

# هَدْيُ الْأَيْمُونِ

تقرير الشيخ محمد باقر

العلامة الأكبرية الأستاذ الإمام محمد باقر المجلسي

مؤيد الدين محمد باقر المجلسي

مطبعة المصطفى



مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان

گرافیک، چاپ، نشر-صحافی و جلدسازی

ایران - قم - تلفن ۲۵۲۱۲

31



IR-AR-86-930954

V.L.

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 2008

JUN 15 2007

DUE JUN 15 1998







## هَذَا صَوْلُكُمْ

تَقْرِيرٌ لِيَجِثَ سَيِّدُنَا

الْعَلَامَةِ الْكَبِيرِ وَالْأَسْتَاذِ الْعَظِيمِ لَيْلَى اللَّهِ الْعُظْمَى

مَوْلَانَا الْإِفَامِ الْحَاجِّ آقَا فَرِيحِ اللَّهِ مَوْلَانَا مُحَمَّدِي

إِذَا مَرَّ الْبَدَنُ ظِلُّ الْعَجَائِلِ

تَقْلَمُ

يَشْخُجُ جَعْفَرُ السُّبْحَانِيِّ لِيَتَّبِرَ زَمَانِي

مُؤَسَّسَةُ اسْمَاعِيلِيَانِ

لِلطَّبَاعَةِ وَالنَّشْرِ وَالتَّوْزِيعِ

قم - ايران - تلفون ۲۵۲۱۲

## فهرس مافى هذا الجزء

العنوان	الصفحة	العنوان	الصفحة
ما هو الاصل في الاجزاء	١	حول المذهب المختار فى معنى	١١٢
والشرائط وفيه مقامات اربعة		الحديث	
فيما اذا تعذر بعض الاجزاء	٣٤	تنبيهات	١٢٢
الاصول الجارية فيه	٣٧	رسالة فى الاجتهاد والتقليد	١٣٥
في قاعدة الميسور ومدار كها		البحث عن المناصب الثلاثة الافتاء والقضاء	
من العلويين	٤٢	والحكومة وشرائطها	١٣٦
فى شرائط جريان الاصول		فى ادلة جواز التقليد	١٦٤
صححة عمل الجاهل	٦٦	مناطق السهرة العقلية	١٧٢
فى قاعدة لاضرر ونقل روايات الباب ٧٦		فى لزوم تقليد الاعلم	١٧٦
تذييل حديث الشفاعة وفضل الماء وعدمه ٨٤		فى المتساويين فى الفقاهاة	١٩٥
اشتمال الحديث بكلمتى		اشتراط الحيوة فى المفتى	
فى المؤمن والاسلام وعدمه	٨٨	وجواز البقاء	١٩٣
الفرق بين الضرر والضرار		هل التخيير بين المتساويين	
وما افاده ائمة اللغة	٩٤	بدئى او استمرارى	٢٠٤
فى توضيح الهيئة التركيبية		اختلاف الحى والميت فى البقاء	٢٠٧
ونقل آراء القوم	٩٧	فى تبدل الاجتهاد	٢١٦



# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الاول بلا اول قبله، والآخر بلا آخر بعده، لا تسدر كه الافكار و العقول، ولا تحيط به الابصار والقلوب، احاط بكل شيء علماً، وحق به عزاً، والصلوة والسلام على اشرف خلقه، وخاتم رسله، امينه على وحيه «محمد» ارسله داعياً الى الحق وشاهداً على الخلق، حين لاعلم قائم ولا منهج واضح، وآله ائمة الحق، وهداته، واعدال الكتاب وقرنائه، الذين اوجب الله اقتنائهم وقارن بطاعته طاعتهم. صلوة دائمة مادار الفرقان، وكرّ الجديدان

اما بعد :فهذا هو الجزء الثالث من كتابنا الموسوم بـ تهذيب الاصول تقدمه الى القرّاء الكرام راجين منهم العفو والاغماض، وهو محاضرات علمية القاها الامام العلامة، مثال الفقه والتقى، علم العلم والهدى سيدنا الاستاذ الاكبر آية الله العظمى: الحاج آغا روح الله الخميني دام ظله الوارف في حوزة درسه، و مجلس تدريسه، فحياً لله سيدنا الاستاذ وادام صحته وجوده حيث قام بتربية رواد العلم، و طلاب الفضيلة، وسلام الله عليه علي ما اسدى اليهم من ايادي عظيمة، ونشر فيهم علوماً ناجعة سلاماً لابداية لهولانهاية .

المؤلف





## هل الاصل فى الاجزاء والشرايط الركنية اولا

اذا ثبت جزئية شىء او شرطيته للمر كب فى الجملة فيقع الكلام فى نفسه و زيادته عمداً او سهواً فى مقامات الاول اذا ثبت جزئية شىء مثلاً المر كب فهل يوجب نقصه سهواً بطلان المر كب اولا ، وان شئت قلت : هل الاصل العقلى هو الركنية اولا الثانى بيان الاصل الشرعى فى ذلك .

الثالث فى حال الزيادة العمدية و السهوية ومقتضى الاصل العقلى والشرعى الرابع بعدما ثبت جزئية الشىء على وجه الاطلاق فى حالتى الذكر والسهو ، وبعبارة اوضح على القول باصالة الركنية فى الاجزاء والشرايط ؛ هل قام الدليل على خلافها وان الناقص فى حال النسيان يجزى عن الواقع التام فهذه مقامات اربعة وودونك بيانها .

## المقام الاول

اذا ثبت جزئية شىء للمر كب فهل الاصل العقلى هو الركنية فيبطل المر كب لو اخل به سهواً وقبل الخوض فى المقصود لابد من تنقيح محط البحث ان محل النزاع فى المقام على القول بالبرائة او الاشتغال هو ما اذا لم يكن لدليل المر كب ولا لدليل الجزء والشرايط اطلاق ، ان لو كان لدليل المر كب اطلاق بالنسبة الى جزئية الشىء ؛ يقتصر فى تقييده بالجزء المنسى بحال الذكر ، كما انه لو كان لدليل الجزء والشرايط اطلاق بالنسبة الى حالة النسيان يحكم بعدم سقوط وجوبه فى حال النسيان ويكون المأتى به باطلا نعم ليس هنا ضابط كلى لبيان وجود الاطلاق وعدمه فى المر كب والاجزاء والشرايط ، نعم لا يبعد ان يقال : ان الادلة المتضمنة لبيان حكم المر كبات ، انما هو فى مقام اصل التشريع ، لا اطلاق لها غالباً ، كما ان ادلة الاجزاء والشرايط لها اطلاق بالنسبة الى الاحوال الطارئة ومع ذلك كله لا بد من ملاحظة الموارد ؛ وربما صار بعضهم الى بيان الضابط وقال : ان ادلة اثبات الاجزاء والشرايط 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 لا يمكن عمومها وشمولها لحال النسيان و الغفلة ، فيختص جزئيتها وشرطينه لحال الذكر ، لامتناع انتزاع الوضع المطلق من التكليف المختص بحال الذكر ، واما اذا كانت بنحو الوضع مثل قوله : لاصلوة الا بطهور ، او بفاتحة الكتاب فيمكن انتزاع الوضع المطلق لعدم انتزاعه من الخطاب او التكليف المختص بحالة دون غيرها .

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

وربما يقال ضابط آخر مع تسليم امتناع شمول التكليف المتقدمة لحال النسيان والغفلة ، ومحصله : انه يمكن استفادة الاطلاق من هذه الادلة ايضا لاجل امور (منها) ظهور تلك الادلة في الارشاد الى الحكم الوضعي وان ذلك جزء او شرط او مانع ، و(منها) انه لو سلم ظهورها في المولوية ، لكن ليس امتناع تكليف الناسي والغافل من ضروريات العقول حتى يكون كالقرينة الحافة بالكلام مانعة من الظهور ، بل هو من النظريات المحتاجة الى التأمل في مبادئها فتكون حاله كالقرائن المنفصلة المانعة عن حجية الظهور لاصل الطهور ( فح ) يمكن ان يقال ان غاية ما يقتضيه العقل المنع عن حجية ظهورها في الحكم التكليفي دون الوضعي ، فيؤخذ بظهورها بالنسبة الى اثبات الجزئية ونحوها . و(منها) انه على فرض الاغماض عنه يمكن التمسك باطلاق المادة لدخل الجزء في الملاك والمصلحة مطلقا في حالتها المذكور والنسيان .

اقول : هذا ما افاده بعض محققي العصور فيه مقامات للنظر .

منها : ان ما افاده من ان تلك الاوامر ارشادات الى الجزئية فان اراد ان الهيئة مستعملة في افادة الجزئية ؛ من دون ان يستعمل في البعث الى 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 او شرطاً ، كما ان النهي



عن الصلوة في وبرما لا يؤكل لحمه المستعمل في الزجر عن ايجاد الصلوة فيه ،  
ينتقل منه العرف الى ان النهي ليس لمفسدة ذاتية ، بل لاجل ما نعيته عنها ، وان  
ارادتها مستعملة في البعث والزجر ، غير اننا ننقل الى الجزئية والشرطية المطلقة  
فهو غير تام ، لان استفادة الحكم الوضعي بتبع تعلق التكليف على ذات الجزء  
والشرط ، (فج) يكون الارشاد بمقدار امكان تعلق التكليف ، والافلاذ دليل على الارشاد .  
ومنها : ان ما افاده من انه يؤخذ باحد الظهورين ويطرح الاخر لاجل كون  
القرينة منفصلة غير ضروري ، ساقط من رأسه لان الاخذ باحدهما وطرح الاخر فرع  
وجود ظهورين عرضيين فيه فيرفع اليد عما يقتضيه العقل و هو سقوط اطلاق الحكم  
التكليفي دون اطلاق الحكم الوضعي ، واما اذا كان الظهور الثاني في طول الاول ومن  
متفرعاته بحيث يكون وجود الوضع واطلاقه تابعا لوجود التكليف واطلاقه فلا  
يعقل ذلك بعد سقوط المتبوع وارتفاعه ، وما قرع الاسماع من التفكيك في حججته بين  
الملزوم واللازم ليس المقام من ذلك القبيل ، اذ الى ذلك ان الحكم العقلي يكشف  
من عدم الظهور من اول الامر ؛ وانه كان ظهوراً متخيلاً متزلاً ، لا ثابتاً فيكون  
كالقرائن المتصلة .

ومنها : ان التمسك باطلاق المادة مرهون جداً ، فلان العلم باشمال المادة  
على مصلحة تامة لازمة الاستيفاء يتوقف اثباتها وكشفها على ورود امر من الشارع ، ومع  
سقوط الامر حال النسيان كما هو مبنى القائل و القوم كلهم ، من اين حصل العلم  
باشمالها على المصلحة التامة ، نعم قد يقطع بقيام المصلحة بالمادة الخالية من الامر  
بجهات اخر لكنه خارج عن المقام .

اذ اعرفت ذلك فنقول : فهل الاصل العقلي عند ترك الجزء نسياناً هو البرائة  
والاكتفاء بالناقص ، او الاشتغال ولزوم الاعادة فنقول : لا اشكال في عدم تنجز  
الجزء المنسى في حال النسيان ، وانما الاشكال في ما عدا الجزء المنسى ، وانه هل  
يصح تكليفه بالاتيان بالباقي اولاً ، اختار الشيخ الاعظم الثاني قائلاً : بان ما كان جزءاً  
حال العمد يكون جزءاً حال الغفلة و النسيان لامتناع اختصاص الغافل والساهي

بالخطاب بالنسبة الى المركب الناقص ، لان الخطاب انما يكون للانبياء ويمتنع انبياء الغافل لانه يتوقف على توجيهه بالخطاب بعنوانه ، و معه يخرج عن كونه غافلاً فخطابه لغو ، فالاصل العقلي هولزوم الاحتياط .

قلت: وقد اجاب القوم عن الاشكال بوجوده لا بأس بالاشارة اليها مع بيان ماهو المختار من الجواب عندنا فنقول : احدها : ما ذكرناه سابقاً : وهو مبنى على مسالك القوم من ان النسيان مانع عن فعلية التكليف بالجزء المنسى ، والمختار عندنا غيره ، وانه كالعجز والجهل مانع عن التنجير لاعن الفعلية ان جريان البرائة لا يتوقف على اختصاص الناسي والساهى 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 ، او يا ايها الناس افعلوا كذا وكذا ، ضرورة ان الغرض من الخطاب هو بيعت المكاف نحو العمل ، وهذه الخطابات كافية في البيع نحو العمل غير ان العالم والعامد يبعث منه الى المركب التام ، والساهى 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 بتمامك الخطابات لغواً .

وإذا 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 صفريات الاقل والاكثر اذا اتى الناس بالمركب ثم تنبه ، لان الناسي بعدما اتى بالمركب الناقص ووقف على الجزء المنسى ، يشك في ان الجزء المنسى هل كان له اقتضاء بالنسبة اليه في حال النسيان حتى يحتاج الى الاعادة او لا اقتضاء له ، فتجربى في حقه بالبرائة ، بعين ما قد مناه في الاقل والاكثر من غير فرق بين النسيان المستوعب وغيره : فنقول : ان الامر الداعي الى المركب دعاء بعين تلك الدعوة الى الاجزاء ، والمفروض ان الاجزاء التي



كان الامر بالمركب داعياً إليها ، فدأتى بها الناسى و بعد الاتيان بها يشك فى ان الامر له دعوة اخرى الى اتيانها ثانياً حتى يكون داعياً الى اتيان الجزء المنسى ايضاً اولاً ومع الشك فالاصل البرائة هذا ما افاده (دام ظله) فى الدورة السابقة ، وقد اوضحه (دام ظله) فى الدورة اللاحقة بما هذا مثاله :

ان من الممكن ان يكون الغرض المطلوب فى حق الذاكر قائماً بالصلوة التامة ، وفى حق الناسى بالناقصة منها وهذا امر ممكن ليس بمستحيل ثبوتاً ، ولك ان تقول : ان الصلوة التامة فى حق الذاكر ما يأتى به من الاجزاء كما ان الصلوة التامة للناسى هى الاجزاء ما عدا المنسى فكل منهما صلوة تامة فى حالتين .

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

وبالجملة : ما ذكرناه امر ممكن يكفى فى رفع الاستحالة التى ادعاه الشيخ - الاعظم (رحمه الله) فاذا فرض امكانه ، فلو فرض ان المكلف الناسى اتى بما عدا المنسى ، ثم تذكر ، يشك بعد ذلك فى داعوية الامر المتعلق بالمركب ، الى الاجزاء التامة ثانياً والاصل يقتضى البرائة .

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

## ما تقصى به القوم عن الاشكال

ثاني الوجوه الالتزام بعدم الخطاب اصلا ، لا بالتام لا نه غير قادر بالنسبة اليه ؛ ولا بالناقص المأتى به ، لانه غير قابل بالخطاب فتوجيه الخطاب اليه لغو محض ، ثم انه اذا رجع النسيان ، يشك الناسى في انه هل صار مكلفا بالاتيان بالمركب التام او لا ، لاحتمال وفاء الناقص بمصلحة التام ومع 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 هباني القوم من سقوط الخطاب عن الناسى و الغافل ، و اما على المختار فالتكليف باق و ان كان السابى معذور لكنه غير السقوط من رأس .

اضف الى ذلك ما عرفت من امكان بعثه الى الناقص كما تقدم .

ثالثها ما نقله بعض اعظم 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 الاتوهم 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 لا يتوقف 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 فى صحة البعث و الطلب ان يكون قابلا للانبعاث عنه بحيث يمكن ان يصيرد اعيالا نقداح الارادة وحر كة العضلات نحو المأمور به ولو فى الجملة وهذا التكليف الذى يكون دائما فى الخطاء فى التطبيق لا يمكن 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 محرر كواقعا وانما وقع الخطأ في تطبيق عنوان الامر الذاكر على الناسي لامجال 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 متبعث نحو المأمور به سواء كان للناسي خطاب يخصه او لا فدعوى ان الامر الواقعي المتوجه الى الناسي محرك له واقعا وان كان الخطأ في التطبيق ممنوعة.

رابعها: ما ذكره المحقق الخراساني واختاره بعض اعظم العصر (رحمه الله) وهو ان المأمور به في حق الذاكر والناسي انما هو ما عدا المنسى، غير ان الذاكر يختص بخطاب يخصه بالجزء المنسى والمحذور في تخصيص الناسي بالخطاب لا الذاكر. و (فيه) انه لا داعي للخطابين بعد انبعث 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 المنسى يقتضي البرائة اذالم يكن لدليل الجزء اطلاق.

ثم ان التدبر الصحيح في هذه الوجوه يعطى عدم الفرق في الرجوع الى البرائة بين النسيان المستوعب للوقت وعدمه، الا انه يظهر من بعض اعظم العصر التفصيل ومحصل ما افاده ما يلي: ان اصالة البرائة عن الجزء المنسى 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 ايجادها 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 التذكّر 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 ذا كراً في اول الوقت ثم عرض له النسيان في الاثناء، و الا فيجوز استصحاب التكليف للشك في سقوطه بسبب النسيان الطارى الزائل في الوقت « انتهى » .

وفيه ان القائل قد وافق القوم في سقوط التكليف بالجزء المنسى، (فج) يرجع الشك بعد التذكّر الى حدوث التكليف بالجزء وتوجده اهوية اخرى للتكليف الثابت للمر ك ب بالنسبة الى بقية الاجزاء المأتى بها والاصل يقتضى البرائة، وما افاده: من ان المأمور به صرف الطبيعة النامة في مجموع الوقت وكفاية التمكن فيه في الجملة، صحيح لو كان تاركاً لها من رأس، واما بعد ما أتى بالمر ك ب الناقص، وفرضا سقوط التكليف بالجزء المنسى فتوجه التكليف اليه بالنسبة الى الجزء المنسى، او تجدد اهوية للمر ك ب بالنسبة الى الباقي مشكوك مورد للبرائة

ومنه يعلم حال ما اذا كان ذا كراً في اول الوقت ثم طرء عليه النسيان واتى بالمر ك ب بما عدا الجزء المنسى، ثم ارتفع العذر؛ (فج) فالتمسك باستصحاب التكليف الموجود اول الوقت غريب، لانا نعلم بانعدام الامر الاول بعروض النسيان، وانفادت ومات به؛ فكيف يجوز استصحابه، وان اراد منه التمسك باطلاق دليل الجزء فهو مخالف لمفروض البحث على ما ذهبنا 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، ولولم 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 معال يرد فيه بيان من العولي



ولذا اشترطنا فيه عدم وجود اطلاق لدليل الجزء والشرط واما المقام فالحديث حديث حكومة وتقييد وهو فرع وجود اطلاق لدليلهما ، بمعنى انه يلزم ان يكون للمحكوم وجود ، او شأنيته . هذا كله في غير جملة : «ما لا يعلمون» واما تلك الجملة فهما و البرائة العقلية متساوقان متعدهان شرطا ومورداً و مصباً . وانما البحث في المقام هو التمسك بالنسيان وغيره .

واعلم : ان الحق هو جواز التمسك بحديث الرفع في رفع جزئية المنسى في حال النسيان ، و تخصيصه بحال الذكر ، ولازم ذلك اجزاء ما أتى 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 اجمالى 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 الضمنية او الغيرى فلا حاجة اليهما . فلو قال المولى ابن مسجداً ؛ ليس له الامتثال هذا الامر ؛ فكل ما يصدر من البناء من الحركات والسكنات و رفع القواعد والجدار ، مأمور به بذلك الامر و فعله امتثال له ؛ لا امتثال لامر ضمني او غيرى ، اذ بناء المسجد ليس الا هذا وذاك وذلك في لحاظ الوحدة و قس عليه باقى المركبات الاعتبارية .

الثاني : ان الرفع فى 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 اولاً ، و ذكر مخصصاتها و قيودها فى ضمن فصول اخر ، و هو يكشف عن ان الارادة اللبية لم يتعلق الا بغير مورد التخصيص و التقييد و الحكومة ، كما ان عدم العثور على الدليل يكشف عن تطابق الارادتين .

الثالث قد اوضحنا حال كل واحد من العناوين فى 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 في الكلمة خارج عن الذوق العرفي بل الحق ان صحة الاسناد اليه مبنى على امرين : ادعاء ان النسيان عين المنسى لعلاقة بينهما ، و ادعاء ان رفع المنسى باعتبار رفع ماله من الاحكام حسب الاطلاقات والعمومات ، بحيث لو لا حديث الرفع لكان الالتزام بمفادهما لازماً .

الرابع : ان النسيان المتعلق بالموضوع هل هو متعلق بوجود الطبيعة ، او بعدمها الظاهر لاذا ؛ ولذا ، بل هو متعلق بنفس الطبيعة ، فان المصلى غفل عن نفس الطبيعة وحضورها في الذهن ولذلك قلنا : ان الاثر المرفوع انما هو جميع الاثار ، لا المؤاخذة و الاثر المناسب ، لان رفع الطبيعة يناسبها رفع ماله من الاثار ، من وجوب وحرمة ، و شرطية و جزئية ، وقاطعية وامانية وغيرها .

الخامس : ان نسبة الرفع الى الامور التسعة ليس على نسق واحد فان منهما ما اسند فيه الرفع الى الموصول وصلته كما في : « ما لا يعلمون » و « ما اضطروا » و « ما استكروها » وفي بعض اسند الى نفس اللفظ كما في النسيان و الخطاء و يحتمل ان يكون ذلك اقتداءً بالكتاب العزيز حيث قال عز من قائل : ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا ربنا ولا تحمل علينا ما لا طاقة لنا به حيث غير سبحانه نسق الكلام اذ ما وصل بالثالث

ويحتمل ان يكون الوجه في ذلك هو ان ما يأتي به الانسان لاجل الاضرار و الاكراه او تركه لاجلها ، ينطبق عليه ذانك العنوانان دائماً فلوا اكل الميتة و ترك الصلوة عن اضطرار ، او باع داره و افطر الصوم عن اكراه ، يصدق على كل من المأتى و المتروك انه مضطر اليه و مكروه اليه ، و اما النسيان و الخطاء ، فان الصادر عن الانسان لاجلها تارة يصدق عليه النسيان و الخطاء بالمعنى المفعولى - على الوجه الذي قد ناه كترك الجزء و الشرط نسياناً ، وقد لا يصدق عليه ذلك الا ان النسيان و الخطاء مبدء لصدوره او تركه ، كما يجاد الموانع و القواطع في الصلوة من المصلى العالم بابطال الضحك ، الغافل عن كونه في الصلوة ؛ فان الضحك صادر



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

اذا عرفت هذه الامور يتضح لك صحة التمسك لحديث الرفع لرفع الجزئية في حال النسيان وان كان نسيان الموضوع ؛ ويصير نتيجة الادلة الاولية اذا فرض اطلاقها لحال النسيان ، اذا ضمت الى الحديث الحاكم له ان المأمور به هو الباقي حال النسيان ، ووجهه بعد التأمل فيما تقدم ظاهر ، اذ قد عرفت ان الامر المتعلق بالمركب له داعوية الى اجزائها بعين تلك الدعوة فلو قام الدليل على ان دعوة المركب الى هذا الجزء في حال النسيان وان كان ثابتاً بالذليل الاول ، الا انه لم يتعلق به الارادة الجديدة في تلك الحالة ، من دون تعرض لباقي الاجزاء والشرايط غير المنسية فلانما يصح دعوته بالباقي منهما ، وقد مر ان رفع الجزء اعنى الحمد في حالة النسيان معناه رفع ماله من الاثار والاحكام عامة ؛ ومن الاثار الجزئية والشرطية فما يقال : ان اثر وجود الجزء هو الصحة ورفعه يناقض المطلوب ليس بشيء ، لما عرفت ان المنسى المرفوع هو نفس الطبيعة لا وجودها اذ ضف الى ذلك : ان وجود الطبيعة في الخارج عين الطبيعة ، والصحة ليست اثرأ جعلياً بل لا يمكن ان تكون مجعولة الابدنشائها ، وما هو المجعول هو الجزئية او الشرطية على ما هو التحقيق من صحة تعلق الجعل بهما ، وكيف كان فالمرفوع لبتأه الشرطية او الجزئية او القاطعية او المانعية .

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

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

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

فمنها : انه ان اريد من رفع الجزئية عن الجزء في مقام الدخول في الملاك فلا شبهة انه امر تكويني ، لا يقبل الرفع التشريعي وان اريد رفعها بلحاظ انتزاعها عن التكليف الضمني ؛ (فيه) ان الحديث يختص بما لولاه لكان قابلاً للثبوت تكليفاً 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 علي 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 ولكنه 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 تقارير العلمين انه ليس في المركب الا طلب واحد متعلق بعدة امور متباعدة ، وينتزع جزئية كل من انبساط ذلك الطلب الى الكل ، لان جزئية كل مستقلة بالجعل ، ( فح ) رفع الجزئية برفع منشأ انتزاعها و هو رفع التكليف عن المركب فلا بد 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 لامعنى لوجوب البقية الا بقيام دليل خاص .

وفيه : ان رفع الجزئية في حال النسيان ليس معناه رفع الجزئية الثابتة



بالادلة الاولى ، رفعا حقيقيا جديا بالما عرفنا ان ذلك من المستحيل في حقه سبحانه ، بل المراد هو الرفع القانوني بمعنى عدم الجعل من رأس ، وان الاطلاق المستفاد من الدليل انما كان مراداً بالارادة الاستعمالية للجدية وان الناسي والخاطي لم يسبق اليهما التكليف في الازل ، الابعاد المنسى ، فالتحديد بالبقية لم يحصل بحديث الرفع ؛ و انما هو كاشف عن التحديد من حين تعلق الاحكام ؛ وقد تقدم ايضا ان الامر المتعلق بالمركب له دعوية لكل جزء جزء بعين الدعوة الى المركب ، فلو قام 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 ونسيانها فراجع .

ومما ذكرنا يعلم دفع ما يقال :

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

توضيح الدفع : وان اوضحنا دفعه فيما سبق ، ان الوضع ليس بيد الحديث ، وانما شأنه الكشف عن عدم تعلق الارادة الجدية بالجزء المنسى حال النسيان وان تعلق به الارادة الاستعمالية ، واما الوضع فالتكفل له انما هو نفس الاوامر الالهية المتعلقة بعناوين المركبات ، فالبقية مأمور بها بنفس تلك الاوامر ، ومع رفع الجزئية تكون البقية مصداقاً للمأمور به ويسقط الامر المتعلق بالطبيعة وهذا معنى الاجزاء .

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

والحال ان المنسى نفس الجزء اى الاتيان به قولاً و فعلاً ، و معنى نسيانه خلو صفحة الوجود عنه ، فلا يعقل تعلق الرفع به لانه معدوم ، و ايضا ليس محل البحث النسيان المستوهب و نسيان الجزء فى بعض الوقت كنسيان اصل المركب ؛ فكما ان الثانى لا يوجب سقوط التكليف رأساً كذلك الاول .

وفيه : ان متعلق الرفع امر وجودى وهو الجزئية حال نسيان الموضوع ، ولا دليل على اختصاص الرفع على نسيان الحكم بل يعمه و نسيان الموضوع ، فالجزء الذى ثبت جزئيته للمركب بالادلة الاولى ، مرفوع جزئيته حال نسيان الموضوع ، فما هو متعلق الرفع انما هو امر وجودى وهو الجزئية حال نسيان الموضوع ، و كونه غير ناس للحكم وذا كراً له لا يقتضى ثبوت الجزء من حيث نسيان الموضوع و حديث الرفع يقتضى رفعه من حيث نسيانه للموضوع لا للحكم و اما قياس نسيان الجزء بنسيان اصل المركب فمفارقة لانهم 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 يقتضى الاجزاء

### المقام الثالث فى حال الزيادة العمديّة و التسهويّة

وقبل الخوض فى بيانه لابد من التنبيه على امر ، وهو ان الزيادة فى المأمور به او المكتوبة لا يتصور عقلاً سواء اخذ المركب والجزء لابطرط او اخذ كلاهما بشرط لا ، او اخذاً مختلفين ؛ نعم تتحقق الزيادة فى المأمور به عرفاً و اما النقيصة ، فهى تتحقق فيه عقلاً و عرفاً .

اما النقيصة ؛ فلو كان المركب من ذات اجزاء و شرائط دخيلاً فى حصول الغرض فلا ريب ان المكلف اذا اخذ بواحد منهما يصدق انه نقص فى المأمور به و اما الزيادة فى الجزئية او الشرطية فغير متحققه عقلاً لان عنوانى الكلية و الجزئية انما تنتزعان من تعلق الامر بالمركب ، فينتزع الكلية من تعلقه بالاجزاء مثلاً فى لحاظ الوحدة ، كما ينتزع من كل واحد الجزئية للمأمور به ؛ فالجزئية من الامور الانتزاعية التابعة لتعلق المركب بالكل ، (فح) فالزيادة فى الجزء بالمعنى الذى



عرفت لا يتصور لان الزيادة تنافي الجزئية فلا يعقل الاتيان بشي معتبر في المركب ليصح انتزاع الجزئية ومع ذلك يكون زائداً وبالجملة : ان قول زيادة الجزء اشبه شي بالمتنافيين في نظر العقل ، لان كون الشيء جزءاً بالفعل منتزعا عنه 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 المأمور به والمكتوبة ، ولا يصدق ذلك الا اذا كان الجزء الزايد متعلقاً للامر حتى يصدق انه زيادة في المأمور به ، والا فهو شيء اجنبي واقع بين الجزئيين المأمور به ، نعم الزيادة في الجزء ممكنة بالمعنى العرفي فاذا تكرر الجزء ، يصدق على الثاني منه انه زيادة في المركب غير محتاج اليه

واما ما افاده المحقق الخراساني من التفصيل في تحقق الزيادة بين ما اذا أخذ الجزء لا بشرط فيتحقق الزيادة مع اخذ المركب بشرط لا وما اذا اخذ بشرط لا فان مآله الى النقيصة ، فليس بشي لان ما هو الجزء انما هو ذات الركوع وكونه مأخوذاً بشرط لا ، شرطاً ووصفه ، فلواتى بالجزء (الركوع) يصدق انه زاد في الجزء ، و ان كان الزيادة يوجب ورود النقص لمكان الشرط ايضاً ، ( والحاصل ) انه وقع الخلط بين زيادة الجزء ونقصان الشرط ، فالتكرار بذاته زيادة ، وباعتبار آخر منشأ للاخلال بقيد الجزء وشرطه ، ولا مانع من كون شيء زيادة ومنشأ للنقصان .

وتوهم ان ما هو الجزء ، هو مجموع الشرط والمشروط ، فذات الركوع ليس بجزء فلا يصير تكراره زيادة فيه ، مدفوع بان جعل المجموع جزءاً لا يقتضى خروج ذات الركوع عن الجزئية لان جزء الجزء جزء .

ثم ان بعض محققي العصر ( رحمه الله ) اراد تصوير الزيادة الحقيقية ، و اوضحه بمقدمات ولا بأس بنقل كلامه وتوضيح ما فيه من الخلط قال : الاولى يشترط كون الريادة من سنخ المزيد عليه ، و لا تصدق على الكلام الاجنبي من الصلوة ؛ الثانية : يعتبر كون المزيد فيه محدوداً بحد خاص ولو اعتباراً ، الثالثة ان اخذ شي جزءاً او شرطاً يتصور علي وجوه ثلاثة ( احدها ) اخذه جزءاً او شرطاً بشرط لا من

الريادة في مقام التحقق ، (ثانيها) اهانباراه لابشرط من طرف الزيادة بحيث لوزيد عليه لكان الزائد خارجا عن مهية المركب ، لعدم تعلق اللحاظ بالزائد عند اهانباراه جزءاً ، كما لو اهانباراه في الصلوة ذات الر كوع الواحد لامقيداً بشرط عدم الزيادة ولا طبيعة الر كوع ، فيكون الر كوع الثاني خارجا من حقيقة الصلوة لعدم تعلق اللحاظ به ، (ثالثها) اهانباراه كونه جزءاً لابشرط لكان بنحو لوزيد عليه لكان الزائد من المركب كما لو اهانباراه طبيعة الر كوع الجامعة بين الواحد والمتعدد لا الر كوع الواحد (فح) لا مجال لتصوير الزيادة على الاول لر جوها الى النقيصة وكذا على الثاني لان الزائد عليه ليس من سنخ المزيد علمه لخروج الوجود الثاني عن دائرة اللحاظ فيستحيل اتصافه بالصلوئية ، واما على الثالث فيتصور الزيادة الحقيقية سواء اخذ الجزء في مقام الامر بشرط لا او لابشرط بالمعنى الاول او الثاني وذلك (على الاولين) ظاهر لان الوجود الثاني من طبيعة الجزء مما يصدق عليه الزيادة بالنسبة الى ما اهانباراه في المأمور به من تحديد الجزء بالوجود الواحد حيث انه يتعلق الامر بالصلوة المشتملة على ر كوع واحد ، يتحدد طبيعة الصلوة بالقياس الى دائرة المأمور به منها بعد يكون الوجود بالنسبة الى ذلك الحد من الزيادة لقلب حده الى حد آخر و ان لم يصدق الزيادة بالنسبة الى المأمور به بما هو مأمور به وكذا لك الامر على الاخير ان بانطباق صرف الطبيعي على الوجود في المتعاقبات يتحدد دائرة المركب والمأمور به بحد قهراً يكون الوجود الثاني زيادة في المركب والمأمور به فتأمل انتهى ملخصاً .

ولعله (رحمه الله) اشار بالتأمل الى بعض التاملات التي في كلامه ونحن نشير اليها اجمالاً منها : ان اللا بشرط بالمعنى الثاني اعنى اخذ الر كوع الواحد ، لا بقيد الوحدة ولا باخذ طبيعة ؛ جزءاً في المأمور به ، مما لا يحصل له ، لان الوحدة اما قيد اولاً ، فعلى الاول يرجع الى الاعتبار الاول اعنى اخذه بشرط لا وعلى الثاني يرجع الى المعنى الثاني من لابشرط اعنى الاعتبار الثالث من كلامه وقد نبهنا في الجزء الاول من مباحث الالفاظ ان القضية الحينية التي ربما يتخيل انها متوسطة



بين المطلقة والمشروطة مما لا اصل له وان اعتمد عليه القائل غير مرة ، وتوهم انه يشير بالر كوع الواحد الى الافراد الواقعية للر كوع الواحد التي هي متميزة عن الر كوعين في نفس الامر بل اتقييد بالوحدة ، غير تام ، لان تميز افراد الواقعية عن غيرها ؛ انما هو لاشتمال كل فرد عن قيده او قيوده مفقودة في غير الر كوع الواحد ، والامر اذا اشار بالر كوع الى تلك الحصة من الطبيعة (على مصطلحه) اما ان يشير الى حيثية ر كوع تلك الافراد الواحدة فيلزم ان يكون الجزء هو نفس الطبيعي ؛ و اشار اليها مع تخصصها بالواحدية في نفس الامر فيلزم ان يكون الجزء هو الر كوع 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 ير يد تصوير الزيادة وهو غير يب 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 صلوة له وزيادة .

منها : ان الزيادة المتخيلة لا تكون في المأمور به كما اعترف به ولا يمكن ان تكون في الطبيعة اللابشرط لفرضها على نحو لوزيد عليه لكان الزائد ايضاً من المركب فاي الزيادة .

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

مع الامر مع عدم اخذ عدمه قيداً في المأمور به او جزئه ، فان البطلان لا لاجل الزيادة بل لنقص ما هو معتبر عقلا في الامتثال من كون الامر مستقلا في الداعوية واما اذا كان عدمها مأخوذاً في المركب او جزئه فالبطلان مستند الى النقيصة لالى الزيادة فان القيد بعدلهم يحصل وهو واضح .

فتمحصل : ان الزيادة مطلقا لا توجب البطلان حتى مع اخذ عدمها في المركب او جزئه 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 بوجوده : الاول ما افاده شيخنا العلامة اعلي الله مقامه في مقامات كثيرة منها هذا المقام فيقال باستصحاب عدم قاطعية الزائد او مانعيته بنحو عدم 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 او نفيا ، فالمهية قبل تحققها لاشيئية لها حتى يقال انها قبل وجودها كانت كذا اولم يكن كذا وان شئت قلت : لا بد في الاستصحاب من وحدة القضية المتيقنة والمشكوك فيها وليس في السالبة بانتفاء الموضوع على حدو ساير القضايا موضوع ومحمول ونسبة حاكية عن الواقع بوجه فاستصحاب عدم الازلي لا اصل له ، مع انه على فرض جريانه يمكن ان يدعي انه من الاصول المثبتة لان اثبات صحة المأني 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 يميز المثبت من غيره يتوقف على بيان امر : وهو ان الاثر ربما يترتب على كون الشيء متمصفا بصفة خاصة كما اذا قال : صل خلف الرجل العادل ، فمأهوم موضوع للمحكم كون الرجل عادلا وربما يترتب الحكم على المحمول المتقيد بالموضوع كعدالة زيد ، كما



لو نذر التصدق عند قيام الدليل على عدالته ، فلكل من الموضوعين اثر و مقام ، فلو اراد ان يأتيهم بزيد وشك في كونه عادلا وقت الائتمام اولا ، مع كونه عادلا فيما سبق فلا بد من ان يستصحب كون زيد عادلا ، واستصحب عدالة زيد ، لا يثبت كون زيد عادلا ، وقد اوضحنا في رسالة الدماء الثلاثة ان ماهو المفيد هو استصحب كون المرئى حايضا ، لاستصحب حيضية الدم ، فانه لا يثبت كونها حايضا .

اذ اعرفت هذا : ان المفيد من الاستصحاب استصحاب ماهو موضوع للاثر وهو كون الصلوة بلا مانع او الهيئة الاتصالية بالقاطع ، فيستصحب بقائها على هذه الحالة عند الشك في طروهما ، واما استصحاب عدم وقوع المانع فيها او عدم وقوع القاطع في الهيئة الاتصالية لا يثبت كون الصلوة بلا مانع او كون الهيئة بلا قاطع ، نعم قد احتملنا في الدورة السابقة جريان الاستصحاب في نفس التقييد اي الكون الرابط و قلنا ان استصحاب عدم تحقق المانع في الصلوة عبارة اخرى عن كونها بلا مانع الا انه مورد تأمل ونظر كما عرفت وما قويناه اخيرا ووضح وليعلم ان جريان هذا الاستصحاب في المانع والقاطع لا يحتاج الي اثبات الهيئة الاتصالية للصلوة ، نعم لا يجري هذا الاستصحاب فيما يقارن للصلوة من اول وجودها كاللباس المشكوك فيه وانما يجري في الطارى المحتمل اثناء الصلوة .

واعلم : ان هذا الاستصحاب مبنى على ان معنى مانعية الشيء و قاطعيته راجع الى اخذ عدمهما في الصلوة بحيث يكون المأمور به هو الصلوة المتقيد بعدمهما كما هو المعروف في معنى الموانع والقواطع فيجري هذا الاستصحاب وقد ميزت الاصل النافع عن عدمه واما اذا قلنا بان كون الشيء مانعا او قاطعا ليس الا كون وجوده مخربا للصلوة ؛ من دون ان يقع العدم مورد الامر ، ومن دون ان يكون مؤثر افي حصول الغرض كما هو الحال في الموانع التكوينية ، فان المؤثر هو النار ، لا النار مع عدم الرطوبة ، وانما الرطوبة مخربة و هادمة لاثرها ، فلامجال لهذا الاستصحاب ، لان المأمور به ليس الصلوة المتصفة بلا مانع ولا قاطع بل ذات الصلوة التي لا يجتمع في نفس الامر مع هذه القواطع و الموانع وهو لا يحرز بالاصل ، لان نفى احد الضدين لا يلازم

شرعا ثبوت الآخر، وهذا مثل اثبات السكون بنفي الحركة .  
 واما الكلام في تحقيق معنى المانعية والقاطعية وان مرجعهما الى اخذ العدم،  
 اولى مخربية وجودها من دون اخذه ، فله مجال آخر فليكن هذا على ذكر منك .  
 الثالث : استصحاب الهيئة الاتصالية ، وهى امر اعتبارى 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 متمتم متصل يوجد باول جزئه وينعدم بآخر جزء منه بلا تدخل عدم بينهما؛ غير ان  
 الاتصال هناك حقيقى وفى المقام اعتبارى كما لا يخفى .

والمراد من الهيئة الاتصالية غير الوحدة المعتبرة فى كل مركب يقع تحت  
 دائرة الطلب او فى افق الارادة ، كما ذكرنا فى 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 السكنات داخلية  
 فيه ، لاعلى حدوسائر الاجزاء، حتى تكون فى عرضها بل هى كخيط ينضم شتات الاجزاء  
 ويوصل بعضها ببعض فتكون الاتى بالمركب داخلية فيه من اوله الى آخره حتى  
 فى السكنات المتخللة .

ويدل عليه مضافا الى الروايات المستفيضة فى باب القواطع المعبرة عن كثير  
 من المفسدات بالقواطع ، اذ لولاها لما كان لاستعماله وجه ، ارتكاز المتشرعة  
 الكاشفة عن الحكم الشرعى فترى كل متشرع يصلى ، يرى نفسه فى الصلوة من  
 تكبيرها الى سلامها . حتى فى السكنات وهذا اوضح دليل على اعتبارها وما  
 عن بعض اعظم العصر من الاشكال فى ثبوتها فى الصلوة لاجل وجود كرها ليس فى  
 محله وقد اوضحنا حال تلك الوجود فى الدورة السابقة واطلنا المقال حتى بحثنا عن  
 صحة شرطية احد الضدين ومانعية الآخر وعدم صحتهما ، غير اننا نكتفى بما عرفت  
 والتفصيل موكول الى محله .

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



فلا ينفذ بقاء الهيئة الانصالية ، لان بقائها لا يثبت تحقق هذا العدم في الأمور به فظهر ان هذا الاستصحاب وما سبقه متعاكسان في الجريان وعدمه فتدبر .

الرابع : استصحاب الصحة التأهيلية للاجزاء بعد وقوع ما يشك في قاطعيتها او مانعيتها ؛ ومعنى الصحة التأهيلية ، هو ان الاجزاء السالفة قبل حدوث ما يشك في قاطعيتها ومانعيتها ، كانت مستعدة للحقوق الاجزاء الباقية عليها والاصل بقاء ذلك الاستعداد وعدم بطلانه لاجل تخلل ما يشك في قاطعيتها .

وما افاده بعض اعظم العصر : من انه استصحاب تعليقى و ان معنى الصحة التأهيلية هو انه لو انضم اليها البقية تكون الصلوة صحيحة وهذا المعنى فرع وقوع الاجزاء السالفة صحيحة وهذا مما يقطع به فلا شك حتى يجرى الاستصحاب ، غير تام اذ ادى تعليق فيما ذكرناه و ما افاده من ان صحة الاجزاء السالفة مقطوعة ، ليس بشئ . لانه ليس معنى الصحة التأهيلية ، بل معناه هو الحيثية الاستعدادية المعتمدة في الاجزاء السابقة لتأهل لحق البقية وهذا امر مشكوك فيه .

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

### المقام الرابع في قيام الدليل على خلاف مقتضى القاعدة

وما ذكرناه في المقام الثانى والثالث من حيث النقيصة والزيادة كان مقتضى القاعدة الاولى ؛ فلا بأس بمطع 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 ابو عبد الله عليه السلام من زاد في صلوته فعليه الاعادة .

الثانية : ما رواه ايضا عن زرارة وبكير بن اعين عن ابي جعفر عليه السلام قال اذا استيقن انه زاد في صلوته المكتوبة لم يعتد بها واستقبل صلوته استقبالا اذا كان قد استيقن يقينا (وسيوافيك الاختلاف في متنه) .

وبازائها القاعدة المفروضة المنصوصة ، رواها الصدوق باسناده عن زرارة عن

ابى جعفر عليه السلام قال . لاتعاد الصلوة الا من خمس : الطهور والوقت والقبة والر كوع  
والسجود ثم قال عليه السلام : القراءة سنة ، والتشهد سنة ، ولاتنقض السنة الفريضة .

والمهم بيان مفاد الحديثين الاولين وتوضيح نسبتها مع حديث لاتعاد فنقول  
اما مارواه ابو بصير فالظاهر منه ان مطلق الزيادة فى الصلوة والاتيان بها لكن بقصد  
انها منها ، سواء كانت من سنخ الصلوة كالر كعة والر كعتين او من سنخ اجزائها كالسجدة  
والر كوع والقراءة او من غيرهما كالتكثف والتأمين ، اذا اتى بها بعنوان انها من الصلوة  
ضرورة صدق قوله عليه السلام من زاد فى صلوته على هذه كلها ، نعم لولم يأت بها بعنوان انها  
منها ، فلا يصدق انه زاد فى صلوته بل أتى بشيء خارجى اثناء الصلوة .

ويدل على التعميم المتقدم ، قوله عليه السلام فيمن اتم فى السفر لانه زاد فى فرض الله ،  
وماورد من النهى عن قراءة العزيمة معللا بان السجود وزيادة فى المكتوبة وماورد فى  
باب التكثف ووجوب سجدة السهول لبعض الامور الزائدة .

ثم ان شيخنا العلامة اعلى الله مقامه استظهر كون متعلق الزيادة فى رواية ابى -  
بصير هو ما يكون من سنخ الصلوة كما كر كعة والر كعتين قائلاً بان الزيادة فى المقام من  
قبيل الزيادة فى العمر فى قولك : زاد الله فى عمرك فيكون المقدر الذى جعلت الصلوة  
طرفاً له هو الصلوة ، فينحصر المورد بما كان الزائد مقداراً يطلق عليه الصلوة مستقلاً كالر كعة  
مضافاً الى انه القدر المتيقن من بطلان الصلوة بالزيادة ، اضع اليه ان رواية زرارة  
وبكير مشتمل على لفظ الر كعة انتهى .

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



عليه انه زاه في معجونه وهذا بخلاف الصلوة فلو زاد فيه امرأ من سنخ اجزائه لكن بقصدانه من الصلوة (كالتأمين) يصدق انه زاه ، والسرفي 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 : ما ذكرت من التعميم صحيح الا ان ما ذكرت من الشرط في صدق الزيادة من الاتيان بالزائد بعنوان كونه من الصلوة (كالتأمين) لا يدل عليه دليل ، بل الدليل على خلافه ، فان النهى عن قراءة العزيمة في الصلوة معلل 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 النقيضة لا الى الزيادة ، اذ اضم الى ذلك ان مثل السجدة (ح) يكون مثل الفقهية وغير هامن القواطع للصلوة ، مع ان ابطالها ليس لاجل الزيادة ، في الصلوة بل لكونها ماحية بصورة الصلوة ومبطللة للهيئة الاتصالية والحق ان هذا الاستعمال غير مانوس فلا بد من الاقتصار على بابه .

### توضيح نسبة الرواية مع قاعدة لاتعاد

وقبل بيان النسبة لا بد من توضيح مفاد القاعدة فنقول لا اشكال في انها منصرفة عن العمدة وان لامانع عقلا من شموله لامكان ان يكون الاتيان بالخمسة موجبا لاستيفاء مرتبة من المصلحة مما لا يبقى 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 مرقبا ، واما شمولها للموضوع المجهول جهلا بسيطا او الحكم المجهول مطلقاً ولنسيانه ففيه خلاف ، وادعي شيخنا العلامة عدم الشمول ووضح مرامه بمقدمتين الاولى : ان ظاهر قوله ~~لا~~ لاتعاد هو لصحة الواقعة وكون الناقص مصداقاً واقعياً لامثال امر الصلوة ، ويؤيده الاخبار الواردة في نسيان الحمد الى ان ركع ، فانها دالة على تمامية الصلوة وقد قرر في محله امكان تخصيص السامى بتكليف خاص .

الثانية : ان الظاهر من الصحيحة ان الحكم انما يكون بعد الفراغ من الصلوة وان ابيى من ذلك فلا بد من اختصاصها بصورة لا يمكن تدارك المتروك كمن نسي القراءة ولم يذكر حتى ركع فتمتخص بمن يجوز له الدخول في الصلوة ثم تبين الغلغل في شئ من الاجزاء والشرائط ، فالعامة الملتفت خارج من مصب الرواية كالشاك في وجوب الشئ ، 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) لو اعتقد عدم وجوب الشئ ، او كان ناسيا للحكم شئ من الجزئية يمكن توهم شمول الصحيحة ؛ لكن يدفعه ما في المقدمة الاولى من ان ظاهرها الحكم بصحة العمل واقعا ، ومقتضاها عدم كون المتروك جزءا او شرطا ، ولا يمكن تقييد الجزئية او الشرطية بالعلم بهما بحيث لو صار عالما بعد مهما بالجهل المركب لما كان الجزء جزءا ، نعم يمكن على نحو التصويب الذي ادعى الاجماع علي خلافه .

فظهر ان الاقسام المتوهم وقوعها في الصحيحة بعضها خارج من مصب الرواية وبعضها خارج من جهة اخرى - 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 والجهل المركب بالموضوع - انتهى كلامه .

وفي كلتا المقدمتين نظر اما الاولى : فلان قوله **فلا بد** في ذيل الرواية : و ان التشهد سنة وان القرائة سنة ، ولا ينقض الفريضة سنة ، ظاهر في ان الوجه في عدم الاعادة هو ان الفرائض لا تنقضها السنن ، وان الصلوة مع كونها ناقصة الاجزاء والشرائط 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 لامضايقه بهذا المعنى لكنه لا يفيد ولا ينتج له .

واما الثانية : فلخرج العائد والشاك الملتفت وجهه دم مجوز لدخولهما



في الصلوة ، واما غيرهما فلاوجه لخروجه مع وجود الهجوز لدخوله ، واما التمسك بالتصويب على تقدير الشمول فغير تام فان التصويب بهذا المعنى بان يختص بعملية حكم الجزء والشرط بالعالم دون من لم يقم عنده اشارة على الجزئية و الشرطية اوقام وحصل له عذر من نسيان حكمه وغير ذلك مع اشتراك الكل في الاحكام الواقعية مما لم يقم دليل على بطلانه ، والتصويب الباطل غير هذا اذ هو نفى الحكم في حق الناس والجاهل من رأس ؛ فظهر ان الظاهر شمولها للعامة الاقسام الالاعامد والجاهل الملتفت كما ان الظاهر شمولها للزيادة والنقيصة بمعنى انه لا يخلت امر الصلوة من جهة الزيادة او النقيصة الامن قبل الخمسة زيادة ونقيصة و عدم تصور الزيادة في بعض الاقسام لا يضر بالظهور فالزيادة داخله في النفي والاثبات .

