

تهذيب الأصول

تقرير بحث السيد الخميني ج ٣

١١

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الاول بلا اول قبله، والآخر بلا آخر بعده، لا تدركه الافكار و العقول، ولا تحيط به الابصار والقلوب، احاط بكل شئ علما، وحق به عزا، والصلوة والسلام على اشرف خلقه، وخاتم رسله، امينه على وحيه " محمد " ارسله داعيا إلى الحق وشاهدا على الخلق، حين لا علم قائم ولا منهج واضح، وآله أئمة الحق، وهداته، و اعدال الكتاب وقرنائه، الذين اوجب الله اقتنائهم وقارن بطاعته طاعتهم. صلوة دائمة ما دار الفرقدان، وكر الجديان اما بعد: فهذا هو الجزء الثالث من كتابنا الموسوم، ب تهذيب الاصول نقدمه إلى القراء الكرام راجين منهم العفو والاعماض، وهو محاضرات علمية القاها الامام العلامة، مثال الفقه والتقى، علم العلم والهدى سيدنا الاستاذ الاكبر آية الله العظمي: الحاج آغا روح الله الخميني دام ظلّه الوارف في حوزة درسه، ومجلس تدريسه، فحياً لله سيدنا الاستاذ وادام صحة وجوده حيث قام بتربية رواد العلم، و طلاب الفضيلة، وسلام الله عليه علي ما اسدي إليهم من ابادي عظيمة، ونشر فيهم علوما ناجعة سلاما لا بداية له ولا نهاية. المؤلف هل الاصل في الاجزاء والشرائط الركنية اولا إذا ثبت جزئية شئ أو شرطيته للمركب في الجملة فيقع الكلام في نقصه و زيادته عمدا أو سهوا في مقامات الاول إذا ثبت جزئية شئ مثلا لمركب فهل يوجب نقصه سهوا بطلان المركب اولا، وان شئت قلت: هل الاصل العقلي هو الركنية اولا الثاني بيان الاصل الشرعي في ذلك. الثالث في حال الزيادة العمدية والسهوية ومقتضي الاصل العقلي والشرعي الرابع بعد ما ثبت جزئية الشئ على وجه الاطلاق في حالتى الذكر والسهو، وبعبارة اوضح على القول باصالة الركنية في الاجزاء والشرائط، ؟ ل قام الدليل على خلافها وان الناقص في حال النسيان يجزى عن الواقع التام فهذه مقامات اربعة ودونك بيانها. المقام الاول إذا ثبت جزئية شئ للمركب فهل الاصل العقلي هو الركنية فيبطل المركب لو اخل به سهوا وقبل الخوض في المقصود لا بد من تنقيح محط البحث ان محل النزاع في المقام على القول بالبرائة أو الاشتغال هو ما إذا لم يكن للدليل المركب ولا لدليل الجزء والشرط اطلاق، إذ لو كان للدليل المركب اطلاق بالنسبة إلى جزئية الشئ، يقتصر في تقييده بالجزء المنسى بحال الذكر، كما انه لو كان للدليل الجزء أو الشرط اطلاق بالنسبة إلى حالة النسيان يحكم بعدم سقوط وجوبه في حال النسيان ويكون الماتى به باطلا نعم ليس هنا ضابط كلى لبيان وجود الاطلاق وعدمه في المركب والاجزاء والشرائط، نعم لا يبعد ان يقال: ان الادلة المتضمنة لبيان حكم المركبات، انما هو في مقام اصل التشريع، لا اطلاق لها غالبا، كما ان ادلة الاجزاء والشرائط لها اطلاق بالنسبة إلى الاحوال الطارئة ومع ذلك كله لا بد من ملاحظة الموارد، وربما صار بعضهم إلى بيان الضابط وقال: ان ادلة اثبات الاجزاء والشرائط وكذا المواع ان كانت بنحو التكليف مثل

[٢]

قوله: اغسل ثوبك وقوله تعالى: فاغسلوا وجوهكم وايديكم إلى المرافق وقوله: لا تصل في وبر ما لا يؤكل لحمه مما لا يمكن عمومها وشمولها لحال النسيان و الغفلة، فيختص جزئيه وشرطيته لحال الذكر، لامتناع انتزاع الوضع المطلق من التكليف المختص بحال الذكر، واما إذا كانت بنحو الوضع مثل قوله: لا صلوة الا بطهور، أو بفاتحة الكتاب فيمكن انتزاع الوضع المطلق لعدم انتزاعه من الخطاب أو 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 إذا قلنا بان قوله: فاغسلوا وجوهكم الخ مطلق يعم حال الغفلة والنسيان فراجع. وربما يقال ضابط آخر مع تسليم امتناع شمول التكليف المتقدم لحال النسيان والغفلة، ومحصله: انه يمكن استفادة الاطلاق من هذه الادلة ايضا لاجل امور (منها) ظهور تلك الادلة في الارشاد إلى الحكم الوضعي وان ذلك جزء أو شرط أو مانع، و (منها) انه لو سلم ظهورها في المولوية، لكن ليس امتناع تكليف الناسي والغافل من ضروريات العقول حتى يكون كالقربنة الحافة بالكلام مانعة من الظهور، بل هو من النظريات المحتاجة إلى التأمل في مبادئها فتكون حاله كالقرائن المنفصلة المانعة عن حجية الظهور لا اصل الظهور (فح) يمكن ان يقال ان غاية ما يقتضيه العقل المنع عن حجية ظهورها في الحكم التكليفي دون الوضعي، فيؤخذ بظهورها بالنسبة إلى اثبات الجزئية ونحوها. و (منها) انه على فرض الاغماض عنه يمكن التمسك باطلاق المادة لدخل الجزء في الملاك والمصلحة مطلقا في حالتى الذكر والنسيان. اقول: هذا ما افاده بعض محققى العصر وفيه مقامات للنظر. منها: ان ما افاده من ان تلك الاوامر ارشادات إلى الجزئية فان اراد ان الهيئة مستعملة في افادة الجزئية، من دون ان يستعمل في البعث إلى الشئ فهو خلاف الوجدان لانها غير منسلخة عن معانيها، وحقايقها غاية الامر ان البعث إلى جزء المركب وشرطه، يفهم منه العرف الارشاد إلى كونه جزءا أو شرطا، كما ان النهى

عن الصلوة في وبر ما لا يؤكل لحمه المستعمل في الزجر عن ايجاد الصلوة فيه، ينتقل منه العرف إلى ان النهى ليس لمفسدة ذاتية، بل لاجل مانعيته عنها، وان اراد انها مستعملة في البعث والزجر، غير اننا ننتقل إلى الجزئية والشرطية المطلقة فهو غير تام، لان استفادة الحكم الوضعي بتبع تعلق التكليف على ذات الجزء والشرط، (فح) يكون الارشاد بمقدار امكان تعلق التكليف، والا فلا دليل على الارشاد. ومنها: ان ما افاده من انه يؤخذ باحد الظهورين وي طرح الاخر لاجل كون القربنة منفصلة غير ضروري، ساقط من رأسه لان الاخذ باحدهما وطرح الاخر فرع وجود ظهورين عرضيين فيه فيرفع اليد عما يقتضيه العقل وهو سقوط اطلاق الحكم التكليفي دون اطلاق الحكم الوضعي، واما إذا 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 حجيته بين الملزوم واللازم ليس المقام من ذلك القبيل، اصف إلى ذلك ان الحكم العقلي يكشف من عدم الظهور من اول الامر، وانه كان ظهورا متخيلا متزلزلا، لا ثابتا فيكون كالقرائن المتصلة. ومنها: ان التمسك باطلاق المادة مرهون جدا، فلان العلم باشتمال المادة على مصلحة تامة لازمة الاستيفاء يتوقف اثباتا وكشفا على ورود امر من الشارع، ومع سقوط الامر حال النسيان كما هو مبنى القائل والقوم كلهم، من اين حصل العلم باشتمالها على المصلحة التامة، نعم قد يقطع بقيام المصلحة بالمادة الخالية من الامر بجهات اخر لكنه خارج عن المقام. إذا عرفت ذلك فنقول: فهل الاصل العقلي عند ترك

الجزء نسيانا هو البرائة والاكتفاء بالناقص، أو 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 أو لا، اختار الشيخ الاعظم الثاني قائلا: بان ما كان جزءا حال العمد يكون جزءا حال الغفلة والنسيان لامتناع اختصاص الغافل والساهى

[٤]

بالخطاب بالنسبة إلى المركب الناقص، لان الخطاب انما يكون للانبعاث ويمتنع انبعاث الغافل لانه يتوقف على توجيهه بالخطاب بعنوانه، ومعه يخرج عن كونه غافلا فخطابه لغو، فالاصل العقلي هو لزوم الاحتياط. قلت: وقد اجاب القوم عن الاشكال بوجوه لا بأس بالاشارة إليها مع بيان ما هو المختار من الجواب عندنا فنقول: احدها: ما ذكرناه سابقا: وهو مبنى على مسالك القوم من ان النسيان مانع عن فعلية التكليف بالجزء المنسى، والمختار عندنا غيره وانه كالعجز والجهل مانع عن التنجير لا عن الفعلية ان جريان البرائة لا يتوقف على اختصاص الناسي والساهى بالخطاب بل يكفى في ذلك الخطابات العامة القانونية من قوله تعالى: اقم الصلوة لدلوك الشمس إلى غسق الليل والخطابات الواردة على العناوين العامة من، قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا، أو يا ايها الناس افعلوا كذا وكذا، ضرورة ان الغرض من الخطاب هو بعث المكلف نحو العمل، وهذه الخطابات كافية في البعث نحو العمل غير ان العالم والعامد يبعث منه إلى المركب التام، والساهى والغافل عن الجزء إلى المركب الناقص، لان المفروض هو سقوط التكليف بالجزء عن الناسي وانه فرق بينه وبين غيره في تعلق التكليف فيكون اختصاصه بالخطاب مع حصول الغرض بتلك الخطابات لغوا. وإذا فرض ان الصلوة التامة ذات مصلحة في حق الذكر والصلوة الناقصة ذات مصلحة وذات ملاك بالنسبة إلى غيره والمفروض - كما عرفت وجود خطاب واحد باعث لهما نحو المطلوب القائم به الملاك، يكون المقام (ح) من صغريات الاقل والاكثر إذا 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 إليه في حال النسيان حتى يحتاج إلى الاعادة أو لا اقتضاء له، فتجرى في حقه بالبرائة، بعين ما قدمناه في الاقل والاكثر من غير فرق بين النسيان المستوعب وغيره: فنقول: ان الامر الداعي إلى المركب داع بعين تلك الدعوة إلى الاجزاء، والمفروض ان الاجزاء التي

[٥]

كان الامر بالمركب داعيا إليها، قد اتى بها الناسي وبعد الاتيان بها يشك في ان الامر هل له دعوة اخرى إلى اتيانها ثانيا حتي يكون داعيا إلى اتيان الجزء المنسى ايضا أو لا ومع الشك فالاصل البرائة هذا ما افاده (دام ظلّه) في الدورة السابقة، وقد اوضحه (دام ظلّه) في الدورة اللاحقة بما هذا مثاله: ان من الممكن ان يكون الغرض المطلوب في حق الذكر قائما بالصلوة التامة، وفي حق الناسي بالناقصة منها وهذا امر ممكن ليس بمستحيل ثبوتا، ولك ان تقول: ان الصلوة التامة في حق الذكر ما يأتي به من الاجزاء كما ان الصلوة التامة للناسي هي الاجزاء ما عدا المنسى فكل منهما صلوة تامة في حالتين. ثم ان الامر المتعلق بالمركب، داع كل فريق من العامد والذاكر والساهى والغافل إلى العنوان الذي تعلق به الامر ومقتضي الارادة الاستعمالية كون المأمور به امرا واحدا في حق الجميع، غير مختلف من حيث الكيفية والكمية، الا انه لما

كانت الجدية على خلافها وكان الناسي في افق الارادة الجدية محكوما بما عدا المنسى وجب على المولى توضيح ما هو الواجب في حق الناسي بدليل عقلي أو نقلى وتخصيص جزئية المنسى بحال الذكر كما هو الحال في سائر المواضع (فج) ينحصر داعوية الامر المتعلق بالمركب إلى ما عدى المنسى، من دون حاجة إلى الامرين مع حصول الغرض بامر واحد. وبالجملة: ما ذكرناه امر ممكن يكفى في رفع الاستحالة التى ادعاه الشيخ - الاعظم (رحمه الله) فإذا فرض إمكانه، فلو فرض ان المكلف الناسي اتى بما عدا المنسى، ثم تذكر، يشك بعد ذكره في داعوية الامر المتعلق بالمركب، إلى الاجزاء التامة ثانيا والاصل يقتضى البرائة. هذا كله: على مباني القوم، واما إذا قلنا بان النسيان والغفلة كالجهل والعجز اعدار عقلية، مع بقاء التكليف على ما كان عليه فمع ترك الجزء نسيانا يجب الاعادة إذا كان لدليل، الجزء اطلاقا لعدم الاتيان بالمأمور به بجميع اجزائه ومع عدم الاطلاق فالبرائة محكمة لرجوع الشك إلى الأقل والاكثر

[٦١]

ما تفصى به القوم عن الاشكال ثانى الوجوه الالتزام بعدم الخطاب اصلا، لا بالتام لانه غير قادر بالنسبة إليه، ولا بالناقص المأتى به، لانه غير قابل بالخطاب فتوجيه الخطاب إليه لغو محض، ثم انه إذا ارتفع النسيان، يشك الناسي في انه هل صار مكلفا بالاتيان بالمركب التام أو لا، لاحتمال وفاء الناقص بمصلحة التام ومع الشك فالاصل البرائة وثبوت الاقتضاء بالنسبة إلى الجزء والفائت لا دليل عليه والاصل البرائة عنه كما هو الشأن في الأقل والاكثر. قلت: هذا الوجه وجيهة على مباني القوم من سقوط الخطاب عن الناسي و الغافل، واما علي المختار فالتكليف باق وان كان السا ؟ ؟ معذورا لكنه غير السقوط من رأس. اصف إلى ذلك ما عرفت من امكان بعهته إلى الناقص كما تقدم. ثالثها ما نقله بعض اعظم العصر (رحمه الله) عن تقريرات بعض الاجلة لبحث الشيخ الاعظم: من امكان اخذ الناسي عنوانا للمكلف وتكليفه بما عدى الجزء المنسى، وحاصله: ان المانع من ذلك ليس الا توهم كون الناسي لا يلتفت إلى نسيانه في ذلك الحال، فلا يمكنه امتثال الامر لانه فرع الالتفات إلى ما اخذ عنوانا للمكلف، ولكنه مدفوع بان امتثال الامر لا يتوقف على الالتفات إلى ما اخذ عنوانا له بخصوصه بل يمكن الامتثال بالالتفات إلى ما ينطبق عليه ولو كان من باب الخطاء في التطبيق فيقصد الامر المتوجه إليه بالعنوان الاخر، فالناسي للجزء يقصد الامر الواقعي له وان اخطأ في تطبيق امر الذاكر عليه. واورد عليه بعد نقله: بانه يعتبر في صحة البعث والطلب ان يكون قابلا للانبعاث عنه بحيث يمكن ان يصيره اعيالا نقداح الارادة وحركة العضلات نحو المأمور به ولو في الجملة وهذا التكليف الذى يكون دائما في الخطاء في التطبيق لا يمكن ان يكون داعيا اصلا فهو لغو ولا يقاس هذا بامر الاداء والقضاء لان الخطاء في التطبيق فيهما قد يتفق بخلاف المقام.

[٦٢]

ويرد على المورد انه بعد تصديق كون الامر الواقعي المتعلق بالناسي بعنوان انه ناس محركا واقعا وانما وقع الخطأ في تطبيق عنوان امر الذاكر على الناسي لا مجال للاشكال لان المفروض ان المحرك للناسي دائما انما هو الامر الواقعي المتعلق به لا الامر المتوجه إلى 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 ذاك، والشاهد عليه ان الناسي منبعث نحو المأمور به سواء كان للناسي خطاب يخصه أو لا فدعوى ان الامر الواقعي المتوجه إلي الناسي محرك له واقعا وان كان الخطاء 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 داعى للخطابين بعد انبعث الفريقين من الخطاب الواحد على ما تقدم توضيحه. هذه جملة ما قيل من الاجوبة في رفع الاشكال وتصحيح جريان البرائة في المقام. فعلى هذه الوجوه ان الاصل العقلي في الجزء المنسى يقتضى البرائة إذا لم يكن لدليل الجزء اطلاق. ثم ان التدبير الصحيح في هذه الوجوه يعطى عدم الفرق في الرجوع إلى البرائة بين النسيان المستوعب للوقت وعدمه، الا انه يظهر من بعض اعظم العصر التفصيل ومحصل ما افاده ما يلى: ان اصالة البرائة عن الجزء المنسى في حلل النسيان لا تقتضي عدم وجوب الفرد التام في ظرف التذكر بل مقتضى اطلاق الادلة وجوبه لان المأ - مور به هو صرف الطبيعة التامة في مجموع الوقت وبكفى 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

[٨]

يلازم رفعها في ظرف التذكر لان الشك في الاول يرجع إلى ثبوت الجزئية في حال النسيان وفى الثاني يرجع إلى سقوط التكليف بالجزء في حال الذكر (هذا) إذا لم يكن المكلف ذاكرا في اول الوقت ثم عرض له النسيان في الاثناء، والا فيجرى استصحاب التكليف للشك في سقوطه بسبب النسيان الطارى الزائل في الوقت " انتهى ". وفيه ان القائل قد وافق القوم في سقوط التكليف بالجزء المنسى، (فح) يرجع الشك بعد التذكر إلى حدود التكليف بالجزء وتوجد داعوية اخرى للتكليف الثابت للمركب بالنسبة إلى بقية الاجزاء المأتى بها والاصل يقتضى البرائة، وما افاده: من ان المأمور به صرف الطبيعة التامة في مجموع الوقت وكفاية التمكن فيه في الجملة، صحيح لو كان تاركا لها من رأس، واما بعد ما اتى بالمركب الناقص، وفرضنا سقوط التكليف بالجزء المنسى فتوجه التكليف إليه بالنسبة إلى الجزء المنسى، أو تجدد داعوية للمركب بالنسبة إلى الباقي مشكوك مورد للبرائة ومنه يعلم حال ما إذا كان ذاكرا في اول الوقت ثم طرء عليه النسيان واتى بالمركب بما عدا الجزء المنسى، ثم ارتفع العذر، (فح) فالتمسك باستصحاب التكليف الموجود اول الوقت غريب، لانا نعلم بانعدام الامر الاول بعروض النسيان، وانه فات ومات به، فكيف يجوز استصحابه، وان اراد منه التمسك باطلاق دليل الجزء فهو مخالف لمفروض البحث على ما نبهنا عليه مرارا المقام الثاني في مقتضى الاصل الشرعي لو ثبت لدليل الجزء أو الشرط اطلاق بالنسبة إلى حال النسيان، فهل يجوز التمسك بحديث الرفع في تقييد اطلاقها وتخصيصه بحال الذكر، أو لا يجوز، ولو لم يجز التمسك باطلاق الجزء والشرط محكمان وليعلم ان محط البحث في المقام غيره في المقام السابق، لان البحث فيما مضى كان في مقتضى الاصل العقلي، وموضوعه كون المورد مما لم يرد فيه بيان من المولى

[٩]

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، أو شأنية له، هذا كله في غير جملة: " ما لا يعلمون " واما تلك الجملة فهما والبرائة العقلية متساوفان متحدان شرطا وموردا ومصبا وانما البحث في المقام هو التمسك بالنسيان وغيره. واعلم: ان الحق هو جواز التمسك بحديث الرفع في رفع جزئية المنسى في حال النسيان، وتخصيصه بحال الذكر، ولازم ذلك اجزاء ما اتى به من المركب الناقص وكونه تمام المأمور به في حقه وتوضيحه يحتاج إلى بيان امور. الاول: قد وافاك فيما مضى ان متعلق الاجزاء عنوان اجمالي هي عين الاجزاء لكن في لحاظ الوحدة، كما ان الاجزاء عين ذلك العنوان لكن في لحاظ التفصيل، وقد عرفت ان داعوية الامر إلى المركب عين داعويته إليها، لا بدعوة اخرى مستقلة، ولا بدعوة ضمنية، ولا غيرية اما الدعوة المستقلة المغايرة للدعوة إلى المركب فظاهر الفساد، واما الضمنية أو الغيرى فلا حاجة اليهما. فلو قال المولى ابن مسجدا، ليس له الا امتثال هذا الامر، فكل ما يصدر من البناء من الحركات والسكنات ورفع القواعد والجدار، مأمور به بذلك الامر وفعله امتثال له، لا امتثال لامر ضمني أو غيرى، إذ بناء المسجد ليس الا هذا وذاك وذلك في لحاظ الوحدة وفس عليه باقى المركبات الاعتبارية. الثاني: ان الرفع في كل من العناوين التسعة لم يتعلق برفع ما يتعلق به الارادة الجدية لاستلزامه النسخ المستحيل، بل يتعلق برفع ما يتعلق به الارادة الاستعمالية على ما هو المتعارف بين اصحاب التقنين، من طرح القوانين الكلية أو لا، وذكر مخصصاتها وقبورها في ضمن فصول اخر، وهو يكشف عن ان الارادة اللبية لم يتعلق الا بغير مورد التخصيص والتقييد والحكومة، كما ان عدم العثور على الدليل يكشف عن تطابق الارادتين. الثالث قد اوضحنا حال كل واحد من العناوين في مبحث البرائة فلا حاجة إلى

الاطالة وقد عرفت هناك ان الرفع وان اسند إلى 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 إليه مبنى على امرين: ادعاء ان النسيان عين المنسى لعلاقة بينهما، وادعاء ان رفع المنسى باعتبار رفع ماله من الاحكام حسب الاطلاقات والعمومات، بحيث لو لا حديث الرفع لكان الالتزام بمفادهما لازما. الرابع: ان النسيان المتعلق بالموضوع هل هو متعلق بوجود الطبيعة، أو بعدمها الظاهر لا ذا، ولا ذاك، 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 والاثر المناسب، لان رفع الطبيعة يناسبها رفع ماله من الاثار، من وجوب وحرمة، وشرطية وجزئية، وقاطعية ومانعية وغيرها. الخامس: ان نسبة الرفع إلى الامور التسعة ليس على نسق واحد فان منها ما اسند فيه الرفع إلى الموصول وصلته كما في: " ما لا يعلمون " و " ما اضطروا " و " ما استكروها " وفي بعض اسناد إلى نفس اللفظ كما في النسيان والخطاء و يحتمل ان يكون ذلك اقتداءا بالكتاب العزيز حيث قال عز من قائل: ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا أو اخطأنا ربنا ولا تحمل علينا ما لا طاقة لنا به حيث غير سبحانه نسق الكلام إذ ما وصل بالثالث ويحتمل ان يكون الوجه في ذلك هو ان ما يأتي به الانسان لاجل الاضطرار والاكراه أو يتركه لاجلهمما، ينطبق عليه ذاك العنوانان دائما فلو اكل الميتة و ترك الصلوة عن اضطرار، أو باع داره وافطر الصوم عن اكراه، يصدق على كل من المأتى والمترك انه مضطر إليه ومكره إليه، واما النسيان والخطاء، فان الصادر عن الانسان لاجلهمما تارة يصدق عليه النسيان والخطاء

بالمعنى المفعولى - على الوجه الذي قدمناه كترك الجزء والشرط نسيانا، وقد لا يصدق عليه ذلك الا ان النسيان والخطاء مبدء لصدوره أو تركه، كايجاد الموانع والقواطع في الصلوة من المصلى العالم بابطال الضحك، الغافل عن كونه في الصلوة، فان الضحك صادر

[١١]

عن الانسان عمدا بلا اشكال الا ان المبدء له هو نسيان كونه في الصلوة وقس عليه الخطاء فالضحك وان كان لا يصدق عليه انه مما نسى أو المنسى، الا انه مما للنسيان في وجوده دخالة، و (عليه) فالتعبير باللفظ البسيط دون الموصول وصلته، لاجل كون المرفوع عاما، أي سواء كان الشئ منسيا أو كان النسيان فيه مبدءا كالقواطع والموانع التي تصدر عن المصلى عمدا مع الغفلة عن كونه في الصلوة. إذا عرفت هذه الامور يتضح لك صحة التمسك لحديث الرفع لرفع الجزئية في حال النسيان وان كان نسيان الموضوع، وبصير نتيجة الادلة الاولية إذا فرض اطلاقها لحال النسيان، إذا ضمت إلى الحديث الحاكم له ان المأمور به هو الباقي حال النسيان، ووجهه بعد التأمل فيما تقدم ظاهر، إذ قد عرفت ان الامر المتعلق بالمركب له داعوية إلى اجزائها بعين تلك الدعوة فلو قام الدليل على ان دعوة المركب إلى هذا الجزء في حال النسيان وان كان ثابتا بالدليل الاول، الا انه لم يتعلق به الازادة الجدية في تلك الحالة، من دون تعرض لباقي الاجزاء والشرائط غير المنسية فلا مناص ينحصر دعوته بالباقي منهما، وقد مر ان رفع الجزء اعني الحمد في حالة النسيان معناه رفع ماله من الاثار والاحكام عامة، ومن الاثار الجزئية والشرطية فما يقال: ان اثر وجود الجزء هو الصحة ورفعها يناقض المطلوب ليس بشئ لما عرفت ان المنسى المرفوع هو نفس الطبيعة لا وجودها اصف إلى ذلك: ان وجود الطبيعة في الخارج عين الطبيعة، والصحة ليست اثرا جعليا بل لا يمكن ان تكون مجعولة الا بمنشأها، وما هو المجعول هو الجزئية أو الشرطية على ما هو التحقيق من صحة تعلق الجعل بهما، وكيف كان فالمرفوع لبا هو الشرطية أو الجزئية أو القاطعية أو 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 الشئ، والجزئية من اوصافها والنسيان لم يتعلق بالطبيعة حتى يرتفع أثارها وانما تعلق بوجودها وهو ليس

[١٢]

جزءا. و (فيه) ان المنسى بالضرورة نفس الطبيعة بمعنى حضورها في الذهن، فان اراد القائل من تعلقه بالوجود، تعلقه بالفرد الخارجي فواضح الفساد، وان كان المراد ايجاد الطبيعة فهو يرجع إلى ما ذكرنا. منها: 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، (ففيه) ان الحديث يختص بما لولاه لكان قابلا للثبوت تكليفا أو وضعيا والتكليف الفعلى 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 إذا كان لسان الدليل لسان وضع، أو لسان تكليف لكن علي وجه الارشاد إلى الجزئية، وما نقلناه هناك عن القائل نص في امكان جعل الجزئية بالنسبة إلى 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 إذا 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 أو قلمه الشريف. ومنها: ما يستفاد من تقريرات العلمين انه ليس في المركب الا طلب واحد متعلق بعدة امور متباينة، وينتزع جزئية كل من انبساط ذلك الطلب إلى الكل. لا ان جزئية كل مستقلة بالجعل، (فج) رفع الجزئية برفع منشأ انتزاعها وهو رفع التكليف عن المركب فلا بد من القول بان التكليف مرفوع عن المركب بحدوث الرفع، لتعلق الرفع بمنشأ انتزاع الجزئية ولا يمكن اثبات التكليف لبقية الاجزاء إذ مع كون الطلب واحدا والمفروض ارتفاعه بارتفاع جزئية المنسى لا معنى لوجوب البقية الا بقيام دليل خاص. وفيه: ان رفع الجزئية في حال النسيان ليس معناه رفع الجزئية الثابتة

[١٣]

بالادلة الاولى، رفعا حقيقيا جديا لما عرفت ان ذلك من المستحيل في حقه سبحانه، بل المراد هو الرفع القانوني بمعنى عدم الجعل من رأس، وان الاطلاق المستفاد من الدليل انما كان مرادا بالارادة الاستعمالية لا الجدية وان الناسي والخطأ لم يسبق اليهما التكليف في الازل الا بما عدا المنسى، فالتحديد بالبقية لم يحصل بحدوث الرفع، و انما هو كاشف عن التحديد من حين تعلق الاحكام، وقد تقدم ايضا ان الامر المتعلق بالمركب له داعوية لكل جزء جزء بعين الدعوة إلى المركب، فلو قام الدليل علي سقوط الجزئية في بعض الاحوال يفهم العرف من ضمهما، بقاء الدعوة إلى المركب الناقص والاجزاء غير المنسية من غير فرق بين الجهل بالجزئية ونسيانها فراجع. ومما ذكرنا يعلم دفع ما ربما يقال: ان غاية ما يقتضى الحديث هو رفع بقاء الامر الفعلى والجزئية الفعلية حال النسيان الملازم بمقتضى الارتباطية لسقوط التكليف عن البقية ما دام النسيان، واما اقتضائه لسقوط المنسى عن الجزئية والشرطية في حال النسيان بطبيعة الصلوة المأمور بها رأسا، على نحو يستتبع تحديد دائرة الطبيعة في حال النسيان بالبقية، ويقتضى الامر بالاتيان بها، فلا - بدهة 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 مصداقا للمأمور به ويسقط الامر المتعلق بالطبيعة وهذا معنى الاجزاء. منها: انه لا بد في التمسك بحديث الرفع من كون المرفوع له نحو تقرر وثبوت فلا يتعلق الرفع بالمعدومات، وان تنالها يد التشريع، ورفع النسيان لو تعلق بجزئية الجزء يكون من نسيان الحكم لا الموضوع

[١٤]

والحال ان المنسى نفس الجزء أي الاتيان به قولاً وفعلاً، ومعنى نسيانه خلو صفحة الوجود عنه، فلا يعقل تعلق الرفع به لانه معدوم، وايضا ليس محل البحث النسيان المستوعب ونسيان الجزء في بعض الوقت كنسيان اصل المركب، فكما ان الثاني لا يوجب سقوط التكليف رأسا كذلك الاول. وفيه: ان متعلق الرفع امر وجودي وهو الجزئية حال

النسيان الموضوع، ولا دليل علي اختصاص الرفع على نسيان الحكم بل يعمه ونسيان الموضوع، فالجزء الذي ثبت جزئيته للمركب بالادلة الاولية، مرفوع جزئيته حال نسيان الموضوع فما هو متعلق الرفع انما هو امر وجودي وهو الجزئية حال نسيان الموضوع، وكونه غير ناس للحكم وذاكرا له لا يقتضى ثبوت الجزء من حيث نسيان الموضوع وحديث الرفع يقتضى رفعه من حيث نسيانه للموضوع لا للحكم واما قياس نسيان الجزء بنسيان اصل المركب فمع الفارق لانه مع عدم الاتيان بالمركب لا معنى للاجزاء بخلاف ما لو اتى بما عدى المنسى فان الناقص يصير مصداق المأمور به بعد حكومة الحديث على الادلة فالاتيان به يقتضى الاجزاء المقام الثالث في حال الزيادة العمدية والسهوية وقيل الخوض في بيانه لا بد من التنبيه على امر، وهو ان الزيادة في المأمور به او المكتوبة لا يتصور عقلا سواء اخذ المركب والجزء لا بشرط او اخذ كلاهما بشرط لا، او اخذا مختلفين، نعم تتحقق الزيادة في المأمور به عرفا واما النقيصة، فهي تتحقق فيه عقلا وعرفا. اما النقيصة، فلو كان المركب من ذات اجزاء وشرائط دخيلا في حصول الغرض فلا ريب ان المكلف إذا اخل بواحد منهما يصدق انه نقص في المأمور به واما الزيادة في الجزئية او الشرطية فغير متحققة عقلا لان عنواني الكلية والجزئية انما تنتزعان من تعلق الامر بالمركب، فينتزع الكلية من تعلقه بالاجزاء مثلا في لحاظ الوحدة، كما ينتزع من كل واحد الجزئية للمأمور به، فالجزئية من الامور الانتزاعية التابعة لتعلق المركب بالكل، (فج) فالزيادة في الجزء بالمعنى الذي

عرفت لا يتصور لان الزيادة تنافي الجزئية فلا يعقل الاتيان بشئ معتبر في المركب ليصح انتزاع الجزئية ومع ذلك يكون زائدا وبالجملة: ان قول زيادة الجزء اشبه شئ بالمتنافيين في نظر العقل، لان كون الشئ جزءا بالفعل منتزعا منه الجزئية فرع تعلق الامر به، ومعنى الزيادة عدم تعلق الامر به، فكيف يجتمعان وان شئت قلت: ان الزيادة في المكتوبة او المأمور به لا تصدق الا إذا كان ظرف الزيادة هو المأمور به والمكتوبة، ولا يصدق ذلك الا إذا كان الجزء الزايد متعلقا للامر حتى يصدق انه زيادة في المأمور به، والا فهو شئ اجنبي واقع بين الجزئين المأمور به، نعم الزيادة في الجزء ممكنة بالمعنى العرفي فإذا تكرر الجزء، يصدق على الثاني منه انه زيادة في المركب غير محتاج إليه واما ما افاده المحقق الخراساني من التفصيل في تحقق الزيادة بين ما إذا أخذ الجزء لا بشرط فيتحقق الزيادة مع اخذ المركب بشرط لا وما إذا اخذ بشرط لا فان ماله إلى النقيصة، فليس بشئ لان ما هو الجزء انما هو ذات الركوع وكونه مأخوذاً بشرط لا، شرط أو وصف له، فلو اتى بالجزء (الركوع) يصدق انه زاد في الجزء، وان كان الزيادة يوجب ورود النقص لمكان الشرط ايضا، (والحاصل) انه وقع الخلط بين زيادة الجزء ونقصان الشرط، فالتكرار بذاته زيادة، وباعتبار آخر منشأ للاخلال بقيد الجزء وشرطه، ولا مانع من كون شئ 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 جزءا لا يقتضى خروج ذات الركوع عن الجزئية لان جزء الجزء جزء، ثم ان بعض محققى 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، ولا تصدق على الكلام الاجنبي من الصلوة، الثانية: يعتبر كون المزيد فيه محدودا بحد خاص ولو اعتبارا، الثالثة ان اخذ شئ جزءا أو شرطا يتصور علي وجوه ثلاثة (احدها) اخذه جزءا أو شرطا بشرط لا من

الزيادة في مقام التحقق، (ثانيها) اعتباره لا بشرط من طرف الزيادة بحيث لو زيد عليه لكان الزائد خارجا عن مهية المركب، لعدم تعلق اللحاظ بالزائد عند اعتباره جزءا، كما لو اعتبر في الصلوة ذات الركوع الواحد لا مقيدا بشرط عدم الزيادة ولا طبيعة الركوع، فيكون الركوع الثاني خارجا من حقيقة الصلوة لعدم تعلق اللحاظ به، (ثالثها) اعتبار كونه جزءا لا بشرط لكن بنحو لو زيد عليه لكان الزائد من المركب كما لو اعتبر طبيعة الركوع الجامعة بين الواحد والمتعدد لا الركوع الواحد (فج) لا مجال لتصوير الزيادة على الاول لرجوعها إلى النقيضة وكذا على الثاني لان الزائد عليه ليس من سنخ المزيد عليه لخروج الوجود الثاني عن دائرة اللحاظ فيستحيل اتصافه بالصلوئية، واما على الثالث فيتصور الزيادة الحقيقية سواء اخذ الجزء في مقام الامر بشرط لا أو لا بشرط بالمعنى الاول أو الثاني وذلك (على الاولين) ظاهر لان الوجود الثاني من طبيعة الجزء مما يصدق عليه الزيادة بالنسبة إلي ما اعتبر في المأمور به من تحديد الجزء بالوجود الواحد حيث انه يتعلق الامر بالصلوة المشتملة على ركوع واحد، يتحدد طبيعة الصلوة بالقياس إلى دائرة المأمور به منها بحد يكون الوجود بالنسبة إلى ذلك الحد من الزيادة لقلب حده إلى حد آخر و ان لم يصدق الزيادة بالنسبة إلى المأمور به بما هو مأمور به وكذلك الامر على الاخير إذ بانطابق صرف الطبيعي على الوجود في المتعاقبات يتحدد دائرة المركب والمأمور به بحد قهرا يكون الوجود الثاني زيادة في المركب والمأمور به فتأمل انتهى ملخصا. ولعله (رحمه الله) اشار بالتأمل إلى بعض التأملات التي في كلامه ونحن نشير إليها اجمالا منها: ان اللا بشرط بالمعنى الثاني اعني اخذ الركوع الواحد، لا بقيد الوحدة ولا باخذة طبيعيا، جزءا في المأمور به، مما لا محصل له، لان الوحدة اما قيد أو لا، فعلى الاول يرجع إلى الاعتبار الاول اعني اخذه بشرط لا وعلى الثاني يرجع إلى المعنى الثاني من لا بشرط اعني 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 بالركوع الواحد إلى الافراد الواقعية للركوع الواحد التي هي متميزة عن الركوعين في نفس الامر بلا تقييد بالوحدة، غير تام، لان تميز افراد الواقعية عن غيرها، انما هو لاشتغال كل فرد عن قيد أو قيود مفقودة في غير الركوع الواحد، والامر إذا اشار بالركوع إلى تلك الحصة من الطبيعة (على مصطلحه) اما ان يشير إلى حيثية ركوع تلك الافراد الواحدة فيلزم ان يكون الجزء هو الركوع المقيدة بالوحدة فهذا القسم من اللا بشرط مما لا معنى له منها: ان الظاهر من كلماته كما صرح به في اواخر كلامه ان ما يعتبر قبل تعلق الحكم غير ما تعلق به الحكم وبهذا الوجه يريد تصوير الزيادة وهو غريب جدا. ضرورة ان اعتبار المهية قبل تعلق الحكم لا بشرط ثم تعليق الحكم بها بنحو آخر أي بشرط لا أو 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 للتناهي 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 الأمور به كما اعترف به ولا يمكن ان تكون في الطبيعة الا بشرط لفرضها على نحو لو زيد عليه لكان الزائد ايضا من المركب فاين الزيادة. إذا عرفت ذلك: فاعلم: ان الزيادة العمدية فضلا عن السهوية لا يوجب البطلان مطلقا اما فيما إذا لم يؤخذ عدمها في المركب أو الجزء فواضح لان الفساد انما ينتزع من عدم تطابق المأتى به مع الأمور به، والمفروض ان الزائد غير دخيل في الأمور به، وما هو الدخيل فقد اتى به على ما هو حقه، والمفروض ان المولى لم يقيد الأمور به أو جزئه بعدمها، ومثله فيما إذا كان الزائد شريكا في الداعوية

[١٨]

مع الامر مع عدم اخذ عدمه قيما في الأمور به أو جزئه، فان البطلان لا لاجل الزيادة بل لنقص ما هو معتبر عقلا في الامتثال من كون الامر مستقلا في الداعوية واما إذا كان عدمها مأخوذا في المركب أو جزئه فالبطلان مستند إلى النقيصة لا إلى الزيادة فان القيد بعد لم يحصل وهو واضح. فتحصل: ان الزيادة مطلقا لا توجب البطلان حتى مع اخذ عدمها في المركب أو جزئه فانه يرجع إلى النقيصة، فإذا شك في اخذ عدمه في احدهما يكون من مصاديق الاقل والاكثر فالمرجع هو البرائة التمسك بالاستصحاب لاثبات الصحة وقد قرر بوجوه: الاول ما افاده شيخنا العلامة اعلي الله مقامه في مقامات كثيرة منها هذا المقام فيقال باستصحاب عدم قاطعية الزائد أو مانعيته بنحو العدم الازلي فيشار إلى ماهية الزائد ويقال انها قبل تحققها لم تتصف بالقطعية والان كما كان. (وفيه) ما عرفت سابقا من عدم امكان بقاء هذيتها لان الشئ قبل تحققه لم يكن مشار إليه ولا محكوما بشئ اثباتا أو نفيًا، فالمهية قبل تحققها لاشيئية لها حتى يقال انها قبل وجودها كانت كذا أو لم يكن كذا وان شئت قلت: لا بد في الاستصحاب من وحدة القضية المتيقنة والمشكوك فيها وليس في السالبة بانتفاء الموضوع عن حذو ساير القضايا موضوع ومحمول ونسبة حاكية عن الواقع بوجه فاستصحاب العدم الازلي لا اصل له، مع انه على فرض جريانه يمكن ان يدعي انه من الاصول المثبتة لان اثبات صحة المأتى به باستصحاب عدم اتصاف الزائد، بالقاطعية عقلي بل لعل سلب قاطعيته للصلوة الموجودة بذلك الاستصحاب ايضا عقلي وفيه ايضا نظار اخر يطول المقام بذكرة، الثاني: استصحاب عدم وقوع القاطع في الصلوة وتوضيحه: على نحو يتميز المثبت من غيره يتوقف على بيان امر: وهو ان الاثر ربما يترتب على كون الشئ متصفة بصفة خاصة كما إذا قال: صل خلف الرجل العادل، فما هو موضوع للحكم كون الرجل عادلا وربما يترتب الحكم على المحمول المتقيد بالموضوع كعدالة زيد، كما

[١٩]

لو نذر التصديق عند قيام الدليل على عدالته، فلكل من الموضوعين اثر ومقام، فلو اراد ان ياتم بزيد وشك في كونه عادلا وقت الائتمام أو لا، مع كونه عادلا فيما سبق فلا بد من ان يستصحب كون زيد عادلا، واستصحاب عدالة زيد، لا يثبت كون زيد عادلا، وقد اوضحنا في رسالة الدماء الثلاثة ان ما هو المفيد هو استصحاب كون المرئة حايضا، لا استصحاب حيضية الدم، فانه لا يثبت كونها حايضا. إذا عرفت هذا: ان المفيد من الاستصحاب استصحاب ما هو موضوع للاثر وهو كون الصلوة بلا مانع أو الهيئة الاتصالية بلا قاطع، فيستصحب بقائها علي هذه الحالة

عند الشك في طروهما، وإما استصحاب عدم وقوع المانع فيها أو عدم وقوع القاطع في الهيئة الاتصالية لا يثبت كون الصلوة بلا مانع أو كون الهيئة بلا قاطع، نعم قد احتملنا في الدورة السابقة جريان الاستصحاب في نفس التقييد أي الكون الرابط وقلنا ان استصحاب عدم تحقق المانع في الصلوة عبارة أخرى عن كونها بلا مانع الا انه مورد تأمل ونظر كما عرفت وما قويناه اخيرا اوضح وليعلم ان جريان هذا الاستصحاب في المانع والقاطع لا يحتاج الي اثبات الهيئة الاتصالية للصلوة، نعم لا يجرى هذا الاستصحاب فيما يقارن للصلوة من اول وجودها كاللباس المشكوك فيه وانما يجرى في الطارى المحتمل اثناء الصلوة. واعلم: ان هذا الاستصحاب مبنى على ان معنى مانعية الشئ وقاطعيته راجع إلى 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 وإما إذا قلنا بان كون الشئ مانعا أو قاطعا ليس الا كون وجوده مخربا للصلوة، من دون ان يقع العدم موردا للامر، ومن دون ان يكون مؤثرا في حصول الغرض كما هو الحال في الموانع التكوينية، فان المؤثر هو النار، لا النار مع عدم الرطوبة، وانما الرطوبة مخربة وهادامة لآثرها، فلا مجال لهذا الاستصحاب، لان المأمور به ليس الصلوة المتصفة بلا مانع ولا قاطع بل ذات الصلوة التي لا يجتمع في نفس الامر مع هذه القواطع والموانع وهو لا يحزر بالاصل، لان نفي احد الضدين لا يلزم

[٢٠]

شرعا ثبوت الاخر، وهذا مثل اثبات السكون بنفي الحركة. وإما الكلام في تحقيق معنى المانعية والقاطعية وان مرجعهما إلى اخذ العدم، أو إلى مخربية وجودهما من دون اخذه، فله مجال آخر فليكن هذا على ذكر منك. الثالث: استصحاب الهيئة الاتصالية، وهى امر اعتباري وراء نفس الاجزاء يكون تحققها من اول وجود المركب إلى آخره فصار المركب بهذا الاعتبار امرا وحدانيا متصلة كالموجودات غير القارة كالزمان والحركة، فان كل واحد منهما امر واحد ممتد متصل يوجد باول جزئه وينعدم بآخر جزء منه بلا تخلل عدم بينهما، غير ان الاتصال هناك حقيقي وفي المقام اعتباري كما لا يخفى. والمراد من الهيئة الاتصالية غير الوحدة المعتبرة في كل مركب يقع تحت دائرة الطلب أو في افق الارادة، كما ذكرنا في باب الاقل والاكثر، لان الوحدة تجعل تلك الامور المختلفة شيئا واحدا يتعلق به امر واحد، وإما السكنات المتخللة فتكون خارجة عن المركب، وإما الهيئة الاتصالية فتجعل تلك السكنات داخلية فيه، لا على حذو سائر الاجزاء، حتى تكون في عرضها بل هي كخيطة ينضم شتات الاجزاء ويوصل بعضها ببعض فتكون الاتى بالمركب داخلا فيه من اوله إلى آخره حتى في السكنات المتخللة. وبدل عليه مضافا إلى الروايات المتسفيضة في باب القواطع المعبرة عن كثير من المفسدات بالقواطع، إذ لولاها لما كان لاستعماله وجه، ارتكاز المتشعبة الكاشفة عن الحكم الشرعي فترى كل متشعب يصلى، يرى نفسه في الصلوة من تكبيرها إلى سلامها حتى في السكنات وهذا اوضح دليل على اعتبارها وما عن بعض اعظم العصر من الاشكال في ثبوتها في الصلوة لاجل وجوه ذكرها ليس في محله وقد اوضحنا حال تلك الوجوه في الدورة السابقة واطلنا المقال حتى بحثنا عن صحة شرطية احد الضدين ومانعية الاخر وعدم صحتها، غير انا نكتفي بما عرفت والتفصيل موكول إلى محله. واعلم انه لو قلنا بان مال المانعية أو القاطعية إلى شرطية عدمهما في المأمور به

فلا ينفع بقاء الهيئة الاتصالية، لان بقائها لا يثبت تحقق هذا العدم في الأمور به فظهر ان هذا الاستصحاب وما سبقه متعاكسان في الجريان وعدمه فتدبر. الرابع: استصحاب الصحة التأهلية للاجزاء بعد وقوع ما يشك في قاطعته أو مانعته، ومعنى الصحة التأهلية، هو ان الاجزاء السالفة قبل حدوث ما يشك في قاطعته ومانعته، كانت مستعدة للحقوق الاجزاء الباقية عليها والاصل بقاء ذلك الاستعداد وعدم بطلانه لاجل تخلل ما يشك في قاطعته. وما افاده بعض اعظم العصر: من انه استصحاب تعلقي وان معنى الصحة التأهلية هو انه لو انضم إليها البقية تكون الصلوة صحيحة وهذا المعنى فرع وقوع الاجزاء السالفة صحيحة وهذا ما يقطع به فلا شك حتى يجرى الاستصحاب، غير تام اذ ادى تعليق فيما ذكرناه وما افاده من ان صحة الاجزاء السالفة مقطوعة، ليس بشئ لانه ليس معنى الصحة التأهلية، بل معناه هو الحيثية الاستعدادية المعتبرة في الاجزاء السابقة لتأهل لحوق 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 الا على القول بالاصل المثبت المقام الرابع في قيام الدليل على خلاف مقتضى القاعدة وما ذكرناه في المقام الثاني والثالث من حيث النقيصة والزيادة كان مقتضى القاعدة الاولى، فلا بأس بعطف عنان البحث عما دل على خلافها فنقول قد دل الدليل على بطلان الصلوة بالزيادة روايات. الاولى: كما رواه الكليني باسناده عن ابي بصير قال قال ابو عبد الله عليه السلام من زاد في صلوته فعلية الاعادة. الثانية: ما رواه ايضا عن زرارة وبكير بن اعين عن ابي جعفر عليه السلام قال إذا استيقن انه زاد في صلوته المكتوبة لم يعتد بها واستقبل صلوته استقبالا إذا كان قد استيقن يقينا (وسيوافيك الاختلاف في متنه). وبارئهما القاعدة المفروضة المنصوصة، رواها الصدوق باسناده عن زرارة عن

ابي جعفر عليه السلام قال. لا تعاد الصلوة الا من خمس: الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود ثم قال عليه السلام: القراءة سنة، والتشهد سنة ولا تنقض السنة الفريضة. والمهم بيان مفاد الحديثين الاولين وتوضيح نسبتهم مع حديث لا تعاد فنقول اما ما رواه ابو بصير فالظاهر منه ان مطلق الزيادة في الصلوة والاتيان بها لكن بقصد انها منها، سواء كانت من سنخ الصلوة كالركعة والركعتين أو من سنخ اجزائها كالسجدة والركوع والقراءة أو من غيرهما كالتكثف والتأمين، إذا أتى بها بعنوان انها من الصلوة ضرورة صدق قوله عليه السلام من زاد في صلوته على هذه كلها، نعم لو لم يأت بها بعنوان انها منها، فلا يصدق انه زاد في صلوته بل أتى بشئ خارجي اثناء الصلوة. ويدل علي التعميم المتقدم، قوله عليه السلام فيمن اتم في السفر لانه زاد في فرض الله، وما ورد من النهي عن قراءة العزيمة معللا بان السجود زيادة في المكتوبة وما ورد في باب التكتف ووجوب سجدة السهو لبعض الامور الزائدة. ثم ان شيخنا العلامة اعلى الله مقامه استظهر كون متعلق الزيادة في رواية ابي - بصير هو ما يكون من سنخ الصلوة كاركعة والركعتين قائلًا بان الزيادة في المقام من قبيل الزيادة في العمر في قولك: زاد الله في عمرك فيكون المقدر الذي جعلت الصلوة طرفا له هو الصلوة، فينحصر المورد بما كان الزائد مقدارا يطلق عليه الصلوة مستقلا كالركعة مضافا إلى انه القدر المتيقن من بطلان الصلوة بالزيادة. اصف إليه ان رواية زرارة وبكير مشتمل على لفظ الركعة انتهى. وفيه: ان قياس المقام بقوله: زاد الله في عمرك قياس مع الفارق، لان العمر اشبه شئ

بالامر البسيط، لا يقبل الزيادة من غير نسخها وهذا بخلاف الصلوة فانه عمل مؤلف من افعال كثيرة مختلفة، تقبل الزيادة من نسخها وغير نسخها بشرط ان يكون الداعي هو قصد كونها من الصلوة اعتقادا او تشريعا، وان شئت فاستخبر الحال من العرف فلو امر الطبيب بعمل معجون، وقدر لها اجزاء وشرائط، فلو زاد بعض الاجزاء من مقداره يصدق انه زاد في المعجون، مع ان الزائد ليس من سنخ المعجون، بل من سنخ بعض اجزائه نعم يفترق المعجون عن الصلوة بان لو كان الزائد فيه من غير سنخ الاجزاء لا يصدق

[٢٣]

عليه انه زاد في معجونه وهذا بخلاف الصلوة فلو زاد فيه امرا من سنخ اجزائه لكن بقصد انه من الصلوة (كالتأمين) يصدق انه زاد، والسر في ذلك واضح لان باب المعجون باب التكوين لا يتقوم بالقصد، بخلاف الصلوة فان كون الجزء جزءا صلوتيا 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 قرائه العزيمة في الصلوة معللا بان السجود زيادة في المكتوبة ظاهر في عدم شرطية القصد المذكور، لان الآتى بالسجدة من العامة لا يقصد كونها من الصلوة. قلت: قد اجاب عنه شيخنا العلامة بان الوجه في ذلك هو اشتراط الصلوة بعدم السجود للعزائم فيها، و (فيه) ان مرجع ذلك إلى النقيضة لا إلى الزيادة، اضع إلى ذلك ان مثل السجدة (ح) يكون مثل الفقهية وغيرها من القواطع للصلوة، مع ان ابطالها ليس لاجل الزيادة، في الصلوة بل لكونها ماحية بصورة الصلوة ومبطله للهيئة الاتصالية والحق ان هذا الاستعمال غير مانوس فلا بد من الاقتصار علي بابه. توضيح نسبة الرواية مع قاعدة لا تعاد وقبل بيان النسبة لا بد من توضيح مفاد القاعدة فنقول لا اشكال في انها منصرفة عن العمدة وان لا مانع 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 مركبا، واما شمولها للموضوع المجهول جهلا بسيطا أو الحكم المجهول مطلقا أو لنسيانه ففيه خلاف، وادعي شيخنا العلامة عدم الشمول ووضح مرامه بمقدمتين الاولى: ان ظاهر قوله عليه السلام لا تعاد هو الصحة الواقعية وكون الناقص مصدقا واقعيا لامتنال امر الصلوة، ويؤيده الاخبار الواردة في نسيان الحمد إلى ان ركع، فانها دالة علي تمامية الصلوة وقد قرر في محله امكان تخصيص الساهي بتكليف خاص.

[٢٤]

الثانية: ان الظاهر من الصحيحة ان الحكم انما يكون بعد الفراغ من الصلوة وان ابين من ذلك فلا بد من اختصاصها بصورة لا يمكن تدارك المتروك كمن نسي القراءة ولم يذكر حتى ركع فنتخص بمن يجوز له الدخول في الصلوة ثم تبين الخلل في شئ من الاجزاء والشرائط، فالعمد الملتفت خارج من مصب الرواية كالتشاك في وجوب الشئ وكذلك التشاك في وجود الشرط بعد الفراغ عن شرطيته فلا يجوز للتشاك في وجوب الحمد مثلا الدخول في الصلوة تاركا للحمد بقصد الامتنال مستدلا بالرواية (نعم) لو اعتقد عدم وجوب الشئ أو كان ناسيا لحكم

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 أو شرطا، ولا يمكن تقييد الجزئية أو 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 أو الموضوع فان الاول يجب عليه التعلم، والثاني مرجعه إلى القواعد المقررة للشاك، والثاني مثل الجاهل المركب بالنسبة إلى الحكم الشرعي مثل الجزئية والشرطية، فان الحكم بعدم الجزئية (ح) يستلزم التصويب، والقدر المتيقن هو السهو والنسيان و الجهل المركب بالموضوع - انتهى كلامه. وفي كلتا المقدمتين نظر اما الاولى: فلان قوله عليه السلام في ذيل الرواية: وان تشهد سنة وان القراءة سنة، ولا ينقض الفريضة سنة، ظاهر في ان الوجه في عدم الاعادة هو ان الفرائض لا تنقضها السنن، وان الصلوة ومع كونها ناقصة الاجزاء والشرائط مسقط للامر، لاشتمالها على الفرائض، فهي لا تدل على تمامية الصلوة حتى يستلزم التمامية التصويب في بعض الموارد، بل يدل علي الاكتفاء بالناقص وتقبله عن الكاملة نعم لا مضايقة بهذا المعنى لكنه لا يفيد ولا ينتج له واما الثانيه: فلخروج العامد والشاك الملتفت وجه لعدم مجوز لدخولهما

في الصلوة، واما غيرهما فلا وجه لخروجه مع وجود ال ؟ جوز لدخوله، واما التسمك بالتصويب على تقدير الشمول فغير تام فان التصويب بهذا المعنى بان يختص فعليا حكم الجزء والشرط بالعالم دون من لم يقم عنده اماره على الجزئية والشرطية أو قام وحصل له عذر من نسيان حكمه وغير ذلك مع اشتراك الكل في الاحكام الواقعية مما لم يقم دليل على بطلانه، والتصويب الباطل غير هذا إذ هو نفى الحكم في حق الناسي والجاهل من رأس، فظهر ان الظاهر شمولها لعامة الاقسام الا العامد والجاهل الملتفت كما ان الظاهر شمولها للزيادة والنقيصة بمعنى انه لا يختل امر الصلوة من جهة الزيادة أو النقيصة الا من قبل الخمسة زيادة ونقيصة وعدم تصور الزيادة في بعض الاقسام لا يضر بالظهور فالزيادة داخله في النفي والاثبات. واما ما احتمله شيخنا العلامة (رحمه الله) من اختصاص القاعدة بالنقيصة أو بالنقيصة في المستثنى دون المستثنى منه حتى تصير الزيادة في الخمسة داخله 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 فلو زاد في صلوته بتكرار الركوع فقد نقص من صلوته شيئا، وقد عرفت ان الصلوة لا تبطل من جهة النقيصة الا من خمس، وهذه النقيصة، اعني فقدان العلم المشترك ليس من تلك الخمس فلا يجب الاعادة من زيادة الخمس، فمدفوع بانه خلط بين حكم العرف والعقل، فان الزيادة في المهية بشرط لا مضرة عرفا بما انها زيادة فيها وان كانت راجعة إلى النقيصة عقلا فإذا قيل: ان الصلوة اولها التكبير وأخرها التسليم من غير زيادة ونقيصة تكون الزيادة مخله بها عرفا من غير توجه إلى ان العقل بحسب الدقة يحكم بان عدم الزيادة من قيود المأمور به وترجع الزيادة إلى النقصان، كما يشهد بذلك التعبير في الروايات بالزيادة في المكتوبة، فإذا قيل: لا تعاد الصلوة الا من خمس يكون ظهوره العرفي ان الزيادة والنقيصة الواردتين عليها من قبل غير الخمسة لا توجبان الاعادة بخلاف الخمسة فان زيادتها أو نقيصتها مخله، من غير توجه إلى الحكم العقلي المذكور.

