تهذيب الأصول

تقرير البحث سيدنا

العلامة الأكبر والأستاذ الأعظم والإمام المعظم

مولانا الحاج آقا روح الله الموسوي الخميني

أدام الله ظله العالي

موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان
گرافیک، چاپ، نشر صحافی وجلدسازی
ایران - قم - تلفن ۲۵۲۱۲

(31)

IR-AR-86-930954

V.1,

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

This book is due on the latest date stamped below. Please return or renew by this date.

DUE JUN 15, 1997

JUN 15 2008

JUN 15 2006

JUN 15 2007

DUE JUN 15 1998

Subḥānī

الجزء الثالث

تهذيب الأصول

تقريراً لبحث سيدنا

العلامة الأكبر والأستاذ الأعظم آية الله العظمى

مولانا الإمام الحاج آقا روح الله الموسوي الخميني

أدام الله ظله العالي

بقلم

الشيخ جعفر السبحاني التبريزي

مؤسسة اسماعيليان
للطباعة والنشر والتوزيع
قم - ايران - تلفون ٢٥٢١٢

(RECAP)
(Arab)
KBL
.592
Jug 13

فهرس مافي هذا الجزء

العنوان	الصفحة
ما هو الاصل في الاجزاء والشرائط وفيه مقامات اربعة	١
فيما اذا تعذر بعض الاجزاء	٣٤
الاصول الجارية فيه	٣٧
في قاعدة الميسور ومداركها	
من العلويين	٤٢
في شرائط جريان الاصول	
صحة عمل الجاهل	٦٦
في قاعدة لاضرر ونقل روايات الباب	٧٦
تذييل حديث الشفعة وفضل الماء وعدمه	٨٤
اشتمال الحديث بكلمتي	
في المؤمن والاسلام وعدمه	٨٨
الفرق بين الضرر والضرار	
وماافاده ائمة اللغة	٩٤
في توضيح الهيئة التركيبية	
ونقل آراء القوم	٩٧
حول المذهب المختار في معنى	
الحديث	١١٢
تنبيهات	١٢٢
رسالة في الاجتهاد والتقليد	١٣٥
البحث عن المناصب الثلاثة الافتاء والقضاء	
والحكومة وشرائطها	١٣٦
في ادلة جواز التقليد	١٦٤
مناط السيرة العقلائية	١٧٢
في لزوم تقليد الاعلم	١٧٦
في المتساويين في الفقاهة	١٩٠
اشتراط الحيوة في المفتي	
وجواز البقاء	١٩٣
هل التخيير بين المتساويين	
بدئي او استمراري	٢٠٤
اختلاف الحي والميت في البقاء	٢٠٧
في تبدل الاجتهاد	٢١٦

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الاول بلا اول قبله ،والآخر بلا آخر بعده، لا تدركه الافكار و العقول ،ولا تحيط به الابصار والقلوب ،احاط بكل شيء علما ،وحاق به عزاً ،والصلوة والسلام على اشرف خلقه ،وخاتم رسله،امينه على وحيه « محمد» ارسله داعياً الى الحق وشاهداً على الخلق ،حين لاعلم قائم ولامنهج واضح ،وآله ائمة الحق ،وهداته ، و اعدال الكتاب وقرنائه ، الذين اوجب الله اقتفائهم وقارن بطاعته طاعتهم . صلوة دائمة مادار الفرقدان ،وكر الجديدان

اما بعد :فهذا هو الجزء الثالث من كتابنا الموسوم بـ تهذيب الاصول نقدمه الى القراء الكرام راجين منهم العفو والاغماض،وهو محاضرات علمية القاها الامام العلامة ،مثال الفقه والتقى ،علم العلم والهدى سيدنا الاستاذ الاكبر آية الله العظمي :الحاج آغا روح الله الخميني دام ظله الوارف في حوزة درسه،و مجلس تدريسه ،فحياً الله سيدنا الاستاذ وادام صحة وجوده حيث قام بتربية روّاد العلم ،و طلاب الفضيلة ،وسلام الله عليه على ما اسدى اليهم من ايادى عظيمة،و نشر فيهم علوماً ناجعة سلاماً لابداية له ولانهاية .

المؤلف

هل الاصل في الاجزاء والشرائط الركنية اولا

اذا ثبت جزئية شيء اوشرطيته للمركب في الجملة فيقع الكلام في نقصه و زيادته عمداً اوسهواً في مقامات **الاول** اذا ثبت جزئية شيء مثلا للمركب فهل يوجب نقصه سهواً بطلان المركب اولا ، وان شئت قلت : هل الاصل العقلي هو الركنية اولا **الثاني** بيان الاصل الشرعي في ذلك .

الثالث في حال الزيادة العمدية و السهوية ومقتضي الاصل العقلي والشرعي **الرابع** بعد ما ثبت جزئية الشيء على وجه الاطلاق في حالتي الذكر والسهو ، وبعبارة اوضح على القول باصالة الركنية في الاجزاء والشرائط ؛ هل قام الدليل على خلافها و ان الناقص في حال النسيان يجزي عن الواقع التام فهذه مقامات اربعة ودونك بيانها .

المقام الاول

اذا ثبت جزئية شيء للمركب فهل الاصل العقلي هو الركنية فيبطل المركب لو اخل به سهواً وقبل الخوض في المقصود لابد من تنقيح محط البحث

ان محل النزاع في المقام على القول بالبرائة اوالاشتغال هو ما اذا لم يكن لدليل المركب ولا لدليل الجزء والشرط اطلاق ، اذ لو كان لدليل المركب اطلاق بالنسبة الى جزئية الشيء ؛ يقتصر في تقييده بالجزء المنسي بحال الذكر ، كما انه لو كان لدليل الجزء اوالشرط اطلاق بالنسبة الى حالة النسيان يحكم بعدم سقوط وجوبه في حال النسيان ويكون المأتي به باطلا نعم ليس هنا ضابط كلي لبيان وجود الاطلاق وعدمه في المركب والاجزاء و الشرائط ، نعم لا يبعد ان يقال : ان الادلة المتضمنة لبيان حكم المركبات ، انما هو في مقام اصل التشريع ، لا اطلاق لها غالباً ، كما ان ادلة الاجزاء و الشرائط لها اطلاق بالنسبة الي الاحوال الطارئة ومع ذلك كله لابد من ملاحظة الموارد ؛ و ربما صار بعضهم الي بيان الضابط وقال : ان ادلة اثبات الاجزاء والشرائط وكذا الموانع ان كانت بنحو التكليف مثل

قوله : اغسل ثوبك وقوله تعالى :فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وقوله : لاتصل في وبر مالا يؤكل لحمه مما لايمكن عمومها وشمولها لحال النسيان و الغفلة ، فيختص جزئيته وشرطيته لحال الذكر، لامتناع انتزاع الوضع المطلق من التكليف المختص بحال الذكر، واما اذاكانت بنحو الوضع مثل قوله : لاصلوة الا بطهور ، اوبفاتحة الكتاب فيمكن انتزاع الوضع المطلق لعدم انتزاعه من الخطاب اوالتكليف المختص بحالة دون غيرها .

و(فيه) ماعرفت في باب الخروج عن محل الابتلاء وان المحذور انما هوفي الخطاب الشخصي دون الكلي القانوني ، و (عليه) فلا محذور اذا قلنا بان قوله : فاغسلوا وجوهكم الخ مطلق يعم حال الغفلة والنسيان فراجع .

و ربما يقال ضابط آخر مع تسليم امتناع شمول التكاليف المتقدمة لحال النسيان والغفلة ، ومحصله : انه يمكن استفادة الاطلاق من هذه الادلة ايضا لاجل امور (منها) ظهور تلك الادلة فى الارشاد الى الحكم الوضعى وان ذلك جزء او شرط اومانع ، و(منها) انه لوسلم ظهورها في المولوية ،لكن ليس امتناع تكليف الناسى والغافل من ضروريات العقول حتى يكون كالقرينة الحافة بالكلام مانعة من الظهور، بل هومن النظريات المحتاجة الى التأمل فى مباديها فتكون حاله كالقرائن المنفصلة المانعة عن حجية الظهور لااصل الظهور (فح) يمكن ان يقال ان غاية ما يقتضيه العقل المنع عن حجية ظهورها فى الحكم التكليفى دون الوضعى ، فيؤخذ بظهورها بالنسبة الى اثبات الجزئية ونحوها. و(منها) انه على فرض الاغماض عنه يمكن التمسك باطلاق المادة لدخل الجزء في الملاك و المصلحة مطلقا فى حالتى الذكر و النسيان .

اقول : هذا ما افاده بعض محققى العصر و فيه مقامات للنظر .

منها : ان ماافاده من ان تلك الاوامر ارشادات الى الجزئية فان اراد ان الهيئة مستعملة في افادة الجزئية ؛ من دون ان يستعمل فى البعث الي الشيء فهو خلاف الوجدان لانها غير منسلخة عن معانيها ، وحقايقها غاية الامر ان البعث الى جزء المركب وشرطه ، يفهم منه العرف الارشاد الي كونه جزءاً اوشرطاً ، كما ان النهي

عن الصلوة في وبرما لايؤكل لحمه المستعمل في الزجرعن ايجاد الصلوة فيه ، ينتقل منه العرف الى ان النهي ليس لمفسدة ذاتية ، بل لاجل ما نعيته عنها ، وان ارادانها مستعملة في البعث والزجر، غيرانانتقل الى الجزئية والشرطية المطلقة فهو غيرتام ، لان استفادة الحكم الوضعي بتبع تعلق التكليف على ذات الجزء والشرط ،(فح)يكون الارشاد بمقدار امكان تعلق التكليف ، والافلادليل علي الارشاد .

ومنها : ان ماافاده من انه يؤخذ باحد الظهورين ويطرح الاخر لاجل كون القرينة منفصلة غيرضرورى ، ساقط من رأسه لان الاخذ باحدهما وطرح الاخرفرع وجود ظهورين عرضيين فيه فيرفع اليد عمايقتضيه العقل و هوسقوط اطلاق الحكم التكليفى دون اطلاق الحكم الوضعى ، واماإذاكان الظهور الثانى فى طول الاول ومن متفرعاته بحيث يكون وجود الوضع واطلاقه تابعا لوجود التكليف و اطلاقه فلا يعقل ذلك بعدسقوط المتبوع وارتفاعه ، وماقرع الاسماع من التفكيك فى حجيته بين الملزوم واللازم ليس المقام من ذلك القبيل ، اضف الى ذلك ان الحكم العقلى يكشف من عدم الظهور من اول الامر ؛ وانه كان ظهوراً متخيلا متزلزلا ، لاثابتا فيكون كالقرائن المتصلة .

ومنها: ان التمسك باطلاق المادة مرهون جداً ، فلان العلم باشتمال المادة على مصلحة تامة لازمة الاستيفاء يتوقف اثباتاو كشفا علي ورودامر من الشارع ، ومع سقوط الامر حال النسيان كما هو مبنى القائل و القوم كلهم ، من اين حصل العلم باشتمالها على المصلحة التامة ،نعم قديقطع بقيام المصلحة بالمادة الخالية من الامر بجهات اخر لكنه خارج عن المقام .

اذاعرفت ذلك فنقول : فهل الاصل العقلى عند ترك الجزء نسيانا هو البرائة والاكتفاء بالناقص ، او الاشتغال و لزوم الاعادة فنقول : لااشكال فى عدم تنجز الجزء المنسى في حال النسيان ، وانما الاشكال فى ماعدا الجزء المنسى ، وانه هل يصح تكليفه بالاتيان بالباقى اولا ، اختار الشيخ الاعظم الثانى قائلا : بان ماكان جزءاً حال العمد يكون جزءاً حال الغفلة و النسيان لامتناع اختصاص الغافل والساهى

بالخطاب بالنسبة الى المركب الناقص ، لان الخطاب انما يكون للانبعاث ويمتنع انبعاث الغافل لانه يتوقف على توجيهه بالخطاب بعنوانه ، و معه يخرج عن كونه غافلا فخطابه لغو ، فالاصل العقلي هو لزوم الاحتياط .

قلت: وقد اجاب القوم عن الاشكال بوجوه لا بأس بالاشارة اليها مع بيان ماهو المختار من الجواب عندنا فنقول : احدها : ماذكرناه سابقاً :وهو مبني على مسالك القوم من ان النسيان مانع عن فعلية التكليف بالجزء المنسي؛ والمختار عندنا غيره وانه كالعجز والجهل مانع عن التنجير لا عن الفعلية ان جريان البرائة لايتوقف على اختصاص الناسي والساهي بالخطاب بل يكفي في ذلك الخطابات العامة القانونية من قوله تعالى : اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل والخطابات الواردة على العناوين العامة من ، قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا ، اويا ايها الناس افعلوا كذا و كذا ، ضرورة ان الغرض من الخطاب هو بعث المكلف نحو العمل ، وهذه الخطابات كافية في البعث نحو العمل غير ان العالم والعامد يبعث منه الى المركب التام ، والساهي والغافل عن الجزء الى المركب الناقص ، لان المفروض هو سقوط التكليف بالجزء عن الناسي وانه فرق بينه وبين غيره في تعلق التكليف فيكون اختصاصه بالخطاب مع حصول الغرض بتلك الخطابات لغواً .

واذا فرض ان الصلوة التامة ذات مصلحة في حق الذاكر والصلوة الناقصة ذات مصلحة وذات ملاك بالنسبة الى غيره والمفروض - كما عرفت وجود خطاب واحد باعث لهما نحو المطلوب القائم به الملاك ، يكون المقام (ح) من صغريات الاقل والاكثر اذا اتى الناس بالمركب ثم تنبه ، لان الناسي بعدما اتى بالمركب الناقص ووقف على الجزء المنسي ، يشك في ان الجزء المنسي هل كان له اقتضاء بالنسبة اليه في حال النسيان حتى يحتاج الى الاعادة اولا اقتضاء له ، فتجري في حقه البرائة ، بعين ماقد مناه في الاقل والاكثر من غير فرق بين النسيان المستوعب و غيره : فنقول: ان الامر الداعي الى المركب داع بعين تلك الدعوة الى الاجزاء ، والمفروض ان الاجزاء التي

كان الامر بالمركب داعيا اليها ، قداتي بها الناسي و بعد الاتيان بها يشك في ان الامر هل له دعوة اخرى الى اتيانها ثانياً حتي يكون داعياً الى اتيان الجزء المنسي ايضاً اولا ومع الشك فالاصل البرائة هذا ما افاده (دام ظله) في الدورة السابقة ، وقد اوضحه (دام ظله) في الدورة اللاحقة بما هذا مثاله :

ان من الممكن ان يكون الغرض المطلوب في حق الذاكر قائما بالصلوة التامة ، وفي حق الناسي بالناقصة منها وهذا امر ممكن ليس بمستحيل ثبوتا، ولك ان تقول : ان الصلوة التامة في حق الذاكر ما يأتي به من الاجزاء كما ان الصلوة التامة للناسي هي الاجزاء ماعدا المنسي فكل منهما صلوة تامة في حالتين .

ثم ان الامر المتعلق بالمركب ، داع كل فريق من العامد والذاكر والساهي والغافل الى العنوان الذي تعلق به الامر ومقتضي الارادة الاستعمالية كون المأمور به امراً واحداً في حق الجميع ، غير مختلف من حيث الكيفية والكمية ، الا انه لما كانت الجدية على خلافها وكان الناسي في افق الارادة الجدية محكوماً بما عدا المنسي وجب على المولى توضيح ما هو الواجب في حق الناسي بدليل عقلي او نقلي وتخصيص جزئية المنسي بحال الذكر كما هو الحال في سائر المواضع (فح) ينحصر داعوية الامر المتعلق بالمركب الى ما عدى المنسي، من دون حاجة الى الامرين مع حصول الغرض بامر واحد.

وبالجملة : ماذكرناه امر ممكن يكفي في رفع الاستحالة التي ادعاه الشيخ- الاعظم (رحمه الله) فاذا فرض امكانه ، فلو فرض ان المكلف الناسي اتى بما عدا المنسي، ثم تذكر ، يشك بعد ذكره في داعوية الامر المتعلق بالمركب ، الى الاجزاء التامة ثانياً والاصل يقتضي البرائة .

هذا كله: على مباني القوم؛ و اما اذا قلنا بان النسيان والغفلة كالجهل والعجز اعذار عقلية ، مع بقاء التكليف على ما كان عليه فمع ترك الجزء نسيانا يجب الاعادة اذا كان لدليل الجزء اطلاقا لعدم الاتيان بالمأمور به بجميع اجزائه و مع عدم الاطلاق فالبرائة محكمة لرجوع الشك الى الاقل والاكثر

ما تقصى به القوم عن الاشكال

ثانى الوجوه الالتزام بعدم الخطاب اصلا ، لابالتام لا نه غير قادر بالنسبة اليه ؛ ولا بالناقص المأتى به ، لانه غير قابل بالخطاب فتوجيه الخطاب اليه لغو محض ، ثم انه اذا ارتفع النسيان ، يشك الناسى فى انه هل صار مكلفا بالاتيان بالمركب التام اولا ، لاحتمال وفاء الناقص بمصلحة التام و مع الشك فالاصل البرائة و ثبوت الاقتضاء بالنسبة الى الجزء الفائت لادليل عليه و الاصل البرائة عنه كما هو الشأن في الاقل والاكثر .

قلت: هذا الوجه وجيهة على مباني القوم من سقوط الخطاب عن الناسى و الغافل ، و اما على المختار فالتكليف باق و ان كان الناسى معذورا لكنه غير السقوط من رأس .

اضف الى ذلك ماعرفت من امكان بعثه الى الناقص كما تقدم.

ثالثها ما نقله بعض اعاظم العصر (رحمه الله) عن تقريرات بعض الاجلة لبحث الشيخ الاعظم : من امكان اخذ الناسى عنوانا للمكلف و تكليفه بما عدى الجزء المنسى ؛ و حاصله : ان المانع من ذلك ليس الا توهم كون الناسى لا يلتفت الى نسيانه فى ذلك الحال ، فلا يمكنه امتثال الامر لانه فرع الالتفات الى ما اخذ عنوانا للمكلف ، ولكنه مدفوع بان امتثال الامر لايتوقف على الالتفات الى ما اخذ عنوانا له بخصوصه بل يمكن الامتثال بالالتفات الى ما ينطبق عليه ولو كان من باب الخطاء فى التطبيق فيقصد الامر المتوجه اليه بالعنوان الاخر ، فالناسى للجزء يقصد الامر الواقعى له وان اخطأ فى تطبيق امر الذاكر عليه .

و اورد عليه بعد نقله : بانه يعتبر في صحة البعث و الطلب ان يكون قابلا للا نبعاث عنه بحيث يمكن ان يصيره اعيالا نقداح الارادة وحركة العضلات نحو المأمور به ولو في الجملة وهذا التكليف الذى يكون دائما فى الخطاء فى التطبيق لايمكن ان يكون داعيا اصلا فهو لغو ولا يقاس هذا بامر الاداء والقضاء لان الخطاء فى التطبيق فيهما قد يتفق بخلاف المقام .

ويرد على المورد انه بعد تصديق كون الامر الواقعي المتعلق بالناسي بعنوان انه ناس محركا واقعا وانما وقع الخطأ في تطبيق عنوان امر الذاكر على الناسي لا مجال للاشكال لان المفروض ان المحرك للناسي دائما انما هو الامر الواقعي المتعلق به لا الامر المتوجه الى الذاكر.

نعم يرد على المجيب ان هذا الامر غير محرك اصلا ؛ لان البعث فرع الوصول ، وهو بعد لم يصل ، بل المحرك له هو امر الذاكر لتوهمه انه ذاكر ، والشاهد عليه ان الناسي منبعث نحو المأمور به سواء كان للناسي خطاب يخصه اولا فدعوى ان الامر الواقعي المتوجه الى الناسي محرك له واقعا وان كان الخطاء في التطبيق ممنوعة .

رابعها : ماذكره المحقق الخراساني واختاره بعض اعاظم العصر (رحمه الله) وهو ان المأمور به في حق الذاكر والناسي انما هو ماعدا المنسي ، غير ان الذاكر يختص بخطاب يخصه بالجزء المنسي والمحذور في تخصيص الناسي بالخطاب لا الذاكر. و (فيه) انه لا داعي للخطابين بعد انبعاث الفريقين من الخطاب الواحد على ما تقدم توضيحه .

هذه جملة ما قيل من الاجوبة في رفع الاشكال و تصحيح جريان البرائة في المقام . فعلى هذه الوجوه ان الاصل العقلي في الجزء المنسي يقتضي البرائة اذ الم يكن لدليل الجزء اطلاق .

ثم ان التدبر الصحيح في هذه الوجوه يعطي عدم الفرق في الرجوع الى البرائة بين النسيان المستوعب للوقت وعدمه ، الا انه يظهر من بعض اعاظم العصر التفصيل ومحصل ما افاده مايلي : ان اصالة البرائة عن الجزء المنسي في حال النسيان لا تقتضي عدم وجوب الفرد التام في ظرف التذكر بل مقتضى اطلاق الادلة وجوبه لان المأمور به هو صرف الطبيعة التامة في مجموع الوقت ويكفي في وجوب ذلك التمكن من ايجاده كذلك ولو في جزء من الوقت ولا يعتبر التمكن في تمامه كما هو الحال في سائر الاعذار و (الحاصل) ان رفع الجزئية بادلة البرائة في حال النسيان لا

يلازم رفعها في ظرف التذكر لان الشك في الاول يرجع الى ثبوت الجزئية في حال النسيان وفي الثاني يرجع الى سقوط التكليف بالجزء في حال الذكر (هذا) اذا لم يكن المكلف ذاكراً في اول الوقت ثم عرض له النسيان في الاثناء، و الا فيجري استصحاب التكليف للشك في سقوطه بسبب النسيان الطارى الزائل في الوقت « انتهى ».

وفيه ان القائل قد وافق القوم في سقوط التكليف بالجزء المنسى، (فح) يرجع الشك بعد التذكر الى حدوث التكليف بالجزء وتوجد داعوية اخرى للتكليف الثابت للمركب بالنسبة الى بقية الاجزاء المأتى بها والاصل يقتضى البرائة، وما افاده: من ان المأمور به صرف الطبيعة التامة في مجموع الوقت وكفاية التمكن فيه في الجملة، صحيح لو كان تاركا لها من رأس، واما بعد ما اتى بالمركب الناقص، وفرضنا سقوط التكليف بالجزء المنسى فتوجه التكليف اليه بالنسبة الى الجزء المنسى، او تجدد داعوية للمركب بالنسبة الى الباقي مشكوك مورد للبرائة

ومنه يعلم حال ما اذا كان ذاكراً في اول الوقت ثم طرء عليه النسيان واتى بالمركب بما عدا الجزء المنسى، ثم ارتفع العذر؛ (فح) فالتمسك باستصحاب التكليف الموجود اول الوقت غريب، لانا نعلم بانعدام الامر الاول بعروض النسيان؛ وانه فات ومات به؛ فكيف يجوز استصحابه، وان اراد منه التمسك باطلاق دليل الجزء فهو مخالف لمفروض البحث على ما نبهنا عليه مراراً

المقام الثاني في مقتضى الاصل الشرعي

لو ثبت لدليل الجزء او الشرط اطلاق بالنسبة الى حال النسيان، فهل يجوز التمسك بحديث الرفع في تقييد اطلاقها وتخصيصه بحال الذكر، او لا يجوز، ولو لم يجز التمسك فاطلاق الجزء والشرط محكمان

وليعلم ان محط البحث في المقام غيره في المقام السابق، لان البحث فيما مضى كان في مقتضى الاصل العقلي، وموضوعه كون المورد مما لم يرد فيه بيان من المولى

ولذا اشتر طنافيه عدم وجوداطلاق لدليل الجزء والشرط واما المقام فالحديث حديث حكومة وتقييدوهو فرع وجود اطلاق لدليلهما ، بمعنى انه يلزم ان يكون للمحكوم وجود ، او شأنية له . هذا كله في غير جملة: «مالا يعلمون» واما تلك الجملة فهما و البرائة العقلية متساوقان متحدان شرطا وموردا و مصباً. وانما البحث في المقام هو التمسك بالنسيان وغيره .

واعلم : ان الحق هو جواز التمسك بحديث الرفع في رفع جزئية المنسي في حال النسيان ، و تخصيصه بحال الذكر ، ولازم ذلك اجزاء ما اتى به من المركب الناقص و كونه تمام المأمور به في حقه وتوضيحه يحتاج الى بيان امور .

الاول : قد و افاك فيما مضى ان متعلق الاجزاء عنوان اجمالي هي عين الاجزاء لكن في لحاظ الوحدة ، كما ان الاجزاء عين ذلك العنوان لكن في لحاظ التفصيل ، و قد عرفت ان داعوية الامر الى المركب عين داعويته اليها ، لا بدعوة اخرى مستقلة ، و لا بدعوة ضمنية ، ولا غيرية اما الدعوة المستقلة المغايرة للدعوة الي المركب فظاهر الفساد ، واما الضمني او الغيري فلا حاجة اليهما . فلو قال المولى ابن مسجداً ؛ ليس له الا امتثال هذا الامر ؛ فكل ما يصدر من البناء من الحركات والسكنات ورفع القواعد والجدار ، مأمور به بذلك الامر وفعله امتثال له ؛ لا امتثال لامر ضمني او غيري ، اذ بناء المسجد ليس الا هذا وذاك وذلك في لحاظ الوحدة وقس عليه باقي المركبات الاعتبارية .

الثاني : ان الرفع في كل من العناوين التسعة لم يتعلق برفع ما تعلق به الارادة الجدية لاستلزامه النسخ المستحيل ، بل تعلق برفع ما تعلق به الارادة الاستعمالية على ما هو المتعارف بين اصحاب التقنين ، من طرح القوانين الكلية اولا ، وذكر مخصصاتها وقيودها في ضمن فصول اخر ، وهو يكشف عن ان الارادة اللبية لم يتعلق الا بغير مورد التخصيص والتقييد والحكومة ، كما ان عدم العثور على الدليل يكشف عن تطابق الارادتين .

الثالث قد اوضحنا حال كل واحد من العناوين في مبحث البرائة فلا حاجة الى

الاطالة وقد عرفت هناك ان الرفع وان اسند الى النسيان الا انه غير مرتفع بالوجدان والقول بان المصدر بمعنى المنسى على نحو المجاز فى الكلمة خارج عن الذوق العرفى بل الحق ان صحة الاسناد اليه مبنى على امرين : ادعاء ان النسيان عين المنسي لعلاقة بينهما ، و ادعاء ان رفع المنسى باعتبار رفع ماله من الاحكام حسب الاطلاقات والعمومات ، بحيث لولا حديث الرفع لكان الالتزام بمفاد هما لازماً .

الرابع : ان النسيان المتعلق بالموضوع هل هو متعلق بوجود الطبيعة ، اوبعدمها الظاهر لاذا ؛ ولاذاك ، بل هو متعلق بنفس الطبيعة ، فان المصلى غفل عن نفس الطبيعة وحضورها فى الذهن ولذلك قلنا : ان الاثر المرفوع انما هو جميع الاثار ، لا المؤاخذة و الاثر المناسب ، لان رفع الطبيعة ينا سبها رفع ماله من الاثار ، من وجوب وحرمة ، و شرطية و جزئية ، وقاطعية ومانعية وغيرها .

الخامس : ان نسبة الرفع الى الامور التسعة ليس على نسق واحد فان منهاما اسند فيه الرفع الى الموصول وصلته كما فى : « مالا يعلمون » و « ما اضطروا » و « ما استكرهوا » وفى بعض اسند الى نفس اللفظ كما فى النسيان و الخطاء و يحتمل ان يكون ذلك اقتداءاً بالكتاب العزيز حيث قال عزمن قائل : ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا ربناولاتحمل علينا مالا طاقة لنابه حيث غير سبحانه نسق الكلام اذماوصل بالثالث

ويحتمل ان يكون الوجه فى ذلك هو ان ما يأتى به الانسان لاجل الاضطرار و الاكراه او يتركه لاجلهما ، ينطبق عليه ذانك العنوانان دائماً فلو اكل الميتة و ترك الصلوة عن اضطرار ، اوباع داره وافطر الصوم عن اكراه ، يصدق على كل من المأتى و المتروك انه مضطر اليه ومكره اليه ، و اما النسيان و الخطاء ، فان الصادر عن الانسان لاجلهما تارة يصدق عليه النسيان و الخطاء بالمعنى المفعولى - على الوجه الذي قدمناه كترك الجزء و الشرط نسياناً ، وقد لايصدق عليه ذلك الا ان النسيان والخطاء مبدء لصدوره او تركه ، كايجاد الموانع و القواطع فى الصلوة من المصلى العالم بابطال الضحك ، الغافل عن كونه فى الصلوة ؛ فان الضحك صادر

عن الانسان عمداً بلا اشكال الاان المبدء له هو نسيان كونه في الصلوة وقس عليه الخطاء فالضحك و ان كان لايصدق عليه انه مما نسي او المنسى ، الاانه مما للنسيان في وجوده دخالة ، و(عليه) فالتعبير باللفظ البسيط دون الموصول وصلته ، لاجل كون المرفوع عاماً ، اى سواء كان الشيء منسيا او كان النسيان فيه مبدءاً كالقواطع والموانع التي تصد رعن المصلى عمداً مع الغفلة عن كونه فى الصلوة .

اذا عرفت هذه الامور يتضح لك صحة التمسك لحديث الرفع لرفع الجزئية فى حال النسيان وانكان نسيان الموضوع ؛ ويصير نتيجة الادلة الاولية اذا فرض اطلاقها لحال النسيان ، اذا ضمت الى الحد يث الحاكم له ان المأ مور به هو الباقى حال النسيان ، ووجهه بعد التأمل فيما تقدم ظاهر ، اذ قد عرفت ان الامر المتعلق بالمر كب له داعوية الى اجزائها بعين تلك الدعوة فلو قام الدليل على ان دعوة المر كب الى هذا الجزء فى حال النسيان وان كان ثابتا بالد ليل الاول ، الا انه لم يتعلق به الارادة الجدية في تلك الحالة ، من دون تعرض لباقى الاجزاء والشرائط غير المنسية فلامناص ينحصر دعوته بالباقي منهما ، وقد مر ان رفع الجزء اعنى الحمد فى حالة النسيان معناه رفع ماله من الاثار والاحكام عامة ؛ ومن الاثار الجزئية والشرطية فما يقال : ان اثر وجود الجزء هو الصحة ورفعها يناقض المطلوب ليس بشيء ، لما عرفت ان المنسى المرفوع هو نفس الطبيعة لاوجودها اضف الى ذلك : ان وجود الطبيعة فى الخارج عين الطبيعة ، والصحة ليست اثراً جعليا بل لايمكن ان تكون مجعولة الا بمنشائها ، وماهو المجعول هو الجزئية او الشرطية على ماهو التحقيق من صحة تعلق الجعل بهما ، و كيف كان فالمرفوع لبّاً هو الشرطية او الجزئية او القاطعية او المانعية .

هذا توضيح المختار ولا بد لدفع ماهو استصعبه بعضهم من الاشكالات ، حتى يتضح الحقيقة باجلى مظاهرها فنقول :

منها : انه ان ماهو جزء للصلوة انما هو طبيعة الشيء ؛ والجزئية من اوصافها و النسيان لم يتعلق بالطبيعة حتى يرتفع آثارها وانما تعلق بوجو دها وهو ليس

جزءاً . و(فيه) ان المنسى بالضرورة نفس الطبيعة بمعنى حضورها في الذهن ، فان اراد القائل من تعلقه بالوجود ، تعلقه بالفرد الخارجي فواضح الفساد ؛ وان كان المراد ايجاد الطبيعة فهو يرجع الى ما ذكرنا .

منها : انه ان اريد من رفع الجزئية عن الجزء في مقام الدخل في الملاك فلا شبهة انه امر تكويني ، لا يقبل الرفع التشريعي وان اريد رفعها بلحاظ انتزاعها عن التكليف الضمني ؛ (ففيه) ان الحديث يختص بما لولاه لكان قابلا للثبوت تكليفا او وضعاً و التكليف الفعلي مرتفع عن المنسى بعروض النسيان بملاك استحالة التكليف بما لا يطاق ، فالتكليف مرتفع مع قطع النظر عن الحديث .

قلت: ان ذلك يناقض مع ما مر من القائل من القول بالجزئية المطلقة فيما اذا كان لسان الدليل لسان وضع ، او لسان تكليف لكن على وجه الارشاد الى الجزئية ، و ما نقلناه هناك عن القائل نص في امكان جعل الجزئية بالنسبة الى الغافل والجاهل ولا يلزم منه التكليف مما لا يطاق بل ذكر (رحمه الله) في موضع من كلامه ، ان البحث عن البرائة الشرعية في المقام فيما اذا ثبت لادلة الاجزاء والشرائط اطلاق ، بحيث لولاه لما كان للبحث عنها مجال و لكنه زعم في المقام ان ثبوت الاطلاق في حال النسيان يوجب التكليف بما لا يطاق ، ولعله من عثرات ذهنه او قلمه الشريف .

ومنها : ما يستفاد من تقريرات العلمين انه ليس في المركب الا طلب واحد متعلق بعدة امور متبائنة ، وينتزع جزئية كل من انبساط ذلك الطلب الى الكل ، لا ان جزئية كل مستقلة بالجعل ، (فح) رفع الجزئية برفع منشأ انتزاعها و هو رفع التكليف عن المركب فلابد من القول بان التكليف مرفوع عن المركب بحديث الرفع ؛ لتعلق الرفع بمنشأ انتزاع الجزئية و لا يمكن اثبات التكليف لبقية الاجزاء اذ مع كون الطلب واحداً و المفروض ارتفاعه بارتفاع جزئية المنسى لا معنى لوجوب البقية الا بقيام دليل خاص .

و فيه : ان رفع الجزئية في حال النسيان ليس معناه رفع الجزئية الثابتة

بالادلة الاولية ، رفعاحقيقياجد يالماعرفت ان ذلك من المستحيل في حقه سبحانه، بل المراد هوالرفع القانوني بمعنى عدم الجعل من رأس ، وان الاطلاق المستفاد من الدليل انما كان مراداً بالارادة الاستعمالية لاالجدية وان الناسي والخاطيء لم يسبق اليهما التكليف في الازل الابماعدا المنسي ، فالتحديد بالبقية لم يحصل بحديث الرفع ؛ و انماهو كاشف عن التحديد من حين تعلق الاحكام ؛ وقد تقدم ايضا ان الامر المتعلق بالمركب له داعوية لكل جزء جزء بعين الدعوة الى المركب ، فلوقام الدليل على سقوط الجزئية في بعض الاحوال يفهم العرف من ضمهما ، بقاء الدعوة الى المركب الناقص والاجزاء غير المنسية من غير فرق بين الجهل بالجزئية و نسيانها فراجع .

ومماذكرنا يعلم دفع مار بمايقال :

ان غاية مايقتضي الحديث هورفع بقاء الامر الفعلي والجزئية الفعلية حال النسيان الملازم بمقتضى الارتباطية لسقوط التكليف عن البقية مادام النسيان ، و اما اقتضائه لسقوط المنسي عن الجزئية والشرطية في حال النسيان بطبيعة الصلوة المأمور بها أساً ، على نحو يستتبع تحديد دائرة الطبيعة في حال النسيان بالبقية، ويقتضي الامر بالاتيان بها ، فلا - بداهة عدم تكفل الحديث لاثبات الوضع والتكليف، لان الحديث حديث رفع لاحديث وضع .

توضيح الدفع : وان اوضحنادفعه فيماسبق ، ان الوضع ليس بيد الحديث ، وانما شأنه الكشف عن عدم تعلق الارادة الجدية بالجزء المنسي حال النسيان وان تعلق به الارادة الاستعمالية ، واما الوضع فالمتكفل له انما هو نفس الاوامر الالهية المتعلقه بعناوين المركبات ، فالبقية مأمور بها بنفس تلك الاوامر ، و مع رفع الجزئية تكون البقية مصداقا للمأموربه و يسقط الامر المتعلق بالطبيعة و هذا معنى الاجزاء .

منها: انه لا بد في التمسك بحديث الرفع من كون المرفوع له نحو تقرر و ثبوت فلا يتعلق الرفع بالمعدومات ، و ان تنالها يد التشريع ، و رفع النسيان لو تعلق بجزئية الجزء يكون من نسيان الحكم لاالموضوع

والحال ان المنسى نفس الجزء اى الاتيان به قولا و فعلا ، و معنى نسيانه خلو صفحة الوجود عنه ، فلا يعقل تعلق الرفع به لانه معدوم ، و ايضا ليس محل البحث النسيان المستوعب و نسيان الجزء في بعض الوقت كنسيان اصل المركب ، فكما ان الثاني لا يوجب سقوط التكليف رأساً كذلك الاول.

وفيه : ان متعلق الرفع امر وجودي وهو الجزئية حال نسيان الموضوع ، ولا دليل على اختصاص الرفع على نسيان الحكم بل يعمه و نسيان الموضوع ، فالجزء الذي ثبت جزئيته للمركب بالادلة الاولية ، مرفوع جزئيته حال نسيان الموضوع فما هو متعلق الرفع انما هو امر وجودي وهو الجزئية حال نسيان الموضوع ، و كونه غير ناس للحكم وذاكراً له لا يقتضي ثبوت الجزء من حيث نسيان الموضوع وحديث الرفع يقتضي رفعه من حيث نسيانه للموضوع لا للحكم واما قياس نسيان الجزء بنسيان اصل المركب فمع الفارق لانه مع عدم الاتيان بالمركب لا معنى للاجزاء بخلاف ما لو اتى بما عدى المنسى فان الناقص يصير مصداق المأمور به بعد حكومة الحديث على الادلة فالاتيان به يقتضي الاجزاء

المقام الثالث في حال الزيادة العمدية و السهوية

وقبل الخوض في بيانه لابد من التنبيه على امر ، وهو ان الزيادة في المأمور به او المكتوبة لا يتصور عقلا سواء اخذ المركب والجزء لا بشرط او اخذ كلا هما بشرط لا ، او اخذا مختلفين ؛ نعم تتحقق الزيادة في المأمور به عرفاً واما النقيصة ، فهي تتحقق فيه عقلا وعرفاً .

اما النقيصة ؛ فلو كان المركب من ذات اجزاء وشرائط دخيلا في حصول الغرض فلا ريب ان المكلف اذا اخل بواحد منهما يصدق انه نقص في المأمور به و اما الزيادة في الجزئية او الشرطية فغير متحققة عقلا لان عنواني الكلية والجزئية انما تنتزعان من تعلق الامر بالمركب ، فينتزع الكلية من تعلقه بالاجزاء مثلا في لحاظ الوحدة ، كما ينتزع من كل واحد الجزئية للمأمور به ؛ فالجزئية من الامور الانتزاعية التابعة لتعلق المركب بالكل ، (فح) فالزيادة في الجزء بالمعنى الذي

عرفت لايتصور لان الزيادة تنافى الجزئية فلايعقل الاتيان بشيء معتبر فى المركب ليصح انتزاع الجزئية ومع ذلك يكون زائداً وبالجملة : ان قول زيادة الجزء اشبه شيء بالمتنافيين فى نظر العقل ، لان كون الشيء جزءاً بالفعل منتزعا منه الجزئية فرع تعلق الامر به ، ومعنى الزيادة عدم تعلق الامر به ، فكيف يجتمعان

وان شئت قلت : ان الزيادة في المكتوبة او المأمور به لا تصدق الا اذا كان ظرف الزيادة هو المامور به والمكتوبة ، ولا يصدق ذلك الا اذا كان الجزء الزايد متعلقاً للامر حتى يصدق انه زيادة في المأمور به ، والا فهو شيء اجنبى واقع بين الجزئين المأمور به ، نعم الزيادة في الجزء ممكنة بالمعنى العرفى فاذا تكرر الجزء ، يصدق على الثانى منه انه زيادة فى المركب غير محتاج اليه

واما ما افاده المحقق الخراسانى من التفصيل فى تحقق الزيادة بين ما اذا أخذ الجزء لابشرط فيتحقق الزيادة مع اخذ المركب بشرط لا وما اذا اخذ بشرط لا فان مآله الى النقيصة ، فليس بشيء لان ماهو الجزء انما هو ذات الركوع وكونه مأخوذاً بشرط لا ، شرط او وصف له ، فلو اتى بالجزء (الركوع) يصدق انه زاد فى الجزء ، و ان كان الزيادة يوجب ورود النقص لمكان الشرط ايضا ، (والحاصل) انه وقع الخلط بين زيادة الجزء ونقصان الشرط ، فالتكرار بذاته زيادة ، وباعتبار آخر منشأ للاخلال بقيد الجزء وشرطه ، ولامانع من كون شيء زيادة ومنشأ للنقصان .

وتوهم ان ماهو الجزء ، هو مجموع الشرط والمشروط ، فذات الركوع ليس بجزء فلايصير تكراره زيادة فيه ، مدفوع بان جعل المجموع جزءاً لايقتضى خروج ذات الركوع عن الجزئية لان جزء الجزء جزء .

ثم ان بعض محققى العصر (رحمه الله) اراد تصوير الزيادة الحقيقية ، و اوضحه بمقدمات ولابأس بنقل كلامه وتوضيح مافيه من الخلط قال : الاولى يشترط كون الزيادة من سنخ المزيد عليه ، و لاتصدق على الكلام الاجنبى من الصلوة ؛ الثانية : يعتبر كون المزيد فيه محدوداً بحد خاص ولو اعتباراً ، الثالثة ان اخذ شيء جزءاً او شرطا يتصور على وجوه ثلاثة (احدها) اخذه جزءاً او شرطا بشرط لا من

الزياده فى مقام التحقق ، (ثانيها) اعتباره لابشرط من طرف الزيادة بحيث لوزيد عليه لكان الزائد خارجا عن مهية المركب ، لعدم تعلق اللحاظ بالزائد عند اعتباره جزءاً ، كما لواعتبر فى الصلوة ذات الركوع الواحد لامقيداً بشرط عدم الزيادة ولاطبيعة الركوع ، فيكون الركوع الثانى خارجا من حقيقة الصلوة لعدم تعلق اللحاظ به ، (ثالثها) اعتبار كونه جزءاً لابشرط لكن بنحو لوزيد عليه لكان الزائد من المركب كما لواعتبر طبيعة الركوع الجامعة بين الواحد والمتعدد لاالركوع الواحد (فح) لا مجال لتصوير الزيادة على الاول لرجوعها الى النقيصة وكذا على الثانى لان الزائد عليه ليس من سنخ المزيد عليه لخروج الوجود الثانى عن دائرة اللحاظ فيستحيل اتصافه بالصلوئية ، واما على الثالث فيتصور الزيادة الحقيقية سواء اخذ الجزء فى مقام الامر بشرط لااولابشرط بالمعنى الاول اوالثانى وذلك (على الاولين) ظاهر لان الوجود الثانى من طبيعة الجزء مما يصدق عليه الزيادة بالنسبة الى ما اعتبر فى المأمور به من تحديد الجزء بالوجود الواحد حيث انه يتعلق الامر بالصلوة المشتملة على ركوع واحد ، يتحدد طبيعة الصلوة بالقياس الى دائرة المأمور به منها بحد يكون الوجود بالنسبة الى ذلك الحد من الزيادة لقلب حده الى حد آخر و ان لم يصدق الزيادة بالنسبة الى المأمور به بما هو مامور به وكذلك الامر على الاخير اذ بانطباق صرف الطبيعى على الوجود فى المتعاقبات يتحدد دائرة المركب والمامور به بحد قهراً يكون الوجود الثانى زيادة فى المركب والمامور به فتأمل انتهى ملخصا .

ولعله (رحمه الله) اشار بالتأمل الى بعض التاملات التى فى كلامه ونحن نشير اليها اجمالا منها : ان اللا بشرط بالمعنى الثانى اعنى اخذ الركوع الواحد ، لا بقيد الوحدة ولاباخذه طبيعيا ؛ جزءاً فى المامور به ، مما لامحصل له ، لان الوحدة اماقيد اولا ، فعلى الاول يرجع الى الاعتبار الاول اعنى اخذه بشرط لاوعلى الثانى يرجع الى المعنى الثانى من لابشرط اعنى الاعتبار الثالث من كلامه وقد نبهنا فى الجزء الاول من مباحث الالفاظ ان القضية الحينية التى ربما يتخيل انها متوسطة

بين المطلقة والمشروطة مما لا اصل له وان اعتمد عليه القائل غير مرة ، وتوهم انه يشير بالركوع الواحد الى الأفراد الواقعية للركوع الواحد التي هي متميزة عن الركوعين في نفس الامر بلا تقييد بالوحدة ، غير تام، لان تميز افراده الواقعية عن غيرها؛ انما هو لاشتمال كل فرد عن قيد او قيود مفقودة في غير الركوع الواحد، والامر اذا اشار بالركوع الى تلك الحصة من الطبيعة (على مصطلحه) اما ان يشير الى حيثية ركوع تلك الافراد الواحدة فيلزم ان يكون الجزء هو نفس الطبيعي ؛ واشار اليها مع تخصصها بالواحدية في نفس الامر فيلزم ان يكون الجزء هو الركوع المقيدة بالوحدة فهذا القسم من اللابشرط مما لا معنى له

منها : ان الظاهر من كلماته كما صرح به في اواخر كلامه ان ما يعتبر قبل تعلق الحكم غير ما تعلق به الحكم وبهذا الوجه يريد تصوير الزيادة وهو غريب جداً .

ضرورة ان اعتبار المهية قبل تعلق الحكم لا بشرط ثم تعليق الحكم بها بنحو آخر اي بشرط لا او لا بشرط بالمعنى الثاني لغو محض لا يترتب على الاعتبار المتقدم الرجوع اثر والاعتبار قبل تعلق الحكم مقدمة لتعلقه فلا معنى للاعتبار بوجه ثم الرجوع عنه و تعلق الحكم باعتبار آخر والجمع بين الاعتبارين غير ممكن للتنافي بينهما

منها انه مع تسليم ذلك لا يتصور الزيادة لان ما يوجب البطلان هو الزيادة في المكتوبة والزيادة في صلوة المكلف ، والموضوع الذي اعتبره قبل تعلق الحكم ولم يأمر به فلا يكون مكتوبة ولا مرتبطة بالمكلف حتى تكون صلوته له وزيادة .

منها : ان الزيادة المتخيلة لا تكون في المأمور به كما اعترف به ولا يمكن ان تكون في الطبيعة اللابشرط لفرضها على نحو لو زيد عليه لكان الزائد ايضا من المركب فاين الزيادة .

اذا عرفت ذلك : فاعلم : ان الزيادة العمدية فضلا عن السهوية لا يوجب البطلان مطلقا اما فيما اذا لم يؤخذ عدمها في المركب او الجزء فواضح لان الفساد انما ينتزع من عدم تطابق المأتي به مع المأمور به ، والمفروض ان الزائد غير دخيل في المأمور به ، و ما هو الدخيل فقد اتى به على ما هو حقه ، و المفروض ان المولى لم يقيد المأمور به او جزئه بعدمها ، ومثله فيما اذا كان الزائد شريكا في الداعوية

مع الامر مع عدم اخذ عدمه قيداً في المأمور به او جزئه ، فان البطلان لا لاجل الزيادة بل لنقص ماهو معتبر عقلا في الامتثال من كون الامر مستقلا في الداعوية

واما اذا كان عدمها مأخوذاً في المركب او جزئه فالبطلان مستند الى النقيصة لا الى الزيادة فان القيد بعدلم يحصل وهو واضح .

فتحصل : ان الزيادة مطلقا لاتوجب البطلان حتى مع اخذ عدمها في المركب اوجزئه فانه يرجع الى النقيصة ، فاذا شك في اخذ عدمه في احدهما يكون من مصاديق الاقل والاكثر فالمرجع هو البرائة .

التمسك بالاستصحاب لاثبات الصحة

وقد قرر بوجوه : **الاول** ما افاده شيخنا العلامة اعلي الله مقامه في مقامات كثيرة منها هذا المقام فيقال باستصحاب عدم قاطعية الزائد اوما نعيته بنحو العدم الازلي فيشار الى ماهية الزائد ويقال انها قبل تحققها لم تتصف بالقاطعية والان كما كان . (وفيه) ما عرفت سابقا من عدم امكان بقاء هذيتها لان الشيء قبل تحققه لم يكن مشار اليه ولا محكوما بشيء اثباتا اونفيا ، فالمهية قبل تحققها لاشيئية لها حتى يقال انها قبل وجودها كانت كذا اولم يكن كذا وان شئت قلت : لابد في الاستصحاب من وحدة القضية المتيقنة و المشكوك فيها و ليس في السالبة بانتفاء الموضوع على حذو ساير القضايا موضوع ومحمول ونسبة حاكية عن الواقع بوجه فاستصحاب العدم الازلي لااصل له ، مع انه على فرض جريانه يمكن ان يدعي انه من الاصول المثبتة لان اثبات صحة المأتي به باستصحاب عدم اتصاف الزائد بالقاطعية عقلي بل لعل سلب قاطعيته للصلوة الموجودة بذلك الاستصحاب ايضا عقلي وفيه ايضا انظار اخر يطول المقام بذكره .

الثاني : استصحاب عدم وقوع القاطع في الصلوة وتوضيحه : على نحو يتميز المثبت من غيره يتوقف على بيان امر : وهو ان الاثر ربما يترتب على كون الشيء متصفة بصفة خاصة كما اذا قال : صل خلف الرجل العادل ، فماهو موضوع للحكم كون الرجل عادلا و ربما يترتب الحكم على المحمول المتقيد بالموضوع كعدالة زيد ، كما

لونذر التصدق عند قيام الدليل على عدالته ، فلكل من الموضوعين اثر و مقام ، فلو اراد ان يأتم بزيد وشك فى كونه عادلا وقت الائتمام اولا ، مع كونه عادلا فيما سبق فلابد من ان يستصحب كون زيد عادلا ، واستصحاب عدالة زيد ، لايثبت كون زيد عادلا، وقد اوضحنا فى رسالة الدماء الثلاثة ان ماهو المفيد هو استصحاب كون المرئة حايضا ، لااستصحاب حيضية الدم ، فانه لايثبت كونها حايضا .

اذا عرفت هذا : ان المفيد من الاستصحاب استصحاب ماهو موضوع للاثر وهو كون الصلوة بلا مانع اوالهيئة الاتصالية بلاقاطع ، فيستصحب بقائها على هذه الحالة عند الشك فى طروهما ، واما استصحاب عدم و قوع المانع فيها اوعدم و قوع القاطع فى الهيئة الاتصالية لايثبت كون الصلوة بلا مانع او كون الهيئة بلا قاطع ، نعم قد احتملنا فى الدورة السابقة جريان الاستصحاب فى نفس التقييد اى الكون الرابط و قلنا ان استصحاب عدم تحقق المانع فى الصلوة عبارة اخرى عن كونها بلا مانع الا انه مورد تأمل ونظر كما عرفت وماقوينا ه اخيراً اوضح وليعلم ان جريان هذا الاستصحاب فى المانع والقاطع لايحتاج الي اثبات الهيئة الاتصالية للصلوة ، نعم لايجرى هذا الاستصحاب فيما يقارن للصلوة من اول وجودها كاللباس المشكوك فيه وانما يجرى فى الطارى المحتمل اثناء الصلوة .

واعلم : ان هذا الاستصحاب مبنى على ان معنى مانعية الشيء و قاطعيته راجع الى اخذ عدمهما فى الصلوة بحيث يكون المأمور به هو الصلوة المتقيد بعدمهما كما هو المعروف فى معنى الموانع والقواطع فيجري هذا الاستصحاب وقد ميزت الاصل النافع عن عدمه واما اذا قلنا بان كون الشيء مانعا اوقاطعا ليس الا كون وجوده مخربا للصلوة ؛ من دون ان يقع العدم مورداً للامر ، ومن دون ان يكون مؤثراً فى حصول الغرض كما هو الحال فى الموانع التكوينية ، فان المؤثر هو النار ، لاالنار مع عدم الرطوبة ، وانما الرطوبة مخربة وهادمة لاثرها ، فلامجال لهذا الاستصحاب ، لان المأمور به ليس الصلوة المتصفة بلا مانع ولاقاطع بل ذات الصلوة التي لايجتمع فى نفس الامر مع هذه القواطع و الموانع وهو لايحرز بالاصل ، لان نفى احد الضدين لايلازم

شرعا ثبوت الاخر ،وهذا مثل اثبات السكون بنفي الحركة .

و اما الكلام في تحقيق معنى المانعية والقاطعية وان مرجعهما الى اخذ العدم، او الى مخربية وجودهما من دون اخذه ، فله مجال آخر فليكن هذا على ذكر منك .

الثالث : استصحاب الهيئة الاتصالية ، وهي امرا عتباري وراء نفس الاجزاء يكون تحققها من اول وجود المركب الى آخره فصار المركب بهذا الاعتبار امراً وحدانيا متصلة كالموجودات غير القارة كالزمان والحركة ، فان كل واحد منهما امر واحد ممتد متصل يوجد باول جزئه وينعدم بآخر جزء منه بلا تخلل عدم بينهما؛ غير ان الاتصال هناك حقيقي وفي المقام اعتباري كما لا يخفى .

والمراد من الهيئة الاتصالية غير الوحدة المعتبرة في كل مركب يقع تحت دائرة الطلب او في افق الارادة ، كما ذكرنا في باب الاقل والاكثر ، لان الوحدة تجعل تلك الامور المختلفة شيئاً واحداً يتعلق به امر واحد ، واما السكنات المتخللة فتكون خارجة عن المركب ، واما الهيئة الاتصالية فتجعل تلك السكونات داخلة فيه ، لا على حذو سائر الاجزاء، حتى تكون في عرضها بل هي كخيط ينضم شتات الاجزاء ويوصل بعضها ببعض فتكون الاتى بالمركب داخلا فيه من اوله الى آخره حتى في السكونات المتخللة .

ويدل عليه مضافا الى الروايات المستفيضة في باب القواطع المعبرة عن كثير من المفسدات بالقواطع ، اذ لولاها لما كان لاستعماله وجه ، ارتكاز المتشرعة الكاشفة عن الحكم الشرعي فترى كل متشرع يصلي ، يرى نفسه في الصلوة من تكبيرها الى سلامها حتى في السكونات و هذا اوضح دليل على اعتبارها و ما عن بعض اعاظم العصر من الاشكال في ثبوتها في الصلوة لاجل وجوه ذكرها ليس في محله وقد اوضحنا حال تلك الوجوه في الدورة السابقة واطلنا المقال حتى بحثنا عن صحة شرطية احد الضدين ومانعية الاخر وعدم صحتها ، غير انا نكتفي بما عرفت والتفصيل موكول الى محله .

واعلم انه لو قلنا بان مآل المانعية او القاطعية الى شرطية عدمهما في المأمور به

فلاينفع بقاء الهيئة الاتصالية ، لان بقائها لايثبت تحقق هذاالعدم فى المأمور به فظهر ان هذاالاستصحاب وماسبقه متعاكسان في الجريان وعدمه فتدبر .

الرابع : استصحاب الصحة التأهلية للاجزاء بعدوقوع مايشك في قاطعيته او مانعيته ؛ ومعنى الصحة التأهلية ، هوان الاجزاء السالفة قبل حدوث مايشك في قاطعيته ومانعيته ، كانت مستعدة للحوق الاجزاء الباقية عليهاو الاصل بقاءذلك الاستعداد وعدم بطلانه لاجل تخلل مايشك فى قاطعيته .

وما افاده بعض اعاظم العصر : من انه استصحاب تعليقى و ان معنى الصحة التأهلية هوانه لوانضم اليها البقية تكون الصلوة صحيحة وهذا المعنى فرع وقوع الاجزاء السالفة صحيحة وهذا ممايقطع بهفلا شك حتى يجرى الاستصحاب ، غيرتام اذاى تعليق فيما ذكرناه و ما افاده من ان صحة الاجزاء السالفة مقطوعة ، ليس بشيء لانه ليس معنى الصحة التأهلية ، بل معناه هو الحيثية الاستعدادية المعتبرة فى الاجزاء السابقة لتأهل لحوق البقية وهذا امر مشكوك فيه .

نعم يرد على هذا الاستصحاب انه لايثبت الصحة الفعلية، وان بقاء الاستعداد فى الاجزاء السابقة لايثبت ربط الاجزاء اللاحقة بها الاعلى القول بالاصل المثبت.

المقام الرابع فى قيام الدليل على خلاف مقتضى القاعدة

وما ذكرناه فى المقام الثانى والثالث من حيث النقيصة والزيادة كان مقتضى القاعدة الاولية ؛ فلا بأس بعطف عنان البحث عما دل على خلافها فنقول قد دل الدليل على بطلان الصلوة بالزيادة روايات .

الاولى : كما رواه الكليني باسناده عن ابي بصير قال قال ابوعبد الله عليه السلام من زادفى صلوته فعليه الاعادة .

الثانية : مارواه ايضاً عن زرارة وبكير بن اعين عن ابى جعفر عليه السلام قال اذا استيقن انه زاد فى صلوته المكتوبة لم يعتدبها واستقبل صلوته استقبالا اذا كان قد استيقن يقينا (وسيوافيك الاختلاف فى متنه) .

وبازائهما القاعدة المفروضة المنصوصة ، رواها الصدوق باسناده عن زرارة عن

ابى جعفر عليه السلام قال . لاتعاد الصلوة الامن خمس : الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود ثم قال عليه السلام : القرائة سنة ،والتشهد سنة ولاتنقض السنة الفريضة .

والمهم بيان مفاد الحديثين الاولين وتوضيح نسبتهما مع حديث لاتعاد فنقول اما مارواه ابو بصير فالظاهر منه ان مطلق الزيادة في الصلوة والاتيان بها لكن بقصد انها منها ، سواء كانت من سنخ الصلوة كالركعة والركعتين اومن سنخ اجزائها كالسجدة والركوع والقرائة اومن غيرهما كالتكتف والتأمين ،اذا اتى بها بعنوان انها من الصلوة ضرورة صدق قوله عليه السلام من زاد في صلوته على هذه كلها ، نعم لولم يأت بها بعنوان انها منها ، فلايصدق انه زاد في صلوته بل أتى بشيء خارجي اثناء الصلوة .

ويدل على التعميم المتقدم ، قوله عليه السلام فيمن اتم في السفر لانه زاد في فرض الله، وماورد من النهي عن قرائة العزيمة معللا بان السجود زيادة في المكتوبة وماورد في باب التكتف ووجوب سجدة السهو لبعض الامور الزائدة.

ثم ان شيخنا العلامة اعلى الله مقامه استظهر كون متعلق الزيادة في رواية ابي بصير هو مايكون من سنخ الصلوة كا كر كعة والركعتين قائلا بان الزيادة في المقام من قبيل الزيادة في العمر في قولك :زاد الله في عمرك فيكون المقدر الذى جعلت الصلوة طرفا له هو الصلوة ،فينحصر المورد بما كان الزائد مقدارا يطلق عليه الصلوة مستقلا كالركعة مضافاً الى انه القدر المتيقن من بطلان الصلوة بالزيادة ،اضف اليه ان رواية زرارة وبكير مشتمل على لفظ الركعة انتهى .

وفيه : ان قياس المقام بقوله :زاد الله في عمرك قياس مع الفارق ،لان العمر اشبه شيء بالامر البسيط ،لايقبل الزيادة من غير سنخها وهذا بخلاف الصلوة فانه عمل مؤلف من افعال كثيرة مختلفة ،تقبل الزيادة من سنخها وغير سنخها بشرط ان يكون الداعي هو قصد كونها من الصلوة اعتقاداً اوتشريعا ،وان شئت فاستخبر الحال من العرف فلو امر الطبيب بعمل معجون ، وقدر لها اجزاء وشرائط ،فلو زاد بعض الاجزاء من مقداره يصدق انه زاد في المعجون ،مع ان الزائد ليس من سنخ المعجون، بل من سنخ بعض اجزائه فعم يفترق المعجون عن الصلوة بان لو كان الزائد فيه من غير سنخ الاجزاء لا يصدق

عليه انه زاد في معجونه وهذا بخلاف الصلوة فلو زاد فيه امراً من سنخ اجزائه لكن بقصد انه من الصلوة (كالتأمين) يصدق انه زاد، والسر في ذلك واضح لان باب المعجون باب التكوين لا يتقوم بالقصد، بخلاف الصلوة فان كون الجزء جزءاً صلوتياً قائم بالقصد. واما تمسكه (رحمه الله) برواية زرارة فسيوافيك الحال فيها.

فان قلت: ماذكرت من التعميم صحيح الا ان ماذكرت من الشرط في صدق الزيادة من الاتيان بالزائد بعنوان كونه من الصلوة (كالتأمين) لايدل عليه دليل، بل الدليل على خلافه، فان النهى عن قرائة العزيمة فى الصلوة معللا بان السجود زيادة في المكتوبة ظاهر في عدم شرطية القصد المذكور؛ لان الآتى بالسجدة من العامة لا يقصد كونها من الصلوة.

قلت: قد اجاب عنه شيخنا العلامة بان الوجه في ذلك هو اشتراط الصلوة بعدم السجود للعزائم فيها، و (فيه) ان مرجع ذلك الى النقيصة لا الى الزيادة، اضف الى ذلك ان مثل السجدة (ح) يكون مثل القهقهة وغيرها من القواطع للصلوة، مع ان ابطالها ليس لاجل الزيادة في الصلوة بل لكونها ماحية بصورة الصلوة ومبطلة للهيئة الاتصالية والحق ان هذا الاستعمال غير مأنوس فلابد من الاقتصار على بابه.

توضيح نسبة الرواية مع قاعدة لاتعاد

وقبل بيان النسبة لابد من توضيح مفاد القاعدة فنقول لااشكال في انها منصرفة عن العمد و ان لامانع عقلا من شموله لامكان ان يكون الاتيان بالخمسة موجبا لاستيفاء مرتبة من المصلحة مما لايبقي معها مجال لاستيفائها مع الاعادة مع سائر الاجزاء ولا يلزم منه محذور كما توهم كما انه لا اشكال في شموله لنسيان الموضوع والجهل به جهلا مركبا، و امّا شمولها للموضوع المجهول جهلا بسيطا او الحكم المجهول مطلقاً او لنسيانه ففيه خلاف، وادعي شيخنا العلامة عدم الشمول واوضح مرامه بمقدمتين

الاولى: ان ظاهر قوله ﷺ لاتعاد هو الصحة الواقعية و كون الناقص مصداقاً واقعيا لامتثال امر الصلوة، ويؤيده الاخبار الواردة فى نسيان الحمد الى ان ركع، فانها دالة على تمامية الصلوة وقد قرر في محله امكان تخصيص الشامى بتكليف خاص.

الثانية :ان الظاهر من الصحيحة ان الحكم انما يكون بعد الفراغ من الصلوة وان ابيت من ذلك فلابد من اختصاصها بصورة لايمكن تدارك المتروك كمن نسى القرائة ولم يذكر حتى ركع فتختص بمن يجوز له الدخول في الصلوة ثم تبين الخلل في شيء من الاجزاء والشرائط ، فالعامد الملتفت خارج من مصب الرواية كالشاك في وجوب الشيء وكذلك الشاك في وجود الشرط بعد الفراغ عن شرطيته فلا يجوز للشاك في وجوب الحمد مثلا الدخول في الصلوة تاركا للحمد بقصد الامتثال مستدلا بالرواية (نعم) لواعتقد عدم وجوب الشيء اوكان ناسيا لحكم شيء من الجزئية يمكن توهم شمول الصحيحة ؛ لكن يدفعه مافي المقدمة الاولى من ان ظاهرها الحكم بصحة العمل واقعا ، ومقتضاها عدم كون المتروك جزءاً اوشرطا ، ولايمكن تقييد الجزئية او الشرطية بالعلم بهما بحيث لوصار عالما بعد مهما بالجهل المركب لماكان الجزء جزءاً ، نعم يمكن على نحو التصويب الذي ادعى الاجماع على خلافه .

فظهر ان الاقسام المتوهم وقوعها في الصحيحة بعضها خارج من مصب الرواية و بعضها خارج من جهة اخرى ـ الاول مثل الجاهل البسيط بالحكم او الموضوع فان الاول يجب عليه التعلم ، والثاني مرجعه الى القواعد المقررة للشاك ، والثاني مثل الجاهل المركب بالنسبة الى الحكم الشرعي مثل الجزئية والشرطية ، فان الحكم بعدم الجزئية (ح) يستلزم التصويب ، والقدر المتيقن هو السهو والنسيان و الجهل المركب بالموضوع ـ انتهى كلامه .

وفي كلتا المقدمتين نظر اما الاولى : فلان قوله ﷺ في ذيل الرواية : و ان التشهد سنة وان القرائة سنة ، ولاينقض الفريضة سنة ، ظاهر في ان الوجه في عدم الاعادة هو ان الفرائض لاتنقضها السنن ، وان الصلوة مع كونها ناقصة الاجزاء و الشرائط مسقط للامر ، لاشتمالها على الفرائض ، فهي لاتدل على تمامية الصلوة حتى يستلزم التمامية التصويب في بعض الموارد ، بل يدل على الاكتفاء بالناقص وتقبله عن الكاملة نعم لامضايقة بهذا المعنى لكنه لايفيده ولاينتج له .

واما الثانيه : فلخروج العامد والشاك الملتفت وجه لعدم مجوز لدخو لهما

في الصلوة ، واما غيرهما فلاوجه لخروجه مع وجود المجوز لدخوله ، و اما التمسك بالتصويب على تقدير الشمول فغير تام فان التصويب بهذا المعنى بان يختص فعلية حكم الجزء والشرط بالعالم دون من لم يقم عنده امارة على الجزئية و الشرطية اوقام وحصل له عذر من نسيان حكمه وغير ذلك مع اشتراك الكل في الاحكام الواقعية ممالم يقم دليل على بطلانه ، والتصويب الباطل غير هذا اذهو نفى الحكم في حق الناسى والجاهل من رأس ؛ فظهر ان الظاهر شمولها لعامة الاقسام الا العامد والجاهل الملتفت كما ان الظاهر شمولها للزيادة والنقيصة بمعنى انه لايختل امر الصلوة من جهة الزيادة اوالنقيصة الامن قبل الخمسة زيادة ونقيصة و عدم تصور الزيادة في بعض الاقسام لايضر بالظهور فالزيادة داخلة في النفي والاثبات .

و اما ما احتمله شيخنا العلامة (رحمه الله) من اختصاص القاعدة بالنقيصة اوبالنقيصة في المستثنى دون المستثنى منه حتى تصير الزيادة في الخمسة داخلة في المستثنى منه ولايجب الاعادة في زيادتها وان كانت يجب في نقصها بتقريب ان الزيادة بماهي هي ليس مبطلة ، بل لاجل شرطية عدمها في الصلوة فلوزاد في صلوته بتكرار الركوع فقد نقص من صلوته شيئاً ، وقد عرفت ان الصلوة لاتبطل من جهة النقيصة الامن خمس ، وهذه النقيصة ، اعنى فقدان العدم المشترط ليس من تلك الخمس فلا يجب الاعادة من زيادة الخمس ، فمدفوع بانه خلط بين حكم العرف والعقل ، فان الزيادة في المهية بشرط لامضرة عرفاً بما انها زيادة فيها و ان كانت راجعة الى النقيصة عقلا فاذا قيل : ان الصلوة اولها التكبير وآخرها التسليم من غير زيادة ونقيصة تكون الزيادة مخلة بها عرفاً من غير توجه الى ان العقل بحسب الدقة يحكم بان عدم الزيادة من قيود المأمور به وترجع الزيادة الى النقصان، كما يشهد بذلك التعبير في الروايات بالزيادة في المكتوبة ، فاذا قيل : لاتعاد الصلوة الا من خمس يكون ظهوره العرفي ان الزيادة والنقيصة الواردتين عليها من قبل غير الخمسة لاتوجبان الاعادة بخلاف الخمسة فان زيادتها اونقيصتها مخلة، من غير توجه الى الحكم العقلي المذكور .

هذا مفاد القاعدة : واما توضيح نسبتها مع رواية ابي بصير فنقول : اما ان نقول بان كلا من المستثنى والمستثنى منه جملتان مستقلتان ؛ يقاس كل منهما بالنسبة الي غيره بعد ورود الاستثناء على المستثنى منه ، ولكل واحد ظهوره او نقول انهما جملة واحدة ولها ظهور واحد ، بان يكون الحديث كقضية مرددة المحمول فيكون الملحوظ فيها جميع الاجزاء والشرائط وان اختلف حكمها فتدبر ، فعلى الاول فالنسبة بين مفاد القاعدة في ناحية المستثنى منه وحديث ابى بصير عموم وخصوص من وجه ؛ لان القاعدة تشمل الزيادة والنقيصة ، ولا تشمل الاركان لورود الاستثناء عليه ولا يشملها المستثنى منه و شمول المستثنى عليها اجنبي عن المستثنى منه لان المفروض لحاظ كل واحد مستقلا بعد الاستثناء ، وقوله عليه السلام في رواية ابى بصير : من زاد في صلوته الخ يعم الاركان وغيرها ويختص بالزيادة فيتعارضان في زيادة ما عدا الخمسة اى في زيادة ما ليس بركن وعلى الثاني فان قلنا : بان رواية ابى بصير عام يشمل العمد وغيره فالنسبة ايضا عموم من وجه ، لان القاعدة تشمل الزيادة والنقيصة ، ولا تشمل الزيادة العمدية كما لا تشمل النقيصة العمدية . والحديث يختص بالزيادة ، ولكنه اعم من العمد وغيره فيتعارضان في الزيادة غير الركنية ، وان قلنا بعدم شمول الحديث للزيادة العمدية كما هو المناسب لوضع المصلى القاصد لا فراغ ذمته بل يستحيل اتيانه بعنوان انه من الصلوة مع العلم بانه ليس منها فالنسبة عموم وخصوص مطلق فيختص الحديث بالزيادة ولكن القاعدة تعم الزيادة والنقيصة فتختص بالحديث وينحصر مورده بالنقيصة ويكون الزيادة موجبة للبطلان بمقتضى الدليل .