و اما ما احتمله شيخنا العلامة ( رحمه الله ) من اختصاص القاعدة بالنقيصة او بالنقيصة في المستثنى دون المستثنى منه حتى تصير الزيادة في الخمسة داخلية في المستثنى منه ولا يجب الاعادة في زيادتها وان كانت يجب في نقصها بتقريب ان الزيادة بما هي هي ليس مبطله ، بل لاجل شرطية عدمها في الصلوة فلوزاد في صلوته بتكرار الركوع فقد نقص من صلوته شيئاً ، وقد عرفت ان الصلوة لا تبطل من جهة النقيصة الامن خمس ، وهذه النقيصة ، اعنى فقدان العدم المشترك ليس من تلك الخمس فلا يجب الاعادة من زيادة الخمس ، فمد فوع بانها خلط بين حكم العرف والعقل ، فان الزيادة في المهية بشرط لامضرة عرفاً بما انها زيادة فيها و ان كانت راجعة الى النقيصة عقلاً فاذا قيل : ان الصلوة اولها التكبير و آخرها التسليم من غير زيادة ونقيصة تكون الزيادة مخللة بها عرفاً من غير توجه الى ان العقل بحسب الدقة يحكم بان عدم الزيادة من قيوة 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 عليهما من قبل غير الخمسة لاتوجبان الاعادة بخلاف الخمسة فان زيادتها او نقيصتها مخللة ، من غير توجه الى الحكم العقلي المذكور .

هذا مفاد القاعدة : واما توضيح نسبتها مع رواية ابي بصير فنقول : اما ان نقول بان كلامن المستثنى والمستثنى منه جملتان مستقلتان ؛ يقاس كل منهما بالنسبة الي غيره بعد ورود الاستثناء على المستثنى منه ، ولكل واحد ظهوره او نقول انها 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 ابي بصير عموم وخصوص من وجه ؛ لان القاعدة تشمل الزيادة والنقيصة ، ولا تشمل الاركان لورود الاستثناء عليه ولا يشملها المستثنى منه وشمول المستثنى عليها اجنبى عن المستثنى منه لان المفروض لحاظ كل واحد مستقلا بعد الاستثناء ، وقوله في رواية ابي بصير من زاد في صلوته الخ يعم الاركان وغيره او يختص بالزيادة فيتعارضان في زيادة ما عدا الخمسة اى في زيادة ما ليس به ركن وعلى الثانى فان قلنا : بان رواية ابي بصير عام يشمل العمدة 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 العمدة وغيره فيتعارضان في الزيادة غير الكمية ، 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 فتخصص بالحديث وينحصر مورده بالنقيصة ويكون الزيادة موجبة للبطلان بمقتضى الدليل .

ثم انه على القول بان النسبة بينهما عموم من وجه باحد الطريقتين فقد اختلف انظارهم في تقديم احدهما على الاخر ، فربما يقال بتقديم القاعدة على قوله في رواية ابي بصير 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 والشرائط والموانع التى منها هذه الاخبار الدالة على مانعية الزيادة ، بان لسان القاعدة هو قصر الجزئية والشروطية



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

(وفيه) ان ما دل من الادلة على لزوم الاعادة بالزيادة وان كان يدل على تقييد الصلوة بعدم الزيادة او مانعية الزيادة بوجودها (على اختلاف في معنى الممانعية) الا ان الحكومة قائمة باللسان ولسان الدليلين واحد ، فان ميزان الحكومة تعرض احد الدليلين لمالم يتعرض له الاخر كما سيوافيك شرحه ومن الواضح ان لسان لاتعاد ولسان عليه الاعادة واحد وليس احدهما متعرضا لما لم يتعرض له الاخر . وان شئت فلاحظ قول القائل في بيان عد اجزاء المأ مور به من ان الفاتحة جزء و السورة جزء ، مع قوله عليه السلام من زاد في صلوته ؛ فان الاول بصدده بيان اصل الجزئية ؛ من غير تعرض لحال تركها او زيادتها ، بخلاف الثاني فانه متعرض لحال زيادة الجزء فهو حاكم عليه ، كما ان لاتعاد متعرض لحال الزيادة والنقيصة فلسان الدليلين واحد ، والدليلان قد تعرض كل منهما لما تعرض الاخر له وينفى احدهما ما يثبتته 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 بإشغال 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 اعنى الاعادة ، فان الاعادة بالزيادة انما هو لورود نقص على الصلوة لاجل الزيادة ، فاذا قيل لاتنقض الصلوة لاجل الزيادة ، ينهدم علة الاعادة ، فهي هادمة لما يوجب الاعادة ومعدمة لموجبها اعنى النقص .

فان قلت : تقديم القاعدة على قوله عليه السلام من زاد النخ يستلزم اشكالا آخر وهوان الحديث ( من زاد ) ( ح ) يختص بالزيادة في الخمسة و من المعلوم ان الزيادة لا تتصور في غير السجود والر كوع ، و الزيادة العمدية فيهما على تقدير شمول الحديث له نادر جداً و من البعيد تأسيس قاعدة كلية بقوله من زاد في صلوته النخ لاجل الزيادة في الر كوع والسجود لاسيما للزيادة السهوية منهما وهذا عين تخصيص الاكثر ؛ فالاولى ان يقال ان قاعدة لاتعمد شموله للزيادة ضعيف جداً حتى انكره بعض الفحول و ادعى ظهوره في النقيضة فتحمل القاعدة على النقيضة حملاً للظاهر على الاظهر فتبقى الزيادة موجبة للبطلان مطلقاً في الر كن وغيره عمدآ كان او سهواً قلت : ما ذكر اخيراً من الحمل مخالف لفتاوى الاصحاب ، ولا مناص في حل العقدة من الالتجاء الى ما ذكره شيخنا العلامة من حمل الحديث ( من زاد ) على زيادة الر كن او الركعة ، وان ضعفناه في حد نفسه سابقاً فراجع .

### حال القاعدة مع قوله ( ع ) : اذا استيقن انه زاد في صلوته

اظن ان بسط القول فيما سبق كاف عن التفصيل في المقام فانه يجري فيه ما اوضحناه في السابق . فآ بحرف غير ان هذا الحديث يختص بامر آخر كما سنشير . فنقول : اذا لوخط المستثنى منه بعد الاستثناء في القاعدة مستقلاً بهياله فالنسبة بينها و بين الحديث عموم من وجه ، لان القاعدة لاتشمل الخمسة ، و تعم الزيادة والنقيضة ؛ والحديث يختص بالزيادة و يعم الخمسة وغيرها ، وان اعتبر المستثنى منه و المستثنى امرأ و احداً ، فالنسبة بينهما عموم مطلق ، لان القاعدة متسكفة لبيان احكام الاجزاء و الشرائط عامة ، نقصاً كان او زيادة ، ركناً كان او غير ركن ، سهواً كان او عن جهل حتى الجهل عن تقصير ايضاً بحسب الظاهر مع قطع النظر عن الجهات الخارجية ولكن الحديث مختص بالزيادة ولا يجري فيه ما احتملناه في حديث ابي بصير من عموميته للعمد ، دون القاعدة ، لظهور قوله اذا استيقن انه زاد في صلوته النخ في غير العمد .



فعلى الاول يقع التعارض بينهما وقد عرفت حال الحكومة و انه على فرض صحته، ووجب للمتنخصيص الاكثر في ناحية الحديث (اذا استيقن) كما تقدم وعلى الثانى فتختص القاعدة بالنقيصة ويصير الزيادة السهوية مبطلة، دون النقيصة السهوية ، اللهم الا ان يدعى الاجماع على وجود الملازمة بين مبطلية الزيادة السهوية و مبطلية النقيصة السهوية؛ ولكن الدعوى غير ثابتة مضافاً الى استلزامها (ح) سيرورة 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 الحر فى 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 بلا زيادة فى باب من سهر فى الاربع والخمس عن زرارة و بكير مع تفاوت يسير فى المتن ايضا .

و هذا الاختلاف لا يبقى معه وثوق بالنسبة الى الرواية ، واحتمال انها روايتان بعيد جداً و القدر المتيقن منه ان المراد هو زيادة الركعة ، و لا يبعد ان 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) فلا معارضة بين الحديث والقاعدة .

فاتضح ان طريق الحل هو حمل رواية ابي بصير المتقدمة وهذه الرواية لاجل ها تيك القرائن او بعض العويصات على زيادة الركعة او الركوع فتدبر وراجع كلام بعض اهاظم العصر فقد أتى بامر غريب ، عند بيان النسبة بينه وبين القاعدة ولا نظيل بذكره ، بل نتعرض لما افاده فى تكملة البحث حيث انه بعد ما بين ما يصدق عليه الزيادة وما لا يصدق قال ما هذا محصله : ان الظاهر من التعليل فى بعض الاخبار الناهية عن قرائة العزيمة فى الصلوة من ان السجود زيادة فى المكتوبة انه لا يعتبر 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 اندراج فيه لان السجود و الركوع المأتى بهما لصلوة اخرى لادخل لهما بصلوة الظهر ، ولا تصدق عليهما الزيادة فيها ويؤيده بل يدل عليه ماورد في بعض الاخبار انه لو ضاق وقت صلوة الآيات وخاف المكلف انه لو اخرها الى الفراغ عن اليومية يفوت وقتها ، صلاحها في اثناء الصلوة اليومية ، و يبنى عليها بعد الفراغ من الآيات من غير استيناف ، وليس ذلك الالعدم صدق الزيادة فيمكن التعدى الى عكس المسئلة باتيان الصلوة اليومية في اثناء الآيات في ضيق الوقت ، فان بطلان الآيات امال للزيادة فالمفروض عدم الصدق و امالفوات الموالات فلاضير فيه اذا كان لاجل واجب اهم ، وعلى هذا يبتنى جواز الاتيان بسجدة السهون من صلوة في اثناء صلوة اخرى انتهى .

وفيه عواقع للنظر : اما اولاً : فلان كون الشيء ذاعنوان مستقل لادخله في صدق الزيادة ضرورة ان العرف يفهم بعد الوقوف على التعليل الوارد في النهى عن السجود لاجل قراءة العزيمة من انه زيادة في المكتوبة ، ان الاتيان بصلوة تامة مشتملة على التكبير والسجود والركوع والتشهد والتسليم ، ايضا لا يجوز 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 او لا كان له عنوان مستقل اولاً وثانياً : 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 ، وثالثاً : ان التفريق بين سجدة العزيمة وسجدة السهون حيث يظهر منه عدم ابطال الثانى دون الاول غير واضح ، مع ان الثانى اولى بالابطال لانها اشبه شيء بعدم الاستقلال ومع غض البصر فهما والسجدة العزيمة سيان في الاستقلال وعدمه ، ولكل واحد سببه الخاص ورابعاً : ان ما ذكره من التمسك



ببعض الروايات من اقحام الآيات في اليومية اذا ضاق وقتها؛ غير صحيح فان الاخبار قدوردت 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 اماللزيادة فلان صدق بالفرض واما الفوات الموالات فلاضير لاهمية الفريضة ، غير تام ، لان اهمية الفريضة لانوجب سقوط الموالات اذا دل الدليل على اعتباره مطلقا بل غاية ذلك موجب تقديم الاهم على المهم و الاتيان به بعد الفراغ من الاهم 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 بهامن غير مراجعة الاصول والجوامع ، وكم وقفنا على نظائر هذه الاشتباهات من الاعاظم و كان السبب الباعث ما ذكر من الاعتماد على الحافظة ، فلازم على رواد الحقيقة وطلابها ان يراجعو في كل ما ينقلونه و يستدلون به من جليل وحقير على المصادر الاولية المؤلفة بيد الاعلام ، بل جدير ان لا يكتفى بالوسائل ونحوه ، اذامكن 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 التقييد مطلقا فيسقط اوفى 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 بالمركب المتعذر قيده كما انه على الثاني يسقط الامر بالمركب لتعذر قيده المطلق وعلى الثالث فاما ان يكون لاحد الاطالقين تقدم على الاخر اولا فعلى 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 علي اطلاق دليل المقيد كحكومة اطلاق القرينة علي ذبيها قلت: . مضافاً الي ان تقدم القرائن علي ذبيها ليس من باب الحكومة بل من باب تقديم الاظهر علي الظاهر وهو غير الحكومة وسيوافيك بيانه ان دليل المركب قد يكون حاكماً علي دليل اعتبار الجزء او الشرط، كقوله: الصلوة لا يترك بحال اذا قيس الي ادلة اعتبار الاجزاء و الشرائط من قوله: القرائن جزء و الركوع جزء و نظائره ، و الحاصل: ان قوله عليه السلام: الصلوة لا يترك بحال حاكم علي 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 حاكماً علي دليل المركب كما في قوله صلى الله عليه وسلم: لاصلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفتح الكتاب؛ فانهما حاكمان علي ما ذكره علي غيره من الادلة العامة من قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس . لانها بعث الي مهية الصلوة او زجر عن تركها المفروض كونها صلوة ، وهذا ان ينفيان كون المركب الفاقد للطهور او الفاتحة داخل في مهية الصلوة .

ثم انه لا يبعد ان يكون ما ذكرنا راجعاً الي ما نسب الي الوحيد البهبهاني من التفصيل علي ما حكاه بعض اعظم العصر ولا بأس بنقل كلامه وما ذكره من التوجيه فقال: ان مقتضى اطلاق دليل القيد سقوط الامر بالمقيد عند تعذر القيد مطلقاً من غير فرق بين القيود المستفادة من مثل قوله لاصلوة الا بطهور وبين القيود المستفادة من مثل قوله: اسجد في الصلوة او لا يلبس الحرير من الاوامر والنواهي الغيرية وقد نسب التفصيل بينهما الي الوحيد البهبهاني فذهب الي سقوط الامر بالمقيد عند تعذر القيد في الاول دون الثاني و يمكن توجيهه بان الامر الغيري مقصور بالتمكن من متعلقه لاشتراط كل خطاب بالقدرة عليه فلا بد من سقوط الامر بالقيد عند عدم التمكن منه ويبقى الامر بالباقي علي حاله ، وهذا بخلاف القيدية



المستفادة من مثل قوله لاصلوة الابطهور مما يفيد القيدية بلسان الوضع لا التكليف فلا يشترط فيه القدرة (ولا يخفى ما فيه) لان القدرة معتبرة في متعلقات التكليف النفسية لكونها طلبا مولويا وبعثا فعليا ؛ بخلاف الخطابات الغيرية في باب الوضع والاسباب والمسببات حيث ان مفادها ليس الادخل المتعلق في حصول المسبب ، ففي الحقيقة الخطابات الغيرية مطلقا بمنزلة الاخبار من دون بعث وتحريك حتى تقتضى القدرة على المتعلق ، ولوسلم الفرق بين الوضعيات والتكليفيات وان الخطاب في الثانية يتضمن البعث فلا اشكال في انه ليس في آحاد الخطابات ملاك البعث المولوى ، و الا لخرجت عن كونها غيرية بل ملاك البعث المولوى قائم با لجموع فالقدرة معتبرة فيه فالفرق بين القيدية من مثل لاصلوة الابطهور 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 في نفسه ( كما سيوافيك بيانه مع بيان ضعف ما اورده عليه ) اما رجوعه الى ما ذكرنا فواضح فلانه اذا كان لدليل اعتبار الجزء اطلاقا كما على دليل المركب ؛ يصير المركب متعذر الاتيان ، لعدم القدرة عليه بشرائه دخل فيه مطلقا ، واما اذا لم يكن لدليل الجزء اطلاقا كما لدليل المركب ، يكون مثل قوله **لا يترك الصلاة بحال محكما ومرجعا فيجب الاتيان به .**

واما ما افاده من التوجيه والنقد ففي كليهما نظر اما الاول فالظاهر ان غرض الوحيد ليس هو التفصيل بين الوضعيات والتكليفيات ، ولو كان غرضه هذا لكان الالبق التتميل بالوضعيات بمثال غيرهما مما ليس فيه خصوصية سوى كونه متضمنا حكما وضعيا ، لا بما فيه خصوصية اخرى غير الوضع مما يتضمن نفي الموضوع عند انتفاء الجزء الذى هو من اظهر وجوه الحكومة على دليل المركب . فتأمل - واما ما افاده في رد التوجيه فهو ايضا مثل ما سبق ، لان ما ذكره من ان الخطابات الغيرية تكون بمنزلة الاخبار بالجزئية او الشرطية ولا بعث فيها بوجه ؛ ضعيف غايته ، فان الامر مطلقا للبعث والتحريك نحو المتعلق نفسيا كان او غير يا ، مولويا كان او ارشاديا ،

وليس المولوية ملاك البعث ، وانما الفرق بينهما من جهة اخرى ، وهوان الغرض من البعث في النفسى هو الوصول الى المطلوب الذاتى الذى هو المتعلق ، ومن البعث الغيرى ، هو دخالته فى المطلوب الذى ينحو الجزئية والشرطية .

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

ثم ان محط البحث موردان ، احدهما ما اذا لم يكن لكل من دليل المركب ودليل الجزاء اطلاق ، ثانيهما : ما اذا كان لكل واحد منهما اطلاق ، ولم يكن فى احد الاطرافين ملاك التقدم على الاخر ، (فتح) يقع الكلام تارة فى مقتضى القواعد الاولوية والاصل العقلى واخرى فى مقتضى القواعد الثانوية مما دل على خلاف الاولى ، فانحصر الكلام فى 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 القراءة او كان طارئا عليه كمن اذا كان تمكن اول الوقت عن الاتيان بالعجز لكن طرء عليه العجز اثناء الوقت ، او كان القدرة والعجز فى واقعتين ، كمن كان قادرا فى الايام السالفة ، وطرء العجز فى يومه ، اما جريانها فى الاول والثالث فواضح جدا لان مرجع الشك فيه الى اصل التكليف اما فى الاول فلان الشخص كان قاطعا بعدم التكليف قبل البلوغ ، ويشك بهدما اصبح مكلفا مع العجز عن الاتيان بالمركب تاما ، فى اصل الحكم والخطاب ، ومثله



الثالث ، فلان تمامية الحجبة في الايام الحالية ، لاتصير حجة للايام الفعلية فهو في يومه هذا ، شك في اصل التكليف ، واما الثاني فلانه اول الوقت و ان كان مكلفا بالاتيان بالمركب تاما ، لكنه قد ارتفع بارتفاع حكم الجزء و تعذره عملا بعد العجز والتكليف بالفاقد مشكوك فيه من رأس فيكون المرجع الى البرائة .

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

قلت : ان القدرة ليست من الشرائط الشرعية ، بل هي شرط و قيد عقلي ، (فج) فمع الشك في القدرة فالتكليف ثابت من قبل المولى لعدم تقيده بشيء ، و الشك في سقوطه لاجل الشك في كونه عاجزاً اولاً و معه لامناس عن الاشتغال واما المقام فالمتيقن منه هو ثبوت الجزئية في حال التمكن ، واما حالة العجز فهو يشك في جزئيته ، فالعجز عن القيد معلوم و التكليف بالفاقد مشكوك فيه من رأس مع القدرة عليه وهذا هو الفرق بين الامرين .

لا يقال : ما الفرق بين المقام و ما اذا اضطر الى ارتكاب بعض الاطراف من المعلوم اجمالاً ، حيث انه يجب الاجتناب عن الطرف الاخر ، لحكم العقل بحرمة المخالفة القطعية مع عدم امكان الموافقة القطعية ، فليكن المقام مثله . لاننا نقول : ما ذكرت قياس مع الفارق لعدم العلم الاجمالي في المقام بل الموجود علم تفصيلي بوجوب الصلوة تامة ، وشك بدئي في وجوب الفاقدة لبعض قيودها هذا كله حال البرائة العقلية ، واما الشرعية ، فلا شك في ان حديث الرفع لا يثبت وجوب الفاقدة لبعض القيود اذا لم يكن الدليل المركب ، و للدليل اعتبار الجزء و الشرط اطلاقاً ، لانه حديث رفع لاحديث وضع نعم لو ثبت لكل من الدليلين اطلاق امكن رفع اطلاق الجزئية و الشرطية في حال الاضطرار ، و التمسك باطلاق دليل المركب في وجوب الباقي من الاجزاء ، و قد تقدم غير مرة ان وجوب الباقي و اجزائه عن الكامل انما هو بنفس الادلة الاولى ولذا اشترطنا وجود اطلاق لدليل المركب .

وبما ذكرنا من ان وجوب الفاقدة بنفس الادلة الاولى يندفع ماربما يتوهم من ان رفع الجزئية في حال الاضطرار منة وايجاب الباقي يعدّ 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 الالوية 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 قائلان بالتكليف الفعلي مرتفع عن المنسى بعروض النسيان بملاك استحالة التكليف بما لا يطاق فالتكليف مرتفع مع قطع النظر عن حديث الرفع - وقد عرفت ضعفه هناك فلا يفيد 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 باقى 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 الكل بان يقال ان الاجزاء الفاقدة لبعض القيود ، كانت واجبة بالوجوب الغيرى حال وجوب الكل ، وقد علمنا بارتفاعه الا انا نشك في حدوث الوجوب النفسى للباقي مقارنة لزوال الوجوب الغيرى فيستصحب الجامع بين الوجوبين بانه كان متيقناً وشك في بقائه ، وان شئت فبدل الوجوب الغيرى بالضمنى بان يقال: ان الباقي من المركب كان واجبا بالوجوب الضمنى حال وجوب الكل وقد وقفنا على ارتفاعهما قطعا لکن



نشك في حدوث الوجوب النفسى للباقي 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 لمس موضوعاً لحكم شرعى كما هو واضح ؛ ولاهو حكم شرعى مجعول ؛ لان المجمعول ؛ انما هو كل واحد من الوجوبين ، اي ما هو فرد للوجوب بالحمل الشايخ واما الجامع بينهما فهو امر انتزاعى غير مجعول اصلا ، فلو حكم الشارع بوجوب الصلوة ووجوب الصوم ، فالجامع بينهما غير مجعول ، وما هو المجمعول انما هو مصداق الجامع الذى يعبر عنه بالفرد وما هو الحكم انما هو مصداق الجامع لانفسه ، وان شئت قلت : ان الجامع بنعت الكثرة حكم شرعى وبنعت الوحدة لم يكن حكما ولا مجمعولا فلا يجرى فيه الاستصحاب ، على انك قد عرفت ان اتصاف الاجزاء بالوجوب الغيرى مما لا معنى 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 ولا يصير القضية المتيقنة غيرا لقضية المشكوك فيها وهذا مثل ما اذا وجب اكرام زيد ، ثم قطع بعض اعضائه فشككنا في بقاء وجوبه ، فلا شك ان عدم الاكرام يعد نقضا عند العرف لما علم سابقاً . و(فيه) ان قياس العناوين الكلية بالجزئيات الخارجية قياس مع الفارق ، لان العنوان الكلى اذا اضيف اليه جزء او قيد يعد مغايراً للكلى الفاقد لهما فالانسان العالم مبائن لمطلق الانسان ، والصلوة مع السورة غير الصلوة بدونها ، والماء المتغير غير الماء الذى ليس متغيراً واما الامور الخارجية فتلك الزيادة و النقيصة لاتصير مبداءً لحصول التباين بين الفاقد والواجد والسرفى ذلك ان ملاك البقاء في الموجودات الخارجية هو بقاء الشخصية والهدية ؛ وهو حاصل لدى العرف بزيادة وصف او ارتفاعه ، فاذا تغير الكر ، ثم ذهب تغيره بنفسه ، فلا شك في صحة استصحاب نجاسته ، لان الموضوع انما هو الماء وهو باق وان شئت قلت : القضية المتيقنة هي نجاسة ذلك الماء وهي عين القضية المشكوك فيها البقاء الهو هوية عرفاً وهذا بخلاف العناوين الكلية ، غير المتحققة في الخارج ؛ فان ضم جزء او قيد به ، موجب

لتبديل الموضوع الى موضوع آخر .

اضف الى ذلك : ان ما يقال : من ان تغير بعض الحالات لا يضر بالاستصحاب ، انما هو في الحالات التي علم دخالتها في الحكم في الجملة ، ولم يعلم كونها دخيلا فيه حدوثا وبقاءا أو حدوثا فقط وان شئت قلت : لم يعلم كونها دخيلا على نحو الواسطة في العروض حتى لا يجرى الاستصحاب او واسطة في الشبوت حتى يجرى ؛ فلو كان حلا القيد المرتفع مما ذكرنا فلا اشكال انه يستصحب ، واما اذا علم كونه دخيلا في الحكم على نحو القطع والبت ؛ الا انه تعذر الاتيان به فلا شك انه لا يجرى الاستصحاب ، لان المفروض دخالته في الحكم الشخصي ومع انتفاء جزء من اجزاء المركب ؛ ينتفى الحكم المتعلق به بالضرورة فالامعنى للتعبير عنه بالشك في بقاء شخص الحكم ، لان المتيقن مرفوع ، وغيره مشكوك الحدوث .

فان قلت : ما الفرق بين تعذر بعض الاجزاء ، وما اذا نقص مقدار من الماء الكبر ، حيث يجري في الثاني دون الاول ويعد المنقوص من الحالات في الثاني دون الاول (قلت) فرق واضح بينهما ، فان دخالة المقدار المفقود في الكرية مشكوك من اول الامر لاحتمال كون الكره الباقي ، فاذا صدق كون هذا ذاك ، فلا مانع من الاستصحاب ، و اما المقام فقد علمنا ببركة ادلة الجزء دخالته في الحكم الشخصي من اول الامر ، ومع فقدانه ؛ لا يمكن القول ببقاء الحكم الشخصي الذي كان قائما بالموضوع المركب ، ومن المعلوم ان ارتفاع المركب بارتفاع بعض اجزائه او كلها ، كما ان ارتفاع حكمه بارتفاع موضوعه .

الثالث : استصحاب الوجوب النفسي الشخصي ايضا بان يقال : ان الاجزاء الباقية غير المتعذرة كانت واجبة بالوجوب النفسي ونشك في بقائه لاحتمال اختصاص جزئية الامر المتعذر بحال التمكن ، فيبقي وجوب الباقي بحاله . وفيه : انه لا يعقل قيام الوجوب الواحد الشخصي او الارادة الواحدة الشخصية بامر ين متغيرين ؛ 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 و ارادة مستقلة متعلقة بالمطلوب التام لمن يقدر عليه ، و طلب مستقل و ارادة اخرى متعلقة بالمطلوب الناقص لمن لا يقدر على التام منه ، ولا يعقل بقاء الطلب المتعلق بالتام مع فقد جزئه فلامجال لاستصحاب الحكم الشخصي .

الرابع : استصحاب الحكم الشخصي النفسى ايضا ، بان يقال : ان الوجوب وان كان امراً واحداً ، الا انه ينبسط على الاجزاء حسب كثرتها و تعددها ، فالامر المتعلق بالاجزاء له نحو انبساط على 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 : قد عرفت ماهو الحق في المقام عند البحث عن الاقل والاكثر ، وقد اوضحنا هناك ان متعلق الامر الواحد والارادة الواحدة ، ليس الامر أو وحدانيا ، وان الاجزاء بنعت الكثرة لا يعقل ان تقع مصباً للطلب الواحد ، الا ان يصير الواحد كثيراً او الكثير واحداً و كلاهما خلف ، بل المتعلق للبعث الواحد انما هي نفس الاجزاء في لحاظ الوحدة والاجمال ، وفي حالة اضمحلالها وفنائها في صورتها الوحدانية ، لا بمعنى كون الاجزاء من قبيل المحصلات لما هو متعلق الامر ، بل الاجزاء عين المركب لكن في حالة التفصيل كما ان المركب عين الاجزاء لكن في لباس الوحدة وصورة الاجمال فتعلق ارادة او بعث بالمركب ليس من قبيل تعلق الواحد بالكثير بل من قبيل تعلق واحد بواحد و ( عليه ) فالقول بانبساط الارادة او البعث الوحداني ، على موضوعها مما لا يحصل له ، لان المتعلق ( بالفتح ) كالمتعلق ليس الامر أو وحدانياً وان كانت ذات اجزاء عند التحليل ولحاظه تفصيلا ، ومعه لا يصح ان يقال انه قد علم 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 لا يتعلق بالكثير بما هو كثير ، مالم يتخذ لنفسه صورة وحدانية يضمحل فيها الكثرات و ابعاض الاجزاء ومع الـ اضمحلال لامجال للتفوه بالانبساط وبذلك يبطل القول بالعلم بارتفاع الوجوب

عن جزئه 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 ينتفى بانتفاء بعض اجزائه وبانتفائه ينتفى الوجوب الضمني التبعي المتعلق بالاجزاء فلا يصير من قبيل الشك في البقاء كما لا يخفى .

### مقتضى القاعدة الجارية في المقام

ربما يقال ان مقتضى ما عن رسول الله ﷺ : اذا امر تكلم بشيء فأتوا منه ما استطعتم ، وما عن امير المؤمنين عليه السلام الميسور لا يسقط بالمعسور ، وما لا يدرك كله لا يترك كله ، هو الاثيان بالبقية ، غير اننا نعطف نظر القارى الى بيان مفادها مع الغض عن ضعف اسنادها ، فان اشتهارها بين المتأخرين لا يجبر ضعف اسنادها خصوصاً العلويين فانك لاتجد عنهما ذكر آ في كلام المتقدمين ، فنقول : اما النبوى فمع قطع النظر عن صدره الوارد في الحجج ، فيحتمل وجوهاً واحتمالات اظهرها انه اذا امر تكلم بشيء سواء كان ذا اجزاء او افراد فأتوا منه كل ما كان في استطاعتكم

و ما عن بعض اعظم العصر من ان ارادة الاعم توجب استعمال لفظه من في الاكثر لعدم الجامع بين الاجزاء والافراد ، ولحفاظ الاجزاء يباين لحاظ الافراد ولا يصح استعمال كلمة «من» في الاعم وان صح استعمال لفظه «شيء» في الاعم من الكلى والكل ، ضعيف ، لان كون كلمة «من» تبيضية ، 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 سلخوظ امرأ وحدانياً يكون المأكول مما ينطبق عليه انه بعضها .

وعلى ذلك فغاية ما يتوقف صحة ذلك الاستعمال ، ملاحظة الشيء امرأ واحداً

يكون امدخول بالحمل الشايح بعضاً منه ، وهو كما يصح في الاجزاء كذلك يصح في



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

وان ابنت فالعرف ببابك فان استعمال كلمة «من» التبعية في الكلي الذي له افراد ، شايح في العربية وغيرها ووضح من الجميع انه لوقال القائل : اذا امرتكم بطبيعة الصلوة فأتوا منها كل فرد يكون في استطاعتكم ، لكان قولاً صحيحاً من دون استلزامه تجوزاً .

فتلخص ان كون «من» تبعية ، ليس ما نعامن حمل الرواية على الاعم ، و ان غاية ما يقتضيه التبويض ، كون المدخول متقطعاً مما قبلها بنحو من الاقطاع ؛ او يكون ما قبلها كالمخزن لما بعدها كالكلي بالنسبة الى افراده وهو حاصل في المقام . هذا كله مع قطع النظر عما قبله ، واما مع ملاحظة صدره ، فالظاهر منه ارادة الافراد ، لا الاجزاء ولا الاعم منهما ، فان الحديث وارد في حجة الوداع حيث انه صلى الله عليه وسلم قام خطيباً و قال : ان الله كتب عليكم الحج فقام عكاشة ويروي سراقبة بن مالك فقال في كل عام يا رسول الله فاعرض عنه حتى اعاد مرتين او ثلاثا فقال ويحك وما يؤمنك ان اقول نعم والله لو قلت نعم لوجب ولو وجب ما استطعتم و لو- تر كتم لكفرتم فاتر كوا ماتر كتم ، وانما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلاف فهم الى انبيائهم فاذا امرتكم بشيء فأبوا منه ما استطعتم ، و اذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه .

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

(فج) قوله (ص) اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم ، بعد ما تقدمه من السؤال والجواب ، ظاهر من اعطاء الضابطة الكلية ، المطابقة لما يحكم به العقل من السقوط بالاتيان باول مصداق من الطبيعة الى ان يأتى بيان ينقضيها ، 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 بهابكل اجزائه لابعض اجزائه (فتأمل) .

### القول فى العلويان

اما الاول منهما اعنى قوله **يَسْقُطُ** الميسور لايسقط بالمعسور ففيه احتمالات اوضحها ان يقال : ان نفس الميسور لايسقط بالمعسور ، واما احتمال ان المراد ان حكم الميسور لايسقط عن عهده ، او ان حكمه لايسقط عن موضوعه ، او ان الميسور لايسقط عن موضوعيته للحكم فكلها خلاف الظاهر ، و انما قلنا ان كون الاول اظهر فان استعمال كلمة «لايسقط» يتوقف على ثبوت ما يسقط بنحو من الانحاء فى محل عال حقيقة او اعتباراً ، فلما كان الطبايع ثابتاً بواسطة الامر فى عهدة المكلف و زمته 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 الاولى جاء الحديث نا فيا تلك القاعدة قائلاً بان سقوط المعسور لا يوجب سقوط الميسور و ان كان ملاك عدم السقوط مختلفاً ، 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 اصلاً فان الاختلاف انما هو فى جهة الثبوت لافى 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 هو الاخير وان كان الجميع غير الاول مشترك كفى كونه خلاف الظاهر ، (وجه الوردية ) ان لفظة السقوط لا يلائم هذا الاحتمال ، لما عرفت من ان تحقق مفهوم السقوط يتوقف على كون الساقط في محل عال ، ككون الحكم بالنسبة الي الموضوع وهو بالنسبة الي 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 يتبع سقوط الحكم عن موضوعه ، نعم لو كان ارتفاع الموضوع لاجل موضوعيته لصح ذلك فيه ، كما يقال سقط الأمر عن الامارة والمقام ليس من ذلك القبيل .

واما كون الكل مشترك كفى كونه خلاف الظاهر ، فان الحكم الذي كان متعلقا بالميسور قبل تعذره فهو يسقط قطعاً 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 في الاحتمالات الثلاثة ؛ وهذا بخلاف الاول ، فان عدم السقوط مستند فيه الى نفس الميسور وهو لا يستلزم شيئاً من المسامحة .

واما ما رى بما 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 لا يملك لانقضاء اليقين بالشك ، الشامل للوجوب والاستحباب .

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

واما ما افاده شيخنا العلامة اعلى الله مقامه تبعاً للشيخ الاعظم من التمسك

بالمسامحة العرفية فغير وجيه ، لان العرف مهمان متسامحا ، لا يرضى ان يقول بان الوجوب الغيرى الثابت سابقا ، عين الوجوب النفسى الحادث لاحقا بدليل آخر ، ولو فرض تسامحه الي هذه المنزلة فسيوافقك ان المسامحات العرفية غير مقبول. وانما الميزان فى المقام هو العرف الدقيق نعم ، لاعبرة بالدقة العقلية ، كما لاعبرة بالمسامحة العرفية فانظر .

ثم انه يظهر مما ذكرنا اختصاص العلوى بالواجبات اذ لا ثبوت ولا عهدة في المستحبات الا بوجه آخر ، واما تنقيح المناط او الغاء الخصوصية مع الاعتراف بظهورها في الواجبات فالوجه له .

واما العلوى الثانى : فلا شك انه ظاهر في الكل المجموعى وهل يمكن استفادة حرمة ترك البقية اولا ، ووجهان 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 « لا يترك » ظاهر في حرمة الترك ، فلا وجه لتقديم الذيل على الصدر لولم نقل بان الراجح هو العكس ، فيتصرف فى الذيل ويحمل على مطلق المرجوحية ، والسرفى ذلك ان توجه الذهن الى الصدر يمنع عن انعقاد ظهور للذيل الا اذا كان اقوى ظهوراً منه حتى ينصرف الذهن عما توجه اليه اولا ولوتنزلنا فلاقل من عدم الترجيح .

وما افاده الشيخ الاعظم من ان قوله « لا يترك » 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 **لا يترك** لا يدرك ، لا قوله « لا يترك » فان الدرك وعدم الدرك انما يستعمل في المواضع التى يكون للآمر والمكلف داع الى اتيانه ؛ فاذا قال الأمر : « ما لا يدرك كله » يفهم منه ما يليق ان يدرك كله ، فيكون معنى قوله ما لا يدرك كله اى كل راجح يكون للمكلف والآمر داع الى اتيانه ولم يدرك كله ، فعندئذ لا يترك كله .



## توضيح محتملات الحديث

الاول : ان يراد من الكل في الجملتين المجموع ، لكنه احتمال بدئى لا يلائم مع مرعى الحديث ، فان درك المجموع بدرك جميع اجزائه وعدم در كه يحصل بعدم درك بعض اجزائه ؛ كما ان ترك المجموع بترك بعض منه ؛ وعدم تركه هو الاتيان به بماله من الاجزاء عامة ، ولو اريد من الكل ، المجموع فى الموضوعين يصير المعنى ، ما لا يدرك جميع اجزائه لا يترك جميع اجزائه وهو ظاهر الفساد .

الثانى : ان يراد من الكل فيهما كل جزء منه فيصير المعنى ما لا يدرك كله لا يترك كل جزء منه ، فهو صحيح و ان لم يكن الحديث متعينا فيه (وجه الصحة) ان مقابل درك كل جزء ، هو عدم در كه و هو يحصل بدرك البعض ايضا ، كما ان مقابل ترك كل جزء عدم ترك كل جزء الذى يحصل بعدم ترك البعض ؛ فيصير مفاد الحديث ؛ ما لا يدرك كل جزء منه لا يترك كل جزئه ، ويفهم منه لزوم الاتيان بالبقية والحاصل : انه فرق بين الاحتمالين ، فلو قلنا : لا يترك مجموعه يصير المعنى ؛ انه يجب اتيان جميع اجزائه لان ترك المجموع بترك البعض ، والاتيان به باتيان جميع اجزائه ، وهذا بخلاف الاحتمال الثانى فلو قلنا : 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 لا فرادى اذ لو حمل على الافرادى كان المراد ما لا يدرك شىء منه لا يترك شىء منه ضعيف ؛ فان الكل اذا ورد عليه النفى انما هو يفيد سلب العموم ، لا عموم السلب وما ذكره 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 ، لا كل فرد منه .

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

الثالث : ان يراد من الكل فى الجملة الاولى المجموع ؛ و من الثانى كل  
جزء منها ؛ وهو صحيح بعين ما ذكرناه فى الثانى ، فمعناه : ما لا يدرك مجموعته ويتعذر  
مجموعه ، لا يترك كل جزء منه ، اى لا يترك بكلية وهذا يظهر الاحتمالات ويساعده  
الذوق العرفى .

الرابع : عكس الثالث وهو ظاهر الفساد بعين ما ذكرنا فى الاول .

#### ما هو الشرط فى جريان قاعدة الميسور

قد تداول فى كلماتهم ان جريان قاعدة الميسور ، يتوقف على ان يصدق ميسور  
الطبيعة على الباقي عرفا ، فلو تعذرت الاجزاء الكثيرة بحيث لا يصدق على الباقي  
انه ميسورها ولا يراه 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 لموليا ، وعليه فمعناه اذا امرتكم بطبيعة ذات افراد فأتوا منها ما  
يكون فى استطاعتكم ، و هو دال بظاهره على انه يشترط ان يكون المأتى به فرد  
الطبيعة و ان كان فردة الناقص بالنسبة الى المتعذر ، فلو كان المفقود معظم  
الاجزاء ، او اجزائها الركنية فلا يصدق على المأتى به فى نظر العرف انه فرد الطبيعة  
لا كاملها ولا ناقصها و (فيه) ما تقدم من ان الظاهر ان كلمة «ما» مصدرية زمانية ،



لاموصولة فيسقط الاستدلال .

الثاني: قوله **بالتالي** : ما لا يدرك كله لا يترك كله ، فان المراد من الموصول هو المركب والمراد من قوله **بالتالي** : لا يدرك ، انه لا يدرك كل جزء من ذلك المركب وقد حكم علي الموصول الذي اريد منه المركب ، بانه لا يترك ذلك المركب بكليته وهو يعطى انه لا بد من الاتيان بالمركب الناقص اذا تعذر الكامل ؛ و هو عين ما يدعيه المشهور بانه لا بد من صدق الطبيعة على الباقي الميسور بوجه من الوجوه وفيه ما عرفت : من ان الاظهر في فقه الحديث ان كل مركب لا يدرك مجموعه او كل جزء من اجزائه ، انه لا يترك جميع اجزائه بل لا بد من الاتيان بما تيسر من تلك الاجزاء ، لاما تيسر من ذلك المركب حتى يتوقف على صدق المركب على الباقي ، (والحاصل) ان الفرق بين المعنيين واضح فان النهي عن الترك قد تعلق على المعنى الاول بالمركب الميسور ، وبالاجزاء الميسورة على المعنى الثاني ، فالضمير على الاول في قوله : لا يترك يعود على المركب وعلي الثاني على اجزاء المركب ، ولاريب انه يصدق جزء المركب على كل جزء منه وان كان قليلا .

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

الاول : ان ميسور الطبيعة لا يسقط بمعسورها ؛ الثاني : ان الاجزاء الميسورة من الطبيعة لا يسقط بالمعسور من اجزائها ، الثالث : ان الطبيعة الميسورة لا يسقط بالمعسور من اجزائها ، الرابع : عكس الثالث ، فعلى الاول و الثالث يدل علي المقصود وانه لا بد ان يكون المأتمى به صادقا عليه الطبيعة بوجه من الوجوه ، ولا يبعد اظهرية الاحتمال الاول ، ويمكن ان يقال المتيقن من الحديث هو ميسور الطبيعة المأمور بها .

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

انه لا يعد الجبيرة في معظم الاجزاء ميسورها من غير فرق بين الموضوعات العرفية والشرعية فماعن البعض من التفصيل بينهما غير وجيه .  
وما يقال من ان المراد من الميسور ، ما يكون و افها بالغرض او بعضه وهذا لا يقف عليه العرف ضعيف مثل ما يقال من انه لا يجوز الانكاه على القاعدة لكثرة التخصيصات الواردة عليها فلا بد ان يضم اليه عمل المشهور حتى يكون جابر للضعف دلالة .

اما ضعف الاول فلانه لادلالة في الحديث على ما ذكر ، واطلاقه حاكم على خلافه ولا وجه للمصير اليه بلا داع فيكون كل ماورد على خلافه مخصصا له واما الثاني فلانه انما يصح لو قلنا بعمومية الحديث للواجب وغيره ؛ واما على ما اخترناه من اختصاصه بالواجبات بقريظة عدم تحقق العهدة في غيرها واختصاصه بما اذا كان الباقي لدى العرف ميسور الطبيعة لامطلقا فلا ظن ورود التخصيصات الكثيرة عليه اذ لم يرد عليه تخصيص في الحج والصلوة ، واما الصوم فلا يتحقق فيه الميسور و المعسور فانه ظاهراً امر بسيط وضعى تكون المفطرات مفسداً له ، 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 .

### في شرائط جريان الاصول

اما الاحتياط فلا يعتبر في حسنه شيء بل هو حسن على كل حال الا ان يستلزم اختلال النظام ، واما ما توهم من الاشكالات في صحة العمل بالاحتياط فقد فرغنا عن بعضها في 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 الاجمالي ، وبعضها الى الاحتياط فيما قامت الامارة على خلافه كأن قامت الامارة على وجوب الجمعة ، فالمكلف يأتي بها وبالظهور ايضا .

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



العبد ببعث المولى ، لعدم صدق الاطاعة على غير ذلك وان شئت قلت : الاطاعة عبارة عن كون امره داعياً الى الاتيان بالمأمور به و صيرورة العبد متحرراً بتحرريكه ، والمحرك فى الشبهة البدئية ليس امره وبعثه ، بل احتمال امره وبعثه سواء كان فى الواقع امراً ، وما هو الموضوع لانبعائه ليس الانفس الاحتمال من غير دخالة لمحتمله فى البعث والشاهد عليه انبعائه وان لم يكن فى نفس الامر بعث .

وبعبارة اخرى : ان الباعث انما هو الصورة الذهنية من الامر القائم بالنفس ، من غير دخالة لوجودها الواقعي فى الانبعث ، وهذا لا يكفى فى تحقق الاطاعة .

اقول : مر الايعاز الى هذا الاشكال فى مبحث القطع و اوضحنا حاله هناك وقد فصلنا الكلام فى دفعه فى الدورة السابقة ولا جل ذلك نكتفى فى المقام بما يلى : ان الاطاعة والعصيان من الامور العقلانية ولا يتوقف تحقق الاطاعة على كون انبعائه عن امره وبعثه ، بل يكفى فى ذلك ان يكون العبد آتياً بالشئ لاجله تعالى متقرباً بعمله . راجياً الوصول الى اغراضه ، وهو محقق مطلقاً سواء كان عالماً بالامر او محتملاً والحاصل : ان عبادة العباد لا يتوقف على ما ذكره بل يكفى ما ذكرنا على ان الانبعث مطلقاً ليس من امره ، فان علة الانبعث انما هو المبادئ 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 ع. ن احتمال الامر اولى بكونه مطيعاً ممن لا ينبعث الا عن الامر القطعى فان الانبعث عن احتماله كاشف عن قوة المبادئ الباعثة الى الاطاعة فى نفس المطيع من الاقرار بعظمته والخضوع لديه وهذا لا اظن ان المقام يحتاج الى ازيد من هذا علمي ان مساق الاشكال كونه وارداً على مطلق الاحتياط بحيث يعم اطراف العلم الاجمالي ، ولكنك عرفت فى مبحث القطع ان الباعث الى الاتيان بالطرف انما هو البعث القطعى التفصيلي المرده بين تعلقه لهذا وذاك . والا جمال انما هو فى المتعلق فراجع . اما ما يختص بالاحتياط فى اطراف العلم الاجمالي : فمنه ما يختص بصورة

التكرار ، ومنه ما يعم ، اما الاول : و هو الاحتياط بتكرار العبادة مع التمكن من العلم التفصيلى ، فهو لعب بامر المولى ، وتلاعب بتكاليفه و دستوراته ، 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 سخريه المولى والتلاعب بامر 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 ، فتمنع 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 الضامم المباحة غير المضرة ، فلو كانت الضامم المباحة موجبا للبطلان ، يلزم بطلان اكثر العبادات اذ قلما يتفق ان يكون العبد آتيا بجميع الخصوصيات لاجل مولاه ، والحاصل انه يكفى فى الصحة ان يكون المحرك فى الاتيان باصل العمل ، الداعى الالهى ، واما الخصوصيات والضامم الخارجة عن مصب الاحكام ، فلا يجب ان يكون آتيا بها لاجله ولا يضر اذا كان آتيا بها لاغراض عقلائية او غير عقلائية على ان التكرار ليس من الضامم كما هو واضح لمن تدبر ، واما الضامم 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 الامع العلم التفصيلي 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 بعامه 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 فلا بد من مراعاته ، واما غيره فلا ووضح دليل على عدم اعتباره عقلا ان العقلاء لا يفرقون بين من ينبعث بالامر القطعى ومن ينبعث باحتماله .

واما الثانى : فالمتتبع فى مظان الادلة لا يجد اثر أمنها فى محالها والاجماع المدعى من اهل المعقول والمنقول ، المؤيد بالشهرة المحققة المعتضدة بما عن الرضى من انه اتفقت الامامية على بطلان صلوة من لا يعلم احكامها ، لا يرجع الى شىء لان من المحتمل جداً ان يكون الاجماع مستنداً الى حكم العقل الواضح عندهم من لزوم اعتبار قصد الوجه والجزم فى النية ، لان تحصيل الاجماع فى هذه المسئلة مما للعقل اليها سبيل ، صعب لو لم يكن بمستحيل ، ويؤيده المحكى عن المحقق الطوسى من الاجماع على ان استحقاق الثواب فى العبادة موقوف على نية الوجه مع وضوح ان كون استحقاق الثواب مسئلة عقلية لاشريعة .

اضف الى ذلك انه يمكن قصد الوجه فى الشك البدئى و المقرون بالعلم الاجمالى ، نعم الجزم فى النية غير ممكن الامع العلم التفصيلى .

### الاحتياط فيما اذا كانت الحججة الشرعية على خلافها

ربما يقال انه يعتبر فى الاحتياط فيما اذا قامت الحججة الشرعية على احد الطرفين ان يعمل المكلف بمؤدى الحججة ؛ ثم يعقبه بالعمل على خلاف مقتضاه احرازاً للواقع ؛ نعم فيما اذا لم يستلزم التكرار ، له ان يأتى بالواجب بعامه اجزائه الواجبة والمحتملة ، والسرفيه : ان معنى حجية الطريق هو الغاء احتمال كون مؤداه مخالفاً للواقع ، فلو قدم فى مقام العمل على ما قامت الحججة على خلافه ، فهو اعتناء لاحتمال المخالفة لالغاء ، وايضا انه يعتبر فى حسن الاطاعة الاحتمالية عدم التمكس من الاطاعة التفصيلى فان للاطاعة مراتب عقلا الاول : الامتثال التفصيلى الثانى : الامتثال الاجمالى ، الثالث : الامتثال الظنى ، الرابع : الامتثال الاحتمالى ولايجوز الانتقال من المرتبة السابقة الى اللاحقة الا بعد التعذر عن السابقة ، لان حقيقة الاطاعة هى ان تكون ارادة العبد تبعاً لارادة المولى بانبعائه عن بعثه وتحركه عن تحريكه ، وهذا يتوقف على العلم بالبعث ، ولا يمكن الانبعاث بلابعث واصل

والانبعاث عن البعث المحتمل ليس في الحقيقة انبعاثاً فلا يتحقق معه الاطاعة الا انه يتوقف حسن ذلك على عدم التمكّن من الانبعاث عن البعث المعلوم الذي 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 لا يقيد ما استنتج منه القائل كما لا يخفى ، واما عدم جواز الاكتفاء بالاحتمال المخالف فليس ذلك لاجل عدم جواز العمل بالاحتمال المخالف ، بل لاجل كونه طرداً للإمارة المعتبرة شرعاً .

منها : لو سلمنا 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 ، لزوم منه التكرار اولاً ، فلا وجه للتفصيل بينهما كما لا يخفى الا ان يدعى ان الادلة الدالة على لزوم الغاء احتمال الخلاف منصرف عن الموردين وهو كما ترى ، وما قيل من ان العقل يستقل بحسن الاحتياط بعد العمل بالوظيفة ، حسن لكنه مستقل مطلقاً لاجل احراز الواقع من غير فرق بين الصور .