هذا مفاد القاعدة: واما توضيح نسبتها مع رواية ابى بصير فنقول: اما ان نقول بان كلا من المستثنى والمستثنى منه جملتان مستقلتان، يقاس كل منهما بالنسبة الي غيره بعد ورود الاستثناء على المستثنى منه، ولكل واحد ظهوره أو نقول انهما جملة واحدة ولها ظهور واحد، بان يكون الحديث كقضية مرددة المحمول فيكون الملحوظ فيها جميع الاجزاء والشرائط وان اختلف حكمها فتدبر، فعلى الاول فالنسبة بين مفاد القاعدة في ناحية المستثنى منه وحديث ابى بصير عموم وخصوص من وجه، لان القاعدة تشمل الزيادة والنقيصة، ولا تشمل الاركان لورود الاستثناء عليه ولا يشملها المستثنى منه وشمول المستثنى عليها اجنبي عن المستثنى منه لان المفروض لحاظ كل واحد مستقلا بعد الاستثناء، وقوله عليه السلام في رواية ابى بصير: من زاد في صلوته الخ يعم الاركان وغيرها ويختص بالزيادة فيتعارضان في زيادة ما عدا الخمسة أي في زيادة ما ليس بركن وعلى الثاني فان قلنا: بان رواية ابى بصير عام يشمل العمد وغيره فالنسبة ايضا عموم من وجه، لان القاعدة تشمل الزيادة والنقيصة، ولا تشمل الزيادة العمدية كما لا تشمل النقيصة العمدية. والحديث يختص بالزيادة، ولكنه اعم من العمد وغيره فيتعارضان في الزيادة غير الركنية، وان قلنا بعدم شمول الحديث للزيادة العمدية كما هو المناسب لوضع المصلى القاصد لافراغ 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 عليه السلام من زاد في صلوته (الخ) وغيره مما يدل على بطلان الصلوة بالزيادة لحكومته عليها كحكومته على سائر ادلة الاجزاء والشرائط، واختاره الشيخ الاعظم وغيره تبعاً له فقد قيل في وجه حكومته على ادلة الاجزاء والشرائط والموانع التى منها هذه الاخبار الدالة على مانعية الزيادة، بان لسان القاعدة هو قصر الجزئية والشرطية

والمانعية بغير صورة النسيان ومن المعلوم انه لا تلاحظ النسبة بين الحاكم والمحكوم وان شئت قلت: ان قوله عليه السلام من زاد في صلوته الخ بصدد بيان كون الصلوة متقيدة بعدم الزيادة فوزانه وزان سائر ما دل على جزئية شئ أو شرطيته أو مانعته واما القاعدة فهى ناظرة إلى تحديد دائرة الاجزاء والشرائط والموانع بان الزيادة والنقيصة لا توجب الاعادة إذا كان عن سهو فهى حاکمة على كل ما دل على الشرطية و المانعية والجزئية. و (فيه) ان ما دل من الادلة على لزوم الاعادة بالزيادة وان كان يدل على تقيد الصلوة بعدم الزيادة أو مانعية الزيادة بوجودها (على اختلاف في معنى المانعية) الا ان الحكومة قائمة باللسان ولسان الدليلين واحد، فان ميزان الحكومة تعرض احد الدليلين لما لم يتعرض له الاخر كما سيوافيك شرحه ومن الواضح ان لسان لا تعاد ولسان عليه الاعادة واحد وليس احدهما متعرضا لما لم يتعرض له الاخر. وان شئت فلاحظ قول القائل في بيان عد اجزاء المأمور به من ان الفاتحة جزء والسورة جزء، مع قوله عليه السلام من زاد في صلوته، فان الاول بصدد بيان اصل الجزئية، من غير تعرض لحال تركها أو زيادتها، بخلاف الثاني

فانه متعرض لحال زيادة الجزء فهو حاكم عليه، كما ان لا تعاد متعرض لحال الزيادة والنقيصة فليسان الدليلين واحد، والدليلان قد تعرض كل منهما لما تعرض الاخر له وينفى احدهما ما يثبت الاخر مع وحدة الموضوع والمحمول ولا بد من العلاج من ناحية اخرى ويمكن ان يقال ان الوجه لتقديم القاعدة اشتغالها على الحصر المستفاد من الاستثناء وهو موجب لقوة الدلالة، ولاشتمالها على تعليل الحكم بقوله عليه السلام القراءة سنة والتشهد سنة ولا ينقض السنة الفريضة، وان شئت قلت ان التعليل مشتمل على ملاك الحكومة وهو تعرض احد الدليلين لسلسلة علل الحكم اعني الاعادة، فان الاعادة بالزيادة انما هو لورود نقص على الصلوة لاجل الزيادة، فاذا قيل لا تنقض الصلوة لاجل الزيادة، ينهدم علة الاعادة، فهي هادمة لما يوجب الاعادة ومعدمة لموجبها اعني النقص.

[٢٨]

فان قلت: تقديم القاعدة على قوله عليه السلام من زاد الخ يستلزم اشكالا آخر وهو ان الحديث (من زاد) (ح) يختص بالزيادة في الخمسة ومن المعلوم ان الزيادة لا تتصور في غير السجود والركوع، والزيادة العمدية فيهما على تقدير شمول الحديث له نادر جدا ومن البعيد تأسيس قاعدة كلية بقوله من زاد في صلوته الخ لاجل الزيادة في الركوع والسجود لا سيما للزيادة السهوية منهما وهذا عين تخصيص الاكثر، فالاولى ان يقال ان قاعدة لا تعاد شموله للزيادة ضعيف جدا حتى انكره بعض الفحول وادعى ظهوره في النقيصة فتحمل القاعدة على النقيصة حملا للظاهر على الاظهر فتبقى الزيادة موجبة للبطلان مطلقا في الركن وغيره عمدا كان أو سهوا قلت: ما ذكر اخيرا من الحمل مخالف لفتاوى الاصحاب، ولا مناص في حل العقدة عن الالتجاء إلى ما ذكره شيخنا العلامة من حمل الحديث (من زاد) على زيادة الركوع أو الركعة، وان ضعفناه في حد نفسه سابقا فراجع. حال القاعدة مع قوله (ع): إذا استيقن انه زاد في صلوته اظن ان بسط القول فيما سبق كاف عن التفصيل في المقام فانه يجري فيه ما اوضحناه في السابق حرفا بحرف غير ان هذا الحديث يختص بامر آخر كما سنشير. فنقول: إذا لوحظ المستثنى منه بعد الاستثناء في القاعدة مستقلا بحاله فالنسبة بينها وبين الحديث عموم من وجه، لان القاعدة لا تشمل الخمسة، ونعم الزيادة والنقيصة، والحديث يختص بالزيادة ويعم الخمسة وغيرها، وان اعتبر المستثنى منه و المستثنى امرا واحدا، فالنسبة بينهما عموم مطلق، لان القاعدة متكفلة لبيان احكام الاجزاء والشرائط عامة، نقضا كان أو زيادة، ركنا كان أو غير ركن، سهوا كان أو عن جهل حتى الجهل عن تقصير ايضا 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 إذا استيقن انه زاد في صلوته الخ في غير العمد.

[٢٩]

فعلى الاول يقع التعارض بينهما وقد عرفت حال الحكومة وانه على فرض صحته موجب للتخصيص الاكثر في ناحية الحديث (إذا استيقن) كما تقدم وعلى الثاني فتختص القاعدة بالنقيصة وبصير الزيادة السهوية مبطله، دون النقيصة السهوية، اللهم الا ان يدعي الاجماع علي وجود الملازمة بين مبطلية الزيادة السهوية ومبطلية النقيصة السهوية، ولكن الدعوى غير ثابتة مضافا إلى استلزامها (ح) صيرورة

القاعدة بلا مورد أو قريب منه. والذي يسهل الخطب هو اضطراب الرواية، فقد نقلها في الوافي عن الكافي والتهديب والاستبصار بالصورة التي قدمناها أي بغير لفظ "ركعة" لكن رواه الشيخ الحرفى وسائله مع زيادة ركعة، وكذا رواه (المجلسي) في شرح الكافي في باب السهو عن الركوع بالسند المذكور لكن باسقاط بكير بن اعين، مع زيادة لفظ ركعة، وهو (قدس سره) رواه بلا زيادة في باب من سهي في الاربعة والخمس عن زرارة وبكير مع تفاوت يسير في المتن ايضا. وهذا الاختلاف لا يبقى معه وثوق بالنسبة إلى الرواية، واحتمال انهما روايتان بعيد جدا والقدر المتيقن منه ان المراد هو زيادة الركعة، ولا يبعد ان يكون المراد منها هو الركوع كما اطلقت عليه في روايات اخر، والاصل 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 هاتيك القرائن أو بعض العويصات على زيادة الركعة أو الركوع فتدبر وراجع كلام بعض اعظم العصر فقد أتى بامر غريب، عند بيان النسبة بينه وبين القاعدة ولا نطيل بذكره، بل نتعرض لما افاده في تكملة البحث حيث انه بعد ما بين ما يصدق عليه الزيادة وما لا يصدق قال ما هذا محصله: ان الظاهر من التعليل في بعض الاخبار الناهية عن قراءة العزيمة في الصلوة من ان السجود زيادة في المكتوبة انه لا يعتبر في صدقها عدم قصد الخلاف بل الاتيان بمطلق مسانخ افعال الصلوة زيادة ولكن

يمكن ان يقال ان المقدار المستفاد منه صدق الزيادة على ما لا يكون له حافظ وحدة، ولم يكن بنفسه من العناوين المستقلة واما ما كان كذلك كاتيان صلوة في اثناء الظهر فالظاهر عدم اندراجه فيه لان السجود والركوع المأتى بهما لصلوة اخرى لا دخل لهما بصلوة الظهر، ولا تصدق عليهما الزيادة فيها ويؤيده بل يدل عليه ما ورد في بعض الاخبار انه لو ضاق وقت صلوة الآيات وخاف المكلف انه لو اخرها إلى الفراغ عن اليومية يفوت وقتها، صلاها في اثناء الصلوة اليومية، و بينى عليها بعد الفراغ من الآيات من غير استيناف، وليس ذلك الا لعدم صدق الزيادة فيمكن التعدي إلى عكس المسألة باتيان الصلوة اليومية في اثناء الآيات في ضيق الوقت، فان بطلان الآيات اما للزيادة فالمفروض عدم الصدق واما لفوات الموالات فلا ضير فيه إذا كان لاجل واجب اهم، وعلى هذا بينتى جواز الاتيان بسجدي السهو من صلوة في اثناء صلوة اخرى انتهى. وفيه مواقع للنظر: اما اولاً: فلان كون الشئ ذا عنوان مستقل لا دخل له 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 إذا أتى به بغير هذا القصد، فانما هو مع قطع النظر عن هذا التعليل، واما بناء على الاخذ بهذا التعليل فهو عام شامل لما أتى به بقصد كونها من الصلوة اولا كان له عنوان مستقل اولا وثانياً: انه لم يعلم الفرق بين الصلوة وسجدة العزيمة مع ان الثاني 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 وسجدي السهو حيث يظهر منه عدم ابطال الثاني دون الاول غير واضح، مع ان الثاني اولى بالابطال لانهما اشبه شئ 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 اقسام الآيات في اليومية إذا ضاق وقتها، غير صحيح فان الاخبار قد وردت في عكس ما ذكره من اقسام اليومية في الآيات إذا ضاق وقتها، ولا يجوز قياس الآيات بها، لجواز ان يكون للآيات خصوصية يجوز معها اقسام اليومية فيها دون العكس. وخامسا: ان التعدي إلى عكس المسألة حسب فرضه قاتلا بان البطلان اما للزيادة فلا تصدق بالفرض واما لفوات الموالاة فلا ضير لاهمية الفريضة، غير تام، لان اهمية الفريضة لا توجب سقوط الموالاة إذا دل الدليل على اعتباره مطلقا بل غاية ذلك موجب تقديم الاهم على المهم والاثبات به بعد الفراغ من الاهم نعم على فرض ورود الدليل على طبق ما زعمه لا يبعد الغاء الخصوصية عرفا بالنسبة إلى سائر الفرائض وانت خبير ان السبب الباعث لهذه الاشتباهات هو الاعتماد على الحافظة في نقل الروايات والاستدلال بها من غير مراجعة الاصول والجوامع، وكما وقفنا على نظائر هذه الاشتباهات من الاعاظم وكان السبب الباعث ما ذكر من الاعتماد على الحافظة، فلزم على رواد الحقيقة وطلابها ان يراجعوا في كل ما ينقلونه و يستدلون به من جليل وحقير على المصادر الاولية المؤلفة بيد الاعلام، بل جدير ان لا يكتفى بالوسائل ونحوه، إذا امكن الرجوع إلى الجوامع الاربعة. الاضطرار إلى ترك احد القيود الوجودية أو العدمية لو تعذر احد قيود المأمور به ففي سقوط التكليف عن المركب قولان مبنيان على ثبوت التقيد مطلقا فيسقط أو في حال التمكن فقط فلا يسقط. واعلم انه اما ان يكون لدليل المركب اطلاق دون دليل اعتبار الجزء واما ان يكون بالعكس واما ان يكون لكلاهما اطلاق، أو لا 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 الاطلاقين تقدم على الاخر أو لا فعلى الاول، فاما ان يكون التقدم لدليل المركب، فيجب الاتيان به وبصير حاله حال ما إذا كان لدليله اطلاق دون دليل الجزء، واما ان يكون التقدم

لدليل القيد، فينعكس الحكم فيسقط الامر بالمركب، وبصير حاله حال ما إذا كان لدليل القيد اطلاق دون دليل المركب. فان قلت: ان اطلاق دليل القيد حاكم على اطلاق دليل المقيد كحكومة اطلاق القرينة على ذيها قلت: مضافا إلى ان تقدم القرائن على ذيها ليس من باب الحكومة بل من باب تقديم الاظهر على الظاهر وهو غير الحكومة وسيوافيك بيانه ان دليل المركب قد يكون حاكما على دليل اعتبار الجزء أو الشرط، كقوله: الصلوة لا يترك بحال إذا قيس إلى ادلة اعتبار الاجزاء والشرائط من قوله: القراءة جزء والركوع جزء ونظائره، والحاصل: ان قوله عليه السلام: الصلوة لا يترك بحال حاكم على ادلة القيود لانه تعرض لما لم يتعرض له تلك الادلة وهو مقام الترك المتأخر عن اعتبارهما وهذا ايضا نحو من الحكومة نعم قد يكون لسان دليل الجزء أو الشرط حاكما على دليل المركب كما في قوله عليه السلام: لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب، فانهما حاكمان على ما ذكر وعلى غيره من الادلة العامة من قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس. لانها بعث إلى مهية الصلوة أو زجر عن تركها المفروض كونها صلوة، وهذان ينفيان كون المركب الفاقد للطهور أو الفاتحة داخلا في مهية الصلوة. ثم انه لا يبعد ان يكون ما ذكرنا راجعا إلى ما نسب الي الوحيد البهبهاني من التفصيل على ما حكاه بعض اعاظم العصر، ولا بأس بنقل كلامه وما ذكره من التوجيه فقال: ان

مقتضى اطلاق دليل القيد سقوط الامر بالمقيد عند تعذر القيد مطلقا من غير فرق بين القيود المستفاد من مثل قوله لا صلوة الا بطهور وبين القيود المستفاد من مثل قوله: اسجد في الصلوة أو لا يلبس الحرير من الاوامر والنواهي الغيرية وقد نسب التفصيل بينهما إلى الوحيد البهبهاني فذهب إلى سقوط الامر بالمقيد عند تعذر القيد في الاول دون الثاني ويمكن توجيهه بان الامر الغيرى مقصور بالتمكن من متعلقه لاشتراط كل خطاب بالقدرة عليه فلا بد من سقوط الامر بالقيد عند عدم التمكن منه ويبقى الامر بالباقي على حاله، وهذا بخلاف القيدية

[٣٣]

المستفاد من مثل قوله لا صلوة الا بطهور 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 الا دخل المتعلق في حصول المسبب، ففي الحقيقة الخطابات الغيرية مطلقا بمنزلة الاخبار من دون بعث وتحريك حتى تقتضي القدرة على المتعلق، ولو سلم الفرق بين الوضعيات والتكليفيات وان الخطاب في الثانية يتضمن البعث فلا اشكال في انه ليس في آحاد الخطابات ملاك البعث المولوي، و الا لخرجت عن كونها غيرية بل ملاك البعث المولوي قائم بالمجموع فالقدرة معتبرة فيه فلا فرق بين القيدية من مثل لا صلوة الا بطهور والمستفاد من الامر و النهى الغيرى انتهى كلامه. ولا يخفى ان ارجاع ما ذكره الوحيد إلى ما ذكرنا اولى مما ذكره من التوجيه مع ضعفه في نفسه (كما سيوافيك بيانه مع بيان ضعف ما اورده عليه) اما رجوعه إلى ما ذكرنا فواضح فلانه إذا كان لدليل اعتبار الجزء اطلاقا حاكما على دليل المركب، يصير المركب متعذر الاتيان، لعدم القدرة عليه بشرائش ماله دخل فيه مطلقا، واما إذا لم يكن لدليل الجزء اطلاقا حاكما لدليل المركب، يكون مثل قوله عليه السلام: لا يترك الصلوة 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 الاليق التتميل بالوضعيات بمثال غيرهما مما ليس فيه خصوصية سوى كونه متضمنا حكما وضعيا، لا بما فيه خصوصية اخرى غير الوضع مما يتضمن نفى الموضوع عند انتفاء الجزء الذي 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 أو الشرطية ولا بعث فيها بوجه، ضعيف غايته، فان الامر مطلقا للبعث والتحريك نحو المتعلق نفسيا كان أو غيريا، مولويا كان أو ارشاديا،

[٣٤]

وليس المولوية ملاك البعث، وانما الفرق بينهما من جهة اخرى، وهو ان الغرض من البعث في النفسي هو الوصول إلى المطلوب الذاتي الذي هو المتعلق، ومن البعث الغيرى، هو دخالته في المطلوب الذي بنحو الجزئية والشرطية. والحاصل ان الامر مطلقا للبعث والتحريك نحو المتعلق وانكاره خلاف الوجدان وان كانت الاغراض مختلفة حسب اختلاف الامر و (عليه) فيشترط في متعلقه نفسيا كان أو غيريا القدرة بالاتيان به من غير فرق بين انحاء البعث، فما ذكره اخيرا من انه لا

اشكال في انه ليس في آحاد الخطابات الغيرية ملاك البعث المولى والا لخرجت عن كونها غيرية، غير تام، لان الملاك في اعتبار القدرة في الاوامر ليس كونها اوامر مولوية، بل لاجل اشتمالها على البعث والتحرك، والمفروض انه موجود في انحاء الاوامر عامة، فيجب اعتبارها في الجميع بلا اشكال. ثم ان محط البحث مورد ان، احدهما ما إذا لم يكن لكل من دليل المركب ودليل الجزء اطلاق، ثانيهما: ما إذا كان لكل واحد منهما اطلاق، ولم يكن في احد الاطلاقين ملاك التقدم علي الآخر، (فج) يقع الكلام تارة في مقتضى القواعد الاولية والاصل العقلي واخرى في مقتضى القواعد الثانوية مما دل على خلاف الاولى، فانحصر الكلام في المقامين واليك بيانهما. المقام الاول الحق فيه البرائة من غير فرق بين ان يكون العجز من القيد ثابتا قبل زمان التكليف كمن بلغ وهو لا يقدر على القراءة أو كان طارئاً عليه كمن إذا كان تمكن اول الوقت عن الاتيان بالعجز لكن طرء عليه العجز اثناء الوقت، أو كان القدرة والعجز في واقعتين، كمن كان قادرا في الايام السالفة، وطرء العجز في يومه، اما جريانها في الاول والثالث فواضح جدا لان مرجع الشك فيه إلى اصل التكليف اما في الاول فلان الشخص كان قاطعا بعدم التكليف قبل البلوغ، ويشك بعد ما اصبح مكلفا مع العجز عن الاتيان بالمركب تاما، في اصل الحكم والخطاب، ومثله

[٣٠]

الثالث، فلان تمامية الحجة في الايام الخالية، لا تصير حجة للايام الفعلية فهو في يومه هذا، شك في اصل التكليف، واما الثاني فلانه اول الوقت وان كان مكلفا بالاتيان بالمركب تاما، لكنه قد ارتفع بارتفاع حكم الجزء وتعذره عقلا بعد العجز والتكليف بالفاقد مشكوك فيه من رأس فيكون المرجع إلى البرائة. فان قلت: ما الفرق بين المقام والشك في القدرة حيث انهما مشتركان في الشك في اصل ثبوت التكليف لا في 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 وقيد عقلي، (فج) فمع الشك في القدرة فالتكليف ثابت من قبل المولى لعدم تقيده بشئ، و الشك في سقوطه لاجل الشك في كونه عاجزا أو لا ومعه لا مناص عن الاشتغال واما المقام فالمتيقن منه هو ثبوت الجزئية في حال التمكن، واما حالة العجز فهو يشك في جزئيته، فالعجز عن القيد معلوم والتكليف بالفاقد مشكوك فيه من رأس مع القدرة عليه وهذا هو الفرق بين الامرين. لا يقال: ما الفرق بين المقام وما إذا اضطر إلى ارتكاب بعض الاطراف من المعلوم اجمالا، حيث انه يجب الاجتناب عن الطرف الاخر، لحكم العقل بحرمة المخالفة القطعية مع عدم امكان الموافقة القطعية، فليكن المقام مثله. لانا نقول: ما ذكرت قياس مع الفارق لعدم العلم الاجمالي في المقام بل الموجود علم تفصيلي بوجوب الصلوة تامة، وشك بدئى في وجوب الفاقدة لبعض قيودها هذا كله حال البرائة العقلية، واما الشرعية، فلا شك في ان حديث الرفع لا يثبت وجوب الفاقدة لبعض القيود إذا لم يكن لدليل المركب، ولا لدليل اعتبار الجزء والشرط اطلاق، لانه حديث رفع لا حديث وضع نعم لو ثبت لكل من الدليلين اطلاق امكن رفع اطلاق الجزئية والشرطية في حال الاضطرار، والتمسك باطلاق دليل المركب في وجوب الباقي من الاجزاء، وقد تقدم غير مرة ان وجوب الباقي واجزائه عن الكامل انما هو بنفس الادلة الاولية ولذا اشترطنا وجود الاطلاق لدليل المركب.

وبما ذكرنا من ان وجوب الفاقدة بنفس الادلة الاولى يندفع ما ربما يتوهم من ان رفع الجزئية في حال الاضطرار منة وإيجاب الباقي يعد خلاف المنة، و الحديث حديث امتنان لا خلافه (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 والعادية والشعرية بل لازم رفع الجزئية، هو رفع التعارض واما الدليل المتكفل لايجاب الباقي فانما هو نفس الاطلاقات الاولى لادلة المركب. هذا كله في الاضطرار العرفي، واما الاضطرار العقلي، فيمكن ان يقال انه لا مجرى للحديث لسقوط التكليف عن الكل بحكم العقل غير انك قد عرفت حكاية ذلك عن بعضهم حيث منع عن التمسك بحديث الرفع عند نسيان بعض الاجزاء قائلا بان التكليف الفعلي مرتفع عن 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 الكلى بان يقال ان الاجزاء الفاقدة لبعض الفيود، 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 متيقنا وشك في بقاءه، وان شئت فبدل الوجوب الغيرى بالضمنى بان يقال: ان الباقي من المركب كان واجبا بالوجوب الضمنى حال وجوب الكل وقد وقفنا على ارتفاعهما قطعا لكن

نشك في حدوث الوجوب النفسى للباقي مقارنة لزوال وجوبه الضمنى فالجامع بينهما متيقن فيستصحب حتى يثبت خلافه، و (فيه) انه يشترط في جريانه ان يكون المستصحب حكما شرعيا أو موضوعا ذا اثر شرعى، والجامع بين الوجوبين ليس موضوعا لحكم شرعى كما هو واضح، ولا هو حكم شرعى مجعول، لان المجعول، انما هو كل واحد من الوجوبين، اي ما هو فرد للوجوب بالحمل الشايع واما الجامع بينهما فهو امر انتزاعي غير مجعول اصلا، فلو حكم الشارع بوجوب الصلوة ووجوب الصوم، فالجامع بينهما غير مجعول، وما هو المجعول انما هو مصداق الجامع الذى يعبر عنه بالفرد وما هو الحكم انما هو مصداق الجامع لا نفسه، وان شئت قلت: ان الجامع بنعت الكثرة حكم شرعى وبنعت الوحدة لم يكن حكما ولا مجعولا فلا يجرى فيه الاستصحاب، على انك قد عرفت ان اتصاف الاجزاء بالوجوب الغيرى مما لا معنى له واما اتصافها بالنفسى فسيوافيك ضعفه. الثاني من وجوه تقرير الاستصحاب، هو استصحاب الوجوب النفسى الشخصى بادعاء ان تعذر بعض الاجزاء مما يتسامح فيه عرفا ولا يصير القضية المتيقنة غير القضية المشكوك فيها وهذا مثل ما إذا وجب اكرام زيد، ثم قطع بعض اعضائه فشككتنا في بقاء وجوبه، فلا شك ان عدم الاكرام يعد نقضا عند العرف لما علم سابقا، و (فيه) ان قياس العناوين الكلية بالجزئيات الخارجية قياس مع الفارق، لان العنوان الكلى إذا اضيف إليه جزء أو قيد يعد مغائرا للكلى الفاقد لهما فالانسان العالم مبائن لمطلق الانسان، والصلوة مع السورة غير الصلوة بدونها، والماء المتغير غير الماء، الذي ليس متغيرا، واما الامور الخارجية

فتلك الزيادة والنقيصة لا تصير مبدءا لحصول التباين بين الفاقد والواجد والسرفي ذلك ان ملاك البقاء في الموجودات الخارجية هو بقاء الشخصية والهدية، وهو حاصل لدى العرف بزيادة وصف أو ارتفاعه، فإذا 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 لبقاء الهوهوية عرفا و هذا بخلاف العناوين الكلية، غير المتحققة في الخارج، فان ضم جزء أو قيد به، موجب

[٣٨]

لتبدل الموضوع إلى موضوع آخر: اضم إلى 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 أو واسطة في الثبوت حتى يجرى، فلو كان حال القيد المرتفع مما ذكرنا فلا اشكال انه يستصح، واما إذا 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 فلا معني للتعبير عنه بالشك في بقاء شخص الحكم، لان المتيقن مرفوع، وغيره مشكوك الحدوث. فان قلت: ما الفرق بين تعذر بعض الاجزاء وما إذا نقص مقدار من الماء الكر، حيث يجري في الثاني دون الاول وبعد المنقوص من الحالات في الثاني دون الاول (قلت) فرق واضح بينهما، فان دخالة المقدار المفقود في الكرية مشكوك من اول الامر لاحتمال كون الكر هو الباقي، فإذا صدق كون هذا ذلك، فلا مانع من الا - استصحاب، واما المقام فقد علمنا ببركة ادلة الجزء دخالته في الحكم الشخصي من اول الامر، ومع فقد انه، لا يمكن القول ببقاء الحكم الشخصي الذي كان قائما بالموضوع المركب، ومن المعلوم ان ارتفاع المركب بارتفاع بعض اجزائه أو كلها، كما ان ارتفاع حكه بارتفاع موضوعه. الثالث: استصحاب الوجوب النفسي الشخصي ايضا بان يقال: ان الاجزاء الباقية غير المتعدرة كانت واجبة بالوجوب النفسي ونشك في بقاءه لاحتمال اختصاص جزئية الامر المتعذر بحال التمكن، فيبقى وجوب الباقي بحاله. وفيه: انه لا يعقل قيام الوجوب الواحد الشخصي أو الارادة الواحدة الشخصية بامرین متغايرين، تارة بالموضوع التام واخرى بالمركب الناقص، والقول بانه من قبيل تعدد المطلوب غير مفيد فان تعدد المطلوب يستلزم تعدد الطلب والارادة فعلى فرض تعدد المطلوب

[٣٩]

هنا طلب مستقل و ارادة مستقلة متعلقة بالمطلوب التام لمن يقدر عليه، وطلب مستقل و ارادة اخرى متعلقة بالمطلوب الناقص لمن لا يقدر على التام منه، ولا يعقل بقاء الطلب المتعلق بالتام مع فقد جزئه فلا مجال لاستصحاب الحكم الشخصي. الرابع: استصحاب الحكم الشخصي النفسي ايضا، بان يقال: ان الوجوب وان كان امرا واحدا، الا انه ينبسط على الاجزاء حسب كثرتها وتعددتها، فالامر المتعلق بالاجزاء له نحو انبساط على الاجزاء ولاجل هذا الانبساط يكون كل واحد من الاجزاء واجبا بعين الوجوب المتعلق بالمركب، فإذا زال انبساطه عن الجزء المتعذر يشك في زواله عن الاجزاء الباقية، فيستصح بلا مسامحة في

الموضوع ولا في المستصحب. قلت: قد عرفت ما هو الحق في المقام عند البحث عن الأقل والاكثر، وقد اوضحنا هناك ان متعلق الامر الواحد والارادة الواحدة، ليس الا امرا وحدانيا، وان الاجزاء بنعت الكثرة لا يعقل ان تقع مصبا للطلب الواحد، الا ان يصير الواحد كثيرا أو الكثير واحدا وكلاهما 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 أو بعث بالمركب ليس من قبيل تعلق الواحد بالكثير بل من قبيل تعلق واحد بواحد و (عليه) فالقول بانبساط الارادة أو البعث الوحداني، على موضوعهما مما لا محصل له، لان المتعلق (بالفتح) كالمتعلق ليس الا امرا وحدانيا وان كانت ذات اجزاء عند التحليل ولحاظه تفصيلا، ومع لا يصح ان يقال انه قد علم زوال انبساطه عن المتعذر وشك في زواله عن غيره، إذ كل ذلك فرع ان يكون المتعلق ذات ابعاض واجزاء عند تعلق الامر والمفروض ان الامر لا يتعلق بالكثير، بما هو كثير، ما لم يتخذ لنفسه صورة وحدانية يضمحل فيها الكثرات والابعاض والاجزاء ومع الا - اضمحلال لا مجال للتفوه بالانبساط وبذلك يبطل القول بالعلم بارتفاع الوجوب

[٤٠]

عن جزء والشك في ارتفاعه عن الاجزاء الباقية. اصف إلى 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 صلى الله عليه واله: إذا امرتكم بشئ فأتوا منه ما استطعتم، وما عن امير المؤمنين عليه السلام الميسور لا يسقط بالمعسور، وما لا يدرك كله لا يترك كله، هو الاتيان بالبقية، غير انا نعطف نظر القاري إلى بيان مفادها مع الغض عن ضعف اسنادها، فان اشتهارها بين المتأخرين لا يجبر ضعف اسنادها خصوصا العلويين فانك لا تجد عنهما ذكرا في كلام المتقدمين، فنقول: اما النبوى فمع قطع النظر عن صدره الوارد في الحج، فيحتمل وجوها واحتمالات اظهرها انه إذا امرتكم بشئ سواء كان ذا اجزاء أو ذا افراد فأتوا منه كل ما كان في استطاعتكم وما عن بعض اعظم العصر من ان ارادة الاعم توجب استعمال لفظة من في الاكثر لعدم الجامع بين الاجزاء والافراد، ولحاظ الاجزاء يباين لحاظ الافراد ولا يصح استعمال كلمة " من " في الاعم وان صح استعمال لفظة " شئ " في الاعم من الكلى والكل، ضعيف، لان كون كلمة " من " تيعضية، ليس معناه كونها بمعنى البعض، فانه باطل بالضرورة، بل الحرف مستعمل في معناها الحرفي غير ان المدخول ينطبق عليه انه بعض المركب، فليس معنى قولنا: اكلت من السمكة، انه اكلت بعضها، بل المراد ان السمك ملحوظ امرا وحدانيا يكون المأكول مما ينطبق عليه انه بعضها. وعلى ذلك فغاية ما يتوقف صحة ذلك الاستعمال، ملاحظة الشئ امرا واحدا يكون المدخول بالحمل الشايح بعضا منه، وهو كما يصح في الاجزاء كذلك يصح في

[٤١]

الطبيعي الذي له افراد، فان كل فرد من الطبيعي وان لم يكن بعضا منه 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 منطبقا على التبويض بالحمل الشايح عرفا. وان ابنت فالعرف ببابك فان استعمال كلمة " من " التبعية في الكلّي الذي له افراد، شايح في العربية وغيرها ووضح من الجميع انه لو قال القائل: إذا امرتكم بطبيعة الصلوة فاتوا منها كل فرد يكون في استطاعتكم، لكان قولنا صحيحا من دون استلزامه تجورا. فتلخص ان كون " من " تبعية، ليس مانعا من حمل الرواية على الاعم، و ان غاية ما يقتضيه التبويض، كون المدخول متقطعا مما قبلها بنحو من الاقتطاع، أو يكون ما قبلها كالمخزن لما بعدها كالكلّي بالنسبة إلى 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 وآله قام خطيبا وقال: ان الله كتب عليكم الحج فقام عكاشة و يروي سراقه بن مالك فقال في كل عام يا رسول الله فاعرض عنه حتى اعاد مرتين أو ثلاثا فقال ويحك وما يؤمنك ان اقول نعم والله لو قلت نعم لوجب ولو جب ما استطعتم ولو - تركتم لكفرتم فاتركوا مما تركتم، وانما هلك من كان قبلكم بكثره سؤالهم واختلا - فهم إلى انبيائهم فإذا امرتكم بشئ فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شئ فاجتنبوه. وجه الظهور: ان اعراضه صلى الله عليه وآله عن الراوي لاجل انه انما سئل عما هو واضح لدى العقل، وهو انه إذا اوجب المولى شيئا يسقط امره بالاتيان باول مصداق منه، ومع هذا لا مجال للاصرار، ويوضحه قوله صلى الله عليه وآله أو يحك ما يؤمنك ان اقول والله لو قلت نعم لوجب أي لوجب كل سنة، فهو ظاهر في ان حكم العقل اعني الاكتفاء باول مصداق منه، محكم ما لم يرد منه خلافه، واما مع ورود فيتبع مقدار دلالة الدليل الوارد

(فح) قوله صلى الله عليه وآله إذا امرتكم بشئ 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 إلى ان يأتي بيان ينقضها، وعلى هذا يصير كلمة " ما " في قوله صلى الله عليه وآله ما استطعتم مصدرية زمانية، أي إذا امرتكم بشئ فأتوا منه زمن استطاعتكم، لا موصولة حتى يجب كل فرد مستطاع لانه خلاف سياق الحديث علي ما عرفت، وبذلك يتضح عدم صحة ارادة المركب، لانه إذا وجب علينا المركب، وجب علينا الاتيان بها بكل اجزائه لا بعض اجزائه (فتأمل). القول في العلويان اما الاول منهما اعني قوله عليه السلام الميسور لا يسقط بالمعسور ففيه احتمالات اوضحها ان يقال: ان نفس الميسور لا يسقط بالمعسور، واما احتمال ان المراد ان حكم الميسور لا يسقط عن عهده، أو ان حكمه لا يسقط عن موضوعه، أو ان الميسور لا يسقط عن موضوعيته للحكم فكلها خلاف الظاهر، وانما قلنا ان كون الاول اظهر فان استعمال كلمة " لا يسقط " يتوقف على ثبوت ما يسقط بنحو من الانحاء في محل عال حقيقه أو اعتبارا، فلما كان الطبايع ثابتا بواسطة الامر في عهدة المكلف وذمته التي هي امر عال في عالم الاعتبار، كانت الاجزاء ثابتة في ذلك المحل بعين ثبوت الطبيعة ولما كان سقوط الجزء وتعذره موجبا لتعذر المركب وسقوطه حسب القاعدة الاولى جاء الحديث نافيا لتلك القاعدة قائلا بان سقوط المعسور لا يوجب سقوط الميسور وان كان ملاك عدم السقوط مختلفا، فان الملاك لعدم سقوطه قبل التعذر انما هو الامر المتعلق بالطبيعة الموجب لثبوتها الذي هو عين ثبوت اجزائها، واما الملاك لعدم

سقوطه بعد التعذر فانما هو لاجل امر آخر مستفاد من ذلك الحديث، وهو غير قاذح اصلا فان الاختلاف انما هو في جهة الثبوت لا في اصله، نظير السقف المحفوظ بالدعائم المختلفة المتبدلة، فالسقف ثابت، وان كان ما به الثبوت يختلف، كما ان الاجزاء الميسورة ثابتة وان كان ما به الثبوت مختلفا فتارة يكون ما به الثبوت هو الامر المتعلق بالطبيعة التامة، واخرى يكون الامر المستفاد من ذلك العلوى.

[٤٣]

واردى الاحتمالات هو الاخير وان كان الجميع غير الاول مشتركا في كونه خلاف الظاهر، (وجه الاردئية) 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 إلى ذمة المكلف، واما 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 مشتركا في كونه خلاف الظاهر، فان الحكم الذى كان متعلقا بالميسور قبل تعذره فهو يسقط قطعاً سواء قلنا انه وجوب غيرى أو نفسي، والثابت له بعد تعذره بعض اجزائه، انما هو امر آخر بملاك آخر فنسبة عدم السقوط إليه مسامحة موجودة في الاحتمالات الثلاثة، وهذا بخلاف الاول، فان عدم السقوط مستند فيه إلى نفس الميسور وهو لا يستلزم شيئاً من المسامحة. واما ما ربما يقال: ان المراد من عدم السقوط عدم سقوطه بما له من الحكم الوجوبى أو الاستحبابى لظهور الحديث في ثبوت ما ثبت سابقاً بعين ثبوته اولاً، الراجع إلى بقاء الامر السابق، نظير قوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك، الشامل للوجوب و الاستحباب. فضعيف لان الحكم الوجداني 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 ببقاء اليقين عند الشك في بقاء المتيقن، واما المقام فلا شك في سقوط ما ثبت، وزوال ما كان موجوداً، نعم يحتمل في المقام وجود ملاك آخر يوجب ثبوت البقية في الذمة لكن بامر آخر وحكم مستقل، وملاك مغاير. واما ما افاده شيخنا العلامة اعلى الله مقامه تبعاً للشيخ الاعظم من التمسك

[٤٤]

بالمسامحة العرفية فغير وجيه، لان العرف مهما كان متسامحاً، لا يرضى ان يقول بان الوجوب الغيرى الثابت سابقاً، عين الوجوب النفسى الحادث لاحقاً بدليل آخر، ولو فرض تسامحه الي هذه المنزلة فسيوافيك ان المسامحات العرفية غير مقبول. وانما الميزان في المقام هو العرف الدقيق نعم، لا عبرة بالدقة العقلية، كما لا عبرة بالمسامحة العرفية فانتظر. ثم انه يظهر مما ذكرنا اختصاص العلوى بالواجبات إذ لا ثبوت ولا عهدة في المستحبات الا بوجه آخر، واما تنقيح المناط أو الغاء الخصوصية مع الاعتراف بظهورها في الواجبات فلا وجه له. واما العلوى الثانى: فلا شك انه ظاهر في الكل المجموعى وهل يمكن استفادة حرمة ترك البقية اولاً، وجهان مبنيان على تقديم احد الظهورين من الصدر والذيل على الآخر، فان الصدر اعني الموصول ظاهر في الاعم من الواجب

والمستحب، كما ان النهى اعني قوله عليه السلام " لا يترك " ظاهر في حرمة الترك، فلا وجه لتقديم الذيل على الصدر لو لم نقل بان الراجح هو العكس " فيتصرف في الذيل ويحمل على مطلق المرجوحية، والسر في ذلك ان توجه الذهن إلى الصدر يمنع عن انعقاد ظهور للذيل الا إذا كان اقوى ظهوراً منه حتى ينصرف الذهن عما توجه إليه اولا ولو تنزلنا فلا اقل 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 بغير هما انما هو قوله عليه السلام لا يدرك، لاقوله " لا يترك " فان الدرك وعدم الدرك انما يستعمل في المواضع التي يكون للأمر والمكلف داع إلى اتيانه، فإذا قال الأمر: " ما لا يدرك كله " يفهم منه ما يليق ان يدرك كله، فيكون معنى قوله ما لا يدرك كله أي كل راجح يكون للمكلف والأمر داع الي اتيانه ولم يدرك كله، فعندئذ لا يترك كله.

[٤٥]

توضيح محتملات الحديث الاول: ان يراد من الكل في الجملتين المجموع، لكنه احتمال بدئي لا يلائم مع مرمي الحديث، فان درك المجموع يدرك جميع اجزائه وعدم دركه 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 في الموضوعين يصير المعنى، ما لا يدرك جميع اجزائه لا يترك جميع اجزائه وهو ظاهر الفساد. الثاني: ان يراد من الكل فيهما كل جزء منه فيصير المعنى ما لا يدرك كله لا يترك كل جزء منه، فهو صحيح وان لم يكن الحديث متعينا فيه (وجه الصحة) ان مقابل درك كل جزء، هو عدم دركه وهو يحصل بدرك البعض ايضا، كما ان مقابل ترك كل جزء عدم ترك كل جزء الذي 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 مجموعهم يصير المعنى انه يجب اتيان جميع اجزائه لان ترك المجموع بترك البعض، والاتيان به باتيان جميع اجزائه، وهذا بخلاف الاحتمال الثاني 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 مجموعي لا افرادي إذ لو حمل على الافرادى كان المراد ما لا يدرك شئ منه لا يترك شئ منه ضعيف، فان الكل إذا ورد عليه النفي انما هو يفيد سلب العموم، لا عموم السلب وما ذكره من المعنى مبنى على الثاني دون الاول، وان شئت فلاحظ قولنا: ليس كل انسان في الدار، تجد بينه وبين قولنا ليس واحد منه فيها، فان الثاني 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، وهو يتوقف على كون بعض الانسان ليس بحيوان، لاكل فرد منه.

[٤٦]

وتوهم ان المسلوب لما كان متعددًا، فالسلب الوارد عليه متعدد ايضا لمكان التضاييف الواقع بينهما، غير صحيح، فان قولنا: ليس كل انسان حيوان، ليس قضايا متعددة وسلوبا كثيرة. و (عليه) بيتنى النزاع المعروف بين الشيخ المحقق صاحب الحاشية والشيخ الاعظم في تعيين المفهوم المستفاد من قوله عليه السلام الماء إذا بلغ قدر كر لم ينجسه شئ،

فان مفهومه على المختار انه إذا لم يبلغ كرا ليس لا ينحسه شئ ولازمه سلب تلك القضية السالبة الكلية وهو يتحقق بالاثبات الجزئي، وقد اوضحنا حاله في محله. الثالث: ان يراد من الكل في الجملة الاولى المجموع، ومن الثاني كل جزء منها، وهو صحيح بعين ما ذكرناه في الثاني، فمعناه: ما لا يدرك مجموعته ويتعذر مجموعته، لا يترك كل جزء منه، أي لا يترك بكلية وهذا اظهر الاحتمالات ويساعده الذوق العرفي. الرابع: عكس الثالث وهو ظاهر الفساد بعين ما ذكرنا في الاول. ما هو الشرط في جريان قاعدة الميسور قد تداول في 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: إذا امرتكم بشئ فأتوا منه ما استطعتم، فان المراد من الشئ هو الطبيعة، كما ان المراد من الموصول هو الافراد سواء كان الفرد فردا عرضيا أو طوليا، وعليه فمعناه إذا امرتكم بطبيعة ذات افراد فأتوا منها ما يكون في استطاعتكم، وهو دال بظاهره على انه يشترط ان يكون المأتى به فرد الطبيعة وان كان فردة الناقص بالنسبة الي المتعذر، فلو كان المفقود معظم الاجزاء، أو اجزائها الركنية فلا يصدق على المأتى به في نظر العرف انه فرد الطبيعة لا كاملها ولا ناقصها و (فيه) ما تقدم من ان الظاهر ان كلمة " ما " مصدرية زمانية،

[٤٧]

لا موصولة فيسقط الاستدلال. الثاني: قوله عليه السلام: ما لا يدرك كله لا يترك كله، فان المراد من الموصول هو المركب والمراد من قوله عليه السلام: لا يدرك، انه لا يدرك كل جزء من ذلك المركب وقد حكم علي الموصول الذي اريد منه المركب، بانه لا يترك ذلك المركب بكلية وهو يعطى انه لا بد من الاتيان بالمركب الناقص إذا تعذر الكامل، وهو 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 مجموعته أو كل جزء من اجزائه، انه لا يترك جميع اجزائه بل لا بد من الاتيان بما تيسر من تلك الاجزاء، لا ما تيسر من ذلك المركب حتى يتوقف على صدق المركب على الباقي، (والحاصل) ان الفرق بين المعنيين واضح فان النهى 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، ولا ريب 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 بالمعسور 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 والثالث يدل علي المقصود وانه لا بد ان يكون المأتى 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 أو 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 فما عن البعض من التفصيل بينهما غير وجيه. وما يقال من ان المراد من الميسور، ما يكون وافيا بالغرض أو بعضه وهذا لا يقف عليه العرف ضعيف مثل ما يقال من انه لا يجوز الاتكاء على القاعدة لكثرة التخصيصات الواردة عليها فلا بد ان يضم إليه عمل المشهور حتى يكون جابرا لضعف دلالته. اما ضعف الاول فلانه لا دلالة في الحديث على ما ذكر، وإطلاقه حاكم على خلافه ولا وجه للمصير إليه بلا داع فيكون كل ما ورد على خلافه مخصصا له واما الثاني فلانه انما يصح لو قلنا بعمومية الحديث للواجب وغيره، واما على ما اخترناه من اختصاصه بالواجبات بقربنة عدم تحقق العهدة في غيرها واختصاصه بما إذا كان الباقي لدى العرف ميسور الطبيعة لا مطلقا فلا اظن ورود التخصيصات الكثيرة عليه إذ لم يرد عليه تخصيص في الحج والصلوة، واما الصوم فلا يتحقق فيه الميسور و المعسور فانه ظاهر امر بسيط وضعي تكون المفطرات مفسداته، فلا يعد من الطبيعة إذا 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 شئ 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 إلى مطلق الاحتياط، وبعضها إلى الاحتياط في اطراف العلم الاجمالي، وبعضها إلى الاحتياط فيما قامت الامارة على خلافه كأن قامت الامارة على وجوب الجمعة، فالمكلف يأتي بها وبالظهر ايضا. اما الاشكال على مطلق الاحتياط: فربما يقال: ان الاطاعة عبارة عن انبعاث

العبد ببعث المولى، لعدم صدق الاطاعة على غير ذلك وان شئت قلت: الاطاعة عبارة عن كون امره داعيا إلى الاتيان بالمأمور به وضرورة العبد متحركا بتحريكه، والمحرك في الشبهة البدئية ليس امره وبعثه، بل احتمال امره وبعثه سواء كان في الواقع امر ام لا، وما هو الموضوع لانبعائه ليس الانفس الاحتمال من غير دخالة لمحتمله في البعث والشاهد عليه انبعائه وان لم يكن في نفس الامر بعث. وبعبارة اخرى: ان الباعث انما هو الصورة الذهنية من الامر القائم بالنفس، من غير دخالة لوجودها الواقعي في الانبعاث، وهذا لا يكفي في تحقق الاطاعة. اقول: مر الايعاز الي هذا الاشكال في مبحث القطع ووضحنا حاله هناك وقد فصلنا الكلام في دفعه في الدورة السابقة ولأجل ذلك نكتفي في المقام بما يلي: ان الاطاعة والعصيان من الامور العقلانية ولا يتوقف تحقق الاطاعة على كون انبعائه عن امره وبعثه، بل يكفي في ذلك ان يكون العبد آتيا بالشئ لاجله تعالى متقربا بعمله، راجيا الوصول إلى اغراضه، وهو محقق مطلقا سواء كان عالما بالامر أو محتملا والحاصل: ان عبادية العبادة لا يتوقف على ما ذكره بل يكفي ما ذكرنا على ان الانبعاث مطلقا ليس من امره، فان علة الانبعاث انما هو المبادئ الموجودة في نفس المطيع من الطمع في رضوانه، والخوف من ناره وعقابه واما الامر، فليس له شأن سوى انه محقق لموضوع الاطاعة. على ان المنبعث عن احتمال الامر اولى بكونه مطيعا ممن لا ينبعث الا عن الامر القطعي فان الانبعاث عن احتمال كاشف عن قوة المبادئ الباعثة إلى الاطاعة في نفس المطيع من الاقرار بعظمته والخضوع لديه هذا ولا اظن ان المقام يحتاج

إلى ازيد من هذا علي ان مساق الاشكال كونه واردا على مطلق الاحتياط بحيث يعم اطراف العلم الاجمالي، ولكنك عرفت في مبحث القطع ان الباعث إلى الاتيان بالاطراف انما هو البعث القطعي التفصيلي المررد بين تعلقه لهذا أو ذاك والاجمال انما هو في المتعلق فراجع. اما ما يختص بالاحتياط في اطراف العلم الاجمالي: فمنه ما يختص بصورة

[٥٠]

التكرار، ومنه ما يعم، اما الاول: وهو الاحتياط بتكرار العبادة مع التمكن من العلم التفصيلي، فهو لعب بامر المولى، وتلاعب بتكاليفه ودستوراته، ومعه كيف يتحقق الاطاعة والعبادة. اقول مر البحث حول هذا الاشكال في مبحث القطع ونعيد الجواب في المقام ان غرض المكلف من الاحتياط بالتكرار ان كان سخرية المولى والتلاعب بامره دون الجمع بين المحتملات فهو خارج عن محل البحث، فان عمله (ح) باطل من غير فرق بين العلم التفصيلي والاجمالي، واما إذا فرضنا ان عرضه الامتثال واطاعة مولاه، غير انه يترتب على تكرار العبادة غرض عقلائي، فمنع كونه موجبا للبطلان، بل قد قلنا في محله انه لو كان قاصدا للاطاعة في الاتيان باصل العمل، ولاعبا في في كيفيته فيصيح عبادته فلو صلى في رأس المنارة أو في مكان عال قاصدا الاطاعة في اصل العمل ولاعبا في كيفيته، فهو محكوم بالصحة لكونه من الضائم المباحة غير المضرة، فلو كانت الضائم المباحة موجبا للبطلان، يلزم بطلان اكثر العبادات إذ قلما يتفق ان يكون العبد آتيا بجميع الخصوصيات لاجل مولاه، والحاصل انه يكفي في الصحة ان يكون المحرك في الاتيان باصل العمل، الداعي الالهي، واما الخصوصيات والضائم الخارجة عن مصب الاحكام، فلا يجب ان يكون آتيا بها لاجله ولا يضر إذا كان آتيا بها لاغراض عقلائية أو غير عقلائية على ان التكرار ليس من الضائم كما هو واضح لمن تدبر، واما الضائم المحرمة فالبحث عنها وعن بيان حكمها في محل آخر. واما ما يعم صورة التكرار وعدمه فهو انه يعتبر في صحة العبادة قصد الوجه والجزم في النية: وهو لا يحصل الا مع العلم التفصيلي و (فيه) انه لا دليل عقلا ولا شرعا على اعتبار قصد الوجه أو الجزم في النية، اما الاول فلان الامر لا يدعو المكلف الا إلى ما تعلق به، اعني ما وقع تحت دائرة الطلب، فلو أتى المكلف به كالصلوة اتي بعامة اجزائها من التكبير إلى التسليم يسقط الامر بها، والمفروض ان قصد الوجه أو الجزم في النية ليسا مما تعلق بهما الامر، نعم قام الاجماع على لزوم قصد

[٥١]

التقرب والاخلاص فلا بد من مراعاته، واما غيره فلا ووضح دليل على عدم اعتباره عقلا ان العقلاء لا يفرقون بين من ينبعث بالامر القطعي ومن ينبعث باحتماله. واما الثاني: فالمتبع في مظان الادلة لا يجد اثرا منها في محالها والاجماع المدعى من اهل المعقول والمنقول، المؤيد بالشهرة المحققة المعتمدة بما عن الرضى من انه اتفقت الامامية على بطلان صلوة من لا يعلم احكامها، لا يرجع الي شئ لان من المحتمل جدا ان يكون الاجماع مستندا إلى حكم العقل الواضح عندهم من لزوم اعتبار قصد الوجه والجزم في النية، لان تحصيل الاجماع في هذه المسألة مما للعقل إليها سبيل، صعب لو لم يكن بمستحيل، ويؤيده المحكى عن المحقق الطوسى من الاجماع على ان استحقاق الثواب في العبادة موقوف على نية الوجه مع وضوح ان كون استحقاق الثواب مسألة عقلية لا شرعية. اصف إلى ذلك انه يمكن قصد الوجه في

الشك البدئي والمقرون بالعلم الاجمالي، نعم الجزم في النية غير ممكن الا مع العلم التفصيلي. الاحتياط فيما إذا كانت الحجة الشرعية على خلافها. ربما يقال انه يعتبر في الاحتياط فيما إذا قامت الحجة الشرعية على احد الطرفين ان يعمل المكلف بمؤدى الحجة، ثم يعقبه بالعمل على خلاف مقتضاه احرازاً للواقع، نعم فيما إذا لم يستلزم التكرار، له ان يأتي بالواجب، ؟ - عامة اجزائه الواجبة والمحتملة، والسرفية: ان معنى حجية الطريق هو الغاء احتمال كون مؤداه مخالفاً للواقع، فلو قدم في مقام العمل على ما قامت الحجة على خلافه، فهو اعتناء لاحتمال المخالفة لا الغاء، وايضا انه يعتبر في حسن اطاعة الاحتمالية عدم التمكن من اطاعة التفصيلية فان للطاعة مراتب عقلا الاول: الامتثال التفصيلي الثاني: الامتثال الاجمالي، الثالث: الامتثال الظني، الرابع: الامتثال الاحتمالي ولا يجوز الانتقال من المرتبة السابقة إلى الاحقة الا بعد التعذر عن السابقة، لان حقيقة اطاعة هي ان تكون ارادة العبد تبعاً لارادة المولى بانبعائه عن بعثه وتحركه عن تحريكه، وهذا يتوقف على العلم بالبعث، ولا يمكن الانبعاث بلا بعث واصل

[٥٢]

والانبعاث عن البعث المحتمل ليس في الحقيقة انبعاثاً فلا تتحقق معه اطاعة الا انه يتوقف حسن ذلك على عدم التمكن 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 علي طبقها، وفرض مؤداه مؤدى الواقع، فهو امر مسلم ولكن لا يفيد 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 للامارة 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، لزم منه التكرار اولا، 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 اطاعة 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 أو باحتماله، فلو احتمل وجوب الجمعة مع التمكن عن العلم التفصيلي واتى بها باحتمال الامر صح لو وافق المأني مع المأمور به، وما افاده: من ان اطاعة هو انبعاث العبد عن بعث المولى، وهو لا يحصل الا بالعلم التفصيلي، ممنوع، إذ فيه اولا: 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 الشئ على الامر فضلاً عن باعثته، إذ ليست الغاية اطاعة امر المولى، حتى يتوقف على ما ذكر، بل الغاية كون المأني

[٥٣]

به موافقا لغرضه بماله من القيود والشروط، سواء امر به ام لم يأمر كما إذا لم يأمر لغفلة لكن لو توجه الامر به، كأنقاذ ولده الغريق، فإن القيام بهذا الامر مقرب ومستوجب للثواب، ونظيره لو سقط امر الضد، لايتلأته بالمزاحم الاقوى على القول بامتناع الترتب، وثالثا: يمكن ان يقال ان الاتى بالشئ لاحتماله امره يصدق عليه الاطاعة عرفا لان الباعث على أي حال ليس هو الامر كما تقدم، والمبادئ الباعثة موجودة في عامة الصور فالمسألة واضحة. في شروط البرائة العقلية اما الشبهات الحكمية فنشروط جريانها فيها هو الفحص واستدلوا عليه بالادلة الاربعة فمنها العقل ويقرر حكمه في المقام بوجه. الاول ان تمام الموضوع لحكمه في قبح العقاب بلا بيان وان كان هو البيان الواصل إلى المكلف، إذ نفس وجوده في نفس الامر بلا وصول منه إليه لا يرفع قبحه الا ان المراد من الايصال ليس الا الايصال المتعارف بين المولى والعبيد، ورئيس الدولة وتابعيها، اعني الرجوع إلى المواضع والمحال المعدة لبيان القوانين والاحكام، التي شرعها صاحبها لمن يجب له اتباعها والعمل بها، وهو يختلف حسب اختلاف الرسوم والعادات، والامكنة والازمنة وليس هو اليوم الا الكتب والزرير الحاوية لبيان المولى وامره ونهيه. وقد جري رسم المولى سبحانه على ابلاغ احكامه بنبيه صلى الله عليه واله وهو قد بلغ إلى اوصيائه وهم قد بلغوا ما امروا به حسب وسعهم، وقد ضبطها ثلة جليلة من اصحابهم، وملازميهم، ومن يعد بطانة لعلومهم واسرارهم وقد بلغ تلك الزبر الكريمة والصحف المباركة عن السلف إلى الخلف بايدينا، فمن الواجب علينا الرجوع إليها للوقوف على وظائفنا، فلو تركنا الفحص والتفتيش، لسنا معذورين في ترك التكاليف، فلو عاقبنا المولى، لا يعد عقابه عقابا بلا بيان. وربما يورد عليه: بان الاحكام الواقعية انما يتصف بالمنجزية إذا كانت متصفة بالباعثية والمحركية، وهى لا تتصف بالباعثية بوجودها الواقعي بل بوجودها العلمي

[٥٤]

لا الاحتمالى، لانه ليس كاشفا عن الواقع قطعاً، فإذا توقفت باعثية الاحكام على كونها منكشفا انكشافا تاما، توقفت منجزيتها عليه إذ الواقع بنفسه ليس بمنجز ولا باعث بل هو باعث وكاشف لدى العلم وانكشافه، وعليه فاحتمال التكليف ليس باعثا و لا منجزا، كما ان احتماله، ليس مساوقا لاحتمال الباعث والمنجز لما عرفت ان الباعثية والمنجزية انما يعرضان له عند الوقوف على التكليف لا قبله، (فج) فاحتمال وجود التكليف في المواضع المعدة للبيان، ليس ب باعث ولا منجز ومعه كيف يجب الفحص، فان وجوبه فرع الباعث والمنجز واحتماله ليس مساوقا لاحتمال المنجز وفيه: ان ما ذكر مغالطة محضة إذ فيه مضافا إلى ما عرفت ان الباعث والمحرك ليس الا مبادئ الحاصلة في نفوس المكلف حتى في صورة العلم كما وافاك تفصيله، ان في المقام فرقا بين المنجزية والباعثية، فان تنجز الحكم كفعليته، لا يتوقف على العلم به، فان معنى التنجز ليس الا كون الحكم تاما من قبل المولى، قابلا للاجراء وكون مخالفتها موجبا للعقاب والمفروض حصول هذه الامور من قبله، سواء اتصفت بالباعثية ام لا والعقل يحكم بان العبد ليس معذورا في مخالفة المولى، إذا بين تكاليفه في صحيفة واقعة بين يديه، وليس له الاعتذار بان التكليف ليس. بوجوده الواقعي باعثا ومنجزا ولا داعى إلى تحصيل الكلفة، فنفس الاحتمال منجز لدى العقل والعقلاء، على ان لازم ذلك عدم اتصافه بالتنجز إذا بلغه التكليف عن طريق معتبر غير العلم، فان التكليف الواقعي ليس ب باعث فليس بمنجز، ومجرد معلومية الامارة لا يوجب انكشاف التكليف عقلا 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

وزى الرقية فيما إذا كان التكليف لا يعلم عادة الا بالفحص، فالافتحام 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

[٥٥]

ظلم، وملاك لاستحقاق العقوبة سواء خالف الواقع أو لا كما في التجري، فمناط صحة العقوبة هو تحقق عنوان الظلم لا مخالفة التكليف الواقعي حتى يقال انها قبيحة بلا بيان، فعقاب المولى عبده على مخالفة التكليف الواقعي قبيح وظلم، كما ان اقدام العبد أو تركه بلا فحص ظلم على المولى، ولكل 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 ولو 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 بعد ما حكم بعدم القبح في مخالفة التكليف الواقعي على فرض وجوده، فلا يصير ترك الفحص منشاء لانطباق عنوان الظلم عليه، إذ لا معنى ان يصير التكليف الذي لا قبح في مخالفته منشاء لتحقق عنوان الظلم والتجري، وما افاده من ان لكل من مخالفة التكليف الواقعي وترك الفحص حكمه، ممنوع بعد ما عرفت ان تحقق عنوان الظلم متفرع على كون الواقع منجزا، وما ليس منجزا، 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 ظلما مع الاحتياط في مقام العمل، فان الفحص وعدمه لا موضوعية لهما، وانما الفحص لاجل التحفظ علي الواقع، بل الظلم ينطبق على الاقدام المحتمل كونه مخالفة للمولى. الثالث من وجوه حكم العقل: ان المكلف الواقف الملتفت يعلم اجمالا بالضرورة بان للمولى سبحانه تكاليف وواجبات ومحرمات يطلبها منه ولا يرضى بتركه، ومع هذا العلم الاجمالي يصير المقام من الشك في المكلف به وهو ليس مجرى للبرائة، وانما مجراه هو الشك في التكليف.

