الواقعي، فإنها تدل بالملازمة على وجود حكم واقعي في كل واقعة كما لا يخفى. منها: ما رواه عبد الرحمن بن الحجاج قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجلين أصابا انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥٧٣ صيداً وهما محرمان، الجزاء بينهما أو على كل واحد منهما جزاء؟ قال: لا، بل عليهما أن يجزى كل واحد منهما الصيد، قلت: إن بعض أصحابنا سألني عن ذلك فلم أدر ما عليه، فقال: إذا أصبتم مثل هذا فلم تدرؤا فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه فتعلموا» (١). ومنها: ما رواه جميل بن صالح عن الصادق عليه السلام (وهو معروف بحديث التثليث) عن آبائه عليهم السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله في كلام طويل: الامور ثلاثة: أمر تبين رشده فاتبعه، وأمر تبين لك غيبه فاجتنبه، وأمر اختلف فيه فردّه إلى الله عز وجل» (٢). ومنها: ما رواه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام ما حجة الله على العباد؟ قال: أن يقولوا ما يعلمون ويقفوا عند ما لا يعلمون» (٣). وغير ذلك من أشباهها (٤)، ومفاد جميعها عدم خلو الواقعة عن الحكم الشرعي ولذا لا بد من الاحتياط حتى يسأل عن الإمام المعصوم عليه السلام. ومما ينبغي جداً ذكره في هذا المقام ما مرّ كراراً من خطبة أمير المؤمنين عليه السلام في الذم على الرأي والاجتهاد، وهو قوله عليه السلام: «ترد على أحدهم القضية في حكم من الأحكام فيحكم فيها برأيه، ثم ترد تلك القضية بعينها على غيره فيحكم فيها بخلاف قوله، ثم يجتمع القضاة بذلك عند الإمام الذي إستقضاهم فيصوب آراءهم جميعاً وإلهم واحد، ونبئهم واحد، وكتابهم واحد، فأمرهم الله سبحانه بالإختلاف فأطاعوه، أم نهاهم عنه فعصوه؟ أم أنزل الله سبحانه ديناً ناقصاً فاستعان بهم على إتمامه، أم كانوا شركاء له، فلهم أن يقولوا وعليه أن يرضى؟ أم أنزل الله سبحانه ديناً تاماً فقصر الرسول صلى الله عليه وآله عن تبليغه وأدائه، والله سبحانه يقول: «مَا قَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ» وفيه «تَبَيَّنَّا لِكُلِّ شَيْءٍ» (٥). هذا كله ما ورد من طرق الخاصة، وقد ورد من طرق العامة أيضاً ما يوافق مذهب التخطئة وأن لله تعالى في كل واقعة حكم. منها: ما رواه الترمذي عن أبو هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «إذا حكم الحاكم فاجتهد انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥٧٤ فأصاب فله أجران، وإذا حكم فأخطأ فله أجر واحد» (١). ومنها: ما ورد في الدر المنثور قال: «سئل أبو بكر عن الكلاله فقال: إنني سأقول فيها برأى فإن كان صواباً فمن الله وحده، لا شريك له، وإن كان خطأ فمئى ومن الشيطان والله عنه برى» (٢). إلى غير ذلك من نظائرها. فقد ظهر بركة هذه الآيات والروايات الكثيرة بطلان الأمر الأول، وهو أن ما لا نص فيه لا حكم فيه. أما الأمر الثاني: وهو جواز إعطاء حقّ التقنين بيد الفقيه، ففيه: أنه دعوى بلا دليل، بل اللازم في ما لا يوجد فيه نص خاص على حكم إلهي هو الرجوع إلى الأحكام الظاهرية المتخذة من الاصول العمليّة (البراءة والاحتياط والاستصحاب والتخير، كل في مورده). نعم، أنه يوجب لأهل السنّة الذين أعرضوا عن الثقل الأصغر، الدخول في هرج شديد لخلو كثير من الوقائع عن الحكم عندهم، وهذه نتيجة الإعراض عن العمل بحديث رسول الله صلى الله عليه وآله عليه وآله حديث الثقلين. وينبغي هنا أولاً: الإشارة إلى ما دفعهم إلى القول بالتصويب، وثانياً: إلى المفاسد التي تترتب على القول بالتصويب.

١- أسباب السقوط في هوة التصويب

إنّ هناك اموراً دفعتهم إلى القول بالتصويب: أحدها: قلّة الروايات التي يمكن الإستناد إليها في استنباط الأحكام الشرعيّة عندهم، وذلك نشأ من عدم قبولهم الخلافة التي نصّ بها الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله طيلة رسالته الشريفة انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥٧٥ كراراً، حيث إنّه أوجب حصر الطريق إلى النبي صلى الله عليه وآله في الصحابة، والإعراض عن عترته الطاهرة، حتى بمقدار كونهم طرقاً معتبرة إلى النبي صلى الله عليه وآله، فإذا إنضمّ هذا إلى ورود مجعولات كثيرة في الروايات المنسوبة إلى النبي صلى الله

عليه وآله الذي يطلب بالطبع الجرح والتعديل وطرح عدّة من الروايات، وهكذا إذا إنضمّ إلى المنع عن ضبط الأحاديث من زمن الخليفة الثاني إلى مقدار مائة عام - إستنتج منه تنزّل أخبار النبي صلى الله عليه وآله إلى أقلّ قليل، بحيث نقل أنّ الأحاديث الفقهيّة المعتمدة على زعمهم، الموجودة عند أبي حنيفة عن رسول الله صلى الله عليه وآله كانت محصورة في خمسة وعشرين حديثاً، ولذلك اضطروا أن يلودوا بأقوال الصحابة من قبيل أبي هريرة وأنس، وبالقياسات والظنّيات ونحوهما والتصويب فيها. ثانيها: إعتقادهم في مسألة الخلافة مع شدّة أهميتها بأنّ الرسول صلى الله عليه وآله فوض أمرها إلى الأئمّة أى أهل الحلّ والعقد، فإنّه صلى الله عليه وآله إذا فوض أمر الخلافة بتلك الأهميّة إلى الأئمّة ففي المسائل الفرعيّة بطريق أولى، ولازمه تصويب الأئمّة في آرائهم. ثالثها: إعتقادهم بعدالة الصحابة وعدم خطئهم في الرأى، ولازمه صواب آراء جميعهم في صورة الاختلاف، وبالطبع تعدّد الحكم الواقعي بالإضافة إلى واقعة واحدة.

٢- المفاصد المترتبة على القول بالتصويب

لا خفاء في ما يترتب على هذا القول من المفاصد العديدة في الفقه والمجتمع الإسلامي، وقد أشار إلى بعضها الإمام أمير المؤمنين عليه السلام في خطبته الشريفة التي مرّ ذكرها. منها: الاعتراف بنقصان الدين العياذ بالله، وهو نفس ما أشار إليه الإمام عليه السلام في خطبته. ومنها: انسداد باب الاجتهاد، فإنّ قولهم بانسداد باب الاجتهاد وحصر جواز الفتوى عن الأئمّة الأربعة لهم إنّما نشأ من كثرة الفتاوى الحاصلة من الاجتهاد بالرأى، ووقوع الخلاف الشديد بين الناس باختيار بعض هذه الفتاوى، فقد ألجأهم ذلك إلى سدّ هذا الباب، لإزالة الخلاف، فصار مصداقاً للمثل المعروف: «كم أكلت منعت أكلايت» (إذ كانت الأكلت الأولى سبباً للأمراض الموجبة للحرمان). ومنها: وقوع الفوضى والهرج والمرج الفقهي والقضائي، لملازمته وجود آراء متضادّة ومتعدّدة بعدد المجتهدين في مسألة واحدة، بل إنّ أكثر فساداً وأسوأ حالاً من المجالس التقنيّة انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥٧٦ في يومنا هذا، كما أشرنا إليه سابقاً في أوائل مبحث الاجتهاد والتقليد في الأمر الثاني (حيث إنّ أمر التشريع فيها إنّما هو بيد جماعة تسمّى بشورى التقنين لا فرد فرد من علمائهم ومتخصّصيهم، وهم يضعون لقطر من أقطار الأرض، والواضعون جماعة كثيرة من العقلاء، مندوبون عن الجماهير، بخلاف القول بالتصويب، لأنّهم قد يكون في بلد واحد، أو قرية من القرى مجتهدون متعدّدون، ويكون لكلّ واحد منهم رأى وتقنين على حسب ظنّه الشخصي). وهذا هو الذي سبّب انسداد باب الاجتهاد في أواخر القرن الرابع من ناحية زعماء القوم بعد ما أحسوا خطراً عظيماً، وهو اضمحلال الدين وهدم نظام الأئمّة، لاختلاف الآراء جدّاً، فحدّدها في الأربعة المعروفة، وسدّوا باب الاجتهاد على السائر. وقد أشار إلى هذا المعنى في خلاصة التشريع الإسلامي فقال: إنّ سدّ باب الاجتهاد نشأ من أربعة عوامل: الأولى: توجّه العلماء إلى المسائل السياسيّة وانغمارهم فيها، وتخلفهم عن المسائل العلميّة الفقهيّة، فاضطّروا إلى القول بأنّ المجتهد والقادر على الاستنباط هم العلماء الأوّلون فحسب. الثاني: تحزّب المجتهدين ودخول كلّ واحد منهم في حزب وخطّ سياسي خاصّ فكان ينبغي على كلّ حزب الحصول على دليل من الروايات والآيات على حقّانية حزبه. الثالث: تحاسد العلماء وظهور تصرفات سيّئة قبيحة في سلوكيات بعضهم حيث يتشبّه بكلّ وسيلة دينيّة لتسقيط من انتهى إلى رأى جديد ونظر حديث في مسألة باجتهاده والعمل على تشويه سمعته وتزييف آراءه ولهذا لم يجترأ أحد على الاجتهاد والاستنباط لئلا يقع في معرض تحاسد الآخرين. الرابع: معالجة الفوضى الفقهيّة بالجمود وسدّ باب الاجتهاد (١) (انتهى كلامه). أقول: الأهمّ من هذه الوجوه هو الوجه الأخير، فإنّ القول بالتصويب أوجب الوقوع في فوضى عظيمة، وبالتالي أوجب سدّ باب الاجتهاد، وتسبب في فقر فقهي شديد في المسائل المستحدثة، ولذلك رجع بعضهم في الأزمنة الأخيرة، وإعتقد بفتح باب الاجتهاد. هذا - بخلاف الإماميّة التابعين لمكتب أهل البيت عليهم السلام فلا يترتب على قولهم بالإنفتاح انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥٧٧ أيّة مفسدة، بل إنّ موجب لازدهار علم الفقه والأصول، وتطوّره وتقدّمه باستمرار، وذلك أوّلًا: لاعتبارهم كون مرجع الفتوى للناس أعلم الفقهاء الأحياء، وثانيًا: أنّ اجتهادهم - كما مرّ تعريفه - مبني على أساس النصوص وضوابط خاصيّة

مستفاداً من النصوص أيضاً، لا على القياس والاستحسانات الظنية وأشباهاها مما لا تدرج تحت ضابطه معينة. وبالجملة، أن نتيجة القول بالتصويب - بما أنه يستبطن سد باب الاجتهاد - هي ركود علم الفقه وعدم تكامله فإن القائل به لا يرى في الآراء الفقهيّة الصادرة خطأ حتى يرى نفسه ملزماً بالتحقيق والتتبع ويتعب نفسه للحصول على ما هو الواقع الحقّ بخلاف القول بالتخطئة، فإن القائل به يبذل جهده لتحصيل ذلك الحكم الواحد الواقعي، ولازمه التفكير العميق والتدبر الواسع وإعمال كمال الدقة للظفر بالحقّ والعتور على الواقع. هذا كله في القسم الأول من التصويب.

وأما القسم الثاني: وهو التصويب المعتزلي

(وهو أن لله في كل واقعة حكماً ولكن لمن وصل إليه الخطاب، وأمياً من لم يصل إليه الخطاب فلا حكم في حقه، بل تصل النوبة حينئذٍ إلى تقنين الفقيه) فهو أيضاً باطل بكلتا مقدمتيه، لأن القول بأن الأحكام مخصوصة للعالمين فقط مخالف لظاهر جميع أدلتها، فإن مثل قوله تعالى: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ» وقوله تعالى: «إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَاباً مَوْقُوتاً» عامّ للجاهل والعالم، وليس العلم مأخوذاً في موضوعه، بل العلم طريق إليه، ولو سلّمنا اختصاص الأحكام بالعالمين فلا دليل أيضاً على إعطاء حقّ التقنين بيد الفقيه كما مرّ في نظيره (التصويب الأشعري). وأمياً القسم الثالث: وهو التصويب المبني على القول بسببته الأمارات. ففيه أيضاً: أنه لا دليل على سببته الأمارات فإن ظاهر أدلتها هو الطريقيّة كما مرّ بيانه في محله، فإننا قد قلنا هناك أن قوله تعالى: «فَأَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ» مثلاً بمعنى «فأسألوا حتى انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥٧٨ تعلموا»، ومما يؤكد هذا المعنى ما مرّ كراراً من أن الأمارات الشرعيّة جلّها - لولا كلّها - امضاءات لبناءات العقلاء، ولا إشكال في أنّها طرق إلى الواقع عندهم فقط. وأما القسم الرابع: وهو أن يكون المراد من التصويب جعل أحكام ظاهريّة مماثلة لمؤدّيات الطرق والأمارات فقد قلنا سابقاً أنه هو الصحيح المختار، بل لا يسمّى هذا تصويماً. والدليل عليه: أن أدلته حجّية الأمارات ظاهرة في الجعل والإنشاء، وليس مفادها مجرد المنجزية أو المعدّرية، والشاهد عليه هو السيرة العمليّة للفقهاء وارتكازهم الفقهي والمشرعي، حيث إنهم يعبرون في رسائلهم العمليّة عن مؤدّيات الأمارات بالواجب والحرام، ويحكمون بأن هذا واجب وذاك حرام، لا - أنك معذور إن كان هذا حراماً ولست معذوراً إن كان هذا واجباً. ولكن - كما عرفت - فإن تسمية هذا بالتصويب خلاف الاصطلاح، لأن مصطلح الفقهاء فيه إنما هو في الأحكام الواقعيّة. ثم إنه قد مرّ في أوائل البحث عن أقسام التصويب في ذيل هذا القسم، أنه قد يكون في سلوك هذه الطرق مصالح أهمّ من المصالح الواقعيّة التي تفوت المكلف، وهي التي يعبر عنها بالمصالح السلوكيّة، وبهذا يندفع ما أورد على حجّية الأمارات من أن لازمه تفويت المصلحة أو القاء العبد في المفسدة كما لا يخفى. نعم، قد استشكل بعض الأعلام في المحاضرات في هذا القسم (وبتعبير آخر في هذا المعنى للسبب، وبتعبير ثالث في المصلحة السلوكيّة) من جهتين: الأولى: «أنه لا ملزم للالتزام بهذه المصلحة لتصحيح اعتبار الأمارات وحجّيتها (ودفع الإشكال المزبور) والسبب في ذلك أن اعتبار الأمارات من دون أن ترتّب عليه مصلحة وإن كان لغواً فلا يمكن صدوره من الشارع الحكيم، إلّا أنه يكفي في ذلك ترتّب المصلحة التسهيليّة عليه، حيث إنّ تحصيل العلم الوجداني بكلّ حكم شرعي لكلّ واحد من المكلفين غير ممكن في زمان الحضور فضلاً عن زماننا هذا، ولو أمكن هذا فبطبيعة الحال كان حرجياً لعامّة المكلفين في عصر الحضور فما ظنّك في هذا العصر، ومن الواضح أن هذا منافٍ لكون الشريعة انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥٧٩ الإسلاميّة شريعة سهلة وسمحة. الثانية: أن مردّ هذه السببته إلى السببته المعتزليّة في انقلاب الواقع وتبدّله لأننا إذا افترضنا قيام مصلحة في سلوك الأمارات التي توجب تدارك مصلحة الواقع فالإيجاب الواقعي عندئذٍ تعييناً غير معقول» (١). أقول: أمياً الإشكال الأوّل فهو عجيب فإنّ مصلحة التسهيل هي نفس المصلحة السلوكيّة ومصدق بين منها، فلولا هذه المسألة لما أمر الشارع بسلوك هذه الطرق. وأما الثاني فالجواب عنه ظاهر بعد ما عرفت من أن مصلحة التسهيل هي من المصالح السلوكيّة، فما يجاب عن هذه المصلحة هو الجواب في أشباهاها. وبعبارة أوضح: ليست المصلحة السلوكيّة في عرض مصلحة الواقع، فإنّ المصالح الواقعيّة إنّما هي مصالح في أفعال المكلفين، وأمّا