منها : ان ما ذكره من حديث المراتب في الاطاعة مما لا دليل عليه فان العقل انما يستقل بوجوب الاتيان بتمام ما وقع تحت دائرة الطلب ، مع جميع قيوده و شروطه ، سواء اتى به بالامر القطعي او باحتماله ، فلو احتمل وجوب الجمعة مع التمكّن من العلم التفصيلي واتى بها باحتمال الامر صح لو وافق المأتمن مع المأمور به ، وما افاده : من ان الاطاعة هو انبعاث العبد عن بعث المولى ، وهو لا يحصل الا بالعلم التفصيلي ، ممنوع ، اذ فيه اولاً : ما قدمناه من ان الباعث حقيقة هو المبادئ الموجودة في نفس المكلف من الخوف والرجاء واما الامر فليس له شأن سوى كونه محققاً لموضوع الطاعة وثانياً : لا يتوقف عبادة الشيء على الامر فضلاً عن باعثيته ، اذ ليست الغاية اطاعة امر المولى ، حتى يتوقف على ما ذكر ؛ بل الغاية كون المأتمن



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

### في شروط البرائة العقلية

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

الاول ان تمام الموضوع لحكمه في فيح العقاب بلا بيان وان كان هو البيان الواصل الى المكلف ، اذ نفس وجوده في نفس الامر بلا وصول منه اليه لا يرفع قبضه الان المراد من الايصال ليس الا الايصال المتعارف بين الموالى والعبيد ، ورئيس الدولة وتابعيها ، اعنى الرجوع الى المواضع والمحال المعدة لبيان القوانين والاحكام ، التى 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 جرى رسم المولى سبحانه على ابلاغ احكامه بنبيه ﷺ وهو قد بلغ الى اوصيائه وهم قد بلغوا ما امر وابه حسب وسعهم ، وقد ضبطها ثلة جلييلة من اصحابهم ، وملازميهم ، ومن يعد بطانة لعلومهم واسرارهم وقد بلغ تلك الزبر الكريمة و الصحف المباركة عن السلف الى الخلف بايدنا ، فمن الواجب علينا الرجوع اليها للوقوف على وظائفنا ، فلوتر كنا الفحص والتفتيش ، لسناممذورين فى ترك التكليف ، فلو عاقبنا المولى ، لا يعد عاقبه عقاباً بلا بيان .

وربما يورد عليه : بان الاحكام الواقعية انما يتصف بالمنجزية اذا كانت متصفة بالباعثية والمحررية ؛ وهى لا تتصف بالباعثية بوجودها الواقعى بل بوجودها العلمى

لا الاحتمالي ، لانه ليس كاشفا عن الواقع قطعاً ، فاذا توقفت باعثية الاحكام على كونها منكشفا انكشافاتاماً ، توقفت بمنجزيتها عليه اذ الواقع بنفسه ليس بمنجز ولا باعث بل هو باعث وكاشف لدى العلم وانكشافه ، وعليه فاحتمال التكليف ليس باعثاً ولا منجزاً ؛ كما ان احتماله ، ليس مساوفاً لاحتمال الباعث والمنجز لما عرفت ان الباعثية والمنجزية انما يعرضان له عند الوقوف على التكليف لاقبله ، (فمح) فاحتمال وجود التكليف في المواضع المعدة للبيان ، ليس بباعث ولا منجزو معه كيف يجب الفحص ، فان وجوبه فرع الباعث والمنجزو احتمالاً ليس مساوفاً لاحتمال المنجز وفيه : ان ما ذكر مغالطة محضة اذ فيه مضافاً الى ما عرفت ان الباعث والمحرك ليس الامباهى الحاصلة في نفوس المكلف حتى في صورة العلم كما وافاك تفصيله ، ان في المقام فرقاً بين المنجزية والباعثية ، فان تنجز الحكم كفعليته ، لا يتوقف على العلم به ، فان معنى التنجز ليس الا كون الحكم تاماً من قبل المولى ، قابلاً للاجراء وكون مخالفتها موجبا للعقاب و المفروض حصول هذه الامور من قبله ، سواء اتصفت بالباعثية ام لا والعقل يحكم بان العبد ليس معذوراً في مخالفة المولى ؛ اذ بين تكاليفه في صحيفة واقعة بين لديه ، وليس له الاعتذار بان التكليف ليس بوجوده الواقعي باعثاً ومنجزاً ولا داعي الى تحصيل الكلفة ؛ فنفس الاحتمال منجز لدى العقل والعقلاء ، على ان لازم ذلك عدم اتصافه بالتنجز اذ بلغه التكليف عن طريق معتبر غير العلم ، فان التكليف الواقعي ليس بباعث فليس بمنجز ، ومجرد معلومية الامارة لا يوجب انكشاف التكليف عقلاً حتى يتصف لاجله بهما ، مع انه واضح البطلان .

الثاني : من وجوه حكم العقل - ما افاده بعض الاعيان المحققين ( قدس الله سره ) وهو ان الاقتحام قبل الفحص خروج عن رسم العبودية وزي الرقية فيما اذا كان التكليف لا يعلم عادة الا بالفحص ، فالاقتحام بلا فحص ظلم على المولى ، و الفرق بين هذا الوجه وما سبق ؛ هو ان العقوبة على الوجه السابق انما هي على مخالفة التكليف الواقعي المنجز ، وعلى الثاني على الاقدام بلا فحص ، لانه بنفسه



ظلم ، وملاك لاستحقاق العقوبة سواء خالف الواقع اولا كما في التجري ، فمناط صحة العقوبة هو تحقق عنوان الظلم لمخالفة التكليف الواقعي 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 الذي 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 الواقعي على فرض وجوده غير مؤثر ، وان العبد في سعة منه ، فلا معنى لانطباق عنوان الظلم عليه ، والحاصل : ان العقل بعدما حكم بعدم القبح في مخالفة التكليف الواقعي على فرض وجوده ، فلا يصير ترك الفحص منشاءً لانطباق عنوان الظلم عليه ، اذ لا معنى ان يصير التكليف الذي لا قبح في مخالفته منشاءً لتحقق عنوان الظلم والتجري ، وما افاده من ان لكل من مخالفة التكليف الواقعي و ترك الفحص حكمه ، ممنوع بعد ما عرفت ان تحقق عنوان الظلم متفرع على كون الواقع منجزاً ، وما ليس منجزاً ، لا قبح في مخالفته فليس في ترك 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 في مقام العمل ؛ فان الفحص وعدمه لاموضوعية لهما ، وانما الفحص لاجل التحفظ على الواقع ؛ بل الظلم ينطبق على الاقدام المحتمل كونه مخالفة للمولى .

الثالث من وجوه حكم العقل : ان المكلف الواقف الملتفت يعلم اجمالاً بالضرورة بان للمولى سبحانه تكاليف و واجبات ومحرمات يطلبها منه ولا يرضى بتركه ، ومع هذا العلم الاجمالي يصير المقام من الشك في المكلف به و هو ليس مجرى للبراءة ؛ 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 لاني 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 الاجمالي بذلك الثاني : انه اهم منه لانه هو الفحص عن الاحكام في خصوص  
ما بايدينا من الكتب ، والمعلوم بالاجمال هو الاحكام الثابتة في الشريعة مطلقاً ،  
والفحص عن تلك الكتب لا يرفع اثر العلم الاجمالي .

وناقش بعض اعظم العصريين الوجهين ، فقال : اما في الوجه الاول فان استعلام  
مقدار من الاجكام يحتمل انحصار المعلوم فيها لا يوجب الانحلال اذ متعلق العلم  
تارة يتردد من اول الامر بين الاقل والاكثر كما لو علم بان مافي 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 بموطوءية البيض من هذا القطيع وترددت بين العشرة والعشرين  
ففي الاول ينحل العلم الاجمالي دون الثاني فانه لا ينحل بالعلم التفصيلي بمقدار  
يحتمل انحصار المعلوم بالاجمال فيه بل لا بد من الفحص التام عن كل محتمل لان  
العلم يوجب تنجز متعلقه بماله من العنوان ، وما نحن فيه من هذا القبيل لان المعلوم  
بالاجمال هي الاحكام الموجودة فيما بايدينا من الكتب ولازم ذلك هو الفحص التام  
الاترى انه ليس للمكلف الاخذ بالاقل لو علم اشتغاله لزيد بما في الطومار وتردد بين  
الاقل والاكثر بل لا بد له من الفحص من الطومار ، كما عليه بناء العقلاء وما نحن  
فيه من هذا القبيل واما في الوجه الثاني : فلانه وان علم اجمالاً بوجود احكام في الشريعة  
اهم مما بايدينا من الكتب ؛ الا انه يعلم اجمالاً ان فيما بايدينا ادلة مثبتة للاحكام  
مصادفة للواقع بمقدار يحتمل انطباق مافي الشريعة عليها ، فينحل العلم الاجمالي



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

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

منها : انه لو سلمنا ما ذكره من الفرق فانما هو فيما اذا كان متعلق التكليف  
بالذات هو العنوان بحيث يكون العنوان بنفسه ذا اثر 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 ما ذكره من العنوان ، فليس الامحلالها من غير دخالة لها (فتح) فلا يتنجز الواقع  
علينا بهذا العنوان ، ولا يكون الاحكام بذلك العنوان مورداً للتكليف ولا يكون  
مانعا عن الانحلال ، فالعلم الاجمالي المؤثر متعلق بنفس الاحكام بوجودها الواقعي  
وترده من اول الامر بينهما وينحل الي التفصيلي والشك البدوي (نعم) لو تنجز علينا  
الواقع بحاله 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 لبا أهني الموطوء . (فج) لوقلنا بمقالته من انه اذا تعلق بعنوان بماله من الافراد الواقعية واغمضنا عما ذكرنا من انحلاله لانحلال التكليف المتعلق به ، يجب الاحتياط في كلا المثالين ، لتعلق الحكم بالموطوء ، لالتعلقه بعنوان البيض من الغنم .

منها: ان ما ذكره في الوجه من انحلال العلم الاجمالي العام بالعلم الاجمالي الخاص ، غير صحيح على مختاره ، فان العلم تعلق بالاحكام الواقعية بما في الكتب مطلقا ، او الاحكام الصادرة عن الله سبحانه فاذا فرضنا ان تعلق العلم بالعنوان ، منجز لعامة الافراد الواقعية ، لما يصح جعل العلم الثاني موجبا لانحلال العلم العام بعد تنجيزه كل ماله فرد واقعي ؛ الا ان يحصل القطع بالاحاطة بتمام افرائه .

منها: ان ما ذكره من انه اذا تعلق العلم باشتغال الذمة بما في الطومار ليس للمكلف الاخذ بالاقل ، خارج من مصب البحث ؛ فانه من الشبهات الموضوعية التي تعرض (قدس سره) له فيما بعد ، واختار وجوب الفحص ، وسيوافيك لزوم الفحص في الشبهات الموضوعية في الموارد التي لا يحتاج حصول العلم بالموضوع الى مقدمات كثيرة بل يحصل بادنى امعان النظر ، وسيوافيك لزوم الفحص في هذه الموارد ان لم يكن علم اجمالي فانتظر .

ثم ان بعض محققي العصر اجاب عن اخصية الدليل بانه يتجه لو كان متعلق العلم الاجمالي مطلقا او كان مقيدا بالظفر به على تقدير الفحص و ( لكن كان ) تقريب العلم الاجمالي هو كونه بمقدار من الاحكام على وجه لو تفحص و لو في مقدار من المسائل لظفر به واما لو كان تقريبه بما ذكرناه من العلم بمقدار من الاحكام في مجموع المسائل المحررة على وجه لو تفحص في كل مسألة تكون مضاف وجوده محتملة لظفر به فلا يرد اشكال .

وفيه: انه مجرد فرض لا يمس الواقع ، فان ادعاء العلم بان في كل مسألة دليلا الزاميا لو تفحصنا لظفرنا به مما هو مخالف للوجدان ، و كانه بصدد دفع الاشكال باى وجه ممكن طابق الواقع اولا .



والتحقيق ماسبق ان الاستناد في 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 الاجمالي كون المقام غير صالح للبرائة و ان المجرى مجرى الاشتغال ، ولو اغمضنا عنه فلاشك ان العلم ينحل مع التفحص في ابواب الفقه ، اذ لا علم اجمالي الا باحكام بنحو الاجمال ، وهو ينحل بالتفحص بالضرورة .

### الفحص في الشبهات الموضوعية

فالحق فيها عدم معذورية الجاهل قبل الفحص عند العقل والعقلاء ، والوجدان ، فلو قال المولى اكرم ضيفي ، وشك العبد في ان زيد اضيفه اولاً ، فلا يجوز له المساهلة بترك الفحص مع امكانه خصوصاً اذا كان رفع الشبهة سهلاً والمشتبه مهماً وما قرع سمعك من معذورية الجاهل وقبح عقابه بلاسبب وحجة فانما هو فيما اذا لم يكن الجاهل في معرض الزوال ، او لم يكن العبد مقصراً في تحصيل اغراض مولاه ، نعم بعدما استفرغ وسعه لكان لزاماً كره من القاعدة مجال (عليه) فملاك صحة العقوبة هو عدم جريان الكبرى العقلية قبل الفحص والبحث ، هذا كله في البرائة العقلية وسواها فيك حال البرائة الشرعية ولب القول فيهما .

### الاستدلال على لزوم الفحص بالاجماع

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

واما الاستدلال بالآيات والاعخبار فسيوافيك لب القول فيهما عن قريب انشاء الله ومما ذكرنا يظهر ان وجوب التعلم وجوب مقدمي يتضح ان العقاب على ترك الواقع ، لا على الفحص كما اختاره صاحب المدارك تبعاً لاستاذه المحقق الاردبيلي ولا على ترك الفحص والتعلم المؤديين الى ترك الواقع كما اختاره بعض اعظام العصر (رحمه الله)

اما ان العقاب على ترك الواقع فلما عرفت من ان الواقع منجز قبل الفحص اذا احتمل تكليفا جديدا للمولى ، ومعنى تنجزه هو صحة العقاب على مخالفته وقد وافك ان التنبه لا يتوقف على العلم بالتكليف .

واما مقالة السيد صاحب المدارك فسيوافيك ضعفه عند البحث عن ترك التعلم واماما اختاره بعض اعظم العصر قائلا بان العقاب على ترك الفحص المؤدى الى ترك الواقع مستدلا بان العقاب على ترك الفحص ينابى وجوبه الطريقي الذى لا نفسية له ولا يجوز على ترك الواقع للجهد به فلا بد وان يكون لترك الفحص المؤدى الى ترك الواقع ، فضعيف غاية فانه اذا كان ترك الواقع مما لا عقاب له للجهد به ، و ترك الفحص بما هو مما لا عقاب له ايضا لكون وجوبه طريقيا فكيف يصح العقاب على ترك الفحص المؤدى الى ترك الواقع ، اذ ان ذلك انه يمنع ان ينقلب الحكم الطريقي الى النفسى ، فاذا كان وجوب الفحص طريقيا فكيف صار نفسيا عند ادائه على ترك الواجب ، علي 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 لا يستحق بل يقبح ، ولما كان مركز البيان هو الكتاب و السنة يحكم العقل بلزوم الفحص ، للوصول الى البيان ، فليس الفحص واجبا نفسيا ، ولا تركه قبيحاً كذلك ، وما يقال من ان تركه ظلم على المولى قد عرفت ضعفه .

### بحث وتفتيح

لو ترك الفحص فهل يستحق العقاب عند المخالفة مطلقا سواء كان بيان بحيث لو تفحص عنه لوقف عليه ام لم يكن ، بل لو كان هنا طريق على ضد الواقع بحيث لو تفحص لوصل الى هذا الطريق المضاد للواقع ، او انه يستحق العقاب اذا ترك الفحص وخالف الواقع ولكنه لو كان باجتماعه لوصل الى البيان يحتمل الاول اما لانه خالف الواقع بلا عذر وحجة ، ومجرد وجود الطريق الموصل الى ضد الواقع لا يصير 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 ، ومع ترك الفحص يحكم بالاحتياط فى 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 فى الكتاب والسنة والمفروض انه لم يرد بيان فيهما ، فترك الاحتياط فى هذه الموارد ، لا يوجب استحقاق العقاب ، لان المفروض عدم البيان فى مظان وجوده ؛ الذى لا جله 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 ، والشاهد عليه انه لو فرضنا ان شرب التتن كان حراما واقعا وقام 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 عذرا والمسئلة 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 ، وما افيد فى 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 لا تتوقف على علم المكلف وقدرته فالواقع منجز باحتماله واما منجزية البيان (بالفتح) فمما لا محصل له لعدم العقاب على التكليف الطريقية .

### تبيينه

قد افاد المحقق الخراساني ان المخالفة في المقام مغفول عنها ، ولكن لما كانت منتهية الي الاختيار يستحق العقوبة عليها ، (اقول) وفي 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 (فتح) فرق بين كون المخالفة غير معلومة ؛ و كونها مغفولا عنها ، فهي غير معلومة لكنها ليست مغفولا عنها

ثم انه لو فرض كون ترك الفحص موجبا 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 ، الذي 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 لو عن تكليف آخر ، اولا يستحق لان الغفلة عذر ، ومجرد ترك الفحص عن تكليف آخر لا يكون قاطعاً ، الظاهر هو الاول ؛ وان مثل تلك الغفلة لا تعد عذراً ، فان معذوريته ان كان لاجل عدم فعلية الاحكام ، في حال غفلة المكلف عنها ، فقد عرفت ضعفه مناهراً وان الغفلة والجهل والعجز وماشا بها لا يصير سببا لعدم فعليتها و رجوعها الى الانشائية وقد عرفناك لب القول في معنى فعلية الاحكام وانشائيتها ، فراجع بحث الترتب ، والشاهد عليه انه ليس للمكلف تعجيز نفسه وسلب قدرته عن نفسه اختياراً فلو كانت القدرة شرطاً ، والعجز ، مانعاً من الفعلية لجازله ذلك لعدم لزوم ابقاء شرط الواجب المشروط ؛ وما عن شيخنا العلامة اعلى الله مقامه من التمسك باطلاق المادة



فقدعرتناك ضعفه .

وان كانت معذوريته؛ لاجل كون الغفلة مطلقاً من اي سبب كان ، عذراً عند العقل مع تسليم فعلية الاحكام ، ففيه منع ظاهر فان المكلف لو شرب دواءً آموجياً لغفلته عن الواجب ، لا يعد ذلك عذراً عنده بل يستحق العقوبة ، ولا يقصر المقام عنه ، فان المكلف وان ترك الواجب غفلة ، الا ان سبب الغفلة هو تركه الفحص طغياناً وبلا عذر و في مثله لا يكون المأمور به ممترو كأمع العذر ؛ ولا يكون العقاب عقاباً بلا بيان .

### تعميم

لو صار ترك الفحص موجباً لترك واجب مشروط او موقت في زمان تحقق الشرط والوقت بمعنى انه ترك الفحص قبل تحقق الشرط والوقت مع احتمال كون تركه موجباً لترك المشروط والموقت في زمان تحقق الشرط والوقت فصار كذلك فهل يستحق العقوبة كما في ترك الفحص عن الواجب المطلق اولاً ، وقد فصل بعض محققى العصر ( رحمه الله ) بيننا اذا قلنا بكون الوجوب فعلياً . وان كان الواجب استقبالياً ، على الوجهين اللذين اوضحهما في كلامه ، فيستحق العقاب (ح) مثل تركه في الواجب المطلق ، واما اذا قلنا بعدم فعلية الوجوب ، الا عند حصول المعلق عليه ، خصوصاً اذا قلنا بان وجوب الفحص غيري مقدمي ، و من المعلوم تبعية وجوب المقدمة لذاتها ، فكيف يجب الفحص مع عدم وجوب ذياتها .

الظاهر عدم صحة التفصيل المذكور ، فانا لو قلنا بوجوب الفحص وجوباً غيري الکن ليس وجوب المقدمة ناشئاً من وجوب ذياتها ، او ارادتها مترشحة من ارادة ذياتها كما يوهمه ظواهر عباراتهم ، فان ترشح ارادة من اخرى وتولد حكم من آخر غير صحيح جداً ( كما اوضحناه في محله ) بل لكل من الوجوبين والارادتين مبادى ومقدمات بها يتكون وجوبها و ارادتها على القول بوجوبها بحيث لو وجدت تلك المبادى في المقدمة ؛ لعرضها الوجوب ، سواء اتصفت ذواتها بالوجوب ام لا ، وعلى ما ذكر ، يتصف الفحص بالوجوب على القول بوجوب المقدمة ، وان مناط وجوبه

هو المقدمة ، لحصول ما يعد مبادياً لوجوبه فان المولى لما وقف على توقف الواجب المشروط الذي سيتحقق شرطه بعد ، على الفحص ، قبل حصول الشرط ، وان تركه يوجب سلب القدرة عنه في حال تحقق الشرط ، فلا محالة تنقذح في نفسه ارادتها وايجابها ، لحصول عامة المبادي في نفسه من التصور والتصديق بالفائدة وغيرهما من المبادي فيتصف بالوجوب لامحالة ، وان لم يتصف الواجب بعد بالوجوب (فح) يكون ترك الفحص الموجب لفوت الواجب في محله بلاعذر موجبا لاستحقاق العقوبة ، (نعم) لو قلنا بما هو 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 المقدمة (كما هو الحق في المقامين) فلا ريب ايضا في استحقاقه للعقوبة، لحكم العقل والعقلاء بان تفويت الواجب المشروط الذي سيتحقق شرطه تفويت بلاعذر وموجب لاستحقاق العقوبة ، ولا مجال لمن هو واقف على حصول الشرط ان يتسامح في الاتيان بما يفوت الواجب بتركه ، فان العقل والعقلاء لا يفرقون بين الواجب المشروط المعلوم بتحقيق شرطه والواجب المطلق في عدم معذورية العبد . ومما ذكرنا يتضح انه لا حاجة في اثبات العقاب في هذه الصورة الى التمسك بالقاعدة المعروفة : من ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ، فان القاعدة اجنبية عن المقام فانها وردت عند اهلها ، رداً لاهام بعض المتكلمين حيث زعم ذلك البعض ان قول الحكماء بان الشيء مالم يجب لم يوجد ، مستلزم لان يكون الواجب فاعلا موجبا (بالتفح) فرد الحكماء عليه القاعدة المعروفة من ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ؛ اذ الى ذلك ان الامتناع بالاختيار ينافي 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 ، فكهم فرق بين ان نقول بعدم كون هذا الامتناع عذراً ، (كما هو المختار) وبين ان نقول باتصاف هذا الترك في حاله بالاختيار .



ثم ان بعض محققي العصر اجاب عن الاستدلال بالقاعدة بقوله : بان مورد القاعدة ما اذا كان الامتناع ناشئاً 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 (فيه) ما عرفت من ان العقل والعقلاء لا يفرقون بين المطلق والمشروط الذي سيتم تحقق شرطه في عدم جواز المساهلة فيما ينجبر الى ترك المطلوب فراجع الى المتعارف بينهم .

ثم ان المحكمي عن الارد بيلي وتلميذه صاحب المدارك هو القول بالوجوب النفسي التهيئي للتعلم واستحقاق العقوبة على ترك نفسه لاعلى ما أدى اليه ، واورد عليه بعض محققي العصر: بانه يستلزم منه وجوب المقدمة قبل وجوب ذبيها ، وان تبعية وجوبها لوجوبه كالنار على المنار. (فيه) ان اتصاف التعلم بالوجوب النفسي التهيئي ليس بمناط المقدمة ، لعدم توقف وجود ذبيها علمي التعلم ؛ بل الوجه في اتصافه به (على القول به) هو ان المولى لما رأى ان ترك التعلم موجب لترك الواجب وارتكاب الحرام احياناً ؛ وليس فيه مناط المقدمة حتى يجب بهذا المنطقتين على القول بالمالزمة وقد عرفت صحة اتصاف المقدمة بالوجوب اذا كان فيه مناط المقدمة وان لم يتصف ذوها بالوجوب بعد ، (فج) لامناص عن الامر به نفسياً السد الاحتمال كالامر بالاحتياط في الشبهات البدئية .

نعم يرد على المحقق الارد بيلي وتلميذه ان ما ذهب اليه لم يدل عليه دليل لان العقل كما هو واضح ولامن النقل كما سيوافيك بيان مفاد الأدلة النقلية ، اضع 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 واجب لاجل التحفظ على الغير ، فلا يكون تعلق الامر به لاجله حتى يكون مولويها ذاتياً 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

قد يستفاد من اخبار كثيرة متفرقة في ابواب متفرقة ، ان الاجتهاد في الاحكام وتحصيل مرتبة التفقه ؛ مستحب نفسى مؤكداً ؛ او واجب كفايى نفسى ، ويدل على المطلوبة النفسية اخبار : (منها) ماورد في فضل العلم والعلماء كما في مرسله الربيعي عن ابي جعفر عليه السلام : الكمال كل الكمال التفقه في الدين والصبر على النائبة وتقدير المعيشة وما روى عن ابي عبدالله عليه السلام . ان العلماء ورثة الانبياء ، وقوله عليه السلام العلماء امناء الله ، وقوله (ص) من سلك طريقا يطلب فيه علماً سلك الله به طريقاً الى الجنة وغيرها من ان فضل العالم على العابد كفضل القمر على سائر النجوم مما لا تعد ، وهذه الروايات تعطى كون التفقه مطلوباً نفسياً ، وليس من البعيد لو قلنا : بدلالة طائفة منها على الوجوب الكفايى كما لا يبعد استفادته من آية النفر .

وهي هنا طائفة اخرى يدل على ان الجهل وترك السؤال والتعلم لا يعد عذراً ، كما يدل عليه مرسله يونس عن بعض اصحابه قال سئل ابو الحسن عليه السلام هل يسع الناس ترك المسئلة عما يحتاجون اليه فقال : لا . وصحيحة الفضلاء قالوا : قال ابو عبدالله عليه السلام : لحمران بن اعين في شيء سئل انما يهلك الناس لانهم لا يسئلون ورواية المجدور الذي غسلوه ولم يعموه و ماورد في تفسير قوله تعالى : قلله الحججة البالغة انه يقال للعبديوم القيمة هل علمت فان قال نعم قيل فهل عملت ، و ان قال لا قيل له هلا تعلمت حتى تعمل الى غير ذلك ، ما هو ظاهر في ان العلم للعمل ؛ وهذه الروايات ارشاد الى حكم العقل من لزوم السؤال والتعلم ، لتامة الحججة على العبد على فرض ورود البيان من المولى ، و لا يدل على الوجوب النفسى ، ولا النفسى التهيئى ، لان مفادها تابع لحكم المرشد اليه و هو حاكم بعدم وجوده نفسياً وهي هنا روايات كثيرة لا يسع المقام لايرادها و توضيح مقاصدها ، وفيما ذكرنا كفاية انشاء الله تعالى .

### صحة عمل الجاهل وبطلانه

قد اتضح مما ذكرنا ان الملاك لصحة عمله وبطلانه هو الاتيان بكل ما يعتبر في المأمور به من الاجزاء و الشرائط ، وعدمه ، وهذا هو المراد من قولهم . من وجود الملازمة بين بطلان العمل واستحقاق العقاب ، وصحته وعدمه استحقاقه . غير انه قد انتقض هذه القاعدة



في موردين : (الاول) الجهر بالقراءة في موضع الاخفات وبا لعكس جهلا بالحكم ولو عن تقصير ( الثاني ) الاتمام في موضع وجوب القصر ، فان الاصحاب قد افتوا في هذين الموضوعين تبعا للنصوص بصحة الصلوة مع الجهل بالحكم ولو عن تقصير مع التسالم على استحقاق العقاب على ما هو مقتضى اطلاق كلامهم من عدم معذورية الجاهل المقصر ، فوجب ذلك اشكالاً في المقام ، لانه لو كان المأتى به هو المأمور به فلا وجه لاستحقاق العقاب ، والافلاوجه للصحة ، وان شئت قلت : ان وجوب الجهر و الاخفات كذا القصر ، ان توقف علي العلم به فهو يستلزم الدور المعروف ، وان كان غير متوقف عليه فيلزم ، عدم صحة الصلوة ، لعدم الاتيان بالمأمور به ، وان كان من باب تقبل العمل الناقص بعد وجوده بدلا عن الكامل ، وسقوط ما كان واجبا من قبل ؛ فهو مما يأباه العقل من سقوط الواجب مع بقاء وقته مع المؤاخظة على تركه ، وان قلنا : بعدم استحقاقه العقوبة فهو ينافي مع ما تسالموا عليه من عدم معذورية الجاهل و استحقاقه للعقوبة 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 وجه للصحة ، الا اذا كان الناقص مأموراً به وهو خلاف الواقع للاجماع على عدم وجوب صلوتين في يوم واحد .

ولقد اجاب عن هذه العويصة ثلثة من المحققين لا بأس بالاشارة الي تلك الاجوبة  
**الاول** : ما افاده المحقق الخراساني : من احتمال كون الناقص واجداً لمصلحة ملزمة مضادة في مقام الاستيفاء مع المصلحة القائمة بالتام ، والتام بما هو تام مشتمل على مصلحة ملزمة ، ويكون مأموراً به لا الناقص 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 يدفع الاشكال بحذافيره اما صحة الصلوة المأتى بها ، فلم يتم 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 الفائدة من المصلحة ، لاجل عدم اجتماعها

مع المستوفاة .

وأورد عليه بعض اعظم 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 خصوصاً 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 الأخرى واضحة الفساد ، لان القدرة على الصلوة المقصورة القائمة بها المصلحة التامة حاصلة ، ولا يعتبر في استيفاء المصلحة سوى القدرة على متعلقها وان لم يكن لها دخل فاللازم هو الحكم بالتخيير بين القصر والاتمام غايته ان يكون القصر افضل فردي التخيير .

وفيه : ان الخصوصية الزائدة لازمة الاستيفاء الا انها لا دخالة لها في حصول المصلحة القائمة بالناقص ، فهي ممكنة الاستيفاء وان لم ينضم اليه الخصوصية الزائدة التي لها دخل في استيفاء الغرض الاكمل واما عدم الامر باستيفائها بعد الاثبات بالفرد الناقص ، فللتضاد بين المصلحتين ، وعدم امكان استيفائها الا في ضمن المجموع ولا يمكن استيفائها بالاثبات بها مستقلاً ؛ اوفى ضمن الناقص الذي ليس فيه مصلحة بعده وهذا هو المراد من قول المحقق الخراساني من عدم امكان استيفاء المصلحتين ، فان للاستيفاء طريقين اما بالاثبات بها مستقلاً ، اوفى ضمن الناقص غير القائم به المصلحة ، و كلاهما غير صحيح ، فمافاده من ان القدرة على الاثبات بالصلوة المقصورة حاصلة ؛ غير صحيحة ؛ فانه خلط بين القدرة على الصلوة القائم بها المصلحة وصورة الصلوة فهو قادر بعد الاثبات بالناقص على الثانية دون الاولى .

**الثاني :** ما افاده بعض محققى العصر (قدس سره) من الالتزام بتعدد المطلوب بان يكون الجامع بين القصر والتمام ، والجهر والاختفات مشتملاً على مرتبة من المصلحة الملزمة ، ويكون لخصوصية القصرية وكذا الجهرية ، مصلحة زائدة ملزمة ايضاً مع كون المأتى به الفاقد لتلك الخصوصية من جهة وفائه 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 فلو فائت 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 ، و امر آخر على الواجد بالخصوصية ، وهو مبني على ان يكون المطلق والمقيد عنوانين مختلفين ، بحيث يدفعان التضاد بين الاحكام وقد قلنا في مبحث الاجتماع ما هو حقيقة الحال ورجحنا خلافه ، قائلان بالمقيدعين المطلق مع قيد آخر ، عينية اللابشرط مع بشرطى ، ومثله غير كاف في دفع التضاد بين الامر والنهي والتضاد بين الامرين ، اللهم الا ان 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 بعين اليه ، و كون المطلق محبوباً و المقيد محبوباً آخر ، فالعطشان المشرف للموت ، الذي يندفع هلاكه بمطلق الماء ، و بالماء البارد فهو بنحو الاطلاق محبوب ، و بقيد انه بارد محبوب مؤكد .

فان قلت : تشخص الارادة بالمراد ، فلو صح ما حرر في مبحث النواهي من عينية المطلق مع المقيد ، فكيف تشخص الارادتان بشيء فلو قيل بالمغايرة ، فهو كما يصحح اجتماع البعثين ، يصحح 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 - مثلاً ، فلو عصى وتركه ولو للجهد بالحكم يجب عليه الاتمام ، واورد عليه بعض اعظم العصر مضافاً الى ما ذكره الشيخ الاعظم من عدم امكان الترتب ، بانه اجنبى عن الترتب لانه يعتبر في الخطاب

الترتيبى ان يكون كل من المتعلقين واجداً لتمام ما هو ملاك الحكم ويكون المانع من تعلق الامر بكل منهما هو عدم القدرة على الجمع للتعاضد بينهما والمقام ليس كذلك لعدم ثبوت الملاك فيهما والاتعلق الامر بكل منهما ؛ لامكان الجمع بينهما وليسا كالمضدين فعدم تعلق الامر بهما يكشف عن عدم الملاك .

هذا مع انه يعتبر في الخطاب الترتيبى ان يكون خطاب المهم مشروطاً بعصيان الهم ، وفي المقام لا يعقل ان يخاطب التارك للقصر بعنوان العاصى فانه لا يلتفت اليه والا يخرج من عنوان الجاهل ، ولا تصح منه (ح) الصلوة التامة ، فلا يندرج فى صغرى الترتب «انتهى» .

قلت : والكل ضعيف اما الاول فلان البحث مبنى على صحة الترتب ، وربما يقال بامكانه فى المقام وان لم يكن ممكناً فى غيره ، لان الشرط فى المقام للامر بالتمام يحتمل ان يكون امراً انتزاعياً وهو كونه ممن لا يأتى بالقصر جهلاً قبل التمام وهو حاصل من اول الامر ، ومثل هذا الشرط مما يمتنع ان يكون شرطاً للامر بالمهم لاستلزامه وجود امرين فعليين متوجهين اليه فى زمان واحد مع عجزه بخلاف المقام ، فانه يصح ان يجعل شرطاً للامر بالتمام لانه لا يكون فى المقام عاجزاً عن الاتيان بالقصر والتمام ؛ انما الكلام فى الملاك وهو حاصل عند حصول العنوان الانتزاعى ، (وفيه) ان لازم ما ذكره استحقاق عقابين اذا تارك كلتا الصلوتين ، ولا اظن القائل يلتزم به ، وان التزمنا به فى باب الترتب على وجه آخر اضعف اليه انما ذكره خلط بين القدرة على صورة الصلوة ، وحقيقتها بمالهامن الملاك ، والمقدور هو الاول والثانى فهو ايضا عاجز عن الاتيان بالصلوتين بالمعنى الذى عرفت فتأمل .

واما عن الثانى ، فلانه لا يشترط ان يكون الضد واجداً للملاك من اول الامر بل يكفى حدوث الملاك عند الجهل بحكم القصر او عند العصيان ، بل لا اشكال فى ان الصلوتين واجدتان للملاك اما القصر فواضح ، واما التمام فهو ايضا صحيح عند عدم الاتيان بالقصر عند الجهل بالحكم للتعاضد اجماعاً ، وقد وافاك معنى كونهما متضادين ؛ واما عن الثالث فبانه لا يشترط فى الخطاب الترتيبى 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 قائلاً بانه ظاهر قوله (ص) رفع عن امتى ما لا يعلمون ، و ان الناس في سعة ما لا يعلمون ، هو الرفع و التوسعة كان قبل الفحص او بعده وربما يجب بالتقيد بالاجماع ، وهو كما ترى ، وربما يتمسك بالعلم الاجمالي وقد عرفنا 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 بوجود اللطف على الله ؛ ببعث الرسل و انزال الكتب ، حتى ينتفع الناس باحكامه تعالى عاجلاً و آجلاً و يصلح حالهم في الدنيا و الآخرة ، 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 و شريعته ، حتى يتنزلوا منزلة البهائم و المجانين ، حاشا و كلا وان ابيت عن ذلك كله لاجل وضوح كثير من الاحكام فلا مانع من جريان البرائة في الباقي ؛ فلا اقل من انصراف ادلتها عما قبل الفحص

**الثاني :** وهو الموافق للتحقيق ، ان المراد من عدم العلم المأخوذ موضوعاً في لسان ادلتها ، ليس العلم الوجداني ؛ حتى يكون تقديم ادلة الامارات و الاصول الحاكمة عليها من باب التخصيص ، لاستهجان ذلك التخصيص الكثير بل لا يخلو عن استهجان و لو كان بنحو الحكومة ايضاً ، بل المراد من العلم هو الحجة ؛ و مفادها انه رفع عمالاً حجة عليه ، و سيوافيك في مبحث الاستصحاب ان اطلاق العلم

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

واليقين بهذا المعنى كثير في الاخبار ، ومن المعلوم ان الحججة موجودة في الكتاب والسنة وقد قامت الحججة على كثير من الاحكام ووصلت اليها وصولا متعارفا ، فمع عدم الفحص يشك في تحقق ما هو موضوع البرائة ، وان ابيت فلاحظه لسان ادلتها فان قوله تعالى ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا من ادلة البرائة و اوضحنا مفاده و هو كما ترى جعل بعث الرسول غاية لرفع التعذيب و قد عرفت ان المراد و لو بمعونة مناسبة الحكم والموضوع من بعثه هو تبليغ احكامه و ايصال شريعته على النحو الدائر بين العقلاء ، فيدل انه لو بلغ الرسول و اتم الحججة ، لوقع التعذيب على فرض المخالفة ، هذا مفاد الآية والمفروض ان الرسول قد بلغ ؛ و اتم البيان بالكتاب والسنة ، فلا يجوز الصفح عنهما .

ومثله قوله تعالى : لا يكلف الله نفسا الا ما آتتها ، بناءً على دلالتها ، و مثله الروايات المذكورة في بابها من قوله عليه السلام انما يحتج على العباد بما آتاهم وعرفهم وقوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى ، فتلك الادلة صريحة في تقييد البرائة بورود النهي و ما في معناه ، و المفروض ورود النهي في مظانه ، و لو فرض هنا اطلاق يقيده بهذه الادلة .

ومع الغض عما ذكرنا كله . فلا شك ان ما يدل على وجوب التعلم و التفقه في الدين ، حاكم على اطلاق ادلة البرائة و اليك نماذج من هذه الروايات مثل قوله (ص) طلب العلم فريضة على كل مسلم و ما في مرسله الكافي عن علي عليه السلام الاوان طلب العلم اوجب عليكم من طلب المال الى ان قال : والعلم مخزون عند اهلهم وقد امرتم بطلبه من اهلهم فاطلبوه و ما في الكافي عن ابي عبدالله عليه السلام تفقهوا في الدين فانه من لم يتفقه منكم في الدين فهو اعرابي و ما في الكافي عن يونس عن بعض اصحابنا قال سئل ابو الحسن هل يسع الناس ترك مسألة عما يحتاجون اليه فقال لا و ما في الكافي في الصحيح قال ابو عبدالله لحمران بن اعين في شيء سئلها نمايهلك الناس لانهم لا يسئلون و ما ورد في تفسير قوله تعالى قلله الحججة البالغة ، و ما ورد فيمن اطال الجلوس في بيت الخلا ، و ما ورد في غسل المجدور الى غير ذلك من الروايات ، ولا شك في حكومة تلك الطائفة



على اطلاقات الباب، فانها متعرضة لما هو موضوع دليل البرائة ، وتعرض لمالم يتعرض له ادلة البرائة .

ثم ان بعض محققى العصر رحمه الله قد استشكل فى صلاحية تلك الادلة لتقييد مطلقات الباب قائلاً بانها ظاهرة فى الارشاد الى حكم العقل بلزوم الفحص لاجل استقرار الجهل الموجب لعذره ، فعموم ادلة البرائة واردة عليها ، لانه بقيام الترخيص الشرعى 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 فى الاختصاص بصورة يكون الفحص مؤدياً الى العلم بالواقع والمطلوب اعم من ذلك (انتهى كلامه) .

ولا يخفى ما فى هذه الدعاوى اما الاول فلانه لو كانت ادلة البرائة واردة عليها ؛ فالتعير على عدم العلم بماذا ، وما معنى الهلكة فى ترك السؤال ولما زادها (ع) القوم الذين غسلوا المجدور بانه قاتلهم الله فهل بعد ذلك التعيرات يصح لنا ان نقول بورود اطلاق اهلتها على هذه الطائفة من الاخبار بل يكشف ذلك انه لا اطلاق لها من رأس واضعف منه دعوى اختصاصها بصورة العلم الاجمالي واى شاهد على هذا الاختصاص مع شمولها على الشبهة البدئية واما عن الثالث فلا شك فى اطلاقها فى عامة تشمل صور العلم بالوصول الى الحكم وعدمه ، نعم لو علم بانه لا يصل الى الواقع فلا شك فى عدم وجوب التعلم والفحص ، لان ايجاب التعلم لاجل العلم بالواقع ، ومع اليأس عن الوصول لا معنى لايجا به ، واما مع العلم بالوصول او الشك فيه فلا ريب فى 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 جمعا من المحققين منهم الشيخ الاعظم ، وتلاميذه قد استطرفوا المقام بالبحث عن قاعدة لاضرر استطراداً لما فيها عظيم فائدة وقد آثرناهم فى 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 سنة ١٣٧٥ من شهر شعبان المعظم في مدينة قم و حوزتها العلمية صانها الله عن البلية و تم بيد مؤلفه الحقير محمد جعفر السبحانى ابن الفقيه الحاج ميرزا محمد حسين التبريزى عاملهما الله بلطفه الخفى ، وقد فرغنا عن تبويضه عصر يوم السبت فى الرابع والعشرين من رمضان المبارك من شهر عام ١٣٧٩ فى قرية « ماهان » من مصائف كرمان والله ولى التوفيق نعم - م المولى ونعم النصير .





# نبيل الاوطار

في بيان قاعدة لا ضرر ولا ضرار

تقرير ألبحت سيدنا

الاستاذ الاكبر

الحاج آقا روح الله الخميني

دام ظله الوارف

بقلم مؤلفه

الحاج ميرزا جعفر السبحاني

١٨ جمادى الاخرة ١٣٨٢

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي رفع عنها الضرر والضرار ، وجعل الكتاب والسنة وسيلتين لنيل الاوطار ، والصلوة والسلام على عباده الذين اصطفى ، محمد وآله الائمة الاتقياء الشرفاء . اما بعد . فهذه رسالة عملناها في تحقيق حديث الضرر والضرار ، واسميناها نيل الاوطار في حديث الضرر والضرار ، وافرناها عما كان يتصل به من مباحث الاشتغال ، لما فيها من الاشباع والاسهاب ، اوردنا فيها الجوهر واللباب ، و حذفنا القشر والاهاب .

خذ بنصل السيف و اترك غمده  
واعتبر فضل الفتى دون الحلل  
فجاءت بحمد الله صحيفة كافلة لمباحث عامة فشكر الله مساعي سيدنا الاستاذ وادام  
صحة وجوده ؛ وانا به مدارس العلوم ، ومحافل المعارف و اوساط الفضائل ، ووقفه  
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 عبد الله بن بكير عن زرارة عن ابي جعفر (ع) قال : ان سمرة بن جندب كان له عذق في حائط لرجل من الانصار وكان منزل الانصارى بباب البستان فكان يمر به الى نخلته ، ولا يستأذن ، فكلمه الانصارى ان يستأذن اذا جاء فأبى سمرة فلما تأبى جاء الانصارى الى رسول الله صلى الله عليه وآله فشكى اليه وخبره الخبر ، فارسل اليه رسول الله (ص) وخبره بقول الانصارى وماشكى ، وقال اذا (انخل) اردت الدخول فاستأذن فأبى فلما أبى ساومه حتى بلغ به من الثمن ماشاء الله فأبى ان يبيع فقال لك بها عذق يمدلك في الجنة فأبى ان يقبل ، فقال رسول الله (ص) للانصارى اذهب فاقلعها وارم بها اليه فانه لا ضرر ولا ضرار .



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 : مارواه 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 فيكمان يجمي ، ويدخل الى عذقه بغير اذن من الانصاري فقال الانصاري : يا سمرة لا تزال تفجأنا على حال لانحب ان تفجأنا عليها ، فاذا دخلت فاستأذن فقال : لا استأذن في طريق وهو طريقى الى عذقى 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 : يا رسول الله استأذن في طريقى الى عذقى فقال له رسول الله (ص) خل عنه ولك مكانه عذق في مكان كذا وكذا فقال لا قال فلك اثنان قال لا اريد ، فلم يزل يزيده حتى بلغ عشرة اعذاق فقال : لا قال فلك عشرة في مكان كذا وكذا فأبى فقال خل عنه ولك مكانه عذق في الجنة قال لا اريد فقال له رسول الله انك رجل مضار ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن قال : ثم امر به 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 بنى فلان فكان اذا جاء الى نخلته ينظر الى شىء من اهل الرجل يكرهه الرجل ، قال فذهب الرجل الى رسول الله فشكاه فقال يا رسول الله ان سمرة يدخل على بغير اذنى فلوار سلمت اليه فامرته ان يستأذن حتى تأخذ اهلى خدرها منه فارسل اليه رسول الله فدعاه فقال يا سمرة ماشان فلان يشكوك ويقول : يدخل بغير اذنى فترى من اهله ما يكره ذلك يا سمرة استأذن اذا انت دخلت ثم قال رسول الله يسرك ان يكون لك عذق في الجنة بنخلتك قال : لا قال لك ثلثة قال : لا قال : ما اراك يا سمرة الا مضراً اذهب يا فلان فاقطعها واضرب بها وجهه .

الرابعة : مارواه ثقة الاسلام عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن محمد بن عبد الله بن هلال عن عقبة بن خالد (١) عن ابي عبد الله قال : قضى : رسول الله بين اهل المدينة في مشارب النخل انه لا يمنع نفع (٢) الشئ ، 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 لاضرار .

الخامسة : مارواه صاحب الوسائل في الباب من ابواب الشفعة عن الكليني بالسند المتقدم في الرواية الرابعة عن ابي عبد الله عليه السلام : قال : قضى رسول الله بالشفعة بين الشركاء في الارضين و المساكين وقال لاضرر و لاضرار ، وقال اذا اُرفت الارف و حدت الحد و دفلا شفعة ، قال ورواه الشيخ باسناده عن محمد بن يحيى مثله ورواه الصدوق باسناده عن عقبة بن خالد و زاد و لاشفعة الا لشريك غير مقاسم .

السادسة : مارواه صاحب الوسائل عن الصدوق باسناده عن ابي الاسود الدثلي ان معاذ بن جبل كان باليمن فاجتمعوا اليه وقالوا يهودي مات وترك اخا مسلماً فقال معاذ : سمعت رسول الله (ص) يقول : الاسلام يزيد ولا ينقص ، فورث المسلم من اخيه اليهودي قال الصدوق و قال النبي : الاسلام يزيد ولا ينقص قال و قال : لاضرر و لاضرار في الاسلام ، فالاسلام يزيد المسلم خيراً أو لا يزيد شراً قال وقال : الاسلام يعلم ولا يعلم عليه راجع الوسائل الباب (١) من ابواب الارث

---

(١) قال العلامة المامقاني في ترحمة الرجل ما هذا مثاله : عداه الشيخ في رجاله و النجاشي في فهرسته من اصحاب الصادق و ظاهرهما و صريح الكشي كونه امامياً و يظهر عما رواه الكافي في كتاب الجنائز في باب ما يعاين المؤمن و الكافر ، حسن عقيدته و قوة ايمانه و كونه ذا جاه عند الصادق (ع) يروى عنه ابنه و محمد بن عبد الله بن هلال و غالب بن عثمان .

(٢) الظاهر انه تصحيف « نفع البشر » بالمعجمتين ؛ و سيجيء ما يؤيده في رواية عبادة بن الصامت من انه (ص) قضى بين اهل المدينة في النخل لا يمنع نفع بشر الخ و في المجموع : نفع البئر فضلها قال في التذكرة : ان الماشية انما ترعى بقرب الماء فاذا منع من فضل الماء فقد منم من الكلام منه دام ظله .



السابعة: ما رواه المحدث النورى في المستدرک ج ٣ ص ١٥٠ عن دعائم الاسلام رويناه عن ابي 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 في حقك ان شئت قيل له: فان كان الجدار لم يسقط ولكنه هدمه او اراه هدمه اضراراً بجاره لغير حاجة منه الي هدمه قال: لا يترك وذلك ان رسوا لله (ص) قال لاضرر ولا ضرار (اضرار) وان هدمه كلّف ان يبنيه

الثامنة: وعنه رويناه عن ابي عبدالله عن ابيه عن آباءه عن امير المؤمنين عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال: لاضرر ولا ضرار .

هذه جملة ما وقفت عليه في جوامع الحديث للشريعة و سيوافيك ما في جوامع العامة ، ولا باس ان نردف مارويناه عن جوامع اصحابنا بما وقفنا عليه في الكتب للاستدلالية لهم ونكتفى بالقليل من الكثير .

قال الشيخ في الخلاف في خيار الغبن في المسئلة الستين : دليلنا ماروى عن النبي انه قال لاضرر ولا ضرار .

واستدل رحمه الله في كتاب الشفعة منه في المسئلة الرابعة عشر بالحديث ايضاً . قال ابن زهرة في خيار العيب : و يحتج على المخالف بقوله : لاضرر ولا ضرار .

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

و في مجمع البحرين: وفي حديث الشفعة : قضى رسول الله بالشفعة بين الشركاء في الارضين والمساكين وقال لاضرر ولا ضرار في الاسلام وقال و في بعض النسخ ولا ضرار ولعله غلط .

واما ما وقفنا عليه في معاجم العامة وجوامعهم مارواه احمد بن حنبل ج ٥ ص ٣٢٦ قال : حدثنا عبدالله ، حدثنا ابو كامل المجدي ، 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 في الركاز الخمس ، وقضى ان تمر النخل لمن ابرها ، الا ان يشترط المبتاع وقضى ان مال المملوك لمن باعه - الى ان قال - وقضى للجدتين من الميراث بالسدس بينهما ، وقضى ان من اعتق شركاء في مملوك ، فعليه جواز عتقه ان كان له مال وقضى لاضرر ولا ضرار ، وقضى انه ليس لعرق ظالم حق وقضى بين اهل المدينة في النخل : لا يمنع نقع وقضى بين اهل المدينة انه لا يمنع فضل ماء ليمنع فضل الكلاء . الخ وراه ابن ماجة القزويني في جامعه فراجع ج ١ ص ٣١٣ .