[٥٦]

وفيه ان البحث في شرائط جريان البرائة بعد تسليم كون المقام مجري لها وتسليم ان الشك فيه شك في التكليف لا في المكلف به، فالاستدلال بما ذكر خروج عن موضوع البحث. نعم نوقش فيه بوجهين: الاول: بانه اخص من المدعى، فان المدعى وجوب الاستعلام عن المسائل، كان هنا علم اجمالي ام لا، والدليل يوجب الفحص قبل استعلام جملة من الاحكام بمقدار يحتمل انحصار المعلوم بالاجمال فيه، لانحلال العلم الاجمالي بذلك الثاني: انه اعم منه لانه هو الفحص عن الاحكام في خصوص ما بايدينا من الكتب، والمعلوم بالاجمال هو الاحكام الثابتة في الشريعة مطلقا، والفحص عن تلك الكتب لا يرفع اثر العلم الاجمالي. وناقش بعض اعظم العصر في الوجهين، فقال: اما في الوجه الاول فان استعلام مقدار من الاحكام يحتمل انحصار المعلوم فيها لا يوجب الانحلال إذ متعلق العلم تارة يتردد من اول الامر بين الاقل والاكثر كما لو علم بان ما في هذا القطيع من الغنم موطوء وتردد بين العشرة والعشرين، واخرى يكون المتعلق عنوانا ليس بنفسه مرددا بين الاقل

والاكثر من اول الامر بل المعلوم وهو العنوان بماله من الافراد الواقعية كما لو علم بموطؤية البيض من هذا القطيع وترددت بين العشرة والعشرين ففى 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 الا ترى 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 اجمالا بوجود احكام في الشريعة اعم مما بايدينا من الكتب، الا انه يعلم اجمالا ان فيما بايدينا ادلة مثبتة للاحكام مصادفة للواقع بمقدار يحتمل انطباق ما في الشريعة عليها، فينحل العلم الاجمالي

[٥٧]

العام بالعلم الاجمالي الخاص ويرتفع الاشكال ويتم الاستدلال بالعلم الاجمالي بوجوب الفحص " انتهى كلامه ". وفيما ذكره مواقع للنظر: منها: انه لا فرق في الانحلال بين تعلق العلم بشئ يتردد من اول الامر بين الاقل والاكثر، وما إذا تعلق العلم بعنوان ليس بنفسه مرددا بينهما من اول الامر بل المعلوم هو العنوان بماله 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 إذا تعلق به وجوب الاكرام بماله من الافراد الواقعية، وترددت الافراد بين الاقل والاكثر، فلا محالة ينحل العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي، ومثله البيض من الغنم إذا كان مصب التكليف وتردد افراده بين الاقل والاكثر، نعم لو كان نسبة العنوان الي المعنون نسبة المحصل إلى المحصل لوجب الاحتياط بلا اشكال، لكن المفروض عدمه. منها: انه لو سلمنا ما ذكره من الفرق فانما هو فيما إذا كان متعلق التكليف بالذات هو العنوان بحيث يكون العنوان بنفسه ذا اثر شرعى، واما إذا 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 إلى ذوات الاحكام الواقعية، و اما ما ذكر من العنوان، فليس الا محللها من غير دخالة لها (فج) فلا يتنجز الواقع علينا بهذا العنوان، ولا يكون الاحكام بذلك العنوان موردا للتكليف ولا يكون مانعا عن الانحلال، فالعلم الاجمالي المؤثر متعلق بنفس الاحكام بوجودها الواقعي وتردد من اول الامر بينهما وينحل إلى التفصيلي والشك البدوي (نعم) لو تنجز علينا الواقع بماله من العنوان بحيث يكون المنجز (بالفتح) هو الحكم المقيد بعنوانه المتعلق للعلم لكان ذلك مانعا عن الانحلال. ومما ذكر يظهر حال المثاليين: فان عنوان البيض ليس مما يتعلق به التكليف، وليس الواقع منجزا علينا بهذا العنوان، حتى يكون العلم المتعلق به منجزا له بهذا العنوان ويكون مانعا عن الانحلال وانما هو عنوان عرضي ومن الامور الاتفاقية

[٥٨]

المقارنة لما هو متعلق التكليف لبا اعني الموطوء. (فج) لو قلنا بمقالته من انه إذا تعلق بعنوان بماله من الافراد الواقعية واغمضنا عما ذكرنا من انحلاله لانحلال التكليف المتعلق به، يجب الاحتياط في كلا المثاليين، لتعلق الحكم بالموطوء، لا لتعلقه 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، أو الاحكام الصادرة عن الله سبحانه فإذا فرضنا ان تعلق العلم بالعنوان، منجز لعامة الافراد الواقعية، لما يصح جعل العلم الثاني موجبا لانحلال العلم العام بعد تنجيذه كل ماله فرد واقعي، الا ان يحصل القطع بالاحاطة بتمام افراده. منها: ان ما ذكره من انه إذا تعلق العلم باشتغال الذمة بما في الطومار ليس للمكلف الاخذ بالاقفل، 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 إلى مقدمات كثيرة بل يحصل بادنئ امعان النظر، وسيوافيك لزوم الفحص في هذه الموارد و ان لم يكن علم اجمالي فانتظر. ثم ان بعض محققى العصر اجاب عن اخصية الدليل بانه يتجه لو كان متعلق العلم الاجمالي مطلقا أو كان مقيدا بالظفر به على تقدير الفحص و (لكن كان) تقريب العلم الاجمالي هو كونه بمقدار من الاحكام على وجه لو تفحص ولو 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 مظان 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، وكانه بصدد دفع الاشكال باى وجه ممكن طابق الواقع اولا.

والتحقيق ما سبق ان الاستناد في لزوم الفحص إلى العلم الاجمالي خروج عما هو موضوع للبحث، فان البحث انما هو بعد صلاحية المقام للبرائة، والبحث في شرائط جريانه، ومعنى الاستناد إلى العلم الاجمالي كون المقام غير صالح للبرائة و ان المجرى مجرى الاشتغال، ولو اغمضنا عنه فلا شك ان العلم ينحل مع التفحص في ابواب الفقه، إذ 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 زيدا ضيفه اولا، فلا يجوز له المساهلة بترك الفحص مع امكانه خصوصا إذا كان رفع الشبهة سهلا والمشتبه مهما وما قرع سمعك من معذورية الجاهل وقبح عقابه بلا سبب وحجة فانما هو فيما إذا لم يكن الجهل في معرض الزوال، أو لم يكن العبد مقصرا في تحصيل اغراض مولاه، نعم بعد ما استفرغ وسعه لكان لما ذكره من القاعدة مجال و (عليه) فملاك صحة العقوبة هو عدم جريان الكبرى العقلية قبل الفحص والبحث، هذا كله في البرائة العقلية وسيوافيك حال البرائة الشرعية ولب القول فيهما. الاستدلال على لزوم الفحص بالاجماع ثم ان القوم قد استدلوا عليه بالاجماع ولكنه لا يفيد في المقام شيئا إذ المسألة عقلية واضحة، إذ من المحتمل جدا ان يكون مستند المجمعين، حكم العقل الواضح البات. واما الاستدلال بالآيات والاخبار فسيوافيك لب القول فيهما عن قريب انشاء الله ومما ذكرنا يظهر ان وجوب التعلم وجوب مقدمى يتضح ان العقاب على ترك الواقع، لا على الفحص كما اختاره صاحب المدارك تبعا لاستاذه المحقق الاردبيلي ولا على ترك الفحص والتعلم المؤديين إلى ترك الواقع كما اختاره بعض اعظم العصر (رحمه الله)

اما ان العقاب على ترك الواقع فلما عرفت من ان الواقع منجز قبل الفحص إذا احتتم تكليفا جديا للمولى، ومعنى تنجزه هو صحة العقاب على مخالفته وقد وافاك ان التنجيز لا يتوقف على العلم بالتكليف. واما مقالة السيد صاحب المدارك فسيوافيك ضعفه عند البحث عن ترك التعلم واما ما اختاره بعض اعظم العصر قائلا بان العقاب على ترك الفحص المؤدى إلى ترك الواقع مستدلا بان العقاب على ترك الفحص ينافى وجوبه الطريقي الذى لا نفسية له ولا يجوز على ترك الواقع للجهل به فلا بد وان يكون لترك الفحص المؤدى إلى ترك الواقع، فضعيف غايته فانه إذا كان ترك الواقع مما لا عقاب له للجهل به، و ترك الفحص بما هو مما لا عقاب له ايضا لكون وجوبه طريقيا فكيف يصح العقاب على ترك الفحص المؤدى إلى ترك الواقع، اصف إلى ذلك انه يمتنع ان ينقلب الحكم الطريقي إلى النفسى، فإذا 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 قراح ان العقاب يدور على مخالفة الواقع، مع قطع النظر عن الروايات بحكم العقل، فلو كان البيان موجودا لاستحق العقاب ومع عدمه لا يستحق بل يقبح، ولما كان مركز البيان هو الكتاب والسنة يحكم العقل بلزوم الفحص، للوصول إلى البيان، فليس الفحص واجبا نفسيا، ولا تركه قبيحا كذلك، وما يقال من ان تركه ظلم علي المولى قد عرفت ضعفه. بحث وتنقيح 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 إلى هذا الطريق المضاد للواقع، أو انه يستحق العقاب إذا ترك الفحص وخالف الواقع ولكنه لو كان باحثا عنه لوصل الي البيان يحتتم الاول اما لانه خالف الواقع بلا عذر وحجة، ومجرد وجود الطريق الموصل إلى ضد الواقع لا يصير عذرا إذا لم يستند العبد إليه في مقام العمل واما لان العقل يحكم بلزوم الاحتياط عند ترك

الفحص، فهذا الحكم منه يمكن ان يكون بيانا وحجة، وان شئت قلت: ان العقل يحكم على سبيل التخبير بين الفحص والاحتياط عند تركه، فلو فحص عن مظان البيان يجرى البرائة العقلية، لتحقق موضوعها اعني العقاب بلا بيان، ومع ترك الفحص يحكم بالاحتياط في المقام للتحفظ على الواقع، فمخالفته مع حكمه بالاحتياط يوجب صحة العقوبة. ويحتتم الثاني بان يقال: ان حكم العقل بلزوم الاحتياط قبل الفحص ليس لاجل التحفظ على الواقع مستقلا، بل لاجل احتمال ورود البيان في الكتاب والسنة والمفروض انه لم يرد بيان فيهما، فترك الاحتياط في هذه الموارد، لا يوجب استحقاق العقاب، لان المفروض عدم البيان في مظان وجوده، الذى لاجله كان العقل يحكم بالاحتياط، فضلا عن وجود الطريق المضاد للواقع، فاستحقاقه للعقوبة مع ترك الفحص وحكم العقل بلزوم الاحتياط تابع لوجود بيان واصل من المولى بحيث لو تفحص لوصل إليه. 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 وان كان متجريا، اللهم الا ان يقال، ان العذر الواقعي المغفول عنه، غير الملتفت إليه 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 بدل على حليته، بحيث كان له الاخذ بالارجح حسب القواعد الاجتهادية، ومعه لم يتفحص وشربه وخالفه فلا يمكن ان يعد وجود الدليل الراجح عذرا والمسألة يحتاج إلى التأمل وامعان النظر في مجال واسع. ثم انه

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

[٦٢]

مع عدم وصوله وانما يصير فعليا 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 التكاليف الطريقية. تنبيه 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 فلا محالة يكون المورد ملتفتا إليه، وهو يستلزم كون احتمال المخالفة ملتفتا إليه ايضا، وان كانت المخالفة غير معلومة (فج) فرق بين كون المخالفة غير معلومة، وكونها 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، وفرضا 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 وان هذه الغفلة الباقية مستندة إليه، باعتبار انه ترك الفحص ولو عن تكليف آخر، اولا يستحق لان الغفلة عذر، ومجرد ترك الفحص عن تكليف آخر لا يكون قاطعا له، الظاهر هو الاول، وان مثل تلك الغفلة لا تعد عذرا، فان معذورته ان كان لاجل عدم فعلية الاحكام، في حال غفلة المكلف عنها، فقد عرفت ضعفه منا مرارا وان الغفلة والجهل والعجز وما شابهها لا يصير سببا لعدم فعليتها ورجوعها إلى الانشائية وقد عرفناك لب القول في معنى فعلية الاحكام وانشائيتها، فراجع بحث الترتب، والشاهد عليه انه ليس للمكلف تعجيز نفسه وسلب قدرته عن نفسه اختيارا فلو كانت القدرة شرطا، والعجز، مانعا عن الفعلية لجاز له ذلك لعدم لزوم ابقاء شرط الواجب المشروط، وما عن شيخنا العلامة اعلى الله مقامه من التمسك باطلاق المادة

[٦٣]

فقد عرفناك ضعفه. وان كانت معذورته، لاجل كون الغفلة مطلقا من اي سبب كان، عذرا عند العقل مع تسليم فعلية الاحكام، ففيه منع ظاهر فان المكلف لو شرب دواء موجبا لغفلته عن الواجب، لا يعد ذلك عذرا عنده بل يستحق العقوبة، ولا يقصر المقام عنه، فان المكلف وان ترك الواجب غفلة، الا ان سبب الغفلة هو تركه الفحص طغيانا وبلا عذر وفي مثله لا يكون المأمور به متروكا مع العذر، ولا يكون العقاب عقابا بلا بيان. تنمة لو صار ترك الفحص موجبا لترك واجب مشروط أو موقت في زمان تحقق الشرط والوقت بمعنى انه ترك الفحص قبل تحقق الشرط والوقت مع احتمال كون تركه موجبا لترك المشروط والموقت في زمان تحقق الشرط والوقت فصار كذلك فهل يستحق العقوبة كما في ترك الفحص عن الواجب المطلق اولا، وقد فصل بعض محققى العصر (رحمه الله) بينما إذا قلنا يكون الوجوب فعليا. وان كان الواجب استقباليا، على الوجهين اللذين اوضحهما في كلامه، فيستحق العقاب (ح) مثل تركه في الواجب المطلق، واما إذا قلنا بعدم فعلية الوجوب، الا عند حصول المعلق

عليه، خصوصا إذا قلنا بان وجوب الفحص غيري مقدمي، ومن المعلوم تبعية وجوب المقدمة لذيها، فكيف يجب الفحص مع عدم وجوب ذيها. الظاهر عدم صحة التفصيل المذكور، فانا لو قلنا بوجوب الفحص وجوبا غيريا لكن ليس وجوب المقدمة ناشئا من وجوب ذيها، أو ارادتها مترشحة من ارادة ذيها كما يوهمه ظواهر عبارتهم، فان ترشح ارادة من اخرى وتولد حكم من آخر غير صحيح جدا (كما اوضحناه في محله) بل لكل من الوجوبين والارادتين مباد ومقدمات بها يتكون وجوبها و ارادتها على القول بوجوبها بحيث لو وجدت تلك المبادى في المقدمة، لعرضها الوجوب، سواء اتصفت ذوها بالوجوب ام لا، وعلى ما ذكر، يتصف الفحص بالوجوب على القول بوجوب المقدمة، وان مناط وجوبه

[٦٤]

هو المقدمة، لحصول ما يعد مباديا لوجوبه فان المولى لما وقف علي توقف الواجب المشروط الذي سيتحقق شرطه بعد، على الفحص، قبل حصول الشرط، وان تركه يوجب سلب القدرة عنه في حال تحقق الشرط، فلا محالة تنقدح في نفسه ارادتها وإيجابها، لحصول عامة المبادي في نفسه من التصور والتصديق بالفائدة وغيرهما من المبادى فيتصف بالوجوب لا محالة، وان لم يتصف الواجب بعد بالوجوب (فح) يكون ترك الفحص الموجب لفوت الواجب في محله بلا عذر 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 إذا قلنا بعدم وجوبها أو قلنا بوجوب الفحص لكن لا من باب المقدمة (كما هو الحق في المقامين) فلا ريب ايضا في استحقاقه للعقوبة، لحكم العقل والعقلاء بان تفويت الواجب المشروط الذى سيتحقق شرطه تفويت بلا عذر 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 تحقق شرطه والواجب المطلق في عدم معذورية العبد، ومما ذكرنا يتضح انه لا حاجة في اثبات العقاب في هذه الصورة إلى التمسك بالقاعدة المعروفة: من ان الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار، فان القاعدة اجنبية عن المقام فانها وردت عند اهلها، ردا لوهام بعض المتكلمين حيث زعم ذلك البعض ان قول الحكماء بان الشئ ما لم يجب لو يوجد، مستلزم لان يكون الواجب فاعلا موجبا (بالفتح) فرد الحكماء عليه بالقاعدة المعروفة من ان الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار، اضع إلى ذلك ان الامتناع بالاختيار ينافى الاختيار في المقام، لان من ترك السير حتى ضاق الوقت، خرج الاتيان بالحج عن اختياره بلا شك، نعم لا يصير الامتناع في المقام عذرا عند العقل والعقلاء ولكنه قاعدة اخرى غير القاعدة الدارجة، فكم فرق بين ان نقول بعدم كون هذا الامتناع عذرا، (كما هو المختار) وبين ان نقول باتصاف هذا الترك في حاله بالاختيار.

[٦٥]

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

ينجر إلى ترك المطلوب فراجع إلى المتعارف بينهم. ثم ان المحكى عن الاربيلى وتلميذه صاحب المدارك هو القول بالوجوب النفسي التهيئى للتعلم واستحقاق العقوبة على ترك نفسه لا على ما أدى إليه، وأورد عليه بعض محققى العصر: بأنه يستلزم منه وجوب المقدمة قبل وجوب ذبها، وان تبعية وجوبها لوجوبه كالنار على المنار. و (فيه) ان اتصاف التعلم بالوجوب النفسي التهيئى ليس بمناط المقدمة، لعدم تتوقف وجود ذبها على التعلم، بل الوجه في اتصافه به (على القول به) هو ان المولى لما رأى ان ترك التعلم موجب لترك الواجب وارتاب الحرام احيانا، وليس فيه مناط المقدمة حتى يجب بهذا المنط على القول بالملازمة وقد عرفت صحة اتصاف المقدمة بالوجوب إذا كان فيه مناط المقدمة وان لم يتصف ذوها بالوجوب بعد، (فح) لا مناص عن الامر به نفسيا لسد الاحتمال كالامر بالاحتياط في الشبهات البدئية. نعم يرد على المحقق الاربيلى وتلميذه ان ما ذهبوا إليه لم يدل عليه دليل لا من العقل كما هو واضح ولا من النقل كما سيوافيك بيان مفاد الأدلة النقلية، اصف إلى ذلك ان الوجوب النفسي التهيئى لا يوجب عقوبة، لعدم ملاكها فيه، فان العقوبة انما يصح على ترك ما هو مأمور به نفسا ولذاته والواجب بالوجوب النفسي التهيئى، انما وجب لاجل التحفظ على الغير، فلا يكون تعلق الامر به لاجله حتى يكون مولويا ذاتيا موجبا لاستحقاق العقوبة، مع ان انكار استحقاق العقوبة على مخالفة نفس الواقع خلاف الانصاف كما مر. هذا كله حكم العقل واما مفاد الايات والاخبار، فخلاصة الكلام فيه انه

[٦٦]

قد يستفاد من اخبار كثيرة متفرقة في ابواب متفرقة، ان الاجتهاد في الاحكام وتحصيل مرتبة التفقه، مستحب نفسي مؤكد، أو واجب كفايى نفسي، ويدل على المطلوبية النفسية اخبار: (منها) ما ورد في فضل العلم والعلماء كما في مرسله الربيعي عن ابي جعفر عليه السلام: الكمال كل الكمال التفقه في الدين والصبر على النائية وتقدير المعيشة وما روى عن ابي عبدالله عليه السلام. ان العلماء ورثة الانبياء، وقوله عليه السلام العلماء امناء الله، وقوله صلى الله عليه وآله من سلك طريقا يطلب فيه علما سلك الله به طريقا الي الجنة وغيرها من ان فضل العالم على العابد كفضل القمر على سائر النجوم مما لا تعد، وهذه الروايات تعطى كون التفقه مطلوبوا نفسيا، 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 عذرا، كما يدل عليه مرسله يونس عن بعض اصحابه قال سئل ابو الحسن عليه السلام هل يسع الناس ترك المسألة عما يحتاجون إليه فقال: لا. وصحيفة الفضلاء قالوا: قال ابو عبد الله عليه السلام: لحمران بن اعين في شئ سئله انما يهلك الناس لانهم لا يسئلون ورواية المجدور الذى غسلوه ولم يمموه وما ورد في تفسير قوله تعالى: فله الحجة البالغة انه يقال للعبد يوم القيمة هل علمت فان قال نعم قيل فهلا عملت، وان قال لا قيل له هلا تعلمت حتى تعمل إلى غير ذلك ما هو ظاهر في ان العلم للعمل، وهذه الروايات ارشاد إلى حكم العقل من لزوم السؤال والتعلم، لتمامية الحجة على العبد على فرض ورود البيان من المولى، و لا يدل على الوجوب النفسي، ولا النفسي التهيئى، لان مفادها تابع لحكم المرشد إليه وهو حاكم بعدم وجوبه نفسيا وهي هنا روايات كثيرة لا يسع المقام لايادها وتوضيح 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 والشرائط، وعدمه، وهذا هو المراد من قولهم، من وجود الملازمة بين

بطلان العمل واستحقاق العقاب، وصحته وعدم استحقاقه. غير انه قد انتقض هذه القاعدة

[٦٧]

في موردين: (الاول) الجهر بالقراءة في موضع الاخفات وبالعكس 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 اشكالا في المقام، لانه لو كان المأتى به هو المأمور به فلا وجه لاستحقاق العقاب، والا فلا وجه للصحة، وان شئت قلت: ان وجوب الجهر والاخفات 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 تعيق العمل الناقص بعد وجوده بدلا عن الكامل، وسقوط ما كان واجبا من قبل، فهو مما ياباه العقل من سقوط الواجب مع بقاء وقته مع المؤاخذة على تركه، وان قلنا: بعدم استحقاقه العقوبة فهو ينافى مع ما تسالموا عليه من عدم معذورية الجاهل و استحقاقه للعقوبة و (الحاصل) انه كيف يجتمع الصحة والعقوبة مع بقاء الوقت فان الناقص لو كان وافيا لمصلحة التام فيصح العمل ولا يستحق العقاب، والا فلا وجه للصحة، الا إذا كان الناقص مأمورا 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 واجدا لمصلحة ملزمة مضادة في مقام الاستيفاء مع المصلحة القائمة بالتام، والتمام بما هو تام مشتمل على مصلحة ملزمة، ويكون مأمورا به لا الناقص لكن مع الاتيان بالناقص يستوفي مقدار من المصلحة المضادة لمصلحة التام فيسقط امر التام لاجله، ويكون الصلوة صحيحة لاجل استيفاء تلك المصلحة انتهى وهذا الجواب يدفع الاشكال بحذافيره اما صحة الصلوة المأتى بها، فلعدم توقفها على الامر، واشتمالها على المصلحة الملزمة. واما العقاب فلانه ترك المأمور به عن تقصير والاتيان بالناقص اوجب سقوط امره فهرا، وعدم امكان استيفاء الغائبة من المصلحة، لاجل عدم اجتماعها

[٦٨]

مع المستوفاة. واورد 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 خصوصا مع امكان استيفائها في الوقت كما لو علم بالحكم في الوقت، ودعوى عدم امكان اجتماع المصلحتين في الاستيفاء لان استيفاء احدهما يوجب سلب القدرة عن استيفاء الاخرى 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 الا كمل واما عدم الامر باستيفائها بعد الاتيان بالفرد الناقص، فالتضاد بين المصلحتين، وعدم امكان استيفائها الا في ضمن المجموع ولا يمكن

استيفائها بالاتيان بها مستقلا، أو في ضمن الناقص الذي ليس فيه مصلحة بعد وهذا هو المراد من قول المحقق الخراساني من عدم امكان استيفاء المصلحتين، فان للاستيفاء طريقين اما بالاتيان بها مستقلا، أو في ضمن الناقص غير القائم به المصلحة، وكلاهما غير صحيح، فما افاده من ان القدرة على الاتيان بالصلوة المقصورة حاصلة، غير صحيحة، فانه خلط بين القدرة على الصلوة القائم بها لمصلحة وصورة الصلوة فهو قادر بعد الاتيان بالناقص على الثانية دون الاولى. الثاني: ما افاده بعض محققى العصر (قدس سره) من الالتزام بتعدد المطلوب بان يكون الجامع بين القصر والتمام، والجهر والاخفات مشتملا علي مرتبة من المصلحة الملزمة، ويكون لخصوصية القصرية وكذا الجهرية، مصلحة زائدة ملزمة ايضا مع كون المأتى به الفاقد لتلك الخصوصية من جهة وفائه بمصلحة الجامع

[٦٩]

المتحقق في ضمنه مقوما للمصلحة الزائدة القائمة بالخصوصية القصرية أو الجهرية بحيث لا يبقى مع استيفائها به مجال لتحصيل الزائدة القائمة بالخصوصية، فيقال اما الصحة فلو فاته بمرتبة من المصلحة الملزمة القائمة بالجامع وصيرورته بذلك مأمورا به بمرتبة من الامر المتعلق بالجامع ضمنا واما العقاب فلتفويته المصلحة اللازمة القائمة بالخصوصية القصرية انتهى. وحاصله: تعلق امر بالجامع، وامر آخر على الواحد بالخصوصية، وهو مبنى على ان يكون المطلق والمقيد عنوانين مختلفين، بحيث يدفعان التضاد بين الاحكام وقد قلنا في مبحث الاجتماع ما هو حقيقة الحال ورجحنا خلافه، قائلا بان المقيد عين المطلق مع قيد آخر، عينية اللا بشرط مع بشرط شئ ومثله غير كاف في دفع التضاد بين الامر والنهى التضاد بين الامرين، اللهم الا ان يفرق بين المقامين، يدعوى ان امتناع تعلق الامر والنهى بهما ليس لاجل التضاد بينهما، لعدم التضاد بين الاحكام بل لامر آخر راجع إلى عدم الجمع بين الارادتين، واما المقام فلا مانع يمنع عن تعلق بعثين إليه، وكون المطلق محبوبا والمقيد محبوبا آخر، فالعطشان المشرف للموت، الذي يندفع هلاكه بمطلق الماء، وبالماء البارد فهو بنحو الاطلاق محبوب، ويقيد انه بارد محبوب مؤكدا. فان قلت: تشخص الارادة بالمراد، فلو صح ما حرر في مبحث النواهي من عينية المطلق مع المقيد، فكيف تشخص الارادتان بشئ فلو قيل بالمغايرة، فهو كما يصحح اجتماع البعثين، يصحح اجتماع الامر والزجر. قلت: نعم لكن يكفى في تشخصها اختلاف هوية المتعلقين ولا يكفى ذلك في جواز تعلق الارادة المصادة للاخرى. الثالث: ما اجاب به الشيخ الاكبر - كاشف الغطاء - من الالتزام بالترتب وان المأمور به اولا وبالذات هو القصر مثلا، فلو عصى وتركه ولو للجهل بالحكم يجب عليه الاتمام، واورد عليه بعض اعظم العصر مضافا إلى ما ذكره الشيخ الاعظم من عدم امكان الترتب، بانه اجنبي عن الترتب لانه يعتبر في الخطاب

[٧٠]

الترتبي ان يكون كل من المتعلقين واجدا لتمام ما هو ملاك الحكم ويكون المانع من تعلق الامر بكل منهما هو عدم القدرة على الجمع للتضاد بينهما والمقام ليس كذلك لعدم ثبوت الملاك فيهما والا لتعلق الامر بكل منهما، لامكان الجمع بينهما وليس كالمضدين فعدم تعلق الامر بهما يكشف عن عدم الملاك. هذا مع انه يعتبر في الخطاب الترتبي ان يكون خطاب المهم مشروطا بعصيان الاله، وفي المقام لا يعقل ان

يخاطب التارك للقصر بعنوان العاصي فانه لا يلتفت إليه والا يخرج من عنوان الجاهل، ولا تصح منه (ح) الصلوة التامة، فلا يندرج في صغرى الترتب " انتهى " قلت: والكل ضعيف اما الاول فلان البحث مبنى على صحة الترتب، وربما يقال بإمكانه في المقام وان لم يكن ممكنا في غيره، لان الشرط في المقام للامر بالتمام يحتمل ان يكون امرا انتزاعيا وهو كونه ممن لا يأتي بالقصر جهلا قبل التمام وهو حاصل من اول الامر، ومثل هذا الشرط مما يمتنع ان يكون شرطا للامر بالمهم لاستلزامه وجود امرين فعليين متوجهين إليه في زمان واحد مع عجزه بخلاف المقام، فانه يصح ان يجعل شرطا للامر بالتمام لانه لا يكون في المقام عاجزا عن الاتيان بالقصر والتمام، انما الكلام في الملاك وهو حاصل عند حصول العنوان الانتزاعي، و (فيه) ان لازم ما ذكره استحقاق عقابين إذا ترك كلتا الصلوتين، ولا اظن القائل يلتزم به، وان التزمنا به في باب الترتب على وجه آخر اضعف إليه ان ما ذكره خلط بين القدرة على صورة الصلوة، وحقيقتها بما لها من الملاك، والمقدور هو الاول لا الثاني فهو ايضا عاجز عن الاتيان بالصلوتين بالمعنى الذى عرفت فتأمل. واما عن الثاني، فلانه لا يشترط ان يكون الضد واجدا للملاك من اول الامر بل يكفى حدوث الملاك عند الجهل بحكم القصر أو عند العصيان، بل لا اشكال في ان الصلوتين واجدتان للملاك اما القصر فواضح، واما التمام فهو ايضا صحيح عند عدم الاتيان بالقصر عند الجهل بالحكم للتضاد اجماعا، وقد وافاك معنى كونهما متضادين، واما عن الثالث فبانه لا يشترط في الخطاب الترتيبي ان يكون المخاطب

[٧١]

متوجها إلى الشرط المأخوذ موضوعا للامر الثانوي بل يكفى وجوده الواقعي وان لم يلتفت كما في المقام فتأمل (١) وقد تقدم في خطاب الناس ما يفيد في المقام ثم ان في المقام اجوبة شتى وفيما ذكرنا عن كفاية. في شرائط البرائة الشرعية فربما يتوهم اطلاق ادلتها قائلا بانه ظاهر قوله صلى الله عليه وآله رفع عن امتى ما لا يعلمون، وان الناس في سعة ما لا يعلمون، هو الرفع والتوسعة كان قبل الفحص أو بعده وربما يجاب بالتقييد بالاجماع، وهو كما ترى، وربما يتمسك بالعلم الاجمالي وقد عرفت ان التمسك به خروج عن موضوع البحث، لان البحث في شرائط الجريان بعد الفراغ عن كون المقام مجري لها، والحق انكار اطلاقها لما قيل الفحص وذلك بوجهين. الاول: ان العقل يحكم بوجوب اللطف على الله، ببعث الرسل وانزال الكتب، حتى ينتفع الناس باحكامه تعالى عاجلا وأجلا ويصلح 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 والتفحص عن احكامه وشريعته، حتى يتنزلوا منزلة البهائم والمجانين، حاشا وكلا وان ابيت عن ذلك كله لاجل وضوح كثير من الاحكام فلا مانع من جريان البرائة في الباقي، فلا اقل من انصراف ادلتها عما قيل الفحص الثاني: وهو الموافق للتحقيق، ان المراد من عدم العلم المأخوذ موضوعا في لسان ادلتها، ليس العلم الوجداني، حتى يكون تقديم ادلة الامارات والاصول الحاكمة عليها من باب التخصيص، لاستهجان ذلك التخصيص الكثير بل لا يخلو عن استهجان ولو كان بنحو الحكومة ايضا، بل المراد من العلم هو الحجة، و مفادها انه رفع عما لا حجة عليه، وسيوافيك في مبحث الاستصحاب ان اطلاق العلم

(١) إشارة إلى عدم معقولية الترتيب في المقام فإن الموضوع للامر الثانوي انما هو العصيان بترك القصر في تمام الوقت، سواء كان شرطا بوجوده الخارجي أو بوجوده اللحاظي وهو غير متحقق في المقام لان المفروض بقاء الوقت، ولا يحصل العصيان الا بانقضائه المؤلف. (*)

[٧٢]

واليقين بهذا المعنى كثير في الاخبار، ومن المعلوم ان الحجة موجودة في الكتاب والسنة وقد قامت الحجة 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 واوضحنا مفاده وهو كما ترى جعل بعث الرسول غاية لرفع التعذيب وقد عرفت ان المراد ولو بمعونة مناسبة الحكم والموضوع من بعثه هو تبليغ احكامه وايصال شريعته على النحو الدائر بين العقلاء، فيدل انه لو بلغ الرسول واتم الحجة، لوقع التعذيب على فرض المخالفة، هذا مفاد الآية والمفروض ان الرسول قد بلغ، واتم البيان بالكتاب والسنة، فلا يجوز الصفح عنهما. ومثله قوله تعالى: لا يكلف الله نفسا الا ما آتتها، بناءا على دلالتها، ومثله الروايات المذكورة في بابها من قوله عليه السلام انما يحتج على العباد بما آتاهم وعرفهم وقوله كل شئ مطلق حتى يرد فيه نهى، فتلك الادلة صريحة في تقيد البرائة بورود النهى وما في معناه، والمفروض ورود النهى في مظانه، ولو فرض هنا اطلاق يقيد بهذه الادلة. ومع الغض عما ذكرنا كله فلا شك ان ما يدل على وجوب التعلم والتفقه في الدين، حاكم على اطلاق ادلة البرائة واليك نماذج من هذه الروايات مثل قوله صلى الله عليه وآله طلب العلم فريضة على كل مسلم وما في مرسله الكافي عن علي عليه السلام الا وان طلب العلم اوجب عليكم من طلب المال إلى ان قال: والعلم مخزون عند اهله وقد امرتم بطلبه من اهله فاطلبوه وما في الكافي عن ابي عبدالله عليه السلام تفقهوا في الدين فانه من لم يتفقه منكم في الدين فهو اعرابي وما في الكافي عن يونس عن بعض اصحابنا قال سئل ابو الحسن هل يسع الناس ترك مسألة عما يحتاجون إليه فقال لا وما في الكافي في الصحيح قال ابو عبد الله لرحماني بن اعين في شئ سئله انما يهلك الناس لانهم لا يسئلون. وما ورد في تفسير قوله تعالى فله الحجة البالغة، وما ورد فيمن اطال الجلوس في بيت الخلا، وما ورد في غسل المجدور إلى غير ذلك من الروايات، ولا شك في حكومة تلك الطائفة

[٧٣]

على اطلاقات الباب، فانها متعرضة لما هو موضوع دليل البرائة، وتعرض لما لم يتعرض له ادلة البرائة. ثم ان بعض محققى العصر رحمه الله قد استشكل في صلاحية تلك الادلة لتقيد مطلقات الباب قائلا بانها ظاهرة في الارشاد إلى حكم العقل بلزوم الفحص لاجل استقرار الجهل الموجب لعذره، فعموم ادلة البرائة وارادة عليها، لانه بقيام الترخيص الشرعي قبل الفحص يرتفع حكم العقل، مضافا إلى امكان دعوى اختصاصها بصورة العلم الاجمالي فتكون ارشادية ايضا مع انها قاصرة عن افادة تمام المطلوب لانها ظاهرة في الاختصاص بصورة يكون الفحص مؤديا إلى العلم بالواقع والمطلوب اعم من ذلك (انتهى كلامه). ولا يخفى ما في هذه الدعاوى اما الاول فلانه لو كانت ادلة البرائة وارادة عليها، فالتعيير على عدم العلم بماذا، وما معنى الهلكة في ترك السؤال ولماذا دعا (ع) القوم الذين غسلوا المجدور بانه قاتلهم الله فهل بعد ذلك

التعبيرات يصح لنا ان نقول بورود اطلاق ادلتها على هذه الطائفة من الاخبار بل يكشف ذلك انه لا اطلاق لها من رأس واضعف منه دعوى اختصاصها بصورة العلم الاجمالي واى شاهد على هذا الاختصاص مع شمولها على الشبهة البدئية واما عن الثالث فلا شك في اطلاقها فهى عامة تشمل صور العلم بالوصول إلى الحكم وعدمه، نعم لو علم بانه لا يصل إلى الواقع فلا شك في عدم وجوب التعلم والفحص، لان ايجاب التعلم لاجل العلم بالواقع، ومع اليأس عن الوصول لا معنى لايجاب، واما مع العلم بالوصول أو التشكك فيه فلا ريب في ان اطلاقها محكم وحاكمة على اطلاق ادلة البرائة لو قلنا بوجود الاطلاق فيها، ثم انه قد ذكر لجران البرائة شرطين آخرين، وبما انهما بمكان من الضعف فقد ضربنا عنهما صفحا. نعم ان جمعا من المحققين منهم الشيخ الاعظم، وتلاميذه قد استطرفوا المقام بالبحث عن قاعدة لا ضرر استطرادا لما فيها عظيم فائدة وقد آثرناهم في موارد كثيرة وبما ان مباحث القاعدة طويلة الذيل، افردنا لها رسالة مستقلة، والى المولى

[٧٤]

سبحانه نبتهل ومنه نستمد وهو ولى التوفيق. وقد فرغنا عن تسويد هذه المباحث سنة ١٣٧٥ من شهر شعبان المعظم في مدينة قم وحوزتها العلمية صانها الله عن البلية وتم بيد مؤلفه الحقيير محمد جعفر السبحاني ابن الفقيه الحاج ميرزا محمد حسين التبريزي عاملهما الله بلطفه الخفى، وقد فرغنا عن تبييضه عصر يوم السبت في الرابع والعشرين من رمضان المبارك من شهور عام ١٣٧٩ في قرية " ماهان " من مصائف كرمان والله ولى التوفيق نعم المولى ونعم النصير.

[٧٥]

نيل الاوطار في بيان قاعدة لا ضرر ولا ضرار تقرير البحث سيدنا الاستاذ الاكبر الحاج آغا روح الله الخمينى دام ظله الوارف بقلم مؤلفه الحاج ميرزا جعفر السبحاني ١٨ جمادى الآخرة ١٣٨٢

[٧٦]

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذى رفع عنها الضر 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 الضر والضرار، واسمينها نيل الاوطار في حديث الضر والضرار، وافردناها عما كان يتصل به من مباحث الاشتغال، لما فيها من الاشباع والاسهاب، اوردنا فيها الجوهر واللباب، و حذفنا القشر والاهاب. خذ بنصل السيف واترك غمده * واعتبر فضل الفتى دون الحلل فجئت بحمد الله صحيفة كافلة لمباحث عامة فشكر الله مساعي سيدنا الاستاذ وادام صحة وجوده، وانار به مدارس العلوم، ومحافل المعارف واوساط الفضائل، ووقفه لتربية رواد العلم وعشاق الحقيقة وتهذيب الاصول وفروعها. قال دام ظله: ولنذكر ما هو المهم من الروايات فنقول: الرواية الاولى: ما رواه ثقة الاسلام عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن ابيه عن عبدالله بن بكير عن زرارة عن

ابى جعفر (ع) قال: ان سمرة بن جندب كان له عذق في حائط لرجل من الانصار وكان منزل الانصاري بباب البستان فكان يمر به إلى نخلته، ولا يستأذن، فكلمه الانصاري ان يستأذن إذا جاء فأبى سمرة فلما تأبى جاء الانصاري إلى رسول الله صلى الله عليه وآله فشكى إليه وخبره الخبر، فإرسل إليه رسول الله صلى الله عليه وآله وخبره بقول الانصاري وما شكى، وقال إذا (ان خ ل) اردت الدخول فاستأذن فأبى فلما أبى ساومه حتى بلغ به من الثمن ما شاء الله فأبى ان يبيع فقال لك بها عذق يمد لك في الجنة فأبى ان يقبل، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وللانصاري اذهب فاقطعها وارم بها إليه فانه لا ضرر ولا ضرار.

[٧٧]

قال الشيخ الحر (ره) في وسائله: انه رواه الصدوق باسناده عن ابن بكير نحوه، ورواه الشيخ باسناده عن احمد بن محمد بن خالد مثله. الثانية: ما رواه الكليني عن علي بن محمد بن بندار عن احمد بن ابى عبدالله عن ابيه عن بعض اصحابنا عن عبدالله بن مسكان، عن زرارة عن ابى جعفر (ع) قال: ان سمرة بن جندب كان له عذق وكان طريقه إليه في جوف منزل رجل من الانصار فكان يجئ ويدخل إلى عذقه بغير اذن من الانصاري فقال الانصاري: يا سمرة لا تزال تفجانا على حال لا نحب ان تفجانا عليها، فإذا دخلت فاستأذن فقال: لا استأذن في طريق وهو طريقي إلى عذقي قال فشكاه الانصاري إلى رسول الله فإرسل إليه رسول الله صلى الله عليه وآله فاتاه فقال له ان فلانا قد شكاك وزعم أنك تمر عليه وعلى اهله بغير اذنه فاستأذن عليه إذا اردت ان تدخل فقال: يا رسول الله أستأذن في طريقي إلى عذقي فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله عليه وآله خل عنه ولك مكانه عذق في مكان كذا وكذا فقال لا قال فلك اثان قال لا اريد، فلم يزل يزيد 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 بها رسول الله فقلعت ثم رمى بها إليه وقال له رسول الله انطلق فاغرسها حيث شئت. الثالثة: ما نقله في الوسائل عن محمد بن على بن الحسين باسناده عن الحسين الصيقل عن ابى عبدة الخذاء قال قال: ابو جعفر (ع) كان لسمرة بن جندب نخلة في حائط بنى فلان فكان إذا جاء إلى نخلته ينظر إلى شئ من اهل الرجل يكرهه الرجل، قال فذهب الرجل إلى رسول الله فشكاه فقال يا رسول الله ان سمرة يدخل على بغير اذنى فلو ارسلت إليه فأمرته ان يستأذن حتى تأخذ اهلي خدرها منه فإرسل إليه رسول الله فدعاه فقال يا سمرة ما شأن فلان يشكوك ويقول: يدخل بغير اذنى فترى من اهله ما يكره ذلك يا سمرة استأذن إذا 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 مضارا اذهب يا فلان فاقطعها واضرب بها وجهه.

[٧٨]

الرابعة: ما رواه ثقة الاسلام عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن محمد بن عبدالله 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 لا ضرر ولا ضرار، ورواه صاحب الوسائل في الباب ٧ من ابواب احياء الموات غير انه رواه بلفظة فقال لا ضرر ولا ضرار. الخامسة: ما

رواه صاحب الوسائل في الباب من ابواب الشفعة عن الكليني بالسند المتقدم في الرواية الرابعة عن ابي عبدالله عليه السلام: قال: قضى رسول الله بالشفعة بين الشركاء في الارضين والمساكين وقال لا ضرر ولا ضرار، وقال إذا أرفت الا الارف وحدت الحدود فلا شفعة، قال ورواه الشيخ باسناده عن محمد بن يحيى مثله ورواه الصدوق باسناده عن عقبة بن خالد وزاد ولا شفعة الا لشريك غير مقاسم. السادسة: ما رواه صاحب الوسائل عن الصدوق باسناده عن ابي الاسود الدثلي ان معاذ بن جبل كان باليمن فاجتمعوا اليه وقالوا يهودي مات وترك اخا مسلما فقال معاذ: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: الاسلام يزيد ولا ينقص، فورث المسلم من اخيه اليهودي قال الصدوق وقال النبي: الاسلام يزيد ولا ينقص قال وقال: لا ضرر ولا ضرار في الاسلام، فالاسلام يزيد المسلم خيرا ولا يزيده شرا قال وقال: الاسلام يعلو ولا يعلى عليه راجع الوسائل الباب (١) من ابواب الارث

(١) قال العلامة المامقاني في ترجمة الرجل ما هذا مثاله: عده الشيخ في رجاله والنجاشي في فهرسته من اصحاب الصادق وظاهرهما وصريح الكشي كونه اماميا ويظهر عما رواه الكافي في كتاب الجنائز في باب ما يعاين المؤمن والكافر، حسن عقيدته وقوة ايمانه وكونه ذا جاه عند الصادق (ع) يروي عنه ابنه ومحمد بن عبدالله بن هلال وغالب بن عثمان، (٢) الظاهر انه تصحيف "نقع البئر" بالمعجمتين، وسيجيئ ما يؤيده في رواية عبادة بن الصامت من انه صلى الله عليه وآله قضى بين اهل المدينة في النخل، لا يمنع نقع بئر الخ وفي المجمع: نقع البئر فضلها قال في التذكرة: ان الماشية انما ترعى بقرب المار فإذا منع من فضل الماء فقد منع من الكلاء منه دام ظله. (*)

[٧٩]

السابعة: ما رواه المحدث النوري في المستدرک ج ٣ ص ١٥٠ عن دعائم الاسلام رويانا 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 أو بشرط في اصل الملك ولكن يقال لصاحب المنزل استر على نفسك في حقلك ان شئت قيل له، فان كان الجدار لم يسقط ولكنه هدمه أو اراد هدمه اضرازا بجاره لغير حاجة منه اليه هدمه قال: لا يترك وذلك ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال لا ضرر ولا ضرار (اضرار) وان هدمه كلف ان يبينه الثامنة: وعنه رويانا عن ابي عبدالله عن ابيه عن آباءه عن امير المؤمنين عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال: لا ضرر ولا ضرار. هذه حملة ما وقفت عليه في جوامع الحديث للشريعة وسيوافيك ما في جوامع العامة، ولا بأس ان نردف ما رويناه عن جوامع اصحابنا بما وقفنا عليه في الكتب الاستدلالية لهم ونكتفي بالقليل من الكثير. قال الشيخ في الخلاف في خيار الغبن في المسألة الستين: دليلنا ما روى عن النبي انه قال لا ضرر ولا ضرار. واستدل رحمه الله في كتاب الشفعة منه في المسألة الرابعة عشر بالحديث ايضا. قال ابن زهرة في خيار العيب: ويحتج على المخالف بقوله: لا ضرر ولا ضرار. واستدل العلامة في التذكرة بالحديث في باب خيار الغبن فراجع المسألة الاولى. وفي مجمع البحرين: وفي حديث الشفعة: قضى رسول الله بالشفعة بين الشركاء في الارضين والمساكين وقال لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وقال وفي بعض النسخ ولا اضرار ولعله غلط. واما ما وقفنا عليه في معاجم العامة وجوامعهم ما رواه احمد بن حنبل ج ٥ ص ٣٢٦ قال: حدثنا عبدالله، حدثنا ابو كامل الحجدي، 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 و قضى ان مال المملوك لمن باعه - إلى ان قال - وقضى للجدتين من الميراث بالسدس بينهما، وقضى ان من اعتق شركاء في مملوك، فعليه جواز عتقه ان كان له مال وقضى لا ضرر 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 لا ضرر ولا ضرار في الاسلام هذه جملة الروايات التي وقفنا عليه ولعل في طيات ابواب الفقه وجوامع الحديث روايات يقف عليه المتتبع، نعم ههنا 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 - ما رواه الكليني في باب الضرار عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن يزيد بن اسحق، عن هرون بن حمزة الغنوي عن ابي عبدالله في رجل شهد بعيرا مريضا وهو يباع فاشتراه رجل بعشرة دراهم فجاء واشرك فيه رجلا بدرهمين بالرأس والجلد، فقضى ان البعير براء فبلغ ثمنه دنائير قال: فقال: لصاحب الدر - همين خمس ما بلغ فان قال اريد الرأس والجلد فليس له ذلك هذا الضرار وقد اعطى حقه إذا اعطى الخمس ورواه الشيخ باسناده عن محمد بن يحيى. ٢ - ما رواه ثقة الاسلام عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن محمد بن عبدالله بن هلال عن عقبة بن خالد، عن ابي عبدالله في رجل اتى جبلا فشق فيه قناة فذهبت قناة الاخر بماء قناة الاول قال يتقاسمان (يتقاسمان) بحفائب البئر ليلة ليلة فينظر ايتهما اضررت بصاحبتهما، فان رايت الاخيرة اضررت بالاولى فلتعور، الوسائل

(١) العجماء البهيمة من الانعام، والجبار هو الهدر الذي لا يغرم 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 الاخيرة لم يكن لصاحب الاخيرة على الاول سبيل، وعن محمد بن الحسن باسناده، عن ابي عبدالله قريب منه. ٣ - ما رواه ثقة الاسلام عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين قال كتبت إلى ابي محمد (ع) رجل كانت له قناة في قرية فاراد رجل ان يحفر قناة اخرى إلى قرية له كم يكون بينهما في البعد حتى لا يضر بالاخري في الارض إذا كانت صلبة أو رخوة فوقع عليه السلام على حسب ان لا يضر احديهما بالاخري ان شاء الله - الوسائل كتاب الاحياء الباب ١٤، ٤ - ما رواه ايضا بالسند المتقدم قال كتبت إلى ابي محمد عليه السلام رجل كانت له رحى علي نهر قرية والقرية لرجل فاراد صاحب القرية ان يسوق إلى قريته الماء في غير هذا النهر ويعطل هذه الرحى أنه ذلك ام لا فوقع عليه السلام 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 عن محمد بن يحيى عن طلحة بن زيد عن ابي عبدالله عن ابيه عليهما السلام قال: قرأت في كتاب لعلی: ان رسول الله

صلى الله عليه واله كتب كتابا 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 اثم وحرمة الجار علي الجار كحرمة امه وابيه لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله الا على عدل وسواء (١). ٦ - ما رواه الصدوق في عقاب الاعمال عن النبي صلى الله عليه وآله في حديث قال ومن اضر بامرأته حتى تفتدي منه نفسها لم يرض الله له بعقوبة دون النار - إلى ان قال - ومن ضار مسلما 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. (*)

[٨٢]

حديث نفي الضرر والضرار (١) جولة حول الروايات وانت إذا احطت خيرا بما سردناه تقف على استفادة قوله صلى الله عليه وآله: لا ضرر ولا ضرار وقد

(١) وقد وقفنا على بعض الروايات ودونك بيانه. ١ - ما رواه في الوسائل عن مجمع البيان قال: جاء في الحديث ان الضرار في الوصية من الكبائر - الوسائل كتاب الوصية الباب ٨. ٢ - ما رواه الكليني عن الحلبي عن ابي عبدالله عليه السلام في حديث: انه نهى ان يضار بالصبي وتضار بامه - الوسائل باب اقل مدة الرضاع الرواية ٢. ٢ - ما رواه الصدوق عن ابي بصير عن ابي عبدالله عليه السلام قال سمعت يقول: المطلقة الحلبي ينفق عليها حتى تضع حملها وهي احق بولدها ان ترضعه بما تقبله امرأة اخرى يقول الله تعالى: ولا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده وعلى الوارث مثل ذلك لا يضار بالصبي ولا يضار بامه في ارضاعه - الوسائل باب اقل مدة الرضاع. ٤ - ما رواه الكليني عن محمد بن حفص عن رجل عن ابي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن قوم كانت لهم عيون في ارض قريبة بعضها من بعض فأراد رجل ان يجعل عينه اسفل من موضعها الذي كانت عليه وبعض العيون إذا فعل بها ذلك اضر بالبقية، وبعضها لا يضر من شدة الارض قال فقال: ما كان في مكان شديد فلا يضر وما كان في ارض رخوة بطحاء فانه يضر وان عرض رجل على جاره ان يضع عينه كما وضعها وهو على مقدار واحد قال: ان تراضيا فلا يضر قال في الوسائل ورواه الصدوق مرسلًا إلى قوله: فانه يضر. ٥ - من اضر بطريق المسلمين فهو ضامن. ٦ - ما رواه 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 - الجد اولى بذلك ما لم يكن مضارا - باب ولاية الجد. ٨ - في رواية... إلى ان قال. على من اوصى ولم يجف ولم يضار كان كمن تصدق في حياته - المؤلف. (*)

[٨٣]

روته المشايخ الثلاثة باسانيد مختلفة وهو يفيد الاطمئنان بصدور قوله صلى الله عليه وآله: لا ضرر و لا ضرار، وما تجد من الاختلاف في المتون، واشتمال بعض الروايات على فقرات لا توجد في الاخرى غير ضار لكون الاختلاف صوريا غير جوهرى، ناشئا من نقل الحديث بالمعنى، واختلاف الدواعى في نقل الحديث فربما يتعلق الداعي بنقل الحديث بعامة خصوصياته وربما يتعلق بنقل ما هو الغرض منه مع حذف ما ليس مهما في نظر الراوى. ولاجل ذلك تجد مرسله زرارة مشتملة على فقرات لا توجد في موثقه، فقد ضم إلى قوله لا ضرر ولا ضرار، قوله صلى الله

عليه وآله: انك رجل مضار، وقوله: انطلق فاغرسها حيث شئت، كما ذيل القاعدة بكلمة " على مؤمن " فهذه الخصوصيات مما لا توجد في موثقتي كما لا توجد في رواية الحذاء، نعم فيها: ما اراك يا سمرة الا مضارا. ثم ان بعض اعظم العصر نفى الاشكال عن ورود قوله: لا ضرر ولا ضرار مستقلا في موارد اخر غير ما عرفت من واقعة " سمرة " قلت: اما اشتمال حديث الشفعة و حديث منع فضل الماء فسيوافيك الكلام فيه ويظهر لك الحق في الحديثين، و اماما رواه في المستدرک عن الدعائم في هدم الجدار لاضرار الجار فهو وان كان ظاهرا في وروده مستقلا، وانه قضية من اقضية رسول الله صلى الله عليه وآله حيث ان الامام استدل على عدم جواز هدمه لاضرار جاره بان رسول الله قال لا ضرر ولا ضرار الا انه ليس ظهورا لفظيا حتى يقول عليه واستشهاده عليه السلام - لا يدل على وروده وصدوره مستقلا من رسول الله (صلى الله عليه وآله بل يدل على كونه قاعدة كلية وان لم يصدر من رسول الله في غير واقعة " سمرة ". فلم يبق ما يدل على صدوره من رسول الله مستقلا، غير المراسيل التي لا يجوز الاعتماد عليها، اعني مرسلة دعائم الثانية ومراسيل الصدوق والشيخ وابن زهرة والعلامة على ان تلك المراسيل ليست ظاهرة في صدوره مستقلا ولعل الكل اخذوا من ذيل واقعة " سمرة " واما رواية مسند الحنابلة، فليست حجة عندنا حتى نعتمد عليها، (فج) فان اراد من وروده، مستقلا الاعم مما يحتج به أو لا فله وجه لوروده في

[٨٤]

مسند احمد، وان اراد وروده على نحو يصح الاحتجاج به فقد عرفت عدم الدليل عليه حديث الشفعة ومنع فضل الماء قد عرفت ان الحديثين وردا مذيلين بقوله صلى الله عليه وآله لا ضرر ولا ضرار على نحو يعرب عن انه كبرى كلية، وان المورد من صغرياته كما في رواية الانصاري وقد استشكل على كونه كبرى في ذينك الموردين بوجوه نشير إليها. الاول: لو كان كبرى كلية وعللة 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 لازما لمطلق الشركة مع غير الشريك الاول، فربما تكون الشركة مع الثاني انفع له من الاول، وربما لا يكون ضرر اصلا مع عدم التزامهم بذلك اصف إلى ذلك انه يلزم منه ثبوت الشفعة في غير البيع من سائر المعاولات إذ الزم منها الضرر، وبالجملة قضية العلية دوران الحكم مدارها، الثاني: انه يلزم ان يكون " لا ضرر " مشرعا للحكم الثبوتي فان جواز اخذ الشفعة حكم ثبوتي زائد على نفى اللزوم في البيع من الغير، اللازم منه الضرر. الثالث: انه يلزم ان ترفع بالضرر الاحكام التي يلزم منها عدم النفع فان في منع فضل الماء عدم وصول النفع إلى الماشية مضافا إلى ان المشهور على ما قيل كراهة منع فضل الماء فيلزم منه سد باب الاستدلال بحديث " لا ضرر " الذي غير ذلك من الاشكالات. ثم ان العلامة المتبحر شيخ الشريعة الاصفهاني قدس الله سره قد اسهب في المقال فافاد في توطيد ما ذكره وجها آخر واليك بيانها قال في رسالته التي الفها في مفاد القاعدة ما هذا ملخصه ان الحديثين لم يكونا حال صدورهما عن النبي صلى الله عليه وآله مذيلين بحديث الضرر وان الجمع بينهما وبينه وقع من الراوى بعد صدور كل في وقت خاص به واستدل عليه - بانه يظهر بعد التأمل التام في الروايات ان الحديث الجامع لا قضية رسول الله في مواضع مختلفة كان معروفا بين الفريقين اما من 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، وللعاهر الحجر، وقضى بالشفعة بين الشركاء في الارضين والدور - إلى ان قال - وقضى في الرحبة تكون بين الطريقين ثم يريد اهلها البنيان فيها فقضى ان يترك للطريق فيها سبع اذرع وقضى في النخلة أو النخلتين أو الثلث فيختلفون في حقوق ذلك فقضى ان لكل نخلة من اولئك مبلغ جريدتها خير لها وقضى في شرب من السيل ان الاعلى يشرب قبل الاسفل ويترك الماء إلى الكعبيين ثم يرسل الماء إلى الاسفل الذي يليه فكذلك تنقضي حوائط أو يفنى الماء، وقضى ان المرثة لا تعطى من مالها شيئا الا باذن زوجها، وقضى للجدتين من الميراث بالسدس بينهما سواء وقضى من اعتق شركاء في مملوك فعليه جواز عتقه ان كان له مال، وقضى ان لا ضرر ولا ضرار، و قضى انه ليس لعرق ظالم حق وقضى بين اهل المدينة في النخل لا يمنع نزع بئر، وقضى بين اهل البادية انه لا يمنع فضل ماء ليمنع به فضل الكلاء وقضى... وقد عرفت بما نقلناه مطابقة ما روى من طرقنا لما روى من طرق القوم من رواية عبادة من غير زيادة ونقيصة بل بعين تلك الالفاظ غالبا الا الحديثين الاخيرين المرويين عندنا بزيادة قوله: لا ضرر ولا ضرار وتلك المطابقة بين الفقرات مما يؤكد الوثوق بان الاخيرين ايضا كانا مطابقين لما رواه عبادة من عدم التذييل بحديث الضر إلى ان قال: والذي اعقده انها كانت مجتمعة في رواية عقبة بن خالد عن ابي عبدالله عليه السلام كما في رواية عبادة بن صامت الا ان ائمة الحديث فرقوها على الابواب الي ان قال: وان ما في النسخ من عطف قوله: لا ضرر ولا ضرار بالفاء (اي فقال لا ضرر ولا ضرار) تصحيف قطعاً والنسخ الصحيحة المعتمدة من الكافي متفقة على الواو - انتهى ملخصاً. اقول: وفيه ان ما افاده من ان افضية رسول الله صلى الله عليه وآله مروية في جوامعنا برواية عقبة بن خالد، غير واضح جدا فان المتتبع في غضون الجوامع يقف على ان كثيرا من تلك الافضية غير مروية بطريق عقبة بن خالد، بل رواه اناس آخرون، وان ما رواه عقبة من القضايا قليل من الكثير الذي نقله الآخرون، حتى ان ما رواه عقبة من الافضية غير