المصلحة السلوكية فإنما هي مصلحة في سلوك هذا الطريق بقصد الوصول إلى الحكم الواقعي، فيكون أحدهما في طول الآخر، ولا معنى للتخيير حينئذٍ.

الأمر السابع: تبدل رأى المجتهد

وفيه يبحث أيضاً عن مسألة العدول عن مجتهد إلى آخر، من حى إلى حى أو من ميت إلى حى لاشتراك المسألتين في الأدلة، وهو بحث مبتلى به كثيراً، وي طرح تارةً بالنسبة إلى المجتهد نفسه في العمل برأيه، واخرى بالنسبة إلى مقلديه. كما أن الكلام فيه تارةً يقع في العبادات واخرى في المعاملات بالمعنى الأخص، كما إذا اشترى داراً بالبيع الفضولي أو المعاطاة، ثم تبدل رأيه إلى بطلانه، وثالثة في المعاملات بالمعنى الأعم، كما إذا تزوج بالعقد الفارسي، ثم تبدل رأيه وذهب إلى إشتراط العريضة، أو كان قائلاً في باب الرضاع باعتبار أكثر من عشر رضعات في حصول المحرمية فتزوج بمن إرتضعت من أمه عشر رضعات، ثم تبدل رأيه وذهب إلى كفايتها في حصول المحرمية، أو كان قائلاً في باب النجاسات بعدم نجاسة عرق الجنب عن الحرام، وفي باب الطهارة بعدم اعتبار عصر الثوب في انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥٨٠ التطهير، ثم تبدل رأيه إلى نجاسة عرق الجنب عن الحرام، أو اعتبار العصر. ومن جانب آخر تارةً يكون الموضوع موجوداً، كما إذا كانت الذبيحة موجودة أو كان متلبساً بثوب لم يعصره حين تطهيره، واخرى يكون معدوماً. ثم ليعلم أن هذا كله إنما هو في ما إذا كانت الفتوى السابقة موافقة للاحتياط، وأما إذا كانت مخالفة له كما إذا كان قائلاً باعتبار إتيان التسيح ثلاث مرّات وتبدل رأيه إلى كفاية مرّة واحدة فلا إشكال في أنه خارج عن محلّ النزاع. وكيف كان، لابد هنا من تقديم امور: الأول: في الأقوال في المسألة، وهي كثيرة: قول بالأجزاء مطلقاً. وقول بعدم الأجزاء مطلقاً. وقول بالتفصيل، وهو بنفسه متعدّد: تفصيل المحقق الخراساني رحمه الله في الكفاية بين ما إذا كان مدرّك الاجتهاد الأوّل هو القطع بالحكم، أو كان هو الطريق المعتبر شرعاً، وكان المبني اعتبار الأمارات من باب الطريقيّة، فيعامل حينئذٍ مع الأعمال السابقة معاملة البطلان، وبين ما إذا كان مدرّك الاجتهاد السابق هو الطريق المعتبر شرعاً كان المبني اعتبار الأمارات من باب السببيّة والموضوعيّة، أو كان ملاك الاجتهاد السابق هو الاستصحاب أو البراءة الشرعيّة فيعامل معها معاملة الصحّة. وتفصيل صاحب الفصول رحمه الله بين ما إذا كان الاجتهاد الأوّل في نفس الحكم الشرعي فيتغير الحكم الشرعي بتغير الاجتهاد الأوّل ولا يبقى إلى الآخر، فلو بنى على حليّة حيوان فدكاه، ثم رجع وبنى على تحريم المذكي، وبين ما إذا كان الاجتهاد الأوّل في متعلّق الحكم الشرعي، وقد وقع المتعلّق في الخارج على طبق ذلك الاجتهاد الأوّل، ثم تغير الاجتهاد، فلا يتغير المتعلّق عمّا كان عليه من الصحّة، بل يبقى على آثاره حتّى بعد الرجوع، كما إذا بنى على عدم جزئيّة شيء للعبادة أو عدم شرطيته فأتى بها على الوجه الذي بنى عليه ثم رجع، فيبنى على صحّة ما أتى به. وتفصيل المحقق اليزدي رحمه الله في العروة الوثقى (المسألة ٥٣) بين ما إذا كان موضوع اجتهاده باقياً بنفسه فلا يكون مجزياً، كما إذا أفنى بجواز الذبح بغير الحديد مثلاً فذبح حيواناً كذلك انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥٨١ فمات المجتهد (أو تبدل رأيه) وقُد من يقول بحرّمته وكان الحيوان المذبوح موجوداً فلا يجوز بيعه ولا أكله، وبين غيره من موارد العبادات والمعاملات ممّا قد مضى فيكون مجزياً، فلو قلّد من يكتفى بالمرّة مثلاً في التسيحات الأربع، أو وقع عقداً أو إيقاعاً بتقليد مجتهد يحكم بالصحّة ثم مات، وقُد من يقول بعدم كفاية المرّة وبالبطلان، يجوز له البناء على صحّة العبادة والعقد، ولا- يجب عليه إعادة الأعمال السابقة. الثاني: أن هذه المسألة جزئي من جزئيات مسألة الأجزاء ومصداق من مصاديقها، لأنّ من أقسامه هو الأجزاء في الأوامر الظاهريّة، والمقام من هذا القبيل، لأنّ حجّية فتوى المجتهد للمقلّد حكم ظاهري له. نعم أنّها أعمّ منها من جهة اخرى، فإنّ مسألة الأجزاء مختصّة بباب الأوامر والأحكام التكليفيّة فحسب، ولا تعمّ الأحكام الوضعيّة، بينما البحث هنا أي مسألة التبدل والعدول يعمّ الأحكام التكليفيّة والوضعيّة معاً، فكلّ من المسألتين أعمّ من الاخرى من جهة، وأخصّ منها من جهة اخرى. الثالث: في مقتضى الأصل في المسألة، ولا يخفى لزوم تعيينه حتّى يطالب من يخالفه بالدليل فنقول: لا إشكال في أنّ مقتضى الأصل والقاعدة الأوليّة في المقام هو الفساد فإنّ الأصل مثلاً هو عدم وقوع التذكية شرعاً أو عدم

الإتيان بالصلاة الصحيحة (مع قطع النظر عن القواعد الخاصة التي يمكن جريانها كقاعدة الفراغ ونحوها) فهو يوافق القول بعدم الإجزاء فلا بد للقائلين بعدم الفساد من إقامة الدليل عليه. إذا عرفت هذا فاعلم: أنه إذا كان مدرك الاجتهاد السابق هو القطع ثم انكشف خلافه بالقطع أيضاً فلا وجه حينئذٍ للقول بالإجزاء، لأن المفروض أنه لم يكن في الواقع أمر من جانب المولى، بل إنه امتثل أمراً خيالياً منقوشاً في الذهن فقط، وذلك لأن القطع ليس من الأمارات الشرعية حتى يقال: إنه أمارة كسائر الأمارات يتولد منها حكم ظاهري شرعي، بل هو من الأمارات العقلية التي تكون مجرد طرق إلى الواقع فحسب، ومنه يعلم الحال فيما إذا زال القطع السابق وقامت أمارة شرعية على خلافه. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥٨٢ لكن موارد تبدل رأى المجتهد ليست من هذا القبيل غالباً لأن ما يتبدل عند المجتهد في غالب الموارد إنما هو الأمارات الظنية المعتمدة، كما أن رجوع المقلد إلى مجتهد آخر أيضاً ليس من هذا القبيل أصلاً، لأن الحجية عنده إنما هو قول المجتهد وهو أمارة ظنية عقلانية أمضاها الشارع المقدس. والمهم في المقام هو ما إذا كانت فتوى المجتهد على أساس أمارة شرعية وكان المبنى في حجية الأمارات، الطريقتية (كما هو الحق)، وحينئذٍ يستدل للإجزاء بوجوه عديدة: الوجه الأول: (وهو العمدة) إن إطلاقات أدلة حجية الأمارات لا تشمل الأعمال السابقة التي أتى بها المكلف وفقاً لأمارات كانت حجة عليه حين العمل، وبعبارة أخرى: إن أدلة حجية الأمارات وإن كانت مطلقة من حيث الزمان، ولكنها منصرفة إلى زمان الحال والاستقبال، ولا تشمل ما عمل سابقاً على وفق أمارة أخرى، أي أن القدر المتيقن منها إنما هو الحال والمستقبل، كما أنه كذلك في الأمارات العرفية، فمن أعطى دراهم بيد وكيله، وأمره بأن يتجر بها أحسن التجارة وأنفعها، والوكيل لا يعلم ما هو أنفعها وأحسنها فيعتمد فيها على قول الخبرة، ويسأل زيد الخبرة عنها مثلاً، فيعمل على وفق رأيه، ثم بعد مضي زمان يسأل عن عمرو الخبرة نفس ذلك، فيجيبه بما يخالف رأى زيد، فحينئذٍ هل يكون معنى حجية كلام عمرو بإبطال جميع العقود السابقة لأنه لم يكن وكيلاً في إبتياح غير الأنفع، فالعقود الواقعة عليها فضوليته، أو أن القدر المتيقن منها إنما هو بالنسبة إلى الحال والاستقبال؟ لا إشكال في أن وجداننا العرفي يحكم بالثاني. وعلى أي حال: لا اطلاق في الاجتهاد الثاني حتى يعم الواقعة السابقة، ولا أقل من الشك في ذلك، ولعل هذا هو مراد من قال (وهو صاحب الفصول وغيره): «الواقعة الواحدة لا تتحمل اجتهادين»، ولعله هو العلة للسيرة المدعاة في كلمات بعضهم على عدم إعادة الأعمال السابقة (وكون الإعادة أمراً مستغرباً في أذهان أهل الشرع بأن يعمل بفتوى مجتهد عشرات سنه، ثم بعد تبدله أو تقليد مجتهد آخر يعيد جميع أعماله التي عملها في هذه السنوات، وكذلك فيما بعده من تبدلات الرأي، ولعله أيضاً المصدر الوحيد لما ادعى من الإجماع في المسألة، ولا أقل في العبادات. وإن شئت قلت: الإجماع المدعى والسيرة المستمرة التي وردت في كلمات بعضهم - ولا انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥٨٣ يبعد قبولها في الجملة - أيضاً مؤيدتان لما ذكرنا من الدليل. ثم إن هيهنا بيانين آخرين لا يمكن الالتزام بهما إلا إذا رجعا إلى البيان المزبور: أحدهما: أن الاجتهاد اللاحق كالاجتهاد السابق، ولا دليل على ترجيحه عليه حتى يبطله. وهذا بحسب ظاهره باطل قطعاً، لأن المفروض أن المجتهد يرى الاجتهاد السابق في الآن باطلاً ولو ظناً، ويكون هذا الزمان زمان حكومة الاجتهاد الثاني، فكأنه ظفر لمصدر الاجتهاد السابق معارضاً لم يظفر به سابقاً. إلا أن يرجع إلى أن دليل حجية الاجتهاد اللاحق لا يعم الأعمال السابقة وهو نفس ما ذكرناه. ثانيهما: ما ذكره في «التنقيح» من دون أن يقبله، وحاصله: أن الاجتهاد الأول كان حجة في ظرفه، والاجتهاد الثاني حجة من زمن تحققه، ولا يعم السابق، فكل حجة في ظرفه الخاص به. وبعبارة أخرى: المفروض في المقام هو ما إذا كان إنكشاف الخلاف بقيام حجة معتبرة على الخلاف، فلا علم وجداني بكون الاجتهاد السابق على خلاف الواقع، وحينئذٍ كما يحتمل أن يكون الاجتهاد الثاني مطابقاً للواقع، يحتمل أيضاً أن يكون الاجتهاد الأول كذلك، فهما متساويان من هذه الجهة لأن الاجتهاد اللاحق لا يكشف عن عدم حجية الاجتهاد السابق في ظرفه، لأن إنكشاف الخلاف في الحجة أمر غير معقول، بمعنى أن السابق يسقط عن الحجية في ظرف الاجتهاد الثاني مع بقاءه على حجيته في ظرفه «١». وهذا أيضاً لا يمكن المساعدة عليه بظاهره، لأن الاجتهاد الثاني وإن كان زمان حجيته حين وصوله، ولكنه يمكن أن يكون عاماً من حيث المحتوى والمؤدى فيشمل الأعمال السابقة أيضاً. فمثلاً إذا ظفر المجتهد برواية تدل على وجوب صلاة الجمعة فإنها وإن صارت حجة من زمن وصولها ولكن مضمونها ومحتواها