وعن ابن الاثير في نهايته : وفي الحديث لاضرر ولا ضرار في الاسلام هذه جملة الروايات التي وقفنا عليه ولعل في طيات ابواب الفقه وجوامع الحديث روايات يقف عليه المتتبع ، نعم عهدنا روايات اخرى تؤكد مضمون الرواية وعموميتها وان كانت مغايرة مع ما سبق في اللفظ الا ان بينهما اتحاد في المضمون ، فاليك جملة منها تحت ارقام رياضية لئلا يختلط بما سبق .

١ - مارواه الكليني في باب الضرار عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن يزيد بن اسحق ، عن هرون بن حمزة الغنوي عن ابي عبد الله في رجل شهد بغير امر يضاً وهو يباع فاشتره رجل بعشرة دراهم فجاءه واشرك فيه رجلاً بدرهمين بالرأس و الجلد ؛ فقضى ان البعير براء فبلغ ثمنه دنانير قال : فقال لصاحب الدرهمين خمس ما بلغ فان قال اريد الرأس والجلد فليس له ذلك هذا الضرار وقد اعطى حقه اذا اعطى الخمس ورواه الشيخ باسناده عن محمد بن يحيى .

٢ - مارواه ثقة الاسلام عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن محمد بن عبد الله بن هلال عن عقبة بن خالد ، عن ابي عبد الله في رجل اتي جبلاً 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 فلتعمور ، والوسائل

(١) العجماء البهيمة من الانعام ، والجبار هو الهدال الذي لا يضرم المؤلف .



كتاب احياء الموات الباب ١٦ - وقال : ورواه الصدوق باسناده عن عقبة بن خالد نحوه وزاد وقضى رسول الله بذلك وقال ان كانت الاولى اخذت ماء الاخرة لم يكن لصاحب الاخرة على الاول سبيل ، وعن محمد بن الحسن باسناده ، عن ابي عبد الله قريب منه .  
٣ - مارواه ثقة الاسلام عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين قال كتبت الى ابي 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 على حسب ان لا يضر احديهما بالاخرى ان شاء الله - الوسائل كتاب الاحياء الباب ١٤ .

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

٥ - ما في الكافي عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن محمد بن يحيى عن طلحة بن زيد عن ابي عبد الله عن ابيه عليهما السلام قال : قرأت في كتاب لعلي : 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 لا يجوز حرب الا باذن اهلها وان الجار كالنفس غير مضار ولا آثم وحرمة الجار علي الجار كحرمة امه وابيه لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله الاعلى عدل وسواء (١) .

٦ - مارواه الصدوق في عقاب الاعمال عن النبي (ص) في حديث قال ومن اضر بامرأته حتى تفقدى منه نفسه لم يرض الله له بعقوبة دون النار - الى ان قال - ومن ضار مسلماً فليس منا ولسنا منه في الدنيا والآخرة . - الوسائل كتاب الخلع الباب ٢ .

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

(١) الظاهر زيادة لفظة «بما» في بما يعقب ، ونقل عن اكثر نسخ التهذيب بدل

«لا يجوز حرب» لا تجار حرمة ، راجع الوسائل .

حديث نفى الضرر والضرار (١)

### جولة حول الروايات

وانبذاً لاحظت خبراً بمراسر دناه تقف على استفاضة قوله (ص): لاضرر ولا ضرار وقد

(١) وقد وقفنا على بعض الروايات ودونك بيانه

١- مارواه في الوسائل عن مجمع البيان قال : جاء في الحديث ان الضرار في الوصية

من الكبائر - الوسائل كتاب الوصية الباب ٨ .

٢ - مارواه الكليني عن الحلبي عن ابي عبدالله عليه السلام في حديث : انه نهى ان يضار

بالصبي وتضار بامه - الوسائل باب اقل مدة الرضاع الرواية ٣ .

٣ - مارواه الصدوق عن ابي بصير عن ابي عبدالله عليه السلام قال سمعت يقول :

المطلقة العجلى ينفق عليها حتى تضع حملها وهي احق بولدها ان ترضعه بما قبله امرأة

اخرى يقول الله تعالى : ولا تضاروا الدة بولدها ولا مولود له بولده وعلى الوارث مثل ذلك لا يضار

بالصبي ولا يضار بامه في ارضاعه - الوسائل باب اقل مدة الرضاع .

٤- مارواه الكليني عن محمد بن حفص عن رجل عن ابي عبدالله عليه السلام قال :

سألته عن قوم كانت لهم عيون في ارض قريبة بعضهم من بعض فادرجل ان يجعل عينه اسفل

من موضعها الذي كانت عليه وبعض العيون اذا فعل به ذلك اضرب بالبقية ، وبعضها لا يضار

من شدة الارض قال فقال : ما كان في مكان شديد فلا يضروا ما كان في ارض رخوة بطحاء فانه

يضروا ان عرض رجل على جاره ان يضع عينه كما وضعها وهو على مقدار واحد قال : ان تراضيا

فلا يضار قال في الوسائل ورواه الصدوق مرسل الى قوله : فانه يضر .

٥ - من اضرب طريق المسلمين فهو ضامن .

٦- 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 - باب كراهة

الامساك من ابواب الطلاق .

٧- الجداولي بذلك ما لم يكن مضاراً- باب ولاية الجد .

٨ - في رواية... الى ان قال . علي من اوصى ولم يحف ولم يضار كان كمن تصدق في

حياته - المؤلف .



روته المشايخ الثلاثة باسانيد مختلفة وهو يفيد الاطمئنان بصدور قوله (ص): لاضرر و لاضرار ، وما تجده من الاختلاف في المتن ، و اشتغال بعض الروايات على فقرات لا توجد في الاخرى غير ضار لكون الاختلاف سوريا غير جوهرى ؛ ناشئاً من نقل الحديث بالمعنى ، واختلاف الدواعى في نقل الحديث فر بما يتعلق الداعى بنقل الحديث بعامة خصوصياته وربما يتعلق بنقل ما هو الغرض منه مع حذف ما ليس مهماً في نظر الراوى .

ولاجل ذلك تجد مرسله زرلوة مشتملة على فقرات لا توجد في موثقته ، فقد ضم الى قوله لاضرر و لاضرار ، 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 ياسمرة الامضاراً .

ثم ان بعض اعظم العصر نفى الاشكال عن ورود قوله : لاضرر و لاضرار مستقلاً في موارد اخر غير ما عرفت من واقعة «سمره» قلت : اما اشتغال حديث الشفعة و حديث منع فضل الماء فسيوا فيك الكلام فيه و يظهر لك الحق في الحديثين ؛ و اما ما رواه في المستدرک عن الدعائم في هدم الجدار لاضرار الجار فهو وان كان ظاهراً في وروده مستقلاً ، وانه قضية من افضية رسول الله (ص) حيث ان الامام استدل على عدم جواز هدمه لاضرار جاره بان رسول الله قال لاضرر و لاضرار الا انه ليس ظهوراً لفظياً حتى يقول عليه واستشهاده عليه السلام لا يدل ، على و روده و صدوره مستقلاً من رسول الله عليه السلام بل يدل على كونه قاعدة كلية و ان لم يصدر من رسول الله في غير واقعة «سمره» .

فلم يبق ما يدل على صدوره من رسول الله مستقلاً ؛ غير المراسيل التي لا يجوز الاعتماد عليها ، اعنى مرسله دعائم الثانية و مراسيل الصدوق و الشيخ و ابن زهرة و العلامة على ان تلك المراسيل ليست ظاهرة في صدوره مستقلاً و لعل الكل اخذوا من ذيل واقعة «سمره» و اما رواية مسند الحنابلة ، فليست حجة عندنا حتى نعتمد عليها ، ( فح ) فان اراد من وروده ، مستقلاً الاعم مما يحتج به اولاً 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 مذيّلين بقوله ﷺ لاضرر ولا ضرر على نحو يعرب عن انه كبرى كلية، و ان المورد من صغرياتهما كما في رواية الانصاري وقد استشكل على كونه كبرى في ذينك الموردين بوجود 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 اضافة الى ذلك انه يلزم منه ثبوت الشفعة في غير البيع من سائر المعاوضات اذ لزم منها الضرر ، وبالجملّة قضية العلية دوران الحكم مدارها ،

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

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

ثم ان العلامة المتبحر شيخ الشريعة الاصفهاني قدس الله سره قد اسهب في المقال فاذا في توطيد ما ذكره وجه آخر واليك بيانها قال في رسالته التي الفها في مفاد القاعدة ما هذا ملخصه ان الحديثين لم يكونا حال صدورهما عن النبي (ص) مذيّلين بحديث الضرر وان الجمع بينهما وبينه وقع من الراوى بعد صدور كل في وقت خاص به و استدل عليه - بان يظهر بعد التأمل التام في الروايات ان الحديث الجاهل مع لاقضية رسول الله في مواضع مختلفة كان معروفا بين الفريقين امامن طرفنا 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 ، وللماهر 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 خبز لها وقضى في شرب من السيل ان الاعلى يشرب قبل الاسفل ويترك الماء الى الكعبيين ثم يرسل الماء الى الاسفل الذي يليه فكذلك تنقض حوائط او يفتى الماء ، وقضى ان المرئثة لا تعطى من مالها شيئاً الا باذن زوجها ، وقضى للجدتين من الميراث بالسدس بينهما سواء وقضى من اعتق شركاه في مملوك فعليه جواز عتقه ان كان له مال ، وقضى ان لأضرر ولا ضرار ، و قضى انه ليس لعرق ظالم حق وقضى بين اهل المدينة في النخل لا يمنع نفع بئر ، وقضى بين اهل البادية انه لا يمنع فضل ماء لا يمنع به فضل الكلاء وقضى . . . .

وقد عرفت بما نقلناه مطابقة ما روى من طرفنا لما روى من طرق القوم من رواية عبادة من غير زيادة ونقيصة بل بعين تلك الالفاظ غالباً الا الحدِيثين الاخيرين المرويين عندنا بزيادة قوله : لأضرر ولا ضرار وتلك المطابقة بين الفقرات مما يؤكد الوثوق بان الاخيرين ايضاً كانا مطابقين لما رواه عبادة من عدم التذييل بحديث الضرر الى ان قال : والذي احدثه انها كانت مجتمعة في رواية عقبه 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 : لأضرر ولا ضرار بالغاء (اي فقال لأضرر ولا ضرار) تصحيف قطعاً والنسخ الصحيحة المعتمدة من الكافي متفقة على الواو - انتهى ملخصاً . اقول : وفيه ان ما افاده من ان افضية رسول الله (ص) مروية في جوامعنا برواية عقبه بن خالد ، غير واضح جداً فان المتتبع في غضون الجوامع يقف على ان كثيراً من تلك الافضية غير مروية بطريق عقبه بن خالد ، بل رواه اناس آخرون ، وان ما رواه عقبه من القضايا قليل من الكثير الذي نقله الآخرون ؛ حتى ان ما رواه عقبه من الافضية غير

متفرده في نقل غالبها ، بل شاركه في نقله بعض آخر ، وهو قدس سره . اورد من افضية النبي من طرق القوم عشرين قضاءً أبرواية عبادة ، ومن طرقنا سبعة قضاءً اوستة برواية عقبة بن خالد وهو قليل بالنسبة الى الكثير الذي وقفنا عليه من افضية النبي (ص) في طيات الابواب ولولا ضيق المجال لسردنا مقداراً مما وقفنا عليه ممارواة ائمة الحديث في 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 دليلاً على اجتماعها في رواية عقبة بان سند الكليني الى عقبة في جميع الافضية المنقولة عنه واحد ، فغير تام لان كون طريقه الى عقبة واحداً او متعدداً لا يدل على الاجتماع وعدمه ، اذ ربما يكون الطريق الى اصحاب الكتب واحداً ، وقد يكون متعدداً وليس الوحدة دليلاً على الاجتماع ، ولا التعدد دليلاً على ضده .

اضف الى ذلك اناسلمنا 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 اوردتها الكليني في موردين ؛ وفي ذيل الحديثين .

### حل العقدة

قد عرفت ان ما ذكره مما لا تفك به العقدة وان السياق يقتضى تذييل الحديثين بالقاعدة فيجب الاخذ به حتى يمنع عنه مانع بان يمتنع جعله كبرى كلية او نكتة للتشريع ، (فح) يرفع اليد من الظهور تخلصاً من الاشكال .

نعم يمكن ان يقال : ان قوله : لاضرر ولا ضرر لا يصلح ان يكون كبرى كلية للموردين ، ونكتة تشريع للحكم الموجود فيهما اما الاول : فلان الكبرى الكلية لا بد وان يندرج في موضوعها : الاصغر ويحمل عليه حملاً شامعاً ، كما في قولنا : الخمر مسكر ، و كل مسكر حرام ، فالخمر حرام فالحكم بحرمتها . ليس بما هي خمر ، بل انها من مصاديق الخمر ، و اندراجها في الكبرى المذكورة واما المقام فلمس من هذا القبيل ، فان اخذ ملك الشريك شفعة لا يترتب عليه دفع الضرر في مورد من الموارد فانه على فرض



تحقق الضرر يكون مرفوعاً دائماً بامر متقدم طبعاً على الاخذ بالشفعة وهو عدم لزوم بيع الشريك او منع فضول الماء ، لا يندرجان موضوعاً وحكماً في قوله : لأضرار ولا ضرار اذف اليه ان نفى الضرر لا يصلح ان يكون علة ، لجواز الاخذ بالشفعة ؛ ولا حرمة منع فضول الماء لعدم التناسب بينهما .

واما عدم كونه نكته للتشريع ، فان نكته التشريع عبارة عما يكون مالا جليه التشريع مما لا يترتب على مورد التشريع على وجه الكلية ، كالامر بالغسل في يوم الجمعة لزالة ارياح الاباط ، والعدة لعدم اختلاذ المياه ، والحج للمتفقه 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 لا يخفى ، اللهم الا ان يقال انه يكفي في نكته التشريع اوفى مناسبة لذكرها او يقال : ان سلطنة الشريك على الفسخ وان كان يرفع الضرر عن الشريك ، الا انه ربما يكون موجبا للضرر آخر ، وهو كون مال الشريك مالا بلا مشترى وهو ربما يورث الضرر والضيق ، فنكته التشريع ليس سلب الضرر عن الشريك بل عنه وعن صاحب المال ، فلاجل دفع الضرر عنهما شرعت الشفعة بشرائطها . وبعد ما عرفت من عدم تناسب هذا الذيل لصدر روايتي ثبوت الشفعة وكراهة منع فضول الماء الا بتكلف فلا يبعد الالتزام بعدم كونهما مذيلين به .

ويؤيده خلوساثر روايات الباب عن هذا التذييل فراجع الى باب الشفعة فلا تجد فيه رواية مشتملة عليه ؛ ومثله روايات منع فضل الماء اليك مارواه الصدوق قال : قضى رسول الله (ص) في اهل البوادي ان لا ينعوا فضل ماء ولا يبيعوا فضل كلاء ومارواه ابن ابي جمهور في غوالي اللثالي عن النبي (ص) قال من منع فضل الماء ليمنع به الكلاء منعه الله فضل رحمته يوم القيمة ويؤيده ايضا مارواه احمد ابن حنبل في مسنده فقد نقلناه سابقاً بطوله ، فانه قد نقل القضيةين غير مذيلتين بالقاعدة بل نقل اول قضاؤه بالشفعة بين الشريكتين في المساكين والدور ، ثم بعدما اورده عدة افضية منه (ص) قال وقضى ان لأضرار ولا ضرار ، وقضى انه ليس لعرق ظالم حق ، وقضى بين اهل المدينة في النخل ، انه لا يمتنع نقع بئر ، وقضى بين اهل البادية

انه لا يمنع 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 لأضرار ولا ضرر 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 يحضرنى فوجدناه بالواو ايضا .

فتلخص مما ذكرناه ان ما ذكره العلامة المزبور من دعوي الوثوق من اجتماع تلك الاقضية في رواية ، عقبه وان ائمة الحديث فرقها وان كان غير مرضى عندنا ؛ الا ان الحق معه في عدم تذييل الحديثين به ، لما عرفت من عدم المناسبة ؛ وخلق باقي الروايات عنه ؛ وما عرفته من مسند احمد ، وما في التذييل من اشكالات غامضة : ( وعليه ) فلا بد ان يقال : ان عقبه قد سمع من ابي عبدالله افضية 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 بن هلال المجهول وعقبه بن خالد الذي لم يره . فيه توثيق فلا تصلحان لاثبات حكم .

في تذييل القاعدة بكلمتي في الاسلام او على مؤمن وهدمه

اما الاول : فلم نجد في كتبنا الا في رسالة الصدوق والعلامة ، ولعله اتبع في نقله لرواية الصدوق ، وهي ما نقلناها سابقاً عنه من انه قال النبي : الاسلام يزيد ولا ينقص قال : وقال لأضرار ولا ضرر في الاسلام ؛ فالاسلام يزيد المسلم خيراً ولا يزيد شراً ويمكن ان يقال ان الزيادة من ناحية النسخ لامن الصدوق وهو ( رحمه الله ) نقله عارياً من هذه الكلمة ، غير ان الباعث لاشتباه الناسح هو كلمة ( فالاسلام ) في قوله فالاسلام يزيد المسلم خيراً ، وهو متصل بقوله : لأضرار ولا ضرر ، فوقع الكاتب في الاشتباه

( ١ ) او اراد الاستئناس من قضاء لقضاء آخر ، فوجد قوله : لأضرار ولا ضرر مناسباً لان يكون علة للتشريع او نكتة له فاضافه اليه ، وفصل بينهما بقوله : وقال : لأضرار ولا ضرر - المؤلف .



وزاغ بصره فكتب تلك الكلمة (فالإسلام) مرتين و التكرار في الكتابة خصوصاً 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 فالمقدمة اعني قوله: لأضرر ولاضرر ارفجائت القاعدة مذيبة من ناحية الناسخ والقارى لامن المحدث: ثم تابعت النسخ عليه .

نعم او رد الطريحي حديث الشفعة مذيلاً بهذه الكلمة و هو اشتباه قطعاً لان الحديث مروى في الكافي الذي اخذ هو منه ، بلا هذه 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 مذيلاً بهذه الكلمة (١) مع ان الرواية في كتب العامة عارية من هذه الكلمة فقد نقل العلامة شيخ الشريعة : انه تتبع صحاحهم ومسانيدهم ومعاجمهم وغيرها فحسباً اكدافاً فلم يجد وايتة في طرقهم الا عن ابن عباس وعبادة بن الصامت و كلاهما روي من غير هذه الزيادة - ثم قال - ولادري من اين جاء ابن الاثير في النهاية بهذه الزيادة : وعلى اي حال فالمرسلتان لم يثبت جحيتها ، حتى تتقدم اصالة عدم الزيادة على التقيصة في مقام الدوران .

اما الثاني : اعني كلمة «على مؤمن» فقد وردت في مرسله 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 المرسله 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 ما يورث الوثوق بصدقها وصدورها وبما ان الاختلاف صوري لا جوهرى والباعث هو نقل الحديث بالمعنى والاختلاف في الاغراض ، فر بما يتعلق الغرض بنقل مفاد عامة الخصوصيات وربما يتعلق بنقل ما هو المهم منها ، و (عليه) فيمكن ان يقال انه قد سمع زرارة ، و ابا عبيدة الحذاء واحتملا الرواية من

(١) بل يمكن ان يقال ان الزيادة الواقعة في مرسله الصدوق من هذا القبيل ايضا لارتكاز

هذه الكلمة في ذهنه ؛ وان الحكم حكم اسلامي = المؤلف .

أبي جعفر عليه السلام ، بعامة خصوصياتها، ثم جاء الاختلاف عند نقلها بالمعنى منهما أو من ناحية غيرهما ممن رواها عنهما .

وهذا الاختلاف الغير الجوهرى موجود في نفس الروایتين أيضا فقد اشتملت الموثقة على قوله : لأضرر ولاضرار ؛ دون رواية الحداء، كما اشتملت الثانية على قوله أنت رجل مضار دون الموثقة ، والسبب هو النقل بالمعنى واختلاف المرمى ، فظهر انه لا مانع من القول باشمال القاعدة على كلمة «على مؤمن» لما عرفت من القرائن على صدور المرسله وصدقها على ان الاصل المعتمد عليها ، هو تقديم اصالة عدم الزيادة على اصالة عدم النقيصة عند العقلاء .

فإن قلت : ان تقديم اصالة عدم النقيصة على الاخرى ، لاجل ابعديية 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 فى المقام فان الزيادة انما اتى بها المرسله ، والموثقة و رواية الحداء عاريتان منها وكذا سائر الروايات و من البعيد غفلة المتعدد ؛ و توجه الواحد ، اضعف الى ذلك ان هذه الزيادة . من الكلمات المرتكزة المأنوسة فيحتمل ان يكون منشأها نفس الراوى ، لمناسبة بين الحكم وموضوعه ، وان المؤمن الذي لا بد ان تحفه العناية الربانية ، وينفى عنه الضرر .

قلت : تقديم احدا الاصلين على الاخر ، ليس لاجل دوران الامر بين الغفلتين وابعديية احديهما بالنسبة الى الاخرى ، كما ذكر فى الاشكال حتى يقال بان هذا فيما اذا لم يتوافق الروايات على النقيصة وتفرد واحد منهم على الزيادة بل لان الزيادة لا تقع الا غفلة او كذبا وافتراء واما النقيصة فهى مشاركة معها فى ذلك وتختص بانها ربما تقع لداعى الاختصار او توهم ان وجود الكلمة وعدمها سواء فى افادة المقصود وان الكلمة مما لا دخالة لها فى الغرض ، او لعدم كونه بصدده بيان عامة الخصوصيات (فح) يرجح الاصل فى جانب الزيادة على الاخر ؛ وان تفردناقلها وتوافق الرواة فى جانب النقيصة هذا ولا .



وثانياً ان ما ذكرت انما يكون مرجحاً ، اذا كان الراويان مثلاً متوافقين في سائر الجهات ، واما مع اختلافهما في بعض الجهات ولو مع اتفاقهما في جهة واحدة فلا ، وقد عرفت الاختلاف بين الموثقة ورواية الحداء ؛ وان الاولى مشتملة على قوله : لاضرر ولا ضرر متعقباً بالامر بالقلع ، دون الثانية وهي تتضمن قوله : ما اراك يامر بالارجل المضراً ، مقدماً على الامر بالقلع ، والمرسلة مشتملة على الجميع ، وهذه قرينة على كونها بصدده نقل عامة الخصوصيات دون الروايتين ، ويؤيد ذلك ما شتمت المرسلة عليه من التفصيل والاسهاب فيما دار بين الرجل والانصارى من الكلام ، وما ترددت بينهما ، وبين رسول الله من المقالوة وما تلوناه يؤيد كون المرسلة بصدده نقل تمام القضية دونها ويؤكد استعمال الرواية في الاصل على لفظة « على مؤمن » ويوجب تقدم اصالة عدم الزيادة على الاخرى .

وثالثاً : ان ما ذكر : من انه يمكن ان يكون منشاء الزيادة نفس الراوى لمناسبة بين الحكم والقيد ضعيف جداً ، لانه ان اريد منه ان الراوى قد اضاف القيد عمداً لمناسبة ادر كهابين القيد والحكم ، فهو امر باطل لانه يمس بمعدالته وكرامته ولم يبق الطمأنينة على امثال هذه القيود ؛ وان اريد ان لسان الراوى اوقلمه سبق الى الزيادة لاجل المناسبة بين المزيد والمزيد فيه ففيه انه فرع ان يكون الفرع من الامور المرتكزة التي لا ينفك تصور المزيد فيه عن تصور المزيد ويكون كاللازم البين حتى يكون ملاكاً لسبق اللسان او القلم ، والمورد ليس من هذا القبيل جداً ضرورة انه لا تسبق على الذهن كلمة « على مؤمن » عند تصور لاضرر ولا ضرر حتى يجرى على طبقه اللسان او القلم ، وبالجملة : لو قلنا بحجية المرسلة لما عرفت من قرائن الصدق و الصدور امكن اثبات الزيادة بها ولا يضر عدم ورودها في الموثقة وقرينها (١) .

(١) غير انه يمكن ان يقال : بالوجه الاول ولا يرد عليه ما ذكره بمعنى ان الراوى اعتمد ان مصعب الحكم هو نفى الضرر عن المؤمن دون الكافر فاضاف ما ذكر زعماً بأنه المراد من الحديث ، والزيادة والنقيصة في الحديث عند نقله بالمعنى شايح اذالم يغفل بالفرض عند القائل وقد سئل معبد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام عن الزيادة وضدها عند نقل الحديث فقال : اذا اردت معناه فلا بأس المؤلف .

## في معنى الضرر والضرار

هذا بحث عن مفردات الحديث ، وسيوافيك البحث عن مفاد الهيئة التركيبية فنقول : اما الضرر فهو من الكلمات الشائعة الدارجة التي لا يكاد يخفى معناه على العرف الساذج ، والمفهوم منه عندهم هو النقص على المال والنفس ؛ يقال : البيع ضررى او اضر به البيع او ضره الدواء والغذاء ، ويقال به النفع ، ولا يستعمل في هتك الحرمة والاهانة ، كما لا يستعمل النفع في ضد الهتك ، فلونال الرجل : من عرض جاره بان نظر الي امرأته نظر الريبة ، او هتكه واهانه ، لا يقال : انه اضر به ، كما لا يقال عند تبجيله وتوقيره بين الناس انه نفعه ، وذلك واضح ، واما توصيف الضرر احيانا بالعرضى فهو اعلم من الحقيقة والمجاز ، هذا هو المفهوم عرفاً واما ائمة اللغة فقد ذكر الجوهرى في صحاحه انه يقال : مكان ذو ضرر اى ضيق ويقال : لأضرر عليك ولا ضرورة وتضره وظاهره ان في هذه الـ استعمال يكون الضرر بمعنى الضيق ، وقال الفيروز آبادى في قاموسه : الضرر الضيق وفي المصباح : الضرر بمعنى فعل المكروه يقال : ضره فعل به مكروهاً . وفي المنجد الضر والضر والضرر ضد النفع ؛ الشدة ، الضيق وسوء الحال والنقصان الذى يدخل فى الشئ ولعل منه الضراء ضد السراء بمعنى الشدة والقحط (١) .

وبما ذكرنا يظهر ان معنى الضرر والضرار والمضار فى الروايات انما هو الضيق و الشدة وايصال المكروه وايجاد الضرر ، فلاحظ قوله في قوله ما اراك ياسمرة الامضاراً اى ما اراك الا رجلاً موقعا اخاك فى الحرج والشدة ، ولا تريد بفعلك الا التضييق على الانصارى . واما بما يقال : ان استعمال الضرر بلحاظ الضرر العرضى وانه بدخوله فجأة كان يورث الضرر العرضى ، ويوجب هتكه وان معنى قوله : الامضاراً : اى هاتكاً للحرمة بدخوله منزل الانصارى ونظره الي اهله ، فضعيف جداً ، ان قد

(١) لا يخفى تقارب هذه المعانى الكثيرة التى ذكرها ائمة اللغة ، بحيث يمكن ارجاعها الى معنى واحد ، كما لا يخفى تقارب ما يفهم منه عرفاً هذه المعانى وان شئت فراجع الى المخصص لايبى على الفارسي فان كتابه موضوع لتشخيص المعانى الاولية وارجاع بعضها الى بعض المؤلف .



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

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

١- لاضرار والدة بولدها ولا مولود له بولده .

٢- ولا تضار وهن لتضيقوا عليهن .

٣- ولا تمسكوهن ضراراً لتمدوا .

٤- والذين اتخذوا مسجداً ضراراً وكفراً وتفريقاً بين المؤمنين .

٥- ولا يضار كاتب ولا شهيد .

٦- من بعد وصية يوصى بها او دين غير مضار .

واليك شطر من الروايات الذي 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 ، اذ لم يسبق من الانصاري ضرر حتى يجازيه ، ( ومنه ) رواية هرون بن حمزة التي 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 في باب اعطاء الامان : ان الجار كالنفس غير مضار ولا آثم ومنه مازواه الصدوق في باب كراهة الرجعة بغير قصد الامساك عن ابي عبدالله عليه السلام قال لا ينبغي للرجل ان يطلق امرئته ثم يراجعها وليس فيه حاجة ثم يطلقها فهذا الضرار الذي نهى الله عز وجل عنه ، ( ومنه ) ما ورد في ولاية الجدة قال الجد اولي بذلك ما لم يكن مضاراً و ( منه ) ما في عقاب الاعمال : من ضار مسلماً 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 الضرر بمعنى باب المفاعلة و المجازات (١) .

### الفرق بين الضرر والاضرار

بعد ما عرفت ان الضرر ، بمعنى الضرر لا بمعنى المجازات ، لكن بينهما فرق من ناحية اخري وهو ان الضرر والاضرار وما يشتق منهما انما يستعمل في الضرر المالى والنفسى بخلاف الضرر فان الشايح من استعماله ، هو استعماله في التضييق والحرج و ايراد المكروه و ايقاع الكلفة ، والظاهر ان هذا هو المراد من موارده في الذكر الحكيم و اليك بيانها .

منها : قوله عز وجل : ولا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده فقد فسر اله الامام بقوله : لا ينبغي للرجل ان يتمتع من جماع المرثة فيضار بها اذا كان لها ولد مرتضع ويقول لها لا اقربك فاني اخاف عليك الحبل فتقتلى ولدى وكذلك المرثة لا يحل لها ان تمنع على الرجل فتقول انى اخاف ان احبل فاقتل ولدى وهذه المضارة في الجماع على الرجل و المرثة . 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 امرثة اخرى يقول الله عز وجل لا تضار والدة بولدها ؛ ولا مولود له بولده وعلى الوارث مثل ذلك لا يضار بالصبي ولا يضار بامه في رضاعه .

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

(١) ويؤيده ما استدر كناه من الروايات فلاحظ الارقام التالية في الحواشى الماضية،



واما قوله تعالى: والذين اتخذوا مسجداً ضراراً أو كفراً أو تفرقاً بين المؤمنين، فاللائح

منه كون الضرر بهذا المعنى بتفريق شملهم ، وادخال الشك في قلوبهم ، والتزلزل في عقائدهم ، واليك ماروي في وجه نزوله رواه في الصافي والمجمع وغيرهما : ان بنى عمرو بن عوف بنو امسجد قبا وصلى فيه رسول الله (ص) فحسدتهم اخوتهم بنو غنم بن عوف فبنوا مسجداً للضرار واراها وان يحتملوا بذلك فيفروا المؤمنين ويوقعوا الشك في قلوبهم بان يدعوا ابا عامر 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 اي مضارة ، وهو يريد بذلك الضرر بمن بنوا مسجد قبا ، بتفريقهم وتمزيقهم ، وتشويش عقائدهم وليس هذا الا التضييق وايقاع المكروه ، لالاضرر المالى والنفسى .

ويشهد لما ذكرنا قوله عز من قائل : ولا تمسكوهن ضراراً لتعتدوا فقد روى الصدق باسناده عن ابي عبدالله قال سئلته عن قول الله عز وجل ولا تمسكوهن ضراراً لتعتدوا قال : الرجل يطلق اذا كادت ان يخلوا اجلها راجعها ثم طلقها بفعل ذلك ثلاث مرات فنهى الله عز وجل عن ذلك ، وقال الطبرسي اي لا تراجعوهن لالرغبة 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 ما ذكرناه من الوجوهين اللذين ذكره الطبرسي فقال : لا تدخلوا الاضرار بالتقصير في السكنى والنفقة والكسوة طالبين بالاضرار التضييق عليهن ليخرجن ، وقيل المعنى اعطوهن من المسكن ما يكفيهن بجلوسهن ومببتهن وطهارتهن ولا تضايقوهن حتى يتعذر عليهن السكنى .

ومنها: قوله: ولا يضار كاتب ولا شهيد قال الطريحي: فيه قرأتان احديهما: لا يضار بالاظهار والكسر والبناء للفا على قرأته ابي عمرو فعلى هذا يكون المعنى : لا يجوز وقوع المضارة من الكاتب بان يمتنع من الاجابة او يحرف بالزيادة والنقصان

و كذا الشهيد ، وثانيتها : قراءة الباقي : لا يضر بالادغام والفتح والبناء للمفعول فعلى هذا يكون المعنى : لا يفعل بالكاتب والشهيد ضرر بان يكلفا قطع مسافة بمسقة من غير تكلف بمؤنتهما او غير ذلك وقال الطبرسي : نقل عن ابن مسعود ومجاهد : ان الاصل فيه لا يضر بفتح الراء الا ولى فيكون معناه لا يكلف الكاتب الكتابة في حال عذر لا يتفرغ اليها ولا يضيق الامر على الشاهد بان يدعى الى اثبات الشهادة واقامتها في حال عذر ولا يعنف عليها .

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

والمقصود من هذا التطويل الممل اثبات شيوع استعمال الضرار وتصاريقه في التضييق وايصال المكروه والحرج والتكلف وامثاله كما ان الشايح في الضرر والضرر والاضرار هو الاستعمال في الضرر الوارد في المال والنفس كما هو معلوم .

وبذلك يتضح ان المراد من الضرار في الحديث ، هو التضييق فان سمره كان بدخوله فجأة من غير استيذان ، يشده الامر على الانصارى ، ويوقعه في امر مكروه ، بالنظر الى اهله ، كما يتضح به ضعف ما تداولته الالسن ، من ان الضرار انما هو تأكيد للضرر ، ان لا مجال للتأكيد ، مع ظهور التأسيس ، فان الضرر كما وقفت عليه من التبادر العرفي انما هو الضرر على المال والنفس ، والضرر هو التضييق والتشديد ، فيلا مجال لهذا التأكيد البارد ، كما لا مجال لمار بما يقال من ان الضرار هو الاضرار على الضرر ، ولا المجازات مع ان المضار في الحادثة هو نفس سمره فقط فكيف يكون بمعنى المفاعلة والمجازات ، ولا اظنك بعد التأمل فيما ذكرناه والفحص عن موارد استعمال الكلمتين في الكتاب والحديث والتدبر في قضية سمره واطلاق خصوص المضار عليه ان تتأمل في تصديق ما ذكرناه وان المنطبق على المورد هو الضرار لا الضرر .

### حول ما افاده ائمة اللغة في معنى الضرار

نعم الكلمات الواصلة اليها من اساتذة اللغة ومهرتها ، هو ان الضرار بمعنى المفاعلة اي المجازات ، واليك نقل عبارتهم ، فعن ابن منظور عن لسانه : معنى قوله لاضرر : اي لا يضر الرجل اخاه هو ضد النفع ، وقوله لاضرار : اي لا يضر كل منهما صاحبه وعن ابن الاثير



في نهايته: معنى قوله : لاضرراى لا يضر الرجل اخاه فينقصه شيئاً من حقه والضرار «فعال» ومن الضرراى لا يجازيه على اضراره باذخال الضرر عليه والضرر فعل الواحد والضرار فعل الاثنين، والضرر ابتداء الفعل ، والضرار الجزاء عليه ، وقيل : الضرر ما تضر صاحبك وتنتفع انت به والضراران تضره من غير ان تنتفع انت به ، وقيل هما بمعنى واحد والتكرار للتأكيد، ونقل هذه العبارة بعينها الطريحي في مجموعه ، وعن جلال الدين السيوطي وتاج العروس لا يضر الرجل اخاه فينقصه شيئاً من حقه ولا ضرراى لا يجازيه على اضراره باذخال 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 ولا تتبع عن مظان استعماله في الكتاب والسنة ، والشاهد عليه ، اتحاد عبارتهم في تفسيره كما عرفت من التاج وما نقله السيوطي ، وقدم ان المجمع اكتفى بنقل ما افاده ابن اثير ، ولعل الاساس هو ابن اثير في نهايته وابن منظور في لسانه ، وتبعهما الباقون .

ويشهد لضعف ما افاده ؛ وقوع كلمة «مضار» في حديث سمرة ، فان قوله (س) : ما اراك يا سمرة الا مضراً ، لا يصح بمعنى المجازات على الضرر او بمعنى اضرار كل على صاحبه ، وهذه الجملة صغرى لقوله : ولا ضرر ولا اضرار ، فيلزم اتحاد الكلمتين في المعنى ، وقد اوضحنا فيما مر عدم ثبوت ورود قوله : لا ضرر ولا اضرار مستقلاً ، ولم يثبت عندنا صدوره الا في ذيل حديث سمرة ؛ اذ لم يضاف الى ذلك ما تلوناه من الشواهد فانك لا تجد فيها مورداً استعمل فيما يدهيه الاساتذة ومهرة اللغة ، فتحصل : ان الضرر في المقام ما هو المفهوم عرفاً منه ، من النقص في الاموال والانس ، والضرار ، بمعنى الحرج والتضييق وليس من حديث التأكيدي ، 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 نافية .

الاول : واختاره الشيخ الاعظم وقال ما هذا حاصله : ان الاظهر ابقاء النفي على حاله ، وان المنفى هو الحكم الشرعى الذى يلزم منه الضرر على العباد و يكون المحصل انه ليس فى الاسلام مجعول ضررى وبعبارة اخرى : حكم ضررى يلزم من العمل به الضرر على العباد كلزوم البيع مع الغبن ووجوب الوضوء اذا استلزم ضرراً مالياً ، و اباحة الاضرار بالغير فان السكك احكام ضررية منتفية فى الشريعة ، هذا كله اذا كان الحديث مطلقاً ، او مقيداً بقوله : فى الاسلام . واذ قلنا بوروده مقيداً بقوله «على مؤمن» فيختص بالحكم الضررى بالنسبة الى الغير ولا يشمل نفي وجوب الوضوء والحج مع الضرر - الى ان قال - وما ذكرنا من الوجه هو الأرجح فى معنى الرواية بل المتعين بعد تعذر حمله على حقيقته لوجود الحقيقة فى الخارج بديهية .

الثانى : ما اختاره بعض الفحول وهو ان يكون كناية عن لزوم التدارك اى الضرر المجرى عن التدارك منفى ، وجعله الشيخ الاعظم ارده الوجوه .

الثالث : ارادة النهى من النفي ومرجه الى تحريم الاضرار وهذا هو الذى يظهر من كلمات اللغويين وشرح الحديث حسبما استظهر وحيد عصره شيخ الشريعة الاصفهاني وبالغ فى تشييده وسيوافيك بيانه .

واما ما افاده المحقق الخراساني من ان المراد نفي الحكم بلسان نفي موضوعه فليس فى عرض هذه الوجوه الثلاثة ، - كما صدر عن بعض اعظم العصر بل هو راجع الى الوجه الاول ، غير ان الفرق بينه وبين ما عن الشيخ الاعظم الى كيفية استفادة نفي الاحكام الضررية من الحديث فهو يتحدد مع ما افاده الشيخ الاعظم لياً ، و يفارقه فى طريق الاستفادة ، وسيوافيك مزيد توضيح لهذا وانه لا فرق بين المختارين فانتظر . وهيهنا وجه رابع ولم اقف عليه فى كلمات القوم ؛ وهو ان يكون نهياً سلطانياً صدر عن رسول الله بما هو سائس الملة و سلطانها و سنو ضعه حق التوضيح ؛ هذه هى الوجوه التى قيلت فى المقام ولنرجع الى توضيح حالها .

### حول ما افاده الشيخ الاعظم

صريح كلامه (قدس سره) ان المنفى هو الحكم الشرعى المستلزم للضرر



وان ما اختاره من المعنى ، ليس علي طريق الحقيقة بل على نحو المجاز لتعذر حمله على الحقيقة لوجودها في الخارج و (عليه) لوجه لما اتعب به بعض الاعاظم نفسه الشريفة في توضيح ما افاده الشيخ الاعظم وانه لا يستلزم تجوزاً ولا ادعاءً ؛ مع ان صاحب المقال يصرح بخلافه ، وعلى ذلك فلا بد في الوجه المصحح للمجاز ، وانه ماذا والذي يمكن ان يقال وجوه .

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

**الثاني :** ان يكون على نحو المجاز في الكلمة من استعمال اللفظ في غير ما هو موضوع له بلا ادعاء على ما هو مصطلح عندهم - لعلاقة السببية والمسببية ، فاطلق المسبب واريد السبب فان تشريع الحكم الضررى سبب للضرر وبما انك وقفت على حقيقة المجاز في فنون البلاغة واساليب الفصاحة فلا وقع لهذا القولين في تصحيح ما هو المطلوب ، وعرفت ان كل ما يدهيه القوم من كونه على نحو المجاز في الحذف او في 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) ما افاده المحقق العراساني : من انها من قبيل نفي الموضوع كناية عن نفي آثاره كقول القائل : يا اشباه الرجال ولا رجال مدعيان تمام حقيقة الرجولية هو المرودة والشجاعة ، فاذا فقدت فقدت الرجولية ، والمراد من الآثار المنفية هي الآثار المتعلقة بالموضوعات بعناوينها الاولى كوجوب الوفاء بالعقد الضررى ووجوب الوضوء الضررى والظاهر ان مرجع هذا الى ما اختاره الشيخ الاعظم ، ويشهد له ما ذكره الشيخ في رسالته التي عملها في قاعدة لاضرر حيث قال في عداد معانيها : «الثالث ان يراد به نفي الحكم الشرعى الذي هو ضرر على العباد وانه ليس في الاسلام مجعول ضررى وبعبارة اخرى : حكم يلزم من العمل به الضرر على العباد» فقد جعل نفي الحكم الذي يلزم الضرر من العمل به تفسيراً لما قبله اعنى نفي الحكم الشرعى الذي

هو ضرر على العباد و بذلك يتضح معني قوله في الفرائد : «ان الشارع لم يشرع حكماً يلزم منه ضرر على احد» فان المراد ليس الحكم المستلزم للضرر وبوسائط عديدة بل المراد ما ذكره 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 تعليقه على الفرائد : ان المنفى هو الحكم الضرري بلسان نفي الموضوع على نحو الحقيقة الادعائية مثل : لارث ولا فسوق ولا جدال ، 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 النفي نفي تشريعي وانه بلحاظ محيط التقنين ، فاذا فرض ان سلطان مملكة ، قلع اسباب الضرر برفع الاحكام الضرورية وعدم تشريعها ونهى الناس عن الاضرار ، و امر بالتدارك عنده ، يصح ان يقول : انه لاضرر في مملكتي ، و حوزة سلطاني وحمى قدرتي وهو رحمه الله كان بصدده جملة على الحقيقة دون الحقيقة الادعائية ، لكنه غير سديد لان الضر المنفى هو الضرر الخارجي ، وهو كان في حوزة سلطنته ~~وكان~~ كثيراً ؛ و مجرد نهى الناس عن الاضرار و الامر بالتدارك لا يوجب فقدان الضرر وقلعه ولا يستلزم الحمل على الحقيقة ، ولو قيل باختصاصه بنفي الاحكام الضرورية و ان المرمى نفي الضرر عن محيط التشريع و انه لا يشمل اضرار البعض ببعض فلا يكون على وجه الحقيقة ، ايضاً لو وجود

(١) رتب (قدس سره) على ما ذكره من الفرق آثراً (منها) عدم حكومة لاضرر على الاحتياط العقلي ، و(منها) ما افاده 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 بعديت لاضرر الحكم الناشئ منه الضرر واما اذا كان المرفوع ما كان للضرر من الحكم مع قطع النظر عن هذا الحديث كان المرفوع في المعاملة الغيبية وجوب الوفاء بها هو يستلزم جوازها ، نعم لا يستلزم ثبوت الخيار الحقي - المؤلف .



الاحكام الضررية الى ماشاء الله من تشريعه الجهاد والخمس والزكوة والكفارات ولو اغمض عنه ، وقيل انها ليست احكاماً ضرورية لياً ، فلا مسرح للحقيقة ، لان المنفى حقيقة هو الحكم الضرري ؛ والمنفى حسب الظاهر هو نفس الضرر واطلاق نفى الضرر ؛ واردة نفى الحكم الضرري لا يكون حقيقة قطعاً كيف وهو قدس سره كان بصدده تصحيح حكومته على الاحكام الواقعية فلا مسرح عن القول بان المنفى هو الحكم وان كانت حرف النفي داخله على الضرر .

وهنما ما اخترناه وهو ان المصحح للحقيقة الادعائية هي السببية والمسببية لا بمعنى اطلاق المسبب واردة 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 اي 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 كتنا 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 لم يضع حكما ضرريا او نهى المكلفين عن الاضرار ، فقد قلع بذلك اصول الضرر وسائله وحسم مواده واسبابه ، وبذلك يصح له ان يدهى هدم الضرر المسبب في محيط تشريعه ، على سبيل الحقيقة الادعائية ويدهى ان الضرر هو الحكم حقيقة ، وان نفيه عين نفيه ، والفرق بينه وبين 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 نفى الموضوع بادعاء نفى آثاره فالعقد الضروري 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 ما ذكرنا كما عرفت هي العلاقة المذكورة، واما على ما افاده 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 ضرورياً .

ثم ان بعض اعظم 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 مرامه الشيخ الاعظم ، فيما ان التعرض لعامة ما افاد يورث الملل في القراء الكرام، فلاجله ننقل محصل مرامه و من اراد الوقوف على توضيحه فعليه بما حرره مقرر بحثه (رحمه الله) فقال ان حال لاضرر ولا ضرر بعينه حال رفع عن امتي تسعة فكما ان الرفع في هذا الحديث تعلق بما يقبل الرفع بنفسه وما لا يقبله الا باثره فكذلك يمكن تعلق نفي الضرر بكلتا الطائفتين من دون تجوز اودعاء و نحوهما من العنايةات لانه ليس قوله (ص) رفع او لاضرر اخباراً حتى يلزم تجوز او اضرار لثلا يلزم الكذب فاذا لم يكن لاضرر الا انشاءً و نفيآله في عالم التشريع فيختلف نتيجته باختلاف المنفى 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 او اعدامها عن قابلية التحقق فعلى هذا يكون نفيها من السلب البسيط وقوله (ص) لاضرر من هذا القبيل واما متعلقات التكليف ،



فحيث ان قابليتها للجعل اختراعاً او امضاءً عبارة عن تر كيب انفسها او محصلاتها دون افاضة هوياتها و ايجاد حقايقها فلامحيط من ان يكون النفي من السلب التركيبي ويكون المجمعول نفس النفي دون المنفي - الى ان قال - ولا تصل النوبة فيما اذا دار الامر بين المحمل على نفي الاحكام او نفي الموضوعات الى الثاني اذا كان الاول ممكناً الى ان افاد ان المنفي هو الحكم الضرري والضرر عنوان ثانوي للحكم ونفي العنوان الثانوي و ارادة العنوان الاولى ليس من باب المجاز وانما يستلزمه لو كان من قبيل المعد للضرر او اذا كان سبباً له وكانا وجودين متعلقين احدهما مسبب عن الآخر واما مثل القتل او الايلام المترتب على الضرب فاطلاق احدهما على الآخر شايح متعارف وبالجملة نفس ورود القضية في مقام التشريع و انشاء نفي الضرر حقيقة يقتضي ان يكون المنفي هو الحكم الضرري، لانه استعمل الضرر و اريد منه الحكم الذي هو سببه انتهى ملخصاً جداً وفيما افاده غرائب نشير الى مهماتها .

منها : ان البحث في قوله (ص) : لا ضرر ولا ضرار ، وان من الواضحات ان الاحكام امور ضرورية ؛ لا نفس الضرر وان الحكم له نحو مبدئية للضرر ( كما سيوافيك بيانه ) وعليه فاطلاق لفظ موضوع لمعنى نعب عنه بالضرر و ارادة احكام هي امور ضرورية ويتصف بوجه بالضرر ، لا يكون على سبيل الحقيقة جداً وان بالغ القائل في اثباته ما بالغ فان الضرر شيء ، والحكم شيء ، آخر ما افاد من ان الاحكام تشريعها عين تكوينها ؛ ونفيها بسياطعين اعدامها ، لا يثبت مارامه بل لا ربط له .

ومنها : ان ما افاده من ان اطلاق الضرب و ارادة القتل اطلاق شايح وكذلك 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 الذي وجب ضربه القتل و انتهى اليه شايح ، لا اطلاق القتل على الضرب و بينهما فرق .

منها : ان الحكم ليس سبباً للضرر وانما السبب له هو نفس العمل الخارجى ، وتوهم ان السبب وان كان نفس الموضوع 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 التكويني مستند الى المبادئ الموجودة في نفس المكلف على اختلافها من الطمع في جنته والخوف من ناره ، او علمه بكمال المحبوب و انه اهل للعبادة الى غير ذلك ، وعليه فالامر المتعلق بالموضوع يكون دخيلاً في انبعاث العبد بنحو من الدخالة لامن باب السببية والمسببية ، بل بما انه محقق موضوع الطاعة ، فلا يمكن ان يقال ان الحكم بالنسبة الى الضرر من العلة التوليدية ، كما في حركة اليدو حركة المفتاح و القتل والايلام ، بل الاحكام لها وجودات اعتبارية مستقلة ، فاذا وقف المكلف عليها فقد وقف على موضوع الطاعة ، فالمبادئ الموجودة في نفسه يحركه نحوها ، فيأتي به ويترتب عليه الضرر احياناً ، وما هذا حاله لا يمكن ان يقال : ان اطلاق اللفظ الموضوع لاحد هما على الاخر حقيقة وما ذكره من ورود القضية في مقام التشريع قرينة على ان المنفى هو الحكم الضروري على وجه الحقيقة ضعيف جداً ، انما ذكره قرينة على كون المراد من الضرر هو الحكم الضروري لانه موجب لكون الجري على وجه الحقيقة .

منها : ان ما ذكره من حديث الرفع او قوله (ص) لاضرر ليس اخباراً التي آخر ما افاده ، ضعيف غاية : فان هيئة الجملة المصدر بلا النافية للجنس موضوعة للحكاية عن الواقع ونفى ما يليه نفياً اخبارياً كما في قوله لارجل في الدار ونظائره فاطلاق هذه الهيئة الموضوعية للحكاية ، و ارادة انشاء النفي 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 لشيء اصلاً 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 نقول بانه امر جامع بينهما ، فهو اضعف لعدم الجامع بين الاخبار والانشاء بل اوضحنا الحال في الجزء الاول انه لا جامع بين المعاني الحرفية ، الا الجامع الاسمى فراجع (١) .