متفرد في نقل غالبها، بل شاركه في نقله بعض آخر، وهو قدس سره اورد من افضية النبي من طرق القوم عشرين قضاء برواية عبادة، ومن طرقنا سبعة قضاء أو ستة برواية عقبة بن خالد وهو قليل بالنسبة إلى الكثير الذي وقفنا عليه من افضية النبي صلى الله عليه وآله في طيات الابواب ولو لا ضيق المجال لسردنا مقدارا مما وقفنا عليه ما رواه ائمة الحديث في جوامعهم بطرق آخر، وعليك التبع 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. واماما بما يقال دليلا على اجتماعها في رواية عقبة بان سند الكليني إلى عقبة في جميع الافضية المنقولة عنه واحد، فغير تام لان كون طريقه إلى عقبة واحداً أو متعددا لا يدل على الاجتماع وعدمه، إذ ربما يكون الطريق الي اصحاب الكتب واحداً، وقد يكون متعددا وليس الوحدة دليلا على الاجتماع، ولا التعدد دليلا على ضده. اصف إلى ذلك اننا سلمنا كونه مجتمعة في رواية عقبة وان ائمة الحديث فرقها على الابواب، لكن يبقى السؤال عن تكراره في ذيل قضيتين، فان عقبة لم يذكر تلك القضية الا مرة واحدة، فلماذا اوردها الكليني في موردين، وفي ذيل الحديثين. حل

العقدة قد عرفت ان ما ذكره مما لا تفك به العقدة وإن السياق يقتضى تذييل الحديتين بالقاعدة فيجب الاخذ به حتى يمنع عنه مانع بان يمنع جعله كبرى كلية أو نكتة للتشريع، (فج) يرفع اليد من الظهور تخلصا من الاشكال. نعم يمكن ان يقال: ان قوله: لا ضرر ولا ضرار يصلح ان يكون كبرى كلية للموردين، ونكتة لتشريع للحكم الموجود فيهما اما الاول: فلان الكبرى الكلية لا بد وان يندرج في موضوعها: الاصغر ويحمل عليه حملا شائعا، كما في قولنا: الخمر مسكر، وكل مسكر حرام، فالخمر حرام فالحكم بحرمتها. ليس بما هي خمر، بل انها من مصاديق الخمر، واندراجه في الكبرى المذكورة واما المقام فليس من هذا القبيل، فان اخذ ملك الشريك شفعة لا يترتب عليه دفع الضرر في مورد من الموارد فانه على فرض

[٨٧]

تحقق الضرر يكون مرفوعا دائما بامر متقدم طبعا على الاخذ بالشفعة وهو عدم لزوم بيع الشريك أو منع فضول الماء، لا يندرجان موضوعا وحكما في قوله: لا ضرر ولا ضرار اصف إليه ان نفى الضرر لا يصلح ان يكون علة، لجواز الاخذ بالشفعة، ولا لحرمة منع فضول الماء لعدم التناسب بينهما. واما عدم كونه نكتة للتشريع، فان نكتة التشريع عبارة عما يكون ما لاجله التشريع مما لا يترتب على مورد التشريع على وجه الكلية، كالامر بالغسل في يوم الجمعة لازالة ارياح الاباط، والعدة لعدم اختلاط المياه، والحج للشفقة في الدين ومعرفة الامام والصوم لذوق الاغنياء الم الجوع، والزكوة لاختبارهم وتحسين اموالهم إلى 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 يكفى في نكتة التشريع أو في مناسبة لذكرها أو يقال: ان سلطنة الشريك على الفسخ وان كان يرفع الضرر عن الشريك، الا انه ربما يكون موجبا لضرر آخر، وهو كون مال الشريك مالا بلا مشترى وهو ربما يورث الضرر والضيق، فنكتة 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 مذيبلين به، ويؤيده خلو سائر روايات الباب عن هذا التذييل فراجع إلى باب الشفعة فلا تجد فيه رواية مشتملة عليه، ومثله روايات منع فضل الماء واليك ما رواه الصدوق قال: قضى رسول الله صلى الله عليه وآله في اهل البوادى ان لا يمنعوا فضل ماء ولا يبيعوا فضل كلاء وما رواه ابن ابي جهمور في غوالى اللئالى عن النبي صلى الله عليه وآله قال من منع فضل الماء ليمنع به الكلاء منعه الله فضل رحمته يوم القيمة ويؤيده ايضا ما رواه احمد ابن حنبل في مسنده فقد نقلناه سابقا بطوله، فانه قد نقل القضيتين غير مذيبلتين بالقاعدة بل نقل أو لاقضائه بالشفعة بين الشركاء في المساكن والدور، ثم بعد ما اورد عدة اقضية منه صلى الله عليه وآله قال وقضى ان لا ضرر ولا ضرار، وقضى انه ليس لعرق ظالم حق، وقضى بين اهل المدينة في النخل، انه لا يمنع نفع بئر، وقضى بين اهل البادية

[٨٨]

انه لا يمنع فضل ماء ليمنع به فضل الكلاء. اصف إلى ذلك انه يمكن ان يقال: ان مقتضى السياق هو كونه قضية مستقلة، إذ لو كان علة للحكم أو نكتة للتشريع لكان الانسب عدم تخلل كلمة " وقال " بين

الصدر والذليل، وهذا التخلل يمكن ان يكون مؤيدا لظهور الروايتين في كون لا ضرر ولا ضرار قضية مستقلة، واما ما في بعض النسخ من قوله: " فقال " على وجه يشعر بالترغيع والتذليل، فتصحيح، فقد نقل العلامة شيخ الشريعة (قدس سره) ان النسخ المعتمدة عليها متفقة على الواو، وقد لاحظنا بعض نسخ الكافي الذي يحضرنه فوجدناه بالواو ايضا. فتلخص مما ذكرناه ان ما ذكره العلامة المزبور من دعوي الوثوق من اجتماع تلك الاقضية في رواية عقبة وان ائمة الحديث فرقتها وان كان غير مرضى عندنا، الا ان الحق معه في عدم تذييل الحديثين به. لما عرفت من عدم المناسبة، وخلق باقى الروايات عنه، وما عرفته من مسند احمد، وما في التذييل من اشكالات غامضة: (وعليه) فلا بد ان يقال: ان عقبة قد سمع من ابي عبدالله اقضية النبي صلى الله عليه وآله في محال مختلفة ولكنه ذيل حديثي الشفعة ومنع فضل الماء بهذا التذييل، زعما منه انه سمع من الامام كذلك (١). هذا كله: مع ضعف الروايتين بمحمد بن عبدالله ابن هلال المجهول وعقبة بن خالد الذي لم يرد فيه توثيق فلا تصلحان لاثبات حكم. في تذييل القاعدة بكلمتي في الاسلام او على مؤمن وعدمه اما الاول: فلم نجده في كتبنا الا في رسالة الصدوق والعلامة، ولعله اتبع في نقله لرواية الصدوق، وهى ما نقلناها سابقا عنه من انه قال النبي: الاسلام يزيد المسلم خيرا ولا يزيده شرا ويمكن ان يقال ان الزيادة من ناحية النساخ لا من الصدوق وهو (رحمه الله) نقله عاريا من هذه الكلمة، غير ان الباعث لاشتباه الناسخ هو كلمة (فالاسلام) في قوله فالاسلام يزيد المسلم خيرا، وهو متصل بقوله: لا ضرر ولا ضرار، فوقع الكاتب في الاشتباه

(١) أو أراد الاستئناس من قضاء لقضاء آخر، فوجد قوله: لا ضرر ولا ضرار مناسبة لان يكون علة للتشريع أو نكتة له فاضافه إليه، وفصل بينهما بقوله: وقال: لا ضرر ولا ضرار - المؤلف. (*)

[٨٩]

وزاغ بصره فكتب تلك الكلمة (فالاسلام) مرتين التكرار في الكتابة خصوصا بالنسبة إلى كلمة واحدة مما يتفق للكاتب المستنسخ ثم جاء الآخرون فرأوا الزيادة والتكرار صاروا يصدد اصلاحه بزعم ان الاولى تصحيف والصحيح " في الاسلام " وانه جزء من الجملة فالمقدمة: اعني قوله: لا ضرر ولا ضرار فجاءت القاعدة مذيلة من ناحية الناسخ والقارى لا من المحدث: ثم تابعت النسخ عليه. نعم اورد الطريحي حديث الشفعة مذيلا بهذه الكلمة وهو اشتباه قطعاً لان الحديث مروى في الكافي الذي اخذ هو منه، بلا هذه الزيادة، ولعل قلمه الشريف سبق إلى كتابة هذه الكلمة لما ارتكزت في ذهنه وبذلك يمكن توجيه الزيادة الواقعة في كلام " ابن الاثير " فانه نقل الرواية مذيلا بهذه الكلمة (١) مع ان الرواية في كتب العامة عارية من هذه الكلمة فقد نقل العلامة شيخ الشريعة: انه تتبع صحاحهم ومسانيدهم ومعاجمهم وغيرها فحسا اكيدا فلم يجد روايته في طرفهم الا عن ابن عباس وعبادة بن الصامت وكلاهما روايا من غير هذه الزيادة - ثم قال - ولا ادري من اين جاء ابن الاثير في النهاية بهذه الزيادة: وعلى اي حال فالمرسلتان لم يثبت جحيتهما، حتى تتقدم اصاله عدم الزيادة على النقيضة في مقام الدوران. اما الثاني: اعني كلمة " على مؤمن " فقد وردت في رسالة ابي عبدالله عن ابيه عن بعض اصحابنا عن عبدالله بن مسكان عن زراة عن ابي جعفر عليه السلام وقد اوضحنا عليك فيما تقدم ان هذه المرسلات اشتملت على امرين لم تشتمل عليهما، موثقه " زراره " ولا رواية الحذاء اعني قوله:

على مؤمن وقوله: فانطلق فأغرسها حيث شئت، ولكن شاركت الروايتان في عامة المطالب، وهذا مما يورث الوثوق بصدقها وصدورها وبما ان الاختلاف صوري لا جوهري والباعث هو نقل الحديث بالمعنى والاختلاف في الاعراض، فربما 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 مرسلة الصدوق من هذا القبيل ايضا لارتكاز هذه الكلمة في ذهنه، وان الحكم حكم اسلامي - المؤلف.

[٩٠]

ابى جعفر عليه السلام، بعامة خصوصياتها، ثم جاء الاختلاف عند نقلها بالمعنى منهما أو من ناحية غيرهما ممن رووا عنهما. وهذا الاختلاف الغير الجوهري موجود في نفس الروايتين ايضا قد اشتملت الموثقة على قوله: لا ضرر ولا ضرار، دون رواية الحذاء، كما اشتملت الثانية على قوله انت رجل مضار دون الموثقة، والسبب هو النقل بالمعنى واختلاف المرمى، فظهر انه لا مانع من القول باشتمال القاعدة على كلمة " على مؤمن " لما عرفت من القرائن على صدور المرسلة وصدقها على ان الاصل المعتمد عليها، هو تقديم اصالة عدم الزيادة على اصالة عدم النقيصة عند العقلاء. فان قلت: ان تقديم اصالة عدم النقيصة على الاخرى، لاجل ابعديا احدى الغفلتين عن الاخرى، فان الغفلة بالنسبة إلى النقيصة ليس بغريب ونادر، واما بالنسبة إلى الزيادة فليس بهذه المثابة، الا انه فيما إذا لم يثبت النقيصة من جانبين والزيادة من جانب واحد، كما في المقام فان الزيادة انما اتى بها المرسلة، والموثقة ورواية الحذاء عاريتان منها وكذا سائر الروايات ومن البعيد غفلة المتعدد، وتوجه الواحد، اصف إلى ذلك ان هذه الزيادة. من الكلمات المرتكزة المانوسة فيحتمل ان يكون منشأها نفس الراوى، لمناسبة بين الحكم وموضوعه، وان المؤمن الذي لا بد ان تحفه العناية الربانية. وينفى عنه الضرر. قلت: تقديم احد الاصلين على الاخر، ليس لاجل دوران الامر بين الغفلتين وابعديا احديهما بالنسبة إلى الاخرى، كما ذكر في الاشكال حتى يقال بان هذا فيما إذا لم يتوافق الروايات على النقيصة وتفرد واحد منهم على الزيادة بل لان الزيادة لا تقع الا غفلة أو كذبا وافتراء اواما النقيصة فهى مشاركة معها في ذلك وتختص بانها ربما تقع لداعى الاختصار أو توهم ان وجود الكلمة وعدمها سواء في افادة المقصود وان الكلمة مما لا دخالة لها في الغرض، أو لعدم كونه بصدق بيان عامة الخصوصيات (فج) يرجح الاصل في جانب الزيادة على الاخر، وان تفرد ناقلا وتوافق الرواة في جانب النقيصة هذا أو لا.

[٩١]

وثانيا ان ما ذكرت انما يكون مرجحا، إذا كان الراويان مثلا متوافقين في سائر الجهات، واما مع اختلافهما في بعض الجهات ولو مع اتفاقهما في جهة واحدة فلا، وقد عرفت الاختلاف بين الموثقة ورواية الحذاء، وان الاولى مشتملة على قوله: لا ضرر ولا ضرار متعقبا بالامر بالقلع، دون الثانية وهى تتضمن قوله: ما اراك يا سمرة الا رجلا مضارا، مقدما على الامر بالقلع، والمرسلة مشتملة على الجميع، وهذه قرينة على كونها

بصد نقل عامة الخصوصيات دون الروايتين، ويؤيد ذلك ما تشتمل المرسله عليه من التفصيل والاسهاب فيما دار بين الرجل والانصاري من الكلام، وما ترددت بينهما، وبين رسول الله من المقاوله وما تلوناه يؤيد كون المرسله بصد نقل تمام القضية دونهما ويؤكد اشتمال الرواية في الاصل على لفظة " على مؤمن " ويوجب تقدم اصالة عدم الزيادة على الاخرى. وثالثا: ان ما ذكر: من انه يمكن ان يكون منشاء الزيادة نفس الراوى لمناسبة بين الحكم والقيد ضعيف جدا، لانه ان اريد منه ان الراوى قد اضاف القيد عمدا لمناسبة ادركها بين القيد والحكم، فهو امر باطل لانه يمس بعدالته وكرامته ولم يبق الطمأنينة على امثال هذه القيود، وان اريد ان لسان الراوى أو قلمه سبق إلى الزيادة لاجل المناسبة بين المزيد والمزيد فيه فففيه انه فرع ان يكون الفرع من الامور المرتكزة التي لا ينفك تصور المزيد فيه عن تصور المزيد ويكون كاللازم البين حتى يكون ملاكا لسبق اللسان أو القلم، والمورد ليس من هذا القبيل جدا ضرورة انه لا تسبق على الذهن كلمة " على مؤمن " عند تصور لا ضرر ولا ضرار حتى يجرى على طبقه اللسان أو القلم، وبالجملة: لو قلنا بحجية المرسله لما عرفت من قرائن الصدق والصدور 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 اعتقد ان مصب الحكم هو نفي الضرر عن المؤمن دون الكافر فاضاف ما ذكر زعما بانه المراد من الحديث، والزيادة والنقيصة في الحديث عند نقله بالمعنى شايع إذا لم يخل بالعرض عند القائل وقد سئل محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام عن الزيادة وضدها عند نقل الحديث فقال: إذا اردت معناه فلا بأس - المؤلف. (*)

[٩٢]

في معنى الضرر والضرار هذا بحث عن مفردات الحديث، وسيوافيك البحث عن مفاد الهيئة التركيبية فنقول: اما الضرر فهو من الكلمات الشايعة الدارجة التي لا يكاد يخفى معناه على العرف الساذج، والمفهوم منه عندهم هو النقص على المال والنفس، يقال: البيع ضررى أو اضر به البيع أو ضره الدواء والغذاء، ويقابله النفع، ولا يستعمل في هتك الحرمة والاهانة، كما لا يستعمل النفع في ضد الهتك، فلو نال الرجل: من عرض جاره بان نظره الي امراته نظر الريبة، أو هتكه واهانته، لا يقال: انه اضر به، كما لا يقال عند تجيله وتوقيره بين الناس انه نفعه، وذلك واضح، واما توصيف الضرر احيانا بالعرضى فهو اعم من الحقيقة والمجاز، هذا هو المفهوم عرفا واما ائمة اللغة فقد ذكر الجوهري في صحاحه انه يقال: مكان ذو ضرر أي ضيق ويقال: لا ضرر عليك ولا ضرورة وتضرة 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 مكروها، وفي المنجد الضر والضر والضرر ضد النفع، الشدة، الضيق وسوء الحال والنقصان الذى يدخل في الشئ ولعل منه الضراء ضد السراء بمعنى الشدة والقحط (١). وبما ذكرنا يظهر ان معنى الضرر والضرار والمضار في الروايات انما هو الضيق و الشدة وايصال المكروه وايجاد الضرر، فلاحظ قوله صلى الله عليه وآله: ما اراك يا سمرة الا مضارا أي ما اراك الا رجلا موقعا اخك في الحرج والشدة، ولا تريد بفعلك الا التضيق على الانصاري. واما ما يقال: ان استعمال الضرر بلحاظ الضرر العرضى وانه بدخوله فجأة كان يورث الضرر العرضى، ويوجب هتكه وان معنى قوله: الا مضارا: أي هاتكا للحرمة بدخوله منزل الانصاري ونظره الي اهله، فضعيف جدا، إذ قد

(١) لا يخفى تقارب هذه المعاني الكثيرة التي ذكرها أئمة اللغة، بحيث يمكن ارجاعها إلى معنى واحد، كما لا يخفى تقارب ما يفهم منه عرفاً مع هذه المعاني وأن شئت فراجع إلى المخصص لأبي علي الفارسي فإن كتابه موضوع لتشخيص المعاني الأولية وارجاع بعضها إلى بعض - المؤلف. (*)

[٩٣]

عرفت ان هذا المعنى غير معهود لا من العرف ولا من اللغة، وانت إذا لاحظت مظان استعمال هذه المادة في الكتاب والسنة لا تجد مورداً استعمل فيه هذه المادة مكان هتك الحرمة، والاهانة بالعرض وسيوافيك شطر منه في توضيح معنى الضرر، وبالجملة: استعماله في معنى الهتك والنيل من العرض وإيراد النقص في العرض غير معهود وإنما استعماله في الحديث بالمعنى الذي عرفت. وأما الضرر: فالظاهر انه بمعنى الضرر لا بمعنى المجازات في الضرر وعليه كثير من أئمة اللغة وعليه جرى الذكر الحكيم فقد استعمل فيه بمعنى الاضرار لا المجازات على الضرر، واليك الايات. ١ - لا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده. ٢ - ولا تضار وهن لتضيقوا عليهن. ٣ - ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا. ٤ - والذين اتخذوا مسجداً ضرارا وكفرا وتفريقاً بين المؤمنين. ٥ - ولا يضار كاتب ولا شهيد. ٦ - من بعد وصية يوصى بها أو دين غير مضار. واليك شطر من الروايات الذي استعملت فيه الضرر بمعنى الضرر لا المجازات الذي هو مفاد باب المفاعلة، فلاحظ روايات الباب: فان قوله: الا مضارا ليس الا بمعنى الضرر، لا المجازات، إذ لم يسبق من الانصاري ضرر حتى يجازيه، (منه) رواية هرون بن حمزة التي اوردناه عند سرد الروايات فان قوله: فليس له ذلك هذا الضرر وقد اعطى له حقه الخ، بمعنى ان طلب الرأس والجلد يورث الضرر علي الشريك (ومنه) رواية طلحة بن يزيد في باب اعطاء الامان: ان الجار كالنفس غير مضار ولا أثم ومنه ما رواه الصدوق في باب كراهة الرجعة بغير قصد الامسك عن ابي عبدالله عليه السلام قال لا ينبغي للرجل ان يطلق امرئته ثم يراجعها وليس فيه حاجة ثم يطلقها فهذا الضرر الذي نهى الله عزوجل عنه، و (منه) ما ورد في ولاية الجد قال الجد اولي بذلك ما لم يكن مضاراً و (منه) ما في عقاب الاعمال: من ضار مسلماً فليس منا، و (منه) ما في

[٩٤]

كتاب الوصية في رواية قال علي 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 والمجازات (١). الفرق بين الضرر والضرار بعد ما عرفت ان الضرر، بمعنى الضرر لا بمعنى المجازات، لكن بينهما فرق من ناحية اخري وهو ان الضرر والضر والاضرار وما يشتق منهما انما يستعمل في الضرر المالي والنفسي بخلاف الضرر فان الشايح من استعماله، هو استعماله في التضييق والجرح وإيراد المكروه وإيقاع الكلفة، والظاهر ان هذا هو المراد من موارد في الذكر الحكيم واليك بيانها. منها: قوله عزوجل: ولا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده فقد فسره الامام بقوله: لا ينبغي للرجل ان يمتنع من جماع المرثة فيضار بها إذا كان لها ولد مرتضع ويقول لها لا اقربك فاني اخاف عليك الحبل فتقتلي ولدي وكذلك المرثة لا يحل لها ان تمنع علي الرجل فتقول اني اخاف ان احبل فاقتل ولدي وهذه المضارة في الجماع على الرجل والمرثة ومثله غيره، وقد فسر الامام ابو عبد الله

عليه السلام المضارة بالام في رواية اخرى بنزع الولد عنها، وحكاها في مجمع البحرين بقوله: أي لا تضار بنزع الرجل الولد عنها ولا تضار الام الاب فلا ترضعه، وعنه عليه السلام: المطلقة الحبلى ينفق عليها حتى تضع حملها وهي احق بولدها ان ترضعه بما تقبله امرئة اخرى يقول الله عزوجل لا تضار والدة بولدها، ولا مولود له بولده وعلى الوارث مثل ذلك لا يضار بالصبي ولا يضار بامه في رضاعه. فهذه الروايات تعطى ان المضارة في الآية ليست بمعنى الضرر المالى والنفسى بل بمعنى ايقاع كل من الرجل والمرئة عديله في الحرج والمشقة، بترك الجماع، ونزع الولد.

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

[٩٥]

واما قوله تعالى: والذين اتخذوا مسجدا ضارا وكفرا وتفريقا بين المؤمنين، فاللائح منه كون الضرار بهذا المعنى بتفريق شملهم، وادخال الشك في قلوبهم، والتزلزل في عقائدهم، واليك ما روى في وجه نزوله رواه في الصافي والمجمع وغيرهما: ان بنى عمرو بن عوف بنوا مسجد قبا وصلى فيه رسول الله صلى الله عليه وآله فحسدتهم اخوتهم: بنو غنم بن عوف فبنوا مسجد الضرار وارادوا ان يحتالوا بذلك فيفارقوا 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، ويوضح المقصود ما ذكره الطبرسي ضارا أي مضارة، وهو يريد بذلك الضرر بمن بنوا مسجد قبا، بتفريقهم وتمزيقهم، وتشويش عقائدهم وليس هذا الا التضييق وايقاع المكروه، لا الضرر المالى والنفسى. ويشهد لما ذكرنا قوله عز من قائل: ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا فقد روى الصدق باسناده عن ابي عبدالله قال سئلته عن قول الله عزوجل ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا قال: الرجل يطلق إذا كادت ان يخلو اجلها راجعها ثم طلقها بفعل ذلك ثلاث مرات فنهى الله عزوجل من ذلك، وقال الطبرسي أي لا تراجعوهن لا لرغبة فيهن بل لطلب الاضرار بهن اما بتطويل العدة أو 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 الوجهين اللذين ذكره الطبرسي فقال: لا تدخلوا الضرر بالتقصير في السكنى والنفقة والكسوة طالبين بالاضرار التضييق عليهن ليخرجن، وقبل المعنى اعطوهن من المسكن ما يكفيهن بجلوسهن ومبيتتهن وطهارتهن ولا تضايقوهن حتى يتعذر عليهن السكنى. ومنها: قوله: ولا يضار كاتب ولا شهيد قال الطبرسي: فيه قرائتان احديهما، لا يضار بالاظهار والكسر والبناء للفاعل على قراءة ابي عمرو فعلى هذا يكون المعنى: لا يجوز وقوع المضارة من الكاتب بان يمتنع من الاجابة أو يحرف بالزيادة والنقصان

[٩٦]

وكذا الشهيد، وثانيتها: قراءة الباقي: لا يضار بالادغام والفتح والبناء للمفعول فعلى هذا يكون المعنى: لا يفعل بالكاتب والشهيد ضرر

بان يكلفا قطع مسافة بمشقة من غير تكلف بمونتها أو غير ذلك وقال الطبرسي: نقل عن ابن مسعود ومجاهد: ان الاصل فيه لا يضار بفتح الراء الاولى فيكون معناه لا يكلف الكاتب الكتابة في حال عذر لا يتفرغ إليها ولا يضيق الامر على الشاهد بان يدعى إلى 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 الضرر وتصاريه في التضييق وايصال المكروه والجرح والتكلف وامثاله كما ان الشايح في الضرر والضرر والاضرار هو الاستعمال في الضرر الوارد في المال والنفوس كما هو معلوم. وبذلك يتضح ان المراد من الضرر في الحديث، هو التضييق فان سمرة كان بدخوله فجأة من غير استيذان، يشدد الامر على الانصاري، ويوقعه في امر مكروه، بالنظر إلى اهله، كما يتضح به ضعف ما تداولته اللسان، من ان الضرر انما هو تأكيد للضرر، إذ لا مجال للتأكيد، مع ظهور التأسيس، فان الضرر كما وقفت عليه من التبادر العرفي انما هو الضرر على المال والنفوس، والضرر هو التضييق والتشديد، فلا مجال لهذا التأكيد البارد، كما لا مجال لما ربما يقال من ان الضرر هو الاضرار علي الضرر، ولا المجازات مع ان المضار في الحادثة هو نفس سمرة فقط فكيف يكون بمعنى المفاعلة والمجازات، ولا اظنك بعد التأمل فيما ذكرناه والفحص عن موارد استعمال الكلمتين في الكتاب والحديث والتدبر في قضية سمرة واطلاق خصوص المضار عليه ان تتأمل في تصديق ما ذكرناه وان المنطبق على المورد هو الضرر لا الضرر. حول ما افاده ائمة اللغة في معنى الضرر نعم الكلمات الواصلة اليها من اساتذة اللغة ومهرتها، هو ان الضرر بمعنى المفاعلة أي المجازات، واليك نقل عبارتهم، فعن ابن منظور عن لسانه: معنى قوله لا ضرر: أي لا يضار الرجل اخاه هو ضد النفع، وقوله لا ضرار: أي لا يضار كل منهما صاحبه وعن ابن الاثير

[٩٧]

في نهايته: معنى قوله: لا ضرر أي لا يضار الرجل اخاه فينقصه شيئا من حقه والضرر " فعال " ومن الضرر أي لا يجازيه على اضراره بادخال الضرر عليه والضرر فعل الواحد والضرار فعل الاثنين، والضرر ابتداء الفعل، والضرار الجزاء عليه، وقيل: الضر ما تضر صاحبك وتتفجع أنت به والضرار ان تضره من غير ان تتفجع أنت به، وقيل هما بمعنى واحد والتكرار للتأكيد، ونقل هذه العبارة بعينها الطريحي في مجمعه، وعن جلال الدين السيوطي وتاج العروس لا يضار الرجل اخاه فينقصه شيئا من حقه ولا ضرار أي لا يجازيه على اضراره بادخال الضرر عليه. غير انه يمكن ان يقال: ان هؤلاء الاعلام مع الادعان بفضلهم، قد فسروه اخذا 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، وقد مر ان المجمع اكتفى بنقل ما افاده ابن اثير، ولعل الاساس هو ابن اثير في نهايته وابن منظور في لسانه، وتبعهما الباقون. وبشهاد لضعف ما افاده، وقوع كلمة " مضار " في حديث سمرة، فان قوله صلى الله عليه وآله: ما اراك يا سمرة الا مضارا، لا يصح بمعنى المجازات على الضرر أو بمعنى اضرار كل على صاحبه، وهذه الجملة صغرى لقوله: ولا ضرر ولا ضرار، فيلزم اتحاد الكلمتين في المعنى، وقد اوضحنا فيما مر عدم ثبوت ورود قوله: لا ضرر ولا ضرار مستقلا، ولم يثبت عندنا صدوره الا في ذيل حديث سمرة، اصف إلى ذلك ما تلوناه من الشواهد فانك لا تجد فيها موردا استعمال فيما يدعيه الاساتذة ومهرة اللغة، فتحصل: ان الضرر في المقام ما هو المفهوم عرفا منه، من النقص في الاموال والنفوس، والضرار،

بمعنى الحرج والتضييق وليس من حديث التأكيد، والمجازات عين ولا اثر. في توضيح مفاد الهيئة التركيبية وقد وقع مشارا للبحث واختار كل مذهبا واليك نقل ما اختاره الاعلام و توضيح ما فيه.

[٩٨]

الاول: واختاره الشيخ الاعظم وقال ما هذا حاصله: ان الاظهر ابقاء النفي على حاله، وان المنفى هو الحكم الشرعي الذي يلزم منه الضرر على العباد ويكون المحصل انه ليس في الاسلام مجعول ضررى وبعبارة اخرى: حكم ضررى يلزم من العمل به الضرر على العباد كلزوم البيع مع الغبن ووجوب الوضوء إذا استلزم ضررا ماليا، و اباحة الاضرار بالغير فان الكل احكام ضررية منتفية في الشريعة، هذا كله إذا كان الحديث مطلقا، أو مقيدا بقوله: في الاسلام. وإذا قلنا بوروده مقيدا بقوله " على مؤمن " فيختص بالحكم الضررى بالنسبة إلى الغير ولا يشمل نفي وجوب الوضوء والحج مع الضرر - إلى ان قال - وما ذكرنا من الوجه هو الارجح في معنى الرواية بل المتعين بعد تعذر حمله على حقيقته لوجود الحقيقة في الخارج بديهية. الثاني: ما اختاره بعض الفحول وهو ان يكون كناية عن لزوم التدارك اي الضرر المجرد عن التدارك منفي، وجعله الشيخ الاعظم اردء الوجوه. الثالث: ارادة النهى من النفي ومرجعه إلى تحريم الاضرار وهذا هو الذى يظهر من كلمات اللغويين وشراح الحديث حسبا استظهر وحيد عصره شيخ الشريعة الاصفهاني وبالغ في تشييده وسيوافيك بيانه. واما ما افاده المحقق الخراساني من ان المراد نفي الحكم بلسان نفي موضوعه فليس في عرض هذه الوجوه الثلاثة - كما صدر عن بعض اعظم العصر بل هو راجع إلى الوجه الاول، غير ان الفرق بينه وبين ما عن الشيخ الاعظم إلى كيفية استفادة نفي الاحكام الضررية من الحديث فهو يتحد مع ما افاده الشيخ الاعظم لبا، ويفارقه في طريق الاستفادة، وسيوافيك مزيد توضيح لهذا وانه لا فرق بين المختارين فانتظر. وهيهنا وجه رابع ولم افق عليه في كلمات القوم، وهو ان يكون نهيا سلطانيا صدر عن رسول الله بما هو سائس الملة وسلطانها وستوضحه حق التوضيح، هذه هي الوجوه التي قيلت في المقام ولنرجع إلى توضيح حالها. حول ما افاده الشيخ الاعظم صريح كلامه (قدس سره) ان المنفى هو الحكم الشرعي المستلزم للضرر

[٩٩]

وان ما اختاره من المعنى، ليس علي طريق الحقيقة بل على نحو المجاز لتعذر حمله على الحقيقة لوجودها في الخارج و (عليه) لا وجه لما اتعب به بعض الاعظم نفسه الشريفة في توضيح ما افاده الشيخ الاعظم وانه لا يستلزم تجوزا ولا ادعاء، 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، أي لا حكم 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 يدعيه القوم من كونه على نحو المجاز في الحذف أو في الكلمة على الطريقة المألوفة عندهم ليس بشئ 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 الخراساني: من انها من قبيل نفي الموضوع كناية عن نفي آثاره كقول القائل: يا اشباه الرجال ولا رجال مدعيا ان تمام حقيقة الرجولية هو المروءة والشجاعة، فإذا فقدنا فقدت الرجولية، والمراد من الآثار المنفية هي الآثار المتعلقة بالموضوعات بعناوينها الاولية كوجوب الوفاء بالعقد الضرري ووجوب الوضوء الضرري والظاهر ان مرجع هذا إلى ما اختاره الشيخ الاعظم، وبشهاد له ما ذكره الشيخ في رسالته التي عملها في قاعدة لا ضرر حيث قال في عداد معانيها: " الثالث ان يراد به نفي الحكم الشرعي الذي هو ضرر على العباد وانه ليس في الاسلام مجعول ضرري وبعبارة اخرى: حكم يلزم من العمل به الضرر على العباد " فقد جعل نفي الحكم الذي يلزم الضرر من العمل به تفسيرا لما قبله اعني نفي الحكم الشرعي الذي

[١٠٠]

هو ضرر علي العباد وبذلك يتضح معني قوله في الفرائد: " ان الشارع لم يشرع حكما 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: لا رقت ولا فسوق ولا جدال، بمعنى ان الشارع لم يجوز الاضرار بالغير، أو وجوب تحمل الضرر عنه، والفرق بين المختارين واضح. منها: ما افاده شيخنا العلامة في درسه الشريف على ما هو ببالي من ان النفي نفي تشريعي وانه بلحاظ محيط التقنين، فإذا فرض ان سلطان مملكة، قلع اسباب الضرر برفع الاحكام الضررية وعدم تشريعها ونهى الناس عن الاضرار، وامر بالتدارك عنده، يصح ان يقول: انه لا ضرر في مملكتي، وحوزة سلطاني وحمى قدرتي وهو رحمه - الله كان بصدد جملة على الحقيقة دون الحقيقة الادعائية، لكنه غير سديد لان الضرر المنفى هو الضرر الخارجي، وهو كان في حوزة سلطنته صلى الله عليه وآله كثيرا، ومجرد نهى الناس عن الاضرار والامر بالتدارك لا يوجب فقدان الضرر وقلعه ولا يستلزم الحمل على الحقيقة، ولو قيل باختصاصه بنفي الاحكام الضررية وان المرمى نفي الضرر عن محيط التشريع وانه لا يشمل اضرار البعض ببعض فلا يكون على وجه الحقيقة، ايضا لوجود

(١) رتب (قدس سره) على ما ذكره من الفرق آثارا (منها) عدم حكومة لا ضرر 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 إذا كان المرفوع بحديث لا ضرر الحكم الناشئ منه الضرر واما إذا كان المرفوع ما كان للضرر من الحكم مع قطع النظر عن هذا الحديث كان المرفوع في المعاملة الغبنية وجوب الوفاء بها وهو يستلزم جوازها، نعم لا يستلزم ثبوت الخيار الحقى - المؤلف. (*)

[١٠١]

الاحكام الضررية إلى ما شاء الله من تشريعه الجهاد والخمس والزكاة والكفارات ولو اغمض عنه، وقيل انها ليست احكاما ضررية لبأ، فلا

مسرح للحقيقة، لان المنفى حقيقة هو الحكم الضررى، والمنفى حسب الظاهر هو نفس الضرر واطلاق نفي الضرر، واراادة نفي الحكم الضررى لا يكون حقيقة قطعا كيف وهو قدس سره كان بصدد تصحيح حكومته على الاحكام الواقعية فلا مسرح عن القول بان المنفى هو الحكم وان كانت حرف النفى داخله على الضرر. ومنها ما اخترناه وهو ان المصحح للحقيقة الادعائية هي السببية والمسببية لا بمعنى اطلاق المسبب واراادة السبب فان ذلك بمكان من الابتذال كما مر في رد القول بانها من قبيل المجاز في الكلمة على النحو المصطلح عندهم، بل بمعنى اطلاق المسبب واراادة نفسه لكن ادعاء انها عين السبب، وان نفيه عين نفيه كما هو الحال في عامة المجازات، فان الاساس للمجاز في الابواب هو الادعاء أي ادعاء عينية المعنى الحقيقي والمجازي وان كان مصحح الادعاء في الحقايق الادعائية مختلفة، فربما يكون المجازة والسببية والمسببية وغيرهما مما انهوه إلى خمسة وعشرين وجها، فان الاساس هو الادعاء حتى فيما جعلوه من قبيل المجاز في الحذف كما في قوله واسئل القرية التى كنا فيها بادعاء ان القرية كاهلها واقفة على القضية لكمال ظهورها واشتهارها وعلى ذلك جرى الفرزدق في مدح الامام الطاهر زين العابدين عليه السلام. هذا الذى تعرف البطحاء وطأته * والبيت يعرفه والحل والحرم واما في المقام فيان يقال: ان السبب لوقوع المكلف في الضرر اما اطلاق الاحكام بالنسبة إلى الحالات الضررية أو اضرار بعضهم ببعض وإذا نفى الشارع في حكومة تشريعه اطلاقها ولم يضع حكما ضرريا ونهى المكلفين عن الاضرار، فقد قلغ بذلك اصول الضرر ووسائله وحسم مواده واسبابه، وبذلك يصح له ان يدعى عدم الضرر المسبب في محيط تشريعه، على سبيل الحقيقة الادعائية ويدعى ان الضرر هو الحكم حقيقة، وان نفيه عين نفيه، والفرق بينه وبين ما ذكره المحقق الخراساني اظهر من ان يخفى فان المصحح للحقيقة الادعائية على المختار هو علاقة السببية والمسببية

[١٠٢]

واما على ما اختاره فباعتبار ان تمام حقيقة الموضوع عبارة عن آثاره كما ان تمام حقيقة الرجل انما هي المروء والشجاعة فيصح ادعاء نفي الموضوع بادعاء نفي آثاره فالعقد الضررى إذا لم يجب الوفاء به، صح ان يدعى عدمه وان العقد الكذائى غير موجود في محيط التشريع باعتبار عدم اظهر خواصه كما ان الفرق بينه وبين ما افاده شيخنا العلامة واضح جدا 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 لا على النحو الذى عرفت بل باعتبار ندرة وجود الضرر وقتله في الخارج بحيث صار الموجود منه كالمعدوم فصح ان يقال: انه لا ضرر في الاسلام ويكون كذلك كناية من انه ليس في الاسلام حكما ضرريا. ثم ان بعض اعظم العصر قد اطال الكلام في توضيح مفاد القاعدة وأتى بمقدمات غير واضحة وزعم ان النفى محمول على الحقيقة بلا ادعاء ولا مجاز وان ما اوضحه عين ما رامه الشيخ الاعظم، فيما ان التعرض لعامة ما افاد بورث الملل في القراء الكرام، فلاجله ننقل محصل مرامه ومن اراد الوقوف على توضيحه فعليه بما حرره مقرر بحثه (رحمه الله) فقال ان حال لا ضرر ولا ضرار بعينه حال رفع عن امتى تسعة فكما ان الرفع في هذا الحديث تعلق بما يقبل الرفع بنفسه ومالا يقبله الا باثره فكذلك يمكن تعلق نفي الضرر بكلتا الطائفتين من دون تجوز أو ادعاء ونحوهما من العناية لانه ليس قوله صلى الله عليه وآله رفع أو لا ضرر اخبارا حتى يلزم تجوز أو اضرار لئلا يلزم الكذب فإذا لم يكن لا ضرر الا انشاء ونفيا له في عالم التشريع فيختلف نتيجته باختلاف

المنفى كاختلاف المرفوع - إلى ان قال - الاحكام الشرعية من الامور الاعتبارية النفس الامرية ووجودها التكويني عين تشريعها فإذا كانت كذلك فاثباتها أو نفيها راجعة إلى افاضتها حقيقتها ويجاد هويتها أو اعدامها عن قابلية التحقق فعلى هذا يكون نفيها من السلب البسيط وقوله صلى الله عليه وآله لا ضرر من هذا القبيل واما متعلقات التكليف،

[١٠٣]

فحيث ان قابليتها للجعل اختراعاً أو امضاء عبارة عن تركيب انفسها أو محصلاتها دون افاضة هوياتها ويجاد حقايقها فلا محيص من ان يكون النفي من السلب التركيبي ويكون المجعول نفس النفي دون المنفى - إلى ان قال - ولا تصل النوبة فيما إذا دار الأمر بين الحمل على نفي الاحكام أو نفي الموضوعات إلى الثاني إذا كان الاول ممكناً إلى ان افاد ان المنفى هو الحكم الضرري والضرر عنوان ثانوي للحكم ونفي العنوان الثانوي وارادة العنوان الاولى ليس من باب المجاز وانما يستلزمه لو كان من قبيل المعد للضرر أو إذا كان سبباً له وكانا وجودين متعلقين احدهما مسبب عن الآخر واما مثل القتل أو الايلام المترتب على الضرب فاطلاق احدهما على الآخر شايع متعارف وبالجملة نفس ورود القضية في مقام التشريع وانشاء نفي الضرر حقيقة يقتضي ان يكون المنفى هو الحكم الضرري، لا انه يستعمل الضرر واريد منه الحكم الذي هو سببه انتهى ملخصاً جداً وفيما افاده غرائب نشير إلى مهماتها. منها: ان البحث في قوله صلى الله عليه وآله: لا ضرر ولا ضرار، وان من الواضحات ان الاحكام امور ضررية، لا نفس الضرر وان الحكم له نحو مبدئية للضرر (كما سيوافيك بيانه) وعليه فاطلاق لفظ موضوع لمعنى تعبر عنه بالضرر وارادة احكام هي امور ضررية ويتصف بوجه بالضرر، لا يكون على سبيل الحقيقة جداً وان بالغ القائل في اثباته ما بالغ فان الضرر شئ والحكم شئ آخر وما افاد من ان الاحكام تشريعها عين تكوينها، ونفيها بسيطاً عين اعدامها، لا يثبت مارامه بل لا ربط له. ومنها: ان ما افاده من ان اطلاق الضرب وارادة القتل اطلاق شايع وكذلك العكس لو سلم لكن الشيوغ غير مسألة الحقيقة والاستعمال اعم من الحقيقة مع ان التأمل والتردد في شيوغه غير بعيد، نعم اطلاق " القاتل " علي الضارب الذي وجب ضربه القتل وانتهى إليه شايع، لا اطلاق القتل على الضرب وبينهما فرق. منها: ان الحكم ليس سبباً للضرر وانما السبب له هو نفس العمل الخارجي، وتوهم ان السبب وان كان نفس الوضوء الضرري الا المكلف منبعث من بعثه، وايجاب، فكأنه هو السبب الوحيد لورود الضرر عليه، مدفوع بما اوضحناه غير مرة في مبحث الاشتغال من ان

[١٠٤]

الانبعاث التكويني مستند إلى المبادئ الموجودة في نفس المكلف على اختلافها من الطمع في جنته والخوف من ناره، أو علمه بكمال المحبوب وانه اهل للعبادة إلى غير ذلك، وعليه فالامر المتعلق بالموضوع يكون دخيلاً في انبعاث العبد بنحو من الدخالة لا من باب السببية والمسببية، بل بما انه محقق موضوع الطاعة، فلا يمكن ان يقال ان الحكم بالنسبة إلى الضرر من العلل التوليدية، كما في حركة اليد وحركة المفتاح و القتل والايلام، بل الاحكام لها وجودات اعتبارية مستقلة، فإذا وقف المكلف عليها فقد وقف على موضوع الطاعة، فالمبادئ الموجودة في نفسه يحركه نحوه، فيأتى به ويتربط عليه الضرر احياناً، وما هذا حاله لا يمكن ان يقال: ان اطلاق اللفظ الموضوع لاحدهما

على الآخر حقيقة وما ذكره من ورود القضية في مقام التشريع قرينة على ان المنفى هو الحكم الضرري على وجه الحقيقة ضعيف جدا، إذ ما ذكره قرينة على كون المراد من الضرر هو الحكم الضرري لا انه موجب لكون الجرى على وجه الحقيقة. منها: ان ما ذكره من حديث الرفع أو قوله صلى الله عليه وآله لا ضرر ليس اخبارا إلى آخر ما افاده، ضعيف غايته: فان هيئة الجملة المصدر بلا النافية للجنس موضوعة للحكاية عن الواقع ونفى ما يليه نفي اخباريا كما في قوله لا رجل في الدار ونظائره فاطلاق هذه الهيئة الموضوعية للحكاية، وإرادة انشاء النفي مجاز قطعاً بل لا فرق 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 اصلا فيكون مهمة فهو كما ترى، واما ان نقول بكونها موضوعة لامر آخر غير الانشاء والاخبار، بل مبين لهما فهو اسوء حالا من مقدمه، أو 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 الاسمي فراجع (١).

(١) واما ما ذكره المحقق الخراساني في تعليقه على الرسائل وجعله من اظهر الاحتمالات فسوف نرجع إليه عند نقد الاحوال فانتظر - المؤلف. (*)

[١٠٥]

نقد الوجوه المذكورة حول كلام الشيخ الاعظم ما ذكرناه من الوجوه المحتملة أو المنقولة كله راجع إلى ما اختاره شيخنا الاعظم في فرائده ورسالته واما البحث عما افاده بعض الفحول أو 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 شك في استهجانها وتوضيحه: ان الاحكام كما عرفت ليست عللا تامة للضرر، ولا علة توليديا له وانما يسند إليه الضرر اسناد الشيء إلى معدة والى ماله دخل في وجوده بنحو من الاعداد وليس للاحكام شأن غير انها محققة لموضوع الطاعة، واما احتمال كونها مبادئ للانبعاث فليس له من الحق مسحة، بل الانبعاث دائما من المبادئ الموجودة في نفوس المكلفين من الخوف والطمع فان الانبعاث خارجا مستند اليهما اخيرا بعد ما تحقق المبادئ الاخر المقررة في محله هن التصور والتصديق إلى آخر ما ذكره، (فعندئذ) لا يتصور للحكم الاعتباري والايجاب والزرع التشريعي شأن غير انه محقق لمركز الخوف والطمع وموضح لموضوع الطاعة والعصيان. واما الضرر الخارجي فهو مستند إلى نفس المتعلق الذي يباشر به المكلف و كونه مبدءا له على اقسام، فتارة يكون نفسه ضرريا بان يكون علة له وسببا توليديا له واخرى يكون معدا، ومما ينتهي إليه الضرر ويكون ذا دخالة فيه بنحو من الدخالة، وان شئت فلاحظ العقد اللازم الضرري، فان الحكم الشرعي المتصور في المقام انما هو اللزوم وهو ليس ضرريا، بل البيع الخارجي ضرري، فربما يكون بذاته ضرريا وقد يتصف به لكون الضرر يترتب عليه ترتبا ثانويا أو يترتب عليه بوسائط كثيرة بل ربما يكون البيع مبدءا لورود الضرر على غير المكلف كما في بيع الشيء بارخص من قيمته السوقية فانه يوجب نزول السوق وورود الضرر

علي الباقيين الواجدين له، أو بيعه بأعلى من قيمته الفعلية، فإنه يستعقب الغلاء والقحط ونزول

[١٠٦]

الضرر على فاقديه، وربما يتضرر به الأهل والعيال والجار والشريك، ففي هذه الأقسام لا يتصف البيع بالضرر بنفسه ولا يترتب عليه ترتيباً ثانوياً بل البيع له نحو دخالة في ورود الضرر على غير مباشره. إذا وقفت على ما ذكرنا فنقول: لو كانت الأحكام الشرعية كمتعلقاتها تارة عللاً تامة له، وأخرى معدات أو كانت تارة مما يترتب عليه الضرر ترتيباً أولياً، وأخرى مما يترتب عليها ترتيباً ثانوياً أو غير ذلك من الأقسام لصح للقائل أن يدعى " أن قوله صلى الله عليه وآله " لا ضرر يختص بنفى الأحكام التي لها العلية والسببية التامة للضرر وأما إذا كانت الأحكام من الأمور التي لها نحو أعداد للضرر، أو مما ينتهي إليه بوسائط كثيرة فلا " وقد عرفت نفي كونها عللاً للضرر في مورد من الموارد، بل لها نحو دخالة في وروده، كدخالة المعد واشباهه وعلى ما ذكرنا فلا مجوز لهذا القول ولا مساغ لاختصاص قوله صلى الله عليه وآله بحكم دون حكم، فإن دخالة الوجوب في الوضوء الضروري في الضرر كدخالة لزوم الرهن المفروض كونها غير ضروري فإن الحكم الشرعي فيهما دائماً معد للضرر سواء كان المتعلق ضرورياً أو لا، كما لا مساغ لاختصاصها بالأحكام فإن المتعلقات مثلها حرفاً بحرف. فلا مناص للقائل إلا الالتزام بتخصيصات كثيرة مستهجنة، حتى يختص قوله صلى الله عليه وآله بعدها بحكم دون حكم وضرر دون ضرر ومعد 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 إلى الجواب عنه بأن الجميع خرج بعنوان واحد لا بعنوانين ولا استهجان فيه. وفيه مضافاً إلي أن قبح كثرة التخصيص لا يدور مدار كون الخروج بعنوان واحد أو بعنوانين إذا كان المخصص منفصلاً فلو قال أكرم كل إنسان ثم أخرج عن العموم كل من له رأس واحد، وصار العموم مختصة بمن له رأسان لصار كلاماً بشيعياً، إذ التعبير عن أكرام من له رأسان بما ذكر من الكبرى قبيح جداً، إن أخرج هذه الموارد بعنوان واحد يحتاج إلى جامع عرفي يقف عليه المخاطب عند التخصيص ولا أظن وجوده ولو فرض وجوده الواقعي وفرض غفلة المخاطب عنه، وكان التخصيص

[١٠٧]

بغير هذا الجامع عنده فلا يخرج الكلام من الاستهجان. الثاني من الأشكال المشتركة: أن المعروف عندهم هو أن قاعدة لا ضرر دليل امتناني أريد من وضعه الامتنان على العباد كحديث الرفع ودليل رفع الحرج، وما هو شأنه هذا، ليكون آياً عن التخصيص، قل أو كثر، مع أن هنا أحكاماً كثيرة الهيئة ضرورية مجعولة على العباد في الشرع من زكوته وخمسه، وحجه وجهاده وكفارته و حدوده واسترقاقه، وغير ذلك مما نجده في أبواب المكاسب من سلبه مالية أمور لها مالية عند العقلاء كالخمر وألات الطرب والأغاني، والأعيان النجسة، وما يجئ منه الفساد محضاً في نظر الشارع، فإن هذه واشباهه أحكام ضرورية على العباد في عاجلهم، ومع تشريعها كيف يمكن له أن يدعى بأنه لم يجعل حكماً ضرورياً أصلاً مع كون معظمها أو أصولها أو كثيراً منها ضرورياً، سواء بلغ التخصيص حد الاستهجان أم لم يبلغ وما ربما يقال من أنه ناظر إلى الأحكام التي يلزم من إطلاقها الضرر دون ما يكون مبناه على الضرر، غير

مفيد جدا، فان قوله: لا ضرر: عام يشمل كلا القسمين، ناظرا إلى ان الشارع لم يجعل حكما ضرريا مطلقا فلو خرج ما كان طبعه على الضرر لكان ذلك بنحو من التخصيص، اذف إليه ان دخول ما يكون طبعه ضرريا اولى بان يكون مشمولاً له من قرينه: وما ربما يقال: من ان التخميس وتطهير الاموال باخراج الزكوة ليس ضرر عرفا، قول بلا برهان فان سلب مالكية المالك عن خمس ماله أو عشره ضرر جدا 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 قرناه الاشكالات غير المشتركة اما القولان الاولان اعني جعل المقام من قبيل المجاز في الحذف أو في الكلمة على النهج المصطلح عندهم من دون ادعاء، فقد عرفت ضعفه فيما سبق وان تنزيل كلام البلغاء على هذه المنزلة يوجب سلب أي مزية منها وان جمال المجاورة ليس في حذف المضاف كما تخيل في قوله تعالى واسئل القرية، أو في استعمال لفظ في معنى آخر

[١٠٨]

لعلاقة المجاورة فقط كما قيل في " جرى الميزاب " بل جمال المجاورة وحسنها في ادعاء ان الامر قد بلغ في وضوحه حتى وقف عليه القرية، وانها كاهلها شاعرة بذلك وواقفة به، وان الماء لغزارته وكثرته صار إلى حد كان الميزاب جاريا بنفسه فيعطى للمحل حكم المحال ادعاء وقد اوضحنا في الجزء الاول ان المجازات، مرسلها واستعارتها كلها حقايق ادعائية فلا نعيد. واما الحقيقة الادعائية التي اشار إليه الاعلام فلا يصح شئ منها في المقام اما ما افاده المحقق الخراساني من نفي الآثار بلسان نفي موضوعها ففيها ان الضرر ليس موضوعا لهذه الاحكام، حتى تنفى بنفيه، فان ما هو الموضوع انما هو نفس العقد للزوم، لا الضرر ولا العقد الضرري نعم لو كان لنفس الضرر اثرا بارزا غير مرتب عليه، أو كان الضرر قليل الوجود وعديمه امكن دعوي انه لا ضرر ولا ضرار وهو غير ما هو بصدده واما قياس المقام بقوله: يا اشباه الرجال ولا رجال، فغير صحيح، لان القائل يدعى ان تمام الحقيقة للرجال انما هو المروءة والشجاعة، والمصارعة مع الابطال في معارك القتال فمن تقاعد عنها جبنًا، لا يصح ان يعد رجلا، لكونه فاقدا لما هو الملاك، واما الاحكام فليس تمام الحقيقة للضرر، حتى تنفى 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 أو وجوب تحمل الضرر عنه، فان كان الضمير في قوله: تحمل الضرر عنه عائدا إلى الشارع أو إلى الغير المقصود منه الشارع (على طريق الاستخدام) فهو يرجع إلى مختار الشيخ الاعظم، وان كان المقصود عنه، المكلفين، بمعنى عدم وجوب تحمل الضرر عن الناس وجواز الدفاع عنه وجواز تداركه على نحو التقاص، فهو ضعيف غابته لا يقصر عما احتمله بعض الفحول كما سيحجى الاشارة إليه. واما الوجوه الاخر لتوضيح الحقيقة الادعائية فيرد على الجميع مع الاعتراف باختلافها في التقرير، ان نفي الحقيقة من رأس، وادعاء انتفائها في الخارج مع وجودها فيه انما يصح إذا نزل الموجود منزلة المعدوم اما لندرة وجودها واما لقلعها لاجل

[١٠٩]

قطع اسبابها وعللها حتى يندر وجودها، وكلا الشقين غير صحيح لكثرة وجود الضرر في الخارج وشيوعه، ومجرد نهى الشارع عن الاضرار،

أو امره بالتدارك لا يوجب ولا يصح نفي الضرر، وأما حديث قلع اسباب الضرر تشريعاً، فيبطله كثرة الأحكام الضررية وكون أصول أحكامه وأساس دينه، أحكاماً ضرورية على العباد في عاجلهم في نظر العقلاء، ومعه كيف يدعى أنه لا حكم ضررى في الإسلام، وأنه قلع اسباب الضرر، بعدم تشريع حكم ضررى، فهل هذا إلا كادعاء السلطان بأنه لا سرقة في حوزة سلطنتي، وحمى قدرتي، مع كون مقربى حضرته من السرقة، وبذلك يمكن أن يقال بأنه اردء الوجوه، بعامة تقريراته، وأنه لا يقصر عما أفاده بعض الفحول الذى قال الإعلام بأنه اردء الوجوه. وما تمسك به الإعلام في تصحيح الدعوى من أنه ناظر إلى الأحكام التى ينشأ من إطلاقها لا إلى ما طبعه على الضرر، كدعوى أن الأحكام المذكورة ليست ضرورية، غير صحيح جداً إذ كما لا يصح نفي الضرر عن صحيفة التكوين مع شيوخه فيها، فهكذا لا يصح أن ينفى مع كون أصول فروعه، أحكاماً ضرورية عند العقلاء، من جهاده وزكوته وحجه، وخمسه، وسلبه المالية عن أشياء هي أحب الامتعة عند الناس، " وبالجملة " : أن الكلام في مصحح الادعاء وقد عرفت أنه لا يصح نفي هوية الضرر تكويناً أو تشريعاً إلا بتنزيل الموجود منه منزلة المعدم، لندرته في الخارج أو لأعدام علله التشريعية ولكن صحيفة التكوين مملوءة منه كما هو ظاهر، والامر بالتدارك أو النهى عن الأضرار لا يصح دعوى نفي هوية الضرر عن الخارج، وصحيفة التشريع مشتملة على أحكام تعد أصولاً لفروع الدين وهى بعامتها ضرورية عند العقلاء، ومع هذا الشيوخ في التكوين والتشريع، لا يصح أن يدعى ندره وجوده، ولا قلع اسبابه في التشريع، وما عرفت من حديث الانصراف فلو صح لا يدفع الأشكال كما اشرنا إليه. حول ما أفاده شيخ الشريعة الاصفهاني هذا حال الاحتمال الاول الذى اختاره الشيخ الاعظم وتبعه المشايخ والمعاصرون وقد عرفت ضعفه، ويتلوه في الضعف ما نقله عن بعض الفحول، وبما أن الاساتذة

[١١٠]