يدل على وجوب صلاة الجمعة من زمن الرسول صلى الله عليه وآله إلى يوم القيامة، لأن مقتضاها ثبوت مدلولها في الشريعة المقدسة من الابتداء، لعدم اختصاصه انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥٨٤ بعصر دون عصر، وحينئذ يكون العمل المأتى به على طبق الحجّة السابقة باطل بمقتضى الحجّة الثانية. إلا أن يقال: إن المقصود من هذا البيان أن المضمون المذكور منصرف من الأعمال السابقة التي عمل فيها بدليل معتبر في وقته، فيرجع إلى ما ذكرنا من البيان. الوجه الثاني: أن عدم الإجزاء يؤدي إلى العسر والحرّج المنفيين عن الشريعة السمحة، لعدم وقوف المجتهد غالباً على رأى واحد، فيؤدي إلى الاختلال فيما بيني فيه عليها من الأعمال. وفيه: أنه أخص من المدعى من وجه، وأعم منه من وجه آخر، أمّا كونه أخص منه فلائذ المعروف أن المعيار إنما هو الحرّج الشخصي لا النوعي فلا يعمّ الدليل جميع المكلفين، وأمّا كونه أعم منه فلشموله موارد القطع واليقين مع أنه لا- كلام في عدم الإجزاء في موارد القطع. الوجه الثالث: الإجماع على الإجزاء مطلقاً أو في خصوص العبادات على الأقل. وفيه: أولاً: أنه منقول لا- دليل على حجّيته، وثانياً: يكون محتمل المدرك لو لم يكن متيقّنه. الوجه الرابع: السيرة المتشرّعة المستمرة على عدم الإعادة والقضاء مع أن تبدل الرأى أمر شائع بين المجتهدين. وفيه: أن إرجاع هذه السيرة إلى زمن المعصوم عليه السلام أمر مشكل جدّاً، لأنه وإن كان الاجتهاد موجوداً في ذلك الزمان أيضاً ولكن لم يكن على نحو تبدل الآراء والعدول عنها بحيث كان في مرأى ومسمع من الأئمّة المعصومين عليهم السلام، ولعلّ منشأ هذه السيرة وكذا الإجماع هو الدليل الأول الذي اخترناه، كما أشرنا إليه آنفاً. الوجه الخامس: أن عدم الإجزاء يوجب ارتفاع الوثوق في العمل بآراء المجتهدين، من حيث إن الرجوع في حقهم محتمل، وهو منافٍ للحكمة الداعية إلى تشريع حكم الاجتهاد. وفيه: أنه مجرد إستحسان ظني لا يركن إليه ما لم يلزم منه عسر حرج اختلاف النظام. الوجه السادس: ما استدلل به بعضهم من الاستصحاب على بقاء آثار السابقة للأعمال التي أتى بها. وفيه: أولاً: ما ذكرناه غير مرّة من عدم حجّية الاستصحاب في الشبهات الحكميّة، وثانياً: وهو العمدة: أن المقوم للأحكام السابقة كان رأى المجتهد، والمفروض انتفاؤه فعلاً انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥٨٥ وإنقلابه إلى غيره، فإذا عدم الرأى كيف يمكن استصحاب آثاره، وهو أشنع من الاستصحاب عند تبدل الموضوع وتغيّره. الوجه السابع: ما استدلل به بعض الأعلام على الإجزاء وعدم انتفاض الآثار السابقة بعد تقسيمه الأحكام إلى التكليفيّة والوضعيّة، وحاصله: أمّا أحكام الوضعيّة: بالمعنى الأعم فإنها تتعلّق غالباً بالموضوعات الخارجيّة، ولا معنى لقيام المصلحة بها، بل المصلحة قائمة بالأمر الاعتباري، ففي عقد المعاوضة مثلاً المصلحة لا تقوم بالمال بل بالملكيّة الحاصلة من المعاوضة القائمة بالمال، فإذا أدت الحجّة إلى أن المعاوضة مملّكة فقد وجدت المصلحة في جعل الملكيّة، فإذا قامت الحجّة الثانية على أن المعاوضة لا تفيد الملكيّة لم تكشف إلّا عن أن المسألة من لدن قيامها إنما هي في جعل الإباحة في المعاوضة لا في جعل الملكيّة، فقيام الحجّة الثانية من قبيل تبدل الموضوع. وأمّا الأحكام التكليفيّة: فهي وإن كانت تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها ويتصوّر فيها كشف الخلاف، إلّا أنّ الحجّة الثانية إنما يتّصف بالحجّية بعد إنقطاع الحجّة السابقة، فالحجّة الثانية لم تكن حجّة في ظرف الحجّة السابقة، وإنما حجّيتها تحدث بعد سلب الحجّية عن السابقة، وإذا كان الأمر كذلك استحال أن تكون الحجّة المتأخّرة موجبة لانقلاب الأعمال المتقدّمة عليها، (انتهى ملخصاً) «١». وفيه: أولاً: أنه قدس سره هل يتكلّم على مبنى القائلين بالسببيّة في حجّية الأمارات أو الطريقيّة؟ من الواضح أنه لا يقول بالأول، وأمّا على الثاني فالحجج الشرعيّة لا تكشف عن المصالح الواقعيّة لأنها تتضمن أحكاماً ظاهريّة فحسب، والمصلحة السلوكيّة لا توجب الاجزاء، فما ذكره من أن المصلحة حاصلة في عقد المعاوضة بعد قيام الحجّة أمر غريب على مناه، وقوله: «إذا أدت الحجّة إلى أن المعاوضة مملّكة فقد وجدت المصلحة في جعل الملكيّة في المعاوضة» نفس القول بالسببيّة من دون تفاوت. وأمّا دعوى الاستحالة في كون الحجّية المتأخّرة موجبة لانقلاب الأعمال المتقدّمة في الأحكام التكليفيّة فهو أغرب منه، فإن الأعمال المتقدّمة لم تثبت صحتها واقعاً وإنما ثبتت انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥٨٦ صحتها ظاهراً (كما هو المفروض) والانقلاب إنما هو بالنسبة إلى آثارها الموجودة الآن من القضاء والإعادة، وهذا ليس من المستحيل أبداً. اللهم إلّا أن يعود كلامه إلى ما ذكرنا آنفاً من أن الحجّية الثانية لا تدلّ على ترتيب الآثار عليها إلّا بالنسبة إلى أعماله في الحال وفي المستقبل، لانصرافها عمّا أتى به وفقاً للحجّة السابقة، والانصراف العرفي أمر، ودعوى

الاستحالة العقلية أمر آخر. وثانياً: ما أفاده من أنه لا معنى لقيام المصلحة أو المفسدة بالجسم والموضوع الخارجي. فيرد عليه: أن الطهارة والنجاسة من الأحكام الوضعية تتبعان المصالح والمفاسد الموجودة في الموضوعات الخارجية، وهكذا أشباههما. بقي هنا شيء: وهو أن ما ذكرناه هنا إنما هو مقتضى القواعد الأولية في الأعمال السابقة المطابقة للاجتهاد الأول مع قطع النظر عن مقتضى القواعد الثانوية الخاصة، فإن ههنا قواعد خاصة تقتضى صحة الأعمال السابقة: منها: ما يختص بباب الصلاة، وهي قاعدة «لا تعاد الصلاة إلا من خمس» لشمول إطلاقها للجاهل القاصر، وما نحن فيه من مصاديقه لأن المجتهد إذا أخطأ في إجهاده كان من هذا القبيل، فإذا أدى الاجتهاد الأول إلى عدم جزئية شيء للصلاة مثلاً والمكلف أتى بالصلاة على طبقه، ثم تبدل الرأي وانكشف الخلاف وظهرت جزئية ذلك الشيء صحت الصلاة، ولا إشكال في عدم وجوب الإعادة والقضاء. ومنها: ما يختص بباب الصيام فإن الأدلة التي تدل على أن الإفطار يوجب البطلان مختصة بالعالم العامد فقط ولا تشمل ما نحن فيه، ولازمه صحة الصيام الذي أتى به المكلف وفقاً للاجتهاد الأول. منها: الإجماع على الإجزاء في بعضهم العبادات، وقد ادّعا بعضهم وقال في مستمسكه «نسب إلى بعض دعوى صريح الإجماع بل الضرورة عليه» (١). انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥٨٧ ولكن فيه: أولاً: أنه من قبيل الإجماع المنقول الذي لا دليل على حجتيه، فإن المحصل منه في أمثال المقام لم يتعرض أكثر الأصحاب للمسألة في كلماتهم أمر مشكل جداً. وثانياً: أنه محتمل المدرك لو لم يكن متيقننا فإننا نحتمل (على الأقل) استنادهم في ذلك إلى بعض الوجوه المستدل بها في المقام، وقد مرّ عليك ذكرها آنفاً. وثالثاً: أن المحكي عن العلامة والعميدى * دعوى الإجماع على خلافه (على ما في مستمسك الحكيم قدس سره). هذا كله فيما إذا كانت فتوى المجتهد على أساس أمانة من الأمارات الشرعية. ومنه يظهر الكلام في الاصول العملية العقلية أو الشرعية، فإن الحكم الحاصل منها حكم ظاهري، وقد عمل به المكلف، ثم تبين بحسب الاجتهاد الثاني خلافه، فيأتي جميع ما ذكرنا في الأمارات والأدلة الاجتهادية. وملخص الكلام في المقام: أن تبدل الرأي على ثلاثة صور: تارة يكون العمل قد مضى ثم تبدل الرأي، ففي هذه الصورة لا إشكال في الإجزاء إلا فيما إذا كان مدرك الاجتهاد السابق هو القطع. واخرى: السبب قد مضى والمسبب باقٍ على حاله كما في مثال الذبيحة فإن عمل التذكية فيه قد مضى وأما الحيوان المذكى فهو موجود في الحال، ومثل عقد النكاح بالفارسية فالعقد قد مضى وأما مسببه ومنشأه وهو الزوجية باقٍ على حاله، ومثل ما إذا اشترى داراً بعقد المعاوضة فمسببه وهو ملكية الدار باقية على حالها، ففي هذه الصورة أيضاً إذا تبدل رأى المجتهد، الصحيح هو الإجزاء من دون فرق بين مثال الذبيحة وإنشاء العقد باللغة الفارسية لأن كليهما من باب واحد، والمسبب (أو الموضوع على تعبير المحقق الزيدى رحمه الله في العروة الوثقى) باقٍ على حاله في كليهما، ولا وجه للفرق بينهما كما ذهب إليه السيد الزيدى رحمه الله، ولذلك علق على كلامه وإستشكل عليه أكثر المعلقين. وثالثه: يكون الموضوع باقياً على حاله، كما إذا اجتهد سابقاً ورأى كفاية سبعة وعشرين شبراً في تحقق الكربة، واجتهد في اللاحق على عدم كفايتها، وكان الماء المحكوم بالكربة سابقاً باقياً على حاله، ورأى سابقاً عدم نجاسة ملاقى الشبهة المحصورة أو عدم نجاسة عرق انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥٨٨ الجنب عن الحرام أو دم البيض، والآن يرى نجاستها وهي باقية على حالها، ففي هذه الصورة لا إشكال في عدم الإجزاء، لأن الكلام فيه ليس في الأعمال الماضية، بل بالنسبة إلى الحال والمستقبل، بأن يعامل مع هذا الماء معاملة الكربة في الحال والآتي فلا ريب في عدم الإجزاء. فالحق في المسألة هو التفصيل بين الصورتين الأوليين والصورة الأخيرة، والقول بالإجزاء في الأوليين دون الأخيرة، ومنه يظهر حال سائر التفاصيل المذكورة في المقام والجواب عنها. ثم إن هنا تفصيلاً آخر اختاره سيدنا الاستاذ الحكيم رحمه الله في مستمسكه، وحاصله: الفرق بين أعمال المجتهد نفسه وأعمال مقلديه، وعدم الإجزاء في الأولى والإجزاء في الثانية، أما حكم المجتهد نفسه بالإضافة إلى الأعمال السابقة على العدول فالظاهر وجود التدارك عليه، لأن الدليل الأول في نظره على الفتوى اللاحقة لا فرق فيه بين الوقائع السابقة واللاحقة، وأما بالنسبة إلى المقلد فيمكن الاستدلال على صحة الأعمال السابقة بأن ما دلّ على جواز العدول أو وجوبه إنما دلّ عليه بالإضافة إلى الوقائع اللاحقة سواء كان هو الإجماع أو غيره، مضافاً إلى استصحاب بقاء الحجية للفتوى السابقة بالإضافة إلى الوقائع السابقة، نعم لو كان العدول لأجل علمية المعدول إليه فوجوب العدول إليه يقتضى تدارك الأعمال السابقة

لإطلاق دليل حجّية فتوى الأعلام، (إنتهى كلامه ملخصاً) «١». وفيه: أن الإنصاف عدم الفرق بين المجتهد والمقلد في هذا الباب، ولا بين أن يكون تبدل الفتوى للعدول إلى الأعلام أو غير ذلك من أسباب العدول وتغيير الفتوى، فإن الفتوى الأخيرة التي استنبطها المجتهد عن الأدلة غير مقيدة بزمان ولا مكان، ولا حال دون حال، بل محتواها أن الحكم الشرعي من زمن النبي صلى الله عليه وآله إلى آخر الدنيا هو هذا كما كانت الأولى قبل كشف خلافها كذلك، فإذا ثبت حجّية فتوى المجتهد، في زمان وجب ترتيب الآثار على كلامه بالنسبة إلى جميع الأزمنة. اللهم إله أن يقال: بانصراف حجّيتها إلى خصوص الوقائع اللاحقة، ولكن يجري مثل هذه الدعوى بالنسبة إلى المجتهد نفسه لأنه وإن كان يعترف بالخطأ في الجملة ولكن المفروض انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥٨٩ أنه ليس معناه حصول القطع بطلان الفتوى السابقة لأنه خارج عن محلّ الكلام، بل يحتمل صحّتها أيضاً في متن الواقع، وإن كانت وظيفته فعلاً العمل بالثانية. وحينئذ يمكن دعوى انصراف أدلة حجّية الفتوى اللاحقة إلى الوقائع اللاحقة حتى بالنسبة إلى المجتهد نفسه، هذا إذا كان الدليل لفظياً، وأما إذا كان دليل الحجّية لثباً فالقدر المتيقن منه ليس إلماً ذكرناه، وهذا الكلام يجري بالنسبة إلى الأعلام أيضاً. إلى هنا تمّ الكلام عن المقام الأول من مباحث الاجتهاد والتقليد (وهو البحث عن أحكام الاجتهاد).