(١) واما ما ذكره المحقق الخراساني في تعليقه على الرسائل وجعله من اظهر الاحتمالات

فسوف نرجع اليه عند نقد الاحوال فانظر - المؤلف .



## نقد الوجوه المذكورة حول كلام الشيخ الاعظم

ما ذكرناه من الوجوه المحتملة او المنقولة كله راجع الى ما اختاره شيخنا الاعظم في فرائده ورسالته واما البحث عما افاده بعض الفحول او ما 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 لا يخلو من اشكالات مشتركة ، ومختصة بكل واحد واليك الاشكالات المشتركة بين الجميع فنذكر منها اشكالين الاول : استلزام كثرة التخصيص ولا شكك في استهجانها وتوضيحه :

ان الاحكام كما عرفت ليست عللا تامة للضرر ، ولاعلة توليديآله و انما يسند اليه الضرر اسناد الشيء الى معدنه 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 ما تحقق المبادى الاخر المقررة في محله من التصور والتصديق الى آخر ما ذكره ، (فعندئذ) لا يتصور للحكم الاعتباري والايجاب والزجر التشريعي شأن غير انه محقق لمرکز الخوف والطمع وموضح لموضوع الطاعة والعصيان .

واما الضرر الخارجى فهو مستند الى نفس المتعلق الذى يباشر به المكلف و كونه مبدءاً له على اقسام ، فتارة يكون نفسه ضروريا بان يكون علة له وسببا توليديا له و اخرى يكون معداً ، و مما ينتهي اليه الضرر و يكون ذا خالة فيه بنحو من الدخالة ، و ان شئت فلاحظ العقد اللازم الضررى ، فان الحكم الشرعى المتصور في المقام انما هو اللزوم وهو ليس ضروريا ؛ بل البيع الخارجى ضررى ، فربما يكون بذاته ضروريا وقد يتصف به لكون الضرر يترتب عليه ترتبا ثانويا 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 الباقيين الواجدين له ، او بيعه باغلى من قيمته الفعلية ، فانه يستعقب الغلاء والقحط ونزول

الضرر على فاقديه ، وربما يتضرر به الأهل والعيال والجار والشريك ، ففي هذه الأقسام لا يتصف البيع بالضرر بنفسه ولا يترتب عليه ترتيباً ثانياً نويابيل البيع له نحو خالة في ورود الضرر على غير مباشره .

إذا وقفت على ما ذكرنا فنقول : لو كانت الأحكام الشرعية كمتعلقاتها تارة عللاً تامة له ، وأخرى معدلات أو كانت تارة معاً يترتب عليه الضرر ترتيباً اولياً ، وأخرى مما يترتب عليها ترتيباً ثانوياً أو غير ذلك من الأقسام لصح للقائل ان يدعى «ان قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ : لا ضرر يختص بنفي الأحكام التي لها العلية و السببية التامة للضرر واما اذا كانت الأحكام من الأمور التي لها نحو اعداد للضرر ، أو مما ينتهي اليه بوسائط كثيرة فلا» وقد عرفت نفي كونها عللاً للضرر في مورد من الموارد ، بل لها نحو خالة في وروده كدخالة المعدواشباهاه وعلى ما ذكرنا فلا يجوز لهذا القول ، ولا مساغ لاختصاص قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ بحكم دون حكم ، فان دخالة الوجوب في الموضوع الضرري في الضرر كدخالة لزوم الرهن المفروض كونها غير ضرري فان الحكم الشرعي فيهما دائماً معد للضرر سواء كان المتعلق ضررياً اولاً ، كما لا مساغ لاختصاصها بالأحكام فان المتعلقات مثلها حرفاً بحرف . فلا مناص للقائل الا الالتزام بتخصيصات كثيرة مستهجنة ، حتى يختص قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ بعدها بحكم دون حكم و ضرر دون ضرر و معد دون معد حتى لا يلزم تأسيس فقه جديد ، والقول باختصاصها بالأحكام التي يكون متعلقاتها عللاً تامة للضرر ، لا معداً له ، قول بلا برهان .

وقد صار الشيخ الأعظم الى الجواب عنه بان الجميع خرج بعنوان واحد لا معنواين ولا استهجان فيه . وفيه مضاف الى ان قبح كثرة التخصيص لا يدور مدار كون الخروج بعنوان واحد أو معنواين اذا كان المخصص منفصلاً فلو قال اكرم كل انسان ثم اخرج عن العموم كل من له رأس واحد ، وصار العموم مختصة بمن له رأسان لصار كلاماً بشيعياً ، إذ التعبير عن اكرام من له رأسان بما ذكر من الكبرى قبيح جداً ، ان اخراج هذه الموارد بعنوان واحد يحتاج الى جامع عرفي يقف عليه المخاطب عند التخصيص ولا ظن 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 امتناني اريد من وضعه الامتنان على العباد كحديث الرفع ودليل رفع الحرج ، و ما هو شأنه هذا ، ليكون آيباعن التخصص ، قل او كثر ، مع ان هنا احكاما كثيرة الهية ضرورية مجعولة على العباد في الشرع من زكوته وخمسه ، وحجه وجهاده وكفارته و حدوده واسترقاقه ، وغير ذلك مما نجده في ابواب المكاسب من سلبه مالية امور لها مالية عند العقلاء كالخمر وآلات الطرب والاغاني ، والاعيان النجسة ؛ وما يجرى منه الفساد محضافي نظر الشارع ، فان هذه واشباهه احكام ضرورية على العباد في عاجلهم ، ومع تشريعها كيف يمكن له ان يدعى بانهم يجعل حكما ضروريا اصلا مع كون معظمها او اصولها او كثير آمنها ضروريا ، سواء بلغ التخصص حد الاستهجان ام لم يبلغ وماربما يقال من انه ناظر الى الاحكام التي يلزم من اطلاقها الضررون ما يكون مبناه على الضرر ، غير مفيد جداً ، فان قوله : لاضرر : عام يشمل كلا القسمين ، ناظر الى ان الشارع لم يجعل حكما ضروريا مطلقا فلو خرج ما كان طبعه على الضرر لكان ذلك بنحو من التخصص ، اذف اليه ان دخول ما يكون طبعه ضروريا اولى بان يكون مشمولاً له من قرينه : وماربما يقال : من ان التخصيس وتطهير الا موال باخراج الزكوة ليس ضرر عرفا ، قول بلا برهان فان سلب مالكية المالك عن خمس ماله او عشره ضرر جداً اللهم الا ان يتمسك بذيل الانصراف وانه منصرف عن هذه العناوين وهو ليس ببعيد لكن هذا لا يدفع اصل الاشكال لورود تخصيصات غيرها عليه خصوصا على ما قررناه

### الاشكالات فير المشتركة

اما القولان الاولان اعنى جعل المقام من قبيل المجاز في الحذف اوفى الكلمة على النهج المصطلح عندهم من دون ادعاء ، فقد عرفنا ضعفه فيما سبق وان تنزيل كلام البلغاء على هذه المنزلة يوجب سلب اى مزية منها وان جمال المحاوراة ليس في حذف المضاف كما نحيل في قوله تعالى واسئل القرية ، اوفى استعمال لفظ في معنى آخر

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

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

واما ما افاده في تعليقه 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 غاية لا يقصر عما احتمله بعض الفحول كما سيجيء الاشارة اليه.

واما الوجوه الاخر لتوضيح الحقيقة الادعائية فيرد على الجميع مع الاعتراف باختلافها في التقرير، ان نفي الحقيقة من رأس، وادعاء انتفاؤها في الخارج مع وجودها فيه انما يصح اذا نزل الموجود منزلة المعدوم اما التندرة وجودها واما القلمها للاجل



قطع اسبابها وعللها حتى يندرو وجودها ، وكلا الشقين غير صحيح لكثرة وجود الضرر في الخارج وشيوعه ، ومجرد نهى الشارع عن الاضرار ؛ او امره بالتدراك لايوجب ولايصح نفى الضرر ، واما حديث قلع اسباب الضرر تشريعاً ، فيبطله كثرة الاحكام الضرورية وكون اصول احكامه واساس دينه ، احكاماً ضرورية على العباد في عاجلهم في نظر العقلاء ، ومعه كيف يدعى انه لاحكم ضررى في الاسلام ، و انه قلع اسباب الضرر ، بعدم تشريع حكم ضررى ، فهل هذا الاكادعاء السلطان بانه لاسرقه في حوزة سلطنتي ، و حمى قدرتي ، مع كون مقربي حضرته من السرقة ، و بذلك يمكن ان يقال بانه اردء الوجود بعامة تقريراته ، وانه لا يقصر عما افاده بعض الفحول الذي قال الاعلام بانه اردء الوجود .

وماتمسك به الاعلام في تصحيح الدعوى من انه ناظر الى الاحكام التي ينشأ من اطلاقها لالي ما طبعه على الضرر ، كدعوى ان الاحكام المذكورة ليست ضرورية ، غير صحيح جداً اذ كما لا يصح نفى الضرر عن صحيفة التكوين مع شيوعه فيها ، فهكذا لا يصح ان ينفى مع كون اصول فروعه ، احكاماً ضرورية عند العقلاء من جهاده و زكوته و حجه ، وخمسه ، وسلبه المالية عن اشياء هي احب الامتعة عند الناس ، وبالجملة : ان الكلام في مصحح الادعاء وقد عرفت انه لا يصح نفى هوية الضرر تكويناً او تشريعاً الابتزيل الموجود منه منزلة المعدوم ، لندرته في الخارج او اعدام علله التشريعية ولكن صحيفة التكوين مملوءة منه كما هو ظاهر ، والامر بالتدراك او النهى عن الاضرار لا يصح دعوى نفى هوية الضرر عن الخارج ، وصحيفة التشريع مشتملة على احكام تعد اضولا لفروع الدين وهي بعابها ضرورية عند العقلاء ، ومع هذا الشيوع في التكوين والتشريع ، لا يصح ان يدعى ندرة وجوده ، ولا قلع اسبابه في التشريع ، وما عرفت من حديث الانصراف فلو صح لا يدفع الاشكال كما اشرنا اليه .

### عول ما افاده 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 قد اوضحوه حقه وضعفوه غاية ، فيلزم علينا ان نضرب عنه صفحاً ونعطف عنان الكلام الى ما اوضحه فريد عصره شيخ الشريعة الاصفهاني ، آخذاً خلاصة مرماه من رسالته قال قدس سره : هذه هي الوجوه المحتملة في كلمات القوم والحق المتعين بالاخذ هو ان النفي بمعنى النهي عن الضرر ، وله اشباه ونظائر في الكتاب والسنة و اليك منها ما يلي : قوله تعالى لا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج ، وقوله عز وجل : فان لك في الحياة ان تقول لا ماساس اى لا تقر بنى ولا تمسنى ، وقوله (ص) : لا جلب ولا جنب ولا شغار في الاسلام ، و قوله (ص) لا جلب ولا جنب ولا اعتراض وقوله : لا اخصاء في الاسلام ولا بنيان كنيسة وقوله : لا حمى في الاسلام ولا مناخشة ، وقوله : لا حمى في الاراك ، وقوله : لا حمى الا ما حمى الله ورسوله ، وقوله : لا سبق الا في خوف او حافر او نصل ، وقوله : لا صمات يوم الى الليل ، وقوله : لا ضرورة في الاسلام وقوله . لاطاعة لمخلوق في معصية الخالق ، وقوله : لا هجر بين المسلمين فوق ثلاثة ايام ، وقوله : لا غش بين المسلمين هذا كله في الكتاب والسنة ولو ذهبنا للمستقصى ما وقع من نظائرها في الروايات واستعمالات الفصحاء نظاماً ونثراً لطال المقال و ادى الى كلال وفيما ذكرنا كفاية في اثبات شيوع هذا المعنى في هذا التركيب اعنى تركيب «لا» التي لنفي الجنس وفي رد من قال (١) في ابطال احتمال النهي : ان النفي بمعنى النهي وان كان ليس بعزيز الا انه لم يعهد من مثل هذا التركيب الى ان قال - ان الاذهان الفارغة لا تسبق الا الى هذا الوجه ، ثم ايد مقاله بان قوله : انك رجل مضار ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن بمنزلة صغرى وكبرى ، فعلى المختار يصير معناه : انك رجل مضار و المضارة حرام وهو المناسب لتلك الصغرى لكن لو اريد غيره مما يقولون صار معناه : انك رجل مضار والحكم الموجب للضرر منفي او الحكم المجعول منفي في صورة الضرر ولا اظن بالاذهان المستقيمة ارتضائه - الى ان قال - وهو موافق لكلمات ائمة اللغة ومهزة اهل اللسان وقد نقل ( قدس سره ) كثيراً من عبارتهم التي قدمنا ذكرها عند البحث عن مفردات الحديث ثم قال : و ليعلم ان المدعى ان حديث الضرر يراد به افادة النهي عنه سواء كان هذا باستعمال التركيب

(١) يريد به المحقق الخراساني - المؤلف .



في النهي ابتداءً او انه استعمل في معناه الحقيقي وهو النفي ولكن لينتقل منه الى ارادة النهي - الى ان قال - فالمدعي ان الحديث يراد به افادة النهي لانفى الحكم الضرري و لانفى الحكم المجبول للموضوعات عنه ولا يتفاوت في هذا المدعى ان استعمال النفي في النهي باى وجه و ربما كانت دعوى الاستعمال في معنى النفي مقدمة للانتقال الى طلب الترك ادخل في اثبات المدعى حيث لا يتجه (ح) ما يستشكل في المعنى الاول من انه تجوز لا يصار اليه انتهى الموارد الحساسة من كلامه .

وما ذكرناه نزر من كثير من كلامه و هو قدس سره بالغ في اثبات مرامه و حاصل ما افاد : ان النفي اما مستعمل في النهي ابتداءً ، و اما باق على حاله ، لكن التعبير بالجملة الخبرية في مقام الانشاء طلباً لافهام شدة التنفر ، و الانزجار عنه ، حتى يقف المخاطب الى الزجر الاكيد، و ان المولى لا يرضى باى وجه بوقوعه و صدوره ، كما ان المولى اذا اراد ان يطلع المخاطب على مطلوبية امر و محبوبيته ربما اتى بالجملة الخبرية مخبراً عن وجوده حتى ينتقل المخاطب الى البعث الشديد، و الارادة المؤكدة بحيث نزله منزلة الموجود .

و الانصاف ان ما ذكره اظهر مما احتمله القوم بحيث لودار الامر بين المحتملات المزبورة ؛ فالترجيح معه ، و لكن ما ذكره لا يتعين الا بابطال ما ذكره من المحتملات على حدوما بطلناه، و مجرد كثرة الاستعمال لا يوجب التهين مع كونه مجازاً سواء اراد منه النهي او اراد منه النفي كناية عن النفي على النحو الذى عرفت، فانه ايضا مجاز فان المعنى الحقيقي قد صار عبرة الى معنى آخر و هو انشاء النهي عن الاضرار ولو صح ما ذكره لما صح الامن هذا الطريق و هو ايضا مجاز كما لا يخفى و الحاصل ان شوعه ليس موجبا لظهوره فيه ابتداءً او مع تعذر الحقيقة مع انفتاح باب المحتملات التى افادها الاعلام الا ان تدفع بما اوضحناه .

و الحاصل ان اطلاق النفي و ارادة النهي و ان كان شايعاً كما استشهد من الشواهد الا انه ليس بمثابة يكون من المجازات الراجعة عند تعذر الحقيقة لان

استعماله في غيره اشيع منه واليك ما يلي من الروايات و الكلمات مما ورد على حد وهذا 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 الاعلى طهر ، لا طلاق الا بعمس : شهادة شاهدين الخ ، لا طلاق فيما لاتملك ، و لاعتق فيما لا تملك ، ولا بيع فيما لاتملك ، لا طلاق للسكران الذي لا يعقل ، لاظهار الا في طهر ، لا طلاق الا ما اريد به الطلاق ، و لاظهار الا ما اريد به الظهار ؛ ولا ايلاء حتى يدخل بها ، لا نكاح للعبد ، ولا طلاق الا باذن مولاه ، لا يمين للولد مع والده ، ولا للملوك مع مولاه ، ولا للمرأة مع زوجها ، لا رضاع بعد فطام ، لا يتم بعد احتلام لاعتق قبل الملك ، لا طلاق قبل النكاح ، لا يمين في قطيعة لا يمين في معصية الله ، لا يمين فيما لا يبذل ، لا يمين في استكراه و لاعلى سكر و لاعلى معصيته ، ولا يمين الا بالله ، لا نذر فيما لا يملكه ابن آدم ، لا سهو لمن اقر على نفسه بسهو ، لا سهو في سهو لاسهو في نافلة ، لا نذر في معصية الله لا يمين لمكره الي غير ذلك من الروايات التي اريد فيها غير ما ذكره ، و بذلك يظهر ان استعمال النفي في النهي ليس على حد يوجب انصرافه اليه ، و عدم ظهوره في غيره ، نعم لو دار الامر بين ما ذكره القوم ، فما اختاره ارجح لخلوه عن كثير مما ذكرناه من الاشكال .

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

### حول المختار في معنى الرواية

وتحقيق الحق ، و تمحيصه يحتاج الى ذكر امور سيوافيك بعضها في رسالة الاجتهاد و التقليد .

الامر الاول : اعلم ان للنبي الاكرم مقامات ثلاثة (الاول) النبوة والرسالة وهو (ص) بما انه نبي ورسول ينبيء عن الله و يبلغ احكامه خطيرها وحقيرها حتى ارش النخذ ، (الثاني) الحكومة والسلطنة ؛ فهو (ص) سلطان الامة والحاكم بينهم ،



وسائس العباد في البلاد وهو بما ان له السلطنة والحكومة ، يرسل سرية ويأمر بالجهاد ويعد القوة ، ويقضى على المتخلف الي غير ذلك من شئون الحكومة الالهية في الخلق ، والفرق بين المقامين اوضح من ان يخفى ، فانا (ص) بما انه نبي ورسول ليس له امر ولا نهى ؛ ولا بعث ولا زجر بل كلما يأمر به او ينهى عنه فارشاد الي امره تعالى ونهيه فلو اطاع المكلف او عصى ، فانما اطاع امر الله ونهيه ، وهكذا اذا عصى تكاليفه ، واما بالنسبة الي رسوله ومبلغ احكامه فليس له في ميادين التشريع امر ولا نهى حتي يتصور الاطاعة والعصيان بالنسبة اليه ، فمثل الرسول و اوصيائه في تبليغ احكامه كمثل الفقهاء بالنسبة الي مقلديهم في انهم امناء الله في نشر احكامه و بسط تكاليفه ، من دون ان يكون لهم مولوية بالنسبة الي ما يبلغونه ، فلو قال الامام : اغسل ثوبك من ابوال مالا يؤكل لحمه ، فهو وان كان بصورة الامر لكنه ارشاد الي الامر الالهي وانه تعالى امر بكذا و امرني بتبليغه ؛ وما على الرسول الا البلاغ ، فهكذا اذا تفوه به المقلد .

واما اذا امر بما انه سائس الامة وسلطانها ، فيجب اطاعته ويحرم مخالفته فلو خالف فانهما خالف امر الرسول ونهيه ، ولو اطاع فقد اطاعه ، و الاطاعة والعصيان عندئذ ينسب الي الرسول ابتداءً ويكون او امرها ونواهيها (ح) مولوية ذات اطاعة وعصيان ؛ من دون ان يكون ارشاداً الي حكم الهى ، او الي بعثه و زجره وان كانت هذه السلطنة جعلولة من الله تعالى بالنسبة اليه ؛ لكن الامر والجعل بعد ماتم واستتم ، يكون صاحب المقام ذا دستور و امر و زجر مستقلا ، و الي ذلك يشير قوله تعالى : اطيعوا الله و اطيعوا الرسول واولى الامر منكم ، فامر باطاعة اولى الامر بحسب انهم اولياء الامة كما انه امر باطاعة رسوله واطاعة نفسه و الي ذلك ينظر قوله عز وجل : وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امراً ان يكون لهم الخيرة من امرهم و من يعص الله ورسوله فقد ضلّ ابعداً . الي غير ذلك من الآيات (الثالث) مقام القضاة و فصل الخصومة عند التنازع في مال او حق او ميراث و اشباهه ، فهو يحكم و يفصل و يقضى و يبرم بما انه قاضى الامة ، وحاكمها الشرعى في الامور الحسبية ، و يكون ما

قضى به لازم الطاعة، ولا يجوز التخلف عنه، وهذه المناصب قد تجتمع في شخص واحد كما في نفس الرسول وأوصيائه، وربما يجعل الحكومة لشخص، فيجب اطاعة قوله فيما يرجع الى شئون السلطنة دون ما يرجع الى شئون القضاة ويجعل القضاة لشخص آخر فيمتنع قوله في شئونها من فصل الخصومة، وربما يكون شخص واحد قاضياً واحداً كما والحاصل ان هذه مناصب ثلاثة، ولكل واحد آثار الرسول مع انه نبي ورسول، ومبلغ سلطان حاكم يجب اطاعته في شئون الخلافة والسلطنة الالهية، وقاض يمتنع 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 تسليماً (النساء: ٦٥) وسوف يوافيك البحث عن هذه المناصب عند البحث عن النيابة العامة للفقهاء في مجالها فانتظر.

**الامر الثاني:** اذا عرفت المناصب الثلاثة ووقفت على آثارها فاعلم: ان كلما ورد في الروايات من الرسول ووصيه من انه قضى او امر، فهو ظاهر في انه قضى به او امر به، بما انه قاضى الامة، وسأئسها 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، او قضى وابرم فهو ظاهر في امر الرسول نفسه وحكمه وقضائه بما ان له مناصب الحكومة والقضاة لا بما انه مبلغ للحرام والحلال، لما عرفت من انه ليس للرسول وأوصيائه امر في احكامه وحلاله وحرامه تعالى وليس ذا امر ونهى، ولا اذا بعث وزجر، فلو قال الراوى انه (ص) امر وقضى اقتضى ظهور اللفظ ان الامر امره والقضاء قضائه يجب الاخذ به ولا يعدل الى غيره من الارشاد الى امره تعالى الا بتدليل.

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



بمقتضى الدليل والافا للفظ ظاهر في انه الامر المولوى والقضاء والحكومة لا الارشاد الى حكمه وامره تعالى شأنه فانه مجاز لاحقيقة .

**الامر الثالث :** ربما يعبر عن الا وامر الصادرة عنهم عليهم السلام بما ان لهم مناصب السلطنة والحكومة والقضاة ، بلفظة «قال» ويقال : قال رسول الله او امير المؤمنين لمن تخصا في مال او ميراث ان المال لصاحب البيعة ، وقال لاسامة: انت زعيم الجيش فاذهب بسريتك الى قطر من اقطار الشام ، لكن ذلك لا يضر بالمرام ؛ فان القرائن الحالية قائمة على ان الامر كان امراً سلطانياً وان قوله هذا قضاء بالحمل الشايح ؛ من دون ان يحتاج الى التعبير عنه بلفظة قضي او امر ؛ وذلك ان تقول ان قوله : امر بكذا ظاهر في الامر المولوى السلطاني وان قوله : قضي ظاهر في القضاء وفصل الخصومة ، وان قوله : حكم مردد بينهما ، واما ماورد في الاثار من التعبير بانه (ص) قال فدلالته على انه كان امراً مولوياً سلطانياً يحتاج الى قرينة دالة عليه ، واما اذا نقل بصيغ الامر فهي ظاهرة في حدانفسها في الامر المولوى فالعدول عنه يحتاج الى دليل آخر .

**الامر الرابع :** في سرد بعض الروايات الصادرة عنهم عليهم السلام بالالفاظ المتقدمة ؛ و نردفه بماورد عنهم عليهم السلام بغير تلك الالفاظ غير ان القرائن متظافرة على ان الا و امر او امر مولوية سلطانية وان الحكم حكم قضائي ، اما القسم الاول فنذكر منه غيضا من فيض

١- ما رواه ثقة الاسلام عن ابي عبدالله عليه السلام قال : قال رسول الله ﷺ انما قضى بينكم ؛ بالبينات والايمان .

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

٣- روى ثقة الاسلام عن ابي عبدالله عليه السلام قال كان رسول الله يقضى بشاهد واحد مع يمين صاحب الحق .

٤- وعنه عليه السلام حدثني ابي ان رسول الله قد قضى بشاهد ويمين ، الى غير ذلك

من الروايات ودونك افضية الامام امير المؤمنين المرورية بانه عليه السلام قضى في واقعة كذا وكذا ، وربما يبدل هذا بلفظ الاجازة كما عن ابي جعفر : قال لو كان الامر اليما اجزنا شهادة الرجل الواحد اذا علم 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 : والمستفاد من الروايتين ان الاجازة ؛ اجازة سلطاني ، وتنفيذ مولوي ؛ واليك بعض الروايات الحاكية لقضايا رسول الله بما انه سلطان .

٥- روى الكليني عن عقبه بن خالد ان النبي 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 هامين بعدها .  
٦- وعن الصادق عليه السلام قال : قضى النبي في رجل باع نخلا واستثنى عليه نخلة فقضى له رسول الله بالمدخل اليها والمخرج منها ومدى جرائدها .

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

واما القسم الثاني اعني ماورد بلفظة «قال» او «يقول» غير ان القرائن هادية الى المراد وان المرعى هو الحكم والقضاء فهي كثيرة واليك نقل بعض منها .

١- مارواه ثقة الاسلام عن عقبه بن خالد عن ابي عبدالله في رجل اتى جبلا فشق فيه قناة فذهبت قناة الاخر بماء قناة الاول قال فقال : يتقاسمان وفي نسخة (يتقاسمان) بحقائب البئر الى آخرها ، و رواه الصدوق نحوه وزاد وقضى رسول الله بذلك وقال : ان كانت الاولى اخذت ماء الاخيرة النخ : وقد اوردنا الرواية بتمامها في صدر الرسالة  
٢- ما رواه الشيخ في ابواب الجهاد عن ابي جعفر عن آبائه ، ان النبي قال : فاقتلوا المشتركين و استحيو واشيو خهم وصبيانهم ؛ ولا يبعد ان يكون الامر



مولويا سلطانيا. (١).

٣- ما رواه ثقة الاسلام عن ابي عبد الله في آداب الجهاد قال كان رسول الله اذا اراد ان يبعث سرية دعاهم فاجلسهم بين يديه ثم يقول : سيروا باسم الله وبالله وفي سبيل الله وعلى ملة رسول الله ﷺ لا تغلوا ولا تمثلوا ولا تندروا ولا تقتلوا شيئاً فانيا ولا صبياً ولا امرئاً ولا تقطعوا شجراً الا ان تضطروا اليها .

٤- ما رواه الكليني عن ابراهيم بن جندب عن ابيه ان امير المؤمنين كان يأمر في كل موطن لقينا فيه عدونا فيقول : لا تقتلوا القوم حتى يبدؤكم فانكم بحمد الله على حجة ، وتر ككم اياهم حتى يبدؤكم حجة اخرى لكم فاذا هزمتموهم فلا تقتلوا مدبراً ولا تجيزوا علي جريح ولا تكشفوا عورة ولا تمثلوا بقتيل . هذا بعض ما يمكن ان يستشهد لما قصدناه واليك بيان ماهو المحصل من هذه الامور .

### الفاية من القالة

اذا عرفت ما اوضحناه من الامور فاعلم ان المحتمل جداً بل هو المتعين حسب القرائن الواصلة ان قوله ﷺ : لا ضرر ولا ضرار ، بمعنى النهي عن الضرر ، لكن لا بمعنى النهي الالهي كما كثر النواهي المذكورة في الكتاب والسنة ، بل بمعنى النهي السلطاني والحكم المولوي وقد صدر عنه بما انه سائس الملة وقائدها ورئيس الملة واميرها ، وانه ﷺ نهى ان يضر النار . بعضهم ببعض ؛ و ان يجعل احد احداً في ضيق و حرج و مشقة وقد القاه ﷺ علي الوجه الكلي حتى يكون حجة علي الكل في جميع الادوار وهو بما انه نهى سلطاني صدر عن نبي مفترض الطاعة ، يجب اقتفاء اثره واتباع قوله - هذا هو المدعى - واما ما يدل عليه فمن طرق العامة ما رواه احمد بن حنبل في مسنده برواية عبيدة بن صامت ، حيث وقفت علي انه رواه بلفظة «وقضى» ان لا ضرر ولا ضرار ثم ساق سائر الاقضية ، وقد اوضحنا ان لفظه «وقضى و حكم و امر» ظاهر في كون المقضى والمحكوم به من احكام رسول الله ﷺ بما هو سلطان ؛ او

(١) وهو بعيد جداً مع تظافر الاوامر علي وجوب قتل المشركين من الله تعالى في الذكر

الحكيم وانه يجب قتلهم اينما تقفوا المؤلف .

من قضاؤه بما هو قاض ومعه لامجال لحمله على انه صلى الله عليه وسلم بصدده الحكم النازل اليه من عند الله ، ان ليس المقام مقامه وظاهر الكلام على خلافه ، كما ان المقام ليس مقام فصل الخصومة والقضاء كما لا يخفى فينحصر قوله : لا ضرر في كونه نهياً لسلطانها اراد به نهى الامة عن الاضرار و ايجاد الضيق و الحرج و لا ينافي ما ذكرنا من انه نهى سلطانى مع ما تقدم منا ان لفظة « قضى » ظاهر في ان الحكم المتلو له صادر عنه صلى الله عليه وسلم بما هو قاض ، فان ذلك صحيح اذا لم يقم قرينة على كونه ليس بصدده فصل الخصومة والقضاء كما عرفت .

وما يظهر من وحيد عصره شيخ الشريعة (قدس سره) من انه نهى الهى مستدلابان شراح الحديث فسروه بانه : لا يضر اخاه ، في غير محله لما عرفت من ان جمع ال النهى ، نهياً للهيما ، مضافاً الى كونه خلاف ظاهر قوله : « قضى » ان المقام ليس من قبيل تبليغ احكام الله و كشف مراده كما ان المعنى المعروف بين الاعلام بانه بصدده نفى الحكم الشرعى الضررى لا يجتمع مع رواية احمد بن جنبل ، اذ اى تناسب بين قضاؤه ونفى الحكم الضررى .

و ما استدل به (قدس سره) من تفسير شراح الحديث لا يثبت ماراهه ، فانه (قدس سره) نقل عبارتهم بانهم قالوا ان معناه : لا يضر اخاه ، وهو لا يدل على كون النهى من الله ، او من قبل الرسول (ص) بما انه سلطان وحاكم ، لانه و رسول و مبلغ للحلال و الحرام ، بل كلامه ايضا غير صريح في كون النهى ، نهياً شرعياً بل هو بصدده بيان النفى بمعنى النهى ، قبال ما افاده الاعلام ، و ان كان المتبادر منه كون النهى الهيا و حكماً شرعياً .

واما ما ثبت وروده من طرفنا هو قضية سمرة والاثار الواردة من طرق الشيعة و ان لم يكن مصدرة بلفظة « قضى » ونحوه الا ان التأمل في صدر القضية و ذيلها و الامعان في هدف الانصارى حيث رفع الشكاية الى النبي (ص) ليدفع عنه الظلم ، والتدبير في انه لم يكن لواحد منهما شبهة حكمية ولا موضوعية ، يورث الاطمئنان و يشرف الفقيه بالقطع على ان الحكم حكم سلطانى ، والنهى نهى مولوى من جانب النبي على



ان لا يضر احداً أو ان من كان في حوزة حكومتى مصون من الضرر والضرار، والحاصل ان الانصارى لما كره ورود سمرة ذلك الرجل الفاسق الفاجر الذى سود صحيفه تاريخ حياته برده قول النبى والتجرى عليه رفع الشكاية الى رئيس الملة بعد ما شافه الانصارى نفس سمرة واتم عليه الحججة ، ولم يقبله حتى يسرف عنه الظلم ويحمى عنه ، حماية الحاكم والسلطان عن رعيته ، ومن يعيشون تحت ظل لوائه فاحضره النبى ، ونقل اليه شكاية الانصارى و امر عليه ان يستأذن عند وروده فابى سمرة عن قبوله ؛ فلما تأبى استبداله . بنخلة اخرى الي آخر ما في الرواية امر ( ص ) بقلع الشجرة خسماً لمادة الفساد ، وحكم بانه لا يضر في ظل لوائى احداً ؛ و لا يوقع احد حرجاً وضيقاً على احد فلم يكن رسول الله ( ص ) بعد تلك المقاولات بصدده بيان حكم الله الواقعى حتى يفسر بان الاحكام الواقعية لأضرار فيها ، وانه لم يشرع حكماً ضرورياً ، او بصدده بيان النهى الالهى الموجه الى عبادته بلسان رسوله ( ص ) بان الله نهى ان يضر احداً ، بل هذا وذاك ، لا يتبادران ، اذ لوحظت القرائن المحافة بالكلام ، وان المقام لم يكن مناسباً 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 ما قررناه يكون ماورد من طرفنا موافقاً لما عن طرق العامة المنتهية الى عبادة بن صامت الذى 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 النبى ( ص ) وانه من الذين رجعوا الى امير المؤمنين نظراً : ابن التيهان وجابر بن عبد الله وخزيمة بن ثابت وابى سعيد الخدرى ، ومن شهدوا العقبتين الى غير ذلك من كلمات الثناء التى تجدها في ترجمة الرجل في محالها ، و يؤيد اتقانه ان ماروى عنه احمد بن

حنبل من افضية النبي - كما مثلناه بطوله - مروية بعين الفاظها او قريبة 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 - اذ في ذلك ان ما اختاره من المذهب يستلزم ان لا يكون الحديث من افضية النبي (ص) مع انه من قضايا بل قيل من اشهر ما قضى به النبي (ص) ولا يوجد اى تناسب بين صدر الواقعة وذيلها فان شأن الحديث وان كان غير مروى في كتب العامة الا انه مروى في كتبنا وقد عرفت ان الصدر متضمن لرفع الشكايه من المظلوم عن الظالم الى رئيس الملة وسلطانها المطلق ؛ و اى تناسب بينه وبين الاخبار عن نفى الحكم الضررى وعدم جعلها ؛ و اى تناسب في تعليل قلع الشجرة بقوله : لا ضرر ولا ضرار . 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 نفى الاثر بلسان نفى موضوعه او النهي بلسان النفي ، واما نفى عنوان (الضرر) و ارادة نفى ماله ادنى دخالة في تحققه فلم يعهد من هذا التركيب ؛ وقد اوضحنا ان الحكم الشرعى ؛ ليس علة اوسببا توليد بالضرر وانما له ادنى دخالة في تحققه بما انه باعث اعتباراً نحو الموضوع الذى فيه الضرر ، وهو السبب الوحيد له .

واما ما افاده المحقق الخراسانى من ان المعهود في مثل هذا التركيب هو نفى

(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 بحكم مولوى سلطاني - المؤلف .



الاثر بلسان نفى الموضوع وان كان صحيحاً غير ان المقام ليس من صفريات ما ادعاه،  
 لما عرفت ان الحكم الشرعي ليس اثرأ للضرر ، ولا الضرر موضوعاً له .  
 نعم: يمكن تصحيح ما ذكره بشرط ثبوت امرين : الاول فلة الاحكام الضرورية  
 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 الامر ان امكن نفى الضرر  
 و ارادة نفى الحكم الضرري بتنزيل الموجود منزلة المعدوم ، و انى يمكن اثباتهما اذ هو  
 يستلزم - على مبنى المشهور فى المجاز - استعمال اللفظ الموضوع للمسبب فى  
 السبب ، مع عدم ثبوت الامرين فى حدنفسهما مضافاً الى غرابته و عدم معهوديته .  
 و اما ما ايده و حيد عصره تبعاً لشراح الحديث فهو احسن الوجود بل هو المتعين  
 غير ان الاختلاف بيننا و بينهم فى منشاء النهى فيظهر منهم انه نهى الهى القاه رسول الله  
 ﷺ على النحو الكلي و استند اليه فى ردع سمرة عن الدخول بغير استئذان بل  
 فى امر الانصارى بقلع الشجرة كما يظهر من عباره « قدس سره » و اما على ما استظهرناه  
 فهو نهى مولوي صادر عنه ﷺ بما هو سائس الملة ، و رئيسهم حسب القرائن التى  
 او ردها و اظن ان هذا الوجه اصوب الوجود فان ثبت اتقانه عندك و تعينه ، فهو  
 من فضل الله تعالى ؛ و الا فاجعله احد الاحتمالات لعل الله يحدث بعد ذلك امرأ .

## دفع توهم

يمكن ان يتوهم متوهم ان الرسول ﷺ قد استند فى امره بالقلع و الرمى بها  
 على وجهه على قوله : فانه لاضرر و لاضرار ، و ظاهر الاستناد ، و الغاء المفيد للتعليل ،  
 انه حكم الهى ، و قاعدة كلية مـ ن الله تعالى ؛ و هو (ص) اتكل على الحكم الالهى ، و  
 امر الانصارى بقلعها و رميها فعمل عمل نفسه بالحكم الصادر من الله ، و لا يناسب ان  
 يفسر عمل نفسه و يعمله بحكم نفسه ، و لكنه مدفوع ، و ما ادعاء من الظهور ممنوع  
 بل الظاهر خلافه ، فان الانصارى لما رفع شكواه الى النبي الاعظم و استدعاه النبي و  
 امره بالاستئذان عند الدخول و هو كان رجلاً مضراً تخلف عن حكمه ، مست الحاجة

الى تأديبه فاصدر حكمه السياسى لحفظ نظام الامة وامر بقلعها ورميها الى وجهه  
ثم علل هذا الحكم التأديبى بالحكم السياسى الكلى وانه لأضرر ولاضرار ، وانه لا  
يجوز ان يضر احد اهدأ فى حوزة حكومتى ، وحمى سلطانى ، فعلى هذاتوافق الجمل  
ويتضح التناسب بين المعلول (قلع الشجرة) وتعليلها (لأضرر ولاضرار) بلا ادنى تكلف  
فان كلامن المعلول وعلته حكم سياسى تأديبى لحفظ النظام ، واما على ما افاده  
الاعلام فلا يتضح التناسب بينهما الا على تأويل سوف نرجع اليه فى التنبيه الآتى ،  
«وبالجملة» : لا يصح تعليل حكمه بالقلع والرمى بانه لم يشرع حكما ضررها ، او  
ان الله نهى عن ان يضر احدا اهدأ ، مع ان نفس القلع ضرر ، والحكم به ضررى ، اصف  
الى ذلك : مرسله زارة فانها كانت مشتملة على قوله : «على مؤمن» فهذا التقييد ، يؤكّد كون  
النفي بمعنى النهى ، وقد اوضحنا الوثوق بصدورها فى صدر الرسالة ، فلانعيده هنا (ح)  
يتمحض النفي فى النهى ، فاذا ضمت اليها القرائن الموجودة فى صدرها وذيلها يسهل  
لك تصديق ما ذكرناه ويتضح انه نهى مولوى سلطانى ، لانهى شرعى الهى فتدبر .

### تنبيهات - الاول

قد اورد الشيخ الاعظم فى رسالته المطبوعة فى ملحقات مكاسبه اشكالا و قال :  
ان فى هذه القصة اشكال من حيث حكم النبى بقلع العذق مع ان القواعد لا تقتضيه و  
نفى الضرر لا يوجب ذلك لكن لا يدخل بالاستدلال « انتهى » : قلت : كيف لا يدخل  
بالاستدلال والحال هذه نعم ما اوضحه من الاشكال غير وارد على المختار لان المورد  
اعنى قلع الشجرة من صغريات الحكم الكلى السلطانى السياسى ، و الامر به لا جل  
قلع مادة الفساد فى المجتمع ، المتوقع فى مثل المقام ، و اما على مختاره (قدس سره)  
فلا مساغ للقلع ، لان عدم تشريع الحكم الضررى ، او نهى الله تعالى عن الاضرار بالغير  
لا يستلزم قلعها والرمى بها على وجهه لانه ضرر و اضرار بالغير بالحمل الشايخ ، و ما ربما  
يقال من ان قوله : لأضرر ولاضرار علة لوجوب استئذان سمرة عند الدخول ، و الامر  
بالقلع لا جل حكومته و سلطنته الالهية ، ضعيف ضرورة مخالفته للتعليل المذكور  
فى الموثقة فانه (ص) علل قوله اذهب فاقلعها وارم بها اليه ، بقوله : فانه لأضرر ولا



ضرار ، ومعه كيف يمكن القول بان الامر بالقلع لاجل حكومته وسلطنته الالهية .  
 واحباب بعض اعظم العصر عن الاشكال بما هذا ملخصه : ان قوله (ص) : لاضرر  
 ليس علة لقلع العذق بل علة لوجوب الاستئذان وانما امر الانصارى بقلع عذقه لانه (ص)  
 باصرار سمرة على ايقاع الضرر على الانصارى قد اسقط احترام ماله فامر (ص)  
 بالقلع من باب الولاية العامة حسما للفساد هذا اولاً :

وثانياً : لو سلمنا ما ذكر الا ان هذا لا ينافي 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 ، لا يقال : على فرض ان يكون احترام مال المسلم  
 من فروع سلطنته وعدم كونه قاعدة مستقلة الا ان قاعدة السلطنة سر كبة من امر  
 وجودي وهو كون المالك مسلطاً على التصرف في ماله بما يشاء وامر سلبي وهو  
 سلطنته على منع غيره عن التصرف في ماله والضرر انما يرد على الانصارى من تصرف  
 سمرة في ماله بما يشاء لامن منع الانصارى عن قلع عذقه فلا وجه لسقوط احترام ماله  
 رأساً لانا نقول : جهة السلطنة وان انحلت الى جزئين ايجابي وسلبي الا ان هذا  
 تحليل عقلي لانها سر كبة من حكمين فلامعنى لان يكون قاعدة لاضرر حاكمة  
 على احد جزئي السلطنة دون الآخر ، نعم الجزء الاخير من علة الضرر ابتداءً أو  
 بلا واسطة هو الدخول بلا استئذان الا انه حيث يكون متفرعاً على ابقاء نخلته في  
 البستان فالضرر ينتهي وينشاء بالآخرة من علة العلل فينفى حق الابقاء ، وبالجملة  
 ان سمرة لم يكن مالكا للخلعة 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  
 لا يقال فعلى هذا لزمان يرتفع الصحة واللزوم في العقد الغبني مع انه ليس كذلك  
 لانا نقول : فرق بين المقام ومسئلة الصحة واللزوم فان الصحة وان كانت متقدمة  
 في الرتبة على اللزوم الا ان كل واحد منهما حكم مستقل ملاكا ودابلا ولا ربط لاحدهما  
 بالآخر ولا علية بينهما واما المقام فان جواز الدخول بلا استئذان مع كونه مترتباً

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

منها : ان استظهار كون القاعدة علة لوجوب الاستئذان للامر بالقلع ، مخالف لموثقة زرارة ، واليك لفظ الرواية « فارسد اليه رسول الله ﷺ وخبره بقول الانصارى وما شكوا قال : اذا ردت الدخول فاستأذن فأبى فلما ابى ساومه حتى بلغ به من الثمن ماشاء الله فأبى ان يبيع فقال لك بهاذق يمدلك فى الجنة فأبى ان يقبل فقال رسول الله ﷺ للانصارى اذهب فاقلمها وارم بها اليه فانه لا ضرر ولا ضرار » وظاهر الرواية يعطى كونه علة للامر بالقلع فقط ، اذ كيف يمكن ارجاعه الى الامر بالاستئذان مع هذا الفصل الطويل على ان امره ﷺ سمره بالاستئذان انما وقع حين مشافهته اياه ثم انه ﷺ اعرض عنه ، وتوجه الى الانصارى وامره بالقلع معقبا امره بقوله : فانه لا ضرر ، فكيف يمكن ان قوله لا ضرر ؛ علة لوجوب الاستئذان مع انه لم يقله الا بعد التولى عنه ، والاعراض عن مشافهته .

منها : ان ما ذكره : « ان سمره لما اصصر على الاضرار فاسقط ﷺ احترام مالهم لاجل اصرارهم على الاضرار » مالم يقيم عليه البرهان ، وهذه هى القواعد الشرعية والعقلية هل تجد فيها ما يدل على ان الاضرار على الاضرار بالغير ؛ يوجب سقوط احترام مال المضرر 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 لا ضرر ولا ضرار ، حسب ما اختاره القوم في مفاده ، نعم على ما اخترناه من المعنى ، فالتعليل صحيح جيداً 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 من غير من التصرف فى ماله ؛ اذ اقسام احدى القاعدتين فى الاخرى ، مع كونهما قاعدتين مستقلتين عند العقلاء والشرعية دليلان لا ملاك ، لا وجه 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 مسيطون على اموالهم، واما قاعدة الاحترام فهي عبارة عن كون المال واقعا في حريم المالك، بحيث لا يجوز 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 واماوالم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في شهر كم 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 ابي بصير عن ابي جعفر (ع) ومنه التوقيع المروي عن صاحب الزمان عجل الله تعالى فرجه لا يحل لاحدا ان يتصرف في مال غيره بغير اذنه، الى غير ذلك.

#### فاتضح اختلاف القاعدتين في المالك والدليل

منها: ان جعل قاعدة السلطنة مر كبة من امر وجودي هو كون المالك مسلطا على التصرف في ماله، وامر سلبي 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، لا في نفس القاعدة اضع اليه، ان السلطنة على دفع الغير ليس امرأ سلبيا ولو كان متعلقها - منع غير و دفعه - سلبيا مع ان متعلقها ايضا ليس امرأ سلبيا كما هو واضح

منها: لو سلمنا ان القاعدة مر كبة من امر وجودي وهو كون المالك مسلطا على التصرف في ماله كيف يشاء و امر سلبي وهو سلطنته على منع غيره لكن دخول سمرة في منزل الانصارى فجأة بلا استئذان ليس من انحاء سلطنته على التصرف في هدفه 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 - بعد الغض عما ذكر - ان سلطنة سمرة على ماله يستلزم سلطنته على جواز

الدخول الى بيت الانصارى والعبور منه الى عذقه ، ولما كان الدخول بلا استئذان ضرراً على الانصارى يرتفع به سلطته على الدخول بلا استئذان واما سلطته على الدخول مع الاستئذان وعلى سائر انحاء التصرف فى ماله ، وحرمة ماله ، فلم يدل دليل على ارتفاعها ، بل هى باقية تحت ادلة لسلطنة والاحترام من دون دليل رافع .

### التنبية 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 استلذمت الضرر والخرج على الغير ، و اوقعه في المشقة والمضيقة ، غير جائزة ولا نافذة وقد تمسك بها نفس سمرق في رده لزوم الاستئذان فقال : « استأذن في طريقى الى عذقى » وهو ( ص ) بما انه سلطان الامة وزعيمها وسائس المجتمع وقائدها الاكبر ، وبما ان حكمه على الاولين حكمه على الآخرين منع الامة جمعاء عن الضرر والاضرار ، و ايقاع المؤمن في الضرر والمكروه ، نظير ايقاع «سمرق» اخاء الانصارى فيه بدخوله فجأة و اشرافه على اهله مما كان هو يكرهه ، و ان السلطنة محدودة بحد لا يجىء منه الضرر الى المؤمن و امارفح اللزوم في المعاملة الضرورية كالغبن ، او رفع وجوب الوضوء الضرورى وما ضاهاها 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 لا يلزم من انكار جريان القاعدة فيه ، عدم الدليل على الخيار ، فان وجود الخيار في هذه الموارد عقلائى بما هو خيار الغبن ، و اى دليل اوضح من بنائهم الذى لم يردده الشارع و جرى على دينهم فى احكام المعاملة غالباً ، 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 أيضاً لأن المالك للرجوع عندهم في صورة الغبن بما انه مغبون ، وفي العيب بما ان المبيع معيب .

نعم بناء العقلاء على حل العقد اذا كان المبيع معيباً ، 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 دليلاً في خيار الغبن ؛ كما اعترف عليه الشيخ الاعظم ، وشيخنا العلامة اعلى الله مقامهما ، و نقل عن العلامة .

والحاصل ان استدلال الاعلام بالقاعدة على الخيار ، لا يدل على انحصار دليل الخيار عليها ؛ فهذا ابن زهرة يمكن ان يستظهر منه عدم اعتماده على القاعدة في اثبات الخيار حيث قال ويحتج على المخالف بقوله عنه لا ضرر ولا ضرار (فتأمل) و يظهر من صاحب الجواهر انه اعتمد في خيار الغبن على الاجماع الذي ادهاه لا على القاعدة ؛ و«بالجملة» استدلال من استدل من الاعاظم من زمن الشيخ الى اعصارنا لا يدل على الانحصار ، وانه لولاه لمامكن اثبات الخيار ؛ ولو سلم فالتالي لا يعطى ظهوراً للرواية فان الظهور العرفي انما يقتض من مجاريه ، وليس من طريقه ، بقاء عدة من المسائل بلا دليل اذ هو لا يعطى الظهور ولا يوجب ان نحكم بخلاف ظاهر الحديث ، الا ان يقال ان الاستدلال انما هو بفهم المشهور ، لا غير ولكنه ايضا غير سديد .

### التنبيه الثالث

ان الممنوع انما هو الاضرار على الناس تسببياً او مباشرة ، واما رفع الضرر او دفعه عنهم ، فالحديث اجنبى عنهما وهو من الوضوح بمثابة ، وعليه فلو توجه السيل الى دار الغير ، فلا يجب عليه دفعه ولا توجيهه الى داره ، لرفع الضرر عن حاره ، 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 انما هو الاضرار على انحاءه تسبيبا او مباشرة ، واما حديث الرفع والرفع عن الغير ، فهو خارج عن مفاده .