ثم انه على القول بان النسبة بينهما عموم من وجه باحد الطريقين فقد اختلف انظارهم في تقديم احدهما على الاخر ، فربما يقال بتقديم القاعدة على قوله عليه السلام من زاد في صلوته (الخ) وغيره مما يدل على بطلان الصلوة بالزيادة لحكومته عليها كحكومته على سائر ادلة الاجزاء والشرائط ، واختاره الشيخ الاعظم وغيره تبعاً له فقد قيل في وجه حكومته على ادلة الاجزاء و الشرائط والموانع التى منها هذه الاخبار الدالة على مانعية الزيادة ، بان لسان القاعدة هو قصر الجزئية والشرطية

والمانعية بغير صورة النسيان ومن المعلوم انه لا تلاحظ النسبة بين الحاكم والمحكوم وان شئت قلت : ان قوله عليه السلام من زاد في صلوته الخ بصدد بيان كون الصلوة متقيدة بعدم الزيادة فوزانه وزان سائر ما دل على جزئية شيء او شرطيته او مانعيته واما القاعدة فهي ناظرة الى تحديد دائرة الاجزاء والشرائط والموانع بان الزيادة والنقيصة لا توجب الاعادة اذا كان عن سهو فهي حاكمة على كل ما دل على الشرطية و المانعية والجزئية .

و(فيه) ان ما دل من الادلة على لزوم الاعادة بالزيادة ولن كان يدل على تقيد الصلوة بعدم الزيادة او مانعية الزيادة بوجودها (على اختلاف في معنى المانعية) الا ان الحكومة قائمة باللسان ولسان الدليلين واحد ، فان ميزان الحكومة تعرض احد الدليلين لما لم يتعرض له الاخر كما سيوافيك شرحه ومن الواضح ان لسان لا تعاد ولسان عليه الاعادة واحد وليس احدهما متعرضا لما لم يتعرض له الاخر .

وان شئت فلاحظ قول القائل في بيان عد اجزاء الما مور به من ان الفاتحة جزء و السورة جزء ، مع قوله عليه السلام من زاد في صلوته ؛ فان الاول بصدد بيان اصل الجزئية ؛ من غير تعرض لحال تركها او زيادتها، بخلاف الثاني فانه متعرض لحال زيادة الجزء فهو حاكم عليه ، كما ان لا تعاد متعرض لحال الزيادة والنقيصة فلسان الدليلين واحد ، والدليلان قد تعرض كل منهما لما تعرض الاخر له وينفي احدهما ما يثبته الاخر مع وحدة الموضوع والمحمول ولا بد من العلاج من ناحية اخرى ويمكن ان يقال ان الوجه لتقديم القاعدة اشتمالها على الحصر المستفاد من الاستثناء وهو موجب لقوة الدلالة ، ولاشتمالها على تعليل الحكم بقوله عليه السلام القرائة سنة و التشهد سنة و لا ينقض السنة الفريضة ، و ان شئت قلت ان التعليل مشتمل على ملاك الحكومة وهو تعرض احد الدليلين لسلسلة علل الحكم اعني الاعادة ،فان الاعادة بالزيادة انما هو لورود نقص على الصلوة لاجل الزيادة ، فاذا قيل لا تنقض الصلوة لاجل الزيادة ، ينهدم علة الاعادة ، فهي هادمة لما يوجب الاعادة ومعدمة لموجبها اعني النقص .

فان قلت : تقديم القاعدة على قوله عليه السلام من زاد الخ يستلزم اشكالا آخر وهوان الحديث (من زاد) (ح) يختص بالزيادة فى الخمسة و من المعلوم ان الزيادة لاتتصور فى غير السجود والركوع ، و الزيادة العمدية فيهما على تقدير شمول الحديث له نادر جداً ومن البعيد تأسيس قاعدة كلية بقوله من زادفي صلوته الخ لاجل الزيادةفى الركوع والسجودلاسيماللزيادةالسهويةمنهما وهذاعين تخصيص الاكثر ؛ فالاولى ان يقال ان قاعدة لاتعاد شموله للزيادة ضعيف جداً حتى انكره بعض الفحول وادعى ظهوره فى النقيصةفتحمل القاعدة على النقيصة حملا للظاهر على الاظهر فتبقى الزيادة موجبة للبطلان مطلقا فى الركن وغيره عمداً كان اوسهواً

قلت : ماذكراخيراً من الحمل مخالف لفتاوى الاصحاب ، ولا مناص فى حل العقدةعن الالتجاء الى ما ذكره شيخنا العلامة من حمل الحديث (من زاد) على زيادة الركن او الركعة ، وان ضعفناه فى حدنفسه سابقا فراجع .

حال القاعدةمع قوله (ع) : اذااستيقن انه زادفى صلوته

اظن ان بسط القول فيما سبق كاف عن التفصيل فى المقام فانه يجرى فيه ما اوضحناه فى السابق حرفاً بحرف غيران هذا الحديث يختص بامر آخر كما سنشير.

فنقول : اذا لوحظ المستثنى منه بعد الاستثناء في القاعدة مستقلا بحياله فالنسبة بينها و بين الحديث عموم من وجه ، لان القاعدة لاتشمل الخمسة ، و تعم الزيادةوالنقيصة؛والحديث يختص بالزيادةويعم الخمسةوغيرها،وان اعتبر المستثنى منهو المستثنى امراً و احداً ،فالنسبة بينهماعموم مطلق ، لان القاعدةمتكفلةلبيان احكام الاجزاء و الشرائط عامة ، نقصاً كان او زيادة ، ركناكان اوغير ركن ، سهواً كان او عن جهل حتى الجهل عن تقصيرايضا بحسب الظاهرمع قطع النظر عن الجهات الخارجية ولكن الحديث مختص بالزيادة ولايجرى فيه ما احتملناه في حديث ابي بصير من عموميته للعمد ، دون القاعدة ، لظهور قوله اذا استيقن انه زاد فى صلوته الخ فى غير العمد .

فعلى الاول يقع التعارض بينهما وقد عرفت حال الحكومة و انه على فرض صحته موجب للتخصيص الاكثر في ناحية الحديث (اذا استيقن) كما تقدم و على الثانى فتختص القاعدة بالنقيصة ويصير الزيادة السهوية مبطلة، دون النقيصة السهوية ، اللهم الان يدعي الاجماع على وجود الملازمة بين مبطلية الزيادة السهوية و مبطلية النقيصة السهوية؛ ولكن الدعوى غير ثابتة مضافاً الى استلزامها (ح) صيرورة القاعدة بلا مورد او قريب منه .

والذى يسهل الخطب هو اضطراب الرواية ، فقد نقلها فى الوافى عن الكافى و التهذيب والاستبصار بالصورة التى قدمناها اى بغير لفظ « ركعة » لكن رواه الشيخ الحرفى وسائله مع زيادة ركعة ، وكذا رواه (المجلسى) فى شرح الكافى فى باب السهو عن الركوع بالسند المذكور لكن باسقاط بكير بن اعين ، مع زيادة لفظ ركعة ، وهو (قدس سره) رواه بلازيادة فى باب من سهي فى الاربع والخمس عن زرارة وبكير مع تفاوت يسير فى المتن ايضا .

و هذا الاختلاف لايبقى معه وثوق بالنسبة الى الرواية ، واحتمال انهما روايتان بعيد جداً و القدر المتيقن منه ان المراد هو زيادة الركعة ، و لايبعدان يكون المراد منها هو الركوع كما اطلقت عليه فى روايات اخر ، و الاصل المسلم عندهم عند دوران الامر بين الزيادة والنقيصة هو اصالة عدم الزيادة ، و (عليه) فلامعارضة بين الحديث والقاعدة .

فاتضح ان طريق الحل هو حمل رواية ابى بصير المتقدمة وهذه الرواية لاجل ما تيك القرائن او بعض العويصات على زيادة الركعة او الركوع فتدبر وراجع كلام بعض اعاظم العصر فقد أتى بامر غريب ، عند بيان النسبة بينه وبين القاعدة ولا نطيل بذكره ، بل نتعرض لما افاده فى تكملة البحث حيث انه بعد ما بين ما يصدق عليه الزيادة ومالايصدق قال ماهذا محصله : ان الظاهر من التعليل في بعض الاخبار الناهية عن قرائة العزيمة فى الصلوة منْ ان السجود زيادة فى المكتوبة انه لايعتبر فى صدقها عدم قصد الخلاف بل الاتيان بمطلق مسانخ افعال الصلوة زيادة و لكن

يمكن ان يقال ان المقدار المستفاد منه صدق الزيادة على ما لا يكون له حافظ وحدة ، ولم يكن بنفسه من العناوين المستقلة واما ما كان كذلك كاتيان صلوة في اثناء الظهر فالظاهر عدم اندراجه فيه لان السجود و الركوع المأتى بهما لصلوة اخري لادخل لهما بصلوة الظهر ، ولاتصدق عليهما الزيادة فيها ويؤيده بل يدل عليه ماورد في بعض الاخبار انه لوضاق وقت صلوة الآيات وخاف المكلف انه لو اخرها الى الفراغ عن اليومية يفوت وقتها ، صلاها في اثناء الصلوة اليومية ، و يبنى عليها بعد الفراغ من الآيات من غير استيناف ، وليس ذلك الا لعدم صدق الزيادة فيمكن التعدى الى عكس المسئلة باتيان الصلوة اليومية في اثناء الآيات في ضيق الوقت ، فان بطلان الآيات اما للزيادة فالمفروض عدم الصدق و اما لفوات الموالات فلاضير فيه اذا كان لاجل واجب اهم ، وعلى هذا يبتنى جواز الاتيان بسجدتى السهو من صلوة في اثناء صلوة اخرى انتهى .

وفيه مواقع للنظر : **اما اولا**: فلان كون الشيء ذا عنوان مستقل لادخل له في صدق الزيادة ضرورة ان العرف يفهم بعد الوقوف على التعليل الوارد في النهى عن السجود لاجل قرائة العزيمة من انه زيادة في المكتوبة، ان الاتيان بصلوة تامة مشتملة على التكبير والسجود والركوع والتشهد والتسليم ، ايضا لايجوز لانها زيادة في المكتوبة واما ما قدمناه من انه يشترط في الزائد الاتيان بها بقصد كونه من الصلوة ، فلا تشمل ما اذا اتى به بغير هذا القصد، فانما هو مع قطع النظر عن هذا التعليل ، واما بناء على الاخذ بهذا التعليل فهو عام شامل لما اتى به بقصد كونها من الصلوة اولا كان له عنوان مستقل اولا وثانيا: انه لم يعلم الفرق بين الصلوة وسجدة العزيمة مع ان الثانى له ايضا عنوان مستقل وله حافظ وحدة ، وكلاهما مسببان عن سبب خاص فان السجدة مسببة عن تلاوة آيتها كالصلوة المسببة عن سببها الخاص، **وثالثا**: ان التفريق بين سجدة العزيمة وسجدتي السهو حيث يظهر منه عدم ابطال الثانى دون الاول غير واضح ، مع ان الثانى اولى بالابطال لانهما اشبه شيء بعدم الاستقلال ومع غض البصر فهما والسجدة العزيمة سيان في الاستقلال وعدمه، ولكل واحد سببه الخاص **ورابعا**: ان ماذكره من التمسك

ببعض الروايات من اقحام الآيات في اليومية اذا ضاق وقتها؛ غير صحيح فان الاخبار قد وردت في عكس ما ذكره من اقحام اليومية في الآيات اذا ضاق وقتها، ولا يجوز قياس الايات بها، لجواز ان يكون للآيات خصوصية يجوز معها اقحام اليومية فيها دون العكس. وخامسا: ان التعدي الى عكس المسئلة حسب فرضه قائلا بان البطلان اما للزيادة فلا تصدق بالفرض واما لفوات الموالات فلا ضير لا همية الفريضة، غير تام، لان اهمية الفريضة لا توجب سقوط الموالات اذا دل الدليل على اعتباره مطلقا بل غاية ذلك موجب تقديم الاهم على المهم و الاتيان به بعد الفراغ من الا هم نعم على فرض ورود الدليل على طبق ما زعمه لا يبعد الغاء الخصوصية عرفا بالنسبة الى سائر الفرائض وانت خبير ان السبب الباعث لهذه الاشتباهات هو الاعتماد على الحافظة في نقل الروايات والاستدلال بها من غير مراجعة الاصول والجوامع، و كم وقفنا على نظائر هذه الا شتباهات من الاعاظم و كان السبب الباعث ما ذكر من الاعتماد على الحافظة، فلازم على رواد الحقيقة و طلابها ان يراجعو في كل ما ينقلونه و يستدلون به من جليل وحقير على المصادر الا ولية المؤلفة بيد الاعلام، بل جدير ان لا يكتفى بالوسائل ونحوه، اذا امكن الرجوع الى الجوامع الاربعة.

الاضطرار الى ترك احد القيود الوجودية او العدمية

لو تعذر احد قيود المأمور به ففي سقوط التكليف عن المركب قولان مبنيان على ثبوت التقيد مطلقا فيسقط او في حال التمكن فقط فلا يسقط.

واعلم انه اما ان يكون لدليل المركب اطلاق دون دليل اعتبار الجزء واما ان يكون بالعكس واما ان يكون لكلاهما اطلاق؛ اولا يكون لواحد منهما اطلاق، فعلى الاول يجب الاتيان بـ المركب المتعذر قيده كما انه على الثاني يسقط الامر بالمركب لتعذر قيده المطلق و على الثالث فاما ان يكون لاحد الاطلاقين تقدم على الاخر اولا فعلي الاول، فاما ان يكون التقدم لدليل المركب، فيجب الاتيان به ويصير حاله حال ما اذا كان لدليله اطلاق دون دليل الجزء، واما ان يكون التقدم

لدليل القيد ؛فينعكس الحكم فيسقط الامر بالمركب ، ويصير حاله حال ما اذا كان لدليل القيد اطلاق دون دليل المركب .

فان قلت: ان اطلاق دليل القيد حاكم على اطلاق دليل المقيد كحكومة اطلاق القرينة على ذيها قلت: . مضافاً الى ان تقدم القرائن على ذيها ليس من باب الحكومة بل من باب تقديم الاظهر على الظاهر وهو غير الحكومة وسيوافيك بيانه ان دليل المركب قد يكون حاكماً على دليل اعتبار الجزء او الشرط، كقوله: الصلوة لايترك بحال اذا قيس الى ادلة اعتبار الاجزاء و الشرائط من قوله: القرائة جزء و الركوع جزء و نظائره ، و الحاصل: ان قوله عليه السلام :الصلوة لايترك بحال حاكم على ادلة القيود لانه تعرض لما لم يتعرض له تلك الادلة و هو مقام الترك المتأخر عن اعتبارهما وهذا ايضا نحو من الحكومة نعم قد يكون لسان دليل الجزء او الشرط حاكما على دليل المركب كما في قوله عليه السلام : لاصلوة الابطهور ولاصلوة الابفاتحة الكتاب ؛ فانهما حاكمان على ما ذكرو على غيره من الادلة العامة من قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس . لانها بعث الى مهية الصلوة او زجر عن تركها المفروض كونها صلوة ، وهذان ينفيان كون المركب الفاقد للطهور او الفاتحة داخلا في مهية الصلوة .

ثم انه لايبعد ان يكون ما ذكرنا راجعا الى مانسب الي الوحيد البهبهانى من التفصيل على ماحكاه بعض اعاظم العصر ،ولابأس بنقل كلامه وما ذكره من التوجيه فقال : ان مقتضى اطلاق دليل القيد سقوط الامر بالمقيد عند تعذر القيد مطلقا من غير فرق بين القيود المستفادة من مثل قوله لاصلوة الابطهور وبين القيود المستفادة من مثل قوله : اسجد في الصلوة اولايلبس الحرير من الاوامر و النواهى الغيرية وقد نسب التفصيل بينهما الى الوحيد البهبهانى فذهب الى سقوط الامر بالمقيد عند تعذر القيد في الاول دون الثانى و يمكن توجيهه بان الامر الغيرى مقصور بالتمكن من متعلقه لاشتراط كل خطاب بالقدرة عليه فلابد من سقوط الامر بالقيد عند عدم التمكن منه ويبقى الامر بالباقي على حاله ، وهذا بخلاف القيدية

المستفادة من مثل قوله لاصلوة الابطهور ممايفيد القيدية بلسان الوضع لاالتكليف فلا يشترط فيه القدرة (ولايخفى مافيه) لان القدرة معتبرة فى متعلقات التكاليف النفسية لكونها طلبا مولويا وبعثا فعليا ؛ بخلاف الخطابات الغيرية فى باب الوضع والاسباب والمسببات حيث ان مفادها ليس الادخل المتعلق فى حصول المسبب ، ففى الحقيقة الخطابات الغيرية مطلقا بمنزلة الاخبار من دون بعث وتحريك حتى تقتضى القدرة على المتعلق ، ولوسلم الفرق بين الوضعيات والتكليفيات وان الخطاب فى الثانية يتضمن البعث فلااشكال فى انه ليس فى آحاد الخطابات ملاك البعث المولوى ، و الا لخرجت عن كونها غيرية بل ملاك البعث المولوى قائم با لمجموع فالقدرة معتبرة فيه فلافرق بين القيدية من مثل لاصلوة الا بطهور والمستفادة من الامر و النهى الغيرى انتهى كلامه .

ولا يخفى ان ارجاع ما ذكره الوحيد الى ما ذكرنا اولى مما ذكره من التوجيه مع ضعفه فى نفسه (كما سيوافيك بيانه مع بيان ضعف ماورده عليه) اما رجوعه الى ماذكرنا فواضح فلانه اذا كان لدليل اعتبار الجزء اطلاقا حاكما على دليل المركب ؛ يصير المركب متعذر الاتيان ، لعدم القدرة عليه بشراشر ماله دخل فيه مطلقا ، واما اذا لم يكن لدليل الجزء اطلاقا حاكما لدليل المركب ، يكون مثل قوله عليه السلام : لايترك الصلوة بحال محكما ومرجعا فيجب الاتيان به .

واما ما افاده من التوجيه والنقد ففى كليهما نظر اما الاول فالظاهر ان غرض الوحيد ليس هو التفصيل بين الوضعيات والتكليفيات ، ولوكان غرضه هذا لكان الالحق التشميل بالوضعيات بمثال غيرهما مماليس فيه خصوصية سوى كونه متضمناً حكما وضعيا ، لابما فيه خصوصية اخرى غير الوضع مما يتضمن نفى الموضوع عند انتفاء الجزء الذى هو من اظهر وجوه الحكومة على دليل المركب . فتأمل - واما ما افاده فى رد التوجيه فهو ايضا مثل ماسبق ، لان ماذكره من ان الخطابات الغيرية تكون بمنزلة الاخبار بالجزئية اوالشرطية ولابعث فيها بوجه ؛ ضعيف غايته ، فان الامر مطلقا للبعث والتحريك نحو المتعلق نفسيا كان اوغيريا ، مولويا كان او ارشاديا ،

وليس المولوية ملاك البعث ، وانما الفرق بينهما من جهة اخرى ، وهو ان الغرض من البعث في النفسي هو الوصول الى المطلوب الذاتي الذي هو المتعلق ، ومن البعث الغيري ، هو دخالته في المطلوب الذي بنحو الجزئية والشرطية .

والحاصل ان الامر مطلقا للبعث والتحريك نحو المتعلق وانكاره خلاف الوجدان وان كانت الاغراض مختلفة حسب اختلاف الامر و(عليه) فيشترط في متعلقه نفسيا كان اوغيريا القدرة بالاتيان به من غير فرق بين انحاء البعث ، فما ذكره اخيراً من انه لا اشكال في انه ليس في آحاد الخطابات الغيرية ملاك البعث المولوي والا لخرجت عن كونها غيرية ، غير تام ، لان الملاك في اعتبار القدرة في الا وامر ليس كونها اوامر مولوية ، بل لاجل اشتمالها على البعث والتحريك ، والمفروض انه موجود في انحاء الاوامر عامة ، فيجب اعتبارها في الجميع بلا اشكال.

ثم ان محط البحث موردان ، **احدهما** ما اذا لم يكن لكل من دليل المركب ودليل الجزء اطلاق ، **ثانيهما** : ما اذا كان لكل واحد منهما اطلاق ، ولم يكن في احد الاطلاقين ملاك التقدم على الاخر ، (فح) يقع الكلام تارة في مقتضى القواعد الاولية والاصل العقلي واخرى في مقتضى القواعد الثانوية مما دل على خلاف الاولى ، فانحصر الكلام في المقامين واليك بيانهما .

المقام الاول

الحق فيه البرائة من غير فرق بين ان يكون العجز من القيد ثابتا قبل زمان التكليف كمن بلغ وهو لا يقدر على القرائة او كان طارئاً عليه كمن اذا كان تمكن اول الوقت عن الاتيان بالعجز لكن طرء عليه العجز اثناء الوقت ، او كان القدرة والعجز في واقعتين ، كمن كان قادراً في الايام السالفة ، وطرء العجز في يومه ، اما جريانها في الاول والثالث فواضح جداً لان مرجع الشك فيه الى اصل التكليف اما في الاول فلان الشخص كان قاطعا بعدم التكليف قبل البلوغ ، ويشك بعد ما اصبح مكلفا مع العجز عن الاتيان بالمركب تاماً ، في اصل الحكم والخطاب ، و مثله

الثالث ، فلان تمامية الحجة فى الايام الخالية ، لاتصير حجة للايام الفعلية فهوفى يومه هذا،شاك فى اصل التكليف ، واما الثانى فلانه اول الوقت و ان كان مكلفا بالاتيان بالمركب تاما ، لكنه قد ارتفع بارتفاع حكم الجزء و تعذره عقلا بعد العجز والتكليف بالفاقد مشكوك فيه من رأس فيكون المرجع الى البرائة .

فان قلت :ما الفرق بين المقام والشك فى القدرة حيث انهما مشتركان فى الشك في اصل ثبوت التكليف لافى سقوطه ،مع ان الظاهر من الاكابر هو الاحتياط عقلا فى الثانى مع كون الشك فى اصل التكليف .

قلت: ان القدرة ليست من الشرائط الشرعية ، بل هى شرط و قيد عقلى ، (فح) فمع الشك فى القدرة فالتكليف ثابت من قبل المولى لعدم تقيده بشيء ، و الشك في سقوطه لاجل الشك في كونه عاجزاً اولاو معه لامناص عن الاشتغال واما المقام فالمتيقن منه هوثبوت الجزئية في حال التمكن ، واما حالة العجز فهويشك في جزئيته ، فالعجز عن القيد معلوم والتكليف بالفاقد مشكوك فيه من رأس مع القدرة عليه وهذا هو الفرق بين الامرين .

لايقال :ما الفرق بين المقام و ما اذا اضطر الى ارتكاب بعض الاطراف من المعلوم اجمالا،حيث انه يجب الاجتناب عن الطرف الاخر ، لحكم العقل بحرمة المخالفة القطعية مع عدم امكان الموافقة القطعية ، فليكن المقام مثله . لانانقول : ماذكرت قياس مع الفارق لعدم العلم الاجمالى فى المقام بل الموجود علم تفصيلى بوجوب الصلوة تامة ،وشك بدئى فى وجوب الفاقدة لبعض قيودها هذا كله حال البرائة العقلية ، واما الشرعية، فلاشك فى ان حديث الرفع لايثبت وجوب الفاقدة لبعض القيود اذالم يكن لدليل المركب ، ولالدليل اعتبار الجزء و الشرط اطلاق ، لانه حديث رفع لاحديث وضع نعم لوثبت لكل من الدليلين اطلاق امكن رفع اطلاق الجزئية والشرطية في حال الاضطرار، والتمسك باطلاق دليل المركب فى وجوب الباقي من الاجزاء ، وقدتقدم غيرمرة ان وجوب الباقى و اجزائه عن الكامل انما هو بنفس الادلة الاولية ولذا اشترطنا وجود الاطلاق لدليل المركب .

وبما ذكرنا من ان وجوب الفاقدة بنفس الادلة الاولية يندفع ماربما يتوهم من ان رفع الجزئية في حال الاضطرار منة وايجاب الباقي يعد خلاف المنة ، و الحديث حديث امتنان لاخلافه (وجه الاندفاع) ان الامتنان وخلافه انما تلاحظان في مجرى الحديث فقط ، ورفع الجزئية ليس خلافه، واما ايجاب الباقي فليس مجرى الرفع بل ولا من لوازمه العقلية و العادية و الشرعية بل لازم رفع الجزئية ، هو رفع التعارض و اما الدليل المتكفل لايجاب الباقي فانما هو نفس الاطلاقات الاولية لادلة المركب .

هذا كله في الاضطرار العرفي ، واما الاضطرار العقلي ، فيمكن ان يقال انه لامجرى للحديث لسقوط التكليف عن الكل بحكم العقل غير انك قد عرفت حكاية ذلك عن بعضهم حيث منع عن التمسك بحديث الرفع عند نسيان بعض الاجزاء قائلا بان التكليف الفعلي مرتفع عن المنسي بعروض النسيان بملاك استحالة التكليف بمالا يطاق فالتكليف مرتفع مع قطع النظر عن حديث الرفع - وقد عرفت ضعفه هناك فلايفيد هذا كله على القول بجريان حديث الرفع على الاضطرار على الترك ، واما على فرض عدم جريانه فلا ، وقد تقدم الحق في ذلك .

المقام الثاني في مفاد القواعد الثانوية في الباب

فالبحث يقع تارة في استصحاب وجوب باقي الاجزاء واخرى في اثبات الوجوب له ببركة قاعدة الميسور ونظيره كما سيوافيك **اما الاول** فيقرر بوجوه :

احدها : استصحاب وجوبه على نحو القسم الثالث من استصحاب الكلي بان يقال ان الاجزاء الفاقدة لبعض القيود ،كانت واجبة بالوجوب الغيري حال وجوب الكل ، وقد علمنا بارتفاعه الا انا نشك في حدوث الوجوب النفسي للباقي مقارنا لزوال الوجوب الغيري فيستصحب الجامع بين الوجوبين بانه كان متيقناً وشك في بقائه ، وان شئت فبدل الوجوب الغيري بالضمني بان يقال: ان الباقي من المركب كان واجبا بالوجوب الضمني حال وجوب الكل وقد وقفنا على ارتفاعهما قطعا لكن

نشك فى حدوث الوجوب النفسى للباقى مقارنا لزوال وجوبه الضمنى فالجامع بينهما متيقن فيستصحب حتى يثبت خلافه ، و(فيه) انه يشترط في جريانه ان يكون المستصحب حكما شرعيا او موضوعاً ذا اثر شرعى ؛ والجامع بين الوجوبين ليس موضوعاً لحكم شرعى كما هو واضح ؛ ولاهو حكم شرعى مجعول ؛ لان المجعول؛ انما هو كل واحدمن الوجوبين،اي ما هوفرد للوجوب بالحمل الشايع واما الجامع بينهما فهو امرانتزاعى غيرمجعول اصلا ، فلوحكم الشارع بوجوب الصلوة ووجوب الصوم، فالجامع بينهما غير مجعول ، وما هو المجعول انماهو مصداق الجامع الذى يعبرعنه بالفرد وماهو الحكم انماهو مصداق الجامع لانفسه ، وان شئت قلت : ان الجامع بنعت الكثرة حكم شرعى وبنعت الوحدة لم يكن حكما ولامجعولا فلايجرى فيه الاستصحاب، على انك قدعرفت ان اتصاف الاجزاء بالوجوب الغيرى مما لامعنى له واما اتصافها بالنفسى فسيوافيك ضعفه .

الثانى من وجوه تقرير الاستصحاب ،هو استصحاب الوجوب النفسى الشخصى بادعاء ان تعذر بعض الاجزاء مما يتسامح فيه عرفا ولايصير القضية المتيقنة غيرا لقضية المشكوك فيها وهذا مثل ما اذا وجب اكرام زيد ، ثم قطع بعض اعضائه فشككنا في بقاء وجوبه ،فلاشك ان عدم الاكرام يعد نقضا عند العرف لماعلم سابقاً.و(فيه) ان قياس العناوين الكلية بالجزئيات الخارجية قياس مع الفارق، لان العنوان الكلي اذا اضيف اليه جزء اوقيد يعد مغائراً للكلى الفاقد لهما فالانسان العالم مباين لمطلق الانسان ،والصلوة مع السورة غير الصلوة بدونها،والماء المتغير غير الماء الذي ليس متغيراً،واما الامور الخارجية فتلك الزيادة و النقيصة لاتصير مبدءاً لحصول التباين بين الفاقد والواجد والسر في ذلك ان ملاك البقاء في الموجودات الخارجية هو بقاء الشخصية والهذية ؛وهو حاصل لدى العرف بزيادة وصف اوارتفاعه ،فاذا تغير الكر، ثم ذهب تغيره بنفسه، فلا شك فى صحة استصحاب نجاسته،لان الموضوع انماهو الماء وهو باق وان شئت قلت : القضية المتيقنة هي نجاسة ذلك الماء وهى عين القضية المشكوك فيها لبقاء الهو هوية عرفاً و هذا بخلاف العناوين الكلية ، غير المتحققة في الخارج ؛فان ضم جزء اوقيد به، موجب

لتبدل الموضوع الى موضوع آخر .

اضف الى ذلك : ان مايقال :من ان تغير بعض الحالات لايضر بالاستصحاب ،انما هو في الحالات التى علم دخالتها في الحكم في الجملة ،ولم يعلم كونها دخيلا فيه حدوثا وبقاءاً او حدوثا فقط وان شئت قلت:لم يعلم كونها دخيلا على نحو الواسطة في العروض حتى لايجرى الاستصحاب اوواسطة في الثبوت حتى يجرى ؛فلو كان حلل القيد المرتفع مما ذكرنا فلا اشكال انه يستصحب ،واما اذا علم كونه دخيلا في الحكم على نحو القطع والبت ؛ الا انه تعذر الاتيان به فلاشك انه لايجرى الاستصحاب ،لان المفروض دخالته في الحكم الشخصي ومع انتفاء جزء من اجزاء المركب ؛ ينتفى الحكم المتعلق به بالضرورة فلامعنى للتعبير عنه بالشك في بقاء شخص الحكم ،لان المتيقن مرفوع، وغيره مشكوك الحدوث .

فان قلت :ماالفرق بين تعذر بعض الاجزاء ،وماذا نقص مقدار من الماء الكر، حيث يجري في الثانى دون الاول ويعد المنقوص من الحالات في الثانى دون الاول (قلت) فرق واضح بينهما ، فان دخالة المقدار المفقود في الكرية مشكوك من اول الامر لاحتمال كون الكر هو الباقى ، فاذا صدق كون هذا ذاك ، فلا مانع من الاستصحاب ، و اما المقام فقد علمنا ببركة ادلة الجزء دخالته في الحكم الشخصى من اول الامر ، ومع فقدانه ؛ لايمكن القول ببقاء الحكم الشخصى الذى كان قائما بالموضوع المركب ، ومن المعلوم ان ارتفاع المركب بارتفاع بعض اجزائه او كلها ، كما ان ارتفاع حكمه بارتفاع موضوعه .

الثالث : استصحاب الوجوب النفسي الشخصى ايضا بان يقال : ان الاجزاء الباقية غير المتعذرة كانت واجبة بالوجوب النفسى ونشك في بقائه لاحتمال اختصاص جزئية الامر المتعذر بحال التمكن ، فيبقي وجوب الباقى بحاله . وفيه:انه لايعقل قيام الوجوب الواحد الشخصى او الارادة الواحدة الشخصية بامرين متغايرين ؛ تارة بالموضوع التام واخرى بالمركب الناقص، والقول بانه من قبيل تعدد المطلوب غير مفيد فان تعدد المطلوب يستلزم تعدد الطلب والارادة فعلى فرض تعدد المطلوب

هنا طلب مستقل وارادة مستقلة متعلقة بالمطلوب التام لمن يقدر عليه ، و طلب مستقل وارادة اخرى متعلقة بالمطلوب الناقص لمن لايقدرعلى التام منه، ولايعقل بقاء الطلب المتعلق بالتام مع فقدجزئه فلامجال لاستصحاب الحكم الشخصى .

الرابع : استصحاب الحكم الشخصى النفسى ايضا ، بان يقال : ان الوجوب وان كان امراً واحداً ، الاانه ينبسط علي الاجزاء حسب كثرتها و تعددها ، فالامر المتعلق بالاجزاءله نحو انبساط علي الاجزاء ولاجل هذا الانبساط يكون كل واحد من الاجزاء و اجبا بعين الوجوب المتعلق بالمركب ، فاذا زال انبساطه عن الجزء المتعذر يشك في زواله عن الاجزاء الباقية ، فيستصحب بلا مسامحة في الموضوع ولا في المستصحب .

قلت : قدعرفت ماهو الحق في المقام عند البحث عن الاقل والاكثر ، وقد اوضحنا هناك ان متعلق الامر الواحد والارادة الواحدة ، ليس الامراً وحدانيا ، وان الاجزاء بنعت الكثرة لايعقل ان تقع مصباً للطلب الواحد ، الاان يصير الواحد كثيراً اوالكثير واحداً و كلاهما خلف ، بل المتعلق للبعث الواحد انما هى نفس الاجزاء في لحاظ الوحدة والاجمال ، وفى حالة اضمحلالها وفنائها فى صورتها الوحدانية ، لابمعنى كون الاجزاء من قبيل المحصلات لماهو متعلق الامر ، بل الاجزاء عين المركب لكن في حالة التفصيل كما ان المركب عين الاجزاء لكن في لباس الوحدة وصورة الاجمال فتعلق ارادة اوبعث بالمركب ليس من قبيل تعلق الواحد بالكثير بل من قبيل تعلق واحد بواحد و (عليه) فالقول بانبساط الارادة اوالبعث الوحدانى ، على موضوعهما ممالامحصل له ، لان المتعلق (بالفتح) كالمتعلق ليس الامراً وحدانياً وان كانت ذات اجزاء عند التحليل ولحاظه تفصيلا ، ومعه لايصح ان يقال انه قدعلم زوال انبساطه عن المتعذر وشك في زواله عن غيره ؛ اذ كل ذلك فرع ان يكون المتعلق ذات ابعاض واجزاء عند تعلق الامر والمفروض ان الامر لايتعلق بالكثير بماهو كثير ، مالم يتخذ لنفسه صورة وحدانية يضمحل فيها الكثرات و الابعاض والاجزاء و مع الاضمحلال لامجال للتفوه بالانبساط وبذلك يبطل القول بالعلم بارتفاع الوجوب

عن جزء والشك في ارتفاعه عن الاجزاء الباقية .

اضف الى ذلك : انه لو سلمنا كون الوجوب منبسطا على المركب انبساط العرض على موضوعه ، لكن الوجوب المتعلق على الاجزاء تابع لوجوب المركب والمفروض ان الوجوب المتعلق به امر واحد شخصي ينتفي بانتفاء بعض اجزائه وبانتفائه ينتفي الوجوب الضمني التبعي المتعلق بالاجزاء فلايصير من قبيل الشك في البقاء كمالايخفى .

مقتضى القاعدة الجارية في المقام

ربما يقال ان مقتضى ماعن رسول الله ﷺ : اذا امر تكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم ، وماعن امير المؤمنين عليه السلام الميسور لايسقط بالمعسور ، وما لايدرك كله لايترك كله ، هو الاتيان بالبقية ، غير انا نعطف نظر القارى الى بيان مفادهما مع الغض عن ضعف اسنادها ، فان اشتهارها بين المتأخرين لايجبر ضعف اسنادها خصوصاً العلويين فانك لاتجد عنهما ذكراً في كلام المتقدمين ، فنقول : اما النبوي فمع قطع النظر عن صدره الوارد في الحج ، فيحتمل وجوهاً واحتمالات اظهرها انه اذا امر تكم بشيء سواء كان ذا اجزاء او ذا افراد فأتوا منه كل ماكان في استطاعتكم

و ماعن بعض اعاظم العصر من ان ارادة الاعم توجب استعمال لفظة من في الاكثر لعدم الجامع بين الاجزاء والافراد ، ولحاظ الاجزاء يباين لحاظ الافراد ولايصح استعمال كلمة «من» في الاعم وان صح استعمال لفظة «شيء» في الاعم من الكلي والكل ، ضعيف ، لان كون كلمة «من» تبعيضية ، ليس معناه كونها بمعنى البعض ، فانه باطل بالضرورة ، بل الحرف مستعمل في معناها الحرفي غير ان المدخول ينطبق عليه انه بعض المركب ؛ فليس معنى قولنا : اكلت من السمكة ، انه اكلت بعضها ، بل المراد ان السمك ملحوظ امراً وحدانياً يكون المأكول مما ينطبق عليه انه بعضها .

وعلى ذلك فغاية مايتوقف صحة ذلك الاستعمال ، ملاحظة الشيء امراً واحداً يكون المدخول بالحمل الشايع بعضاً منه ، وهو كما يصح في الاجزاء كذلك يصح في

الطبيعي الذى له افراد ، فان كل فرد من الطبيعى وان لم يكن بعضا منه بل عينه و هكذا الفرد الآخر الا انه مقتضى حكم العقل الدقيق ، واما فى نظر العرف الساذج فان الطبيعى عندهم بمنزلة مخزن يخرج منه الافراد ، يكون كل فرد بعضا منه ، فيكون منطبقاً على التبعيض بالحمل الشايع عرفاً .

وان ابيت فالعرف ببابك فان استعمال كلمة «من» التبعيضية فى الكلى الذي له افراد ، شايع فى العربية وغيرها واوضح من الجميع انه لو قال القائل : اذا امرتكم بطبيعة الصلوة فأتوا منها كل فرد يكون فى استطاعتكم ، لكان قولا صحيحا من دون استلزامه تجوزاً .

فتلخص ان كون «من» تبعيضية ، ليس ما نعا من حمل الرواية على الاعم ، و ان غاية مايقتضيه التبعيض ، كون المدخول متقطعا مما قبلها بنحو من الاقتطاع ؛ او يكون ماقبلها كالمخزن لما بعدها كالكلى بالنسبة الى افراده وهو حاصل فى المقام .

هذا كله مع قطع النظر عما قبله ، واما مع ملاحظة صدره ، فالظاهر منه ارادة الافراد ، لا الاجزاء ولا الاعم منهما ، فان الحديث وارد فى حجة الوداع حيث انه صلى الله عليه وآله قام خطيباً و قال : ان الله كتب عليكم الحج فقام عكاشة ويروى سراقة بن مالك فقال فى كل عام يا رسول الله فاعرض عنه حتى اعاد مرتين اوثلاثا فقال ويحك وما يؤمنك ان اقول نعم والله لوقلت نعم لوجب ولو وجب ما استطعتم و لو تركتم لكفرتم فاتركوا ماتركتم ، وانما اهلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم الى انبيائهم فاذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم ، و اذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه .

وجه الظهور : ان اعراضه (ص) عن الراوى لاجل انه انما سئل عما هو واضح لدى العقل ، وهو انه اذا اوجب المولى شيئاً يسقط امره بالاتيان باول مصداق منه ، ومع هذا لامجال للاصرار ، ويوضحه قوله (ص) او يحك ما يؤمنك ان اقول والله لوقلت نعم لوجب اى لوجب كل سنة ؛ فهو ظاهر في ان حكم العقل اعنى الاكتفاء باول مصداق منه ، محكم مالم يرد منه خلافه ، واما مع الورود فيتبع مقدار دلالة الدليل الوارد

(فح) قوله (ص) اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم ، بعد ما تقدمه من السؤال و الجواب ، ظاهر من اعطاء الضابطة الكلية ، المطابقة لما يحكم به العقل من السقوط بالاتيان باول مصداق من الطبيعة الى ان يأتى بيان ينقضها ، و على هذا يصير كلمة «ما» فى قوله (ص) ما استطعتم مصدرية زمانية ، اى اذا امرتكم بشيء فأتوا منه زمن استطاعتكم ، لاموصولة حتى يجب كل فرد مستطاع لانه خلاف سياق الحديث على ما عرفت ، و بذلك يتضح عدم صحة ارادة المركب ، لانه اذا وجب علينا المركب ، وجب علينا الاتيان بها بكل اجزائه لابعض اجزائه (فتأمل) .

القول فى العلويان

اما الاول منهما اعنى قوله ﷺ الميسور لايسقط بالمعسور ففيه احتمالات اوضحها ان يقال : ان نفس الميسور لا يسقط بالمعسور ، واما احتمال ان المراد ان حكم الميسور لايسقط عن عهدته ، او ان حكمه لايسقط عن موضوعه ، او ان الميسور لايسقط عن موضوعيته للحكم فكلها خلاف الظاهر ، وانما قلنا ان كون الاول اظهر فان استعمال كلمة «لايسقط» يتوقف على ثبوت ما يسقط بنحو من الا نحاء فى محل عال حقيقة او اعتباراً ، فلما كان الطبايع ثابتا بواسطة الامر فى عهدة المكلف وذمته التى هى امر عال فى عالم الاعتبار ، كانت الاجزاء ثابتة فى ذلك المحل بعين ثبوت الطبيعة ولما كان سقوط الجزء و تعذره موجبا لتعذر المركب وسقوطه حسب القاعدة الاولية جاء الحديث نا فيا لتلك القاعدة قائلا بان سقوط المعسور لايوجب سقوط الميسور و ان كان ملاك عدم السقوط مختلفا ، فان الملاك لعدم سقوطه قبل التعذر انما هو الامر المتعلق بالطبيعة الموجب لثبوتها الذى هو عين ثبوت اجزائها ، و اما الملاك لعدم سقوطه بعد التعذر فانما هو لاجل امر آخر مستفاد من ذلك الحديث ، وهو غير قادح اصلا فان الاختلاف انما هو في جهة الثبوت لا فى اصله ، نظير السقف المحفوظ بالدعائم المختلفة المتبدلة ، فالسقف ثابت ، وان كان ما به الثبوت يختلف ، كما ان الاجزاء الميسورة ثابتة و ان كان ما به الثبوت مختلفاً فتارة يكون ما به الثبوت هو الامر المتعلق بالطبيعة التامة ، واخرى يكون الامر المستفاد من ذلك العلوى .

واردى الاحتمالات هوالا خيروان كان الجميع غير الاول مشتركافى كونه خلاف الظاهر ، (وجه الاردئية) ان لفظة السقوط لا يلائم هذا الاحتمال ، لما عرفت من ان تحقق مفهوم السقوط يتوقف على كون الساقط فى محل عال ، كـكون الحكم بالنسبة الي الموضوع وهو بالنسبة الى ذمة المكلف ، و اما كون سقوط الموضوع (الميسور) عن الموضوعية فلا يتحقق فيه الشرط المذكور ، لان الحكم يسقط عن الموضوع لا الموضوع عن الموضوعية ، الا بتبع سقوط الحكم عن موضوعه ، نعم لو كان ارتفاع الموضوع لاجل موضوعيته لصح ذلك فيه ، كما يقال سقط الآمر عن الامارة والمقام ليس من ذلك القبيل .

واما كون الكل مشتركافى كونه خلاف الظاهر ، فان الحكم الذى كان متعلقا بالميسور قبل تعذره فهو يسقط قطعا سواء قلنا انه وجوب غيرى او نفسى ، والثابت له بعد تعذره بعض اجزائه ، انما هو امر آخر بملاك آخر فنسبة عدم السقوط اليه مسامحة موجودة فى الاحتمالات الثلثة ؛ وهذا بخلاف الاول ، فان عدم السقوط مستند فيه الى نفس الميسور وهو لايستلزم شيئا من المسامحة .

واما ما ربما يقال: ان المراد من عدم السقوط عدم سقوطه بماله من الحكم الوجوبى او الاستحبابى لظهور الحديث فى ثبوت ما ثبت سابقاً بعين ثبوته اولا ، الراجع الى بقاء الامر السابق ؛ نظير قوله عليه السلام لاتنقض اليقين بالشك ، الشامل للوجوب و الاستحباب .

فضعيف لان الحكم الوجدانى المتعلق بالمركب الثابت بثبوته ، كيف يتصور بقائه مع زواله ، والارادة الشخصية ، المتعلقة بالمراد ، المتشخصة به ، كيف تبقى بحالها مع زوال ماهو ملاك تشخصه ، وقياس المقام بادلة الاستصحاب مع الفارق ، فان مفادها التعبد ببقاء اليقين عند الشك فى بقاء المتيقن ، و اما المقام فلاشك فى سقوط ماثبت ، و زوال ما كان موجوداً ، نعم يحتمل فى المقام وجود ملاك آخر يوجب ثبوت البقية فى الذمة . لكن بامر آخر وحكم مستقل ، وملاك مغاير .

و اما ما افاده شيخنا العلامة اعلى الله مقامه تبعا للشيخ الاعظم من التمسك

بالمسامحة العرفية فغير وجيه ، لان العرف مهما كان متسامحا، لايرضى ان يقول بان الوجوب الغيرى الثابت سابقا ، عين الوجوب النفسى الحادث لا حقا بدليل آخر ، ولو فرض تسامحه الي هذه المنزلة فسيوافيك ان المسامحات العرفية غير مقبول. وانما الميزان فى المقام هو العرف الدقيق نعم ، لاعبرة بالدقة العقلية ، كما لاعبرة بالمسامحة العرفية فانتظر .

ثم انه يظهر مما ذكرنا اختصاص العلوى بالواجبات اذلا ثبوت ولاعهدة في المستحبات الا بوجه آخر، واما تنقيح المناط او الغاء الخصوصية مع الاعتراف بظهورها في الواجبات فلاوجه له .

واما العلوى الثانى: فلاشك انه ظاهر في الكل المجموعى وهل يمكن استفادة حرمة ترك البقية اولا، وجهان مبنيان على تقديم احد الظهورين من الصدر والذيل على الآخر، فان الصدر اعنى الموصول ظاهر في الاعم من الواجب والمستحب ؛ كما ان النهى اعنى قوله عليه السلام « لايترك » ظاهر في حرمة الترك ، فلا وجه لتقديم الذيل على الصدر لولم نقل بان الراجح هو العكس ، فيتصرف فى الذيل ويحمل على مطلق المرجوحية ، والسر في ذلك ان توجه الذهن الى الصدر يمنع عن انعقاد ظهور للذيل الا اذا كان اقوى ظهوراً منه حتى ينصرف الذهن عما توجه اليه اولا ولو تنزلنا فلااقل من عدم الترجيح .

وما افاده الشيخ الاعظم من ان قوله «لايترك» كما انه قرينة على تخصيص الموصول بغير المباحات والمحرمات ، هكذا قرينة على اختصاصه بالواجبات ؛ لا يخلو من ضعف ، فان القرينة على تخصيصه بغيرهما انما هو قوله عليه السلام لايدرك، لاقوله «لايترك» فان الدرك وعدم الدرك انما يستعمل في المواضع التى يكون للآمر والمكلف داع الى اتيانه ؛ فاذا قال الآمر : « مالا يدرك كله » يفهم منه ما يليق ان يدرك كله ، فيكون معنى قوله مالايدرك كله اى كل راجح يكون للمكلف والآمر داع الي اتيانه ولم يدرك كله ، فعندئذ لايترك كله .

توضيح محتملات الحديث

الاول : ان يراد من الكل فى الجملتين المجموع ، لكنه احتمال بدئى لايلائم مع مرمي الحديث ، فان درك المجموع بدرك جميع اجزائه وعدم درکه يحصل بعدم درك بعض اجزائه ؛ كما ان ترك المجموع بترك بعض منه ؛ وعدم تركه هو الاتيان به بماله من الاجزاء عامة ، ولواريد من الكل ،المجموع فى الموضعين يصير المعنى ، مالايدرك جميع اجزائه لايترك جميع اجزائه وهوظاهر الفساد .

الثانى : ان يراد من الكل فيهما كل جزء منه فيصير المعنى مالا يدرك كله لايترك كل جزء منه ، فهو صحيح و ان لم يكن الحديث متعينا فيه (وجه الصحة) ان مقابل درك كل جزء ، هو عدم درکه و هو يحصل بدرك البعض ايضا ، كما ان مقابل ترك كل جزء عدم ترك كل جزء الذى يحصل بعدم ترك البعض ؛ فيصير مفاد الحديث ؛ مالا يدرك كل جزء منه لايترك كل جزئه ، ويفهم منه لزوم الاتيان بالبقية

والحاصل : انه فرق بين الاحتمالين ، فلوقلنا : لايترك مجموعه يصير المعنى انه يجب اتيان جميع اجزائه لان ترك المجموع بترك البعض ، والاتيان به باتيان جميع اجزائه ، و هذا بخلاف الاحتمال الثانى فلوقلنا : انه لا يترك كل جزء منه ، فالنهي يدل على حرمة ترك كل جزء منه على نحو سلب العموم وهو يحصل بالاتيان بالبعض

وما افاده الشيخ الاعظم : من ان لفظ الكل مجموعى لاافرادي اذلو حمل على الافرادى كان المراد مالايدرك شيء منه لايترك شيء منه ضعيف ؛ فان الكل اذا ورد عليه النفى انما هو يفيد سلب العموم ، لاعموم السلب وماذكره من المعنى مبنى على الثانى دون الاول ، وان شئت فلاحظ قولنا : ليس كل انسان فى الدار ، تجد بينه وبين قولنا ليس واحد منه فيها ، فان الثانى يفيد عموم السلب دون الاول وقد عرف المنطقيون بان نقيض السالبة الكلية ، هو الموجبة الجزئية فنقيض قولنا : كل انسان حيوان هو ليس كل انسان حيوان ، و هو يتوقف على كون بعض الانسان ليس بحيوان ، لاكل فرد منه .

وتوهم ان المسلوب لما كان متعدداً ، فالسلب الوارد عليه متعدد ايضا المكان التضايف الواقع بينهما ، غير صحيح ، فان قولنا : ليس كل انسان حيوان ، ليس قضايا متعددة وسلوبا كثيرة . و(عليه) يبتنى النزاع المعروف بين الشيخ المحقق صاحب الحاشية والشيخ الاعظم فى تعيين المفهوم المستفاد من قوله عليه السلام الماء اذا بلغ قدر كر لم ينجسه شيء ، فان مفهومه على المختار انه اذا لم يبلغ كراً ليس لاينجسه شيء ولازمه سلب تلك القضية السالبة الكلية وهو يتحقق بالاثبات الجزئى ، و قد اوضحنا حاله فى محله .

الثالث : ان يراد من الكل فى الجملة الاولى المجموع ؛ و من الثاني كل جزء منها ؛ وهو صحيح بعين ما ذكرناه في الثانى ، فمعناه : ما لايدرك مجموعه ويتعذر مجموعه ، لايترك كل جزء منه ، اى لايترك بكليته وهذا اظهر الاحتمالات ويساعده الذوق العرفي .

الرابع : عكس الثالث وهو ظاهر الفساد بعين ماذكرنا فى الاول .

ماهو الشرط فى جريان قاعدة الميسور

قد تداول فى كلماتهم ان جريان قاعدة الميسور ، يتوقف على ان يصدق ميسور الطبيعة على الباقى عرفا ، فلو تعذرت الاجزاء الكثيرة بحيث لايصدق على الباقى انه ميسورها ولايراه العرف من مصاديقها الناقصة ؛ فلا تجرى تلك القاعدة ولا بد من استفادة ذلك من الادلة الدالة عليها وما يمكن ان يستدل عليه بامور :

الاول : النبوى المعروف : اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم ، فان المراد من الشيء هو الطبيعة ، كما ان المراد من الموصول هو الافراد سواء كان الفرد فرداً عرضيا او طوليا ، وعليه فمعناه اذا امرتكم بطبيعة ذات افراد فأتوا منها ما يكون في استطاعتكم ، و هو دال بظاهره على انه يشترط ان يكون المأتى به فرد الطبيعة و ان كان فرده الناقص بالنسبة الي المتعذر ، فلو كان المفقود معظم الاجزاء ، او اجزائها الركنية فلايصدق على المأتى به في نظر العرف انه فرد الطبيعة لا كاملها ولا ناقصها و (فيه) ماتقدم من ان الظاهر ان كلمة «ما» مصدرية زمانية ،

لاموصولة فيسقط الاستدلال .

الثاني: قوله عليه السلام : مالايدرك كله لايترك كله ، فان المراد من الموصول هو المركب والمراد من قوله عليه السلام : لايدرك ، انه لايدرك كل جزء من ذلك المركب وقد حكم على الموصول الذى اريد منه المركب ، بانه لا يترك ذلك المركب بكليته وهو يعطى انه لابد من الاتيان بالمركب الناقص اذا تعذر الكامل ؛ و هو عين مايدعيه المشهور بانه لابد من صدق الطبيعة على الباقى الميسور بوجه من الوجوه وفيه ماعرفت : من ان الاظهر فى فقه الحديث ان كل مركب لايدرك مجموعه او كل جزء من اجزائه ، انه لايترك جميع اجزائه بل لابد من الاتيان بما تيسر من تلك الاجزاء ، لاماتيسر من ذلك المركب حتى يتوقف على صدق المركب على الباقى ، (والحاصل) ان الفرق بين المعنيين واضح فان النهى عن الترك قد تعلق على المعنى الاول بالمركب الميسور ، وبالاجزاء الميسورة على المعنى الثانى ، فالضمير على الاول فى قوله : لايترك يعود على المركب وعلى الثانى على اجزاء المركب ، ولاريب انه يصدق جزء المركب على كل جزء منه وان كان قليلا .

الثالث : قوله الميسور لا يسقط بالمعسور ، و هو يحتمل في بادى النظر وجوها اربعة :

الاول: ان ميسور الطبيعة لايسقط بمعسورها ؛ **الثانى :** ان الاجزاء الميسورة من الطبيعة لايسقط بالمعسور من اجزائها ، **الثالث :** ان الطبيعة الميسورة لايسقط بالمعسور من اجزائها ، **الرابع :** عكس الثالث ، فعلى الاول و الثالث يدل على المقصود وانه لابد ان يكون المأتى به صادقا عليه الطبيعة بوجه من الوجوه ، ولايبعد اظهرية الاحتمال الاول ، ويمكن ان يقال المتيقن من الحديث هو ميسور الطبيعة المأمور بها .

ثم ان المرجع فى تعيين الميسور ، هو العرف بلا اشكال فانه المحكم فى عامة الموضوعات سواء كان الموضوع عرفيا اوشرعيا ، فان الموضوع للقاعدة هو الطبايع المأمور به ، ولااشكال ان العرف واقف على حقيقة الامر فى هذه الميادين حيث يشخص انه الميسور من الطبيعة عن غيره فيعد الجبيرة في بعض الاجزاء ميسورها ؛ كما

انه لايعد الجبيرة فى معظم الاجزاء ميسورها من غير فرق بين الموضوعات العرفية والشرعية فماعن البعض من التفصيل بينهما غير وجيه .

ومايقال من ان المراد من الميسور ، مايكون وافيا بالغرض او بعضه وهذا لا يقف عليه العرف ضعيف مثل ما يقال من انه لا يجوز الاتكاء على القاعدة لكثرة التخصيصات الواردة عليها فلا بد ان يضم اليه عمل المشهور حتى يكون جابرا لضعف دلالته .

اما ضعف الاول فلانه لادلالة فى الحديث على ما ذكر، واطلاقه حاكم على خلافه ولاوجه للمصير اليه بلاداع فيكون كل ماورد على خلافه مخصصا له واما الثانى فلانه انما يصح لوقلنا بعمومية الحديث للواجب و غيره ؛ واما على مااخترناه من اختصاصه بالواجبات بقرينة عدم تحقق العهدة فى غيرها واختصاصه بما اذا كان الباقى لدى العرف ميسور الطبيعة لامطلقا فلا اظن ورود التخصيصات الكثيرة عليه اذلم يرد عليه تخصيص فى الحج والصلوة ، واما الصوم فلا يتحقق فيه الميسور و المعسور فانه ظاهراً امر بسيط و ضعى تكون المفطرا ت مفسدا ته ، فلا يعد من الطبيعة اذا اجتنب عن مفسداته مع شرب الماء القليل ؟ نعم قلنا بعموميته للواجب وغيره ، وما هو ميسور الطبيعة وما ليس كذلك بل اكتفينا بميسور الاجزاء لكان لما توهم مجال .

فى شرائط جريان الاصول

اما الاحتياط فلايعتبر في حسنه شيء بل هو حسن على كل حال الان يستلزم اختلال النظام ، واما ماتوهم من الاشكالات فى صحة العمل بالاحتياط فقد فرغنا عن بعضها فى مبحث القطع فلا بأس بالاعادة على وجه الاختصار لما فيه من الافادة فنقول ان مرجع بعض الاشكالات الى مطلق الاحتياط، وبعضها الى الاحتياط في اطراف العلم الاجمالى، وبعضها الى الاحتياط فيما قامت الامارة على خلافه كأن قامت الامارة على وجوب الجمعة ، فالمكلف يأتى بها وبالظهر ايضا .

اما الاشكال على مطلق الاحتياط: فربما يقال :ان الاطاعة عبارة عن انبعاث

العبد ببعث المولى ،لعدم صدق الاطاعةعلى غيرذلك وان شئت قلت : الاطاعةعبارة عن كون امره داعياً الى الاتيان بالمأمور به و صيرورة العبد متحركا بتحريكه ، والمحرك في الشبهة البدئية ليس امره وبعثه ، بل احتمال امره وبعثه سواءكان فى الواقع امر املا ، وما هو الموضوع لانبعاثه ليس الانفس الاحتمال من غير دخالة لمحتمله في البعث والشاهد عليه انبعاثه وانلم يكن في نفس الامر بعث .

وبعبارةاخرى : ان الباعث انما هو الصورة الذهنية من الامر القائم بالنفس ، من غير دخالة لوجودها الواقعي فى الانبعاث ، وهذا لايكفى فى تحقق الاطاعة .

اقول : مر الايعاز الي هذا الاشكال فى مبحث القطع و اوضحنا حاله هناك وقد فصلنا الكلام فى دفعه فى الدورة السابقة ولاجل ذلك نكتفى فى المقام بما يلى: ان الاطاعة والعصيان من الامور العقلائية ولايتوقف تحقق الاطاعة على كون انبعاثه عن امره وبعثه ، بل يكفى في ذلك ان يكون العبد آتيا بالشيء لاجله تعالى متقربا بعمله ، راجياً الوصول الى اغراضه ، وهومحقق مطلقا سواءكان عالما بالامر او محتملا والحاصل : ان عبادية العبادة لايتوقف على ماذكره بل يكفي ماذكرنا على ان الانبعاث مطلقا ليس من امره ، فان علة الانبعاث انما هو المبادى الموجودة فى نفس المطيع من الطمع فى رضوانه،والخوف من ناره وعقابه و اما الامر،فليس له شأن سوى انه محقق لموضوع الاطاعة .

على ان المنبعث عن احتمال الامر اولى بكونه مطيعاً ممن لا ينبعث الاعن الامر القطعى فان الانبعاث عن احتماله كاشف عن قوة المبادى الباعثة الى الاطاعة فى نفس المطيع من الاقرار بعظمته والخضوع لديه هذا ولا اظن ان المقام يحتاج الى ازيد من هذا علي ان مساق الاشكال كونه وارداً على مطلق الاحتياط بحيث يعم اطراف العلم الاجمالى ،ولكنك عرفت فى مبحث القطع ان الباعث الى الاتيان بالاطراف انما هو البعث القطعى التفصيلى المردد بين تعلقه لهذا اوذاك.والاجمال انما هو فى المتعلق فراجع .

اما مايختص بالاحتياط فى اطراف العلم الاجمالى : فمنه مايختص بصورة

التكرار ، ومنه ما يعم ، اما الاول : و هو الا حتياط بتكرار العبادة مع التمكن من العلم التفصيلى ، فهو لعب بامر المولي ، وتلاعب بتكاليفه ودستوراته ، ومعه كيف يتحقق الاطاعة والعبادة .

اقول مر البحث حول هذا الاشكال فى مبحث القطع ونعيد الجواب فى المقام ان غرض المكلف من الاحتياط بالتكرار ان كان سخرية المولى والتلاعب بامره دون الجمع بين المحتملات فهو خارج عن محل البحث ؛ فان عمله (ح) باطل من غير فرق بين العلم التفصيلي والاجمالى ، واما اذا فرضنا ان غرضه الامتثال واطاعة مولاه ، غير انه يترتب على تكرار العبادة غرض عقلائي ، فنمنع كونه موجبا للبطلان ، بل قد قلنا فى محله انه لو كان قاصداً للاطاعة فى الاتيان باصل العمل ، ولا عبا فى فى كيفيته فيصح عبادته فلو صلى فى رأس المنارة او فى مكان عال قاصداً الاطاعة فى اصل العمل ولا عبا فى كيفيته ، فهو محكوم بالصحة لكونه من الضمائم المباحة غير المضرة ، فلو كانت الضمائم المباحة موجبا للبطلان ، يلزم بطلان اكثر العبادات اذ قلما يتفق ان يكون العبد آتيا بجميع الخصوصيات لاجل مولاه ، و الحاصل انه يكفى في الصحة ان يكون المحرك فى الاتيان باصل العمل ، الداعى الالهى ، واما الخصوصيات والضمائم الخارجة عن منصب الاحكام ، فلا يجب ان يكون آتيا بها لاجله ولا يضر اذا كان آتيا بها لاغراض عقلائية او غير عقلائية على ان التكرار ليس من الضمائم كما هو واضح لمن تدبر ، و اما الضمائم المحرمة فالبحث عنها وعن بيان حكمها فى محل آخر .

واما ما يعم صورة التكرار وعدمه فهو انه يعتبر فى صحة العبادة قصد الوجه والجزم فى النية ؛ وهو لا يحصل الا مع العلم التفصيلى و (فيه) انه لا دليل عقلا ولا شرعاً على اعتبار قصد الوجه او الجزم فى النية ، اما الاول فلان الامر لا يدعو المكلف الا الى ما تعلق به ، اعني ما وقع تحت دائرة الطلب ، فلو أتى المكلف به كالصلوة اتى بعامة اجزائها من التكبير الى التسليم يسقط الامر بها ، والمفروض ان قصد الوجه او الجزم فى النية ليسا مما تعلق بهما الامر ، نعم قام الاجماع على لزوم قصد

التقرب والاخلاص فلابد من مراعاته ، واما غيره فلا واوضح دليل على عدم اعتباره عقلا ان العقلاء لايفرقون بين من ينبعث بالامر القطعي ومن ينبعث باحتماله .

واما الثاني : فالمتتبع في مظان الادلة لايجد اثراً منها في محالها والاجماع المدعى من اهل المعقول والمنقول ، المؤيد بالشهرة المحققة المعتضدة بما عن الرضى من انه اتفقت الامامية على بطلان صلوة من لايعلم احكامها ، لا يرجع الي شيء لان من المحتمل جداً ان يكون الاجماع مستنداً الى حكم العقل الواضح عندهم من لزوم اعتبار قصد الوجه والجزم في النية ، لان تحصيل الاجماع في هذه المسئلة مما للعقل اليها سبيل ، صعب لولم يكن بمستحيل ، ويؤيده المحكي عن المحقق الطوسي من الاجماع على ان استحقاق الثواب في العبادة موقوف على نية الوجه مع وضوح ان كون استحقاق الثواب مسئلة عقلية لاشرعية .

اضف الى ذلك انه يمكن قصد الوجه في الشك البدئي و المقرون بالعلم الاجمالي ، نعم الجزم في النية غير ممكن الامع العلم التفصيلي .

الاحتياط فيما اذا كانت الحجة الشرعية على خلافها

ربما يقال انه يعتبر في الاحتياط فيما اذا قامت الحجة الشرعية على احد الطرفين ان يعمل المكلف بمؤدي الحجة ؛ ثم يعقبه بالعمل على خلاف مقتضاه احرازاً للواقع ؛ نعم فيما اذا لم يستلزم التكرار ، له ان يأتي بالواجب بعامة اجزائه الواجبة والمحتملة ، والسر فيه : ان معنى حجية الطريق هو الغاء احتمال كون مؤداه مخالفا للواقع ، فلو قدم في مقام العمل على ماقامت الحجة على خلافه ، فهو اعتناء لاحتمال المخالفة لالغاء ، وايضا انه يعتبر في حسن الاطاعة الاحتمالية عدم التمكن من الاطاعة التفصيلية فان للاطاعة مراتب عقلا **الاول** : الامتثال التفصيلي **الثاني** : الامتثال الاجمالي ، **الثالث** : الامتثال الظني ، **الرابع** : الامتثال الاحتمالي ولايجوز الانتقال من المرتبة السابقة الى اللاحقة الابعد التعذر عن السابقة ، لان حقيقة الاطاعة هي ان تكون ارادة العبد تبعا لارادة المولى بانبعاثه عن بعثه وتحركه عن تحريكه ، و هذا يتوقف على العلم بالبعث ، ولايمكن الانبعاث بلابعث واصل

والانبعاث عن البعث المحتمل ليس فى الحقيقة انبعاثاً فلاتتحقق معه الاطاعة الا انه يتوقف حسن ذلك على عدم التمكن من الانبعاث عن البعث المعلوم الذى هو حقيقة العبادة والطاعة .

وفيما ذكر مواقع للنظر : منها : انه ان اريد من الغاء احتمال الخلاف عدم جواز العمل على الاحتمال المخالف ولو من باب الاحتياط ، فهو اول الكلام وان اريد لزوم العمل على طبقها ، وفرض مؤداه مؤدى الواقع ؛ فهو امر مسلم و لكن لايفيد ما استنتج منه القائل كما لايخفى ، واما عدم جواز الاكتفاء بالاحتمال المخالف فليس ذلك لاجل عدم جواز العمل بالاحتمال المخالف ، بل لاجل كونه طرداً للامارة المعتبرة شرعا .

منها: لوسلمنا ان معنى الغاء احتمال الخلاف عدم جواز العمل على طبق الاحتمال المخالف فالعمل على طبقه عين الاعتناء بهذا الاحتمال، سواء عمل به قبل العمل بمؤدى الامارة ام بعده ،لزم منه التكرار اولا، فلاوجه للتفصيل بينهما كما لايخفى الا ان يدعى ان الادلة الدالة على لزوم الغاء احتمال الخلاف منصرف عن الموردين وهو كما ترى، وماقيل من ان العقل يستقل بحسن الاحتياط بعد العمل بالوظيفة ، حسن لكنه مستقل مطلقا لاجل احراز الواقع من غير فرق بين الصور .

منها : ان ماذكره من حديث المراتب فى الاطاعة مما لادليل عليه فان العقل انما يستقل بوجوب الاتيان بتمام ماوقع تحت دائرة الطلب ، مع جميع قيوده و شروطه ، سواء اتى به بالامر القطعي او باحتماله ، فلو احتمل وجوب الجمعة مع التمكن عن العلم التفصيلى واتى بها باحتمال الامر صح لوو افق المأتي مع المأمور به ، وما افاده : من ان الاطاعة هو انبعاث العبد عن بعث المولى ، وهو لايحصل الا بالعلم التفصيلى ، ممنوع ، اذفيه اولا :ماقدمناه من ان الباعث حقيقة هو المبادى الموجودة في نفس المكلف من الخوف والرجاء واما الامر فليس له شأن سوى كونه محققا لموضوع الطاعة وثانيا : لايتوقف عبادية الشيء على الامر فضلا عن باعثيته، اذليست الغاية اطاعة امر المولى ، حتى يتوقف على ما ذكر؛ بل الغاية كون المأتى

به موافقا لغرضه بماله من القيود والشروط ، سواء امر به ام لم يأمر كما اذا لم يأمر لغفلة لكن لو توجه لامر به، كانقاذ ولده الغريق، فان القيام بهذا الامر مقرب ومستوجب للثواب ، ونظيره لو سقط امر الضد ، لابتلائه بالمزاحم الاقوى على القول بامتناع الترتب ، وثالثا : يمكن ان يقال ان الاتى بالشيء لاحتماله امره يصدق عليه الاطاعة عرفاً لان الباعث على اى حال ليس هو الامر كما تقدم ، والمبادى الباعثة موجودة في عامة الصور فالمسئلة واضحة .

في شروط البراءة العقلية

اما الشبهات الحكمية فشرط جريانها فيها هو الفحص واستدلوا عليه بالادلة الاربعة فمنها العقل ويقرر حكمه في المقام بوجوه .

الاول ان تمام الموضوع لحكمه في قبح العقاب بلا بيان وان كان هو البيان الواصل الى المكلف ، اذ نفس وجوده في نفس الامر بلا وصول منه اليه لا يرفع قبحه الا ان المراد من الايصال ليس الا الايصال المتعارف بين الموالي والعبيد ، ورئيس الدولة وتابعيها ، اعني الرجوع الى المواضع والمحال المعدة لبيان القوانين والاحكام ، التي شرعها صاحبها لمن يجب له اتباعها والعمل بها، وهو يختلف حسب اختلاف الرسوم والعادات ، والامكنة والازمنة وليس هو اليوم الا الكتب والزبر الحاوية لبيان المولى وامره ونهيه .