والاعلام قد اوضحوه حقه وضعفوه غايته، فيلزم علينا أن نضرب عنه صفحا ونعطف عنان الكلام إلى ما اوضحه فريد عصره شيخ الشريعة الاصفهاني، أخذاً خلاصة مرماه من رسالته قال قدس سره: هذه هي الوجوه المحتملة في كلمات القوم والحق المتعين بالاخذ هو أن النفي بمعنى النهى عن الضرر، وله اشباه ونظائر في الكتاب والعنة واليك منها ما يلى قوله تعالى لا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج، وقوله عزوجل: فان لك في الحيوة ان تقول لا مساس أي لا تقربنى ولا تمسني، وقوله صلى الله عليه وآله: لا جلب ولا جنب ولا شعار في الإسلام، و قوله صلى الله عليه وآله لا جلب ولا جنب ولا اعتراض وقوله: لا اخفاء في الإسلام ولا بنیان كنيسة وقوله: لا حمى في الإسلام ولا مناجشة، وقوله: لا حمى في الاراك، وقوله: لا حمى إلا ما حمى الله ورسوله، وقوله: لا سبق إلا في خوف أو حافر أو نصل، وقوله: لا صمات يوم إلى الليل، وقوله: لا ضرورة في الإسلام وقوله. لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، وقوله: لا هجر بين المسلمين فوق ثلاثة ايام، وقوله: لا غش بين المسلمين هذا كله في الكتاب والسنة ولو ذهبنا لنستقصي ما وقع من نظائرها في الروايات واستعمالات الفصحاء نظماً ونثراً لطال المقال وادى إلى كلال وفيما ذكرنا كفاية في اثبات شيوخ هذا المعنى في هذا التركيب اعني تركيب " لا " التى لنفى الجنس وفى رد من قال (١) في ابطال احتمال النهي: ان النفي بمعنى النهى وان كان ليس بعزيز الا أنه لم يعهد من مثل هذا التركيب - إلى ان قال - ان الأذهان الفارغة لا تسبق الا الي 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 والمضارة حرام وهو المناسب لتلك الصغرى لكن لو اريد

غيره مما يقولون صار معناه: انك رجل مضار والحكم الموجب للضرر منفي أو الحكم المجعول منفي في صورة الضرر ولا اظن بالاذهان المستقيمة ارتضائه - إلى ان قال - وهو موافق لكلمات ائمة اللغة ومهرة اهل اللسان وقد نقل (قدس سره) كثيرا من عبارتهم التي قدمنا ذكرها عند البحث عن مفردات الحديث ثم قال: وليعلم ان المدعى ان حديث الضرر يراد به افادة النهي عنه سواء كان هذا باستعمال التركيب

(١) يريد به المحقق الخراساني - المؤلف. (*)

[١١١]

في النهي ابتداء أو انه استعمل في معناه الحقيقي وهو النفي ولكن لينتقل منه إلى ارادة النهي - إلى ان قال - فالمدعى ان الحديث يراد به افادة النهي لا نفي الحكم الضرري ولا نفي الحكم المجعول للموضوعات عنه ولا يتفاوت في هذا المدعى ان استعمال النفي في النهي باى وجه وربما كانت دعوى الاستعمال في معنى النفي مقدمة للانتقال إلى طلب الترك ادخل في اثبات المدعى حيث لا يتجه (ج) ما يستشكل في المعنى الاول من انه تجوز لا يصار إليه انتهى الموارد الحساسة من كلامه. وما ذكرناه نزر من كثير من كلامه وهو قدس سره بالغ في اثبات مرامه وحاصل ما افاد: ان النفي اما مستعمل في النهي ابتداء، واما باق على حاله، لكن التعبير بالجملة الخبرية في مقام الانشاء طلبا لافهام شدة التنفر، والانزجار عنه، حتى يقف المخاطب إلى الزجر الاكيد، وان المولى لا يرضى باى وجه بوقوعه وصدوره، كما ان المولى إذا اراد ان يطلع المخاطب علي مطلوبة امر ومحبوبيته ربما اتى بالجملة الخبرية مخبرا عن وجوده حتى ينتقل المخاطب إلى البعث الشديد، والارادة المؤكدة بحيث نزله منزلة الموجود. والانصاف ان ما ذكره اظهر مما احتمله القوم بحيث لو دار الامر بين الاحتمالات المزبورة، فالترجيح معه، ولكن ما ذكره لا يتعين الا بابطال ما ذكره من الاحتمالات على حذو ما ابطناه، ومجرد كثرة الاستعمال لا يوجب التعيين مع كونه مجازا سواء اريد منه النهي أو اريد منه النفي كناية عن النفي على النحو الذى عرفت، فانه ايضا مجاز فان المعنى الحقيقي قد صار عبرة إلى معنى آخر وهو انشاء النهي عن الاضرار ولو صح ما ذكره لما صح الا من هذا الطريق وهو ايضا مجاز كمالات يخفى والحاصل ان شيوعه ليس موجبا لظهوره فيه ابتداء أو مع تعذر الحقيقة مع افتتاح باب الاحتمالات التى افادها الاعلام الا ان تدفع بما اوضحناه. والحاصل ان اطلاق النفي واردة النهي وان كان شايعا كما استشهد من الشواهد الا انه ليس بمثابة يكون من المجازات الراجحة عند تعذر الحقيقة لان

[١١٢]

استعماله في غيره اشيع منه واليك ما يلى من الروايات والكلمات مما ورد على حذو هذا التركيب، وقد اريد منه النفي بلا اشكال ونحن نذكر قليلا من كثير مما ربما يطلع عليه المتتبع في طيات الابواب والكتب واليك بيانها. لا طلاق الا على طهر، لا طلاق الا بخمس: شهادة شاهدين الخ، لا طلاق فيما لا تملك، ولا عتق فيما لا تملك، ولا بيع فيما لا تملك، لا طلاق للسكران الذى لا يعقل، لا طهار الا في طهر، لا طلاق الا ما اريد به الطلاق، ولا طهار الا ما اريد به الطهار، ولا ايلاء حتى يدخل بها،

لا نكاح للعبد، ولا طلاق الا باذن مولاه، لا يمين للولد مع والده، ولا للملوك مع مولاه، ولا للمرئثة مع زوجها، لا رضاع بعد فطام، لا يتم بعد احتلام لا عتق قبل الملك، لا طلاق قبل النكاح، لا يمين في قطيعة لا يمين في معصية الله، لا يمين فيما لا يبذل، لا يمين في استكراه ولا على سكر ولا على معصيته، ولا يمين الا بالله، لا نذر فيما لا يملكه ابن آدم، لا سهو لمن اقر على نفسه بسهوه، لا سهو في سهوه لا سهو في نافلة، لا نذر في معصية الله لا يمين لمكره الي غير ذلك من الروايات التي اريد فيها غير ما ذكره، وبذلك يظهر ان استعمال النفي في النهي ليس على حد يوجب انصرافه إليه، وعدم ظهوره في غيره، نعم لو دار الامر بين ما ذكره القوم، فما اختاره ارجح لخلوه عن كثير مما ذكرناه من الاشكال. وقد حان البحث عما اشترنا إليه 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، وتمحيصه يحتاج إلى ذكر امور سيوافيك بعضها في رسالة الاجتهاد والتقليد. الامر الاول: اعلم ان للنبي الاكرم مقامات ثلاثة (الاول) النبوة والرسالة وهو صلى الله عليه وآله بما انه نبي ورسول ينبي عن الله ويبلغ احكامه خطيرها وحقيرتها حتى ارش الخد، (الثاني) الحكومة والسلطنة، فهو صلى الله عليه وآله سلطان الامة والحاكم بينهم،

[١١٢]

وسائس العباد في البلاد وهو بما ان له السلطنة والحكومة، يرسل سرية ويأمر بالجهاد وبعد القوة ويقضى على المتخلف الي غير ذلك من شئون الحكومة الالهية في الخلق، والفرق بين المقامين اوضح من ان يخفى، فانه صلى الله عليه وآله بما انه نبي ورسول ليس له امر ولا نهى، ولا بعث ولا زجر بل كلما يأمر به أو ينهى عنه فارشاد إلى امره تعالى ونهيه فلو اطاع المكلف أو عصى، فانما اطاع امر الله ونهيه، وهكذا إذا عصى تكليفه، واما بالنسبة إلى رسوله ومبلغ احكامه فليس له في ميادين التشريع امر ولا نهى حتى يتصور الاطاعة والعصيان بالنسبة إليه، فمثل الرسول واوصيائه في تبليغ احكامه كمثل الفقهاء بالنسبة إلى مقلديهم في انهم امناء الله في نشر احكامه و بسط تكليفه، من دون ان يكون لهم مولوية بالنسبة إلى ما يبلغونه، فلو قال الامام: اغسل ثوبك من ابوال مالا يؤكل لحمه، فهو وان كان بصورة الامر لكنه ارشاد إلى الامر الالهي وانه تعالى امر بكذا أو امرني بتبليغه، وما على الرسول الا البلاغ، فهكذا إذا تفوه به المقلد. واما إذا امر بما انه سائس الامة وسلطانها، فيجب اطاعته ويحرم مخالفته فلو خالف فانما خالف امر الرسول ونهيه، ولو اطاع فقد اطاعه، والاطاعة والعصيان عندئذ ينسب إلى الرسول ابتداء ويكون اوامرها ونواهيها (ح) مولوية ذات اطاعة وعصيان، من دون ان يكون ارشادا إلى حكم الهى، أو إلى بعثه وزجره وان كانت هذه السلطنة مجعولة من الله تعالى بالنسبة إليه، لكن الامر والجعل بعدما تم واستتم، يكون صاحب المقام ذا دستور وامر وزجر مستقلا، والى ذلك يشير قوله تعالى: اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم، فامر باطاعة اولى الامر بما انهم اولياء الامة كما انه امر باطاعة رسوله واطاعة نفسه والى ذلك ينظر قوله عزوجل: وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم و من يعص الله ورسوله فقد ضلّ ضلالا بعيدا. إلى غير ذلك من الآيات (الثالث) مقام القضاة وفصل الخصومة عند التنازع في مال أو حق أو ميراث واشباهه، فهو يحكم ويفصل ويقضى ويبرم بما انه قاضى الامة، وحاكمها الشرعي في الامور الحسبية، ويكون ما

قضى به لازم الاطاعة، ولا يجوز التخلف عنه، وهذه المناصب قد تجتمع في شخص واحد كما في نفس الرسول واوصيائه وربما يجعل الحكومة لشخص، فيجب اطاعة قوله فيما يرجع إلى شئون السلطنة دون ما يرجع إلى شئون القضاة ويجعل القضاة لشخص آخر فيتبع قوله في شئونها من فصل الخصومة، وربما يكون شخص واحد قاضيا وحاكما والحاصل ان هذه مناصب ثلاثة، ولكل واحد آثار والرسول مع انه نبي ورسول، ومبلغ سلطان حاكم يجب اطاعته في شئون الخلافة والسلطنة الالهية، وقاض يتبع قضائه في مختلف الامور، واليه ينظر قوله سبحانه: فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما (النساء - ٦٥) وسوف يوافيك البحث عن هذه المناصب عند البحث عن النيابة العامة للفقهاء في مجالها فانتظر. الامر الثاني: إذا عرفت المناصب الثلاثة ووقفت على آثارها فاعلم: ان كلما ورد في الروايات من الرسول ووصيه من انه قضى اوامر، فهو ظاهر في انه قضى به أو امر به، بما انه قاضى الامة، وسائسها لا بما انه مبلغ الاحكام وناشرها حتى يكون ارشادا إلى امره وحكمه تعالى فان ذلك خلاف ظاهر اللفظ فلا يؤخذ حتى يقوم عليه القرينة (وبالجملة) إذا جاء في الاثر الصحيح ان الرسول امر به وحكم، أو 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 واوصيائه امر في احكامه وحلاله وحرامه تعالى وليس ذا امر ونهى، ولا ذا بعث وزجر، فلو قال الراوى انه صلى الله عليه وآله امر وقضى اقتضى ظهور اللفظ ان الامر امره والقضاء قضائه يجب الاخذ به ولا يعدل إلى غيره من الارشاد إلى امره تعالى الا بدليل. ويرشد إلى هذا انك فلما 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 كثيرا في الاثر المنقول من الرسول ووصيه عليهما السلام و (عليه) فلو دل دليل علي ان المراد من قوله: قضى اوامر، هو الارشاد الي حكمه تعالى وامره، وحلاله وحرامه فتأخذ

بمقتضى الدليل والا فاللفظ ظاهر في انه الامر المولوي والقضاء والحكومة لا الارشاد إلى حكمه وامره تعالى شأنه فانه مجاز لا حقيقة. الامر الثالث: ربما يعبر عن الاوامر الصادرة عنهم عليهم السلام بما ان لهم مناصب السلطنة والحكومة والقضاة، بلفظة " قال " ويقال: قال رسول الله أو امير المؤمنين لمن تخاصما في مال أو ميراث ان المال لصاحب البينة، وقال لاسامة: انت زعيم الجيش فاذهب بسريتك إلى قطر من اقطار الشام، لكن ذلك لا يضر بالمرام، فان القرائن الحالية قائمة على ان الامر كان امرا سلطانيا وان قوله هذا قضاء بالحمل الشايخ، من دون ان يحتاج إلى التعبير عنه بلفظة قضى أو امر، ولك ان تقول ان قوله: امر بكذا ظاهر في الامر المولوي السلطاني وان قوله: قضى ظاهر في القضاء وفصل الخصومة، وان قوله: حكم مردد بينهما، واما ما ورد في الآثار من التعبير بانه صلى الله عليه وآله قال فدلالته على انه كان امرا مولويا سلطانيا يحتاج إلى قرينة دالة عليه، واما إذا نقل بصيغ الامر فهي ظاهرة في حد انفسها في الامر المولوي فالعدول عنه يحتاج إلى دليل آخر. الامر الرابع: في سرد بعض الروايات الصادرة عنهم عليهم السلام

بالالفاظ المتقدمة، ونردفه بما ورد عنهم عليهم السلام بغير تلك الالفاظ غير ان القران متظافرة على ان الاوامر اوامر 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 صلى الله عليه وآله انما افضي 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، إلى غير ذلك

[١١٦]

من الروايات ودونك افضية الامام امير المؤمنين المروية بانه عليه السلام قضى في واقعة كذا وكذا، وربما بيدك هذا بلفظ الاجازة كما عن ابي جعفر: قال لو كان الامر الينا اجزنا شهادة الرجل الواحد إذا علم منه خير مع يمين الخصم في حقوق الناس فاما ما كان من حقوق الله عزوجل أو رؤية 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 عتبة بن خالد ان النبي قضى في هوائر النخل (١) ان يكون النخلة والنخلتان للرجل في حائط الآخر فيختلفون في حقوق تلك فقضى بها ان لكل نخلة من اولئك من الارض مبلغ جريدة من جرائدها حين بعدها ٦ - وعن الصادق عليه السلام قال: قضى النبي في رجل باع نخلا واستثنى عليه نخلة فقضى له رسول الله بالمدخل إليها والمخرج منها ومدى جرائدها. ٧ - وعن ابي عبدالله عليه السلام: قال سمعته يقول قضى رسول الله في سيل وادى مهزور للزرع إلى الشرك، وللنخل إلى الكعب ثم يرسل الماء إلى اسفل من ذلك قال ابن عمير، ومهزور موضع واد. واما القسم الثاني اعني ما ورد بلفظة " قال " أو " يقول " غير ان القران هادية إلى المراد وان المرمى هو الحكم والقضاء فهي كثيرة واليك نقل بعض منها. ١ - ما رواه ثقة الاسلام عن عتبة بن خالد عن ابي عبدالله في رجل اتى جبلا فشق فيه قناة فذهبت قناة الاخر بماء قناة الاول قال فقال: يتقاسمان وفي نسخة (يتقاسمان) بحفائب البئر إلى آخرها، ورواه الصدوق نحوه وزاد وقضى رسول الله بذلك وقال: ان كانت الاولى اخذت ماء الاخيرة الخ: وقد اوردنا الرواية بتمامها في صدر الرسالة ٢ - ما رواه الشيخ في ابواب الجهاد عن ابي جعفر عن آبائه، ان النبي قال: فاقتلوا المشركين واستحيوا شيوخهم وصبيانهم، ولا يبعد ان يكون الامر

(١) مساقط ثمراتها - المؤلف. (*)

[١١٧]

مولويا سلطانيا. (١) ٣ - ما رواه ثقة الاسلام عن ابي عبدالله في آداب الجهاد قال كان رسول الله إذا اراد ان يعث سرية دعاهم فاجلسهم بين يديه ثم يقول: سيروا باسم الله وبالله وفي سبيل الله وعلى ملة رسول الله صلى الله عليه وآله لا تغلوا ولا تمثلوا ولا تغدروا ولا تقتلوا

شيخا فانيا ولا صبيا ولا امرئة ولا تقطعوا شجرا الا ان تضطروا إليها. 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، وترككم اياهم حتى يبدؤكم حجة اخرى لكم فإذا هزمتموهم فلا تقتلوا مدبرا ولا تجيزوا علي جريح ولا تكشفوا عورة ولا تمثلوا بقتيل. هذا بعض ما يمكن ان يستشهد لما قصدناه واليك بيان ما هو المحصل من هذه الامور. الغاية من القالة إذا عرفت ما اوضحناه من الامور فاعلم ان المحتمل جدا بل هو المتعين حسب القرائن الواصلة ان قوله صلى الله عليه وآله: لا ضرر ولا ضرار، بمعنى النهي عن الضرر، لكن لا بمعنى النهي الالهي كالكثير النواهي المذكورة في الكتاب والسنة، بل بمعنى النهي السلطاني والحكم المولوي وقد صدر عنه بما انه سائس الملة وقائدها ورئيس الملة واميرها، وانه صلى الله عليه وآله نهى ان يضر الناس بعضهم ببعض، وان يجعل احد احد في ضيق وحرج ومشقة وقد القاه صلى الله عليه وآله علي الوجه الكلي حتى يكون حجة على 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 عبادة بن صامت، حيث وقفت على انه رواه بلفظة " وقضى " ان لا ضرر ولا ضرار ثم ساق سائر الاقضية، وقد اوضحنا ان لفظه " قضى وحكم وامر " ظاهر في كون المقضى والمحكوم به من احكام رسول الله صلى الله عليه وآله بما هو سلطان، او

(١) وهو بعيد جدا مع تظافر الاوامر على وجوب قتل المشركين من الله تعالى في الذكر الحكيم وانه يجب قتلهم اينما تقفوا - المؤلف. (*)

[١١٨]

من قضائه بما هو قاض ومعه لا مجال لحمله على انه صلى الله عليه وآله بصدد الحكم النازل إليه من عند الله، إذ ليس المقام مقامه وظاهر الكلام على خلافه، كما ان المقام ليس مقام فصل الخصومة والقضاء كما لا يخفى فينحصر قوله: لا ضرر في كونه نهيا سلطانيا اراد به نهى الامة عن الاضرار وايجاد الضيق والحرج ولا ينافي ما ذكرنا من انه نهى سلطاني مع ما تقدم منا ان لفظه " قضى " ظاهر في ان الحكم المتلو له صادر عنه صلى الله عليه وآله بما هو قاض، فان ذلك صحيح إذا لم يقم قرينة على كونه ليس بصدد فصل الخصومة والقضاء كما عرفت. وما يظهر من وحيد عصره شيخ الشريعة (قدس سره) من انه نهى الهى مستدلا بان شراح الحديث فسروه بانه: لا يضر اخاه، في غير محله لما عرفت من ان جعل النهي، نهيا الهيا، مضافا إلى كونه خلاف ظاهر قوله: " قضى " ان المقام ليس من قبيل تبليغ احكام الله وكشف مراده كما ان المعنى المعروف بين الاعلام بانه بصدد نفى الحكم الشرعي الضروري لا يجتمع مع رواية احمد بن حنبل، إذ أي تناسب بين قضائه ونفى الحكم الضروري. وما استند إليه (قدس سره) من تفسير شراح الحديث لا يثبت مرامه، فانه (قدس سره) نقل عبايرهم بانهم قالوا ان معناه: لا يضر اخاه، وهو لا يدل على، كون النهي من الله، أو من قبل الرسول صلى الله عليه وآله بما انه سلطان وحاكم، لا نبي ورسول ومبلغ للحلال والحرام، بل كلامه ايضا غير صريح في كون النهي، نهيا شرعيا بل هو بصدد بيان النفي بمعنى النهي، قبال ما افاده الاعلام، وان كان المتبادر منه كون النهي الهيا وحكما شرعيا. واما ما ثبت وروده من طرفنا هو قضية سمرة والاثار الواردة من طرق الشيعة و ان لم يكن مصدره بلفظة " قضى "

ونحوه الا ان التأمل في صدر القضية وذيلها و الامعان في هدف الانصاري حيث رفع الشكاية إلى النبي صلى الله عليه وآله ليدفع عنه الظلم، والتدبر في انه لم يكن لواحد منهما شبهة حكمية ولا موضوعية، يورث الاطمئنان ويشرف الفقيه بالقطع على ان الحكم حكم سلطاني، والنهي نهى مولوي من جانب النبي علي

[١١٩]

ان لا يضر احد احدا وان من كان في حوزة حكومتي مصون من الضرر والضرار، والحاصل ان الانصاري لما كره ورود سمرة ذلك الرجل الفاسق الفاجر الذي سود صحيفة تاريخ حياته برده قول النبي والتجري عليه رفع الشكاية إلى رئيس الملة بعدما شافه الانصاري نفس سمرة واتم عليه الحجة، ولم يقبله حتى يرفع عنه الظلم ويحمى عنه، حماية الحاكم والسلطان عن رعيته، ومن يعيشون تحت ظل لوائه فاحضره النبي، ونقل إليه شكاية الانصاري وامر عليه ان يستأذن عند وروده فابى سمرة عن قبوله، فلما تأبى استبداله. بنخلة اخرى الي آخر ما في الرواية امر صلى الله عليه وآله بقلع الشجرة خسما لمادة الفساد، وحكم بانه لا يضر في ظل لوائى احد احدا، ولا يوقع احد حرجا وضيقا على احد فلم يكن رسول الله صلى الله عليه وآله بعد تلك المقاولات بصدد بيان حكم الله الواقعي حتى يفسر بان الاحكام الواقعية لا ضرر فيها، وانه لم يشرع حكما ضرريا، أو بصدد بيان النهى الالهي الموجه إلى عباده بلسان رسوله صلى الله عليه وآله بان الله نهى ان يضر احد احدا، بل هذا وذلك، لا يتبادران، إذا لوخطت القرائن الحافة بالكلام، وان المقام لم يكن مناسبا لبيان حكم الله على أي وجه كان، بل كان مناسبا لاعمال المولوية وإنفاذ الكلمة حتى ينحسم مادة الفساد، ويرتفع الغائلة ويحصل بها الطمأنينة لكل من يعيش ظل لواء الاسلام، في حمى حكومة الرسول صلى الله عليه وآله ويشاهد الباكون انه صلى الله عليه وآله امر بقلع الشجرة، وحكم ان الرعية ممنوعون عن الضرر والضرار دفاعا عن المظلوم وسياسة للعباد. فعلى ما قرناه يكون ما ورد من طرفنا موافقا لما عن طرق العامة المنتهية إلى عبادة بن صامت الذي لم يشك فيه اثنان، فقد صرحوا باتقانه وضبطه، ويظهر من معاجم الشيعة انه من اجلائهم، حتى روى الكشي عن الفضل بن شاذان، انه من السابقين الذين شهدوا الغزوات والمعارك، كبدر واحد والخندق وعامة المشاهد مع النبي صلى الله عليه وآله وانه من الذين رجعوا إلى امير المؤمنين نظراء: ابن التيهان وجابر بن عبدالله وخزيمة بن ثابت وابى سعيد الخدرى، وممن شهدوا العقبتين إلى غير ذلك من كلمات الثناء التي تجدها في ترجمة الرجل في محالها، ويؤيد اتقانه ان ما روى عنه احمد بن

[١٢٠]

حنبل من افضية النبي - كما مثلناه بطوله - مروية بعين الفاظها أو قريبة منها في جوامعنا عن الصادقين، متفرقة في ابواب متفرقة، غير ان صاحب المسند جمعها في رواية واحد (١). فذللك المقام والحاصل: ان الذي دعانا إلى هذا الوجه، إنما 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 - اصف إلى ذلك ان ما اختاره من المذهب يستلزم ان لا يكون الحديث من افضية النبي صلى الله عليه وآله مع انه من قضايا بل قيل من اشهر ما قضى به النبي صلى الله عليه وآله ولا يوجد أي 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 رفع الشكايه من المظلوم عن الظالم إلى رئيس الملة وسلطانها المطلق، وای تناسب بينه وبين الاخبار عن نفى الحكم الضرى وعدم جعلها، وای تناسب في تعليل قلع الشجرة بقوله: لا ضرر ولا ضرار مضافا إلى عدم معهودية ما ذكره من المعنى من امثال هذه التراكيب الدارجة في كلمات الفصحاء الواردة في الآثار الشرعية عن بيوت الوحى، فان الغالب انما هو نفى الاثر بلسان نفى موضوعه أو النهي بلسان النفى، واما نفى عنوان (الضرر) واردة نفى ماله ادنى دخالة في تحققه فلم يعهد من هذا التركيب، وقد اوضحنا ان الحكم الشرعى، ليس علة أو سببا لتوليد بالضرر وانما له ادنى دخالة في تحققه بما انه باعث اعتبارا نحو الموضوع الذى فيه الضرر، وهو السبب الوحيد له. واما ما افاده المحقق الخراساني 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 ظلّه في رد بعض الاعظم حيث تسلم وروده، مستقلا، والظاهر ان غرضه الاستئناس وتوفير الشواهد والقرائن على ان الحكم حكم مولوى سلطاني - المؤلف. (*)

[١٣١]

الاثر بلسان نفى الموضوع وان كان صحيحا غير ان المقام ليس من صغريات ما ادعاه، لما عرفت ان الحكم الشرعى ليس اثرا للضرر، ولا الضرر موضوعا له. نعم: يمكن تصحيح ما ذكره بشرط ثبوت امرين: الاول قلة الاحكام الضررية في صفحة التشريع بحيث ينزل الموجود منه منزلة المعدوم الثاني: ادعاء انه لا شئون للضرر من الشئون غير الحكم الضررى كما لا شأن للرجل غير المروءة والشجاعة حتى يصح ادعاء ان المسبب عين السبب فلو ثبت هذان الامران امكن نفى الضرر واردة نفى الحكم الضررى بتنزيل الموجود منزلة المعدوم، وانى يمكن اثباتهما إذ هو يستلزم - على مبنى المشهور في المجاز - استعمال اللفظ الموضوع للمسبب في السبب، مع عدم ثبوت الامرين في حد نفسهما مضافا إلى غرابته وعدم معهوديته. واما ما ايده وحيد عصره تبعا لشراح الحديث فهو احسن الوجوه بل هو المتعين غير ان الاختلاف بيننا وبينهم في منشاء النهي فيظهر منهم انه نهى الهى القاه رسول الله صلى الله عليه وآله على النحو الكلى واستند إليه في ردع سمرة عن الدخول بغير استئذان بل في امر الانصاري بقلع الشجرة كما يظهر من عباثه " قدس سره " واما علي ما استظهرناه فهو نهى مولوى صادر عنه صلى الله عليه وآله بما هو سائس الملة، ورئيسهم حسب القرائن التى اوردناها واطن ان هذا الوجه اصبوب الوجوه فان ثبت اتقانه عندك وتعيينه، فهو من فضل الله تعالى، والا فاجعله احد المحتملات لعل الله يحدث بعد ذلك امرا. دفع توهم يمكن ان يتوهم متوهم ان الرسول صلى الله عليه وآله قد استند في امره بالقلع والرمى بها على وجهه على قوله: فانه لا ضرر ولا ضرار، وظاهر الاستناد، والفاء المفيد للتعليل، انه حكم الهى، وقاعدة كلية من الله تعالى، وهو صلى الله عليه وآله اتكل على الحكم الالهى، و امر الانصاري بقلعها ورميها فعلى عمل نفسه بالحكم الصادر من الله، ولا يناسب ان يفسر عمل نفسه ويعلله بحكم نفسه، ولكنه مدفوع، وما ادعاه من الظهور ممنوع بل الظاهر خلافه، فان الانصاري لما رفع شكواه إلى النبي الاعظم واستدعاه النبي و امره بالاستئذان عند الدخول وهو كان رجلا مضارا تخلف عن حكمه، مست الحاجة

إلى تأديبه فاصدر حكمه السياسي لحفظ نظام الامة وامر بقلعها ورميها إلى وجهه ثم علل هذا الحكم التأديبي بالحكم السياسي الكلى وانه لا ضرر ولا ضرار، وانه لا يجوز ان يضر احد احدا في حوزة حكومتي، وحمى سلطاني، فعلى هذا يتوافق الجمل ويتضح التناسب بين المعلول (قلع الشجرة) وتعليلها (لا ضرر ولا ضرار) بلا ادنى تكلف فان كلا من المعلول وعلته حكم سياسي تأديبي لحفظ النظام، واما على ما افاده الاعلام فلا يتضح التناسب بينهما الا على تأويل سوف نرجع إليه في التنبيه الآتي، " وبالجملة " : لا يصح تعليل حكمه بالقلع والرمى بانه لم يشرع حكما ضرريا، أو ان الله نهى عن ان يضر احد احدا، مع ان نفس القلع ضرر، والحكم به ضرر، اصف إلى ذلك: مرسلة زرارة فانها كانت مشتملة علي قوله: " على مؤمن " فهذا التقيد، يؤكد كون النفي بمعني النهى، وقد اوضحنا الوثوق بصدورها في صدر الرسالة، فلا نعيده هنا و (ح) يتمحض النفي في النهى، فإذا ضمت إليها القرائن الموجودة في صدرها وذيلها يسهل لك تصديق ما ذكرناه ويتضح انه نهى مولوى سلطاني، لا نهى شرعى الهى فتدبر. تنبيهات - الاول قد اورد الشيخ الاعظم في رسالته المطبوعة في ملحقات مكاسبه اشكالا وقال: ان في هذه القصة اشكال من حيث حكم النبي بقلع العذق مع ان القواعد لا تقتضيه و نفي الضرر لا يوجب ذلك لكن لا يخل بالاستدلال " انتهى " : قلت: كيف لا يخل بالاستدلال والحال هذه نعم ما اوضحه من الاشكال غير وارد على المختار لان المورد اعني قلع الشجرة من صغريات الحكم الكلى السلطاني السياسي، والامر به لاجل قلع مادة الفساد في المجتمع، المتوقع في مثل المقام، واما على مختاره (فدس سره) فلا مساع للقلع، لان عدم تشريع الحكم الضرري، أو نهى الله تعالى عن الاضرار بالغير لا يستلزم قلعها والرمي بها على وجهه لانه ضرر واضرار بالغير بالحمل الشايخ، وما ربما يقال من ان قوله: لا ضرر ولا ضرار علة لوجوب استئذان سمرة عند الدخول، والامر بالقلع لاجل حكومته وسلطنته الالهية، ضعيف ضرورة مخالفته للتعليل المذكور في الموثقة فانه صلى الله عليه وآله علل قوله اذهب فاقلعها وارم بها إليه، بقوله: فانه لا ضرر ولا

ضرار، ومعه كيف يمكن القول بان الامر بالقلع لاجل حكومته وسلطنته الالهية. واجاب بعض اعظم العصر عن الاشكال بما هذا ملخصه: ان قوله صلى الله عليه وآله: لا ضرر ليس علة لقلع العذق بل علة لوجوب الاستئذان وانما امر الانصاري بقلع عذقه لانه صلى الله عليه وآله باضرار سمرة على ايقاع الضرر على الانصاري قد اسقط احترام ماله فامر صلى الله عليه وآله بالقلع من باب الولاية العامة حسما للفساد هذا اولاً: وثانياً: لو سلمنا ما ذكر الا ان هذا لا ينافى القواعد لان لا ضرر حاكم على قاعدة السلطنة التي من فروعها احترام مال المسلم الذي هو عبارة عن سلطنة المالك على منع غيره في التصرف في ماله، لا يقال: على فرض ان يكون احترام مال المسلم من فروع سلطنته وعدم كونه قاعدة مستقلة الا ان قاعدة السلطنة مركبة من امر وجودي وهو كون المالك مسلطاً على التصرف في ماله بما يشاء وامر سلبى وهو سلطنته على منع غيره عن التصرف في ماله والضرر انما يرد علي الانصاري من تصرف سمرة في ماله بما يشاء لا من منع الانصاري عن قلع عذقه فلا وجه لسقوط احترام ماله رأساً لانا نقول: جهة السلطنة

وان انحلت إلى جزئين ايجابي وسلبي الا ان هذا تحليل عقلي لا انها مركبة من حكمين فلا معنى لان يكون قاعدة لا ضرر حاكمة على احد جزئي السلطنة دون الآخر، نعم الجزء الاخير من علة الضرر ابتداء و بلا واسطة هو الدخول بلا استئذان الا انه حيث يكون متفرعا على ابقاء نخلته في البستان فالضرر ينتهي وينشأ بالاخرة من علة العلل فينفي حق الابقاء، وبالجملة ان سمرة لم يكن مالكا الا للنخلة وله حق ابقائها في البستان وهذا علة لجواز الدخول بلا استئذان فلو كان المعلول مستلزما للضرر فليل الضرر رافع لعلته، لان الضرر في الحقيقة نشأ من استحقاق سمرة لابقاء عذقه فقاعدة الضرر ترفع هذا الاستحقاق لا يقال فعلى هذا لزم ان يرتفع الصحة واللزوم في العقد الغبني مع انه ليس كذلك لانا نقول: فرق بين المقام ومسألة الصحة واللزوم فان الصحة وان كانت متقدمة في الرتبة على اللزوم الا ان كل واحد منهما حكم مستقل ملاكا ودليلا ولا ربط لاحدهما بالآخر ولا عليا بينهما واما المقام فان جواز الدخول بلا استئذان مع كونه مترتبا

[١٢٤]

على استحقاق بقاء العذق يكون من آثاره، فالضرر معلول الاستحقاق كما ان الضرر في الوضوء معلول الايجاب الشرعي وان نشأ من اختيار المكلف " انتهى كلامه " وفيه انظار نشير إلى مهماتها، منها: ان استظهار كون القاعدة علة لوجوب الاستئذان لا للأمر بالقلع، مخالف لموثقة زرارة، واليك لفظ الرواية " فارسل إليه رسول الله صلى الله عليه وآله وخبره بقول الانصاري وما شكا وقال: إذا اردت الدخول فاستأذن فأبي فلما ابي ساومه حتى بلغ به من الثمن ما شاء الله فأبي ان يبيع فقال لك بها عذق يمد لك في الجنة فأبي ان يقبل فقال رسول الله صلى الله عليه وآله للانصاري اذهب فاقلعها وارم بها إليه فانه لا ضرر ولا ضرار " وظاهر الرواية يعطى كونه علة للأمر بالقلع فقط، إذ كيف يمكن ارجاعه إلى الأمر بالاستئذان مع هذا الفصل الطويل علي ان امره صلى الله عليه وآله سمرة بالاستئذان انما وقع حين مشافهته اياه ثم انه صلى الله عليه وآله اعرض عنه، وتوجه إلى الانصاري 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، والأعراض عن مشافهته. منها: ان ما ذكره: " ان سمرة لما اصر على الاضرار فاسقط صلى الله عليه وآله احترا ؟ ال لاجل اصراره على الاضرار " ما لم يقر عليه البرهان، وهذه هي القواعد الشرعية والعقلية هل تجد فيها ما يدل علي ان الاضرار على الاضرار بالغير، يوجب سقوط احترام مال المضر وما افاده من ان للسلطان ان يأمر بالقلع حسما للفساد، صحيح لكنه لا يصح (ح) تعليل الحكم السياسي التأديبي بالحكم الشرعي الالهي اعني قوله فانه لا ضرر ولا ضرار، حسب ما اختاره القوم في مفاده، نعم على ما اخترناه من المعنى، فالتعليل صحيح جدا و المناسب واضحة، وظهور الموثقة محفوظ. منها: ان جعل قاعدة احترام مال المسلم من فروع قاعدة السلطنة غريب جدا ومثله تفسير الاحترام بانه عبارة: عن سلطنة المالك على منع غيره من التصرف في ماله: إذ اقسام احدى القاعدتين في الاخرى، مع كونهما قاعدتين مستقلتين عند العقلاء والشريعة دليلا وملاكا، لا وجه له، فان قاعدة السلطنة أي تسلط المالك على ان يتصرف في ماله

[١٢٥]

كيف شاء، ويتقلب فيه كيف اراد، هي من احكام المالكية وشئونها عند العقلاء وقد امضاها الشارع بالنبوي المشهور: الناس مسلطون على اموالهم، واما قاعدة الاحترام فهي عبارة عن كون المال واقعا في حريم المالك، بحيث لا يجوز لاحد ان يتصرف فيه بغير اذنه ولو تصرف فيه واتلفه ضمن عوضه، فالقاعدتان متغايرتان ملاكا، كما انهما مختلفتان دليلا فاليك بعض ما يدل على الثانية فمنه قوله صلى الله عليه وآله في خطبة حجة الوداع فان دمائكم واموالكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا، في بلدكم هذا إلى يوم يلقونه، ومنه ما ارسله الصدوق عن رسول الله صلى الله عليه وآله: 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 لاحد ان يتصرف في مال غيره بغير اذنه، إلى غير ذلك. فاتضح اختلاف القاعدتين في الملاك والدليل منها: ان جعل قاعدة السلطنة مركبة من امر وجودي هو كون المالك مسلطا على التصرف في ماله، وامر سلبي وهو سلطنته على منع غيره، خلط بين الشئ ومتعلقه، 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 اذف إليه، ان السلطنة على دفع الغير ليس امرا سلبييا ولو كان متعلقها - منع غير و دفعه - سلبييا مع ان متعلقها ايضا ليس امرا سلبييا كما هو واضح منها: لو سلمنا ان القاعدة مركبة من امر وجودي وهو كون المالك مسلطا على التصرف في ماله كيف يشاء وامر سلبي وهو سلطنته على منع غيره لكن دخول سمرة في منزل الانصاري فجأة بلا استئذان ليس من انحاء سلطنته على التصرف في عذقه كيف يشاء، حتى تستدل بالقاعدة على جوازه، بل من المقدمات الوجودية للتصرف في ماله، ولا يعقل ان يكون قاعدة السلطنة منحلة الي السلطنة على الشئ ومقدمته الوجودية بما انها مقدمته. اذف إليه - بعد الغض عما ذكر - ان سلطنة سمرة على ماله يستلزم سلطنته على جواز

[١٣٦]

الدخول إلى بيت الانصاري والعبور منه إلى عذقه، ولما كان الدخول بلا استئذان ضررا على الانصاري يرتفع به سلطنته على الدخول بلا استئذان واما سلطنته على الدخول مع الاستئذان وعلى سائر انحاء التصرف في ماله، وحرمة ماله، فلم يدل دليل على ارتفاعها، بل هي باقية تحت ادلة السلطنة والاحترام من دون دليل رافع. التنبيه الثاني ان ما اشتهر بين الاساطين من حكومة قوله صلى الله عليه وآله: لا ضرر ولا ضرار، على الاحكام الواقعية، انما يصح على مختارهم في توضيح الحديث وتفسيره واما على المذهب المنصور فهو حاكم على قاعدة السلطنة فقط، لانه ورد لكسر سورتها، و ان السلطنة على المال إذا استلزمت الضرر والجرح على الغير، وواقعه في المشقة والمضيق، غير جائزة ولا نافذة، وقد تمسك بها نفس سمرة في رده لزوم الاستئذان فقال: " استأذن في طريقي إلى عذقي " وهو صلى الله عليه وآله بما انه سلطان الامة وزعيمها وسائس المجتمع وقائدها الاكبر، وبما ان حكمه على الاولين حكمه على الآخرين منع الامة جمعاء عن الضرر والضرار، وإيقاع المؤمن في الضرر والمكروه، نظير ايقاع " سمرة " اخاه الانصاري فيه بدخوله فجأة وإشرافه على اهله مما كان هو يكرهه، و ان السلطنة محدودة بحد لا يجئ منه الضرر إلى المؤمن واما رفع اللزوم في المعاملة الضرورية كالغبن، أو رفع وجوب الوضوء الضروي وماضاها مما اشتهر بينهم التمسك به، فهو اجنبي 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 واشباهه، وقد يظهر من بعضهم ان القاعدة هو الدليل المنحصر في بعض الخيارات، قلت: انحصار الدليل به ممنوع جدا، 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 عقلائي بما هو خيار الغبن، و اى دليل اوضح من بنائهم الذي لم يرده الشارع وجرى على ديدنهم في احكام المعاملة غالبا، وليس

[١٣٧]

الخيار عندهم لاجل وجود الشرط الضمنى في المعاملة من مساوات الثمن والمثمن في القيمة السوقية، حتى يكون من قبيل خيار تخلف الشرط، كما ربما توهم نظيره في خيار العيب ايضا لان الملاك للرجوع عندهم في صورة الغبن بما انه مغبون، وفي العيب بما ان المبيع معيب، نعم بناء العقلاء على حل العقد إذا كان المبيع معيبا، واما حله إذا كان احد المتبايعين مغبونا، فيتوقف جوازه عندهم علي عدم بذل التفاوت، فلو بذل فيسقط خياره عندهم ولا اظن ان يستفاد ازيد من ذلك من القاعدة لو كانت دليلا في خيار الغبن، كما اعترف عليه الشيخ الاعظم، وشيخنا العلامة اعلى الله مقامهما، ونقل 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 صلى الله عليه وآله لا ضرر ولا ضرار (فتأمل) ويظهر من صاحب الجواهر انه اعتمد في خيار الغبن على الاجماع الذي ادعاه لا على القاعدة، و " بالجملة " استدلال من استدل من الاعاظم من زمن الشيخ إلى اعصارنا لا يدل على الانحصار، وانه لولاه لما امكن اثبات الخيار، ولو سلم فالتالي لا يعطى ظهورا للرواية فان الظهور العرفي انما يقتض من مجاربه، وليس من طريقه، بقاء عدة من المسائل بلا دليل إذ 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 تسببا أو مباشرة، واما رفع الضرر أو دفعه عنهم، فالحديث اجنبي عنهما وهو من الوضوح بمثابة، وعليه فلو توجه السيل إلى دار الغير، فلا يجب عليه دفعه ولا توجيهه إلى داره، لرفع الضرر عن جاره، كما انه لو توجه إلى داره، يجوز له دفعه عن داره وان استلزم جريانه بنفسه إلى دار الغير نعم ليس له توجيهه إلى دار الغير، لدفع الضرر عن نفسه لكونه هو الاضرار، و " بالجملة "

[١٣٨]

ما هو الحرام انما هو الاضرار على انحائه تسببا أو مباشرة، واما حديث الرفع والدفع عن الغير، فهو خارج عن مفاده. بقى الكلام في الاكراه على الضرر، فالظاهر حكومة حديث الرفع على دليل نفى الضرر باى معنى فسر سواء كان نهيا شرعيا أو نهيا سلطانيا، فان حديث رفع ما استكروهوا حاكم على الرواية أو على وجوب اتباع الرسول واولى الامر، اعني قوله تعالى: اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم وغيره، أو يقال بانصراف قوله صلى الله عليه وآله: لا ضرر ولا ضرار عن هاتيك الموارد، مما لا يستند الضرر حقيقة إلى المباشر بل إلى 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

الاحكام على اطلاقها غير صحيح، وقد نبهنا عليه في الرسالة التي عملناها في التقيية ولا يمكن الجمود على اطلاق الحديث والعمل به وان تحقق الاكراه، كما إذا اوعده واكرهه على هدم الكعبة، واحراق القرآن، وابطاله بحيث يقع الناس معه في الضلالة، أو امره على المعاصي الموبقة المهلكة، ولا اظن التزامهم بحكومة الحديث على ما دل على حرمة تلك الافعال، وان اوعده المكروه بما لو اوعده به في طلاق امرئته، أو عتق عبده لتحقيق الاكراه وصار الطلاق والعتق باطلين كما لو اوعده بالشتيم 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 للتيان بالمحارم الموبقة، والعزائم المذكورة، بل لا يجوز في بعض الصور وان اوعده بالقتل وان ورد التقيية في كل شئ الا الدماء. وبذلك يتضح، انه لو امره الوالى، بعدم بيوت الناس وضربهم، وسبى نسائهم ونهب اموالهم، واوعده بما يتحقق معه اول مرتبة من الاكرام، من الشتم ونحوه، لا يجوز له ذلك وان اطلاق قوله: كل ما اظطر إليه 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

[١٢٩]

بين مهماتها وغيرها. التنبيه الرابع في تعارض الضارين أو تعارض الضرر والجرح وغيرها من الصور كما إذ استلزم التصرف في ملكه الضرر على الغير، وقد نقل عن المشهور الجواز ونقل عدم الخلاف عن الشيخ وابن زهرة والحلى وكيف كان فالاولى بيان الصور المتصورة وبيان ما هو الضابط فيها فنقول ههنا صور. لاولى: إذا دار الامر بين الضارين ولزم من تصرفه في ملكه الضرر على الغير و من ترك تصرفه، الضرر على نفسه الثانية: ان يتضرر الجار من تصرفه، ولزم من تركه الجرح على نفسه الثالثة: عكس تلك الصورة، فلو تصرف وقع الجرح في الجرح، ولو ترك التصرف تضرر بتركه الرابعة: ان يكون في تصرفه ضرر أو جرح على الجار وفي تركه فقدان منفعة له الخامسة: تلك الصورة غير ان ترك التصرف لا يلزم شيئاً من الضرر والجرح وفقدان المنفعة فيكون تصرفه لغوا لا يصلح الجرح والضرر على الجار السادسة: إذا دار الامر بين الجرحين فلو تصرف وقع الجرح في الجرح ولو تركه، وقع نفسه فيها. بناء على ما ذكرناه يمكن القول بجواز التصرف فيما لو استلزم ترك التصرف وقوع المالك في الضرر والجرح، لانصراف النهى عن الاضرار بالغير عن هذه الصورة لان حرمة الاضرار بالغير، غير تحمل الضرر والمشقة عنه فما هو الحرام هو الاول دون الثاني فلا يجب عليه تحملهما لدفع الضرر عن الجار. والمقام من قبيل الثاني دون الاول، ولا يتوهم انه يلزم من جوازه جواز الاضرار بالغير ابتداء إذا استلزم تركه الضرر عليه، لوضوح الفرق بين المقامين كما لا يخفى، ويلحق به ما إذا استلزم ترك التصرف، فقدان منفعة خطيرة، إذ أي جرح اوضح من حبس المالك عن الانتفاع بماله مدة لا يستهان بها، واما غير هذه الصور، فلا يجوز له التصرف لانه يعد اضراراً حقيقة بلا وجه - هذا - والظاهر ان ما ذكرنا هو المحكم ولو قلنا بما اختاره الاعلام في تفسير الرواية، لان القاعدة قاعدة امتنانية، ولا امتنان في

[١٣٠]

الزام المالك بتحمل الضرر والجرح عن الغير، أو الصبر على عدم الانتفاع عن العين، واما في غير هذه الصور فمقتضى الامتنان، عدم

الجواز كما لو حفر بالوعة لمجرد الاضرار على جاره، أو غير ذلك من الهوسات. اشكال ودفع وقد يقال: إذا تعارض الضرران من جانب المالك والجار، فمقتضى القاعدة سقوطهما والرجوع إلى قاعدة السلطنة أو إلى الأصول العقلية والشرعية ومثله ما لو كان المقام مما تعارض فيه الحرجان، وأما إذا كان أحدهما حرجيا والآخر ضرريا فيمكن القول بتعارضهما وتساقطهما والرجوع إلى ما سبق في صورتين السابقتين اللهم إلا ان يقال بحكومة قاعدة لا حرج على الاخرى فيختلف صور المسألة ففي تعارض الضررين والحرجين فالمرجع قاعدة السلطنة، أو الأصول الموجودة وفيما إذا كان أحدهما حرجيا والآخر ضرريا، يقدم ما فيه الحرج على ما فيه الضرر لو قلنا بالحكومة والا فيرجع إلى قاعدة السلطنة أو الأصول. وقد يقال: ان منع المالك عن التصرف في ملكه حرج مطلقا فيقدم جانب المالك في جميع الصور اما لحكومته على قاعدة لا ضرر أو للتعارض والرجوع إلى قاعدة السلطنة أو الأصول الموجودة. وفي الدعويين ما لا يخفى اما الثانية: فان القول بان منع المالك عن التصرف في ملكه حرج مطلقا غير صحيح، فان الحرج هو المشقة والضيق والكلفة ومطلق المنع لا يستلزم ذلك نعم ربما يستلزم ذلك. وأما تعارض الضررين: فتقريره بما يلي: إذا كان تصرف المالك في ملكه بحفر البئر ضرريا بالنسبة إلى الغير، فجواز حفره مرتفع بحكم القاعدة وإذا كان رفع هذا الجواز ضرريا بالنسبة إليه، فهذا الضرر الناشئ من رفع السلطنة ورفع الجواز منفي بحكم نفي الضرر فيتعارض دليل الضرر في مصداقين، من نفسه، فان قوله صلى الله عليه وآله لا ضرر بحكم القضية الحقيقية منحللة إلى قضايا كثيرة، وان تولد احد الضررين من رفع الضرر في ناحية اخرى.

[١٣١]

وفيه: ان ذلك بمنزلة اعدام الدليل نفسه أو مصداقا من مصاديقه وهو غير معقول والدليل الواحد لا يمكن ان يتكفل ما ذكر، وقوله صلى الله عليه وآله: لا ضرر ولا ضرار وان كان انشاء النفي الاحكام الضررية على مبادئ القوم، حسب القضية الحقيقية، غير ان الدليل الواحد، لا يمكن ان يتكفل بجعل واحد ما ذكر، بان يكون معدما لنفسه، أو مصداقا من مصاديقه الذي هو هو بعينه، ولا يقاس المقام بحكومة الاصل السببي على المسببي بان يقال. ان المقام من قبيل حكومة مصداق من الدليل على مصداق آخر، وهو غير اعدام الشئ نفسه، لانه قياس مع الفارق - وجه الفرق - ان الاصل في ناحية السبب يرفع موضوع الاصل المسببي اعني الشك تشريعا (على مسلك القوم) فلا يبقى بعد جريانه موضوع لقوله: لا تنقض اليقين بالشك في ناحية المسبب حتى يكون الدليل معدما نفسه، فالحكم في ناحية المسبب مرتفع بالذات، لارتفاع موضوعه وهو الشك من اجل الاصل السببي مع ان في كيفية حكومة الاصل السببي على المسببي كلاما تعرضناه في الاصول وقررناها بما يدفع عنها الاشكال نعم لو لزم في مورد نفي " لا تنقض " نفسه بان يتكفل انشاء عدم نقض اليقين بالشك اعدام عدم النقض فهو ايضا محال، وما نحن فيه من هذا القبيل، والتمسك بذيل القضية الحقيقية على فرض تسليمه لا يرفع الاشكال، فان اعدام الشئ نفسه باطلا، وحديث الانحلال لا يصح الامر الباطل، على ان تفسير الانحلال بما ذكر من انشاء قضايا متكررة غير تام عندنا، وقد اوضحنا معنى الانحلال في محله، وقلنا: انه ليس في البين الا انشاء واحد غير انه حجة على الناس في عامة الموارد. وربما يقال: في تقرير تعارض الضررين، ان جواز التصرف منفي بلا ضرر ومنع التصرف الناشئ من لا ضرر ايضا منفي بلا ضرر فيتعارضان. وفيه: ان شأن الحديث هو رفع الحكم اعني جواز التصرف، لا اثبات الحكم اعني المنع من التصرف الذي هو حكم وجودي، ورفع الحكم

ليس حكما شرعيا حتى ينفى بلا ضرر، ثم ان بعض اعظم العصر اجاب
عن تعارض الضررين بان الحكم الناشئ

[١٣٢]

من قبل لا ضرر لا يمكن ان ينفى بلا ضرر، لان المحكوم لابد ان
يكون في الرتبة المتأخرة من الحاكم حتى يكون شارحا وناظرا إليه (١)
والمفروض ان هذا الضرر الحادث متأخر عن لا ضرر فكيف يكون حاكما
على الامر المتأخر " انتهى ". وفيه: ان ذلك مبنى على ما اختاره في
باب الحكومة وسيافيك في محله انه لا يشترط في الحكومة التفسير
والشرح، على ان النظر إلى المتأخر رتبة ممكن، فإذا تولد من اجراء
القاعدة حكم ضررى، فلا مانع من نفيه بنفس هذا الدليل - كما في قوله:
صدق العادل - فان الحكم مجعول على وزن القضايا الحقيقية، والشارع
نفى ورفع كل حكم ضررى محقق وجوده أو مقدره في ظرف تحققه. ومما
ذكرنا يتضح حال تعارض الحرجين، فانه كتعارض الضررين طابق النعل
بالنعل واما حديث حكومة لا حرج على لا ضرر فمما لا اصل له بناء على
مسلك القوم، اما إذا قلنا: بان دليل رفع الحرج، هو قوله صلى الله عليه
وآله: لا ضرر، على ما عرفت منا تحقيقه، وانه بمعنى الحرج والكلفة
والمشقة فواضح واما إذا 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 لنفى الاحكام الضررية والحرجية
علي ما ذهب إليه القوم في معنى القاعدة، (وعليه) فحكومة احدهما
على الاخر بعد اشتراكهما في اللسان والمرمى بلا وجه ولو قيل: ان
لسان لا ضرر نفى تحققه ولسان لا حرج بمقتضى الآية نفى الجعل وبما
ان الجعل مقدم على التحقق يكون نفيه حاكما على نفيه يقال: ان باب
الحكومة لابد وان يكون عقلايا بحيث إذا عرض الدليلان على العرف يقدم
احدهما تحكيما بلا نظر إلى النسبة بينهما وما ذكر ليس تقديم عقلايا
عرفيا كما لا يخفى

(١) ودونك نقل عبارته الموجودة في تقريراته المذكورة ص ٢٢٥: فقال: فإذا نشأ ضرر من
حكومة لا ضرر فلا يمكن ان يكون ناظرا إلى هذا الضرر لان المحكوم لابد ان يكون متقدما !
في الرتبة على الحاكم حتى يكون شارحا له وناظرا إليه وان هذا الضرر الحادث متأخر في
الرتبة عن قاعدة لا ضرر ولعل بين التعبيرين فرقا - المؤلف، (*)

[١٣٣]

وبقى في المقام ابحت طفيفة وتنبهات تعرض لها الاعلام غير
ان سيدنا الاستاذ طوى عنها الكلام بعد كون ميناه في الحديث غير
مبنى القوم ولعله يظهر نظاره دام ظله فيما بقى من المباحث من التدبر
فيما افاد، وعليه تعالى التوكل في المعاش والمعاد، تمت الرسالة بعونه
في شهر ذيقعدة الحرام من شهر سنة ١٢٧٥ وقد اعدنا النظر وكررنا
البصر مرة ثانية في محروسة كرمان، صانها الله عن الحدثان وفرغنا عنه
في الثامن عشر في شهر رمضان من شهر عام ١٢٨٠ من الهجرة
النبوية حرره بانامله الدائرة مؤلفه: محمد جعفر السبحاني التبريزي،
عامله الله بلطفه العميم.