المقام الثاني: في مباحث التقليد

إشارة

وهو في اللغة جعل القلادة على العنق، قلده تقليداً جعل القلادة على عنقه، ومنها تقليد الولاية الأعمال، وتقليد البدنة أن يعلّق في عنقها شيء ليعلم أنه هدى، وتقليد السيف تعليقه في العنق أو شدّه على وسطه، وأما الاقليد فهو معرّب «كليد»، وفي مجمع البحرين أنه لغة يمانية بمعنى المفتاح، فلا ربط بينه وبين مادة القلادة. وأما التقليد في المقام، أي التقليد عن المجتهد فالمعروف أنه قبول قول الغير من غير دليل، لأنّ المقلد يجعل عمله كالقلادة على عنق المجتهد، وقيل أن المقلد يجعل طوق التبعية على عنقه. وأما في الاصطلاح فقد ذكر شيخنا الأعظم الأنصاري رحمه الله له في رسالته الشريفة أربعة معانٍ: ١- العمل بقول الغير. ٢- قبول قول الغير. ٣- الأخذ بقول الغير. ٤- متابعة قول الغير. ويمكن أن يقال: إنها جميعاً ترجع إلى معنى واحد ولكن يستخرج منها عند الدقة ثلاثة مفاهيم مختلفة: أحدها: العمل بقول الغير، ثانيها: الأخذ بقول الغير بقصد العمل من دون العمل به، ثالثها: الالتزام القلبي بالعمل به وإن لم يأخذه ولم يعمل به، ثم يقع البحث في أنه أي شيء من انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥٩٠ هذه الامور الثلاثة يعبر عن حقيقة التقليد، فهل هي الالتزام القلبي بفتوى المجتهد سواء أخذ بها أم لم يأخذ، وسواء عمل بها أم لم يعمل، أو أنه الالتزام مع الأخذ بقصد العمل سواء عمل أم لم يعمل، أو أنه الالتزام مع الأخذ والعمل؟ وللمحقّق الخراساني رحمه الله تعريف خامس، وهو: الأخذ بقول الغير بغير دليل، فأضاف إليه قيد «بغير دليل»، ولا ريب في أن مراده من الدليل إنما هو الدليل التفصيلي، وإلا يكون للمقلد دليل في تقليده إجمالاً بلا إشكال. وفي العروة الوثقى للمحقّق اليزدي؛ تعريف سادس وهو: الالتزام بالعمل بقول مجتهد معيّن، فإنه قال في المسألة ٨: «التقليد هو الإلتزام بالعمل بقول مجتهد معيّن وإن لم يعمل بعد، بل ولو لم يأخذ فتواه فإذا أخذ رسالته والتزم بما فيها كفى في تحقّق التقليد». وقد وافقه جماعة من المحشّين، وخالفه جماعة أخرى منهم وقالوا: «التقليد هو الأخذ بفتوى المجتهد للعمل». والتعريف السابع ما هو المختار، وهو: الاستناد إلى رأى المجتهد في مقام العمل. فإنّ الإنصاف أن التقليد إنما هو العمل استناداً إلى قول المجتهد أو أنه الاستناد في مقام العمل، والدليل عليه: أولاً: أنه هو المناسب للمعنى اللغوي حيث إنّه عبارة عن جعل القلادة في العنق، ولا ريب في أن قلادة التقليد تعلّق على عنق المجتهد بعد أن عمل المقلد بفتاويه استناداً إليها. ثانياً: ما سيأتي في مسألة جواز التقليد وعدمه ممّا استند إليه لعدم الجواز من الآيات الناهية عن العمل بغير علم، حيث إنّ لازمه كون التقليد هو العمل بغير العلم، ولم يردّ عليه (لا- من جانب المستدلّين بها لعدم جواز التقليد ولا من جانب المجيبين عنهم) بأنّ هذه الآيات لا ربط لها بمسألة التقليد لأنه ليس من مقولة العمل،

فكأن الطرفين توافقا على كونه من قبيل العمل. وثالثاً: أن المقصود من التقليد والأثر الشرعي المترتب عليه إنما هو صحة العمل وهي لا تحصل بدون العمل. وبعبارة أخرى: كما أن الآثار الشرعية التي تترتب على التقليد عبارة عن الآثار في مقام العمل فليكن معناه أيضاً كذلك، أي لا بد من إدخال العمل في معناه. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥٩١ ثم إن القائمين بأن التقليد عبارة عن الإلتزام القلبي أو الأخذ بالفتوى فعمدة الدليل عليه عندهم: أولاً: ما جاء في كلمات المحقق الخراساني رحمه الله وغيره من إشكال الدور، بيان: أنه لا بد أن يكون العمل عن تقليد، فيكون التقليد في رتبة سابقة على العمل، فلو كان التقليد عبارة عن العمل فيكون في رتبة متأخرة عنه، فيلزم منه الدور وتقديم ما حقه التأخير. وإن شئت قلت: أن وقوع العبادة في الخارج هو مما يتوقف على قصد القربة، وقصد القربة على ثبوت كونها عبادة، وثبوت ذلك للعامي مما يتوقف على التقليد، فلو كانت التقليد هو العمل، أي وقوع العبادة في الخارج، لتوقف وقوعها في الخارج على وقوعها في الخارج، وهو دور واضح. ثانياً: أن التقليد سابق على العمل، فلو كان التقليد هو نفس العمل لكان العمل الأول بلا تقليد. ثالثاً: أن التقليد في اللغة جعل القلادة على عنق المقلد، ولا إشكال في أنه يتحقق بالالتزام وإن لم يعمل بعد. والجواب عن الأول: أنه لم يرد في آية ولا رواية من أنه لا بد أن يكون العمل عن تقليد ومسبوقاً بالتقليد وناشئاً عنه كي يجب أن يكون التقليد سابقاً على العمل، بل الذي يجب على المقلد إنما هو العمل بقول المجتهد والأخذ بكلامه، فلو عمل بقوله فقد صدق أنه قلده وإن لم يصدق أنه عمل عن تقليد. وبعبارة أخرى: أنه قد وقع الخلط بين التقليد والحجّة، فإن ما يجب على المقلد إنما هو إتيان العمل عن حجّة، والتقليد عبارة عن العمل عن حجّة، لأننا نقول: لا بد أن يكون المكلف في أعماله وعباداته إما مجتهداً أو محتاطاً أو مقلداً، ولا نقول: لا بد أن يكون عمله عن تقليد، وحينئذ يكون علمه الأول أيضاً مع التقليد وينطبق عليه عنوانه، لأنه أيضاً يكون عن حجّة ودليل، وبهذا يظهر الجواب عن الدليل الثاني. وأما الدليل الثالث ففيه: ما مر من معنى التقليد في اللغة، فإنه ليس عبارة عن جعل القلادة على عنق المقلد، بل هو عبارة عن جعل قلادة المسؤولية على عنق المجتهد ولا يحصل ذلك إلا بعد العمل. والعمدة في المقام والذي يسهل الخطب أن التكلم في مفهوم التقليد لا يترتب عليه ثمرة انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥٩٢ فقهية، وذلك لأنه أمر حادث في مصطلح الفقهاء لم يرد في آية ولا رواية ولا معقد إجماع إلا في مرسله الإحتجاج عن أبي محمد العسكري عليه السلام: «فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلدوه» (١). لكنّها مضافاً إلى ضعفها من ناحية السند مؤيّدته لما ذكرنا لأنّ الذمّ الوارد فيها إنما هو على عملهم بفتاوى من لا يوثق به من علماء أهل الكتاب. نعم، عن محمد بن عبيدة قال: قال لي أبو الحسن عليه السلام: «يا محمد أتم أشدّ تقليداً أم المرجئة؟ قال: قلت: قلّدنا وقلّدوا، فقال: لم أسألك عن هذا، فلم يكن عندي جواب أكثر من الجواب الأول، فقال أبو الحسن عليه السلام: أن المرجئة نصبت رجلاً لم تفرض طاعته وقلّدوه، وأنكم نصبت رجلاً وفرضتم طاعته ثم لم تقلّدوه، فهم أشدّ منكم تقليداً» (٢). ولكنّها- مع قطع النظر عن وجود سهل بن زياد في سندها- أيضاً خارجة عن محلّ البحث وهو التقليد عن غير المعصوم، مضافاً إلى أنه ظاهر أيضاً في كون التقليد هو العمل لأنّ شكوى الإمام عليه السلام إنما هو على ترك العمل بأقواله وهداياته. وهكذا ما جاء في بعض معاهد الإجماعات من أنه «لا يجوز تقليد الميت إجماعاً» لأنّه سيأتى أن الإجماع في باب التقليد لا- أقلّ من كونه محتمل المدرك، فالظاهر أن منشأه هو بناء العقلاء، مضافاً إلى كونه من إجماع المتأخرين الذي لا يكشف عن قول المعصوم عليه السلام تعديداً. وربما يقال: إن ثمرة البحث عن مفهوم التقليد تظهر في مسألتي البقاء على تقليد الميت، والعدول من حي إلى غيره، فإننا إذا فسّرناه بالإلتزام وفرضنا أن المكلف التزم بالعمل بفتوى مجتهد ثم مات ذلك المجتهد فله أن يعمل على فتاواه لأنه من قبيل البقاء على تقليد الميت، وليس تقليداً ابتداءً له، وهذا بخلاف ما إذا فسّرناه بالاستناد إلى فتوى المجتهد في مقام العمل لأنه حينئذ من قبيل تقليد الميت ابتداءً لعدم استناد المكلف إلى شيء من فتاوى المجتهد الميت حال حياته في مقام العمل. وهكذا في مسألة العدول من حي إلى غيره، لأنه إذا التزم بالعمل بفتوى مجتهد، وفسّرنا التقليد بالالتزام حرّم عليه العدول عن تقليده لأنه قد قلّده تقليداً صحيحاً ولا مرخص له انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥٩٣ للعدول، وهذا بخلاف ما إذا قلنا أن التقليد هو الاستناد إلى فتوى المجتهد في مقام العمل، لأنه حينئذ لم يتحقق منه تقليد المجتهد ليحرم عليه العدول بل لا

يكون رجوعه لغيره عدولاً من مجتهد إلى مجتهد آخر «١». ولكن يرد عليه: أن هذا إنما يتم لو كان دليل الجواز على البقاء على تقليد الميت أو العدول من حى إلى آخر هو معاهد الإجماعات المشتملة على لفظ التقليد، ولكن قد عرفت فى السابق وسيأتى مشروحاً إن شاء الله أنه ليس كذلك، فهذه الثمرة أيضاً ساقطة.

مسائل التقليد

إشارة

ويقع البحث فيه فى ثلاث مقامات:

١- جواز التقليد للعامى

لا إشكال فى أنه لابد من أن يكون العامى مجتهداً فى خصوص هذه المسألة التى لا مؤونة لاستنباطها واجتهادها، فإن لزوم رجوع الجاهل إلى العالم أمر إرتكازى لجميع العقلاء، وسيأتى أن المهم والعمدة فى باب التقليد إنما هو بناء العقلاء، وما يشاهد من أنهم يكتبون فى إبتداء رسائلهم العمليّة من أنه لابد للعامى أن يجتهد فى خصوص هذه المسألة فهو لمجرد تقريب الذهن وإرشاد العامى. إذا عرفت هذا فاعلم أنه استدللّ لجواز التقليد بامور أربع: الأمر الأوّل: (وهو العمدة فى المسألة) سيرة العقلاء فى جميع أعصار وأنحاء العالم وجميع الصنائع والتجارات والزراعات والعلوم المختلفة البشريّة كعلم الطب وشعبه المتفاوتة (طب الإنسان وطب الحيوان وطب النبات) وغيره من سائر العلوم، بل جميع المجتهدين والمتخصّصين للعلوم البشريّة يكون تخصّصهم واجتهادهم فى فنون طفيفه معدودة، وأما بالإضافة إلى سائر الفنون والحرف فيكونون مقلّدين، فالمجتهد فى علم الفقه مثلاً يقلّد الأطباء انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥٩٤ فى علم الطب والمعمار فى بناء داره مثلاً، وهكذا فى غيرها ممّا يحتاج إليه فى امور معاشه، بل وفى موضوعات أحكام معاده، وكثيراً ما يتفق أن عدّه من طلاب العلوم مثلاً يتعلّم كلّ واحد منهم علماً خاصاً ويصير متخصّصاً فى ذلك وفى نفس الوقت يقلّد كلّ واحد من أصحابه فى علمه الخاصّ به، فيكون كلّ منهم متخصّصاً فى علم واحد ومقلّداً فى سائر العلوم. ولذلك نقول: إن ما يدور فى الألسنة فى يومنا هذا من وجوب التحقيق فى المسائل الشرعيّة الفرعيّة على كلّ أحد ولا معنى للتقليد فيها بعد إمكان التحقيق، كلام شعري أو هتاف سياسى، بل الأخبارى المنكر للتقليد أيضاً إمّا أن ينكره باللسان وقلبه مطمئن بالإيمان، أو يكون إنكاره من باب الخلط بين الاجتهاد بالمعنى العام والاجتهاد بالمعنى الخاصّ كما مرّ بيانه آنفاً. ثمّ إنه لا بأس أن نشير هنا إلى أن هذا البناء للعقلاء يكون فى الواقع ناشئاً من انسداد صغير فإنهم يلاحظون فى الأموال مثلاً أنهم لو اعتمدوا فيه على العلم فقط وأنكروا حجّية اليد على الملكيّة لأنسدّ باب العلم فى هذا المقام وإن كان مفتوحاً فى الأبواب والموارد الاخرى، ولذلك يعتبرون حجّية كثير من الاصول والقواعد كقاعدة اليد وغيرها، وهذه هى النكتة التى أشار إليها المحقّق الخراسانى رحمه الله بقوله: «وإلّا لأنسدّ باب العلم على العامى». الأمر الثانى: الاستدلال بالكتاب العزيز بجملة من الآيات: منها: آية النفر، وقد مرّ الكلام فيه تفصيلاً فى مبحث حجّية خبر الواحد، وينبغى هنا أن نشير إلى نكتة منها فقط، وهى أن هذه الآية ناطرة إلى باب الاجتهاد والتقليد لا باب الرواية، فإنّ التفقه الوارد فيها بمعنى الاجتهاد والاستنباط عن نظر وبصيرة، وإلّا ربّ حامل رواية وفقه إلى من هو أفقه منه، كما أن الإنذار أيضاً من وظائف وشؤون المجتهد لا الراوى، أى إنّما يقدر على الإنذار من كان بصيراً بالحكم الإلهى، وعالماً متيقناً به، وقادراً على تمييز الواجب عن المستحبّ، وناظراً فى الحلال والحرام، وقد مرّ أيضاً أن كلمة «لعلّ» فيها كناية عن الوجوب، وإلّا فمادّة الحذر وماهيته لا تقبل الاستحباب كما لا يخفى. نعم، ههنا إشكالان لو أمكن دفعهما كان الاستدلال بالآية فى المقام تاماً وإلّا فلا: أحدهما: أن الآية لا اطلاق لها حتّى تشمل صورة العلم وعدمه فلعّل المقصود من قوله تعالى: «لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» خصوص ما إذا حصل من الإنذار العلم واليقين بحكم الله فلا- يعمّ انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥٩٥ صورة حصول الظنّ كما هو محلّ النزاع فى المقام، وبعبارة اخرى: أن للآية قدر متيقّن فى مقام التخاطب