وقد جري رسم المولى سبحانه على ابلاغ احكامه بنبيه ﷺ وهو قد بلغ الى اوصيائه وهم قد بلغوا ما امروا به حسب وسعهم ، و قد ضبطها ثلة جليلة من اصحابهم ، وملازميهم ، ومن بعد بطانة لعلومهم واسرارهم وقد بلغ تلك الزبر الكريمة و الصحف المباركة عن السلف الى الخلف بايدينا ، فمن الواجب علينا الرجوع اليها للوقوف على وظائفنا ، فلو تركنا الفحص والتفتيش ، لسنا معذورين في ترك التكاليف، فلو عاقبنا المولى ، لا يعد عقابه عقاباً بلا بيان .

وربما يورد عليه : بان الاحكام الواقعية انما يتصف بالمنجزية اذا كانت متصفة بالباعثية والمحركية ؛ وهي لا تتصف بالباعثية بوجودها الواقعي بل بوجودها العلمي

لاالاحتمالى ، لانه ليس كاشفا عن الواقع قطعا ، فاذاتوقفت باعثية الاحكام على كونها منكشفا انكشافاتاماً ، توقفت منجزيتها عليه اذالواقع بنفسه ليس بمنجز ولاباعث بل هو باعث وكاشف لدى العلم وانكشافه ، وعليه فاحتمال التكليف ليس باعثا و لامنجزاً ؛ كما ان احتماله ، ليس مساوقاً لاحتمال الباعث والمنجز لما عرفت ان الباعثية والمنجزية انما يعرضان له عند الوقوف على التكليف لاقبله ، (فح) فاحتمال وجود التكليف فى المواضع المعدة للبيان ، ليس بباعث ولامنجز و معه كيف يجب الفحص ، فان وجوبه فرع الباعث والمنجز و احتماله ليس مساوقاً لاحتمال المنجز

وفيه : ان ما ذكر مغالطة محضة اذفيه مضافاً الى ماعرفت ان الباعث والمحرك ليس الامبادى الحاصلة في نفوس المكلف حتى فى صورة العلم كما وافاك تفصيله ، ان فى المقام فرقاً بين المنجزية والباعثية ، فان تنجز الحكم كفعليته ، لايتوقف على العلم به ، فان معنى التنجز ليس الا كون الحكم تاماً من قبل المولى ، قابلا للاجراء و كون مخالفتها موجبا للعقاب و المفروض حصول هذه الامور من قبله ، سواء اتصفت بالباعثية املا والعقل يحكم بان العبد ليس معذوراً فى مخالفة المولى ؛ اذا بين تكاليفه في صحيفة واقعة بين لديه ، وليس له الاعتذار بان التكليف ليس بوجوده الواقعى باعثا ومنجزاً ولاداعى الى تحصيل الكلفة ؛ فنفس الاحتمال منجز لدى العقل والعقلاء ، على ان لازم ذلك عدم اتصافه بالتنجز اذا بلغه التكليف عن طريق معتبر غير العلم ، فان التكليف الواقعى ليس بباعث فليس بمنجز ، ومجرد معلومية الامارة لايوجب انكشاف التكليف عقلا حتى يتصف لاجله بهما ، مع انه واضح البطلان .

الثانى : من وجوه حكم العقل - ماافاده بعض الاعيان المحققين (قدس الله سره) وهو ان الاقتحام قبل الفحص خروج عن رسم العبودية وزى الرقية فيما اذاكان التكليف لايعلم عادة الا بالفحص ، فالاقتحام بلا فحص ظلم على المولى ، و الفرق بين هذا الوجه و ما سبق ؛ هو ان العقوبة على الوجه السابق انما هى على مخالفة التكليف الواقعى المنجز ، وعلى الثانى على الاقدام بلا فحص ، لانه بنفسه

ظلم ، وملاك لاستحقاق العقوبة سواء خالف الواقع اولا كما في التجرى ، فمناط صحة العقوبة هو تحقق عنوان الظلم لا مخالفة التكليف الواقعى حتى يقال انها قبيحة بلا بيان ، فعقاب المولى عبده على مخالفة التكليف الواقعي قبيح و ظلم ، كما ان اقدام العبد او تركه بلا فحص ظلم على المولى ، و لكل حكمه ، (نعم) التحقيق ان الظلم لا ينطبق على الاقدام بل على ترك الفحص عن التكليف الذى لا يعلم عادة الا به .

وفيه: ان عنوان الظلم لا ينطبق على عنوان ترك الفحص بالذات و لو انطبق عليه فانما هو بلحاظ احتمال المخالفة ؛ ولو سلمنا (كما هو المفروض) جريان قبح العقاب بلا بيان وان التكليف الواقعى على فرض وجوده غير مؤثر ، وان العبد في سعة منه ، فلا معنى لانطباق عنوان الظلم عليه ، والحاصل : ان العقل بعد ما حكم بعدم القبح في مخالفة التكليف الواقعى على فرض وجوده ، فلا يصير ترك الفحص منشاءاً لانطباق عنوان الظلم عليه ، اذ لا معنى ان يصير التكليف الذى لا قبح في مخالفته منشاءاً لتحقق عنوان الظلم والتجرى، وما افاده من ان لكل من مخالفة التكليف الواقعى و ترك الفحص حكمه ، ممنوع بعد ما عرفت ان تحقق عنوان الظلم متفرع على كون الواقع منجزاً ، و ما ليس منجزاً ، لا قبح في مخالفته فليس في تركه فحصه ظلم .

ومما ذكرنا يظهر النظر فيما افاده : من ان الظلم لا ينطبق على الاقدام بل على ترك الفحص ، لان ترك الفحص ليس ظلماً مع الاحتياط فى مقام العمل ؛ فان الفحص وعدمه لا موضوعية لهما ، وانما الفحص لاجل التحفظ علي الواقع؛ بل الظلم ينطبق على الاقدام المحتمل كونه مخالفة للمولى .

الثالث من وجوه حكم العقل : ان المكلف الواقف الملتفت يعلم اجمالا بالضرورة بان للمولى سبحانه تكاليف وواجبات ومحرمات يطلبها منه ولا يرضى بتركه ، ومع هذا العلم الاجمالى يصير المقام من الشك في المكلف به و هو ليس مجرى للبرائة ؛ وانما مجراه هو الشك في التكليف .

وفيه ان البحث في شرائط جريان البرائة بعد تسليم كون المقام مجري لها وتسليم ان الشك فيه شك في التكليف لا في المكلف به ، فالاستدلال بما ذكر خروج عن موضوع البحث .

نعم نوقش فيه بوجهين : **الاول** : بانه اخص من المدعى ، فان المدعى وجوب الاستعلام عن المسائل ، كان هنا علم اجمالي ام لا ؛ و الدليل يوجب الفحص قبل استعلام جملة من الاحكام بمقدار يحتمل انحصار المعلوم بالاجمال فيه ، لانحلال العلم الاجمالى بذلك **الثانى** : انه اعم منه لانه هو الفحص عن الاحكام في خصوص مابايدينا من الكتب ، والمعلوم بالاجمال هو الاحكام الثابتة في الشريعة مطلقاً ، والفحص عن تلك الكتب لايرفع اثر العلم الاجمالي .

وناقش بعض اعاظم العصر في الوجهين ، فقال : امافى الوجه الاول فان استعلام مقدار من الاحكام يحتمل انحصار المعلوم فيها لا يوجب الانحلال اذ متعلق العلم تارة يتردد من اول الامر بين الاقل والاكثر كما لو علم بان مافى هذا القطيع من الغنم موطوء وتردد بين العشرة والعشرين ، واخرى يكون المتعلق عنوانا ليس بنفسه مردداً بين الاقل والاكثر من اول الامر بل المعلوم هو العنوان بماله من الافراد الواقعية كما لو علم بموطوئية البيض من هذا القطيع وترددت بين العشرة والعشرين ففى الاول ينحل العلم الاجمالى دون الثانى فانه لاينحل بالعلم التفصيلى بمقدار يحتمل انحصار المعلوم بالاجمال فيه بل لابد من الفحص التام عن كل محتمل لان العلم يوجب تنجز متعلقه بماله من العنوان ، ومانحن فيه من هذا القبيل لان المعلوم بالاجمال هى الاحكام الموجودة فيما بايدينا من الكتب ولازم ذلك هو الفحص التام الاترى انه ليس للمكلف الاخذ بالاقل لو علم اشتغاله لزيد بما فى الطومار وتردد بين الاقل والاكثر بل لابد له من الفحص من الطومار ، كما عليه بناء العقلاء وما نحن فيه من هذا القبيل **واما فى الوجه الثانى**: فلانه وان علم اجمالا بوجود احكام فى الشريعة اعم مما بايدينا من الكتب ؛ الا انه يعلم اجمالا ان فيما بايدينا ادلة مثبتة للاحكام مصادفة للواقع بمقدار يحتمل انطباق مافي الشريعة عليها ، فينحل العلم الاجمالى

العام بالعلم الاجمالي الخاص ويرتفع الاشكال ويتم الاستدلال بالعلم الاجمالي بوجوب الفحص «انتهى كلامه» .

وفيما ذكره مواقع للنظر : منها : انه لافرق في الانحلال بين تعلق العلم بشيء يتردد من اول الامر بين الاقل والاكثر ، و ما اذا تعلق العلم بعنوان ليس بنفسه مردداً بينهما من اول الامر بل المعلوم هو العنوان بماله من الافراد الواقعية لكن الافراد ترددت بينهما (وجه عدم الفرق) ان ماذكره انما يصح لولم يكن العنوان مما ينحل بواسطة انحلال تكليفه ، واما المنحل بانحلاله كالعالم اذا تعلق به وجوب الاكرام بماله من الافراد الواقعية ، وترددت الافراد بين الاقل والاكثر ، فلامحالة ينحل العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي ، ومثله البيض من الغنم اذا كان مصب التكليف و تردد افراده بين الاقل و الاكثر ، نعم لو كان نسبة العنوان الي المعنون نسبة المحصل الى المحصل لوجب الاحتياط بلااشكال ، لكن المفروض عدمه .

منها : انه لوسلمنا ما ذكره من الفرق فانما هو فيما اذاكان متعلق التكليف بالذات هو العنوان بحيث يكون العنوان بنفسه ذااثر شرعي ، واما اذا تعلق العلم بما ليس بذى اثر اصلا كما في المقام فلا ، فان العلم وان تعلق باحكام موجودة في الكتب التي بايدينا ؛ الا انه من العناوين المشيرة الى ذوات الاحكام الواقعية ، و اما ماذكر من العنوان ، فليس الامحلالها من غير دخالة لها (فح) فلا يتنجز الواقع علينا بهذا العنوان ، ولايكون الاحكام بذلك العنوان مورداً للتكليف ولايكون مانعا عن الانحلال ، فالعلم الاجمالي المؤثر متعلق بنفس الاحكام بوجودها الواقعي وتردد من اول الامر بينهما وينحل الى التفصيلي والشك البدوى (نعم) لو تنجز علينا الواقع بماله من العنوان بحيث يكون المنجز (بالفتح) هو الحكم المقيد بعنوانه المتعلق للعلم لكان ذلك مانعا عن الانحلال .

ومما ذكر يظهر حال المثالين : فان عنوان البيض ليس مما يتعلق به التكليف ، وليس الواقع منجزاً علينا بهذا العنوان ، حتى يكون العلم المتعلق به منجزاً له بهذا العنوان ويكون مانعا عن الانحلال وانما هو عنوان عرضي و من الامور الاتفاقية

المقارنة لما هو متعلق التكليف لباً اعني الموطوء . (فح) لوقلنا بمقالته من انه اذا تعلق بعنوان بمالهمن الافراد الواقعية واغمضنا عماذكرنا من انحلاله لانحلال التكليف المتعلق به ، يجب الاحتياط فى كلا المثالين ، لتعلق الحكم بالموطوء، لالتعلقه بعنوان البيض من الغنم .

منها: انماذكره في الوجه من انحلال العلم الاجمالى العام بالعلم الاجمالى الخاص ، غيرصحيح على مختاره ، فان العلم تعلق بالاحكام الواقعية بمافى الكتب مطلقا ، اوالاحكام الصادرة عن الله سبحانه فاذا فرضنا ان تعلق العلم بالعنوان، منجز لعامة الافراد الواقعية ، لمايصح جعل العلم الثانى موجبا لانحلال العلم العام بعد تنجيزه كل ماله فرد واقعى ؛ الاان يحصل القطع بالاحاطة بتمام افراده .

منها: ان ماذكره من انه اذا تعلق العلم باشتغال الذمة بمافي الطومارليس للمكلف الاخذ بالاقل ، خارج من مصب البحث ؛ فانه من الشبهات الموضوعية التى تعرض (قدس سره) له فيما بعد ، واختاروجوب الفحص ، وسيوافيك لزوم الفحص فى الشبهات الموضوعية فى الموارد التى لايحتاج حصول العلم بالموضوع الى مقدمات كثيرة بل يحصل بادنى امعان النظر ، وسيوافيك لزوم الفحص فى هذه الموارد و ان لم يكن علم اجمالى فانتظر .

ثم ان بعض محققى العصر اجاب عن اخصية الدليل بانه يتجه لوكان متعلق العلم الاجمالى مطلقا اوكان مقيدا بالظفر به على تقدير الفحص و (لكن كان) تقريب العلم الاجمالى هو كونه بمقدار من الاحكام على وجه لوتفحص و لو فى مقدار من المسائل لظفر به واما لوكان تقريبه بما ذكرناه من العلم بمقدار من الاحكام فى مجموع المسائل المحررة على وجه لوتفحص في كل مسئلة تكون مظان وجوده محتملة لظفر به فلايرد اشكال .

وفيه: انه مجرد فرض لايمس الواقع ، فان ادعاء العلم بان فى كل مسئلة دليلا الزاميا لوتفحصنا لظفرنا به مماهو مخالف للوجدان ، وكانه بصدددفع الاشكال باى وجه ممكن طابق الواقع اولا .

والتحقيق ماسبق ان الاستناد فى لزوم الفحص الى العلم الاجمالي خروج عما هو موضوع للبحث ، فان البحث انما هو بعد صلاحية المقام للبرائة ، والبحث في شرائط جريانه ، ومعنى الاستناد الى العلم الاجمالى كون المقام غير صالح للبرائة و ان المجرى مجرى الاشتغال ، ولو اغمضنا عنه فلاشك ان العلم ينحل مع التفحص فى ابواب الفقه ، اذلا علم اجمالى الاباحكام بنحو الاجمال ،وهو ينحل بالتفحص بالضرورة .

الفحص فى الشبهات الموضوعية

فالحق فيها عدم معذورية الجاهل قبل الفحص عند العقل والعقلاء ،والوجدان،فلو قال المولى اكرم ضيفى ، وشك العبد فى ان زيداً ضيفه اولا ، فلايجوز له المساهلة بترك الفحص مع امكانه خصوصاً اذا كان رفع الشبهة سهلا والمشتبه مهماً وماقرع سمعك من معذورية الجاهل وقبح عقابه بلاسبب وحجة فانما هو فيما اذا لم يكن الجهل في معرض الزوال ، او لم يكن العبد مقصراً فى تحصيل اغراض مولاه ، نعم بعدما استفرغ وسعه لكان لماذكره من القاعدة مجال و(عليه) فملاك صحة العقوبة هو عدم جريان الكبرى العقلية قبل الفحص والبحث ، هذا كله فى البرائة العقلية و سيوافيك حال البرائة الشرعية ولب القول فيهما .

الاستدلال على لزوم الفحص بالاجماع

ثم ان القوم قد استدلوا عليه بالاجماع و لكنه لا يفيد فى المقام شيئاً اذ المسئلة عقلية واضحة ، اذمن المحتمل جداً ان يكون مستند المجمعين ، حكم العقل الواضح البات .

واما الاستدلال بالآيات والاخبار فسيوافيك لب القول فيهما عن قريب انشاءالله

ومماذكرنا يظهر ان وجوب التعلم وجوب مقدمى يتضح ان العقاب على ترك الواقع ، لاعلى الفحص كما اختاره صاحب المدارك تبعا لاستاذه المحقق الاردبيلي ولا على ترك الفحص والتعلم المؤديين الى ترك الواقع كما اختاره بعض اعاظم العصر (رحمه الله)

اما ان العقاب على ترك الواقع فلما عرفت من ان الواقع منجز قبل الفحص اذا احتمل تكليفا جديا للمولى ، ومعنى تنجزه هو صحة العقاب على مخالفته وقد وافاك ان التنجيز لايتوقف على العلم بالتكليف .

واما مقالة السيد صاحب المدارك فسيوافيك ضعفه عند البحث عن ترك التعلم واما ما اختاره بعض اعاظم العصر قائلا بان العقاب على ترك الفحص المؤدى الى ترك الواقع مستدلا بان العقاب على ترك الفحص ينا فى وجوبه الطريقى الذى لا نفسية له ولايجوز على ترك الواقع للجهل به فلابد وان يكون لترك الفحص المؤدى الى ترك الواقع ، فضعيف غايته فانه اذا كان ترك الواقع مما لاعقاب له للجهل به ، و ترك الفحص بما هو مما لاعقاب له ايضا لكون و جوبه طريقيا فكيف يصح العقاب على ترك الفحص المؤدى الى ترك الواقع ، اضف الى ذلك انه يمتنع ان ينقلب الحكم الطريقى الى النفسى ، فاذا كان وجوب الفحص طريقيا فكيف صار نفسيا عند ادائه على ترك الواجب ، على ان انكار صحة العقاب على ترك الواقع قبل الفحص ، غير وجيه

والحق القراح ان العقاب يدور على مخالفة الواقع ، مع قطع النظر عن الروايات بحكم العقل ، فلو كان البيان موجوداً لاستحق العقاب ومع عدمه لايستحق بل يقبح ، ولما كان مركز البيان هو الكتاب و السنة يحكم العقل بلزوم الفحص ، للوصول الى البيان ، فليس الفحص و اجبا نفسيا ، ولا تركه قبيحاً كذلك ، وما يقال من ان تركه ظلم على المولى قد عرفت ضعفه .

بحث و تنقيح

لو ترك الفحص فهل يستحق العقاب عند المخالفة مطلقا سواء كان بيان بحيث لو تفحص عنه لوقف عليه ام لم يكن ، بل لو كان هناطريق على ضد الواقع بحيث لو تفحص لوصل الى هذا الطريق المضاد للواقع ، اوانه يستحق العقاب اذا ترك الفحص وخالف الواقع ولكنه لو كان باحثا عنه لوصل الى البيان يحتمل الاول اما لانه خالف الواقع بلاعذر وحجة ، ومجرد وجود الطريق الموصل الى ضد الواقع لايصير عذراً اذا لم يستند العبد اليه فى مقام العمل و اما لان العقل يحكم بلزوم الاحتياط عند ترك

الفحص ، فهذا الحكم منه يمكن ان يكون بيانا وحجة ؛ وان شئت قلت : ان العقل يحكم على سبيل التخيير بين الفحص والاحتياط عند تركه ، فلو فحص عن مظان البيان يجرى البرائة العقلية ، لتحقق موضوعها اعنى العقاب بلا بيان ، و مع ترك الفحص يحكم بالاحتياط في المقام للتحفظ على الواقع ، فمخالفته مع حكمه بالاحتياط يوجب صحة العقوبة .

ويحتمل الثانى بان يقال : ان حكم العقل بلزوم الاحتياط قبل الفحص ليس لاجل التحفظ على الواقع مستقلا ، بل لاجل احتمال ورود البيان في الكتاب والسنة والمفروض انه لم يرد بيان فيهما ، فترك الاحتياط في هذه الموارد ، لا يوجب استحقاق العقاب ، لان المفروض عدم البيان في مظان وجوده ؛ الذى لاجله كان العقل يحكم بالاحتياط ، فضلا عن وجود الطريق المضاد للواقع ؛ فاستحقاقه للعقوبة مع ترك الفحص وحكم العقل بلزوم الاحتياط تابع لوجود بيان واصل من المولى بحيث لو تفحص لوصل اليه .

واما ما ذكرناه من انه ترك الواقع بلا حجة ، فيمكن ان يدفع بانه انما ترك الواقع مع وجود عذر واقعى مغفول عنه ، ومعه لا يكون عاصيا و ان كان متجريا ، اللهم الا ان يقال ، ان العذر الواقعى المغفول عنه ، غير الملتفت اليه ليس بعذر ، و الشاهد عليه انه لو فرضنا ان شرب التتن كان حراماً واقعاً و قام به طريق ، لكنه لو تفحص عنه لوقف على دليل ارجح منه يدل على حليته ، بحيث كان له الاخذ بالارجح حسب القواعد الاجتهادية ، ومعه لم يتفحص وشربه وخالفه فلا يمكن ان يعد وجود الدليل الراجح عذراً و المسئلة يحتاج الى التأمل و امعان النظر في مجال واسع .

ثم انه يظهر مما ذكرنا من حكم العقل على استحقاق العقاب على ترك الواقع الذى ورد البيان له بحيث لو تفحص لظفر به ، ان المنجز (بالكسر) هو الاحتمال والمنجز هو الواقع ومعنى تنجيز الواقع هو صحة العقوبة عليه عند المخالفة ، و ما افيد في المقام من ان المنجز (بالفتح) انما هو الطريق قائلا بان الواقع غير فعلي

مع عدم وصوله وانما يصير فعلياً بوصوله حقيقة، قد تقدم جوابه ، حيث قلنا : ان الفعلية لاتتوقف على علم المكلف وقدرته فالواقع منجز باجتماله واعا منجزية البيان (بالفتح)فمما لامحصل له لعدم العقاب على التكاليف الطريقية .

تنبيه

قد افاد المحقق الخراساني ان المخالفة في المقام مغفول عنها ، ولكن لما كانت منتهية الي الاختيار يستحق العقوبة عليها ، (اقول) و في كلامه خلط واضح، فان البحث انما هو في شرائط جريان البرائة فلامحالة يكون المورد ملتفتا اليه، وهو يستلزم كون احتمال المخالفة ملتفتا اليه ايضاً ، و ان كانت المخالفة غير معلومة (فح)فرق بين كون المخالفة غير معلومة ؛ و كونها مغفولا عنها ، فهي غير معلومة لكنها ليست مغفولا عنها

ثم انه لو فرض كون ترك الفحص موجباً لبقاء الغفلة عن التكليف كما لو ترك الفحص عن حكم شرب التتن ، و فرضنا انه لو تفحص عن حكمه لظفر على الدليل الدال على لزوم الدعاء عند رؤية الهلال ، الذى هو غافل عنه من رأس فهل يستحق العقاب على ترك الدعاء ؛ لانه خالف المولى بلا عذر و ان هذه الغفلة الباقية مستندة اليه ، باعتبار انه ترك الفحص و لوعن تكليف آخر ، اولا يستحق لان الغفلة عذر ، ومجرد ترك الفحص عن تكليف آخر لايكون قاطعاله ، الظاهر هو الاول ؛ وان مثل تلك الغفلة لاتعد عذراً ، فان معذوريته ان كان لاجل عدم فعلية الاحكام ، فى حال غفلة المكلف عنها ، فقد عرفت ضعفه منامراراً وان الغفلة والجهل والعجز وماشا بهها لايصير سببا لعدم فعليتها و رجو عها الى الانشائية وقدعرفناك لب القول فى معنى فعلية الاحكام وانشائيتها ، فراجع بحث الترتب ، والشاهد عليه انه ليس للمكلف تعجيز نفسه وسلب قدرته عن نفسه اختياراً فلوكانت القدرة شرطا ، والعجز ، مانعاعن الفعلية لجازله ذلك لعدم لزوم ابقاء شرط الواجب المشروط ؛ وماعن شيخنا العلامة اعلى الله مقامه من التمسك باطلاق المادة

فقدعرفناك ضعفه .

وان كانت معذوريته؛ لاجل كون الغفلة مطلقا من اي سبب كان ، عذراً عند العقل مع تسليم فعلية الاحكام ، ففيه منع ظاهر فان المكلف لوشرب دواءاًموجباً لغفلته عن الواجب ، لايعد ذلك عذراً عنده بل يستحق العقوبة ، و لا يقصر المقام عنه ، فان المكلف و ان ترك الواجب غفلة ، الاان سبب الغفلة هو تركه الفحص طغياناً وبلا عذر و فى مثله لايكون المأمور به معترو كاًمع العذر ؛ و لا يكون العقاب عقاباً بلا بيان .

تتمة

لو صار ترك الفحص موجباً لترك واجب مشروط او موقت فى زمان تحقق الشرط والوقت بمعنى انه ترك الفحص قبل تحقق الشرط والوقت مع احتمال كون تركه موجبا لترك المشروط والموقت فى زمان تحقق الشرط والوقت فصار كذلك فهل يستحق العقوبة كما في ترك الفحص عن الواجب المطلق اولا ، وقدفصل بعض محققى العصر (رحمه الله) بينما اذا قلنا بكون الوجوب فعليا. و ان كان الواجب استقباليا ، على الوجهين اللذين اوضحهما فى كلامه ، فيستحق العقاب (ح) مثل تركه في الواجب المطلق ، واما اذا قلنا بعدم فعلية الوجوب ، الاعند حصول المعلق عليه ، خصوصاً اذا قلنا بان وجوب الفحص غيري مقدمي ، و من المعلوم تبعية وجوب المقدمة لذيها ، فكيف يجب الفحص مع عدم وجوب ذيها .

الظاهر عدم صحة التفصيل المذكور ، فانا لوقلنا بوجوب الفحص وجوبا غيريا لكن ليس وجوب المقدمة ناشئاً من وجوب ذيها ، اوارادتها مترشحة من ارادة ذيها كمايوهمه ظواهر عبائرهم ، فان ترشح ارادة من اخرى وتولد حكم من آخر غير صحيح جداً (كما اوضحناه فى محله) بل لكل من الوجوبين والارادتين مباد ومقدمات بها يتكون وجوبها وارادتها على القول بوجوبها بحيث لو وجدت تلك المبادى فى المقدمة ؛ لعرضها الوجوب ، سواء اتصفت ذوها بالوجوب ام لا ، وعلى ماذكر ، يتصف الفحص بالوجوب على القول بوجوب المقدمة ، وان مناط وجوبه

هو المقدمية ، لحصول مايعدمبادياً لوجوبه فان المولى لماوقف علي توقف الواجب المشروط الذي سيتحقق شرطه بعد ، على الفحص ، قبل حصول الشرط ، وان تركه يوجب سلب القدرة عنه فى حال تحقق الشرط ، فلا محالة تنقدح فى نفسه ارادتها وايجابها ، لحصول عامة المبادي فى نفسه من التصور والتصديق بالفائدة وغيرهما من المبادى فيتصف بالوجوب لامحالة ، وان لم يتصف الواجب بعد بالوجوب (فح) يكون ترك الفحص الموجب لفوت الواجب فى محله بلاعذر موجبا لاستحقاق العقوبة ، (نعم) لوقلنا بماهو الظاهر من كلامهم من نشوء ارادة من اخري لكان لما ذكره مجال .

هذا كله لو قلنا بوجوب المقدمة واما اذا قلنا بعدم وجوبها او قلنا بوجوب الفحص لكن لامن باب المقدمية (كما هو الحق في المقامين) فلاريب ايضا في استحقاقه للعقوبة، لحكم العقل والعقلاء بان تفويت الواجب المشروط الذى سيتحقق شرطه تفويت بلاعذر وموجب لاستحقاق العقوبة ،ولامجال لمن هو واقف على حصول الشرط ان يتسامح فى الاتيان بما يفوت الواجب بتركه ، فان العقل و العقلاء لا يفرقون بين الواجب المشروط المعلوم تحقق شرطه والواجب المطلق في عدم معذورية العبد .

ومما ذكرنا يتضح انه لاحاجة في اثبات العقاب فى هذه الصورة الى التمسك بالقاعدة المعروفة :من ان الامتناع بالاختيار لاينافى الاختيار ، فان القاعدة اجنبية عن المقام فانها وردت عند اهلها ،رداً لاوهام بعض المتكلمين حيث زعم ذلك البعض ان قول الحكماء بان الشيء مالم يجب لم يوجد ، مستلزم لان يكون الواجب فاعلا موجبا (بالفتح) فرد الحكماء عليه بالقاعدة المعروفة من ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ؛ اضف الى ذلك ان الامتناع بالاختيار ينافى الاختيار في المقام ، لان من ترك السير حتى ضاق الوقت ؛ خرج الاتيان بالحج عن اختياره بلاشك ، نعم لا يصير الامتناع في المقام عذراً عند العقل والعقلاء ولكنه قاعدة اخرى غير القاعدة الدارجة ، فكم فرق بين ان نقول بعدم كون هذا الامتناع عذراً ، (كماهو المختار) وبين ان تقول باتصاف هذا الترك في حاله بالاختيار .

ثم ان بعض محققي العصر اجاب عن الاستدلال بالقاعدة بقوله : بان مورد القاعدة ما اذا كان الامتناع ناشئا عن سوء اختيار المكلف ولا يكون ذلك الا اذا تحقق التكليف الفعلي بالواجب في حقه وقد تساهل في تحصيل مقدماته ، واما اذا لم يتحقق التكليف الفعلي في حقه كما هو المفروض فلا و(فيه) ما عرفت من ان العقل والعقلاء لا يفرقون بين المطلق والمشروط الذي سيتحقق شرطه في عدم جواز المساهلة فيما ينجر الى ترك المطلوب فراجع الى المتعارف بينهم .

ثم ان المحكي عن الارد بيلي وتلميذه صاحب المدارك هو القول بالوجوب النفسي التهيئي للتعلم واستحقاق العقوبة على ترك نفسه لا على ما أدى اليه ، واورد عليه بعض محققي العصر: بانه يستلزم منه وجوب المقدمة قبل وجوب ذيها ، وان تبعية وجوبها الوجوب به كالنار على المنار. و(فيه) ان اتصاف التعلم بالوجوب النفسي التهيئي ليس بمناط المقدمية ، لعدم توقف وجود ذيها علي التعلم ؛ بل الوجه في أتصافه به (على القول به) هو ان المولى لما رأى ان ترك التعلم موجب لترك الواجب وارتكاب الحرام احيانا ؛ وليس فيه مناط المقدمية حتى يجب بهذا المناط على القول بالملازمة وقد عرفت صحة اتصاف المقدمة بالوجوب اذا كان فيه مناط المقدمية وان لم يتصف ذوها بالوجوب بعد ، (فح) لا مناص عن الامر به نفسيا لسد الاحتمال كالامر بالاحتياط في الشبهات البدئية .

نعم يرد على المحقق الارد بيلي وتلميذه ان ما ذهبا اليه لم يدل عليه دليل لا من العقل كما هو واضح ولا من النقل كما سيوافيك بيان مفاد الادلة النقلية ، اضف الى ذلك ان الوجوب النفسي التهيئي لا يوجب عقوبة ؛ لعدم ملاكها فيه ، فان العقوبة انما يصح على ترك ما هو مأمور به نفساً ولذاته والواجب بالوجوب النفسي التهيئي ، انما وجب لاجل التحفظ على الغير، فلا يكون تعلق الامر به لاجله حتي يكون مولويا ذاتيا موجبا لاستحقاق العقوبة ، مع ان انكار استحقاق العقوبة على مخالفة نفس الواقع خلاف الانصاف كما مر .

هذا كله حكم العقل و اما مفاد الايات والاخبار ؛ فخلاصة الكلام فيه انه

قديستفادمن اخبار كثيره متفرقة فى ابواب متفرقة ، أن الا جتهاد فى الا حكام وتحصيل مرتبة التفقه ؛ مستحب نفسى مؤكد ؛ او واجب كفائى نفسى ، ويدل على المطلوبية النفسية أخبار : (منها) ماورد في فضل العلم والعلماء كما فى مرسلة الربعي عن ابي جعفر عليه السلام : الكمال كل الكمال التفقه فى الدين والصبر على النائبة وتقدير المعيشة وماروى عن ابى عبدالله عليه السلام . ان العلماء ورثة الانبياء ، وقوله عليه السلام العلماء امناء الله ، وقوله (ص) من سلك طريقا يطلب فيه علما سلك الله به طريقا الي الجنة وغيرها من ان فضل العالم على العابد كفضل القمر على سائر النجوم مما لاتعد ، وهذه الروايات تعطى كون التفقه مطلوبا نفسيا ، وليس من البعيد لو قلنا : بدلالة طائفة منها على الوجوب الكفائي كما لايبعد استفادته من آية النفر .

وهيهنا طائفة اخرى يدل على ان الجهل وترك السؤال والتعلم لايعد عذراً ، كمايدل عليه مرسلة يونس عن بعض اصحابه قال سئل ابو الحسن عليه السلام هل يسع الناس ترك المسئلة عمايحتاجون اليه فقال : لا . وصحيحة الفضلاء قالوا : قال ابوعبدالله عليه السلام : لحمران بن اعين فى شيء سئله انما يهلك الناس لانهم لايسئلون ورواية المجدور الذى غسلوه ولم يمموه و ماورد فى تفسير قوله تعالى : **فلله الحجة البالغة** انه يقال للعبد يوم القيمة هل علمت فان قال نعم قيل فهلا عملت ، و ان قال لاقيل له هلا تعلمت حتى تعمل الى غير ذلك ، ماهو ظاهر في ان العلم للعمل ؛ وهذه الروايات ارشاد الى حكم العقل من لزوم السؤال والتعلم ، لتمامية الحجة على العبد على فرض ورود البيان من المولي ، و لايدل على الوجوب النفسي ، ولا النفسي التهيئى ، لان مفادها تابع لحكم المرشد اليه و هو حاكم بعدم وجوبه نفسياً وهيهنا روايات كثيرة لايسع المقام لايرادها و توضيح مقاصدها ، وفيما ذكرنا كفاية انشاء الله تعالى .

صحة عمل الجاهل و بطلانه

قداتضح مماذكرنا ان الملاك لصحة عمله و بطلانه هو الاتيان بكل مايعتبر في المأمور به من الاجزاء و الشرائط ، وعدمه ، وهذا هو المراد من قولهم . من وجود الملازمة بين بطلان العمل واستحقاق العقاب ، وصحته وعدم استحقاقه . غير انه قدانتقض هذه القاعدة

فى موردين : (الاول) الجهر بالقرائة في موضع الاخفات وبا لعكس جهلا بالحكم ولو عن تقصير (الثانى) الاتمام فى موضع وجوب القصر ،فان الاصحاب قد افتوافي هذين الموضعين تبعا للنصوص بصحة الصلوة مع الجهل بالحكم ولوعن تقصير مع التسالم على استحقاق العقاب على ماهومقتضى اطلاق كلامهم من عدم معذورية الجاهل المقصر ،فاوجب ذلك اشكالافى المقام ، لانه لو كان المأتى بهو المأمور بهفلا وجه لاستحقاق العقاب ،والافلاوجه للصحة ،وان شئت قلت :ان وجوب الجهر و الاخفات كذاالقصر،ان توقف علي العلم بهفهو يستلزم الدور المعروف ،وان كان غيرمتوقف عليه فيلزم ، عدم صحة الصلوة ، لعدم الاتيان بالمأمور به ، و ان كان من باب تقبل العمل الناقص بعدوجوده بدلاعن الكامل ،وسقوط ماكان واجبا من قبل ؛فهومما يأباه العقل من سقوط الواجب مع بقاء و قتهمع المؤاخذة على تركه ،وان قلنا : بعدم استحقاقه العقوبة فهو ينافى مع ماتسالمواعليه من عدم معذورية الجاهل و استحقاقهللعقوبة و (الحاصل) انه كيف يجتمع الصحة و العقوبة مع بقاء الوقت فان الناقص لو كان وافياً لمصلحة التام فيصح العمل و لا يستحق العقاب . والافلا وجهللصحة ، الااذاكان الناقص مأموراًبه وهوخلاف الواقع للاجماع على عدم وجوب صلوتين فى يوم واحد .

ولقداجاب عن هذه العويصة ثلةمن المحققين لابأس بالاشارة الي تلك الاجوبة

الاول : ما افاده المحقق الخراسانى: من احتمال كون الناقص واجداًلمصلحة ملزمة مضادة في مقام الاستيفاء مع المصلحة القائمة بالتام ، والتام بماهوتام مشتمل على مصلحة ملزمة ، ويكون مأموراً بهلاالناقص لكن مع الاتيان بالناقص يستوفي مقدار من المصلحة المضادة لمصلحة التام فيسقط امر التام لاجله ، و يكون الصلوة صحيحة لاجل استيفاء تلك المصلحة انتهى وهذا الجواب يد فع الاشكال بحذافيره اماصحة الصلوة المأتى بها ، فلعدم توقفها على الامر ؛ واشتمالها على المصلحة الملزمة ، و اما العقاب فلانه ترك المأمور به عن تقصير و الاتيان بالناقص او جب سقوط امره قهراً ، وعدم امكان استيفاء الفائتة من المصلحة ، لاجل عدم اجتماعها

مع المستوفاة .

واورد عليه بعض اعاظم العصر: بان الخصوصية الزائدة من المصلحة القائمة بالفعل المأتى به في حال الجهل ان كان لها دخل في حصول الغرض من الواجب فلا يعقل سقوطه بالفاقد لها خصوصا مع امكان استيفائها في الوقت كما لو علم بالحكم في الوقت ؛ ودعوى عدم امكان اجتماع المصلحتين في الاستيفاء لان استيفاء احد هما يوجب سلب القدرة عن استيفاء الاخرى واضحة الفساد ، لان القدرة على الصلوة المقصورة القائمة بها المصلحة التامة حاصلة ، و لا يعتبر فى استيفاء المصلحة سوى القدرة على متعلقها و ان لم يكن لها دخل فاللازم هو الحكم بالتخيير بين القصر والاتمام غايته ان يكون القصر افضل فردى التخيير .

وفيه : ان الخصوصية الزائدة لازمة الاستيفاء الا انها لا دخالة لها فى حصول المصلحة القائمة بالناقص ، فهى ممكنة الاستيفاء و ان لم ينضم اليه الخصوصية الزائدة التى لها دخل فى استيفاء الغرض الا كمل واما عدم الامر باستيفائها بعد الاتيان بالفرد الناقص ، فللتضاد بين المصلحتين ، و عدم امكان استيفائها الا فى ضمن المجموع ولا يمكن استيفائها بالاتيان بها مستقلا ؛ اوفى ضمن الناقص الذي ليس فيه مصلحة بعد وهذا هو المراد من قول المحقق الخراسانى من عدم امكان استيفاء المصلحتين ، فان للاستيفاء طريقين اما بالاتيان بها مستقلا ، اوفى ضمن الناقص غير القائم به المصلحة ، و كلاهما غير صحيح ، فما افاده من ان القدرة على الاتيان بالصلوة المقصورة حاصلة ؛ غير صحيحة ؛ فانه خلط بين القدرة على الصلوة القائم بها المصلحة وصورة الصلوة فهو قادر بعد الاتيان بالناقص على الثانية دون الاولى .

الثانى : ما افاده بعض محققى العصر (قدس سره) من الالتزام بتعدد المطلوب بان يكون الجامع بين القصر والتمام ، والجهر والاخفات مشتملا على مرتبة من المصلحة الملزمة ، ويكون لخصوصية القصرية و كذا الجهرية ، مصلحة زائدة ملزمة ايضا مع كون المأتى به الفاقد لتلك الخصوصية من جهة و فائه بمصلحة الجامع

المتحقق في ضمنه مقوماً للمصلحة الزائدة القائمة بالخصوصية القصرية او الجهرية بحيث لا يبقى مع استيفائها به مجال لتحصيل الزائدة القائمة بالخصوصية ؛ فيقال اما الصحة فلوفائه بمرتبة من المصلحة الملزمة القائمة بالجامع و صيرورته بذلك مأموراً به بمرتبة من الامر المتعلق بالجامع ضمناً واما العقاب فلتفويته المصلحة اللازمة القائمة بالخصوصية القصرية انتهى .

وحاصله: تعلق امر بالجامع ، وامر آخر على الواجد بالخصوصية ، وهو مبنى على ان يكون المطلق والمقيد عنوانين مختلفين ، بحيث يدفعان التضاد بين الاحكام وقد قلنا في مبحث الاجتماع ماهو حقيقة الحال ورجحنا خلافه ، قائلا بان المقيد عين المطلق مع قيد آخر ، عينية اللابشرط مع بشرط شيء ومثله غير كاف في دفع التضاد بين الامر والنهي والتضاد بين الامرين ، اللهم الان يفرق بين المقامين ، بدعوى ان امتناع تعلق الامر والنهي بهما ليس لاجل التضاد بينهما ، لعدم التضاد بين الاحكام بل لامر آخر راجع الى عدم الجمع بين الارادتين ، و اما المقام فلا مانع يمنع عن تعلق بعثين اليه ، و كون المطلق محبوباً و المقيد محبوباً آخر ، فالعطشان المشرف للموت ، الذي يندفع هلاكه بمطلق الماء ، و بالماء البارد فهو بنحو الاطلاق محبوب ، وبقيد انه بارد محبوب مؤكد .

فان قلت : تشخص الارادة بالمراد ، فلو صح ماحرر في مبحث النواهي من عينية المطلق مع المقيد ، فكيف تتشخص الارادتان بشيء فلو قيل بالمغايرة ، فهو كما يصح اجتماع البعثين ، يصح اجتماع الامر والزجر .

قلت : نعم لكن يكفي في تشخصها اختلاف هوية المتعلقين ولا يكفي ذلك في جواز تعلق الارادة المضادة للاخرى .

الثالث : ما اجاب به الشيخ الاكبر - كاشف الغطاء - من الالتزام بالترتب وان المأمور به اولا وبالذات هو القصر مثلا ، فلو عصى وترك ولو للجهل بالحكم يجب عليه الاتمام ، واورد عليه بعض اعاظم العصر مضافاً الى ماذكره الشيخ الاعظم من عدم امكان الترتب ، بانه اجنبي عن الترتب لانه يعتبر في الخطاب

الترتبي ان يكون كل من المتعلقين واجداً لتمام ماهوملاك الحكم ويكون المانع من تعلق الامر بكل منهما هوعدم القدرة على الجمع للتضاد بينهما والمقام ليس كذلك لعدم ثبوت الملاك فيهماوالالتعلق الامر بكل منهما ؛ لامكان الجمع بينهما وليساكالضدين فعدم تعلق الامر بهما يكشف عن عدم الملاك .

هذامع انه يعتبرفي الخطاب الترتبي ان يكون خطاب المهم مشروطاً بعصيان الاهم ، وفي المقام لايعقل ان يخا طب التارك للقصر بعنوان العاصي فانه لا يلتفت اليه والايخرج من عنوان الجاهل ، ولاتصح منه (ح) الصلوة التامة ، فلا يندرج في صغرى الترتب «انتهى» .

قلت : والكل ضعيف اما الاول فلان البحث مبني على صحة الترتب ،وربما يقال بامكانه في المقام وان لم يكن ممكنا في غيره ، لان الشرط في المقام للامر بالتمام يحتمل ان يكون امراً انتزاعياً وهو كونه ممن لايأتي بالقصر جهلا قبل التمام و هو حاصل من اول الامر ، و مثل هذا الشرط مما يمتنع ان يكون شرطاً للامر بالمهم لاستلزامه وجود امرين فعليين متوجهين اليه في زمان واحد مع عجزه بخلاف المقام ،فانه يصح ان يجعل شرطاللامر بالتمام لانه لايكون في المقام عاجزاً عن الاتيان بالقصر والتمام ؛ انما الكلام في الملاك وهو حاصل عند حصول العنوان الانتزاعي ، و(فيه) ان لازم ماذكره استحقاق عقابين اذاترك كلتا الصلوتين ، ولا اظن القائل يلتزم به ، وان التزمنابه في باب الترتب على وجه آخر اضف اليه انما ذكره خلط بين القدرة على صورة الصلوة ، وحقيقتها بمالهامن الملاك ، والمقدور هوالاول لاالثاني فهو ايضا عاجزعن الاتيان بالصلوتين بالمعنى الذي عرفت فتأمل .

واما عن الثاني ، فلانه لايشترط ان يكون الضد واجداً للملاك من اول الامر بل يكفي حدوث الملاك عند الجهل بحكم القصر اوعند العصيان ، بل لااشكال في ان الصلوتين و اجدتان للملاك اما القصر فواضح ، و اما التمام فهو ايضا صحيح عند عدم الا تيان بالقصر عند الجهل بالحكم للتضاد اجماعا ، و قد وافاك معنى كونهما متضادين ؛ **واما عن الثالث** فبانه لايشترط في الخطاب الترتبي ان يكون المخاطب

متوجها الى الشرط المأخوذ موضوعاً للامر الثانوى بل يكفى وجوده الواقعى وان لم يلتفت كما في المقام فتأمل (١) و قد تقدم في خطاب الناس ما يفيد في المقام ثم ان في المقام اجوبة شتى وفيما ذكرنا عن كفاية .

في شرائط البرائة الشرعية

فربما يتوهم اطلاق ادلتها قائلا بانه ظاهر قوله (ص) رفع عن امتى مالا يعلمون ، و ان الناس في سعة مالايعلمون ، هو الرفع و التوسعة كان قبل الفحص او بعده وربما يجاب بالتقييد بالاجماع ، وهو كما ترى ، وربما يتمسك بالعلم الاجمالى وقد عرفت ان التمسك به خروج عن موضوع البحث، لان البحث في شرائط الجريان بعد الفراغ عن كون المقام مجري لها، والحق انكار اطلاقها لما قبل الفحص وذلك بوجهين.

الاول : ان العقل يحكم بوجوب اللطف على الله ؛ ببعث الرسل و انزال الكتب ، حتى ينتفع الناس باحكامه تعالى عاجلا و آجلا ويصلح حالهم في الدنيا و الاخرة ، ومع هذا الحكم البات ، هل يمكن ان يحتمل العقل ان من احكامه تعالى، هو الرفع بقول مطلق ؛ بان يجوز لهم الاعراض عن سماع قول الانبياء، وترك التعلم و التفحص عن احكامه وشريعته ، حتى يتنزلوا منزلة البهائم والمجانين ، حاشا و كلا وان ابيت عن ذلك كله لاجل وضوح كثير من الاحكام فلا مانع من جريان البرائة في الباقى ؛ فلا اقل من انصراف ادلتها عما قبل الفحص

الثانى : وهو الموافق للتحقيق ، ان المراد من عدم العلم المأخوذ موضوعا في لسان ادلتها ، ليس العلم الوجدانى ؛ حتى يكون تقديم ادلة الامارات و الاصول الحاكمة عليها من باب التخصيص ، لاستهجان ذلك التخصيص الكثير بل لايخلو عن استهجان و لو كان بنحو الحكومة ايضا ، بل المراد من العلم هو الحجة ؛ و مفادها انه رفع عما لا حجة عليه ، و سيوافيك في مبحث الاستصحاب ان اطلاق العلم

---

(١) اشارة الى عدم معقولية الترتب فى المقام فان الموضوع للامر الثانوى انما هو العصيان بترك القصر فى تمام الوقت ، سواء كان شرطاً بوجوده الخارجى او بوجوده اللحاظى وهو غير متحقق فى المقام لان المفروض بقاء الوقت ، ولايحصل العصيان الا بانقضائه المؤلف.

والیقین بهذا المعنی کثیر فی الاخبار ، ومن المعلوم ان الحجة موجودة فی الکتاب والسنة وقد قامت الحجة علی کثیر من الاحکام ووصلت الینا وصولا متعارفا ،فمع عدم الفحص یشك فی تحقق ماهوموضوع البرائة ، وان ابیت فلاحظه لسان ادلتها فان قوله تعالي **ماکنا معذبین حتی نبعث رسولا** من ادلة البرائة و اوضحنامفاده و هو کماتری جعل بعث الرسول غایة لرفع التعذیب و قد عرفت ان المراد و لو بمعونة مناسبة الحکم والموضوع من بعثه هو تبلیغ احکامه و ایصال شریعته علی النحو الدائر بین العقلاء،فیدل انه لو بلغ الرسول واتم الحجة ، لوقع التعذیب علی فرض المخالفة، هذامفاد الآیة والمفروض ان الرسول قد بلغ ؛ واتم البیان بالکتاب والسنة ، فلایجوز الصفح عنهما .

ومثله قوله تعالی :**لایکلف الله نفسا الاما آتیها** ، بناءاً علي دلالتها ، و مثله الروایات المذکورة فی بابها من قوله علیه السلام انما یحتج علی العباد بما آتیهم وعرفهم وقوله کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی ، فتلك الادلة صریحة فی تقیید البرائة بورود النهی و ما في معناه ، و المفروض ورود النهی في مظانه ، و لو فرض هنا اطلاق یقید بهذه الادله .

ومع الغض عماذکرنا کله . فلاشك ان ما یدل علی وجوب التعلم و التفقه في الدین ، حاکم علی اطلاق ادلة البرائة و الیك نمازج من هذه الروایات مثل قوله (ص) طلب العلم فریضة علی کل مسلم ومافي مرسلة الکافی عن علی علیه السلام الاوان طلب العلم اوجب علیکم من طلب المال الی ان قال : والعلم مخزون عند اهله وقد امرتم بطلبه من اهله فاطلبوه و ما فی الکافي عن ابی عبدالله علیه السلام تفقهوا في الدین فانه من لم یتفقه منکم في الدین فهو اعرابی ومافي الکافي عن یونس عن بعض اصحابنا قال سئل ابو الحسن هل یسع الناس ترك مسئلة عما یحتاجون الیه فقال لا ومافي الکافي فی الصحیح قال ابو عبدالله لحمران بن اعین فی شیء سئله انما یهلك الناس لانهم لایسئلون. وماورد فی تفسیر قوله تعالي **فلله الحجة البالغة**،وماورد فیمن اطال الجلوس فی بیت الخلاء، و ماورد فی غسل المجدور الی غیر ذلك من الروایات ، ولاشك في حکومة تلك الطائفة

على اطلاقات الباب، فانها متعرضة لما هو موضوع دليل البرائة ، وتتعرض لما لم يتعرض له ادلة البرائة .

ثم ان بعض محققي العصر رحمه الله قد استشكل في صلاحية تلك الادلة لتقييد مطلقات الباب قائلا بانها ظاهرة في الارشاد الى حكم العقل بلزوم الفحص لاجل استقرار الجهل الموجب لعذره ، فعموم ادلة البرائة و اردة عليها ، لانه بقيام الترخيص الشرعي قبل الفحص يرتفع حكم العقل ، مضافا الى امكان دعوى اختصاصها بصورة العلم الاجمالي فتكون ارشادية ايضا مع انها قاصرة عن افادة تمام المطلوب لانها ظاهرة في الاختصاص بصورة يكون الفحص مؤدياً الى العلم بالواقع والمطلوب اعم من ذلك (انتهى كلامه) .

ولا يخفى ما في هذه الدعاوى اما الاول فلانه لو كانت ادلة البرائة و اردة عليها ؛ فالتعبير على عدم العلم بماذا ، وما معنى الهلكة في ترك السؤال ولماذا دعا (ع) القوم الذين غسلوا المجدور بانه قاتلهم الله فهل بعد ذلك التعبيرات يصح لنا ان نقول بورود اطلاق ادلتها على هذه الطائفة من الاخبار بل يكشف ذلك انه لا اطلاق لها من رأس واضعف منه دعوى اختصاصها بصورة العلم الاجمالي واي شاهد على هذا الاختصاص مع شمولها على الشبهة البدئية واما عن الثالث فلا شك في اطلاقها فهي عامة تشمل صور العلم بالوصول الى الحكم و عدمه ، نعم لو علم بانه لا يصل الى الواقع فلا شك في عدم وجوب التعلم والفحص ، لان ايجاب التعلم لاجل العلم بالواقع، ومع اليأس عن الوصول لا معنى لايجابه، واما مع العلم بالوصول او الشك فيه فلا ريب في ان اطلاقها محكم و حاكمة على اطلاق ادلة البرائة لو قلنا بوجود الاطلاق فيها .

ثم انه قد ذكر لجريان البرائة شرطين آخرين ، وبما انهما بمكان من الضعف فقد ضربنا عنهما صفحاً .

نعم ان جمعاً من المحققين منهم الشيخ الاعظم ، وتلاميذه قد استطرفوا المقام بالبحث عن قاعدة لا ضرر استطراداً لما فيها عظيم فائدة وقد آثرناهم في موارد كثيرة و بما ان مباحث القاعدة طويلة الذيل ، افردنا لها رسالة مستقلة ، والى المولى

سبحانه نبتهل ومنه نستمد وهوولى التوفيق .

وقد فرغنا عن تسويد هذه المباحث سنة١٣٧٥ من شهر شعبان المعظم في مدينة قم و حوزتها العلمية صانها الله عن البلية و تم بيد مؤلفه الحقيرمحمّد جعفر السبحانى ابن الفقيه الحاج ميرزا محمّدحسين التبريزى عاملهما الله بلطفه الخفى ، وقد فرغنا عن تبييضه عصريوم السبت فى الرابع والعشرين من رمضان المبارك من شهور عام ١٣٧٩ فى قرية « ماهان » من مصائف كرمان والله و لى التوفيق نعم المولى ونعم النصير .

نيل الاوطار

فى بيان قاعدة لاضرر ولاضرار

تقرير آلبحث سيدنا

الاستاذ الاكبر

العاج آغا روح الله الخمينى

دام ظله الوارف

بقلم مؤلفه

الحاج ميرزا جعفر السبحانى

١٨ جمادى الاخرة ١٣٨٢

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى رفع عنها الضرر والضرار ، وجعل الكتاب والسنة و سيلتين لنيل الاوطار ،والصلوة والسلام على عباده الذين اصطفي، محمد و آله الائمة الاتقياء الشرفاء.

اما بعد .فهذه رسالة عملناها فى تحقيق حديث الضرر والضرار ، و اسميناها نيل الاوطار فى حديث الضرر والضرار ، و افردنا ها عما كان يتصل به من مباحث الاشتغال ، لما فيها من الاشباع و الاسهاب ، اوردنا فيها الجوهر و اللباب ، و حذفنا القشر والاهاب.

خذ بنصل السيف و اترك غمده واعتبر فضل الفتى دون الحلل

فجائت بحمدالله صحيفة كافلة لمباحث هامة فشكر الله مساعى سيدنا الاستاذ وادام صحة وجوده ؛ وانار به مدارس العلوم ، ومحافل المعارف واوساط الفضائل ، ووفقه لتربية رواد العلم وعشاق الحقيقة وتهذيب الاصول وفروعها.

قال دام ظله : ولنذكر ماهو المهم من الروايات فنقول :

الرواية الاولى : مارواه ثقة الاسلام عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن ابيه عن عبدالله بن بكير عن زرارة عن ابى جعفر (ع) قال : ان سمرة بن جندب كان له عذق فى حائط لرجل من الانصار وكان منزل الانصارى بباب البستان فكان يمر به الى نخلته ، ولايستأذن ، فكلمه الانصارى ان يستأذن اذا جاء فأبى سمرة فلما تأبى جاء الانصارى الى رسول الله صلى الله عليه وآله فشكي اليه وخبره الخبر ، فارسل اليه رسول الله (ص) وخبره بقول الانصارى وماشكى ، وقال اذا (ان خل) اردت الدخول فاستأذن فأبى فلما أبى ساومه حتي بلغ به من الثمن ماشاء الله فابى ان يبيع فقال لك بها عذق يمدلك في الجنة فأبى ان يقبل ، فقال رسول الله (ص) للانصارى اذهب فاقلعها وارم بها اليه فانه لاضرر ولاضرار .

قال الشيخ الحر (ره) في وسائله: انه رواه الصدوق باسناده عن ابن بكير نحوه، ورواه الشيخ باسناده عن احمد بن محمد بن خالد مثله.

الثانية: ما رواه الكليني عن علي بن محمد بن بندار عن احمد بن ابي عبدالله عن ابيه عن بعض اصحابنا عن عبدالله بن مسكان، عن زرارة عن ابي جعفر (ع) قال: ان سمرة بن جندب كان له عذق وكان طريقه اليه في جوف منزل رجل من الانصار فكان يجيء ويدخل الى عذقه بغير اذن من الانصاري فقال الانصاري: يا سمرة لاتزال تفجأنا على حال لانحب ان تفجأنا عليها، فاذا دخلت فاستأذن فقال: لا استأذن في طريق وهو طريقي الى عذقي قال فشكاه الانصاري الى رسول الله فارسل اليه رسول الله (ص) فاتاه فقال له: ان فلاناً قد شكاك وزعم انك تمر عليه وعلى اهله بغير اذنه فاستأذن عليه اذا اردت ان تدخل فقال: يارسول الله أستأذن في طريقي الى عذقي فقال له رسول الله (ص) خل عنه ولك مكانه عذق في مكان كذا وكذا فقال لاقال فلك اثنان قال لااريد، فلم يزل يزيده حتى بلغ عشرة اعذاق فقال: لاقال: فلك عشرة في مكان كذا وكذا فأبى فقال خل عنه ولك مكانه عذق في الجنة قال لااريد فقال له رسول الله انك رجل مضار ولاضرر ولاضرار على مؤمن قال: ثم امر بها رسول الله فقلعت ثم رمى بها اليه وقال له رسول الله انطلق فاغرسها حيث شئت.

الثالثة: ما نقله في الوسائل عن محمد بن علي بن الحسين باسناده عن الحسن الصيقل عن ابي عبيدة الحذاء قال قال: ابو جعفر (ع) كان لسمرة بن جندب نخلة في حائط بني فلان فكان اذا جاء الى نخلته ينظر الى شيء من اهل الرجل يكرهه الرجل، قال فذهب الرجل الى رسول الله فشكاه فقال يارسول الله ان سمرة يدخل علي بغير اذني فلو ارسلت اليه فامرته ان يستأذن حتى تأخذ اهلي حذرها منه فارسل اليه رسول الله فدعاه فقال ياسمرة ماشأن فلان يشكوك ويقول: يدخل بغير اذني فترى من اهله مايكره ذلك ياسمرة استأذن اذا انت دخلت ثم قال رسول الله يسرك ان يكون لك عذق في الجنة بنخلتك قال: لاقال لك ثلثة قال: لاقال: ما اراك ياسمرة الا مضاراً اذهب يافلان فاقطعها واضرب بها وجهه.

الرابعة : مارواه ثقة الاسلام عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن محمد بن عبدالله بن هلال عن عقبة بن خالد (١) عن ابى عبدالله قال : قضى رسول الله بين اهل المدينة فى مشارب النخل انه لايمنع نفع (٢) الشىء وقضى بين اهل البادية انه لا يمنع فضل ماء ليمنع فضل كلاء وقال لاضرر و لاضرار . و رواه صاحب الوسائل في الباب ٧ من ابواب احياء الموات غير انه رواه بلفظة فقال لاضرر ولاضرار .

الخامسة : مارواه صاحب الوسائل فى الباب من ابواب الشفعة عن الكلينى بالسند المتقدم فى الرواية الرابعة عن ابى عبد الله عليه السلام : قال : قضى رسول الله بالشفعة بين الشركاء فى الارضين و المساكين وقال لاضرر ولاضرار، وقال اذا أرفت الارف وحدت الحدود فلا شفعة ، قال ورواه الشيخ باسناده عن محمد بن يحيى مثله ورواه الصدوق باسناده عن عقبة بن خالد و زاد ولاشفعة الالشريك غير مقاسم .

السادسة: مارواه صاحب الوسائل عن الصدوق باسناده عن ابى الاسود الدئلي ان معاذ بن جبل كان باليمن فاجتمعوا اليه وقالوا يهودي مات وترك اخا مسلماً فقال معاذ: سمعت رسول الله (ص) يقول: الاسلام يزيد ولاينقص ، فورث المسلم من اخيه اليهودى قال الصدوق و قال النبى : الاسلام يزيد ولاينقص قال و قال : لاضرر و لاضرار فى الاسلام ، فالاسلام يزيد المسلم خيراً ولا يزيده شراً قال وقال : الاسلام يعلو ولايعلى عليه راجع الوسائل الباب (١) من ابواب الارث

---

(١) قال العلامة المامقانى فى ترجمة الرجل ماهذا لفظه : عده الشيخ فى رجاله والنجاشى فى فهرسته من اصحاب الصادق وظاهرهما وصريح الكشى كونه اماميا ويظهر عما رواه الكافى فى كتاب الجنائز فى باب ما يعاين المؤمن والكافر ، حسن عقيدته و قوة ايمانه وكونه ذا جاه عند الصادق (ع) يروى عنه ابنه ومحمد بن عبدالله بن هلال وغالب بن عثمان .

(٢) الظاهر انه تصحيف « نقع البئر » بالمعجمتين ؛ وسيجيء مايؤيده فى رواية عبادة بن الصامت من انه (ص) قضى بين اهل المدينة فى النخل لايمنع نقع بئر الخ وفى المجمع : نقع البئر فضلها قال فى التذكرة : ان الماشية انما ترعى بقرب الماء فاذا منع من فضل الماء فقد منع من الكلاء منه دام ظله .

السابعة: ما رواه المحدث النوری في المستدرك ج٣ص ١٥٠ عن دعائم الاسلام روينا عن ابی عبدالله انه سئل عن جدار الرجل وهو سترة بينه وبين جاره سقط فامتنع من بنيانه قال: ليس يجبر على ذلك الا ان يكون وجب ذلك لصاحب الدار الاخرى بحق او بشرط في اصل الملك ولكن يقال لصاحب المنزل استر على نفسك فی حقك ان شئت قيل له؛ فان كان الجدار لم يسقط ولكنه هدمه او اراد هدمه اضراراً بجاره لغير حاجة منه الي هدمه قال: لايترك وذلك ان رسول الله (ص) قال لاضرر ولاضرار (اضرار) وان هدمه كلف ان يبنيه

الثامنة: وعنه روينا عن ابی عبدالله عن ابيه عن آبائه عن امير المؤمنين عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال: لاضرر ولاضرار.

هذه جملة ماوقفت عليه فی جوامع الحديث للشيعة و سيوافيك مافی جوامع العامة، ولاباس ان نردف مارويناه عن جوامع اصحابنا بما وقفنا عليه فی الكتب الاستدلالية لهم ونكتفی بالقليل من الكثير.

قال الشيخ في الخلاف فی خيار الغبن فی المسئلة الستين: دليلنا ماروی عن النبی انه قال لاضرر ولاضرار.

واستدل رحمه الله فی كتاب الشفعة منه فی المسئلة الرابعة عشر بالحديث ايضاً.

قال ابن زهرة فی خيار العيب: و يحتج على المخالف بقوله: لا ضرر ولا ضرار.

و استدل العلامة فی التذكرة بالحديث فی باب خيار الغبن فراجع المسئلة الاولى.

و فی مجمع البحرين: وفی حديث الشفعة: قضى رسول الله بالشفعة بين الشركاء فی الارضين والمساكين وقال لاضرر ولاضرار فی الاسلام وقال و فی بعض النسخ ولااضرار ولعله غلط.

واما ماوقفنا عليه فی معاجم العامة وجوامعهم ماروا احمد بن حنبل ج٥ص ٣٢٦ قال: حدثنا عبدالله، حدثنا ابو كامل الحجدري، حدثنا الفضيل بن سليمان،

حدثنا موسى بن عقبة ، عن اسحق بن يحيى بن الوليد ابن عبادة الصامت عن عبادة: قال : ان من قضاء رسول الله ان المعدن جبار، والبئر جبار والعجماء جرحها جبار (١) وقضى فى الركاز الخمس ، وقضى ان تمر النخل لمن ابرها ، الاان يشترط المبتاع و قضى ان مال المملوك لمن باعه - الى ان قال - وقضى للجدتين من الميراث بالسدس بينهما ، وقضى ان من اعتق شركاء فى مملوك ، فعليه جواز عتقه ان كان له مال وقضى لاضرر ولاضرار، وقضى انه ليس لعرق ظالم حق وقضى بين اهل المدينة فى النخل : لايمنع نقع وقضى بين اهل المدينة انه لا يمنع فضل ماء ليمنع فضل الكلاء . الخ

وراه ابن ماجة القزوينى فى جامعه فراجع ج ١ ص ٣١٣.

وعن ابن الاثير فى نهايته : وفى الحديث لاضرر ولاضرار فى الاسلام هذه جملة الروايات التى وقفنا عليه ولعل فى طيات ابواب الفقه وجوامع الحديث روايات يقف عليه المتتبع ، نعم هنا روايات اخرى تؤكد مضمون الرواية وعموميتها وان كانت مغايرة مع ماسبق فى اللفظ الاان بينهما اتحاد فى المضمون ، فاليك جملة منها تحت ارقام رياضية لئلا يختلط بماسبق .

١ - ما رواه الكلينى فى باب الضرار عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن يزيد بن اسحق ، عن هرون بن حمزة الغنوى عن ابى عبدالله فى رجل شهد بعيراً مريضاً وهو يباع فاشتراه رجل بعشرة دراهم فجاء و اشرك فيه رجلا بدرهمين بالرأس و الجلد ؛ فقضى ان البعير برء فبلغ ثمنه ٥ دنانير قال : فقال :لصاحب الدرهمين خمس ما بلغ فان قال اريد الرأس والجلد فليس له ذلك هذا الضرار و قد اعطى حقه اذا اعطى الخمس ورواه الشيخ باسناده عن محمد بن يحيى .

٢ - ماروا ه ثقة الاسلام عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن محمد بن عبدالله بن هلال عن عقبة بن خالد ، عن ابى عبدالله في رجل اتى جبلا فشق فيه قناة فذهبت قناة الاخر بماء قناة الاول قال يتقاسمان (يتقايسان) بحقائب البئر ليلة ليلة فينظر ايتهما اضرت بصاحبتها ، فان رايت الاخيرة اضرت بالاولى فلتعور ،الوسائل

(١) العجماء البهيمة من الانعام ، والجبار هو الهدر الذى لايغرم المؤلف .

كتاب احياء الموات الباب ١٦ ـ وقال : ورواه الصدوق باسناده عن عقبة بن خالد نحوه وزاد وقضى رسول الله بذلك وقال ان كانت الاولى اخذت ماء الاخيرة لم يكن لصاحب الاخيرة على الاول سبيل ، وعن محمد بن الحسن باسناده ، عن ابي عبدالله قريب منه .

٣ ـ ما رواه ثقة الاسلام عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين قال كتبت الى ابى محمد (ع) رجل كانت له قناة في قرية فاراد رجل ان يحفر قناة اخرى الى قرية له كم يكون بينهما في البعد حتى لا يضر بالاخرى في الارض اذا كانت صلبة او رخوة فوقع عليه السلام على حسب أن لايضر احديهما بالاخرى ان شاء الله ـ الوسائل كتاب الاحياء الباب ١٤ .

٤ ـ ما رواه ايضاً بالسند المتقدم قال كتبت الى ابى محمد عليه السلام رجل كانت له رحى على نهر قرية والقرية لرجل فاراد صاحب القرية ان يسوق الى قريته الماء في غير هذا النهر ويعطل هذه الرحى أله ذلك ام لا فوقع عليه السلام يتقى الله ويعمل في ذلك بالمعروف ولايضر اخاه المؤمن . الوسائل كتاب الاحياء الباب ١٣ .

٥ ـ ما في الكافي عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن محمد بن يحيى عن طلحة بن زيد عن ابى عبدالله عن ابيه عليهما السلام قال: قرأت في كتاب لعلى: ان رسول الله صلى الله عليه وآله كتب كتاباً بين المهاجرين والانصار ومن لحق بهم من اهل يثرب ان كل غازية غزت بما يعقب بعضها بعضا بالمعروف والقسط بين المسلمين فانه لايجوز حرب الا باذن اهلها وان الجار كالنفس غير مضار ولا آثم وحرمة الجار على الجار كحرمة امه وابيه لايسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله الاعلى عدل وسواء (١) .

٦ ـ ما رواه الصدوق في عقاب الاعمال عن النبي (ص) في حديث قال ومن اضر بامرأته حتى تفتدى منه نفسها لم يرض الله له بعقوبة دون النار ـ الى ان قال ـ ومن ضار مسلما فليس منا ولسنا منه في الدنيا والآخرة . ـ الوسائل كتاب الخلع الباب ٢ .

هذه جملة ماوقفنا عليه من الروايات ، ونقل الاعلام عن فخر الدين ادعائه تواتر

---

(١) الظاهر زيادة لفظة «بما» في بما يعقب ، ونقل عن اكثر نسخ التهذيب بدل «لايجوز حرب» لاتجار حرمة، راجع الوسائل .

حديث نفي الضرر والضرار (١)

جولة حول الروايات

وانت اذا احطت خبراً بما سردناه تقف على استفاضة قوله (ص): لاضرر ولاضرار وقد

---

(١) وقد وقفنا على بعض الروايات ودونك بيانه

١ـ مارواه في الوسائل عن مجمع البيان قال : جاء في الحديث ان الضرار في الوصية من الكبائر ـ الوسائل كتاب الوصية الباب ٨ .

٢ ـ مارواه الكليني عن الحلبي عن ابي عبدالله عليه السلام في حديث : انه نهى ان يضار بالصبي وتضار بامه ـ الوسائل باب اقل مدة الرضاع الرواية ٣ .

٣ ـ مارواه الصدوق عن ابي بصير عن ابي عبدالله عليه السلام قال سمعت يقول : المطلقة الحبلى ينفق عليها حتى تضع حملها وهي احق بولدها ان ترضعه بما تقبله امرأة اخرى يقول الله تعالى : ولا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده وعلى الوارث مثل ذلك لا يضار بالصبي ولا يضار بامه في ارضاعه ـ الوسائل باب اقل مدة الرضاع .

