

الوسيط

في

أصول الفقه

كتاب يبحث عن الأدلة اللفظية والعقلية
بين الإيجاز والإطناب

طبعة مصححة ومنقحة

تأليف

آية الله العظمى

الشيخ جعفر السبحاني دام الله

٢/١

دار جواد الإسلامية

الجزء الأول

الوسيط

في
أصول الفقه

كتاب يبحث عن الأدلة اللفظية والعقلية
بين الإيجاز والاطناب

هذه الطبعة مصححة ومنقحة

تأليف

الفقيه المحقق

جعفر السبحاني

كتاب دراسي أعدّ لطلبة الحوزة العلمية، السنة الخامسة

دار جواد الأئمة^(ع)

بسم الله الرحمن الرحيم

اتفقت مديرية مؤسسه الامام الصادق (ع) مع

دار جواد الأنظمة (ع) على ان يطبع كل صادر

عن مؤسسه الامام الصادق (ع) من الكتب العربية

ولم يطبع غيره هذه الكتب الى ياذر طبعها

من المؤسسه

ولم يحق اي شخص اداء دار الانتماء عن عليه

5 / 5 / 2010

من هادي الاولى ١٤٣١ هـ

حضر اسباني

الشيخ

حقوق الطبع محفوظة للناسر

الطبعة الاولى

1432 هـ - 2011 م

دار جواد الأنظمة (ع) للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت - لبنان - حارة حريك - شارع دكاش - بناية شحرور

ت: 73 73 13 / 03 - 12 29 69 70 00961

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ
وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ

التوبة: ١٢٢



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أفضل خليقته، وأشرف بريته، وخاتم رسله، محمد وعلى آله حفظه سنته، وعيبة علمه، وخزنة سره، صلاة دائمة مادامت السماء ذات أبراج، والأرض ذات فجاج.

أما بعد، فقد ألفتُ في سالف الزمان كتاب «الموجز في أصول الفقه» للمبتدئين في دراسة هذا الفن، توخيت منه التعرض لأهم المسائل الأصولية بنحو موجز يتلاءم مع روح العصر وقد انكبَّ عليه الدارسون بالبحث والمطالعة حتى غدا محور الدراسة في الجامعات الإسلامية.

ولما كانت الغاية من تأليفه هي بيان أتمهاات المسائل الأصولية على وجه الإيجاز، فقد أوجزت الكلام في بعض المسائل، وتركت التعرض لبعضها الآخر رعاية لحال الدارسين، فدعا الأمر إلى تأليف كتاب آخر يتميز عن سابقه بميزتين:

١. تبسيط ما أوجز في الكتاب الأول.

٢. طرح المسائل الأصولية التي لم نتعرض إليها في الموجز.

وربما مست الحاجة إلى تكرار بعض ما ذكرناه في «الموجز» حفظاً لنظام البحث وتسلسله وليعلم أن المتن الدراسي يتميز عن غيره بمزية خاصة وهي أنه يأخذ على عاتقه التعبير عن المطالب والمحتويات بأقصر العبارات وأوجزها،

خالية من التعقيد والغموض.

وعلى ذلك جرى ديدن القدماء في تأليف المتون الدراسية وقد راعينا هذا الأسلوب في كتابنا، واحترزنا عن الاسهاب والاطناب كما احترزنا عن التعقيد وحرصنا على أن تكون لغته على مستوى اللغة الدارجة في الحوزة العلمية.

واسميته بـ «الوسيط» لتوسطه بين الایجاز والتبسيط.

ونستهلُّ البحث بنبذة موجزة عن تاريخ علم الأصول وكيفية نشوئه وتكامله والأدوار التي مرَّ بها والجهود التي بُذلت بغية ارساء قواعده.

وختاماً أرجو من الله سبحانه أن يتفّع به رواد هذا العلم وينير لهم الدرب في تذليل الصعوبات التي تعترض سبيلهم.

إلماع إلى تاريخ علم الأصول

الإسلام عقيدة و شريعة؛ فالعقيدة هي الإيمان بالله سبحانه وصفاته والتعريف على أفعاله، والشريعة هي الأحكام و القوانين الكفيلة ببيان وظيفة الفرد و المجتمع في حقول مختلفة تجمعها العبادات، والمعاملات، والإيقاعات، والسياسات.

فالمتكلم الإسلامي مَنْ تكفل ببيان العقيدة و برهن على الإيمان بالله سبحانه وصفاته الجمالية والجلالية، و أفعاله من لزوم بعث الأنبياء والأوصياء لهداية الناس و حشرهم يوم المعاد.

كما أنّ الفقيه من قام ببيان الأحكام الشرعية الكفيلة بإدارة الفرد و المجتمع، والتنويه بوظيفتهما أمام الله سبحانه و وظيفة كل منهما بالنسبة إلى الآخر.

بيد أنّ لفيفاً من العلماء أخذوا على عاتقهم بكلتا الوظيفتين، فهم في مجال العقيدة أبطال الفكر و سنامه، وفي مجال التشريع أساطين الفقه و أعلامه، ولهم الرئاسة التامة في فهم الدين على مختلف الأصعدة.

إنّ علم أصول الفقه يعرف لنا «القواعد الممهدة لاستنباط الأحكام الشرعية و ما ينتهي إليه المجتهد في مقام العمل»، وقد سُمّي بهذا الاسم لصلته الوثيقة بعلم الفقه، فهو أساس ذلك العلم و ركنه، وعماد الاجتهاد و سنده.

الاجتهاد: عبارة عن بذل الوسع في استنباط الأحكام الشرعية، أو الوظائف

العملية من مصادرها، و هو رمز خلود الدين وحياته، وجعله غصاً طرياً، مصوناً عن الاندراس عبر القرون و مغنياً المسلمين عن التطفل على موائد الأجانب، ويتضح ذلك من خلال أمور:

١. ان طبيعة الدين الإسلامي - أي كونه خاتم الأديان إلى يوم القيامة - تقتضي فتح باب الاجتهاد لما سيواجه الدين في مسيرته من أحداث و تحديات مستجدة، وموضوعات جديدة لم يكن لها مثل أو نظير في عصر النص، فلا يحصى عن معالجتها إماً من خلال بذل الجهود الكافية في فهم الكتاب و السنة وغيرهما من مصادر التشريع و استنباط حكمها، وإما باللجوء إلى القوانين الوضعية، أو عدم الفحص عن حكمها وإهمالها.

والأول هو المطلوب، و الثاني يكون نقصاً في التشريع الإسلامي، وهو سبحانه قد أكمل دينه بقوله: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾^(١) و الثالث لا ينسجم مع طبيعة الحياة و نوااميسها.

٢. لم يكن كل واحد من أصحاب النبي ﷺ متمكناً من دوام الحضور عنده ﷺ لأخذ الأحكام عنه، بل كان في مدة حياته يحضره بعضهم دون بعض، وفي وقت دون وقت، وكان يسمع جواب النبي ﷺ عن كل مسألة يسأل عنها بعض الأصحاب و يفوت عن الآخرين، فلما تفرق الأصحاب بعد وفاته ﷺ في البلدان، تفرقت الأحكام المروية عنه ﷺ فيها، فتروى في كل بلدة منها جملة، و تُروى عنه في غير تلك البلدة جملة أخرى، حيث إنه قد حضر المدني من الأحكام، مالم يحضره المصري، و حضر المصري مالم يحضره الشامي، وحضر الشامي مالم يحضره البصري، وحضر البصري مالم يحضره الكوفي إلى غير ذلك، وكان كل منهم

يُجتهد فيما لم يحضره من الأحكام. ^(١)

إنَّ الصحابي قد يسمع من النبي ﷺ في واقعة، حكماً و يسمع الآخر في مثلها خلافه، و تكون هناك خصوصية في أحدهما اقتضت تغاير الحكمين غفل أحدهما عن الخصوصية، أو التفت إليها وغفل عن نقلها مع الحديث، فحصل التعارض في الأحاديث ظاهراً، ولا تنافي واقعاً؛ ومن هذه الأسباب و أضعاف أمثالها احتاج حتى الصحابة الذين فازوا بشرف الحضور، في معرفة الأحكام إلى الاجتهاد و النظر في الحديث، و ضمَّ بعضه إلى بعض، و الالتفات إلى القرائن الحالية، فقد يكون للكلام ظاهر، و مراد النبي خلافه اعتماداً على قرينة في المقام، و الحديث نُقِلَ و القرينة لم تنقل.

وكلُّ واحدٍ من الصحابة، ممَّن كان من أهل الرأي و الرواية، تارة يروي نفس ألفاظ الحديث، للسامع من بعيد أو قريب، فهو في هذا الحال راوٍ و محدِّث، و تارة يذكر الحكم الذي استفاده من الرواية، أو الروايات بحسب نظره واجتهاده فهو في هذا الحال، مفت و صاحب رأي. ^(٢)

٣. وهناك وجه ثالث و هو أنَّ صاحبَ الشريعة ما عني بالتفاصيل و الجزئيات لعدم سnoch الفرص ببيانها، أو تعذر بيان حكم موضوعات لم يكن لها نظير في حياتهم، بل كان تصوُّرها - لعدم وجودها - أمراً صعباً على المخاطبين، فلا محيص لصاحبِ الشريعة عن إلقاء أصول كلية ذات مادة حيوية قابلة لاستنباط الأحكام وفقاً للظروف و الأزمنة.

٤. أنَّ حياة الدين مرهونة بمدارسته و مذاكرته ولو افترضنا أنَّ النبي ﷺ ذكر

١. المقرئزي: الخطط: ٢/ ٣٣٣.

٢. أصل الشيعة وأصولها: ١٤٧، طبعة القاهرة.

التفاصيل و الجزئيات وأودعها بين دفتي كتاب ، لاستولى الركود الفكري على عقلية الأمة، و لانحسر كثير من المفاهيم و القيم الإسلامية عن ذهنيّتها، وأوجب ضياع العلم و تطرق التحريف إلى أصوله و فروعه حتى إلى الكتاب الذي فيه تلك التفاصيل.

على هذا، لم تقم للإسلام دعامة، ولا حُفِظَ كِيَانُهُ و نظامه، إلّا على ضوء هذه البحوث العلمية و النقاشات الدارجة بين العلماء، أو ردّ صاحب فكر على ذي فكر آخر بلا محاباة.

تاريخ أصول الفقه عند الشيعة الإمامية

لم يكن علم الأصول بمحتواه أمراً مغفولاً عنه في عصر الأئمة عليهم السلام ، فقد أُملي الإمام الباقر عليه السلام وأعقبه الإمام الصادق عليه السلام على أصحابها قواعد كلية في الاستنباط، رتبها بعض الأصحاب على ترتيب مباحث أصول الفقه.

ومن ألف في ذلك المضمار:

١. المحدث الحرّ العاملي (المتوفى ١٠٤١ هـ) مؤلف كتاب: «الفصول المهمة في أصول الأئمة» وهذا الكتاب يشتمل على القواعد الكلية المنصوصة في أصول الفقه وغيرها.

٢. السيد العلامة الشّبر عبد الله بن محمد الرضا الحسيني الغروي (المتوفى ١٢٤٢ هـ) له كتاب «الأصول الأصلية».

٣. السيد الشريف الموسوي، هاشم بن زين العابدين الخوانساري الاصفهاني، له كتاب: «أصول آل الرسول»، وقد وافته المنية عام ١٣١٨ هـ.

فهذه الكتب الحاوية على النصوص المروية عن أئمة أهل البيت في القواعد والأصول الكلية في مجال أصول الفقه، تعرّب عن العناية التي يوليها أئمة أهل البيت عليهم السلام لهذا العلم.

وقد تبعهم أصحابهم، منهم:

١. يونس بن عبد الرحمن (المتوفى ٢٠٨ هـ)

يقول النجاشي: كان - يونس بن عبد الرحمن - وجهاً في أصحابنا، متقدماً، عظيم المنزلة، روى عن أبي الحسن موسى والرضا عليهما السلام. فقد صنف كتاب: «اختلاف الحديث و مسائله»^(١) وهو قريب من باب التعادل والترجيح في الكتب الأصولية.

٢. أبو سهل النوبختي إسماعيل بن علي (٢٣٧ - ٣١١ هـ)

يقول النجاشي: كان شيخ المتكلمين من أصحابنا وغيرهم، له جلالة في الدنيا والدين، إلى أن قال: له كتاب «الخصوص والعموم»، و «الأسماء والأحكام»^(٢).

ويقول ابن النديم: هو من كبار الشيعة، وكان فاضلاً عالماً متكلماً، وله مجلس يحضره جماعة من المتكلمين، إلى أن قال: له كتاب «إبطال القياس»^(٣).

٣. الحسن بن موسى النوبختي

عرفه النجاشي بقوله: شيخنا المتكلم، المبرز على نظرائه في زمانه قبل الثلاثمائة و بعدها. وذكر من كتبه «خبر الواحد والعمل به»^(٤).

يقول ابن النديم: الحسن بن موسى ابن اخت أبي سهل بن نوبخت، متكلم فيلسوف، كان يجتمع إليه جماعة من النقلة لكتب الفلسفة^(٥).

١. رجال النجاشي: ٢/ ٤٢٠ برقم ١٢٠٩.

٢. رجال النجاشي: ١/ ١٢١ برقم ٦٧.

٣. الفهرست: ٢٢٥.

٤. رجال النجاشي: ١/ ١٧٩ برقم ١٤٦.

٥. الفهرست: ٢٢٥.

يقول ابن حجر: الحسن بن موسى النوبختي، أبو محمد من متكلمي الإمامية، وله تصانيف كثيرة.^(١)

أصول الفقه و أدواره

اجتاز علم الأصول من لدن تأسيسه إلى زماننا هذا مرحلتين، ولكل منهما أدوار، و امتازت المرحلة الثانية بالإبداع والابتكار و طرح مسائل مستجدة لم تكن مذكورة في كتب الفريقين.

المرحلة الأولى: مرحلة النشوء والازدهار

ابتدأت المرحلة الأولى منذ أوائل القرن الثالث إلى عصر العلامة الحلي (٦٤٨-٧٢٦) وقد اجتازت أدواراً ثلاثة.

الدور الأول: (دور النشوء)

وقد بُدئ هذا الدور بإفراد بعض المسائل الأصولية بالتأليف دون أن يعمّ كافة المسائل المعنونة في هذا العلم يومذاك، و لم نقف في هذا الدور على كتاب عام يشمل جميع مسائله، و قد عرفت أنّ يونس بن عبد الرحمن صنّف كتاب «علل الحديث»، و أبا سهل النوبختي كتاب «الخصوص والعموم» و «إبطال القياس»، والحسن بن موسى النوبختي كتاب «خبر الواحد والعمل به» و بالرغم من ذلك فقد ازدهرت حركة الاستنباط و الاجتهاد بين أصحابنا في هذا الدور، فهذا هو «الحسن بن علي العماني» شيخ فقهاء الشيعة، المعاصر للشيخ الكليني (المتوفى ٣٢٩هـ) ألّف كتاب «التمسك بحبل آل الرسول».

١. لسان الميزان: ٢/ ٢٥٨، برقم ١٧٥.

يقول النجاشي: أبو محمد العماني، فقيه متكلم، ثقة، له كتب في الفقه والكلام، منها كتاب «التمسك بحبل آل الرسول» كتاب مشهور في الطائفة. وقيل: ما ورد الحاج من خراسان إلا طلب واشترى منه نسخاً.^(١)

كما ألف الشيخ الكبير أبو علي الكاتب الإسكافي (المتوفى ٣٨١هـ) كتاب «تهذيب الشيعة لأحكام الشريعة» في الفقه، وهو كتاب كبير جامع، ذكر فهرس كتبه، الشيخ النجاشي في رجاله، وله كتاب «الأحمدي في الفقه المحمدي».

يقول النجاشي: وجه في أصحابنا، ثقة، جليل القدر، صنف فاكثراً.^(٢)

الدور الثاني: (دور النمو)

إن حاجة المستنبط في علم الأصول لم تكن مقصورة على عصر دون عصر، بل كلما تقدّمت عجلة الحضارة نحو الإمام، ازدادت الحاجة إلى تدوين قواعد الاستنباط للإجابة على الحوادث المستجدة وملابساتها التي كان الفقهاء يواجهونها طي الزمان، مما ترك تأثيراً إيجابياً على علم الأصول وساهم في نموه، فأفردوا جميع المسائل (بدل البعض كما في الدور الأول) بالتأليف، وقد تحمّل ذلك العبء ثلة من أساطين العلم و سنامه، منهم:

٤. محمد بن محمد بن النعمان المفيد (٣٣٦-٤١٣هـ)

هو شيخنا و شيخ الأمة محمد بن محمد بن النعمان المشهور بالمفيد، صنف كتاباً باسم «التذكرة بأصول الفقه» وطبع في ضمن مصنفاته^(٣) و نقل خلاصته شيخنا الكراجكي (المتوفى ٤٤٩هـ) في كتابه «كنز الفوائد».

١. رجال النجاشي: ١/ ١٥٣.

٢. رجال النجاشي: ٢/ ٣٠٦: برقم ١٠٤٨.

٣. المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى الألفية لوفاة الشيخ المفيد، المصنفات: ٥/ ٩.

٥. الشريف المرتضى (٣٥٥-٤٣٦هـ)

هو السيد الشريف علي بن الحسين المعروف بالمرتضى.

قال عنه النجاشي: حاز من العلوم ما لم يدانه أحد في زمانه، وسمع من الحديث فأكثراً، وكان متكلماً، شاعراً، أديباً، عظيم المنزلة في العلم والدين والدنيا، وعدّ من كتبه «الذريعة»^(١) وقد طبع الكتاب في جزأين طباعة منقّحة، وقد عثرت على نسخة خطية منها في مدينة «قزوين» جاء في آخرها أنّ المؤلف فرغ من تأليفها عام ٤٠٠هـ وقد نقل عنه جلّ من تأخر من السنة والشيعة.

٦. سلّار الديلمي (المتوفى ٤٤٨هـ)

هو سلّار بن عبد العزيز الديلمي. يعرفه العلامة بقوله: شيخنا المقدم في الفقه والأدب وغيرهما، كان ثقة وجهاً ألف «التقريب في أصول الفقه»، ذكره في الذريعة.^(٢)

٧. الشيخ الطوسي (٣٨٥-٤٦٠هـ)

هو محمد بن الحسن المعروف بالشيخ الطوسي.

يقول عنه النجاشي: أبو جعفر، جليل من أصحابنا، ثقة، عين، من تلامذة شيخنا أبي عبد الله المفيد، وعدّ من كتبه كتاب «العبد في أصول الفقه»^(٣)، وقد طبع غير مرّة، وهو كتاب مفصل مبسوط يحتوي على الآراء الأصولية المطروحة في عصره.