فإطلاقها ليس بحجة لعدم حصول جميع مقدمات الحكمة. والجواب عنه: أن الآية مطلقة، ومجرد وجود قدر متيقن في مقام التخاطب لا ينافي الاطلاق كما ذكرناه في محلّه، وإلا لأختلّ غالب النصوص المطلقة لنزولها أو ورودها في مقامات خاصّة. ثانيهما: أنّها في مقام بيان وظيفة المجتهد لا المقلّد، فلا اطلاق لها من هذه الجهة. وفيه: أنّه مجرد دعوى لا شاهد عليها، بل الظاهر كون الآية في مقام البيان من الجانبين. منها: آية السؤال، وهي قوله تعالى: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (١) وقوله تعالى: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (٢) (والفرق بينهما هو إضافة كلمة «من» في الثانية). هذه الآية من جهة أقوى دلالة من آية النفر لأنها في مقام بيان وظيفة المقلّد وتلك كانت في مقام بيان وظيفة الفقيه والمجتهد على قول. وتقريب الاستدلال بها واضح، فإنّ المراد من أهل الذكر أهل العلم والقرآن من العلماء كما نصّ عليه جماعة. ولكن أورد عليه أولًا: بأنّ موردها وشأن نزولها إنّما هو أهل الكتاب في باب اصول الدين التي يعتبر فيها تحصيل العلم، فيكون الأمر بالسؤال من أهل الذكر لتحصيل العلم من أقوالهم فيعمل بالعلم لا بأقوالهم تبعداً ليثبت المطلوب. وثانيًا: بأنّ ذيلها وهو قوله تعالى: «إِنْ كُنْتُمْ لَمَّا تَعْلَمُونَ» أقوى شاهد على أنّ الغرض من السؤال هو العلم فالآية تقول: «إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ فَاسْأَلُوا حَتَّى تَعْلَمُوا». لكن الإنصاف إمكان دفع كليهما... أمّا الإيراد الأول: فلأنّ المورد ليس مخصّصاً والآية مطلقة تعمّ السؤال عن اصول الدين وغيرها، وتقييد بعض المصاديق (وهو اصول الدين) بالعلم بدليل من الخارج لا يوجب تقييد سائر المصاديق به واعتباره فيها، فكما أنّه يمكن تقييد جميع المصاديق بدليل منفصل كقوله: «لا انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥٩٦ تكرم الفساق منهم» بالنسبة إلى دليل «أكرم العلماء» كذلك يمكن تقييد بعض المصاديق كما إذا قيل: «لا- تكرم الفساق من النحويين». وأمّا الإيراد الثاني: فلأنّ قوله تعالى: «إِنْ كُنْتُمْ لَمَّا تَعْلَمُونَ» هو في مقام بيان الموضوع، أي تقول الآية: «اسأل عند عدم العلم حتى تكون لك الحجة» كما إذا قيل: «إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ دَاءٌ كَ دَاءِ كَ فَارْجِعْ إِلَى الطَّيِّبِ» فليس معناه أنّ قول الطيب يوجب العلم دائماً. وبعبارة أخرى: قوله تعالى: «إِنْ كُنْتُمْ لَمَّا تَعْلَمُونَ» ليس من قبيل بيان الغاية حتى يورد عليها بما ذكر. وبعبارة ثالثة: تارة يكون العلم موضوعاً واخرى يكون غايةً، وما نحن فيه من قبيل الأول، فهي تقول: «إِنْ كُنْتُمْ لَمَّا تَعْلَمُونَ» إلى البيئنة أو القسم أو الموضوع للرجوع إلى الخبرة إنّما هو الجهل، وهذا لا يعنى حصول العلم بعد الرجوع. سلّمنا كونه غايةً، لكن ليس المراد من العلم في المقام اليقين الفلسفي كما مرّ كراراً بل المراد منه هو العلم العرفي الذي يحصل من ناحية إقامة أئمة حجة، فإنّ العرف والعقلاء يعتبرون بالعلم في كلّ مورد قامت فيه الحجة. هذا- ولكن الآيات الواردة في المسألة كبعض الروايات الواردة فيها التي سنشير إليها إمضاء لما عند العقلاء من رجوع الجاهل إلى العالم، نعم لا ضير فيها من هذه الجهة. الأمر الثالث: الروايات الواردة في خصوص المقام، وهي كثيرة إلى حدّ تغنيها عن البحث حول إسنادها. منها: ما رواه أبو عبيدة قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «من أفتى الناس بغير علم ولا هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب ولحقه وزر من عمل بفتياه» (١).

فهو يدلّ بمفهومه على جواز الإفتاء بعلم، ولا ريب في أنّ المقصود من العلم فيه إنّما هو الحجة. منها: ما رواه عنوان البصري عن أبي عبد الله جعفر بن محمّد عليهما السلام في حديث طويل يقول فيه: «سل العلماء ما جهلت وإياك أن تسألهم تعنتاً وتجربة» (٢). انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥٩٧ ومنها: ما رواه إسماعيل بن الفضل الهاشمي قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المتعة فقال: «ألق عبد الملك بن جريح فسله عنها فإنّ عنده منها علماً» (١). ومنها: ما رواه في تحف العقول من كلام الحسين بن علي عليه السلام في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويروى عن أمير المؤمنين عليه السلام: «اعتبروا أيها الناس... بأنّ مجارى الامور والأحكام على أيدي العلماء بالله الامناء على حاله وحرامه...» (٢). ومنها: ما رواه في المستدرک عن علي عليه السلام: أنّه قال في حديث: «إذا كان كذلك إتخذ الناس رؤساء جهلاً يفتون بالرأى ويتركون الآثار فيضلون ويضلون فعند ذلك هلك هذه الامّة» (٣). ومنها: ما رواه في المستدرک أيضاً عن تفسير الإمام العسكري عليه السلام: عن رسول الله صلى الله عليه وآله: «أنّ الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من الناس ولكن يقبضه بقبض العلماء، فإذا لم ينزل عالم إلى عالم يصرف عنه طلاب حكام الدنيا وحرامها، ويمنعون الحقّ أهله ويجعلونه لغير أهله، واتخذ الناس رؤساء جهلاً، فسألوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا» (٤). ومنها: ما رواه مفضل بن يزيد قال: قال أبو عبد الله عليه

السلام: «أنهاك عن خصلتين فيهما هلك الرجال، أنهاك أن تدين الله بالباطل، وتفتي الناس بما لا تعلم» (٥). ومنها: ما رواه عبدالرحمن بن الحجاج قال: قال لي أبو عبدالله عليه السلام: «إياك وخصلتين ففيهما هلك من هلك إياك أن تفتي الناس برأيك أو تدين بما لا تعلم» (٦). ومنها: ما رواه عبدالرحمن بن الحجاج أيضاً قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن مجالسة أصحاب الرأي فقال: جالسهم وإياك عن خصلتين تهلك فيهما الرجال، أن تدين بشيء من رأيك أو تفتي الناس بغير علم» (٧). انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥٩٨ ومنها: ما رواه موسى بن بكر قال: قال أبو الحسن عليه السلام: «من أفتى الناس بغير علم لعنته ملائكة الأرض وملائكة السماء» (٨). ومنها: ما رواه إسماعيل بن زياد عن أبي عبدالله عن أبيه عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من أفتى الناس بغير علم لعنته ملائكة السماء والأرض» (٩). ومنها: ما رواه الطبرسي في الإحتجاج عن أبي محمّد العسكري عليه السلام في حديث طويل: «فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً على هواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلدوه» (١٠). ودلالته على المطلوب واضحة. ومنها: ما رواه حذيفة قال: سألت عن قول الله عز وجل: «اتَّخَذُوا أَحْبَابَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ» قال: «أما إنهم لم يتخذوهم آلهة إلا أنهم أحلوا لهم حلالاً فأخذوا به وحرموا حراماً فأخذوا به، فكانوا أربابهم من دون الله» (١١). وقد ورد الذم فيهما على عمل اليهود حيث أخذوا أحكامهم عن العلماء المحرفين لأحكام الله بما يظهر منه أنه لو كان هؤلاء علماء صالحين لم يكن هناك ذم في الرجوع إليهم. ومنها: ما رواه عمر بن حنظلة عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث طويل: «قال ينظر أن من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً فإني قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنما استخف بحكم الله وعلينا رد، والراد علينا الراد على الله وهو على حدّ الشرك بالله» (١٢). ومنها: ما رواه أبو خديجة عن أبي عبدالله عليه السلام: «... اجعلوا بينكم رجلاً قد عرف حلالنا وحرامنا، فإني قد جعلته عليكم قاضياً...» (١٣). انوار الأصول، ج ٣، ص: ٥٩٩ وهما وإن وردا في باب القضاء ولكن ظاهرهما أو صريحهما كون النزاع في الشبهات الحكمية فلو جاز الرجوع إلى القضاء فيها مع النزاع جاز الرجوع إليهم فيها بدونه أيضاً فتأمل. ومنها ما رواه إسحاق بن يعقوب عن الإمام الحجة عليه السلام: «... وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله...» (١٤). ومنها: عدّة من الأحاديث الواردة في نفس الباب مثل الحديث ١١ و ١٥ من الباب الحادي عشر من المستدرک، ومثل الحديث ١٥ و ٢١ و ٣٤ و ٣٥ و ٣٦ من الباب الحادي عشر من الوسائل (وإن كان بعضها لا يخلو عن كلام) ممّا يدلّ على إرجاع الناس إلى أعظم أصحابهم نظير زارة وأبي بصير ومحمّد بن مسلم و زكريّا بن آدم وبريد بن معاوية وأشباههم، ولا شكّ أنّهم كانوا ممّن يعالجون تعارض الأخبار ويجمعون بين المطلق والمقيّد والعام والخاصّ وما يشبه ذلك، ولا شكّ في أنّ هذه نوع من الاجتهاد فلاأخذ منهم كان من باب أخذ المقلد من المجتهد. إلى غير ذلك ممّا ورد في هذا المعنى وهي متفرّقة في أبواب مختلفة من الوسائل والمستدرک في أبواب صفات القاضى. الأمر الرابع: إجماع المسلمين، وقد يعبر عنه بسيرة المتشرّعة لأنّه إجماع عملي والظاهر أنّه أيضاً ينشأ من بناء العقلاء على رجوع الجاهل إلى العالم، ولا أقلّ من احتمال، أى احتمال أنّ المتشرّعين والمتديّنين بنوا على الرجوع إلى العالم بالمسائل الشرعية لا بما هم متشرّعون بهذا الشرع المقدّس بل بما هم عقلاء أو بما أنّهم من الامور الفطرية الارتكازية (كما اعترف به المحقّق الخراساني) ثمّ أمضاه الشارع المقدّس وإذا ليس الإجماع أو السيرة دليلاً مستقلاً برأسه. هذا كلّ ما يمكن أن يستدلّ به لجواز التقليد، ولكن مع ذلك كلّ نقل صاحب المعالم وصاحب الفصول عدم جوازه عن جماعة، فقال صاحب المعالم قدس سره، أنّه عزى في الذكرى إلى بعض علماء الأصحاب وفقهاء حلب منهم القول بوجوب الاستدلال على العوام، وقال انوار الأصول، ج ٣، ص: ٦٠٠ صاحب الفصول قدس سره: «ذهب شردمة إلى عدم جواز التقليد» والمشهور أيضاً أنّ الأخباريين منكرون لجواز التقليد. ويمكن أن يستدلّ لهم أنّ العامي إمّا أن يكون عربياً يفهم الكتاب والسنة، ويدرك مفاهيم الألفاظ واللغات، فلا حاجة له حينئذٍ إلى الرجوع إلى المجتهد، بل هو بنفسه يلاحظ أدلّة الأحكام ويعمل بها، وأمّا أن يكون عجمياً فهو وإن لا يدرك معانى الألفاظ واللغات ولكن لا حاجة له إلى التقليد أيضاً لأنّه يكفيه دلالة المجتهد إلى موارد الأدلّة ووضعها بين يديه حتّى يصير قادراً على استخراج الأحكام واستنباطها منها، فالمجتهد حينئذٍ يكون من قبيل