[١٣٤]

رسالة في الاجتهاد والتقليد تقرير البحث سيدنا الاستاذ الاكبر
زعيم الحوزة العلمية الحاج آغا روح الله الخميني دام ظله الوراق لمؤلفه:
الحاج ميرزا جعفر السبحاني

[١٣٥]

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله بارئ النفوس ومفيض النعم،
والصلوة على نبيه وآله خيرة الامم، وعلي الدعاة إلى طريقته الحقبة
وشريعته المتقنة وسلم تسليمًا. اما بعد: فان هذه درر وفرائد وغرر
وفوائد، التقطتها من بحث سيدنا العلامة الاستاذ الاكبر آية الله العظمي:
الحاج آغا روح الله الخميني دامت اطلاله عندما انتهى بحثه إلى مباحث
الاجتهاد والتقليد، ولما كان ما افاده (دام ظله) عزيز المادة، طويل الذيل،
كثير النفع، احببت ان افرزه عما تقدمه من المباحث فجاء بحمد الله
رسالة تامة كافلة لبيان ما هو الاهم من المسائل. قال دام ظله: ان دين
الاسلام من اثبت الطرق دعائمه ووضح المذاهب شوارعه، عزز جامعة
البشر - في احوج اوقاتها إلى مصلح يهديها بعلمه الجم إلى طريق
الصلاح ويضمن لها نتائج النجاح - بوضع قوانين كلية، ودستورات واضحة،
يحصل بها حياتها وتتكفل سعادتها الفردى والاجتماعي. ثم ان من اهم
ما يحتاج إليه البشر في حفظ نواميسه ونفوسه واجتماع شتات اموره
ومتفرقاته، هو جعل قائد بينهم يجب على الكل اطاعة قوله، وتبعية
فعله، وهو الذي يعبر عنه في لسان الشرع والمنتشرة - بالحاكم
والسائس - فللحرص على هذا النظام البشري والترتيب المدني اصدت
حكومة الشرع العالية، قانون الحكومة، فعينت لامهات المناطق حكاما
كبارا يضمنون سياسة المنطقة في داخلها وخارجها ويحفظون توازن
الجمعية في كافة حركاتها، حفظا لها عن التلف والانحجار، وسفك الدماء،
وقتل النفوس وتطرق للصوص إليها من داخل وخارج حتى ينتظم

[١٣٦]

امورهم وينضبط كيانهم ومدنيتهم. كما ان من مقتضيات القوى
النفسانية، الميل والتموجه إلى القوى النفسانية والاحتراز والتباعد عن
المضار، وذلك يوجب نزاعا في الحقوق والاموال وربما ينجر إلى الحرب
والاحتدام فلدفع هذه المفسدة، عين الشارع الصادق في كل صقع
وجيل، من يتبع قوله في حل خصوماتهم ومرافعاتهم، ليكون قوله نافذا
وامره قاضيا، وهذا ما يعبر عنه في لسان الشرع وأئمة الدين -
بالقاضي، وكل من هذين الامرين راجع إلى كيفية معاشهم في ادوار
حيوتهم، ليخوجوا عن الوحشية إلى المدنية، حتى يتم نظامهم باحسن
صورة وادق معانيه. وهيهنا مقام ثالث وراء ما تقدم اعني به مقام الافتاء
فان الاحكام الشرعية بابوابه الاربعة من عبادات ومعاملات وإيقاعات
وسياسات لما كان امرا نظريا محتاجا إلى التعلم والتعليم، ولا يمكن لكل
واحد منا عرفانها عن عن مأخذها العلمية ومداركها المتقنة، فان ذلك
يعوق الانسان عن مهام اموره الدنيوية، ارجع نظام الافتاء إلى فقيه عالم
بشرائع دينه ومذهبه وهذا هو الذي يدور في السنة المنتشرة -
بالمفتي - ليكون مرجعا لاخذ الاحكام، ولما لم يكن كل فرد لائقا لاشغال
هذه المناصب الخطيرة، والمقامات المهمة، حدد الشارع هذا المقام

بحدود وقيود، بحث عنها الاساطين في كتبهم، ولا يناسب البحث عن عامتها وضع الرسالة الا البحث عن شرطية الاجتهاد لمن يتكفل هذه المناصب واما بيان سائرهما من عدالة وحرية ورجولية فموكولة إلى 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 إلى الغير الجهة الثانية: في بيان من يجوز له العمل برأيه، ويكون مثابا أو معذورا في العمل به شرعا وعقلا. الجهة الثالثة: في شرايط المفتى، ومن يجوز له الافتاء. اما الجهة الاولى: فالموضوع لوجوب العمل برأيه وحرمة الرجوع إلى

[١٣٧]

الغير، هو من كان ذا قوة وملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي من مداركها وان لم يستنبط فرعا من الفروع فلو زاول الرجل مقدمات الاجتهاد، ومارسها ممارسة اكيدة، بحيث حصل من تلك المزاوله قوة الاجتهاد، ونال المرتبة القدسية، وان لم يستنبط فرعا واحدا ولم يرجع إلى مسألة واحدة بحيث يصدق في حقه فعلا انه جاهل بالاحكام، يحرم عليه تقليد الغير، فيجب عليه استفراغ الوسع والبال لتحصيل الحكم الشرعي لان الدليل على جواز رجوع الجاهل إلى الغير، ليس الا بناء العقلاء، وما ورد في الكتاب والسنة من التحريض إلى الرجوع ليس الا ارشادا إلى الفطرة المرتكزة وهو دليل لبي لا اطلاق له حتي يتمسك باطلاقه، خصوصا إذا علم ان مؤدي الامارات و الاصول عنده قد يكون مخالفا لرأى من يريد ان يرجع إليه بحيث لو استفراغ الوسع لوقف على خطأه في الاجتهاد، فلا يعذره العقلاء لو رجع وبان خطأه والحال هذه. وان شئت قلت: ان المتيقن أو ما هو الظاهر من بناء العقلاء هو الجاهل الذي لا يتمكن فعلا من تحصيل الاحكام الواقعية من طريقه المألوفة، فعليه ان يرجع إلى المتمكن واما القادر على تحصيلها من طريقها، بحيث لا حاجز بينه وبينها، الا مراجعة الامارات و الاصول، المجتمعة في الكتاب والسنة فخارج عنه بل يجب عليه بذل الجهد، في تحصيل ما هو صالته، وما يدور عليه وظيفه. والحاصل: انه لو باشر وقام على تحصيل الاحكام الشرعية بنفسه فهو مأمون من العتاب والعقاب، اصاب أو اخطأ، لكونه خبيرا فيما باشره، والخبير قد يصيب وقد لا يصيب، واما إذا رجع إلى الغير، فلو كان الغير خاطئا في اجتهاده، فلا يعذر في مراجعته لانه من المحتمل جدا عدم خطائه فيما لو باشره بنفسه. فان قلت: جرت سيرة العقلاء من اصحاب الصنائع وغيرهم على خلاف ذلك، فربما يدفعون كلفة التدبر والتشخيص في امر إلى ذمة الغير، مع كون الدافع قادرا على القيام به بنفسه قلت: قياس التكاليف الالهية بما جرت السيرة عليه بين الصنائع قياس مع الفارق فان رجوعهم إلى الغير لاجل تقديم بعض الغايات على بعض، كتقديم الاستراحة والعيش، على التعب والوصب أو من باب الاحتياط والوقوف على نظر الغير،

[١٣٨]

حتى يطمئن قلبه إذا حصل التوافق بين الرأيين أو غير ذلك، مما لا مساغ لها في الاحكام الشرعية، ومع هذا كله، يمكن تقرب جواز رجوعه إلى الغير، بما يلي: ان ملاك رجوع الجاهل الي الغير، ليس الا الغاء 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 مخالفا لما رآه غيره لا يجوز له الرجوع إليه لكونه مخطئا في نظره. هذا ولكنه لا يخلو عن غموض، فان هذا يصح لو كان الاختلاف بين الفقهاء طفيفا، لا كثيرا، والجاهل القادر علي بذل الجهد، يعلم من نفسه انه لو تصدى لاستفراغ الوسع، لوقف على خطايا كثيرة في انظار من يريد الرجوع إليه، ومعه كيف يجوز له الرجوع، ومن المحتمل ان يكون للعجز دخالة في جواز الرجوع، واما سيرة المشرعة فالمتيقن منها غير ذلك، هذا وللمقال صلة فانتظر. اما الجهة الثانية اعني ما هو الموضوع لجواز العمل برأيه، فيجوز لمن استفرغ الوسع في تحصيل الاحكام الشرعية من طرقها المألوفة لدى اصحاب الفن، أو بذل جهده في تحصيل ما هو العذر بينه وبين ربه ان يعمل برأيه ويستغنى بذلك عن الرجوع إلى الغير. غير ان ذلك يتوقف على مقدمات ومبادي كثيرة نشير إلى اكثرها. ١ - الوقوف على القواعد العربية ومعرفة مفرداتها، على حد يتوقف عليه فهم الكتاب والسنة، ولا يحصل ذلك الا بمزاولتها وممارستها على نحو يقف على قواعدها ومفرداتها، والكنابات والاستعارات التي تختص بالكتاب والسنة، وسائر الخصوصيات التي لا مناص 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

[١٣٩]

في الكتاب والسنة وارد على هذا النمط، لان ذلك مجازفة في القول فانك ترى ان الكتاب إذا اخذ البحث عن المعارف الالهية والمطالب العقلية يأتي بما هو اعلى عن مستوى الافهام العادية، بحيث لا يقف على مغزاها الا من صرف اعمارا في ذلك المضمار بل اقول انما ورد فيهما لاجل بيان الاحكام الشرعية، والوظائف 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 الاعظم صدرت من تلك الناحية. ٣ - معرفة الاشكال الاربعة، وشرائط انتاجها، وتمييز عقيمتها عن منتجها، ويدخل في ذلك معرفة العكس المستوى، وعكس النقيض مما يتوقف عليه الاستنباط في بعض المقامات وغيرها من المباحث الراجحة منه في غالب المحاورات، نعم لا يجب الوقوف على تفاصيل الشرطيات والاقترايات، واشباههما مما لا ووقوف لتحصيل الحكم الشرعي عليه (١). ٤ - معرفة مسائل اصول الفقه، وتحصيلها بادق وجه، واعنى عن مسائلها مالها دخالة في استنباط الحكم الشرعي، ولها مقدمة لها، فلو ان الفقيه، لم يتقن ولم يحقق حجية مسألة خبر الواحد، أو ان المحكم فيما لا نص على حرمة شئ أو وجوبه هو البرائة، أو ان المرجع في تعارض الروايات ما هو، وغير ذلك من المسائل الهامة، لتعذر عليه الاستدلال في هذه الموارد وامثالها، وتوهم الاستغناء عنها،

(١) الظاهر ان الاستدلال الفقهي لا يتوقف على معرفة صناعة المنطق اصلا وان الفطرة السليمة والذوق الفقهي، غنى عن ذلك، والشاهد عليه هذه الكتب المدونة الفقهيية إلى اعصارنا فانك لا تجد فقيها فحلا يستدل على حكم شرعي بهذه القواعد الصناعية، اللهم نادرا، ولعله لصوغ ما ادركه بالذوق الفقهي في قالب الصناعة - المؤلف (*)

بانه لم يكن في اعصار الائمة عين ولا اثر من هذه المسائل المدونة، سخيف جدا، للفرق الواضح بين اعصارهم واعصارنا، على ان بعض ما عددناه من المسائل كان منقحا عند اهل الاستنباط في تلك الاعصار، كما هو واضح على من سبر ابواب الفقه، وفصول الروايات، والحاصل: ان معرفة مسائل اصول الفقه التي احتل في هذه الاعصار المكانة العظمى، من اهم ما يتوقف عليه رضى الاستنباط، إذ لو لم يثبت عندها حجية قول الثقة أو صحة العمل بالطواهر، ولم نعلم الوظيفة عند فقدان الدليل، أو كيفية الجمع، فلا يمكن لنا الاعتماد على قول الثقة أو الطواهر عند الاستنباط ونصير متحيرا عند فقدان الدليل، أو تعارضه فلا بد للفقيه تنقيح هذه المسائل، وما يقع في موقفها من البحث في عموم الالفاظ أو خصوصها، مطلقها ومقيدها، وما يشبهها من البحث في مفاد الأوامر 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 إلى انه هل يلزم على القول بالاجتماع اجتماع الصدين أو النقيضين الذي اجمع العقلاء حتى الاخباري على امتناعه. واما تدوينها في كتاب مستقل، فليس من البدع المحرمة والمحدثات المذمومة، إذ كل علم إذا كثر البحث حوله، تشعب فنونه، وصار لائقا لان يدون في كتاب مستقل وما تمسك به الاخباري 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، وانفصم عقده، واما مالا دخالة لها في تحصيله، فالاشتغال به ضياع للعمر، وانحراف عن الهدف، ولولا خوف الاطالة لعددت عليك

مسائل بحث عنها الاصوليون من قديم وحديث، بحثا ضافا، مع انه لا يتوقف عليه الاستنباط في واحدة من المسائل، فطالب السعادة الريانية، لا مناص له عن ان يرجع إلى مسائلها، على نحو الطريقة والمقدمية، فلا يخوض في مسألة الا ولها دخالة في فروعه واستنباطه، ولا ينظر إليه على انه علم برأسه، وان الوقوف على مسائلها، خطيرها وحقيرها ودقيقها، كمال نفساني، يطلب لانفسها، أو ان لها دخالة في جودة الذهن وتشحيذه، كما انه ربما يروم به الالسن روما. ويمكن ان يكون هذا التطويل مصدرا لطعن الاخباريين في تدوين مسائل اصول الفقه، كما انه هنها مصدرا آخر لطعنهم، فانهم لاحظوا، بعض ما الفه اصحابنا في اصول الفقه فرأوا ان المسائل المدونة فيها، وطريق الاستدلال عليها، يشبه أو يتحد مع طريق العامة، فزعموا ان مباني استدلالهم في الفقه، عين ما حرروه في كتب اصولهم، مع ان الواقف على طريق استدلالهم على الاحكام الفرعية، جد عليم بانهم لم يتجاوزوا عن الكتاب والسنة قدر انملة، واما الاستدلال على بعض الفروع ببعض الطرق التي لا يرضى بها الا العامة، فلاجل مصالح لا يكاد يخفى على الفارئ عرفانها، فان تحكيم المسألة من الطرق التي يرضى بها الخصم، من فنون البحث والجدل، وهذا لا يستلزم جواز الطعن على

رؤساء المذهب وعمد الدين. ٥ - معرفة علم الرجال، وتمييز الثقة عن غيرها حتى يتضح عنده سند الرواية وحالها وأنه داخل في أي واحد من أقسامها من المقبول والمردود، ويدخل في ذلك معرفة المشايخ في الرواية وتلامذتها حتى يتضح عنده ارسال الرواية عن مسندها، كما هو واضح لدى أهلها، وتوهم الاستغناء عنه، بأن الروايات مقطوعة الصدور كما ترى، أو أن الميزان في حجية الرواية، عمل الفقهاء بها، فما عمل به المشهور يعمل به وأن كان ضعيفا، وما اعرض عنه لا يعمل وإن بلغ من الصحة بمكان، ضعيف جدا فإن مورد الاستنباط ربما يشتمل على صنفين من الروايات، وقد عمل بهما عدة من الاعلام، فلا مناص في ترجيح واحد من الصنفين من الرجوع إلى احوال رواتهما، على أنه ربما لا يحرز الاعراض، ولا العمل فلا وجه لرفع اليد عن اطلاق مادل على حجية

[١٤٢]

قول الثقة، في هذا المورد، ولا يحرز كون الراوى ثقة الا بالمراجعة إليه ٦ - معرفة الكتاب والسنة، وهى اهم المقدمات، وعليها يدور رضى الاستنباط في عامة الاعصار، فلا منتدح عن الفحص عن مفرداتهما، لغة وعرفا، والقرائن الحافة ومعارضاتهما بقدر الامكان، وما يمكن ان يصرّفهما عن ظاهرهما، ويلحق بذلك، الوقوف على شأن نزول الآيات، فربما يوجد فيه قرائن يصرف الكلام عن ظاهره، والانس، بنفس الروايات، حتى يقف الفقيه على كيفية محاورتهم مع الناس، وطريق استدلالهم على الاحكام، فيحصل بالانس. ملكة يقتدر بها على فهم مقاصدهم ولا يحصل ذلك الا بالتدبير والتدقيق في الروايات على نحو لا يخرج عن مستوى الافهام والعرفية. والى ذلك اشار الامام الصادق عليه السلام فيما رواه الصدوق في معاني اخباره، عن داود بن فرقد سمعت ابا عبدالله عليه السلام يقول: انتم افقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا، ان الكلمة لتصرف على وجوه فلو شاء انسان لصرف كلامه كيف شاء و لا يكذب، وروى ايضا في عيونه باسناده عن الرضا عليه السلام قال من رد متشابه القرآن إلى محكمه فقد هدى إلى صراط مستقيم، ثم قال ان في اخبارنا محكما كمحكم القرآن ومتشابهها كمتشابه القرآن فردوا متشابهها إلى 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 الشهيرات المحققة الفتوائية وما اجمع عليه اساطين الفقه منذ دون الفقه فان العدول عنها خطأ محض، ولا قيمة للرواية إذا اعرض عنه، مدونها، وافتوا بخلافها، فلاجل ذلك يجب الفحص عن كلمات القوم والبحث عن فتاوى قدامتهم الذين اخذوا الفقه والاحكام، والاحاديث والروايات عن الحجج الطاهرة، أو عن تلاميذهم، أو مقاربي اعصارهم فان لفتاواهم واجماعاتهم قيمة، لا يوزن

[١٤٣]

بها فتاوى من تأخر عنهم، فان اكثر الاصول المصححة كانت موجودة عندهم وقد كون دأبهم الافتاء بمتون الروايات من دون تغيير، فلا غني للفقيه عن مراجعة ما دونه الصدوقان والشيوخان، خصوصا شيخنا الطوسى، شيخ الطائفة الحقة، حتى يقف على المشهور والناذر. ٩ - معرفة فتاوى العامة الدارحة في اعصار الائمة فان معرفة الموافق لهم، وتمييزه عن مخالفها، يتوقف على الخبرة في هذا المجال. فإذا استنبط حكما شرعيا على تلك الموازين وبدل جهده واستفرغ باله، يجوز له

العمل بما استنبط، فيكون مثابا لو اصاب، ومعدورا لو اخطأ، بل هو مثاب على كل حال. اما الجهة الثالثة: فما هو الموضوع لجواز العمل برأيه هو الموضوع لجواز الافتاء لغيره بلا تفاوت: هذا تمام البحث في هذا المقام وسيوافيك البحث عنه على وجه الاستقصاء بعد الفراغ عن اثبات كون الفقيه حاكما وقاضيا. المقام الثاني البحث عن منصب القضاء وقد ادرجنا البحث عن منصب الحكومة، وتحديد من يتصدها في هذا المقام، لاشتراكهما فيما هو الاصل الاولي في المقام، وفي الأدلة التي وردت لجعل منصبى القضاء والحكومة، للفقيه العادل، فلاجل ذلك صار المقامان مقاما واحدا. فنقول: لما كان منصب القضاء وكذا عدليه اعني منصب الحكومة، امرا مجعولا فلا ينفذ قضاء القاضى فيما رفع إليه امر قضائه وفصله، كما لا ينفذ حكم الحاكم فيما يدور عليه رحى الحياة المدنى، الا إذا اعطى لهما هذان المنصبان ممن بيده الجعل والوضع وصارا مصدرا لتصديهما، من عند من له شأن النصب والرفع - فلاجل ذلك - لا مناص هن اتباع الأدلة سعة وضيقا في موضوعهما. ما هو الاصل الاولي: الاصل الاولي في المقام هو عدم نفوذ حكم احد في المقام في حق آخر، قضاء كان أو غيره والمراد من النفوذ، عدم جواز

[١٤٤]

التخلف عنه، وحرمة نقضه، وان كان مخالفا للواقع، ولا يتفاوت في ذلك اصحاب الوحي واوصيائهم واوليائهم، لان ارتقائهم إلى اعلي درجات الكمال لا يقتضى نفوذ قضائهم وحكمهم فاصلا، بحيث يجب اتباعه في حد نفسه، ما لم ينته امرهم الي من يحكم العقل بلزوم اتباع قضائه وحكمه نعم العقل الفطري يحكم بنفوذ حكم خالقه في عبادته وخلائقه، لكون حكمه تصرفا في ملكه وسلطانه، فهو جل سلطانه، سلطان الخلائق، ومالك رقابهم، لا بالجعل والاعتبار، بل بالاستحقاق الذاتى، فإذا نفوذ غيره يحتاج إلى الجعل من ناحيته، والاعتراف له بهذا المنصب من جانبه تعالى وقد دلت الآيات والروايات والاصول على ان النبي والائمة (ع) من بعده خلفاء الله في ارضه، فوض إليهم امر الحكومة والقضاء، فلهم الحكومة والسلطة بجعل من الله، واعتراف منه عز شأنه ودونك بعض الآيات. ١ - النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم. ٢ - يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم فان تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير واحسن تاويلا (النساء - ٥٩). ٣ - وما ارسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله (النساء - ٦٤). ٤ - فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما (النساء - ٦٥). فان المراد من الاطاعة في الآية ليس الاقتفاء به فيما يبلغه من الاحكام والوظائف فانه صلى الله عليه وآله ليس له امر ولا نهى في 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 منتهيا إليه تعالى، لكونه هو الذى اعطى له منصب القضاء والحكومة، فاعطى له حق الامر والنهى. ثم الائمة من بعده، خلفائه واوصيائه، حكامه وقضاته على العباد وكم وكم

[١٤٥]

من الروايات المتواترة الدالة على ذلك، بما لا نحتاج إلى ايرادها. انما الكلام في تحديد من نصب لاحد هذين المنصبين، أو كليهما في

زمن الغيبة بعد قضاء الاصل المتقدم على عدم نفوذ حكم احد في حق آخر، يعد 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 فاطع يسهل لنا معه الخروج عن مقتضاهما. فنقول: قبل الخوض في مفاد الروايات الواردة في المقام لا بد من التنبيه على امر وهو انا نعلم بالضرورة ان دين الاسلام، اكمل الاديان واتمها، وأخرها وخاتمها، وان رسول الله جاء بعامة ما يحتاج إليه البشر في معاشه ومعاده إلى يوم القيمة، وقد صرح هو بنفسه في خطبة حجة الوداع وتظافر الروايات منه صلى الله عليه وآله على انه كل امر خطير أو دقيق، الا وقد بينه ووضحه حتى ارش الخدش، ومما يحتاج إليه الامة، بل هو من مهام امورهم، واعظمها، وجود السائس والحاكم، والقاضي والفاصل في مختلف امورهم إذ لا حياة الا بهما، ولا قرار ولا استقلال الا باستقرارهما في المجتمع الاسلامي، فلو لم يعين صلى الله عليه وآله تكليف الامة بعد حياته أو في زمن غيبة اوصيائه، لعاد ذلك نقصا في شريعته المقدسة، وصار ناقضا، لما خطب به في حجة وداعه: معاشر الناس ما يقربكم إلى الجنة ويبعدكم الخ.

(١) قال تعالى شأنه: يا داود انا جعلناك خليفة فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله ص - ٣٦. دلت بحكم " الفاء " على ان الحكم بالحق من شئون الخلافة، فهو بما انه خليفة من الله جاز له الحكم بالحق. ومن الروايات قول الصادق (ع) في صحيحة سليمان بن خالد: قال اتقوا الحكومة فان الحكومة انما هي للامام العالم بالقضاء العادل بين المسلمين لنبي أو وصي نبي (الوسائل - كتاب القضاء ب ٣ / ٣ ومثله ما رواه اسحق بن عمار عن ابي عبدالله (ع) قال قال امير المؤمنين (ع) لشریح یا شریح قد جلست مجلسا لا يجلسه الا نبي أو وصي نبي أو شقی (الوسائل - كتاب القضاء ب ٣ / ٣) إلى غير ذلك - منه دام ظلّه. (*).

[١٤٦]

فلاجل هذا وذاك تحكم الضرورة بانه صلى الله عليه وآله اوضح امر الحكومة والقضاء وعين حدودهما، وبين من يشغلهما، بعد حياته وفي زمن غيبة اوصيائه، ولم يترك الامة سدى خصوصا مع اخباره عن تناول الغيبة، وانقطاع يد الامة عن اوليائه، مع تحريمه الرجوع إلى قضاة الجور، وقضاة الطاغوت، وان المأخوذ بحكمهم سحت و ان كان الحق ثابتا، فهو صلى الله عليه وآله تكميلا لنبوته، وتتميما لشريعته عين تكليف الامة في زمن الغيبة أو امر باوصيائه ان يوضحوا لهم الطريق في هذا الباب حتى يندفع النقيصة ويتم الشريعة. وما يقال: ان وجوده لطف وغيبته منا فلا يجب تعيين السائس علينا لتقصيرنا في غيبته لا يخلو عن خفاء فان وجوده وان كان لظفا، الا غيبته لمصالح ربنا اعرف بها، لا لتقصير منا، فان الشيعة في الحواضر والبوادي، يناجون ربهم ويدعونه إلى ان يعجل في اظهار وليه، فهم غير مقصرون في ذلك حتى تكون الغيبة من ناحيتهم. فإذا وقفت على قضاء العقل على انه قد خولت امور السياسة والحكومة والقضاء وفصل الخصومة إلى افراد من هذه الامة فالقدر المتيقن منها هو الفقيه العادل العارف بشئون القضاء، وفنون السياسة الدينية الاسلامية، اصف إلى ذلك ما ورد في المأثورات من تعظيم العلماء وتكريمهم وما مدح الله به ورسوله والائمة عليهم السلام من بعده تلك الطبقة الصالحة من انهم ورثة الانبياء وخلفاء رسول الله صلى الله عليه وآله وامناء الرسل، وحصون الاسلام، وخير خلق الله بعد الائمة إذا صلحوا، وانهم كانباء بني اسرائيل، وانهم كفيل ايتام اهل البيت وان مجارى الامور بيد العلماء بالله الامناء على حلاله وحرامه، وانهم حكام ملوك الارض إلى غير ذلك من الكلمات الضافية المطرية، فان كل واحد من هذه الروايات وان كان قابلا للنقض والابرار في سنده ودلالته، الا ان مجموعها يعطي ان المتيقن من

تلك الورثة والخلفاء هو الفقيه على النحو الذي اشرنا إليه. حول الروايات الواردة في المقام ١ - مقبولة عمر بن حنظلة، رواه المشايخ العظام، وتلقاها الاصحاب بالقبول بل عليها المدار في باب القضاء كما هو ظاهر لمن امعن النظر فيه، ودونك متنها:

[١٤٧]

سئلت ابا عبدالله عليه السلام عن رجلين من اصحابنا يكون بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكما إلى السلطان أو إلى القضاة، ايحل ذلك قال عليه السلام من تحاكم إليهم في حق أو باطل فانما تحاكم إلى الطاغوت وما يحكم له فانما يأخذه سحتا وان كان حقه ثابتا، لانه اخذ بحكم الطاغوت - إلى ان قال - قلت: كيف يصنعان قال ينظران إلى من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف احكامنا فليرضوا به حكما فانى جعلته عليكم حاكما ومن رده فانما يحكم الله استخف، وعلينا قد ردو الراد علينا كالراد على الله وهو على حد الشرك بالله قلت: فان كان كل رجل يختار رجلا من اصحابنا فرضيا ان يكونا ناظرين في حقهما فاختلغا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم، قال: الحكم ما حكم به اعدلهما وافقهما واصدقهما في الحديث واورعهما ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر - الخ... دلت على ان المنصوب للقضاء والحكومة يجب ان يكون اماميا مقتديا بائمة الشيعة، أخذنا عنهم احكامهم، معرضا عن غيرهم، قائلنا بامامتهم. دون امامة غيرهم فالمخالف لا ينفذ حكمه وان ان حاكما يحكمهم عليهم السلام كما انه يجب ان يكون فقيها مجتهدا فيما تقضى وتبرم وتنقض، لان قوله عليه السلام " روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف احكامنا " لا يصدق علي غير الفقيه في هذه الاعصار، لان غيره ليس ناظرا في حلالهم ولا حرامهم، ولا عارفا باحكامهم، بل ولا راويا لاحاديثهم فان الراوى في الاجيال الماضية كان مفتيا، بلفظ الرواية وسيوافيك بيان وجود الاجتهاد بالمعنى المصطلح في اعصارهم عليهم السلام على ان المتبادر من قوله (روى حديثنا) في المقام ان يكون رواية الحديث عنهم شغله، وان يزاول به ويمارسه ولا يكفى رواية حديث أو حديثين أو احاديث قليلة طيلة عمره فالعامي، ومن لم يبلغ مرتبة الاجتهاد خارج عنه، وان شئت قلت: ان ايراد هذه الجمل المتعاطفة وعدم الاكتفاء بواحدة منها، يدل على ان الموصوف بها ثلة مخصوصة من الشيعة، ما برحوا يزاولون برواية الحديث، والنظر في حلالهم وحرامهم، ومعرفة احكامهم، وهى ليس الا الفقهاء في هذه الاعصار.

[١٤٨]

ويمكن تقريب دلالتها بوجوه اخر منها: قوله (ع) نظر في حلالنا وحرامنا.. فان اضافة الحلال والحرام والاحكام إلى انفسهم، مع انه ليس لهم حلال ولا حرام ولا احكام، إذ المشرع هو الله سبحانه، والنبى والائمة من بعده محال احكامه وحملتها، للاشعار علي ان المنصوب لابد ان ينظر إلى الفتاوى الصادرة والاخبار المروية عنهم (ع) وليس هذا الا شأن الفقيه، لا العامي، إذ هو غير ناظر الا إلى فتوى الفقيه، ومن يجب ان يرجع إليه في حلال الشرع وحرامه (١). منها: التعبير بـ " نظر "، بعدما قال روي. فانه دال على ان متعلقه يحتاج إلى التدقيق والتفكير الذى هو الاستنباط في المقام واستفراغ الوسع في تمييز الحق عن الباطل. منها: التعبير بـ " عرف " دون علم، فان عرفان الشئ غير العلم به، فان الاول، يستعمل فيما إذا اشتبه الشئ بين امور يشابهها من جهة أو

جهات، فإذا عرفه بخصوصياته وميزه عما يشابهها، يقال عرف ذلك، فالمقصود من هذا التعبير، هو ان المنصوب للحكومة والقضاء لابد ان يعرف الحكم الواقعي عن غيره ويميز الحكم الصادر لاجل التقية أو غيرها من الصادر لبيان الحكم النفس الامرى، ولو بمعونة ما جعله الامام مقياسا لمعرفة، من الرجوع إلى 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، لا في نقله، بان يروي كل واحد غير ما ينقله الآخر، فلو سلم

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

[١٤٩]

فالاختلاف الناشئ من هذه الناحية، ربما يكون من اجل تسليم احدى الروايتين ورد الاخرى، لخلل في سنده أو جهة صدوره، وليس هذا الا شأن الفقيه لا العامي. منها: قوله (ع): في مقام ترجيح احد الحكمين على الآخر، الحكم ما حكم به اعدلهما وافقهما، وقوله فيما بعد: رأيت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة الخ فان ظاهره مفروغية كون القاضى والحاكم فقيها، و لا شك في عدم صدق الفقاهة أو الافقيهة على العامي. ثم انه كما يستفاد من الرواية، جعل منصب القضاء، للفقيه، كذلك يستفاد جعل منصب الحكومة والولاية عليه ايضا، إذ أي جملة يكون اصرح من قوله (ع) فانى قد جعلته عليكم حاكما، والحكومة لغة وعرفا اعم من القضاء المصطلح، بل القضاء من شئون الحاكم ودعوى الانصراف إلى الحكم بمعنى القضاء وفصل الخصومة، عند رفع الرافع غير مسموعة، إذ لا وجه للانصراف، فالفقيه كما هو منصوب من ناحيتهم للقضاء وفصل الخصومات، منصوب للولاية والحكومة فيما يحتاج إليه المسلمون في حياتهم ومعاشهم، فيما يتصل باصلاح حالهم، وتنظيم سياساتهم الدينية، وكون الكبرى الكلية واردا في في مورد القضاء لا يصير مخصصا كمالا يخفى. اضع إلى ذلك. ان قول الراوى في صدر الرواية: فتحاكما إلي السلطان أو القضاة الخ يدل على اعمية الموارد، فان للسلطان شأن وللقضاة شأن آخر غالبا فان وظيفة الولاية، حفظ نظام البلاد، من تطرق الفساد، باعمال السياسات الدينية وشأن القضاة رفع التداعي، والقضاء بالحق القراح، فهو (ع) نصب الفقيه بمقتضى عمومية الصدر، للحكومة والقضاة، واعطى له ما كان للسلطان والقضاة، وكون 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، وذلك قوله: سئلت ابا عبدالله (ع) عن رجلين من اصحابنا يكون بينهما منازعة في دين أو ميراث الخ فان النزاع فيهما نزاع في مسألة قضائية لا حكومية فقوله: فتحاكما إلى السلطان الخ يفيد ان الرجوع إليه لاجل القضاء فلا يدل على ثبوت شأن السلطان، للفقيه كمالا يخفى - المؤلف. (*)

[١٥٠]

في شرطية الاجتهاد المطلق وعدمها ربما يقال، باشتراط الاجتهاد المطلق في المنصب مستدلا بان الجمع المضاف اعني احكامنا، يفيد العموم وكذا المصدر المضاف، وعليه فلا يشغل منصة القضاء والولاية، الا من يكون مجتهدا مطلقا، عارفا جميع الاحكام، ولكنه ضعيف من وجوه: الاول: ان جعل المزبورة وان كانت صالحة لافادة العموم في حد نفسه، الا ورودها في مقام المنع عن الرجوع إلى حكام الجور وقضاة الطاغوت يمنع عن استفادة العموم فهي ليست بصدد بيان شرطية عرفان جميع الاحكام أو بعضها، بل الغرض، بعث الشيعة إلى من عرف احكامهم، وحلالهم وحرامهم، وردعهم عن المنحرفين عن بايهم المفتين بأرائهم واقبيستهم واجتهاداتهم فورود الجملة في هذا المقام يمنع عن الاعتماد على هذا العموم، على ان قوله عرف احكامنا، صادق عرفا على من وقف على مقدار يعتد به من احكامهم في رفع الخصومات، ولا يحتاج صدقه إلى وقوفه لكافة ما يحتاج إليه الامة في شرايع دينهم، وقد مر ان المراد من قوله: روى حديثنا، ليس هو رواية الحديث إلى 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 أو شيخه الذي اخذه من الامام، الثاني: ان المعرفة الفعلية لتام الاحكام لا يحصل لغير النبي والامام عادة فالحمل عليها يوجب لغوية هذا الجعل، وحملها على قوة استنباط جميع الاحكام ليس اولى من حملها على المعرفة الفعلية لما يليه من الشئون، أو معرفته بمقدار معتد به بحيث يصدق في حقه انه عارف باحكامهم، الثالث: لو سلم امكان معرفة عامة الاحكام فعلا، فلا طريق للمترافعين إلى عرفان هذا الشخص، فلا معنى لجعل المنصب على من لا طريق إلى معرفته فلا بد ان يحمل على معرفة الفعلية على الوجه المعتد به في امور القضاء والحكومة

[١٥١]

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 والافتداز على استنباط الجميع أو المعرفة الفعلية لو لم نقل ان الدليل على خلافه، نعم لا مناص من علمه باحكام الحوادث والوقائع، والمرافعات التى يتصدى لها كل يوم وشهر. حول ما بقى من الروايات هذا تمام الكلام حول الرواية المتلقاة بالقبول، وبما انها بصدد التحديد والبيان فلا بد من الاخذ بالقيود التى اعتبرها، الا ما دل العقل والعرف 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 دينارا ولا درهما ولكن ورثوا العلم فمن اخذ منه اخذ بحظ وافر. ٢ - ما رواه الكليني بسند ضعيف عن البخترى قال: ان العلماء ورثة الانبياء وذلك ان الانبياء لم يورثوا درهما ولا دينارا وانما اورثوا احاديث من احاديثهم فمن اخذ بشئ منها فقد اخذ حظا وافرا. 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 الا ما دل الدليل على كونه من خصائصهم (ع). فلا يصح هذا الاخبار على النحو المفيد للعموم، الا إذا 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 لا في كل الامور، فلا ينعقد الاطلاق للصدر مع الاحتفاف بما يصلح للقرينية، لانا نقول: إذ هو انما يصلح لصراف الاطلاق لو كان الحصر

حقيقيا لا اضافيا 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 امورا غيرهما من الزهد والتقوى، كما اورثوا الولاية والقضاء، والاولى في دفعه ان يقال: ان قوله العلماء ورثة الانبياء جملة خبرية بحتة، ويصح في صدقه إذا كان العلماء ورثة لهم في العلم والحديث، نعم لو كان بصدد الانشاء والجعل، امكن دعوى اطلاقه وان حذف متعلقه، مفيد لعموميته على اشكال فيه ايضا كما لا يخفى (١) هذا وقد ادعى النراقي تواتر مضمونهما ونحن لم نقف علي غير ما ذكرنا.

٣ - مشهورة ابي خديجة (٢) قال بعثنى ابو عبد الله (ع) إلى اصحابنا فقال قل لهم اياكم إذا وقعت بينكم خصومة أو تدارئ في شئ من الاخذ والاعطاء ان تحاكموا إلى احد من هؤلاء الفساق، اجعلوا بينكم رجلا قد عرف حلالنا وحرامنا

(١) اصف إلى ذلك ان قوله: العلماء ورثة الانبياء لا يخلو اما ان يكون انشاء أو اخبارا، فعلى الاول فهي انما يتم في الامور القابلة للجعل كمناصب الولاية والقضاء لا في مثل العلم والحديث والتحلى بالفضائل التي هي من اوضح ما اورثوه، ولا يحصل الا بالانساب وبذل الجهد، لا بالانشاء اللفظي فعلى الثاني، فهو يكشف عن سبق الجعل لمثل الولاية والقضاء فلايد من الاتباع للمكتشف ولحاطه سعة وضيقا وحيث لا طريق إلى لحاطه فلايد من الاكتفاء بالقدر المتيقن وهو لا يفيد الا طفيفا - المؤلف. (٢) انما سميت مشهورة لاشتهار العمل بها على ما قيل وان كانت ضعيفة السند و دونك سندها: روى الشيخ باسناد صحيح عن محمد بن علي بن محبوب عن احمد بن محمد (بن عيسى) عن الحسين بن سعيد عن ابي الجهم عن ابي خديجة، ورجال الرواية كلهم ثقات، غير ان المظنون ارسال الرواية إذ يبعد ان يروي الحسين بن سعيد الذي ادرك عصر الرضا والجادين، عن ابي الجهم الذي هو بكير بن اعين وقد مات في حياة الصادق (ع) بلا واسطة، كما هو غير خفى على من لاحظ طبقات الرواة - منه دام ظله. (*)

فانى قد جعلته عليكم قاضيا واياكم ان يخاصم بعضكم بعضا إلى السلطان الجائر، تقريبه على حذو ما عرفته في المقبولة وان كانت المقبولة اوضح دلالة ولا يبعد دلالة المشهورة ايضا على جعل منصب القضاء والحكومة، على الفقيه العارف بالحلال والحرام، اما منصب القضاء فواضح واما منصب الحكومة فلا طلاق صدرها اعني وقوع الخصومة في شئ من الاخذ والاعطاء سواء كانت راجعة إلى الولاية أو القضاة ويؤكد ما ذكرنا ما في ذيلها من قوله: واياكم ان يخاصم بعضكم بعضا إلى 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 عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام اياكم ان يحاكم بعضكم بعضا إلى اهل الجور ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم فانى قد جعلته قاضيا فتحاكموا إليه، وهو يدل على ثبوت منصب الولاية للفقيه كالقضاة، 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 مضافا إلى الضرورة والاجماع على ثبوت القضاء للفقيه فيها، وقد عرفت منا دلالة الأدلة على ثبوت الحكومة والولاية له فيها في الجملة، واما حدودها وقيدوها ومقدار ولايتها ونفوذ امره فموكول إلى محله. ثم انه

ربما يستدل ببعض الروايات القاصرة سندا ودلالة لا بأس بالاشارة إلى بعضها. منها: التوقيع الرفيع وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة احاديثنا فانهم حجتى عليكم وأنا حجة الله عليهم، وفيه: انه قاصر السند ومنها: رواية تحف العقول، مجارى العلماء على يد العلماء بالله الامناء على حلاله وحرامه، وفيه ان التدبر

(١) غير ان ما ذكره دام ظله، تدقيق علمي خارج عن مستوى الافهام العرفية فان العرف يعد الجميع من الدرّة إلى الدرّة اهل الجور والظلم - المؤلف. (*)

[١٥٤]

في الرواية صدرها وذيلها يقضى بورودها في حق الائمة مضافا إلى ضعف السند ومنها ما رواه في الفقه الرضوي من تنزيل الفقهاء منزلة انبياء بنى اسرائيل، وفيه: انه ضعيف السند. في استقلال العامي في القضاء وعدمه وقد استدل على صحة قضائه بوجوه: منها: قوله تعالى: ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات إلى اهلها وإذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل ان الله نعمًا يعظكم به ان الله كان سميعا بصيرا (النساء - ٥٨) بتقريب ان الخطاب شامل للمجتهد والعامي المقلد العارف بالعدل، فإذا وجب عليه الحكم بالعدل وجب القبول والالزم لغوية ايجاب الحكم بالعدل نظير ما قرره من الملازمة بين حرمة الكتمان ولزوم القبول. وفيه: ان المخاطب في صدر الآية، من عنده الامانة وفي ذيلها من له الحكم والقضاء لا عنوان: الناس، ولا المؤمنين، فلا اطلاق له من هذه الجهة، ويصير محصل الآية ان من عنده الامانة فليردها إلى اهلها، ومن له الحكم والقضاء فليحكم بالعدل، واما الحاكم فمن هو ؟ فلا بد ان يحرز بدليل آخر وان شئت قلت: انه بصدد بيان لزوم الحكم بالعدل ! لا اصل لزوم الحكم والقضاء بين الناس، فلا اطلاق لها من هذه الناحية. ويؤيد ما ذكرنا: من ان الخطاب متوجه إلى من له الحكم، وفرغنا عن كونه حاكما، ما رواه الصدوق عن المعلى بن خنيس عن الصادق (ع) قال قلت له قول الله عزوجل ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات إلى اهلها وإذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل، فقال: عدل الامام ان يدفع ما عنده إلى الامام الذي بعده، وامر الائمة ان يحكموا بالعدل وامر الناس ان يتبعوهم وما ذكره (ع) تفسير وتوضيح لما يعطيه الآية بنفس ظهوره، على ان مناصب القضاء والحكومة، لم يكن لمطلق الناس، منذ هبط الانسان إلى مهد الارض بل كان لطبقة مخصوصة من الامراء والملوك

[١٥٥]

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله بارئ النفوس ومفيض النعم، والصلوة على نبيه وآله خيرة الامم، وعلي الدعاء إلى طريقته الحقّة وشريعته المتقنة وسلم تسليمًا. اما بعد: فان هذه درر وفرائد. وغرر وفوائد التقطتها من بحث سيدنا العلامة الاستاذ الاكبر آية الله العظمي: الحاج آغا روح الله الخميني دامت اطلاله عندما انتهى بحثه إلى مباحث الاجتهاد والتقليد، ولما كان ما افاده (دام ظله) عزيز المادة، طويل الذيل، كثير النفع، احببت ان افرزه عما تقدمه من المباحث فجاء بحمد الله رسالة تامة كافلة لبيان ما هو الاهم من المسائل. قال دام ظله: ان دين الاسلام من اثبت الطرق دعائمه ووضح المذاهب شوارعه، عزز جامعة البشر - في احوج اوقاتها إلى مصلح يهديها بعلمه الجم إلى طريق

الصالح ويضمن لها نتائج النجاح - بوضع قوانين كلية، ودستورات واضحة، يحصل بها حياتها وتنكفل سعادتها الفردى والاجتماعي. ثم ان من اهم ما يحتاج إليه البشر في حفظ نواميسه ونفوسه واجتماع شتات اموره ومتفرقاته، هو جعل قائد بينهم يجب على الكل اطاعة قوله، وتبعية فعله، وهو الذى يعبر عنه في لسان الشرع والمتشعبة - بالحاكم والسياس - فللحرص على هذا النظام البشرى والترتيب المدنى اصدرت حكومة الشرع العالية، قانون الحكومة، فعينت لامهات المناطق حكاما كبارا يضمنون سياسة المنطقة في داخلها وخارجها ويحفظون توازن الجمعية في كافة حركاتها، حفظا لها عن التلف والانحجار، وسفك الدماء، وقتل النفوس وتطرق للصوص إليها من داخل وخارج حتى ينتظم

[١٥٦]

الواقعة، فهو اذن عالم بشئ من قضايا مقلده، لا بشئ من قضاياهم، واما ان يستند إلى اخباره عن قضاياهم، فهو لا يتجاوز عن كونه خيرا مرسل لا يجوز الركون إليه ولو صح له السند، فلا يجوز له العمل لانه يحتاج إلى الفحص عن المعارض ومخصصه ومقيدته، وهو خارج عن حيلة اقتداره والحاصل ان قوله: يعلم شيئا من قضاياها، مختص بالفقيه أو منصرف إليه، ولو استدل به علي جواز استقلال المتجزى في القضاء لكان له وجه. منها: صحيحة الحلبي قال قلت لابي عبدالله عليه السلام: ربما كان بين الرجلين من اصحابنا المنازعة في الشئ فيتراضيان برجل منا فقال ليس هو ذلك انما هو الذى يجبر الناس على حكمه بالسيف والسوط (الوسائل ب ١ - ٨) ومركز الاستدلال امران، اطلاق قول الراوى: 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 بالسيف والسوط وغيره من الفقيه ومقلده يجوز لهم الرجوع. وفيه: ان الكلام قد سبق الي ان رفع الامر إلى قضاة الشيعة ليس من قبيل رفع الامر إلى قضاة الجور، فلا اطلاق لها من جهة اخرى على ان الحصر اضافي بلا اشكال فانه لا يجوز الاعتماد على حكم غير الشيعة وان لم يكن له سوط ولا سيف على ان الرواية تشعر بوضوح ان الحديث كان مسبوفا بكلام آخر، حيث قال (ع) ليس هو ذلك فاسقطه الراوى وحذف ما جرى بينهما من الكلام ومعه لا يجوز الاعتماد على هذا الحصر، ولا على الاطلاق المدعي خصوصا مع ما جرت عليه السيرة منذ زمن النبي من تصدى العلماء والفقهاء منصب القضاء وهى تمنع من انعقاد أي اطلاق، ثم على فرض وجوده يقيد بالمقبولة. منها: ان الاجتهاد الدائر في اعصارنا لم يكن موجودا في عصر النبي والائمة من بعده، (فج) 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 موجودا في عصر صدره، مع انه صدر لضرب القاعدة على عامة الاعصار، فلا مناص من حمله على المعنى الدارج في جميع الاجيال، وهو الوقوف على الاحكام، وما هو

[١٥٧]

حلال وحرام، اما باخذه عن الامام، أو عن الفقيه، ومثل المقلدين في عصرنا مثل المحدثين في اعصارهم، فهم كانوا يفرعون معالمهم عند ائمتهم أو تلامذتهم، و اولئك يرجعون إلى الفقهاء العارفين بحلالهم وحرامهم، فلم جاز لهم التصدى دون اولئك. وفيه: ان تمام الموضوع لجواز القضاء هو العلم بحلالهم وحرامهم سواء كان زمن الغيبة أو زمن الحضور،

غير ان العلم بهما في هذه الاعصار (لاجل تشتت الروايات وتضاربها، وبعد العهد وندرة التواتر وانفصال القرأتين الموجودة) لا يحصل الا إذا تحلى الرجل بقوة الاستنباط، حتى يعالج بها هذه النواحي العائقة. فالفقهاء في هذه الاعصار، والمحدثون في اجيالهم (ع) مشتركون في انهم رويوا حديثهم، وعرفوا حلالهم وحرامهم، غير ان المحدثين لقرب عهدهم وتمكنهم من الانمة، كان تحصيل العلم بحلالهم وحرامهم عليهم سهلا غير عسير، الا ان علم فقهاء الاعصار ووقوفهم على احكامهم، يحتاج إلى طى مقدمات وتحصيل مبادئ، يحتاج إلى بذل الجهد و استنفراغ الوسع الذى تحصل بهما قوة الاستنباط والاجتهاد، فلو قال احد بشرطية الاجتهاد، في جواز القضاء في هذه الاعصار فلا يقصد منه دخالته في الموضوع وتقوم الموضوع به ضرورة ان الموضوع في المقبولة غيره، بل المقصود منه، دخالته في حصول قيود الموضوع اعني ما ساققتها المقبولة من القيود والحدود على ما عرفت واما المقلد فقد عرفت بما لا مزيد عليه انه خارج عن الموضوع من رأس، وانه ليس ممن عرف حلالهم واحكامهم على ما مر. اصف إلى ذلك ما سيوافيك بيانه: من وجود الاجتهاد بالمعنى المعروف في اعصارهم بين العامة والخاصة اما الخاصة فسيمر عليك بيان ما يدل علي وجوده فيهم، واما العامة، فانهم كانوا اصحاب رأى وقياس، وكان المنصوبون من الخلفاء لامر القضاء من الفقهاء وذوى الاستنباط والاجتهاد، كابى حنيفة وابن شبرمة وابن ابى ليلى واضرابهم.

[١٥٨]

جواز نصب العامي للقضاء وعدمه هذا كله في استقلال العامي للقضاء وقد عرفت انه لاحظ للعامي فيه واما نصب العامي له بعدما عرف مسائل القضاء تقليدا، فربما يقال بجوازه، قائلا بان للنبي الوصي نصب كل واحد من الناس للقضاء مجتهدا كان أو مقلدا، 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 الفقاهة من شروطه الشرعية وان ذلك كان بالزام شرعى الهى فلا يستفاد منها. نعم يمكن ان يستفاد ما في الجواب عن صحيحة سليمان بن خالد: قال اتقوا الحكومة فان الحكومة انما هي للامام العالم بالقضاء العادل في المسلمين لنبي أو وصى نبي، بتقريب ان ظاهر حصرها، اختصاص الحكومة من جانب الله للنبي واوصيائه بحيث لاحظ للغير فيه ولا اهلية له، خرج عن ذلك الحصر، الفقيه، بحكم الادلة الماضية وبقي الباقي بل يمكن ان يقال لعدم ورود تخصيص عليه اصلا، ببيان ان الفقيه وصى النبي، لما مر من انهم الخلفاء والامناء على حلال الله وحرامه وانهم كانباء بنى اسرائيل، فيكون الحصر ضابطا حاصرا، وظاهره اختصاص ذلك المقام من الله، لنبيه ووصيه، ولا اهلية لغيره (١).

(١) يرد على هذا الوجه ان الفقهاء لو كانوا اوصياء الانبياء (ع) فهم عندئذ منصوبون للقضاء من جانب الله، ولا معنى لنصب الامام اياهم على القضاء والحكومة. فان هذا المنصب على هذا الوجه اعطى لهم من جانبه تعالى كما اعطى لنبيه ويمكن ان يجاب عنه بان نصبهم يمكن ان يكون كاشفا عن نصب الله تعالى اياهم كما ان نصب النبي عليا (ع) مع انه منصوب من قبل الله تعالى كذلك أو يقال صيرورة الفقهاء وصى النبي انما هو يجعلهم وصيا

وحاكمها فالجعل المذكور ادخلهم في الوصاية موضوعا - منه دام ظله - (١) ويؤيده ان امير المؤمنين خاطب شريحا بقوله: جلست مجلسا لا يجلسه الا بنى* (*)

[١٥٩]

وعلى اي حال فالصحيحة ظاهرة في اختصاص ذلك المنصب للانبياء ووصيائهم والفقهاء اما داخل تحت قوله أو وصى نبي بحكم الروايات أو خرجوا عن الحصر بالادلة الماضية وبقي الباقي تحت المنع، علي ان الشك في جواز نصب النبي العامي كاف في عدم جواز نصب الفقيه اياه للقضاء إذ من الممكن اشتراط الفقاهة مع عدم اطلاق يصح الاتكال عليه وربما يرد الامر الثاني، بانه إذا سلمنا ان للنبي نصب العامي العارف بالاحكام للقضاء لكن لا نسلم ان كل ما للنبي من الشأن ثابت للفقيه، فان اقوى الادلة، مقبولة عمر بن حنظلة، لكن لا دلالة لها علي عموم الولاية للفقيه بل صدرها وذيلها يدل على ان للفقيه القضاء بين الناس، وبيان الحلال والحرام ويجب علي الناس الاتباع لهم، وابن ذلك من القول بعموم الولاية وثبوت كل ما للنبي من الشأن للفقيه، ولو فرض دلالتها يجب حملها على ذلك حذرا من التخصيص الاكثر، إذ 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. ويمكن 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 المستفاد من المقبولة، هو اعطاء منصب الحكومة للفقيه، على وجه الاطلاق، وجعلهم حكاما شرعيا في مقابل حكام الجوز، وان لهم التولى والتصدي لكل ما كان توليه من شئون الحكام في ذلك الزمان، وقد كان نصب القاضي من شئون الحكام والسلطتين كما كان نصب الامراء من شئونها في تلك الازمنة، و (عليه) فجعل الفقيه حاكما، مستلزما لجواز نصب القضاة بلا احتياج إلى اثبات امر آخر، وهذا لا يحل لمن سير 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

(١) أو وصى نبي أو شقى، وقد خاطب به (ع) اياه حين نصبه قاضيا فلو اراد انه داخل تحت قوله شقى، لما صح له (ع) نصبه مع اقتداره على العزل ونصب الاخر مكانه - المؤلف (*)

[١٦٠]

جدا، إذ ليس بيان الاحكام منصبا من المناصب حتى يحتاج إلى 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 حاكما بقول مطلق، لا قاضيا فقط، وقد اوضحنا سبيل استفادة العموم منها ومن المشهورة فراجع. واما حديث تخصيص الاكثر، فان اراد فيما يرجع إلى شئون الحكومة والولاية والسياسات الاسلامية والامور الحسبية فالتخصيص ليس باكثر بل قليل جدا وان اراد غير ما يرجع إلى 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 والوصى، خرج الفقيه تخصيصاً أو تخصصاً وبقي الياقون تحت المنع. جواز توكيل الفقيه العامي للقضاء واثبات 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 أو اصل يدل على كونه من الامور النيابة، فإذا كان الحال كذلك، فالاصل الاولى الذى عرفته في صدر البحث محكم حتى يدل دليل على خلافه الثاني: وجود اطلاق أو دليل في ادلة الوكالة، يدل على نفوذ الوكالة في كل الامور، ومنها القضاء وفصل الترافع وليس فيما يابدين، ما يمكن مصدرا لهذا، الا الصحيحتان، وهما بصدد بيان حكم آخر، ولا اطلاق لهما من جهة نفوذ الوكالة في كل امر، أو قابلية كل شئ للوكالة و دونك الروايتين. ١ - صحيحة معاوية بن وهب عن ابي عبدالله (ع): انه قال من وكل رجلا على امضاء امر من الامور فالوكالة ثابتة ابدا حتى يعلمه بالخروج منها كما اعلمه

[١٦١]

بالدخول فيها. ٢ - صحيحة هشام بن سالم عن الصادق (ع) في رجل وكل آخر على وكالة في امر من الامور واشهد له بذلك الشاهدين فقام الوكيل فخرج لامضاء الامر فقال: اشهدوا انى قد عزلت فلانا عن الوكالة فقال: ان كان الوكيل امضى الامر الذى وكل فيه قبل العزل فان الامر واقع ماض على ما امضاه الوكيل كره الموكل ام رضى، قلت: فان الوكيل امضى الامر قبل ان يعلم العزل أو يبلغه انه قد عزل عن الوكالة فالامر على ما امضاه قال نعم - الي ان قال - ان الوكيل إذا وكل ثم قام عن المجلس فأمره ماض ابدا والوكالة ثابتة حتى يبلغه العزل عن الوكالة بثقة يبلغه أو يشافهه بالعزل عن الوكالة. والامعان القليل في الصحيحين، يعطى صحة ما قلناه اضعف إلى ذلك ان القضاء من الامور الخطيرة ربما يجبر اقل الخطاء فيه إلى 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 العقلانية، فلا يحتاج كل مورد منه إلى ورود دليل على جواز التوكيل بل يكفى عدم ردع من الشارع، كان ما ذكر وان كان صحيحا، الا ان عدم الردع انما يكفى فيما إذا كان الشئ بمرأى ومنظر من الشارع، كالعامل 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 امرا كليا أو 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 إليه في الفتوى ان يكون مجتهدا مطلقا، أو يكفى كونه متجزئا مجتهدا فيما يفتى وعلى الاول فهل يجب ان يكون اعلم

[١٦٢]

اولا، وعلى فرض لزومه فتارة: يكون فتوى الاعلم موافقا لفتوى غيره، واخرى يكون مخالفا، معلوما بالعلم التفصيلي، أو بالعلم الاجمالي، وثالثة: يكون مجهول المخالفة والموافقة وقبل الخوض فيما يسوقنا إليه الادلة لا بد من تأسيس الاصل فنقول: الاصل حرمة العمل بغير العلم، كما

اوضحنا سبيله في مبحث حجية الظن، ولا خفاء في ان الرجوع إلى الغير لاخذ الفتوى، وتطبيق العمل على قوله، عمل بما لا يعلم العامل كونه مطابقا للواقع، من غير فرق بين ان يكون مدرک جوازه، السيرة العقلية أو الأجماع أو غيرهما من الروايات، خرج عنه، بضرورة الفقه والدين، العمل بقول الاعلم، لامتناع قيام الناس كلهم على الاجتهاد وبطلان وجوب العمل بالاحتياط، أو 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 الجديدة ولا الاحتياط لاستلزامه العسر والجرح بل الاختلال في النظام ولا الرجوع إلى 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 إلى فتاوى الاحياء من المجتهدين، وليس له فيما وراثها علم اصلا، فيحكم العقل عندئذ، الاخذ باحوط الاقوال منهم، ولا يلزم العسر ولا الجرح فضلا عن الاختلال. وثانيا: ان الاخذ برأي غير الاعلم، ليس من قبيل ترجيح المرجوح على الراجح إذ ربما يتفق كثيرا، مطابقة قوله مع فتوى من هو اعلم من الاحياء عامة، على ان الرجوع إلى فتوى الغير من قبيل الرجوع إلى الامارات، وربما يحتج فتوى المفضول بقرائن أو يوجد فيه خصوصيات، يصير اقرب إلى الواقع اضعف إليه، ان لازم ما ساقه من المقدمات هو التبعض في الاحتياط على حد لا يستلزم العسر، لا الرجوع إلى الاعلم.