١. رجال النجاشي: ١/ ١٠٢ برقم ٧٠٦.

٢. الذريعة: ٤/ ٣٦٥ و ذكر أنّه توفّي في السفر سنة ٤٤٨.

٣. رجال النجاشي: ٢/ ٣٣٢ برقم ١٠٦٩.

الدور الثالث: (دور الازدهار)

بدأ هذا الدور منذ أواخر القرن السادس إلى أواسط القرن الثامن، وقد صنف أصحابنا كتباً خاصة في أصول الفقه تعرب عن الإنجازات الضخمة، والمنزلة الراقية التي بلغها علمُ الأصول من خلال دراسة مسائله بأسهاب ودقة وإمعان أكثر، ومن المصنّفين في هذا الحقل:

٨. ابن زهرة الحلبي (٥١١-٥٥٨هـ)

هو الفقيه البارع السيد حمزة بن علي بن زهرة الحلبي مؤلف كتاب «غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع» وكتابه هذا يدور على محاور ثلاثة، العقائد والمعارف، أصول الفقه، والفروع. وقد طبع الكتاب محققاً في مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام في جزأين، والناظر في قسم أصول الفقه يرى فيه التفتح والازدهار بالنسبة إلى ما سبقه.

٩. سديد الدين الحمصي (المتوفى نحو ٦٠٠هـ)

هو الشيخ سديد الدين محمود بن علي بن حسن الحمصي الرازي وقد صنف كتابه «المنقذ من التقليد، والمرشد إلى التوحيد» عام ٥٨١هـ في الحلة الفيحاء عند منصرفه من زيارة الحرمين بالحجاز.^(١)

قال منتجب الدين الرازي: الشيخ الإمام سديد الدين علامة زمانه في الأصوليين، ورع ثقة، وذكر مصنفاته التي منها: «المصادر في أصول الفقه» و«التبيين والتنقيح في التحسين والتقييح».^(٢)

١. لاحظ المنقذ من التقليد: ١٧، مقدمة المؤلف.

٢. الفهرست: برقم ٣٨٩.

١٠. نجم الدين الحلّي (٦٠٢-٦٧٦هـ)

هو نجم الدين جعفر بن الحسن بن أبي زكريا الهذلي الحلّي، المكنى بأبي القاسم، الملقّب بنجم الدين، والمشتهر بالمحقّق.

قال ابن داود في رجاله: جعفر بن الحسن، المحقّق المدقّق، الإمام، العلامة، واحد عصره كان السّن أهل زمانه، وأقومهم بالحجة، وأسرعهم استحضاراً، قرأت عليه وربّاني صغيراً، وكان له عليّ إحسان عظيم، وذكر من تأليفه: «المعارج في أصول الفقه»^(١) وقد طبع غير مرّة، وهو وإن كان صغير الحجم، لكنّه كثير المعنى شأن كلّ ما جادت به قريحته في عالم التأليف، فهذا كتابه «شرائع الإسلام» عكف عليه العلماء في جميع الأعصار، وكتبوا عليه شروحاً وتعليقاً وقد طبع في إيران ولبنان.

وقال في أعيان الشيعة: و من كتبه «نهج الوصول إلى معرفة علم الأصول»^(٢).

١١. العلامة الحلّي (٦٤٨-٧٢٦هـ)

الحسن بن يوسف المطهر المعروف بالعلامة الحلّي وهو غنيّ عن التعريف، برع في المعقول والمنقول، وتقدّم على العلماء الفحول وهو في عصر الصبا، أخذ عن فقيه أهل البيت الشيخ نجم الدين أبي القاسم جعفر بن الحسن، خاله، ومن أبيه سديد الدين يوسف بن مطهر الحلّي، وأخذ العلوم العقلية عن نصير الدين الطوسي وغيره.

١. رجال ابن داود: ٨٣.

٢. أعيان الشيعة: ٩٢/٤. لاحظ الذريعة: ٤٢٦/٢٤.

وقد أُلّف في غير واحد من الموضوعات: النقلية والعقلية، كما أُلّف في أصول الفقه تصانيف عديدة ذكرها السيد الأمين في «أعيان الشيعة» نشير إليها:

١. النكت البديعة في تحرير الذريعة للسيد المرتضى.
 ٢. غاية الوصول وإيضاح السبل في شرح مختصر منتهى الوصول لابن الحاجب.
 ٣. «مبادئ الوصول إلى علم الأصول» مطبوع في ذيل المعارج للمحقق.
 ٤. «نهاية الوصول إلى علم الأصول» في أربعة أجزاء. ^(١)
 ٥. «تهذيب الوصول في علم الأصول» صنّفه باسم ولده فخر الدين، وهو مطبوع.
- وقد كتب عليه شروح و تعاليق مذكورة في أعيان الشيعة. ^(٢)

١٢. عميد الدين الأعرجي (المتوفى عام ٧٥٤ هـ)

عبد المطلب بن أبي الفوارس بن محمد بن علي الأعرجي الحسيني ابن أخت العلامة الحلي.

وصفه الشهيد الأول بقوله: السيد، الإمام، فقيه أهل البيت عليه السلام في زمانه، عميد الحق و الدين، أبو عبد الله عبد المطلب بن الأعرج الحسيني.

كما وصفه غيره بقوله: درة الفخر وفريد الدهر، مولانا الإمام الرباني وهو ابن أخت العلامة الحلي عليه السلام وقد أُلّف كتباً كثيرة في الفقه وغيره، كما أُلّف في أصول الفقه كتابه «منية اللبيب في شرح التهذيب» ^(٣) لخاله العلامة الحلي وقد فرغ منه في

١. نحفظ بنسخة منها في مكتبة مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام في قم المقدسة.

٢. أعيان الشيعة: ٤٠٤/٥.

٣. نحفظ بنسخة من هذا الكتاب في مكتبة مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام في قم المقدسة. وربما ينسب المنية لأخيه ضياء الدين الأعرجي والنقول في تهذيب الأصول لعميد الدين.

الخامس عشر من رجب سنة ٧٤٠ هـ. (١)

١٣. ضياء الدين الأعرجي

هو السيد ضياء الدين عبد الله بن أبي الفوارس ابن أخت العلامة الحلّي فقد شرح كتاب تهذيب الأصول لخاله وأسماء «النقول في تهذيب الأصول»، وقام الشهيد بالجمع بين الشرحين وأسماء «جامع البين الجامع بين شرحي الأخوين».

١٤. فخر المحققين (٦٨٢-٧٧١ هـ)

هو محمد بن الحسن نجل العلامة الحلّي، فقد شرح تهذيب والده وأسماء «غاية السؤل في شرح تهذيب الأصول».

كان الأمل أن يواكب التأليف تقدّم العصر و لكن الركب توقف عن متابعة هذا التطور وأخلد إلى الركود، فلا نكاد نعثر على تصانيف أصولية بـ شيخنا عميد الدين إلا ما ندر كمقدمة المعالم للمحقق الشيخ حسن صاحب المعالم، نجل الشهيد الثاني (المتوفى ١٠١١ هـ). قد صار محور الدراسة قرابة أربعة قرون وعكف عليه العلماء بالتعليق والشرح.

نعم انصبت الجهود على تدوين القواعد الفقهية وتنظيمها بشكل بديع نستعرض بعضها:

١. محمد بن مكّي المعروف بـ «الشهيد الأوّل» (٧٣٤-٧٨٦ هـ) قد ألف

كتاب «القواعد والفوائد» وقد استعرض فيه ٣٠٢ قاعدة، ومع الاعتراف بفضله وتقدمه في التأليف، لم يفصل القواعد الفقهية عن الأصولية أو العربية، كما لم

١. السيد الخوانساري: روضات الجنات: ٢٦١.

يرتّب القواعد الفقهية على أبواب الفقه المشهورة ثمّ حدا بتلميذه المقداد عبد الله السيوري بترتيب تلك القواعد كما سيوافيك.

٢. الفقيه المتبحر و الأصولي المتكلّم مقداد بن عبد الله السيوري (المتوفى ٨٢٦هـ) من أكابر رجال العلم والتحقيق، فقد قام بترتيب كتاب القواعد لشيخه الشهيد و سماه بـ «نضد القواعد الفقهية على مذهب الإمامية» و قد طبع محققاً عام (١٤٠٤هـ).

٣. الشيخ الأجل زين الدين بن نور الدين علي بن أحمد المعروف بـ «الشهيد الثاني» (٩١١-٩٦٦هـ)، ولد في عائلة نذرت نفسها للدين والعلم، و قد ألف في غير واحد من الموضوعات و من آثاره كتابه: «تمهيد القواعد» جمع في هذا الكتاب بين فني تخريج الفروع على الأصول و تخريج الفروع على القواعد العربية، و هو كتاب قلّ نظيره عظيم المنزلة، طبع مرّة مع كتاب الذكرى للشهيد الأول، كما طبع أخيراً محققاً في مشهد الإمام الرضا استعرض المؤلف فيه مائتي قاعدة و فرغ منها في مستهل عام ٩٥٨هـ.

عصر النكسة والركود

ظهرت الأخبارية في أواخر القرن العاشر و بداية القرن الحادي عشر على يد الشيخ محمد أمين الاسترابادي (المتوفى ١٠٣٣ هـ) فشنّ حملة شعواء على الأصول و الأصوليين و زيف مسلك الاجتهاد المبني على القواعد الأصولية، و زعم أنّ طريقة أئمة أهل البيت عليهم السلام وأصحابه تخالف ذلك المسلك، فمما قاله في ذم الاجتهاد:

وأول من غفل عن طريقة أصحاب الأئمة عليهم السلام واعتمد على فن الكلام، وعلى أصول الفقه المبنيين على الأفكار العقلية المتداولة بين العامة، محمد بن أحمد ابن الجنيد العامل بالقياس، وحسن بن علي بن أبي عقيل العماني المتكلم، ولما أظهر الشيخ المفيد حسن الظن بتصانيفهما بين أصحابه - منهم السيد الأجل المرتضى، وشيخ الطائفة - شاعت طريقتهما بين متأخري أصحابنا، حتى وصلت النوبة إلى العلامة الحلي، فالتزم في تصانيفه أكثر القواعد الأصولية من العامة، ثم تبعه الشهيدان والفاضل الشيخ علي - رحمهم الله تعالى - .^(١)

أقول: الأخبارية منهج مبتدع، ولم يكن بين علماء الشيعة إلى زمان ظهورها منهجان متقابلان متضادان في مجال الفروع باسم المنهج الأصولي والأخباري حتى يكون لكل منهج مبادئ مستقلة يناقض أحدهما الآخر، بل كان الجميع على خط واحد، وكان الاختلاف في لون الخدمة و كيفية أداء الوظيفة.

يقول شيخنا البحراني: إنَّ العصر الأوَّل كان مملوءاً من المجتهدين والمحدثين مع أنَّه لم يرتفع بينهم مثل هذا الخلاف ولم يطعن أحد منهم على الآخر بالاتصاف بهذه الأوصاف وإن ناقش بعضهم بعضاً في جزئيات المسائل.^(٢)

والعجب أنَّ الشيخ الاستربادي رحمته الله استدَلَّ على انقسام علماء الإمامية إلى أخباريين وأصوليين بأمرين:

١. ما ذكره شارح المواقف، حيث قال:

كانت الإمامية أولاً على مذهب أئمتهم حتى تمادى بهم الزمان فاختلَفوا وتشعب متأخروهم إلى المعتزلة وإلى الأخباريين، وما ذكره الشهرستاني في أول

١. الفوائد المدنية: ٤٤، الطبعة الحجرية.

٢. الحقائق الناضرة: ١/ ١٦٧-١٧٠، المقدمة الثانية عشرة.

كتاب الملل و النحل: من أنّ الإمامية كانوا في الأوّل على مذهب أئمتهم في الأصول ثمّ اختلفوا في الروايات عن أئمتهم حتى تهادى بهم الزمان، فاختارت كلّ فرقة طريقة، فصارت الإمامية بعضها معتزلة إمّا وعيدية وإمّا تفضيلية، بعضها أخبارية مشبّهة وإمّا سلفية.

٢. ما ذكره العلامة في «نهاية الوصول إلى علم الأصول» عند البحث عن جواز العمل بخبر الواحد، فقال:

أما الإمامية فالأخباريون منهم لم يعولوا في أصول الدين و فروعه إلّا على أخبار الآحاد، و الأصوليون منهم كأبي جعفر الطوسي وغيره وافقوا على خبر الواحد ولم ينكره سوى المرتضى و أتباعه.

لكن كلا الشاهدين أجنيان عمّا يرومه الأمين.

أما الشاهد الأوّل: فقد نقله بالمعنى، ولو نقل النصّ بلفظه لظهر للقارئ الكريم ما رامه شارح المواقف، و إليك نصّه: ...و تشعب متأخروهم إلى «المعتزلة»: إمّا وعيدية أو تفضيلية (ظ. تفضيلية) و إلى «أخبارية» يعتقدون ظاهر ما ورد به الأخبار المتشابهة، وهؤلاء ينقسمون إلى «مشبّهة» يجرون التشابهات على أنّ المراد بها ظواهرها، و «سلفية» يعتقدون أنّ ما أراد الله بها حقّ بلا تشبيه كما عليه السلف و إلى «ملتحنة بالفرق الضالة».

وبالتأمل في نصّ كتاب المواقف يظهر فساد الاستنتاج، و ذلك لأنّ مسلك الأخبارية الذي ابتدعه الشيخ الأمين ليس إلّا مسلكاً فقهيّاً قوامه عدم حجّة ظواهر الكتاب أوّلاً، و لزوم العمل بالأخبار قاطبة من دون إمعان النظر في الاسناد، وعلاج التعارض بالحمل على التقية وغيرها ثانياً، وعدم حجّة العقل في استنباط الأحكام ثالثاً.

وما ذكره شارح «المواقف» و «الشهرستاني» من تقسيم الشيعة إلى أخبارية وغيرها راجع إلى المسائل العقائدية دون الفقهية، فعلى ما ذكره فاشيعة تشعبت في تفسير الصفات الخبرية كاليد والاستواء والوجه وغير ذلك مما ورد في الأخبار بل الآيات إلى طوائف ثلاث: مشبهة، و سلفية، و ملتحنة بالفرق الضالة.

والحكم بأن ما ذكره شارح المواقف راجع إلى المسلك الذي ابتدعه الاسترآبادي عجيب جداً مع اختلافهما في موضوع البحث، فأين العمل بظواهر الأخبار في صفاته سبحانه، عن الأخبارية التي ابتدعتها الأمين الاسترآبادي في سبيل استخراج الأحكام الشرعية من الكتاب والسنة، مضافاً إلى أن مسلكه مبني على أسس و قوائم لم تكن معروفة عند غيره.

وأما الشاهد الثاني أعني ما ذكره العلامة، فهو أيضاً لا يمتُّ بصلة إلى مسلك الأخبارية المبتدع، بل هو راجع إلى مسألة خلافية بين علماء الإمامية منذ زمن بعيد، وهو هل الخبر الواحد حجة في الأصول كما هو حجة في الفروع أو لا؟ فالمحدثون و الذين سبروا غور الأخبار، ذهبوا إلى القول الأول، و الأصوليون الذين حكّموا العقل في مجال العقائد قالوا بالثاني.

فالأخباري في كلام العلامة هو ما يمارس الخبر و يدونه شأن كل محدث، لا من يسلك مسلك الأخباريين في استنباط الأحكام الشرعية.

إن هذه الفكرة الخاطئة الشاذة عن الكتاب والسنة وإجماع الأصحاب الأوائل شغلت بال العلماء من أصحابنا ما يقرب من قرنين، و أضحت تلك البرهة فترة ركود الأصول و تألق نجم الأخبارية، فترى أن أكثر مؤلفاتهم تعلق عليها صبغة الأخبارية، وهم بين متطرّف كالأمين الاسترآبادي، و معتدل كالشيخ يوسف البحراني (المتوفى ١١٨٦ هـ) صاحب الحقائق الناضرة.

ومن سوء الحظ أنّ النزاع بين أصحاب المسلكين لم يقتصر على نطاق المحافل العلمية، بل تسرّب إلى الأوساط العامة والمجتمعات، فأريقت دماء طاهرة و هتكت أعراض من جرّاء ذلك، و قتل فيها الشيخ أبو أحمد الشريف محمد بن عبد النبي المحدث النيسابوري المعروف بميرزا محمد الأخباري (١١٧٨-١٢٣٣هـ) لما تجاهر بدمّ الأصوليين قاطبة و النيل منهم، فلقي حتفه عند هجوم العامة عليه عن عمر يناهز ٥٥ عاماً.

بالرغم من الهجوم العنيف الذي شنّه الأمين الاستر ابادي وأتباعه على الحركة الأصولية، نرى أنّ هناك من أخذ بزمّام الحركة بتأليف كتب استطاعت حينها أن تصمد بوجه الأخبارية و تذود عن كيائها و قاموا بمحاولات:

١٥. الفاضل التوني (المتوفى ١٠٧١ هـ)

هو عبد الله بن محمد التوني البشروي. وصفه الحر العاملي بقوله: عالم، فاضل، ماهر، فقيه، صنّف «الوافية» في أصول الفقه فرغ منها عام ١٠٥٩ هـ وقد طبعت وانتشرت وله حاشية على معالم الأصول.

١٦. حسين الخوانساري (المتوفى ١٠٩٨ هـ)

هو المحقّق الجليل السيد حسين بن محمد الخوانساري مؤلّف كتاب «مشارك الشموس في شرح الدروس» وكتابه هذا يشتمل على أغلب القواعد الأصولية والضوابط الاجتهادية، طرح فيه أفكاراً أصولية بلون فلسفي.

١٧. محمد الشيرواني (المتوفى ١٠٩٨ هـ)

هو محمد بن الحسن الشيرواني.

له تعاليق على «المعالم» ومصنّفات جمّة، مثل حاشية على «شرح المطالع»

وأخرى على «شرح المختصر» للعضدي.

١٨. جمال الدين الخوانساري (المتوفى عام ١١٢١ هـ أو ١١٢٥ هـ)

هو المحقق الكبير جمال الدين محمد بن الحسين الخوانساري، له تعليقة على شرح مختصر الأصول للعضدي كما هو مذكور في ترجمته.