المرجع فحسب، لا مرجعاً ومقلداً. ولكنه واضح البطلان، أما في عصرنا هذا فلما نشاهده من سعة دائرة الفقه وأدلة الأحكام والقواعد، والبعد الحاصل بيننا وبين عصر الأئمة المعصومين عليهم السلام، الذي يوجب بطبعه غموضاً شديداً في فهم أدلة الأحكام ومقاصد الإمام عليه السلام فإنَّ تعليمها بجميع المقلدين وعرضها لهم يستلزم نفي جميعهم إلى الحوزات العلميَّة، وهذا ممَّا يلزم منه إختلال النظام والمعاش. وأمَّا بالنسبة إلى أعصار الأئمة المعصومين عليهم السلام التي كان تحصيل المسائل فيها خفيف المؤونة، وإسناد الروايات فيها واضحة، أو لم يكن حاجة إليها لإمكان الوصول إلى الأئمة عليهم السلام مباشرة وبدون الوساطة، وبالجملة كان الاجتهاد والاستنباط في ذلك الزمان بسيطاً جداً بالنسبة إلى زماننا هذا، فبالنسبة إلى تلك الأعصار نقول أيضاً: لم يكن تحصيل ملكة الاجتهاد ممكناً لجميع الناس خصوصاً لغير العرب، سيِّما إذا لاحظنا أنَّ كثيراً من الناس فاقدون للإستعداد اللازم لفهم المسائل الشرعيَّة الدقيقة، بل وفي مستواها البسيط، وهذا ممَّا ندرکه بوجودنا بالإضافة إلى عوام عصرنا فتدبَّر. والحاصل: أنَّ فرض إمكان الاجتهاد لجميع آحاد الناس في جميع الأحكام الشرعيَّة من دون فرق بين الرجال والنساء، ومن كان قريب العهد بالبلوغ من البدوى والقروى وغيرهما أمر يشبه بالخيال والرؤيا، ومن يدعيه إنَّما يدعيه باللسان ويخالفه عند العمل، كما هو ظاهر، كما أنَّ الأمر كذلك في سائر العلوم. هذا- وعمدته أدلتهم لعدم جواز التقليد هي الآيات الناهية بظاهاها عن التقليد، وهي على طائفتين: انوار الأصول، ج ٣، ص: ٦٠١ الطائفة الاولى: ما تنهى عن العمل بالظنِّ على نحو العموم، فإنَّ من الظنون ما يحصل من قول المجتهد للمقلد. والطائفة الثانية: آيات وردت في خصوص باب التقليد وهي كثيرة (تبلغ إلى عشر آيات): منها: قوله تعالى: «وَإِذَا قِيلَ لَهُم تَبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْلَوْكَانَ آبَاؤُهُمْ لَيَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلَا يَهْتَدُونَ» (١) وقوله تعالى: «بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّهُتَدُونَ» (٢). وقوله تعالى: «وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّتَدُونَ» (٣). إلى غير ذلك ممَّا يدلُّ على هذا المعنى. والجواب عنهما: أمَّا عن الطائفة الاولى فقد اجيب عنها بأنَّها عام تخصِّص بأدلة حجَّية الظنون المعبرة. ولكن قد مرَّ سابقاً أنَّ لسان هذه الآيات آية عن التخصيص. واجيب عنها أيضاً: بأنَّها واردة في اصول الدين لأنها ناظرة إلى تقليدهم في الشرك وعبادة الأوثان، ومحلّ النزاع في المقام هو الفروع، والمنع عن العمل بالظنِّ خاصٌّ بالاصول. ولكن قد مرَّ أيضاً أنَّ هذا الجواب لا يساعد مع لحن بعضها كقوله تعالى: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصِيرَ وَالْأَفْئَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً» فإنه وإن فرض كون الفؤاد خاصاً بالاصول ولكنه لا ريب في أنَّ السمع والبصر لا أقلَّ من كونهما عامين يشملان الفروع والاصول لو لم يكونا خاصين بالفروع. هذا مضافاً إلى أنَّ المورد لا يكون مخصِّصاً في أى مقام. والجواب الثالث (وهو الصحيح): أنَّ الظنَّ الوارد في هذه الطائفة لا يراد منه الاحتمال الراجح في الذهن، بل هو عبارة عن الحدس والتخمين بلا أساس ودليل، فلا يعمُّ الظنَّ المعبر المعتمد على الحجَّية لأنَّ ذلك يعدُّ من مصاديق العلم عند العقلاء، والشاهد على ذلك نفس انوار الأصول، ج ٣، ص: ٦٠٢ التعبيرات الواردة في هذه الآيات ففي قوله تعالى: «إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ» (١) حيث جعل الظنَّ قريناً لهوى النفس، كما أنَّ في قوله تعالى: «إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ» (٢) حيث جعل قريناً للحرص والتخمين بلا دليل. ويشهد على ذلك أيضاً أنَّ من ظنونهم ما جاء في قوله تعالى (قبل الآية الاولى من الآيتين المزبورتين) «أَلَكُمُ الدَّكْرُ وَلَهُ الْأُنْثَىٰ تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰ إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ» فقد نفت هذه المزمعة: أنَّ لهم الذكر وللبارى تعالى الانثى، لأنَّه وهم غير معقول ولا يعتمد على الحجَّية والدليل، بل الدليل العقلي القطعي على خلافه. ويؤيد ذلك كلُّ ما ذكرنا آنفاً من أنَّ الظنون المعبرة العقلانيَّة تعدُّ علماً عند العرف كما يساعد عليه وجداننا العرفي وإرتكازنا العقلاني. وأمَّا عن الطائفة الثانية: فهو واضح جداً، لأنَّ التقليد على خمسة أقسام: تقليد الجاهل عن الجاهل، وتقليد العالم عن الجاهل، وتقليد العالم عن العالم، وتقليد الجاهل عن العالم الفاسق، وتقليد الجاهل عن العالم العادل، ولا إشكال في أنَّ الأربعة الاولى ممنوعة مذمومة عقلاً وشرعاً، والجائز الممدوح منها هو القسم الأخير، كما لا إشكال في أنَّ التقليد في مورد آيات هذه الطائفة إنَّما هو تقليد الجاهل عن الجاهل، كما يشهد عليه قوله تعالى: «أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَيَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلَا يَهْتَدُونَ» الوارد في الآية الاولى منها. وبهذا يظهر الجواب عن الروايات

الناهيّة عن التقليد، فإنّها أيضاً أمّا وردت بالنسبة إلى تقليد الجاهل عن الجاهل، أو تقليد الجاهل عن العالم الفاسق، وكلاهما ممنوعان عند العقل والشرع. هذا كلّ في المقام الأول من البحث في أحكام التقليد.

٢- تقليد الأعلّم

إشارة

إذا اختلفت العلماء في العلم والفضيلة فهل يجب على العامي إختيار الأعلّم، أو لا؟ المعروف بين الأصحاب وجوب تقليد الأعلّم، بل حكى عن المحقّق الثاني رحمه الله دعوى الإجماع عليه، بل عن السيّد المرتضى رحمه الله أنّه من المسلّمات عند الشيعة، ومع ذلك كلّ حكى عن جماعة من المتأخّرين عدم وجوبه. وهنا قول ثالث وهو مختارنا ومختار جماعة أخرى، وهو التفصيل بين ما علم إجمالاً أو تفصيلاً بوجود الخلاف فيه مع كونه محلّماً للابتلاء فيكون تقليد الأعلّم واجباً، وبين غيره من سائر الموارد فلا يكون واجباً، ولعلّ مقصود من يدعى الإجماع في وجوب تقليد الأعلّم إنّما هو الصورة الأولى فقط. وكيف كان: لا إشكال في أنّ الأصل في المسألة هو عدم حجّية قول غير الأعلّم لما مرّ في أوّل مبحث الظنّ من أنّ الأصل في موارد الشكّ في حجّية الظنون هو عدم الحجّية. وإن شئت قلت: إنّنا نعلم إجمالاً باشتغال الذمّة بعدّة من التكليف الشرعيّة والاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينيّة، وهي لا تحصل إلّا بالعمل بآراء الأعلّم. ومن هنا يظهر بطلان كلام من توهم أنّ الأصل في المسألة هو الجواز من باب أنّ الأمر فيها يدور بين التعيين والتخيير، والأصل فيه التخيير، فإنّ في التعيين كلفة زائدة تنفي بأصالة البراءة. وذلك لأنّ أصالة التخيير عند دوران الأمر بين التعيين والتخيير إنّما هي في باب التكليف أي فيما إذا كان الشكّ في أصل التكليف لا في ما إذا كان الشكّ في الحجّية، فإنّ أصالة التخيير في الواقع عبارة عن أصالة البراءة عن تلك الكلفة الزائدة الموجودة في التعيين، ولا إشكال في أنّ مجرى أصالة البراءة إنّما هي التكليف. إذا عرفت هذا فاعلم أنّه استدللّ على جواز تقليد غير الأعلّم بأمور: الأمر الأول: أنّ المسألة من باب دوران الأمر بين التعيين والتخيير، وقد مرّ بيانه والجواب عنه آنفاً. الأمر الثاني: قاعدة العسر والحرج ببيان أنّ معرفة مفهوم الأعلّم (وهل هو عبارة عن الأعلّم بالأصول، أو الأعلّم بالفروع والتفريعات، أو من هو أعلّم في تشخيص المذاق العرفي انوار الأصول، ج ٣، ص: ٦٠٤ والظواهر عند العرف، أو من هو أعلّم في علم الرجال، أو من هو أدقّ نظراً من غيره، أو جميع هذه؟) أولاً، ومعرفة مصاديقه ثانياً، مشكل جداً لتلامذه الأعلام المجتهدين فضلاً عن العوام المقلّدين، ولذلك يجاب غالباً عند السؤال عن الأعلّم بـ «أتى لا أعرف مصداق الأعلّم ولكن فلان يجوز تقليده» أو «كلّ واحد من فلان وفلان يجوز تقليده». والجواب عنه: أوّلًا المنع عن الكبرى فإنّه لا عسر ولا حرج في تعيين مفهوم الأعلّم لأنّ المراد منه «من يكون أعرف بالقواعد والمدارك للمسألة، وأكثر إطلاعاً لنظائرها وأشباهها، وأجود فهماً للأخبار الواردة فيها، والحاصل أن يكون أجود إستنباطاً» وقد ذكر هذا التعريف المحقّق اليزدي في العروة الوثقى في المسألة ١٧، ولم يعلّق عليه أحد من المحشّين فيما رأينا. توضيح ذلك: أنّ الأعلّم في علم الطبّ مثلاً من هو أحسن معالجة للأمراض وأدقّها في دواء الداء، والأعلّم في البناء من هو يقدر على بناء أحسن الأبنية من دون فرق بين أن يكون تلميذاً أو استاذاً، فربّ تلميذ يكون أعلّم من استاذه، كما لا فرق بين أن يكون شاباً أو كهلاً، فربّ مجتهد شابّ يكون أعلّم من الشيخ الهرم وإن كان الشيخ أكثر حنكاً وتجربة وأكثر تسلّطاً على أعمال المصطلحات واستخدام القواعد، فإنّ المعيار هو شدّة القوّة والقدرة على إستخراج الأحكام الشرعيّة من أدلّتها. نعم، إنّ تشخيص مصداق هذا المعنى مشكل جداً، ولكنّه فيما إذا كان البعد والمسافة بين الأفراد قصيرة، أمّا إذا كانت التفاوت العلمي بينهم كثير فلا عسر ولا حرج في تشخيص الأعلّم وتعيينه، كما أنّه كذلك في باب الطبابة وغيرها. وثانياً: سلّمنا وجود العسر والحرج فيه، ولكن قد ذكرنا في محلّه أنّ الحرج في بابه شخصي لا نوعي، فوظيفته تعيين الأعلّم تسقط عن كلّ من يقع في العسر والحرج لا عن الجميع. كما أنّه كذلك في باب الوضوء والصيام ونحوهما، فإذا لم يكن التوضي بالماء لشخص زيد حرجاً، لم يسقط عنه وإن كان لغيره حرجاً ومشقّة. وثالثاً: إنّ أكثر ما يلزم من العسر والحرج إنّما هو التخيير بين عدّة من المجتهدين الذين هم في مظنّة الأعلميّة، لا أن يسقط اعتبارها برأسها،