٤ـ مارواه الكليني عن محمد بن حفص عن رجل عن ابي عبدالله عليه السلام قال : سألته عن قوم كانت لهم عيون في ارض قريبة بعضها من بعض فاراد رجل ان يجعل عينه اسفل من موضعها الذي كانت عليه وبعض العيون اذا فعل بها ذلك اضر بالبقية ، وبعضها لا يضر من شدة الارض قال فقال : ما كان في مكان شديد فلا يضر وما كان في ارض رخوة بطحاء فانه يضر وان عرض رجل على جاره ان يضع عينه كما وضعها وهو على مقدار واحد قال : ان تراضيا فلا يضر قال في الوسائل ورواه الصدوق مرسلا الى قوله : فانه يضر .

٥ـ من اضر بطريق المسلمين فهو ضامن .

٦ـ مارواه الصدوق باسناده عن ابي عبدالله عليه السلام قال : لا ينبغي للرجل ان يطلق امرأته ثم يراجعها وليس فيها حاجة ثم يطلقها فهذا الضرار الذي نهى الله عنه ـ باب كراهة الامساك من ابواب الطلاق .

٧ـ الجد اولى بذلك مالم يكن مضاراً ـ باب ولاية الجد .

٨ ـ في رواية ... الى ان قال . علي من اوصى ولم يجف ولم يضار كان كمن تصدق في حياته ـ المؤلف.

روته المشايخ الثلاثة باسانيد مختلفة وهو يفيد الاطمئنان بصدور قوله (ص): لاضرر و لاضرار ، وما تجده من الاختلاف في المتون ، و اشتمال بعض الروايات على فقرات لا توجد في الاخرى غير ضار لكون الاختلاف صوريا غير جوهري ؛ ناشئاً من نقل الحديث بالمعنى ، واختلاف الدواعي في نقل الحديث فربما يتعلق الداعي بنقل الحديث بعامة خصوصياته وربما يتعلق بنقل ماهو الغرض منه مع حذف ماليس مهماً في نظر الراوي .

ولاجل ذلك تجد مرسلة زرارة مشتملة على فقرات لاتوجد في موثقته ، فقد ضم الى قوله لاضرر ولاضرار ، قوله (ص) : انك رجل مضار ، وقوله : انطلق فاغرسها حيث شئت ؛ كما ذيل القاعدة بكلمة «على مؤمن» فهذه الخصوصيات مما لا توجد في موثقته كما لا توجد في رواية الحذاء ، نعم فيها : ما اراك يا سمرة الا مضاراً .

ثم ان بعض اعاظم العصر نفى الاشكال عن ورود قوله : لاضرر ولاضرار مستقلا في موارد اخر غير ما عرفت من واقعة «سمرة» قلت : اما اشتمال حديث الشفعة و حديث منع فضل الماء فسيوا فيك الكلام فيه و يظهر لك الحق في الحديثين ؛ و اما ما رواه في المستدرك عن الدعائم في هدم الجدار لاضرار الجار فهو وان كان ظاهراً في وروده مستقلا ، وانه قضية من اقضية رسول الله (ص) حيث ان الامام استدل على عدم جواز هدمه لاضرار جاره بان رسول الله قال لاضرر ولا ضرار الا انه ليس ظهوراً لفظياً حتى يقول عليه واستشهاده ﷺ لايدل على ورده وصدوره مستقلا من رسول الله ﷺ بل يدل على كونه قاعدة كلية و ان لم يصدر من رسول الله في غير واقعة « سمرة » .

فلم يبق مايدل على صدوره من رسول الله مستقلا ؛ غير المراسيل التي لايجوز الاعتماد عليها ، اعني مرسلة دعائم الثانية و مراسيل الصدوق و الشيخ و ابن زهرة والعلامة على ان تلك المراسيل ليست ظاهرة في صدوره مستقلا و لعل الكل اخذوا من ذيل واقعة « سمرة » واما رواية مسند الحنابلة ، فليست حجة عندنا حتى نعتمد عليها ، (فح) فان اراد من وروده ، مستقلا الاعم مما يحتج به اولا فله وجه لوروده في

مسند احمد ، وان اراد وروده على نحو يصح الاحتجاج به فقد عرفت عدم الدليل عليه

حديث الشفعة ومنع فضل الماء

قد عرفت ان الحديثين وردا مذيلين بقوله ﷺ لاضرر ولاضرار على نحو يعرب عن انه كبرى كلية ، و ان المورد من صغرياته كما في رواية الانصاري وقد استشكل على كونه كبرى في ذينك الموردين بوجوه نشير اليها .

الاول : لو كان كبرى كلية وعلة للحكم لزم كونها معممة ومخصصة واللازم منه في باب الشفعة ان يخصص حق الشفعة بموارد لزم من الشركة الثانية ضرر دون غيرها ضرورة ان الضرر ليس لازماً لمطلق الشركة مع غير الشريك الاول ، فربما تكون الشركة مع الثاني انفع له من الاول ، وربما لا يكون ضرر اصلا مع عدم التزامهم بذلك اضف الى ذلك انه يلزم منه ثبوت الشفعة في غير البيع من سائر المعاوضات اذا لزم منها الضرر ، وبالجملة قضية العلية دوران الحكم مدارها ،

الثاني : انه يلزم ان يكون «لاضرر» مشرعا للحكم الثبوتي فان جواز اخذ الشفعة حكم ثبوتي زائد على نفي اللزوم في البيع من الغير ، اللازم منه الضرر .

الثالث : انه يلزم ان ترفع بالضرر الاحكام التي يلزم منها عدم النفع فان في منع فضل الماء عدم وصول النفع الى الماشية مضافاً الى ان المشهور على ما قيل كراهة منع فضل الماء فيلزم منه سد باب الاستدلال بحديث «لاضرر» الى غير ذلك من الاشكالات .

ثم ان العلامة المتبحر شيخ الشريعة الاصفهاني قدس الله سره قد اسهب في المقال فافاد في توطيد ما ذكره وجها آخر واليك بيانها قال في رسالته التي الفها في مفاد القاعدة ما هذا ملخصه ان الحديثين لم يكونا حال صدورهما عن النبي (ص) مذيلين بحديث الضرر وان الجمع بينهما وبينه وقع من الراوي بعد صدور كل في وقت خاص به و استدل عليه - بانه يظهر بعد التأمل التام في الروايات ان الحديث الجامع لاقضية رسول الله في مواضع مختلفة كان معروفا بين الفريقين اما من طرقنا فبرواية عقبة بن خالد عن الصادق عليه السلام واما من طرق اهل السنة فبرواية عبادة بن صامت قال ان من قضاء رسول الله

ان المعدن جبار والبئر جبار ، والعجماء جرحها جبار ، وقضى في الركاز الخمس ، وقضى ان ثمر النخل لمن ابرها الا ان يشترط المبتاع وقضى ان مال المملوك لمن باعه الا ان يشترط المبتاع وقضى ان الولد للفراش ، وللعاهر الحجر ، وقضى بالشفعة بين الشركاء في الارضين والدور - الى ان قال - وقضى في الرحبة تكون بين الطريقين ثم يريد اهلها البنيان فيها فقضى ان يترك للطريق فيها سبع اذرع وقضى في النخلة او النخلتين او الثلث فيختلفون في حقوق ذلك فقضى ان لكل نخلة من اولئك مبلغ جريدتها خير لها وقضى في شرب من السيل ان الاعلى يشرب قبل الاسفل ويترك الماء الى الكعبين ثم يرسل الماء الى الاسفل الذي يليه فكذلك تنقضي حوائطا او يفنى الماء ، وقضى ان المرئة لا تعطي من مالها شيئاً الا باذن زوجها ، وقضى للجدتين من الميراث بالسدس بينهما سواء وقضى من اعتق شركاء في مملوك فعليه جواز عتقه ان كان له مال، وقضى ان لا ضرر ولا ضرار ، و قضى انه ليس لعرق ظالم حق وقضى بين اهل المدينة في النخل لا يمنع نقع بئر، وقضى بين اهل البادية انه لا يمنع فضل ماء ليمنع به فضل الكلاء و قضى . . . .

وقد عرفت بما نقلناه مطابقة ما روى من طرقنا لما روى من طرق القوم من رواية عبادة من غير زيادة ونقيصة بل بعين تلك الالفاظ غالباً الا الحديثين الاخيرين المرويين عندنا بزيادة قوله : لا ضرر ولا ضرار وتلك المطابقة بين الفقرات مما يؤكد الوثوق بان الاخيرين ايضا كانا مطابقين لما رواه عبادة من عدم التذييل بحديث الضرر الى ان قال : والذي اعتقده انها كانت مجتمعة في رواية عقبة بن خالد عن ابي عبدالله عليه السلام كما في رواية عبادة بن صامت الا ان ائمة الحديث فرقوها على الابواب الى ان قال : وان ما في النسخ من عطف قوله :لا ضرر ولا ضرار بالفاء (اي فقال لا ضرر ولا ضرار) تصحيف قطعا والنسخ الصحيحة المعتمدة من الكافي متفقة على الواو - انتهى ملخصا.

اقول :وفيه ان ما افاده من ان اقضية رسول الله (ص) مروية في جوامعنا برواية عقبة بن خالد ،غير واضح جداً فان المتتبع في غضون الجوامع يقف على ان كثيراً من تلك الاقضية غير مروي بطريق عقبة بن خالد، بل رواه اناس آخرون ،وان ما رواه عقبة من القضايا قليل من الكثير الذي نقله الآخرون ؛حتى ان ما رواه عقبة من الاقضية غير

متفرد فى نقل غالبها ،بل شاركه فى نقله بعض آخر ، وهو قدس سره اورده من اقضية النبى من طرق القوم عشرين قضاءاً برواية عبادة، ومن طرقنا سبعة قضاء اوستة برواية عقبة بن خالد وهو قليل بالنسبة الى الكثير الذى وقفنا عليه من اقضية النبى (ص) فى طيات الابواب ولولا ضيق المجال لسردنا مقداراً مما وقفنا عليه مما رواه ائمة الحديث فى جوامعهم بطرق آخر ، و عليك التتبع والمراجعة ،و (عليه) كيف يمكن الوثوق بقوله :(قدس سره)من ان قضاياه كانت مجتمعة في رواية عقبة بن خالد ثم فرقها ائمة الحديث على الابواب .

واما ما ربما يقال دليلا على اجتماعها في رواية عقبة بان سند الكليني الى عقبة فى جميع الاقضية المنقولة عنه واحد ،فغير تام لان كون طريقه الى عقبة واحداً اومتعدداً لايدل على الاجتماع وعدمه ،اذ ربما يكون الطريق الي اصحاب الكتب واحداً ،وقد يكون متعدداً وليس الوحدة دليلا على الاجتماع ،ولا التعدد دليلا على ضده .

اضف الى ذلك انا سلمنا كونه مجتمعة في رواية عقبة وان ائمة الحديث فرقها على الابواب ،لكن يبقى السؤال عن تكراره في ذيل قضيتين،فان عقبة لم يذكر تلك القضية الامرة واحدة،فلماذا اوردها الكلينى في موردين ؛ وفى ذيل الحديثين .

حل العقدة

قد عرفت ان ماذكره مما لاتفك به العقدة وان السياق يقتضى تذييل الحديثين بالقاعدة فيجب الاخذ به حتى يمنع عنه مانع بان يمتنع جعله كبرى كلية اونكتة للتشريع ، (فح) يرفع اليد من الظهور تخلصا من الاشكال .

نعم يمكن ان يقال : ان قوله : لاضرر ولاضرار لايصلح ان يكون كبرى كلية للموردين ، ونكتة تشريع للحكم الموجود فيهما اما الاول : فلان الكبرى الكلية لابد وان يندرج في موضوعها : الاصغر ويحمل عليه حملا شايعا ، كما فى قولنا: الخمر مسكر ، وكل مسكر حرام،فالخمر حرام فالحكم بحرمتها .ليس بما هى خمر ، بل انها من مصاديق الخمر ، واندراجه فى الكبرى المذكورة واما المقام فليس من هذا القبيل ، فان اخذ ملك الشريك شفعة لايترتب عليه دفع الضرر فى مورد من الموارد فانه على فرض

تحقق الضرر يكون مرفوعاً دائماً بامر متقدم طبعا على الاخذ بالشفعه وهو عدم لزوم بيع الشريك اومنع فضول الماء ، لايندرجان موضوعاً وحكما في قوله : لاضرر ولاضرار اضف اليه ان نفي الضرر لايصلح ان يكون علة، لجواز الاخذ بالشفعة ؛ ولالحرمة منع فضول الماء لعدم التناسب بينهما .

واما عدم كونه نكتة للتشريع ، فان نكتة التشريع عبارة عما يكون مالا جله التشريع مما لايترتب على مورد التشريع على وجه الكلية ، كالامر بالغسل في يوم الجمعة لازالة ارياح الاباط ، والعدة لعدم اختلاط المياه ، والحج للتفقة في الدين ومعرفة الامام والصوم لذوق الاغنياء الم الجوع ، والزكوة لاختبارهم وتحصين اموالهم الى غير ذلك من الموارد ، واما المقام فليس من هذا القبيل .

واما منع فضول الماء فليس الا فقد المنفعة ، لا الضرر كما لايخفى ، اللهم الا ان يقال انه يكفي في نكتة التشريع اوفي مناسبة لذكرها اويقال : ان سلطنة الشريك على الفسخ وان كان يرفع الضرر عن الشريك ، الا انه ربما يكون موجبا لضرر آخر ، وهو كون مال الشريك مالا بلامشترى وهو ربما يورث الضرر والضيق ، فنكتة التشريع ليس سلب الضرر عن الشريك بل عنه وعن صاحب المال، فلاجل دفع الضرر عنهما شرعت الشفعة بشرائطها.

وبعدما عرفت من عدم تناسب هذا الذيل لصدر روايتي ثبوت الشفعة و كراهة منع فضول الماء الا بتكلف فلايبعد الالتزام بعدم كونهما مذيلين به.

ويؤيده خلو سائر روايات الباب عن هذا التذييل فراجع الى باب الشفعة فلاتجد فيه رواية مشتملة عليه ؛ ومثله روايات منع فضل الماء واليك ماروا ه الصدوق قال : قضى رسول الله (ص) في اهل البوادي ان لايمنعوا فضل ماء ولايبيعوا فضل كلاء وماروا ه ابن ابي جمهور في غوالي اللئالي عن النبي (ص) قال من منع فضل الماء ليمنع به الكلاء منعه الله فضل رحمته يوم القيمة ويؤيده ايضا ماروا ه احمد ابن حنبل في مسنده فقد نقلناه سابقاً بطوله، فانه قد نقل القضيتين غير مذيلتين بالقاعدة بل نقل اولا قضائه بالشفعة بين الشركاء في المساكن والدور، ثم بعدما اورد عدة اقضية منه (ص) قال وقضى ان لاضرر ولاضرار، وقضى انه ليس لعرق ظالم حق ، وقضى بين اهل المدينة في النخل ، انه لايمنع نقع بئر ، وقضى بين اهل البادية

انه لايمنع فضل ماء ليمنع به فضل الكلاء .

اضف الى ذلك انه يمكن ان يقال : ان مقتضى السياق هو كونه قضية مستقلة ، اذ لو كان علة للحكم او نكتة للتشريع لكان الانسب عدم تخلل كلمة «وقال» بين الصدر والذيل، وهذا التخلل يمكن ان يكون مؤيداً لظهور الروايتين في كون لاضرر و لاضرار قضية مستقلة، واما ما في بعض النسخ من قوله: «فقال» على وجه يشعر بالتفريع والتذييل ، فتصحيف ؛ فقد نقل العلامة شيخ الشريعة (قدس سره) ان النسخ المعتمدة عليها متفقة على الواو ، وقد لاحظنا بعض نسخ الكافي الذي يحضرني فوجدناه بالواو ايضا.

فتلخص مما ذكرناه ان ما ذكره العلامة المزبور من دعوى الوثوق من اجتماع تلك الاقضية في رواية عقبة وان ائمة الحديث فرقها و ان كان غير مرضي عندنا ؛ الا ان الحق معه في عدم تذييل الحديثين به، لما عرفت من عدم المناسبة ؛ وخلو باقي الروايات عنه؛ وما عرفته من مسند احمد، و ما في التذييل من اشكالات غامضة : (وعليه) فلابد ان يقال : ان عقبة قد سمع من ابي عبدالله اقضية النبي (ص) في محال مختلفة ولكنه ذيل حديثي الشفعة ومنع فضل الماء بهذا التذييل؛ زعماً منه انه سمع من الامام كذلك (١) .

هذا كله : مع ضعف الروايتين بمحمد بن عبدالله ابن هلال المجهول وعقبة بن خالد الذي لم يرد فيه توثيق فلا تصلحان لاثبات حكم .

في تذييل القاعدة بكلمتي في الاسلام او على مؤمن وعدمه

اما الاول : فلم نجده في كتبنا الا في مرسلة الصدوق والعلامة ، ولعله اتبع في نقله لرواية الصدوق، وهي ما نقلناها سابقا عنه من انه قال النبي : الاسلام يزيد ولا ينقص قال : وقال لاضرر ولاضرار في الاسلام، فالاسلام يزيد المسلم خيراً ولا يزيده شراً

ويمكن ان يقال ان الزيادة من ناحية النساخ لامن الصدوق وهو (رحمه الله) نقله عارياً من هذه الكلمة ، غير ان الباعث لاشتباه الناسخ هو كلمة (فالاسلام) في قوله فالاسلام يزيد المسلم خيراً، وهو متصل بقوله : لاضرر ولاضرار ، فوقع الكاتب في الاشتباه

---

(١) اوارد الاستئناس من قضاء لقضاء آخر، فوجد قوله : لاضرر ولاضرار مناسبا لان يكون علة للتشريع او نكتة له فاضافه اليه ، وفصل بينهما بقوله : وقال : لاضرر ولا ضرار ـ المؤلف .

وزاغ بصره فكتب تلك الكلمة (فالاسلام) مرتين و التكرار في الكتابة خصوصا بالنسبة الى كلمة واحدة مما يتفق للكاتب المستنسخ ثم جاء الاخرون فرأوا الزيادة والتكرار صاروا بصدد اصلاحه بزعم ان الاولى تصحيف والصحيح «في الاسلام» و انه جزء من الجملة فالمتقدمة: اعني قوله: لاضرر ولاضرار فجائت القاعدة مذيلة من ناحية الناسخ و القارى لامن المحدث: ثم تتابعت النسخ عليه .

نعم او رد الطريحي حديث الشفعة مذيلا بهذه الكلمة و هو اشتباه قطعا لان الحديث مروى في الكافي الذي اخذ هو منه ، بلاهذه الزيادة ، ولعل قلمه الشريف سبق الى كتابة هذه الكلمة لما ارتكزت في ذهنه و بذلك يمكن توجيه الزيادة الواقعة في كلام «ابن الاثير» فانه نقل الرواية مذيلا بهذه الكلمة (١) مع ان الرواية في كتب العامة عارية من هذه الكلمة فقد نقل العلامة شيخ الشريعة : انه تتبع صحاحهم ومسانيدهم ومعاجمهم وغيرها فحصاً اكيداً فلم يجدر وايته في طرقهم الاعن ابن عباس وعبادة بن الصامت و كلاهما رويا من غير هذه الزيادة - ثم قال - ولاادري من اين جاء ابن الاثير في النهاية بهذه الزيادة : وعلى اي حال فالمرسلتان لم يثبت جحيتهما ، حتى تتقدم اصالة عدم الزيادة على التقيصة في مقام الدوران .

اما الثاني :اعني كلمة «على مؤمن» فقد وردت في مرسلة ابي عبدالله عن ابيه عن بعض اصحابنا عن عبدالله بن مسكان عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام وقد اوضحنا عليك فيما تقدم ان هذه المرسلة اشتملت على امرين لم تشتمل عليهما ، موثقه «زراره» ولا رواية الحذاء اعني قوله: على مؤمن وقوله : فانطلق فاغرسها حيث شئت ؛ولكن شاركت الروايتان في عامة المطالب، وهذا مما يورث الوثوق بصدقها وصدورها وبما ان الاختلاف صوري لاجوهري والباعث هو نقل الحديث بالمعنى والاختلاف في الاغراض ، فربما يتعلق الغرض بنقل مفاد عامة الخصوصيات وربما يتعلق بنقل ماهو المهم منها ، و (عليه) فيمكن ان يقال انه قد سمع زرارة ، و اباعبيدة الحذاء واحتملا الرواية من

---

(١) بل يمكن ان يقال ان الزيادة الواقعة في مرسلة الصدوق من هذا القبيل ايضا لارتكاز هذه الكلمة في ذهنه ؛ وان الحكم حكم اسلامي - المؤلف .

ابى جعفر عليه السلام ، بعامة خصوصياتها، ثم جاء الاختلاف عند نقلها بالمعنى منهما او من ناحية غيرهما ممن رووا عنهما .

وهذا الاختلاف الغير الجوهرى موجود في نفس الروايتين ايضا فقد اشتملت الموثقة على قوله :لاضرر ولاضرار ؛دون رواية الحذاء، كما اشتملت الثانية على قوله انت رجل مضار دون الموثقة ،والسبب هو النقل بالمعنى واختلاف المرمى ، فظهر انه لامانع من القول باشتمال القاعدة على كلمة «على مؤمن » لما عرفت من القرائن على صدور المرسلة وصدقها على ان الاصل المعتمد عليها ،هو تقديم اصالة عدم الزيادة على أصالة عدم النقيصة عند العقلاء .

فان قلت : ان تقديم اصالة عدم النقيصة على الاخرى ، لاجل ابعدية احدى الغفلتين عن الاخرى ، فان الغفلة بالنسبة الى النقيصة ليس بغريب و نادر ، و اما بالنسبة الى الزيادة فليس بهذه المثابة ، الا انه فيما اذا لم يثبت النقيصة من جانبين والزيادة من جانب واحد ، كما في المقام فان الزيادة انما اتى بها المرسلة ،والموثقة و رواية الحذاء عاريتان منها و كذا سائر الروايات و من البعيد غفلة المتعدد ؛ و توجه الواحد ، اضف الى ذلك ان هذه الزيادة . من الكلمات المرتكزة المأنوسة فيحتمل ان يكون منشائها نفس الراوى ، لمناسبة بين الحكم وموضوعه ، وان المؤمن الذي لابد ان تحفه العنايات الربانية ، وينفى عنه الضرر .

قلت :تقديم احد الاصلين على الاخر ،ليس لاجل دوران الامر بين الغفلتين وابعدية احديهما بالنسبة الى الاخرى ، كما ذكر في الاشكال حتي يقال بان هذا فيما اذا لم يتوافق الروات على النقيصة وتفرد واحد منهم على الزيادة بل لان الزيادة لاتقع الا غفلة او كذبا وافتراء أواما النقيصة فهى مشاركة معها في ذلك وتختص بانها ربما تقع لداعى الاختصار او توهم ان وجود الكلمة وعدمها سواء في افادة المقصود وان الكلمة مما لادخالة لها فى الغرض ، اولعدم كونه بصدد بيان عامة الخصوصيات(فح) يرجح الاصل في جانب الزيادة على الاخر ؛ وان تفرد ناقلها و توافق الرواة في جانب النقيصة هذا اولا .

وثانيا ان ماذكرت انما يكون مرجحا ، اذا كان الراويان مثلا متوافقين في سائر الجهات ، و اما مع اختلافهما في بعض الجهات ولو مع اتفاقهما في جهة واحدة فلا ، وقد عرفت الاختلاف بين الموثقة و رواية الحذاء و ان الاولى مشتملة على قوله : لاضرر ولاضرار متعقباً بالامر بالقلع ، دون الثانية وهي تتضمن قوله : ما اراك يا سمرة الا رجلا مضاراً ، مقدماً على الامر بالقلع ، والمرسلة مشتملة على الجميع ، وهذه قرينة على كونها بصدد نقل عامة الخصوصيات دون الروايتين ، ويؤيد ذلك ما تشتمل المرسلة عليه من التفصيل والاسهاب فيما دار بين الرجل والانصاري من الكلام ، و ما ترددت بينهما ، وبين رسول الله من المقاولة وما تلوناه يؤيد كون المرسلة بصدد نقل تمام القضية دونهما ويؤكد اشتمال الرواية في الاصل على لفظة « على مؤمن » ويوجب تقدم اصالة عدم الزيادة على الاخرى .

وثالثاً : ان ماذكر : من انه يمكن ان يكون منشاء الزيادة نفس الراوي لمناسبة بين الحكم والقيد ضعيف جداً ، لانه ان اريد منه ان الراوي قد اضاف القيد عمداً لمناسبة ادركها بين القيد والحكم ، فهو امر باطل لانه يمس بعدالته و كرامته ولم يبق الطمأنينة على امثال هذه القيود ؛ وان اريد ان لسان الراوي اوقلمه سبق الى الزيادة لاجل المناسبة بين المزيد والمزيد فيه ففيه انه فرع ان يكون الفرع من الامور المرتكزة التي لاينفك تصور المزيد فيه عن تصور المزيد ويكون كاللازم البين حتى يكون ملاكاً لسبق اللسان اوالقلم ، والمورد ليس من هذا القبيل جداً ضرورة انه لاتسبق على الذهن كلمة « على مؤمن » عند تصور لا ضرر ولاضرار حتى يجري على طبقه اللسان اوالقلم ، و بالجملة : لوقلنا بحجية المرسلة لما عرفت من قرائن الصدق و الصدور امكن اثبات الزيادة بها ولا يضر عدم و رودها في الموثقة وقرينها (١) .

(١) غير انه يمكن ان يقال : بالوجه الاول ولايرد عليه ماذكره بمعنى ان الراوي اعتقد ان مصب الحكم هو نفي الضرر عن المؤمن دون الكافر فاضاف ماذكر زعماً بانه المراد من الحديث ، والزيادة والنقيصة في الحديث عند نقله بالمعنى شايع اذالم يخل بالغرض عند القائل وقد سئل محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام عن الزيادة وضدها عند نقل الحديث فقال : اذا اردت معناه فلا بأس ـ المؤلف .

في معنى الضرر والضرار

هذا بحث عن مفردات الحديث ، وسيوافيك البحث عن مفاد الهيئة التركيبية فنقول : اما الضرر فهو من الكلمات الشايعة الدارجة التي لا يكاد يخفى معناه على العرف الساذج ، والمفهوم منه عندهم هو النقص على المال والنفس ؛ يقال : البيع ضرري او اضرّ به البيع او ضره الدواء والغذاء ، ويقابله النفع ، ولا يستعمل في هتك الحرمة والاهانة ، كما لا يستعمل النفع في ضد الهتك ، فلو نال الرجل : من عرض جاره بان نظر الى امرأته نظر الريبة ، او هتكه و اهانه ، لا يقال : انه اضرّ به ، كما لا يقال عند تبجيله وتوقيره بين الناس انه نفعه ، وذلك واضح ، واما توصيف الضرر احيانا بالعرضي فهو اعم من الحقيقة والمجاز ، هذا هو المفهوم عرفاً واما ائمة اللغة فقد ذكر الجوهري في صحاحه انه يقال : مكان ذو ضرار اي ضيق ويقال : لا ضرر عليك ولا ضرورة وتضرة وظاهره ان في هذه الاستعمالات يكون الضرر بمعنى الضيق ، وقال الفيروزآبادي في قاموسه : الضرر الضيق وفي المصباح : الضرر بمعنى فعل المكروه يقال : ضرّه فعل به مكروهاً . وفي المنجد الضر والضرر ضد النفع ؛ الشدة ، الضيق وسوء الحال والنقصان الذي يدخل في الشيء ولعل منه الضراء ضد السراء بمعنى الشدة والقحط(١) .

وبما ذكرنا يظهر ان معنى الضرر والضرار والمضار في الروايات انما هو الضيق و الشدة وايصال المكروه وايجاد الضرر ، فلاحظ قوله ﷺ : ما اراك يا سمرة الا مضاراً اي ما اراك الا رجلا موقعا اخاك في الحرج والشدة ، و لا تريد بفعلك الا التضييق على الانصاري . و اما ما ربما يقال : ان استعمال الضرر بلحاظ الضرر العرضي و انه بدخوله فجأة كان يورث الضرر العرضي ، ويوجب هتكه وان معنى قوله : الا مضاراً : اي هاتكا للحرمة بدخوله منزل الانصاري و نظره الى اهله ، فضعيف جداً ، اذ قد

---

(١) لا يخفى تقارب هذه المعاني الكثيرة التي ذكرها أئمة اللغة ، بحيث يمكن ارجاعها الى معنى واحد ، كما لا يخفى تقارب ما يفهم منه عرفا مع هذه المعاني وان شئت فراجع الى المخصص لابي علي الفارسي فان كتابه موضوع لتشخيص المعاني الاولية وارجاع بعضها الى بعض = المؤلف .

عرفت ان هذا المعنى غير معهود لا من العرف ولا من اللغة ، وانت اذا لاحظت مظان استعمال هذه المادة فى الكتاب والسنة لاتجد مورداً استعمل فيه هذه المادة مكان هتك الحرمة ، والاهانة بالعرض و سيوافيك شطر منه فى توضيح معنى الضرار ، وبالجملة :استعماله فى معنى الهتك والنيل من العرض وايراد النقص فى العرض غير معهود وانما استعماله في الحديث بالمعنى الذي عرفت.

واما الضرار : فالظاهر انه بمعنى الضرر لا بمعنى المجازات فى الضرر وعليه كثير من ائمة اللغة وعليه جرى الذكر الحكيم فقد استعمل فيه بمعنى الاضرار لا المجازات على الضرر ؛ واليك الايات .

١ـ لاتضار والدة بولدها ولامولود له بولده .

٢ـ ولاتضار وهن لتضيقوا عليهن .

٣ ـ ولاتمسكوهن ضراراً لتعتدوا .

٤ ـ والذين اتخذوا مسجداً ضراراً و كفراً وتفريقا بين المؤمنين .

٥ ـ ولايضار كاتب ولاشهيد .

٦ ـ من بعد وصية يوصى بها اودين غير مضار .

واليك شطر من الروايات الذى استعملت فيه الضرار بمعنى الضرر لا المجازات الذي هو مفاد باب المفاعلة ، فلاحظ روايات الباب : فان قوله : الا مضاراً ليس الا بمعنى الضرر ، لا المجازات ، اذلم يسبق من الانصارى ضرر حتى يجازيه ، (ومنه) رواية هرون بن حمزة التى اوردناه عند سرد الروايات فان قوله : فليس له ذلك هذا الضرار وقد اعطى له حقه الخ ، بمعنى ان طلب الرأس والجلد يورث الضرر على الشريك (ومنه) رواية طلحة بن يزيد فى باب اعطاء الامان : ان الجار كالنفس غير مضار ولا آثم ومنه ماروا ه الصدوق فى باب كراهة الرجعة بغير قصد الامساك عن ابى عبدالله عليه السلام قال لا ينبغى للرجل ان يطلق امرئته ثم يراجعها و ليس فيه حاجة ثم يطلقها فهذا الضرار الذي نهي الله عزوجل عنه ، و(منه) ما ورد فى ولاية الجد قال الجد اولى بذلك مالم يكن مضاراً و(منه) مافي عقاب الاعمال : من ضار مسلما فليس منا ، و(منه) ما في

كتاب الوصية في رواية قال على من اوصى ولم يجف ولم يضار كان كمن تصدق في حياته الي غير ذلك من الروايات وبالجملة لم نجد مورداً في الكتاب والسنة استعمل فيه الضرار بمعنى باب المفاعلة و المجازات (١) .

الفرق بين الضرر والضرار

بعد ما عرفت ان الضرار، بمعنى الضرر لا بمعني المجازات، لكن بينهما فرق من ناحية اخري وهو ان الضرر والضرر والاضرار وما يشتق منهما انما يستعمل في الضرر المالي والنفسي بخلاف الضرار فان الشايع من استعماله ، هو استعماله في التضييق والحرج و ايراد المكروه وايقاع الكلفة ، والظاهر ان هذا هو المراد من موارده في الذكر الحكيم و اليك بيانها .

منها : قوله عزوجل : ولا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده فقد فسره الامام بقوله : لا ينبغي للرجل ان يمتنع من جماع المرئة فيضار بها اذا كان لها ولد مرتضع ويقول لها لا اقربك فانى اخاف عليك الحبل فتقتلي ولدي وكذلك المرئة لا يحل لها ان تمنع على الرجل فتقول انى اخاف ان احبل فاقتل ولدي وهذه المضارة في الجماع على الرجل و المرئة . ومثله غيره ، وقد فسر الامام ابو عبدالله عليه السلام المضارة بالام في رواية اخرى بنزع الولد عنها ، وحكاه في مجمع البحرين بقوله : اى لا تضار بنزع الرجل الولد عنها ولا تضار الام الاب فلا ترضعه ، وعنه عليه السلام : المطلقة الحبلى ينفق عليها حتى تضع حملها وهى احق بولدها ان ترضعه بما تقبله امرئة اخرى يقول الله عزوجل لا تضار والدة بولدها ؛ ولا مولود له بولده وعلى الوارث مثل ذلك لا يضار بالصبى ولا يضار بامه في رضاعه .

فهذه الروايات تعطى ان المضارة في الآية ليست بمعنى الضرر المالى والنفسى بل بمعنى ايقاع كل من الرجل والمرئة عديله في الحرج والمشقة ؛ بترك الجماع ، ونزع الولد .

---

(١) ويؤيده ما استدركناه من الروايات فلاحظ الارقام التالية في الحواشي الماضية، تحت ارقام ١ - ٢ - ٣ - المؤلف .

واما قوله تعالى: والذين اتخذوا مسجداً ضراراً وكفراً وتفريقا بين المؤمنين، فاللائح منه كون الضرار بهذا المعنى بتفريق شملهم، وادخال الشك في قلوبهم، والتزلزل في عقائدهم، واليك ماروى في وجه نزوله رواه في الصافي والمجمع وغيرهما: ان بني عمرو بن عوف بنوا مسجد قبا وصلى فيه رسول الله (ص) فحسدتهم اخوتهم بنو غنم بن عوف فبنوا مسجد الضرار واراد وا ان يحتالوا بذلك فيفرقوا المؤمنين ويوقعوا الشك في قلوبهم بان يدعوا اباعامر الراهب من الشام ليعظهم ويذكروهن دين الاسلام ليشك المسلمون ويضطربوا في دينهم فاخبر الله نبيه بذلك فامر باحراقه وهدمه بعد الرجوع من تبوك. و يوضح المقصود ما ذكره الطبرسي ضراراً اى مضارة، وهو يريد بذلك الضرر بمن بنوا مسجد قبا، بتفريقهم وتمزيقهم، وتشويش عقائدهم وليس هذا الا التضييق وايقاع المكروه، لا الضرر المالي والنفسي.

ويشهد لما ذكرنا قوله عز من قائل: ولا تمسكوهن ضراراً لتعتدوا فقد روى الصدق باسناده عن ابى عبدالله قال سئلته عن قول الله عزوجل ولا تمسكوهن ضراراً لتعتدوا قال: الرجل يطلق اذا كادت ان يخلو اجلها راجعها ثم طلقها بفعل ذلك ثلاث مرات فنهى الله عزوجل عن ذلك، وقال الطبرسي اى لا تراجعوهن لا لرغبة فيهن بل لطلب الاضرار بهن اما بتطويل العدة او بتضييق النفقة في العدة

ومنها قوله: ولا تضاروهن لتضيقوا عليهن - الطلاق - ٦ - فان المقصود، كما يشهد له صدرها «واسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم» هو التضييق عليهن باسكانهن فيما لا يناسب شأنهن، ويلوح ماذكرناه من الوجهين اللذين ذكره الطبرسي فقال: لا تدخلوا الضرر بالتقصير في السكنى والنفقة والكسوة طالبين بالاضرار التضييق عليهن ليخرجن، وقيل المعنى اعطوهن من المسكن ما يكفيهن بجلوسهن ومبيتهن وطهارتهن ولا تضايقوهن حتى يتعذر عليهن السكنى.

ومنها: قوله: ولا يضار كاتب ولا شهيد قال الطريحي: فيه قرائتان احديهما: لا يضار بالاظهار والكسر والبناء للفاعل على قرائة ابى عمرو فعلى هذا يكون المعنى: لا يجوز وقوع المضارة من الكاتب بان يمتنع من الاجابة او يحرف بالزيادة و النقصان

و كذاالشهيد ،وثانيتهما :قرائة الباقين :لايضار بالادغام والفتح والبناء للمفعول فعلى هذايكون المعنى :لايفعل بالكاتب والشهيد ضرر بان يكلفا قطع مسافة بمشقة من غير تكلف بمؤنتهما اوغيرذلك وقال الطبرسى :نقل عن ابن مسعود ومجاهد :ان الاصل فيه لايضار بفتح الراء الاولى فيكون معناه لايكلف الكاتب الكتابة في حال عذر لايتفرغ اليها ولا يضيق الامرعلى الشاهد بان يدعى الى اثبات الشهادة واقامتهافي حال عذر ولايعنف عليها .

نعم الظاهر ان المضار في آية الوصية هى الاضرار المالى بالورثة .

والمقصود من هذا التطويل الممل اثبات شيوع استعمال الضرار وتصاريفه فى التضييق وايصال المكروه والحرج و التكلف و امثاله كما ان الشايع فى الضرر والضروالاضرار هوالاستعمال فى الضرر الوارد فى المال و النفس كماهومعلوم .

وبذلك يتضح أن المراد من الضرار فى الحديث، هو التضييق فان سمرة كان بدخوله فجأة من غير استيذان ،يشدد الامر على الانصارى ،ويوقعه فى امر مكروه ،بالنظر الى اهله ، كمايتضح بهضعف ماتداولته الالسن، من ان الضرار انما هو تأكيد للضرر ،اذ لامجال للتأكيد ،مع ظهور التأسيس ، فان الضرر كما وقفت عليه من التبادر العرفى انماهو الضرر على المال والنفس ، والضرارهو التضييق والتشديد ، فلامجال لهذا التأكيدالبارد ، كمالا مجال لمار بمايقال من ان الضرار هوالاضرار على الضرر ، ولا المجازات مع ان المضار في الحادثة هو نفس سمرة فقط فكيف يكون بمعنى المفاعلة والمجازات ، ولااظنك بعدالتأمل فيماذكرناه و الفحص عن موارد استعمال الكلمتين في الكتاب والحديث والتدبر فى قضية سمرة واطلاق خصوص المضارعليه ان تتأمل فى تصديق ماذكرناه وان المنطبق على المورد هو الضرار لا الضرر .

حول ماافاده ائمة اللغة فى معنى الضرار

نعم الكلمات الواصلة الينا من اساتذة اللغة ومهرتها، هوان الضرار بمعنى المفاعلة اى المجازات ، واليك نقل عبائرهم ،فعن ابن منظور عن لسانه : معنى قوله لاضرر : اى لايضر الرجل اخاه هو ضد النفع، وقوله لاضرار :اى لايضار كل منهما صاحبه وعن ابن الاثير

في نهايته: معنى قوله : لاضرر اى لايضر الرجل اخاه فينقصه شيئاً من حقه والضرار «فعال» ومن الضرر اى لايجازيه على اضراره بادخال الضرر عليه والضرر فعل الواحد والضرار فعل الاثنين، والضرر ابتداء الفعل ، والضرار الجزاء عليه ، وقيل : الضرر ماتضر صاحبك وتنتفع انت به والضرار ان تضره من غير ان تنتفع انت به ، وقيل هما بمعنى واحد والتكرار للتأكيد، ونقل هذه العبارة بعينها الطريحي في مجمعه ، وعن جلال الدين السيوطي وتاج العروس لايضر الرجل اخاه فينقصه شيئا من حقه ولا ضرار اى لايجازيه على اضراره بادخال الضرر عليه .

غير انه يمكن ان يقال : ان هؤلاء الاعلام مع الاذعان بفضلهم ، قد فسروه اخذاً بحكم مفاد الباب ، فان الاصل في باب المفاعلة : انما هو المجازات ؛ والضرار مصدر من هذا الباب ففسروه بما هو الاصل في مفاد هذه المصادر من غير فحص و لاتتبع عن مظان استعماله في الكتاب والسنة ، والشاهد عليه، اتحاد عبائرهم في تفسيره كما عرفت من التاج وما نقله السيوطي، وقد مر ان المجمع اكتفى بنقل ما افاده ابن اثير ، ولعل الاساس هو ابن اثير في نهايته وابن منظور في لسانه، وتبعهما الباقون .

ويشهد لضعف ما افاداه؛ وقوع كلمة «مضار» في حديث سمرة، فان قوله (ص) : ما اراك يا سمرة الا مضاراً ، لايصح بمعنى المجازات على الضرر او بمعنى اضرار كل على صاحبه، وهذه الجملة صغرى لقوله : ولاضرر ولاضرار ، فيلزم اتحاد الكلمتين في المعنى، وقد اوضحنا فيما مر عدم ثبوت ورود قوله: لاضرر ولاضرار مستقلا، ولم يثبت عندنا صدوره الا في ذيل حديث سمرة؛ اضف الى ذلك ماتلوناه من الشواهد فانك لاتجد فيها مورداً استعمل فيما يدعيه الاساتذة ومهرة اللغة، فتحصل : ان الضرر في المقام ماهو المفهوم عرفاً منه ، من النقص في الاموال والانفس ، والضرار ، بمعنى الحرج والتضييق وليس من حديث التأكيد ، والمجازات عين ولا اثر .

في توضيح مفاد الهيئة التركيبية

وقد وقع مشاراً للبحث و اختار كل مذهباً و اليك نقل ما اختاره الاعلام و توضيح مافيه .

الاول : واختاره الشيخ الاعظم وقال ما هذا حاصله : ان الا ظهر ابقاء النفي على حاله ، وان المنفي هو الحكم الشرعي الذي يلزم منه الضرر على العباد و يكون المحصل انه ليس في الاسلام مجعول ضرري و بعبارة اخرى : حكم ضرري يلزم من العمل به الضرر على العباد كلزوم البيع مع الغبن ووجوب الوضوء اذا استلزم ضرراً مالياً ، و اباحة الاضرار بالغير فان الكل احكام ضررية منتفية في الشريعة ، هذا كله اذا كان الحديث مطلقا ، اومقيداً بقوله : في الاسلام . واذا قلنا بوروده مقيداً بقوله «على مؤمن» فيختص بالحكم الضرري بالنسبة الى الغير ولا يشمل نفي وجوب الوضوء والحج مع الضرر - الى ان قال - وماذكرنا من الوجه هو الارجح في معنى الرواية بل المتعين بعد تعذر حمله على حقيقته لوجود الحقيقة في الخارج بديهة .

الثاني : ما اختاره بعض الفحول وهو ان يكون كناية عن لزوم التدارك اي الضرر المجرد عن التدارك منفي ، وجعله الشيخ الاعظم ارد الوجوه .

الثالث : ارادة النهي من النفي ومرجعه الى تحريم الاضرار وهذا هو الذي يظهر من كلمات اللغويين وشراح الحديث حسبما استظهره وحيد عصره شيخ الشريعة الاصفهاني وبالغ في تشييده وسيوافيك بيانه .

واما ما افاده المحقق الخراساني من ان المراد نفي الحكم بلسان نفي موضوعه فليس في عرض هذه الوجوه الثلاثة ، - كما صدر عن بعض اعاظم العصر بل هو راجع الى الوجه الاول ، غير ان الفرق بينه وبين ماعن الشيخ الاعظم الى كيفية استفادة نفي الاحكام الضررية من الحديث فهو يتحد مع ما افاده الشيخ الاعظم لباً ، و يفارقه في طريق الاستفادة ، وسيوافيك مزيد توضيح لهذا وانه لافرق بين المختارين فانتظر.

وهيهنا وجه رابع ولم اقف عليه في كلمات القوم ؛ وهو ان يكون نهيا سلطانياً صدر عن رسول الله بما هو سائس الملة و سلطانها وسنوضحه حق التوضيح ؛ هذه هي الوجوه التي قيلت في المقام ولنرجع الى توضيح حالها .

حول ما افاده الشيخ الاعظم

صريح كلامه (قدس سره) ان المنفي هو الحكم الشرعي المستلزم للضرر

وان ما اختاره من المعنى ،ليس علي طريق الحقيقة بل على نحو المجاز لتعذر حمله على الحقيقة لوجودها فى الخارج و (عليه) لاوجه لما اتعب به بعض الاعاظم نفسه الشريفة فى توضيح ما افاده الشيخ الاعظم وانه لايستلزم تجوزاً ولا ادعاءاً ؛ مع ان صاحب المقال يصرح بخلافه ، وعلى ذلك فلابد فى الوجه المصحح للمجاز ،وانه ماذا والذى يمكن ان يقال وجوه .

الاول : ان يكون على نحو المجاز فى الحذف ، اى لاحكم ضررى كما هو المختار عند النحاة في قوله تعالى : واسئل القرية .

الثانى : ان يكون على نحو المجاز في الكلمة من استعمال اللفظ فى غير ماهو موضوع له بلا ادعاء على ماهو مصطلح عندهم ـ لعلاقة السببية والمسببية ، فاطلق المسبب واريد السبب فان تشريع الحكم الضررى سبب للضرر وبما انك وقفت على حقيقة المجاز فى فنون البلاغة واساليب الفصاحة فلا وقع لهذا القولين فى تصحيح ماهو المطلوب ، وعرفت ان كل ما يدعيه القوم من كونه على نحو المجاز في الحذف اوفي الكلمة على الطريقة المألوفة عندهم ليس بشيء وان كان يوهم بعض تعبيراته (قدس سره) ان المقام من قبيل المجاز في الحذف .

الثالث : ان يكون على نحو الحقيقة الادعائية وهو يتصور على وجوه :

(منها) ماافاده المحقق الخراسانى :من انها من قبيل نفى الموضوع كناية عن نفى آثاره كقول القائل :يا اشباه الرجال ولارجال مدعيا ان تمام حقيقة الرجولية هو المروءة والشجاعة ،فاذا فقدتا فقد فقدت الرجولية ،والمراد من الآثار المنفية هى الاثار المتعلقة بالموضوعات بعناوينها الاولية كوجوب الوفاء بالعقد الضررى ووجوب الوضوء الضررى والظاهر ان مرجع هذا الى ما اختاره الشيخ الاعظم ، ويشهد له ما ذكره الشيخ في رسالته التى عملها فى قاعدة لاضرر حيث قال فى عداد معانيها : «الثالث ان يراد به نفى الحكم الشرعى الذي هو ضرر على العباد وانه ليس فى الاسلام مجعول ضرري وبعبارة اخرى: حكم يلزم من العمل به الضرر على العباد» فقد جعل نفى الحكم الذى يلزم الضرر من العمل به تفسيراً لما قبله اعنى نفى الحكم الشرعى الذى

هوضرر على العباد و بذلك يتضح معنى قوله في الفرائد : «ان الشارع لم يشرع حكماً يلزم منه ضرر على احد» فان المراد ليس الحكم المستلزم للضرر وبوسائط عديدة بل المراد ماذكره في الرسالة : الحكم الذي يلزم الضرر من العمل به على العباد ، و(عليه) فما افاده المحقق الخراساني من الفرق بين مختاره ، وما افاده الشيخ الاعظم ليس بسديد . فراجع (١) .

منها : ما افاده في تعليقته على الفرائد : ان المنفى هو الحكم الضرري بلسان نفى الموضوع على نحو الحقيقة الادعائية مثل : لارفث ولافسوق ولاجدال ، بمعنى ان الشارع لم يجوز الاضرار بالغير ، او وجوب تحمل الضرر عنه ، والفرق بين المختارين واضح .

منها : ما افاده شيخنا العلامة في درسه الشريف على ماهو ببالي من ان النفى نفى تشريعي وانه بلحاظ محيط التقنين ، فاذا فرض ان سلطان مملكة ، قلع اسباب الضرر برفع الاحكام الضررية وعدم تشريعها ونهى الناس عن الاضرار ، وامر بالتدارك عنده ، يصح ان يقول : انه لاضرر في مملكتي ،وحوزة سلطاني وحمى قدرتي وهو رحمه الله كان بصدد حمله على الحقيقة دون الحقيقة الادعائية ، لكنه غير سديد لان الضرر المنفى هو الضرر الخارجي ، وهو كان في حوزه سلطنته ﷺ كثيراً ؛ و مجرد نهي الناس عن الاضرار والامر بالتدارك لايوجب فقدان الضرر وقلعه ولايستلزم الحمل على الحقيقة ، ولو قيل باختصاصه بنفي الاحكام الضررية و ان المرمى نفى الضرر عن محيط التشريع وانه لايشمل اضرار البعض ببعض فلايكون على وجه الحقيقة، ايضاً الوجود

---

(١) رتب (قدس سره) على ماذكره من الفرق آثاراً (منها) عدم حكومة لاضرر على الاحتياط العقلي، و(منها) ماافاده في حاشية المكاسب قوله في خيار الغبن بان انتفاء اللزوم وثبوت التزلزل في العقد لا يستلزم ثبوت الخيار في العقد فقال : هذا اذا كان المرفوع بحديث لاضرر الحكم الناشي منه الضرر واما اذا كان المرفوع ماكان للضرر من الحكم مع قطع النظر عن هذا الحديث كان المرفوع في المعاملة الغبنية وجوب الوفاء بها و هو يستلزم جوازها ، نعم لايستلزم ثبوت الخيار الحقي - المؤلف .

الاحكام الضررية الى ماشاء الله من تشريعه الجهاد والخمس والزكوة والكفارات و لو اغمض عنه ، وقيل انها ليست احكاماً ضررية لباً ، فلا مسرح للحقيقة ، لان المنفى حقيقة هو الحكم الضرري ؛ والمنفى حسب الظاهر هو نفس الضرر واطلاق نفي الضرر ؛ وارادة نفي الحكم الضرري لايكون حقيقة قطعا كيف وهو قدس سره كان بصدد تصحيح حكومته على الاحكام الواقعية فلامسرح عن القول بان المنفى هو الحكم وان كانت حرف النفي داخلة على الضرر .

ومنها ما اخترناه وهو ان المصحح للحقيقة الادعائية هي السببية والمسببية لا بمعنى اطلاق المسبب وارادة السبب فان ذلك بمكان من الا بتذال كما مر في رد القول بانها من قبيل المجاز في الكلمة على النحو المصطلح عندهم ، بل بمعنى اطلاق المسبب و ارادة نفسه لكن ادعاء انها عين السبب ؛ وان نفيه عين نفيه كما هو الحال في عامة المجازات ، فان الاساس للمجاز في الابواب هو الادعاء اى ادعاء عينية المعنى الحقيقي والمجازي وان كان مصحح الادعاء في الحقايق الادعائية مختلفة ؛ فربما يكون المجاورة والسببية والمسببية وغيرهما مما انهوه الى خمسة وعشرين وجها ، فان الاساس هو الادعاء حتى فيما جعلوه من قبيل المجاز في الحذف كما في قوله واسئل القرية التي كنا فيها بادعاء ان القرية كاهلها واقفة على القضية لكمال ظهورها واشتهارها وعلى ذلك جري الفرزدق في مدح الامام الطاهر زين العابدين عليه السلام .

هذا الذي تعرف البطحاء وطأته والبيت يعرفه والحل والحرم

و اما في المقام فبان يقال : ان السبب لوقوع المكلف في الضرر اما اطلاق الاحكام بالنسبة الى الحالات الضررية او اضرار بعضهم ببعض و اذا نفى الشارع في حكومة تشريعه اطلاقها ولم يضع حكما ضرريا و نهى المكلفين عن الاضرار ، فقد قلع بذلك اصول الضرر و وسائله وحسم مواده واسبابه . وبذلك يصح له ان يدعى عدم الضرر المسبب في محيط تشريعه ، على سبيل الحقيقة الادعائية ويدعى ان الضرر هو الحكم حقيقة ، وان نفيه عين نفيه ، والفرق بينه و بين ما ذكره المحقق الخراساني اظهر من ان يخفى فان المصحح للحقيقة الادعائية على المختار هو علاقة السببية والمسببية

واما على ما اختاره فباعتبار ان تمام حقيقة الموضوع عبارة عن آثاره كما ان تمام حقيقة الرجل انما هي المروءة والشجاعة فيصح ادعاء نفي الموضوع بادعاء نفي آثاره فالعقد الضرري اذا لم يجب الوفاء به، صح ان يدعى عدمه وان العقد الكذائي غير موجود في محيط التشريع باعتبار عدم اظهر خواصه كما ان الفرق بينه وبين ما افاده شيخنا العلامة واضح جداً فان المصحح على ماذكرنا كما عرفت هي العلاقة المذكورة، واما على ماافاده فالمصحح انما هو تنزيل الموجود منزلة المعدوم لقلع اسبابه وقطع اصوله، فتدبر تعرف.

ومنها: ان الملاك للحقيقة الادعائية هو تنزيل الموجود منزلة المعدوم لكن لاعلى النحو الذي عرفت بل باعتبار ندرة وجوه الضرر وقلته في الخارج بحيث صار الموجود منه كالمعدوم فصح ان يقال: انه لاضرر في الاسلام ويكون ذلك كناية عن انه ليس في الاسلام حكماً ضرريا.

ثم ان بعض اعاظم العصر قد اطال الكلام في توضيح مفاد القاعدة وأتى بمقدمات غير واضحة وزعم ان النفي محمول على الحقيقة بلا ادعاء، ولا مجاز وان ما اوضحه عين مارامه الشيخ الاعظم، فبما ان التعرض لعامة ما افاد يورث الملال في القراء الكرام، فلاجله ننقل محصل مرامه و من اراد الوقوف على توضيحه فعليه بما حرره مقرر بحثه (رحمه الله) فقال ان حال لاضرر ولاضرار بعينه حال رفع عن امتي تسعة فكما ان الرفع في هذا الحديث تعلق بما يقبل الرفع بنفسه ومالا يقبله الاباثره فكذلك يمكن تعلق نفي الضرر بكلتا الطائفتين من دون تجوز اوادعاء و نحوهما من العنايات لانه ليس قوله (ص) رفع اولاضرر اخباراً حتى يلزم تجوز او اضمار لئلا يلزم الكذب فاذا لم يكن لاضرر الا انشاءاً و نفياً له في عالم التشريع فيختلف نتيجته باختلاف المنفي كاختلاف المرفوع - الى ان قال - الاحكام الشرعية من الامور الاعتبارية النفس الامرية ووجودها التكويني عين تشريعها فاذا كانت كذلك فاثباتها او نفيها راجعة الى افاضتها حقيقتها وايجاد هويتها اواعدامها عن قابلية التحقق فعلى هذا يكون نفيها من السلب البسيط وقوله (ص) لاضرر من هذا القبيل واما متعلقات التكاليف،

فحيث ان قابليتها للجعل اختراعاً او امضاءاً عبارة عن تركيب انفسها او محصلاتها دون افاضة هوياتها وايجاد حقايقها فلامحيص من ان يكون النفي من السلب التركيبي ويكون المجعول نفس النفي دون المنفي - الى ان قال - ولاتصل النوبة فيما اذا دار الامر بين الحمل على نفي الاحكام او نفي الموضوعات الى الثاني اذا كان الاول ممكنا الى ان افاد ان المنفي هو الحكم الضرري والضرر عنوان ثانوي للحكم ونفي العنوان الثانوي وارادة العنوان الاولى ليس من باب المجاز وانما يستلزمه لو كان من قبيل المعد للضرر او اذا كان سببا له وكانا وجودين متعلقين احدهما مسبب عن الآخر واما مثل القتل او الايلام المترتب على الضرب فاطلاق احدهما على الآخر شايع متعارف وبالجملة نفس ورود القضية في مقام التشريع و انشاء نفي الضرر حقيقة يقتضي ان يكون المنفي هو الحكم الضرري، لانه استعمل الضرر واريد منه الحكم الذي هو سببه انتهى ملخصا جداً وفيما افاده غرائب نشير الى مهماتها .

منها :ان البحث في قوله (ص):لاضرر ولاضرار ، وان من الواضحات ان الاحكام امور ضررية ؛لا نفس الضرر وان الحكم له نحو مبدئية للضرر (كما سيوافيك بيانه) وعليه فاطلاق لفظ موضوع لمعنى نعبر عنه بالضرر وارادة احكام هي امور ضررية ويتصف بوجه بالضرر ،لايكون على سبيل الحقيقة جداً وان بالغ القائل في اثباته ما بالغ فان الضرر شيء،والحكم شيء آخر و ماافاد من ان الاحكام تشريعها عين تكوينها ؛ ونفيها بسيطا عين اعدامها، لايثبت مارامه بل لاربط له.

ومنها :ان ماافاده من ان اطلاق الضرب وارادة القتل اطلاق شايع و كذلك العكس لو سلم لكن الشيوع غير مسئلة الحقيقة والاستعمال اعم من الحقيقة مع ان التأمل والتردد في شيوعه غير بعيد، نعم اطلاق « القاتل » على الضارب الذى وجب ضربه القتل و انتهى اليه شايع ، لااطلاق القتل على الضرب و بينهما فرق .

منها: ان الحكم ليس سبباً للضرر وانما السبب له هو نفس العمل الخارجي،وتوهم ان السبب وان كان نفس الوضوء الضرري الا المكلف منبعث من بعثه ، و ايجابه ، فكانه هو السبب الوحيد لورود الضرر عليه،مدفوع بما اوضحناه غير مرة في مبحث الاشتغال من ان

الانبعاث التكوينى مستندالى المبادى الموجودة فى نفس المكلف على اختلافهامن الطمع في جنته و الخوف من ناره ، اوعلمه بكمال المحبوب و انه اهل للعبادة الى غير ذلك ، وعليه فالامر المتعلق بالموضوع يكون دخيلافى انبعاث العبد بنحومن الدخالة لامن باب السببية والمسببية، بل بما انه محقق موضوع الطاعة ، فلا يمكن ان يقال ان الحكم بالنسبة الى الضرر من العلل التوليدية ، كمافى حركة اليدو حركة المفتاح و القتل والايلام، بل الاحكام لهاوجودات اعتبارية متستقلة ،فاذاوقف المكلف عليها فقد وقف على موضوع الطاعة ، فالمبادى الموجودة فى نفسه يحركه نحوه، فيأتى به ويترتب عليه الضرر احياناً ، وماهذاحاله لايمكن ان يقال : ان اطلاق اللفظ الموضوع لاحد هما على الاخر حقيقة وماذكره من ورود القضية فى مقام التشريع قرينة على ان المنفى هو الحكم الضررى على وجه الحقيقة ضعيف جداً ، اذماذكره قرينة على كون المراد من الضرر هو الحكم الضررى لانه موجب لكون الجرى على وجه الحقيقة .

منها : انماذكره من حديث الرفع او قوله (ص) لاضرر ليس اخباراً الى آخر ما افاده ، ضعيف غايته : فان هيئة الجملة المصدر بلا النافية للجنس موضوعة للحكاية عن الواقع ونفى مايليه نفيا اخبار يا كما في قوله لارجل فى الدار ونظائره فاطلاق هذه الهيئة الموضوعة للحكاية ، و ارادة انشاء النفى مجاز قطعاً بل لافرق بينه وبين سائر الموارد ، ويليه في الضعف قوله الآخر : من ان الاخبار والانشاء من المداليل السياقية لا مما وضع له اللفظ لما عرفت من ان هذه الهيئة موضوعة للحكاية عن الواقع حكاية تصديقية بحكم قضاء العرف والتبادر ، - وعليه - فلو قلنا :ان الانشاء قرينة من المداليل السياقية فاما ان نقول بان الهيئة غير موضوعة لشىء اصلا فيكون مهملة فهو كما ترى ؛ و اما ان نقول بكونها موضوعة لامر آخر غير الانشاء و الاخبار ؛ بل مباين لهما فهو اسوء حالا من مقدمه ، او تقول بانه امر جامع بينهما ، فهو اضعف لعدم الجامع بين الاخبار والانشاء بل اوضحنا الحال في الجزء الاول انه لاجامع بين المعانى الحرفية ، الاالجامع الاسمى فراجع(١) .

(١) واماماذكره المحقق الخراسانى فى تعليقته على الرسائل وجعله من اظهر الاحتمالات فسوف نرجع اليه عند نقد الاحوال فانتظر - المؤلف .

نقد الوجوه المذكورة حول كلام الشيخ الاعظم

ماذكرناه من الوجوه المحتملة او المنقولة كله راجع الى ماختاره شيخنا الاعظم في فرائده ورسالته واما البحث عما افاده بعض الفحول اوما افاده وحيد عصره شيخ الشريعة ، فسيوافيك البحث عنه بعد الفراغ عما قيل حول مختار الشيخ الاعظم ان شاء الله تعالى. غير ان هذه الوجوه كلها لايخلو من اشكالات مشتركه ، ومختصة بكل واحد و اليك الاشكالات المشتركة بين الجميع فنذكر منها اشكالين

الاول : استلزام كثرة التخصيص ولا شك في استهجانها وتوضيحه : ان الاحكام كما عرفت ليست عللا تامة للضرر ، ولاعلة توليدياً له و انما يسند اليه الضرر اسناد الشيء الى معده و الى ماله دخل في وجوده بنحو من الاعداد و ليس للاحكام شأن غير انها محققة لموضوع الطاعة ، واما احتمال كونها مبادى للانبعاث فليس له من الحق مسحة ، بل الانبعاث دائما من المبادى الموجودة في نفوس المكلفين من الخوف والطمع فان الانبعاث خارجاً مستند اليهما اخيراً بعد ماتحقق المبادى الاخر المقررة في محله من التصور والتصديق الى آخر ماذكروه ، (فعندئذ) لايتصور للحكم الاعتبارى والايجاب والزجر التشريعي شأن غير انه محقق لمركز الخوف والطمع وموضح لموضوع الطاعة والعصيان .

واما الضرر الخارجي فهو مستند الى نفس المتعلق الذى يباشر به المكلف و كونه مبدءاً له على اقسام ، فتارة يكون نفسه ضرريا بان يكون علة له وسببا توليديا له و اخرى يكون معداً ، و مماينتهي اليه الضرر و يكون ذاد خالة فيه بنحو من الدخالة ، و ان شئت فلاحظ العقد اللازم الضررى ، فان الحكم الشرعي المتصور في المقام انما هو اللزوم وهو ليس ضرريا ؛ بل البيع الخارجي ضررى ، فربما يكون بذاته ضرريا وقد يتصف به لكون الضرر يترتب عليه ترتبا ثانوياً او يترتب عليه بوسائط كثيرة بل ربما يكون البيع مبدءاً لورود الضرر على غير المكلف كما في بيع الشيء بارخص من قيمته السوقية فانه يوجب نزول السوق و ورود الضرر على الباقين الواجدين له ، او بيعه باغلى من قيمته الفعلية ، فانه يستعقب الغلاء والقحط ونزول

الضرر على فاقديه ، وربما يتضرر به الاهل والعيال والجار والشريك ، ففي هذه الاقسام لايتصف البيع بالضرر بنفسه ولايترتب عليه ترتباثا نويا بل البيع له نحوه خالة في ورود الضرر على غير مباشره .

اذا وقفت على ماذكرنا فنقول : لو كانت الاحكام الشرعية كمتعلقاتها تارة عللا تامة لـه ، واخرى معدات او كانت تـارة ممايترتب عليـه الضـرر ترتبـا اوليا ، واخري مما يرتب عليها ترتبا ثانويا او غير ذلك من الاقسام لصح للقائل ان يدعى «ان قوله ﷺ : لاضرر يختص بنفي الاحكام التي لها العلية و السببية التامة للضرر واما اذا كانت الاحكام من الامور التي لها نحو اعداد للضرر ، او ممايفتهى اليه بوسائط كثيرة فلا» وقد عرفت نفي كونها عللا للضرر في مورد من الموارد ، بل لها نحو خالة في وروده كدخالة المعدو اشباهه وعلى ماذكرنا فلا مجوز لهذا القول ولا مساغ لاختصاص قوله ﷺ بحكم دون حكم ، فان دخالة الوجوب في الوضوء الضرري في الضرر كدخالة لزوم الرهن المفروض كونها غير ضرري فان الحكم الشرعي فيهما دائما معد للضرر سواء كان المتعلق ضرريا اولا ، كما لامساغ لاختصاصها بالاحكام فان المتعلقات مثلها حرفاً بحرف . فلا مناص للقائل الا الالتزام بتخصيصات كثيرة مستهجنة ، حتى يختص قوله ﷺ بعدها بحكم دون حكم وضرر دون ضرر ومعد دون معد حتى لايلزم تأسيس فقه جديد ، والقول باختصاصها بالاحكام التي يكون متعلقاتها عللا تامة للضرر ، لامعداً له ، قول بلابرهان .

وقد صار الشيخ الاعظم الى الجواب عنه بان الجميع خرج بعنوان واحد لا بعناوين ولا استهجان فيه . وفيه مضافا الي ان قبح كثرة التخصيص لايدور مدار كون الخروج بعنوان واحد او بعناوين اذا كان المخصص منفصلا فلو قال اكرم كل انسان ثم اخرج عن العموم كل من له رأس واحد ، وصار العموم مختصة بمن له رأسان لصار كلاماً بشيعا ، اذ التعبير عن اكرام من له رأسان باذكر من الكبرى قبيح جداً ، ان اخراج هذه الموارد بعنوان واحد يحتاج الى جامع عرفي يقف عليه المخاطب عند التخصيص ولااظن وجوده ولو فرض وجوده الواقعي وفرض غفلة المخاطب عنه ، وكان التخصيص

بغير هذا الجامع عنده فلا يخرج الكلام من الاستهجان .

الثاني من الاشكالات المشتركة : ان المعروف عندهم هو ان قاعدة لاضرر دليل امتنانى اريد من وضعه الامتنان على العباد كحديث الرفع و دليل رفع الحرج ، و ماهو شأنه هذا ، ليكون آبيا عن التخصيص ، قل او كثر ، مع ان هنا احكاما كثيرة الهية ضررية مجعولة على العباد في الشرع من زكوته وخمسه ، وحجه وجهاده و كفارته و حدوده واسترقاقه ، وغير ذلك مما نجده في ابواب المكاسب من سلبه مالية امور لها مالية عند العقلاء كالخمر و آلات الطرب والاغانى ، والاعيان النجسة ؛ومايجيء منه الفساد محضافى نظر الشارع ، فان هذه واشباهه احكام ضررية على العباد فى عاجلهم ، ومع تشريعها كيف يمكن له ان يدعى بانه لم يجعل حكما ضرريا اصلا مع كون معظمها او اصولها او كثيراً منها ضرريا ، سواء بلغ التخصيص حد الاستهجان ام لم يبلغ وماربما يقال من انه ناظر الى الاحكام التى يلزم من اطلاقها الضرر دون مايكون مبناه على الضرر ، غير مفيد جداً ، فان قوله : لاضرر: عام يشمل كلا القسمين ، ناظر الى ان الشارع لم يجعل حكما ضرريا مطلقا فلو خرج ماكان طبعه على الضرر لكان ذلك بنحو من التخصيص ،اضف اليه ان دخول مايكون طبعه ضرريا اولى بان يكون مشمولا له من قرينه : وماربما يقال : من ان التخميس وتطهير الاموال باخراج الزكوة ليس ضرر عرفا ، قول بلا برهان فان سلب مالكية المالك عن خمس ماله اوعشره ضرر جداً اللهم الا ان يتمسك بذيل الانصراف وانه منصرف عن هذه العناوين وهو ليس ببعيد لكن هذا لايدفع اصل الاشكال لورود تخصيصات غيرها عليه خصوصا على ماقررناه

الاشكالات غير المشتركة

اما القولان الاولان اعنى جعل المقام من قبيل المجاز فى الحذف اوفى الكلمة على النهج المصطلح عندهم من دون ادعاء، فقد عرفت ضعفه فيما سبق وان تنزيل كلام البلغاء على هذه المنزلة يوجب سلب اى مزية منهاو ان جمال المحاورة ليس فى حذف المضاف كما تخيل فى قوله تعالى واسئل القرية ، اوفي استعمال لفظ فى معنى آخر

لعلاقة المجاورة فقط كما قيل في «جرى الميزاب» بل جمال المجاورة وحسنها في ادعاء ان الامر قد بلغ في وضوحه حتى وقف عليه القرية ، و انها كاهلها شاعرة بذلك و واقفة به، وان الماء لغزارته و كثرته صار الى حد كان الميزاب جاريا بنفسه فيعطى للمحل حكم المحال ادعاءاً وقد اوضحنا في الجزء الاول ان المجازات ، مرسلها واستعارتها كلها حقايق ادعائية فلا نعيد .

واما الحقيقة الادعائية التي اشار اليه الاعلام فلا يصح شيء منها في المقام اما ما افاده المحقق الخراساني من نفي الآثار بلسان نفي موضوعها ففيها ان الضرر ليس موضوعاً لهذه الاحكام، حتى تنفى بنفيه، فان ماهو الموضوع انما هو نفس العقد للملزوم، لا الضرر ولا العقد الضرري نعم لو كان لنفس الضرر اثر أبارزاً غير مرتب عليه، او كان الضرر قليل الوجود وعديمه امكن دعوي انه لاضرر ولاضرار وهو غير ماهو بصدده واما قياس المقام بقوله: يا اشباه الرجال ولا رجال ، فغير صحيح ، لان القائل يدعى ان تمام الحقيقة للرجال انما هو المروءة والشجاعة ، والمصارعة مع الابطال في معارك القتال فمن تقاعد عنها جبناً، لا يصح ان يعد رجلا، لكونه فاقداً لما هو الملاك ؛ و اما الاحكام فليس تمام الحقيقة للضرر ، حتى تنفى بنفيها بالقياس مع الفارق .