وهذه الكتب - المؤلفات في فترة انقضاؤ الحركة الأخبارية على المدرسة الأصولية - مهّدت لظهور حركة أصولية جديدة تبنّاها المحقق الوحيد البهبهاني (١١١٨-١٢٠٦ هـ) الذي فتح بأفكاره آفاقاً جديدة في علم الأصول. إلى هنا تمت المرحلة الأولى التي طواها علم الأصول وحن استعراض المرحلة الثانية التي هي مرحلة الإبداع والابتكار.

المرحلة الثانية مرحلة الإبداع والابتكار

ابتدأت هذه المرحلة من عصر المحقق البهبهاني وامتدت إلى يومنا هذا، مع ما لها من أدوار مختلفة، وإليك بيانها:

١٩. المحقق البهبهاني (١١١٨-١٢٠٦ هـ)

كان للأستاذ الأكبر الشيخ محمد باقر الوحيد البهبهاني دور فعال في إخماد نائرة الفتنة، بالرد القاطع على الأخباريين، وتزييف أفكارهم، و تربية جيل من العلماء و المفكرين على أسس مستقاة من الكتاب والسنة و العقل الصريح، و اتفاق الأصحاب، و استطاع أن يشيّد للأصول أركاناً جديدةً، و دعائم رصينة، فنهض بالأصول من خمولة الذي دام قرنين، مدعناً بانتهاء عصر الركود وابتداء عصر التطور والابتكار.

وبلغت تصانيفه ١٠٣ ما بين رسائل مختصرة و كتب مفصلة، منها:
الرسائل الأصولية، إبطال القياس؛ إثبات التحسين و التقبيح العقليين؛ الاجتهاد
و التقليد، والفوائد الحاثرية، و غيرها.

وبذر البذرة الأولى لهذه المرحلة التي تلقفها العلماء بعده بالرعاية حتى
أينعت و أثمرت ثمارها على أيدي أساطين من العلماء في غضون الأدوار: وبها
امتازت هذه المرحلة عما سبقها من المرحلة الأولى:

الدور الأول: (دور الانفتاح)

ابتدأ هذا الدور بنخبة من تلامذة الوحيد البهبهاني وفي طليعتهم:

٢٠. جعفر كاشف الغطاء (١١٥٦-١٢٢٨هـ)

هو الشيخ الأكبر جعفر بن خضر بن يحيى النجفي المعروف بكاشف
الغطاء، تلمذ عند: الشيخ محمد مهدي الفتوي، و المحقق البهبهاني.
قال عنه شيخنا الطهراني: وهو من الشخصيات العلمية النادرة المشيل، وإن
القلم لقاصر عن وصفه وتحديد مكانته و إن بلغ الغاية في التحليل، وفي شهرته
وسطوع فضله غنى عن إطراء الواصفين.

ومن جملة تصانيفه «كشف الغطاء»، و «غاية المأمول في علم الأصول».^(١)

٢١. أبو القاسم القمي (١١٥١-١٢٣١هـ)

هو أبو القاسم محمد حسن الجيلاني القمي، تلمذ عند: المحقق البهبهاني،
والشيخ محمد مهدي الفتوي، و محمد باقر الهزار جريبي.

١. الكرام البررة في القرن الثالث بعد العشرة: ١/ ٢٤٨ برقم ٥٠٦.

حطّ الرحال في قم، وعكف فيها على التدريس و التصنيف حتى أصبح من كبار المحققين وأعظم الفقهاء المتبحرين، واشتهر أمره وطار صيته ولقب بالحقّ القمي.
من تصانيفه الأصولية «القوانين».

٢٢. السيد علي الطباطبائي (١١٦١-١٢٣١هـ)

هو السيد علي بن محمد بن علي الطباطبائي، يعرفه الرجال الحائري بقوله: ثقة، عالم، جليل القدر، وحيد العصر، ومن تأليفه في الأصول: «رسالة في الإجماع والاستصحاب»، وتعليقه على معالم الدين، وتعليقه على مبادئ الوصول إلى علم الأصول.^(١)

الدور الثاني: (دور النضوج)

ابتدأ هذا الدور بتلاميذ خريجي مدرسة البهبهاني، فقاموا بوضع صياغة جديدة للأسس الأصولية من منظار جديد وعلى رأسهم:

٢٣. محمد تقي بن عبد الرحيم الاصفهاني (المتوفى ١٢٤٨هـ)

هو محمد تقي بن عبد الرحيم الطهراني الاصفهاني عالم جليل، محقق، له: «شرح الوافية»، و «شرح طهارة الوافي» من تقرير أستاذه بحر العلوم، و «حاشية على المعالم».^(٢)

٢٤. شريف العلماء (المتوفى ١٢٤٥هـ)

هو الشيخ الجليل محمد شريف الآملي المازنداني المعروف بشريف العلماء،

١. راجع ترجمته في مقدمة كتاب «رياض المسائل» الذي طبع عام ١٤١٢هـ.

٢. أعيان الشيعة: ٩/ ١٩٨.

و كفى به فخراً أنّ الشيخ مرتضى الأنصاري ذلك النجم اللامع في سماء الأصول، ممّن استسقى من فياض علمه، و قد بقيت من آثاره العلمية رسالة «جواز أمر الأمر مع العلم بانتفاء الشرط».

٢٥. محمد حسين بن عبد الرحيم الاصفهاني (المتوفى ١٢٦١ هـ)

الفقيه الأصولي الشهير، أخذ عن أخيه الشيخ محمد تقي صاحب هداية المسترشدين، وعن الشيخ علي بن الشيخ جعفر، قطن كربلاء فرحل إليه الطلاب. له مؤلفات في الأصول، منها: «الفصول» وهو من كتب القراءة في هذا الفن، أورد فيه مطالب القوانين وحلّها واعترض عليها، وهو مشهور.^(١)

الدور الثالث: (دور التكامل)

بلغ فيه علم الأصول الذروة في التحقيق والتعميق والبحث و تطرقت إليه مسائل جديدة لم تكن مألوفة فيما سبق، و يُعتبر الشيخ مرتضى الأنصاري هو البطل المُقدّم في هذا الحقل حيث استطاع بعقليته الفذة أن يشيّد أركاناً جديدة لعلم الأصول بلغ بها قمة التطور و التكامل.

و أنت إذا قارنت المؤلفات الأصولية في هذه البرهة مع ما ألف في المرحلة الأولى وحتى مستهلّ المرحلة الثانية تجد بينهما بوناً شاسعاً يُترأى في بادئ النظر كعلمين، وما هذا إلّا بفضل التطور والتكامل الذي طرأ على بنية الأصول بيد هذا العبقرى الفذّ ولم يزل ينبوعه فيّاضاً إلى يومنا هذا.

٢٦. مرتضى الأنصاري (١٢١٤-١٢٨١هـ)

هو مرتضى بن محمد أمين الدزفولي الأنصاري، مؤسس النهضة الأصولية المعاصرة، قرأ أوائل عمره على عمه الشيخ حسين من وجوه علماء دزفول، ثم مكث في كربلاء وتلمذ عند السيد محمد المجاهد و شريف العلماء، ثم عزم على الطواف في البلاد للقاء علمائها، فخرج إلى خراسان ماراً بكاشان حيث فاز بلقاء النراقي صاحب المناهج وتلمذ عنده نحو ثلاث سنين، ثم إلى إصفهان، ثم إلى دزفول، ومنها إلى النجف، فحط الرحال فيها، وقد انتهت الرئاسة العلمية فيها آنذاك إلى الشيخ علي بن الشيخ جعفر وصاحب الجواهر، فتلمذ عندهما إلى أن انتهت إليه الرئاسة الإمامية العامة بعد وفاتهما، وكان مجلس درسه يغص بالفقهاء، وقد تخرج به أكثر الفحول من بعده، مثل: الميرزا الشيرازي، والميرزا الرشتي، والسيد حسين الكوهكمري، والمامقاني، والخراساني. وقد ذاع صيته وانتشرت آثاره في الآفاق.

أما مصنفاته الأصولية فيعد كتابه «فرائد الأصول» من أهم الكتب الأصولية التي عوّل عليها قاطبة الأصوليين من الإمامية في كل زمان ومكان، وهذا الكتاب يضم في طياته خمس رسائل أصولية هي:

١. أحكام القطع.

٢. رسالة حجية الظن.

٣. أصل البراءة والاشتغال.

٤. الاستصحاب.

٥. التعادل والترجيح.

وقد طبعت مراراً، وعلق عليها مشاهير العلماء بعده، أخص منهم بالذكر:

موسى التبريزي، والشيخ حسن الأشتياني، والشيخ محمد حسن المامقاني، والشيخ محمد كاظم الخراساني، والشيخ محمد رضا الهمداني.^(١)

إنَّ عصر الشيخ الأنصاري كَوْنٌ منعطفٌ رائعاً في تاريخ علم الأصول، وقد تخرَّج في مدرسته مئات المحققين، وألَّفت عشرات الكتب في الأصول التي تحمل في طياتها الفكر الأصولي الذي صاغه الأنصاري، وهذه الكتب بين تأليف مستقل أو تعليقة أو تحشية على فرائد الشيخ الأنصاري، أو على كفاية الأصول لتلميذه المحقِّق الخراساني، أو بين تقرير يمليه الأستاذ ويكتبه التلميذ أثناء الدرس أو خارجه.

وبما أنَّ الإفاضة في هذا المجال على ما هو حقُّه تورث الإطناب، فلنقتصر على سرد أسماء المشاهير من الأصوليين في هذا العصر اعتماداً على ما فصلنا ترجمتهم وترجمة تلاميذهم إلى نهاية القرن الرابع عشر في آخر موسوعة طبقات الفقهاء.

و خرج من مدرسته العديد من الفطاحل و العباقر، و أخص بالذكر منهم:

٢٧. السيد المجدد الشيرازي (١٢٢٤-١٣١٢هـ)

هو السيد محمد حسن بن محمود بن إسماعيل الحسيني الشيرازي، كان فقيهاً، عالماً، ماهراً، محققاً، مدققاً، ورعاً، تقياً، انتهت إليه رئاسة الإمامية العامة في عصره، وطار صيته واشتهر ذكره ووصلت رسائله التقليدية وفتاواه إلى جميع الأصقاع.

من مؤلفاته الأصولية : رسالة في اجتماع الأمر والنهي، وتلخيص إفادات

أُستأذنه الأنصاري، ورسالة في المشتق. ^(١)

٢٨. محمد كاظم الخراساني (١٢٥٥-١٣٢٩ هـ)

هو المحقق الكبير الشيخ محمد كاظم الخراساني الهروي، مؤلف كتاب «كفاية الأصول» ويُعدّ كتابه هذا محور البحوث الأصولية في الحوزات العلمية إلى يومنا هذا.

وقد تخرّج على يديه، نخبة من رجال الفكر والعلماء البارعين في علم الأصول.

٢٩. الميرزا حسين النائيني (١٢٧٤-١٣٥٥ هـ)

المحقق البارع الميرزا حسين النائيني له محاضرات قيّمة في الأصول وقد دوّن آراءه تلميذه البارع الشيخ محمد علي الكاظمي (١٣٠٩-١٣٦٥ هـ) وقد نشرت باسم «فوائد الأصول»، كما دوّن تلك الآراء أيضاً تلميذه الآخر المرجع الديني السيد أبو القاسم الخوئي ونشرت باسم «أجود التقريرات».

٣٠. عبد الكريم الحائري (١٢٧٤-١٣٥٥ هـ)

هو الشيخ الكبير عبد الكريم بن محمد جعفر الحائري البزدي مؤسس الحوزة العلمية في قم المحمية، وشيخنا هذا ضمّ إلى عمله وفقهه الجَمّ حصافة في العقل ودراية في الحياة، مؤلف كتاب «درر الفوائد» وكان محوراً لمحاضراته التي كان يلقيها على طلاب الحوزة العلمية، وتخرج على يديه نخبة من الفطاحل وجيل من الأعظم لو قام باحث بتدوين أسمائهم وسيرتهم لخرج بكتاب مفرد كبير.

٣١. ضياء الدين العراقي (١٢٧٨-١٣٦١هـ)

الأستاذ الكبير الشيخ ضياء الدين العراقي صاحب كتاب «المقالات في علم الأصول» وقد دون أفكاره العلامة الحجة الشيخ محمد تقي البروجردي و نشرها تحت عنوان «نهاية الأفكار» طبعت في ثلاثة أجزاء، والعالم البارع الشيخ هاشم الأملي (١٣٢٢-١٤١٢هـ) في كتاب «بدائع الأفكار».

٣٢. محمد حسين الاصفهاني (١٢٩٦-١٣٦١هـ)

المحقق الكبير الشيخ محمد حسين الاصفهاني من أعظم تلاميذ المحقق الخراساني، وقد تخرج عليه طليعة من العلماء، منهم: المحقق العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي (١٣٢١-١٤٠١هـ) والسيد المحقق محمد هادي الميلاني (١٣١٣-١٣٩٥هـ) ومن مصنفاته كتاب «نهاية الدراية في التعليقة على الكفاية» طبعت في أجزاء ثلاثة.

٣٣. السيد محمد الحجة الكوهكمري (١٣٠١-١٣٧٢هـ)

أستاذنا الكبير والفقير البارع السيد محمد الحجة الكوهكمري تخرج على أعلام عصره في النجف الأشرف كالسيد الطباطبائي اليزدي وشيخ الشريعة الاصفهاني والمحقق النائيني. لعب دوراً كبيراً في تنشيط حوزتي النجف وقم وتخرج على يده العديد من الفقهاء والمجتهدين. ودون غير واحد من تلاميذه آراءه و أفكاره وأخص بالذكر سماحة آية الله الحاج علي الصافي الكلبايكاني فقد نشر ما تلقى عنه تحت عنوان «المحجة في تقريرات الحجة»

٣٤. السيد حسين البروجردي (١٣٩٢-١٣٨٠هـ)

هو السيد حسين البروجردي الطباطبائي سيد مشايخنا العظام تخرج على أعلام عصره في النجف الأشرف وتردد كثيراً إلى أندية دروس المحقق الخراساني ونال منه إجازة الاجتهاد (عام ١٣٢٨هـ)، و للسيد البروجردي دور كبير في تنقيح مباني الاجتهاد وأصول الفقه والرجال، وقد حضرنا درسه سنين طوالاً وكتبنا شيئاً من تقريراته وله تعليقة على كفاية الأصول في جزأين لم تر النور.

٣٥. السيد روح الله الموسوي الخميني (١٣٢٠-١٤٠٩هـ)

المجاهد الكبير قائد الثورة الإسلامية المباركة والذاب عن حياض الإسلام بقلمه ولسانه وما أوتي من حول وقوة السيد روح الله بن السيد مصطفى الخميني فقد ربي جيلاً كبيراً في الجامعة الإسلامية ودرس الأصول دورة بعد دورة. وقد برز بقلمه الشريف «مناهج الوصول إلى علم الأصول» في المباحث اللفظية، و «الرسائل» في المباحث العقلية، إلى غير ذلك وقد قمنا بتدوين محاضراته الأصولية ونشرناها تحت عنوان «تهذيب الأصول» عام ١٣٧٥-١٣٨٣. وله على الإسلام والمسلمين أياد بيضاء تشكر.

٣٦. السيد أبو القاسم الخوئي (١٣١٧-١٤١١هـ)

هو السيد أبو القاسم بن السيد علي أكبر الخوئي أحد المراجع العظام و زعيم الحوزة العلمية في النجف الأشرف. تخرج على يديه جيل كبير من الفضلاء والمحققين، وقد ألقى محاضرات في الأصول سنين عديدة حتى تجاوزت دوراته عن الخمس. ودونت آراؤه عن طريق تلامذته وانتشرت بعنوانات مختلفة، وقد تألق نجمه في علم الأصول منذ شبابه إلى أوان رحيله.

هذه إلماعة عابرة إلى تاريخ أصول الفقه عند الشيعة الإمامية وقد اقتصرنا في ذلك على أعلام العصر في كل قرن، ولو قمنا بترجمة كل من له دور في تنشيط هذا العلم لأحوج الأمر إلى تأليف مفرد.

وفي الختام أرفع أسمى آيات الاعتذار إلى المشايخ الذين لعبوا دوراً فعالاً في تصعيد نشاط الحركة الأصولية ولم أوفق لذكر أسمائهم وتقدير جهودهم والعذر عند كرام الناس مقبول.

ثم إن كتابنا هذا يشتمل على مقدمة ومقاصد، والمقدمة على أمور، وإليك الخوض فيها واحداً تلو الآخر:

الوسيط

في
أصول الفقه

كتاب يبحث عن الأدلة اللفظية والعقلية
بين الإيجاز والإطناب

تأليف
جعفر السبحاني

كتاب دراسي أُعِدَّ لطلبة الحوزة العلمية، السنة الخامسة

الأمر الأول

في تعريف علم الأصول وبيان موضوعه ومسائله وغايته

قد جرى ديدن العلماء في مقدّمة الكتاب على التعرض لأُمور أربعة:
١. تعريف العلم، ٢. بيان موضوعه، ٣. الإلماع إلى مسائله، ٤. والإشارة إلى
غايته.

أما الأول: فقد عُرِف علم الأصول بتعاريف أدقّها هي: «القواعد الآليّة التي
يمكن أن تقع كبرى لاستنباط الأحكام الكلية الفرعية الإلهية، أو الوظيفة
العملية».

والمراد بـ«القواعد الآليّة» هو ما ينظر بها إلى الحكم الشرعي وتكون ذريعة
إلى استنباطه؛ فخرجت القواعد الفقهية، فإنّها تتضمن نفس الحكم الشرعي، ولا
ينظر بها إلى حكم شرعي آخر بل هي ممّا ينظر فيها.^(١)

كما أنّه دخل بقولنا: «يمكن» الظنون غير المعتبرة كالقياس والاستحسان

١. والأول كقولنا: خبر الواحد حجّة، فيقع ذريعة لاستنباط الحكم الشرعي بخبر زرارة على وجوب
شيء أو حرمة.

والثاني كقولنا: كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر وهو يتضمن نفس الحكم الشرعي وسيوافيك
التفصيل في الأمر الثاني.

والظن الانسدادي، فإنّ الجميع قواعد أصولية تصلح لأن تقع في طريق الاستنباط، لكن أحجم الشارع عن إعمالها.

وخرج بقولنا: «تقع كبرى» مسائل سائر العلوم التي ليس لها هذا الشأن. كما دخل بقولنا: «الوظيفة العملية» ما إذا انتهى المجتهد إلى استنباط الوظيفة الفعلية، لا استنباط الحكم الشرعي، كما هو الحال في حكم العقل بالبراءة عند الشك في أصل التكليف، وحكمه بالاحتياط عند العلم بالتكليف والشك في المكلف به فكلا الحكمين، أعني: البراءة والاحتياط في الموردين وظيفة عملية لدى الشك، لا حكم شرعي.