بقي الكلام في 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 استكرهوا احاكم على الرواية او على وجوب اتباع الرسول واولى الامر، اعنى قوله تعالى : اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم وغيره، ويقال 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 في نظر العرف انما هو المكروه ؛ لا المكروه ، (بالفتح) نعم: القول بحكومة حديث الرفع على ادلة الأحكام على اطلاقها غير صحيح؛ وقد نبهنا عليه في الرسالة التي عملناها في التقية ولا يمكن 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 في الضلالة ؛ او امره على المعاصى الموبقة المهلكة ؛ ولاظن التزامهم بحكومة الحديث على ما دل على حرمة تلك الافعال، وان اوعده المكروه بما لو او عدبه في طلاق امرئته ، او عتق عبده لتحقيق الاكراه وصار الطلاق والعتق باطلين كما لو اوعده بالشتم والضرب ؛ ونهب مال يسير ، فان الاعداد بها يدخل الطلاق والعتاق لاجله تحت حديث الرفع ؛ ويحكم الطلاق وعديله ؛ بالبطلان الا ان ذلك الاعداد لا يمكن ان يكون ملاكا للالتيان بالمحارم الموبقة ، والعزائم المذكورة، بل لا يجوز في بعض الصور وان اوعده بالقتل وان ورد التقية في كل شيء الا الدماء. وبذلك يتضح ؛ انه لو امره الوالى ، بهدم بيوت الناس وضر بهم ، وسبى نساءهم ونهب اموالهم ، واوعده بما يتحقق معه اول مرتبة من الاكراه ، من الشتم ونحوه ، لا يجوز له ذلك وان اطلاق قوله : كل ما اظطر اليه ابن آدم فقد احله الله منصرف عنه ، وعلى ذلك فالاولى التفصيل بين الوضع والتكليف وان حديث الرفع حاكم على الاحكام الوضعية في عامة مراتب الاكراه ، واما التكليفية ، فالحق التفصيل



بين مهماتها وغيرها .

### التبیه 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 وكهف كان فالاولى بيان الصور المتصورة وبيان ماهو الضابط فيها فنقول ههنا صور .

لاولى : اذا دار الامر بين الضررين ولزم من تصرفه في ملكه الضرر على الغير من 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 لا يلازم شيئاً من الضرر والحرج وفقدان المنفعة فيكون تصرفه لغواً لا يصلح الحرج والضرر على الجار السادسة : اذا دار الامر بين الحرجين فلو تصرف وقع الجار في الحرج ولو تركه ، وقع نفسه فيها .

بناء على ما ذكرناه يمكن القول بجواز التصرف فيما لو استلزم ترك التصرف وقوع المالك في الضرر والحرج ، لانصراف النهي عن الاضرار بالغير عن هذه الصورة لان حرمة الاضرار بالغير ، غير تحمل الضرر والمشقة ههنا فمما هو الحرام هو الاول دون الثاني فلا يجب عليه تحملهما الدفع 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 لا يخفى ، ويلحق بهما اذا استلزم ترك التصرف ، فقدان منفعة خطيرة ، اذ اي حرج اوضح من حبس المالك عن الانتفاع بماله مدة لا يستهان بها ، واما غير هذه الصور ، فلا يجوز له التصرف لانه بعد اضراراً حقيقة بلا وجه - هذا - 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 في غير هذه الصور فمقتضى الامتنان ، عدم الجواز كما لو حفر بالوعدة 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 ممتارض فيه الحرجان ؛ واما اذا كان احدهما حرجيا والآخر ضروريا فيمكن القول بتعارضهما وتساقطهما و الرجوع الى ماسبق في الصورتين السابقتين اللهم الا ان يقال بحكومة قاعدة لاضرر على الاخرى فيختلف صور المسئلة ففي تعارض الضررين والحرجين فالمرجع قاعدة السلطنة ، او الاصول الموجودة و فيما اذا كان احدهما حرجيا والآخر ضروريا ، يقدم ما فيه الحرج على ما فيه الضرر لو قلنا بالحكومة والافيرجع الى قاعدة السلطنة او الاصول .

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

و في الدعويين ما لا 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 يلي : اذا كان تصرف المالك في ملكه بحفر البئر ضروريا بالنسبة الى الغير ، فجواز حفره مرتفع بحكم القاعدة و اذا كان رفع هذا الجواز ضروريا بالنسبة اليه ، فهذا الضرر الناشئ من رفع السلطنة و رفع الجواز منفي بحكم نفي الضرر فيتعارض دليل الضرر في 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 ولا ضرار  
 و ان كان انشاءً لنفى الاحكام الضرورية على مباني القوم ، حسب القضية  
 الحقيقية، غير ان الدليل الواحد ، لا يمكن ان يتكفل بجعل واحد ما ذكر ، بان  
 يكون معدماً لنفسه ؛ او مصداقاً من مصاديقه الذي 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 . ووجه  
 الفرق . 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 تعرضاً في الاصول وقررها بما يدفع عنها الاشكال  
 نعم لولزم في مورد نفى «لا تنقض» نفسه بان يتكفل انشاء عدم نقض اليقين بالشك  
 اعدام عدم النقض فهو ايضا محال ، ومانحن فيه من هذا القبيل ، و التمسك بسذيل  
 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  
 متكررة غير تام عندنا ؛ وقد اوضحنا معنى الانحلال في محله ، و قلنا : انه ليس في  
 البين الانشاء واحد غير انه حجة على الناس في عامة الموارد .

وربما يقال : في تقرير تعارض الضررين ، ان جواز التصرف منفي بلا ضرر ومنع  
 التصرف الناش من لا ضرر ايضا منفي بلا ضرر في تعارضهما .

وفيه : ان شأن الحديث هو رفع الحكم اعني جواز التصرف ، لاثبات الحكم  
 اعني المنع من التصرف الذي هو حكم وجودي ، و رفع الحكم ليس حكماً شرعياً  
 حتي ينفي بلا ضرر .

ثم ان بعض اهاظم العصر اجاب عن تعارض الضررين بان الحكم الناش

من قبل لاضرر لا يمكن ان ينفي بلاضرر؛ لان المحكوم لا بد ان يكون في الرتبة المتأخرة من الحاكم حتى يكون شارحاً وناظراً اليه (١) والمفروض ان هذا الضرر الحادث متأخر عن لاضرر فكيف يكون حاكماً على الامر المتأخر «انتهى» .

وفيه : ان ذلك مبنى على ما اختاره في باب الحكومة و سيوافيك في محله انه لا يشترط في 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 ؛ والشارع 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 لاجرح على لاضرر فمما لا اصل له بناءً على مسلك القوم ، اما اذا قلنا : بان دليل رفع الحرج ، هو قوله (ص) : لاضرر ؛ على ما عرفت من تحقيقه ، وانه بمعنى الحرج والكلفة والمشقة فواضح واما اذا كان دليله قوله تعالى : جاهدوا في الله حق جهاده هو اجتبيكم وما جعل عليكم في الدين من حرج ملة ابيكم ابراهيم هو سماكم المسلمين من قبل الحج ٧٨ : فمثل ما تقدم ، فان لسان الدليلين واحد وكلاهما انشاء لنفي الاحكام الضررية والحرجية على ما ذهب اليه القوم في معنى القاعدة ، (وعليه) فحكومة احدهما على الاخر بعد اشتراكهما في اللسان والمرمى بلاوجه ولو قيل : ان لسان لاضرر نفى تحققه ولسان لاجرح بمقتضى الآية نفى الجعل وبما ان الجعل مقدم على التحقق يكون نفيه حاكماً على نفيه يقال : ان باب الحكومة لا بد وان يكون عقلائيها بحيث اذا عرّض الدليلان على العرف يقدم احدهما تحكيماً بلانظر الى النسبة بينهما وما ذكر ليس تقديماً عقلائياً عرفياً كما لا يخفى

(١) ودونك نقل عبارته الموجودة في تقريراته المذكورة ص ٢٢٥ : فقال : فاذا نشأ ضرر من حكومة لاضرر فلا يمكن ان يكون ناظراً الى هذا الضرر لان المحكوم لا بد ان يكون متقدماً !! في الرتبة على الحاكم حتى يكون شارحاً وناظراً اليه وان هذا الضرر الحادث متأخر في الرتبة عن قاعدة لاضرر ولعل بين التعبيرين فرقاً . المؤلف .



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



رسالة في  
الاجتهاد والتقليد  
تقريراً للبحث

سيدنا الامتاز الاكبر زعيم العوزة العلمية

الحاج آقا روح الله الخميني

دام ظله الوراق

---

لمؤلفه :

الحاج ميرزا جعفر السبحاني

---



# بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله باري النفوس ومفيض النعم، والصلوة على نبيه وآله خيرة الامم؛  
وعلي الدعاء الى طريقته الحققة وشريعته المتقنة وسلم تسليمًا.

اما بعد : فان هذه درر و فرائد و غرر و فوائد ، التقطتها من بحث سيدنا  
العلامة الاستاذ الاكبر آية الله العظمي : الحاج آغا روح الله النخميني 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 بحمد الله رسالة تامة كافلة لبيان ماهو الاعم من المسائل .

قال دام ظله: ان دين الاسلام من اثبت الطرق دعائه و اوضح المذاهب شوارعه،  
عز زجامة البشر - في احوج اوقاتها الى مصلح يهديها بعلمه الجم الى طريق الصلاح  
و يضمن لهن نتائج النجاح - بوضع قوانين كلية ، و دستورات واضحة ، يحصل بها حياتها  
و تكفل سعادتها الفردي والاجتماعي .

ثم ان من اهم ما يحتاج اليه البشر في حفظ نوااميسه و نفوسه واجتماع شتات  
اموره و متفرقاته ، هو جعل قائد بينهم يجب على الكل اطاعة قوله ، و تبعية فعله ،  
وهو الذي يعبر عنه في لسان الشرع و المتشعبة - بالحاكم و السائس - فللمحرص  
على هذا النظام البشري و الترتيب المدني اصدت حكومة الشرع العالية ، قانون  
الحكومة ، فعينت لامهات المناطق حكاماً كباراً يضمون سياسة المنطقة في داخلها  
و خارجها و يحفظون توازن الجمعية في كافة حر كاتها ، حفظاً لها عن التلف و الاندحار ،  
و سفك الدماء ، و قتل النفوس و تطرق اللصوص اليها من داخل و خارج 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 - بالقاضى ، و كل من هذين الامرين راجع الى كيفية معاشهم في ادوار حيوتهم؛ ليخرجوا عن الوحشية الى المدنية ، حتى يتم نظامهم باحسن صورة وادق معانيه .

وهي هنا مقام ثالث وراهم ما تقدم اعنى به مقام الافتاء فان الاحكام الشرعية بابوابه الاربعة من عبادات ومعاملات و ايقاعات وسياسات لما كان امر أنظرياً محتاجاً الى التعلم و التعليم؛ ولا يمكن لكل واحد منا عرفانها عن مأخذها العلمية ومدار كها 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 - بالمفتى - ليكون مرجعاً لاخذ الاحكام، ولما لم يكن كل فرد لائقاً لشغال هذه المناصب الخطيرة، والمقامات المهمة ، حدد الشارع هذا المقام بحدود و قيود ، بحث عنها الاساطين في كتبهم؛ ولا يناسب البحث عن عامتها وضع الرسالة الابحث عن شرطية الاجتهاد لمن يتكفل هذه المناصب واما بيان سائرهما من عدالة وحرية ورجولية فمو كولة 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 وعقلاً .

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

اما الجهة الاولى : فالموضوع لوجوب العمل برأيه وحرمة الرجوع الى



الغير؛ هو من كان ذاقوة 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 المزاوله قوة الاجتهاد، ونال المرتبة القدسية، وان لم يستنبط فرعاً واحداً ولم يرجع الى مسئلة واحدة بحيث يصدق في حقه فعلا انه جاهل بالاحكام، يحرم عليه تقليد الغير؛ فيجب عليه استفرغ الوسع والبال لتحصيل الحكم الشرعي لان الدليل على جواز رجوع الجاهل الى الغير، ليس الابناء العقلاء، وما ورد في الكتاب والسنة من التحريض الى الرجوع ليس الارشاداً الى الفطرة المرتكزة وهو دليل لبي لا اطلاق له حتمي يتمسك باطلاقه، خصوصاً اذا علم ان مؤدي الامارات والاصول عنده قد يكون مخالفاً لرأي من يريد ان يرجع اليه بحيث لو استفرغ الوسع لوقف على خطأه في الاجتهاد، فلا يعذره العقلاء لورجوعه وبان خطأه والحال هذه.

وان شئت قلت: ان المتيقن او ما هو الظاهر من بناء العقلاء هو الجاهل الذي لا يتمكن فعلاً من تحصيل الاحكام الواقعية من طرفه المألوفة، فعليه ان يرجع الى المتمكن واما القادر على تحصيلها من طرفها، بحيث لا حاجز بينه وبينها، الامر اجماع الامارات والاصول، 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 مأمور من العتاب والعقاب، اصاب او اخطأ، لكونه خبيراً فيما باشره، والخبير قد يصيب وقد لا يصيب، واما 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 وغيرهم على خلاف ذلك، وربما يدفعون كلفة التدبر والتشخيص في امر الى ذمة الغير، مع كون الدافع قادراً على القيام به بنفسه قلت: قياس التكليف الالهي بما جرت السيرة عليه بين الصنائع من 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 او غير ذلك ، مما لا مسأغ لها في الاحكام الشرعية ، ومع هذا كله ، يمكن تقريب جواز رجوعه الى الغير ، بما يلي : ان ملاك رجوع الجاهل الي الغير ، ليس الالغاء احتمال الخطاء والخلاف في نظر الغير ، لكونه غالب الموافقة وكثير الاصابة ، كما ان ذلك هو الملاك في العمل بالامارات وامثالها ، وهذا الملاك بعينه موجود ، في الجاهل القادر على الاستنباط ، فعليه ان يدفع كلفة الاجتهاد عن نفسه نعم لو استفرغ الوسع ، وصار مؤدى نظره مخالفاً لمارآه غيره لا يجوز 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 تصدى لاستفراغ الوسع ؛ لوقف على خطايا كثيرة في انظار من يريد الرجوع اليه ، ومعها كيف يجوز له الرجوع ، ومن المحتمل ان يكون للعجز دخالة في جواز الرجوع ، واما سيرة المتشعبة فالمتيقن منها غير ذلك ، هذا وللمقال صلة فانظر .

اما الجهة الثانية اعنى ماهو الموضوع لجواز العمل برأيه ، فيجوز لمن استفراغ الوسع في تحصيل الاحكام الشرعية من طرقتها المألوفة لدى اصحاب الفن ، او بذل جهده في تحصيل ما هو العذر بينه وبين ربه ان يعمل برأيه ويستغنى بذلك عن الرجوع الي الغير . غير ان ذلك يتوقف على مقدمات ومبادئ كثيرة نشير الي اكثرها .

١- الوقوف على القواعد العربية ومعرفة مفرداتها ، على حديتوقف عليه فهم الكتاب والسنة ؛ ولا يحصل ذلك الا بمزاولتها وممارستها على نحو يقف على قواعدها ومفرداتها ، والكنيات والاستعارات التي تختص بالكتاب والسنة ، وسائر الخصوصيات التي لامناس للفقهاء عنها .

٢- تمييز المعاني العرفية الدارجة بين الناس على اختلافهم ؛ من المعاني العقلية الدقيقة ، التي لا يقف عليها الا ثلة قليلة فان الكتاب والسنة وردا في مستوى الافهام المعمولة والمعاني الدارجة بين عامة الطبقات ، لا اقول 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 لا يقف على مغزاهما الا من صرف اعماراً في ذلك المضمار بل اقول انما ورد فيهما للاجل بيان الاحكام الشرعية ، والسو ظائف العملية ، ورد في موقف الافهام الراجحة ، 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 ، والمطالب السوقية ، فقد وقفنا على اخطاء كثيرة من الاعاظم صدرت من تلك الناحية .

٣- معرفة الاشكال الاربعة ، وشرائط انتاجها ، وتمييز عقيمتها عن منتجها ، ويدخل في ذلك معرفة العكس المستوي ، وعكس النقيض مما يتوقف عليه الاستنباط في بعض المقامات وغيرها من المباحث الراجحة منه في غالب المحاورات ، نعم لا يجب الوقوف على تفاصيل الشرطيات والاقتراحيات ، و اشباهها مما لاوقوف لتحصيل الحكم الشرعي عليه (١) .

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

(١) الظاهر ان الاستدلال الفقهي لا يتوقف 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 فعلا 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 ولا اثر من هذه المسائل المدونة ، سخيف جداً ، للفرق الواضح بين اعصارهم و اعصارنا ، على ان بعض ماعدونه من المسائل كان منقحاً 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 ما يتوقف عليه رضى الاستنباط ، اذ لو لم يثبت عندها حجية قول الثقة او صحة العمل بالظواهر ، ولم نعلم الوظيفة عند فقدان الدليل ، او كيفية الجمع ، فلا يمكن لنا الاعتماد على قول الثقة او الظواهر عند الاستنباط ونصير متحيراً عند فقدان الدليل ، او تعارضه فلا بد للفقيه تنقيح هذه المسائل ، وما يقع في موقفها من البحث في عموم الالفاظ او خصوصها ، مطلقها ومقيدها ، وما يشبهها من البحث في مفاد الاوامر والنواهي كل ذلك على نحو الاجتهاد ، على حسب ما يسوقه 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 العقلانية ، 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 او النقيضين الذي اجمع العقلاء حتى الاخبارى على امتناعه .

واما تدوينها في كتاب مستقل ، فليس من البدع المعرمة والمحدثات المذمومة ، اذ كل علم اذا كثر البحث حوله ، تشعب فنونه ، وصار لا ثقلاً ان يدون في كتاب مستقل وماتمسك به الاخبارى في الاستغناء عنه من ان الروايات المأثورة مقطوعة الصدور ، مما لا يسمن ولا يغنى من جوع فانه على فرض صحته لا يثبت مارامه ، ولا يوجب الغناء عن كثير من مسائل اصول الفقه ، وبالجملة فدعوى الغناء مجازفة .

نعم: لا بد من الاكتفاء على المباحث التي تعد مقدمة واقعية على الاستنباط بحيث لولاها لاختل نظامه ، وانقسم عقده ، واما مالا دخالة لها في تحصيله ، فلا اشتغال به ضياع للعمر ، وانحراف عن الهدف ، ولولا خوف الاطالة لعددت عليك



مسائل بحث عنها الاصوليون من قديم و حديث ، بحثاً ضافاً ، مع انه لا يتوقف عليه الاستنباط في واحدة من المسائل ، فطالب السعادة الربانية ، لامناص له عن ان يرجع الى مسائلها ، على نحو الطريقة والمقدمية ، فلا يخوض في مسألة الاولها دخالة في فروعه واستنباطه ، ولا ينظر اليه على انه علم برأسه ، وان الوقوف على مسائلها ، خطيرها و حقيرها ودقيقها ، كمال نفساني ، يطلب لانفسها ، او ان 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 لظعنهم ، 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 عليهم بانهم لم يتجاوزوا هن الكتاب والسنة قدر انملة ، واما الاستدلال على بعض الفروع ببعض الطرق التي لا يرضى بها الا العامة ، فلاجل مصالح لا يكاد يخفى على القارى عرفانها ، فان نحكمهم المسئلة من الطرق التي يرضى بها الخصم ، من فنون البحث والجدل ، وهذا يستلزم جواز الطعن على رؤساء المذهب وعمد الدين .

٥ - 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 حجبية الرواية ، عمل الفقهاء بها ، فماعمل به المشهور نعمل به وان كان ضعيفاً ، وما عرض عنه لانعمل وان بلغ من الصحة بمكان ، ضعيف جداً فان مورد الاستنباط ربما يشتمل على صنفين من الروايات ، وقد عمل بهما عدة من الاعلام ، فلا مناص في ترجيح واحد من الصنفين من الرجوع الى احوال رواتهما ، على انه ربما لا يحرز الاعراض ، ولا العمل فلا وجه لرفع اليد عن اطلاق ما دل على حجبية

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

٦ - معرفة الكتاب والسنة ، وهى اهم المقدمات ، وعليها يدور ربح الاستنباط في عامة الاعصار ، فلا منتدح عن الفحص عن مفرداتهما ، لغة و عرفاً ، 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 محابورتهم مع الناس ، وطريق استدلالهم على الاحكام ، فيحصل بالانس . ملكة يقتدر بها على فهم مقاصدهم ولا يحصل ذلك الا بالتدبر و التدقيق في الروايات على نحو لا يخرج عن مستوى الافهام العرفية .

والى ذلك اشار الامام الصادق عليه السلام فيما رواه الصدوق في معاني اخباره ، عن داود بن فرقد سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول : انتم افقه الناس اذا عرفتم معاني كلامنا ، ان الكلمة لتصرف على وجوه فلو شاء انسان لصرف كلامه كيف شاء و لا يكذب ، وروى ايضاً في عيوننا - اسناده 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 متشابهها كمتشابه القرآن فردوا متشابهها الى محكمها ولا تتبعوا متشابهها دون محكمها فتضلوا .

٧ - 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 .

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



بها فتاوى من تأخر عنهم، فإن أكثر الأصول المصححة كانت موجودة عندهم وقد كان دأبهم الافتاء بمتون الروايات من دون تغيير، فلا غنى للفقهاء عن مراجعة مادونه الصدوقان والشيخان، خصوصاً شيخنا الطوسي، شيخ الطائفة الحقة، حتى يقف على المشهور والناذر .  
٩- معرفة فتاوى العامة الدارجة في اعصار الأئمة فإن معرفة الموافق لهم، وتمييزه عن مخالفيها، يتوقف على الخبرة في هذا المجال .

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

اما الجهة الثالثة : فمأهر 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

وقد ادرجنا البحث عن منصب الحكومة ، و تحديد من يتصدها في هذا المقام ، لاشتراكهما فيما هو الاصل الاولي في المقام ، و في الادلة التي وردت لجعل منصبى القضاء والحكومة ، للفقهاء العادل ، فلاجل ذلك صار المقامان مقاماً واحداً .

فنقول : لما كان منصب القضاء وكذا عديله اعنى منصب الحكومة ، امرأ مجموعاً فلا ينفذ قضاء القاضى فيما رفع اليه امر قضاؤه وفصله ؛ كما لا ينفذ حكم الحاكم فيما يدور عليه رضى الحياة المدنى ، الا اذا اعطى لهما هذان المنصبان ممن بيده جعل والوضع وصارا مصدرأ لتصديهما ، من عند من له شأن النصب والرفع - فلاجل ذلك - لامناس هن اتباع الادلة سعة وضيقتاً في موضوعهما .

ما هو الاصل الاولى : الاصل الاولى في المقام هو عدم نفوذ حكم احد في المقام في حق آخر ، قضاءً كان او غير . والمراد من النفوذ ، عدم جواز

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

١- النبى اولى بالمؤمنين من انفسهم .

٢- يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم فان تنازعتم فى شىء فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير واحسن تأويلاً ( 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 فى انفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً ( النساء - ٦٥ ) .

فان المراد من الاطاعة فى الآية ليس الاقتفاء به فيما يبلغه من الاحكام والوظائف فانه صلى الله عليه وسلم ليس له امر ولانهى فى هاتيك الموارد، بل المراد اتباع قوله فيما له فيه امر ونهى، حتى يكون الاقتفاء به طاعة، والتخلف عنه معصية، ولاجل ذلك يجب حمل الآية على ما يكون الامر والنهى من عند نفسه لا من عند الله، وان كان الجميع منتهياً اليه تعالى، لكونه هو الذى اعطى له منصب القضاء والحكومه، فاعطى له حق الامر والنهى .

ثم الائمة من بعده، خلفائه واوصيائه، حكمه وقضاته على العباد وكم وكم



من الروايات المتواترة الدالة على ذلك ، بما لا يحتاج الى ايرادها .  
انما الكلام في تحديد من نصب لاحدهذين المنصبين ، او كليهما في زمن الغيبة  
بعد قضاء الاصل المتقدم على عدم نفوذ حكم احدي 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 مقتضاها .

فنقول : قبل الخوض في مفاد الروايات الواردة في المقام لا بد من التنبيه على امر  
وهو اننا نعلم بالضرورة ان دين الاسلام ، اكمل الاديان واتمها ، وآخرها وخاتمها ،  
وان رسول الله جاء بهامة ما يحتاج اليه البشر في معاشه ومعاده الى يوم القيمة ، وقد  
صرح هو بنفسه في خطبة حجة الوداع وتطافر الروايات منه عليه السلام على انه كل امر  
خطير اودقيق ، الاوقديينه واوضحه حتى ارش الخدش ، ومما 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 ، فلولم يعين (ص) تكليف الامة بعد حياته او في زمن غيبته اوصيائه ، لعاد ذلك  
نقصاً في شريعته المقدسة ، وصار ناقصاً ، 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  
الهيوى فيضلك عن سبيل الله ص - ٢٦ . دلت بحكم «الفاء» على ان الحكم بالحق من شئون  
الخلافة ، فهو بما انه خليفة من الله جازله الحكم بالحق . ومن الروايات قول الصادق  
( ع ) في صحبحة 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) للشريع  
يا شريح قد جلست مجلساً لا يجلسه الا نبي او وصي نبي او شقي (الوسائل - كتاب القضاء ب ٣/٢)  
الى غير ذلك - منه دام ظله .

فلاجل هذا وذاك تحكّم الضرورة بانه عليه السلام اوضح امر الحكومة والقضاء وعين حدودهما ، و بين من يشغلها ، بعد حياته وفي زمن غيبته اوصيائه ، ولم يترك الامة سدى خصوصاً مع اخباره عن تطاول الغيبة ، وانقطاع يد الامة عن اوليائه ، مع تحريمه الرجوع الى قضاء الجور ، وقضاة الطاغوت ، وان المأخوذ بحكمهم سحت و ان كان الحق ثابتاً ، فهو عليه السلام تكميلاً لنبوته ، وتتميماً لشريعته عين تكليف الامة في زمن الغيبة او امر باوصيائه ان يوضحوا لهم الطريق في هذا الباب حتى يندفع النقيصة ويتم الشريعة .

وما يقال : ان وجوده لطف وغميته منافع لا يجب تعيين السائس علينا لتقصيرنا في غيبته لا يخلو عن خفاء فان وجوده وان كان لطفاً ، الا غيبته لمصالح ربنا عرف 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 وفقت 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 ، اضافة الى ذلك ماورد 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 عليه السلام وامناء الرسل ، وحصون الاسلام ، وخير خلق الله بعد الائمة اذا صلحوا ، وانهم كانبيا بني اسرائيل ، وانهم كفيل ايتام اهل البيت وان مجارى 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 قابلاً للنقض والابرام في سنده ودلالته ، الا ان مجموعها يعطي ان المتيقن من تلك الوراثة 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 ممتنها ؛



سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن رجلين من اصحابنا يكون بينهما منازعة في دين او ميراث فتحاكما الى السلطان او الى القضاة ، ايحل ذلك قال عليه السلام من تحاكم اليهم في حق او باطل فانما تحاكم الى الطاغوت وما يحكم له فانما يأخذه سحتا وان كان حقه ثابتاً ، لانه اخذ بحكم الطاغوت . الى ان قال - قلت : كيف يصنعان قال ينظران الى من كان منكم ممن قدروى حديثنا ونظر في حلالنا وحرماننا ، وعرف احكامنا فليرضوا به حكماً فاني جعلته عليكم حاكماً و من رده فانما يحكم الله استخف ، وعلينا قد ردوا الراد علينا كالراد على الله وهو على حد الشرك بالله قلت : فان كان كل رجل يختار رجلاً من اصحابنا فرضيا ان يكونا ناظرين في حقهما فاختلغا فيما احكما و كلاهما اختلفا في حديثكم ، قال : الحكم ما حكم به اعدلهما وافقهما و اصدقهما في الحديث و اورعهما ولا يلتفت الى ما يحكم به الآخر - الخ . . .

دلت على ان المنسوب للقضاء والحكومة يجب ان يكون امامياً مقتدياً بائمة الشيعة ، آخذاً عنهم احكامهم ، معرضاً عن غيرهم ، قائلابا امامتهم . دون امامة غيرهم فالمخالف لا ينفذ حكمه وان كان حاكماً بحكمهم عليهم السلام كما انه يجب ان يكون فقيهاً مجتهداً فيما تقضى وتبرم وتنقض ، لان قوله عليه السلام « روى حديثنا ، و نظر في حلالنا و حرماننا ، وعرف احكامنا » لا يصدق على غير الفقيه في هذه الاعصار ، لان غيره ليس ناظراً في حلالهم و لا حرمانهم ، ولا عارفاً باحكامهم ، بل ولا راوياً لاحاديثهم فان الراوى في الاجيال الماضية كان مفتياً ، 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 ولا يكفى رواية حديث او حديثين او احاديث قليلة طيلة عمره فالعامى ، 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 ثلثة مخصوصة من الشيعة ؛ ما برحوا يزاولون برواية الحديث ، والنظر في حلالهم و حرمانهم ، ومعرفة احكامهم ، وهى ليس الالفقهاء في هذه الاعصار .

## ويمكن تقريب دلائلها بوجوده اخر

منها: قوله (ع) نظري حلالنا وحرامنا .. فان اضافة الحلال والحرام والاحكام الى انفسهم ، مع انه ليس لهم حلال ولا حرام ولا احكام ، اذ المشرع هو الله سبحانه ، والنبي والائمة من بعده محال احكامه وحملتها ، للاشعار على ان المنسوب لا بد ان ينظر الى الفتاوى الصادرة والاختبار المروية عنهم (ع) وليس هذا الاثنان الفقيه ، والعامي ، اذ هو غير ناظر الا الى فتوى الفقيه ، ومن يجب ان يرجع اليه في حلال الشرع وحرامه (١) .

منها: التعبير «نظر» ، بعد ما قال روي . فانه دال على ان متعلقه يحتاج الى التدقيق والتفكير الذي 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 اذا اشتبه الشيء بين امور يشابهها من جهة اوجهات ، فاذا عرفه بخصوصياته وميزه عما يشابهها ، يقال عرف ذلك ، فالمقصود من هذا التعبير ، هو ان المنسوب للحكومة والقضاء لا بد ان يعرف الحكم الواقعي عن غيره ، ويميز الحكم الصادر لاجل التقية او غيرها من الصادر لبيان الحكم النفس الامرى ، ولو بمعونة ما جعله الامام مقياساً لمعرفة ، من الرجوع الى الكتاب والسنة ، وفتاوى العامة . و عرفان الاحكام بهذا المعنى ، لا يقوم به الا الفقيه لا العامي ولا يتحملها غير من لم يبلغ مرتبة الاجتهاد .

منها: قوله : وكلاهما اختلفا في حديثكم . فان الظاهر هو الاختلاف في مفاد الحديث ومعناه ، لافى نقله ، بان يروي كل واحد غير ما ينقله الآخر ، فلو سلم

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



فالاختلاف الناشئ من هذه الناحية، ربما يكون من اجل تسليم احدى الروايتين ورد الاخرى ، لخلل في سنده او جهة صدوره ، وليس هذا الاثنان الفقيه للعالمي .  
منها : قوله (ع) : في مقام ترجيح احد الحكمين على الآخر ، الحكم ما حكم به اعدلهما وافقهما ، وقوله فيما بعد : ارأيت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة الخ فان ظاهره مفروغية كون القاضى والحاكم فقيها ، و لاشك في عدم صدق الفقاهة او الافقية على العالمي .

ثم انه كما يستفاد من الرواية ، جعل منصب القضاء للفقيه ، كذلك يستفاد جعل منصب الحكومة والولاية عليه ايضاً ، اذ اى 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 ، اذ لا وجه للانصراف ، فالفقيه كما هو 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 لا يصير مخصصاً كما لا يخفى .

اضف الى ذلك . ان قول الراوى في صدر الرواية : فتعا كما الى السلطان او القضاة الخ يدل على اعمية الموارد ، فان للسلطان شأن وللقضاة شأن آخر غالباً فان وظيفة الولاية ، حفظ نظام البلاد ، من تطرق الفساد ، باعمال السياسات الدينية وشأن القضاة رفع التداعى ، و القضاء بالحق القراح ، فهو (ع) نصب الفقيه بمقتضى عمومية الصدر ، للحكومة والقضاة ، واعطى له ما كان للسلطان والقضاة ، و كون الراوى بصدد السؤال عن مسألة قضائية بعده لا يوجب اختصاص الصدر بها كما لا يخفى (١) .

(١) لا يخفى 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 مسألة قضائية لا حكومية فقوله : فتعا كما الى السلطان الخ يفيدان الرجوع اليه لاجل القضاء فلا يدل على ثبوت شأن السلطان ، للفقيه كما لا يخفى - المؤلف .

## في شرطية الاجتهاد المطلق و عدمها

ربما يقال ، باشرط الاجتهاد المطلق في المنصب مستدلا بان الجمع المضاف اعني احكامنا ، يفيد العموم وكذا المصدر المضاف ، وعليه فلا يشغل منصة القضاء والولاية ، الامن يكون مجتهداً مطلقاً ، عارفاً بجميع الاحكام ، ولكنه ضعيف من وجوه :

الاول: ان الجمل المزبورة وان كانت صالحة لافادة العموم في حد نفسه ، الاورودها في مقام المنع عن الرجوع الى احكام 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 بأرائهم 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 ، وقدمر 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 الجمل ، 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 فعلاً ، 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 المعتبره في امور القضاء والحكومة



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

فتلخص انه لا دليل على اعتبار الاجتهاد المطلق في الوالى والقاضى سواء فسر بالملكة والافتدار على استنباط الجميع او المعرفة الفعلية لولم نقل ان الدليل على خلافه ، نعم لامناس من علمه باحكام الحوادث والوقائع؛ والمرافعات التي يتصدى لها كل يوم وشهر .

### حول ما بقى من الروايات

هذا تمام الكلام حول الرواية المتلقاة بالقبول ، و بما انها بصدده التحديد والبيان فلا بد من الاخذ بالقيود التي اعتبرها ، الاما دل العقل و العرف على عدم دخالته ، كما انه لا محيص من تقييد المطلقات بها ودونك بعض ما يمكن الاستدلال به .

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

٢- مارواه الكليني 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 ٢- الحديث ٨ .

تقريب الدلالة : ان مقتضى حذف المتعلق في قوله : العلماء ورثة الانبياء ، كونهم وارثين عنهم في عامة شئونهم ومنها الحكومة والقضاء الاما دل الدليل على كونه من خصا يصهم ( ع ) ، فلا يصح هذا الاخبار على النحو المفيد للعموم ، الا اذا جعل لهم الولاية والقضاء قبل هذا الاخبار . لا يقال : ان تذييل الروايتين بقوله : ولكن ورثوا العلم ، وقوله : انما اورثوا احاديث من احاديثهم ، قرينة على ان المراد من التوارث هو التوارث في العلم والحديث لافي كل الامور ، فلا ينعقد الاطلاق للمصدر مع الاحتفاف بما يصلح للقرينية ؛ لانا نقول : اذ هو انما يصلح لصراف الاطلاق لو كان المحصر

حقيقياً لا اضافياً وليس كذلك فان الحصر في الجملتين اضافي في مقابل الدرهم والدينار كما هو لائح منهما عند الامعان، على انه لا يصح الحمل على الحصر الحقيقي، لانهم (ع) لم يورثوا العلم والحديث فقط، بل اورثوا اموراً غيرهما من الزهد والتقوى، كما اورثوا الولاية والقضاء.

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

٣ - مشهورة ابي خديجة (٢) قال بعثني ابو عبدالله (ع) الى اصحابنا فقال قل لهم اياكم اذا وقعت بينكم خصومة او تدارى في شيء من الاخذ والعطاء ان تحاكموا الى احد من هؤلاء الفساق، اجعلوا بينكم رجلاً قد عرف حلالنا وحرماننا

(١) اضعف الى ذلك ان قوله: العلماء ورثة الانبياء لا يخلو اما ان يكون انشاءً او اخباراً، فعلى الاول فهي انما يتم في الامور القابلة للجعل كمناصب الولاية والقضاء لافي مثل العلم والحديث والتحلي بالفضائل التي هي من اوضح ما اورثوه، ولا يحصل الا بالاكساب وبذل الجهد، لا بالانشاء اللفظي فعلى الثاني؛ فهو يكشف عن سبق الجعل لمثل الولاية والقضاء فلا بد من الاتباع للمكشوف ولعنايته سعة وضيقاً حيث لا طريق الى لعنايته فلا بد من الاكتفاء بالقدر المتيقن وهو لا يفيد الاطيفاً - المؤلف.

(٢) انما سميت مشهورة لاشتهار العمل بها على ما قيل وان كانت ضعيفة السند

دونك سندها: روى الشيخ باسناد صحيح عن محمد بن علي بن محبوب عن أحمد بن محمد (بن عيسى) عن الحسين بن سعيد عن ابي الجهم عن ابي خديجة، ورجال الرواية كلهم ثقات، غير ان المظنون ارسال الرواية اذ يبعد ان يروي الحسين بن سعيد الذي ادرك عصر الرضا والجوادين، عن ابي الجهم الذي هو بكير بن اعين وقدمات في حيوة الصادق (ع) بلا واسطة، كما هو غير خفي على من لاحظ طبقات الرواة - منه دام ظله.



فانى قد جعلته عليكم قاضيا واياكم ان يخاصم بعضكم بعضا الى السلطان الجائر .  
تقريره على حدو ما عرفته في المقبولة وان كانت المقبولة اوضح دلالة ولا يبعد  
دلالة المشهورة ايضا على جعل منصب القضاء والحكومة ، على الفقيه العارف بالحلال  
والحرام ، امام منصب القضاء فواضح واما منصب الحكومة فلا طلاق صدرها اعنى  
وقوع الخصومة في شيء من الاخذ والعطاء سواء كانت راجعة الى الولاية او القضاة  
ويؤكد ما ذكرنا ما في ذيلها من قوله : واياكم ان يخاصم بعضكم بعضا الى السلطان  
الجائر ، فان ما كان يتصداه السلطان في تلك الاعصار غير ما كان يتصداه القضاة  
منهم ، بل كان لكل شأن .

٣ - صحيحة ابي خديجة : قال قال : ابو عبدالله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام  
اياكم ان يحاكم بعضكم بعضاً الى اهل الجور ولكن انظروا الى رجل منكم يعلم  
شيئاً من قضايانا فاجملوه بينكم فاني قد جعلته قاضيا فتحاكموا اليه . وهو يدل على  
ثبوت منصب الولاية للفقيه كما لقضاة ، فان المراد من اهل الجور ، هم الولاية  
والحكام ، واما القاضى 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 وقبورها ومقدار  
ولايتها ونفوذ امره فموقوف الى محله .

ثم انه ربما يستدل ببعض الروايات القاصرة سندا 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 ، مجارى العلماء على يد العلماء بالله الامناء على حلاله وحرامه ؛ وفيه ان التدبير

(١) غير ان ما ذكره دام ظلّه ، تدقيق علمى خارج عن مستوى الافهام العرفية فان

العرف يمد الجميع من الدرّة الى الدرّة اهل الجور والظلم - المؤلف .

في الرواية صدرها وذيلها يقضى بورودها في حق الاثمة مضافاً الى ضعف السند و منها ما رواه في الفقه الرضوي من تنزيل الفقهاء منزلة انبياء بنى اسرائيل، وفيه : انه ضعيف السند .

## في استقلال العامي في القضاء وعده

وقد استدل على صحة قضائه بوجوده :

منها : قوله تعالى : ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها و اذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل ان الله نعماً 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 قرره 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 ؟ فلا بد ان يحرز بدليل آخر وان شئت قلت : انه بصدده بيان لزوم الحكم بالعدل الاصل لزوم الحكم والقضاء بين الناس ، فلا اطلاق لها من هذه الناحية .

ويؤيد ما ذكرنا : من ان الخطاب متوجه الى من له الحكم ، وفرغنا عن كونه حاكماً ، ما رواه الصدوق عن المعلى بن خنيس عن الصادق (ع) قال قلت له قول الله عز وجل 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 الذي بعده ؛ وامر الاثمة ان يحكموا بالعدل وامر الناس ان يتبعوه . 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

الحمد لله باري النفوس ومفيض النعم ، والصلوة على نبيه و آله خيرة الامم ؛  
وعلي الدعاة الى طريقته الحققة وشريعته المتقنة وسلم تسليماً .

اما بعد : فان هذه درر و فرائد و غرر 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 بحمد الله رسالة تامة كافلة لبيان ماهو الاعم من المسائل .

قال دام ظله: ان دين الاسلام من اثبت الطرق دعائمه و اوضح المذاهب شوارعه ،  
عزز جامعة البشر - في احوج اوقاتها الى مصلح يهديها بعلمه الجهم الى طريق الصلاح  
و يضمن لها نتائج النجاح - بوضع قوانين كلية ، و دستورات واضحة ، يحصل بها حياتها  
و تتكفل سعادتها الفردي والاجتماعي .

ثم ان من اهم ما يحتاج اليه البشر في حفظ نوااميسه و نفوسه واجتماع شتات  
اموره و متفرقاته ، هو جعل قائد بينهم يجب على الكل اطاعة قوله ، و تبعية فعله ،  
وهو الذي يعبر عنه في لسان الشرع و المتشريعة - بالحاكم و السائس - فللمحرص  
على هذا النظام البشري و الترتيب المدني اصدرت حكومة الشرع العالية ، قانون  
الحكومة ، فعينت لامهات المناطق حكاماً كباراً يضمنون سياسة المنطقة في داخلها  
و خارجها و يحفظون توازن الجمعية في كافة حركاتها ، حفظاً لها عن التلف و الاندحار ،  
وسفك الدماء ، و قتل النفوس و تطرق اللصوص اليها من داخل و خارج 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 خبراً امراً لا يجوز الركون اليه ولو صح له السند ، فلا يجوز له العمل لانه يحتاج الى الفحص عن المعارض ومختصه ومقيدته ، وهو خارج عن حيلة اقتداره والحاصل ان قوله : يعلم شيئاً من قضاياها ، مختص بالفقيه او منصرف اليه ، ولو استدل به علي جواز استقلال المتجزي 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 الي ان رفع الامر الى قضاة الشيعة ليس من قبيل رفع الامر الى قضاة الجور ، فلا اطلاق لها من جهة اخرى على ان الحصر اضافى 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 مسبقاً بكلام آخر ، حيث قال (ع) ليس هو ذاك فاسقطه الراوي وحذف ماجرى بينهما من الكلام ومع له لا يجوز الاعتماد على هذا الحصر ، ولا على الاطلاق المدهي 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 نالم يكن موجوداً في عصر النبي والائمة من بعده ، (فتح) 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 صدور ، مع انه صدر لضرب القاعدة على عامة الاعصار ، فلا مناس من حمله على المعنى الدارج في جميع الاجيال ، وهو الوقوف على الاحكام ، وما هو .



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

وفيه : ان تمام الموضوع لجواز القضاء هو العلم بحلالهم وحرامهم سواء كان زمن الغيبة او زمن الحضور ، غير ان العلم بهما في هذه الاعصار ( لاجل تشتت الروايات وتضاربها ، وبعد العهد وندرة التواتر و انفصال القرائن الموجودة ) لا يحصل 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 ، وعرفوا 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 وتجصيل مباد ؛ يحتاج الى بذل الجهد و استفراغ الوسع الذي 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 ما عرفت واما المقلد فقد عرفت بما لا مزيد عليه انه خارج عن الموضوع من رأس ، و انه ليس ممن عرف حلالهم واحكامهم على ما مر .

اضف الى ذلك ما سيوافيك بيانه : من وجود الاجتهاد بالمعنى المعروف في اعصارهم بين العامة والخاصة اما الخاصة فسيمر عليك بيان ما يدل على وجوده فيهم ، واما العامة ، فانهم كانوا اصحاب رأى و قياس ، و كان المنصوبون من الخلق لامر القضاء ، من الفقهاء وذوى الاستنباط والاجتهاد ، كابي حنيفة وابن شبرمة وابن ابي 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، فائلاً بالنبي والوصي نصب كل واحد من الناس للقضاء مجتهداً كان او مقلداً، وكل ما كان لهم من المناصب فهو ثابت للفقهاء 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 للفقهاء العارف بالحلال والحرام لا العامي، و (فيه) ان المقبولة دلت على ان الفقيه منصوب من ناحيتهم للقضاء، واما اختصاص هذا المنصب للفقهاء في نفس الامر ومحرومية العامي عنه كذلك بحيث كانت الفقهاء من شروطه الشرعية وان ذلك كان بالزام شرعي الهى فلا استفاد منها. نعم يمكن ان يستفاد ما في الجواب عن صحبة 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 و اوصيائه بحيث لاحظ للغير فيه ولا اهلية له، خرج عن ذلك الحصر، الفقيه، بحكم الادلة الماضية وبقى الباقي بل يمكن ان يقال لعدم ورود تخصيص عليه اصلاً، ببيان ان الفقيه وصي النبي، لما مر من انهم الخلفاء والامناء على حلال الله وحرامه وانهم كانوا بني اسرائيل، فيكون الحصر ضابطاً حاصراً، وظاهرة 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 علياً (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: جاست مجلساً لا يجلسه الابني



وعلى اي حال فالصحيحة ظاهرة في اختصاص ذلك المنصب للانبيا و اوصيائهم  
والفقهاء اما داخل تحت قوله او وصى نبي بحكم الروايات او خرجوا عن الحصر بالادلة  
الماضية وبقى الباقيون تحت المنع، علي ان الشك في جواز نصب النبي العامي كاف في عدم  
جواز نصب الفقيه اياه للقضاء اذ من الممكن اشتراط الفقاهة مع عدم اطلاق يصح الاتكال عليه  
وربما يرد الامر الثاني ، بانه اذا سلمنا ان للنبي نصب العامي العارف بالاحكام  
للقضاء لكن لانسلم ان كل ما للنبي من الشأن ثابت للفقيه ، فان اقوى الادلة مقبولة  
عمر بن حنظلة، لكن لادلاله لعلي عموم الولاية للفقيه بل صدرها وذيها يدل على ان للفقيه  
القضاء بين الناس، و بيان الحلال والحرام و يجب علي الناس الاتباع لهم، و اين ذلك من  
القول بعموم الولاية وثبوت كل ما للنبي من الشأن للفقيه ، ولو فرض ، لالتها يجب  
حملها على ذلك حذراً من التخصيص الاكثر ، اذ للنبي والائمة من بعده، شئون كثيرة  
تختص بهم ولا تتجاوز غيرهم فكيف يمكن التفوه بعموم المنزلة والولاية ، بل  
لا يمكن التمسك في الموارد المشكوكة بادلة الولاية ، الا بعد تمسك جماعة من  
الاصحاب حتى يرتفع غبار الشك ، ولم يتمسك في المقام الا القليل من المتأخرين .  
و يمكن ان يجاب عنه : بان جواز نصب العامي للقضاء لا يتوقف على عموم  
الولاية بالمعنى الذي ذكر بان نقول بثبوت كل ما للنبي من الشئون ، للفقيه بل  
يكفي في ذلك ان يقال: بان الاستفادة 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 في ذلك الزمان ، وقد كان نصب القاضى  
من شئون الحكام والاسلاطين كما كان نصب الامراء من شئونهم في تلك الازمنة ، و  
(عليه) فجعل الفقيه حاكماً ، مستلزم لجواز نصب القضاة بلا احتياج الى اثبات امر  
آخر ، وهذا لا يحل لمن سبر حالات الخلفاء ، والحكام والقضاة في الاسلام ويكشف ذلك  
عن انه كان عليه السيرة من بدء الاسلام .

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

ب: او وصى نبي او شقى ، وقد خاطب به (ع) اياه حين نصبه قاضياً فلو اراد انه داخل تحت  
قوله شقى ، لما صح له (ع) نصبه مع اقتداره على العزل ونصب الاخر مكانه. المؤلف

جداً ، اذ ليس بيان الاحكام منصباً من المناصب حتى يحتاج الى الجعل ، كما ان القول باختصاصها بالقضاء ، خال عن الدليل فان موردها وان كان القضاء ، الا ان صدرها وذيلها كاشف عن عموم الجعل ، وانه (ع) جعل الفقيه حاكماً بقول مطلق ، لا فاضياً 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 غير ما يرجع الى تلك الشئون ، من خصائص النبي وآله (ع) التي جمعها العلامة في التذكرة في 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 والوصي ؛ خرج الفقيه تخصيصاً او تخصصاً وبقي الباقي تحت المنع .

### جواز توكيل الفقيه العامي للقضاء

وابتات جوازه يتوقف على ثبوت امرين غير ثابتين الاول : اثبات ان القضاء من الامور التي يقبل النيابة والتنزيل ، ولا يشترط فيه مباشرة الفقيه ، وانى لنا باثبات ذلك لاسيما بعد ظهور الادلة في اختصاصه بالفقيه وعدم وجود دليل او اصل يدل على كونه من الامور النيابة ، فاذا كان الحال كذلك ، فالاصل الاول الذي عرفته في صدر البحث محكم حتى يدل دليل على خلافه الثاني : وجود اطلاق او دليل في ادلة الوكالة ، يدل على نفوذ الوكالة في كل الامور ، ومنها القضاء وفصل الترافع و ليس فيما بايدينا ، ما يمكن مصدرأ لهذا ، الا الصحيحتان ، وهما بصدده بيان حكم آخر ، ولا اطلاق لهما من جهة نفوذ الوكالة في كل امر ؛ او قابلية كل شيء للوكالة و دونك الرويتين .

١- صحيفة معاوية بن وهب عن ابي عبدالله (ع) : انه قال من وكل رجلاً على امضاء امر من الامور فالوكالة ثابتة ابدأ حتى يعلمه بالخروج منها كما علمه



بالدخول فيها .

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

والامعان التليل في الصحيحين ، يعطى صحة ما قلناه اضعف الى ذلك ان القضاء من الامور الخطيرة ربما يجبر اقل الخطاء فيه الى القتل والاندحار ، وسفك الدماء فتفويض ذلك الي العامي وان عرف ما عرف ، بعيد بمقتضى مناسبة الحكم والموضوع غير معهود بين العقلاء ، وبذلك يعرف دفع ما ربما يقال : ان التوكيل في الامور ، من الامور لعقلانية ، فلا يحتاج كل مورد منه الى ورود دليل على جواز التوكيل بل يكفي عدم ردع من الشارع ؛ كان ما ذكر وان كان صحيحا ، الا ان عدم الردع انما يكفي فيما اذا كان الشيء بمراى ومنظر من الشارع ، كالمعمل بالامارات والوكالة في المعاملات والانكحة ، واما التوكيل في القضاء فمما لم يعهد في عصر النبي ولا بعده حتى يتمسك بعدم الردع ويستكشف رضاه ، وليس مصب السيرة امرأ كليا او ذات اطلاق حتى يتمسك بعمومه واطلاقه ، بل السيرة جارية على موارد من المعاملات والانكحة وغيرهما من الامور الشائعة فيها التوكيل .