[١٦٢]

وربما يقال: ان مقتضى الاصل كون المفضول والفاضل متساويين في الاقدام في جواز التقليد، بتقريب انه إذا فرضنا مجتهدين متساويين من جميع الجهات لا يفضل واحد منهما على الاخرى، حكم العقل بالتخيير بينهما، بعد الفراغ عن عدم جواز طرحهما أو الاخذ باحوطهما، ويصير حكم العقل بالتخيير مصدرا لاستكشاف حكم شرعي على طبقه، ثم إذا صار احدهما بعد ربح من الزمن اعلم من الآخر، فالاصل بقاء التخيير الشرعي المستكشف ويتم في غيره بعدم القول بالفصل. وفيه: ان ما هو الموضوع لحكم العقل هو الموضوع للحكم الشرعي المستكشف فلا يعقل بقائهما بعد ارتفاع الموضوع وانقلابه، وان حكم العقل بالتخيير كان بمناط قبج الترجيح بغير مرجح، وكان حكم الشرع المستكشف به ايضا بهذا المناط، فلا يعقل بقاء هذا ولا ذلك بعد حدوث الترجيح وضرورة احدهما اعلم. فان قلت: يمكن ان يكون حكم الشرع بالتخيير، بملاك آخر قائم مقام الاول عند ارتفاعه فإذا احتملنا قيام مناط آخر مقامه، فقد احتملنا بقاء الحكم الشرعي والحكم الشرعي المستكشف وان كان مقطوع الارتفاع، لارتفاع موضوعه والحكم الشرعي القائم بمناط آخر وان كان مشكوك الحدوث الا انه لا بأس باستصحاب التخيير الجامع بينهما، على حذو ما قرره في استصحاب الكل. 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، لا حكم شرعي مجعول، ولا موضوع لحكم شرعي. لا يقال: ان ذلك انما يتم فيما إذا كان الحكم الثاني المحتمل قائما بملاك مبادئ لملاك الحكم الاول واما إذا كان الحكم الشرعي الواقعي في نفس الامر قائما بملاك اوسع مما ادركه العقل، فلا بأس لاستصحاب الحكم

الشرعي المستكشف ابتداء لان المستكشف حكما وملاكا غير مبائن مع الحكم الواقعي النفس الامرى، فيعد

[١٦٤]

الحكم المنكشف، مرتبة من مراتب الحكم الواقعي، وملاكه مرتبة من الملاك الواقعي. فيكون نفس الحكم الشخصي محتمل البقاء مع عدم العلم بارتفاع موضوعه. لانا نقول: لا معنى للملاك الاوسع من ملاك حكم العقل أي قبح الترجيح بلا مرجح فلايد 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 فإذا ارتفع ملاك حكم العقل بقى شخص الحكم بذلك الملاك المستقل المجامع مع الملاك العقلي فشخص الحكم قبل زوال ملاك حكم العقل كان معلولا لهما أو بجامعهما وبعد زواله صار باقيا ببقاء الملاك الآخر فالشخص محفوظ وان كان العلة له ملاكين في زمان وملاك واحد في زمان آخر واختلاف العلة لا يوجب اختلاف الشخص عرفا. 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 إلى المفضول، فيستصحب عدم جوازه أو تعيين 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 الأدلة التي استدلوها على جواز التقليد. واستدل القوم عليه بوجوه اتقنها واهمها 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 علي لزوم الاستعلام من العالم، من

(١) وجهه واضح فان المستصحب كما في التقريب السابق لا مجعول ولا موضوع لاثر مجعول - المؤلف. (٢) وبما حققه (دام ظلّه) يظهر ما هو الاصل في اشتراط الاجتهاد المطلق و عدمه - المؤلف. (*)

[١٦٥]

غير فرق بين ان يرجع ذلك إلى معاشه وحياته المادى وغيره، فالجاهل بامور الصنائع يرجع إلى الصناع، والمريض المسدود عليه باب معالجة مرضه يرجع إلى الاطباء، وهكذا وهذا البناء من العقلاء أو الفطرة الانسانية بمثابة، لا يرتدع عنه الانسان الا بقول صريح ونص مبين، ينادى باعلى صوته: يا معشر العقلاء، يحرم عليكم الرجوع إلى الصناع والفلاح والاطباء فيما تجهلونه إذا لم يفد قولهم العلم، ولا يكفى في ذلك العمومات التي اوضحنا حالها عند البحث عن حجية الظن من حرمة العمل بالظن وغيرها لا لانه لا يرى العمل باقوالهم عملا بالظن بل عملا بالعلم كما قيل وان كان له وجه أيضا بل لان هذه الامور المرتكزة التي فطر عليها الانسان في حياته، بمثابة من الرسوخ والاستحكام، لا ينقذ في اذهانهم ان الغرض من تلك العمومات، ردها وقلعها من رأس ولا ينتقل منها إليه، ما لم ينص عليه بصريح القول، وواضح شاهد عليه، ان المخاطبين في عصر نزول هذه الآيات، لم يتنبه احد ولم ينتقل واحد منهم إلى ان الهدف منها ردع تلك المرتكزات وانه لا يجوز بعد نزولها، العمل بقول الثقة، أو لا يجوز ترتيب اثر الملكية على اليد وغيرها من

الامارات الطنية بل بقوا على ما كانوا و (عليه) رجوع الجاهل في احكامه العرفية أو الشرعية فرع من فروع ذلك البناء، وصرح قائم عليه. وربما يورد عليه بان الامور العقلانية انما يسمن ويغنى إذا كان بمراى ومنظر من النبي أو الأئمة من بعده حتى يستكشف من سكوته رضاه، ومن عدم ردعه كونه مرضيا عنده واما الامور العقلانية المستحدثة، التى لم يكن في زمنهم (ع) منها عين ولا اثر، فلا يدل عدم ردعه على رضائه، وما نحن فيه من هذا القبيل، فان الامر الدارج في ازمنتهم، انما هو الرجوع إلى نظراء عبدالله بن عباس، و معاذ، ومحمد بن مسلم ووزارة، وابن ابى يعفور وابان و.. الذين اخذوا الاحكام، عن مستقى الوحى، وائمة الدين وعاشروهم مدة طويلة، حتى صاروا بطانة علومهم، ومخازن معارفهم، ومعادن اسرارهم، فنقلوا ما سمعوها باسماعهم وابعصروها باعينهم إلى الاجيال القادمة من دون اجتهاد ولا اعمال نظر، فارجعوا شيعتهم إلى تلك العلماء

[١٦٦]

الذين هذه سيرتهم، وتلك كيفية اخذهم الاحكام عن ائمتهم، فكان رجوع الجاهل الي العلماء في ذلك الزمان من رجوع الجاهل الي العالم بالعلم الوجداني، الحاصل لهم من مشافهة الأئمة من دون اجتهاد ولا اعمال نظر، واما رجوع الجاهل في اعصارنا فانما هو إلى 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 الأئمة وبثباين الناس، من دون ان يجتهد في تشخيص حكم الله أو يرحج دليلا على الآخر، أو يقيد ويخصص واحدا بالآخر، إلى غير ذلك من الاصول الدارجة في زماننا، فلم يكن الرجوع إلى مثل علمائنا في اعصارهم مرسوما حتى يستكشف من عدم ردعه رضاهم وانما حدث ذلك بعد ممر الزمان، ومضى الدهور، ولم يرد دليل على مضى كل المرتكزات الا ما خرج بالدليل حتى نأخذ به، وليس لبناء العقلاء في ذلك الباب اطلاق أو عموم حتى نتمسك به، بل لابد ان يتصل كل فرد من هذه الامور العقلانية إلى زمانهم (ع) ولم يكن الرجوع إلى مثل تلك العلماء والاجتهادات والترجيحات موجودا في اعصارهم حتى نستدل بعدم ردعهم امضائهم ورجوع الجاهل في ايامنا إلى العلماء وان كان ارتكازيا لهم، الا انه لا يفيد كونه ارتكازيا ما لم يتصل بزمانهم، ومن ذلك يظهر انه لا يجوز الاستدلال على جواز التقليد في هذه الاعصار بالروايات التى ارجع الامام فيها، شيعته الي نظراء من سبق منا ذكرهم، بتقريب ان الجامع بينهم، انما هو علمهم بالاحكام، للفرق الواضح بينهم، فانهم كانوا يعرفون الصحيح من الزايغ، والصادق عن الكاذب، والصادر لاجل الحكم الواقعي عن الصادر تقية، لاجل الممارسة والمعاشرة، طيلة سنين، واما فقهاء الاعصار فهم عاملون بما هو الوظيفة الفعلية سواء كانت مطابقة للواقع أو خالفه، الي غير ذلك من الفروق.

[١٦٧]

الجواب عن الشبهة قلت: ان ذلك اشبه شئ بالشبهة ويمكن الجواب عنه بوجهين: الاول: ان الاجتهاد بالمعنى الواسع واعمال النظر في الروايات، والتدقيق في دلالتها وترجيح بعضها على بعض، كان موجودا في اعصارهم دارجة بين اصحابهم فان الاجتهاد وان توسع نطاقه في

اعصارنا وبلغ مبلغا عظيما، الا ان اصل الاجتهاد، بالمعنى الجامع بين عامة مراتبه كان دارجا في تلك الاعصار وان الائمة ارجعوا شيعتهم إلى الفقهاء في اعصارهم وكانت سيرة العوام الرجوع إليهم من دون تزلزل. اما ما يدل على وجود الاجتهاد في اعصارهم فعدة روايات. منها: ما رواه ابن ادريس في مستطرفات السرائر نقلا عن هشام بن سالم عن ابي عبدالله (ع) قال: انما علينا القاء الاصول وعليكم ان تفرعوا (الوسائل كتاب القضاء الباب ٦ / ٥٢) ورواه ايضا عن كتاب احمد بن محمد بن ابي نصر عن الرضا (ع) قال علينا القاء الاصول وعليكم التفرع فان التفرع الذي هو استخراج الفروع عن الاصول الكلية الملقاة وتطبيقها على مواردنا وصغرياتها، انما هو شأن المجتهد، وما هو نفسه الا الاجتهاد، نعم التفرع والاستخراج يتفاوت صعوبة كما يتفاوت نطاقه حسب مرور الزمان، فإذا قال (ع) لا تنقض اليقين بالشك أو روى عن النبي: لا ضرر ولا ضرار، كان على المخاطبين وعلى علماء الاعصار المتأخرة، استغراق الوسع، في تشخيص صغرياته وما يصلح ان يكون مصدقا له أو لا يصلح، فهذا ما نسميه الاجتهاد. منها: ما رواه الصدوق في معاني اخباره عن داود بن فرقد: قال: سمعت ابا عبدالله (ع) يقول انتم افقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا ان الكلمة لتصرف على وجوه فلو شاء انسان لصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب (الوسائل الباب ٩ / ٣) فان عرفان معاني الكلام ليس الا تشخيص ما هو الاظهر بين المحتملات، بالفحص عن القرائن الحافة ويعرض اخبارهم على الكتاب والسنة وعلى اخبار العامة وفتاواهم، وغير ذلك، مما يتضح به المراد، ويتعين ما هو المقاد، وليس هذا الا الاجتهاد.

[١٦٨]

منها: ما عن عيونه باسناده عن الرضا قال: من رد متشابه القرآن الي محكمه فقد هدى الي صراط مستقيم، ثم قال: ان في اخبارنا محكما كمحكم القرآن ومتشابهها كمتشابه القرآن فردوا متشابهها إلى محكمها، ولا تتبعوا متشابهها دون محكمها فتضلوا (الوسائل ب ٩ / ٢٥) فان رد المتشابه إلى 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 بما رووا، وذروا ما راوا (الوسائل ب ٨ / ٧٨) دل على انه كانت لهم روايات وآراء، فامر بالاخذ بالاولى، وطرح الثانية ولعله لاشتراط العدالة، واتباع مذهب الحق في المفتى، واحتمال ان المقصود من الآراء المطروحة، ما رأوها واعتقدوا به في اصول مذهبهم، ساقط لاطلاق الكلام (١) منها: قول ابي جعفر (ع) لابان: بن تغلب: اجلس في مسجد المدينة وافت الناس فانى 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) بعدما سئله زارة بقوله: الا تخبرني من اين علمت وقلت ان المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين فضحك وقال يا زارة قاله رسول الله صلى الله عليه وآله ونزل به الكتاب عن الله عزوجل قال فاغسلوا وجوهكم فعرفنا ان الوجه

(١) اظن ان معنى الرواية: ان لكم الاخذ برواياتهم لكونهم رووها عن مشايخهم وائمهم في حال الاستقامة وعدم الانحراف عن مذهب الحق، وذروا ما رأوا من العقائد أي لا يضرب تلك العقائد الباطلة الحادثة بعد طيلة سنين لما رووها من قبل فيخرج الرواية عن صلاحية الاستشهاد - المؤلف. (٢) غير ان كونه ظاهرا 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 الكلالة، قل: الله يفتيكم ان امرؤ هلك ليس له ولد (النساء: ١٧٦) - المؤلف. (*)

[١٦٩]

كله ينبغي ان يغسل، ثم قال: وايدىكم إلى المرافق فوصل اليدين إلى المرافق بالوجه فعرفنا انه ينبغي لهما ان يغسلا الي المرفقين، ثم فصل بين الكلام فقال وامسحوا برؤسكم، فعرفنا حين قال: برؤسكم ان المسح ببعض الرأس لمكان اليباء ثم وصل الرجلين بالرأس كما وصل اليدين بالوجه فقال وارجلكم إلى الكعبين فعرفنا حين وصلهما بالرأس ان المسح على بعضها ثم فسر ذلك رسول الله فضيعوه (الوسائل الباب ٣٣ من الوضوء ١). ويلييه ما في رواية عبدالاعلى مولى آل سام بعدما سئل الامام عن المسح على ظفره الذى اصابه الجرح لما عثر وجعل عليه جبيرة، قال: هذا واشباهه يعرف من كتاب الله قال الله تعالى 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 منه ما في مرسلة يونس الطويلة الواردة في احكام الحائض والاستحاضة، فان فيها موارد يرشدنا إلى طريق الاجتهاد إلى غير ذلك من الروايات المرشدة إلى دلالة الكتاب وكيفية الاستدلال، وهى منبثة في طيات ابواب الفقه فراجع. منها: ما رواه على بن اسباط قال قلت للرضا يحدث الامر ولا اجد بدا من معرفته، وليس في البلد، الذى انا فيه احدا ستفتيه من مواليك، قال فقال انت فقيه البلد فاستفتته من امرك فإذا افتاك بشئ فخذ بخلافه فان الحق فيه (الوسائل ب ٩ / ٢٦). منها المقبولة المتقدمة، فقد اوضحنا فيما تقدم ان قوله روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف احكامنا، يختص بطيقة 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 أو في ترجيح احد الحديثين على الآخر، فاحدهما يرجح غير ما يرجحه عدليه، فهو ايضا مثله، وحمله

[١٧٠]

على ان كل واحد اعتمد على رواية غافلا عما يرويه الآخر، بعيد جدا، مع كونهما معاصرين مجتمعين في النظر في حقهما: منها: الروايات العلاجية التى اوضحها دلالة على ما نرتأيه، اعني ما يدل على عرض الروايات على الكتاب والسنة واخبار العامة فانه من اظهر مصاديق الاجتهاد. منها ما دل على حرمة الفتوى بغير علم فيدل على جوازه معه، وليس الفتوى الا الاجتهاد واستفراغ البال في فهم الاحكام ونشرها بين الناس. منها: ما كتبه الامام امير المؤمنين عليه السلام إلى قثم بن عباس حين ما ولاه: واجلس 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 فضلا الرواة لم يكن يوم ذاك منحصرنا 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 الشرعي، فيدل حجية قوله في القضاء في الشبهات الحكمية على حجية فتواه للتلازم الواضح بين الامرين. ومثله مشهورة ابى خديجة حسب ما قررناه سابقا. منها: ما

يدل على مفروغية لزوم الرجوع إلى فقهاء البلدان وعلماء الامصار غير ان الراوى كان بصدد تشخيصه، وتعيين الامام اياه مثل ما عن على بن المسيب قال قلت للرضا: شفتي بعيدة، وليست اصل لك في كل وقت فممن أخذ معالم ديني قال من زكريا بن آدم القمى المأمون علي الدين والدنيا قال على بن المسيب فلما انصرفت قدما على زكريا بن آدم فسلته عما احتجت إليه، وما رواه الكشى باسناده عن شعيب العقرقوفى قال قلت: لابي عبدالله: ربما احتجنا ان نسئل عن الشئ فممن نسئل قال عليك بالاسدى يعنى ابا بصير ونظيره قوله لابن ابي يعفور بعد السؤال عنم يرجع إليه إذا احتاج أو سئل عن مسألة: فما يمنعك عن الثقفى يعنى محمد بن مسلم.

[١٧١]

منها: الارجاجات الابتدائية مثل قوله (ع) لابان بن تغلب اجلس في مسجد المدينة وافت الناس الخ، ومثل قوله في التوقيع الرفيع: واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، وما كتبه الامام الي قثم بن عباس، وما ورد في تفسير آية النفر إلى غير ذلك فان القوم رضى الله عنهم وان استدلوا بها علي حجة قول الثقة، الا ان الاستدلال بها على حجة فتوي المفتى اظهر، فان هؤلاء الاعاظم كانوا في الرعيل الاول من فقهاء عصرهم، وكانوا يناظرون العامة في فقههم وعقائدهم، ويستفرغون 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 شئ، وهو ان هذه النصوص وان كانت تعطينا وجود اصل الاجتهاد في الاعصار ووجود الفقهاء في الامصار، الا ان الاختلاف الذى نشاهده بين فقائنا بحيث صارت المسائل النظرية الاتفاقية في هذه الاعصار قليلة جدا، لم يكن بين فقهاء تلك الاعصار الماضية فارجاع العوام إلى هؤلاء المتفقون في الراى غالبا، لا يستلزم جواز الرجوع إلى غيرهم الذين فلما يحصل بينهم الاتفاق، فعندئذ لا مناص 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 يجرى عليهم في مختلف الزمان ومرور الدهور، من غيبة ولى الدين، وامامه، وحرمان الامة عن الوصول إليه، وان الامة بمقتضى ارتكازهم من لزوم رجوع الجاهل إلى عالمه، سوف يرجعون إلى علمائهم، الذين لا محيص لهم من الرجوع إلى اخبارهم واثارهم التى دونها اربابها، باذلين جهدهم، مستفرعين بالهم في استنباط الحكم: فلو لم يكن هذه السيرة مرضية لكان عليهم الردع، ومنع الامم الجائية عن التطرق بهذا الطريق وارجاعهم إلى طريق آخر وقد اخبروا (ع) عن كثير من الامور التى لم يكن يوم ذاك عنها عين ولا اثر وكيف وقد امروا اصحابهم بضبط الاحاديث والاصول معللين بانه سيأتي زمان هرج ومرج، ويحتاج الناس بكتبكم، كل ذلك يرشدنا الي كون السيرة مطلقا ماضية بلا اشكال.

[١٧٢]

ثم انه ينبغي قبل البحث عن لزوم تقليد الفاضل أو جوازه، البحث عن مناط السيرة العقلانية حتى نخوض بعده في ادلة الطرفين. القول في مناط السيرة العقلانية والذى يمكن ان يكون مناطا لرجوعهم احد امور ثلاث. الاول: ان يكون ذلك لاجل انسداد باب العلم في الموارد التى يري الجاهل نفسه ملزما لتحصيل الواقع لما فيه من مصالح ومفاسد

يجب استيفائها أو الاحتراز عنها ولا يمكن له العمل بالاحتياط، لكونه مستلزماً للاختلال أو العسر والجرح، فيحكم عقله بالرجوع إلى أهل الخبرة وعلماء الفن لكونه أقرب الطرق. وفيه بطلان مقدمات الانسداد في أكثر الموارد، لعدم استلزام الاحتياط للاختلال والعسر في موارد كثيرة يرجع الجاهل إلى أهل الخبرة وعلى فرض استلزامه، فلازمه التبعض في الاحتياط لا العمل بقول أهل الخبرة كما أوضحناه في محله. الثاني: إن رؤس كل فرقة ونحلة قد اجتمعوا، فأروا إن مصلحة ملهم ونحلهم حفظاً لرغد عيشهم، وتسهيلاً لامرهم، إن يرجع جاهل كل مورد، إلى عالمه فوصل هذا من السلف إلى الخلف حتى دار بينهم أجيالاً وقروناً وصار من الأمور الارتكازية، لكنه بمراحل من الواقع بل مقطوع خلافه، لأن تصادف القوانين البشرية من باب الاتفاق بعيد بل ممتنع عادة فالأمم الغابرة، المتبدد شملهم المتفرق جمعهم، المفقود عندهم عامل الارتباط والاجتماع، كيف اجتمعوا وأروا إن مصالح الأمم ذلك، مع تفرقهم في اصقاع مختلفة وامكنة متباعدة. الثالث: إن يكون ذلك لاجل الغاء احتمال الخلاف، والغلط، في عمل أهل الصنائع والفنون، وما يلقيه إليهم العلماء واصحاب الآراء في المسائل النظرية، ووجه ذلك الإلغاء، هو ندرة المخالفة، وقتها، بحيث لا يعتنى بها العقلاء، بل يعملون به غافلاً عن احتمال المخالفة، بحيث لا يختلج في أذهانهم، الرب والشك وإن أوجدنا عندهم وسائل التشكيك ربما ينقدح في قلوبهم، فهو عندهم علم عرفي، يوجب،

[١٧٢]

الطمأنينة، وهذا (الغاء احتمال الخلاف لندرة المخالفة للواقع) هو الأساس لأكثر السير الدارجة عندهم من العمل بالامارات وأصل الصحة، وقاعدة اليد، وهذا الوجه أقرب الوجوه. ويرد عليه: إن دعوى الغاء احتمال الخطأ فيما نحن فيه غريب جداً مع ما نشاهده وبشاهد العقلاء كثرة الاختلاف بين الفقهاء في المسائل الفرعية، بل الاختلاف الموجود في كتب فقيه واحد، ومع ذلك كيف يمكن أن يكون هذا الإلغاء لاجل ندرة المخالفة للواقع، اللهم إلا أن يقال إن رجوع العقلاء إلى اصحاب الفتيا مبنى على غفلتهم عن هذا المعنى، وتخليهم إن فن الفقه كسائر الفنون يقل فيه الخطأ، أو على وجود دليل شرعي، وصل من السلف إلى الخلف و (ح) يصير الرجوع أمراً تعديلاً لا عقلاً. فان قلت: إن إخطاء الفقهاء وإن كانت كثيرة في حد نفسه، بحيث لو جمعت من أول الفقه إلى آخره، أمكن تدوين فقه غير صحيح، إلا أن إخطاء كل واحد منهم قليلة بالنسبة إلى آرائه المطابقة للواقع، فلو لاحظت عامة فتواه، وضممت الموارد، بعضها إلى بعض، ترى الإنسان، قلة خطأه بالنسبة إلى ما أصاب. قلت: هذا غير صحيح إذ نرى بالوجدان كثرة اختلافهم في باب واحد من أبواب الفقه فلا محالة يكون الآراء جميعاً أو غير واحد منهما مخالفاً للواقع وكثرة الاختلاف دليل على كثرة الخطأ. وربما يقال: ما هذا محصله: إن المطلوب للعقلاء في باب الاحتجاجات، بين الموالى والعبيد، إنما هو قيام الحجة وسقوط التكليف والعقاب بأى وجه اتفق، والرجوع إلى الفقهاء، موجب لذلك، لأنهم مع اختلافهم في الرأي مشتركون في عدم الخطأ في الاجتهاد، ولا ينافى ذلك، الاختلاف في الرأي لامكان عثور أحدهما على حجة في غير مظانها أو على أصل من الأصول المعتمدة ولم يعثر الآخر عليهما مع بذل الجهد، فلا يكون واحد منهما مخطئاً في اجتهاده، بل له ولغيره العمل برأيه ورجوع العقلاء إليهم لاجل قيام الحجة والعذر لهم لا لاجل أصابتهم للواقع، وأوضح من ذلك

[١٧٤]

لو قلنا بجعل المماثل في مفاد الامارات. وفيه اولاً: انه ان اراد من عدم خطائهما، عدم تقصيرهما في تحصيل الحكم الشرعي، فمسلم لكن لا يجدي، وان اراد منه عدم خطائهما في نفس الحكم الشرعي، فواضح الخطاء، لان واحدا منهما مخالف للواقع، فإذا اتسع نطاق الخلاف، ووقفنا علي اختلافهما في موارد كثيرة من المسائل، لا يصح الرجوع إلى كل واحد حتى فيما اتفقا عليه من الفتاوى للاعتداد باحتمال الخطاء (ح) وانقذاح الشك والريب في عامة ما افتى به ولا يتحقق بناء العقلاء علي الغاء الخلاف واحتمال الخطاء عندئذ فلا يكون ذلك الفتيا مع ذلك معذراً. وثانياً: انه لو سلمنا ان غرض العقلاء تحصيل الحجة والعذر لا الاصابة بالواقع، لكنهما بتوقفان على الغاء احتمال الخطاء في الاجتهاد واستنباط الاحكام الشرعية الواقعية، حتي يجعل مع هذا الالغاء في عداد سائر الامارات العقلانية في تحصيل الحجة والعذر وهو مع هذا الاختلاف الفاحش في الفتاوى غير ممكن. ولو كان الخطاء في الاجتهاد مستندا إلى خطاء الامارة، فما هو المعذور انما هو المجتهد لا المقلد، لان مبنى علمه انما هو فتواه لا الامارة التي تبين خطاها، ولا يكون فتواه معذراً له الا إذا وقع في عداد سائر الامارات العقلانية، بان يكون قليل الخطاء، كثير الاصابة عندهم، وكيف يكون كذلك مع تخطئة كل مجتهد، مخالفه وانه مخطئ غير مقصر. اللهم: الا ان يقال ما اوضحناه سابقاً من ان عدم ردع الشارع هذا البناء من المنتشرة، مع علمه بان الامة سوف ترجع إلى الفقهاء الذين يقوم الاختلاف والتشاجر بينهم علي ساقيل دليل على امضائه وارتضائه، لكن جعل ذلك بناء عقلانياً وجعل العمل به كالعمل بسائر الامارات المعتمدة عندهم لا يخلو عن غموض، الا ان يقال ان عمل المنتشرة بالفتاوى من باب الطريقية والامارية مع عدم كونها حائزاً لشرائطها لكن سكوتها وعدم ردعها عن هذه السنة العملية كاشف عن رضاه وملازم عن جعل الشارع اياها امانة شرعية مجعولة، فتأمل جيداً.

[١٧٥]

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 واحداً لملاكه كان الفاضل موجوداً أو لا، اتفق رأيهما أو اختلفا، والالزم ان يكون عملهم في حال عدم وجود الاعلم، فاقداً للمناط وهو باطل بالضرورة أو لزم ان يختص وجود المناط فيه بصورة خاصة وهو عدم وجود رأي الاعلم المخالف له وهو كما ترى. وتقديم رأى الافضل على غيره عند التعارض لا يدل على عدم كونه واحداً للملاك، بل هو من باب تقديم احدى الحجتين على غيرها، مع كونها امانة عقلانية حجة في حد نفسه لاجل موهومية الخطاء فيه كما هو الملاك في حجة قول الاعلم. ثم انه ينبغي البحث عن بناء العقلاء في تقديم رأى الاعلم بالمخالفة اجمالاً أو تفصيلاً، هل هو على نحو اللزوم، أو من باب حسن الاحتياط، لا يبعد الثاني، لكون الرأيين واجدين للملاك، وشرائط الحجة والامارية، واحتمال اقربية قول الاعلم ليس على وجه يلزمهم على التقديم، ولذا تراهم، 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، وترجيح 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 بمخالفتهما تفصيلا أو اجمالا وان لم يمكن فالتخيير لكونهما واجدين لما هو الملاك، وان كان ترجيح قول الافضل حقا. ولكن التحقيق خلافا، فان الاعتماد علي قول المفضول مع معارضته لقول

[١٧٦]

الافضل في باب العمل بالتكاليف الصادرة من الموالى الي العبيد مشكل جدا فانه ربما يسامح الرجل في اغراضه الشخصية ولا يصح ذلك في اغراض المولى وموارد الاحتجاج، اصف إلى ذلك انه لم يحرز عمل العقلاء بقول المفضول مع وجود الفاضل فيما إذا علم مخالفتها تفصيلا، بل اجمالا إذا كان على نحو التنجيز، كما إذا كان الاطراف محصورة بان يعلم مخالفة رأى المفضول لرأى غيره في احدى المسائل المعينة، وما ذكرنا من ان العقلاء يتركون مراجعة الافضل ويراجعون إلى غيره معتذرين في هذا باعذار غير وجيهة، انما هو إذا لم يعلم مخالفتها تفصيلا أو اجمالا على الوجه المنجز مضافا إلى كون المقام من دوران الامر بين التعيين والتخيير، مضافا الي 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 استدلال القائلون بجواز تقليد المفضول مع مخالفة رأيه لرأى الفاضل بوجه: منها: قوله تعالى: وما ارسلنا قبلك الا رجالا نوحى إليهم فاستلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون (الانبياء - ٧) مدعيا ان اطلاقها يشمل السؤال عن مطلق اهل الذكر، فاضلا كان أو مفضولا، حصل التوافق بينهما أو لا، خصوصا مع ندرة التساوي والتوافق. وفيه اولا: انه لا يصح الاستشهاد بالاية لما نحن فيه لا يحكم السياق إذ لازمه كون المراد من اهل الذكر، هو علماء اليهود والنصارى، ولا يحكم الروايات، فان مقتضى المأثورات كون الائمة هم اهل الذكر المأمور بالسؤال عنهم. وثانيا: ان الهدف من السؤال انما هو تحصيل العلم، لا القبول علي وجه التعبد كما هو يفصح عنه الجملة الشرطية، ويؤيده ان الامر بالسؤال، كان، لما يختلج في اذهانهم من الشبهات حول الاصول والعقائد، (فج) يختص الآية بالموارد التي يعتبر فيها تحصيل العلم، ومعلوم ان السؤال عن واحد منهم لا يفيد العلم، فلا محيص عن

[١٧٧]

القول بنفي الاطلاق عن الآية وانه بصدد بيان ان طريق تحصيل العلم هو الرجوع إلى اهله من دون ان يكون له اطلاق بالنسبة إلى المسئول حتى يكون مقتضاه هو الرجوع الي المفضول مع وجود الفاضل بل وزانها وزان قول القائل للمريض: ارجع إلى الطبيب، واشرب الدواء لكي تصح، في ان طريق تحصيل الصحة هو الرجوع إلى الطبيب، فلا اطلاق له لا من جهة الطبيب ولا الدواء، بل يمكن ان يكون الآية كقول المزبور ارشادا إلى ما هو المرتكز في اذهان العقلاء من لزوم الرجوع إلى العالم فقط، من دون اطلاق ولا تحميل امر تعبدى من كفاية المفضول مع مخالفته للفاضل. منها: قوله تعالى: وما كان للمؤمنين ان ينفروا كافة فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلم يحذرون (التوبة: ١٢٢) والاستدلال على المقام يتوقف على تمامية امور: الاول: وجوب النفر، الثاني: كون التفقه من الغايات المترتبة عليه لا من 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 الباقيين السايغ. اثبات ان المراد من الحذر هو الحذر العملي، أي القيام على العمل علي طبق ما حذروهم، الثامن. والتاسع: لزوم العمل بقول المنذر، حصل العلم من قوله أو لا خالف قول الغير أو لا، فلو تمت هذه المقدمات، امكن للقائل الاستدلال بها قائلًا بان مفاد الآية، لزوم الحذر العملي من قول المنذر، مطلقًا، فاضلا كان أو غيره وافق قول المفضول، قول غيره أو لا. لكن الكلام في اثباتها، فان اكثرها غير ثابت أو ثبت خلافه. اما الاول: فيمكن منعه بمنع كون التفقه غاية للنفر بان يقال ان قوله وما كان المؤمنون لينفروا كافة اخبار في مقام الانشاء أي ليس لهم النفرة العمومي وابقاء رسول الله وحده فامر بنفرة طائفة للجهد وبقاء طائفة عند رسول الله صلى الله عليه وآله للتفقه في الدين فلا يكون التفقه غاية للنفر. ولكن الانصاف عدم صحة ما ذكر لان ظاهرها كون الآية بصدد الاخبار عن

[١٧٨]

امر طبيعي، وهو ان نظام الدنيا والمعاش وان كان يمنع عن نفرة الجميع، لا انه لماذا لا ينفر عدة منهم للتفقه، فظاهرها هو كون الغاية من النفر، هو التفقه، هذا مع قطع النظر عن الروايات، نعم يمكن الخدشة في الباقي، فان دعوى كون ما ينذر به، من جنس ما يتفقه فيه، ممنوعة، لان الانذار ببيان الاحكام الشرعية ضمنى، وهذا بخلاف الانذار بايراد المواعظ، وبيان درجات اهل الجنة ودركات اهل النار فان ذلك يزعزع القلوب، ويملاها من خشية الله، فإذا خافوا يرشدهم عقلمهم إلى تحصيل المؤمن من العقاب، وليس المؤمن عنده الا العلم بشرائطه واحكامه مقدمة للعمل بها والحاصل ان النفر له غايتان: التفقه في الدين، وانذار القوم وموعظتهم، فللفقيه وظيفتان، فهم احكامه وانذار قومه بما انذر الله به ولا دليل على كون ما انذر من جنس ما تفقه فيه ولعل الزام الفقيه على انذار قومه، لاجل كون الفقيه اعرف بحدود ما ينذر به، وشرائط الامر بالمعروف والنهي عن المنكر، اصف إليه ان لكلامه تأثيرا في القوم، لعلو كعبه، وعظم مقامه لديهم. كما ان تخصيص التفقه في الدين، بالفروع تخصيص بلا جهة، لان الدين يطلق علي اصوله وعروقه كما في قوله تعالى: ان الدين عند الله الاسلام ويظهر أيضا من الروايات عموميته كما سيوافيك وعليه فلا يمكن القول بوجود قبول قوله تعبدا لعدم حجية 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 جميعا، لا بعض القوم، كما هو مبنى الاستدلال (فج) يسقط الآية عن الدلالة، لانه ربما يحصل العلم بانذار المنذرين جميع القوم، ولا يدل على وجوب القبول من كل واحد تعبدا وان لم ينضم إليه الآخرون، كما ان حمل الحذر على قبول قول الغير والعمل بمقتضاه، خلاف الظاهر، فانه ظاهر في الحذر بمعنى الخوف القلبي الحاصل من انذار الناذرين. والعمدة انه لا اطلاق للآية الكريمة ضرورة انها بصدد بيان كيفية النفر وانه

[١٧٩]

إذا لا يمكن للناس النفر 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 حجية قول المفتى وكذا عن حجية قول المخير بل مفادها والعلم عند الله تعالى انه يجب على طائفة من كل فرقة: التفقه في الدين والرجوع إلى قومهم للانداز بالمواعظ والبيانات الموجبة لحصول الخوف في قلوبهم لعلهم يحذرون ويحصل في قلوبهم الخوف من الله تعالى (فج) يدور رحى الديانة ويقوم الناس بامرها لا محالة. هذا كله إذا قصرنا النظر إلى نفس الآية، وأما إذا لاحظنا الروايات الواردة في تفسيرها فالامر اوضح فقد استدل الامام في عدة منها بها على لزوم معرفة الامام، وان الامام إذا مات لم يكن للناس عذر في عدم معرفة الامام الذي بعده، اما من في البلد فلرفع حجته وأما غير الحاضر فعليه النفر إذا بلغه، وفي رواية اخرى يجب على الناس الفحص عن الامام إذا مات، بنفر طائفة منهم وان النافرين في عذر ما داموا في الطلب والمنتظرين في عذر حتى يرجع إليهم اصحابهم ومعلوم ان قول النافرين ليس بحجة في باب الامامة. ثم ورد في تفسيرها روايات اخر منها: ما تمسك الامام بهذه الآية في بيان منافع الحج وان فيه التفقه ونقل الروايات إلى 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 فلو لا 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 لحال اختلاف فاضله و

[١٨٠]

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 جدا ونحن نقلها عن تفسير البرهان للمحدث البحراني 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 للصادق عليه السلام فإذا كان هؤلاء القوم لا يعرفون الكتاب الا بما يسمعون من علمائهم - إلى ان قال - وهل عوام اليهود الا كعوامنا يقلدون علمائهم فان لم يجز لأولئك القبول من علمائهم لم يجز لهؤلاء القبول من علمائهم فقال عليه السلام فرق من جهة واستواء من جهة اما من حيث الاستواء فان الله قد ذم عوامنا بتقليدهم علمائهم كما ذم عوامنا، واما من حيث افتراقوا، فلا قال: بين يا بن رسول الله قال عليه السلام ان عوام اليهود كانوا قد عرفوا علمائهم بالكذب الصراح وباكل الحرام والشناع بتغيير الاحكام عن واجبها بالشناع والعنابات - إلى ان قال - فلذلك ذمهم لما قلدوا من قد عرفوا انه لا يجوز قبول خبره ولا تصديقه - إلى ان قال - وكذلك عوام امتنا إذا عرفوا من فقهاءهم الفسق الظاهر والعصية الشديدة والتكالب على حرام الدنيا و حرامها.... فمن قلد من عوامنا مثل هؤلاء الفقهاء هم مثل اليهود الذين ذمهم الله تعالى بالتقليد بفسقة فقهاءهم فاما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه، حافظا لدينه مخالفا على هواه مطيعا لامر مولاه فعلى العوام ان يقلدوه، الخ دل باطلاقه على جواز تقليد المفضول وافق قوله، قول الافضل اولا. وفيه: اولا مع كونه ضعيف السند انه لا اطلاق له وانه ليس بصدد البيان من هذه الجهة حتى يتمسك باطلاقه إذ الكلام قد سبق لبيان الفرق بين علمائنا وعلمائهم لا لبيان لزوم التقليد للعوام حتى يؤخذ باطلاقه في صورتي وجود الافضل وعدمه وموافقها وعدمهما.

وثانيا. ان ظاهر الحديث صحة التقليد في الاصول والعقائد إذا اخذوها
عمن

[١٨١]

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 علماءا ليس لهم اهلية و (عليه) فلو قلد عوام
المسلمين عالما صائنا لنفسه حافظا لدينه الخ فيما كان اليهود يقلدون
فيه من الاصول والعقائد، لما كان به بأس، وهو باطل بضرورة الدين
واخراجها عن مصب الحديث، اخراج المورد المستهجن، وتوهم ان اليهود
كانوا يقلدون في اصول عقائدهم علمائهم، لكن كان يحصل لهم العلم
من اقوالهم، لحسن الظن بهم، فليكن تقليد عوامنا على علمائهم في
الاصول كذلك، مدفوع بانه خلاف تنصيص الرواية حيث قال وان هم الا
يظنون ما تقول رؤسائهم من تكذيب محمد صلى الله عليه وآله في نبوته
الخ اضف إليه انه لو كان حصل لهم العلم من اقوال علمائهم لما كان لهم
ذم ولا محذور... " وبالجملة " ان مصب البحث فيها انما هو في التقليد
الظني، في الاصول والعقائد، بترخيص قسم وهو التقليد عمن له صيانة
وحفاظة، والمنع عن آخر، والالتزام بجوازه فيها غريب جدا. ومنها: صدر
المقبولة اعني: انظروا إلى رجل روى حديثنا.... فان اطلاقها يعم
الشبهات الحكمية، كما يعم رأى الفاضل والمفضول، اختلفا أو اتفقا، خرج
عنه مورد واحد، وهو اختلاف الحكمين، فقد نص الامام فيه بالاخذ بقول
الافقه، وبقي الباقي تحت اطلاقه، و (فيه) ان مصبها القضاء والحكومة،
فلا ارتباط لها بباب التقليد، ولا يجوز التمسك بصدرها على جواز تقليد
المفضول ولا بذيلها على لزوم تقليد الاعلم عند المخالفة، واما حديث
تنقيح المناط فسيأتي جوابه في البحث عن المشهورة. ومنها:
المشهورة المتقدمة: اجعلوا بينكم رجلا قد عرف حلالنا وحرامنا فاني قد
جعلته عليكم قاضيا.... بتقريب ان حجية قضائه في الشبهات الحكمية
يدل على حجية فتواه في غير القضاء بالملازمة العرفية أو بالغاء
الخصوصية، أو بتنقيح المناط، أو بان قوله (ع) في المقبولة: فإذا حكم
بحكمنا الخ، ظاهر في الغاء احتمال الخلاف عن فتوى الفقيه، إذ ليس
المراد علم المترافعين بان الرجل حكم بحكم الائمة، وانى لهم ذلك، بل
المراد جعل فتواه طريقا إلى حكمهم ورايهم (ع) وهذا

[١٨٢]

معنى حجية فتواه: في نفسه قبل قضائه فيؤخذ باطلاقه في
موارد تخالف الفاضل والمفضول. وفيه: ان المشهورة والمقبولة لا تدلان
على حجية الفتوى حتى يؤخذ باطلاق الحجية في موارد الاختلاف، اما
الغاء الخصوصية فانما يتحقق فيما إذا لم يكن الحكومة في نظر العرف
ذات خصوصية، غير موجودة في الفتوى لاجلها جعل الشارع حكم الحاكم
نافذا والخصوصية واضحة فان رفع الترافع والتشاجر، بين المترافعين لا
يحصل الا بفصل حاكم ثالث، نافذ حكمه، ولا يتحقق الفصل الا به غالبا، لا
بالامر بالاحتياط ولا بالتصالح، واما العمل بفتوى الفقيه في موارد الاحتياج
إليها، فربما يكون المطلوب درك الواقع على الوجه الائم، أو ببعض مراتبه
إذا تعذر الاحتياط ولا يكون العمل بقول الفقيه مطلوبا. فدعوى التلازم بين
الحجيتين أو الغاء الخصوصية ضعيفة جدا. ومثله دعوى تنقيح المناط
القطعي، نعم قوله: فإذا حكم بحكمنا، وان كان يشعر بالغاء احتمال
الخلاف في فتواه، لكنه يقتصر على محله (الحكومة والقضاء) فقط

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

[١٨٣]

فضلا عن ان يؤخذ باطلاقه مضافا إلى ضعف سنده. منها: ما رواه الكشي بسند ضعيف عن احمد بن حاتم بن ماهويه قال كتبت إليه يعني ابا الحسن الثالث: اسئله عن أخذ معالم ديني وكتب اخوه أيضا بذلك فكتب اليهما: فهمت ما ذكرتما فاصمدا في دينكما على كل من في حيننا وكل كثير القدم في امرنا فانهما كافوكما انشاء الله وفيه: ان الرواية تعطى ان الرجوع إلى العالم كان ارتكازيا له غير انه كان يتطلب الشخص الذي لا بد له من الرجوع إليه، كما هو الحال في اكثر الروايات الواردة. فان قلت: ما ذكر من الجواب لا يضر، فان الغرض نفى لزوم الرجوع إلى الفاضل، وهو حاصل لان الامام لم يذكر من شرائط من يرجع إليه، كونه افقه أو اعلم، واكتفى بما ذكر من الشروط قلت: بعد كون الجواب بعد الفراغ عن ارتكازيته والارتكاز هو الرجوع إلى الاعلم لا وقع لهذا الاشكال. وهيهنا: روايات كثيرة نقلها الكشي وغيره وفيها الصحيح وغيره فيظهر منها ان رجوع الناس إلى 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 ويجئ 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 العقرقوفي: قلت لابي عبدالله عليه السلام ربما احتجنا ان نسئل عن الشيء فممن نسئل قال عليك بالاسدى يعني ابا بصير. ٣ - رواية عبد العزيز بن المهدي والحسن بن علي بن يقطين جميعا عن الرضا عليه السلام قال قلت له: لا اكاد اصل اليك في كل ما احتاج إليه في معالم ديني افيونس بن عبدالرحمن ثقة أخذ عنه ما احتاج إليه معالم ديني فقال: نعم. ٤ - رواية معاذ بن مسلم قال: قال لي ابو عبد الله عليه السلام بلغني انك تقعد في الجامع فتفتي الناس قلت نعم الخ وغيرها مما مر بعضها.

[١٨٤]

يستفاد من تلك الروايات امور: الاول: تداول رجوع الناس إلى الفقهاء لاخذ معالم دينهم بالاستفتاء عنهم، وقد مر توضيح ذلك الثاني: جواز رجوع الفقيه إلى الافقه إذا لم يكن له طريق إلى الواقع، كما ارجع الامام الفقيه ابن ابي يعفور الي الافقه منه اعني محمد بن مسلم

الثقفي كما مر، وما اوضحنا حاله من انه يحرم على من له قوة الاستنباط الرجوع إلى الغير وان تمام الموضوع لعدم جواز الرجوع وجود نفس تلك القوة، لا ينافي مع ما ذكر في الرواية لان ما ذكرنا انما فيما إذا كان للجاهل القادر على الاستنباط طريق إلى الواقع كما في هذه الاعصار، حيث جئت الروايات مدونة ومجمعة في الاصول والجوامع، واما إذا لم يكن له طريق إلى الواقع لاجل تشتت الروايات وعدم تدونها في جامع أو جوامع، كعصر ابن ابي يعفور، فلا مناص إلى الرجوع الا إلى الافقه، مع احتمال ان رجوع ابن ابي يعفور الي الثقفي لاختلاف الحديث غير انه كان له النظر والاجتهاد فيما يسمعه. الثالث: انه يجوز الرجوع إلى الفقيه مع وجود الافقه، لكن يمكن ان يقال: ان الرجوع إلى الفقيه مع وجود الافقه، لعله كان لاجل عدم التمكن منه، كما يظهر من نفس الروايات على ان البحث انما هو فيما إذا علم تخالفهما في الرأي تفصيلا أو اجمالا، واستفادة جواز الرجوع إليه في هذه الحالة مشكل، لعله الاختلاف بين فقهاء الاصحاب في تلك الاعصار فان المراجع في تلك الروايات كانوا بطانة علوم الاثمة ومهبط اسرارهم، كما اوضحنا حالها فتلخص انه لم يقم دليل على جواز الرجوع إلى المفضل مع وجود الفاضل وعرفت ان مقتضى الاصل عدم الجواز. الاستدلال على لزوم الرجوع إلى الاعلم استدلال الفائلون به بوجه: منها: الاجماع المنقولة التي لا قيمة لها في مثل تلك المسألة العقلية التي تضاربت فيها الاقوال والاراء مع تراكم الأدلة ومنها الاخبار التي منها المقبولة، وقد عرفت ان القائل بجواز الرجوع إلى المفضل تمسك باطلاق صدرها والقائل بتعين الفاضل تمسك بما في الذيل من نفوذ حكم الافقه عند تعارضه مع حكم الفقيه. فننوذ حكمه متعينا يستلزم نفوذ فتواه كذلك في المسألة

[١٨٥]

فيتعدى إلى غيرها بالغاء الخصوصية أو القطع بالملاك لاسيما مع تناسب الافقية و الاصدقية في الحديث لذلك من المرجحات وفيه: ان ملك التقدم في المقبولة انما هو الصفات الاربعة بحكم واو العطف لا الافقية فقط و (عليه) فلا يكون تلك ملزمة بمجرد ما استظهره الشيخ الاعظم في رسالة التعادل والتراجيح من ان الراوي بعدما سمع المرجحات الاربعة عن الامام سئل عن صورة التساوي، ولم يسئل عن صورة وجود بعض منها دون بعض وهذا يكشف عن ان المرجح كل واحد منها مستقلا، لا مجتمعا غير ظاهر ولا كاشف عما ادعاه، اصف إليه ان التلازم انما هو بين نفوذ الحكم وحجية فتواه لا بين عدم نفوذه، وعدم حجية فتواه، لان سلب المركب أو 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 الحجة عن فتواه، بل لعدم كون فتواه فاصلا ورافعا للترافع، بل الفتوى مطلقا وان كان فتوى الاعلم، ليس بفاصل بل الفاصل هو الحكم. وجعل الافقية علة تامة لتقديم قضاء اعلم الحكمين، مما يحتاج إلى الدليل مع احتمال ان يكون للقضاء دخلا في تقديم قضاة فان مركز القضاء غالبا، هي النواميس والحقوق، ومن المحتمل ان الشارع لاحظ فيها جانب الاحتياط فحكم بنفوذ حكم الاعلم دون غيره، لا قربيته إلى الواقع. ولكنه اطلق القول في اخذ الفتوى في احكامه وشرائعه ارفاقا للناس وتوسعة عليهم ومعه كيف يمكن القول بكون الافقية علة تامة، واوضح من ذلك فسادا الغاء الخصوصية أو القطع بالملاك كما لا يخفى. واستدل الفائلون ايضا بوجه آخر دارج في كلامهم، وهو ادعاء اقربية قول الاعلم للواقع، قائلا ان نظر الفقيه طريق محض الي الواقع كنظر غيره، من غير فرق بين الاحكام الواقعية الاولى أو الثانوية والاعذار العقلية والشرعية، فإذا كان قوله اقرب،

لزم الاخذ به في مقام اسقاط التكاليف واقامة الاعذار، ولو جاز الاخذ
بغيره ايضا لزم موضوعيته " انتهى "

[١٨٦]

وفيه: منع الصغري لان فتوى غير الافضل ربما يكون اقرب من
فتوى الافضل لموافقته لفتوى من هو افضل منه ممن مات أو لفتوى
الاعلم من الاحياء إذا لم يجز تقليده لفقد شرط من شروطه، ربما يكون
فتوى غير الاعلم موافقا لفتوى الباقيين من الفقهاء ويكون الاعلم متفردا
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 إلى حجة قاطعة للعذر فما هو الحجة
عقلا أو شرعا هو الظن الخاص دون الفرق بما افتى به المجتهد وان لم
يحصل من فتوى المجتهد (وعليه) فدعوى الفرق بين الاقربية الداخلية
والخارجية في كمال القوة واما الظن الحاصل من موافقة فتوى الحي
المفضول للافضل من الاموات فحيث انه متقوم بفتوى من لا حجية لفتواه
فهو كالظن الحاصل من سائر الامارات الغير المعتمدة، واما الاقوائية
الحاصلة من مطابقة فتوى المفضول لغيره من الاحياء فهي غير مسلمة
إذ المطابقة لا محالة لوحدة المدرك وتقارب انظارهم و افكارهم فالكل في
قوة نظر واحد ولا يكشف توافق آرائهم عن قوة مداركهم من مدرك
الافضل والا لزم 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، إذ ليست
الحكايات المتعددة بمنزلة حكاية واحدة فلا محالة يوجب كل حكاية الظن
بصدور شخص هذا الكلام من الامام عليه السلام ولا يلزم منه الخلف
كما كان يلزم فيما نحن فيه (انتهى بنصه وقصه). وفيه: ان المقصود في
منع الصغري انما هو رد اقربية فتوى الافضل إلى الواقع عن غيره وهذا
يحصل بتوافق رأى المفضول للاعلم من الاحياء الغير الصالح للرجوع أو
توافقه لباقي الفقهاء وتفرد الافضل وما ذكره من ان هذا التوافق من
الظنون الحاصلة من الامارات الغير المعتمدة لا يصلح لرده وانما يصلح لرد
دعوي تقدم قول المفضول في مقام الاحتجاج وهو خارج عما نرآيه كاملا
يخفى وبذلك يسقط كل

[١٨٧]

ما افاده في صدر كلامه، فان المقصود رد اقر بيته فقط، واما انكار
اقربية قول المفضول إذا وافق جل الفقهاء وتفرد الافضل برأيه على نحو
الذي ذكره، فمفتور فيه، لان اتفاق آراء اهل الفن علي امر واحد يوجب
سلب الاطمئنان عما يخالفه، ولا يبقى له وثوق اصلا، ولا يجري اصالة
عدم الغفلة والسهو في اجتهاده، وما افاد من ان اتفاقهم لا يكشف عن
قوة مداركهم، لكون الكل بمنزلة نظر واحد، غريب جدا ومثله ما افاد من
انه لو كشف عن قوة مداركهم لزم الخلف لفرض اقوائية نظر الافضل عن
غيره في مرحلة الاستنباط، فان المسلم انما هو اقوائية نظر الافضل عن
المفضول فقط لا عن جل الفقهاء، أو الاعلم الذي لا يجوز تقليده لمانع من
الموانع. ثم انه يمكن منع الكبرى: اعني انه يجب الاخذ بالاقرب جزما عند
المعارضة بان ادعاء تعين الرجوع إلى الاقرب، يتوقف على ادراك العقل
لزوم الاخذ به وتعينه ادراكا جزميا قطعيا لا يحتمل خلافا، بحيث لو ورد
دليل على خلافاه من الشرع لاوله أو طرحه، وانى للعقل هذا الادراك، إذ

للشارع ترخيص الرجوع إلى المفضل إذا رأى مفسدة في تعيين الرجوع إلى الأفضل أو رأى مصلحة في توسعة الأمر على المكلفين كما هو الواقع في جواز العمل بقول الثقة وترك الاحتياط، من دون ان يستلزم ذلك الترخيص والرجوع الي المفضل موضوعيته كما ادعاه المستدل نعم لو وقف العقل على لزوم احراز الواقعيات وادراك عدم رضاء المولى بتركها، لحكم بلزوم العمل بالاحتياط وعدم جواز العمل بقول الفاضل والأفضل، من غير فرق بين لزوم العسر والجرح واختلال النظام وعدمه. والحاصل: انه لا يتسنى للعقل الحكم البات بتعين الرجوع إلى الاقرب مع احتمال ورود تعبد من الشارع بالتريخيص في الرجوع إلى الفاضل والمفضل، ومع هذا الاحتمال ولو كان ضعيفا، لا مساع لادعاء القطع بتعين الاخذ به وتوهم عدم وجود ذلك الاحتمال، لا يخلو عن مكاربة، ثم ان بعض الاعيان المحققين قد صحح الكبرى في تعليقه ونحن ننقل ملخص

[١٨٨]

كلامه فقال: ان اريد ان القرب إلى الواقع لا دخل له اصلا فهو خلاف الطريقية الملحوظة فيها الاقربية إلى الواقع، وان اريد ان القرب إلى الواقع بعض الملاك وان هناك خصوصية اخرى تعبدية فهو غير ضائر بالمقصود لان فتوى الأفضل 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 إذا كانت الخصوصية التعبدية مما يتقوم به الملاك أو كانت جزء المقتضى واما ان كانت شرطا لتأثير القرب إلى الواقع في جعل الامارة حجة فالامر اوضح إذ العبرة في التقوى والضعف بحال المقتضى دون الشرط، ومنه يظهر فساد القياس بمثل البصر والكتابة إذا اعتبرا في القاضي فانه لا يترجح الاقوى بصرا أو الاجود خطأ 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 مضافا إلى ان المراد بالاعلم ان كانت اقوى معرفة بحيث لا تزول بتشكيك المشكك لقوة مبنى عرفانه فالامر كما في البصر والكتابة فان المطلوب اصل وجودهما لا قوتهما فكذا المعرفة ولا اثر لقوة المعرفة، واما ان كان المراد بالاعلم من كان احسن استنباطا من غيره (فح) لا مجال للقياس فان الاعلم بهذا المعنى اكثر احاطة بالجهات الموجبة للاستنباط المغفولة عن غيره لقصور نظره، فمرجع التسوية بين الاعلم وغيره إلى التسوية بين العالم والجاهل لقصور نظر غيره عما وصل إليه الأفضل. وهذا وجه آخر لتعين الاعلم وان لم نقل باقربية فتواه الي الواقع ولم نقل بان الملاك كلا أو بعضا هو القرب إلى الواقع، فان فتوى الاعلم اوفق بمقتضيات الحجج الشرعية والعقلية لبلوغ نظره إلى ما لم يبلغ نظر غيره لفرض الاعلامية فيكون باضافة إلى غيره كالعالم بالاضافة الي الجاهل، فيتعين في مقام ابراء الذمة، وان التسوية بينهما كالتسوية بين العالم والجاهل انتهى كلامه. وفي كلامه مواقع للنظر نشير بوجه الاجمال إلى مهماتها. منها: ان الخصوصية التعبدية المحتملة، لا يلزم ان يكون جزء المقتضى و

[١٨٩]

لا شرطه حتى يرد ما ذكره: بل يحتمل ان يكون مانعا عن تعيين الرجوع إلى الأفضل اما لفساد في تعيينه أو لتوسيع الأمر على المكلفين، كما في العمل بقول الثقة وعدم لزوم العمل بالاحتياط، من دون استلزام

ذلك كون العمل به من باب الموضوعية لا الطريقية. منها: ان تفسير الاعلم بالاحسن استنباط وكونه اقوى نظرا عن غيره تعبير آخر عن اقربية رأيه ونظره الي الواقع فما افاده من ان هذا وجه آخر لتعين الاعلم 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 إلى المفضول عقلا بل امتناعه، ولا اظن احدا يلتزم به، وقد تقدم ان جواز الرجوع إليه ليس لاجل التسوية بينها، بل لمصالح اخر لتوسيع الامر على المكلفين أو لوجود الفساد في تعيينه على ما تقدم. ثم: ان ههنا وجوها اخر استدلوا بها على لزوم تقليد الاعلم، من كون المقام من قبيل دوران الامر بين التخيير والتعيين، أو بناء العقلاء على الرجوع إلى الاعلم عند الاختلاف وقد مرت الاشارة إليها فافهم. فتلخص: من هذا البحث انه لم يقدّم دليل على لزوم تقديم رأي الاعلم الا الاصل المشار إليه في صدر البحث، مع امكان منعه ايضا في الامثلة المتقدمة أي فيما إذا كان رأي غيره موافقا لرأي الاعلم من الاموات والاحياء إذا كانوا فاقدين لبعض شرائط اخذ الفتوى منهم، وفيما إذا كان رأي غير الاعلم موافقا لرأي عامة الفقهاء من الماضين والحاضرين، وكان الاعلم وحيدا في رأيه، فان المقام يصير من قبيل دوران الامر بين التخيير والتعيين، لا تعيين الاعلم، والاصل فيه التخيير، اللهم الا ان يقال ان تعيين غير الاعلم 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، والحكم فيه هو الاخذ بالقدر المتيقن وهو الاعلم. هذا إذا علم المخالفة تفصيلا واجمالا، واما إذا كانت محتملة فلا يبعد التخيير

[١٩٠]

وعليه السيرة، ويمكن استفادة ذلك مما تقدم من الروايات فلاحظ. حول المتساويين في الفقهة عند اختلافهما في الفتوى ومقتضى القاعدة تساقطهما والرجوع إلى الاحتياط أو الرجوع إلى القواعد الاخر لو اخل الاحتياط بالنظام ا ووجب العسر والحرج، غير ان المتسالم عند الاصحاب هو التخيير بينهما. نعم يظهر من شيخنا العلامة - اعلى الله مقامه - كون التخيير مقتضى الادلة، وان ادلة حجية رأي الفقهاء، تشمل حال التعارض وغيره بخلاف ادلة حجية قول الثقة فانها تختص بغير تلك الحال قال في توضيح ذلك: الفرق بين البابين: ان ما هو الموضوع للحجية في باب الروايات، انما هو طبيعة خبر الثقة على نحو الوجود الساري، إذ لا معنى لحجية خبره علي نحو صرف الوجود، لان الغرض قائم بحجية خبر الثقة على النحو العام الاستغراقي ولا يفيد صرف وجود الخبر في الفقه اصلا، و (عليه) فلا يعقل جعل الحجية التعيينية في المتعارضين كما لا يمكن جعل الحجية التعيينية في غير موارد التعارض، والتخييرية فيها، بدليل واحد، فلا مناص عن انكار الاطلاق، وهذا بخلاف الموضوع في حجية قول الفقهاء، فان ما هو الموضوع انما هو طبيعة قول الفقيه على نحو صرف الوجود، لان الغرض قائم بقول كل واحد من الفقهاء على هذا النحو، ولا معنى لجعل الحجية لقول عامة الفقهاء على نحو الطبيعة السارية بان يكون المكلف ملزما لتحصيل رأي الفقهاء في كل واقعة بل يكون الرجوع إلى فقيه واحد في عامة ما يحتاج إليه، فإذا كان المأمور به هو صرف الوجود، فلا اشكال في شمول اطلاق جعل الحجية لحال التعارض وغيره، فإذا اخذ برأي واحد من الفقهاء فقد اطاع وامثل. فظهر من ذلك: ان اطلاق قوله (ع) في التوقيع: واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة احاديثنا، وما في خبر احمد بن حاتم بن ما هوية الماضي: فاصمدا في دينكما الي كل مسن في حينا، وغيرهما من عمومات حجية رأي الفقهاء شامل حال التعارض وغيره، فإذا اخذ بآراء واحد من الفقهاء قد 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، وقد اوردنا كثيرا من هذه العمومات التي استدلت بها على حجية رأى الفقيه، عند البحث عن لزوم تقديم رأى الاعلم وعرفت انها بين مالا يصح سنداً أو دلالة و ما اشار إليه من التوقيع، قد عرفت اجماله، واما قوله (ع): فاصمدا في دينكما... فقد اوعزنا فيما مضى: ان الظاهر مفروغية لزوم الرجوع إلى احد من العلماء عند السائل، كما يشير إليه قوله. عمن أخذ معالم ديني، غير انه كان يتطلب من الامام تعيين ذلك المرجع، ما ارجح غير واحد من السائلين إلى افراد معينة، من ابي بصير ومحمد بن مسلم وزكريا بن آدم، فضرب الامام قاعدة كلية، حتى يأخذها مقياسا وقال: إلى كل مسن في حيننا، كثير القدم في امرنا، كناية (١) عمن له معرفة تامة بامور الامامة، وقدم صدق وراسخ في ابوابهم، حتى يوجب الطمأنينة والثوق بما ينقل ويفتى و (عليه) فترك الامام عليه السلام ما هو الشرط الاساسى اعني الفقهة لكونه مفروغ الوجود عند السائل والمسئول وتركه على ارتكازه، فليس هو بصدد اعمال التعبد والارجاع الي الفقهاء حتى يؤخذ باطلاقه بل بصدد بيان القیود الاخر. ولو سلم كونه بصدد ارجاعه إلى الفقهاء، لكنه ليس في مقام البيان، بل وزانه وزان قول الناصح المشفق لصديقه المريض يجب عليك الرجوع إلى الطبيب وشرب الدواء، الي غير ذلك من العبارات التي ليس القائل الا بصدد بيان الحكم على نحو الاهمال فتلخص انه ليس للدلة اطلاق لحال التعارض. الاستدلال على التخيير بالروايات العلاجية وربما يستدل له بالروايات العلاجية كموثقة سماعة عن ابي عبدالله عليه السلم

(١) الظاهر: انه كناية عن مزاولته وممارسته باخبارهم، حتى يكون بطانة لاسرارهم ويعرف الصحيح عن الزايف - المؤلف. (*)

قال سئلته عن رجل اختلف عليه رجلان من اهل دينه في امر كلاهما يرويه، احدهما يأمر باخذه والاخر 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، مصدقاً مفاده وهو مساوق للفتوى، ويشهد له قوله احدهما يأمر باخذه... فان الامر بالاخذ، ليس الا دعوة المخاطب الي اخذه معتقدا صحته وهو عبارة اخرى عن الفتوى، فالرواية صريحة في الفتوى أو ظاهرة فيها، و من ذلك يعلم انه يمكن التمسك بعامة الروايات الأمرة بالتخيير عند تعارض الروايات في المقام بالغاء الخصوصية، فان اختلاف الفقيهن، يرجع الي اختلاف الرواية واختلاف نظرهما في الجمع والترجيح هذا. ولكن ما ذكر من التقريبين لا يسمن ولا يغنى، بل الاول على خلاف المطلوب ادل، فان الاستدلال بالموثقة مبنى على حمل قوله عليه السلام فهو في سعة حتي 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 الارحاء انما هو تأخير الواقعة وعدم العمل بشئ منهما، فيصير قرينة على ان قوله: فهو في سعة الخ انه في سعة في ترك الحكم الواقعي،

ومعذور فيه، إذا كان مقتضى الأصول التي رجع إليها مخالفا للحكم الواقعي، فهو على خلاف المطلوب ادل. وأما ادعاء إلغاء الخصوصية، فهو اضعف، لمنع كون الاختلاف بين الفقيهين مستندا إلى اختلاف الحديثين، بل لاختلافهما علل شتى، مع تحقق الفرق الواضح بين اختلاف الاخبار، واختلاف الآراء اصف إلى ذلك انه لو صح العمل باخبار التخيير في المقام، لزم العمل باخبار المرجحات، فيرجح بما ذكر في الروايات من الوجوه المرجحة مع انه لم يقل به احد. على انك قد عرفت منافي باب التعادل والتراجيح ان ما ادعاه الشيخ الاعظم من تواتر اخبار التخيير أو استفاضته، غير صحيح بل لم نجد رواية حائزة شرابط الحجية

[١٩٣]

دالة على التخيير. فخلاصة هذا البحث: ان مقتضى الاصل في الآراء المتضاربة بين المتفاضلين والمتساويين، هو العمل بالاحتياط أو الاخذ باحوط الاقوال الا انه يظهر من الاصحاب تسالمهم علي عدم وجوبه، فيلزم الاخذ برأى اعلمهما في المتفاضلين لدوران الامر بين التعيين والتخيير، مضافا إلى تسالمهم عليه، وان لم يكن فيما بايدنا 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 نقلي كما تقدم. اشتراط الحيوة في المفتى المشهور اشتراط الحيوة في المفتى، وقد ادعى عليه الاجماع ونسب إلى بعضهم عدمه وربما يفصل بين الابتدائي والاستمراري، وقد اعتمد القائلون بالجواز بالاستصحاب وقروره بوجوه منها: كان الاخذ بفتوي المجتهد الفلاني في حال حيوته جائزا والاصل بقائه بعدها، منها: انه كان جازر التقليد في زمن حيوته، فيستصحب بعد موته، منها: ان لكل مقلد جواز الرجوع إليه في زمان حيوته، والاصل استمراره، إلى غير ذلك من الوجوه التي ترجع إلى وجه. ورد بوجهين الاول: ان جواز الرجوع لكل بالغ عاقل ان كان بنحو القضية الخارجية بمعنى ان كل مكلف كان موجودا في زمانه جاز له الرجوع إليه فلا يفيد بالنسبة إلى الموجودين بعد حيوته في الاعصار المتأخرة ويختص الدليل بمن ادرك حيوته مكلفا وان كان بنحو القضية الحقيقية أي كل من وجد في الخارج وكان مكلفا في كل زمان كان له تقليد المجتهد الفلاني فان اريد اجراء استصحاب التنجيزي فلا يمكن لعدم ادراك المتأخرين زمان حيوته فلا يقين بالنسبة إليهم، وان كان بنحو التعليق أي لو كانوا موجودين في حياته، كان لهم ذلك الحكم، فهو محل منع على ما تقرر في محله انتهى.