بقي في المقام علم اللغة الذي ربما يقع في طريق الاستنباط كالعلم بمعنى «الصعيد» و«المفاضة» و«الوطن»، فربما يقال: إنه يخرج بقيد الآلية، فإنه ليس آلة للاستنباط وإن كان ربما يترتب عليه فإنّ الغاية من علم اللغة أوسع من ذلك بكثير.

ويمكن أن يقال بعدم دخوله في التعريف حتى يحتاج إلى الخروج إذ ليس في علم اللغة «قواعد» كلية بل هو علم كافل لبيان معاني المفردات، ولا يوصف مثل ذلك بالقواعد.

وبما أنّ مضامين سائر القيود المأخوذة في التعريف واضحة نترك البحث فيها روماً للاختصار.

وأما الثاني: فقد اختلفت كلمة الأصوليين في بيان موضوع ذلك العلم، والنظر الحاسم عندنا هو أنّ موضوعه: «الحجة في الفقه».

فنقول إيضاحاً: قد اشتهر بينهم أنّ موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية.

فالشيء الذي يبحث في العلم عن خصائصه وآثاره المطلوبة منه، هو

الموضوع، والخصائص والآثار المترتبة على ذلك الشيء هي العوارض وإليك بعض الأمثلة:

١. أن موضوع علم الطب هو البدن، والخصائص والآثار المطلوبة منه هي عوارضه من الصحة والمرض.

٢. أن موضوع علم النحو هو الكلمة والكلام، والآثار المترتبة عليه من الرفع والنصب والجر هي العوارض المترتبة عليها.

٣. أن موضوع العلم الطبيعي هو الجسم والآثار المترتبة عليه، أعني: الحركة والسكون، والحرارة والبرودة وغيرهما هي العوارض الطارئة عليه. إلى غير ذلك من العلوم.

وعلى ضوء ذلك فعلم الأصول كسائر العلوم له موضوع، وموضوعه هو الحجة في الفقه، ويمكن استكشاف ذلك (كون موضوعه هو الحجة في الفقه) من ايمان النظر في الغرض المطلوب من ذلك العلم، فإن الغاية القصوى للفقهاء هي معرفة الحجج الشرعية أو العقلية سواء أكانت حجة شرعية للحكم الشرعي أم حجة للوظيفة العملية كما في مورد الأصول فيصبح موضوع ذلك العلم هو الحجة في الفقه.

وأما عوارضه أي الخصائص والآثار المترتبة عليه فهي عبارة عن البحث عن تفاصيلها وحدودها وخصوصياتها، حيث إن الفقيه يعلم بوجود حجة بينه وبين ربه لكن لا يعلم بخصوصياتها على وجه التفصيل فيبحث عن تشخيص «الحجة في الفقه» بخبر الواحد أو بالشهرة أو بالإجماع أو بالسيرة أو بالأصول العملية، فتعيناتها وخصوصياتها هي عوارضها، والبحث فيها يتكفله علم الأصول.

وبالجملة العلم بالحجة الإجمالية بيننا وبين ربنا لا يُسمن ولا يغني من جوع

ما لم تُعلم حدودها وتعييناتها، فالعلم الذي يقوم بهذه المهمة هو علم الأصول حيث يُحدّد ويعيّن حدود ذلك الموضوع وخصوصياته وتعييناته بإحدى الحجج، كما أنه ربما ينفي تعيينها وتحددها بأمر أخرى كالقياس والاستحسان.

فتلخص من ذلك أن الموضوع هو «الحجة في الفقه» بوجه مطلق غير متعين الحدود والخصوصيات، وأمّا العوارض فهي ما يُخرج الموضوع عن الإطلاق ويحدده ويقيده بإحدى الخصوصية.

وأنت إذا تفحصت المسائل الأصولية تقف على أن روح البحث في جميعها يرجع إلى تعيين الحجج على الأحكام الشرعية أو الوظائف العملية، وما من مسألة من المسائل الأصولية إلّا ويحتج بها على أحد الأمرين بنحو من الاحتجاج.

وأما الثالث أعني مسائله فقد تبين مما ذكرنا، فإنها عبارة عن المحمولات (العوارض) التي تعرض للموضوع أي الحجة في الفقه على وجه الإطلاق، فالخصوصيات المحمولة على الموضوع من كونها خبر الواحد أو الاستصحاب أو غير ذلك هي مسائل ذلك العلم.^(١)

وإن شئت قلت: أن الحجة في الفقه بوصف الإطلاق هي الموضوع، وتعييناتها وتشخصاتها بإحدى الخصوصية هي المسألة.

وأما الرابع أعني غايته فقد تبين مما ذكرنا فإن غاية ذلك العلم هي تحصيل ملكة استنباط الحجج على الأحكام أو الوظيفة العملية.

١. فإن الحق أن المسائل عبارة عن نفس المحمولات المنتسبة إلى موضوعاتها في مقابل من يقول بأنها عبارة عن المركب من الموضوع والمحمول والنسبة. والتفصيل موكول إلى محله.

الأمر الثاني

الفرق بين المسألة الأصولية و القاعدة الفقهية

قد عرفت أنّ المسألة الأصولية عبارة عن القاعدة الممهّدة لاستنباط الأحكام الشرعية أو الوظيفة العملية، وعلى هذا فالمسألة الأصولية تتميز بالخصوصيات التالية:

١. أنّها تقع في طريق استنباط الأحكام الشرعية أو الوظيفة العملية.
٢. أنّها لا تختص بباب دون باب، كحجية خبر الواحد التي يُستند إليها في عامة الأبواب.
٣. أنّها لا تتضمّن حكماً شرعياً ولا وظيفة عملية، بل يستنبط منها الحكم الشرعي والوظيفة العملية.

وأما القاعدة الفقهية فهي تمتاز بميزتين:

١. أنّها تشتمل على حكم شرعي كلي أو متزع من عدّة أحكام، والأوّل كقاعدة الطهارة والثاني كقاعدة ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده.
٢. لا تجري في عامة الأبواب بل تختص بباب أو بأبواب معدودة، كقاعدة الطهارة وقاعدة ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده.

وهذه الميزة الثانية هي الغالبة خرجت منها قاعدتان في الضرر والخرج فأنهما تعلمان جميع أبواب الفقه.

وأما المسألة الفقهية فهي ما يبحث فيها عن أحكام الموضوعات الخاصة كطهارة الماء ونجاسة الدم، وربما يبحث فيها عن ماهية الموضوعات كماهية الصلاة وأجزائها وموانعها وشرائطها.

هذا هو المختار عندنا وربما تذكر هنا ضابطتان أخريان:
إحدهما للشيخ الأنصاري، والأخرى للمحقق العراقي تطلبان من محلّهما.^(١)

١. و من أراد التفصيل فليرجع إلى المحصول: ١/ ٤٣ وإرشاد العقول: ١/ ٣٩.

الأمر الثالث

في الوضع

لا شكَّ إنّ الإنسان العارف باللسان، إذا سمع لفظ «الماء» ينتقل إلى معناه، أعني: الجسم السيّال الرطب، إنّما الكلام في سبب الانتقال، فهنا احتمالان:

١. وجود الرابطة الذاتية بين اللفظ و المعنى التي تكون سبباً لحضور المعنى. لكنّه احتمال ساقط إذ لازم ذلك، حضور المعنى لكلّ من سمع اللفظ سواء كان عارفاً باللسان أم لا.

٢. أنّ سبب الحضور، هو وضع الواضع اللفظ للمعنى، و بما أنّ الوضع أمر اعتباري تكون العلاقة الحاصلة بين اللفظ والمعنى كذلك غير أنّهم اختلفوا في تفسير حقيقة ذلك الأمر الاعتباري.

فذهب المحقّق النهاوندي (المتوفى ١٣١٧ هـ) إلى أنّ حقيقة الوضع ليست إلّا التعهد بذكر اللفظ عند إرادة تفهيم المعنى، و تبعه عدّة من الأعلام منهم المحقّق الخوئي، قال: الوضع عبارة عن الالتزام النفسي بإبراز المعنى الذي تعلق قصد المتكلّم بتفهمه بلفظ مخصوص.^(١)

يلاحظ عليه: مضافاً — إلى استلزامه أن يكون كلّ مستعمل واضعاً لصدق

١. أجود التقريرات: ١/ ١٢ ولاحظ المحاضرات: ١/ ٤٨.

حدّه عليه -: أنّ التعهد، أو الالتزام النفسي غير داخل في حقيقة الوضع، بل هو من دواعيه، الخارجة عن حقيقة الشيء، فيكفي في تحقق الوضع «جعل اللفظ في مقابل المعنى» بداعي الانتقال إليه عند التكلم كما هو الحال في سائر الدوال كالعلامات الرائجة لإدارة المرور، فلا فرق بين وضع الألفاظ ونصب العلامة على رأس الفرسخ، فالوضع في الجميع على نسق واحد، فليس عمل ناصب العلامة على رأس الفرسخ إلاّ وضعه عليه بداعي الانتقال من رؤيته إليه من دون تعهد منه.

ويدلّ على ذلك أنّ الملموس في المجامع العلمية المختصة لوضع الألفاظ للمعاني المستحدثة، غير ذاك فإنّ الأخصائيين من علماء اللغة، ليس لهم شأن إلاّ تعيين الألفاظ في مقابل المعاني، ولا يخطر ببالهم عند الوضع غير هذا، وأمّا التزام الواضع بأنّه متى أراد تفهيم المعنى، يتكلم بهذا اللفظ فهو من دواعي الوضع وليس نفسه ولا جزءه.

فالحقّ أن يقال: إنّ وضع الألفاظ للمعاني، أمر اعتباري يُعلم كنهه من حال سائر العلامات والدوال التي تضعها إدارة المرور للانتقال إلى وظائف خاصة، ككون الدخول في الشارع مجازاً أو ممنوعاً، فإنّ ماهية جعل تلك الدوال ليست إلاّ جعلها للانتقال إلى مقاصد خاصة، فيكون وضع الألفاظ أيضاً من هذه المقولة، ويعرف بأنها «جعل اللفظ في مقابل المعنى» بداعي الانتقال إليه عند سماعه؛ أو تعيينه علامة على المعنى بسبب كثرة الاستعمال. والأول كما في الوضع التعيني، والثاني كما في الوضع التعيني.

ثمّ إنّ وضع اللفظ في مقابل المعنى أو استعماله فيه بداعي الوضع - كما إذا قال: إئتني بولدي الحسن بداعي تسميته به - عمل اختياري صادر من الفاعل المختار الذي لا يرجع أحد الطرفين إلاّ بمرجع. وأما ما هو المرجع لاختيار لفظ

خاص على سائر الألفاظ فيختلف حسب اختلاف المقامات.
 لكن التبع يكشف عن أنه يُستند في تسمية الحيوانات إلى أصواتها
 كالهدهد، والبوم، والحمام، والعصفور، والهرة. كما يستند في حكاية الأفعال
 والحركات إلى أصواتها كالدق والدك والشق والكسر، والصرير، والدوي والنهيق.
 ولأجل ذلك يمكن أن يقال: إن كل إنسان في الأدوار السالفة، كان ينتخب لإبراز
 ما في ضميره ألفاظاً يرى مناسبة خيالية أو وهمية بينها وبين معانيها، كالمشابهة في
 الشكل والهيئة وغير ذلك من المناسبات، فهذا هو لفظ الهيولى يستعمله العرف
 الخاص في الموجود المخيف والمهيب لمناسبة يرى بين اللفظ والمعنى.
 وقد جربنا ذلك في بعض الأطفال فرأيناهم يخترعون لبعض الأشياء والمعاني
 عند الحكاية عنها ألفاظاً مهملة، لمناسبة خيالية بينهما عندهم، وربما يكون هذا
 هو السر لتكثر الألفاظ وتكامل اللغة من دون أن يكون هناك وضع تعيني، ولعل
 هذا هو مقصود من قال بوجود العلة بين اللفظ والمعنى لا ما هو المعروف عن
 قائلها من رابطة ذاتية بينهما فلاحظ.

في أقسام الوضع

إذا كان الوضع بمعنى «جعل اللفظ في مقابل المعنى» فلا بد حينه من
 تصوّر اللفظ أولاً، والمعنى ثانياً، أما الأول فواضح، وأما الثاني فبلحاظ تعدده
 ينقسم الوضع إلى أقسام:

١. الوضع العام والموضوع له العام

وهو أن يتصور المعنى الكلّي بلا واسطة ويضع اللفظ عليه، كوضع لفظ
 الإنسان للحيوان الناطق.

٢. الوضع الخاص والموضوع له الخاص

وهو أن يتصور المعنى الجزئي مباشرة ويضع اللفظ عليه كما في الأعلام.

٣. الوضع العام والموضوع له الخاص

وهو أن يتصور المعنى الجزئي من خلال العنوان الكلي المنطبق عليه،
كتصور المعاني الجزئية للابتداء من خلال تصور مفهوم الابتداء الكلي ويضع
اللفظ على مصاديقه.

٤. الوضع الخاص والموضوع له العام

وهو أن يتصور المعنى الكلي من خلال تصور الفرد ويضع اللفظ على
المعنى الكلي.

لا شك في وقوع الأولين، إنها الكلام في الثالث والرابع فقد ذهب المحقق
الخراساني إلى إمكان الثالث وامتناع الرابع، وقال في وجهها ما هذا توضيحه:
إن العام باعتبار أنه كلي يصلح لأن يكون مرآة لأفراده وآلة للحاظ مصاديقه
لوضوح كون العام حاكياً عن المصاديق التي تحته وعندئذ يصح أن يتصور الواضع
المفهوم العام ويجعله مرآة لأفراده التي يشملها ثم يضع اللفظ بازاء تلك الأفراد.
مثلاً: إذا تصور الواضع «المفرد المذكور» على النحو الكلي من دون لحاظ
الخصوصيات ومشخصات الأفراد، ثم وضع لفظ «هذا» لكل فرد ومصادق من
ذلك الكلي فعندئذ يكون الوضع عاماً - لكون الملحوظ عاماً - والموضوع له خاصاً
لأن المفروض أنه عبارة عن الأفراد الخارجية والمصاديق العينية.

هذا في الوضع العام والموضوع له الخاص، وأما القسم الآخر أي الوضع
الخاص والموضوع له العام، فوجه امتناعه أن الملحوظ إذا كان خاصاً (كزيد) فهو
بما أنه متشخص بخصوصيات، لا يصدق إلا على مصادق واحد ولا يحكي عن
المعنى العام، حتى يوضع اللفظ بازاء ذلك المعنى العام.

مثلاً: إذا تصور الواضع مفهوم «زيد» الذي هو علم لشخص معين فلا
يتصور أن يضع لفظ الإنسان إزاء المعنى العام كالحیوان الناطق بواسطة ذلك

الملحوظ الخاص لأنه لا يحكي عن المعنى العام حتى يوضع اللفظ له، ومن المعلوم أنّ الواضع ما لم يتصور الموضوع له بنحو من الأنحاء لا يمكن له أن يضع اللفظ بإزائه.

يلاحظ عليه: بأنّ الخاص بما هو خاص كما لا يكون مرآة للعام ولا يمكن تصويره من خلال تصور الخاص، كذلك لا يمكن تصور الخاص من خلال تصور العام وذلك لأنّ العام لم يوضع إلّا لنفس الحقيقة المعرّاة من كلّ قيد وشرط، فعندئذ كيف يمكن أن يكون مرآة للخصوصيات والجزئيات؟ فإنّ المرآة فرع الوضع والمفروض أنّه وضع للمعرّاة عن الخصوصية.

وبذلك ظهر أنّه لا فرق بين الثالث والرابع في امتناع الحكاية والمرآة، فالعام لسعته لا يحكي عن الجزئيات، والخاص لضيقه لا يحكي عن الحقيقة المجردة المعرّاة عن كلّ قيد.

والحقّ أن يقال: إنّ القسمين مشتركان في الامتناع على وجه وفي الإمكان على نحو آخر، فلو قلنا بأنّه يشترط أن يكون الملحوظ عند الوضع حاكياً عن الموضوع له، ومرآة له فهو غير ممكن في القسمين لما عرفت أنّ عنوان العام كالإنسان لا يحكي إلّا عن حيثة الإنسانية دون ما يقارنها من العوارض والخصوصيات لخروجها عن حريم المعنى الكلي، والحكاية فرع الدخول في الموضوع له.

كما أنّ عنوان الخاص كزيد بما أنّه متشخص في فرد خاص لا يمكن أن يكشف عن الماهية المعرّاة المجردة.

وأما لو قلنا بأنّه يكفي في الوضع، الانتقال إلى الموضوع له بأي نحو تحقق فالظاهر إمكان كليهما، فإنّ الانتقال من تصور العام إلى تصور مصاديقه أو بالعكس أمر ممكن، فإنّ التداعي ليس رهن الحكاية بل ربما ينتقل الإنسان من

الضد إلى الضد الآخر.

والظاهر أنه لا يتوقف الوضع على الحكاية والمرآتية بل يكفي العنوان الإجمالي المشير إلى الموضوع له فيكون القسمان كالأولين من الأقسام الممكنة.

انقسام الوضع إلى شخصي ونوعي

قد تقدّم أنّ الوضع يتوقف على لحاظ اللفظ أولاً و لحاظ المعنى ثانياً، وقد عرفت الثاني على وجه التفصيل، وأمّا الأول فربما يكون اللفظ ملحوظاً بشخصه، فيكون الوضع شخصياً كوضع الأعلام، وربما يكون ملحوظاً بعنوان كلي ينطبق عليه و على غيره فيكون الوضع نوعياً وهذا كأسماء الفاعلين والمفعولين وغيرهما. فإنّ هيئة الفاعل وضعت لمن قام به الفعل بنحو من الأنحاء، ولكن الموضوع ليس هو الهيئة الشخصية القائمة بمادة «فعل» بل الهيئة النوعية المتحققة فيها و في غيرها، وذلك لأنّ إحضار تمام المواد عند وضع الهيئة أمر صعب للغاية فتوضع الهيئة في ضمن مادة خاصة كفاعل ونحوه ولكن يراد منها كلّ ما كان على هذه الهيئة في ضمن آية مادة تحققت.

الأمر الرابع

في المعاني الحرفية

يقع الكلام في الحروف في موضعين:

١. ما هو معانيها ومفاهيمها؟

٢. في كيفية وضعها.