واما ما افاده في تعليقته على الرسائل واستنهض انه اظهر الاحتمالات من ان المراد : ان الشارع لم يشرع جواز الاضرار بالغير او وجوب تحمل الضرر عنه ، فان كان الضمير في قوله : تحمل الضرر عنه عائداً الى الشارع او الى الغير المقصود منه الشارع (على طريق الاستخدام) فهو يرجع الى مختار الشيخ الاعظم ، وان كان المقصود منه، المكلفين ، بمعنى عدم وجوب تحمل الضرر عن الناس وجواز الدفاع عنه و جواز تداركه على نحو التقاص ، فهو ضعيف غايته لا يقصر عما احتمله بعض الفحول كما سيجيء الاشارة اليه .

و اما الوجوه الاخر لتوضيح الحقيقة الادعائية فيرد على الجميع مع الاعتراف باختلافها في التقرير ، ان نفي الحقيقة من رأس ، وادعاء انتفائها في الخارج مع وجودها فيه انما يصح اذا نزل الموجود منزلة المعدوم اما لندرة وجودها و اما لقلعها لاجل

قطع اسبابها وعللها حتى يندر وجودها ، و كلا الشقين غير صحيح لكثرة وجود الضرر في الخارج وشيوعه ، ومجرد نهى الشارع عن الاضرار ؛ اوامره بالتدارك لايوجب ولايصحح نفي الضرر ، واما حديث قلع اسباب الضرر تشريعاً ، فيبطله كثرة الاحكام الضررية و كون اصول احكامه واساس دينه ، احكاما ضررية على العباد في عاجلهم في نظر العقلاء ، ومعه كيف يدعى أنه لاحكم ضرري في الاسلام ، و انه قلع اسباب الضرر، بعدم تشريع حكم ضرري ، فهل هذا الا كادعاء السلطان بانه لاسرقة في حوزة سلطنتي ، و حمى قدرتي ، مع كون مقربي حضرته من السرقة ، و بذلك يمكن ان يقال بانه اردء الوجوه بعامة تقريراته ، وانه لا يقصر عما افاده بعض الفحول الذي قال الاعلام بانه اردء الوجوه .

وماتمسك به الاعلام في تصحيح الدعوى من انه ناظر الى الاحكام التي ينشأ من اطلاقها لاالى ما طبعه على الضرر ، كدعوى ان الاحكام المذكورة ليست ضررية ، غير صحيح جداً اذ كما لايصح نفي الضرر عن صحيفة التكوين مع شيوعه فيها ، فهكذا لايصح ان ينفى مع كون اصول فروعه ، احكاماً ضررية عند العقلاء من جهاده وزكوته وحجه ، وخمسه ، وسلبه المالية عن اشياء هي احب الامتعة عند الناس ، «وبالجملة»: ان الكلام في مصحح الادعاء وقد عرفت انه لايصح نفي هوية الضرر تكوينا اوتشريعا الا بتنزيل الموجود منه منزلة المعدوم ، لندرته في الخارج اولاعدام علله التشريعية و لكن صحيفة التكوين مملوءة منه كما هو ظاهر ، والامر بالتدارك اوالنهي عن الاضرار لايصحح دعوى نفي هوية الضرر عن الخارج ، وصحيفة التشريع مشتملة على احكام تعد اصولا لفروع الدين وهي بعامتها ضررية عند العقلاء ، ومع هذا الشيوع في التكوين والتشريع ، لايصح ان يدعى ندرة وجوده ، ولاقلع اسبابه في التشريع ، و ماعرفت من حديث الانصراف فلو صح لايدفع الاشكال كما اشرنا اليه .

حول ماافاده شيخ الشريعة الاصفهاني

هذا حال الاحتمال الاول الذي اختاره الشيخ الاعظم وتبعه المشايخ والمعاصرون وقد عرفت ضعفه ، ويتلوه في الضعف ما نقله عن بعض الفحول ، وبما ان الاساتذة

والاعلام قداوضحوه حقه و ضعفوه غايته ،فيلزم علينا ان نضرب عنه صفحاً ونعطف عنان الكلام الى ما اوضحه فريد عصره شيخ الشريعة الاصفهانى ،آخذاً خلاصة مرماه من رسالته قال قدس سره: هذه هي الوجوه المحتملة في كلمات القوم والحق المتعين بالاخذ هو ان النفى بمعنى النهى عن الضرر ، وله اشباه ونظائر في الكتاب والسنة و اليك منها مايلي: قوله تعالى لارفث ولافسوق ولاجدال في الحج،وقوله عزوجل: فان لك في الحيوة ان تقول لامساس اى لاتقربني ولاتمسني،وقوله(ص): لاجلب و لاجنب ولاشغار في الاسلام، و قوله (ص) لاجلب ولاجنب و لااعتراض و قوله :لا خصاء في الاسلام و لابنيان كنيسة وقوله:لاحمى في الاسلام ولامناجشة،وقوله:لاحمى في الاراك،وقوله:لاحمى الا ماحمى الله ورسوله،وقوله:لاسبق الافي خف اوحافر اونصل،وقوله: لاصمات يوم الى الليل، و قوله : لاضرورة في الاسلام وقوله . لاطاعة لمخلوق في معصية الخالق ،و قوله : لا هجر بين المسلمين فوق ثلاثة ايام ، وقوله : لاغش بين المسلمين هذا كله في الكتاب و السنة و لو ذهبنا نستقصى ماوقع من نظائرها في الروايات واستعمالات الفصحاء نظما و نثراً لطال المقال و ادى الى كلال وفيما ذكرنا كفاية في اثبات شيوع هذا المعنى في هذا التركيب اعنى تركيب «لا» التى لنفى الجنس وفى رد من قال (١) فى ابطال احتمال النهي : ان النفى بمعنى النهى وان كان ليس بعزيز الا انه لم يعهد من مثل هذا التركيب الى ان قال ان الاذهان الفارغة لاتسبق الا الى هذا الوجه ، ثم ايد مقاله بان قوله : انك رجل مضار ولاضرر ولاضرار على مؤمن بمنزلة صغرى و كبرى ، فعلى المختار يصير معناه: انك رجل مضار و المضارة حرام وهو المناسب لتلك الصغرى لكن لواريد غيره مما يقولون صار معناه : انك رجل مضار والحكم الموجب للضرر منفى او الحكم المجعول منفى فى صورة الضرر و لا اظن بالاذهان المستقيمة ارتضائه - الى ان قال - و هو موافق لكلمات ائمة اللغة و مهرة اهل اللسان وقد نقل (قدس سره) كثيراً من عبائرهم التى قدمنا ذكرها عند البحث عن مفردات الحديث ثم قال : و ليعلم ان المدعى ان حديث الضرر يراد به افادة النهى عنه سواء كان هذا باستعمال التركيب

(١) يريد به المحقق الخراساني - المؤلف .

في النهي ابتداءاً اوانه استعمل فى معناه الحقيقى وهو النفى ولكن لينتقل منه الى ارادة النهى - الى ان قال - فالمدعي ان الحديث يراد به افادة النهى لانفى الحكم الضررى و لا نفى الحكم المجعول للموضوعات عنه و لا يتفاوت في هذا المدعى ان استعمال النفى فى النهى باى وجه وربما كانت دعوى الاستعمال في معنى النفي مقدمة للانتقال الى طلب الترك ادخل في اثبات المدعى حيث لايتجه (ح) ما يستشكل فى المعنى الاول من انه تجوز لايصار اليه انتهى الموارد الحساسة من كلامه .

و ما ذكرناه نزر من كثير من كلامه و هو قدس سره بالغ في اثبات مرامه و حاصل ما افاد : ان النفى اما مستعمل فى النهى ابتداءاً ، و اما باق على حاله ، لكن التعبير بالجملة الخبرية في مقام الانشاء طلباً لافهام شدة التنفر ، والانزجار عنه ، حتى يقف المخاطب الى الزجر الاكيد، وان المولى لايرضى باى وجه بوقوعه وصدوره ، كما ان المولى اذا اراد ان يطلع المخاطب على مطلوبية امر ومحبوبيته ربما اتى بالجملة الخبرية مخبراً عن وجوده حتى ينتقل المخاطب الى البعث الشديد، والارادة المؤكدة بحيث نزله منزلة الموجود .

والانصاف ان ماذكره اظهر مما احتمله القوم بحيث لودار الامر بين المحتملات المزبورة ؛ فالترجيح معه ، و لكن ما ذكره لا يتعين الا بابطال ما ذكروه من المحتملات على حذو ما ابطلناه، ومجرد كثرة الاستعمال لايوجب التعين مع كونه مجازاً سواء اريد منه النهى او اريد منه النفى كناية عن النفى على النحو الذى عرفت، فانه ايضا مجاز فان المعنى الحقيقى قد صار عبرة الى معنى آخر وهو انشاء النهى عن الاضرار ولو صح ماذكره لصح الامن هذا الطريق وهو ايضا مجاز كما لايخفى والحاصل ان شيوعه ليس موجبا لظهوره فيه ابتداءاً او مع تعذر الحقيقة مع انفتاح باب المحتملات التى افادها الاعلام الاان تدفع بما اوضحناه .

و الحاصل ان اطلاق النفى وارادة النهي و ان كان شايعاً كما استشهد من الشواهد الا انه ليس بمثابة يكون من المجازات الراجحة عند تعذر الحقيقة لان

استعماله فى غيره اشيع منه واليك مايلى من الروايات و الكلمات مما ورد على حذو هذا التركيب ، وقد اريد منه النفي بلا اشكال و نحن نذكر قليلا من كثير مما ربما يطلع عليه المتتبع في طيات الابواب و الكتب واليك بيانها . لا طلاق الا على طهر ، لاطلاق الا بخمس : شهادة شاهدين الخ ، لا طلاق فيما لاتملك ، و لاعتق فيما لا تملك ، ولا بيع فيما لاتملك ، لاطلاق للسكران الذى لايعقل ، لاظهار الا في طهر ، لا طلاق الا ما اريد به الطلاق ، و لاظهار الا ما اريد به الظهار ؛ ولا ايلاء حتى يدخل بها ، لانكاح للعبد ، ولاطلاق الا باذن مولاه ، لايمين للولد مع والده ، ولا للمملوك مع مولاه ، ولا للمرئة مع زوجها ، لارضاع بعد فطام ، لايتم بعد احتلام ، لاعتق قبل الملك ، لاطلاق قبل النكاح ، لايمين فى قطيعة لايمين في معصية الله ، لايمين فيما لايبذل ، لايمين فى استكراه ولا على سكر ولا على معصيته ، ولايمين الا بالله ، لا نذر فيما لايملكه ابن آدم ، لاسهو لمن اقر على نفسه بسهو ، لاسهو فى سهو لاسهو فى نافلة ، لا نذر في معصية الله لايمين لمكره الي غير ذلك من الروايات التى اريد فيها غير ماذكره ، و بذلك يظهر ان استعمال النفى فى النهى ليس على حد يوجب انصرافه اليه ، و عدم ظهوره فى غيره ، نعم لو دار الامر بين ماذكره القوم ، فما اختاره ارجح لخلوه عن كثير مما ذكرناه من الاشكال .

و قد حان البحث عما اشرنا اليه في مقدمة البحث من المختار في معنى هذه القاعدة ولم اعثر عليه فى كلام القوم وهو اقرب الاحتمالات بملاحظة اللفظ الوارد من طرق العامة ، وما روى في شأنها من طرق الخاصة .

حول المختار فى معنى الرواية

وتحقيق الحق ، وتمحيصه يحتاج الى ذكر امور سيوافيك بعضها فى رسالة الاجتهاد و التقليد .

الامر الاول : اعلم ان للنبى الاكرم مقامات ثلاثة (الاول) النبوة والرسالة وهو (ص) بما انه نبى ورسول ينبيء عن الله ويبلغ احكامه خطيرها وحقيرها حتى ارش الخدش ، (الثاني) الحكومة والسلطنة ؛ فهو (ص) سلطان الامة والحاكم بينهم ،

وسائس العباد في البلاد وهو بما ان له السلطنة و الحكومة ، يرسل سرية ويأمر بالجهاد ويعد القوة ، ويقضي على المتخلف الي غير ذلك من شئون الحكومة الالهية في الخلق ، والفرق بين المقامين اوضح من ان يخفى ، فانه (ص) بما انه نبي ورسول ليس له امر ولانهي ؛ ولابعث ولازجر بل كلما يأمر به اوينهى عنه فارشاد الى امره تعالى و نهيه فلو اطاع المكلف اوعصى ، فانما اطاع امر الله و نهيه ، و هكذا اذا عصى تكاليفه ، واما بالنسبة الى رسوله ومبلغ احكامه فليس له في ميادين التشريع امر ولانهي حتي يتصور الاطاعة والعصيان بالنسبة اليه ، فمثل الرسول و اوصيائه في تبليغ احكامه كمثل الفقهاء بالنسبة الى مقلديهم في انهم امناء الله في نشر احكامه و بسط تكاليفه ، من دون ان يكون لهم مولوية بالنسبة الى ما يبلغونه ، فلو قال الامام : اغسل ثوبك من ابوال مالايؤ كل لحمه ، فهو وان كان بصورة الامر لكنه ارشاد الى الامر الالهي وانه تعالى امر بكذا وامرني بتبليغه ؛ وماعلى الرسول الاالبلاغ ، فهكذا اذا تفوه به المقلد .

واما اذا امر بما انه سائس الامة وسلطانها ، فيجب اطاعته ويحرم مخالفته فلو خالف فانما خالف امر الرسول ونهيه ، ولو اطاع فقد اطاعه ، والاطاعة والعصيان عند ئذ ينسب الي الرسول ابتداءاً ويكون اوامرها ونواهيها (ح) مولوية ذات اطاعة وعصيان ؛ من دون ان يكون ارشاداً الى حكم الهي ، اوالى بعثه و زجره وان كانت هذه السلطنة مجعولة من الله تعالى بالنسبة اليه ؛ لكن الامر والجعل بعد ماتم واستتم ، يكون صاحب المقام ذا دستور و امر وزجر مستقلا ، والى ذلك يشير قوله تعالى : اطيعوا الله و اطيعوا الرسول واولي الامر منكم ، فامر باطاعة اولي الامر بما انهم اولياء الامة كما انه امر باطاعة رسوله واطاعة نفسه والى ذلك ينظر قوله عزوجل : وما كان لمؤمن و لامؤمنة اذاقضى الله ورسوله امراً ان يكون لهم الخيرة من امرهم و من يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالا بعيداً . الى غير ذلك من الآيات (الثالث) مقام القضاوة وفصل الخصومة عند التنازع في مال اوحق اوميراث و اشباهه ، فهو يحكم و يفصل ويقضي ويبرم بما انه قاضي الامة ، وحاكمها الشرعي في الامور الحسبية ، ويكون ما

قضى به لازم الاطاعة، ولا يجوز التخلف عنه، وهذه المناصب قد تجتمع في شخص واحد كما في نفس الرسول واوصيائه وربما يجعل الحكومة لشخص ، فيجب اطاعة قوله فيما يرجع الى شئون السلطنة دون ما يرجع الى شئون القضاوة ويجعل القضاوة لشخص آخر فيتبع قوله في شئونها من فصل الخصومة، وربما يكون شخص واحد قاضيا وحاكما والحاصل ان هذه مناصب ثلاثة ، ولكل واحد آثار والرسول مع انه نبي ورسول، ومبلغ سلطان حاكم يجب اطاعته في شئون الخلافة والسلطنة الالهية، وقاض يتبع قضائه في مختلف الامور، واليه ينظر قوله سبحانه: فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليما (النساء-٦٥) وسوف يوافيك البحث عن هذه المناصب عند البحث عن النيابة العامة للفقيه في محالها فانتظر .

الامر الثاني : اذا عرفت المناصب الثلاثة و وقفت على آثارها فاعلم : ان كلما ورد في الروايات من الرسول ووصيه من انه قضى اوامر ،فهو ظاهر في انه قضى به اوامر به، بما انه قاضى الامة ،وسائسها لا بما انه مبلغ الاحكام وناشرها حتى يكون ارشاداً الى امره وحكمه تعالى فان ذلك خلاف ظاهر اللفظ فلا يؤخذ حتى يقوم عليه القرينة (وبالجملة) اذا جاء في الاثر الصحيح ان الرسول امر به وحكم ؛اوقضى وابرم فهو ظاهر في امر الرسول نفسه وحكمه وقضائه بما ان له مناصب الحكومة والقضاوة لا بما انه مبلغ للحرام والحلال ،لما عرفت من انه ليس للرسول واوصيائه امر في احكامه وحلاله وحرامه تعالى وليس ذا امر ونهي ،ولا ذا بعث وزجر،فلو قال الراوي انه (ص) امر وقضى اقتضى ظهور اللفظ ان الامر امره و القضاء قضائه يجب الاخذ به ولا يعدل الى غيره من الارشاد الى امره تعالى الا بدليل .

ويرشد الى هذا انك قلما تجد امثال هذه التعابير (قضى ،امر، حكم) في غير الرسول والامير ،ممن حالت الاعداء بينهم و بين مناصبهم الشرعية من السلطنة والقضاوة ولم يساعد الزمان على قضائهم وحكومتهم ،ولكن تجدها كثيراً في الاثر المنقول من الرسول ووصيه عليهما السلام و (عليه) فلو دل دليل على ان المراد من قوله: قضى اوامر ،هو الارشاد الى حكمه تعالى وامره ،وحلاله وحرامه فنأخذ

بمقتضى الدليل والافا للفظ ظاهر فی انه الامر المولوی والقضاء والحكومة لاالارشاد الی حكمه وامره تعالي شأنه فانه مجاز لاحقيقة .

الامر الثالث : ربما يعبر عن الا وامر الصادرة عنهم عليهم السلام بما ان لهم منا صب السلطنة والحكومة والقضاوة ، بلفظة «قال» ويقال : قال رسول الله او امير المؤمنين لمن تخاصما في مال او ميراث ان المال لصاحب البينة ، وقال لاسامة: انت زعيم الجيش فاذهب بسريتك الی قطر من اقطار الشام ، لكن ذلك لا يضر بالمرام ؛ فان القرائن الحالية قائمة على ان الامر كان امراً سلطانيا وان قوله هذا قضاء بالحمل الشايع ؛ من دون ان يحتاج الی التعبير عنه بلفظة قضي او امر ؛ **ولك ان تقول** ان قوله : امر بكذا ظاهر في الامر المولوی السلطانی وان قوله : قضی ظاهر في القضاء وفصل الخصومة ، وإن قوله : حكم مردد بينهما ، واما ماورد فی الاثار من التعبير بانه (ص) قال فدلالته على انه كان امراً مولويا سلطانيا يحتاج الی قرينة دالة عليه ، واما اذا نقل بصيغ الامر فهي ظاهرة فی حد انفسها في الامر المولوي فالعدول عنه يحتاج الی دليل آخر .

الامر الرابع: فی سرد بعض الروايات الصادرة عنهم عليهم السلام بالالفاظ المتقدمة ؛ و نردفه بماورد عنهم عليهم السلام بغير تلك الا لفاظ غير ان القرائن متظافرة على ان الا وامر اوامر مولوية سلطانية وان الحكم حكم قضائی ، اما القسم الاول فنذكر منه غيضا من فيض

١ـ ماروا ه ثقة الاسلام عن ابی عبدالله عليه السلام قال : قال رسول الله صلی الله عليه وآله انما اقضی بينكم ؛ بالبينات والايمان .

٢ـ وعن تفسير الامام عليه السلام عن امير المؤمنين (ع) قال كان رسول الله يحكم بين الناس بالبينات والايمان

٣ـ روی ثقة الاسلام عن ابی عبدالله عليه السلام قال كان رسول الله يقضی بشاهد واحد مع يمين صاحب الحق .

٤ـ وعنه عليه السلام حدثنی ابی ان رسول الله قد قضي بشاهد ويمين ، الی غير ذلك

من الروايات ودونك اقضية الامام امير المؤمنين المروية بانه عليه السلام قضي في واقعة كذا و كذا ، وربما يبدل هذا بلفظ الاجازة كماعن ابى جعفر : قال لو كان الامر الينا اجزنا شهادة الرجل الواحد اذاعلم منه خير مع يمين الخصم في حقوق الناس فاما ما كان من حقوق الله عزوجل اورؤية الهلال فلا ، وفي بعض الروايات :اجاز رسول الله شهادة شاهد مع يمين طالب الحق : والمستفادمن الروايتين ان الاجازة ؛ اجازة سلطاني ، وتنفيذمولوى ؛ واليك بعض الروايات الحاكية لقضايا رسول الله بما انه سلطان .

٥- روى الكليني عن عقبة بن خالد ان النبى قضى في هوائر النخل (١) ان يكون النخلة و النخلتان للرجل في حائط الآخر فيختلفون في حقوق تلك فقضى بها ان لكل نخلة من اولئك من الارض مبلغ جريدة من جرائد هاحين بعدها.

٦- وعن الصادق عليه السلام قال : قضى النبى في رجل باع نخلا واستثنى عليه نخلة فقضي له رسول الله بالمدخل اليها والمخرج منها ومدى جرائدها .

٧- وعن ابى عبدالله عليه السلام : قال سمعته يقول قضى رسول الله في سيل وادى مهزور للزرع الى الشراك ؛ وللنخل الى الكعب ثم يرسل الماء الى اسفل من ذلك قال ابن عمير: ومهزور موضع واد .

واما القسم الثانى اعني ماورد بلفظة «قال» او «يقول» غير ان القرائن هادية الى المرادوان المرمى هوالحكم والقضاء فهى كثيرة واليك نقل بعض منها .

١- ماروا ه ثقة الاسلام عن عقبة بن خالد عن ابى عبدالله في رجل اتى جبلا فشق فيه قناة فذهبت قناة الاخر بماء قناة الاول قال فقال : يتقاسمان وفى نسخة (يتقايسان) بحقائب البئر الى آخرها ، و رواه الصدوق نحوه وزادوقضى رسول الله بذلك وقال : ان كانت الاولى اخذت ماء الاخيرة الخ : وقد اوردنا الرواية بتمامها في صدر الرسالة

٢ - ما رواه الشيخ في ابواب الجهاد عن ابى جعفر عن آبائه ، ان النبى قال : فاقتلوا المشتركين و استحيوا شيوخهم وصبيانهم ؛ ولا يبعد ان يكون الامر

---

(١) مساقط ثمراتها- المؤلف.

مولويا سلطانيا .(١)

٣ ـ ما رواه ثقة الاسلام عن ابى عبد الله في آداب الجهاد قال كان رسول الله اذا اراد ان يبعث سرية دعاهم فاجلسهم بين يديه ثم يقول : سيرو اباسم الله وبالله و في سبيل الله وعلى ملة رسول الله ﷺ لا تغلواولا تمثلوا و لاتغدر واولا تقتلوا شيخاً فانيا ولاصبياًولاامرئة ولاتقطعواشجراً الا ان تضطروااليها .

٤ـ مارواه الكليني عن ابراهيم بن جندب عن ابيه ان امير المؤمنين كان يأمر في كل موطن لقينا فيه عدونا فيقول : لاتقتلوا القوم حتى يبدؤ كم فانكم بحمدالله على حجة ، وتر ككم اياهم حتى يبدؤ كم حجة اخرى لكم فاذا هزمتموهم فلا تقتلوا مدبراًولاتجيزواعلي جريح ولاتكشفواعورة ولاتمثلوا بقتيل . هذابعض مايمكن ان يستشهد لما قصدناه واليك بيان ماهو المحصل من هذه الامور .

الغاية من القاعدة

اذا عرفت ما اوضحناه من الامور فاعلم ان المحتمل جداً بل هو المتعين حسب القرائن الواصلة ان قوله ﷺ : لاضرر ولاضرار ، بمعنى النهى عن الضرر ، لكن لابمعنى النهى الالهى كاكثر النواهى المذكورة فى الكتاب والسنة ، بل بمعنى النهى السلطانى والحكم المولوى وقدصدر عنه بما انه سائس الملة وقائدهاورئيس الملة واميرها ، و انه ﷺ نهى ان يضر الناس بعضهم ببعض ؛ و ان يجعل احد احداً في ضيق وحرج ومشقة وقد القاه ﷺ علي الوجه الكلى حتى يكون حجة على الكل في جميع الادوار وهو بما انه نهى سلطانى صدر عن نبي مفترض الطاعة ، يجب اقتفاء اثره واتباع قوله ـ هذا هو المدعى ـ واما ما يدل عليه فمن طرق العامة ما رواه احمدبن حنبل في مسنده برواية عبادة بن صامت ، حيث وقفت على انه رواه بلفظة «وقضى» ان لاضرر ولاضرار ثم ساق سائر الاقضية ، وقد اوضحنا ان لفظة «قضى وحكم و امر» ظاهرفى كون المقضى والمحكوم به من احكام رسول الله ﷺ بماهوسلطان ؛ او

(١) وهو بعيد جداً مع تظافر الاوامر على وجوب قتل المشركين من الله تعالى فى الذكر الحكيم وانه يجب قتلهم اينماثقفوا ـ المؤلف .

من قضائه بما هو قاض ومعه لامجال لحمله على انه صلى الله عليه وآله بصدد الحكم النازل اليه من عندالله ، اذ ليس المقام مقامه وظاهر الكلام على خلافه ، كما ان المقام ليس مقام فصل الخصومة والقضاء كمالايخفى فينحصر قوله : لاضرر فى كونه نهيا سلطانيا اراد به نهى الامة عن الاضرار و ايجاد الضيق و الحرج و لاينافى ما ذكرنا من انه نهى سلطانى مع ماتقدم منا ان لفظة « قضى » ظاهر فى ان الحكم المتلوّ له صادر عنه صلى الله عليه وآله بماهو قاض، فان ذلك صحيح اذا لم يقم قرينة على كونه ليس بصدد فصل الخصومة والقضاء كماعرفت .

ومايظهر من وحيد عصره شيخ الشريعة (قدس سره) من انه نهى الهى مستدلا بان شراح الحديث فسروه بانه : لايضر اخاه ، فى غير محله لماعرفت من ان جعل النهى ، نهيا الهيا ، مضافاً الى كونه خلاف ظاهر قوله : «قضى» ان المقام ليس من قبيل تبليغ احكام الله و كشف مراده كماان المعنى المعروف بين الاعلام بانه بصدد نفى الحكم الشرعي الضررى لا يجتمع مع رواية احمد بن حنبل ، اذ اى تناسب بين قضائه ونفى الحكم الضررى .

و ما استند اليه (قدس سره) من تفسير شراح الحديث لا يثبت مارامه ، فانه (قدس سره) نقل عبائرهم بانهم قالوا ان معناه : لايضر اخاه ، وهو لايدل على كون النهي من الله ، اومن قبل الرسول (ص) بما انه سلطان وحاكم ، لانبي و رسول و مبلغ للحلال والحرام ، بل كلامه ايضا غير صريح فى كون النهى ، نهياً شرعيا بل هو بصدد بيان النفى بمعنى النهى ، قبال ماافاده الاعلام ، و ان كان المتبادر منه كون النهى الهيا و حكماً شرعيا .

واما ماثبت وروده من طرقنا هو قضية سمرة والاثار الواردة من طرق الشيعة و ان لم يكن مصدرة بلفظة «قضي» ونحوه الا ان التأمل فى صدر القضية و ذيلها و الامعان فى هدف الانصارى حيث رفع الشكاية الى النبي (ص) ليدفع عنه الظلم ، والتدبر فى انه لم يكن لواحد منهما شبهة حكمية ولاموضوعية ، يورث الاطمئنان و يشرف الفقيه بالقطع على ان الحكم حكم سلطانى ، والنهى نهى مولوي من جانب النبى على

ان لايضر احداحداً وان من كان في حوزة حكومتي مصون من الضرر والضرار، والحاصل ان الانصاري لما كره ورود سمرة ذلك الرجل الفاسق الفاجر الذي سود صحيفة تاريخ حياته برده قول النبي والتجرى عليه رفع الشكاية الى رئيس الملة بعد ما شافه الانصاري نفس سمرة واتم عليه الحجة ، ولم يقبله حتى يرفع عنه الظلم ويحمى عنه ، حماية الحاكم والسلطان عن رعيته ، ومن يعيشون تحت ظل لوائه فاحضره النبي ، ونقل اليه شكاية الانصاري و امر عليه ان يستأذن عند و روده فابى سمرة عن قبوله ؛ فلما تأبى استبداله . بنخلة اخرى الي آخر ما في الرواية امر (ص) بقلع الشجرة خسماً لمادة الفساد ، وحكم بانه لايضر في ظل لوائي احداحداً ؛ و لايوقع احد حرجا وضيقاً على احد فلم يكن رسول الله (ص) بعد تلك المقاولات بصدد بيان حكم الله الواقعي حتى يفسر بان الاحكام الواقعية لاضرر فيها ، وانه لم يشرع حكماً ضرريا ، او بصدد بيان النهي الالهي الموجه الى عباده بلسان رسوله (ص) بان الله نهى ان يضر احداحداً ، بل هذا وذاك ، لايتباد ران ، اذا لوحظت القرائن الحافة بالكلام ، وان المقام لم يكن مناسبا لبيان حكم الله على اى وجه كان ، بل كان مناسباً لاعمال المولوية وانفاذ الكلمة حتى ينحسم مادة الفساد ، ويرتفع الغائلة ويحصل بها الطمأنينة لكل من يعيش ظل لواء الاسلام ، في حمى حكومة الرسول (ص) ويشاهد الباقون انه (ص) امر بقلع الشجرة ، وحكم ان الرعية ممنوعون عن الضرر والضرار دفاعاً عن المظلوم وسياسة للعباد .

فعلى ماقررناه يكون ماورد من طرقنا موافقاً لما عن طرق العامة المنتهية الى عبادة بن صامت الذي لم يشك فيه اثنان ، فقد صرحوا باتقانه وضبطه ، ويظهر من معاجم الشيعة انه من اجلائهم ، حتى روى الكشي عن الفضل بن شاذان ، انه من السابقين الذين شهدوا الغزوات والمعارك ، كبدر واحد والخندق وعامة المشاهد مع النبي (ص) وانه من الذين رجعوا الى امير المؤمنين نظراء : ابن التيهان وجابر بن عبدالله وخزيمة بن ثابت وابي سعيد الخدري ، وممن شهدوا العقبتين الى غير ذلك من كلمات الثناء التي تجدها في ترجمة الرجل في محالها ، و يؤيد اتقانه ان ماروى عنه احمد بن

حنبل من اقضية النبي - كما مثلناه بطوله - مروية بعين الفاظها اوقريبة منها في جوامعنا عن الصادقين، متفرقة في ابواب متفرقة ؛ غير ان صاحب المسند جمعها في رواية واحد (١) .

فذلكة المقام

والحاصل : ان الذي دعانا الى هذا الوجه ؛ انما هو تظافر القرائن على صحته وعدم الطمأنينة بما ذكره الاعلام في تفسير الحديث فان ما اختاره شيخنا الاعظم (رحمه الله) لم يكن خاليا من اشكالات غير منحلة - كما عرفت - اضف الى ذلك ان ما اختاره من المذهب يستلزم ان لا يكون الحديث من اقضية النبي (ص) مع انه من قضاياه بل قيل من اشهر ما قضى به النبي (ص) ولا يوجد اي تناسب بين صدر الواقعة وذيلها فان شأن الحديث وان كان غير مروي في كتب العامة الا انه مروي في كتبنا وقد عرفت ان الصدر متضمن رفع الشكاية من المظلوم عن الظالم الى رئيس الملة وسلطانها المطلق ؛ واي تناسب بينه وبين الاخبار عن نفي الحكم الضرري وعدم جعلها ؛ واي تناسب في تعليل قلع الشجرة بقوله : لاضرر ولاضرار مضافا الى عدم معهودية ما ذكره من المعنى من امثال هذه التراكيب الدارجة في كلمات الفصحاء الواردة في الآثار الشرعية عن بيوت الوحي ؛ فان الغالب انما هو نفي الاثر بلسان نفي موضوعه او النهي بلسان النفي ، واما نفي عنوان (الضرر) وارادة نفي ماله ادنى دخالة في تحققه فلم يعهد من هذا التركيب ؛ وقد اوضحنا ان الحكم الشرعي ؛ ليس علة او سببا توليد باللضرر وانما له ادنى دخالة في تحققه بما انه باعث اعتباراً نحو الموضوع الذي فيه الضرر ، وهو السبب الوحيد له .

واما ما افاده المحقق الخراساني من ان المعهود في مثل هذا التركيب هو نفي

---

(١) غير ان تصحيح آخر السند لا يفي بتصحيح الوسائط ، وقد تقدم عن سيدنا الاستاذ التصريح بان ما رواه احمد ليس حجة عندنا ، ذكره دام ظله في رد بعض الاعاظم حيث تسلم وروده ، مستقلا ، والظاهر ان غرضه الاستئناس وتوفير الشواهد والقرائن على ان الحكم حكم مولوي سلطاني - المؤلف .

الاثر بلسان نفي الموضوع وان كان صحيحاً غير ان المقام ليس من صغريات ما ادعاه، لما عرفت ان الحكم الشرعي ليس اثراً للضرر ، ولا الضرر موضوعاً له .

نعم: يمكن تصحيح ما ذكره بشرط ثبوت امرين : **الاول** قلة الاحكام الضررية في صفحة التشريع بحيث ينزل الموجود منه منزلة المعدوم **الثاني** : ادعاء انه لا شئون للضرر من الشئون غير الحكم الضرري كما لا شأن للرجل غير المروءة و الشجاعة حتى يصح ادعاء ان المسبب عين السبب فلو ثبت هذان الامران امكن نفي الضرر وارادة نفي الحكم الضرري بتنزيل الموجود منزلة المعدوم ، وانى يمكن اثباتهما اذ هو يستلزم ـ على مبنى المشهور في المجاز ـ استعمال اللفظ الموضوع للمسبب في السبب ، مع عدم ثبوت الامرين في حد نفسهما مضافاً الى غرابته و عدم معهوديته .

واما ما ايده وحيد عصره تبعا لشراح الحديث فهو احسن الوجوه بل هو المتعين غير ان الاختلاف بيننا و بينهم في منشاء النهي فيظهر منهم انه نهي الهي القاه رسول الله صلى الله عليه وآله على النحو الكلي و استند اليه في ردع سمرة عن الدخول بغير استئذان بل في امر الانصاري بقلع الشجرة كما يظهر من عبائره «قدس سره» واما على ما استظهرناه فهو نهي مولوي صادر عنه صلى الله عليه وآله بما هو سائس الملة ، ورئيسهم حسب القرائن التي اوردناها واظن ان هذا الوجه اصوب الوجوه فان ثبت اتقانه عندك وتعينه ، فهو من فضل الله تعالى ؛ والا فاجعله احد المحتملات لعل الله يحدث بعد ذلك امراً .

دفع توهم

يمكن ان يتوهم متوهم ان الرسول صلى الله عليه وآله قد استند في امره بالقلع والرمي بها على وجهه على قوله : فانه لاضرر ولاضرار ، وظاهر الاستناد ، والفاء المفيد للتعليل ، انه حكم الهي ، وقاعدة كلية من الله تعالى ؛ وهو (ص) اتكل على الحكم الالهي ، و امر الانصاري بقلعها ورميها فعلل عمل نفسه بالحكم الصادر من الله ، ولا يناسب ان يفسر عمل نفسه ويعلله بحكم نفسه ، و لكنه مدفوع ، وما ادعاه من الظهور ممنوع بل الظاهر خلافه ، فان الانصاري لما رفع شكواه الى النبي الاعظم واستدعاه النبي و امره بالاستئذان عند الدخول وهو كان رجلا مضاراً تخلف عن حكمه ، مست الحاجة

الى تأديبه فاصدر حكمه السياسي لحفظ نظام الامة وامر بقلعها ورميها الى وجهه ثم علل هذا الحكم التأديبي بالحكم السياسي الكلي وانه لاضرر ولا ضرار ، وانه لا يجوز ان يضر احد احداً في حوزة حكومتي ، وحمى سلطاني ، فعلى هذا يتوافق الجمل ويتضح التناسب بين المعلول (قلع الشجرة) وتعليلها (لاضرر ولاضرار) بلا ادنى تكلف فان كلا من المعلول و علته حكم سياسي تأديبي لحفظ النظام ، واما على ما افاده الاعلام فلا يتضح التناسب بينهما الا على تأويل سوف نرجع اليه في التنبيه الآتي ، «وبالجملة» : لا يصح تعليل حكمه بالقلع والرمي بانه لم يشرع حكما ضرريا ، او ان الله نهى عن ان يضر احد احداً ، مع ان نفس القلع ضرر ، والحكم به ضرري ، اضف الى ذلك : مرسلة زرارة فانها كانت مشتملة على قوله : «على مؤمن» فهذا التقييد يؤكد كون النفي بمعنى النهي ، وقد اوضحنا الوثوق بصدورها في صدر الرسالة ، فلا نعيده هنا و (ح) يتمحض النفي في النهي ، فاذا ضمت اليها القرائن الموجودة في صدرها وذيلها يسهل لك تصديق ما ذكرناه ويتضح انه نهي مولوي سلطاني ، لانهي شرعي الهي فتدبر .

تنبيهات - الاول

قد اورد الشيخ الاعظم في رسالته المطبوعة في ملحقات مكاسبه اشكالا و قال : ان في هذه القصة اشكال من حيث حكم النبي بقلع العذق مع ان القواعد لا تقتضيه و نفي الضرر لا يوجب ذلك لكن لا يخل بالاستدلال « انتهى » : قلت : كيف لا يخل بالاستدلال والحال هذه نعم ما اوضحه من الاشكال غير وارد على المختار لان المورد اعني قلع الشجرة من صغريات الحكم الكلي السلطاني السياسي ، و الامر به لاجل قلع مادة الفساد في المجتمع ، المتوقع في مثل المقام ، و اما على مختاره (قدس سره) فلا مساغ للقلع ، لان عدم تشريع الحكم الضرري ، او نهي الله تعالى عن الاضرار بالغير لا يستلزم قلعها والرمي بها على وجهه لانه ضرر واضرار بالغير بالحمل الشايع ، وما ربما يقال من ان قوله : لاضرر ولاضرار علة لوجوب استئذان سمرة عند الدخول ، والامر بالقلع لاجل حكومته و سلطنته الالهية ، ضعيف ضرورة مخالفته للتعليل المذكور في الموثقة فانه (ص) علل قوله اذهب فاقلعها وارم بها اليه ، بقوله : فانه لاضرر ولا

ضرار ، ومعه كيف يمكن القول بان الامر بالقلع لاجل حكومته و سلطنته الالهية .

واجاب بعض اعاظم العصر عن الاشكال بما هذا ملخصه : ان قوله (ص): لاضرر ليس علة لقلع العذق بل علة لوجوب الاستئذان وانما امر الانصاري بقلع عذقه لانه (ص) باصرار سمرة على ايقاع الضرر على الانصاري قد اسقط احترام ماله فامر (ص) بالقلع من باب الولاية العامة حسما للفساد هذا اولا :

وثانياً: لو سلمنا ماذكر الا ان هذا لاينافي القواعد لان لاضرر حاكم على قاعدة السلطنة التي من فروعها احترام مال المسلم الذي هو عبارة عن سلطنة المالك على منع غيره في التصرف في ماله ، لايقال : على فرض ان يكون احترام مال المسلم من فروع سلطنته وعدم كونه قاعدة مستقلة الا ان قاعدة السلطنة مركبة من امر وجودي وهو كون المالك مسلطا على التصرف في ماله بمايشاء وامر سلبي وهو سلطنته على منع غيره عن التصرف في ماله والضرر انما يرد على الانصاري من تصرف سمرة في ماله بمايشاء لامن منع الانصاري عن قلع عذقه فلاوجه لسقوط احترام ماله رأساً لانانقول : جهة السلطنة وان انحلت الى جزئين ايجابي وسلبي الا ان هذا تحليل عقلي لانها مركبة من حكمين فلامعنى لان يكون قاعدة لا ضرر حاكمة على احد جزئي السلطنة دون الآخر ، نعم الجزء الاخير من علة الضرر ابتداءاً أو بلا واسطة هو الدخول بلا استئذان الا انه حيث يكون متفرعاً على ابقاء نخلته في البستان فالضرر ينتهي وينشاء بالاخرة من علة العلل فينفي حق الابقاء ، وبالجملة ان سمرة لم يكن مالكا الا للنخلة وله حق ابقائها في البستان وهذا علة لجواز الدخول بلا استئذان فلو كان المعلول مستلزماً للضرر فدليل الضرر رافع لعلته ، لان الضرر في الحقيقة نشأ من استحقاق سمرة لابقاء عذقه فقاعدة الضرر ترفع هذا الاستحقاق لايقال فعلى هذا لزم ان يرتفع الصحة واللزوم في العقد الغبني مع انه ليس كذلك لانانقول : فرق بين المقام ومسئلة الصحة واللزوم فان الصحة و ان كانت متقدمة في الرتبة على اللزوم الا ان كل واحد منهما حكم مستقل ملاكا ودليلا ولاربط لاحدهما بالاخر ولاعلية بينهما واما المقام فان جواز الدخول بلا استئذان مع كونه مترتبا

على استحقاق بقاء العذق يكون من آثاره؛ فالضرر معلول الاستحقاق كما ان الضرر فى الوضوء معلول الايجاب الشرعى وان نشأ من اختيار المكلف « انتهى كلامه» وفيه انظار نشير الى مهماتها .

منها : ان استظهار كون القاعدة علة لوجوب الاستئذان لالامر بالقلع، مخالف لموثقة زرارة ، واليك لفظ الرواية «فارسل اليه رسول الله ﷺ وخبره بقول الانصارى وما شكا وقال : اذا اردت الدخول فاستأذن فأبي فلما ابى ساومه حتى بلغ به من الثمن ماشاء الله فابى ان يبيع فقال لك بها عذق يمدلك فى الجنة فابى ان يقبل فقال رسول الله ﷺ للانصارى اذهب فاقلعها وارم بها اليه فانه لاضرر ولاضرار» وظاهر الرواية يعطى كونه علة للامر بالقلع فقط ، اذ كيف يمكن ارجاعه الى الامر بالاستئذان مع هذا الفصل الطويل على ان امره ﷺ سمرة بالاستئذان انما وقع حين مشافهته اياه ثم انه ﷺ اعرض عنه ، وتوجه الى الانصارى وامره بالقلع معقبا امره بقوله : فانه لاضرر ، فكيف يمكن ان قوله لاضرر ؛ علة لوجوب الاستئذان مع انه لم يقله الا بعد التولى عنه ، والاعراض عن مشافهته .

منها : ان ماذكره : «ان سمرة لما اصر على الاضرار فاسقط ﷺ احترامه لاجل اصراره على الاضرار» مالم يقم عليه البرهان ، وهذه هى القواعد الشرعية والعقلية هل تجد فيها مايدل على ان الاصرار على الاضرار بالغير؛ يوجب سقوط احترام مال المصر وما افاده من ان للسلطان ان يأمر بالقلع حسماً للفساد ، صحيح ، لكنه لا يصح (ح) تعليل الحكم السياسى التأديبى بالحكم الشرعى الالهى اعنى قوله فانه لاضرر ولاضرار ، حسب ما اختاره القوم فى مفاده ، نعم على ما اخترناه من المعنى، فالتعليل صحيح جداً والمناسبة واضحة ، وظهور الموثقة محفوظ .

منها: ان جعل قاعدة احترام مال المسلم من فروع قاعدة السلطنة غريب جداً ومثله تفسير الاحترام بانه عبارة :عن سلطنة المالك على منع غيره من التصرف فى ماله، اذ اقحام احدى القاعدتين فى الاخرى ، مع كونهما قاعدتين مستقلتين عند العقلاء والشريعة دليلا وملاكا ، لاوجه له، فان قاعدة السلطنة اى تسلط المالك على ان يتصرف فى ماله

كيف شاء، ويتقلب فيه كيف اراد، هي من احكام المالكية وشئونها عند العقلاء وقد امضاها الشارع بالنبوى المشهور :الناس مسلطون على اموالهم،واما قاعدة الاحترام فهي عبارة عن كون المال واقعا في حريم المالك ، بحيث لايجوز لاحدان يتصرف فيه بغير اذنه ولو تصرف فيه واتلفه ضمن عوضه ، فالقاعدتان متغايرتان ملاكا ، كما انهما مختلفتان دليلا فاليك بعض ما يدل علي الثانية فمنه قوله(ص) في خطبة حجة الوداع فان دمائكم واموالكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا،في بلدكم هذا الى يوم يلقونه ،ومنه ما ارسله الصدوق عن رسول الله (ص) :سباب المؤمن فسوق، وقتاله كفر، واكل لحمه من معصية الله وحرمة ماله كحرمة دمه ونحوها موثقة ابى بصير عن ابي جعفر (ع) ومنه التوقيع المروى عن صاحب الزمان عجل الله تعالى فرجه لايحل لاحدان يتصرف في مال غيره بغير اذنه، الى غير ذلك .

فاتضح اختلاف القاعدتين في الملاك والدليل

منها :ان جعل قاعدة السلطنة مركبة من امر وجودى هو كون المالك مسلطا على التصرف في ماله ،وامر سلبى وهو سلطنته على منع غيره؛ خلط بين الشيء و متعلقه ، فان قاعدة السلطنة عبارة عن تسلط المالك على ماله والسلطنة على منع الغير يعد من شئون ذلك السلطنة ومن انحائها ،فالكثرة انما هي في المتعلق ،لافي نفس القاعدة اضف اليه، ان السلطنة على دفع الغير ليس امراً سلبيا ولو كان متعلقها ـ منع غير و دفعه ـ سلبياً مع ان متعلقها ايضا ليس امراً سلبيا كما هو واضح

منها : لو سلمنا ان القاعدة مركبة من امر وجودى وهو كون المالك مسلطا على التصرف في ماله كيف يشاء وامر سلبى وهو سلطنته علي منع غيره لكن دخول سمرة في منزل الانصارى فجأة بلااستئذان ليس من انحاء سلطنته على التصرف فى عذقه كيف يشاء،حتى تستدل بالقاعدة على جوازه ،بل من المقدمات الوجودية للتصرف في ماله ، ولا يعقل ان يكون قاعدة السلطنة منحلة الي السلطنة على الشيء ومقدمته الوجودية بما انها مقدمته .

اضف اليه ـ بعد الغض عما ذكر ـ ان سلطنة سمرة على ماله يستلزم سلطنته على جواز

الدخول الى بيت الانصارى والعبور منه الى عذقه ،ولما كان الدخول بلااستئذان ضرراً على الانصارى يرتفع بسلطته على الدخول بلا استئذان و اما سلطنته على الدخول مع الاستئذان وعلى سائر انحاء التصرف فى ماله ،وحرمة ماله ،فلم يدل دليل على ارتفاعها ،بل هى باقية تحت ادلة السلطنة والاحترام من دون دليل رافع .

التنبيه الثانى

ان ما اشتهر بين الاساطين من حكومة قوله (ص) : لاضرر ولاضرار ، على الاحكام الواقعية ، انما يصح على مختارهم في توضيح الحديث و تفسيره و اما على المذهب المنصور فهو حاكم على قاعدة السلطنة فقط ، لانه ورد لكسر سورتها ، و ان السلطنة على المال اذا استلزمت الضرر والحرج على الغير ، واوقعه في المشقة والمضيقة ، غير جائزة ولانافذة وقد تمسك بها نفس سمرة في رده لزوم الاستئذان فقال : « استأذن في طريقى الى عذقى » وهو (ص) بما انه سلطان الامة وزعيمها ورائس المجتمع وقائدها الاكبر ، وبما ان حكمه على الاولين حكمه على الآخرين منع الامة جمعاء عن الضرر والضرار ، وايقاع المؤمن في الضرر و المكروه ، نظير ايقاع «سمرة» اخاه الانصارى فيه بدخوله فجأة واشرافه على اهله مما كان هو يكرهه ، و ان السلطنة محدودة بحد لايجيء منه الضرر الى المؤمن واما رفع اللزوم في المعاملة الضررية كالغبن ، اورفع وجوب الوضوء الضرري وماضاهاهما مما اشتهر بينهم التمسك به ، فهو اجنبى عنه على المختار .

فان قلت : فما الدليل على رفع اللزوم في هذه الموارد ، ولو اسقطنا القاعدة عن الاعتبار في هاتيك المواضع ، فما الدليل على الخيار و اشباهه ، وقد يظهر من بعضهم ان القاعدة هو الدليل المنحصر في بعض الخيارات ؛ قلت : انحصار الدليل به ممنوع جداً ، فان من اوضح موارد النقض على المختار ، انما هو خيار الغبن ، و لايلزم من انكار جريان القاعدة فيه ، عدم الدليل على الخيار ، فان وجود الخيار في هذه الموارد عقلائى بما هو خيار الغبن ، واى دليل اوضح من بنائهم الذى لم يرده الشارع وجرى على ديدنهم فى احكام المعاملة غالبا ، وليس

الخيار عندهم لاجل وجود الشرط الضمني في المعاملة من مساوات الثمن والمثمن في القيمة السوقية ، حتى يكون من قبيل خيار تخلف الشرط ، كما ربما توهم نظيره في خيار العيب ايضا لان الملاك للرجوع عندهم في صورة الغبن بما انه مغبون ، وفي العيب بما ان المبيع معيب .

نعم بناء العقلاء على حل العقد اذا كان المبيع معيبا ، واما حله اذا كان احد المتبايعين مغبوناً ، فيتوقف جوازه عندهم على عدم بذل التفاوت ؛ فلو بذل فيسقط خياره عندهم ولا اظن ان يستفاد ازيد من ذلك من القاعدة لو كانت دليلا في خيار الغبن ؛ كما اعترف عليه الشيخ الاعظم ، وشيخنا العلامة اعلى الله مقامهما ، و نقل عن العلامة .

والحاصل ان استدلال الاعلام بالقاعدة على الخيار ، لايدل على انحصار دليل الخيار عليها ؛ فهذا ابن زهرة يمكن ان يستظهر منه عدم اعتماده على القاعدة في اثبات الخيار حيث قال و يحتج على المخالف بقوله ﷺ لاضرر ولاضرار (فتأمل) و يظهر من صاحب الجواهر انه اعتمد في خيار الغبن على الاجماع الذي ادعاه لا على القاعدة ؛ و«بالجملة» استدلال من استدل من الاعاظم من زمن الشيخ الى اعصارنا لايدل على الانحصار ، وانه لولاه لما امكن اثبات الخيار ؛ ولو سلم فالتالي لايعطي ظهوراً للرواية فان الظهور العرفي انما يقتنص من مجاريه ، وليس من طرقه ، بقاء عدة من المسائل بلا دليل اذ هو لايعطي الظهور ولايوجب ان نحكم بخلاف ظاهر الحديث ، الا ان يقال ان الاستدلال انما هو بفهم المشهور ، لاغير ولكنه ايضا غير سديد .

التنبيه الثالث

ان الممنوع انما هو الاضرار على الناس تسبيبا او مباشرة ، واما رفع الضرار او دفعه عنهم ، فالحديث اجنبي عنهما وهو من الوضوح بمثابة ، وعليه فلو توجه السيل الى دار الغير ، فلايجب عليه دفعه ولا توجيهه الى داره ، لرفع الضرر عن جاره ، كما انه لو توجه الى داره ، يجوز له دفعه عن داره وان استلزم جريانه بنفسه الى دار الغير نعم ليس له توجيهه الى دار الغير ، لدفع الضرر عن نفسه لكونه هو الاضرار ، و«بالجملة»

ماهو الحرام انماهو الاضرار على انحائه تسبيبا او مباشرة ، واما حديث الرفع والدفع عن الغير ، فهو خارج عن مفاده .

بقى الكلام فى الاكراه على الضرر ، فالظاهر حكومة حديث الرفع على دليل نفى الضرر باى معنى فسر سواء كان نهيا شرعيا او نهيا سلطانيا ، فان حديث رفع ما استكرهو احاكم على الرواية او على وجوب اتباع الرسول واولى الامر ، اعنى قوله تعالى : اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم وغيره ، او يقال بانصراف قوله (ص) : لاضرر ولا ضرار عن هاتيك الموارد ؛ مما لا يستند الضرر حقيقة الى المباشر بل الى امر المتوعد ، كالتولية من الجائر على وجه الاكراه ؛ فان الضار فى نظر العرف انماهو المكره ؛ لا المكره ، (بالفتح) نعم : القول بحكومة حديث الرفع على ادلة الاحكام على اطلاقها غير صحيح ؛ وقد نبهنا عليه فى الرسالة التى عملناها فى التقية ولايمكن الجمود على اطلاق الحديث والعمل به وان تحقق الاكراه ، كما اذا اوعده واكرهه على هدم الكعبة ، و احراق القرآن ، و ابطاله بحيث يقع الناس معه فى الضلالة ؛ اوامره على المعاصى الموبقة المهلكة ؛ ولااظن التزامهم بحكومة الحديث على مادل على حرمة تلك الافعال ، وان اوعده المكره بما لو اوعد به فى طلاق امرئته ، اوعتق عبده لتحقق الاكراه وصار الطلاق والعتق باطلين كما لو اوعده بالشتم والضرب ؛ ونهب مال يسير ، فان الايعاد بها يدخل الطلاق والعتاق لاجله تحت حديث الرفع ؛ ويحكم الطلاق وعديله ؛ بالبطلان الا ان ذلك الايعاد لايمكن ان يكون ملاكا للاتيان بالمحارم الموبقة ، والعزائم المذكورة ، بل لايجوز فى بعض الصور وان اوعده بالقتل وان ورد التقية فى كل شىء الا الدماء. وبذلك يتضح ، انه لو امره الوالى ، بهدم بيوت الناس وضربهم ، وسبى نسائهم ونهب اموالهم ، واوعده بما يتحقق معه اول مرتبة من الاكرام ، من الشتم و نحوه ، لا يجوز له ذلك وان اطلاق قوله : كل ما اضطر اليه ابن آدم فقد احله الله منصرف عنه ، وعلى ذلك فالاولى التفصيل بين الوضع والتكليف وان حديث الرفع حاكم على الاحكام الوضعية فى عامة مراتب الاكراه ، و اما التكليفية ، فالحق التفصيل

بين مهماتها وغيرها .

التنبيه الرابع

في تعارض الضررين او تعارض الضرر والحرج وغيرهما من الصور كما اذا استلزم التصرف في ملكه الضرر على الغير ؛ وقد نقل عن المشهور الجواز ونقل عدم الخلاف عن الشيخ وابن زهرة والحلي وكيف كان فالاولى بيان الصور المتصورة وبيان ماهو الضابط فيها فنقول ههنا صور .

الاولى : اذا دار الامر بين الضررين ولزم من تصرفه في ملكه الضرر على الغير ومن ترك تصرفه ، الضرر على نفسه **الثانية** : ان يتضرر الجار من تصرفه ، ولزم من تركه الحرج على نفسه **الثالثة** : عكس تلك الصورة ، فلو تصرف وقع الجار في الحرج ، ولو ترك التصرف تضرر بتركه **الرابعة** : ان يكون في تصرفه ضرر او حرج على الجار وفي تركه فقدان منفعة له **الخامسة** : تلك الصورة غير ان ترك التصرف لايلازم شيئاً من الضرر والحرج وفقدان المنفعة فيكون تصرفه لغواً لايصال الحرج والضرر على الجار **السادسة** : اذا دار الامر بين الحرجين فلو تصرف وقع الجار في الحرج ولو تركه ، وقع نفسه فيها .

بناء على ماذكرناه يمكن القول بجواز التصرف فيما لو استلزم ترك التصرف وقوع المالك في الضرر و الحرج ، لانصراف النهي عن الاضرار بالغير عن هذه الصورة لان حرمة الاضرار بالغير ، غير تحمل الضرر والمشقة عنه فما هو الحرام هو الاول دون الثاني فلايجب عليه تحملهما لدفع الضرر عن الجار . والمقام من قبيل الثاني دون الاول ، ولا يتوهم انه يلزم من جوازه جواز الاضرار بالغير ابتداء اذا استلزم تركه الضرر عليه ، لوضوح الفرق بين المقامين كما لايخفى ، ويلحق بهما اذا استلزم ترك التصرف ، فقدان منفعة خطيرة ، اذا حرج اوضح من حبس المالك عن الانتفاع بماله مدة لايستهان بها ، و اما غير هذه الصور ، فلا يجوز له التصرف لانه يعد اضراراً حقيقة بلا وجه ـ هذا ـ و الظاهر ان ما ذكرنا هو المحكم ولو قلنا بما اختاره الاعلام في تفسير الرواية ، لان القاعدة قاعدة امتنانية ، ولا امتنان في

الزام المالك بتحمل الضرر والحرج عن الغير ، او الصبر على عدم الانتفاع عن العين ، واما فى غير هذه الصور فمقتضى الامتنان ، عدم الجواز كما لو حفر بالوعة لمجرد الاضرار على جاره ، او غير ذلك من الهوسات .

اشكال ودفع

وقد يقال : اذا تعارض الضرران من جانب المالك والجار ، فمقتضى القاعدة سقوطهما و الرجوع الى قاعدة السلطنة او الى الاصول العقلية و الشرعية ومثله مالو كان المقام مما تعارض فيه الحرجان ؛ واما اذا كان احدهما حرجيا والآخر ضرريا فيمكن القول بتعارضهما وتساقطهما و الرجوع الى ماسبق فى الصورتين السابقتين اللهم الاان يقال بحكومة قاعدة لاحرج على الاخرى فيختلف صور المسئلة ففي تعارض الضررين والحرجين فالمرجع قاعدة السلطنة ، او الاصول الموجودة و فيما اذ اكان احد هما حرجيا والآخر ضرريا ، يقدم مافيه الحرج على مافيه الضرر لو قلنا بالحكومة والافيرجع الى قاعدة السلطنة او الاصول .

وقد يقال : ان منع المالك عن التصرف فى ملكه حرج مطلقا فيقدم جانب المالك في جميع الصور امـا لحكومته على قاعدة لاضرر او للتعارض و الرجوع الى قـاعدة السلطنة او الاصول الموجودة .

و في الدعويين مالا يخفى اما الثانية : فان القول بان منع المالك عن التصرف في ملكه حرج مطلقا غير صحيح ، فان الحرج هو المشقة و الضيق و الكلفة و مطلق المنع لا يستلزم ذلك نعم ربما يستلزم ذلك .

واما تعارض الضررين : فتقريره بما يلى : اذا كان تصرف المالك فى ملكه بحفر البئر ضرريا بالنسبة الى الغير ، فجواز حفره مرتفع بحكم القاعدة واذ اكان رفع هذا الجواز ضرريا بالنسبة اليه ، فهذا الضرر الناشى من رفع السلطنة ورفع الجواز منفى بحكم نفى الضرر فيتعارض دليل الضرر فى مصداقين من نفسه ، فان قوله (ص) لاضرر بحكم القضية الحقيقية منحلة الى قضايا كثيرة ، و ان تولد احد الضررين من رفع الضرر في ناحية اخرى .

وفيه : ان ذلك بمنزلة اعدام الدليل نفسه او مصداقاً من مصاديقه وهو غير معقول و الدليل الواحد لا يمكن ان يتكفل ما ذكر ، و قوله (ص) : لا ضرر و لا ضرار و ان كان انشاءاً لنفي الاحكام الضررية على مباني القوم ، حسب القضية الحقيقية ، غير ان الدليل الواحد ، لا يمكن ان يتكفل بجعل واحد ماذكر ، بان يكون معدماً لنفسه ؛ او مصداقاً من مصاديقه الذى هو هو بعينه ، و لا يقاس المقام بحكومة الاصل السببي على المسببي بان يقال . ان المقام من قبيل حكومة مصداق من الدليل على مصداق آخر ؛ وهو غير اعدام الشيء نفسه ، لانه قياس مع الفارق ـ وجه الفرق ـ ان الاصل في ناحية السبب يرفع موضوع الاصل المسببي اعني الشك تشريعاً (على مسلك القوم) فلا يبقى بعد جريانه موضوع لقوله : لا تنقض اليقين بالشك في ناحية المسبب حتى يكون الدليل معدماً نفسه ؛ فالحكم في ناحية المسبب مرتفع بالذات ؛ لارتفاع موضوعه وهو الشك من اجل الاصل السببي مع ان في كيفية حكومة الاصل السببي على المسببي كلاماً تعرضناه في الاصول وقررناها بما يدفع عنها الاشكال نعم لو لزم في مورد نفي « لا تنقض » نفسه بان يتكفل انشاء عدم نقض اليقين بالشك اعدام عدم النقض فهو ايضا محال ، و ما نحن فيه من هذا القبيل ، و التمسك بذيل القضية الحقيقية على فرض تسليمه لا يرفع الاشكال ، فان اعدام الشيء نفسه باطل ، و حديث الانحلال لا يصحح الامر الباطل ، على ان تفسير الانحلال بما ذكر من انشاء قضايا متكثرة غير تام عندنا ؛ وقد اوضحنا معنى الانحلال في محله ، و قلنا : انه ليس في البين الا انشاء واحد غير انه حجة على الناس في عامة موارده .

و ربما يقال : في تقرير تعارض الضررين ، ان جواز التصرف منفي بلاضرر و منع التصرف الناشي من لاضرر ايضا منفي بلاضرر فيتعارضان .

وفيه : ان شأن الحديث هو رفع الحكم اعني جواز التصرف ، لا اثبات الحكم أعني المنع من التصرف الذى هو حكم وجودى ، و رفع الحكم ليس حكما شرعياً حتى ينفى بلاضرر .

ثم ان بعض اعاظم العصر اجاب عن تعارض الضررين بان الحكم الناشي

من قبل لاضرر لايمكن ان ينفى بلاضرر ؛ لان المحكوم لابد ان يكون فى الرتبة المتأخرة من الحاكم حتى يكون شارحاً وناظراً اليه (١) والمفروض ان هذا الضرر الحادث متأخر عن لاضرر فكيف يكون حاكما على الأمر المتأخر «انتهى» .

وفيه : ان ذلك مبنى على ما اختاره في باب الحكومة و سيوافيك فى محله انه لا يشترط فى الحكومة التفسير والشرح ، على ان النظر الى المتأخر رتبة ممكن ؛ فاذا تولد من اجراء القاعدة حكم ضررى ؛ فلا مانع من نفيه بنفس هذا الدليل - كما في قوله : صدق العادل - فان الحكم مجعول على وزان القضايا الحقيقية؛ و الشارع نفى ورفع كل حكم ضررى محقق وجوده او مقدره في ظرف تحققه .

ومما ذكرنا يتضح حال تعارض الحرجين ؛ فانه كتعارض الضررين طابق النعل بالنعل واما حديث حكومة لاحرج على لاضرر فمما لااصل له بناءاً على مسلك القوم، اما اذا قلنا : بان دليل رفع الحرج، هو قوله(ص) : لاضرار؛ على ماعرفت مناتحقيقه، وانه بمعنى الحرج والكلفة والمشقة فواضح واما اذا كان دليله قوله تعالى :جاهدوا فى الله حق جهاده هو اجتبيكم وما جعل عليكم فى الدين من حرج ملة ابيكم ابراهيم هو سماكم المسلمين من قبل الحج ٧٨ : فمثل ماتقدم ، فان لسان الدليلين واحد و كلاهما انشاء لنفى الاحكام الضررية والحرجية على ماذهب اليه القوم فى معنى القاعدة، (وعليه) فحكومة احدهما على الاخر بعد اشتراكهما فى اللسان والمرمى بلاوجه

ولو قيل : ان لسان لاضرر نفى تحققه ولسان لاحرج بمقتضى الآية نفى الجعل وبما ان الجعل مقدم على التحقق يكون نفيه حاكما على نفيه يقال : ان باب الحكومة لابد وان يكون عقلائيا بحيث اذا عرض الدليلان على العرف يقدم احدهما تحكيما بلانظر الى النسبة بينهما وماذكر ليس تقديماً عقلائيا عرفيا كما لايخفي

---

(١) ودونك نقل عبارته الموجودة فى تقريراته المذكورة ص ٢٢٥ : فقال: فاذا نشأ ضرر من حكومة لاضرر فلايمكن ان يكون ناظراً الى هذا الضرر لان المحكوم لابد ان يكون متقدماً!! فى الرتبة على الحاكم حتى يكون شارحاله و ناظراً اليه وان هذا الضرر الحادث متأخر فى الرتبة عن قاعدة لاضرر ولعل بين التعبيرين فرقاً - المؤلف .

وبقى فى المقام ابحاث طفيفة وتنبيهات تعرض لها الا لاعلام غيران سيدنا الاستاذ طوى عنها الكلام بعد كون مبناه فى الحديث غير مبنى القوم ولعله يظهر انظاره دام ظله فيما بقى من المباحث من التدبر فيما افاد ، وعليه تعالى التوكل فى المعاش والمعاد ، تمت الرسالة بعونه فى شهر ذيقعدة الحرام من شهور سنة ١٣٧٥ وقد اعدنا النظر وكررنا البصر مرة ثانية فى محروسة كرمان ، صانها الله عن الحدثان وفرغنا عنه فى الثامن عشر فى شهر رمضان من شهور عام ١٣٨٠ من الهجرة النبوية حرره بانامله الداثرة مؤلفه : محمد جعفر السبحانى التبريزى ؛ عامله الله بلطفه العميم .

رسالة فی

الاجتهاد و التقليد

تقريراً لبحث

سيدنا الاستاذ الاكبر زعيم الحوزة العلمية

الحاج آغا روح الله الخمينی

دام ظله الوراف

لمؤلفه :

الحاج ميرزا جعفر السبحانی

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله بارىء النفوس ومفيض النعم ،والصلوة على نبيه و آله خيرة الامم ؛ وعلي الدعاة الى طريقته الحقة وشريعته المتقنة وسلم تسليماً .

اما بعد : فان هذه درر و فرائد .وغرر و فوائد ،التقطتها من بحث سيدنا العلامة الاستاذ الاكبر آية الله العظمي : الحاج آغا روح الله الخميني دامت اظلاله عند ما انتهى بحثه الى مباحث الاجتهاد والتقليد ،و لما كان ما افاده (دام ظله) غزير المادة ،طويل الذيل ، كثير النفع ،احببت ان افرزه عما تقدمه من المباحث فجاء بحمدالله رسالة تامة كافلة لبيان ماهو الاهم من المسائل .

قال دام ظله: ان دين الاسلام من اثبت الطرق دعائمه واوضح المذاهب شوارعه، عززجامعة البشر ـ فى احوج اوقاتها الى مصلح يهديها بعلمه الجم الى طريق الصلاح و يضمن لها نتائج النجاح ـ بوضع قوانين كلية ،ودستورات واضحة، يحصل بها حياتها وتتكفل سعادتها الفردى والاجتماعى .

ثم ان من اهم ما يحتاج اليه البشر فى حفظ نواميسه ونفوسه واجتماع شتات اموره ومتفرقاته ، هو جعل قائد بينهم يجب على الكل اطاعة قوله ،و تبعية فعله، وهو الذى يعبر عنه فى لسان الشرع والمتشرعة ـ بالحاكم والسائس ـ فللحرص على هذا النظام البشرى والترتيب المدنى اصدرت حكومة الشرع العالية ،قانون الحكومة ،فعينت لامهات المناطق حكاماً كباراً يضمنون سياسة المنطقة فى داخلها وخارجها ويحفظون توازن الجمعية فى كافة حركاتها، حفظاً لها عن التلف والاندحار، وسفك الدماء ،وقتل النفوس وتطرق اللصوص اليها من داخل وخارج حتى ينتظم

امورهم وينضبط كيانهم ومدنيتهم .

كما ان من مقتضيات القوى النفسانية ، الميل والتوجه الى القوى النفسانية والاحتراز والتباعد عن المضار ، وذلك يوجب نزاعاً في الحقوق و الاموال وربما ينجر الى الحرب والاحتدام فلدفع هذه المفسدة ، عيّن الشارع الصادق في كل صقع وجيل ، من يتبع قوله في حل خصوماتهم و مرافعاتهم ، ليكون قوله نافذاً وامره قاضياً ، وهذا ما يعبر عنه في لسان الشرع وائمة الدين - بالقاضي -، و كل من هذين الامرين راجع الى كيفية معاشهم في ادوار حيوتهم؛ ليخرجوا عن الوحشية الى المدنية ، حتى يتم نظامهم باحسن صورة وادق معانيه .

وهيهنا مقام ثالث وراء ما تقدم اعني به مقام الافتاء فان الاحكام الشرعية بابوابه الاربعة من عبادات ومعاملات وايقاعات وسياسات لما كان امراً نظرياً محتاجاً الى التعلم و التعليم؛ ولا يمكن لكل واحد منا عرفانها عن مآخذها العلمية ومداركها المتقنة، فان ذلك يعوق الانسان عن مهام اموره الدنيوية ؛ ارجع نظام الافتاء الى فقيه عالم بشرائع دينه ومذهبه وهذا هو الذي يدور في السنة المتشرعة - بالمفتي - ليكون مرجعا لاخذ الاحكام، ولما لم يكن كل فرد لائقا لاشغال هذه المناصب الخطيرة، والمقامات المهمة ، حدد الشارع هذا المقام بحدود و قيود ، بحث عنها الاساطين في كتبهم ؛ ولا يناسب البحث عن عامتها وضع الرسالة الا البحث عن شرطية الاجتهاد لمن يتكفل هذه المناصب واما بيان سائرها من عدالة وحرية ورجولية فموكولة الى محلها، ويقع البحث عن مقامات ثلث ، ولنقدم البحث عن الافتاء .