فيجوز تقليد غيرهم من آحاد المجتهدين وإن كانوا بمكان بعيد من الأعلمية. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٦٠٥ الأمر الثالث: (وهو العمدة) الرجوع إلى إطلاقات آية النفر أو آية السؤال أو اطلاق الروايات التي استدلت بها للمقام (كقوله عليه السلام «فللعوام أن يقلدوا») فإن آية النفر لا تقول: «ولينذر أعلمهم» وليس في آية السؤال «فاسألوا أعلمهم» وفي الرواية: «فللعوام أن يقلدوا أعلمهم» وفي رواية أخرى: «فارجعوا إلى أعلم رواة أحاديثنا» وهكذا الروايات التي ترجع المكلفين إلى أصحابهم عليهم السلام. ويرد عليه: أولًا: أن هذه الإطلاقات منزلة على بناء العقلاء وإمضاء له فإنه قد مرّ أن الأساس في باب التقليد إنما هو بناء العقلاء، وهو قائم على تقليد الأعلّم في موارد العلم بالمخالفة على الأقل، والظاهر أن الإطلاقات المذكورة نازرة إلى دائرة هذا البناء لا أن تكون رادعة عنها وموسعة لها. ثانيًا: قد مرّ أيضاً أن إطلاقات أدلة الحجية لا- تعمّ الحجّتين المتعارضتين كما في ما نحن فيه، وحينئذٍ لا بدّ أن يقال إنّما بتعارضهما ثمّ تساقطهما، أو يقال بأنّ القدر المتيقّن منهما هو الأعلّم، ولا ريب في أنّ المتعّين هو الثاني. هذا كلّه في أدلة المنكرين لإعتبار الأعلمية. وأما أدلة وجوب تقليد الأعلّم فأولها: الإجماع، بل نقل عن السيد المرتضى رحمه الله أنّه من مسلمّات الشيعة. ولكن لا إشكال في أنّه مدركي. والثاني: سيرة العقلاء، وهي العمدة، فإنه كما أشرنا آنفاً لا أقلّ من بنائهم على تقليد الأعلّم في موارد العلم بالمخالفة كما إذا وقع الاختلال بين الأطباء أو بين خبراء أي فنّ من الفنون الأخرى. نعم لازم هذا الدليل ما سيأتي من التفصيل فانتظر. الثالث: الروايات منها: مقبولة عمر بن حنظلة المعروفة. واجيب عنها أولًا: أنّها مخصوصة بباب القضاء، ولا ريب في أنّ فصل الخصومة فيه لا انوار الأصول، ج ٣، ص: ٦٠٦ يمكن إلّا بالرجوع إلى الأعلّم عند اختلاف القضاة. ثانيًا: أنّ المراد من الأعلمية في مورد الرواية هي الأعلمية بالنسبة إلى مورد المخاصمة لا مطلق الموارد كما هو محلّ النزاع في المقام، فتأمل. وقد استشكل فيها أيضاً من ناحية السند، ولكنّه قد مرّ أنّ الأصحاب تلقّوه بالقبول حتّى سمّيت مقبولة. ومنها: ما جاء في عهده عليه السلام إلى مالك الأشتر النخعي: «فاختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك» (١). ولكنّه أيضاً خاصّ بباب القضاء وفصل الخصومة الذي لا إشكال في اعتبار اختيار أعلّم القضاة فيه عند اختلافهم، هذا أولًا. وثانيًا: إنّ عهده عليه السلام إلى مالك الأشتر مشتمل على مستحبات كثيرة وأوصاف غير لازمة للحاكم أو القاضى التي هي كمال لهما (لا سيّما في هذا المورد، فقد ذكر فيه إثنا عشر صفة- كثير منها صفات كمال)، فلا يمكن استفادة اللزوم من فقرة من فقراته بمجرّد التعبير بصيغة الأمر. ومنها: ما رواه في البحار عن كتاب الاختصاص قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «وإنّ الرئاسة لا- تصلح إلّا لأهلها ومن دعى الناس إلى نفسه وفيهم من هو أعلم منه لم ينظر الله إليه يوم القيامة» (٢). وفيه: أنّ التعبير بالرئاسة قرينة على أنّ الحديث ورد في مقام بيان شرائط الولاية والحكومة لا المرجعية للتقليد، ولا ملازمة بين الأمرين كما لا يخفى، مضافاً إلى ضعف سنده. ومنها: ما رواه في البحار أيضاً عن الإمام الجواد عليه السلام- أنّه قال مخاطباً عمّه- «يا عمّ أنّه عظيم عند الله أن تقف غداً بين يديه فيقول لك لم تفتى عبادى بما لم تعلم وفي الآمة من هو أعلم منك» (٣). وفيه: أنّه ضعيف من ناحية السند، مضافاً إلى ضعف الدلالة لأنّه في مقام النهى عن إفتاء انوار الأصول، ج ٣، ص: ٦٠٧ الجاهل وغير العالم في مقابل العالم لا العالم في مقابل الأعلّم، وذلك لمكان التعبير ب «ما لم تعلم» الظاهر في الجاهل لا في العالم بالنسبة إلى الأعلّم منه. فتلخّص أنّ جميع الروايات التي استدلت بها في المقام غير تامّة دلالة أو سنداً، وهكذا الإجماع، بل التأمّ إنّما هو بناء العقلاء وهو أيضاً لا يقتضى وجوب تقليد الأعلّم مطلقاً بل مقتضاه هو التفصيل الآتى ذكره.

المختار في المسألة

المختار في المسألة هو التفصيل بين صور أربعة: الصورة الاولى: ما إذا علم تفصيلاً بالخلاف كما إذا ذهب أحدهما إلى وجوب صلاة الجمعة والآخر إلى حرمتها أو عدم وجوبها. ففي هذه الصورة لا ريب في وجوب تقليد الأعلّم، ومن البعيد جدّاً شمول كلمات القائلين بجواز تقليد غير الأعلّم لهذه الصورة. الصورة الثانية: صورة العلم بموافقتهما تفصيلاً. والظاهر عدم وجود محذور عن تقليد غير الأعلّم في هذه الصورة لأنّ المفروض أنّ عمل المقلّد حينئذٍ مطابق للحجّة على أيّ حال، إنّما الكلام في لزوم إستناده إلى خصوص قول

الأعلم، ولا إشكال في عدم لزومه بعد العلم بموافقتهما معاً، مضافاً إلى أن بناء العقلاء أيضاً على عدم ترجيح رأى الأعم في هذه الصورة لعدم فائدة فيه، كما هو واضح. الصورة الثالثة: ما إذا علمنا إجمالاً بوجود الخلاف بينهما في ما يتبلى به من المسائل. وفيها أيضاً لا إشكال في وجوب تقليد الأعم لأن العلم الإجمالي المزبور يوجب عدم شمول إطلاقات الحجية لمثل هذه الموارد وإنصرفها عنها، ولا أقل من إجمالها، والقدر المتيقن حينئذ هو الرجوع إلى الأعم، كما أن سيرة العقلاء أيضاً ترجيح الأعم في هذه الموارد على الظاهر. الصورة الرابعة: ما إذا شككنا في وجود الخلاف وعدمه. والإنصاف جواز تقليد غير الأعم في هذه الصورة، والدليل عليه جريان سيرة العقلاء عليه كما نشاهده بالوجدان، وإلا لانسدت أبواب الأطباء غير الأعم وغيرهم من خبراء انوار الأصول، ج ٣، ص: ٦٠٨ سائر الفنون والحرف لأنّه لا-ريب في أن الشك في الخلاف موجود على الأقل في غالب الموارد. هذا مضافاً إلى أنه لا مانع لشمول إطلاقات الحجية لغير الأعم في هذه الموارد لأنّه لا موجب لإنصرافها. إن قلت: التمسك بالإطلاقات والعمومات في ما نحن فيه يكون من قبيل التمسك بالعام في الشبهات المصادقية للمخضّص لأننا نعلم بتخصيص هذه العمومات بموارد العلم بالمخالفة. قلنا: إن دائرة الدليل المخضّص في المقام تكون في موارد العلم بالاختلاف لا موارد الاختلاف في الواقع، فإنّ الدليل على التخصيص هو سيرة العقلاء، وهي مختصّة بموارد العلم بالخلاف لا- موارد الخلاف واقعاً سواء علمنا بها أو لم نعلم، ولا إشكال في أن عدم جواز التمسك بالعام في الشبهات المصادقية للمخضّص خاص بما إذا كان المستثنى من عموم العام بدليل المخضّص هو العنوان الواقعي لا العنوان المقيد بالعلم. إن قلت: الشبهة في المقام حكمية ولا يجوز التمسك بالعمومات في الشبهات الحكمية إلا بعد الفحص. قلنا: إن الشبهة في ما نحن فيه موضوعية لا حكمية، لأنّه لا شك لنا في حكم الله الكلي فإننا نعلم على نحو كلي بأنّه يجوز التقليد إلا في موارد العلم بالخلاف، وإنما الشك في تحقّق موضوع الخلاف وعدمه خارجاً. بقي هنا شيء:

مدار الأعلمية على ماذا؟

قد مرّ أن المعيار فيه هو شدّة القوّة والقدرة على استخراج الأحكام الشرعية من أدلّتها إجمالاً، ولا إشكال في أن معرفة هذا ليس مشكلاً لأهل الخبرة ولو كانوا في المراتب التالية بالنسبة إلى المجتهد محتمل الأعلمية، وهذا ما ندرکه بوجداننا العرفي، فمن كان له معرفة بقواعد الشعر وموازينه مثلاً يقدر على أن يعين بعض الشعراء المعروفين ممن هو أقوى من هذه الناحية، أو شاعر متوسط له حظ من هذه الملكة وكذلك نرى أبنية كثيرة في غاية الاستحكام والجودة، ونرى فرقا كثيراً بينها وبين أبنية أخرى لا يرى فيها هذه المزية، ونعلم قطعاً أن المعمارين في القسم الأوّل كانوا أقوى وأعلم وأكثر خبرة وأحسن ذوقاً من المعمارين في القسم انوار الأصول، ج ٣، ص: ٦٠٩ الثاني، وربما لا- نقدر مع ذلك أن نبني بناءً بأفئنا، وهكذا في فنّ الخطابة وغيرها من سائر الفنون. وكيف كان يمكن تلخيص موازين الأعلمية في عدّة امور: ١- أن يكون أعلم في معرفة مباني الفقه (اصول الفقه) وكيفية الورود في المسألة والخروج عنها، (أي يكون أعلم بالمباني). ٢- أن يكون أعلم بمناج الأحكام من الآيات والروايات ورجال الحديث وسائر الأدلّة الأربعة (أي يكون أعلم بالمبادئ). ٣- أن يكون أدقّ وأعمق نظراً. ٤- أن يكون أقوى حفظاً وأشدّ تسلطاً على الفروع فإنّ مسائل الفقه مع إفتراق بعضها عن بعض وانبثاقها وانتشارها في أبواب مختلفة تكون ذا إرتباط ونسج خاص في كثير منها، كما لا يخفى على الخبير. ٥- أن يكون أعرف في تشخيص الموضوعات العرفية ومذاق أهل العرف، فإنّ لمعرفة الموضوعات دخل تام في معرفة الأحكام هذا أولاً. وثانياً: أن كثيراً من مسائل الشرع امضاء لما عند العقلاء فلا بدّ للعلم بها من معرفة مذاق العقلاء والعرف والإرتكازات العقلية والمناسبات العرفية. ٦- أن يكون أكثر ممارسة في المسائل الشرعية لكثرة الرجوع إليه في أبواب مختلفة من الفقه، ولهذا فاحتمال أعلمية من ترّبي في الحوزات العلميّة الكبرى يكون أكثر من احتمال أعلمية غيره ممّن ترعرع في غيرها، كما أنّه كذلك في سائر الفنون كالطبابة مثلاً فإنّ من داوى الجرحى وعالج كثيراً من المجروحين في أيام الحرب يصير أقوى ملكة في الطبابة وعملية الجراحة من غيره. ٧- أن يكون له حسن سليقة واعتدالها وذهن مستقيم في اختيار الرأى، لا طبع سقيم واعوجاج في السليقة. ولا يخفى أن

كثيراً من أعظم الفقه مثل الفقيه الماهر صاحب الجواهر أو الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله كانوا واجدين لجميع هذه الخصوصيات كما هو ظاهر لمن تتبع آثارهم.

٣- تقليد الميت

والأقوال فيه ثلاثة: ١- عدم الجواز، وهو المشهور بيننا، ولعله مجمع عليه، ونسب الجواز إلى الكليني في مقدمته الكافي والصدوق في مقدمته من لا يحضر الفقيه والعلامة والمحقق القمي رحمه الله في جامع الشتات (وسياتي عدم صحه هذه النسبة بأجمعها إلاما نسب إلى المحقق القمي رحمه الله) ونقل أيضاً عن جماعة من الأخباريين، ولكن سياتي أيضاً أن مخالفتهم للأصوليين في هذه المسألة من قبيل الخلاف في الموضوع لا الحكم. ٢- الجواز، وهو المشهور بين العامة. ٣- التفصيل بين التقليد الابتدائي فلا يجوز، والتقليد الاستمراري (أى البقاء على التقليد بعد الموت) فيجوز، وهو المختار. واستدل القائلون بعدم الجواز بوجوه عمدتها ثلاثة: الوجه لأول: (وهو العمدة أيضاً بين الثلاثة) الإجماع، فقد نقل شيخنا الأعظم الأنصاري رحمه الله في رسالته (رسالة الاجتهاد والتقليد) عن صاحب المسالك أنه قال: صرح الأصحاب باشتراط الحياة، وعن الوحيد البهبهاني رحمه الله أنه قال: أجمع الفقهاء على اشتراط الحياة. وعن صاحب المعالم رحمه الله أنه قال: العمل بفتاوى الموتى مخالف لما يظهر من اتفاق أصحابنا على المنع من الرجوع إلى فتوى الميت. ثم قال الشيخ رحمه الله: يكون هذا الاتفاق بدرجه من القبول حتى شاع عند العوام أن قول الميت كالميت. ولا يخفى أن هذا الإجماع ليس مدركياً بل إنه ضد المدرك، لما سياتي من أن القائلين بجواز تقليد الميت يستدلون عليه ببناء العقلاء لأنهم يعتبرون لجميع الكتب العلمية بعد الموت ما يعتبرونه في زمن الحياة (كما أنه الحق) فإن الفقهاء خالفوا هذا البناء بإجماعهم على عدم الجواز، وهذا من الموارد التي يكون الإجماع فيها مخالفاً للقواعد، فضلاً عن أن يكون مستنداً إليها، ولم ينقل خلاف لهذا الإجماع إلاما نقل عن العلامة والمحدثين المعروفين (الكليني والصدوق) والمحقق القمي قدس الله أسرارهم. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٦١١ لكن العلامة لم يثبت مخالفته من كتبه، وأما المحدثان فعند الرجوع إلى كتاب الكافي ومن لا يحضره الفقيه نجد أن ترخيصهما في تقليد الميت مبنى على مسلكهم من إنكار مشروعية التقليد برأسه، وأن رجوع العامى إلى المجتهد من باب الرجوع إلى رواة الحديث، فالمفتى ينقل الرواية لا أنه يفتى حقيقة حسب رأيه ونظره، ولا إشكال في أن حجية الرواية وجواز العمل بها لا يتوقفان على حياة الراوى بوجه، (وإن كان أصل هذا المبنى لشبهة حصلت لهما فإنه فرق بين الفتوى ونقل الرواية لأن الأول يكون من باب الحدس والثانى من باب الحس). وكذلك لا ضير في كلام المحقق القمي فإنه أيضاً مبنى على ما ذهب إليه من إنسداد باب العلم وحجيه مطلق الظنون، فيقول: أن المتعين على المكلف هو العمل بالظن سواء حصل من فتوى الميت أو فتوى الحى. الوجه الثانى: أن أدلته وجوب التقليد على العامى قاصرة عن شمولها لتقليد الميت، حيث إن المجتهد الميت لا يتصف بالفعل بعنوان المنذر مثلاً فى آية النفر أو عنوان أهل الذكر فى آية السؤال، وإنما كان من ذرراً أو كان من أهل الذكر. ولكن إشكاله واضح لأن السؤال إنما هو طريق للحصول على رأى أهل الذكر وهو يحصل بالرجوع إلى الكتاب أيضاً، كما أن المقصود من الإنذار هو تحذير المكلف، وهو يتحقق بالرجوع إلى الكتاب أيضاً، وهكذا قوله عليه السلام: «فارجعوا إلى رواة الأحاديث» فإنه يصدق بالرجوع إلى كتبهم المؤلفة فى حال حياتهم فإن الرجوع إلى الكتاب رجوع إلى مؤلفه بلا-ريب، كما أن الرجوع إلى آراء الفلاسفة والأطباء وأهل الخبره يحصل بالرجوع إلى كتبهم المؤلفة ولو منذ آلاف سنة. الوجه الثالث: أصالة عدم الحجية فى موارد الشك. ولكن لا تصل النوبة إليها مع وجود الدليل الاجتهادى على الجواز كبناء العقلاء. هذا كله هو أدلة المنكرين للجواز وقد ظهر أن المعتمد منها إنما هو الوجه الأول. واستدل القائلون بالجواز أيضاً بوجوه ثلاثة: ١- السيرة المستمرة للعقلاء على أن آراء الأموات المكتوبة فى كتبهم كآراء الأحياء فى جميع الفنون كاللغة والطبابة والرجال ونحوها، وأما مهجورية بعض الآراء فلا ربط لها بالممات انوار الأصول، ج ٣، ص: ٦١٢ أو الحياة فإنه كثيراً ما يترك بعض آراء الحى أيضاً فى زمان حياته لظهور رأى أقوى منه. ٢- الاستصحاب، وهو استصحاب بقاء الرأى أو بقاء الحكم. أما استصحاب بقاء الرأى فإستشكل فى