أما الأول فقد عُرِّف المعنى الحرفي بما ذكره ابن الحاجب في «كافيته» حيث قال: الاسم ما دلّ على معنى في نفسه، والحرف ما دلّ على معنى في غيره. والمراد من قوله «مادّل» هو اللفظ، والضمير في كل من: «في نفسه» و «في غيره» يرجع إلى المعنى، وإنه في حدّ ذاته على قسمين: قسم يكون مفهوماً محصّلاً في نفسه، لا يتوقف تصوّره في الذهن إلى معنى آخر.

وقسم يكون مفهوماً متحققاً في الذهن بتبع غيره.

«فمعاني الأسماء معان مستقلة ملحوظة بذواتها، ومعاني الحروف معان آلية حيث إنّها تلاحظ بنحو الآلية والمرآتية للملاحظة غيرها» .

توضيحه: إنّ الغاية من وضع الألفاظ سواء أكان بالوضع التعيني أو التعيني، هي رفع الحاجة وإظهار ما يقوم في النفس من المفاهيم والمعاني التي ينتقل إليها الذهن من طرق الحواس وغيرها من أدوات المعرفة ولما كانت النشأة

الخارجية على أقسام، كانت المفاهيم المتخذة منها على غرارها، ذات أقسام. إن الإنسان إذا أجال نظره في صحيفة الوجود يجد أن ثمة أقساماً من الحقائق:

الأول: ما هو مستقل ذاتاً و ماهية، كما هو مستقل خارجاً ووجوداً، كالجواهر كلها. وهذا ما يعبر عنه بـ «ما وجوده في نفسه لنفسه» و يشير قولهم: «في نفسه» إلى كونها ذات مفاهيم مستقلة، كما يشير قولهم: «لنفسه» إلى كونها غير ناعية على خلاف الأعراض المتأصلة.

الثاني: ما هو مستقل ذاتاً و ماهية، غير مستقل خارجاً ووجوداً وهذا كالأعراض مثل البياض والسواد، فإن لكل مفهوماً مستقلاً، فيعرف الأول بأنه نور مفرق لنور البصر، والثاني بأنه نور قابض لنور البصر لكنه غير مستقل في عالم الوجود حيث لا يوجد إلا في الموضوع.

الثالث: ما هو غير مستقل ذاتاً ووجوداً، فهو اندكائي المعنى كما هو اندكائي الوجود، فمفهومه فإن في غيره كما أن وجوده في الخارج كذلك. وهذا ما يسمى بـ «الوجود الرابط» و «المعنى الحرفي» فهو لا يتصور إلا تبعاً للمعنى الاسمي، كما لا يتحقق إلا مندكاً في الغير، وهذا نظير قولنا: زيد في الدار، فكل من «زيد» و «الدار» من المعاني الاسمية أما كونه فيها من المعاني الحرفية، إذ لا يتصور الكون إلا مضافاً إلى زيد والدار، كما لا يتحقق إلا بهما، فالكون قائم بهما تصوراً وخارجاً، ولو أردنا إضفاء الاستقلالية لهذا المعنى الحرفي لزم انسلاخه عن حقيقته، فالمعنى الحرفي من أضعف مراتب الوجود.

وبما أن وضع لفظ معنى يتوقف على تصوّره، والمعاني الحرفية لا يمكن تصوّرها وإلا لانسلخ عن المعنى الحرفي وانقلب إلى المعنى الاسمي، فيُحتال في مقام الوضع، بملاحظة المعاني الاسمية كالابتداء والانتها و يوضع اللفظ لا

بإزائها بل بإزاء مصاديقها الخارجية التي هي معانٍ حرفية.

فلفظة «من» موضوعه لمصداق الابتداء لا لمفهوم الابتداء الكلّي وإلاّ ينقلب المعنى الحرفي اسماً، فالمحكّي بلفظة «من» في قولك: «سرت من الكوفة إلى البصرة» ليس هو مفهوم الابتداء بل مصداقه الخارجي الذي لا يتحقّق إلاّ بطرفيها، أعني: «السير» و«الكوفة».^(١)

نعم هناك حروف ربما لا تنطبق عليها ما ذكرنا من الضابطة، وهذا نحو «واو» الاستئناف و«تاء» التأنيث في «ضربت» و«قد» في الفعل الماضي، فالأولى عدّها علامات لا حروفاً.

هذا كلّه حول الأمر الأوّل.

وأما الثاني، أعني كيفية وضعها، فقد ظهر ممّا ذكرنا أنّ وضع الحروف من قبيل الوضع العام والموضوع له الخاص، فإنّ الواضع لاحظ المعنى الاسمي، فوضع اللفظ بازاء مصاديقه التي هي معانٍ حرفية.

فإن قلت: إذا كان الملحوظ معنى اسماً فلا بدّ أن يكون مصداقه أيضاً كذلك، فحينئذٍ كيف يصحّ أن يقال «إنّ الواضع لاحظ المعنى الاسمي ووضع اللفظ بازاء مصاديقه التي هي معانٍ حرفية مع أنّ مصداق كلّ شيء بحسبه».

قلت: إنّ المعاني الاسمية على قسمين:

١. ما يتمتع بالاستقلال تصوراً ومصادقاً، لحاظاً وتطبيقاً وذلك كاسماء الأجناس مثل الإنسان فله مفهوم مستقل كما أنّ له مصداقاً كذلك عند التطبيق على الخارج.

١. وما ذكرناه هو المعروف بين الأدباء في معاني الحروف، وهناك نظريات أخرى كنظرية المحقّق الرضي في شرح الكافية: ١٠، ط مصر، التي اختارها المحقّق الخراساني، ونظرية المحقّق صاحب الحاشية، ونظرية المحقّق النائيني وتلميذه المحقّق الخوئي وقد بسطنا الكلام في نقد هذه النظريات في محاضراتنا المدونة باسم «المحصول»: ١/ ٦٢٦ و إرشاد العقول: ١/ ٥٣.

٢. ما يتمتع بالاستقلال في مقام التصور واللحاظ دون التطبيق على الخارج وذلك كمفهوم الابتداء أو الانتهاء فأنهما من المفاهيم الاسمية فيخبر عنهما كما يخبر بهما ويقال: الابتداء خبر من الانتهاء، ولكنها عند التطبيق لا ينطبقان إلا على الموجود القائم بالغير المنذكر فيه، من السير والقراءة والكتابة وغيرها وهذه خصيصة هذا القسم من المعاني الاسمية.

فالابتداء عند اللحاظ والتصور يتجلى بصورة مفهوم اسمي وعند التطبيق على الخارج يتحقق في معنى قائم بالغير، كالابتداء المنذكر في السير إلى البصرة وغيره.

إذا عرفت ذلك فاعلم إذا حاول الواضع أن يضع لفظاً لمصاديق الابتداء والانتهاء فلا محيص له من تصور تلك المصاديق ولو إجمالاً فعندئذ يلاحظ تلك المصاديق من خلال ذينك المفهومين الاسمين ويقول: وضعت لفظة «من» أو لفظة «إلى» لما ينطبق عليه لفظ الابتداء أو يصدق عليه الانتهاء في الخارج. فاتضح بما ذكرنا أمران:

١. أنه ربما يكون المفهوم اسمياً، وما ينطبق عليه معنى حرفياً.

٢. أن الواضع في وضع الحروف يلاحظ الحقائق الحرفية من خلال المفاهيم

الاسمية.

ثم إن المعاني الحرفية على قسمين:

١. معان حاكية. ٢. معان إيجادية.

فالقسم الأول يحكي عن معنى متحقق في الخارج، مثل قولك: سر من البصرة إلى الكوفة.

والقسم الثاني موجد للمعنى بنفس الاستعمال، كالنداء والخطاب في قولك: يا زيد أو قوله سبحانه: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾.

الأمر الخامس

في علامات الوضع

ذكر المشهور لتمييز الحقيقة عن المجاز علامات نذكر منها ما يلي:

الأول: التبادر

إن سبق المعنى من اللفظ إلى الذهن بلا قرينة ، دليل على أنه هو الموضوع له، والمعنى المجازي وإن كان ينسب إليه أحياناً لكنه يتبادر بمعونة القرينة.

وقد أُشِكل على كون التبادر علامة الوضع بالدور وحاصله:

إن العلم بالوضع متوقف على التبادر، وهو متوقف على العلم بالوضع، إذ لولا العلم بأن اللفظ موضوع لذلك المعنى، لما تبادر.

والجواب: إن المراد من التبادر في المقام، هو التبادر عند المستعلم الذي هو من أهل اللسان وقد نشأ بينهم منذ نُعمية أظفاره إلى أن شبّ وشاب، وعندئذ العلم التفصيلي بالوضع موقوف على التبادر عند ذاك الشخص، ولكن التبادر عنده غير موقوف على ذلك العلم التفصيلي، بل يكفي العلم الإجمالي الارتكازي للوضع حيث إن المستعلم من أهل اللغة، له علم بالوضع منذ نشأ بين أهل اللسان وإن لم يكن ملتفتاً إلى علمه هذا وبالجمل: العلم التفصيلي بالوضع موقوف على التبادر، والتبادر موقوف على العلم الارتكازي الحاصل للإنسان

الناشئ بين أهل اللغة من لدن صباه وإن كان غير ملتفت إلى علمه بالوضع.
وهذا النوع من العلم الإجمالي لا صلة له بالعلم الإجمالي المبحوث عنه في
باب البراءة والاشتغال.

هذا إذا كانت الحجّة للمستعلم تبادر نفسه الذي هو من أهل اللسان وأما
إذا كانت الحجّة للمستعلم، تبادر الغير فهو كما إذا كان المستعلم من غير أهل
اللسان ورأى أنه كلما يطلق الماء يتبادر عند بعض أهل اللسان، الرطب السيال،
فهو أيضاً غير مستلزم للدور، لأن العلم التفصيلي للمستعلم متوقف على التبادر
بين بعض أهل اللسان، و التبادر لديه يتوقف على علمه الارتكازي بكون اللفظ
موضوعاً لذلك المعنى. ويحصل ذلك العلم الارتكازي له بنشوته بين أهل اللسان
منذ صباه.^(١)

الثاني: صحة الحمل

إن من علامات الوضع صحة الحمل، توضيحه:

١. وربما يجاب عن الدور بأنه لا محل له أساساً، لأنه مبني على افتراض أن انتقال الذهن إلى المعنى من
اللفظ فرع العلم بالوضع مع أنه فرع نفس الوضع أي وجود عملية القرن الأكيد بين تصوّر اللفظ
وتصوّر المعنى في ذهن الشخص، فالطفل الرضيع الذي اقترنت عنده كلمة «ماما» برؤية أمّه،
يكفي نفس هذا الاقتران الأكيد ليتصوّر أمّه عند ما يسمع كلمة «ماما» مع أنه ليس عالماً بالوضع
إذ لا يعرف معنى الوضع.^١

يلاحظ عليه: أنه ليس شيئاً جديداً بل هو عبارة أخرى عن العلم الارتكازي بالوضع، فإن مرجع
اقتران كلمة «ماما» برؤية الأم، في حياته إلى علمه الارتكازي بالوضع فإن التقارن الممتد بين لفظ
«ماما» ورؤية الأم، يورث الملازمة بينهما عند الطفل فإذا سمع الأول من دون الرؤية ينتقل إلى
الثانية بلا اختيار، وهذا هو المراد من العلم الارتكازي بالوضع.

١. دورس في علم الأصول، الحلقة الثانية: ٨٦.

إنّ الحمل على قسمين:

١. حمل أولي ذاتي، و هو عبارة عن الوحدة بين المحمول والموضوع مفهوماً، كما إذا قيل: الحيوان الناطق إنسان.

٢. حمل شائع صناعي، و هو عبارة عن اختلاف الموضوع والمحمول مفهوماً والاتحاد مصداقاً ووجوداً، كما إذا قلنا: زيد إنسان.

إذا أردنا أن نتعرف على أنّ لفظ الإنسان هل هو موضوع للحيوان الناطق، فنجعل المعنى موضوعاً، واللفظ الذي بصدد استعمال حاله محمولاً، فنقول: الحيوان الناطق إنسان، فنستكشف عن صحّة الحمل مفهوماً، كون الثاني موضوعاً للمعنى المفروض، أعني: الحيوان الناطق. و بعبارة أخرى: نجعل ما نتصور أنّه معنى، موضوعاً للقضية وننظر إليه بما أنّه معنى محض ليس معه لفظ، ونجعل اللفظ الذي نريد تبين معناه محمولاً، فيقال: الحيوان المفترس، أسد.

هذا إذا كان اللفظ والمعنى متميّزين كما في المثالين، وأمّا إذا لم يكن كذلك كما في المترادفات التي يصلح أن يكون كلّ مبيّناً وموضحاً للآخر، فيجعل المعلوم موضوعاً والمبهم محمولاً، و يقال: المطر هو الغيث وإن جاز العكس.

فكما أنّ صحّة الحمل آية الوضع، فكذلك صحّة السلب آية عدمه، كما إذا قال: الرجل الشجاع ليس بأسد.

هذا كلّه حول الحمل الأولي، وأمّا الحمل الشائع الصناعي فيجعل المصداق موضوعاً واللفظ الذي بصدد استعمال حاله محمولاً و يقال: زيد إنسان، لكنّه لا يثبت به كون الموضوع هو الموضوع له للمحمول، وإنّما يثبت كونه من مصاديق المعنى الذي وضع له المحمول.

فتحصل من ذلك أنّ الحمل الأولي يثبت كون المعنى هو الموضوع له، لكن الحمل الثاني يثبت أنّه مصداق للمعنى الذي وضع له اللفظ.

ثم إنه أورد على كون صحة الحمل علامة بأمور نذكر منها أمرين أحدهما في المتن والآخر في الهامش:

الأول: أن الاستكشاف والاستعلام حاصل من التبادر الحاصل من تصوّر الموضوع السابق على الحمل، فيكون إسناده إلى الحمل في غير محله.^(١)

يلاحظ عليه أولاً: أنه إنما يرد إذا كان المستعلم عن طريق صحة الحمل من أهل اللسان، فيتقدم التبادر عنده على صحة الحمل دون ما إذا لم يكن من أهله فليس عنده تبادر حتى يتقدم على صحة الحمل، ومن صحّ عنده الحمل، بما أنه ليس بصدد استكشاف المعنى، غافل عن تبادره.

وثانياً: سلمنا أن المستعلم من أهل اللسان لكنه إنما يرد إذا كان زمان الاستكشاف مقارناً لزمان الحمل فيسبقه التبادر ويغني عن غيره. وأما إذا كان زمان الحمل مقدماً على زمان الاستكشاف كما إذا ألقى محاضرة واشتملت على أحد الحملين من دون أن يكون بصدد استكشاف المعنى الموضوع له، ثم صار بصدد الاستكشاف فرجع إلى خطابه ومحاضراته ورأى أن حمل المحمول بما له من المعنى الارتكازي على الموضوع متلائم جداً، فيستكشف أن الموضوع الذي حمل عليه اللفظ، هو المعنى الحقيقي.^(٢)

١. تهذيب الأصول: ٥٨/١.

٢. الثاني: ما يقال أن صحة الحمل إنما تكون علامة على كون المحمول عليه، هو نفس المعنى المراد في المحمول أو مصداق المعنى المراد، أما أن هذا المعنى المراد في جانب المحمول هل هو معنى حقيقي للفظ أو مجازي؟ فلا سبيل إلى تعيين ذلك عن طريق صحة الحمل، بل لابد أن يرجع الإنسان إلى مرتكزاته لكي يعين ذلك.^١

يلاحظ عليه: هذا الشرط أن كون المعنى المراد في جانب المحمول معنى حقيقي، حاصل وذلك من خلال كون الحمل عارياً عن كل شرط و يكفي هذا في كون المعنى حقيقياً، بخلاف المعنى المجازي فلا يصح الحمل إلا مع شرطين:

الثالث: الاطراد

الاطراد هو العلامة الثالثة وقد قرر بالنحو التالي:

إذا اطراد استعمال لفظ في أفراد كلي بحيشية خاصة، كرجل باعتبار الرجولية في زيد و عمرو مع القطع بعدم تعدد الوضع، استكشف منه وجود علاقة الوضع بينه وبين ذاك الكلي، وعلم أنه موضوع للطبيعي من المعنى.

واحتمال كونه مجازاً لأجل وجود العلاقة، مدفوع بعدم الاطراد في علائق المجاز، فإن علاقة الجزء والكُل ليست مطردة بشهادة أنه يصح استعمال «العين» في المراقب ولا يصح استعمال الشعر فيه، ويصح استعمال اللسان في الوكيل دون الصدر فيه وغير ذلك.

وأورد عليه المحقق الخراساني بما هذا توضيحه:

إن المجاز وإن لم يطرّد في نوع علائقه ومطلق المشابهة، إلا أنه في خصوص ما يصحّ معه الاستعمال في المجاز مطرد كالحقيقة، فاستعمال الجزء في الكل مطرد في خصوص ما إذا كان للجزء دور خاص في المورد، كالمراقبة في العين، والتبيين في اللسان، والعمل في اليد.^(١)

→ الأول: وجود الادعاء المصحح للاستعمال، وإن هذا هذا أو من مصاديقه .

الثاني: كون المقام مناسباً لإعمال الادعاء دونها إذا لم يكن.

وهذان الشرطان متوفران في قوله سبحانه: ﴿وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾ (يوسف: ٣١) حيث تخيل للنساء الجالسات أن فتى امرأة العزيز قد ارتقى من الجلال بمكان صيره ملكاً. وبما أن المفروض كون الحمل فاقداً لكل من الشرطين يثبت كون المعنى المراد في جانب المحمول معنى حقيقياً.

١. دروس في علم الأصول: الحلقة الثانية: ٨٧.

١. كفاية الأصول: ٢٨/١-٢٩.

يلاحظ عليه: أنّ المجاز غير مطرد حتى في صنف العلاقة الذي وصفه لما عرفت من أنّ صحّة المجاز وراء العلاقة قائمة بأمرين:
أ. حسن الادّعاء.

ب. كون المقام مناسباً لإظهار هذا الادّعاء.

وعلى ذلك فالمجاز غير مطرد حتى في صنف العلائق بل يتوقّف - مضافاً إلى صنف العلاقة - على توفّر الشرطين المذكورين ولذا لا يصحّ استعمال الأسد في الرجل الأبخر لعدم حسن الادّعاء، كما لا يصحّ نداء الرجل الشجاع بلفظ يا أسد إذا لم يكن المقام مناسباً لإظهار الادّعاء كما إذا كان النداء لأجل تناول وجبة طعام.

هذا كلّه حول تقرير القوم.