المقام الاول: في الافتاء ويقع البحث فيه في جهات :

الجهة الاولى : بيان من يجب عليه العمل برأيه ويحرم عليه الرجوع الى الغير

الجهة الثانية : في بيان من يجوز له العمل برأيه، ويكون مثاباً او معذوراً في العمل به شرعاً وعقلا .

الجهة الثالثة : في شرايط المفتي ، ومن يجوز له الافتاء .

اما **الجهة الاولى** : فالموضوع لوجوب العمل برأيه وحرمة الرجوع الى

الغير ؛ هو من كان ذا قوة وملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي من مداركها وان لم يستنبط فرعاً من الفروع فلو زاول الرجل مقدمات الاجتهاد، ومارسها ممارسة اكيدة ، بحيث حصل من تلك المزاولة قوة الاجتهاد ، ونال المرتبة القدسية، و ان لم يستنبط فرعاً واحداً ولم يرجع الى مسئلة واحدة بحيث يصدق في حقه فعلا انه جاهل بالاحكام ، يحرم عليه تقليد الغير؛ فيجب عليه استفراغ الوسع والبال لتحصيل الحكم الشرعي لان الدليل على جواز رجوع الجاهل الى الغير، ليس الا بناء العقلاء وما ورد في الكتاب والسنة من التحريص الى الرجوع ليس الا ارشاداً الى الفطرة المرتكزة وهو دليل لبي لا اطلاق له حتى يتمسك باطلاقه، خصوصاً اذا علم ان مؤدي الامارات و الاصول عنده قد يكون مخالفاً لرأي من يريد ان يرجع اليه بحيث لو استفرغ الوسع لوقف على خطأه في الاجتهاد ، فلا يعذره العقلاء لو رجع وبان خطأه والحال هذه.

وان شئت قلت: ان المتيقن او ما هو الظاهر من بناء العقلاء هو الجاهل الذي لا يتمكن فعلا من تحصيل الاحكام الواقعية من طرقه المألوفة ، فعليه ان يرجع الى المتمكن واما القادر على تحصيلها من طرقها ، بحيث لا حاجز بينه و بينها ، الا مراجعة الامارات و الاصول ، المجتمعة في الكتاب والسنة فخارج عنه بل يجب عليه بذل الجهد ، في تحصيل ما هو ضالته، وما يدور عليه وظايفه .

والحاصل : انه لو باشر وقام على تحصيل الاحكام الشرعية بنفسه فهو مأمون من العتاب والعقاب ، اصاب او اخطأ ، لكونه خبيراً فيما باشره ، والخبير قد يصيب وقد لا يصيب ، و اما اذا رجع الى الغير ، فلو كان الغير خاطئاً في اجتهاده ، فلا يعذر في مراجعته لانه من المحتمل جداً عدم خطائه فيما لو باشره بنفسه .

فان قلت : جرت سيرة العقلاء من اصحاب الصنائع و غيرهم على خلاف ذلك ، فربما يدفعون كلفة التدبر والتشخيص في امر الى ذمة الغير ، مع كون الدافع قادراً على القيام به بنفسه **قلت** : قياس التكاليف الالهية بما جرت السيرة عليه بين الصناعين قياس مع الفارق فان رجوعهم الى الغير لاجل تقديم بعض الغايات على بعض ، كتقديم الاستراحة والعيش ، على التعب والوصب او من باب الاحتياط والوقوف على نظر الغير ،

حتى يطمئن قلبه اذا حصل التوافق بين الرأيين اوغير ذلك ، مما لامساغ لها في الاحكام الشرعية، ومع هذا كله ،يمكن تقريب جواز رجوعه الى الغير ، بما يلي: ان ملاك رجوع الجاهل الي الغير ، ليس الا الغاء احتمال الخطاء والخلاف في نظر الغير ، لكونه غالب الموافقة و كثير الاصابة ، كما ان ذلك هو الملاك في العمل بالامارات وامثالها ، و هذا الملاك بعينه موجود ، في الجاهل القادر على الاستنباط ، فعليه ان يدفع كلفة الاجتهاد عن نفسه نعم لو استفرغ الوسع ، وصار مؤدى نظره مخالفاً لما رآه غيره لايجوز له الرجوع اليه لكونه مخطئاً في نظره .

هذا ولكنه لا يخلو عن غموض ، فان هذا يصح لو كان الاختلاف بين الفقهاء طفيفاً ،لا كثيراً ، والجاهل القادر علي بذل الجهد ،يعلم من نفسه انه لو تصدي لاستفراغ الوسع ؛لوقف على خطايا كثيرة في انظار من يريد الرجوع اليه ،ومعه كيف يجوز له الرجوع ، ومن المحتمل ان يكون للعجز دخالة في جواز الرجوع ، واما سيرة المتشرعة فالمتيقن منها غير ذلك، هذا وللمقال صلة فانتظر .

اما الجهة الثانيه اعني ماهو الموضوع لجواز العمل برأيه ، فيجوز لمن استفرغ الوسع في تحصيل الاحكام الشرعية من طرقها المألوفة لدى اصحاب الفن ،او بذل جهده في تحصيل ما هو العذر بينه و بين ربه ان يعمل برأيه ويستغني بذلك عن الرجوع الى الغير .غير ان ذلك يتوقف على مقدمات ومبادى كثيرة نشير الى اكثرها .

١- الوقوف علي القواعد العربية ومعرفة مفرداتها ،على حد يتوقف عليه فهم الكتاب والسنة ؛ولا يحصل ذلك الا بمزاولتها وممارستها على نحو يقف على قواعدها ومفرداتها،والكنايات والاستعارات التي تختص بالكتاب والسنة ،وسائر الخصوصيات التي لامناص للفقيه عنها .

٢- تمييز المعاني العرفية الدارجة بين الناس على اختلافهم ؛من المعاني العقلية الدقيقة ،التي لايقف عليها الا ثلة قليلة فان الكتاب والسنة ورد في مستوى الافهام المعمولة والمعاني الدارجة بين عامة الطبقات ،لااقول ان كل ما بين الدفتين

في الكتاب والسنة وارد على هذا النمط ،لان ذلك مجازفة في القول فانك ترى ان الكتاب اذا اخذ البحث عن المعارف الالهية والمطالب العقلية يأتي بما هو اعلى عن مستوى الافهام العادية ،بحيث لايقف على مغزاها الامن صرف اعمار أفي ذلك المضمار بل اقول انما ورد فيهما لاجل بيان الاحكام الشرعية ، والوظائف العملية ،ورد في موقف الافهام الرائجة ،والمعاني البسيطة التي تقف على حقيقتها ، كل واحد من الناس .

ولاجل ذلك يجب على الفقيه،الانس بالمحاورات العرفية، وفهم الموضوعات الدارجة بينهم ، والتجنب عن المسائل العقلية الفلسفية في فهم المعاني العرفية ، و المطالب السوقية ، فقد وقفنا على اخطاء كثيرة من الاعاظم صدرت من تلك الناحية .

٣- معرفة الاشكال الاربعة ، وشرائط انتاجها ، وتمييز عقيمها عن منتجها، ويدخل في ذلك معرفة العكس المستوى،و عكس النقيض مما يتوقف عليه الاستنباط في بعض المقامات وغيرها من المباحث الرائجة منه في غالب المحاورات،نعم لايجب الوقوف على تفاصيل الشرطيات والاقترانيات ،و اشباههما مما لاوقوف لتحصيل الحكم الشرعي عليه (١) .

٤- معرفة مسائل اصول الفقه ،وتحصيلها بادق وجه ، و اعنى عن مسائلها مالها دخالة في استنباط الحكم الشرعي ،ولها مقدمية لها، فلو ان الفقيه ،لم يتقن و لم يحقق حجية مسئلة خبر الواحد ،اوان المحكم فيما لانص على حرمة شيء او وجوبه هو البرائة،اوان المرجع في تعارض الروايات ماهو، وغير ذلك من المسائل الهامة ، لتعذر عليه الاستدلال في هذه الموارد و امثالها ،و توهم الاستغناء عنها ،

(١) الظاهر ان الاستدلال الفقهي لايتوقف على معرفة صناعة المنطق اصلا و ان الفطرة السليمة و الذوق الفقهي ، غنى عن ذلك ، والشاهد عليه هذه الكتب المدونة الفقهية الى اعصارنا فانك لا تجد فقيها فحلا يستدل على حكم شرعي بهذه القواعد الصناعية ، اللهم نادراً ، ولعله لصوغ ما ادركه بالذوق الفقهي في قالب الصناعة- المؤلف

بانه لم يكن في اعصار الائمة عين ولاأثر من هذه المسائل المدونة ، سخيف جداً ، للفرق الواضح بين اعصارهم و اعصارنا ، على ان بعض ماعددناه من المسائل كان منقحا عند اهل الاستنباط في تلك الاعصار ، كما هو واضح على من سبر ابواب الفقه ، وفصول الروايات .

والحاصل : ان معرفة مسائل اصول الفقه التي احتل في هذه الاعصارا لمكانة العظمى ، من اهم مايتوقف عليه رحى الاستنباط ، اذ لو لم يثبت عندها حجية قول الثقة اوصحة العمل بالظواهر ، ولم نعلم الوظيفة عند فقدان الدليل ، او كيفية الجمع ، فلايمكن لنا الاعتماد على قول الثقة او الظواهر عند الاستنباط ونصير متحيراً عند فقدان الدليل ، اوتعارضه فلابد للفقيه تنقيح هذه المسائل ، ومايقع في موقفها من البحث في عموم الالفاظ اوخصوصها ، مطلقها ومقيدها ، ومايشبهها من البحث في مفاد الا وامر والنواهي كل ذلك على نحو الاجتهاد ، على حسب مايسوقه الدليل .

ليت شعري ، ما الدليل على الاستغناء عن تنقيح هذه المباحث مع ان اكثر مدارك هذه المسائل موجود في الذكر الحكيم ، والروايات المأثورة ، والمرتكزات الفطرية العرفية العقلائية ، كما ان بعض مسائلها مما يستدل عليه من طريق العقل ، كاجتماع الامر والنهي ، فان مرجع البحث فيه الى انه هل يلزم على القول بـ الاجتماع اجتماع الضدين اوالنقيضين الذي اجمع العقلاء حتى الاخباري على امتناعه .

واما تدوينها في كتاب مستقل ، فليس من البدع المحرمة والمحدثات المذمومة ، اذ كل علم اذا كثر البحث حوله ، تشعب فنونه ، وصار لائقاً لان يدون في كتاب مستقل وماتمسك به الاخباري في الاستغناء عنه من ان الروايات المأثورة مقطوعة الصدور ، مما لايسمن ولايغني من جوع فانه على فرض صحته لايثبت مارامه ، ولايوجب الغناء عن كثير من مسائل اصول الفقه ، وبالجملة فدعوى الغناء مجازفة .

نعم : لابد من الاكتفاء في المباحث التي تعد مقدمة واقعية على الاستنباط بحيث لولاها لاختل نظامه ، وانفصم عقده ، و اما مالا دخالة لها في تحصيله ، فالاشتغال به ضياع للعمر ، وانحراف عن الهدف ، ولولا خوف الاطالة لعددت عليك

مسائل بحث عنها الاصوليون من قديم و حديث ، بحثاً ضافاً ، مع انه لايتوقف عليه الاستنباط في واحدة من المسائل ، فطالب السعادة الربانية، لامناص له عن ان يرجع الى مسائلها ، على نحو الطريقية والمقدمية ، فلايخوض في مسئلة الاولها دخالة في فروعه واستنباطه، ولاينظر اليه على انه علم برأسه ، وان الوقوف على مسائلها ، خطيرها و حقيرها ودقيقها ، كمال نفساني ، يطلب لانفسها ، اوان لها دخالة في جودة الذهن وتشحيذه ، كما انه ربما يروم به الالسن روماً .

ويمكن ان يكون هذا التطويل مصدراً لطعن الاخباريين في تدوين مسائل اصول الفقه ، كما انه هنها مصدراً آخر لطعنهم ، فانهم لاحظوا ، بعض ما الفه اصحابنا في اصول الفقه فرأوا ان المسائل المدونة فيها ، وطريق الاستدلال عليها ، يشبه او يتحد مع طريق العامة ، فزعموا ان مباني استدلالهم في الفقه ، عين ما حرروه في كتب اصولهم ، مع ان الواقف على طريق استدلالهم على الاحكام الفرعية ، جد عليم بانهم لم يتجاوزوا عن الكتاب و السنة قدر انملة ، واما الاستدلال على بعض الفروع ببعض الطرق التي لايرضى بها الا العامة ، فلاجل مصالح لايكاد يخفى على القارىء عرفانها ، فان تحكيم المسئلة من الطرق التي يرضى بها الخصم ، من فنون البحث والجدل ، وهذا لايستلزم جواز الطعن على رؤساء المذهب وعمد الدين .

٥ ـ معرفة علم الرجال ، وتمييز الثقة عن غيرها حتى يتضح عنده سند الرواية وحالها وانه داخل في اى واحد من اقسامها من المقبول والمردود ، ويدخل في ذلك معرفة المشايخ في الرواية وتلامذتها حتى يتضح عنده ارسال الرواية عن مسندها ، كما هو واضح لدى اهلها ، وتوهم الاستغناء عنه ، بان الروايات مقطوعة الصدور كما ترى ، او ان الميزان في حجية الرواية ، عمل الفقهاء بها ، فما عمل به المشهور نعمل به وان كان ضعيفا ، وما اعرض عنه لانعمل وان بلغ من الصحة بمكان ، ضعيف جداً فان مورد الاستنباط ربما يشتمل على صنفين من الروايات ، و قد عمل بهما عدة من الاعلام ، فلا مناص في ترجيح واحد من الصنفين من الرجوع الى احوال رواتهما ، على انه ربما لايحرز الاعراض ، ولا العمل فلا وجه لرفع اليد عن اطلاق ما دل على حجية

قول الثقة، فى هذا المورد، ولا يحرز كون الراوى ثقة الا بالمراجعة اليه

٦ ـ معرفة الكتاب والسنة ، وهى اهم المقدمات ، وعليها يدور رحى الاستنباط فى عامة الاعصار ، فلا منتدح عن الفحص عن مفرداتهما، لغة وعرفاً ، والقرائن الحافة ومعارضاتهما بقدر الامكان ، وما يمكن ان يصرفهما عن ظاهرهما، ويلحق بذلك، الوقوف على شأن نزول الآيات ، فربما يوجد فيه قرائن يصرف الكلام عن ظاهره ، والانس ، بنفس الروايات ، حتى يقف الفقيه على كيفية محاورتهم مع الناس ، وطريق استدلالهم على الاحكام ، فيحصل بالانس . ملكة يقتدر بها على فهم مقاصدهم ولا يحصل ذلك الا بالتدبر و التدقيق فى الروايات على نحو لا يخرج عن مستوى الافهام العرفية .

والى ذلك اشار الامام الصادق عليه السلام فيما رواه الصدوق فى معانى اخباره ، عن داود بن فرقد سمعت اباعبدالله عليه السلام يقول : انتم افقه الناس اذا عرفتم معانى كلامنا، ان الكلمة لتنصرف على وجوه فلو شاء انسان لصرف كلامه كيف شاء و لا يكذب ، وروى ايضاً فى عيونه باسناده عن الرضا عليه السلام قال من رد متشابه القرآن الى محكمه فقد هدى الى صراط مستقيم ، ثم قال ان فى اخبارنا محكماً كمحكم القرآن و متشابها كمتشابه القرآن فردوا متشابهها الى محكمها ولا تتبعوا متشابهها دون محكمها فتضلوا .

٧ـ الممارسة بالفروع الفقهية وتفريعها على اصولها حتى يحصل بذلك ملكة الاستنباط، فان الاستنباط من العلوم العملية التى لا ينالها طالبها الا بالعمل مرة بعد اخرى ،وهكذا .

٨ـ معرفة الشهرات المحققة الفتوائية وما اجمع عليه اساطين الفقه منذ دوّن الفقه فان العدول عنها خطأ محض ،ولا قيمة للرواية اذا اعرض عنه ،مدونها، وافتوا بخلافها ، فلاجل ذلك يجب الفحص عن كلمات القوم والبحث عن فتاوى قدمائهم الذين اخذوا الفقه والاحكام ،والاحاديث والروايات عن الحجج الطاهرة ،او عن تلاميذهم ، او مقاربي اعصارهم فان لفتاواهم و اجماعاتهم قيمة ، لا يوزن

بها فتاوي من تأخر عنهم، فان اكثر الاصول المصححة كانت موجودة عندهم وقد كان دأبهم الافتاء بمتون الروايات من دون تغيير، فلا غنى للفقيه عن مراجعة ما دونه الصدوقان والشيخان، خصوصاً شيخنا الطوسي، شيخ الطائفة الحقة، حتى يقف على المشهور والنادر.

٩- معرفة فتاوى العامة الدارجة في اعصار الائمة فان معرفة الموافق لهم، وتمييزه عن مخالفها، يتوقف على الخبروية في هذا المجال.

فاذا استنبط حكماً شرعياً على تلك الموازين وبذل جهده واستفرغ باله، يجوز له العمل بما استنبط، فيكون مثاباً لو اصاب، ومعذوراً لو اخطأ؛ بل هو مثاب على كل حال.

اما الجهة الثالثة: فما هو الموضوع لجواز العمل برأيه هو الموضوع لجواز الافتاء لغيره بلا تفاوت: هذا تمام البحث في هذا المقام. و سيوافيك البحث عنه على وجه الاستقصاء بعد الفراغ عن اثبات كون الفقيه حاكماً وقاضياً.

المقام الثاني البحث عن منصب القضاء

و قد ادرجنا البحث عن منصب الحكومة، و تحديد من يتصداها في هذا المقام، لاشتراكهما فيما هو الاصل الاولي في المقام، و في الادلة التي وردت لجعل منصبي القضاء والحكومة، للفقيه العادل، فلاجل ذلك صار المقام مقاماً واحداً.

فنقول: لما كان منصب القضاء و كذا عديله اعني منصب الحكومة، امراً مجعولا فلا ينفذ قضاء القاضي فيما رفع اليه امر قضائه وفصله؛ كما لا ينفذ حكم الحاكم فيما يدور عليه رحى الحياة المدني، الا اذا اعطى لهما هذان المنصبان ممن بيده الجعل والوضع وصارا مصدراً لتصديهما، من عند من له شأن النصب والرفع - فلاجل ذلك - لامناص من اتباع الادلة سعة وضيقاً في موضوعهما.

ماهو الاصل الاولي: الاصل الاولي في المقام هو عدم نفوذ حكم احد في المقام في حق آخر، قضاءاً كان او غيره والمراد من النفوذ، عدم جواز

التخلف عنه، وحرمة نقضه، وان كان مخالفاً للواقع ،ولا يتفاوت في ذلك اصحاب الوحي واوصيائهم واوليائهم ،لان ارتقائهم الى اعلى درجات الكمال لايقتضي نفوذ قضائهم وحكمهم فاصلا، بحيث يجب اتباعه في حد نفسه؛ مالم ينته امرهم الى من يحكم العقل بلزوم اتباع قضائه وحكمه نعم العقل الفطري يحكم بنفوذ حكم خالقه في عباده وخلائقه ،لكون حكمه تصرفاً في ملكه وسلطانه ،فهو جل سلطانه، سلطان الخلائق ،ومالك رقابهم ،لا بالجعل والاعتبار ،بل بالاستحقاق الذاتي، فاذاً نفوذ غيره يحتاج الى الجعل من ناحيته،والاعتراف له بهذا المنصب من جانبه تعالى و قد دلت الآيات والروايات والاصول على ان النبي و الائمة (ع) من بعده خلفاء الله في ارضه ، فوض اليهم امر الحكومة والقضاء ، فلهم الحكومة والسلطة بجعل من الله ، واعتراف منه عز شأنه ودونك بعض الآيات .

١- النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم .

٢ - يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير واحسن تأويلا (النساء - ٥٩) .

٣ - وما ارسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله (النساء - ٦٤) .

٤ - فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً (النساء - ٦٥) .

فان المراد من الاطاعة في الآية ليس الاقتفاء به فيما يبلغه من الاحكام والوظائف فانه صلى الله عليه وآله ليس له امر ولا نهي في ماتيك الموارد ، بل المراد اتباع قوله فيما له فيه امر ونهي ، حتى يكون الاقتفاء به طاعة ، والتخلف عنه معصية ، ولاجل ذلك يجب حمل الآية على ما يكون الامر والنهي من عند نفسه لا من عند الله ، وان كان الجميع منتهياً اليه تعالى ، لكونه هو الذي اعطى له منصب القضاء والحكومة ، فاعطى له حق الامر والنهي .

ثم الائمة من بعده ، خلفائه واوصيائه ، حكامه وقضاته على العباد و كم و كم

من الروايات المتواترة الدالة على ذلك ، بما لا نحتاج الى ايرادها .

انما الكلام في تحديد من نصب لاحد هذين المنصبين ، او كليهما في زمن الغيبة بعد قضاء الاصل المتقدم على عدم نفوذ حكم احد في حق آخر ، بعد ورود الادلة الدالة على ان القضاء والحكومة من شئون الخلافة من الله ، والنبوة والوصاية (١) فلا بد في الخروج عن مقتضى الاصل ، ومفاد الادلة ، من دليل قاطع يسهل لنا معه الخروج عن مقتضاهما .

فنقول : قبل الخوض في مفاد الروايات الواردة في المقام لا بد من التنبيه على امر وهو انا نعلم بالضرورة ان دين الاسلام ، اكمل الاديان واتمها ، وآخرها وخاتمها ، وان رسول الله جاء بعامة ما يحتاج اليه البشر في معاشه ومعاده الى يوم القيمة ، وقد صرح هو بنفسه في خطبة حجة الوداع وتظافرت الروايات منه ﷺ على انه كل امر خطير او دقيق ، الا وقد بينه واوضحه حتى ارش الخدش ، وما يحتاج اليه الامة ، بل هو من مهام امورهم ، واعظمها ، وجود السائس والحاكم ، والقاضي والفاصل في مختلف امورهم اذ لا حياة الا بهما ، ولا قرار ولا استقلال الا باستقرارهما في المجتمع الاسلامي ، فلو لم يعين (ص) تكليف الامة بعد حياته او في زمن غيبة اوصيائه ، لعاد ذلك نقصاً في شريعته المقدسة ، وصار ناقضاً ، لما خطب به في حجة وداعه : معاشر الناس ما يقربكم الى الجنة ويبعدكم الخ .

---

(١) قال تعالى شأنه : يا داود انا جعلناك خليفة فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله ص - ٢٦ . دلت بحكم «الفاء» على ان الحكم بالحق من شئون الخلافة ، فهو بما انه خليفة من الله جاز له الحكم بالحق . و من الروايات قول الصادق (ع) في صحيحة سليمان بن خالد : قال اتقوا الحكومة فان الحكومة انما هي للامام العالم بالقضاء العادل بين المسلمين لنبي او وصي نبي (الوسائل - كتاب القضاء ب ٣/٣

ومثله ما رواه اسحق بن عمار عن ابي عبدالله (ع) قال قال امير المؤمنين (ع) لشريح يا شريح قد جلست مجلسا لا يجلسه الا نبي او وصي نبي او شقي (الوسائل - كتاب القضاء ب ٣/٢) الى غير ذلك - منه دام ظله .

فلاجل هذا وذاك تحكم الضرورة بانه ﷺ اوضح امر الحكومة والقضاء وعين حدودهما ، و بين من يشغلهما ، بعد حياته وفي زمن غيبة اوصيائه ، ولم يترك الامة سدى خصوصاً مع اخباره عن تطاول الغيبة ، وانقطاع يد الامة عن اوليائه ، مع تحريمه الرجوع الى قضاة الجور ، وقضاة الطاغوت ، وان المأخوذ بحكمهم سحت و ان كان الحق ثابتا ، فهو ﷺ تكميلا لنبوته ، وتتميماً لشريعته عين تكليف الامة في زمن الغيبة اوامر باوصيائه ان يوضحوا لهم الطريق في هذا الباب حتى يندفع النقيصة ويتم الشريعة .

وما يقال : ان وجوده لطف وغيبته منا فلا يجب تعيين السائس علينا لتقصيرنا في غيبته لا يخلو عن خفاء فان وجوده وان كان لطفاً ، الا غيبته لمصالح ربنا اعرف بها ، لا لتقصير منا ، فان الشيعة في الحواضر والبوادي ، يناجون ربهم ويدعونه الى ان يعجل في اظهار وليه ، فهم غير مقصرون في ذلك حتى تكون الغيبة من ناحيتهم.

فاذا وقفت على قضاء العقل على انه قد خولت امور السياسة والحكومة والقضاء وفصل الخصومة الى افراد من هذه الامة فالقدر المتيقن منها هو الفقيه العادل العارف بشئون القضاء ، وفنون السياسة الدينية الاسلامية ، اضف الى ذلك ما ورد في المأثورات من تعظيم العلماء وتكريمهم وما مدح الله به ورسوله والائمة عليهم السلام من بعده تلك الطبقة الصالحة من انهم . ورثة الانبياء ، وخلفاء رسول الله ﷺ وامناء الرسل ، وحصون الاسلام ، وخير خلق الله بعد الائمة اذا صلحوا ، وانهم كانبياء بني اسرائيل ، وانهم كفيل ايتام اهل البيت وان مجاري الامور بيد العلماء بالله الامناء على حلاله وحرامه ؛ وانهم حكام ملوك الارض الى غير ذلك من الكلمات الضافية المطرية ، فان كل واحد من هذه الروايات وان كان قابلا للنقض والابرام في سنده ودلالته ، الا ان مجموعها يعطي ان المتيقن من تلك الورثة والخلفاء هو الفقيه على النحو الذي اشرنا اليه .

حول الروايات الواردة في المقام

١ - مقبولة عمر بن حنظلة ، رواه المشايخ العظام ، وتلقاها الاصحاب بالقبول بل عليها المدار في باب القضاء كما هو ظاهر لمن امعن النظر فيه ، ودونك متنها :

سئلت اباعبدالله عليه السلام عن رجلين من اصحابنا يكون بينهما منازعة في دين اوميراث فتحاكما الى السلطان اوالى القضاة ،ايحل ذلك قال عليه السلام من تحاكم اليهم في حق اوباطل فانما تحاكم الى الطاغوت وما يحكم له فانما يأخذه سحتا وان كان حقه ثابتاً ،لانه اخذبحكم الطاغوت -الى ان قال -قلت : كيف يصنعان قال ينظران الى من كان منكم ممن قدروى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا ،وعرف احكامنا فليرضوا به حكماً فاني جعلته عليكم حاكماً ومن رده فانما بحكم الله استخف،وعلينا قد ردوالراد علينا كالراد علي الله وهو على حد الشرك بالله قلت :فان كان كل رجل يختار رجلا من اصحابنا فرضيا ان يكونا ناظرين في حقهما فاختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم ،قال:الحكم ماحكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث واورعهما ولايلتفت الى مايحكم به الآخر - الخ . . .

دلت على ان المنصوب للقضاء والحكومة يجب ان يكون اماميا مقتدياً بائمة الشيعة ، آخذاً عنهم احكامهم ، معرضاعن غيرهم ، قائلابامامتهم . دون امامة غيرهم فالمخالف لاينفذحكمه وان كان حاكماً بحكمهم عليهم السلام كما انه يجب ان يكون فقيهاً مجتهداً فيماتقضى وتبرم وتنقض ، لان قوله عليه السلام «روي حديثنا ، و نظر في حلالنا وحرامنا ، وعرف احكامنا» لايصدق على غير الفقيه في هذه الاعصار ، لان غيره ليس ناظراً في حلالهم ولاحرامهم ،ولاعارفاً باحكامهم ، بل ولاراوياً لاحاديثهم فان الراوي في الاجيال الماضية كان مفتيا،بلفظ الرواية وسيوافيك بيان وجود الاجتهاد بالمعنى المصطلح في اعصارهم عليهم السلام على ان المتبادر من قوله (روى حديثنا) في المقام ان يكون رواية الحديث عنهم شغله ،وان يزاول به ويمارسه ولايكفي رواية حديث اوحديثين اواحاديث قليلة طيلة عمره فالعامي ، ومن لم يبلغ مرتبة الاجتهاد خارج عنه ،وان شئت قلت: ان ايراد هذه الجمل المتعاطفة و عدم الاكتفاء بواحدة منها ، يدل على ان الموصوف بها ثلة مخصوصة من الشيعة ؛مابرحوا يزاولون برواية الحديث ، والنظر في حلالهم وحرامهم ، ومعرفة احكامهم ، وهي ليس الاالفقهاء في هذه الاعصار .

ويمكن تقريب دلالتها بوجوه اخر

منها : قوله (ع) نظرفي حلالنا وحرامنا . . فان اضافة الحلال والحرام والاحكام الى انفسهم ، مع انه ليس لهم حلال ولاحرام ولااحكام ، اذ المشرع هو الله سبحانه ،والنبي والائمة من بعده محال احكامه وحملتها ،للاشعار على ان المنصوب لابد ان ينظر الى الفتاوى الصادرة والاخبار المروية عنهم (ع) وليس هذا الاشأن الفقيه ،لاالعامي ،اذهو غير ناظر الاالى فتوى الفقيه ،ومن يجب ان يرجع اليه في حلال الشرع وحرامه (١) .

منها :التعبير بـ« نظر» ،بعد ماقال روي . فانه دال على ان متعلقه يحتاج الى التدقيق والتفكير الذى هو الاستنباط في المقام واستفراغ الوسع في تمييز الحق عن الباطل .

منها :التعبير بـ « عرف » دون علم، فان عرفان الشيء غير العلم به؛ فان الاول ،يستعمل فيما اذااشتبه الشيء بين امور يشابهها من جهة اوجهات ،فاذاعرفه بخصوصياته وميزه عما يشابهها ،يقال عرف ذلك ،فالمقصود من هذا التعبير ،هو ان المنصوب للحكومة والقضاء،لابد ان يعرف الحكم الواقعي عن غيره،و يميز الحكم الصادر لاجل التقية او غيرها من الصادر لبيان الحكم النفس الامرى ،و لو بمعونة ماجعله الامام مقياساً لمعرفته،من الرجوع الى الكتاب والسنة، وفتاوى العامة .و عرفان الاحكام بهذا المعنى ،لايقوم به الا الفقيه لاالعامي ولا يتحملها غير من لم يبلغ مرتبة الاجتهاد .

منها :قوله :و كلاهما اختلفا في حديثكم .فان الظاهر هو الاختلاف في مفاد الحديث و معناه ، لافي نقله ، بان يروي كل واحد غير ماينقله الآخر، فلوسلم

---

(١) يمكن ان يكون الاضافة الى المتكلم لاجل اخراج المخالف الناظر الى الفتاوى الصادرة عن الخلفاء والصحابة ،والفقهاء من بعدهم ، لا لا خراج العامي الشيعي الناظر الى فتاوى مقلده ـ فتدبر ـ المؤلف .

فالا ختلاف النا شيء من هذه الناحية، ربما يكون من اجل تسليم احدى الروايتين ورد الاخرى ، لخلل في سنده اوجهة صدوره ،و ليس هذا الاشأن الفقيه لاالعامي .

منها :قوله (ع) : في مقام ترجيح احد الحكمين على الآخر ، الحكم ما حكم به اعدلهما و افقههما ، و قوله فيما بعد : ارأيت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة الخ فان ظاهره مفروغية كون القاضي والحاكم فقيها ، و لاشك في عدم صدق الفقاهة اوالافقهية على العامي.

ثم انه كما يستفاد من الرواية ، جعل منصب القضاء للفقيه ، كذلك يستفاد جعل منصب الحكومة والولاية عليه ايضا ، اذاى جملة يكون اصرح من قوله (ع) فاني قد جعلته عليكم حاكماً ، والحكومة لغة وعرفاً اعم من القضاء المصطلح ،بل القضاء من شئون الحاكم ودعوى الانصراف الى الحكم بمعنى القضاء وفصل الخصومة ، عند رفع الرافع غير مسموعة، اذلا وجه للانصراف ، فالفقيه كماهو منصوب من ناحيتهم للقضاء وفصل الخصومات ، منصوب للولاية والحكومة فيما يحتاج اليه المسلمون في حياتهم ومعاشهم، فيما يتصل باصلاح حالهم ، وتنظيم سياساتهم الدينية ، و كون الكبرى الكلية وارداً في مورد القضاء لايصير مخصصاً كمالايخفى .

اضف الى ذلك. ان قول الراوى في صدر الرواية : فتحاكما الى السلطان اوالقضاة الخ يدل على اعمية الموارد ، فان للسلطان شأن وللقضاة شأن آخر غالباً فان وظيفة الولاة ، حفظ نظام البلاد ، من تطرق الفساد ، باعمال السياسات الدينية وشأن القضاة رفع التداعى ،و القضاء بالحق الصراح، فهو (ع) نصب الفقيه بمقتضى عمومية الصدر ، للحكومة والقضاوة ، واعطى له ماكان للسلطان والقضاة ، و كون السراوى بصدد السؤال عن مسئلة قضائية بعده لايوجب اختصاص الصدر بها كمالا يخفى (١) .

(١) لايخفى ان السائل كان بصدد السؤال عن القضاء من اول الامر ، قبل هذا الصدر المفيد للعموم ، و ذلك قوله : سئلت ابا عبدالله (ع) عن رجلين من اصحابنا يكون بينهما منازعة في دين او ميراث الخ فان النزاع فيهما نزاع في مسئلة قضائية لا حكومية فقوله : فتحاكما الى السلطان الخ يفيدان الرجوع اليه لاجل القضاء فلايدل على ثبوت شأن السلطان ، للفقيه كمالايخفى- المؤلف .

في شرطية الاجتهاد المطلق و عدمها

ربما يقال ، باشتراط الاجتهاد المطلق في المنصب مستدلا بان الجمع المضاف اعني احكامنا ، يفيد العموم و كذا المصدر المضاف ، وعليه فلا يشغل منصة القضاء والولاية ، الا من يكون مجتهداً مطلقا ، عارفاً جميع الاحكام ، ولكنه ضعيف من وجوه :

الاول: ان الجمل المزبورة وان كانت صالحة لافادة العموم في حد نفسه ، الا ورودها في مقام المنع عن الرجوع الى حكام الجور وقضاة الطاغوت يمنع عن استفادة العموم فهي ليست بصدد بيان شرطية عرفان جميع الاحكام او بعضها ، بل الغرض ، بعث الشيعة الى من عرف احكامهم، وحلالهم وحرامهم، وردعهم عن المنحرفين عن بابهم المفتين بآرائهم واقيستهم واجتهاداتهم فورود الجملة في هذا المقام يمنع عن الاعتماد على هذا العموم ، على ان قوله عرف احكامنا، صادق عرفاً على من وقف على مقدار يعتد به من احكامهم في رفع الخصومات ، ولا يحتاج صدقه الى وقوفه لكافة ما يحتاج اليه الامة في شرايع دينهم، وقد مر ان المراد من قوله : روى حديثنا ، ليس هو رواية الحديث الى الغير ، ضرورة عدم دخالة هذا القيد ، بل هو كناية عن العلم بفتاوى الائمة ، واحكامهم ، لان الافتاء في الاجيال الماضية كانت بصورة نقل متن الرواية التي سمعها عن امامه او شيخه الذي اخذه من الامام .

الثاني : ان المعرفة الفعلية لتمام الاحكام لا يحصل لغير النبي والامام عادة فالحمل عليها يوجب لغوية هذا الجعل ، وحملها على قوة استنباط جميع الاحكام ليس اولى من حملها على المعرفة الفعلية لما يليه من الشئون ، او معرفته بمقدار معتد به بحيث يصدق في حقه انه عارف باحكامهم .

الثالث : لو سلم امكان معرفة عامة الاحكام فعلا ، فلا طريق للمترافعين الى عرفان هذا الشخص ، فلا معنى لجعل المنصب على من لا طريق الى معرفته فلا بد ان يحمل على معرفة الفعلية على الوجه المعتد به في امور القضاء والحكومة

بحيث يصدق في حقه الجمل المتعاطفة : روى حديثنا الخ . وعلى ذلك يحمل ما في صحيحة ابى خديجة ، كما سيوافيك بيانه .

فتلخص انه لادليل على اعتبار الاجتهاد المطلق فى الوالى والقاضى سواء فسر بالملكة والاقتدار على استنباط الجميع او المعرفة الفعلية لولم نقل ان الدليل على خلافه ، نعم لامناص من علمه باحكام الحوادث والوقائع ؛ والمرافعات التى يتصدى لها كل يوم وشهر.

حول مابقى من الروايات

هذا تمام الكلام حول الرواية المتلقاة بالقبول ، و بما انها بصدد التحديد والبيان فلابد من الاخذ بالقيود التى اعتبرها ، الا ماادل العقل و العرف على عدم دخالته ، كما انه لامحيص من تقييد المطلقات بها ودونك بعض مايمكن الاستدلال به .

١ـ صحيحة القداح : ان العلماء ورثة الانبياء ان الانبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً ولكن ورثوا العلم فمن اخذ منه اخذ بحظ وافر .

٢ـ ماروا ه الكلينى بسند ضعيف عن البخترى قال : ان العلماء ورثة الانبياء وذلك ان الانبياء لم يورثوا درهماً ولا ديناراً وانما اورثوا احاديث من احاديثهم فمن اخذ بشيء منها فقد اخذ حظاً وافراً . الوسائل كتاب القضاء باب ٢ـ الحديث ٨ .

تقريب الدلالة : ان مقتضى حذف المتعلق فى قوله : العلماء ورثة الانبياء ، كونهم وارثين عنهم فى عامة شئونهم ومنها الحكومة والقضاء الامادل الدليل على كونه من خصا يصهم (ع) ، فلا يصح هذا الاخبار علي النحو المفيد للعموم ، الا اذا جعل لهم الولاية والقضاء قبل هذا الاخبار . لايقال : ان تذييل الروايتين بقوله : ولكن ورثوا العلم ، وقوله : انما اورثوا احاديث من احاديثهم ، قرينة على ان المراد من التوارث هو التوارث فى العلم والحديث لافي كل الامور ، فلا ينعقد الاطلاق للصدر مع الاحتفاف بما يصلح للقرينية ؛ لانا نقول : اذهو انما يصلح لصرف الاطلاق لوكان الحصر

حقيقيا لا اضافيا وليس كذلك فان الحصر فى الجملتين اضافى في مقابل الدرهم والدينار كما هو لائح منهما عند الامعان، على انه لا يصح الحمل على الحصر الحقيقى، لانهم (ع) لم يورثوا العلم والحديث فقط، بل اورثوا امورا غيرهما من الزهد والتقوى، كما اورثوا الولاية والقضاء.

والاولى فى دفعه ان يقال: ان قوله العلماء ورثة الانبياء جملة خبرية بحتة، و يصح فى صدقه اذا كان العلماء ورثة لهم فى العلم والحديث، نعم لو كان بصدد الانشاء والجعل، امكن دعوى اطلاقه وان حذف متعلقه، مفيد لعموميته على اشكال فيه ايضا كما لا يخفى (١) هذا وقد ادعى النراقى تواتر مضمونهما ونحن لم نقف على غير ما ذكرنا.

٣ ـ مشهورة ابى خديجة (٢) قال بعثنى ابو عبدالله (ع) الى اصحابنا فقال قل لهم اياكم اذا وقعت بينكم خصومة او تدارىء فى شىء من الاخذ والعطاء ان تحاكموا الى احد من هؤلاء الفساق، اجعلوا بينكم رجلا قد عرف حلالنا وحرامنا

---

(١) اضف الى ذلك ان قوله: العلماء ورثة الانبياء لا يخلو اما ان يكون انشاءاً او اخباراً، فعلى الاول فهى انما يتم فى الامور القابلة للجعل كمناصب الولاية والقضاء لا فى مثل العلم والحديث والتحلى بالفضائل التى هى من اوضح ما اورثوه، ولا يحصل الا بالاكتساب وبذل الجهد، لا بالانشاء اللفظى فعلى الثانى؛ فهو يكشف عن سبق الجعل لمثل الولاية والقضاء فلابد من الاتباع للمكشوف ولحاظه سعة وضيقا وحيث لا طريق الى لحاظه فلابد من الاكتفاء بالقدر المتيقن وهو لا يفيد الا طفيفاً ـ المؤلف.

(٢) انما سميت مشهورة لاشتهار العمل بها على ما قيل وان كانت ضعيفة السند و دونك سندها: روى الشيخ باسناد صحيح عن محمد بن على بن محبوب عن أحمد بن محمد (بن عيسى) عن الحسين بن سعيد عن ابى الجهم عن ابى خديجة، ورجال الرواية كلهم ثقات، غير ان المظنون ارسال الرواية اذ يبعد ان يروى الحسين بن سعيد الذى ادرك عصر الرضا والجوادين، عن ابى الجهم الذى هو بكير بن اعين وقدمات فى حيوة الصادق (ع) بلا واسطة، كما هو غير خفى على من لاحظ طبقات الرواة ـ منه دام ظله.

فاني قدجعلته عليكم قاضيا واياكم ان يخاصم بعضكم بعضا الى السلطان الجائر.

تقريبه على حذو ماعرفته في المقبولة وان كانت المقبولة اوضح دلالة ولا يبعد دلالة المشهورة ايضا على جعل منصبي القضاء والحكومة ، على الفقيه العارف بالحلال والحرام ، اما منصب القضاء فواضح واما منصب الحكومة فلا طلاق صدرها اعني وقوع الخصومة في شيء من الاخذ والعطاء سواء كانت راجعة الى الولاة او القضاة ويؤكد ماذكرنا مافي ذيلها من قوله : واياكم ان يخاصم بعضكم بعضا الى السلطان الجائر ، فان ماكان يتصداه السلطان في تلك الاعصار غير ماكان يتصداه القضاة منهم ، بل كان لكل شأن .

٣ ـ صحيحة ابي خديجة : قال قال : ابوعبدالله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام اياكم ان يحاكم بعضكم بعضاً الى اهل الجور ولكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم فاني قدجعلته قاضيا فتحاكموا اليه . وهو يدل على ثبوت منصب الولاية للفقيه كالقضاوة ، فان المراد من اهل الجور ، هم الولاة والحكام ، واما القاضي فهو حاكم بالجور ، كما لا يخفى (١) .

وهذه عمدة ما يمكن ان يستدل به على ثبوت المنصبين للفقيه في زمن الغيبة مضافاً الى الضرورة والاجماع على ثبوت القضاء للفقيه فيها ، وقد عرفت منا دلالة الادلة على ثبوت الحكومة والولاية له فيها في الجملة ، واما حدودها وقيودها ومقدار ولايتها ونفوذ امره فموكول الى محله .

ثم انه ربما يستدل ببعض الروايات القاصرة سنداً ودلالة لا بأس بالاشارة الى بعضها .

منها : التوقيع الرفيع واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة احاديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله عليهم ، وفيه : انه قاصر السند ومنها : رواية تحف العقول ، مجاري العلماء على يد العلماء بالله الامناء على حلاله وحرامه ؛ وفيه ان التدبر

(١) غير ان ما ذكره دام ظله ، تدقيق علمي خارج عن مستوى الافهام العرفية فان العرف يعد الجميع من الدرة الى الذرة اهل الجور والظلم ـ المؤلف .

في الرواية صدرها وذيلها يقضي بورودها في حق الائمة مضافاً الى ضعف السند و منها ما رواه في الفقه الرضوي من تنزيل الفقهاء منزلة انبياء بني اسرائيل، و فيه : انه ضعيف السند .

في استقلال العامي في القضاء وعدمه

وقد استدل على صحة قضائه بوجوه :

منها :قوله تعالى :ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها و اذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل ان الله نعما يعظكم به ان الله كان سميعاً بصيراً (النساء - ٥٨) بتقريب ان الخطاب شامل للمجتهد والعامي المقلد العارف بالعدل ، فاذا وجب عليه الحكم بالعدل وجب القبول والا لزم لغوية ايجاب الحكم بالعدل نظير ما قرروه من الملازمة بين حرمة الكتمان و لزوم القبول . وفيه : ان المخاطب في صدر الآية ، من عنده الامانة وفي ذيلها من له الحكم والقضاء لاعنوان :الناس ،ولا المؤمنين ، فلا اطلاق له من هذه الجهة ،و يصير محصل الآية ان من عنده الامانة فليردها الى اهلها ،و من له الحكم والقضاء فليحكم بالعدل ، و اما الحاكم فمن هو؟ !فلابد ان يحرز بدليل آخر وان شئت قلت : انه بصدد بيان لزوم الحكم بالعدل ! لاصل لزوم الحكم والقضاء بين الناس ،فلا اطلاق لها من هذه الناحية .

ويؤيد ماذكرنا :من ان الخطاب متوجه الى من له الحكم،وفرغنا عن كونه حاكماً ،مارواه الصدوق عن المعلى بن خنيس عن الصادق (ع) قال قلت له قول الله عزوجل ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها و اذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل ،فقال : عدل الامام ان يدفع ما عنده الى الامام الذى بعده؛ وامر الائمة !ن يحكموا بالعدل وامر الناس ان يتبعوهم .وما ذكره (ع) تفسير وتوضيح لما يعطيه الآية بنفس ظهوره ، على ان مناصب القضاء والحكومة ، لم يكن لمطلق الناس ،منذ هبط الانسان الى مهد الارض بل كان لطبقة مخصوصة من الامراء والملوك

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله بارىء النفوس ومفيض النعم ،والصلوة على نبيه و آله خيرة الامم ؛ وعلي الدعاة الى طريقته الحقة وشريعته المتقنة وسلم تسليماً .

اما بعد : فان هذه درر و فرائد ،وغرر و فوائد ،التقطتها من بحث سيدنا العلامة الاستاذ الاكبر آية الله العظمي : الحاج آغا روح الله الخميني دامت اظلاله عندما انتهى بحثه الى مباحث الاجتهاد والتقليد ،و لما كان ما افاده (دام ظله) غزير المادة ،طويل الذيل ، كثير النفع ،احببت ان افرزه عما تقدمه من المباحث فجاء بحمدالله رسالة تامة كافلة لبيان ماهو الاهم من المسائل .

قال دام ظله: ان دين الاسلام من اثبت الطرق دعائمه واوضح المذاهب شوارعه، عززجامعة البشر - فى احوج اوقاتها الى مصلح يهديها بعلمه الجم الى طريق الصلاح و يضمن لها نتائج النجاح - بوضع قوانين كلية ،ودستورات واضحة، يحصل بها حياتها وتتكفل سعادتها الفردى والاجتماعى .

ثم ان من اهم ما يحتاج اليه البشر فى حفظ نواميسه ونفوسه واجتماع شتات اموره ومتفرقاته ، هو جعل قائد بينهم يجب على الكل اطاعة قوله ،و تبعية فعله، وهو الذى يعبر عنه فى لسان الشرع والمتشرعة - بالحاكم والسائس - فللحرص على هذا النظام البشرى والترتيب المدنى اصدرت حكومة الشرع العالية ،قانون الحكومة ،فعينت لامهات المناطق حكاماً كباراً يضمنون سياسة المنطقة فى داخلها وخارجها ويحفظون توازن الجمعية فى كافة حركاتها، حفظاً لها عن التلف والاندحار، وسفك الدماء ،وقتل النفوس وتطرق اللصوص اليها من داخل وخارج حتى ينتظم

الواقعة ، فهو اذن عالم بشيء من قضايا مقلده ، لا بشيء من قضاياهم ، واما ان يستند الى اخباره عن قضاياهم ، فهو لا يتجاوز عن كونه خبر أمر سلا لا يجوز الركون اليه ولو صح له السند ، فلا يجوز له العمل لانه يحتاج الى الفحص عن المعارض ومخصصه ومقيده ، وهو خارج عن حيطة اقتداره والحاصل ان قوله: يعلم شيئاً من قضايانا، مختص بالفقيه او منصرف اليه ، ولو استدل به على جواز استقلال المتجزى في القضاء لكان له وجه .

منها : صحيحة الحلبي قال قلت لابي عبدالله عليه السلام : ربما كان بين الرجلين من اصحابنا المنازعة في الشيء فيتراضيان برجل منا فقال ليس هو ذاك انما هو الذي يجبر الناس على حكمه بالسيف والسوط (الوسائل ب ١ - ٨) ومركز الاستدلال امران ، اطلاق قول الراوي : رجل منا وشموله للفقيه وغيره وان شئت قلت . ترك الاستفصال من الامام دليل العموم ، وحصر من لا يجوز عليه الرجوع فيمن يجبر الناس على حكمه بالسوط والسيف وغيره من الفقيه ومقلده يجوز لهم الرجوع . وفيه : ان الكلام قد سبق الى ان رفع الامر الى قضاة الشيعة ليس من قبيل رفع الامر الى قضاة الجور ، فلا اطلاق لها من جهة اخرى على ان الحصر اضافي بلا اشكال فانه لا يجوز الاعتماد على حكم غير الشيعة وان لم يكن له سوط ولا سيف على ان الرواية تشعر بوضوح ان الحديث كان مسبوقاً بكلام آخر ، حيث قال (ع) ليس هو ذاك فاسقطه الراوي وحذف ما جرى بينهما من الكلام و معه لا يجوز الاعتماد على هذا الحصر ، ولا على الاطلاق المدعى خصوصاً مع ما جرت عليه السيرة منذ زمن النبي من تصدى العلماء والفقهاء منصب القضاء وهي تمنع من انعقاد اي اطلاق ، ثم على فرض وجوده يقيد بالمقبولة .

منها : ان الاجتهاد الدائر في اعصار نا لم يكن موجوداً في عصر النبي والائمة من بعده ، (فح) حمل قوله: ممن روى حديثنا الخ على من تحصل قوة الاستنباط، ورد الفروع على الاصول بالمعنى الدارج في اعصارنا . من قبيل حمل الكلام على ما لم يكن موجوداً في عصر صدوره ، مع انه صدر لضرب القاعدة على عامة الاعصار ، فلا مناص من حمله على المعنى الدارج في جميع الاجيال ، وهو الوقوف على الاحكام ، وما هو

حلال وحرام ،اما باخذه عن الامام ،اوعن الفقيه ، ،ومثل المقلدين في عصرنا مثل المحدثين في اعصارهم ، فهم كانوا يفزعون معالمهم عند ائمتهم او تلامذتهم ؛ و اولئك يرجعون الى الفقهاء العارفين بحلالهم وحرامهم ، فلم جاز لهم التصدى دون اولئك .

وفيه :ان تمام الموضوع لجواز القضاءهو العلم بحلالهم وحرامهم سواءكان زمن الغيبة اوزمن الحضور،غير ان العلم بهمافي هذه الاعصار(لاجل تشتت الروايات وتضاربها ،وبعد العهد وندرة التواتر و انفصال القرائن الموجودة)لايحصل الا اذا تحلى الرجل بقوة الاستنباط ،حتى يعالج بها هذه النواحي العائقة .فالفقهاء في هذه الاعصار ،والمحدثون في اجيالهم (ع) مشتركون في انهم رووا حديثهم ،و عرفوا حلالهم وحرامهم ، غير ان المحدثين لقرب عهدهم و تمكنهم من الائمة ، كان تحصيل العلم بحلالهم وحرامهم عليهم سهلا غير عسير، الا ان علم فقهاء الاعصار ووقوفهم على احكامهم ،يحتاج الى طى مقدمات وتحصيل مباد ؛ يحتاج الى بذل الجهد و استفراغ الوسع الذى تحصل بهما قوة الاستنباط والاجتهاد ،فلو قال احد بشرطية الاجتهاد ،في جواز القضاء في هذه الاعصار فلا يقصد منه دخالته في الموضوع وتقوم الموضوع به ضرورة ان الموضوع في المقبولة غيره،بل المقصود منه،دخالته في حصول قيود الموضوع اعنى ماساقتها المقبولة من القيود والحدود على ماعرفت واما المقلد فقد عرفت بما لامزيد عليه انه خارج عن الموضوع من رأس ،و انه ليس ممن عرف حلالهم واحكامهم على مامر .

اضف الى ذلك ماسيوافيك بيانه :من وجود الاجتهاد بالمعنى المعروف في اعصارهم بين العامة والخاصة اما الخاصة فسيمر عليك بيان مايدل على وجوده فيهم، و اما العامة ،فانهم كانوا اصحاب رأى و قياس ،و كان المنصوبون من الخلفاء لامر القضاء،من الفقهاء وذوى الاستنباط والاجتهاد ، كابى حنيفة وابن شبرمة وابن ابى ليلى واضرابهم .

جواز نصب العامي للقضاء و عدمه

هذا كله في استقلال العامي للقضاء وقد عرفت انه لاحظ للعامي فيه واما نصب العامي له بعد ما عرف مسائل القضاء تقليداً، فربما يقال بجوازه، قائلا بان للنبي والوصي نصب كل واحد من الناس للقضاء مجتهداً كان او مقلداً، وكل ما كان لهم من المناصب فهو ثابت للفقيه الا ما خرج بالدليل، فله نصب كل من شاء للقضاء بمقتضى ادلة الولاية. وربما يجاب عن الامر الاول، بالشك في جواز نصب النبي والامام العامي للقضاء، كيف وقد دلت المقبولة على ان هذا المنصب للفقيه العارف بالحلال والحرام لا العامي، و (فيه) ان المقبولة دلت على ان الفقيه منصوب من ناحيتهم للقضاء، واما اختصاص هذا المنصب للفقيه في نفس الامر ومحرومية العامي عنه كذلك بحيث كانت الفقاهة من شروطه الشرعية وان ذلك كان بالزام شرعي الهي فلا يستفاد منها.

نعم يمكن ان يستفاد ما في الجواب عن صحيحة سليمان بن خالد: قال: اتقوا الحكومة فان الحكومة انما هي للامام العالم بالقضاء العادل في المسلمين لنبي او وصي نبي، بتقريب ان ظاهر حصرها، اختصاص الحكومة من جانب الله للنبي واوصيائه بحيث لا حظ للغير فيه ولا اهلية له، خرج عن ذلك الحصر، الفقيه، بحكم الادلة الماضية وبقي الباقون بل يمكن ان يقال لعدم ورود تخصيص عليه اصلا، ببيان ان الفقيه وصي النبي، لما مر من انهم الخلفاء والامناء على حلال الله وحرامه وانهم كانبياء بني اسرائيل، فيكون الحصر ضابطا حاصراً، وظاهره اختصاص ذلك المقام من الله، لنبيه ووصيه، ولا اهلية لغيره (١).

---

(١) يرد على هذا الوجه ان الفقهاء لو كانوا اوصياء الانبياء (ع) فهم عندئذ منصوبون للقضاء من جانب الله. ولا معنى لنصب الامام اياهم على القضاء والحكومة، فان هذا المنصب على هذا الوجه اعطى لهم من جانبه تعالى كما اعطى لنبيه ويمكن ان يجاب عنه بان نصبهم يمكن ان يكون كاشفاً عن نصب الله تعالى اياهم كما ان نصب النبي عليا (ع) مع انه منصوب من قبل الله تعالى كذلك او يقال صيرورة الفقهاء وصي النبي انما هو بجعلهم وصياً وحاكماً فالجعل المذكور ادخلهم في الوصاية موضوعاً - منه دام ظله -

(١) ويؤيده ان امير المؤمنين خاطب شريحاً بقوله: جلست مجلساً لا يجلسه الا نبي ❀

وعلى اي حال فالصحيحة ظاهرة في اختصاص ذلك المنصب للانبياء واوصيائهم والفقهاء اما داخل تحت قوله اووصى نبى بحكم الروايات اوخرجوا عن الحصر بالادلة الماضية وبقى الباقون تحت المنع، على ان الشك فى جواز نصب النبى العامى كاف فى عدم جواز نصب الفقيه اياه للقضاء اذ من الممكن اشتراط الفقاهة مع عدم اطلاق يصح الاتكال عليه

وربما يرد الامر الثانى ، بانه اذا سلمنا ان للنبي نصب العامى العارف بالاحكام للقضاء لكن لانسلم ان كل ما للنبى من الشأن ثابت للفقيه ، فان اقوى الادلة، مقبولة عمر بن حنظلة، لكن لادلالة لها على عموم الولاية للفقيه بل صدرها وذيلها يدل على ان للفقيه القضاء بين الناس، و بيان الحلال والحرام و يجب على الناس الاتباع لهم، واين ذلك من القول بعموم الولاية وثبوت كل ما للنبى من الشأن للفقيه ، ولوفرض دلالتها يجب حملها على ذلك حذراً من التخصيص الاكثر ، اذ للنبي والائمة من بعده، شئون كثيرة تختص بهم ولاتتجاوز غيرهم فكيف يمكن التفوه بعموم المنزلة و الولاية ، بل لا يمكن التمسك في الموارد المشكوكة بادلة الولاية ، الابعد تمسك جماعة من الاصحاب حتى يرتفع غبار الشك ، ولم يتمسك في المقام الا القليل من المتأخرين .

و يمكن ان يجاب عنه : بان جواز نصب العامى للقضاء لايتوقف على عموم الولاية بالمعنى الذى ذكر بان نقول بثبوت كل ما للنبي من الشئون ، للفقيه بل يكفى في ذلك ان يقال: بان المستفاد من المقبولة، هو اعطاء منصب الحكومة للفقيه ، على وجه الاطلاق ، وجعلهم حكاماً شرعياً في مقابل حكام الجور ، وان لهم التولى والتصدى لكل ما كان توليه من شئون الحكام فى ذلك الزمان ، وقد كان نصب القاضى من شئون الحكام والسلاطين كما كان نصب الامراء من شئونهم فى تلك الازمنة ، و (عليه) فجعل الفقيه حاكما ، مستلزم لجواز نصب القضاة بلااحتياج الى اثبات امر آخر ، وهذا لائح لمن سبر حالات الخلفاء ، والحكام والقضاة في الاسلام ويكشف ذلك عن انه كان عليه السيرة من بدء الاسلام .

ومافسره به الرواية من انه بصدد بيان ان وظيفة الفقيه بيان الاحكام ،ساقط

☆او وصى نبى او شقى ، وقد خاطب به(ع) اياه حين نصبه قاضيا فلو اراد انه داخل تحت قوله شقى ، لماصح له(ع) نصبه مع اقتداره على العزل ونصب الاخر مكانه-المؤلف

جداً ، اذليس بيان الاحكام منصباً من المناصب حتى يحتاج الى الجعل ، كما ان القول باختصاصها بالقضاء ،خال عن الدليل فان موردها وان كان القضاء،الاان صدرها وذيلها كاشف عن عموم الجعل ، وانه (ع) جعل الفقيه حاكماً بقول مطلق،لاقاضيا فقط ،وقد اوضحنا سبيل استفادة العموم منها ومن المشهورة فراجع .

واما حديث تخصيص الاكثر ،فان اراد فيما يرجع الى شئون الحكومة والولاية والسياسات الاسلامية والامور الحسبية فالتخصيص ليس باكثر بل قليل جداً وان اراد غيرما يرجع الى تلك الشئون ،من خصايص النبى وآله (ع) التى جمعها العلامة فى التذكرة فى كتاب النكاح ، فلم يشملها عموم ادلة الجعل حتى يخرج بالتخصيص فتلخص من ذلك عدم جواز نصب الفقيه العامي العارف لمنصب القضاء لما عرفت في الامر الاول، من ان ظاهر الصحيحة اختصاص ذلك من قبل الله بالنبي و الوصى؛ خرج الفقيه تخصيصا اوتخصصاً وبقى الباقون تحت المنع .

جواز توكيل الفقيه العامى للقضاء

واثبات جوازه يتوقف على ثبوت امرين غير ثابتين **الاول** :اثبات ان القضاء من الامور التى يقبل النيابة والتنزيل ،ولا يشترط فيه مباشرة الفقيه ،و انى لنا باثبات ذلك لاسيما بعد ظهور الادلة فى اختصاصه بالفقيه وعدم وجود دليل اواصل يدل على كونه من الامور النيابية،فاذا كان الحال كذلك ،فالاصل الاولى الذى عرفته فى صدر البحث محكم حتى يدل دليل على خلافه **الثانى** : وجود اطلاق او دليل فى ادلة الوكالة ،يدل على نفوذ الوكالة فى كل الامور ،ومنها القضاء و فصل الترافع و ليس فيما بايدينا،ما يمكن مصدراً لهذا ،الا الصحيحتان ،وهما بصدد بيان حكم آخر، ولااطلاق لهما من جهة نفوذ الوكالة فى كل امر؛ اوقابلية كل شيء للوكالة و دونك الروايتين .

١- صحيحة معاوية بن وهب عن ابى عبدالله (ع) : انه قال من وكل رجلا على امضاء امر من الامور فالوكالة ثابتة ابداً حتى يعلمه بالخروج منها كما اعلمه

بالدخول فيها .

٢ - صحيحة هشام بن سالم عن الصادق (ع) في رجل وكل آخر على وكالة في امر من الامور واشهد له بذلك الشاهدين فقام الوكيل فخرج لامضاء الامر فقال : اشهدوا اني قد عزلت فلاناً عن الوكالة فقال : ان كان الوكيل امضى الامر الذى وكل فيه قبل العزل فان الامر واقع ماض على ما امضاه الوكيل كره الموكل ام رضى ، قلت: فان الوكيل امضى الامر قبل ان يعلم العزل او يبلغه انه قد عزل عن الوكالة فالامر على ما امضاه قال نعم - الي ان قال - ان الوكيل اذا وكل ثم قام عن المجلس فامره ماض ابداً والوكالة ثابتة حتى يبلغه العزل عن الوكالة بثقة يبلغه او يشافهه بالعزل عن الوكالة .

والامعان القليل في الصحيحين ، يعطى صحة ما قلناه اضف الى ذلك ان القضاء من الامور الخطيرة ربما يجبر اقل الخطاء فيه الى القتل والاندحار ، وسفك الدماء فتفويض ذلك الي العامى وان عرف ما عرف ، بعيد بمقتضى مناسبة الحكم والموضوع غير معهود بين العقلاء ، وبذلك يعرف دفع ما ربما يقال : ان التوكيل في الامور ، من الامورا لعقلائية ، فلا يحتاج كل مورد منه الى ورود دليل على جواز التوكيل بل يكفى عدم ردع من الشارع ؛ كان ما ذكروان كان صحيحا ، الا ان عدم الردع انما يكفى فيما اذا كان الشيء بمرأى ومنظر من الشارع ، كالعمل بالامارات والوكالة في المعاملات والانكحة ، واما التوكيل في القضاء فمما لم يعهد في عصر النبى ولا بعده حتى يتمسك بعدم الردع ويستكشف رضاه ، وليس مصب السيرة امراً كليا اوذات اطلاق حتى يتمسك بعمومه واطلاقه ، بل السيرة جارية على موارد من المعاملات والانكحة وغيرهما من الامور الشايعة فيها التوكيل .

القول فيمن يؤخذ عنه الفتوى

وفيه نقاط من البحث : هل يشترط فيمن يرجع اليه في الفتوى ان يكون مجتهداً مطلقا ، او يكفى كونه متجزئاً مجتهداً فيما يفتى وعلى الاول فهل يجب ان يكون اعلم

اولا ، وعلى فرض لزومه فتارة : يكون فتوى الاعلم موافقا لفتوى غيره، واخرى يكون مخالفا، معلوماً بالعلم التفصيلى، او بالعلم الاجمالي ، وثالثة : يكون مجهول المخالفة والموافقة وقبل الخوض فيما يسوقنا اليه الادلة لابد من تأسيس الاصل فنقول :الاصل حرمة العمل بغير العلم، كما اوضحنا سبيله فى مبحث حجية الظن ،ولاخفاء فى ان الرجوع الى الغير لاخذ الفتوى ، وتطبيق العمل على قوله ، عمل بما لا يعلم العامل كونه مطابقا للواقع ، من غير فرق بين ان يكون مدرك جوازه ، السيرة العقلائية او الاجماع اوغيرهما من الروايات، خرج عنه ، بضرورة الفقه والدين، العمل بقول الاعلم ، لامتناع قيام الناس كلهم على الاجتهاد و بطلان وجوب العمل بالاحتياط ، او التبعيض فيه ، وبقى الباقى ، تحت المنع المسلم ، فلا يخرج عنه الا بالدليل هذا هو مقتضى الاصل الاولى .

وربما يقرر الاصل على وجه آخر؛ وهو ان العلم الضرورى حاصل لكل واحد من المكلفين، بوجود تكاليف فى الوقائع، فلا يجوز له الاهمال ؛لوجود العلم بالتكاليف الجدية ولا الاحتياط لاستلزامه العسر والحرج بل الاختلال فى النظام ولا الرجوع الى قول المفضول لاستلزامه ترجيح المفضول على الفاضل وهو قبيح، ولا يمكن تحصيل الاجتهاد لقضاء الضرورة على خلافه، فتعين العمل بقول الفاضل وهو المطلوب .

وفيه اولا :ان العلم الاجمالى بوجود تكاليف فى الوقائع والحوادث ،منحل بالرجوع الى فتاوى الاحياء من المجتهدين ، وليس له فيما ورائها علم اصلا ، فيحكم العقل عندئذ ، الاخذ باحوط الاقوال منهم ، و لايلزم العسر ولا الحرج فضلا عن الاختلال .

وثانيا :ان الاخذ برأي غير الاعلم ،ليس من قبيل ترجيح المرجوح على الراجح اذ ربما يتفق كثيراً ،مطابقة قوله مع فتوى من هو اعلم من الاحياء عامة ،على ان الرجوع الى فتوى الغير من قبيل الرجوع الى الامارات ،وربما يحتف فتوى المفضول بقرائن او يوجد فيه خصوصيات ؛يصير اقرب الى الواقع اضف اليه ، ان لازم ما ساقه من المقدمات هو التبعيض فى الاحتياط على حد لا يستلزم العسر، لا الرجوع الى الاعلم.

وربما يقال :ان مقتضي الاصل كون المفضول و الفاضل متساويي الاقدام في جواز التقليد ،بتقريب انه اذا فرضنا مجتهدين متساويين من جميع الجهات لايفضل واحد منهما على الاخرى ،حكم العقل بالتخيير بينهما ،بعد الفراغ عن عدم جواز طرحهما اوالاخذ باحوطهما ،ويصير حكم العقل بالتخيير مصدراً لاستكشاف حكم شرعي على طبقه ،ثم اذا صار احدهما بعد مدح من الزمن اعلم من الآخر ،فالاصل بقاء التخيير الشرعي المستكشف ويتم في غيره بعدم القول بالفصل .

وفيه :ان ماهو الموضوع لحكم العقل هو الموضوع للحكم الشرعي المستكشف فلا يعقل ؛بقائهما بعد ارتفاع الموضوع و انقلابه ،و ان حكم العقل بالتخيير كان بمناط قبح الترجيح بغير مرجح ،وكان حكم الشرع المستكشف به ايضا بهذا المناط ،فلا يعقل بقاء هذا ولاذاك بعد حدوث الترجيح وصيرورة احدهما اعلم .

فان قلت :يمكن ان يكون حكم الشرع بالتخيير ، بملاك آخر قائم مقام الاول عند ارتفاعه فاذا احتملنا قيام مناط آخر مقامه،فقد احتملنا بقاء الحكم الشرعي والحكم الشرعي المستكشف وان كان مقطوع الارتفاع ،لارتفاع موضوعه والحكم الشرعي القائم بمناط آخر و ان كان مشكوك الحدوث الا انه لابأس باستصحاب التخيير الجامع بينهما ،على حذوما قرروه في استصحاب الكلي .

قلت : ان المجعول هو الحكم الشرعي الشخصي، لاالجامع بينهما ؛ فالحكم بالتخيير بالمناط الاول مجعول ، كما ان الحكم به القائم بالمناط الآخر على فرض ثبوته في الواقع، مجعول مثله ، واما الجامع بينهما فهو امر انتزاعي لايتعلق به الجعل ويمتنع وجوده في الخارج وقد اوضحناه غير مرة فالتخيير بهذا الجامع ، لاحكم شرعي مجعول ، ولاموضوع لحكم شرعي .

لايقال : ان ذلك انما يتم فيما اذا كان الحكم الثاني المحتمل قائما بملاك مباين لملاك الحكم الاول واما اذا كان الحكم الشرعي الواقعي في نفس الامر قائما بملاك اوسع مما ادركه العقل، فلابأس لاستصحاب الحكم الشرعي المستكشف ابتداء لان المستكشف حكماً وملاكا غير مباين مع الحكم الواقعي النفس الامري، فيعد

الحكم المنكشف ، مرتبة من مراتب الحكم الواقعي ، وملاكه مرتبة من الملاك الواقعي . فيكون نفس الحكم الشخصي محتمل البقاء مع عدم العلم بارتفاع موضوعه .

لانا نقول : لامعنى للملاك الاوسع من ملاك حكم العقل اى قبح الترجيح بلامرجح فلابد وان يكون بازائه ملاك آخر لاملاك اوسع من قبح الترجيح نعم يمكن ان يقال ان مقارن ملاك حكم العقل يحتمل ان يكون ملاك مستقل آخر فاذا ارتفع ملاك حكم العقل بقى شخص الحكم بذلك الملاك المستقل المجامع مع الملاك العقلى فشخص الحكم قبل زوال ملاك حكم العقل كان معلولا لهما او بجامعهما وبعد زواله صار باقيا ببقاء الملاك الآخر فالشخص محفوظ وان كان العلة له ملاكين في زمان و ملاك واحد في زمان آخر واختلاف العلة لايوجب اختلاف الشخص عرفاً .