بأن الميّت لا رأى له. إن قلت: إن هذا ينافي القول ببقاء النفس الناطقة، بل قد يقال: إن الإنسان يكون بعد مماته أعلم وأفقه «فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَ كَفِّبِصْرِكَ الْيَوْمَ حَدِيدًا». قلنا: إن مسألة بقاء النفس الناطقة ونحوها من التدقيقات العقلية لا يفهمها العرف فإنه يحكم ببطان الرأي بعد الموت وبأن الميّت لا رأى له، ولا ريب في أن المعبر في باب الاستصحاب إنما هو بقاء الحالة السابقة عند العرف فتأمل. وأمّا استصحاب الحكم (بأن يقال: كانت صلاة الجمعة واجبة على المقلد فالآن أيضاً واجبة عليه) فاستشكل فيه المحقق الخراساني بأن الأمارات الشرعية لا يتولد منها الحكم، بل مفادها إنما هو المنجزية والمعذورية فحسب. ولكن قد مر الإشكال في أصل المبنى كراراً. والصحيح في المقام أن يقال: أما استصحاب بقاء الرأي فالحق أنه لا حاجة إليه لأن آراء الفقيه ليست عبارة عن الصورة الذهنية له حتى تضمحل بموته، بل إن آراءه هي نفس ما كتبه في كتبه الفقهية، وهو مما لا شك فيه حتى يستصحب بقاؤه، والمحتاج إلى الاستصحاب إنما هو بقاء حجج هذه الآراء المكتوبة وهو نفس استصحاب بقاء الحكم، وقد ذكرنا في محلّه أن إجراء الاستصحاب في الشبهات الحكمية مشكل جداً. إن قلت: لو جاز تقليد الميّت بحكم الاستصحاب لجاز تقليد الحي إذا عرضه النسيان أيضاً لبقاء آرائه في كتبه مع أنه غير جائز. قلنا: لا نسلم عدم الجواز بالنسبة إلى آرائه السابقة، نعم لا يجوز الاعتماد على آرائه في الحال. الثالث: إطلاقات أدلّة التقليد، لصدق عنوان أهل الذكر مثلاً على الميّت أيضاً بلحاظ زمان صدور الرأي فإن المشتق حقيقة فيمن تلبس بالمبدأ حال النسبة لا حال النطق. وإن شئت قلت: لا بد أن يكون من يرجع إليه العامي من أهل الذكر والعلم عند صدور الرأي منه، ولا شك أنه كان كذلك حال صدور هذه الآراء. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٦١٣ ولكن يرد عليه: أن الإطلاقات منزلة على بناء العقلاء ولا تعدّ دليلاً مستقلاً برأسها. فظهر أن الدليل السالم عن المناقشة للطائفة الثانية (القائلين بالجواز) إنما هو بناء العقلاء، كما أن الدليل السالم عن المناقشة للطائفة الأولى إنما هو الإجماع. وقد استشكل في الإجماع أولاً: بأنه مدركي، ومدركه أما أصالة عدم الحجية أو إنصراف الإطلاقات إلى الأحياء. ولكن قد مرّ الجواب عنه آنفاً. وثانياً: بأنه لا يكون كاشفاً عن رأى المعصوم عليه السلام لعدم اتصال المجمعين بزمانه، من باب أن التقليد المبحوث عنه أو الاجتهاد المصطلح اليوم أمر حادث في زماننا ولم يكن رائجاً في ذلك الزمان. ولكن يرد عليه أيضاً: أن التقليد بهذا المعنى الحديث ولو في مستواه البسيط كان موجوداً في ذلك الزمان أيضاً، وأن الأئمة عليهم السلام كانوا يرجعون الناس إلى أصحابهم الموجودين في البلاد الإسلامية، خصوصاً إذا لاحظنا أن مسلمي سائر البلاد لم يكن بإمكانهم الرجوع إلى الإمام عليه السلام في مسائلهم الشرعية وحاجاتهم الدينيّة، بل كانوا يرجعون فيها إلى علماء البلاد قطعاً، والعلماء أيضاً يستنبطونها من الأدلّة الموجودة بأيديهم بعد علاج تعارضها وحمل المطلق على المقيّد والعام على الخاص والأخذ بأنواع المرجحات، إلى غير ذلك ممّا كان من وظيفة المجتهد حتى في تلك الأعصار. أضف إلى ذلك أن تقليد الحي إنما هو رمز بقاء المذهب وتحركه في جميع شؤونه وتجده عصره بعد عصره وجيلاً بعد جيل، بل هو رمز لإزدهار علم الفقه وتقدمه على مرّ الدهور والليالي والأيام، بل الإنصاف أن الثورات الإصلاحية بيد العلماء والفقهاء في تاريخ التشيع أثر من آثار هذا الأمر، كما شاهدناها في ثورة عصرنا، وذلك أن الناس لو كانوا مقلّدين لشيوخ الطائفة مثلاً فسوف لا يهتمون بالأحكام الصادرة من جانب الفقهاء الموجودين لا سيما قائد الثورة. وبالجملة: أن القول بكفاية تقليد الميّت كلمة توجب المسرّة لأعدائنا لأنها مانعة عن حركة الأحياء وقيادتهم، وهو الفارق الأساسي بين علماء الشيعة وعلماء السنّة، وسرّ نشاط الطائفة الأولى وركود الطائفة الثانية. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٦١٤ بقى هنا شيء: وهو أن هذا الإجماع دليل لئبى لا بد من الاكتفاء فيه بالقدر المتيقن، والقدر المتيقن منه إنما هو التقليد الابتدائي فحسب، فهو رادع عن بناء العقلاء بالنسبة إلى خصوص الابتدائي، وأما الاستمرارى فحجج بناء العقلاء فيه بلا مزاحم، وحينئذ يكون المختار في المسألة التفصيل بين الابتدائي والاستمرارى. انوار الأصول، ج ٣، ص: ٦١٥ إلى هنا إنتهت محاضرات شيخنا الاستاذ آية الله العظمى الشيخ ناصر مكارم الشيرازي دام ظلّه في المسائل الاصولية من أوّل مباحث الألفاظ إلى آخر مباحث الاجتهاد والتقليد في دورة كاملة جامعة لجميع مسائلها، ولا يشدّ منها شادّ، وقد أشرف دام ظلّه على جميع هذه الأوراق بدقّة وإمعان، وبذلت الجهد على أن لا يفوت منى شيء منها كما بذلت جهدي في تقريرها وتنقيحها وأداء حقّها كى يبقى أثراً خالداً لطلّاب العلم وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ

العالمين. اللهم تقبله منا واجعله عملاً خالصاً يرجي به الرشد والرضوان ونافعاً ليوم المعاد يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم. وقد وقع الفراغ من تصحيحه وتنقيحه يوم السبت ٢٢ بهمن من ١٣٧٣ هـ ش ١١ رمضان المبارك من ١٤١٥ هـ ق من الهجرة النبوية على هاجرهما وآله آلاف التحية والسلام

تعريف المركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

جاهدوا بأموالكم وأنفسكم في سبيل الله ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون (التوبة/٤١). قال الإمام علي بن موسى الرضا - عليه السلام: رحم الله عبداً أحياً أمرنا... يتعلم علمنا ويعلمها الناس؛ فإن الناس لو علموا محاسن كلامنا لأتبعونا... (بناذر البحار - في تلخيص بحار الأنوار، للعلامة فيض الاسلام، ص ١٥٩؛ عيون أخبار الرضا(ع)، الشيخ الصدوق، الباب ٢٨، ج ١/ ص ٣٠٧). مؤسس مجتمع "القائمية" الثقافي بأصبهان - إيران: الشهيد آية الله "الشمس آبادي" - رحمه الله - كان أحداً من جهابذة هذه المدينة، الذي قد اشتهر بشغفه بأهل بيت النبي (صلوات الله عليهم) ولا سيما بحضرة الإمام علي بن موسى الرضا (عليه السلام) وبساحة صاحب الزمان (عجل الله تعالى فرجه الشريف)؛ ولهذا أسس مع نظره ودرايته، في سنة ١٣٤٠ الهجرية الشمسية (= ١٣٨٠ الهجرية القمرية)، مؤسسه وطريقه لم ينطفيء مصباحها، بل تتبّع بأقوى وأحسن موقف كل يوم. مركز "القائمية" للتحري الحاسوبى - بأصبهان، إيران - قد ابتدأ أنشطته من سنة ١٣٨٥ الهجرية الشمسية (= ١٤٢٧ الهجرية القمرية) تحت عناية سماحة آية الله الحاج السيد حسن الإمامي - دام عزه - ومع مساعده جمع من خريجي الحوزات العلميه وطلاب الجوامع، بالليل والنهار، في مجالات شتى: دينية، ثقافية وعلمية... الأهداف: الدفاع عن ساحة الشيعة وتبسيط ثقافة الثقلين (كتاب الله واهل البيت عليهم السلام) و معارفهما، تعزيز دوافع الشباب و عموم الناس إلى التحري الأذق للمسائل الدينيه، تخليف المطالب النافعة - مكان البلاييت المبتدلة أو الرديئة - في المحاميل (=الهواتف المنقولة) و الحواسيب (=الأجهزة الكمبيوترية)، تمهيد أرضية واسعة جامعته ثقافية على أساس معارف القرآن و أهل البيت - عليهم السلام - بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققين و الطلاب، توسعه ثقافة القراءة و إغناء أوقات فراغه هواة برامج العلوم الإسلامية، إنالته منابع اللازمة لتسهيل رفع الإبهام و الشبهات المنتشرة في الجامعة، و... - منها العدالة الاجتماعية: التي يمكن نشرها و بثها بالأجهزة الحديثه متصاعده، على أنه يمكن تسريع إبراز المرافق و التسهيلات - في آكناف البلد - و نشر الثقافة الاسلاميه و الإيرانية - في أنحاء العالم - من جهة أخرى. - من الأنشطة الواسعة للمركز: الف) طبع و نشر عشرات عنوان كتب، كتيبه، نشره شهريه، مع إقامة مسابقات القراءة ب) إنتاج مئات أجهزة تحقيته و مكتبيته، قابله للتشغيل في الحاسوب و المحمول ج) إنتاج المعارض ثلاثية الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرسوم المتحركة... الأماكن الدينيه، السياحيه و... د) إبداع الموقع الانترنتي " القائمية " www.Ghaemiyeh.com و عدّه مواقع أخره ه) إنتاج المنتجات العرضيه، الخطابات و... للعرض في القنوات القمرية و) الإطلاق و الدّعم العلمى لنظام إجابة الأسئلة الشرعيه، الاخلاقيه و الاعتقاديّه (الهاتف: ٠٠٩٨٣١١٢٣٥٠٥٢٤ ز) ترسيم النظام التلقائى و اليدوى للبلوتوث، ويب كشك، و الرسائل القصيره SMS ح) التعاون الفخرى مع عشرات مراكز طبيعه و اعتباريه، منها بيوت الآيات العظام، الحوزات العلميه، الجوامع، الأماكن الدينيه كمسجد جمكران و... ط) إقامة المؤتمرات، و تنفيذ مشروع " ما قبل المدرسه " الخاص بالأطفال و الأحداث المشاركين في الجلسه ي) إقامة دورات تعليميه عموميه و دورات تربيه المربى (حضوراً و افتراضاً) طيله السنه المكتب الرئيسى: إيران/أصبهان/ شارع "مسجد سيد" / ما بين شارع "بنج رمضان" ومفترق "وفائى" / بنايه "القائمية" تاريخ التأسيس: ١٣٨٥ الهجرية الشمسية (= ١٤٢٧ الهجرية القمرية) رقم التسجيل: ٢٣٧٣ الهويه الوطنيّه: ١٠٨٦٠١٥٢٠٢٦ الموقع: www.ghaemiyeh.com البريد الالكترونى: Info@ghaemiyeh.com المتجر الانترنتى: www.eslamshop.com الهاتف: ٢٥-٢٣٥٧٠٢٣-٢٣٥٧٠٢٣ (٠٠٩٨٣١١) الفاكس: ٢٣٥٧٠٢٢ (٠٣١١) مكتب طهران ٨٨٣١٨٧٢٢ (٠٢١) التجاريه و المبيعات ٠٩١٣٢٠٠١٠٩ امور المستخدمين ٢٣٣٣٠٤٥ (٠٣١١) ملاحظه هاميه: الميزانيه الحاليه لهذا

المركز، شعبيّة، تبرّعيّة، غير حكوميّة، و غير ربحيّة، اقتُنيت باهتمام جمع من الخيّرين؛ لكنّها لا تُوافي الحجم المتزايد و المتسّع للامور الدينيّة و العلميّة الحاليّة و مشاريع التوسعة الثقافيّة؛ لهذا فقد ترجّى هذا المركز صاحب هذا البيت (المُسمّى بالقائمة) و مع ذلك، يرجو من جانب سماحة بقيّة الله الأعظم (عَجَّلَ اللهُ تعالى فرجه الشّريف) أن يُوفّق الكلّ توفيقاً متزائداً لإعانتهم - في حدّ التّمكّن لكلّ احدٍ منهم - إيانا في هذا الأمر العظيم؛ إن شاء اللهُ تعالى؛ و اللهُ وليّ التوفيق.

مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية
أصبحان
الغائمي



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