ولكنّ التحقيق أنّ العلامة المفيدة التي يدور عليها كشف الحقيقة وتمييزها عن المجاز هي هذه العلامة ولكنّ القوم - أنار الله برهانهم - لم يعطوا للمسألة حق النظر، ولو أمعنوا فيها لأذعنوا بأنّه من أنجع العلائم وأشملها، وذلك أنّ الجاهل باللغة إذا أراد أن يعرف معاني اللغات الأجنبية من أهل اللسان، فليس له طريق إلاّ الاستماع في مقامات مختلفة لمحمولات عديدة على موضوع واحد، كما إذا رأى أنّ الفقيه يقول: الماء طاهر ومطهّر، أو قليل أو كثير، والكيميائي يقول: الماء رطب سيال، و الفيزيائي يقول: الماء لا لون له، ورأى اطراده في الموضوع الخاص، يحدس أنّ اللفظ موضوع على ما استعمل فيه في هذه الموارد، لأنّ المصحّح: إمّا الوضع أو العلاقة، والثاني لا اطراد فيه والمفروض أنّه مطرد فتعين الأوّل.

وهذا هو الطريق الراجح في تحصيل معاني اللغات، وعلى ذلك بُني منهج التفسير البياني في تحقيق كلمات الذكر الحكيم، حيث تتبّع موارد استعمال اللفظ

في القرآن إلى استخراج المعنى الحقيقي له.
وقد ذكرنا لذلك مثالا في الموجز^(١) فلاحظ.

الرابع: تنصيب أهل اللغة

قد ذكروا أنّ تنصيب أهل اللغة من أسباب التعرف على الوضع وتمييز الحقيقة عن المجاز.

وقد استشكل عليه بأنّ ديدن أهل اللغة بيان المستعمل فيه لا الموضوع له، فترى أنهم يذكرون للفظه القضاء معاني عشرة وللوحي معاني كثيرة مع أنّها ليسا من المشترك اللفظي، فلا يكون تنصيب أهل اللغة علامة للوضع.

أقول: إنّ علماء الأصول لم يؤثروا هذا الموضوع أهمية نظيره في الاطراد، ويعلم ذلك من خلال النقاط التالية:

١. أنّ المعاجم والقواميس ليست على نحو واحد، فليس الجميع على ما وصفوه من ذكر موارد الاستعمال، بل هناك مَنْ تطرّق إلى تمييز المعنى الحقيقي عن المجازي، والمعنى الأصلي عن المعاني المتفرعة منه، وقد ألف على هذا المنوال كتاب المقائيس لأحمد بن فارس بن زكريا (المتوفى ٣٩٥هـ) وأساس البلاغة للزمخشري (المتوفى ٥٣٨هـ)، فالكتابان يعدّان من أحسن ما ألف في هذا الباب.

٢. أنّ الإمعان في المعاجم المعروفة المتداولة التي تتكفل لبيان موارد الاستعمال ربما يوصل الإنسان الذكي إلى تمييز المعنى الحقيقي عن المجازي شريطة أن يكون له ذوق لغوي وفطنة خاصة، مثلاً: إذا رجع إلى «القاموس» يرى أنّه ذكر للفظ القضاء معاني عشرة وللوحي معاني متنوعة، لكن لو أمعن النظر

يقف على أنّ الجميع صور مختلفة لمعنى واحد و هو إتقان العمل، في مورد القضاء، و الإفهام بخفاء في مورد الوحي، والباقي صور لهذين المعنيين، ولذلك يجب على الفقيه، ممارسة المعاجم ومطالعتها - مع ما فيها من الخلل - كمطالعة الكتب الفقهية والأصولية حتى يخالط علمُ اللغة دمه و لحمه، عندئذ يتسنى له القضاء في اللغة و يميّز المعنى الحقيقي عن المجازي كما هو ديدن الأوائل من علمائنا كالصدوق والمفيد والمرتضى والطوسي والطبرسي، فكانوا ذوي باعٍ طويل في اللغة قبل أن يكونوا فقهاء.

٣. أنّ الأوائل من مدوني اللغة كالخليل بن أحمد الفراهيدي (المتوفى ١٧٠هـ) و الجوهري (المتوفى ٢٩٩هـ) قد أخذوا كثيراً من المعاني من ألسن سكّان البوادي الذين قطنوا الجزيرة العربية، فإذا أخبر الخليل في كتاب العين عما سمعه من سكان البوادي، يُصدّق كما يصدّق قوله في النحو والصرف والعروض وغيرها من العلوم العربية.

الأمر السادس

الجميل الإخبارية والإنشائية

ذهب مشاهير الأدباء والأصوليين إلى أنّ دور الصيغ الإنشائية هو دور الإيجاد لمعانيها فإذا قال: زوّجت، فقد أوجد علاقة الزوجية بين الزوجين، وإذا قال: بعت بقصد الإنشاء، فقد أوجد علاقة الملكية بين البائع والمشتري، وإذا قال: هل قام زيد؟ فقد أنشأ استفهاماً بالجميل الشائع، إلى غير ذلك من الجميل الإنشائية بخلاف الجميل الإخبارية فإنّها بصدد الإخبار عن واقع المعاني المتحققة - مع قطع النظر عن اللفظ - من دون أن تكون فيها رائحة الإنشاء والإيجاد.

وإن أردت التشبيه فلاحظ معاني الحروف فإنّ قسماً منها حالٌّ عن معنى متحقق في الخارج، كما إذا قال: سرت من البصرة إلى الكوفة، فالحرفان مشيران إلى الابتداء والانتهاء الآليين المتحققين في الخارج قبل تكلمه.

كما أنّ قسماً منها موجد للمعنى من دون أن يكون له واقع وراء الاستعمال كما هو الحال في الخطاب والنداء، فإذا قال: يا زيد، فقد أوجد نداءً وخطاباً بنفس الاستعمال. وهكذا الجميل فهي بين إخبارية تحكي عن شيء وراء الاستعمال، وإنشائية موجدة للمعنى بنفس النطق بها.

هذا هو المشهور، ولأجل المزيد من التوضيح، نقول:

إنّ الزوجية والملكية والرئاسة مفاهيم اجتماعية تدور عليها رحي الحياة، إنّما الكلام في كيفية اعتبارها أولاً، ثمّ إنشائها وإيجادها في عالم الاعتبار ثانياً.

نقول: إنّ الإنسان إذا نظر إلى صحيفة الوجود رأى أنّ هناك أشياء مزدوجة يُعدّ كل منها عدلاً للآخر تكويناً، كالعينين والأذنين والرجلين، هذا من جانب ومن جانب آخر رأى أنّ بين الرجل والمرأة تجاذباً جنسياً وعاطفياً على نحو تقتضي حالهما أن يجعل كلّ عدلاً للآخر.

وهذا ما يدعو المقتنّ إلى تصوير الرجل والمرأة كالزوجين التكوينيين يتساهمان في الحياة. لكن الزوجية الاعتبارية كالزوجية التكوينية بحاجة إلى جعل متناسب لها، فالزوجية التكوينية لها عامل تكويني يؤثر في خلق الأذنين واليدين وأمّا الزوجية الاعتبارية فلا بدّ لها من عامل اعتباري يُضفي للرجل والمرأة وصف الزوجية انشاءً واعتباراً ولها أسباب وأدوات، أوضحها هي الألفاظ التي يستعان بها على الجعل والإيجاد في ظرف الاعتبار.

ومنه يعلم حال سائر الأمور الاعتبارية التي تنشأ بالألفاظ، فمثلاً إنّ الملكية الاعتبارية استنساخ للملكية التكوينية للإنسان بالنسبة إلى سائر أعضائه فيرى نفسه مالكا لأعضائه ملكية تكوينية فتكون مبدأً لاعتبارها في غير واحد من الموارد، كاعتبار المقتنّ كون البائع مالكا للثمن مقابل ما دفع إلى المشتري من الثمن. وبالعكس غير أنّ هذا الاعتبار، أمر ذهني لا يعتبر عند العقلاء إلاّ بإيجادها في خارج الذهن بسبب من الأسباب أوضحها قولها: بعت واشتريت.

وبذلك يعلم أنّ الأمور الاعتبارية المنشأة لها جذور في التكوين فيقتبس المقتنّ ما هو الموجود في التكوين ويعتبره في عالم الاعتبار بين الزوجين أو بين

المالين، وهكذا سائر الأمور الاعتبارية.

كما يعلم أنّ الإنشائيات لا توصف بالصدق أو الكذب، وذلك لأنّ الجمل الإنشائية وضعت للإيجاد اعتباراً بالاستعمال والمفروض تحقق السبب ويتلوه المسبب.

وما ذكرناه هو النظرية المعروفة، وهناك نظريات أخرى في الفرق بين الإخبار والإنشاء موكولة إلى دراسات عليا.

الأمر السابع

في الحقيقة الشرعية

إنّ ألفاظ الصلاة والصوم والزكاة والحجّ كانت حقائق لغوية في الدعاء والإمساك والنمو والقصد، غير أنّ المتبادر منها في عصر الصادقين عليه السلام بل قبله أيضاً هو المعاني الخاصة، فيقع الكلام في كيفية كونها حقائق في هذه المعاني الثانية، فهناك أقوال أربعة:

القول الأول: ذهب أبو بكر الباقلاني (المتوفى ٤٠٣هـ) من أكابر الأشاعرة إلى نفي موضوع البحث، وهو أنّ هذه الألفاظ باقية في معانيها اللغوية وقد استعملت فيها وطُبِّقَتْ على مصاديق، كشف عنها الشارع، فالصلاة بالهيئة المخصوصة من مصاديق الدعاء، والصوم بالنحو المعين من مصاديق الإمساك وأمّا سائر الخصوصيات فقد علمت من دوال آخر، فهذه النظرية لا تعدّ في الحقيقة قولاً في المسألة لأنها نافية للموضوع من أساسه.

مضافاً إلى أنّ ادّعاء بقاء الألفاظ في نفس المعاني وإنّ المصاديق الفعلية من جزئياتها، من السخافة بمكان، إذ أين الدعاء من الصلاة؟ واشتمالها على الدعاء لا يجعلها من مصاديق الدعاء. ومثلها سائر الألفاظ.

القول الثاني: إنّما نقلت في لسان النبي صلى الله عليه وآله من معانيها اللغوية إلى المعاني

الشرعية بالوضع التعييني أو التعيّني فصارت حقائق في تلك المعاني في عصره. ثم إنَّ صيرورتها حقائق شرعية في لسانه يتصوّر لها وجوه ثلاثة:
أ: أن يقوم الشارع بوضعها لها بالوضع التعييني ويخبر الناس بها، وهو بعيد جداً.

ب: حصول الوضع التعيّني بكثرة الاستعمال في عصر الرسول، وهو أمر غير بعيد لطول زمان الرسالة.

ج: الاستعمال بداع الوضع كما إذا احتفلت الأسرة بتسمية المولود الجديد والكل ينظرون إلى كبيرهم، فإذا هو يقول: إئتوني بولدي الحسن، فهو بنفس هذا الاستعمال يسمّيه حسناً، ولعل النبي ﷺ عندما قال: صلّوا كما رأيتموني أصلي، قام بنفس هذا العمل.

وبالجملة إنّ القول الثاني على الوجهين الأخيرين أمر قريب لو لم يكن هناك وجه أصح.

القول الثالث: إنّها استعملت في لسان النبي في تلك المعاني مجازاً ثم صارت حقائق فيها في لسان المشرّعة بعد رحيل الرسول، فهي حقائق متشرعية لا شرعية.

يلاحظ عليه: أنّ عصر الرسالة لم يكن عصراً قصيراً، فقد كان المسلمون في المدينة المنورة يصلّون مع النبي ﷺ في أوقات خمسة والمؤذّن ينادي في كلّ نهار و ليل بقوله: (حتي على الصلاة) فهل يمكن لنا عدّ هذه الاستعمالات مجازاً مع طول الزمان؟

فتحصّل من ذلك إنّ القول الأوّل لا يعتدّ به، والقول الثاني أي كونها حقائق شرعية في عصره أقرب من القول الثالث، ولكنّ هناك قولاً رابعاً هو أقوى

الأقوال وأسدّها بل هو المتعين، وإليك بيانه.

القول الرابع: إنّ هذه الألفاظ كما كانت حقائق في المعاني اللغوية كذلك كانت حقائق في هذه المعاني الشرعية أيضاً قبل بعثة النبي ونزول القرآن عليه، وذلك لأنّ هذه العبادات لم تكن من ابتكارات الرسول ﷺ بل كانت موجودة في الشرائع السابقة، ومن البعيد جداً أن لا يكون في لغة العرب لفظ يعبر عن هذه المعاني وقد كان في الجاهلية حنفاء يصلّون و يحجّون .

و يشهد على ذلك أي كون تلك الحقائق موجودة في الشرائع السابقة
الآيات التالية:

قال تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾. (١)

وقال تعالى: ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ﴾. (٢)

وقال تعالى: ﴿قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا * وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا﴾. (٣)

وقال تعالى: ﴿وَإِذْ نُنَاقِشُ فِي الْكِتَابِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا * وَكَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُ بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَكَانَ عِنْدَ رَبِّهِ مَرْضِيًّا﴾. (٤)

نعم وجود تلك الماهيات قبل البعثة غير كاف إلا إذا انضم إليه أن العرب قبل عصر الرسالة كانت عارفة بها و كانت تعبّر عنها بهذه الألفاظ، إذ من البعيد

١. البقرة: ١٨٣.

٢. الحج: ٢٧.

٣. مريم: ٣٠-٣١.

٤. مريم: ٥٤ و٥٥.

أن لا يكون لها لفظ تشير به إليها.

ويؤيد ذلك أن النبي كان يعبر عن هذه الماهيات بهذه الألفاظ في بدء البعثة، وذلك لأن لفظ الصلاة ورد في السور المكية ٣٥ مرة، وكان تشريع الصلاة ليلة المعراج في العام العاشر من البعثة وقد نزلت كثير من الآيات المشتملة على هذه الألفاظ في أوائل البعثة قبل المعراج، كقوله سبحانه في سورة القيامة: ﴿فَلَا صَدَقَ وَلَا صَلَّى * وَلَكِنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّى﴾^(١). وفي سورة المدثر ﴿قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ﴾^(٢)، وفي سورة العلق ﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَى * عَبْدًا إِذَا صَلَّى﴾^(٣) وفي سورة الأعلى ﴿وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى﴾^(٤)، وفي سورة الكوثر: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ * فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ﴾^(٥) إلى غير ذلك من الآيات الواردة في بدء البعثة، الشاملة للصلاة والزكاة الحاكية عن تبادل المعاني الشرعية منها منذ صدع النبي ﷺ بالرسالة.

وأما الثمرة فتظهر في الألفاظ الواردة على لسان النبي بلا قرينة، كما إذا قال: إذا رأيتم الهلال فصلوا، فعلى القول الثاني يحمل على الحقيقة المعروفة بخلافه على القول الثالث.

وأما على القول الرابع فالثمره معدومة، لأنها تحمل على الماهية الشرعية على كل حال وإنما طرحنا المسألة لأجل إيقاف القارئ على سير التشريع على وجه الإجمال.

١. القيامة: ٣١ و ٣٢.

٢. المدثر: ٤٣.

٣. العلق: ٩ و ١٠.

٤. الأعلى: ١٥.

٥. الكوثر: ١ و ٢.

الأمر الثامن

هل أسماء العبادات والمعاملات

موضوعة للصحيح أو للأعم؟

ويقع الكلام في مقامين: الأول في أسماء العبادات:

وقبل الخوض في المقصود، نقدم أموراً:

الأول: في إمكان جريان النزاع على عامة الآراء

إنّ عنوان البحث يعرب عن أنّ الهدف تعيين ما هو الموضوع له لأسماء العبادات عند الشارع فيصح البحث على أحد المبنيين:

أ: ثبوت الحقيقة الشرعية في لسان الشارع (القول الثاني) في المبحث السابق.

ب: ثبوت الحقيقة العرفية لهذه الألفاظ في الماهيات الشرعية قبل

البعثة (القول الرابع).

وأما على القول باستعمالها في لسان الشارع مجازاً وصورته حقائق مشرعة

فلا ينطبق عليه عنوان البحث. إلا إذا تغيّر عنوانه بأن يقال: هل لاحظ الشارع في

استعماله، العلاقة بين المعاني اللغوية، والماهيات الشرعية الصحيحة أو لاحظ

العلاقة بينها وبين أعمّ من هذه الماهيات ومن غيرها.

كما أنه يجب تغيير عنوان البحث على القول ببقاء الألفاظ على معانيها اللغوية وإنَّ إرادة الخصوصيات حصلت عن طريق الدوال الأخرى، (كما هو خيرة الباقلاني^(١)) بأن يقال: إنَّ القرينة التي نصبها الشارع لإفادة الخصوصيات هل كانت دالة على إرادة المعنى الصحيح أو الأعم ويكون الأصل في الاستعمال هو المعنى الذي نُصبت عليه القرينة في هذا الاستعمال بحيث تحتاج إرادة المعنى الآخر إلى القرينة.

فتلخص من ذلك أنَّ عنوان البحث إنما يصحَّ على القولين الأولين دون الآخرين إلا بتغيير عنوانه.

الثاني: في تفسير الصَّحَّة لغة وشرعاً

قد تطلق الصَّحَّة ويراد بها أحد المعنيين:

١. ما يقابل السقم والمرض، فيقال: صحيح ومريض. وعلى هذا فهما أمران وجوديان، وكيفيتان عارضتان للشيء باعتبار اتصافه بكيفية ملائمة أو منافرة. فالصحيح بهذا المعنى يقابله في العبادات والمعاملات الفاسد.
٢. ما يقابل المعيب، فيقال: صحيح و معيب، وعلى هذا تكون الصَّحَّة أمراً وجودياً و ما يقابلها أمراً عدمياً. والصَّحَّة بهذا المعنى يقابلها النقص لا الفساد، هذا هو تفسير الصَّحَّة حسب اللغة.

وأما حسب الاصطلاح، فالصَّحَّة تارة تقع وصفاً للعبادة أو المعاملة

١. هو أبو بكر محمد الطيب بن محمد القاضي المعروف بـ«ابن الباقلاني» وليد البصرة، وساكن بغداد، متكلم على مذهب أبي الحسن الأشعري معاصر للشيخ المفيد، توفي عام ٤٠٣ هـ وله كتاب «اعجاز القرآن» و«التمهيد» و«الانصاف» لاحظ ترجمته في كتابنا «بحوث في الملل والنحل» ٢/ ٣١١-٣١٤.