[١٩٤]

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 الكلي له مصاديق كثيرة تدريجية في عمود الزمان فهو بهذا الجعل الواحد على العنوان الكلي يكون حجة عقلانية على عامة المعنونات في طول الزمان من دون تعداد رادة ولا جعل حسب تعداد المكلفين توضيحه: ان حقيقة الارادة التشريعية، في طرف جعل الاحكام كالارادة التقنية بين العقلاء فكما ان الارادة التقنية الدارجة في اقطار العالم، عبارة عن جعل حكم واحد، على معنوت كلي، مثل عنوان: الناس والمالك، المستأجر فهو بهذا الجعل الواحد على معنونه، يصير حجة على مصاديق معنونة، مدى الدهور والايام، سواء كانوا موجودين حال الجعل، أو لا، من دون ان يتعلق جعل مستقل بكل واحد

من مصاديقه، ولا ارادة مستقلة، بحيث يكون هناك ارادات وجعلات حسب نفوس المكلفين، وهكذا جعل التشريعي، فان جعل من استطاع من الناس مركزا وموضوعا لطلب حج البيت ليس معناه تعلق جعل مستقل، لكل واحد من الافراد، بل معناه تعلق الطلب التشريعي الواحد على العنوان الواحد، لكنه يصير بوحدانيته حجة عند العقلاء، لكل من تلبس به فعلا أو في المستقبل، فان ما هو تمام الموضوع انما هو من استطاع، ابن وجد، وفي أي زمان تلبس، ولذا لو شككنا في طرو النسخ على هذا الحكم بعد قرن أو قرون، كان علينا استصحابه، مع ان ما ذكره القائل من الاشكال في جريان الاستصحاب، جار بعينه في المقام، بل في عامة الاستصحابات الحكمية، والسر في عدم وروده مطلقا، هو انه ليس المجعول على الموجودين حال التشريع مغايرا لما هو المجعول على الموجودين بعده، بل هنا جعل واحد، ومجعول واحد على عنوان كلي، فهذا الجعل المتعلق على العنوان الكلي الذي له مصاديق في طول الزمان، حجة واحدة على الكل في عموم الاوقات وعليه فيسقط ما ذكره من الشقين في كيفية اجراء الاستصحاب علي نحو القضية الحقيقية وبذلك يظهر معنى الانحلال في الاحكام حسب تعدد الافراد، ومعنى الشأنية والفعلية فيها على حدو

[١٩٥]

تكرر منا بيانه وبالجملة: جواز رجوع الناس أو كل من له التقليد، على المجتهد الفلاني، كتعلق وجوب الحج على عنوان من استطاع فكما يجوز استصحابه عند طرو الشك وهكذا ذاك بلا تفاوت. الثاني: وهو العمدة في المقام، عدم بقاء الموضوع، فان المشهور عند القوم شرطية بقاء الموضوع في جريانه، وان كان التحقيق عندنا اتحاد القضية المتيقنة مع القضية المشكوك فيها، وما هو المتيقن أو ما هو الموضوع للحكم، انما هو رأى المجتهد وفتواه، ولا رأى للميت ولا فتوى له، ولا يتصف الميت عند العرف بالعلم ولا بالظن ومعه لا بقاء للموضوع، ولا اتحاد للقضيتين، وان شئت قلت: ان مدار الفتوى انما هو الظن الاجتهادي، ولذا يقول المجتهد هذا ما ادى إليه ظني، وكل ما ادى إليه ظني يجوز لي الافتاء به، فإذا 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 إلى الواقع وصفة الطريقية ثابتة له كان صاحبه بعد ابراز رأيه حيا أو ميتا، فان مناط الحجية وملاك الطريقية عندهم، قائم بنفس الاخبار جزما، عن امر واقعي فلو افتى الفقيه بانه لا يصح الصلاة في وبر مالا يؤكل لحمه، فنفس هذا الفتوى بما هو هو من غير دخالة امر، كاشف عن الواقع، طريق إليه ومنجز له، ولا ينسلخ هذه الاوصاف عنه اصلا لا بموته ولا بنومه الا بنقضه وتبدل رأيه، والجزم على خلافه، هذا حال السيرات العقلانية في العمل بالامارات وقد عرفت ان الدليل الوحيد في باب التقليد انما هو السيرة العقلانية التي عرفت ملاك العمل به، واما الادلة الشرعية، فلو فرض وجودها فهي غير خارجة عن حدودها، فإذا كانت الحجية والطريقية والتنجز، قائمة بنفس الرأى فقط فلو مات صاحبه، وشك في دخالة الحيوة في جواز العمل به شرعا فلا مانع من استصحابه لبقاء الموضوع، واتحاد القضيتين، المتيقنة والمشكوكة، فان ما هو الموضوع أو ما هو المتيقن، انما هو رأى الفقيه وجزمه بالحكم واطهاره، طريق

[١٩٦]

إلى الواقع، بوجوده الحدوثي، وهو المنطوق لجواز العمل به في نظر العقلاء وقد أمضاه الشرع أيضا بهذا المنطوق، لكن نشك في دخالة الحيوة فيه شرعا على وجه التعبد فلا شك في جواز استصحابه لاتحاد المتيقن والمشكوك والشك انما هو في دخالة شرط خارج عما هو المنطوق في نظرهم. وان شئت قلت: ان رأى الفقيه وابعازه بصورة الجزم جعل كتابه، طريقا إلى الواقع لدى العقلاء وحايز العمل في زمان حيوته، ونشك في بقاء جواز العمل على طبقه بعد موته، والأصل بقاءه فان قلت: ان الطريقية والحجية والتنجز، اوصاف ايجابية واحكام فعلية فيحتاج إلى وجود الموضوع، فكيف يصلح ان يكون الرأى بوجوده الحدوثي، موضوعا لهذه الاحكام الفعلية، بعد مضي زمان طويل ولو قيل ان الرأى بوجوده الحدوثي اوجب ان يكون كتابه الموجود فعلا طريقا وحجة ومنجزا، فهو خروج عن طور البحث الدائر بينهم. قلت: قد قلنا ان الرأى والجزم بوجودهما الحدوثي جعلنا الكتاب أو الرأى بمعنى حاصل المصدر جائز العمل وحجة وطريقا إلى 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 إذا قلنا بان الفتوى هي عبارة عن نقل الحديث على وجه المعنى على ما يدعيه الاخباري لكنه خلاف الواقع (انتهى كلامه). وفيه: ان مناط الحجية في الفتوى والاخبار، امر واحد، فان الكاشف عند العقلاء في اخبار الثقة، انما هو اخباره جزما عما سمعه ورأه، فلو اخبر بلا جزم، لا يصير طريقا، 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 إلى الابد، ما لم ينقضه نفسه، أو حجة اخرى، فلو شك في بقاء اوصافه واحكامه

[١٩٧]

بعد موت الراوى لاحتمال دخالة حيوته تعبدا يستصحب بقائها بلا اشكال لاتحاد القضيتين أو لبقاء الموضوع عندهم، وما ذكرنا من الاشكال والجواب في الفتوى جار فيه حذو النعل بالنعل. ثم انه - قدس سره - قد منع جريان الاستصحاب وحكم بعدم بقاء موضوعه بقوله: ان الظن في الاحكام الظاهرية انما يكون موضوعا لما يترتب على المظنون فانه هو المقصود من حجية 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 بوسطة امانة ظنية معتبرة انما يستفاد الحكم فيه في مقام العمل والظاهر، بوسطة الظن كان يقال ان شرب الخمر مما يظن حرمة بوسطة امانة كذائية وكل ما يظن حرمة فيجب ترتيب آثار الحرمة الواقعية التي كان الظن طريقا إليه 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 وليست معنى الحجية في الامارات وقوعها حدا وسطا لاثبات الحكم الشرعي، بل المراد من الحجية فيها ليس الا تنجز الواقع على فرض صدقه وصحة عقوبة المكلف لو تخلف والحجية بهذا المعنى لا تختص 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 يقال في حل الاشكال، من ان الموضوع للحجية انما هو الرأى الموجود في موطنه، وزمن حياته، فهذا الظن المتحقق في ظرفه، وزمن حياته، حجة مطلقا حتى اليوم مات صاحبه وزال رأيه لكن نفى وجوده المقيد، لا يوجب ارتفاع وجوده المطلق. عن

صحيفة الواقع ضعيف: لان اثبات الحجية الفعلية وجواز العمل كذلك لامر معدوم فعلا غير صحيح، فالمحمول الفعلى الايجابي يحتاج إلى موضوع مثله، وبعبارة اخرى، ما هو الموضوع للحجية وجواز العمل انما هو الظن الموجود، بقيد

[١٩٨]

انه موجود، ومع ارتفاعه، لا معني لاستصحابه، نعم لو كانت القضية حينية مطلقة، بان كان الموضوع هو الظن، في حال الوجود امكن استصحابه خصوصا على ما حققناه من عدم شرطية بقاء الموضوع وانما الشرط اتحاد القضيتين، ولكنه لا يخلو عن منع وتأمّل بل الظاهر ان الموضوع هو الظن الموجود بين العقلاء ولو سلمنا فالاشكال المتقدم بحاله لان حمل الحجية الفعلية على امر معدوم، غير صحيح (١). حول الاشكال الاخر على الاستصحاب وهو اصعب حالا مما ذكر، وهو ان المستصحب يجب ان يكون اما حكما شرعيا، أو موضوعا لحكم شرعي، حتى يصح النهي عن النقص وما يمكن استصحابه في المقام احد امور: ١ - الحجية العقلانية، وارتكازهم على رجوع الجاهل إلى العالم في فنه ولزوم الاتباع عن ذوى الآراء وصحة الاحتجاج بها عندهم، وهذا لا حكم شرعي ولا موضوع ذو اثر شرعي. ٢ - الحجية الشرعية، وجواز العمل على طبق رأيه، ولكنه فرع ان يكون في المقام جعل شرعي، سواء كان المجعول هو الحجية أو جواز العمل، وقد عرفت انه ليس في المقام جعل من الشارع بل الموجود انما هو تنفيذ الامر العقلاني، ولم نجد بين الأدلة، دليلا يصح الاتكال عليه، يدل على جعل الشارع لزوم العمل برأى الفقيه

(١) ان الحجية وجواز العمل وتطبيق العمل عليه، من الامور الاعتبارية الدارجة بين العقلاء وليست من الحقائق الخارجية الاصلية التي يحتاج ثبوتها الفعلى إلى الموضوع الفعلى، وای محذور ان يكون الظن الموجود في محله، موضوعا لجواز الاحتجاج على نحو الاطلاق، وقد عرفت ان رفع الوجود المقيد لا يلزم سلب وجوده المطلق في الواقع على ما قرر في محله، ثم أي فرق بين ما ذكره القائل. وما اختار الاستاذ (دام ظله) من ان الرأى الجزمى بوجوده الحدوثى، طريق وكاشف عن الواقع مع ان ما ذكره (دام ظله) وارد على مختاره فتأمل - المؤلف.

[١٩٩]

أو جوازه فراجع. ٣ - استصحاب الاحكام الواقعية: ولكنه ايضا فرع الشك فيها لان الشك فيها اما ان يكون من اجل الشك في طرو النسخ إليها، أو من اجل فقدان شرطه كاحتمال شرطية حضور الامام في صلوة الجمعة، أو من عروض مانع وليس الشك في المقام مستندا لاحدى هذه الجهات. ٤ - استصحاب الاحكام الظاهرية: بناء 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 إلى خبير فنه، بلا تأسيس ولا جعل مماثل كما قيل في حجية الامارات، فتلخص انه ليس في المقام مجعول شرعي، ولا موضوع لحكم شرعي، بل الموجود هو حجية قول اهل الخبرة للجاهل، وليس هو موضوعا لحكم شرعي بل هو موضوع لحكم عقلي، وهو تنجز الواقع على المكلف، إذا كان الشارع راضيا بالسيرة أو غير رادع عنها وتوهم استصحاب بقاء امضاء الشارع له، وارتضائه لما هو المرتكز، مدفوع: بان الامضاء والارتضاء ليس

حكما شرعيا حتى يستصحب بنفسه، اللهم الا ان يقال: ان رضا الشارع بالعمل وامضائه، وان لم يكن حكما شرعيا، لكن مع التعبد ببقائه، يحكم العقل بجواز العمل فهو مثل الحكم في ذلك فتأمل (١). لا يقال: لازم ما ذكر سد باب الاستصحاب في الاحكام التى هي مؤديات الامارات، فان الفتوى كما هو اشارة إلى الحكم الواقعي، وهكذا الامارات القائمة على الاحكام، فلو شككنا في بقاء مؤدى الامارة، نحكم ببقائه بلا اشكال وليكن فتوى الفقيه مثله، لانا نقول: فرق واضح بين المقامين فان الشك في مفاد الامارات متعلق ببقاء نفس الوجوب الذى قامت الامارة عليه، وهو حكم شرعى قابل للتعبد

(١) وجهه ان لازم ما ذكر انهزام الضابطة المقررة في باب الاستصحاب من لزوم كون المستصحب حكما شرعيا او موضوعا لحكم شرعى بل هنا شق ثالث وهو كونه موضوعا لحكم عقلي كالمقام - المؤلف. (*)

[٢٠٠]

بالبقاء وانما طرء الشك عليه، لاحتمال طرو النسخ عليه أو فقدان شئ نحتمل شرطيته كالحضور في صلوة الجمعة، واما المقام فالشك لم يتعلق بنفس الوجوب الذى افتى به المفتى، بل هو على تقدير وجوده من اول الامر باق قطعا، وانما الشك تعلق بمقدار حجية رأيه وفتواه وان شئت قلت تعلق الشك بمقدار حجية الامارة وكاشفيتها شرعا عن الواقع وانها هل هو حجة مطلقا حيا كان أو ميتا، أو 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 اثبات كثير منها رجاء، لعدم قيام الدليل القطعي على جزئيتها وشرطيتها فلا مناص من القول باستتباع الامارات احكاما على طبق مؤدياتها. قلت: مضافا إلى منع لزومه في العبادات وقد اوضحنا سبيله غير مرة وقلنا ان المسألة عقلية لا مناص لدعوى الاجماع فيها، ان الجزم حاصل من غير احتياج إلى القول باستتباع الامارات احكاما مماثلا لمؤدياتها، وذلك لان احتمال الخلاف و الخطاء مغفول عنه للعقلاء عند العمل بالامارات الدارحة بينهم، وما ذكرنا من ان بنائهم على العمل بها بالغاء احتماله، ليس معناه انهم يحتملونه ثم يلبغونه عملا بل معناه غفلتهم عن هذا الاحتمال ولكن لو نبههم احد عليه لتنبهوا، لكنهم عند عدم التنبيه، يعملون معه بصرافة ارتكازهم معاملة العلم الجازم، ودونك معاملاتهم السوقية فهم يبيعون وبشترتون على وجه الجزم، مع ان اساسه على كون البايع مالكا، ولا طريق لهم غالبا على الملكية الا اليد التي هي امارتها، وليس ذلك لعدم انقحاح احتمال الخطاء في اذهانهم. هذا اولاً؛ وثانياً: ان استتباعها للحكم الظاهر في خصوص فتوى الفقيه ليس محصلا للجزم فان عمل العامي بفتوى الفقيه انما هو لاجل كونها طريقاً إلى الواقع وكاشفاً عنه، كعملهم على آراء اهل الخبرة في سائر الفنون، فإذا كان هذا مبني عملهم، فاستتباع فتواه للحكم الظاهري امر مغفول عنه للمقلدين، فكيف يكون مناطا لحصول

[٢٠١]

الجزم وبالجملة، مناط عمل العامي له كونه كاشفا عن الحكم الواقعي، وكون صاحبه عالما باحكام الله الواقعية، واما استتباعها لحكم ظاهري موافق لمؤدى الامارة، مما لا ينقذ في اذهانهم، ومعه يكون محصلا للجزم. جوانبا عن الشبهة ان الحاجة الي الاستصحاب في الحكم بجواز البقاء، انما هو فيما إذا كان فتوى الميت مخالفا للحى الذى يفتى بجواز البقاء إذ لو كانا متوافقى الفتوى، وكان عامة فتاواه موافقا لرأى المجتهد الحى، لكان له ارجاع العامي إلى الميت من دون حاجة إلى الاستصحاب لقيام الحجة عنده على صحة هذه الفتاوى وليست الغاية الا الوصول الي هذه الاحكام، من دون دخالة التقليد، والاخذ بالرأى وانما الحاجة إليها انما هي فيما إذا كانا متخالفى الفتوى، (فح) لو فرضنا ان المكلف ادرك مجتهدين متساويين في العلم، مختلفين في الفتوى، فقد تسالم الاصحاب على كونه مخيرا في الاخذ بواحد منهما لدليل شرعى دال على التخيير الشرعي واصل إليهم وان لم يصل البناء، أو لاجل السيرة المستمرة إلى زمن الأئمة (عليهم السلام) الكاشفة عن رضائهم وارتضائهم ولولا الدليل أو السيرة الكاشفة كان مقتضى القاعدة هو التساقط، والعمل بالاحتياط كما اوضحناه، مع انهم تسالموا على التخيير، فإذا مات واحد منهما، طرء الشك في بقاء التخيير الشرعي المتقدم أو ارتفاعه بفتوه والاصل بقاءه، ولازم ذلك جواز البقاء للمكلف الذى ادرك حيوة المجتهدين بالغا وعاقلا، بحيث توجه إليه الخطاب الشرعي بالتخيير، واما إذا لم يدرك حيوتهما فلا، لعدم الحالة السابقة، وهذا ما يعبر عنه في كلام الاصحاب بالتقليد الابتدائي للميت. ولا ينافى ذلك ما حررناه في دفع الاشكال الاول من ان الحكم الثابت للعنوان يختص بحال الموجودين وقت الخطاب، بل يعم كل من صدق عليه العنوان ولو بعد مضي قرن، - وجه عدم المنافاة - فان ذلك انما هو في ثبوت الحكم على العنوان، اعني المكلف أو الناس ولكنه لم يدل دليل على ثبوت التخيير الشرعي على عنوان المكلف على هذا

[٢٠٢]

النحو، بل المتيقن من فتوى الاصحاب هو ثبوت التخيير لهذا الشخص الذي ادرك الفقيهين المتساويين في العلم المختلفين في الفتاوى. نعم: لازم ذلك ان للمكلف الذى ادركهما بالغا، العمل بعامية فتاواه، سواء عمل بها سابقا أو لا، فتلخص ان مقتضى القاعدة بعد قيام الاجماع على بطلان تقليد الميت ابتداء هو التفصيل بين ما إذا لم يدرك المكلف حيوة المجتهد بالغا، فلا يجوز تقليده اصلا وما إذا ادركه بالغا، فيجوز له تقليده والاخذ بفتاواه من غير فرق بين الابتدائي والاستمراري، أي ما عمل به سابقا وما لم يعمل فلو قام الاجماع على عدم جواز الابتدائي مطلقا تصير النتيجة التفصيل بين الابتدائي والاستمراري هذا كله مقتضى الاستصحاب. بناء العقلاء في تقليد الميت لا شك انهم لا يفرقون بين رأى الميت والحى بعد كون المرتكز لديهم ان الآراء كلها طرق وامارات إلى الواقع كسائر الامارات ولكن الكلام في انه هل يكفي مجرد عدم الفرق بينهما بحسب الارتكاز، أو لايد من اثبات امر آخر، وهو بنائهم على العمل بقول الميت وتعارفه لديهم، حتي يكون بمراى ومسمع من الشارع ويستكشف من عدم ردعه رضاه ومن سكوته ارتضائه، الظاهر هو الثاني، فانه لو لم يجر السيرة بينهم على العمل بقول الميت، وان فرض ارتكازهم على جوازه، لا يكون للردع موضوع، فان ما هو الواجب على الشارع ردعه 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 العقلانية يتوقف على ثبوت احد امرين اما امضاء الشارع اياه بدليل لفظي واما عدم ردعه. 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 ما دام حيا،

[٢٠٢]

فانهم إذا اخذوا الرأى من الحى يعملون به حتى بعد موته
ويجدون انفسهم غير محتاجين إلى ان يرجعوا إلى فقيه آخر وهذه هي
السيرة المستمرة بين العقلاء إلى يومنا هذا، ويمكن استفادة ذلك من
الآخبار الماضية التى ارجع الامام، شيعتهم أو السائل إلى فقهاءهم أو
إلى واحد معين منهم، فقد قال على بن المسيب للرضا، شقتي بعيدة
ولست اصل اليك في كل وقت فممن أخذ معالم ديني قال من زكريا بن
أدم المأمون على الدين والدنيا، اتظن ان على بن المسيب فهم منه انه
يجب عليه الرجوع عليه والاخذ بأرائه، غير انه إذا مات وقضى نحبه تسقط
تلك الآراء عن الحجية ويجب عليه الرجوع مرة ثانية إلى الامام حتى يعين
فردا آخر * لا اظن انه فهم ذلك، بل القطع على خلافه فلو كان الحيوة
شرطا في جواز العمل بالرأى لكان له (ع) التنبيه عليه، لشهادة ارتكاز
كل عاقل على عدم الفرق بين حيوته ومماته في جواز العمل بكل ما
تعلم من العالم سيما مع كون شقته بعيدة وانقطع عن الامام بعد ذهابه
إلى شقته في تلك الازمنة، وقس عليه سائر الروايات الواردة في ارجاع
السائلين إلى اشخاص خاصة كالأسدي، ومحمد بن مسلم وغيرهما.
نعم هذه النصوص منصرفة عن التقليد الابتدائي لانصراف الدواعى عن
الاخذ عن المجتهد الميت الذى لم يدركه ولم يأخذ بأرائه في حال حيوته،
مع وجود الحى الذى يسهل عنه الاخذ. اصف إليه: ان التقليد الابتدائي
كان غير ممكن في تلك الازمنة التى لم يكن ذكر الفتاوى وتدوينها في
كتاب مرسومها، وكان الرائج، تدوين الاحاديث والروايات صحيحها وضعيفها،
وما كان يعتمد عليه مؤلفه، أولا يعتمد في الاصول والكتب، فمن اين كان
يمكن للعامي ان يرجع إلى الميت ويأخذ رأيه، ولم يكن تدوين الحديث
دليلا على الافتاء به حتى يستكشف من تدوينه، الافتاء بمضمونه لما
عرفت من تدوينهم الصحيح والضعيف، نعم قد كان الافتاء عند السؤال
شفاها بنفس نقل الرواية، وهو غير ما نحن فيه، وقد كان السيرة على
هذا المنوال إلى زمن الصدوقين، إلى ان تطور الامر، و

[٢٠٤]

صارت تدوين الفتاوى بنقل متون الروايات بحذف اسنادها دارجا
من غير تجاوز عن حدود ما وردت فيه الروايات إلى ان جاء دور التكامل
والاستدلال، والتفرع والاستنتاج، فتوسع نطاق الفقه والاجتهاد منذ زمن
الشيخ إلى عصرنا الحاضر. كل ذلك يرشدنا إلى عدم جرى التعارف على
الاخذ من الميت ابتداء وان كان البقاء على الرأى الذى اخذه عن الحى
بعد موته دارجا لقضاء ارتكازهم على عدم الفرق بين الحى والميت في
الباب ولم يرد عنهم ما يوجب ردعه والنهى عنه لو لم نقل انه ورد عنهم
ما يكشف عن صحتها من الاطلاقات التى عرفت حالها. فصارت النتيجة
في هذا الفصل، انه لو كان الاساس لجواز البقاء على رأى الفقيه بعد
موته، هو بناء العقلاء فلا بد من التفصيل بينما إذا اخذ عنه الرأى في
حيوته، وبين ما لم يأخذه، واما الاخذ عنه ابتداء بعد فوته، بالرجوع إلى
رسائله العملية أو الاعتماد على نقل الثقات ففى غاية الاشكال لعدم
الدليل عليه من السيرة، بعد كون الاصل الاولى هو عدم الحجية وعدم
النفوذ. واما الاستدلال بالكتاب والسنة، فقد عرفت عدم دلالتها على
تأسيس حكم في المقام، بل كلها ارشاد إلى الارتكاز فلا بد من ملاحظة

المرشد إليه، كما اوضحنا حاله عند البحث عن حجة رأى المفضل فراجع. هل التخيير بدئى أو استمراري على القول بتخيير العامي في تقليد احد المجتهدين المتساويين، فهل تخييره هذا بدئى أو استمراري، فلو قلد احدهما فهل يجوز له العدول منه إلى الآخر أو لا يجوز، يظهر من تقرير بحث شيخنا العلامة اعلى الله مقامه ان ههنا صورا ثلاثة: الاولى: إذا عمل بفتوي من رجع إليه، في واقعة شخصية ثم اراد العدول في نفس تلك الواقعة إلى الآخر، كما لو صلى صلوة الظهر بلا سورة، فاراد تكرير نفس هذه الصلوة معها جريا على رأى الآخر، فحكم بعدم الجواز في هذه الصورة مطلقا قائلا بانه لا مجال للعدول بعد العمل بالواجب المخير لعدم امكان تكرر صرف الوجود

[٢٠٥]

وامتناع تحصيل الحاصل، وليس كل زمان قيذا للاخذ بالفتوى حتى يقال: ليس باعتبار الزمان المتأخر تحصيليا للحاصل، بل الاخذ بالمضمون امر واحد ممتد يكون الزمان طرفا له بحسب الأدلة، نعم يمكن افادة التخيير في الازمنة المتأخرة بدليل آخر يفيد التخيير في الاستدامة علي العمل الموجود، ورفع اليد عنه والاخذ بالآخر، لكنه ليس ما بايدنا ما يدل على التخيير في الازمنة المتأخرة وعليه فلا يمكن الحكم بالتخيير وافادته بادلة التخيير، في احداث الاخذ بهذا أو ذاك، ممتنع للزوم الجمع بين لحاظين متنافيين، نظير الجمع بين الاستصحاب والقاعدة بدليل واحد ولا يجرى الاستصحاب لان التخيير بين الاحداثين غير ممكن الجرى وبالنحو الثاني لا حالة سابقة والاستصحاب التعليقي لفتوي الآخر غير جار لان الحجية المبهمة السابقة قد صارت معينة في المأخوذ وزالت قطعا كالملكية المشاعة إذا صارت مفروزة. الصورة الثانية: العدول في الوقائع المستقبلية التي لم تعمل، الصورة الثالثة: العدول قبل العمل وبعد الالتزام والاخذ، فلو قلنا بان التقليد عبارة عن نفس الالتزام والاخذ فلا يجوز العدول لعين ما مر من البيان السابق فيكون المأمور به على هذا في مثل قوله: فارجعوا إلى رواية احاديثنا وغيره هو العمل الجوانحي اعني الالتزام والبناء القلبيين ولو قلنا بانه العمل فلا اشكال في بقاء الامر التخييري في كلتا صورتين ومع فقد الاطلاق فلا مانع من الاستصحاب " انتهى كلامه على ما في تقرير بحثه ". قلت: الذى يصلح ان يكون محلا للنزاع في اول الصور هو جواز تكرار العمل مطابقا لفتوى الآخر، واما البحث عن التخيير أو جواز العدول، فواضح الاشكال إذ لا معنى للتخيير بين العمل الموجود فعلا وغيره، وان شئت قلت: التخيير بين الاتيان بما اتى والعمل بقول الآخر، فان التخيير انما يتصور بين الامرين اللذين لم يوجدوا اصلا، واما إذا وجد احد الطرفين، فيرتفع موضوعه وما اتى به من العمل فهو موجود في طرفه، 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 إلى ما عرفت وتمحضه في جواز تكرير العمل بالعمل بقول الآخر بعد العمل بقول الاول.

[٢٠٦]

ونقول: فربما يقال بعدم الجواز في الصورة الاولى كما عن شيخنا العلامة قائلا بان الاتيان باحد شقى الواجب التخييري موجب لسقوطه، فلا يجوز الاتيان به بعده بداعوية الامر الاول باحتمال داعويته أو بداعوية المحتمل، إذ هي فرع عدم العلم بالسقوط ومنه يظهر عدم جواز الاستصحاب، لا استصحاب الوجوب التخييري لسقوطه قطعا، ولا جواز

العمل على طبق فتوي الآخر لعدم احتمال وجود امر آخر غير ما عرفت من الامر التخييري الذي علم سقوطه. وفيه: ان التخيير في المسألة الفرعية غيره في المسألة الاصلية، فان الاتيان باحد شقّي الواجب يوجب سقوط الحكم التخييري في الفرعية من التخيير، دون الاصولي منه، وذلك ان التخيير في المسألة الاصلية لا نفسية له وانما هو لاجل احراز الواقع حسب الامكان بعد عدم لزوم الاحتياط، فلو اتى باحد الفردين كالعمل باحد الفتوائين أو الامارتين يبقى معه المجال للاتيان بالفرد الآخر، تحصيلًا للقطع واليقين وان كان المكلف غير ملزم علي تحصيله، نعم لو قلنا بحرمة الاحتياط أو بالاجزاء في موارد الطرق وان لم تكن موافقة للواقع كان لما ذكره وجه ومنه يظهر صحة استصحاب جواز الاتيان بما لم يأت على نحو الاستصحاب التجيزي، نعم التعليقي منه غير صحيح لكون التعليق غير شرعي. واما صورتان الباقيتان: فالظاهر كون التخيير استمراريًا وان لم نقل به في الاولى وقياسهما على الاولى قياس مع الفارق توضيحه ان التقليد وان كان يتحقق بالاخذ والالتزام وعقد القلب، الا انه يمكن اعدامه بالرجوع عما التزم ومع 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 إلى الاول، والاحداث بالنسبة إلى الثاني، لكنك قد عرفت ان الرجوع مبطل ومعدم للاول ومعه، يكون المقام كالتخيير بلا سبق تقليد اصلا، اصف إلى ذلك ان الكلام انما هو في امكان التخيير بعد الفراغ عن الاطلاق لا في وجود اطلاق الدليل واهماله، وعليه فلا يصح الاستدلال على منع التخيير بانه يستلزم الجمع بين اللحاظين إذ هو

[٢٠٧]

انما يناسب البحث الاثباتي دون الثبوتي. وبه يظهر الاشكال فيما افاده، من ان الالتزام وعقد القلب امر وحداني ممتد إذا حصل في زمان لا يعقل حدوثه ثانيا (وجه الاشكال) ان الالتزام الثاني التزام حادث وقد بطل الالتزام الاول بالرجوع ومعه كيف يكون الثاني بقاء للاول، هذا كله حسب الثبوت. واما الاثبات، فقد عرفت عدم دليل لفظي يصح الاعتماد عليه في اصل التقليد فضلا عن وجود اطلاق يشمل حالة تعارض الفتوائين، وقد التجأنا إلى التخيير في الفتوائين لاجل الاجماع والشهرة لمنقولين، والمتيقن منهما انما هو التخيير الابتدائي أي فيما إذا لم يسبق منه التزام اصلا، وشمولهما لغير هذه الصورة مورد شك وريب والتمسك باستصحاب التخيير ضعيف جدا لكون التخييري البدئي مبانئا للتخيير الاستمراري موضوعا ومحمولا هذا كله إذا كان المستصحب شخصي الحكم، واما استصحاب الجامع بين التخييرين أو جامع الجوازين فقد اوضحنا حاله فيما سبق بان الجامع امر انتزاعي ليس بحكم شرعي، على ان ترتيب اثر الجامع على المصادق لا يخرج عن الاصول المثبتة فراجع. فيما إذا اختلف الحى والميت في مسألة البقاء ذيل شيخنا الاعظم - رحمه الله - مسألة البقاء بما يلى: فقال: إذا قلد شخصا ثم مات فان قلد مجتهدا آخر، يوافق قوله قول الاول بقاء وعدولا فلا اشكال، وكذا إذا 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 إذا كان مقتضى الاول الرجوع ومقتضى الثاني البقاء فانه يرجع إلى التناقض في مقتضاهما فان البقاء في هذه الواقعة يوجب الرجوع ولو عن هذه الواقعة، والذي يسهل الخطب عدم الاخذ بعموم الفتوى الثانية بالنسبة إلى مسألة البقاء والعدول للزوم تخصيص الاكثر لولاه ولادائه إلى وجوب

العدول مع ان المفتى لا يقول به " انتهى ". وتوضيح الصورة الثالثة: انه إذا قلد مجتهدا كان يقول بوجوب الرجوع إلى الحي ثم مات فاما ان يكون المكلف بعد موته غافلا عن الواقعة ولو ازمها أولا فعلي الاول فالميزان في صحة اعماله وعدمها ما اوضحناه سابقا وعلى الثاني فان رجع إلى الغير، فان كان رجوعه إلى الغير الحى بالاستناد إلى قول الميت الذى كان يقول بوجوب الرجوع إلى الحى، بتوهم جواز تقليده في مسألة الرجوع، كان الكلام في صحة اعمالها وعدمها ما قدمناه وان تذكر بعدم جواز تقليده في مسألة الرجوع الي الحى، لانه ايضا تقليد الميت أو تحير فيه ولكنه رجع إلى الحى الذى كان يقول بوجوب البقاء فلا شك في انه يجب عليه البقاء على رأى الاول في سائر المسائل الفرعية واما هذه المسألة الاصولية التى كان يقول الميت بوجوب الرجوع إلى الحى ويقول الحى بوجوب البقاء فلا يجوز له البقاء على رأى الميت لانه قلد في هذه المسألة المجتهد الحى ومعه كيف يجوز له البقاء في هذه المسألة، إذ التقليد فرع التحير وهو بالرجوع فيها الي الحى ارتفع عنه التحير بل لا يجوز للمفتي الافتاء له بالبقاء في خصوص المسألة، لكون الميت مخطئا عنده فيها، فليس بشاك حتى يستصحب من عند نفسه واما اجراء الاستصحاب من ناحية مقلده فهو ايضا غير شاك بعد رجوعه في هذه المسألة إلى الحى وهو امانة أو 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 أو فرعية، فانما هي امور مشتركة بين العالم والجاهل فإذا عرضه الشك الصالح للاستصحاب فانما يستصحب الحكم المشترك بين العباد و (ح) فلو فرضنا ان الحى يخطئ الميت في مسألة عدم جواز البقاء، ويرى جواز البقاء، أو وجوبه، ويختل اركان الاستصحاب وهو الشك في الحكم المشترك بين العباد، إذ مع قيام الدليل على خلاف قول الميت يرتفع الشك من رأس.

تكميل وبالتدبر فيما حررناه يظهر حال مسألة اخرى وهى انه لو قلد مجتهدا في الفروع ثم مات وقلد مجتهدا آخر يرى لزوم الرجوع إلى المجتهد الحى وبطلان البقاء ثم مات وقلد ثالثا يقول بلزوم البقاء وحرمة العدول إلى الحى فيما تحقق التقليد فهل عليه العمل على طبق آراء المجتهد الاول، أو يجب عليه تطبيق عمله على آراء المجتهد الثاني. التحقيق هو الاول لقيام الامارة الفعلية اعني فتوى المجتهد الثالث على بطلان عدوله عن الاول إلى الثاني وان حكم الله في حقه في الماضي والمستقبل هو لزوم البقاء، على رأى من قلده في بدء الامر، وحرمة العدول عنه. وتوهم جواز البقاء على آراء المجتهد الثاني، بتجويز الثالث، البقاء فيما تحقق التقليد مدفوع بان الثالث الحى يخطئ الثاني في رأيه بلزوم الرجوع إلى الحى تخطئة هذه بمنزلة الامارة الفعلية بالنسبة إلى العامي فيجب عليه ان يتبع ما يقوله الحى في هذه المسألة الاصولية، وما قوله الا بطلان العدول عن الاول إلى الثاني في الزمان الماضي. كلام لشيخنا العلامة ثم ان شيخنا العلامة بعدما نقل في المقام ما قدمناه عن الشيخ الاعظم في صدر البحث افاد في المقام ما هذا تلخيصه مأخوذا من تقرير بحثه من ان لازم البقاء في هذه المسألة على رأى المفتى الثاني، هو عدم البقاء في باقى المسائل، نظير حجية قول

السيد في الخبر الواحد، من حيث ان لازم شمول الادلة لقوله، خروج اليافي، وبعدهما فرق بين المقامين من انه لا يلزم في المقام التخصيص المستهجن واللغز والمعمى لعدم عموم صادر من المعصوم فيه، بخلاف باب حجية الخبر الواحد افاد ما هذا ملخصه. المحقق في المقام فتوا أن لا يمكن الاخذ بكليهما لان المجتهد بعدما نزل

[٢١٠]

نفسه منزلة المقلد في كونه شاكا رأى هنا طائفتين من الاحكام ثابتتين للمقلد احديهما فتوى الميت في الفروع وثانيتهما الفتوى في الاصول الناظر إلى الفتاوى في الفروع والمسقط لها عن الحجية فيرى ان اركان الاستصحاب فيهما تامة، وعندئذ لا محيص عن الاخذ بالفتوى الاصولية فانه لو اريد في الفرعية استصحاب الاحكام الواقعية فالشك في اللاحق موجود دون اليقين السابق اما الوجداني فواضح واما التعبدى فلارتفاعه بموت المفتى فصار كالشك الساري، وان اريد استصحاب الحكم الظاهري، الجائي من قبل دليل اتباع الميت، فان اريد استصحابه مقيدا بفتوى الميت، فالاستصحاب في الاصولية حاكم عليه، لان الشك في الفرعية مسبب عن الشك فيها وان اريد استصحاب ذات الحكم الظاهري وجعل كونه مقول قول الميت جهة تعليلية، فاحتمال ثبوته اما بسبب سابق فقد سد بابه الاستصحاب الحاكم او بسبب لاحق وهو مقطوع بعدم إذ 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 يجرى استصحاب الكلى بناء على جريانه في القسم الثالث، وان اريد استصحاب حجية الفتاوى الفرعية فاستصحاب الحجية في الاصولية حاكم عليه لان شكه مسبب عنه، لان عدم حجية تلك الفتاوى اثر لحجية هذه، وليس الاصل مثبتا لان هذا من الآثار الثابتة لذات الحجة الاعم من الظاهرية والواقعية. ثم انه - اعلى الله مقامه - رجع اخيرا 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 إلى الحى وهو يفتى بوجوب البقاء فالأخذ بالاستصحاب في الاصولية التى مفادها عدم الاخذ بفتاواه في الفرعيات، لازمه الاخذ في الفرعيات بها، وهذا باطل وان كان اللزوم لاجل الرجوع إلى الحى لا لكون مفاد الاستصحاب ذلك إذ لا فرق في الفساد بين الاحتمالين هذا مضافا الي ان المسئول عنه في الفرعيات المسألة الاصولية

[٢١١]

اعني الذى هو المرجع فيها، فلا ينافي مخالفة الحى للميت في نفس الفروع مع افتائه بالبقاء في المسألة الاصولية، واما الفتوى الاصولية فنفسها مسئول عنها ويكون الحى هو المرجع فيها وفى هذه المسألة لا معنى للاستصحاب بعد ان يرى الحى خطأ الميت فلا حالة سابقة حتى تستصحب " انتهى " وفيما افاده - رحمه الله - مواقع للنظر نشير إلى مهماتها: منها: ان عدم جريان الاستصحاب في الاحكام الواقعية ليس لاجل عدم اليقين السابق بكلا شقيه (الوجداني والتعبدى) بل هو غير جار وان فرض وجود اليقين السابق لتقوم الاستصحاب، بامرین، باليقين السابق، والشك في الشئ شكاً في البقاء، وليس الشك في المقام شكاً في بقاءه، لان الشك في بقاء الاحكام الكلية

الواقعية انما يتصور إذا كان الشك مسببا عن احتمال النسخ واحتمال فقدان الشرط أو احتمال وجدان المانع، وليس المقام من هذا القبيل كما هو واضح وانما الشك فيه ممحض في حجية الفتوى وجواز العمل بها نعم لو قلنا بالسببية والتصويب كان الشك في البقاء لتطرق احد الاحتمالات المتقدمة لكنه باطل عندنا. منها: ان ما ذكره من منع استصحاب الاحكام الفرعية لاجل حكومة الاستصحاب في الاصولية عليها، ممنوع، لان الشك في بقاء الاحكام الفرعية ليس مسببا عن الشك في الاصولية، بل كلاهما مسببان عن امر ثالث وهو الشك في اعتبار الحيوة في المفتى وعدمه، فالمجتهد إذا قام مقام المقلد كما هو المفروض يكون شكه في جواز العمل على فتاوى الميت في الاصول والفروع ناشيا من الشك في اعتبار الحيوة في المفتى وجواز العمل في كل منهما مضاد للاخر إذ مقتضى جواز كل عدم جواز الآخر. لا يقال: ان مقتضى ارجاع الحى المقلد إلى الميت كون شكه في الاصولية سببا وفي الفروعية مسببا لانا نقول: هذا خلاف المفروض، إذ المفروض انه بعد لم يقلد فيها عن الحى والا فلا يبقى له فيها شك. اصف إلى ذلك ان مجرد كون الشك في احدى الفتوتين مسببا عن الاخرى،

[٢١٢]

لا يوجب حكومة الاصل الجارى في ناحية السبب على الجارى في المسبب وقد اوضحنا حاله في خاتمة الاستصحاب، ومجمل ما قلناه هناك: انه لا تعارض بين السببي والمسببي لاختلاف موضوعهما وانهما فردان عرضيان لقوله (ع) لا تنقض اليقين بالشك ومعه لا وجه لحكومة ادهما على الآخر، نعم الاصل الجارى في ناحية المسبب ينقح موضوعه الدليل الاجتهادي فالحاكم انما هو الدليل الاجتهادي الذى نقح موضوعه الاصل السببي، دون الاصل السببي، مثلا إذا غسل الثوب النجس بماء مشكوك الكربة وضم ما هو امر وجداني بما هو مفاد الاستصحاب يصير المحصل: هذا الثوب النجس قد غسل بماء محكوم بالكربة شرعا ويصير هذا المحصل صغرى لكبرى شرعية وهو ان كل متنجس قد غسل بماء الكر فهو طاهر، وهذه الكبرى الشرعية حاکمة على الاصل الجارى في ناحية المسبب اعني اصالة بقاء النجاسة في الثوب. والحاصل: ان مفاد الاصل المسببي هو ان هذا الثوب المشكوك طهارته و نجاسته، محكوم بالنجاسة ولسان الدليل الاجتهادي حاكم على هذا الاصل حسب ما قرر في محله، وتوهم كفاية الاصل السببي في المقام من دون احتياج إلى الدليل الاجتهادي، بتقريب ان معنى التعبد ببقاء الكربة شرعا هو ترتيب آثارها الشرعية التى منها طهارة الثوب مدفوع: بان مقتضى الاستصحاب انما هو عدم جواز نقض اليقين بالشك، اعني الحكم ببقاء الكربة فقط واما ترتيب الاثار فانما هو بالدليل الاجتهادي دون نفس الاستصحاب، واما ما يدور في اللسان، من ان مفاد الاستصحاب في الاحكام انما هو ابقائها واما في الموضوعات فانما هو ترتيب آثارها، مما لا سند له، بل مقتضى الاستصحاب في كلا الموردين امر واحد وهو الحكم ببقاء ما تعلق به اليقين، موضوعا كان أو حكما، واما ترتيب الاثر بعد احراز بقاء الموضوع بالاصل فانما هو على عاتق الدليل الاجتهادي، والشاهد عليه انما هو اتحاد دليل الاستصحاب في الموردين فكما ان معنى الاستصحاب في الاحكام انما هو بقاء ذواتها، فكذلك في الموضوعات نعم لو لم يكن الموضوع المستصحب مصداقا للكبرى الشرعية الاجتهادية، لما صح استصحابه، ولا التعبد ببقائه.

[٢١٢]

اضف إلى ذلك أنا لو سلمنا ان معنى استصحاب الكرية انما هو طهارة الثوب، من دون احتياج إلى الدليل الاجتهادي، لكنه لا يستلزم تقدم الاصل السببي على المسبب، فكما ان معنى بقاء الكرية والبناء 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 كيرته ونجاسته، غير صحيح جدا، فان التفكيك بين اللازم والملزوم في الاحكام الظاهرية جازر واقع فراجع هذا خلاصة ما حررناه هناك عليك بالمراجعة إلى محله تفصيلا. وبذلك يتضح لك صحة ما قلناه من عدم حكومة الاصل الجارى في المسألة الاصولية على الجارى في ناحية الفروع لعدم دخول المجرى في الاصولية تحت دليل اجتهادى حاكم على الاصل المسببى، ومجرد كون مفاده في الاصولية عدم جواز العمل بفتاوى الميت عند الشك لا يوجب تقدمه على ما مفاده جواز العمل بفتاواه لديه إذ كلاهما مسبيان عن امر ثالث تقدم بيانه. وبذلك يظهر النظر ايضا في احدى شقوق كلامه اعني قوله: من حكومة استصحاب الحجية في المسألة الاصولية علي استصحابها في الفروع، لكون الشك سببيا، (وجه النظر) مضافا إلى ما اوضحناه في محله من عدم جريان استصحاب الحجية لا الشرعية ولا العقلانية منها ان الشك في كليهما مسبيان عن امر ثالث كما اوضحناه وبالجملة فهذا الشك مشترك مع الشك المتقدم بيانا واشكالا فلاحظ. منها: ان ما افاده من منع جريان استصحاب الحكم الظاهرى إذا جعل كونه مقول الميت جهة تعليلية، لاجل ان احتمال ثبوته بسبب سابق فقد سد بابه الاستصحاب الحاكم الي آخره غير صحيح وان قلنا في الفرض المتقدم بتقدم الاصل السببي على المسببى فان نفى المسبب بنفى سببه من اوضح مصاديق الاصول المثبتة، وان كان السبب شرعيا، لان ترتيب المسبب على سببه من الاحكام العقلية، مطلقا سواء

[٢١٤]

كان المسبب شرعيا أو تكوينيا، نعم لو كان الترتيب مثل المسبب ايضا شرعيا كان لما ذكره مجال كما في قوله: العصور العنبى إذا غلي أو نش يحرم ولكنه غير موجود في المقام. منها: ما ذكره من جريان استصحاب الكللى الجامع بين الحكم الظاهرى والواقعي بناء على جريانه في القسم الثالث، إذ فيه مضافا إلى ان الجامع في الاحكام الشرعية امر انتزاعي غير مجعول شرعا، اولا ان الحكم الواقعي غير مشكوك البقاء على ما عرفت منا توضيحه، فان الشك في بقاءه انما فيما إذا كان الشك ناشئا من احتمال النسخ أو فقدان الشرط أو وجدان المانع، والاحتمالات الثلاثة غير موجودة في المقام وثانيا: انه إذا قلنا بتقدم الاصل السببي على المسببى، يسقط الحكم الظاهرى لما اعترف - رحمه الله - من حكومة الاصل الجارى في ناحية المسألة الاصولية على الفرعية، ومع لا علم بالاحكام الظاهرية، فعلى القول بالحكومة، يسقط الحكم الظاهرى، ويسقطه لا دليل فعلا على ثبوت الحكم الواقعي، لسراية الشك إلى السابق ومعه لا علم بالجامع فعلا، فاستصحاب الكللى انما يجرى إذا علم بالجامع فعلا وشك في بقاءه وهو غير نظير المقام الذى إذا انعدم احد الفردين ينعدم الآخر من الاول أو 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 إلى الحى إلى آخر كلامه فان مقتضى الاستصحاب وان كان سقوط حجية فتاواه الفرعية الا ان الرجوع إلى الغير ليس امرا لازما له،

لامكان العمل بالاحتياط بعد سقوطها عن الحجية، وان شئت قلت: ان سقوط الفتاوى عن الحجية امر، والرجوع إلى الغير امر آخر غير ملازم معه، وسقوطها عن الحجية وان جاء من قبل الاستصحاب، الا ان الرجوع إلى الغير، ليس من لوازمه وشئونه، نعم لو رجع إلى الغير، وكان فتوى الغير لزوم البقاء علي رأى الميتم، يلزم منه، حجية فتاواه السابقة، فانصافها بالحجية، بعد سقوطها عنها

[٢١٥]

ليس من جانب الاستصحاب، بل لاجل الرجوع إلى الغير، وهو - رحمه الله - وان اشار إلى ما ذكرنا لكنه لم يجب عنه بجواب مقنع فلاحظ. 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 بالفتاوى الفرعية الساقطة عن الحجية بالاصل الجارى في المسألة الاصولية، انما هو لاجل دليل آخر، مثله أو اقوى منه. على ان الاشكال في الموارد الثلاثة انما يتجه إذا كان الدليل خاصا، واردا لبيان مورد من تلك الموارد، واما إذا كان الدليل، اطلاق الكبرى الواردة في 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 في الاصولية لكون الحى هو المرجع فيها، وفي هذه المسألة لا معني للاستصحاب بعد ان يرى الحى خطأ الميت، مدفوع بما افاده - رحمه الله - في صدر البحث، فان ما ذكره انما يصح لو كان المستصحب هو المجتهد واراد اجراء الاستصحاب لنفسه، ولكنه غير مفروض البحث، فان المستصحب انما هو العامي دون المفتى، وهو بعد شك وقد صرح بذلك في صدر البحث وقال ان في المقام فتوا أن لا يمكن الاخذ بكليهما لان المجتهد لما نزل نفسه منزلة المقلد في كونه شاكا إلى آخره وبالجملة ان المجتهد نزل نفسه منزلة العامي في الشك في الواقعة.

[٢١٦]

القول في تبدل الاجتهاد لو اضمحل الاجتهاد السابق وتبدل إلى اجتهاد آخر، يخالفه فهل يحتاج الي الاعادة أو القضاء أو لا فتارة: يقع الكلام في عمل نفس المجتهد واخرى 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 إلى التكرار بالاعادة (١) وقد قام سيدنا الاستاذ - دام ظله - بالبحث عن هذا التفصيل هنا في كلتا الدورتين غير انا اسقطنا هذه المباحث عند الطبع لما اوضحناه في محله روما للاختصار والاقتصاد. واما الكلام في عمل مقلديه فهل يمكن اجراء هذا التفصيل فيه، بالاجزاء فيما إذا كان مدرك مجتهد الاصول، وعدمه فيما إذا كان دليل حكمه الامارات، بتقريب ان وظيفة المجتهد تعيين وظائف العباد مطلقا، واقعا وظاهرا، فكما ان العمل بالوظائف الظاهرية يفيد الاجزاء بالنسبة إلى عمل نفسه، لحكومتها على الادلة، فكذلك بالنسبة إلى عمل مقلديه، بلا تفاوت. غير ان الاقوى عدم الاجزاء في حق المقلد مطلقا، سواء استند مقلده (بالفتح) إلى الاصول ام إلى الامارات فان مدرك العامي في الحكم الذى طبق عمله علي وفقه، انما هو رأى مرجعه وحكمه، وهو امانة إلى تكليفه 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 المسألة، إذ هي متوجهة إلى الشاك

(١) راجع الجزء الاول (*)

[٢١٧]

والعامي ليس بشاك ولا بمتيقن فلا معنى لتوجه تلك الخطابات إليه إذ هي تقصد من تفحص عن موارد البيان، وينس عن وروده والعامي ليس كذلك، ومعه كيف يشمله ادلة الاصول فلا يجرى في حقه الاصول حتى تحرز مصداق المأمور به، وكون الدليل عند المجتهد، في موارد الشك هي الاصول الجارية لا يوجب ركون المقلد إليها، بل انما هي يركن إلى رأي المجتهد للبناء العملي والارتكاز الفطري من غير توجه إلى مدركه. والحاصل ان رجوع العقلاء إلى اهل الخبرة انما هو لاجل الغاء احتمال الخلاف كما هو شأن العمل بالامارات وقد امضاه الشارع على هذا النعت، فاضمحلال الاجتهاد السابق عند المقلد يصير بمنزلة تخلف الامارة وتبين خطأه عند المجتهد، فكما لا يوجب ذات الاجزاء، فهكذا المقدم. وكيف يمكن ان يشمل ادلة الاصول العامي وتكون مستند عمله، مع ان العامي ليس بشاك ولا بفاحص ولا بأيس عن البيان، كما هو الحال في المجتهد. لا يقال: لو كان المقلد خارجا عن مصب ادلة الاصول فلماذا يفتى المجتهد بمضمونها ويقول للمقلد اعمل بنتائجها مع انها احكام مترتبة على الشاك، ولا يتعدى إلى غيره والمقلد ليس بشاك ولا بمتيقن، فكما لا يجوز للمجتهد الذي 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 إلى انه لا يرجع إلى معنى محصل، بانه يستلزم الاجزاء وهو خلاف المطلوب. لانا نقول: بان الخطاب وان كان خاصا للشاك الا ان المجتهد إذا كان متيقنا بحكم الله تعالى الكلي المشترك بين جميع العباد، ثم شك في نسخه، فما هو المشكوك ليس هو الحكم الاختصاصي بل حكم الله المشترك بين عباده، و (عليه) فما هو المستصحب انما هو ذلك الحكم المشترك. الغير المختص، فيجوز له ان يطبق عمله على وقفه وان يفتى بمضمونه، لكون ما ادرك انما هو حكم الله المشترك وما استصحبه، حكم كلى راجع

[٢١٨]

إلى جميع العباد، ومعه كيف لا يجوز له ان يفتى بمضمونه، فكما يجوز إذا قامت يفتى بمضمونه، لكون ما ادرك انما هو حكم الله المشترك وما استصحبه، حكم كلى راجع

[٢١٨]

إلى جميع العباد، ومعه كيف لا يجوز له ان يفتى بمضمونه، فكما يجوز إذا قامت الامارة على حكم الله المشترك، الافناء بمضمونه، من دون

غمض، فكذا إذا استصحب حكم الله المشترك أو دلت الاصول على عدم فعلية ذلك الحكم المشترك، وإذا افتى لا مناص للمقلد الا بالآخذ به، للفترة المرتكزة من رجوع الجاهل إلى العالم. وقد بان بما اوضحناه ان مقتضى القاعدة الاجزاء بالنسبة إلى نفس القاعدة دون مقلديه إذا استند إلى الاصول لكون مستنده، الاصول الحاكمة على الواقع دون مقلديه فهم مستندون إلى الامارة اعني رأى الغير وادراكه. فههنا نجعجج بالقلم عن الافاضة، حامدين شاكرين لله عزوجل وقد بقى ابحت طفيفة، 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 جواز الحضرة الفاطمية سلام الله عليها، ثم اعدنا النظر عليه ثانيا في الدورة الاخيرة واضفنا إليه 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 وأخرا وظاهرا وباطنا شكر وثناء عاطر نقدم ثنائي العاطر إلى الفاضلين الجليلين: الحاج الشيخ ابي القاسم شمس اللهى التويسركانى والميرزا حسين الاسحاقى القمى فقد بذلا مجهودهما في تصحيحه فشكرا لهما ثم شكرا، المؤلف

مكتبة يعسوب الدين عليه السلام الإلكترونية