### القول فيمن يؤخذ عنه الفتوى

وفيه نقاط من البحث : هل يشترط فيمن يرجع اليه في الفتوى ان يكون مجتهداً مطلقاً ، او يكفي 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 التفصيلي ، 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 في مبحث حجبة الظن ، ولاخفاء في 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 حيا وازه ، السيرة العقلائية او الاجماع او غيرها من الروايات ، خرج عنه ، بضرورة الفقه والدين ، العمل بقول الاعلم ، لامتناع قيام الناس كلهم على الاجتهاد و بطلان وجوب العمل بالاحتياط ، او التبعض فيه ، وبقي الباقي ، تحت المنع المسلم ، فلا يخرج عنه الا بالدليل هذا هو متقضى الاصل الاولي .

وربما يقرر الاصل على وجه آخر ؛ وهو ان العلم الضروري حاصل لكل واحد من المكلفين ، بوجود تكاليف في الوقائع ، فلا يجوز له الاهمال ؛ لوجود العلم بالتكاليف الجدية ولا الاحتياط لاستلزامه العسر والهرج بل الاختلال في 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 الاجمالي بوجود تكاليف في الوقائع والحوادث ، منحل بالرجوع الى فتاوى الاحياء من المجتهدين ، وليس له فيما ورائها علم اصلا ، فيحكم العقل عندئذ ، الاخذ باحسوط الاقوال منهم ، ولا يلزم العسر ولا الهرج فضلا عن الاختلال .

وثانيا : ان الاخذ برأي غير الاعلم ، ليس من قبيل ترجيح المرجوح على الراجح اذ ربما يتفق كثيرا ، 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 اضعف اليه ، ان لازم ما ساقه من المقدمات هو التبعض في الاحتياط على حد لا يستلزم العسر ، لا الرجوع الى الاعلم .



وربما يقال : ان مقتضى الاصل كون المفضل والفاضل متساويين الاقدام في جواز التقليد ، بتقريب انه اذا فرضنا مجتهدين متساويين من جميع الجهات لا يفضل واحد منهما على الاخرى ، حكم العقل بالتخيير بينهما ، بعد الفراغ عن عدم جواز طرحهما او الاخذ باحوطهما ، وبصير حكم العقل بالتخيير مصدراً لاستكشاف حكم شرعي على طبقه ، ثم اذا صار احدهما بعد درج 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 المنط ، فلا يعقل بقاء هذا ولا ذلك 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 لا بأس باستصحاب التخيير الجامع بينهما ، على حدوما قرروه في استصحاب الكلي .

قلت : ان المجعول هو الحكم الشرعي الشخصي ، لا الجامع 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 لا يتعلق به الجعل ويمتنع وجوده في الخارج وقد اوضحناه غير مرة فالتخيير بهذا الجامع ، لاجرم شرعي مجعول ، ولا موضوع لحكم شرعي .

لا يقال : ان ذلك انما يتم فيما اذا كان الحكم الثاني المحتمل قائما بملاك مبائن لملاك الحكم الاول واما اذا كان الحكم الشرعي الواقعي في نفس الامر قائما بملاك اوسع مما ادر كه العقل ، فلا بأس لاستصحاب الحكم الشرعي المستكشف ابتداء لان المستكشف حكماً وملاكاً غير مبائن مع الحكم الواقعي النفس الامرى ، فيعد

الحكم المنكشف ، مرتبة من مراتب الحكم الواقعي ، وملاكه مرتبة من الملاك الواقعي . فيكون نفس الحكم الشخصي محتمل البقاء مع عدم العلم به : ارتفاع موضعه .

لانا نقول : لامعنى للملاك الاوسع من ملاك حكم العقل اى قبح الترجيح بالمرجح فلا بد 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 العقلي فشخص الحكم قبل زوال ملاك حكم العقل كان معلولا لهما و 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 لا يوجب اختلاف الشخص عرفاً . ثم لو صح ما ذكر من التقريب ، امكن تقريب ما يعارضه 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 بما ذكره من عدم القول بالفصل فتأمل (١) وههنا اصول اخر لهم ضربنا عنها صفحا لوضوح ضعفها (٢) .

### في الادلة التي استدلووا على جواز التقليد

و استدل القوم عليه بوجود 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 لا معمول و لا موضوع

لاثر معمول - المؤلف .

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

عدمه - المؤلف .



غير فرق بين ان يرجع ذلك الى معاشه وحياته المادى وغيره ، فالجاهل بامور الصنائع يرجع الى الصنائع ، 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 ، ينادى باعلى صوته: يا معشر العقلاء، يحرم عليكم الرجوع الى الصنائع والفلاح والاطباء فيما تجهلونوه اذالم يفد قولهم العلم ، ولا يكفى في ذلك العمومات التى اوضحنا حالها عند البحث عن حجبية 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 التى فطر عليها الانسان فى حياته ، بمثابة من السرخ والاسحككام ، لا ينقدح فى اذهانهم ان الغرض من تلك العمومات ، ردها وقلعها من رأس ولا ينتقل منها اليه ، مالم ينص عليه بصريح القول ، ووضح شاهد عليه ، ان المخاطبين فى عصر نزول هذه الآيات ، لم يتنبه احد ولم ينتقل واحد منهم الى ان الهدف منها رده تلك المرتكزات وانه لا يجوز بعد نزولها ، العمل بقول الثقة ، او لا يجوز ترتيب اثر الملكية على اليد وغيرها من الامارات الظنية بل بقوا على ما كانوا (عليه) رجوع الجاهل فى احكامه العرفية او الشرعية فرع من فروع ذلك البناء ، وصرح قائم عليه .

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

الذين هذه سيرتهم، وتلك كهفية 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 ولاعمال نظر، واما رجوع الجاهل في اعصارنا فانما هو الي العلماء الذين عرفوا الاحكام من طرق الامارات والظنون الاجتهادية فليس هذا من ذلك.

وان شئت قلت: ان الفقه في هذه الاعصار اخذت لنفسه صورة فنية وجاءت على طراز سائر العلوم العقلية الفكرية بعدما كان في اعصارهم من العلوم الساذجة، المبنية على سماع الاحكام من الائمة وبشهايين الناس، من دون ان يجتهد في تشخيص حكم الله او يرجح دليلاً على الآخر، او يقيد ويخصص واحداً بالآخر، الي غير ذلك من الاصول الدارجة في زماننا، فلم يكن الرجوع الي مثل علمائنا في اعصارهم مرسوماً حتى يستكشف من عدم ردع رضاهم وانما حدث ذلك بعد ممر الزمان، ومضى الدهور، ولم يرد دليل على مضي كل المرتكزات الاماخرج بالدليل حتى نأخذه، وليس لبناء العقلاء في ذلك الباب اطلاق او عموم حتى يتمسك به، بل لابدان يتصل كل فرد من هذه الامور العقلائية الي زمانهم (ع) ولم يكن الرجوع الي مثل تلك العلماء والاجتهادات والترجيحات موجوداً في اعصارهم حتى نستدل بعدم ردعهم امضائهم ورجوع الجاهل في ايماننا الي العلماء وان كان ارتكازياً لهم، الا انه لا يفيد كونه ارتكازياً مالم يتصل بزمانهم.

ومن ذلك يظهر انه لا يجوز الاستدلال على جواز التقليد في هذه الاعصار بالروايات التي ارجع الامام فيها، شهيته الي نظراء من سبق مناذكرهم، بتقريب ان الجامع بينهم، انما هو علمهم بالاحكام، للفرق الواضح بينهم، فانهم كانوا يعرفون الصحيح من الزيف، والصادق عن الكاذب، والصادر لاجل الحكم الواقعي عن الصادر تقيية، لاجل الممارسة والمعاشرة، طيلة سنين، واما فقهاء الاعصار فهم عاملون بما هو 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 الواسع 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 ما يدل على وجود الاجتهاد في اعصارهم فعدة روايات .

منها : مارواه ابن ادريس في مستطرفات السرائر نقل عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله (ع) قال : انما علينا القاء الاصول وعليكم ان تفرعوا (الوسائل كتاب القضاء الباب ٥٢/٦) ورواه ايضا عن كتاب احمد بن محمد بن ابي نصر عن الرضا (ع) قال علينا القاء الاصول وعليكم التفريع فان التفريع الذي هو استخراج الفروع عن الاصول الكلية الملقاة وتطبيقها على مواردها وصغرياتها ، انما هو شأن المجتهد ، وما هو نفسه الا الاجتهاد ، نعم التفريع والاستخراج يتفاوت صعوبة كما يتفاوت نطاقه حسب مرور الزمان ، فاذا قال (ع) لا تنقض اليقين بالشك اروي عن النبي : لا ضرر ولا ضرار ، كان على المخاطبين وعلى علماء الاعداء المتأخرة ، استفراغ الوسع ، في تشخيص صغرياتهم وما يصلح ان يكون مصداقاً له ولا يصلح ، فهذا ما نسماه الاجتهاد .

منها : مارواه الصدوق في معاني اخباره عن داود بن فرقد : قال : سمعت ابا عبد الله (ع) يقول انتم افقه الناس اذا عرفتم معاني كلامنا ان الكلمة لتصرف على وجوه فلو شاء انسان لصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب (الوسائل الباب ٣/٩) فان عرفنا معاني الكلام ليس الا تشخيص ما هو الاظهر بين المحتملات ، بالفحص عن القرائن الحافظة وبمرض اخبارهم على الكتاب والسنة وعلى اخبار العامة وفتاواهم ، وغير ذلك ، مما يتضح به المراد ، ويتعين ما هو المفاد ، وليس هذا الا الاجتهاد .

منها : ما عن عيوننا باسناده عن الرضا قال : من رد متشابه القرآن الى محكمه فقد هدى الى صراط مستقيم ، ثم قال : ان في اخبارنا محكما كـمحكم القرآن ومتشابهها كـمتشابه القرآن فزدوا متشابهها الى محكمها ، ولا تتبعوا متشابهها دون محكمها ففضلوا (الوسائل ب ٢٥/٩) فان رد المتشابه الى محكمه يجعل احدهما قرينة على الآخر ، لا يتحقق بدون الاجتهاد .

منها : ما عن كتاب الغيبة باسناده عن الحسين بن روح عن ابي محمد الحسن بن علي (ع) انه سئل عن كتب بنى فضال فقال ، خذوا بمارووا ، وذروا ماراوا (الوسائل ب ٢٨/٨) 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 ، ماراؤها واعتقدوا به في اصول مذهبهم ، ساقط لاطلاق الكلام (١) منها : قول ابي جعفر (ع) لاهان 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 ما سئله زارة بقوله : لا تعجزني من اين علمت وقلت ان المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين فضحك وقال يا زارة قاله رسول الله ﷺ ونزل به الكتاب عن الله عز وجل قال فاغسلوا وجوهكم فعر فنا ان الوجه

(١) اظن ان معنى الرواية : ان لكم الاخذ برواياتهم لكونهم رووها عن مشايخهم وانتم في حال الاستقامة وعدم الانحراف عن مذهب الحق ، وذروا ما رأوا من العقائد اي لا يضر تلك العقائد الباطلة العائدة بعد طيلة سنين لما رووها من قبل فيخرج الرواية عن صلاحية الاستشهاد - المؤلف .

(٢) غير ان كونه ظاهراً في المعنى المصطلح في هذه الاعصار محل تأمل وقد استعمل في الذكر الحكيم في نفس القاء الحكم بلا جهد واجتهاد ، مثل قوله تعالى : ويستفتونك عن الكلاله ، قل : الله يفتيكم ان امرؤ هلك ليس له ولد ( النساء : ١٢٦ ) - 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  
 برؤوسكم ، فعرفنا حين قال : برؤوسكم 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 فضبعوه (الوسائل الباب  
 ٢٣ من الموضوع ١) .

ويليه ما في رواية عبد الأعلى مولى آل سام بعدما سئل الامام عن المسح على ظفروه  
 الذي اصابه الجرح لما عثر 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 ما تقدم بل اقوى منهما في مرسله يونس الطويلة الواردة في احكام  
 الحائض والاستحاضة ، فان فيها موارد يرشدنا الى طريق الاجتهاد الى غير ذلك من  
 الروايات المرشدة الى دلالة الكتاب وكيفية الاستدلال ، وهي منبثة في طيات ابواب  
 الفقه فراجع .

منها : ما رواه علي بن اسباط قال قلت للرضا يحدث الامر ولا اجد بدأ 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 ٢٦/٩) .

منها المقبولة المتقدمة ، فقد اوضحنا فيما تقدم ان قوله روى حديثنا ، ونظر  
 في حالنا وحرامنا ؛ وعرف احكامنا ، يختص بطبقة خاصة ، ممن لهم قوة عرفان  
 الحكم من بين متشابهاتها ، وتمييزه عن غيرها ، واعطف عليه قوله : وكلاهما  
 اختلفا في حديثكم ، فان الاختلاف اما في 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 غافلا عما يرويه الآخر ، بعيد جداً ، مع كونهما معاصرين مجتمعين في النظر في حقيهما :

منها: الروايات العلاجية التي اوضحها لالة على ما نرتأيه ، اعنى 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 ما ولاء : و اجلس لهم العصرين فافت المستفتى وعلم 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 منحصرأ بنقل الرواية من دون امعان واجتهاد .

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 الشرعى ؛ فيدل حجية قوله في القضاء في الشبهات الحكمية على حجية فتواه للتلازم الواضح بين الامرين . ومثله مشهورة ابي خديجة حسب ما قرناه سابقا .

منها : ما يدل على مفروغية لزوم الرجوع الى فقهاء البلدان وعلماء الامصار غير ان الراوى كان بصدده تشخيصه ، وتعيين الامام اياه مثل ما عن 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 علي الدين والدنيا قال علي بن المسيب فلما انصرفت قدمنا على زكريا بن آدم فسئلته عما احتجت اليه ، وما رواه الكشي باسناده عن شعيب العرقوفي قال قلت : لابي عبدالله : ربما احتجتنا ان نسئل عن الشيء فممن نسئل قال عليك بالاسدى يعنى ابابصير و نظيره قوله لابن ابي يعفور بعد السؤال عن يرجع اليه اذا احتاج او سئل عن مسئلة : فما يمنعك عن التقفى يعنى محمد بن مسلم .



منها : الارجاعات الابتدائية مثل قوله (ع) لابان بن تغلب اجلس في مسجد المدينة و افئ الناس الخ ، ومثل قوله في التوقيع الرفيع : واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا ، وما كتبه الامام الي قثم بن عباس ، وما ورد في تفسير آية النفر الى غير ذلك فان القوم رضوا الله عنهم وان استدلو بها على حجبية قول الثقة ، الا ان الاستدلال بهاعلى حجبية فتوي المفتى اظهر ، فان هؤلاء الاعاظم كانوا في السرعيل الاول من فقهاء عصرهم ، وكانوا يناظرون العامة في فقههم وعقائدهم ، و يستفرون الوسع في فهم كتاب الله وسنة نبيه ومعاني اخبار ائمتهم ، حسب ما رزقهم 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 في الاعصار ووجود الفقهاء في الامصار ، الا ان الاختلاف الذي نشاهده بين فقهاءنا بحيث صارت المسائل النظرية الاتفاقية في هذه الاعصار قليلة جداً ، لم يكن بين فقهاء تلك الاعصار لماضية فارجاع العوام الى هؤلاء المتفوقون في الرأي غالباً ، لا يستلزم جواز الرجوع الى غيرهم الذين قلما يحصل بينهم الاتفاق ، فعندئذ لامناس في الجواب عن التمسك بالوجه الثاني كما سنوضحه .

الثاني : لو سلمنا ما ادعاه القائل لكن نقول : ان النبي الاكرم والائمة من بعده عارفون بحال امته ، وما يجري عليهم في مختلف الزمان ومرور الدهور ، من غيبة ولي الدين ، وامامه ، وحرمان الامة عن الوصول اليه ، وان الامة بمقتضى ارتكازهم من لزوم رجوع الجاهل الى عالمه ، سوف يرجعون الى علمائهم ، الذين لا محيص لهم من الرجوع الى اخبارهم و آثارهم التي دونها اربابها ، باذلين جهدهم ، مستفريغين بالهم في استنباط الحكم : فلو لم يكن هذه السيرة مرضية لكان عليهم الردع ، و منع الامة الجائية عن التطرق بهذا الطريق وارجاعهم الى طريق آخر و قد اخبروا (ع) عن كثير من الامور التي لم يكن يوم ذاك عنها عين ولا اثر وكيف قد امر و اصحابهم بضبط الاحاديث و الاصول معللين بانه سيأتي زمان هرج و مرج ، و يحتاج الناس بكتبكم ، كل ذلك يرشدنا الي كون السيرة مطلقاً ماضية بلا اشكال .

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

## القول في مناط السيرة العقلانية

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 استيفاؤها 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 التبعض في الاحتياط لالعمل بقول اهل الخبرة كما اوضحناه في محله .

الثاني : ان رؤس كل فرقة ونحلة قد اجتمعوا ، فرأوا ان مصلحة مللهم ونحلهم حفظاً لرغد عيشهم ، وتسهيلاً لامرهم ، ان يرجع جاهل كل مورد ، الى عالمه فوصل هذا من السلف الي الخلف حتى دار بينهم اجيالا وقرونأ 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 ، وما يلقى به اليهم العلماء واصحاب الآراء في المسائل النظرية ، ووجه ذلك الغناء ، هو ندرة المخالفة ، وقلتها ، بحيث لا يعنى بها العقلاء ، بل يعملون به غافلين احتمال المخالفة ، بحيث لا يختلج 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 الأساس 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 مبني على غفلتهم عن هذا المعنى ، وتخييلهم ان فن الفقه كسائر الفنون يقل فيه الخطاء، او على وجود دليل شرعي ، وصل من السلف الى الخلف و (ح) يصير الرجوع امرأً تعبدياً لا عقلاًياً .

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 ، فلولا حظت عامة فتواه ، وضممت الموارد ، بعضها الى بعض ، ترى الانسان ، قلة خطاه بالنسبة الى ما اصاب .

قلت : هذا غير صحيح اذ نرى بالوجدان كثرة اختلافهم في باب واحد من ابواب الفقه فلامحالة يكون الآراء جميعاً او غير واحد منهما مخالفاً للواقع وكثرة الاختلاف دليل على كثرة الخطاء .

وربما يقال : ما هذا محصله : ان المطلوب للعقلاء في باب الاحتجاجات ، بين الموالى والعبيد ، انما هو قيام الحجة و سقوط التكليف و العقاب باى وجه اتفق ، والرجوع الى الفقهاء ، بموجب لذلك ، لانهم مع اختلافهم في الرأى مشتركون في عدم الخطاء في الاجتهاد ، ولا ينافى ذلك ؛ الاختلاف في الرأى لامكان عثور احدهما على حجة في غير مظانها او على اصل من الاصول المعتمدة ولم يعثر الآخر عليهما مع بذله الجهد ، فلا يكون واحد منهما مخطئاً في اجتهاده ، بله ولنغيره العمل برأيه ورجوع العقلاء اليه لاجل قيام الحجة والمغزى من ذلك ، وواضح من ذلك

لوقلنا يجعل المماثل في مفاد الامارات .

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

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

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



## في لزوم ترجيح قول الاعلم وعدمه

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

و تقديم رأى الافضل على غيره عند التعارض لا يدل على عدم كونه واجداً للملاك ، بل هو من باب تقديم احدى الحجتين على غيرها ، مع كونها اماراة عقلانية حجة في حد نفسه لاجل موهومية الخطاء فيه كما هو الملاك في حجية قول الاعلم .

ثم انه ينبغي البحث عن بناء العقلاء في تقديم رأى الاعلم بالمخالفة اجمالاً او تفصيلاً ، هل هو على نحو اللزوم ، او من باب حسن الاحتياط ، لا يبعد الثانى ، لكون الرأيين واجدين للملاك ، وشرائط الحجية والامارية ، واحتمال اقربية قول الاعلم ليس على وجه يلزمهم على التقديم ، ولذا ترواهم ، يراجعون المفضل من اهل الفن مع وجود الفاضل في البلد معتذرين عن ذلك باعذار لا يعد عذراً عند العقل والعقلاء من بعد طريقه وسوء خلقه ، ونحو ذلك ، مع علمهم بمخالفة اهل الفن في تشخيصاتهم اجمالاً وهذا يدل على ان ترجيح الافضل ليس على حد اللزوم ، و ترجيح رأيه احياناً لا يدل على لزومه ، كما انه لو قدر واحد على تحصيل اجماعهم في موضوع لفعل ، لا لطرده قول المفضل والفاضل ، بل لترجيح الاحتياط المنجى على كل حال ، و(عليه) فمقتضى القاعدة هو الاحتياط لدى التعارض والعلم بمخالفتها تفصيلاً او اجمالاً وان لم يمكن فالتخيير لكونهما واجدين لما هو الملاك ، وان كان ترجيح قول الافضل حقاً .

ولكن التحقيق خلافه ، فان الاعتماد على قول المفضل مع معارضته لـ قول

الافضل في باب العمل بالتكاليف الصادرة من المولى الي العبيد مشكل جداً فانه ربما يسمع الرجل في اغراضه الشخصية ولا يصح ذلك في اغراض المولى وموارد الاحتجاج، اصف الى ذلك انه لم يحرز عمل العقلاء بقول المفضل مع وجود الفاضل فهما اذا علم مخالفتها تفصيلاً ، بل اجمالاً اذا كان على نحو التنجيز كما اذا كان الاطراف محصورة بان يعلم مخالفة رأى المفضل لرأى غيره في احدى المسائل المعينة ، وما ذكرنا من ان العقلاء يتركون مراجعة الافضل ويراجعون الى غيره معتردين في هذا باعذار غير وجيهة ، انما هو اذا لم يعلم مخالفتها تفصيلاً او اجمالاً على الوجه المنجز مضافاً الى كون المقام من دوران الامر بين التعيين والتخيير ، مضافاً الى ان الاصحاب ارسلوه ارسال المسلمات ، فتعين قول الاعلم لا يخلو عن قوة هذا بناء العقلاء بقى الكلام في بيان حال الادلة الشرعية فلنذكر ادلة الطرفين .

### حال الادلة الشرعية في لزوم تقليد الاعلم وعدمه

استدل القائلون بجواز تقليد المفضل مع مخالفة رأيه لرأى الفاضل بوجوده : منها : قوله تعالى : وما ارسلنا قبلك الا رجلاً نوحى اليهم فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لاتعلمون ( الانبياء - ٧ ) مدعياً ان اطلاقها يشمل السؤال عن مطلق اهل الذكر ، فاضلا كان او مفضولاً ، حصل التوافق بينهما اولاً ، خصوصاً مع ندرة التساوي والتوافق .

وفيه اولاً : انه لا يصح الاستشهاد بالاية لمانحن فيه لايحكم السياق اذا لزمه كون المراد من اهل الذكر ، هو علماء اليهود والنصارى ، ولا يحكم الروايات ، فان مقتضى المأثورات كون الائمة هم اهل الذكر المأمور بالسؤال عنهم .  
وثانياً : ان الهدف من السؤال انما هو تحصيل العلم ، لا القبول على وجه التعبد كما هو يفصح عنه الجملة الشرطية ، ويؤيده ان الامر بالسؤال ، كان ، لما يختلج في اذهانهم من الشبهات حول الاصول والعقائد ، ( فتح ) يختص الآية بالموارد التي يعتبر فيها تحصيل العلم ، ومعلوم ان السؤال عن واحد منهم لا يفهم العلم ، فلما حصص عن



القول بنفي الاطلاق عن الآية وانه بضد بيان ان طريق تحصيل العلم هو الرجوع الى اهله. من دون ان يكون له اطلاق بالنسبة الى المسؤل حتى يكون مقتضاه هو الرجوع الى المفضول مع وجود الفاضل بل وزانها وزان قول القائل للمريض: ارجع الى الطبيب، واشرب الدواء لكي تصح، في ان طريق تحصيل الصحة هو الرجوع الى الطبيب، فلا اطلاق له لان جهة الطبيب ولا الدواء بل يمكن ان يكون الآية كالقول المزبور ارشاداً الى ما هو المرتكز في 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 فلولاً نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون (التوبة : ١٢٢) والاستدلال على المقام يتوقف على تمامية امور : الاول : وجوب النفر ، الثاني : كون التفقه من الغايات المترتبة عليه لامن الفوائد الثالث : انحصار التفقه في الدين في الاحكام الفرعية الرابع : كون ما ينذر به من جنس ما تفقهوا فيه الخامس : كون المنذر كل واحد من النافرين ، السادس : كون المنذر كل واحد من المتخلفين الباقين السابع . اثبات ان المراد من الحذر هو الحذر العملي ، اى القيام على العمل على طبق ما حذروهم ، الثامن . والتاسع : لزوم العمل بقول المنذر ، حصل العلم من قوله اولا وخالف قول الغير اولا ، فلو تمت هذه المقدمات ، امكن للقائل الاستدلال بها قائلان بان مفاد الآية ، لزوم الحذر العملي من قول المنذر ، مطلقاً ، فاضلاً كان او غير . 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 في مقام الانشاء اى ليس لهم النفر العمومى و ابقاء رسول الله وحده فامر بنفر طائفة للجهد وبقاء طائفة عند رسول الله ﷺ للتفقه في الدين فلا يكون التفقه غاية للنفر .

ولكن الانصاف عدم صحة ما ذكر لان ظاهرها كون الآية بضد الاخبار عن

امر طبيعي ، وهو ان نظام الدنيا والمعاش وان كان يمنع عن نفر الجميع ، الا انه لما اذا لا ينفر عدة منهم للتفقه ، فظاها 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 ضمنى ، وهذا بخلاف الانذار ، بايراد المواعظ ، وبيان درجات اهل الجنة ودرجات اهل النار فان ذلك يزعم القلوب ، ويملاها من خشية الله ، فاذا خافوا يرشد هم عقلمهم الى تحصيل المؤمن من العقاب ، وليس المؤمن عند العلم بشرائطه واحكامه مقدمة للعمل بها والحاصل ان النفر له غايتان : التفقه في الدين ، وانذار القوم وموعظتهم ، فلهذا لفقته وظيفتان ، فهم احكامه وانذار قومه بما انذر الله به ولادليل 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 ، اضافة اليه ان لكلامه تأثيراً في القوم ، لعلو كعبه ، وعظم مقامه لديهم .

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

نعم ظاهر الآية يعطى ثبوت الامر الخامس ، وهو كون المنذر كل واحد من النافرين الا انه يدل على ان لكل واحد منهم انذار القوم جميعاً ، لابعض القوم ، كما هو مبنى الاستدلال (فتح) 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 الناظرين .

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



اذلا يمكن للناس الغفر العمومي فلم لا ينفر طائفة منهم فانه ميسور لهم وبالجملة لا يجوز لهم سد باب التعلم والتفقه بعذر الاشتغال بامور الدنيا فان امر الدين كسائر امورهم يمكن قيام طائفة به فلا بد من التفقه والانذار فلا اطلاق لها يدل على وجوب القبول بمجرد السماع فضلا عن اطلاقها لحال التعارض، والانصاف انها اجنبية عن حجبية قول المفتي وكذا عن حجبية 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 لعلمهم يحذرون ويحصل في قلوبهم الخوف من الله تعالى ( فتح ) 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 منهاها على لزوم معرفة الامام، وان الامام اذامات لم يكن للناس عذر في عدم معرفة الامام الذي بعده، امنه من في البلد فلرفع حجته واما غير الحاضر فعليه النفر اذا بلغه ، وفي رواية اخرى يجب على الناس الفحص عن الامام اذامات ، 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 به هذه الآية في بيان منافع الحجج 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 ، ومنها ما فسر 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 لا اطلاق ولا دلالة لها على وجوب قبول قول الراوي بمجرد السماع فضلا عن شمولها حال اختلاف فاضله و

مفضوله كما لا يخفى .

## الاستدلال على جواز تقليد المفضول بالروايات

واستدل القائلون بروايات منها : الرواية المنقولة عن تفسير الامام العسكري عليه السلام ولفظ الرواية مختلف جداً ونحن ننقلها عن تفسير البرهان للمحدث البهراي رحمه الله واوردها في تفسير قوله تعالى : ومنهم اميون لا يعلمون الكتاب الا امانى وان هم الا يظنون ( البقرة - ) ما هذا لفظه : قال فقال رجل للصديق عليه السلام فاذا كان هؤلاء القوم لا يعرفون الكتاب الا بما يسمعون من علمائهم الى ان قال - وهل عوام اليهود الا كما وانما 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 بتقليد علمائهم كما ذم عوامنا واما من حيث افتراقوا فلاقال : بين يابن رسول الله قال عليه السلام ان عوام اليهود كانوا قد عرفوا علمائهم بالكذب الصراح وباكل الحرام والشناع بتغيير الاحكام عن واجبها بالشناع والعنايات الى ان قال - فلذلك ذمهم لما قلدوا من قدر فوا انه لا يجوز قبول خبره ولا تصديقه - الى ان قال - وكذلك عوام امتنا اذا عرفوا من فقهاءهم الفسق الظاهر والعصبية الشديدة والتكالب على حرام الدنيا وحرماها . . . فمن قلد من عوامنا مثل هؤلاء الفقهاء هم مثل اليهود الذين ذمهم الله تعالى بالتقليد بفسقة فقهاءهم فاما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه ، حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطيعاً لامر مولاه فعلى العوام ان يقلدوه ، الخ دل باطلاً على جواز تقليد المفضول وافق قوله ، قول الافضل اولاً .

وفيه : اولامع كونه ضعيف السندانه لا اطلاق له وانه ليس بصدده البيان من هذه الجهة حتى يتمسك باطلاً اذ الكلام قد سبق لبيان الفرق بين علمائنا وعلمائهم لالبيان لزوم التقليد للعوام حتى يؤخذ باطلاً في صورتى وجود الافضل وعدمه وموافقتهما وعدمهما .

وثانياً . ان ظاهر الحديث صحة التقليد في الاصول والعقائد اذا اخذوها عن



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 علماء آ ليس لهم اهلية و (عليه) فلو قلد عوام المسلمين عالماً صائناً لنفسه حافظاً 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 الايظنون ما تقول رؤسائهم من تكذيب محمد ﷺ في نبوته الخ اصف 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 عن له صيانة وحفاظة، والمنع عن آخر، والالتزام بجوازه فيها غريب جداً.

ومنها: صدر المقبولة اعنى: انظروا الى رجل روى حديثنا... فان اطلاقها يعم الشبهات الحكمية، كما يعم رأي الفاضل والمفضول، اختلافاً واتفاقاً، خرج عنه مورد واحد، وهو اختلاف الحكمين، فقد نص الامام فيه بالاختصاص بقول الاقدم، 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 الاقدم عند المخالفة، واما حديث تنقيح المناط فسيأتي جوابه في البحث عن المشهورة.

ومنها: المشهورة المتقدمة: اجعلوا بينكم رجلاً قد عرف حالنا وحرماننا فاني قد جعلته عليكم قاضياً... بتقريب ان حجج قضاة في الشبهات الحكمية يدل على حجج فتواه في غير القضاء، بالملازمة العرفية او بالغناء 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، واني لهم ذلك، بل المراد جعل فتواه طريقاً الى حكمهم ورأيهم (ع) وهذا

معنى حجبية فتواه : في نفسه قبل قضائه فيؤخذ باطلاقه في موارد تخالف الفاضل والمفضل .

وفيه : ان المشهورة والمقبولة لاندلان على حجبية الفتوى حتى يؤخذ باطلاق الحجبية في موارد الاختلاف ، اما الغاء الخصوصية فانما يتحقق فيما اذالم يكن الحكومة في نظر العرف ذات خصوصية ، غير موجودة في الفتوى لاجلها جعل الشارع حكيم الحاكم نافذاً والخصوصية واضحة فان رفع الترافع والتشاجر ، بين المترافعين لا يحصل الايفصل حاكم ثالث ، نافذ حكمه ، ولا يتحقق الفصل الابيه غالباً ، 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 ١١/١٠) بتقريب ان قوله اما الحوادث ، اعم من الشبهات الحكمية ، وان معنى قولهم فانهم حجتي ، هو حجبية اقوالهم وآرائهم اذ لا محصل لجعل الحجبية لرواة الاحاديث بما هم رواة مالم يصرف الى حجبية ما يروونه وينقلونه ، وقد تقدم من ان اهل الرواية ، كانوا اصحاب الآراء والفتاوى ايضا وكان الفتاوى تلقى بصورة الرواية ويرشد الي ذلك قوله : وانا حجة الله فان المحجة قول الامام وفعله وتقريره لانفسه ، وحمله على حجبية الاحاديث المنقولة عنهم بواسطة من ، خلاف الظاهر وفيه : بعد تسليم هذه المقدمات ان التوقيع مقطوع الصدر لان قوله : واما الحوادث ، بصدده الجواب عن سؤال حذف فيه ، ومن المحتمل ان يكون السؤال راجعاً الى القضاء وفصل الترافع ، فينحصر حجبية رأيهم فيه دون الفتوى



فضلا عن ان يؤخذ باطلاقه مضافاً الى ضعف سنده .

منها : مارواه الكشي بسند ضعيف عن احمد بن حاتم بن ماهويه قال كتبت اليه يعني ابا الحسن الثالث : اسئله عن آخذ معالم ديني و كتب اخوه ايضا بذلك فكتب اليهما : فهمت ما ذكرتما فاصمدا في دينكما على كل من في حينا و كل كثير القدم في امرنا فانهما كافوا كما انشاء الله . وفيه : ان الرواية تعطى ان الرجوع الى العالم كان ارتكازياً له ، غير انه كان يتطلب الشخص الذي لا بد له من الرجوع اليه ، كما هو الحال في اكثر الروايات الواردة .

فان قلت : ما ذكر من الجواب لا يضر ؛ فان الغرض نفى لزوم الرجوع الى الفاضل ، وهو حاصل لان الامام لم يذكر من شرائط من يرجع اليه ، كونه افقه او اعلم ، واكتفى بما ذكر من الشروط قلت : بعد كون الجواب بعد الفراغ عن ارتكازيته والارتكاز هو الرجوع الى الاعلم لواقع لهذا الاشكال .

وهي هنا : روايات كثيرة نقلها الكشي وغيره وفيها الصحيح وغيره فيظهر منها ان رجوع الناس الى الفقهاء لاخذ معالم دينهم الذي هو عبارة اخرى للتقليد كان متداولاً ، ويستفاد منها امور اخر كما سننبه عليه بعد نقل بعضها واليك نصوصها .

١ - صحيحة ابن ابي يعفور قال قلت : لابي عبدالله عليه السلام انه ليس كل ساعة القاك ولا يمكن القدوم ويجيء الرجل من اصحابنا فيسئلني وليس عندي كل ما يسئلني عنه فقال : ما يمنعك عن محمد بن مسلم الثقفي فانه سمع من ابي وكان عنده وجيها .

٢ - رواية شعيب العرقوفي : قلت لابي عبدالله عليه السلام ربما احتجنا ان نسئل عن الشيء فممن نسئل قال عليك بالاسدي يعني ابا بصير .

٣ - رواية عبدالعزيز بن المهدي والحسن بن علي بن يقطين جميعا عن الرضا عليه السلام قال قلت له : لا اكد اصل اليك في كل ما احتاج اليه في معالم ديني افهونس بن عبدالرحمن ثقة آخذ عنه ما احتاج اليه معالم ديني فقال : نعم .

٤ - رواية معاذ بن مسلم قال : قال لي ابي وعبدالله عليه السلام بلغني انك تقعد في الجامع فتفتي الناس قلت نعم الخ وغيرهما مامر 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 رجح الامام الفقيه ابن ابي يعفور السلي الافقه منه اعنى 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 جاءت الروايات مدونة ومجمعة في الاصول والجوامع ، واما اذا لم يكن له طريق الى الواقع لاجل تشتت الروايات وعدم تدونها في جامع او جوامع ، كعصر ابن ابي يعفور ، فلامتناس السلي الرجوع الا الى الافقه ، مع احتمال ان رجوع ابن ابي يعفور الي 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 علمت مخالفتها في الرأي تفصيلا او اجمالاً ، واستفادة جواز الرجوع اليه في هذه الحالة مشكل ، لعل الاختلاف بين فقهاء الاصحاب في تلك الاعصار فان المراجع في تلك الروايات كانوا باطانة علوم الائمة ومهبط اسرارهم ، كما اوضحنا حالها فتلخص انه لم يقم دليل على جواز الرجوع الى المفضل مع وجود الفاضل وعرف ان مقتضى الاصل عدم الجواز .

## الاستدلال على لزوم الرجوع الى الاعلم

استدل القائلون به بوجوده: منها: الاجماع 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 المفضل تمسك باطلاق صدرها والقائل بتعين الفاضل تمسك بما في الذيل من نفوذ حكم الافقه عند تعارضه مع حكم الفقيه ، فنفوذ حكمه متعين 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 بحكمه واول العطف للافقهية فقطو (عليه) فلا يكون تلك ملزمة بمجردا  
و ما استظهره الشيخ الاعظم في رسالة التعادل والتراجع من ان الراوى  
بعد ما سمع المرجحات الاربعة عن الامام سئل عن صورة التساوى، ولم يشئل عن صورة وجود  
بعض منها دون بعض وهذا يكشف عن ان المرجح كل واحد منها مستقلا ، لا مجتمعا غير  
ظاهر ولا كشف عما ادعاه، اذ 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 ، ونفى الاخص لا يدل على نفى الاعم ، و  
عدم جواز اخذه فتواه في المقام لا يدل على سلب الحجية عن فتواه ، بل لعدم كون  
فتواه فاصلا ورافعا للترافع ، بل الفتوى مطلقا و ان كان فتوى الاعم ، 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 قضاؤه 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 ، ووضح من ذلك فساداً الغاء الخصوصية او القطع بالملاك كما لا يخفى .

واستدل القائلون ايضا بوجه آخر دارج في كلامهم ، وهو ادعاء اقربية قول  
الاعلم للواقع ، قائلان نظر الفقيه طريق محض الى الواقع كمنظر غيره ، من غير فرق  
بين الاحكام الواقعية الاولى او الثانوية والاعذار العقلية و الشرعية ، فاذا كان  
قوله اقرب ، لزم الاخذ به في مقام اسقاط التكليف واقامة الاعذار ، ولو جاز الاخذ  
بغيره ايضا لزم موضوعيته «انتهى» .

وفيه : منح الصغرى لان فتوى غير الافضل ربما يكون اقرب من فتوى الافضل لموافقته لفتوى من هو افضل منه معن مات او لفتوى الاعلم من الاحياء اذ الم يجوز تقليده لفقد شرط من شروطه ، ربما يكون فتوى غير الاعلم موافقا لفتوى الباقيين من الفقهاء ويكون الاعلم متفرداً في رأيه في الاحياء .

ويظهر من بعض الاعيان المحققين في تعليقه ، 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 للمعذر فما هو الحجة عقلا او شرعا هو الظن الخاص دون الفرق بما فتى به المجتهد وان لم يحصل من فتوى المجتهد (وعليه) فدعوى الفرق بين الاقربية الداخلية والخارجية في كمال القوة واما الظن الحاصل من موافقة فتوى الحسي المفضل للافضل من الاموات فحيث انه متقوم بفتوى من لاحجية لفتواه فهو كالظن الحاصل من سائر الامارات الغير المعتمرة ، واما الاقوائية الحاصلة من مطابقة فتوى المفضل لغيره من الاحياء فهي غير مسلمة اذ المطابقة لامحالة 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 فلما 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 : ان المقصود في منح الصغرى انما هو رد اقربية فتوى الافضل الى الواقع عن غيره وهذا يحصل بتوافق رأى المفضل للاعلم من الاحياء الغير الصالح للرجوع او توافقه لباقي الفقهاء وتفرد الافضل وما ذكره من ان هذا التوافق من الظنون الحاصلة من الامارات الغير المعتمرة لا يصلح لرده و انما يصلح لرد دعوى تقدم قول المفضل في مقام الاحتجاج وهو خارج عما نر تأيه كما لا يخفى وبذلك يسقط كل



ما افاده في صدر كلامه ، فان المقصود رداً قريته 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 اصلاً ، ولا يجرى اصالة عدم الغفلة والسهوفى اجتهاده ، وما افاد من ان اتفاقهم لا يكشف عن قوة مدار كههم ، لكون الكل بمنزلة نظر واحد ، غريب جداً ومثله ما افاد من انه لو كشف عن قوة مدار كههم لزم الخلف لفرض اقوائية نظر الافضل عن غيره في مرحلة الاستنباط ، فان المسلم انما هو اقوائية نظر الافضل عن المفضول فقط لاعتدال الفقهاء ، او الاعلم الذي 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 ادراكاً جزئياً قطعياً لا يحتمل خلافه ، بحيث لو ورد دليل على خلافه من الشرع لاؤله او طرحه ، وانى للعقل هذا الادراك ، اذ للشارع ترخيص الرجوع الى المفضول اذا رأى مفسدة في تعين الرجوع الى الافضل او رأى مصلحة في توسعة الامر على المكلفين كما هو الواقع في جواز العمل بقول الثقة وترك الاحتياط ، من دون ان يستلزم ذلك الترخيص والرجوع الى المفضول موضوعيته كما ادعاء المستدل نعم . ووقف 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 بالتخصيص في الرجوع الى الفاضل والمفضول ، ومع هذا الاحتمال ولو كان ضعيفاً ، لاسماخ لادعاء القطع بتعين الاخذ به وتوهم عدم وجود ذلك الاحتمال ، لا يخلو عن مكابرة .

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

كلامه فقال: ان اريد ان القرب الى الواقع لا يدخل له اصلا فهو خلاف الطريقة المملوطة 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 التقوى والضعف بحال المقتضى دون الشرط ، ومنه يظهر فساد القياس بمثل البصر والكتابة اذا اعتبر في القاضي فانه لا يترجح الاقوى بصراً او الاجود خطأً 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 لتعيينه علمه بموازين القضاء مضافاً الى ان المراد بالاعلم ان كانت اقوى معرفة بحيث لاتزول بتشكيك المشكك لقوة مبنى عرفانه فالامر كما في البصر والكتابة فان المطلوب اصل وجودهما لا قوتيهما فكذا المعرفة و لاثار لقوة المعرفة ، واما ان كان المراد بالاعلم من كان احسن استنباطاً من غيره (فتح) لامجال للقياس فان الاعلم بهذا المعنى اكثر احاطة بالجهات الموجبة للاستنباط المغفولة عن غيره لقصور نظره ، فمرجع التسوية بين الاعلم وغيره الى التسوية بين العالم والجاهل لقصور نظر غيره عما وصل اليه الافضل .

وهذا وجه آخر لتعيين 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 والعقلية لبلوغ نظره الى مالم يباغ 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



لا شرطه حتى يرد ما ذكره : بل يحتمل ان يكون مانعا عن تعين الرجوع الى الافضل اما الفساد في تعيينه او لتوسيع الامر على المكلفين ، كما في العمل بقول الثقة وعدم لزوم العمل بالاحتياط ، من دون استلزام ذلك كون العمل به من باب الموضوعية لا الطريقية .

منها : ان تفسير العلم بالاحسن استنباط و كونه اقوى نظراً عن غيره تعبير آخر عن اقربية رأيه ونظره الي الواقع فما افاد من ان هذا وجه آخر لتعين العلم وان لم نقل باقربية فتواه الي الواقع ، لا يخلو من تدافع .

منها : ان ما ذكره من ان التسوية بين الفاضل والافضل يرجع الي التسوية بين العالم والجاهل ، يستلزم قبح الرجوع الي المقضول عقلاً بل امتناعه ، ولا ظن احداً يلتزم به ، وقد تقدم ان جواز الرجوع اليه ليس لاجل التسوية بينها ، بل لمصالح اخرى لتوسيع الامر على المكلفين او لوجود الفساد في تعيينه على ما تقدم .

ثم : ان ههنا وجوها اخرى استدلووا بها على لزوم تقليد العلم ، من كون المقام من قبيل دوران الامر بين التخيير والتعيين ، او بناء العقلاء على الرجوع الى العلم عند الاختلاف وقدمرت الاشارة اليها فافهم .

فتلخص : من هذا البحث انه لم يقدّم دليل على لزوم تقديم رأى العلم الا الاصل المشار اليه في صدر البحث ، مع امكان منعه ايضا في الامثلة المتقدمة اي فيما اذا كان رأى غيره موافقا لرأى العلم من الاموات والاحياء اذا كانوا فاقدين لبعض شرائط اخذا لفتوى منهم ، وفيما اذا كان رأى غير العلم موافقا للرأى عامة الفقهاء من الماضين والحاضرين ، وكان العلم وحيداً في رأيه ، فان المقام يصير من قبيل دوران الامر بين التخيير والتعيين ، لتعيين العلم ، والاصل فيه التخيير ، اللهم الا ان يقال ان تعين غير العلم في هذه الامثلة غير محتمل حتى يدور الامر بين ما ذكر ، لتسالم الاصحاب على خلافه في دور الامر (ح) بين التعيين والتخيير في عامة الموارد ، والمحكم فيه هو الاخذ بالقدر المتيقن وهو العلم .

هذا اذا علم المخالفة تفصيلاً واجملاً ، واما اذا كانت محتملة فلا يبعد التخيير

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

## حول المتساويين في الفقه عند اختلافهما في الفتوى

ومقتضى القاعدة تساوقهما 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 حججية رأى الفقهاء تشمل حال التعارض وغيره بخلاف ادلة حججية قول الثقة فانها تختص بغير تلك الحال قال في توضيح ذلك : الفرق بين البابين : ان ماهو الموضوع للحججة في باب الروايات ، انما هو طبيعة خبر الثقة على نحو الوجود الساري ، اذلا معنى لحججة خبره على نحو الوجود ، لان الغرض قائم بحججة خبر الثقة على النحو العام الاستغراقي ولا يفيد صرف وجود الخبر في الفقه اصلا ، و ( عليه ) فلا يعقل جعل الحججة التعيينية في المتعارضين كما لا يمكن جعل الحججة التعيينية في غير موارد التعارض ، والتخييرية فيها ، بدليل واحد ، فلا مناص عن انكار الاطلاق ، وهذا بخلاف الموضوع في حججة قول الفقهاء ، فان ماهو الموضوع انما هو طبيعة قول الفقيه على نحو الوجود ، لان الغرض قائم بقول كل واحد من الفقهاء على هذا النحو ، ولا معنى لجعل الحججة 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 ما يحتاج اليه ، فاذا كان المأمور به هو الوجود ، فلا اشكال في شمول اطلاق جعل الحججة لحال التعارض وغيره ، فاذا اخذ برأى واحد من الفقهاء فقد اطاع وامثل .

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 الي كل من سن في حبتنا ، وغيرهما من عمومات حججية رأى الفقهاء شامل حال التعارض وغيره ؛ فاذا اخذ بأراء واحد من الفقهاء فقد اطاع الامر الوارد .



وفيه ان ما ذكره (اعلى الله مقامه) مصحح امكان الاخذ بالاطلاق في الباب لو وجد ، دون باب حجية قول الثقة ، لكنه فرع وجود دليل يصح الاتكال عليه ، و قد اوردنا كثيراً من هذه العمومات التي استدلت بها على حجية رأى الفقيه ؛ عند البحث عن لزوم تقديم رأى الاعلم و عرفت انها بين مالا يصح سندا او دلالة و مما اشار اليه من التوقيع ، قد عرفت اجماله ، و اما قوله ( ع ) : فاصمدا في دينكما . . . فقد اوعزنا فيما مضى : ان الظاهر مفروغية لزوم الرجوع الى احد من العلماء عند السائل ، كما يشير اليه قوله . عن آخذم عالم ديني ، غير انه كان يتطلب من الامام تعيين ذلك المرجع ، كما ارجع غير واحد من السائلين الى افراد معينة ، من ابي بصير و محمد بن مسلم و زكريا بن آدم ، فضرب الامام قاعدة كلية ، حتى يأخذها مقياساً وقال : الى كل منس في حينا ، كثير القدم في امرنا ، كناية (١) عن له معرفة تامة بامور الامامة ، و قد صدق و راسخ في ابوابهم ، حتى يوجب الطمأنينة و الوثوق بما ينقل و يفتى و (عليه) فترك الامام عليه السلام ما هو للشرط الاساسي اعنى الفقهه لكونه مفروغ الوجود عند السائل و المستؤل و تركه على ار تكازه ، فليس هو بصدده اعمال التعبد و الارجاع الي الفقهاء حتى يؤخذ باطلاقه . بل بصدده بيان القيود الاخر .

ولو سلم كونه بصدده ارجاعه الى الفقهاء ، لكنه ليس في مقام البيان ، بل وزانه و زان قول الناصح المشفق لصديقه المريض يجب عليك الرجوع الى الطبيب و شرب الدواء ، التي غير ذلك من العباير التي ليس القائل الا بصدده بيان الحكم على نحو الاهمال فتلخص انه ليس للادلة اطلاقاً لحال التعارض .

### الاستدلال على التخيير بالروايات العلاجية

و ربما يستدل بالروايات العلاجية كموتقة سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام

(١) الظاهر : انه كناية عن مزاولته و ممارسته باخبارهم ، حتى يكون بطانة

لا سراهم و يعرف الصحيح عن الزايف - 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 علي وجه جاز العمل بمنقوله ، مصداق مفاده وهو مساوق للفتوى ، ويشهد له قوله احدهما يأمر باخذه . . . فان الامر بالاخذ ، ليس الادعوى المخاطب الي 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 الفقهاء ، يرجع الي اختلاف الرواية واختلاف نظرهما في الجمع والترجيح هذا .

ولكن ما ذكر من التقريبيين لا يسمن ولا يغنى ، بل الاول على خلاف المطلوب ادل ، فان الاستدلال بالموثقة مبنى على حمل قوله **فقط** فهو في سعة حتى يلقاه ، على جواز العمل بالخبرين ، حتى يلقى من يخبره ، بالحكم الواقعي ولكن هذا مخالف بما ذكره الامام قبله يرجئه حتى يلقى من يخبره فان معنى الارضاء انما هو تأخير الواقعة وعدم العمل بشيء منها ، فيصير قرينة على ان قوله : فهو في سعة الخ انه في سعة في ترك الحكم الواقعي ، ومعذور فيه ، اذا كان مقتضى الاصول التي رجح اليها مخالفا للحكم الواقعي ، فهو على خلاف المطلوب ادل .

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

على انك قد عرفت منافى باب التعادل والتراجيح ان ادعاء 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 في الآراء المتضاربة بين المتفاضلين والمتساويين ، هو العمل بالاحتياط او الاخذ باحوط الاقوال الا انه يظهر من الاصحاب تسالمهم على عدم وجوبه ، فيلزم الاخذ برأى اعلمهما في 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 يكفي الاخذ برأى احدهما على التخيير في المتساويين لتسالمهم عليه ، وان لم يوجد عليه دليل نقلى كما تقدم .