المتحققة، فتكون نتيجة الصحة كون العمل الخارجي مطابقاً لما اعتبره الشارع فيها و يترتب عليه إسقاط القضاء والإعادة في العبادات، و لزوم الوفاء في المعاملات؛ وأخرى تقع وصفاً للعنوان الكلي منها، فيقال: ألفاظ العبادات و المعاملات وضعت للصحيح منها فيكون مفادها في العبادات كون ألفاظها موضوعاً لما تمت أجزاؤها وكملت شروطها، و في المعاملات - على القول بوضعها للأسباب - (العقود) كون ألفاظها موضوعة للأسباب الحاوية لتتام الأجزاء والشرائط.

وأما على القول بوضع ألفاظها للمعاني المسببية كالملكية والزوجية فيرجع النزاع إلى كونها موضوعة للماهية الاعتبارية بحيث لو وجدت في الخارج لوصفت بالصحة شرعاً.^(١)

الثالث: لزوم وجود جامع على القولين

يجب على كلّ من القولين تصوير جامع منطبق على الأفراد المختلفة، فعلى الصحيح أن يصور جامعاً شاملاً لجميع أفراد الصلاة على اختلافها في الأجزاء والشرائط قلة وكثرة.

أقول: إنّ تصوير الجامع على القول بالصحيح أمر مشكل، لأنّ لازم كونها موضوعة للأجزاء القليلة هو جواز الاكتفاء بها أولاً، و كون الأجزاء الأخرى أمراً

١. ومن ذلك يعلم ضعف ما ريبا يقال من عدم إمكان تصوير النزاع على القول بأنّ المعاملات موضوعة للمسببات، وذلك لأنّها من الأمور البسيطة التي يدور أمرها بين الوجود والعدم فلا يتأتى على هذا الفرض النزاع السابق، لأنّ الملكية إمّا موجودة أو غير موجودة، والزوجية إمّا متحققة أو غير متحققة، فلا معنى للزوجية أو الملكية الفاسدتين.

وجه الضعف فإنّ المتصور الذهني للمسبب وإن كان أمره دائراً بين الوجود والعدم، لكن الكلام في أمر آخر، وهو: هل ذلك المعنى البسيط - بعد الاتيان به - على نحو ينطبق عليه عنوان الصحيح شرعاً، أو ينطبق عليه أعم منه ومن الفاسد.

خارجاً عنها ثانياً، كما أنّ لازم كونها موضوعة للأجزاء الكثيرة خروج المشتمل على الأجزاء القليلة عن تحت الصلاة. فلا يكون للصحيح إلاّ مصداق واحد.

وأما على القول بالأعم فتصوير الجامع أمر سهل جداً إذ في وسعه أن يقول: بانه موضوع للأركان، وأما الباقي فهو اجزاء للمأمور به وليس جزءاً للمسمى.

وبذلك يعلم أنّ الصحيح لا يحصى له إلاّ عن جعل الجميع جزء المسمى وهو أمر غير ممكن في بادئ النظر لاختلاف الصحيح حسب اختلاف حالات المكلف من حيث الأجزاء والشرائط، وهذا بخلافه على القول بالأعم، فالأجزاء الثابتة (الأركان) على كلّ حال من أجزاء المسمى والباقي من أجزاء المأمور به.

وقد بذل القوم جهودهم لتصوير الجامع على القول بالصحيح الذي يصدق على جميع المراتب. وذكرنا تقرّبات حول تصوير الجامع أوضحها ما ذكره السيد الإمام الخميني، وهذا خلاصته:

المركبات الاعتبارية على قسمين:

قسم يكون الملحوظ فيه كثرة معينة، كعدد العشرة فلإنها على وجه لو فقد منها جزء تنعدم العشرة.

وقسم يكون على نحو لم تلحظ فيه كثرة معينة في ناحية المواد ولا صورة معينة في جانب الهيئة.

أما في جانب المواد فيصدق اللفظ ما دامت هيئتها وصورتها موجودة قلت موادها أو كثرت، وهذا نظير لفظ الدار والبيت، فإنّ الميزان للصدق هو هيئة الدار وصورتها، وأما من حيث المادة، كيفية وكمية فهي لا بشرط، ولذلك يصدق البيت على ما أخذت موادها من الطين أو الآجر أو الحجر أو الحديد أو الاسمنت.

أما في جانب الهيئة فلم تلحظ هيئة معينة فيصدق سواء بُنيت على هيئة

مربعة أو مثلثة، بنيت على طبقة واحدة أو طبقات، فهو موضوع لهيئة مخصوصة غير معينة، فهو لا بشرط من جانب المادة والهيئة.

إذا عرفت ذلك نقول: إن لفظ الصلاة موضوعة لنفس الهيئة اللا بشرط، الموجودة في الفرائض والنوافل قصرها وتمامها، وما وجب على الصحيح أو المريض بأقسامها، فيكفي في صدقها، وجود هيئة بمراتبها إلا بعض المراتب التي لا تكون صلاة كصلاة الفرقى، لعدم وجود مواد من ذكر وقرآن و سجود و ركوع.^(١)

المقام الأول

في وضع أسماء العبادات للصحيح

استدلّ للقول بوضع أسماء العبادات للصحيح بوجوه:

١. تبادر الصحيح.
 ٢. صحة السلب عن الفاسد بسبب الإخلال ببعض أجزاء العبادة.
 ٣. الأخبار الظاهرة في إثبات بعض الخواص والآثار للمسميات كقوله: الصلاة عمود الدين أو معراج المؤمن مما يترتب على الصحيح.
- وقد نوقشت هذه الأدلة بوجوه لا حاجة لذكرها.
- والأولى أن يستدلّ عليه بأن الصلاة ماهية اعتبارية، اعتبرها المعتبر لأغراض خاصة وردت في الكتاب والسنة، وتلك الأغراض إنما تترتب على الصحيح منها دون الأعم.

وإن شئت قلت: إنَّ الشارع لما أراد تهذيب الإنسان وتربيته، من جانب، و من جانب آخر إنَّ ذلك الغرض، إنَّما يترتب على العبادة الصحيحة. ومن المعلوم أنَّ الفعل يُتحدّد من ناحية العلة الغائية فلا يكون العمل أوسع من الغرض والغاية المحرّسكة، والمعلول - الوضع - يتضيق من ناحية علته الغائية. وبعبارة أخرى: أنَّ طبيعة الحال تقتضي أن يضع اللفظ لما تعلق به غرضه وفيه به وهو الصحيح لا الأعم، فإنَّ الداعي للاعتبار هو الداعي للوضع، فوضع اللفظ لأوسع من الغرض يحتاج إلى داعٍ آخر غير موجود. نعم الإتيان بما يتعلق به الغرض يقتضي وجود قسم آخر وهو الفاسد، فيطلق عليه الاسم (الصلاة) عناية. ومقتضى ذلك أن يكون الموضوع له هو ما يترتب عليه الغرض، واستعماله في الفاسد من باب العناية والمجاز.

المقام الثاني

في وضع أسماء المعاملات للصحيح

إنَّ العبادات من مخترعات الشارع فيصحّ فيها البحث عن أنَّ ألفاظها هل هي موضوعة في الشرع للصحيح أو للأعم، وأمّا المعاملات فهي من مخترعات العقلاء وهم الذين وضعوا ألفاظ المعاملات في مقابل ما اعتبروه بيعاً أو نكاحاً أو إجارة وليس للشارع فيها دور سوى تحديدها بحدود وقيود فعلى ذلك فلا بدّ من تخصيص النزاع في كونها موضوعة للصحيح فحسب أو للأعم عند العرف.

ومع القول بإمكان وضعها للأعم عند العرف لكن الدليل السالف الذكر

في ألفاظ العبادات هو الدليل أيضاً على أنّ ألفاظ المعاملات عند العرف موضوعة للصحيح لما عرفت من أنّ الغرض يُحدّد فعل الإنسان فلا يصدر عن الإنسان الحكيم فعل أوسع من غرضه. وبما أنّ المصالح التي تدور عليها رحي الحياة قائمة بالمعاملات الصحيحة وهم أيضاً قد اعتبروها لتلك الغايات فلا بدّ أن يُحدّد عملهم (وضع الألفاظ) بما يناسب الغاية وهو الوضع للقسم الصحيح دون الأعم.

إذا عرفت أنّ أسماء العبادات والمعاملات أسماء للصحيح منها لا للأعم، يقع الكلام في ثمرات النزاع.

ثمرات النزاع

قد ذكر للنزاع أربع ثمرات نذكرها، واحدة بعد الأخرى:

الأولى: عدم صحّة التمسك بالإطلاق على الصحيح

قد اشتهر أنّ ثمرة البحث هي عدم صحّة التمسك بالإطلاق عند الشك في جزئية شيء على القول بالوضع للصحيح، وصحّة التمسك به على القول بالأعم.

توضيحها: أنّه إنّما يصحّ التمسك بالإطلاق فيما إذا أحرز صدق الموضوع على المورد و شك في مدخلية شيء آخر وراء صدقه، كما إذا أمر المولى بعتق رقبة، و شك في اعتبار الإيثار فيها، فحينئذٍ يتمسك بالإطلاق في رفع احتمال اعتبار الإيثار، إذ لو كان الإيثار دخيلاً في غرض المولى - وراء صدق الرقبة - لكان اللازم ذكره و أمّا إذا لم يكن الموضوع محرزاً وصار الشك في مدخلية الأمر المشكوك سبباً للشك في صدق الموضوع فلا يصحّ حينئذٍ التمسك به، كما إذا أمر المولى بالتيمم

على الصعيد وشكّ في معناه وأنه هل هو خصوص التراب، أو مطلق وجه الأرض من الحجر والجص والنورة وغيرها؟ ففي مثله لا يمكن التمسك بالإطلاق لدفع احتمال مدخلية التراب، ولا يصحّ لنا القول بأنه لو كان التراب دخيلاً في صحّة التيمم كان على الشارع بيانه لاحتمال أنّ الشارع قد بيّن مدخلية التراب في موضوع حكمه باستخدامه لفظ الصعيد.

ويتّضح على ضوء هذين المثالين : أنّه لو شكّ في اعتبار السورة في صدق الصلاة، فعلى القول بالصحيح وأنها موضوعة للماهية الجامعة للأجزاء والشرائط، يكون المورد من قبيل المثال الثاني، حيث يشكّ المصلي في أنّ ما أتى به هل هو صلاة أو ليس بصلاة؟ لأنها موضوعة للصحيحة والشكّ في الصحّة يلزم الشكّ في صدق الموضوع.

وأما على القول الآخر أي وضعها لأعمّ من الصحيح فيكون من قبيل المثال الأوّل، لأنّ الموضوع (الصلاة) محرز بحكم كونها موضوعة للأعمّ، سواء أكانت السورة دخيلة في الفريضة أم لا، فإذا لم يدلّ على وجوبها دليل يُتمسك بالإطلاق وينفى وجوبه.

فصارت الثمرة عدم جواز التمسك بالإطلاق عند الشكّ في جزئية شيء أو شرطيته للعبادة على القول بالصحيح وجوازه على القول بالأعم.

نقد الثمرة في العبادات

لكن يمكن أن يقال بصحّة التمسك على القول بوضعها للصحيح وذلك أنّ لفظة الصلاة موضوعة لنفس الهيئة اللا بشرط الموجودة في الفرائض والنوافل قصرها وتمامها، وفي ما وجب على الصحيح أو المريض بأقسامها فيكفي في صدقها، وجود هيئة الصلاةية بإحدى مراتبها إلّا بعض المراتب التي لا تكون

صلاة كصلاة الفرقاء.

كما أنها من حيث المادة لم تؤخذ فيها كثرة معينة بل أخذت لا بشرط،
ويكفي فيها التكبير والركوع والسجود والطهور وتصدق على الميسور من كل واحد
منها، ومن المعلوم أنّ هذا المقدار من الموضوع محرز عند الشك في جزئية شيء
كالسورة أو شرطيته، فلا يكون الشك فيهما شكاً في صدق الموضوع بل الموضوع
محرز وإنما الكلام في وجوب الجزء الزائد على الموضوع وهكذا الشرط.

هذا كله في العبادات، وأمّا المعاملات فربما يقال بنفس الثمرة و أنّ
التمسك بالإطلاق إنّما هو على القول بالأعم دون الصحيح.

توضيح ذلك إذا قال الشارع: ﴿أوفوا بالعقود﴾^(١)، فلو قلنا بأنّ الألفاظ
موضوعة للأسباب التامة من حيث اجتماع الأجزاء والشرائط، ومع ذلك شك في
جزئية شيء أو شرطيته للأسباب، كتقدّم الإيجاب على القبول وعدمه، فعلى القول
بالصحيح لا يصحّ التمسك بالإطلاق لأنّ مرجع الشك فيه إلى الشك في صدق
الموضوع.

ومن المعلوم أنّ التمسك بالإطلاق فرع إحراز الموضوع، بخلافه على القول
بالأعم فإنّ الإيجاب إذا تأخر يتحقق البيع أو النكاح قطعاً، وإنّما يشك في
مدخلية التقدم في صحته لا في صدقه وكونه جزءاً للمسمّى وعندئذ يتمسك
بالإطلاق وتنفي شرطية التقدم.

نقد الثمرة في المعاملات

ويمكن أن يقال بصحة التمسك بالإطلاقات حتى على القول بوضعها

للسحيح ويكفي في صحّة التمسك إحراز الموضوع عرفاً، وذلك لأنّ المعاملات مخترعات عرفية، وقد أمضاها الشارع بها لها من المعنى العرفي، غير أنّه أضاف شروطاً أو اعتبر موانع من الصحّة، فعلى ذلك فيمكن استكشاف ما هو المؤثر عند الشارع من خلال ما هو المؤثر عند العرف (إلا إذا دلّ الدليل على عدم التطابق). إذ لو كان المؤثر عنده غير ما هو المؤثر عند العرف لزمه البيان لئلاً يلزم نقض الغرض ولغوية الأدلة الإيضائية.

وبعبارة أخرى: إنّ أسماء المعاملات التي وقعت مورد الإمضاء سواء أكانت اسماً للسبب كما في قوله: ﴿أوفوا بالعقود﴾ أم كانت اسماً للمسبب أي العلاقة الحاصلة من الإيجاب والقبول كما في قوله سبحانه: ﴿أحلّ الله البيع﴾^(١) وقوله: «الصلح جائز بين المسلمين»^(٢) ألفاظ واضحة المعاني عند العرف غير أنّ الشارع تصرف فيها بإضافة قيد أو شرط أو غير ذلك، فإذا كان كذلك يكون الفهم العرفي في هذه الألفاظ طريقاً شرعياً إلى ما هو المعتبر عند الشارع إلاّ ما خرج وذلك أخذاً بمقتضى الإطلاق، إذ لو كان ما هو السبب المؤثر عنده غير ما هو المرتكز في أذهان العرف كما في بيع المنابذة^(٣)، أو كان المسبب المعتبر عنده غير المعتبر عند العرف كما في نكاح الشغار^(٤) كان عليه البيان وإلاّ تلزم لغوية هذه الإماءات التي تصبح مجملات.

١. البقرة: ٢٧٥.

٢. الوسائل: الجزء ١٣، الباب ٣ من أبواب كتاب الصلح، الحديث ٢.

٣. وهو بيع القاء الحجر أو بيع الحصاة فيحضر الرجل قطع الغنم فينبذ الحصاة ويقول لصاحب الغنم إنّ ما أصاب الحجر فهو لي بكذا.

٤. نكاح الشغار: أن يزوج الرجل ابنته أو أخته ويتزوج ابنة المتزوج أو أخته ولا يكون بينهما مهر غير التزويجين لاحظ الوسائل: الجزء ١٤، الباب ٢٧ من أبواب عقد النكاح الحديث ٢.

وإلى هذا الوجه يشير الشيخ الأنصاري في آخر تعريف البيع حيث يقول: «وأما وجه تمسك العلماء بإطلاق أدلة البيع ونحوه، فلأن الخطابات لما وردت على طبق العرف حمل لفظ البيع وشبهه في الخطابات الشرعية على ما هو الصحيح المؤثر عند العرف فيستدل بإطلاق الحكم بحله أو بوجوب الوفاء، على كونه مؤثراً في نظر الشارع»^(١).

الثانية: عدم صحة التمسك بالبراءة على الصحيح

إن الثمرة الثانية للبحث هي أن الفقيه إذا شك في شرطية شيء أو جزئيته للمسمى، فعلى القول بالوضع للصحيح يكون الشك في شرطية شيء أو جزئيته ملازماً للشك في صدق المسمى، ومعه يجب الاحتياط حتى يعلم أنه أتى بالمسمى. بخلاف ما إذا قلنا بالوضع للأعم فإن الفاقد للمشكوك يكون مصداقاً للمسمى ويعود الشك إلى الشك في شرطية شيء زائد على المسمى أو جزئيته، فيكون الشك من قبيل الشك في تكليف أمر زائد. ويقع مجرى للبراءة، وهذا بخلاف ما إذا قلنا بالوضع للصحيح.

يلاحظ عليه: أنه إنما يصح إذا كان الموضوع له أمراً بسيطاً حاصلاً من الأجزاء والشرائط كعنوان «الناهي عن الفحشاء» فعندئذ يرجع الشك في جزئية شيء أو شرطيته إلى صدق الناهي عن الفحشاء وعدمه، وأما إذا كان الموضوع له أمراً مركباً ذا أجزاء وشرائط وذا مراتب - كما مر - فيصدق الجامع على الفاقد من الجزء المشكوك و يكون الشك في وجوب أمر زائد والمرجع عندئذ البراءة. والحاصل أنه إذا كان الجامع ذا أبعاد وكان تعلق التكليف بالمقدار المتيقن معلوماً وبغيره مشكوكاً، يكون المرجع هو البراءة لانحلال العلم الإجمالي.

١. المتأخر: آخر تعريف البيع.

الثالثة: صدق الوفاء بالنذر على الأعم

إذا نذر الرجل أن يعطي درهماً للمصلي فعلى القول بوضعها للصحيح لا يُجزى ولا تبرء ذمته إلاّ بإعطائه لمن صلى صلاة صحيحة، بخلافه على القول بالأعم فيجزى مطلقاً، كانت صلاته صحيحة أم فاسدة.

يلاحظ عليه: أنّ الاجزاء وبراءة الذمة تابع لكيفية النذر، لا للوضع فلو نذر أن يعطي لمن صلى صلاة صحيحة فلا يجزى الدفع لغيره وإن كان الوضع للأعم، ولو نذر أن يعطي أعمّ ممن صلى صلاة صحيحة، يجزى وإن كان الوضع للصحيح.