ثم لو صح ما ذكر من التقريب ، امكن تقريب مايعارضه بان يقال : لو انحصر الاجتهاد في شخص واحد ثم بلغ الفرد الآخر مقام الاجتهاد ، وان لم يبلغ مرتبته ولم يدرك شأوه ، فنشك عندئذ في جواز الرجوع من الفاضل الى المفضول ، فيستصحب عدم جوازه او تعين قوله في الحجية الفعلية ، ويتم في غيره بماذكره من عدم القول بالفصل فتأمل (١) وههنا اصول اخر لهم ضربنا عنها صفحا لوضوح ضعفها (٢) .

في الادلة التي استدلوا على جواز التقليد

و استدل القوم عليه بوجوه اتقنها و اهمها بل يمكن ان يقال انه الدليل الوحيد ، وبناء العقلاء على رجوع الجاهل على العالم بل قد عد ذلك من القضايا الفطرية الارتكازية ، وان الانسان بفطرته وارتكازه واقف على لزوم الاستعلام من العالم ، من

---

(١) وجهه واضح فان المستصحب كما في التقريب السابق لامجعول و لا موضوع لاثر مجعول ـ المؤلف .

(٢) وبما حققه (دام ظله) يظهر ما هو الاصل في اشتراط الاجتهاد المطلق و عدمه ـ المؤلف .

غير فرق بين ان يرجع ذلك الى معاشه وحياته المادي وغيره ، فالجاهل بامور الصنائع يرجع الى الصناع ، والمريض المسدود عليه باب معالجة مرضه يرجع الى الاطباء ، وهكذا

وهذا البناء من العقلاء او الفطرة الانسانية بمثابة ، لا يرتدع عنه الانسان الا بقول صريح ونص مبين ، ينادي باعلى صوته: يا معشر العقلاء، يحرم عليكم الرجوع الى الصناع والفلاح والاطباء فيما تجهلونه اذ الم يفد قولهم العلم ، ولا يكفي في ذلك العمومات التي اوضحنا حالها عند البحث عن حجية الظن من حرمة العمل بالظن و غيرها لا لانه لا يرى العمل باقوالهم عملا بالظن بل عملا بالعلم كما قيل وان كان له وجه ايضا بل لان هذه الامور المرتكزة التي فطر عليها الانسان في حياته ، بمثابة من الرسوخ والاستحكام ، لا ينقدح في اذهانهم ان الغرض من تلك العمومات ، ردعها وقلعها من رأس ولا ينتقل منها اليه ، ما لم ينص عليه بصريح القول ، واوضح شاهد عليه ، ان المخاطبين في عصر نزول هذه الآيات ، لم يتنبه احد ولم ينتقل واحد منهم الى ان الهدف منها ردع تلك المرتكزات وانه لا يجوز بعد نزولها ، العمل بقول الثقة، او لا يجوز ترتيب اثر الملكية على اليد و غيرها من الامارات الظنية بل بقوا على ما كانوا و (عليه) رجوع الجاهل في احكامه العرفية او الشرعية فرع من فروع ذلك البناء ، وصرح قائم عليه .

وربما يورد عليه بان الامور العقلائية انما يسمن ويغني اذا كان بمرأى ومنظر من النبي او الائمة من بعده حتى يستكشف من سكوته رضاه ، و من عدم ردعه كونه مرضيا عنده واما الامور العقلائية المستحدثة ، التي لم يكن في زمنهم (ع) منها عين ولا اثر ، فلا يدل عدم ردعه على رضائه ، وما نحن فيه من هذا القبيل، فان الامر الدارج في ازمنتهم ، انما هو الرجوع الى نظراء عبد الله بن عباس ، و معاذ ، ومحمد بن مسلم، وزرارة، وابن ابي يعفور، وابان و . . الذين اخذوا الاحكام، عن مستقى الوحي، وائمة الدين وعاشروهم مدة طويلة، حتى صاروا بطانة علومهم، و مخازن معارفهم ؛ ومعادن اسرارهم ، فنقلوا ما سمعوها باسماعهم و ابصروها باعينهم الى الاجيال القادمة من دون اجتهاد ولا اعمال نظر ، فارجعوا شيعتهم الى تلك العلماء

الذين هذه سيرتهم، وتلك كيفية اخذهم الاحكام عن ائمتهم ؛ فكان رجوع الجاهل الي العلماء في ذلك الزمان من رجوع الجاهل الي العالم بالعلم الوجداني ، الحاصل لهم من مشافهة الائمة من دون اجتهاد ولا اعمال نظر ، واما رجوع الجاهل في اعصارنا فانما هو الى العلماء الذين عرفوا الاحكام من طرق الامارات والظنون الاجتهادية فليس هذا من ذاك .

وان شئت قلت : ان الفقه في هذه الاعصار اخذت لنفسه صورة فنية وجائت على طراز سائر العلوم العقلية الفكرية بعدما كان في اعصارهم من العلوم الساذجة، المبنية على سماع الاحكام من الائمة وبثها بين الناس ، من دون ان يجتهد في تشخيص حكم الله او يرجح دليلا على الآخر ، او يقيد و يخصص واحداً بالآخر ، الى غير ذلك من الاصول الدارجة في زماننا ، فلم يكن الرجوع الى مثل علمائنا في اعصارهم مرسوماً حتى يستكشف من عدم ردعه رضاهم وانما حدث ذلك بعد ممر الزمان ، ومضي الدهور، ولم يرد دليل على مضي كل المرتكزات الاماخرج بالدليل حتى نأخذ به ، وليس لبناء العقلاء في ذلك الباب اطلاق او عموم حتى نتمسك به، بل لابد ان يتصل كل فرد من هذه الامور العقلائية الى زمانهم (ع) ولم يكن الرجوع الى مثل تلك العلماء والاجتهادات والترجيحات موجوداً في اعصارهم حتى نستدل بعدم ردعهم امضائهم ورجوع الجاهل في ايامنا الى العلماء وان كان ارتكازيا لهم ، الا انه لايفيد كونه ارتكازياً مالم يتصل بزمانهم .

و من ذلك يظهر انه لايجوز الاستدلال على جواز التقليد في هذه الاعصار بالروايات التي ارجع الامام فيها ، شيعته الي نظراء من سبق مناذكرهم ، بتقريب ان الجامع بينهم ، انما هو علمهم بالاحكام ، للفرق الواضح بينهم، فانهم كانوا يعرفون الصحيح من الزايف ، والصادق عن الكاذب ، والصادر لاجل الحكم الواقعي عن الصادر تقية ، لاجل الممارسة والمعاشرة ، طيلة سنين ، و اما فقهاء الاعصار فهم عاملون بماهو الوظيفة الفعلية سواء كانت مطابقة للواقع او خالفه ، الي غير ذلك من الفروق .

الجواب عن الشبهة

قلت : ان ذلك اشبه شيء بالشبهة ويمكن الجواب عنه بوجهين :

الاول : ان الاجتهاد بالمعنى الوسيع واعمال النظر في الروايات ، والتدقيق في دلالتها وترجيح بعضها على بعض، كان موجوداً في اعصارهم دارجة بين اصحابهم فان الاجتهاد وان توسع نطاقه في اعصارنا وبلغ مبلغاً عظيماً، الا ان اصل الاجتهاد، بالمعنى الجامع بين عامة مراتبه كان دارجاً في تلك الاعصار وان الائمة ارجعوا شيعتهم الى الفقهاء في اعصارهم و كانت سيرة العوام الرجوع اليهم من دون تزلزل . اما مايدل على وجود الاجتهاد في اعصارهم فعدة روايات .

منها : ماروا ه ابن ادريس في مستطرفات السرائر نقلاً عن هشام بن سالم عن ابى عبدالله (ع) قال : انما علينا القاء الاصول وعليكم ان تفرعوا (الوسائل كتاب القضاء الباب ٥٢/٦) ورواه ايضاً عن كتاب احمد بن محمد بن ابى نصر عن الرضا (ع) قال علينا القاء الاصول وعليكم التفريع فان التفريع الذى هو استخراج الفروع عن الاصول الكلية الملقاة و تطبيقها على موارده ا وصغرياتها ؛ انما هو شأن المجتهد ، وما هو نفسه الا الاجتهاد، نعم التفريع والاستخراج يتفاوت صعوبة كما يتفاوت نطاقه حسب مرور الزمان ، فاذا قال (ع) لاتنقض اليقين بالشك اوروى عن النبى : لاضرر ولاضرار ، كان على المخاطبين وعلى علماء الاعصار المتأخرة ، استفراغ الوسع ، في تشخيص صغرياته وما يصلح ان يكون مصداقاً له اولا يصلح ، فهذا مانسميه الاجتهاد .

منها : ماروا ه الصدوق في معانى اخباره عن داود بن فرقد : قال : سمعت اباعبدالله (ع) يقول انتم افقه الناس اذا عرفتم معاني كلامنا ان الكلمة لتنصرف على وجوه فلو شاء انسان لصرف كلامه كيف شاء و لايكذب (الوسائل الباب ٣/٩) فان عرفان معاني الكلام ليس الا تشخيص ماهو الاظهر بين المحتملات، بالفحص عن القرائن الحافة وبعرض اخبارهم على الكتاب والسنة وعلى اخبار العامة وفتاواهم ، وغير ذلك ، مما يتضح به المراد ، ويتعين ماهو المفاد، وليس هذا الا الاجتهاد .

منها : ماعن عيونه باسناده عن الرضا قال: من رد متشابه القرآن الي محكمه فقد هدي الي صراط مستقيم، ثم قال : ان في اخبارنا محكما كمحكم القرآن ومتشابها كمتشابه القرآن فردوا متشابهها الى محكمها ،ولاتتبعوا متشابهها دون محكمها فتضلوا (الوسائل ب ٩/٢٥) فان رد المتشابه الى محكمه بجعل احد هما قرينة على الآخر ، لايتحقق بدون الاجتهاد .

منها : ماعن كتاب الغيبة باسناده عن الحسين بن روح عن ابي محمد الحسن بن علي (ع) انه سئل عن كتب بني فضال فقال خذوا بما رووا ، وذروا مارأوا (الوسائل ب ٨/٧٨) دل على انه كانت لهم روايات وآراء ، فامر بالاخذ بالاولى ، وطرح الثانية ولعله لاشتراط العدالة ، واتباع مذهب الحق في المفتى ،واحتمال ان المقصود من الآراء المطروحة ، مارأوها واعتقدوا بها في اصول مذهبهم ، ساقط لاطلاق الكلام (١)

منها : قول ابي جعفر (ع) لابان بن تغلب: اجلس في مسجد المدينة وافت الناس فاني احب ان يرى في شيعتي مثلك . فان الافتاء ظاهر في الاجتهاد (٢) .

منها :الروايات الواردة في تعليم اصحابهم كيفية استفادة الاحكام والفروع عن الذكر الحكيم ،مثل قول ابي جعفر (ع)بعد ماسئله زرارة بقوله : الا تخبرني من اين علمت وقلت ان المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين فضحك و قال يازرارة قاله رسول الله ﷺ ونزل به الكتاب عن الله عز وجل قال فاغسلوا وجوهكم فعرفنا ان الوجه

---

(١) اظن ان معنى الرواية : ان لكم الاخذ برواياتهم لكونهم رووها عن مشايخهم وائمتهم في حال الاستقامة وعدم الانحراف عن مذهب الحق ، وذروا ما رأوا من العقائد اى لايضر تلك العقائد الباطلة الحادثة بعد طيلة سنين لما رووها من قبل فيخرج الرواية عن صلاحية الاستشهاد ـ المؤلف .

(٢) غير ان كونه ظاهراً في المعنى المصطلح في هذه الاعصار محل تأمل و قد استعمل في الذكر الحكيم في نفس القاء الحكم بلا جهد و اجتهاد ، مثل قوله تعالى : و يستفتونك عن الكلالة ، قل: الله يفتيكم ان امرؤ هلك ليس له ولد (النساء : ١٧٦) ـ المؤلف .

كله ينبغي ان يغسل ،ثم قال :وايديكم الى المرافق فوصل اليدين الى المرافق بالوجه فعرفنا انه ينبغي لهما ان يغسلا الي المرفقين ، ثم فصل بين الكلام فقال وامسحوا برؤسكم ،فعرفنا حين قال:برؤسكم ان المسح ببعض الرأس لمكان الباء ثم وصل الرجلين بالرأس كما وصل اليدين بالوجه فقال وارجلكم الى الكعبين فعرفنا حين وصلهما بالرأس ان المسح على بعضها ثم فسر ذلك رسول الله فضيعوه (الوسائل الباب ٢٣ من الوضوء ١).

ويليه مافي رواية عبدالاعلى مولى آل سام بعد ماسئل الامام عن المسح على ظفره الذى اصابه الجرح لماعثر وجعل عليه جبيرة ؛قال : هذا واشباهه يعرف من كتاب الله قال الله تعالي ما جعل عليكم في الدين من حرج امسح على المرارة ، فقد اوضح على السائل كيفية الاستنباط ، ورد الفروع على اصولها .

ونظير ماتقدم بل اقوى منه ما في مرسلة يونس الطويلة الواردة فى احكام الحائض والاستحاضة ،فان فيها موارد يرشدنا الى طريق الاجتهاد الى غير ذلك من الروايات المرشدة الى دلالة الكتاب و كيفية الاستدلال ،وهي منبثة في طيات ابواب الفقه فراجع .

منها : ما رواه على بن اسباط قال قلت للرضا يحدث الامر ولا اجد بداً من معرفته، وليس في البلد ،الذي انا فيه احدا ستفتيه من مواليك ،قال فقال ائت فقيه البلد فاستفته من امرك فاذا افتاك بشيء فخذ بخلافه فان الحق فيه (الوسائل ب ٩/٢٦).

منها المقبولة المتقدمة ،فقد اوضحنا فيما تقدم ان قوله روى حديثنا ، ونظر فى حلالنا وحرامنا ؛ وعرف احكامنا ، يختص بطبقة خاصة ، ممن لهم قوة عرفان الحكم من بين متشابهاتها ، وتمييزه عن غير ها ، واعطف عليه قوله : وكلا هما اختلفا فى حديثكم ، فان الاختلاف امافي معنى الحديث الواحد كما استظهرناه وترجيح كل معنى غير ما يرجحه الآخر ، فليس هو الا الاجتهاد اوفى ترجيح احد الحديثين على الآخر ، فاحدهما يرجح غير ما يرجحه عديله ، فهو ايضا مثله ،وحمله

على ان كل واحد اعتمد على رواية غافلاعما يرويه الآخر ،بعيد جداً ،مع كونهما معاصرين مجتمعين في النظر في حقهما :

منها:الروايات العلاجية التي اوضحها دلالة على ما نرتأيه، اعني ما يدل على عرض الروايات على الكتاب والسنة واخبار العامة فانه من اظهر مصاديق الاجتهاد .

منها ما دل على حرمة الفتوى بغير علم فيدل على جوازه معه، وليس الفتوى الا الاجتهاد واستفراغ البال في فهم الاحكام ونشرها بين الناس .

منها:ما كتبه الامام امير المؤمنين عليه السلام الى قثم بن عباس حين ماولاه : و اجلس لهم العصرين فافت المستفتي وعلّم الجاهل وذاكر العالم ،فهذه نماذج مما وردت ووقفنا عليه ، كلها تدل بلسان واحد ،على وجود الاجتهاد في تلك الاعصار، وان امر فضلاء الرواة لم يكن يوم ذاك منحصراً بنقل الرواية من دون امعان و اجتهاد .

واما ما يدل على ارجاع الائمة شيعتهم على فقهاء اعصارهم فروايات كثيرة :

منها : المقبولة المتقدمة : فانه يظهر من ملاحظة صدرها ان اختلاف المترافعين في الدين والميراث كان بالجهل بالحكم الشرعي ؛ فيدل حجية قوله في القضاء في الشبهات الحكمية على حجية فتواه للتلازم الواضح بين الامرين .ومثله مشهورة ابي خديجة حسب ما قررناه سابقا .

منها : مايدل على مفروغية لزوم الرجوع الى فقهاء البلدان وعلماء الامصار غير ان الراوي كان بصدد تشخيصه ، وتعيين الامام اياه مثل ماعن علي بن المسيب قال قلت للرضا : شقتي بعيدة ،ولست اصل لك في كل وقت فممن آخذ معالم ديني قال من زكريا بن آدم القمي المأمون على الدين والدنيا قال علي بن المسيب فلما انصرفت قدمنا على زكريا بن آدم فسئلته عما احتجت اليه ، وما رواه الكشي باسناده عن شعيب العقرقوفي قال قلت : لابي عبدالله : ربما احتجنا ان نسئل عن الشيء فممن نسئل قال عليك بالاسدي يعني ابابصير و نظيره قوله لابن ابي يعفور بعد السؤال عمن يرجع اليه اذا احتاج او سئل عن مسئلة : فما يمنعك عن الثقفي يعني محمد بن مسلم ..

منها : الارجاعات الابتدائية مثل قوله (ع) لابان بن تغلب اجلس فى مسجد المدينة و افت الناس الخ ، ومثل قوله فى التوقيع الرفيع : واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا ، وما كتبه الامام الي قثم بن عباس ، وماورد في تفسير آية النفر الى غير ذلك فان القوم رضى الله عنهم وان استدلوا بها على حجية قول الثقة ، الا ان الاستدلال بها على حجية فتوي المفتى اظهر ، فان هؤلاء الاعاظم كانوا فى العصر الاول من فقهاء عصرهم ، وكانوا يناظرون العامة فى فقههم وعقائدهم ، و يستفرغون الوسع فى فهم كتاب الله وسنة نبيه ومعانى اخبار ائمتهم ، حسب مارزقهم الله من الفهم والاجتهاد .

هذا ما بذلنا جهدنا في قلع الشبهة الا في النفس منه شيء ، وهو ان هذه النصوص وان كانت تعطينا وجود اصل الاجتهاد فى الاعصار ووجود الفقهاء فى الامصار ، الا ان الاختلاف الذى نشاهده بين فقهائنا بحيث صارت المسائل النظرية الاتفاقية فى هذه الاعصار قليلة جداً ، لم يكن بين فقهاء تلك الاعصار الماضية فارجاع العوام الى هؤلاء المتفقون فى الرأى غالباً ، لايستلزم جواز الرجوع الى غيرهم الذين قلما يحصل بينهم الاتفاق ، فعندئذ لامناص فى الجواب من التمسك بالوجه الثانى كما سنوضحه .

الثانى : لوسلمنا ما ادعاه القائل لكن نقول : ان النبى الاكرم والائمة من بعده عارفون بحال امته ، ومايجرى عليهم فى مختلف الزمان ومرور الدهور ، من غيبة ولى الدين ، وامامه ، وحرمان الامة عن الوصول اليه ، وان الامة بمقتضى ارتكازهم من لزوم رجوع الجاهل الى عالمه ، سوف يرجعون الى علمائهم ، الذين لامحيص لهم من الرجوع الى اخبارهم وآثارهم التى دونها اربابها ، باذلين جهدهم ، مستفرغين بالهم فى استنباط الحكم : فلولم يكن هذه السيرة مرضية لكان عليهم الردع ، و منع الامم الجائية عن التطرق بهذا الطريق وارجاعهم الى طريق آخر و قد اخبروا (ع) عن كثير من الامور التى لم يكن يوم ذاك عنها عين و لا اثر و كيف و قد امر و اصحابهم بضبط الاحاديث و الاصول معللين بانه سيأتى زمان هرج و مرج ، و يحتاج الناس بكتبكم ، كل ذلك يرشدنا الي كون السيرة مطلقا ماضية بلا اشكال .

ثم انه ينبغي قبل البحث عن لزوم تقليد الفاضل او جوازه، البحث عن مناط السيرة العقلائية حتى نخوض بعده في ادلة الطرفين.

القول في مناط السيرة العقلائية

والذي يمكن ان يكون مناطا لرجوعهم احد امور ثلاث.

الاول: ان يكون ذلك لاجل انسداد باب العلم في الموارد التي يري الجاهل نفسه ملزماً لتحصيل الواقع لما فيه من مصالح ومفاسد يجب استيفائها او الاحتراز عنها ولا يمكن له العمل بالاحتياط، لكونه مستلزماً للاختلال او العسر والحرج، فيحكم عقله بالرجوع الى اهل الخبرة وعلماء الفن لكونه اقرب الطرق.

وفيه بطلان مقدمات الانسداد في اكثر الموارد، لعدم استلزام الاحتياط الاختلال والعسر في موارد كثيرة يرجع الجاهل الى اهل الخبرة وعلى فرض استلزامه، فلازمه التبعيض في الاحتياط لا العمل بقول اهل الخبرة كما اوضحناه في محله.

الثاني: ان رؤس كل فرقة ونحلة قد اجتمعوا، فرأوا ان مصلحة مللهم ونحلهم حفظاً لرغد عيشهم، وتسهيلا لامرهم، ان يرجع جاهل كل مورد، الى عالمه فوصل هذا من السلف الي الخلف حتي داربينهم اجيالا وقروناً و صار من الامور الارتكازية، لكنه بمراحل من الواقع بل مقطوع خلافه، لان تصادف القوانين البشرية من باب الاتفاق بعيد بل ممتنع عادة فالامم الغابرة، المتبدد شملهم المتفرق جمعهم، المفقود عندهم عامل الارتباط والاجتماع، كيف اجتمعوا ورأوا ان مصالح الامم ذلك، مع تفرقهم في اصقاع مختلفة وامكنة متباعدة.

الثالث: ان يكون ذلك لاجل الغاء احتمال الخلاف، والغلط، في عمل اهل الصنائع والفنون، ومايلقيه اليهم العلماء واصحاب الآراء في المسائل النظرية، ووجه ذلك الالغاء، هو ندرة المخالفة، وقلتها، بحيث لايعتنى بها العقلاء، بل يعملون به غافلا عن احتمال المخالفة، بحيث لايختلج في اذهانهم، الريب والشك وان اوجدنا عندهم وسائل التشكيك ربما ينقدح في قلوبهم، فهو عندهم علم عرفي يوجب

الطمأنينة ،وهذا (الغاء احتمال الخلاف لندرة المخالفة للواقع)هو الاساس لاكثر السير الدارجة عندهم من العمل بالامارات واصل الصحة ،وقاعدة اليد، وهذا الوجه اقرب الوجوه .

و يرد عليه :ان دعوى الغاء احتمال الخطاء فيما نحن فيه غريب جداً مع ما نشاهده ويشاهد العقلاء كثرة الاختلاف بين الفقهاء في المسائل الفرعية، بل الاختلاف الموجود في كتب فقيه واحد ،ومع ذلك كيف يمكن ان يكون هذا الالغاء لاجل ندرة المخالفة للواقع ،اللهم الا ان يقال ان رجوع العقلاء الي اصحاب الفتيا مبنى على غفلتهم عن هذا المعنى ،وتخيلهم ان فن الفقه كسائر الفنون يقل فيه الخطاء، او على وجود دليل شرعي ،وصل من السلف الى الخلف و (ح)يصير الرجوع امراً تعبدياً لاعقلائياً .

فان قلت :ان اخطاء الفقهاء وان كانت كثيرة في حد نفسه ،بحيث لو جمعت من اول الفقه الى آخره، امكن تدوين فقه غير صحيح، الا ان اخطاء كل واحد منهم قليلة بالنسبة الى آرائه المطابقة للواقع ، فلو لاحظت عامة فتواه ،وضممت الموارد، بعضها الى بعض ،ترى الانسان ،قلة خطأه بالنسبة الى ما اصاب .

قلت :هذا غير صحيح اذ نرى بالوجدان كثرة اختلافهم في باب واحد من ابواب الفقه فلا محالة يكون الآراء جميعا او غير واحد منهما مخالفا للواقع و كثرة الاختلاف دليل علي كثرة الخطاء .

وربما يقال :ما هذا محصله :ان المطلوب للعقلاء في باب الاحتجاجات ،بين الموالي والعبيد ،انما هو قيام الحجة و سقوط التكليف و العقاب باي وجه اتفق ، والرجوع الى الفقهاء ،موجب لذلك ،لانهم مع اختلافهم في الرأى مشتركون في عدم الخطاء في الاجتهاد ،ولا ينافي ذلك ؛الاختلاف في الرأي لامكان عثور احدهما على حجة في غير مظانها اوعلى اصل من الاصول المعتمدة ولم يعثر الآخر عليهما مع بذله الجهد، فلا يكون واحد منهما مخطئا في اجتهاده ،بل له ولغيره العمل برأيه ورجوع العقلاء اليهم لاجل قيام الحجة والعذر لهم لالاجل اصابتهم الواقع ،واوضح من ذلك

لو قلنا بجعل المماثل في مفاد الامارات .

وفيه اولا : انه ان اراد من عدم خطائهما ، عدم تقصيرهما في تحصيل الحكم الشرعي ، فمسلم لكن لا يجديه ، وان اراد منه عدم خطائهما في نفس الحكم الشرعي ، فواضح الخطاء ، لان واحداً منهما مخالف للواقع ، فاذا اتسع نطاق الخلاف ، ووقفنا علي اختلافهما في موارد كثيرة من المسائل ، لا يصح الرجوع الى كل واحد حتى فيما اتفقا عليه من الفتاوى للاعتداد باحتمال الخطاء (ح) و انقداح الشك والريب في عامة ما افتى به ولا يتحقق بناء العقلاء علي الغاء الخلاف واحتمال الخطاء عندئذ فلا يكون ذلك الفتيا مع ذلك معذراً .

و ثانياً : انه لو سلمنا ان غرض العقلاء تحصيل الحجة والعذر لا الاصابة بالواقع ، لكنهما يتوقفان على الغاء احتمال الخطاء في الاجتهاد واستنباط الاحكام الشرعية الواقعية ؛ حتي يجعل مع هذا الالغاء في عداد سائر الامارات العقلائية في تحصيل الحجة والعذر وهو مع هذا الاختلاف الفاحش في الفتاوى غير ممكن . ولو كان الخطاء في الاجتهاد مستنداً الى خطاء الامارة ، فما هو المعذور انما هو المجتهد لا المقلد ، لان مبنى علمه انما هو فتواه لا الامارة التي تبين خطاها ، ولا يكون فتواه معذراً له الا اذا وقع في عداد سائر الامارات العقلائية ، بان يكون قليل الخطاء ، كثير الاصابة عندهم ، و كيف يكون كذلك مع تخطئة كل مجتهد ، مخالفه وانه مخطيء غير مقصر .

اللهم : الان يقال ما اوضحناه سابقا من ان عدم ردع الشارع هذا البناء من المتشرعة ، مع علمه بأن الامة سوف ترجع الى الفقهاء الذين يقوم الاختلاف والتشاجر بينهم علي ساقيه دليل على امضائه وارتضائه ، لكن جعل ذلك بناء عقلائيا وجعل العمل به كالعمل بسائر الامارات المعتبرة عندهم لا يخلو عن غموض ، الان يقال ان عمل المتشرعة بالفتاوى من باب الطريقية والامارية مع عدم كونها حائزاً لشرائطها لكن سكوتها وعدم ردعها عن هذه السنة العملية كاشف عن رضاه و ملازم عن جعل الشارع اياها امارة شرعية مجعولة ، فتأمل جيداً .

فى لزوم ترجيح قول الاعلم وعدمه

ثم انك قد عرفت ان ماهو الاقرب من هذه الوجوه ، ما اخترناه من ان المناط هو الغاء احتمال الخلاف ، و(عليه) فهذا المناط موجود فى رأى الاعلم و غيره ضرورة ان العقلاء يعملون بقول المفضول عند عدم قول الفاضل ، وهذا يدل على كونه واجداً لملاكه كان الفاضل موجوداً اولا ، اتفق رأيهما او اختلفا ، والالزم ان يكون عملهم فى حال عدم وجود الاعلم ، فاقداً للمناط وهو باطل بالضرورة اولزم ان يختص وجود المناط فيه بصورة خاصة وهو عدم وجود رأي الاعلم المخالف له وهو كما ترى .

و تقديم رأى الافضل على غيره عند التعارض لايدل على عدم كونه واجداً للملاك ، بل هو من باب تقديم احدى الحجتين على غيرها ، مع كونها امارة عقلائية حجة فى حد نفسه لاجل موهومية الخطاء فيه كما هو الملاك فى حجية قول الاعلم .

ثم انه ينبغى البحث عن بناء العقلاء في تقديم رأي الاعلم بالمخالفة اجمالا او تفصيلا ، هل هو على نحو اللزوم ، او من باب حسن الاحتياط ، لايبعد الثانى ، لكون الرأيين واجدين للملاك ، وشرائط الحجية والامارية ، واحتمال اقربية قول الاعلم ليس على وجه يلزمهم على التقديم ، ولذا تراهم ، يراجعون المفضول من اهل الفن مع وجود الفاضل فى البلد معتذرين عن ذلك باعذار لايعد عذراً عند العقل والعقلاء من بعد طريقه وسوء خلقه ، ونحو ذلك ، مع علمهم بمخالفة اهل الفن في تشخيصاتهم اجمالا وهذا يدل على ان ترجيح الافضل ليس على حد اللزوم ، وترجيح رأيه احيانا لايدل على لزومه ، كما انه لو قدر واحد على تحصيل اجماعهم في موضوع لفعل ، لالطرد قول المفضول والفاضل ، بل لترجيح الاحتياط المنجى على كل حال ، و (عليه) فمقتضى القاعدة هو الاحتياط لدى التعارض والعلم بمخالفتهما تفصيلا او اجمالا وان لم يمكن فالتخيير لكونهما واجدين لما هو الملاك ، وان كان ترجيح قول الافضل حقا .

ولكن التحقيق خلافه ، فان الاعتماد على قول المفضول مع معارضته لقول

الافضل في باب العمل بالتكاليف الصادرة من الموالى الي العبيد مشكل جداً فانه ربما يسامح الرجل فى اغراضه الشخصية ولايصح ذلك فى اغراض المولى ومـوارد الاحتجاج، اضف الى ذلك انه لم يحرز عمل العقلاء بقول المفضول مع وجود الفاضل فهما ان اعلم مخالفتهما تفصيلا ، بل اجمالا اذا كان على نحو التنجيز كما اذا كان الاطراف محصورة بان يعلم مخالفة رأى المفضول لرأى غيره فى احدى المسائل المعينة ، وما ذكرنا من ان العقلاء يتركون مراجعة الافضل ويراجعون الى غيره معتذرين فـى هذا باعذار غير وجيهة ، انما هو اذا لم يعلم مخالفتهما تفصيلا او اجمالا على الوجه المنجز مضافا الى كون المقام من دوران الامر بين التعيين والتخيير ، مضافا الي ان الاصحاب ارسلوه ارسال المسلمات، فتعين قول الاعلم لايخلو عن قوة هذا بناء العقلاء بقى الكلام فى بيان حال الادلة الشرعية فلنذكر ادلة الطرفين .

حال الادلة الشرعية فى لزوم تقليد الاعلم وعدمه

استدل القائلون بجواز تقليد المفضول مع مخالفة رأيه لرأى الفاضل بوجوه :

منها : قوله تعالى : ومـا ارسلنا قبلك الارجالا نوحـى اليهم فاسئلوا اهـل الذكر ان كنتم لاتعلمون (الانبياء ـ ٧) مدعيا ان اطلاقها يشمل السؤال عن مطلق اهل الذكر ، فاضلا كان او مفضولا ، حصل التوافق بينهما اولا ، خصوصا مع ندرة التساوي والتوافق .

وفيه اولا : انه لايصح الاستشهاد بالاية لمانحن فيه لابحكم السياق اذ لازمه كون المراد من اهل الذكر ، هو علماء اليهود والنصارى ، ولابحكم الروايات ، فان مقتضى المأثورات كون الائمة هم اهل الذكر المأمور بالسؤال عنهم .

وثانياً : ان الهدف من السؤال انما هو تحصيل العلم، لاالقبول علي وجه التعبد كما هو يفصح عنه الجملة الشرطية ، ويؤيده ان الامر بالسؤال ، كان ، لما يختلج فى اذهانهم من الشبهات حول الاصول والعقائد ، (فح) يختص الآية بالموارد التى يعتبر فيها تحصيل العلم ، ومعلوم ان السؤال عن واحد منهم لايفيد العلم ، فلامحيص عن

القول بنفي الاطلاق عن الآية وانه بضده بيان ان طريق تحصيل العلم هو الرجوع الى اهله من دون ان يكون له اطلاق بالنسبة الى المسؤل حتى يكون مقتضاه هو الرجوع الي المفضول مع وجود الفاضل بل وزانها وزان قول القائل للمريض: ارجع الى الطبيب، واشرب الدواء لكي تصح، فى ان طريق تحصيل الصحة هو الرجوع الى الطبيب، فلا اطلاق له لا من جهة الطبيب ولا الدواء بل يمكن ان يكون الآية كالقول المزبور ارشاداً الى ماهو المرتكز فى اذهان العقلاء من لزوم الرجوع الى العالم فقط، من دون اطلاق ولا تحميل امر تعبدى من كفاية المفضول مع مخالفته للفاضل.

منها: قوله تعالى: وما كان للمؤمنين ان ينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون (التوبة: ١٢٢) والاستدلال على المقام يتوقف على تمامية امور: الاول: وجوب النفر، الثانى: كون التفقه من الغايات المترتبة عليه لا من الفوائد الثالث: انحصار التفقه في الدين فى الاحكام الفرعية الرابع: كون ما ينذر به من جنس ماتفقهوا فيه الخامس: كون المنذر كل واحد من النافرين، السادس: كون المنذر كل واحد من المتخلفين الباقين السابع. اثبات ان المراد من الحذر هو الحذر العملى، اى القيام على العمل على طبق ماحذروهم، الثامن. والتاسع: لزوم العمل بقول المنذر، حصل العلم من قوله اولا خالف قول الغير اولا، فلو تمت هذه المقدمات، امكن للقائل الاستدلال بها قائلا بان مفاد الآية، لزوم الحذر العملى من قول المنذر، مطلقا، فاضلا كان او غيره، وافق قول المفضول، قول غيره اولا.

لكن الكلام في اثباتها، فان اكثرها غير ثابت او ثبت خلافه.

اما الاول: فيمكن منعه بمنع كون التفقه غاية للنفر بان يقال ان قوله وما كان المؤمنون لينفروا كافة اخبار فى مقام الانشاء اى ليس لهم النفر العمومى و ابقاء رسول الله وحده فامر بنفر طائفة للجهاد وبقاء طائفة عند رسول الله ﷺ للتفقه فى الدين فلا يكون التفقه غاية للنفر.

ولكن الانصاف عدم صحة ماذكر لان ظاهرها كون الآية بصدد الاخبار عن

امر طبيعي ، وهو ان نظام الدنيا والمعاش وان كان يمنع عن نفر الجميع ، الا انه لماذا لا ينفر عدة منهم للتفقه ، فظاهرها هو كون الغاية من النفر ، هو التفقه ، هذا مع قطع النظر عن الروايات ، نعم يمكن الخدشة في الباقي ، فان دعوى كون ما ينذر به ، من جنس ما يتفقه فيه ، ممنوعة ، لان الانذار ببيان الاحكام الشرعية ضمني ، وهذا بخلاف الانذار ، بايراد المواعظ ، وبيان درجات اهل الجنة ودركات اهل النار فان ذلك يزعزع القلوب ، ويملاها من خشية الله ، فاذا خافوا يرشدهم عقلهم الى تحصيل المؤمن من العقاب ، و ليس المؤمن عنده الا العلم بشرائطه واحكامه مقدمة للعمل بها والحاصل ان النفر له غايتان : التفقه في الدين ، وانذار القوم وموعظتهم ، فللفقيه وظيفتان ، فهم احكامه وانذار قومه بما انذر الله به ولا دليل على كون ما انذر من جنس ما تفقه فيه ولعل الزام الفقيه على انذار قومه ، لاجل كون الفقيه اعرف بحدود ما ينذر به ، وشرائط الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، اضف اليه ان لكلامه تأثيراً في القوم ، لعلو كعبه ، وعظم مقامه لديهم .

كما ان تخصيص التفقه في الدين ، بالفروع تخصيص بلا وجه ، لان الدين يطلق على اصوله وعروقه كما في قوله تعالى : ان الدين عند الله الاسلام ويظهر ايضا من الروايات عموميته كما سيوافيك وعليه فلا يمكن القول بوجوب قبول قوله تعبداً لعدم حجية قوله في الاصول الا ان يقال ان الاطلاق مقيد بافادة العلم في الاصول ، بحكم العقل والادلة .

نعم ظاهر الآية يعطي ثبوت الامر الخامس ، وهو كون المنذر كل واحد من النافرين الا انه يدل على ان لكل واحد منهم انذار القوم جميعا ، لا بعض القوم ، كما هو مبنى الاستدلال (فح) يسقط الآية عن الدلالة ، لانه ربما يحصل العلم بانذار المنذرين جميع القوم ، ولا يدل على وجوب القبول من كل واحد تعبداً وان لم ينضم اليه الآخرون ، كما ان حمل الحذر على قبول قول الغير والعمل بمقتضاه ، خلاف الظاهر ، فانه ظاهر في الحذر بمعنى الخوف القلبي الحاصل من انذار الناذرين .

والعمدة انه لا اطلاق للآية الكريمة ضرورة انها بصدد بيان كيفية النفر وانه

اذ لا يمكن للناس النفر العمومي فلم لاينفر طائفة منهم فانه ميسور لهم وبالجملة لايجوز لهم سد باب التعلم والتفقه بعذر الاشتغال بامور الدنيا فان امر الدين كسائر امورهم يمكن قيام طائفة به فلابد من التفقه والانذار فلا اطلاق لها يدل على وجوب القبول بمجرد السماع فضلا عن اطلاقها لحال التعارض، والانصاف انها اجنبية عن حجية قول المفتي و كذا عن حجية قول المخبر بل مفادها والعلم عند الله تعالى انه يجب على طائفة من كل فرقة: التفقه في الدين والرجوع الى قومهم للانذار بالمواعظ والبيانات الموجبة لحصول الخوف في قلوبهم لعلهم يحذرون ويحصل في قلوبهم الخوف من الله تعالى (فح) يدور رحى الديانة ويقوم الناس بامرها لامحالة .

هذا كله اذا قصرنا النظر الى نفس الآية ،واما اذا لاحظنا الروايات الواردة في تفسيرها فالامر اوضح فقد استدل الامام في عدة منها بها على لزوم معرفة الامام، وان الامام اذا مات لم يكن للناس عذر في عدم معرفة الامام الذي بعده، اما من في البلد فلرفع حجته واما غير الحاضر فعليه النفر اذا بلغه ،وفي رواية اخرى يجب على الناس الفحص عن الامام اذا مات ،بنفر طائفة منهم وان النافرين في عذر ماداموا في الطلب والمنتظرين في عذر حتى يرجع اليهم اصحابهم ومعلوم ان قول النافرين ليس بحجة في باب الامامة .

ثم ورد في تفسيرها روايات اخر منها :ما تمسك الامام بهذه الآية في بيان منافع الحج وان فيه التفقه ونقل الروايات الى الناس ،ونشرها في النواحي، منها :ما استدل به الامام علي لزوم التفقه فقد روى علي بن حمزة قال سمعت ابا عبدالله (ع) يقول تفقهوا في الدين فان من لم يتفقه فهو اعرابي ان الله يقول في كتابه ليتفقهوا في الدين الخ ،و منها مافسر الامام بها، الرواية المأثورة عن النبي : اختلاف امتي رحمة ،فقال (ع) المراد ،اختلافهم نحو الحديث وان الله تعالى يقول فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة

وهذه الطائفة من الروايات على تسليم اسنادها لااطلاق ولادلالة لها على وجوب قبول قول الراوي بمجرد السماع فضلا عن شمولها لحال اختلاف فاضله و

مفضوله كما لايخفى .

الاستدلال على جواز تقليد المفضول بالروايات

و استدل القائلون بروايات منها : الرواية المنقولة عن تفسير الامام العسكرى عليه السلام ولفظ الرواية مختلف جداً ونحن ننقلها عن تفسير البرهان للمحدث البحرانى رحمه الله واوردها في تفسير قوله تعالى : ومنهم اميون لا يعلمون الكتاب الا اماني وان هم الا يظنون (البقرة -) ماهذا لفظه : قال فقال رجل للصادق عليه السلام فاذا كان هؤلاء القوم لايعرفون الكتاب الا بما يسمعونه من علمائهم - الى ان قال - وهل عوام اليهود الا كعوامنا يقلدون علمائهم فان لم يجز لاولئك القبول من علمائهم لم يجز لهؤلاء القبول من علمائهم فقال عليه السلام فرق من جهة واستواء من جهة اما من حيث الاستواء فان الله قد ذم عوامنا بتقليدهم علمائهم كما ذم عوامنا، واما من حيث افترقوا، فلا قال : بين يا ابن رسول الله قال عليه السلام ان عوام اليهود كانوا قد عرفوا علمائهم بالكذب الصراح وباكل الحرام والشناع بتغيير الاحكام عن واجبها بالشناعات والعنايات - الى ان قال - فلذلك ذمهم لما قلدوا من قد عرفوا انه لايجوز قبول خبره ولا تصديقه - الى ان قال - وكذلك عوام امتنا اذا عرفوا من فقهائهم الفسق الظاهر والعصبية الشديدة والتكالب على حطام الدنيا و حرامها .... فمن قلد من عوامنا مثل هؤلاء الفقهاء هم مثل اليهود الذين ذمهم الله تعالى بالتقليد بفسقة فقهائهم **فاما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه ،حافظاً لدينه مخالفا على هواه مطيعا لامر مولاه فعلى العوام ان يقلدوه**، الخ دل باطلاقه على جواز تقليد المفضول وافق قوله ،قول الافضل اولا .

وفيه : اولا مع كونه ضعيف السند انه لااطلاق له وانه ليس بصدد البيان من هذه الجهة حتى يتمسك باطلاقه اذ الكلام قد سيق لبيان الفرق بين علمائنا وعلمائهم لا لبيان لزوم التقليد للعوام حتى يؤخذ باطلاقه فى صورتى وجود الافضل و عدمه وموافقتها وعدمهما.

وثانيا . ان ظاهر الحديث صحة التقليد فى الاصول والعقائد اذا اخذوها عمن

هو صادق في حديثه ،غير متجاهر بفسقه، ولا متكالب في امور الدنيا ، وان مذمة اليهود ليس لاجل انهم قلدوا علمائهم في اصول دينهم ، بل لاجل انهم قلدوا علماءاً ليس لهم اهلية و (عليه) فلو قلد عوام المسلمين عالماً صائنا لنفسه حافظا لدينه الخ فيما كان اليهود يقلدون فيه من الاصول والعقائد ، لما كان به بأس ، وهو باطل بضرورة الدين واخراجها عن مصب الحديث ، اخراج المورد المستهجن ، وتوهم ان اليهود كانوا يقلدون في اصول عقائدهم علمائهم، لكن كان يحصل لهم العلم من اقوالهم، لحسن الظن بهم، فليكن تقليد عوامنا على علمائهم في الاصول كذلك ، مدفوع بانه خلاف تنصيص الرواية حيث قال وانهم الا يظنون ما تقول رؤسائهم من تكذيب محمد ﷺ في نبوته الخ اضف اليه انه لو كان حصل لهم العلم من اقوال علمائهم لما كان لهم ذم ولا محذور . . . «وبالجملة» ان مصب البحث فيها انما هو في التقليد الظني، في الاصول والعقائد، بترخيص قسم وهو التقليد عمن له صيانة وحفاظة ، والمنع عن آخر ، والالتزام بجوازه فيها غريب جداً .

ومنها: صدر المقبولة اعني : انظروا الى رجل روى حديثنا . . . . فان اطلاقها يعم الشبهات الحكمية، كما يعم رأي الفاضل والمفضول، اختلفا او اتفقا، خرج عنه مورد واحد ، وهو اختلاف الحكمين ، فقد نص الامام فيه بالاخذ بقول الافقه ، وبقي الباقي تحت اطلاقه، و(فيه) ان مصبها القضاء والحكومة، فلا ارتباط لها بباب التقليد، ولا يجوز التمسك بصدرها على جواز تقليد المفضول ولا بذيلها على لزوم تقليد الاعلم عند المخالفة، واما حديث تنقيح المناط فسيأتي جوابه في البحث عن المشهورة .

ومنها : المشهورة المتقدمة : اجعلوا بينكم رجلا قد عرف حلالنا وحرامنا فاني قد جعلته عليكم قاضيا . . . . بتقريب ان حجية قضائه في الشبهات الحكمية يدل على حجية فتواه في غير القضاء ، بالملازمة العرفية او بالغاء الخصوصية ، او بتنقيح المناط ، او بان قوله (ع) في المقبولة : فاذا حكم بحكمنا الخ، ظاهر في الغاء احتمال الخلاف عن فتوى الفقيه ، اذ ليس المراد علم المترافعين بان الرجل حكم بحكم الائمة ، وانى لهم ذلك ،بل المراد جعل فتواه طريقا الى حكمهم ورأيهم (ع) وهذا

معنى حجية فتواه : في نفسه قبل قضائه فيؤخذ باطلاقه في موارد تخالف الفاضل والمفضول .

وفيه : ان المشهورة والمقبولة لاتدلان على حجية الفتوى حتى يؤخذ باطلاق الحجية في موارد الاختلاف ، اما الغاء الخصوصية فانما يتحقق فيما اذا لم يكن الحكومة في نظر العرف ذات خصوصية ، غير موجودة في الفتوى لاجلها جعل الشارع حكم الحاكم نافذاً والخصوصية واضحة فان رفع الترافع والتشاجر ، بين المترافعين لا يحصل الا بفصل حاكم ثالث، نافذ حكمه ، ولا يتحقق الفصل الا به غالبا ، لا بالامر بالاحتياط ولا بالتصالح . واما العمل بفتوى الفقيه في موارد الاحتياج اليها ، فربما يكون المطلوب درك الواقع على الوجه الاتم ، او ببعض مراتبه اذا تعذر الاحتياط ولا يكون العمل بقول الفقيه مطلوباً . فدعوى التلازم بين الحجيتين او الغاء الخصوصية ضعيفة جداً .

ومثله دعوى تنقيح المناط القطعي ، نعم قوله : فاذا حكم بحكمنا ، وان كان يشعر بالغاء احتمال الخلاف في فتواه ، لكنه يقتصر على محله (الحكومة والقضاء) فقط واسرائه الى محل آخر يحتاج الى دليل آخر .

ومنها : التوقيع الرفيع: واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله عليهم (الوسائل باب ١٠/١١) بتقريب ان قوله اما الحوادث ، اعم من الشبهات الحكمية ، وان معنى قولهم فانهم حجتي ، هو حجية اقوالهم وآرائهم اذ لا محصل لجعل الحجية لرواة الاحاديث بما هم رواة مالم يصرف الى حجية ما يروونه وينقلونه ، وقد تقدم منا ان اهل الرواية ، كانوا اصحاب الآراء والفتاوى ايضا وكان الفتاوى تلقى بصورة الرواية ويرشد الى ذلك قوله : وانا حجة الله فان الحجة قول الامام وفعله وتقريره لانفسه ، وحمله على حجية الاحاديث المنقولة عنهم بواسطتهم ، خلاف الظاهر وفيه : بعد تسليم هذه المقدمات ان التوقيع مقطوع الصدر لان قوله : واما الحوادث ، بصدد الجواب عن سؤال حذف فيه ، ومن المحتمل ان يكون السؤال راجعا الى القضاء وفصل الترافع، فينحصر حجية رأيهم فيه دون الفتوى

فضلاعن ان يؤخذ باطلاقه مضافاً الى ضعف سنده .

منها :مارواه الكشي بسند ضعيف عن احمد بن حاتم بن ماهويه قال كتبت اليه يعني اباالحسن الثالث :اسئله عمن آخذ معالم ديني و كتب اخوه ايضا بذلك فكتب اليهما:فهمت ماذكرتما فاصمدا في دينكما على كل من في حبنا و كل كثير القدم في امرنا فانهما كافوكما انشاءالله .وفيه :ان الرواية تعطى ان الرجوع الى العالم كان ارتكازياً له،غير انه كان يتطلب الشخص الذى لابدّ له من الرجوع اليه، كماهو الحال في اكثر الروايات الواردة .

فان قلت :ماذكر من الجواب لايضر؛ فان الغرض نفى لزوم الرجوع الى الفاضل ،وهو حاصل لان الامام لم يذكر من شرائط من يرجع اليه، كونه افقه او اعلم، واكتفى بماذكر من الشروط قلت :بعد كون الجواب بعد الفراغ عن ارتكازيته والارتكاز هو الرجوع الى الاعلم لاوقع لهذا الاشكال .

وهيهنا : روايات كثيرة نقلها الكشي وغيره وفيها الصحيح وغيره فيظهر منها ان رجوع الناس الى الفقهاء لاخذ معالم دينهم الذى هو عبارة اخرى للتقليد كان متد اولا ، ويستفاد منها امور اخر كماسننبه عليه بعد نقل بعضها واليك نصوصها .

١ ـ صحيحة ابن ابى يعفور قال قلت : لابى عبدالله عليه السلام انه ليس كل ساعة القاك ولا يمكن القدوم ويجيء الرجل من اصحابنا فيسئلني وليس عندى كل مايسئلني عنه فقال : مايمنعك عن محمد بن مسلم الثقفى فانه سمع من ابى و كان عنده وجيها .

٢ ـ رواية شعيب العقرقوفي : قلت لابى عبدالله عليه السلام ربما احتجنا ان نسئل عن الشيء فممن نسئل قال عليك بالاسدى يعنى ابابصير .

٣ ـ رواية عبدالعزيز بن المهندي والحسن بن على بن يقطين جميعا عن الرضا عليه السلام قال قلت له : لااكاد اصل اليك في كل ما احتاج اليه في معالم ديني افيونس بن عبدالرحمن ثقة آخذ عنه ماا حتاج اليه معالم ديني فقال : نعم .

٤ ـ رواية معاذ بن مسلم قال : قال لي ابو عبدالله عليه السلام بلغني انك تقعد في الجامع فتفتي الناس قلت نعم الخ وغيرها مما مر بعضها .

يستفاد من تلك الروايات امور: **الاول**: تداول رجوع الناس الى الفقهاء لاخذ معالم دينهم بالاستفتاء عنهم، وقد مر توضيح ذلك **الثاني**: جواز رجوع الفقيه الى الافقه اذا لم يكن له طريق الى الواقع، كما ارجع الامام الفقيه ابن أبي يعفور الى الافقه منه اعني محمد بن مسلم الثقفي كما مر، و ما اوضحنا حاله من انه يحرم على من له قوة الاستنباط الرجوع الى الغير وان تمام الموضوع لعدم جواز الرجوع وجود نفس تلك القوة، لا ينافي مع ما ذكر في الرواية لان ما ذكرنا انما فيما اذا كان للجاهل القادر على الاستنباط طريق الى الواقع كما في هذه الاعصار، حيث جائت الروايات مدونة ومجتمعة في الاصول والجوامع، واما اذا لم يكن له طريق الى الواقع لاجل تشتت الروايات وعدم تدونها في جامع او جوامع، كعصر ابن ابي يعفور، فلا مناص الى الرجوع الا الى الافقه، مع احتمال ان رجوع ابن ابي يعفور الى الثقفي لاخذ الحديث غير انه كان له النظر والاجتهاد فيما يسمعه. **الثالث**: انه يجوز الرجوع الى الفقيه مع وجود الافقه، لكن يمكن ان يقال: ان الرجوع الى الفقيه مع وجود الافقه، لعله كان لاجل عدم التمكن منه؛ كما يظهر من نفس الروايات على ان البحث انما هو فيما اذا علم تخالفهما في الرأي تفصيلا او اجمالاً، واستفادة جواز الرجوع اليه في هذه الحالة مشكل، لعلة الاختلاف بين فقهاء الاصحاب في تلك الاعصار فان المراجع في تلك الروايات كانوا بطانة علوم الائمة ومهبط اسرارهم، كما اوضحنا حالها فتلخص انه لم يقم دليل على جواز الرجوع الى المفضول مع وجود الفاضل وعرفت ان مقتضى الاصل عدم الجواز.

الاستدلال على لزوم الرجوع الى الاعلم

استدل القائلون به بوجوه: منها: الاجماعات المنقولة التي لا قيمة لها في مثل تلك المسئلة العقلية التي تضاربت فيها الاقوال والاراء مع تراكم الادلة ومنها الاخبار التي منها المقبولة، وقد عرفت ان القائل بجواز الرجوع الى المفضول تمسك باطلاق صدرها والقائل بتعين الفاضل تمسك بما في الذيل من نفوذ حكم الافقه عند تعارضه مع حكم الفقيه، فنفوذ حكمه متعينا يستلزم لنفوذ فتواه كذلك في المسئلة

فيتعدى الى غيرها بالغاء الخصوصية او القطع بالملاك لاسيما مع تناسب الافقهية و الاصدقية في الحديث لذلك من المرجحات وفيه : ان ملاك التقدم في المقبولة انما هو الصفات الاربعة بحكم واو العطف لا الافقهية فقط و(عليه) فلا يكون ذلك ملزمة بمجردها و ما استظهره الشيخ الاعظم في رسالة التعادل والتراجيح من ان الراوي بعد ما سمع المرجحات الاربعة عن الامام سئل عن صورة التساوي، ولم يسئل عن صورة وجود بعض منها دون بعض وهذا يكشف عن ان المرجح كل واحد منها مستقلا ، لا مجتمعا غير ظاهر ولا كاشف عما ادعاه، اضف اليه ان التلازم انما هو بين نفوذ الحكم وحجية فتواه لا بين عدم نفوذه ، وعدم حجية فتواه ، لان سلب المركب او ما بحكمه انما هو بسلب بعض اجزائه فعدم نفوذ حكم غير الافقه ، يمكن ان يكون لاجل عدم كون حكمه فاصلا ، ويمكن ان يكون لعدم حجية فتواه ، ونفي الاخص لا يدل على نفي الاعم ، و عدم جواز اخذه فتواه في المقام لا يدل علي سلب الحجية عن فتواه ، بل لعدم كون فتواه فاصلا ورافعا للترافع ، بل الفتوى مطلقا و ان كان فتوى الاعلم ، ليس بفاصل بل الفاصل هو الحكم .

وجعل الافقهية علة تامة لتقديم قضاء اعلم الحكمين ، مما يحتاج الى الدليل مع احتمال ان يكون للقضاء دخلا في تقديم قضائه فان مركز القضاء غالبا، هي النواميس والحقوق ، ومن المحتمل ان الشارع لاحظ فيها جانب الاحتياط فحكم بنفوذ حكم الاعلم دون غيره ، لاقربيته الى الواقع ، ولكنه اطلق القول في اخذ الفتوى في احكامه وشرائعه ارفاقا للناس وتوسعة عليهم ومعه كيف يمكن القول بكون الافقهية علة تامة ، واوضح من ذلك فساداً الغاء الخصوصية او القطع بالملاك كما لا يخفى.

و استدل القائلون ايضا بوجه آخر دارج في كلامهم ، وهو ادعاء اقربية قول الاعلم للواقع ، قائلا ان نظر الفقيه طريق محض الي الواقع كنظر غيره ، من غير فرق بين الاحكام الواقعية الاولية او الثانوية والاعذار العقلية و الشرعية، فاذا كان قوله اقرب ، لزم الاخذ به في مقام اسقاط التكاليف واقامة الاعذار ، ولو جاز الاخذ بغيره ايضا لزم موضوعيته «انتهى» .

وفيه : منع الصغري لان فتوى غير الافضل ربما يكون اقرب من فتوى الافضل لموافقته لفتوى من هو افضل منه ممن مات او لفتوى الاعلم من الاحياء اذ الم يجز تقليده لفقد شرط من شروطه ، ربما يكون فتوى غير الاعلم موافقا لفتوى الباقين من الفقهاء ويكون الاعلم متفرداً في رأيه في الاحياء .

ويظهر من بعض الاعيان المحققين في تعليقته، خلاف ما ذكرنا حيث قال: ان حجية الفتوى ليس لاجل مطلق الظن بحكمه تعالى ولذا لا يجوز عمل العامي بظنه بل لاجل انه خصوص ظن حاصل من فتوى المجتهد المستند الى حجة قاطعة للعذر فما هو الحجة عقلا او شرعا هو الظن الخاص دون الفرق بما افتى به المجتهد وان لم يحصل من فتوى المجتهد (وعليه) فدعوى الفرق بين الاقربية الداخلية والخارجية في كمال القوة واما الظن الحاصل من موافقة فتوى الحي المفضول للافضل من الاموات فحيث انه متقوم بفتوى من لا حجية لفتواه فهو كالظن الحاصل من سائر الامارات الغير المعتبرة ، واما الاقوائية الحاصلة من مطابقة فتوى المفضول لغيره من الاحياء فهي غير مسلمة اذ المطابقة لا محالة لوحدة المدرك وتقارب انظارهم و افكارهم فالكل في قوة نظر واحد ولا يكشف توافق آرائهم عن قوة مداركهم من مدرك الافضل والالزم الخلف لفرض اقوائية نظر الافضل من غيره في مرحلة الاستنباط بجميع جهاته ، ومنه يعرف فساد قياس المورد بالخبرين المتعارضين المحكي احدهما بطريق متعددة دون الآخر ، اذ ليست الحكايات المتعددة بمنزلة حكاية واحدة فلا محالة يوجب كل حكاية الظن بصدور شخص هذا الكلام من الامام عليه السلام ولا يلزم منه الخلف كما كان يلزم فيما نحن فيه (انتهى بنصه وفصه) .

وفيه : أن المقصود في منع الصغرى انما هو ورد اقربية فتوى الافضل الى الواقع عن غيره وهذا يحصل بتوافق رأي المفضول للاعلم من الاحياء الغير الصالح للرجوع او توافقه لباقي الفقهاء وتفرد الافضل وما ذكره من ان هذا التوافق من الظنون الحاصلة من الامارات الغير المعتبرة لا يصلح لرده و انما يصلح لرد دعوي تقدم قول المفضول في مقام الاحتجاج وهو خارج عما نحن فيه كما لا يخفى وبذلك يسقط كل

ماافاده في صدر كلامه ، فان المقصود رد اقربيته فقط .

واما انكار اقربية قول المفضول اذا وافق جل الفقهاء و تفرد الافضل برأيه على نحو الذي ذكره ، فمنظور فيه ، لان اتفاق آراء اهل الفن على امر واحد يوجب سلب الاطمئنان عما يخالفه ، ولا يبقى له وثوق اصلا ، ولا يجرى اصالة عدم الغفلة والسهو في اجتهاده ، وما افاد من ان اتفاقهم لا يكشف عن قوة مداركهم ، لكون الكل بمنزلة نظر واحد ، غريب جداً ومثله ما افاد من انه لو كشف عن قوة مداركهم لزم الخلف لفرض اقوائية نظر الافضل عن غيره في مرحلة الاستنباط ، فان المسلم انما هو اقوائية نظر الافضل عن المفضول فقط لا عن جل الفقهاء ، او الاعلم الذى لا يجوز تقليده لمانع من الموانع .

ثم انه يمكن منع الكبرى : اعنى انه يجب الاخذ بالاقرب جزماً عند المعارضة بان ادعاء تعين الرجوع الى الاقرب ، يتوقف على ادراك العقل لزوم الاخذ به وتعينه ادراكا جزميا قطعيا لا يحتمل خلافه ، بحيث لو ورد دليل على خلافه من الشرع لاوّله اوطرحه ، واني للعقل هذا الادراك ، اذ للشارع ترخيص الرجوع الى المفضول اذا رأى مفسدة في تعين الرجوع الى الافضل اورأى مصلحة في توسعة الامر على المكلفين كماهو الواقع في جواز العمل بقول الثقة وترك الاحتياط ، من دون ان يستلزم ذاك الترخيص والرجوع الى المفضول موضوعيته كما ادعاه المستدل نعم لو وقف العقل على لزوم احراز الواقعيات وادراك عدم رضاء المولى بتركها ، لحكم بلزوم العمل بالاحتياط وعدم جواز العمل بقول الفاضل والافضل ، من غير فرق بين لزوم العسر والحرج واختلال النظام وعدمه .

والحاصل : انه لا يتسنى للعقل الحكم البات بتعين الرجوع الى الاقرب مع احتمال ورود تعبد من الشارع بالترخيص في الرجوع الى الفاضل والمفضول ، ومع هذا الاحتمال ولو كان ضعيفا ، لا مساغ لادعاء القطع بتعين الاخذ به وتوهم عدم وجود ذاك الاحتمال ، لا يخلو عن مكابرة .

ثم ان بعض الاعيان المحققين قد صحح الكبرى في تعليقته ونحن ننقل ملخص

كلامه فقال: ان اريد ان القرب الى الواقع لا دخل له اصلا فهو خلاف الطريقية الملحوظة فيها الاقربية الى الواقع ، وان اريد ان القرب الى الواقع بعض الملاك وان هناك خصوصية اخرى تعبدية فهو غير ضائر بالمقصود لان فتوى الافضل وان كانت مساوية لفتوى غيره في تلك الخصوصية التعبدية ، الا انها اقوى من غيرها ، من حيثية القرب الذي هو بعض الملاك فان الارجح لا يجب ان يكون اقوى من غيره من جميع الجهات ، هذا اذا كانت الخصوصية التعبدية مما يتقوم به الملاك او كانت جزء المقتضى واما ان كانت شرطا لتأثير القرب الى الواقع في جعل الامارة حجة فالامر اوضح اذ العبرة في التقوّى والضعف بحال المقتضى دون الشرط ، ومنه يظهر فساد القياس بمثل البصر والكتابة اذا اعتبر افي القاضي فانه لا يترجح الاقوى بصراً او الاجود خطاً على غيره فكذا هنا وجه الفساد ان المعرفة في الافتاء هو الملاك والمقتضى للحجية فيؤثر قوته في رجحانه وتقدمه بخلاف البصر والكتابة فانها شرائط والمقتضى لتعينه علمه بموازين القضاء مضافاً الى ان المراد بالاعلم ان كانت اقوى معرفة بحيث لا تزول بتشكيك المشكك لقوة مبنى عرفانه فالامر كما في البصر والكتابة فان المطلوب اصل وجودهما لا قوتهما فكذا المعرفة و لا اثر لقوة المعرفة ، واما ان كان المراد بالاعلم من كان احسن استنباطاً من غيره (فح) لا مجال للقياس فان الاعلم بهذا المعنى اكثر احاطة بالجهات الموجبة للاستنباط المغفولة عن غيره لقصور نظره ، فمرجع التسوية بين الاعلم وغيره الى التسويه بين العالم والجاهل لقصور نظر غيره عما وصل اليه الافضل .

وهذا وجه آخر لتعين الاعلم وان لم نقل باقربية فتواه الى الواقع ولم نقل بان الملاك كلا او بعضا هو القرب الى الواقع ، فان فتوى الاعلم اوفق بمقتضيات الحجج الشرعية و العقلية لبلوغ نظره الى مالم يبلغ نظر غيره لفرض الاعلمية فيكون باضافة الى غيره كالعالم بالاضافة الى الجاهل ، فيتعين في مقام ابراء الذمة ، وان التسوية بينهما كالتسوية بين العالم والجاهل انتهى كلامه .

وفي كلامه مواقع للنظر نشير بوجه الاجمال الى مهماتها .

منها : ان الخصوصية التعبدية المحتملة ، لا يلزم ان يكون جزء المقتضى و

لاشرطه حتى يرد ماذكره : بل يحتمل ان يكون مانعا عن تعين الرجوع الى الافضل امالفساد في تعينه اولتوسيع الامر على المكلفين ، كمافي العمل بقول الثقة وعدم لزوم العمل بالاحتياط ، من دون استلزام ذلك كون العمل به من باب الموضوعية لاالطريقية .

منها : ان تفسير الاعلم بالاحسن استنباط وكونه اقوى نظراً عن غيره تعبير آخر عن اقربية رأيه ونظره الي الواقع فما افاد من ان هذا وجه آخر لتعين الاعلم وان لم نقل باقربية فتواه الي الواقع ، لايخلو من تدافع .

منها : انما ذكره من ان التسوية بين الفاضل والافضل يرجع الي التسوية بين العالم والجاهل ، يستلزم قبح الرجوع الى المفضول عقلا بل امتناعه، ولاأظن احداً يلتزم به ، وقدتقدم ان جواز الرجوع اليه ليس لاجل التسوية بينها ، بل لمصالح اخر لتوسيع الامر على المكلفين اولوجود الفساد في تعينه على ماتقدم .

ثم : ان ههنا وجوها اخر استدلوا بها على لزوم تقليد الاعلم ،من كون المقام من قبيل دوران الامر بين التخيير والتعيين ، اوبناء العقلاء على الرجوع الى الاعلم عند الاختلاف وقدمرت الاشارة اليها فافهم .

فتلخص : من هذا البحث انه لم يقم دليل على لزوم تقديم رأى الاعلم الا الاصل المشار اليه في صدر البحث، مع امكان منعه ايضا في الامثلة المتقدمة اى فيما اذا كان رأى غيره موافقا لرأى الاعلم من الاموات والاحياء اذا كانوا فاقدين لبعض شرائط اخذ الفتوى منهم ، وفيما اذا كان رأى غير الاعلم موافقا لرأي عامة الفقهاء من الماضين والحاضرين ،وكان الاعلم وحيداً في رأيه ، فان المقام يصير من قبيل دوران الامر بين التخيير والتعيين ،لاتعيين الاعلم ،والاصل فيه التخيير ، اللهم الان يقال ان تعين غير الاعلم في هذه الامثلة غير محتمل حتى يدور الامر بين ماذكر، لتسالم الاصحاب على خلافه فيدور الامر (ح) بين التعيين والتخيير في عامة الموارد،والحكم فيه هو الاخذ بالقدر المتيقن وهو الاعلم .

هذا اذا علم المخالفة تفصيلا واجمالا، واما اذا كانت محتملة فلايبعد التخيير

وعليه السيرة ، ويمكن استفادة ذلك مما تقدم من الروايات فلاحظ .

حول المتساويين في الفقاهة عند اختلافهما في الفتوى

ومقتضى القاعدة تساقطهما والرجوع الى الاحتياط او الرجوع الى القواعد الاخر لو اخل الاحتياط بالنظام او اوجب العسر والحرج ، غير ان المتسالم عند الاصحاب هو التخيير بينهما .نعم يظهر من شيخنا العلامة - اعلى الله مقامه - كون التخيير مقتضى الادلة ،وان ادلة حجية رأى الفقهاء تشمل حال التعارض وغيره بخلاف ادلة حجية قول الثقة فانها تختص بغير تلك الحال قال في توضيح ذلك : الفرق بين البابين :ان ماهو الموضوع للحجية في باب الروايات ،انما هو طبيعة خبر الثقة على نحو الوجود الساري ، اذلا معنى لحجية خبره على نحو صرف الوجود ، لان الغرض قائم بحجية خبر الثقة على النحو العام الاستغراقي ولا يفيد صرف وجود الخبر في الفقه اصلا ، و (عليه) فلا يعقل جعل الحجية التعيينية في المتعارضين كما لا يمكن جعل الحجية التعيينية في غير موارد التعارض ،والتخييرية فيها، بدليل واحد ،فلا مناص عن انكار الاطلاق ،وهذا بخلاف الموضوع في حجية قول الفقهاء ، فان ماهو الموضوع انما هو طبيعة قول الفقيه على نحو صرف الوجود ،لان الغرض قائم بقول كل واحد من الفقهاء على هذا النحو ،ولا معنى لجعل الحجية لقول عامة الفقهاء على نحو الطبيعة السارية بان يكون المكلف ملزماً لتحصيل رأى الفقهاء في كل واقعة بل يكون الرجوع الى فقيه واحد في عامة مايحتاج اليه ،فاذا كان المأمور به هو صرف الوجود ، فلا اشكال في شمول اطلاق جعل الحجية لحال التعارض وغيره ،فاذا اخذ برأى واحد من الفقهاء فقد اطاع وامتثل .

فظهر من ذلك :ان اطلاق قوله(ع)في التوقيع :واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة احاديثنا ،وما في خبر احمد بن حاتم بن ماهوية الماضي : فاصمدا في دينكما الى كل مسن في حبنا ،و غيرهما من عمومات حجية رأي الفقهاء شامل حال التعارض وغيره ؛فاذا اخذ بآراء واحد من الفقهاء فقد اطاع الامر الوارد .