### اشتراط الحيوة في المفتى

المشهور اشتراط الحيوة في المفتى ، وقد ادعى عليه الاجماع ونسب الى بعضهم عدمه . ورهما يفصل بين الابتدائى والاستمرارى ، وقد اعتمد القائلون بالجواز بالاستصحاب وقروره بوجوده منها : كان الاخذ بفتوى 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 في 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 في زمانه جازله الرجوع اليه فلا يفيد بالنسبة الى الموجودين بعد حيوته في الاعصار المتأخرة ويختص الدليل بمن ادرك حيوته مكلفاً وان كان بنحو القضية الحقيقية اى كل من وجد في الخارج وكان مكلفاً في كل زمان كان له تقليد المجتهد الفلانى فان اريد اجراء استصحاب التنجيزى فلا يمكن لعدم ادراك المتأخرين زمان حيوته فلا يقين بالنسبة اليهم ، وان كان بنحو التعليق اى لو كانوا موجودين في حياته ، كان لهم ذلك الحكم ، فهو محل منع على ما تقرر في محله انتهى .

وفيه : ان ذلك غفلة عن حقيقة جعل الاحكام الشرعية على نحو القضايا الحقيقية ، وقد اوضحنا في الابحاث المتقدمة ما خلاصته : هو جعل الحكم على العنوان الكلى له مصاديق كثيرة تدريجية في عموم الزمان فهو بهذا الجعل الواحد على العنوان الكلى يكون حجة عقلائية على عامة المعنونات في طول الزمان من دون تعداد رادة ولا جعل حسب تعدد المكلفين

توضيحه : ان حقيقة الارادة التشريعية ، في ظرف جعل الاحكام كالارادة التقنينية بين العقلاء فكما ان الارادة التقنينية الدارجة في اقطار العالم ، عبارة عن جعل حكم واحد ، على معنون كلى ، 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 ، ولا ارادة مستقلة ، بحيث يكون هناك ارادات وجعلات حسب نفوس المكلفين ، وهكذا الجعل التشريعي ، فان جعل من استطاع من الناس مر كزاً 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 ، لكلى من تلبس به فعلا او في المستقبل ، فان ما هو تمام الموضوع انما هو من استطاع ، اين وجد ، وفي اي زمان تلبس ، ولذا لو شككنا في طرو النسخ على هذا الحكم بعد قرن او قرون ، كان علينا استصحابه ، مع ان ما ذكره القائل من الاشكال في جريان الاستصحاب ، جاربعينه في المقام ، بل في عامة الاستصحابات الحكمية ، والسرفى عدم وروده مطلقا ، هو انه ليس المجعول على الموجودين حال التشريع مغايراً لما هو المجعول على الموجودين بعده ، بل هنا جعل واحد ، ومجعول واحد على عنوان كلى ، فهذا الجعل المتعلق على العنوان الكلى الذى له مصاديق في طول الزمان ، حجة واحدة على الكل في عموم الاوقات وعليه فيسقط ما ذكره من الشقين في كيفية اجراء الاستصحاب على نحو القضية الحقيقية وبذلك يظهر معنى الانحلال في الاحكام حسب تعدد الافراد ، ومعنى الشأنية والفعلية فيها على نحو



تكرر من ابيانه . وبالجملة : جواز رجوع الناس او كل من له التقليد ، على المجتهد الفلاني ، كتملق وجوب الحج على عنوان من استطاع فكما يجوز استصحابه عند طر والشك وهكذا ذلك 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 رأى المجتهد وفتواه ، ولا رأى للميت ولا فتوى له ، ولا يتصف الميت عند العرف بالعلم ولا بالظن ومعه لابقاء للموضوع ، ولا اتحاد للقضيتين ، وان شئت قلت : ان مدار الفتوى انما هو الظن الاجتهادي ، ولذا يقول المجتهد هذا ما ادى اليه ظني ، وكل ما ادى اليه ظني يجوز لي الافتاء به ، فاذا مات لم يبق له ظن ولا علم ، فلا يبقى له رأى ولا فتوى ، ومعه كيف يجوز الاستصحاب .

وفيه : ان ملاك عمل العقلاء ، بأراء ذوي الفنون واصحاب الصنائع ومن له شغل التقويم ؛ انما هو لكون الرأى بنحو الجزم بوجوده الحدوثي طريقا الى السواق وصفة الطريقة ثابتة له كان صاحبه بعد ابراز رأيه حيا او ميتا ، فان مناط الحجية وملاك الطريقة عندهم ، قائم بنفس الاخبار جزماً ، عن امر واقعي فملوافتى 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 لاموته ولا بنومه الانقضاء 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 والطريقة والتنجز ، قائمة بنفس الرأى 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 رأى الفقيه وجزمه بالحكم و اظهاره ، طريق

الى الواقع ، بوجوده الحدوثي ، وهو المنطوق لجواز العمل به في نظر العقلاء وقدامضاء الشرع ايضاً بهذا المنطوق ، 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 المنطوق في نظرهم .

وان شئت قلت : ان رأى الفقيه و ابرازه بصورة الجزم جعل كتابه ، طريقاً الى الواقع لدي العقلاء وجائز العمل في زمان حيوته ، ونشك في بقاء جواز العمل على طبقه بعد موته ، والاصل بقاءه .

فان قلت : ان الطريقية والحجية والتنجز ، اوصاف ايجابية واحكام فعلية فيحتاج الى وجود الموضوع ، فكيف يصلح ان يكون الرأى بوجوده الحدوثي ، موضوعاً لهذه الاحكام الفعلية ، بعد مضي زمان طويل ولو قيل ان الرأى بوجوده الحدوثي اوجب ان يكون كتابه الموجود فعلاً طريقاً وحجة ومنجزاً ، فهو خروج عن طور البحث الدائر بينهم .

قلت : قد قلنا ان الرأى والجزم بوجودهما الحدوثي جعلاً الكتاب او الرأى بمعنى حاصل المصدر جائز العمل وحجة وطريقاً الى الواقع ومع الشك يستصحب جواز العمل والحجية والطريقية ونحوها والرأى الذي عدم هو الرأى القائم بنفسه لا الرأى 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 الاخبارى 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 و رآه ، فلو اخبر بلا جزم ، لا يصير طريقاً ، ولا يتصف بالكاشفية ولا يجوز 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 ، ما لم ينقضه نفسه ، او حجة اخرى ، فلو شك في بقاء اوصافه واحكامه



بعدموت الراوى لاحتمال دخالة حيوته تعبد أيستصحب بقائها بلا اشكال لاتحاد القضيتين اولبقاء الموضوع عندهم، وماذا كرنا من الاشكال والجواب في الفتوى جار فيه حدو التعل 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 هو المقصود من حجة الظن في الامور الشرعية والاحكام الفرعية فانه يكون وسطا في القياسات التي يطلب فيها ترتيب آثار متعلقات تلك الظنون مثلا ان شرب الخمر المظنون حرمة بواسطه اماره ظنية معتبرة انما يستفاد الحكم فيه في مقام العمل والظاهر ، بواسطه الظن كان يقال ان شرب الخمر مما يظن حرمة بواسطه اماره كذائية وكل ما يظن حرمة 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 ما ذكره - قدس سره - عبارة عن الحجة المنطقية و ليست معنى الحجة في الامارات وقوعها حداً وسطا لاثبات الحكم الشرعي ، بل المراد من الحجية فيها ليس الاتنجيز الواقع على فرض صدق وصحة عقوبة المكلف لو تخلف والحجة بهذا المعنى لاتختص بالامارات بل يصح اطلاقه على القطع بل وبعض الشكوك ، (وعليه) فالحكم الشرعي انما هو مترتب على موضوعه الواقعي دون ما قام عليه الامارة ولا المظنون بما هو مظنون كما يفيد ظاهر كلامه .

واما ما ربما يقال في حل الاشكال، من ان الموضوع للحجة انما هو الرأى الموجود في موطنه ، وزمن حياته، فهذا الظن المتحقق في ظرفه وزمن حياته ، حجة مطلقا حتى اليوم مات صاحبه و زال رأيه، لكن نفى وجوده المقيد ، لا يوجب ارتفاع وجوده المطلق . عن صحيفة الواقع ضعيف : لان اثبات الحجية الفعلية وجواز العمل كذلك الامر معدوم فعلا غير صحيح ، فالمحمول الفعلى الايجابى يحتاج الى موضوع مثله ، وبعبارة اخرى ، ما هو الموضوع للحجة 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 صعب حلالاً ما ذكر، وهو ان المستصحب يجب ان يكون اما حكماً شرعياً، او موضوعاً لحكم شرعي، حتى يصح النهي عن النقص 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 لاحكم شرعي ولا موضوع ذو اثر شرعي.

٢- الحجية الشرعية، وجواز العمل على طبق رأيه، ولكنه فرع ان يكون في المقام جعل شرعي، سواء كان المجهول هو الحجية او جواز العمل، وقد عرفت انه ليس في المقام جعل من الشارع بل الموجود انما هو تنفيذ الامر العقلائي، ولم نجد بين الأدلة، دليلاً 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، وای معدودان يكون الظن الموجود في محله، موضوعاً 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 ما ذكره القائل. وما اخذ الاستاذ (دام ظله) من ان الرأى الجزمى بوجوده الحدوثي، طريق وكاشف عن الواقع مع ان ما ذكره (دام ظله) وارد على مختاره فتأمل - المؤلف .



او جوازه فراجع .

٣- استصحاب الاحكام الواقعية : ولكنه ايضا فرع الشك فيها لان الشك فيها اما ان يكون من اجل الشك في طروا لنسخ اليها ، او من اجل فقدان شرطه كاحتمال شرطية حضور الامام في صلوة الجمعة ، او من عروض مانع وليس الشك في المقام مستنداً لاحدى هذه الجهات .

٤- استصحاب الاحكام الظاهرية: بناءً على جعل المماثل عقيب فتوى المجتهد وهو بعد محل منع ولا دليل عليه بل الدليل على خلافه ، لان الظاهر هو امضاء ما هو الدائر بين العقلاء ، من مراجعة كل جاهل الى خبير فنه ، بل تأسيس ولا جعل مماثل كما قيل في حجية الامارات ، فتلخص انه ليس في المقام مجعول شرعى ، ولا موضوع لحكم شرعى ، بل الموجود هو حجية قول اهل الخبرة للجاهل ، وليس هو موضوعاً لحكم شرعى بل هو موضوع لحكم عقلي ، وهو تنجز الواقع على المكلف ، اذا كان الشارع راضياً بالسيرة او غير رادع عنها وتوهم استصحاب بقاء امضاء الشارع له ، وارتضائه لما هو المرتكز ، مدفوع : بان الامضاء والارتضاء ليس حكماً شرعياً حتى يستصحب بنفسه ، اللهم الا ان يقال : ان رضا الشارع بالعمل وامضائه ، وان لم يكن حكماً شرعياً ، لكن مع التعبد ببقائه ، يحكم العقل بجواز العمل فهو مثل الحكم فى ذلك فتأمل (١) .

لا يقال : لازم ما ذكر سد باب الاستصحاب فى الاحكام التى هى مؤديات الامارات ، فان الفتوى كما هو اشارة الى الحكم الواقعى ، وهكذا الامارات القائمة على الاحكام ، فلو شككنا فى بقاء مؤدى الامارة ، نحكم ببقائه . بلا اشكال وليكن فتوى الفقيه مثله ، لانا نقول : فرق واضح بين المقامين فان الشك فى مفاد الامارات متعلق ببقاء نفس الوجوب الذى قامت الامارة عليه ، وهو حكم شرعى قابل للتعبد

(١) وجهه ان لازم ما ذكر انه دام الضابطة المقررة فى باب الاستصحاب من لزوم كون المستصحب حكماً شرعياً او موضوعاً لحكم شرعى بل هنا شق ثالث وهو كونه موضوعاً لحكم عقلي كالمقام - المؤلف .

بالبقاء وانما طرء الشك عليه ، لاحتمال طرء النسخ عليه ، وفقدان شيء ، نحتمل شرطيته كالحضور في صلوة الجمعة ، واما المقام فالشك له يتعلق بنفس الوجوب السدى افتى به المفتى ، بل هو على تقدير وجوده من اول الامر باق قطعاً ، وانما الشك يتعلق بمقدار حجية رأيه وفتواه وان شئت قلت يتعلق الشك بمقدار حجية الامارة وكاشفيتها شرعاً عن الواقع وانها هل هو حجة مطلقاً كما كان اوميتاً ، او يختص بحال حيوته ، نعم لو كان الشك في الامارات في مورد مثل الشك في مقدار حجية فتوى المفتى ، 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 رجاءً ، لعدم قيام الدليل القطعي على جزئيتها وشرطيتها فلا مناص من القول باستتباع الامارات احكاماً علي طبق مؤدياتها .

قلت : مضافاً الى منع لزومه في العبادات وقد اوضحنا سبيله غير مرة وقلنا ان المسئلة عقلية لامناس لدعوى الاجماع فيها ، ان الجزم حاصل من غير احتياج الى القول باستتباع الامارات احكاماً مماثلاً لمؤدياتها ، وذلك لان احتمال الخلاف و الخطاء مغفول عنه للعقلاء عند العمل بالامارات الدارجة بينهم ، وما ذكرنا من ان بنائهم على العمل بها بالغاء احتماله ، ليس معناه انهم يحتملونه ثم يلغونه عملاً بل معناه غفلتهم عن هذا الاحتمال ولكن لو نبههم احد عليه نلتنبهوا ، لكنهم عند عدم التنبيه ، يعملون معه بصرافة ارتكازهم معاملة العلم الجازم ، وودونك معاملاتهم السوقية فهم يبيعون ويشترون على وجه الجزم ، مع ان اساسه على كون البايع مالكا ، ولا طريق لهم غالباً على الملكية الا اليد التي هي امارتها ، وليس ذلك لعدم انقذاح احتمال الخطاء في اذهانهم . هذا اولاً :

وثانياً : ان استتباعها للحكم الظاهر في خصوص فتوى الفقيه ليس محصلاً للجزم فان عمل العامي بفتوى الفقيه انما هو لاجل كونها طريقاً الى الواقع وكاشفاً عنه ، كعملهم على آراء اهل الخبرة في سائر الفنون ، فاذا كان هذا مبني عملهم ، فاستتباع فتواه للحكم الظاهري امر مغفول عنه للمقلدين ، فكيف يكون مناطاً لمحصل



الجزم وبالجملة، مناط عمل العامى له كونه كاشفاً عن الحكم الواقعى، وكون صاحبه عالماً بالحكم الله الواقعية، واما استتباعها لحكم ظاهرى موافق لمؤدى الامارة، مما لا يندح في اذهانهم، ومعه يكون محصلاً للجزم.

### جوابنا عن الشبهة

ان الحاجة الي الاستصحاب في الحكم بجواز البقاء، انما هو فيما اذا كان فتوى الميت مخالفاً للحى الذى يقتى بجواز البقاء اذ لو كانا متوافقى الفتوى، وكان عامة فتاواه موافقاً لرأى المجتهد الحى، لكان له ارجاع العامى 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 بالرأى وانما الحاجة اليها انما هى فيما اذا كانا متخالفى الفتوى، (فح) لو فرضنا ان المكلف ادرك مجتهدين متساويين في العلم، مختلفين في الفتوى، فقد نسالم الاصحاب على كونه مخيراً فى الاخذ بواحد منهما الدليل شرعى دال على التخيير الشرعى واصل اليهم وان لم يصل اليه، او لاجل 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، فاذامات واحدمنهما، طره الشك فى بقاء التخيير الشرعى المتقدم او ارتفاعه بفوته والاصل بقائه، ولازم ذلك جواز البقاء للمكلف الذى ادرك حيوة المجتهدين بالفاو عاقلاً، بحيث توجه اليه الخطاب الشرعى بالتخيير، واما اذا لم يدرك حيوتهم اقلاً، لعدم الحالة السابقة، وهذا ما يعبر عنه فى كلام الاصحاب بالتقليد الابتدائى للميت.

ولا ينافى ذلك ما حررناه فى دفع الاشكال الاول من ان الحكم الثابت للعنوان لا يختص بحال الموجودين وقت الخطاب، بل يعم كل من صدق عليه العنوان ولو بعد مضي قرن، ووجه عدم المنافاة - فان ذلك انما هو فى ثبوت الحكم على العنوان، اعنى المكلف او الناس ولكنه لم يدل دليل على ثبوت التخيير الشرعى على عنوان المكلف على هذا

النحو ، بل المتيقن من فتوى الاصحاب هو ثبوت التخيمير لهذا الشخص الذي ادرك الفقيهين المتساويين في العلم المختلفين في الفتاوى .  
 نعم : لازم ذلك ان للمكلف الذي ادر كنهها بالغاً ، العمل بعامة فتاواه ، سواء عمل بها سابقاً ولا ، فتلخص ان مقتضى القاعدة بعد قيام الاجماع على بطلان تقليد الميت ابتداءً هو التفصيل بين ما اذالم يدرك المكلف حيوة المجتهد بالغاً ، فلا يجوز تقليده اصلاً وما اذا ادركه بالغاً ، فيجوز له تقليده والاخذ بفتاواه من غير فرق بين الابتدائى والاستمرارى ، اى ما عمل به سابقاً وما لم يعمل فلو قام الاجماع على عدم جواز الابتدائى مطلقاً تصير النتيجة التفصيل بين الابتدائى والاستمرارى هذا كله مقتضى الاستصحاب .

### بناء العقلاء في تقليد الميت

لاشك انهم لا يفرقون بين رأى الميت والحى بعد كونه المرتكز لديهم ان الآراء كلها طرق وامارات الى الواقع كسائر الامارات ولكن الكلام فى انه هل يكفي مجرد عدم الفرق بينهما بحسب الارتكاز ، او لابد من اثبات امر آخر ، وهو بناءهم على العمل بقول الميت وتعارفه لديهم ، حتى يكون بمراى ومسمع من الشارع ويستكشف من عدم رده رضاه ومن سكوته ارتضائه ، الظاهر هو الثانى ، فانه لو لم يجز السيرة بينهم على العمل بقول الميت ، وان فرض ارتكازهم على جوازه ، لا يكون للردع موضوع ، فان ما هو الواجب على الشارع رده هو رد السيرة التى جرت عليها العقلاء حسب ارتكازهم ، واما مع عدم الجرى على طبق الارتكاز ، فما هو الغرض حاصل من دون ردع .

وبالجملة : ان جواز العمل بالامارات العقلائية يتوقف على ثبوت احد امرين اما امضاء الشارع اياه بدليل لفظى واما عدم رده ، مع كون العمل منهم عليها بمراى ومنظر منه ، والدليل اللفظى غير موجود ، وعدم الردع غير محرز الشرط .

نعم : يمكن ان يقال : ان دائرة السيرة اوسع من العمل برأى الحى مادام حياً ،



فانهم اذا اخذوا الرأي من العى يعملون به حتى بعد موته ويجدون انفسهم غير محتاجين الى ان يرجعوا الى فقيه آخر وهذه هي السيرة المستمرة بين العقلاء الى يومنا هذا، ويمكن استفادة ذلك من الاخبار الماضية التي ارجع الامام، شيعتهم او السائل الى فقهاءهم او الى واحد معين منهم، فقد قال علي 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 علي بن المسيب فهم منه انه يجب عليه الرجوع عليه والاخذ بأرائه، غير انه اذا مات وقضى نحبه تسقط تلك الآراء عن الحجية ويجب عليه الرجوع مرة ثانية الى الامام حتى يعين فرداً آخر، لاظن انه فهم ذلك، بل القطع على خلافه فلو كان الحيوة شرطاً في جواز العمل بالرأي لكان له (ع) التنبيه عليه، لشهادة ارتكاز كل عاقل على عدم الفرق بين حيوته ومماته في جواز العمل بكل ما تعلم من العالم سيما مع كون شقته بعيدة وانقطع عن الامام بعد ذهابه الى شقته في تلك الازمنة، وقس عليه سائر الروايات الواردة في ارجاع السائلين الى اشخاص خاصة كالاسدي، ومحمد بن مسلم وغيرهما.

نعم هذه النصوص منصرفه عن التقليد الابتدائي لانصراف الدواعي عن الاخذ عن المجتهد الميت الذي لم يدر كه ولم يأخذ بأرائه في حال حيوته، مع وجود العى الذي يسهل عنه الاخذ.

اضف اليه: ان التقليد الابتدائي كان غير ممكن في تلك الازمنة التي لم يكن ذكر الفتاوى وتدوينها في كتاب مرسوماً، وكان الرائج، وتدوين الاحاديث والروايات صحيحها وضعيفها، وما كان يعتمد عليه مؤلفه، او لا يعتمد، في الاصول والكتب، فمن اين كان يمكن للعامي ان يرجع الى الميت ويأخذ آرائه، رام يكن تدوين الحديث دليلاً على الافتاء به حتى يستكشف من تدوينه، الافتاء بمضمونه لما عرفت من تدوينهم الصحيح والضعيف، نعم قد كان الافتاء عند السؤال شفاهاً بنفس نقل الرواية، وهو 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 ، وانتقريب والاستنتاج ، فتوسع نطاق الفقه والاجتهاد منذ زمن الشيخ الى عصرنا المعاصر . كل ذلك يرشدنا الى عدم جرى التعارف على الاخذ من الميت ابتداءً 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 ما يوجب ردهه والنهى عنه .- ولم نقل انه ورد عنهم ما يكشف عن صحتهما من الاطلاقات التى عرفت حالها .

فصارت النتيجة فى هذا الفصل ، انه لو كان الاساس لجواز البقاء على رأى الفقيه بعد موته ، هو بناء العقلاء فلا بد من التفصيل بينما اذا اخذ عنه الرأى فى حيوته ، وبين ما لم يأخذه . واما الاخذ عنها ابتداءً بعد فوته ، بالرجوع الى رسائله العملية او الاعتماد على نقل الثقات فى غاية الاشكال لعدم الدليل عليه من السيرة ، بعد كون الاصل الاولى هو عدم الحجية وعدم النفوذ .

واما الاستدلال بالكتاب والسنة ، فقد عرفت عدم دلالتها على تأسيس حكم فى المقام ، بل كلها ارشاد الى الارتكاز فلا بد من ملاحظة المرشد اليه ، كما اوضحنا حاله عند البحث عن حجية رأى المفضل فرجع .

## هل التخيير بدئى او استمرارى

على القول بتخيير العامى فى تقليد احد المجهتهدين المتساويين ، فهل تخييره هذا بدئى او استمرارى ، فلو قلنا احدهما فهل يجوز له العدول منه الى الآخر او لا يجوز ، يظهر من تقرير بحث شيخنا العلامة اعلى الله مقامه ان ههنا صوراً ثلاثة :

الاولى : اذا عمل بفتوى من رجح اليه ، فى واقعة شخصية ثم اراد العدول فى نفس تلك الواقعة الى الآخر ، كما لو صلى صلوة الظهر بلاسورة ، فاراد تكرير نفس هذه الصلوة معها جرياً على رأى الآخر ، فحكم بعدم الجواز فى هذه الصورة مطلقاً لا بانه لا مجال للعدول بعد العمل بالواجب المخير لعدم امكان تكرير صرف الوجود



وامتناع تحصيل الحاصل، وليس كل زمان قيماً للاخذ بالفتوى حتى يقال: ليس باعتبار الزمان المتأخر تحصيلاً للحاصل، بل للاخذ بالمضمون امر واحد ممتد يكون الزمان ظرفاً له بحسب الأدلة، نعم يمكن افادة التخيير في الازمنة المتأخرة بدليل آخر يفيد التخيير في الاستدامة على العمل الموجود، ورفع الهدعنه والاخذ بالآخر، ولكنه ليس ما يديننا ما يدل على التخيير في الازمنة المتأخرة وعليه فلا يمكن الحكم بالتخيير وافادته بادلة التخيير، في احداث الاخذ بهذا اوزاك، ممتنع المزوم الجمع بين لحاظين متنافيين، نظير الجمع بين الاستصحاب والقاعدة بدليل واحد ولا يجرى الاستصحاب لان التخيير بين الاحداثين غير ممكن الجرى وبالنحو الثاني لاحالة سابقة والاستصحاب التعليل لفتوى الآخر - غير جازم لان الحجية - المبهمة السابقة قد صارت معينة في المأخوذ وزالت قطعاً كالملكية المشاعة اذا صارت مفروزة.

الصورة الثانية: العدول في الوقائع المستقبلية التي لم تعمل، الصورة الثالثة: العدول قبل العمل وبعد الالتزام والاخذ، فلوقلنا بان التقليد عبارة عن نفس الالتزام والاخذ فلا يجوز العدول لعين مامر من البيان السابق فيكون المأمور به على هذا في مثل قوله: فارجعوا الى رواة احاديثنا وغيره هو العمل الجوانحي اعنى الالتزام والبناء القلبيين ولوقلنا بانه العمل فلا اشكال في بقاء الامر التخييري في كلتا الصورتين ومع فقد الاطلاق فلأمانع من الاستصحاب «انتهى كلامه على ما في تقرير بحثه».

قلت: الذي يصلح ان يكون محالاً للنزاع في اول الصور هو جواز تكرار العمل مطابقاً لفتوى الآخر، واما البحث عن التخيير او جواز العدول، فواضح الاشكال اذ لا معنى للتخيير بين العمل الموجود فعلاً وغيره، وان شئت قلت: التخيير بين الاتيان بما اتى والعمل بقول الآخر، فان التخيير انما يتصور بين الامرين اللذين لم يوجد احداً اصلاً، واما اذا وجد احده 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: فر بما يقال بعدم الجواز فى الصورة الاولى كما عن شيخنا العلامة قائل بان الاتيان باحد شقى الواجب التخييري موجب لسقوطه، فلا يجوز الاتيان به بعده بداعوية الامر الاول باحتمال داعويته او بداعوية المحتمل، اذ هى فرع عدم العلم بالسقوط ومنه يظهر عدم جواز الاستصحاب، لاستصحاب الوجوب التخييري لسقوطه قطعا، ولاجواز العمل على طبق فتوي الآخى لعدم احتمال وجود امر آخى غير ما عرفت من الامر التخييري الذى علم سقوطه .

وفيه : ان التخيير فى المسئلة الفرعية غيره فى المسئلة الاصولية، فان الاتيان باحد شقى الواجب يوجب سقوط الحكم التخييري فى الفرعية من التخيير، دون الاصولى منه، وذلك ان التخيير فى المسئلة الاصولية لانفسية له وانما هو لاجل احراز الواقع حسب الامكان بعد عدم لزوم الاحتياط، فلواتى باحد الفردين كالعمل باحد الفتوائين او الامارتين يبقى معه المجال للاتيان بالفرء الآخى، تحصيليا للقطع واليقين وان كان المكلف غير ملزم على تحصيله، نعم لو قلنا بحرمة الاحتياط او بالاجزاء فى موارد الطرق وان لم تكن موافقة للواقع كان لما ذكره وجه ومنه يظهر صحة استصحاب جواز الاتيان بما لم يأت على نحو الاستصحاب التنجيزى، نعم التعليقى منه غير صحيح لكون التعليق غير شرعى .

واما الصورتان الباقيتان : فالظاهر كون التخيير استمراريا وان لم نقل به فى الاولى وقياسهما على الاولى قياسا مع الفارق توضيحه ان التقليد وان كان يتحقق بالاخذ والالتزام وعقد القلب، الا انه يمكن اعدامه بالرجوع عما التزم ومع الابطال، يتحقق موضوع الامر باحداث الاخذ باحدهما ولا يلزم ما استشكله من لزوم الجمع بين اللحاظين فان ذلك فرع بقاء التقليد حتى يكون نتيجة ادلة التخيير الابقاء بالنسبة الى الاول، والاحداث بالنسبة الى الثانى، لكنك قد عرفت ان الرجوع مبطل ومعدم للاول ومعها، يكون المقام كالتخيير بلاسبق تقليد اصلا، اصف الى ذلك ان الكلام انما هو فى امكان التخيير بعد الفراغ عن الاطلاق لافى وجود اطلاق الدليل واهماله، وعليه فلا يصح الاستدلال على منعه التخيير بانه يستلزم الجمع بين اللحاظين اذ هو



انما يناسب البحث الاثباتى دون الثبوتى .

وبه يظهر الاشكال فيما افاده؛ من ان الالتزام وعقد القلب امر وحدانى ممتد اذا حصل فى زمان لا يعقل حدوثه ثانياً (وجه الاشكال) ان الالتزام الثانى التزام حادث وقد بطل الالتزام الاول بالرجوع ومعه كيف يكون الثانى بقاءً للاول ، هذا كله حسب الثبوت .

واما الاثبات ، فقد عرفت عدم دليل لفظى يصح الاعتماد عليه فى اصل التقليد فضلا عن وجود اطلاق يشمل حالة تعارض الفتوائين ، وقد التجأنا الى التخيير فى الفتوائين لاجل الاجماع والشهرة المنقولين ، والمتيقن منهما انما هو التخيير الابتدائى اى فيما اذا لم يسبق منه التزام اصلا ، و شمولهما لغير هذه الصورة مورد شك وريب والتمسك باستصحاب التخيير ضعيف جدا لكون التخييرى البدئى مبانئا للتخيير الاستمراري موضوعا و محمولا هذا كله اذا كان المستصحب شخصى الحكم ، واما استصحاب الجامع بين التخييرين او جامع الجوازين فقد اوضحنا حاله فيما سبق بان الجامع امر انتزاعى ليس بحكم شرعى ، على ان ترتيب اثر الجامع على المصداق لا يخرج عن الاصول المثبتة فراجع .

## فيما اذا اختلف الحى والميت فى مسألة البقاء

ذيل شيخنا الاعظم - رحمه الله - مسألة البقاء بما يلى : فقال : اذا قلد شخصا ثم مات فان قلده مجتهداً آخر ، يوافق قوله قول الاول بقاءً وعدو لافلا اشكال ، وكذا اذا كان مقتضى التقليد الاول البقاء والثانى الرجوع فان هذه الواقعة كاحدى الوقائع التى لا بد فيها من التقليد ، ولا بد من الرجوع عن التقليد الاول فيها ويتفرع على رجوعها الرجوع عن سائر الوقائع المقلد فيها ، انما الاشكال فيما اذا كان مقتضى الاول الرجوع ومقتضى الثانى البقاء فانه يرجع الى التناقض فى مقتضاها فان البقاء فى هذه الواقعة يوجب الرجوع ولو عن هذه الواقعة ، والذى يسهل الخطب عدم الاخذ بعموم الفتوى الثانية بالنسبة الى مسألة البقاء والعدول للزوم تخصيص الاكثر لاولادائه الى وجوب

العدول مع ان المفتى لا يقول به «انتهى» .

وتوضيح الصورة الثالثة: انه اذا قلد مجتهداً كان يقول بوجوب الرجوع الى الحي ثم مات فاما ان يكون المكلف بعدموته غافلاً عن الواقعة ولو ازمها اولاً فعلى الحي الاول فالميزان في صحة اعماله وعدمها ما ارضعناه سابقاً وعلى الثاني فان رجح الى الغير ، فان كان رجوعه الى الغير الحي بالاستناد الى قول الميت الذي كان يقول بوجوب الرجوع الى الحي ، بتوهم جواز تقليده في مسألة الرجوع ، كان الكلام في صحة اعمالها وعدمها ما قدمناه وان تذكر بعدم جواز تقليده في مسألة الرجوع الى الحي ، لانه ايضا تقليد الميت او تحير فيه ولكنه رجح الى الحي الذي كان يقول بوجوب البقاء فلا شك في انه يجب عليه البقاء على رأى 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 رأى الميت لانه قلده في هذه المسئلة المجتهد الحي ومعه كيف يجوز له البقاء في هذه المسئلة ، اذ التقليد فرع التحير وهو بالرجوع فيها الى الحي ارفع عنه التحير بل لا يجوز للمفتى 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 اماراة 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 مجارى 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 يخطئ الميت في مسألة عدم جواز البقاء، ويرى جواز البقاء ، او وجوبه، ويختار كان 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 مسألة اخرى وهى انه لو قلدمجتهدأفى 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 الثانى .

التحقيق هو الاول لقيام الامارة الفعلية اهذ بي فتوى المجتهد الثالث على بطلان عدوله عن الاول الى الثانى وان حكم الله فى حقه فى الماضى والمستقبل هو لزوم البقاء ، على رأى من قلده فى بدء الامر ، وحرمة العدول عنه .

وتوهم جواز البقاء على آراء للمجتهد الثانى ، بتجوز الثالث ، البقاء فيما تحقق التقليد مدفوع بان الثالث الحي يخطى الثانى فى رأيه بلزوم الرجوع الى الحي تخطئة هذه بمنزلة الامارة الفعلية بالنسبة الى العامى فيجب عليه ان يتبع ما يقوله الحسى فى هذه المسئلة الاصولية ، وما قوله الا بطلان العدول عن الاول الى الثانى فى الزمان الماضى .

## كلام لشيخنا العلامة

ثم ان شيخنا العلامة بعدما نقل فى المقام ما قدمناه عن الشيخ الاعظم فى صدر البحث افاد فى المقام ما هذا تلخيصه مأخوذاً من تقرير بحثه من ان لازم البقاء فى هذه المسئلة على رأى المفتى الثانى ، هو عدم البقاء فى باقى المسائل ، نظير حجية قول السهدفى الخبر الواحد ، من حيث ان لازم شمول الادلة لقوله ، خروج الباقي ، وبعد ما فرق بين المقامين من انه لا يلزم فى المقام التخصيص المستهجن واللغز والمعنى لعدم عموم صادر من المعصوم فيه ، بخلاف باب حجية الخبر الواحد افاد ما هذا ملخصه .

المحقق فى المقام فتوا أن لا يمكن الاخذ بكليهما لان المجتهد بعدما نزل

نفسه منزلة المقلد في كونه شاكاً رأى هنا طائفتين من الاحكام ثابتتين للمقلد احديهما فتوى الميت في الفروع وثانيتها الفتوى في الاصول الناظر الى الفتاوى في الفروع والمسقط لها عن الحجية فيرى ان اركان الاستصحاب فيها تامة، وعندئذ لا مخلص عن الاخذ بالفتوى الاصولية فانه لو اريد في الفرعية استصحاب الاحكام الواقعية فالشك في اللاحق موجود دون اليقين السابق اما الوجه -داني فواضح واما التعبدى فلارتفاعه بموت المفتى فصار كالشك الساري ، وان اريد استصحاب الحكم الظاهري ، الجائي من قبل دليل اتباع الميت ، فان اريد استصحابه مقيماً بفتوى الميت ، فلا استصحاب 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 باب الاستصحاب الحاكم او بسبب لاحق وهو مقطوع بعدم اذ مفروض الكلام صورة مخالفة فتوى الميت للحى ، نعم يحتمل بقاء الحكم الواقعي ، لكن لا يكفي ذلك في الاستصحاب ، لانه مع الحكم الظاهري في رتبتين وموضوعين فلا يكون احدهما بقاء الآخر لكن يجري استصحاب الكلى بناءً على جريانه في القسم الثالث ، وان اريد استصحاب حجبية الفتاوى الفرعية فاستصحاب الحجية في الاصولية حاكم عليه لان شكه مسبب عنه ، لان عدم حجبية تلك الفتاوى اثر لحجبية هذه، وليس الاصل مثبتة لان هذا من الآثار الثابتة لذات الحجية الاعم من الظاهرية والواقعية .

ثم انه - اعلى الله مقامه - رجح اخيراً عن جريان الاستصحاب الاصولية بتقريب ان مقتضى جريانه الاخذ بخلاف مدلوله ، ومثله غير مشمول لادلة الاستصحاب فان مقتضى الاخذ باستصحاب هذا الفتوى سقوط فتاويه عن الحجية ومقتضى سقوطها الرجوع الى الحى وهو يفتى بوجوب البقاء فالأخذ بالاستصحاب في الاصولية التى معادها عدم الاخذ بفتاواه في الفرعيات ، لازمه الاخذ في الفرعيات بها ، وهذا باطل وان كان اللزوم لاجل الرجوع الى الحى لالكون مفاد الاستصحاب ذلك اذ لا فرق في الفساد بين الاحتمالين هذا مضافاً الى ان المسئول عنه في الفرعيات المسئلة الاصولية



اعني الذي هو المرجع فيها ، فلا ينافي 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 بكلاشقيه (الوجداني والتبعدي) بل هو غير جاروان فرض وجود اليقين السابق لتقوم الاستصحاب ، بامر ين ، باليقين السابق ، والشك في الشيء شكاً في البقاء ، وليس الشك في المقام شكاً في بقاءه ، لان الشك في بقاء الاحكام الكلية الواقعية انما يتصور اذا كان الشك مسبباً عن احتمال النسخ واحتمال فقدان الشرط او احتمال وجود مانع ، وليس المقام من هذا القبيل كما هو واضح وانما الشك فيه ممدحض في حجبية الفتوى وجواز العمل بهانعم 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 مسبباً عن الشك في الاصولية ، بل كلاهما مسببان عن امر ثالث وهو الشك في اعتبار الحيوة في المفتى و عدمه ، فالمجتهد اذا قام مقام المقلد كما هو المفروض يكون شكه في جواز العمل على فتاوى الميت في الاصول والفروع ناشياً من الشك في اعتبار الحيوة في المفتى وجواز العمل في كل منهما مضاف للاخر اذ مقتضى جواز كل عدم جواز الآخر .

لا يقال : ان مقتضى ارجاع الحي المقلد الى الميت كون شكه في الاصولية سبباً في الفرعية مسبباً لاننا 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 الفتواين مسبباً عن الاخرى ،

لا يوجب حكومة الاصل الجارى فى ناحية السبب على الجارى فى المسبب وقد اوضحنا حاله فى خاتمة الاستصحاب، ومجمل ما قلناه هناك: انه لا تعارض بين السببى والمسببى لاختلاف موضوعهما وانهما فردان عرضيان لقوله (ع) لا تنقض اليقين بالشك ومعه لوجه لحكومة احدهما على الآخر، نعم الاصل الجارى فى ناحية المسبب ينقح موضوع الدليل الاجتهادى فالحاكم انما هو الدليل الاجتهادى الذى نقح موضوعه الاصل السببى، ودون الاصل السببى، مثلاً اذا غسل الثوب النجس بماء مشكوك الكرية وضم ما هو امر وجدانى بما هو 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 الجارى فى ناحية المسبب اهنى اصالة بقاء النجاسة فى الثوب .

والحاصل: ان مفاد الاصل المسببى هو ان هذا الثوب المشكوك طهارته ونجاسته، محكوم بالنجاسة ولسان الدليل الاجتهادى حاكم على هذا الاصل حسب ما قرر فى محله، وتوهم كفاية الاصل السببى فى المقام من دون احتياج الى الدليل الاجتهادى، بتقريب ان معنى التعبد ببقاء الكرية شرعا هو ترتيب آثارها الشرعية التى منها طهارة الثوب مدفوع: بان مقتضى الاستصحاب انما هو عدم جواز نقض اليقين بالشك، اعنى الحكم ببقاء الكرية فقط واما ترتيب الآثار فانما هو بالدليل الاجتهادى دون نفس الاستصحاب، واما ما يدور فى اللسان، من ان مفاد الاستصحاب فى الاحكام انما هو ابقائها واما فى الموضوعات فانما هو ترتيب آثارها، مما لاسندله، بل مقتضى الاستصحاب فى كلا الموردین امر واحد وهو الحكم ببقاء ما تعلق به اليقين، موضوعا كان او حكما، واما ترتيب الاثر بعد احراز بقاء الموضوع بالاصل فانما هو على عاتق الدليل الاجتهادى، والشاهد عليه انما هو اتحاد دليل الاستصحاب فى الموردین فكما ان معنى الاستصحاب فى الاحكام انما هو بقاء ذواتها، فكذلك فى 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 انما هو طهارة الثوب، من دون احتياج الى الدليل الاجتهادي، لكنه لا يستلزم تقدم الاصل السببي على المسببي، 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 و نجاسته، غير صحيح جداً، فان التفكيك بين اللازم والملزوم في الاحكام الظاهرية جازم واقع فراجع هذا خلاصة ما حررناه هناك وعليك بالمراجعة الى محله تفصيلاً.

وبذلك يتضح لك صحة ما قلناه من عدم حكومة الاصل الجارى في المسئلة الاصولية على الجارى في ناحية الفروع لعدم دخول المجرى في الاصولية تحت دليل اجتهادي حاكم على الاصل المسببي، وه، مجرد كون مفاده في الاصولية عدم جواز العمل بفتاوى الميت عند الشك لا يوجب تقدمه على ما مفاده جواز العمل بفتاواه لديه اذ كلاهما مسببان عن امر ثالث تقدم بيانه.

وبذلك يظهر النظر ايضا في احدى شقوق كلامه اعنى قوله: من حكومة استصحاب الحجية في المسئلة الاصولية على استصحابها في الفروع، لكون الشك سببياً، (وجه النظر) مضافاً الى ما اوضحناه في محله من عدم جريان استصحاب الحجية لالشرعية ولا العقلائية منها ان الشك في كليهما مسببان عن امر ثالث كما اوضحناه وبالجملة فهذا الشق مشترك مع الشق المتقدم بيانا واشكالا فلا حظ.

منها: ان ما افاده من منع جريان استصحاب الحكم الظاهري اذا جعل كونه مقول الميت جهة تعليلية، لاجل ان احتمال ثبوته بسبب سابق فقد سد باب الاستصحاب الحاكم الي آخره غير صحيح وان قلنا في الفرض المتقدم بتقدم الاصل السببي على المسببي فان نفى المسبب بنفى سببه. من اوضح مصاديق الاصول المثبتة، وان كان السبب شرعياً، لان ترتيب المسبب على سببه من الاحكام العقلية، مطلقاً سواء

كان المسبب شرعياً او تكوينياً ، نعم لو كان الترتيب مثل المسبب ايضاً شرعياً كان لما ذكره مجال كما في قوله :العصير العنبي اذا غلي او نش يـمـرـم ولكنـه غير موجود في المقام .

منها :ما ذكره من جريان استصحاب الكلي الجامع بين الحكم الظاهري والواقعي بناءً على جريانه في القسم الثالث ،اذ فيه مضافاً الى ان الجامع في الاحكام الشرعية امر انتزاعي غير معمول شرعاً ،اولاً ان الحكم الواقعي غير مشكوك البقاء على ما عرفت منا توضيحه ،فان الشك في بقاءه انما فيما اذا كان الشك ناشئاً من احتمال النسخ او فقدان الشرط او وجدان المانع ،والاحتمالات الثلاثة غير موجودة في المقام وثانياً :انه اذا قلنا بتقدم الاصل السببي على المسببي ،يسقط الحكم الظاهري لما اعترف -رحمه الله- من حكومة الاصل الجارى في ناحية المسئلة الاصولية على الفرعية ،ومعه لاعلم بالاحكام الظاهرية ،فعلى القول بالحكومة ، يسقط الحكم الظاهري ،وبسقوطه لا دليل فعلا على ثبوت الحكم الواقعي ،لسراية الشك الى السابق ومعه لاعلم بالجامع فعلاً ،فاستصحاب الكلي انما يجرى اذا علم بالجامع فعلاً وشك في بقاءه 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 الحى الى آخر كلامه فان مقتضى الاستصحاب وان كان سقوط حجية فتاواه الفرعية الا ان الرجوع الى الغير ليس امراً لازماً ، 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 ،وكان فتوى الغير لزوم البقاء على رأى الميت ،يلزم منه ،حجية فتاواه السابقة ،فاتصافها بالحجية ؛بعد سقوطها عنها



ايس 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 والاصلين المتعارضين، لان اجراء الاستصحاب لغاية السقوط اسوء حالا من المقام، لما عرفت ان الاخذ بالافتاوى الفرعية الساقطة عن الحجية بالاصل الجارى فى المسئلة الاصولية، انما هو لاجل دليل آخر، مثله او اقوى منه.

على ان الاشكال فى الموارد الثلاثة انما يتجه اذا كان الدليل خاصا، واردة لبيان مورد من تلك الموارد، واما اذا كان الدليل، اطلاق الكبرى الواردة فى باب الاستصحاب، فلا مجال لما ذكر من التوهم، وكم فرق بين تعرض الدليل لخصوص المورد وبين شموله له باطلاقه

منها: ان ما افاده من سقوط الاستصحاب فى الاصولية لكون الحى هو المرجع فيها، وفى هذه المسئلة لامعنى للاستصحاب بعد ان يرى الحى خطأ الميت، ومدفوع بما افاده -رحمه الله- فى صدر البحث، فان ما ذكره انما يصح لو كان المستصحب هو المجتهد و اراد اجراء الاستصحاب لنفسه، و لكنه غير مفروض البحث، فان المستصحب انما هو العامى دون المفتى، وهو بعد شك وقد صرح بذلك فى 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 العامى فى الشك فى الواقعة.



## القول في تبدل الاجتهاد

لواضح محل الاجتهاد السابق و تبدل الى اجتهاد آخر ، يخالفه فهل يحتاج الى الاعادة او القضاء او لافتارة : يقع الكلام في عمل نفس المجتهد و اخرى في عمل مقلديه ، اما الكلام في عمل نفسه فالاقوى ما اخترناه في باب الاجزاء من التفصيل بين الامارات والاصول بالاجزاء في الثاني دون الاول وقد اطلنا الكلام في توضيحه وتفصيله في الجزء الاول عند البحث عن مسألة الاجزاء فلا حاجة الى التكرار بالاعادة (١) وقد قام سيدنا الاستاذ - دام ظله - بالبحث عن هذا التفصيل هنا في كلتا الدورتين غير اننا اسقطنا هذه المباحث عند الطبع لما اوضحناه في محله وروماً للاختصار والاقتصاد .

و اما الكلام في عمل مقلديه فهل يمكن اجراء هذا التفصيل فيه ، بالاجزاء فيما اذا كان مدرك مجتهد الاصول ، وعدمه فيما اذا كان دليل حكمه الامارات ، بتقريب ان وظيفة المجتهد تعيين وظائف العباد مطلقاً ، واقعا وظاهراً ، فكما ان العمل بالوظائف الظاهرية يفيد الاجزاء بالنسبة الى عمل نفسه ، لحكومته اعلى الادلة ، فكذلك بالنسبة الى عمل مقلديه ، بـلا تفاوت .

غير ان الاقوى عدم الاجزاء في حق المقلد مطلقاً ، سواء استند مقلده ( بالفتح ) الى الاصول ام الى الامارات فان مدرك العامي في الحكم الذي طبق عمله علي وفقه ، انما هو رأي مرجعه وحكمه ، وهو امانة الى تكاليفه الشرعية وقد اوضحنا في مسألة الاجزاء ان قيام الحجة علي تخلف الامارة لا يوجب الاجزاء .

وان شئت قلت : ان مدرك حكمه ، ليست الاصول الحكمية من البرائة و الاستصحاب والامارات والروايات الواردة في حكم المسئلة ، اذ هي متوجهة الى الشاك



والعامى ليس بشاك ولا بمتيقن فلا معنى لتوجه تلك الخطابات اليه اذ هي تقصد من تفحص عن موارد البيان، ويؤس عن وروده و العامى ليس كذلك، و معه كيف يشمله ادلة الاصول فلا يجرى في حقه الاصول حتى تحرز مصداق المأمور به، و كون الدليل عند المجتهد، في موارد الشك هي الاصول الجارية لا يوجب ركون المقلد اليها، بل انما هي يركن الى رأي المجتهد للبناء العملى والا رتكاز 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 امضاء الشارع على هذا النعت ، فاضمحلل الاجتهاد السابق عند المقلد يصير بمنزلة تخلف الامارة وتبين خطأ عند المجتهد، فكما لا يوجب ذات الاجزاء ، فهكذا المقدم .

وكيف يمكن ان يشمل ادلة الاصول العامى وتكون مستند عمله، مع ان العامى ليس بشاك ولا بفاحص ولا بآيس عن البيان، كما هو الحال في المجتهد .

لا يقال : لو كان المقلد خارجا عن مصب ادلة الاصول فلماذا يفتى المجتهد بمضمونها ويقول للمقلد اعمن بنتائجها مع انها احكام مترتبة على الشاك ، ولا يتعدى الى غيره والمقلد ليس بشاك ولا بمتيقن ، فكما لا يجوز للمجتهد الذى تم عنده البيان العمل بالاصول باعتبار انه ليس بشاك ، فهكذا لا يجوز للمقلد العمل بنتائجها لخروجه عن الموضوع . وتوهم ان الخطاب عام ، والمجتهد نائب عنه في فهم الخطاب وبيانه ، مدفوع مضافا الى انه لا يرجع الى معنى محصل ، بانه يستلزم الاجزاء وهو خلاف المطلوب .

لانا نقول : بان الخطاب وان كان خاصا للشاك الا ان المجتهد اذا كان متيقنا بحكم الله تعالى الكلى المشترك بين جميع العباد ، ثم شك في نسخه ، فما هو المشكوك ليس هو الحكم الاختصاصى بل حكم الله المشترك بين عبادہ، و(عليه) فما هو المستصحب انما هو ذلك 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 كلى راجع

الى جميع العباد ، ومعه كيف لا يجوز له ان يفتى بمضمونه ، فكما يجوز اقامت الامارة على حكم الله المشترك ، الاثناء بمضمونه ، من دون غمض ، فكذا اذا استصحب حكم الله المشترك اودلت الاصول على عدم فعلية ذلك لحكم المشترك ، واذا افتى لامناس 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 .

فهنا نجتمع بالقلم عن الافاضة ، حامدين شاكرين لله عز وجل وقد بقي ابحاث طفيقة ، لم يتعرض لها سيدنا الاستاذ - دام ظله - وقد لاح بدر تمام تلك الرسالة وبتمامها تمت الدورة الاصولية في منتصف شهر شعبان المعظم من شهر 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 السبحاني التبريزي في اليوم الثالث من شهر شعبان يوم ميلاد الامام الطاهر السبط عليه السلام في عام ١٣٨٢ والحمد لله اولا وآخراً وظاهراً وباطناً

## شكر وثناء عاطر

نقدم ثنائى العاطر الى الفاضلين الجليلين: الحاج الشيخ ابي القاسم شمس الله

التويسر كاني والميرزا حسين الاسحاقى القمى فقد بذل مجهودهما فى تصحيحه

المؤلف

فشكراً لهما ثم شكراً .





























Princeton University Library



32101 070990526