وفيه :ان ماذكره (اعلى الله مقامه)مصحح امكان الاخذ بالاطلاق فى الباب لو وجد ، دون باب حجية قول الثقة ،لكنه فرع وجود دليل يصح الاتكال عليه ، و قد اوردنا كثيراً من هذه العمومات التى استدل بها على حجية رأى الفقيه ؛عند البحث عن لزوم تقديم رأى الاعلم و عرفت انها بين مالا يصح سنداً او دلالة و مما اشار اليه من التوقيع ، قد عرفت اجماله ، و اما قوله (ع) : فاصمدا فى دينكما . . . فقد اوعزنا فيما مضى :ان الظاهر مفروغية لزوم الرجوع الى احدمن العلماء عند السائل، كما يشير اليه قوله .عمن آخذمعالم دينى ،غير انه كان يتطلب من الامام تعيين ذلك المرجع ، كما ارجع غير واحد من السائلين الى افرادمعينة، من ابي بصير ومحمد بن مسلم وزكريا بن آدم ،فضرب الامام قاعدة كلية ، حتى يأخذها مقياساً وقال :الى كل مسن فى حبنا ، كثير القدم فى امرنا ، كناية (١) عمن له معرفة تامة بامور الامامة ،وقدم صدق وراسخ فى ابوابهم ،حتى يوجب الطمأنينة والوثوق بما ينقل ويفتى و(عليه) فترك الامام عليه السلام ماهوا لشرط الا ساسى اعنى الفقاهة لكونه مفروغ الوجود عند السائل و المسئول و تركه على ار تكازه ، فليس هو بصدد اعمال التعبدو الارجاع الي الفقهاء حتى يؤخذ باطلاقه .بل بصدد بيان القيود الاخر .

ولوسلم كونه بصدد ارجاعه الى الفقهاء ، لكنه ليس فى مقام البيان ، بل وزانه وزان قول الناصح المشفق لصديقه المريض يجب عليك الرجوع الى الطبيب وشرب الدواء ، الي غير ذلك من العبائر التى ليس القائل الا بصدد بيان الحكم على نحو الاهمال فتلخص !انه ليس للادلة اطلاق لحال التعارض .

الاستدلال على التخيير بالروايات العلاجية

وربما يستدل له بالروايات العلاجية كموثقة سماعة عن ابى عبدالله عليه السلم

---

(١) الظاهر : انه كناية عن مزاولته و ممارسته باخبارهم ، حتى يكون بطانة لاسرارهم ويعرف الصحيح عن الزايف ـ المؤلف .

قال سئلته عن رجل اختلف عليه رجلان من اهل دينه في امر كلاهما يرويه ، احدهما يأمر باخذه والآخر ينهاه عنه كيف يصنع ، قال : يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه .

بتقريب ان المراد من تخالفهما ، ليس التخالف في نقل الرواية من دون جزم بمفاده ، بل نقله على وجه جاز العمل بمنقوله ، مصدقا مفاده وهو مساوق للفتوى ، ويشهد له قوله احدهما يأمر باخذه . . . فان الامر بالاخذ ، ليس الا دعوة المخاطب الى اخذه معتقداً صحته وهو عبارة اخرى عن الفتوى ، فالرواية صريحة في الفتوى او ظاهرة فيها ، و من ذلك يعلم انه يمكن التمسك بعامة الروايات الآمرة بالتخيير عند تعارض الروايات في المقام بالغاء الخصوصية ، فان اختلاف الفقيهين ، يرجع الى اختلاف الرواية واختلاف نظرهما في الجمع والترجيح هذا .

ولكن ما ذكر من التقريبين لا يسمن ولا يغني ، بل الاول على خلاف المطلوب ادل ، فان الاستدلال بالموثقة مبني على حمل قوله عليه السلام فهو في سعة حتى يلقاه ، على جواز العمل بالخبرين ، حتى يلاقي من يخبره ، بالحكم الواقعي ولكن هذا مخالف بما ذكره الامام قبله يرجئه حتى يلقى من يخبره فان معنى الارجاء انما هو تأخير الواقعة وعدم العمل بشيء منهما ، فيصير قرينة على ان قوله : فهو في سعة الخ انه في سعة في ترك الحكم الواقعي ، ومعذور فيه ، اذا كان مقتضى الاصول التي رجع اليها مخالفا للحكم الواقعي ، فهو على خلاف المطلوب ادل .

واما ادعاء الغاء الخصوصية ، فهو اضعف ، لمنع كون الاختلاف بين الفقيهين مستنداً الى اختلاف الحديثين ، بل لاختلافهما عللا شتى ، مع تحقق الفرق الواضح بين اختلاف الاخبار ، واختلاف الآراء اضف الى ذلك انه لو صح العمل باخبار التخيير في المقام ، لزم العمل باخبار المرجحات ، فيرجح بما ذكر في الروايات من الوجوه المرجحة مع انه لم يقل به احد .

على انك قد عرفت منافي باب التعادل والتراجيح ان ما ادعاه الشيخ الاعظم من تواتر اخبار التخيير او استفاضته ، غير صحيح بل لم نجد رواية حائزة شرايط الحجية

دالة على التخيير .

فخلاصة هذا البحث : ان مقتضى الاصل فى الآراء المتضاربة بين المتفاضلين والمتساويين ، هو العمل بالاحتياط اوالاخذ باحوط الاقوال الا انه يظهر من الاصحاب تسالمهم على عدم وجوبه ، فيلزم الاخذ برأى اعلمهما فى المتفاضلين لدوران الامر بين التعيين والتخيير ، مضافاً الى تسالمهم عليه ، وان لم يكن فيما بايدينا من الادلة الشرعية منه عين ولا اثر ، وقد عرفت حال الادلة الشرعية ، كما انه يكفى الاخذ برأى احدهما على التخيير فى المتساويين لتسالمهم عليه ، وان لم يوجد عليه دليل نقلى كما تقدم .

اشتراط الحيوة فى المفتى

المشهور اشتراط الحيوة في المفتى ، وقد ادعى عليه الاجماع ونسب الى بعضهم عدمه وربما يفصل بين الابتدائى والاستمرارى ، وقد اعتمد القائلون بالجواز بالاستصحاب وقرروه بوجوه منها : كان الاخذ بفتوي المجتهد الفلانى في حال حيوته جائزاً والاصل بقائه بعدها ، منها : انه كان جائز التقليد في زمن حيوته ، فيستصحب بعد موته ، منها : ان لكل مقلد جواز الرجوع اليه فى زمان حيوته ، والاصل استمراره ، الى غير ذلك من الوجوه التي ترجع الى وجه .

ورد بوجهين الاول : ان جواز الرجوع لكل بالغ عاقل ان كان بنحو القضية الخارجية بمعنى ان كل مكلف كان موجوداً فى زمانه جازله الرجوع اليه فلايفيد بالنسبة الى الموجودين بعد حيوته فى الاعصار المتأخرة ويختص الدليل بمن ادرك حيوته مكلفا وان كان بنحو القضية الحقيقية اى كل من وجد فى الخارج وكان مكلفا فى كل زمان كان له تقليد المجتهد الفلانى فان اريد اجراء استصحاب التنجيزى فلايمكن لعدم ادراك المتأخرين زمان حيوته فلايقين بالنسبة اليهم ، وان كان بنحو التعليق اى لو كانوا موجودين فى حياته ، كان لهم ذاك الحكم ، فهو محل منع على ماتقرر فى محله انتهى .

وفيه : ان ذلك غفلة عن حقيقة جعل الاحكام الشرعية على نحو القضايا الحقيقية ، وقداوضحنافي الابحاث المتقدمةماخلاصته: هو جعل الحكم على العنوان الكلي له مصاديق كثيرة تدريجية في عمود الزمان فهو بهذا الجعل الواحد على العنوان الكلي يكون حجة عقلائية على عامة المعنونات في طول الزمان من دون تعداد رادة ولاجعل حسب تعدد المكلفين

توضيحه : ان حقيقة الارادة التشريعية، في ظرف جعل الاحكام كالارادة التقنينية بين العقلاء فكماان الارادة التقنينية الدارجة في اقطار العالم، عبارة عن جعل حكم واحد ، على معنون كلي ، مثل عنوان : الناس والمالك ، المستأجر فهو بهذا الجعل الواحد على معنونه ، يصير حجة على مصاديق معنونة ، مدى الدهور والايام ، سواء كانوا موجودين حال الجعل ، اولا ، من دون ان يتعلق جعل مستقل بكل واحد من مصاديقه، ولاارادة مستقلة ، بحيث يكون هناك ارادات وجعلات حسب نفوس المكلفين ، وهكذا الجعل التشريعي ، فان جعل من استطاع من الناس مركزاً وموضوعاً لطلب حج البيت ليس معناه تعلق جعل مستقل ، لكل واحد من الافراد ، بل معناه تعلق الطلب التشريعي الواحد على العنوان الواحد ، لكنه يصير بوحدانيته حجة عند العقلاء ، لكل من تلبس به فعلاو في المستقبل ، فان ماهو تمام الموضوع انماهو من استطاع ، اين وجد ، وفي اي زمان تلبس ، ولذا وشككنا في طرو النسخ على هذا الحكم بعد قرن اوقرون ، كان علينا استصحابه، مع ان ماذكره القائل من الاشكال في جريان الاستصحاب ، جار بعينه في المقام ، بل في عامة الاستصحابات الحكمية ، والسر في عدم وروده مطلقا، هوانه ليس المجعول على الموجودين حال التشريع مغايراً لماهو المجعول على الموجودين بعده ، بل هناجعل واحد ، ومجعول واحد على عنوان كلي ، فهذا الجعل المتعلق على العنوان الكلي الذي له مصاديق في طول الزمان ، حجة واحدة على الكل في عموم الاوقات وعليه فيسقط ماذكره من الشقين في كيفية اجراء الاستصحاب على نحو القضية الحقيقية وبذلك يظهر معنى الانحلال في الاحكام حسب تعدد الافراد ، ومعنى الشأنية والفعلية فيها على حذو

تكرر منا بيانه . وبالجملة : جواز رجوع الناس او كل من له التقليد ، على المجتهد الفلاني ، كتعلق وجوب الحج على عنوان من استطاع فكما يجوز استصحابه عند طرو الشك وهكذا ذاك بلا تفاوت .

الثاني : وهو العمدة في المقام ، عدم بقاء الموضوع ، فان المشهور عند القوم شرطية بقاء الموضوع في جريانه ، وان كان التحقيق عندنا اتحاد القضية المتيقنة مع القضية المشكوك فيها ، وما هو المتيقن او ما هو الموضوع للحكم ، انما هو رأي المجتهد وفتواه ، ولا رأي للميت ولا فتوى له ، ولا يتصف الميت عند العرف بالعلم ولا بالظن ومعه لا بقاء للموضوع ، ولا اتحاد للقضيتين ، وان شئت قلت : ان مدار الفتوى انما هو الظن الاجتهادي ، ولذا يقول المجتهد هذا ما ادي اليه ظني ، وكل ما ادى اليه ظني يجوز لي الافتاء به ، فاذا مات لم يبق له ظن ولا علم ، فلا يبقى له رأي ولا فتوى ، ومعه كيف يجوز الاستصحاب .

وفيه : ان ملاك عمل العقلاء ، بآراء ذوي الفنون واصحاب الصنائع ومن له شغل التقويم ؛ انما هو لكون الرأي بنحو الجزم بوجوده الحدوثي طريقا الى الواقع وصفة الطريقية ثابتة له كان صاحبه بعد ابراز رأيه حيا او ميتا ، فان مناط الحجية وملاك الطريقية عندهم ، قائم بنفس الاخبار جزماً ، عن امر واقعي فلو افتى الفقيه بانه لا يصح الصلاة في وبر ما لا يؤكل لحمه ، فنفس هذا الفتوى بما هو هو من غير دخالة امر ، كاشف عن الواقع ، طريق اليه ومنجز له ، ولا ينسلخ هذه الاوصاف عنه اصلا لا بموته ولا بنومه الا بنقضه وتبدل رأيه ، والجزم على خلافه ، هذا حال السيرات العقلائية في العمل بالامارات وقد عرفت ان الدليل الوحيد في باب التقليد انما هو السيرة العقلائية التي عرفت ملاك العمل به ، واما الادلة الشرعية ، فلو فرض وجودها فهي غير خارجة عن حدودها ، فاذا كانت الحجية والطريقية والتنجيز ، قائمة بنفس الرأي فقط فلو مات صاحبه ، وشك في دخالة الحيوة في جواز العمل به شرعاً فلا مانع من استصحابه لبقاء الموضوع ، واتحاد القضيتين ، المتيقنة والمشكوكة ، فان ما هو الموضوع او ما هو المتيقن ، انما هو رأي الفقيه وجزمه بالحكم و اظهاره ، طريق

الى الواقع ، بوجوده الحدوثي ، وهو المناط لجواز العمل به في نظر العقلاء وقد امضاه الشرع ايضاً بهذا المناط ، لكن نشك في دخالة الحيوة فيه شرعاً على وجه التعبد فلاشك في جواز استصحابه لاتحاد المتيقن والمشكوك والشك انما هو في دخالة شرط خارج عما هو المناط في نظرهم .

وان شئت قلت : ان رأي الفقيه وابرازه بصورة الجزم جعل كتابه ، طريقا الى الواقع لدي العقلاء وجايز العمل في زمان حيوته ، ونشك في بقاء جواز العمل على طبقه بعد موته ، والاصل بقائه .

فان قلت : ان الطريقية والحجية والتنجيز ، اوصاف ايجابية واحكام فعلية فيحتاج الى وجود الموضوع ، فكيف يصلح ان يكون الرأي بوجوده الحدوثي ، موضوعا لهذه الاحكام الفعلية ، بعد مضى زمان طويل ولو قيل ان الرأي بوجوده الحدوثي اوجب ان يكون كتابه الموجود فعلا طريقا وحجة ومنجزاً ، فهو خروج عن طور البحث الدائر بينهم .

قلت : قد قلنا ان الرأي والجزم بوجودهما الحدوثي جعلا الكتاب او الرأي بمعنى حاصل المصدر جائز العمل وحجة وطريقا الى الواقع ومع الشك يستصحب جواز العمل والحجية والطريقية ونحوها والرأي الذي عدم هو الرأي القائم بنفسه لا الرأي بمعنى حاصل المصدر .

ثم ان الشيخ الاعظم - رحمه الله - قد تسلم جريان الاستصحاب وبقاء الموضوع بتقريب انه اذا قلنا بان الفتوى هي عبارة عن نقل الحديث على وجه المعنى على ما يدعيه الاخباري لكنه خلاف الواقع (انتهى كلامه) .

وفيه : ان مناط الحجية في الفتوى والاخبار ، امر واحد ، فان الكاشف عند العقلاء في اخبار الثقة ، انما هو اخباره جزماً عما سمعه ورآه ، فلو اخبر بلاجزم ، لايصير طريقا ، ولايتصف بالكاشفية ولايجوز العمل به عندهم ، ولو اخبر عن جزم ، يتصف بهذه الاوصاف حتى بعد موته وعدم بقاء جزمه ، لان اخباره على وجه الجزم انما جعله حجة الى الابد ، مالم ينقضه نفسه ، او حجة اخرى ، فلو شك في بقاء اوصافه و احكامه

بعدموت الراوى لاحتمال دخالة حيوته تعبداً يستصحب بقائها بلا اشكال لاتحاد القضيتين اولبقاء الموضوع عندهم، وماذكرنا من الاشكال و الجواب في الفتوى جارفيه حذو النعل بالنعل .

ثم انه -قدس سره- قد منع جريان الاستصحاب وحكم بعدم بقاء موضوعه بقوله :ان الظن في الاحكام الظاهرية انما يكون موضوعا لما يترتب على المظنون فانه هوالمقصود من حجية الظن فى الامور الشرعية والاحكام الفرعية فانه يكون وسطا في القياسات التى يطلب فيها ترتيب آثار متعلقات تلك الظنون مثلا ان شرب الخمر المظنون حرمته بواسطة امارة ظنية معتبرة انما يستفاد الحكم فيه فى مقام العمل والظاهر ،بواسطة الظن كان يقال ان شرب الخمر مما يظن حرمته بواسطة امارة كذائية و كل مايظن حرمته فيجب ترتيب آثار الحرمة الواقعية التي كان الظن طريقا اليه على ذلك المظنون فينتج وجوب ترتيب الآثار على هذه الحرمة المظنونة من لزوم الاجتناب عنها وغيرها من الاحكام (انتهى بنص عبارته).

وفيه :ان ماذكره -قدس سره- عبارة عن الحجة المنطقية و ليست معنى الحجية فى الامارات وقوعها حداً وسطا لاثبات الحكم الشرعى ،بل المراد من الحجية فيها ليس الاتنجيز الواقع على فرض صدقه وصحة عقوبة المكلف لوتخلف والحجية بهذا المعني لاتختص بالامارات بل يصح اطلاقه على القطع بل وبعض الشكوك ،(وعليه) فالحكم الشرعى انما هو مترتب على موضوعه الواقعى دون ماقام عليه الامارة ولا المظنون بماهو مظنون كما يفيده ظاهر كلامه .

واماما ربما يقال فى حل الاشكال ،من ان الموضوع للحجية انما هو الرأى الموجود فى موطنه ،وزمن حياته ،فهذا الظن المتحقق فى ظرفه وزمن حياته ،حجة مطلقا حتى اليوم مات صاحبه و زال رأيه .لكن نفى وجوده المقيد ،لايوجب ارتفاع وجوده المطلق .عن صحيفة الواقع ضعيف :لان اثبات الحجية الفعلية وجواز العمل كذلك لامر معدوم فعلا غير صحيح ،فالمحمول الفعلى الايجابى يحتاج الى موضوع مثله ، وبعبارة اخرى ،ماهو الموضوع للحجية وجواز العمل انما هو الظن الموجود ؛بقيد

انه موجود، ومع ارتفاعه ،لا معنى لاستصحابه ،نعم لو كانت القضية حينية مطلقة ، بان كان الموضوع هو الظن،في حال الوجود امكن استصحابه خصوصاً على ما حققنا من عدم شرطية بقاء الموضوع وانما الشرط اتحاد القضيتين ،ولكنه لا يخلو عن منع وتأمل بل الظاهر ان الموضوع هو الظن الموجود بين العقلاء ولو سلمنا فالاشكال المتقدم بحاله لان حمل الحجية الفعلية على امر معدوم ، غير صحيح (١) .

حول الاشكال الاخر على الاستصحاب

وهو اصعب حلا مما ذكر، وهو ان المستصحب يجب ان يكون اما حكما شرعيا، او موضوعا لحكم شرعي،حتى يصح النهي عن النقض وما يمكن استصحابه في المقام احد امور :

١- **الحجية العقلائية** ،وارتكازهم على رجوع الجاهل الى العالم في فنه ولزوم الاتباع عن ذوى الآراء وصحة الاحتجاج بها عندهم ،وهذا لا حكم شرعي ولا موضوع ذو اثر شرعي .

٢- **الحجية الشرعية** ،وجواز العمل على طبق رأيه ،ولكنه فرع ان يكون في المقام جعل شرعي ،سواء كان المجعول هو الحجية او جواز العمل ،وقد عرفت انه ليس في المقام جعل من الشارع بل الموجود انما هو تنفيذ الامر العقلائي ،ولم نجد بين الادلة ،دليلا يصح الاتكال عليه ، يدل على جعل الشارع لزوم العمل برأى الفقيه

---

(١) ان الحجية وجواز العمل وتطبيق العمل عليه ، من الامور الاعتبارية الدارجة بين العقلاء وليست من الحقائق الخارجية الاصلية التي يحتاج ثبوتها الفعلي الى الموضوع الفعلي ، واى محذور ان يكون الظن الموجود في محله ، موضوعا لجواز الاحتجاج على نحو الاطلاق ، و قد عرفت ان رفع الوجود المقيد لا يلازم سلب وجوده المطلق في الواقع على ما قرر في محله ، ثم اى فرق بين ماذكره القائل . و ما اختار الاستاذ (دام ظله) من ان الرأى الجزمي بوجوده الحدوثي ، طريق وكاشف عن الواقع مع ان ماذكره (دام ظله) وارد عندي مختاره فتأمل - المؤلف .

اوجوازه فراجع .

٣- **استصحاب الاحكام الواقعية** : ولكنه ايضا فرع الشك فيها لان الشك فيها اما ان يكون من اجل الشك في طروا لنسخ اليها ،اومن اجل فقدان شرطه كاحتمال شرطية حضور الامام في صلوة الجمعة ،اومن عروض مانع وليس الشك فى المقام مستنداً لاحدى هذه الجهات.

٤- **استصحاب الاحكام الظاهرية**: بناءاً على جعل المماثل عقيب فتوى المجتهد وهو بعد محل منع ولا دليل عليه بل الدليل على خلافه ،لان الظاهر هو امضاء ماهو الدائر بين العقلاء ،من مراجعة كل جاهل الى خبير فنه، بلا تأسيس ولا جعل مماثل كما قيل فى حجية الامارات ،فتلخص انه ليس في المقام مجعول شرعى ،ولا موضوع لحكم شرعى، بل الموجود هو حجية قول اهل الخبرة للجاهل، و ليس هو موضوعا لحكم شرعى بل هو موضوع لحكم عقلى ، وهو تنجز الواقع على المكلف ،اذا كان الشارع راضيا بالسيرة اوغير رادع عنها و توهم استصحاب بقاء امضاء الشارع له، وارتضائه لما هو المرتكز ، مدفوع :بان الامضاء والارتضاء ليس حكما شرعيا حتى يستصحب بنفسه، اللهم الا ان يقال : ان رضا الشارع بالعمل وامضائه ، وان لم يكن حكما شرعيا ، لكن مع التعبد ببقائه ،يحكم العقل بجواز العمل فهو مثل الحكم فى ذلك فتأمل (١) .

لايقال :لازم ماذكرسدّ باب الاستصحاب فى الاحكام التى هى مؤديات الامارات ،فان الفتوى كما هو امارة الى الحكم الواقعى ،وهكذا الامارات القائمة على الاحكام ،فلو شككنا فى بقاء مؤدى الامارة ،نحكم ببقائه .بلااشكال وليكن فتوي الفقيه مثله ،**لانانقول** :فرق واضح بين المقامين فان الشك فى مفاد الامارات متعلق ببقاء نفس الوجوب الذى قامت الامارة عليه ،وهوحكم شرعى قابل للتعبد

---

(١) وجهه ان لازم ماذكر انهدام الضابطة المقررة فى باب الا ستصحاب من لزوم كون المستصحب حكما شرعيا او موضوعا لحكم شرعى بل هناشق ثالث و هو كونه موضوعاً لحكم عقلى كالمقام- المؤلف.

بالبقاء وانما طرء الشك عليه ، لاحتمال طرو النسخ عليه او فقدان شيء نحتمل شرطيته كالحضور في صلوة الجمعة ، واما المقام فالشك لم يتعلق بنفس الوجوب الذي افتى به المفتي ، بل هو على تقدير وجوده من اول الامر باق قطعا ، وانما الشك تعلق بمقدار حجية رأيه وفتواه وان شئت قلت تعلق الشك بمقدار حجية الامارة و كاشفيته شرعا عن الواقع وانها هل هو حجة مطلقا حيا كان او ميتا ، او يختص بحال حيوته ، نعم لو كان الشك في الامارات في مورد مثل الشك في مقدار حجية فتوى المفتي ، منعنا الاستصحاب فيه ايضا .

ان قلت : على القول بلزوم الجزم في النية في اجزاء العبادات وشرائطها ، يلزم القول بجعل المماثل في الامارات ومنها فتوى الفقيه ، والا يلزم اتيان كثير منها رجاءاً ، لعدم قيام الدليل القطعي على جزئيتها وشرطيتها فلامناص من القول باستتباع الامارات احكاما على طبق مؤدياتها .

قلت : مضافاً الى منع لزومه في العبادات وقد اوضحنا سبيله غير مرة وقلنا ان المسئلة عقلية لامناص لدعوى الاجماع فيها ، ان الجزم حاصل من غير احتياج الى القول باستتباع الامارات احكاماً مماثلا لمؤدياتها ، وذلك لان احتمال الخلاف و الخطاء مغفول عنه للعقلاء عند العمل بالامارات الدارجة بينهم ، و ما ذكرنا من ان بنائهم على العمل بها بالغاء احتماله ، ليس معناه انهم يحتملونه ثم يلغونه عملا بل معناه غفلتهم عن هذا الاحتمال ولكن لو نبههم احد عليه لتنبهوا ، لكنهم عند عدم التنبيه ، يعملون معه بصرافة ارتكازهم معاملة العلم الجازم ، ودونك معاملاتهم السوقية فهم يبيعون و يشترون على وجه الجزم ، مع ان اساسه على كون البايع مالكا ، ولا طريق لهم غالبا على الملكية الا اليد التي هي امارتها ، وليس ذلك لعدم انقداح احتمال الخطاء في اذهانهم . هذا اولا :

وثانيا : ان استتباعها للحكم الظاهري في خصوص فتوى الفقيه ليس محصلا للجزم فان عمل العامي بفتوى الفقيه انما هو لاجل كونها طريقا الى الواقع وكاشفا عنه ، كعملهم على آراء اهل الخبرة في سائر الفنون ، فاذا كان هذا مبنى عملهم ، فاستتباع فتواه للحكم الظاهري امر مغفول عنه للمقلدين ، فكيف يكون مناطا لحصول

الجزم وبالجملة، مناط عمل العامي له كونه كاشفا عن الحكم الواقعي، وكون صاحبه عالما باحكام الله الواقعية، واما استتباعها لحكم ظاهري موافق لمؤدى الامارة، مما لاينقدح في اذهانهم، ومعه يكون محصلا للجزم.

جوابنا عن الشبهة

ان الحاجة الى الاستصحاب في الحكم بجواز البقاء، انما هو فيما اذا كان فتوى الميت مخالفا للحي الذي يفتي بجواز البقاء اذ لو كانا متوافقي الفتوى، وكان عامة فتاواه موافقاً لرأي المجتهد الحي، لكان له ارجاع العامي الى الميت من دون حاجة الى الاستصحاب لقيام الحجة عنده على صحة هذه الفتاوى و ليست الغاية الا الوصول الى هذه الاحكام، من دون دخالة التقليد، والاخذ بالرأي وانما الحاجة اليها انما هي فيما اذا كانا متخالفي الفتوى، (فح) لو فرضنا ان المكلف ادرك مجتهدين متساويين في العلم، مختلفين في الفتوى، فقد تسالم الاصحاب على كونه مخيراً في الاخذ بواحد منهما لدليل شرعي دال على التخيير الشرعي واصل اليهم وان لم يصل الينا، اولاجل السيرة المستمرة الى زمن الائمة (عليهم السلام) الكاشفة عن رضائهم وارتضائهم ولولا الدليل او السيرة الكاشفة كان مقتضى القاعدة هو التساقط، والعمل بالاحتياط كما اوضحناه، مع انهم تسالموا على التخيير، فاذا مات واحد منهما، طرء الشك في بقاء التخيير الشرعي المتقدم او ارتفاعه بفوته والاصل بقائه، ولازم ذلك جواز البقاء للمكلف الذي ادرك حيوة المجتهدين بالغا وعاقلا، بحيث توجه اليه الخطاب الشرعي بالتخيير، واما اذا لم يدرك حيوتهما فلا، لعدم الحالة السابقة، وهذا ما يعبر عنه في كلام الاصحاب بالتقليد الابتدائي للميت.

ولاينافي ذلك ماحررناه في دفع الاشكال الاول من ان الحكم الثابت للعنوان لايختص بحال الموجودين وقت الخطاب، بل يعم كل من صدق عليه العنوان ولو بعد مضي قرون، -وجه عدم المنافاة- فان ذلك انما هو في ثبوت الحكم على العنوان، اعني المكلف او الناس ولكنه لم يدل دليل على ثبوت التخيير الشرعي على عنوان المكلف على هذا

النحو ، بل المتيقن من فتوى الاصحاب هو ثبوت التخيير لهذا الشخص الذي ادرك الفقيهين المتساويين في العلم المختلفين في الفتاوى.

نعم: لازم ذلك ان للمكلف الذي ادرکهما بالغا ، العمل بعامة فتاواه، سواء عمل بهاسابقا اولا ، فتلخص ان مقتضى القاعدة بعد قيام الاجماع على بطلان تقليد الميت ابتداءاً هو التفصيل بين ما اذا لم يدرك المكلف حيوة المجتهد بالغا، فلايجوز تقليده اصلا وما اذا ادرکه بالغا ، فيجوز له تقليده والاخذ بفتاواه من غير فرق بين الابتدائي والاستمراري، اي ما عمل به سابقا وما لم يعمل فلو قام الاجماع على عدم جواز الابتدائي مطلقا تصير النتيجة التفصيل بين الابتدائي والاستمراري هذا كله مقتضى الاستصحاب .

بناء العقلاء في تقليد الميت

لاشك انهم لايفرقون بين رأى الميت والحي بعد کون المرتکز لديهم ان الآراء كلها طرق وامارات الى الواقع كسائر الامارات ولكن الكلام في انه هل يكفي مجرد عدم الفرق بينهما بحسب الارتكاز ، اولابد من اثبات امر آخر ، وهو بنائهم على العمل بقول الميت وتعارفه لديهم ، حتي يكون بمرأى ومسمع من الشارع ويستكشف من عدم ردعه رضاه ومن سكوته ارتضائه ، الظاهر هو الثاني ، فانه لولم يجر السيرة بينهم على العمل بقول الميت ،و ان فرض ارتكازهم على جوازه ، لايكون للردع موضوع ، فان ماهو الواجب على الشارع ردعه هو رد السيرة التي جرت عليها العقلاء حسب ارتكازهم ، واما مع عدم الجرى على طبق الارتكاز، فماهو الغرض حاصل من دون ردع .

وبالجملة : ان جواز العمل بالامارات العقلائية يتوقف على ثبوت احد امرين اما امضاء الشارع اياه بدليل لفظي واما عدم ردعه، مع كون العمل منهم عليها بمرأي ومنظر منه، والدليل اللفظي غير موجود ، وعدم الردع غير محرز الشرط .

نعم :يمكن ان يقال :ان دائرة السيرة اوسع من العمل برأى الحي مادام حيا،

فانهم اذا اخذوا الرأى من الحى يعملون به حتى بعد موته ويجدون انفسهم غير محتاجين الى ان يرجعوا الى فقيه آخر وهذه هى السيرة المستمرة بين العقلاء الى يومنا هذا، ويمكن استفادة ذلك من الاخبار الماضية التى ارجع الامام ،شيعتهم او السائل الى فقهائهم او الى واحد معين منهم ،فقد قال على بن المسيب للرضا .شقتى بعيدة ولست اصل اليك في كل وقت فممن آخذ معالم ديني قال من زكريا بن آدم المأمون على الدين والدنيا ،اتظن ان على بن المسيب فهم منه انه يجب عليه الرجوع عليه والاخذ بآرائه ،غير انه اذا مات وقضى نحبه تسقط تلك الآراء عن الحجية ويجب عليه الرجوع مرة ثانية الى الامام حتى يعين فرداً آخر، لا اظن انه فهم ذلك ،بل القطع على خلافه فلو كان الحيوة شرطا في جواز العمل بالرأى لكان له (ع) التنبيه عليه، لشهادة ارتكاز كل عاقل على عدم الفرق بين حيوته ومماته فى جواز العمل بكل ماتعلم من العالم سيما مع كون شقته بعيدة وانقطع عن الامام بعد ذهابه الى شقته فى تلك الازمنة ، و قس عليه سائر الروايات الواردة فى ارجاع السائلين الى اشخاص خاصة كالاسدى ،ومحمد بن مسلم وغيرهما .

نعم هذه النصوص منصرفة عن التقليد الابتدائى لانصراف الدواعى عن الاخذ عن المجتهد الميت الذى لم يدركه ولم يأخذ بآرائه فى حال حيوته ،مع وجود الحى الذى يسهل عنه الاخذ .

اضف اليه :ان التقليد الابتدائى كان غير ممكن في تلك الازمنة التى لم يكن ذكر الفتاوى وتدوينها فى كتاب مرسوما، وكان الرائج ،تدوين الاحاديث والروايات صحيحها وضعيفها، وما كان يعتمد عليه مؤلفه ،اولا يعتمد ،فى الاصول والكتب، فمن اين كان يمكن للعامي ان يرجع الى الميت ويأخذ آرائه ،ولم يكن تدوين الحديث دليلا على الافتاء به حتى يستكشف من تدوينه، الافتاء بمضمونه لما عرفت من تدوينهم الصحيح والضعيف ، نعم قد كان الافتاء عند السؤال شفاها بنفس نقل الرواية ، و هو غير ما نحن فيه .

وقد كان السيرة على هذا المنوال الى زمن الصدوقين ،الى ان تطور الامر ،و

صارت تدوين الفتاوى بنقل متون الروايات بحذف اسنادها دارجا من غير تجاوز عن حدود ماوردت فيه الروايات الى ان جاء دور التكامل والاستدلال ،والتفريع والاستنتاج ،فتوسع نطاق الفقه والاجتهاد منذ زمن الشيخ الى عصرنا الحاضر .

كل ذلك يرشدنا الى عدم جرى التعارف على الاخذ من الميت ابتداءاً وان كان البقاء على الرأى الذى اخذه عن الحى بعد موته دارجا لقضاء ارتكازهم على عدم الفرق بين الحى والميت فى الباب ولم يرد عنهم مايوجب ردعه والنهى عنه لـ ولم نقل انه ورد عنهم مايكشف عن صحتها من الاطلاقات التى عرفت حالها .

فصارت النتيجة فى هذا الفصل ،انه لو كان الاساس لجواز البقاء على رأى الفقيه بعد موته ،هو بناء العقلاء فلابد من التفصيل بينما اذا اخذ عنه الرأى فى حيوته ،وبين مالم يأخذه .واما الاخذ عنه ابتداءاً بعد فوته ،بالرجوع الى رسائله العملية او الاعتماد على نقل الثقات ففى غاية الاشكال لعدم الدليل عليه من السيرة ،بعد كون الاصل الاولى هو عدم الحجية وعدم النفوذ .

واما الاستدلال بالكتاب والسنة ،فقد عرفت عدم دلالتهما على تأسيس حكم فى المقام ،بل كلها ارشاد الى الارتكاز فلابد من ملاحظة المرشد اليه ، كما اوضحنا حاله عند البحث عن حجية رأى المفضول فراجع .

هل التخيير بدئى او استمرارى

على القول بتخيير العامى فى تقليد احد المجتهدين المتساويين ،فهل تخييره هذا بدئى او استمرارى ،فلو قلد احدهما فهل يجوز له العدول منه الى الآخر اولا يجوز ، يظهر من تقرير بحث شيخنا العلامة اعلى الله مقامه ان ههنا صوراً ثلاثة :

الاولى : اذا عمل بفتوى من رجع اليه ، فى واقعة شخصية ثم اراد العدول فى نفس تلك الواقعة الى الآخر ، كما لو صلى صلوة الظهر بلا سورة ، فاراد تكرير نفس هذه الصلوة معها جرياً على رأى الآخر ، فحكم بعدم الجواز فى هذه الصورة مطلقا قائلا بانه لامجال للعدول بعد العمل بالواجب المخير لعدم امكان تكرر صرف الوجود

وامتناع تحصيل الحاصل، وليس كل زمان قيداً للاخذ بالفتوى حتى يقال: ليس باعتبار الزمان المتأخر تحصيلا للحاصل ، بل الاخذ بالمضمون امر واحد ممتد يكون الزمان ظرفاله بحسب الادلة ، نعم يمكن افادة التخيير في الازمنة المتأخرة بدليل آخر يفيد التخيير في الاستدامة على العمل الموجود ، ورفع اليد عنه والاخذ بالآخر، لكنه ليس ما بايدينا ما يدل على التخيير في الازمنة المتأخرة وعليه فلا يمكن الحكم بالتخيير وافادته بادلة التخيير، في احداث الاخذ بهذا اوذاك، ممتنع للزوم الجمع بين لحاظين متنافيين، نظير الجمع بين الاستصحاب والقاعدة بدليل واحد ولا يجرى الاستصحاب لان التخيير بين الاحداثين غير ممكن الجرى وبالنحو الثاني لا حالة سابقة و الاستصحاب التعليقي لفتوى الآخر غير جار لان الحجية المبهمة السابقة قد صارت معينة في المأخوذ وزالت قطعا كالملكية المشاعة اذا صارت مفروزة.

الصورة الثانية: العدول في الوقائع المستقبلة التي لم تعمل، **الصورة الثالثة**: العدول قبل العمل وبعد الالتزام والاخذ ، فلو قلنا بان التقليد عبارة عن نفس الالتزام والاخذ فلا يجوز العدول لعين ما مر من البيان السابق فيكون المأمور به على هذا في مثل قوله : فارجعوا الى رواة احاديثنا وغيره هو العمل الجوانحي اعنى الالتزام والبناء القلبيين ولو قلنا بانه العمل فلا اشكال في بقاء الامر التخييري في كلتا الصورتين ومع فقد الاطلاق فلا مانع من الاستصحاب «انتهى كلامه على ما في تقرير بحثه».

قلت : الذي يصلح ان يكون محلا للنزاع في اول الصور هو جواز تكرار العمل مطابقا لفتوى الآخر ، واما البحث عن التخيير او جواز العدول ، فواضح الاشكال اذ لا معنى للتخيير بين العمل الموجود فعلا وغيره ، وان شئت قلت : التخيير بين الاتيان بما اتى والعمل بقول الآخر ، فان التخيير انما يتصور بين الامرين اللذين لم يوجدا اصلا ، واما اذا وجد احد الطرفين ، فيرتفع موضوعه وما اتى به من العمل فهو موجود في ظرفه ، وطرحه واعدامه بعد الوجود غير معقول حتى يتحقق موضوع التخيير ، ومنه يظهر انه ايضا لا معنى لجواز العدول بعد العمل ، و(على ذلك) لا بد من تغيير مصب البحث الى ما عرفت وتمحضه في جواز تكرير العمل بالعمل بقول الآخر بعد العمل بقول الاول .

ونقول: فربما يقال بعدم الجواز في الصورة الاولى كما عن شيخنا العلامة قائلا بان الاتيان باحد شقي الواجب التخييري موجب لسقوطه ،فلا يجوز الاتيان به بعده بداعوية الامر الاول باحتمال داعويته او بداعوية المحتمل، اذهي فرع عدم العلم بالسقوط ومنه يظهر عدم جواز الاستصحاب ،لاستصحاب الوجوب التخييري لسقوطه قطعا ، ولاجواز العمل على طبق فتوي الآخر لعدم احتمال وجود امر آخر غير ماعرفت من الامر التخييري الذي علم سقوطه .

وفيه :ان التخيير في المسئلة الفرعية غيره في المسئلة الا صولية ،فان الاتيان باحدشقي الواجب يوجب سقوط الحكم التخييري في الفرعية من التخيير ،دون الاصولي منه ،وذلك ان التخيير في المسئلة الاصولية لانفسية له وانما هو لاجل احراز الواقع حسب الامكان بعدعدم لزوم الاحتياط ،فلواتى باحد الفردين كالعمل باحد الفتوائين او الامارتين يبقى معه المجال للاتيان بالفرد الآخر، تحصيلا للقطع واليقين وان كان المكلف غير ملزم علي تحصيله ،نعم لوقلنا بحرمة الاحتياط او بالاجزاء في موارد الطرق وان لم تكن موافقة للواقع كان لماذكره وجه و منه يظهر صحة استصحاب جواز الاتيان بما لم يأته على نحو الاستصحاب التنجيزي ،نعم التعليقي منه غير صحيح لكون التعليق غير شرعي .

واما الصورتان الباقيتان : فالظاهر كون التخيير استمراريا وان لم نقل به في الاولى وقياسهما على الاولى قياس مع الفارق توضيحه ان التقليد وان كان يتحقق بالاخذ والالتزام وعقد القلب ، الا انه يمكن اعدامه بالرجوع عما التزم ومع الأبطال، يتحقق موضوع الامر باحداث الاخذ باحدهما و لايلزم ما استشكله من لزوم الجمع بين اللحاظين فان ذلك فرع بقاء التقليد حتى يكون نتيجة ادلة التخيير الابقاء بالنسبة الى الاول، والاحداث بالنسبة الى الثاني، لكنك قد عرفت ان الرجوع مبطل ومعدم للاول ومعه ، يكون المقام كالتخيير بلاسبق تقليد اصلا ، اضف الى ذلك ان الكلام انما هو في امكان التخيير بعد الفراغ عن الاطلاق لافي وجود اطلاق الدليل واهماله ، وعليه فلا يصح الاستدلال على منع التخيير بانه يستلزم الجمع بين اللحاظين اذ هو

انما يناسب البحث الاثباتي دون الثبوتي .

وبه يظهر الاشكال فيما افاده؛ من ان الالتزام وعقد القلب امر وحداني ممتد اذا حصل في زمان لا يعقل حدوثه ثانياً (وجه الاشكال) ان الالتزام الثاني التزام حادث وقد بطل الالتزام الاول بالرجوع ومعه كيف يكون الثاني بقاءاً للاول ، هذا كله حسب الثبوت .

واما الاثبات ، فقد عرفت عدم دليل لفظي يصح الاعتماد عليه في اصل التقليد فضلا عن وجود اطلاق يشمل حالة تعارض الفتوائين ، وقد التجأنا الى التخيير في الفتوائين لاجل الاجماع والشهرة المنقولين، والمتيقن منهما انما هو التخيير الابتدائي اي فيما اذا لم يسبق منه التزام اصلا ، و شمولهما لغير هذه الصورة مورد شك وريب والتمسك باستصحاب التخيير ضعيف جداً لكون التخييري البدئي مبائنا للتخيير الاستمراري موضوعا و محمولا هذا كله اذا كان المستصحب شخصي الحكم ، واما استصحاب الجامع بين التخييرين او جامع الجوازين فقد اوضحنا حاله فيما سبق بان الجامع امر انتزاعي ليس بحكم شرعي ، على ان ترتيب اثر الجامع على المصداق لا يخرج عن الاصول المثبتة فراجع.

فيما اذا اختلف الحي والميت في مسئلة البقاء

ذيل شيخنا الاعظم -رحمه الله- مسئلة البقاء بما يلي: فقال : اذا قلد شخصا ثم مات فان قلد مجتهداً آخر، يوافق قوله قول الاول بقاءاً وعدولا فلا اشكال ، وكذا اذا كان مقتضى التقليد الاول البقاء والثاني الرجوع فان هذه الواقعة كاحدى الوقائع التي لابد فيها من التقليد ، ولابد من الرجوع عن التقليد الاول فيها و يتفرع على رجوعها الرجوع عن سائر الوقائع المقلد فيها ، انما الاشكال فيما اذا كان مقتضى الاول الرجوع ومقتضى الثاني البقاء فانه يرجع الى التناقض في مقتضاهما فان البقاء في هذه الواقعة يوجب الرجوع ولو عن هذه الواقعة ، والذي يسهل الخطب عدم الاخذ بعموم الفتوى الثانية بالنسبة الى مسئلة البقاء والعدول للزوم تخصيص الاكثر لولا ولادتها الى وجوب

العدول مع ان المفتي لا يقول به «انتهى» .

وتوضيح الصورة الثالثة: انه اذا قلد مجتهداً كان يقول بوجوب الرجوع الى الحي ثم مات فاما ان يكون المكلف بعد موته غافلا عن الواقعة ولوازمها اولا فعلى الاول فالميزان في صحة اعماله وعدمها ما اوضحناه سابقا وعلى الثاني فان رجع الى الغير ، فان كان رجوعه الى الغير الحي بالاستناد الى قول الميت الذي كان يقول بوجوب الرجوع الى الحي ، يتوهم جواز تقليده في مسئلة الرجوع ، كان الكلام في صحة اعمالها وعدمها ما قدمناه وان تذكر بعدم جواز تقليده في مسئلة الرجوع الى الحي ، لانه ايضا تقليد الميت او تحير فيه ولكنه رجع الى الحي الذي كان يقول بوجوب البقاء فلا شك في انه يجب عليه البقاء على رأي الاول في سائر المسائل الفرعية واما هذه المسئلة الاصولية التي كان يقول الميت بوجوب الرجوع الى الحي ويقول الحي بوجوب البقاء فلا يجوز له البقاء على رأي الميت لانه قلد في هذه المسئلة المجتهد الحي ومعه كيف يجوز له البقاء في هذه المسئلة ، اذ التقليد فرع التحير وهو بالرجوع فيها الى الحي ارتفع عنه التحير بل لا يجوز للمفتي الافتاء له بالبقاء في خصوص المسئلة ، لكون الميت مخطئاً عنده فيها ، فليس بشاك حتى يستصحب من عند نفسه

واما اجراء الاستصحاب من ناحية مقلده فهو ايضا غير شاك بعد رجوعه في هذه المسئلة الى الحي وهو امارة او بمنزلة الامارة وبعد قيامها عنده لا معنى للاستصحاب ويمكن ان يقال ، لا يجوز له اجراء الاستصحاب من ناحية العامي حتى مع قطع النظر عن قيام الامارة عند العامي ، فان ما يختص بالمجتهد ، انما هو تشخيص مجاري الاصول واما نفس الاحكام ، اصولية كانت او فرعية ، فانما هي امور مشتركة بين العالم والجاهل فاذا عرضه الشك الصالح للاستصحاب فانما يستصحب الحكم المشترك بين العباد و (ح) فلو فرضنا ان الحي يخطيء الميت في مسئلة عدم جواز البقاء ، ويرى جواز البقاء ، او وجوبه ، ويختل اركان الاستصحاب وهو الشك في الحكم المشترك بين العباد ، اذ مع قيام الدليل على خلاف قول الميت يرتفع الشك من رأس .

تكميل

وبالتدبر فيما حررناه يظهر حال مسئلة اخرى وهي انه لو قلد مجتهداً في الفروع ثم مات وقلد مجتهداً آخر يرى لزوم الرجوع الى المجتهد الحي وبطلان البقاء ثم مات وقلد ثالثا يقول بلزوم البقاء وحرمة العدول الى الحي فيما تحقق التقليد فهل عليه العمل على طبق آراء المجتهد الاول ، او يجب عليه تطبيق عمله على آراء المجتهد الثاني .

التحقيق هو الاول لقيام الامارة الفعلية اعني فتوى المجتهد الثالث على بطلان عدوله عن الاول الى الثاني وان حكم الله في حقه في الماضي والمستقبل هو لزوم البقاء ، على رأي من قلده في بدء الامر ، وحرمة العدول عنه .

وتوهم جواز البقاء على آراء المجتهد الثاني ، بتجويز الثالث ، البقاء فيما تحقق التقليد مدفوع بان الثالث الحي يخطئ الثاني في رأيه بلزوم الرجوع الى الحي تخطئة هذه بمنزلة الامارة الفعلية بالنسبة الى العامي فيجب عليه ان يتبع ما يقوله الحي في هذه المسئلة الاصولية ، وما قوله الا بطلان العدول عن الاول الى الثاني في الزمان الماضي .

كلام لشيخنا العلامة

ثم ان شيخنا العلامة بعدما نقل في المقام ما قدمناه عن الشيخ الاعظم في صدر البحث افاد في المقام ما هذا تلخيصه مأخوذاً من تقرير بحثه من ان لازم البقاء في هذه المسئلة على رأي المفتي الثاني ، هو عدم البقاء في باقي المسائل ، نظير حجية قول السيد في الخبر الواحد ، من حيث ان لازم شمول الادلة لقوله ، خروج الباقي ، وبعدما فرق بين المقامين من انه لا يلزم في المقام التخصيص المستهجن واللغز والمعمى لعدم عموم صادر من المعصوم فيه ، بخلاف باب حجية الخبر الواحد افاد ما هذا ملخصه .

المحقق في المقام فتوا آن لا يمكن الاخذ بكليهما لان المجتهد بعدما نزل

نفسه منزلة المقلد في كونه شاكا رأى هنا طائفتين من الاحكام ثابتتين للمقلد احديهما فتوى الميت في الفروع وثانيتهما الفتوى في الاصول الناظر الى الفتاوى في الفروع والمسقط لها عن الحجية فيرى ان اركان الاستصحاب فيهما تامة، وعندئذ لامحيص عن الاخذ بالفتوى الاصولية فانه لو اريد في الفرعية استصحاب الاحكام الواقعية فالشك في اللاحق موجود دون اليقين السابق اما الوجداني فواضح واما التعبدي فلارتفاعه بموت المفتي فصار كالشك الساري، وان اريد استصحاب الحكم الظاهري، الجائي من قبل دليل اتباع الميت، فان اريد استصحابه مقيداً بفتوى الميت، فالاستصحاب في الاصولية حاكم عليه، لان الشك في الفروعية مسبب عن الشك فيها وان اريد استصحاب ذات الحكم الظاهري وجعل كونه مقول قول الميت جهة تعليلية، فاحتمال ثبوته اما بسبب سابق فقد سد بابه الاستصحاب الحاكم او بسبب لاحق وهو مقطوع العدم اذ مفروض الكلام صورة مخالفة فتوى الميت للحي، نعم يحتمل بقاء الحكم الواقعي، لكن لايكفي ذلك في الاستصحاب، لانه مع الحكم الظاهري في رتبتين وموضوعين فلايكون احدهما بقاء الآخر لكن يجري استصحاب الكلي بناءاً على جريانه في القسم الثالث، وان اريد استصحاب حجية الفتاوى الفرعية فاستصحاب الحجية في الاصولية حاكم عليه لان شكه مسبب عنه، لان عدم حجية تلك الفتاوى اثر لحجية هذه، وليس الاصل مثبتا الان هذا من الآثار الثابتة لذات الحجة الاعم من الظاهرية والواقعية.

ثم انه - اعلى الله مقامه - رجع اخيراً عن جريان الاستصحاب الاصولية بتقريب ان مقتضى جريانه الاخذ بخلاف مدلوله، ومثله غير مشمول لادلة الاستصحاب فان مقتضى الاخذ باستصحاب هذا الفُتوى سقوط فتاويه عن الحجية ومقتضى سقوطها الرجوع الى الحي وهو يفتي بوجوب البقاء فالاخذ بالاستصحاب في الاصولية التي معادها عدم الاخذ بفتاواه في الفرعيات، لازمه الاخذ في الفرعيات بها، وهذا باطل وان كان اللزوم لاجل الرجوع الى الحي لالكون مفاد الاستصحاب ذلك اذلا فرق في الفساد بين الاحتمالين هذا مضافا الى ان المسؤل عنه في الفرعيات المسئلة الاصولية

اعني الذي هو المرجع فيها ، فلاينافي مخالفة الحي للميت في نفس الفروع مع افتائه بالبقاء في المسئلة الاصولية و اما الفتوى الاصولية فنفسها مسئول عنها و يكون الحي هو المرجع فيها و في هذه المسئلة لا معنى للاستصحاب بعدان يرى الحي خطأ الميت فلا حالة سابقة حتى تستصحب «انتهى»

وفيما افاده - رحمه الله - مواقع للنظر نشير الى مهماتها :

منها : ان عدم جريان الاستصحاب في الاحكام الواقعية ليس لاجل عدم اليقين السابق بكلا شقيه (الوجداني والتعبدي) بل هو غير جار وان فرض وجود اليقين السابق لتقوم الاستصحاب ، بامرين ، باليقين السابق ، والشك في الشيء شكاً في البقاء ، وليس الشك في المقام شكاً في بقائه ، لان الشك في بقاء الاحكام الكلية الواقعية انما يتصور اذا كان الشك مسبباً عن احتمال النسخ واحتمال فقدان الشرط او احتمال وجدان المانع ، وليس المقام من هذا القبيل كما هو واضح وانما الشك فيه ممحض في حجية الفتوى وجواز العمل بها نعم لو قلنا بالسببية والتصويب كان الشك في البقاء لتطرق احد الاحتمالات المتقدمة لكنه باطل عندنا .

منها : ان ما ذكره من منع استصحاب الاحكام الفرعية لاجل حكومة الاستصحاب في الاصولية عليها ، ممنوع ، لان الشك في بقاء الاحكام الفرعية ليس مسببا عن الشك في الاصولية ، بل كلاهما مسببان عن امر ثالث وهو الشك في اعتبار الحيوة في المفتي و عدمه ، فالمجتهد اذا قام مقام المقلد كما هو المفروض يكون شكه في جواز العمل على فتاوى الميت في الاصول والفروع ناشيا من الشك في اعتبار الحيوة في المفتي وجواز العمل في كل منهما مضاد للاخر اذ مقتضى جواز كل عدم جواز الآخر .

لايقال : ان مقتضي ارجاع الحي المقلد الى الميت كون شكه في الاصولية سببا وفي الفروعية مسببا **لانا نقول** : هذا خلاف المفروض ، اذ المفروض انه بعد لم يقلد فيها عن الحي والا فلا يبقى له فيها شك.

اضف الى ذلك ان مجرد كون الشك في احدى الفتوائين مسببا عن الاخرى ،

لايوجب حكومة الاصل الجاري في ناحية السبب على الجاري في المسبب وقد اوضحنا حاله في خاتمة الاستصحاب، ومجمل ماقلناه هناك :انه لاتعارض بين السببي والمسببي لاختلاف موضوعهما وانهما فردان عرضيان لقوله (ع) لا تنقض اليقين بالشك ومعه لاوجه لحكومة احدهما على الآخر، نعم الاصل الجاري في ناحية المسبب ينقح موضوع الدليل الاجتهادي فالحاكم انما هو الدليل الاجتهادي الذي نقح موضوعه الاصل السببي ،دون الاصل السببي ،مثلا اذا غسل الثوب النجس بماء مشكوك الكرية وضم ماهو امر وجداني بماهو مفاد الاستصحاب يصير المحصل :هذا الثوب النجس قد غسل بماء محكوم بالكرية شرعا ويصير هذا المحصل صغرى لكبرى شرعية وهو ان كل متنجس قد غسل بماء الكر فهو طاهر، وهذه الكبرى الشرعية حاكمة على الاصل الجاري في ناحية المسبب اعني اصالة بقاء النجاسة في الثوب .

والحاصل :ان مفاد الاصل المسببي هو ان هذا الثوب المشكوك طهارته و نجاسته ،محكوم بالنجاسة ولسان الدليل الاجتهادي حاكم على هذا الاصل حسب ما قرر في محله ،وتوهم كفاية الاصل السببي في المقام من دون احتياج الى الدليل الاجتهادي ،بتقريب ان معنى التعبد ببقاء الكرية شرعا هو ترتيب آثارها الشرعية التي منها طهارة الثوب **مدفوع** :بان مقتضى الاستصحاب انما هو عدم جواز نقض اليقين بالشك ،اعني الحكم ببقاء الكرية فقط واما ترتيب الآثار فانما هو بالدليل الاجتهادي دون نفس الاستصحاب ،واما مايدور في الالسن، من ان مفاد الاستصحاب في الاحكام انما هو ابقائها واما في الموضوعات فانما هو ترتيب آثارها ،مما لاسند له، بل مقتضى الاستصحاب في كلا الموردين امر واحد وهو الحكم ببقاء ماتعلق به اليقين ،موضوعا كان او حكما ،واما ترتيب الاثر بعد احراز بقاء الموضوع بالاصل فانما هو على عاتق الدليل الاجتهادي ،والشاهد عليه انما هو اتحاد دليل الاستصحاب في الموردين فكما ان معنى الاستصحاب في الاحكام انما هو بقاء ذواتها ، فكذلك في الموضوعات نعم لو لم يكن الموضوع المستصحب مصداقا للكبرى الشرعية الاجتهادية ،لما صح استصحابه ،ولا التعبد ببقائه .

اضف الى ذلك انالو سلمنا ان معنى استصحاب الكرية انماهو طهارة الثوب، من دون احتياج الى الدليل الاجتهادى ،لكنه لايستلزم تقدم الاصل السببى على المسببى ،فكما ان معنى بقاء الكرية و البناء عليها هو طهارة الثوب المغسول به، فهكذا مفاد الاستصحاب في ناحية المسبب انما هو الحكم ببقاء النجاسة في الثوب المغسول ،وليس الغرض من استصحاب بقاء النجاسة فيه سلب الكرية عن الماء حتى يقال انه مثبت بل الحكم ببقائها فيه فقط ،وتوهم انه لا يمكن التفكيك بين كرية الماء وطهارته ،وعدم كريته ونجاسته ،غير صحيح جداً ،فان التفكيك بين اللازم والملزوم فى الاحكام الظاهرية جايز واقع فراجع هذا خلاصة ما حررناه هناك وعليك بالمراجعة الى محله تفصيلا .

وبذلك يتضح لك صحة ما قلناه من عدم حكومة الاصل الجارى فى المسئلة الاصولية على الجارى فى ناحية الفروع لعدم دخول المجرى فى الاصولية تحت دليل اجتهادى حاكم على الاصل المسببى ،ومجرد كون مفاده في الاصولية عدم جواز العمل بفتاوى الميت عند الشك لايوجب تقدمه على مامفاده جواز العمل بفتاواه لديه اذ كلاهما مسببان عن امر ثالث تقدم بيانه .

وبذلك يظهر النظر ايضا فى احدى شقوق كلامه اعنى قوله :من حكومة استصحاب الحجية فى المسئلة الاصولية علي استصحابها فى الفروع ،لكون الشك سببيا ،(وجه النظر) مضافا الى ماأوضحناه في محله من عدم جريان استصحاب الحجية لا الشرعية ولا العقلائية منها ان الشك في كليهما مسببان عن امر ثالث كما اوضحناه وبالجملة فهذا الشق مشترك مع الشق المتقدم بيانا و اشكالا فلاحظ .

منها :ان ماافاده من منع جريان استصحاب الحكم الظاهرى اذا جعل كونه مقول الميت جهة تعليلية،لاجل ان احتمال ثبوته بسبب سابق فقد سد بابه الاستصحاب الحاكم الي آخره غير صحيح وان قلنا فى الفرض المتقدم بتقدم الاصل السببى على المسببى فان نفى المسبب بنفى سببه.من اوضح مصاديق الاصول المثبتة ،وان كان السبب شرعيا ، لان ترتيب المسبب على سببه من الاحكام العقلية ،مطلقا سواء

كان المسبب شرعيا او تكوينيا ، نعم لو كان الترتيب مثل المسبب ايضا شرعيا كان لما ذكره مجال كما في قوله :العصير العنبي اذا غلي اونش يحرم ولكنه غير موجود في المقام .

منها :ما ذكره من جريان استصحاب الكلي الجامع بين الحكم الظاهري والواقعي بناءاً على جريانه في القسم الثالث ،اذ فيه مضافا الى ان الجامع في الاحكام الشرعية امر انتزاعي غير مجعول شرعا ،اولا ان الحكم الواقعي غير مشكوك البقاء على ما عرفت منا توضيحه ،فان الشك في بقائه انما فيما اذا كان الشك ناشئاً من احتمال النسخ او فقدان الشرط او وجدان المانع ،والاحتمالات الثلاثة غير موجودة في المقام وثانيا :انه اذا قلنا بتقدم الاصل السببي على المسببي ،يسقط الحكم الظاهري لما اعترف -رحمه الله- من حكومة الاصل الجاري في ناحية المسئلة الاصولية على الفرعية ،ومعه لا علم بالاحكام الظاهرية ،فعلى القول بالحكومة ، يسقط الحكم الظاهري ،وبسقوطه لا دليل فعلا على ثبوت الحكم الواقعي ،لسراية الشك الى السابق ومعه لا علم بالجامع فعلا ،فاستصحاب الكلي انما يجري اذا علم بالجامع فعلا وشك في بقائه وهو غير نظير المقام الذي اذا انعدم احد الفردين ينعدم الآخر من الاول او ينعدم الدليل على ثبوته من الاول فتدبر .

منها :ان ما اختاره في آخر كلامه من عدم جريان الاستصحاب في الاصولية فان مقتضى جريانه الاخذ بخلاف مدلوله ،فان مقتضى الاخذ باستصحاب هذا الفتوى سقوط فتاواه عن الحجية ،ومقتضى سقوطها الرجوع الى الحي الى آخر كلامه فان مقتضى الاستصحاب وان كان سقوط حجية فتاواه الفرعية الا ان الرجوع الى الغير ليس امراً لازماله ، لامكان العمل بالاحتياط بعد سقوطها عن الحجية ،وان شئت قلت :ان سقوط الفتاوى عن الحجية امر ، والرجوع الى الغير امر آخر غير ملازم معه ،وسقوطها عن الحجية وان جاء من قبل الاستصحاب ،الا ان الرجوع الى الغير ، ليس من لوازمه وشئونه ،نعم لو رجع الى الغير ،و كان فتوى الغير لزوم البقاء على رأي الميت ،يلزم منه ، حجية فتاواه السابقة ،فاتصافها بالحجية ؛بعد سقوطها عنها

ليس من جانب الاستصحاب ،بل لاجل الرجوع الى الغير، وهو -رحمه الله- وان اشار الى ما ذكرنا لكنه لم يجب عنه بجواب مقنع فلا حظ.

وتوهم ان دليل الاستصحاب منصرف عن هذا المورد،منقوض بالاصل المسببي و الاصلين المتعارضين ،لان اجراء الاستصحاب لغاية السقوط اسوء حالا من المقام ،لما عرفت ان الاخذ بالفتاوى الفرعية الساقطة عن الحجية بالاصل الجارى فى المسئلة الاصولية ،انما هو لاجل دليل آخر ،مثله اواقوى منه.

على ان الاشكال في الموارد الثلاثة انما يتجه اذا كان الدليل خاصا ،وارداً لبيان مورد من تلك الموارد ،واما اذا كان الدليل ،اطلاق الكبرى الواردة في باب الاستصحاب ،فلامجال لماذكر من التوهم ،و كم فرق بين تعرض الدليل لخصوص المورد وبين شموله له باطلاقه

منها :ان ماافاده من سقوط الاستصحاب فى الاصولية لكون الحى هو المرجع فيها ،وفي هذه المسئلة لامعني للاستصحاب بعدان يرى الحى خطأ الميت ،مدفوع بما افاده -رحمه الله- في صدر البحث ،فان ماذكره انما يصح لو كان المستصحب هو المجتهد واراد اجراء الاستصحاب لنفسه ،و لكنه غير مفروض البحث ،فان المستصحب انما هو العامى دون المفتى ،وهو بعد شاك وقد صرح بذلك في صدر البحث وقال .ان فى المقام فتوا آن لا يمكن الاخذ بكليهما لان المجتهد لما نزل نفسه منزلة المقلد فى كونه شاكا الى آخره وبالجملة ان المجتهد نزل نفسه منزلة العامي فى الشك فى الواقعة.

القول فى تبدل الاجتهاد

لو ضمحل الاجتهاد السابق و تبدل الى اجتهاد آخر ،يخالفه فهل يحتاج الي الاعادة اوالقضاء اولافتارة :يقع الكلام فى عمل نفس المجتهد و اخرى فى عمل مقلديه ، اما الكلام فى عمل نفسه فالاقوى ماا خترناه فى باب الاجزاء من التفصيل بين الامارات والاصول بالاجزاء فى الثانى دون الاول وقد اطلنا الكلام في توضيحه وتفصيله فى الجزء الاول عند البحث عن مسئلة الاجزاء فلا حاجة الى التكرار بالاعادة (١) وقد قام سيدنا الاستاذ ـ دام ظله ـ بالبحث عن هذا التفصيل هنا فى كلتا الدورتين غير انا اسقطنا هذه المباحث عند الطبع لما اوضحناه فى محله روماً للاختصار والاقتصاد .

و اما الكلام فى عمل مقلديه فهل يمكن اجراء هذا التفصيل فيه، بالاجزاء فيما اذا كان مدرك مجتهده الاصول ،وعدمه فيما اذا كان دليل حكمه الامارات ، بتقريب ان وظيفة المجتهد تعيين وظائف العباد مطلقا ،واقعا وظاهراً ، فكما ان العمل بالوظائف الظاهرية يفيد الاجزاء بالنسبة الى عمل نفسه ،لحكومتها على الادلة ،فكذلك بالنسبة الى عمل مقلديه ،بلا تفاوت .

غير ان الاقوى عدم الاجزاء فى حق المقلد مطلقا ،سواء استند مقلده (بالفتح) الى الاصول ام الى الامارات فان مدرك العامى فى الحكم الذى طبّق عمله علي وفقه،انما هو رأى مرجعه وحكمه ،وهو امارة الى تكاليفه الشرعية وقداوضحنا فى مسئلة الاجزاء ان قيام الحجة علي تخلف الامارة لايوجب الاجزاء .

وان شئت قلت :ان مدرك حكمه ،ليست الاصول الحكمية من البرائة و الاستصحاب والامارات والروايات الواردة في حكم المسئلة ،اذهى متوجهة الى الشاك

---

(١) راجع الجزء الاول

والعامي ليس بشاك ولا بمتيقن فلا معنى لتوجه تلك الخطابات اليه اذهي تقصد من تفحص عن موارد البيان، ويئس عن وروده و العامي ليس كذلك ،و معه كيف يشمله ادلة الاصول فلايجرى فى حقه الاصول حتى تحرز مصداق المأمور به، و كون الدليل عند المجتهد ،في موارد الشك هى الاصول الجارية لا يوجب ركون المقلد اليها، بل انما هى يركن الى رأي المجتهد للبناء العملى والا ارتكاز الفطرى من غير توجه الى مدركه .

والحاصل ان رجوع العقلاء الى اهل الخبرة انما هو لاجل الغاء احتمال الخلاف كما هو شأن العمل بالامارات وقد امضاه الشارع على هذا النعت ، فاضمحلال الاجتهاد السابق عند المقلد يصير بمنزلة تخلف الامارة وتبين خطأه عند المجتهد، فكما لايوجب ذات الاجزاء ، فهكذا المقدم .

و كيف يمكن ان يشمل ادلة الاصول العامي وتكون مستند عمله، مع ان العامي ليس بشاك ولا بفاحص ولا بآيس عن البيان، كما هو الحال في المجتهد .

لايقال : لوكان المقلد خارجا عن مصب ادلة الاصول فلماذا يفتى المجتهد بمضمونها ويقول للمقلد اعمل بنتائجها مع انها احكام مترتبة على الشاك ، ولايتعدى الى غيره والمقلد ليس بشاك ولا بمتيقن ، فكما لايجوز للمجتهد الذى تم عنده البيان العمل بالاصول باعتبار انه ليس بشاك ، فهكذا لايجوز للمقلد العمل بنتائجها لخروجه عن الموضوع . وتوهم ان الخطاب عام ، والمجتهد نائب عنه في فهم الخطاب وبيانه ، مدفوع مضافا الى انه لايرجع الى معنى محصل ، بانه يستلزم الاجزاء وهو خلاف المطلوب .

لانانقول : بان الخطاب وان كان خاصا للشاك الا ان المجتهد اذا كان متيقنا بحكم الله تعالي الكلى المشترك بين جميع العباد ،ثم شك في نسخه ، فما هو المشكوك ليس هو الحكم الاختصاصي بل حكم الله المشترك بين عباده، و(عليه) فما هو المستصحب انما هو ذاك الحكم المشترك ، الغير المختص ، فيجوز له ان يطبق عمله على وفقه وان يفتى بمضمونه، لكون ما ادرك انما هو حكم الله المشترك، وما استصحبه ،حكم كلي راجع

الى جميع العباد ، ومعه كيف لايجوز له ان يفتى بمضمونه ، فكما يجوز اذا قامت الامارة على حكم الله المشترك ، الافتاء بمضمونه ، من دون غمض ، فكذا اذا استصحب حكم الله المشترك او دلت الاصول على عدم فعلية ذلك الحكم المشترك ، واذا افتى لامناص للمقلد الا بالاخذ به، للفطرة المرتكزة من رجوع الجاهل الى العالم .

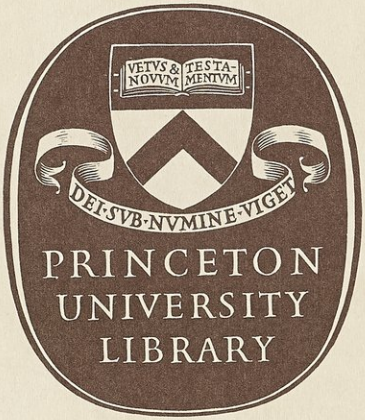
وقد بان بما اوضحناه ان مقتضى القاعدة الاجزاء بالنسبة الى نفس القاعدة دون مقلديه اذا استند الى الاصول لكون مستنده ، الاصول الحاكمة على الواقع دون مقلديه فهم مستندون الى الامارة اعنى رأى الغير وادراكه.

فههنا نجعجع بالقلم عن الافاضة ، حامدين شاكرين لله عزوجل وقد بقى ابحاث طفيفة ، لم يتعرض لها سيدنا الاستاذ -دام ظله- وقد لاح بدر تمام تلك الرسالة وبتمامها تمت الدورة الاصولية في منتصف شهر شعبان المعظم من شهور عام الف وثلاثمائة وسبعين (١٣٧٠) في مدينة قم ، عاصمة العلم والدين ، عند جوار الحضرة الفاطمية سلام الله عليها ، ثم اعدنا النظر عليه ثانياً في الدورة الاخيرة واضفنا اليه ما افاده سيدنا الاستاذ -دام ظله- في تلك الدورة وذلك في مختتم عام الف وثلاثمائة وسبعة وسبعين ، وتم تأليفها وتبييضها وتهذيبها بيد مؤلفه محمد جعفر السبحانى التبريزى فى اليوم الثالث من شهر شعبان يوم ميلاد الامام الطاهر السبط عليه السلام فى عام ١٣٨٢ والحمد لله اولا وآخراً وظاهراً وباطناً

شكر وثناء عاطر

نقدم ثنائى العاطر الى الفاضلين الجليلين: الحاج الشيخ ابى القاسم شمس اللهى التويسركانى والميرزا حسين الاسحاقى القمى فقد بذلا مجهودهما فى تصحيحه فشكراً لهما ثم شكراً .

المؤلف


VETVS & NOVVM TESTAMENTVM
DEI·SVB·NVMINE·VIGET
PRINCETON
UNIVERSITY
LIBRARY

Princeton University Library
32101 070990526