الرابعة: صحّة صلاة الرجل عند المحاذاة مع المرأة

ربما يقال: أنّه تظهر الثمرة فيما إذا ورد النهي عن محاذاة المرأة للرجل في حال الصلاة وعلمنا بفساد صلاة المرأة، فعلى القول بوضعها للصحيح، تصحّ صلاة الرجل ولا يشملها النهي، بخلاف ما إذا قلنا بأنّها للأعم، فيشملها النهي.^(١) ومثلها إقامة صلاتي جمعة في أقلّ من فرسخ مع بطلان إحداهما.

يلاحظ عليه: مضافاً إلى أنّ النهي في هذه المقامات منصرف إلى الصلاة الصحيحة، سواء كان لفظ الصلاة موضوعاً للصحيح منها أو للأعمّ - أنّه ليس ثمرة للمسألة الأصولية إذ غاية ذلك هي البحث عن إمكان تطبيق الحكم الكلي، على هذا المورد وليس ذلك ثمرة لها.

ومنه تظهر حال الثمرة الثالثة أيضاً فلاحظ.

الأمر التاسع

المشتق

اختلفت كلمة الأصوليين في أنّ المشتق حقيقة في المتلبس بالمبدأ أو أعمّ منه و ما انقضى عنه المبدأ، مثلاً:

مثلاً إذا قيل لا تتوضأ بالماء المسخن بالشمس، فهل يختص بالموصوف بالمبدأ بالفعل، أو يعمّ ما زال عنه المبدأ وبرّد الماء؟

ويرجع النزاع إلى بيان تحديد مفهوم المشتق من حيث السعة والضيق وإنّ الموضوع له، هل هو خصوص الذات المتلبّسة بالمبدأ أو أعمّ من تلك الذات المنتقضي عنها المبدأ؟ فعلى القول بالأخص، يكون مصداقه منحصرأ في الذات المتلبّسة، ويختص النهي بالمسخن بالفعل وعلى القول بالأعمّ يكون مصداقه أعمّ من هذه ومّا انقضى عنها المبدأ. ويعمّ النهي المسخن بالفعل وغيره.

وبعبارة ثانية: إنّ العقل يرى جامعاً حقيقياً بين الأفراد المتلبّسة بالمبدأ، ولا يرى ذاك الجامع الحقيقي لأعمّ منها و ممّا انقضى عنها المبدأ وإنّما يرى بينها جامعاً انتزاعياً. فالنزع في أنّ الموضوع له هو ذاك الجامع الحقيقي أو جامع انتزاعي آخر.

فعلى القول بالأخصّ فالموضوع في قولك: صلّ خلف كلّ عالم عادل، من

كان متلبساً بالمبدأ الذي بين مصاديقه جامع حقيقي دون من كان متلبساً وزال عنه المبدأ، الذي ليس بين مصاديقه إلا جامع انتزاعي.

وهذا بخلاف القول بأعم فالموضوع هو الأعم منه و ما انقضى عنه المبدأ. و يكفي وجود نسبة ما بين الذات و المبدأ.

دليل القول بوضع المشتق للمتلبس

وقد استدلل على القول بوضعه للمتلبس بوجوه، ذكرنا بعضها في الموجز^(١) غير أن أمتن الأدلة هي ما يلي:

أن مفهوم المشتق ليس هو تلون الذات (زيد) بأنحاء النسب حتى يكون الركن الوطيد هو الذات سواء أبقى المبدأ أم انقضى، بل مفهومه هو تلون المبدأ بأنحاء النسب و أن المشتقات عامة منتزعة عن المبدأ باعتبار ألوان النسب الحاصلة بينه وبين الذات ، فتارة يلاحظ المبدأ بما أنه منتسب إلى الذات بالصدور عنها (كاسم الفاعل)، و أخرى بالوقوع عليها (كاسم المفعول)، وثالثة بالثبوت فيها كما في الصفة المشبهة، ورابعة بكونها واقعاً فيها له زماناً و مكاناً، وعلى ذلك فالمشتق هو المبدأ الملحوظ مع الذات بنسبة خاصة ومضاف إليها نحو إضافة، وما هذا شأنه يكون هو المحور، لا الذات، فالنسب المختلفة المتداولة تصاغ من المبدأ عند الإضافة إلى الذات.

وإن شئت قلت: إن واقع الصيغ المختلفة عبارة عن جعل المبدأ في قوالب مختلفة، فكان المعاني تتوارد على المبدأ، وهو الذي يتجلى بصور أشكال مختلفة وليس واقع الصيغ جعل الذات في أشكال مختلفة، فإذا كان هذا هو واقع الصيغ

فكيف يمكن أن تصدق الصيغة مع عدم المبدأ ؟
ويدلّ على ذلك أنّ علماء الصرف والاشتقاق يحولون المبدأ (المصدر) إلى صور لا الذات إلى صيغ.

وعلى ذلك فلا مناص من التحفظ على المبدأ في صدق الصيغة.
نعم لما كان المبنى عند المشهور هو تلوّن الذات وتلبسها بأنواع النسب أخذوا يستدلّون عليها بالتبادر وصحّة السلب عمّن انقضى عنه المبدأ. والأولى إقامة البرهان حسب ما عرفت .

استدلّ القائل بالأعم بوجوه ثلاثة:

الأول التبادر

المتبادر من المشتق مطلق من تلبس بالمبدأ سواء أكان باقياً أم لا.
يلاحظ عليه: أنّ المتبادر هو المتلبّس لا الأعم، فإذا قيل لا تصلّ خلف الفاسق، يتبادر المتلبس به حين الاقتداء لا من كان متلبساً وانقضى عنه المبدأ قبل الاقتداء.

الثاني: صحّة الحمل

نرى بالوجدان أنّه يصحّ حمل المقتول والمضروب على من قتل وضرب وانقضى عنه المبدأ ثانياً.

يلاحظ عليه: بأنّ هذه الصفات تحمل على الذات باعتبار اتحادها مع المبدأ في ظرف من الظروف.

وبتعبير آخر أنّ الحمل بلحاظ حال التلبس والجري خصوصاً في المقتول، فإنّ عدم كونه قابلاً للتكرار قرينة على أنّ الإطلاق بلحاظ حال التلبس والجري،

ومثله السارق والزاني فإنّ عدم كونها قابلين للاستمرار قرينة على أنّ الإطلاق بهذا اللحاظ.

الثالث: استدلال الإمام عليه السلام

استدل الإمام بقوله سبحانه: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾^(١) على عدم صلاحية من عبد وثناً أو صنماً أو أشرك بالله طرفة عين للخلافة والإمامة وإن أسلم بعد ذلك. وقال عليه السلام: «الظلم وضع الشيء في غير موضعه وأعظم الظلم الشرك بالله، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الشَّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾»^(٢).^(٣)

ثم إنّ الاستدلال مبني على صغرى مسلمة وكبرى قرآنية.

أمّا الصغرى: هؤلاء كانوا ظالمين عند التصدي.

وأمّا الكبرى: والظالمون لا تنالهم الإمامة.

فينتج: هؤلاء لا تنالهم الإمامة.

وإنّما تصحّ الصغرى إذا قلنا بوضع المشتق للأعم، حتّى يصحّ عدّهم من الظالمين حين التصدي للخلافة وإلّا تبقى الكبرى بلا صغرى.

يلاحظ عليه: أنّ الاستدلال على عدم الصلاحية للإمامة يصحّ على كلا

القولين.

أمّا على الأعم فواضح، لأنهم على هذا القول ظالمون عند التصدي حقيقة.

وأمّا على القول الثاني، فوجه الاستدلال ليس مبنياً على كونهم من مصاديق

الظالمين حين التصدي، بل على أساس آخر وهو أنّ الإمامة منصب إلهي خطير،

٢. لقمان: ١٣.

١. البقرة: ١٢٤.

٣. البرهان في تفسير القرآن: ١/ ١٤٩.

لأن صاحبها يتصرف في النفوس والأعراض والأموال، فالمتصدّي لهذا المنصب يجب أن يتعد عن ألوان الشرك وقبائح الأعمال طيلة عمره، لأن الناس يتنفرون من مقترفي هذه الأعمال وإن طابوا و طهروا.

فالاستدلال ليس مبنياً على الظهور الوضعي بل مبني - بقرينة المقام وعظمة المنصب - على أن الممنوع هو المتلبس بالظلم أنا ما سواء أبقي عليه أم لا.

ثم إن هناك تحليلاً دقيقاً لبعض أساطين العلم و حاصله: انّ الناس بحسب التقسيم العقلي على أربعة أقسام:

من كان ظالماً في جميع عمره، و من لم يكن ظالماً في جميع عمره، و من هو ظالم في أول عمره دون آخره، و من هو بالعكس.

هذا و إبراهيم أجل شأناً من أن يسأل الإمامة للقسم الأول والرابع من ذريته، فيبقى القسمان الآخران، و قد نفى الله أحدهما، وهو الذي يكون ظالماً في أول عمره دون آخره، فبقي الآخر وهو الذي يكون غير ظالم في جميع عمره.

تطبيقات

إنّ البحث عن كون المشتق موضوعاً للمتلبس أو للأعم ليس عديم الثمرة، وإليك بعض ما يترتب عليه.

١. قال أمير المؤمنين عليه السلام: «لا يصلّي أحدكم خلف المجذوم والأبرص والمجنون والمحدود وولد الزنا، والأعرابي لا يؤم المهاجرين»^(١).

٢. عن أبي عبد الله عليه السلام: في المرأة إذا ماتت وليس معها امرأة تغسلها، قال:

١. الوسائل: ٥، الباب ١٥ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٦.

«يدخل زوجها يده تحت قميصها فيغسلها إلى المرافق»^(١) فلو قلنا بكون المشتق حقيقة في المنقضي يجوز للزوج المطلق لها، التغسيل عند فقد المماثل. وربما يمثل - كما مرّ في صدر البحث - بالماء المشمس أو المسخن، ولكن الوارد في لسان الأدلة، التعبير عنه بصيغة الفعل لا بصيغة المشتق، فقد ورد عن رسول الله ﷺ: «الماء الذي تسخنه الشمس لا تتوضؤوا به، ولا تغسلوا به ولا تعجنوا به، فإنه يورث البرص»^(٢).

هذه أمور تسعة بحث فيها علماء الأصول في مقدمة كتبهم، وبما أنها كانت ذات فوائد جمة، تعرضت لها بمزيد من التفصيل. وأما البحث في المجاز والاشتراك والترادف أو البحث في بساطة مفهوم المشتق وتركبه، فقد ضربنا عنها صفحاً، لما تقدّم بعضها في الموجز، وعدم مساس بعض آخر كالأخير بفن الاستنباط. فمن أراد التفصيل فليرجع إلى محاضراتنا^(٣).

١. الرسائل: ٢، الباب ٢٤ من أبواب غسل الميت، الحديث ٨.

٢. الرسائل: ١، الباب ٦ من أبواب الماء المضاف، الحديث ٢.

٣. راجع المحصول: الجزء الأول وإرشاد العقول: ١/ ٢٠٢.

المقصد الأول

في الأوامر

التشريع الإسلامي في الكتاب والسنة يدور حول الأوامر والنواهي، وقد أولى الأصوليون لها أهمية خاصة وعقدوا لكل منها مقصداً خاصاً، وبما أننا قد استوفينا البحث في بعض ما يرجع إليهما في الموجز، نأتي في المقام ما أوجزناه فيه أو لم نتعرض له ويأتي كل ذلك في ضمن فصول:

- الفصل الأول: في دلالة صيغة الأمر على الوجوب
- الفصل الثاني: دلالة الجملة الخبرية على الوجوب
- الفصل الثالث: أخذ قصد الامتثال في متعلق الأمر
- الفصل الرابع: في دوران مفاد صيغة الأمر بين الأمرين
- الفصل الخامس: الإتيان بالمأمور به على وجهه يقتضي الإجزاء
- الفصل السادس: في المقدمة، أقسامها وأحكامها
- الفصل السابع: في ترتب الثواب على امتثال الواجب الغيري
- الفصل الثامن: في تقسيم الواجب إلى مطلق ومشروط
- الفصل التاسع: في تقسيم الواجب إلى منجز ومعلق
- الفصل العاشر: في اقتضاء وجوب الشيء لحرمته ضده
- الفصل الحادي عشر: متعلق الأوامر
- الفصل الثاني عشر: التخير بين الأقل والأكثر

الفصل الأول

في دلالة صيغة الأمر على الوجوب

من البحوث المهمة هي تحقيق مفاد صيغة الأمر وانها هل هي موضوعة للوجوب أو لأعمّ منه و من الندب؟ و المشهور عند الأصوليين دلالتها على الوجوب على نحو يأتي، ولتحقيق ذلك نقدّم بحثاً في تبين حقيقة الوجوب والندب والآراء المطروحة في هذا الصدد.

لا شك أنّ الوجوب والندب من أقسام البعث الإنشائي، وإنّما الكلام فيما يحصل به امتياز أحدهما عن الآخر، فقليل فيه وجوه:

أ: الوجوب هو البعث الإنشائي مع المنع من الترك، والندب هو البعث الإنشائي لا مع المنع من الترك.

يلاحظ عليه: أنّ المتبادر من الوجوب والندب هو الحتمية وعدمها، وما ذكره تحليل عقلي لهذين المعنيين البسيطين وليساً بموضوع له لهذين اللفظين.

ب: الوجوب هو الطلب الموجب لاستحقاق العقوبة عند مخالفته، والاستحباب هو الطلب غير الموجب له.

يلاحظ عليه: أنّ الاستحقاق وعدمه من آثارهما بعد تحققهما، والكلام في المقام في مقوماتهما، والمقوم يجب أن يكون مقارناً لا متأخراً.

ج: الوجوب هو البعث المسبوق بالإرادة الشديدة، والندب هو البعث المسبوق بإرادة غير شديدة، وذلك أنّ البعث الإنشائي فعل اختياري للنفس فلا بدّ في تحقّقه من سبق إرادة تكوينية، فهي تختلف شدّة وقوّة حسب اختلاف الغايات والأغراض والمصالح في لزوم إحرازها وعدمه. فالذي يميّز الوجوب عن الندب المشتركين في البعث، إنّما هو نشوء البعث عن الإرادة الشديدة أو الضعيفة، وهذا هو المختار.

هذا كلّه في امتيازهما حسب الثبوت، وأمّا امتيازهما حسب الإثبات فإنّما يحصل بالمقارنات، فإذا كان إنشاء البعث مقروناً بصوت عالٍ وحركات خاصة تدلّ على عدم رضا المولى بتركه فينتزع منه الوجوب، وإذا كان مقارناً بما يفيد عكس ذلك ينتزع منه الندب.

إلى هنا تبين مفاد الوجوب والندب ثبوتاً وإثباتاً وإنّ التفاوت بينهما ثبوتاً يرجع إلى شدّة الإرادة وضعفها، وإثباتاً إلى المقارنات الحاكية عن أحدهما. إذا عرفت ذلك فلنرجع إلى صلب الموضوع، أي دلالة الصيغة على الوجوب، فنقول:

إذا تبين أحد الأمرين من خلال المقارنات في مقام الإثبات فيُنبع، إنّما الكلام فيما إذا لم يتبين أحد الأمرين، و كان الكلام مجرداً عن المقارنات فالمعروف هو تبادر الوجوب، واختلفت كلمتهم في سبب التبادر.

١. ذهب بعضهم إلى أنّ الصيغة تدلّ على الوجوب دلالة لفظية.

يلاحظ عليه: أنّ الهيئة وضعت لإنشاء البعث وهو مشترك بين الوجوب والندب، فكيف تدلّ على الوجوب دلالة لفظية.

٢. انصراف صيغة الأمر إلى الوجوب

يلاحظ عليه: أنّ الانصراف إمّا لكثرة الوجود أو لكثرة الاستعمال، وكلا الأمرين موجودان في جانب الندب أيضاً.

٣. كون الصيغة كاشفة عند العقلاء عن الإرادة الحتمية.

يلاحظ عليه: أنّ الكشف لا يمكن أن يكون إلّا بملاك، و الملاك إمّا كونه موضوعاً للوجوب، أو الانصراف، أو كونه مقتضى مقدّمات الحكمة؛ والأوّلان غير تامين كما عرفت، والثالث يعود إلى الوجه الرابع الذي نتلوه عليك.

٤. أنّ مقتضى مقدّمات الحكمة هو حمل الصيغة على الوجوب وحاصله:

أنّ الإرادة الوجوبية تفرق عن الإرادة الندية بالشدة، فإنّها ليست شيئاً سوى الإرادة، وأمّا الإرادة الندية فهي تفرق عن الوجوبية بالضعف وهو غير الإرادة، فالإرادة الوجوبية إرادة خالصة، بخلاف الإرادة الندية فإنّها محدودة بحدّ خاص (الضعف) فتكون الإرادة الندية أمراً ممزوجاً منها و من غيرها، و على هذا فإطلاق الكلام كاف في مقام الدلالة على الإرادة الوجوبية إذ لا حدّ لها ليفتقر المتكلّم في مقام إفادته إلى بيان ذلك الحدّ، بخلاف الإرادة الندية فإنّ الحدّ ليس من سنخ المحدود فيفتقر إلى تقييد الكلام به.^(١)

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره غفلة عن حقيقة التشكيك، فهي عبارة عمّا يكون ما به التفاوت نفس ما به الاشتراك، وعلى ذلك فالضعف أيضاً مثل الشدة من سنخ المحدود (الإرادة) وليس الضعف أمراً وجودياً منضمّاً إلى النور كما أنّ الشدة كذلك، بل النور الضعيف مثل النور القوي، نور، لا أنّه نور وضعف، كما أنّ

القوي ليس نوراً وقوة، فصار القيدان على منوال واحد في لزوم البيان إذا كان المتكلم في مقامه.

٥. كون مطلق الأمر موضوعاً لوجوب الإطاعة عند العقل، واستحقاق العقوبة عند الترك ما لم يحرز كون الطلب نديباً. وهذا معنى كون الأمر ظاهراً في الوجوب.

وبعبارة أخرى: وظيفة المولى هي إنشاء البعث وإصدار الأمر، وأما بيان أنه للوجوب أو الندب فهو ليس من وظائفه. بل على العبد السعي، فإن تبين له أحدهما عمل على طبق ما تبين، وإلا عمل على مقتضى حكم العقل وهو أن أمر المولى لا يترك بلا جواب، وهذا هو المختار في وجه حمل الأمر على الوجوب.

الفصل الثاني

دلالة الجملة الخبرية على الوجوب

ربما تستعمل الجملة الخبرية في مقام الطلب والبعث، يقول سبحانه:

﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾. ^(١)

وقال سبحانه: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾. ^(٢)

وقال سبحانه: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾. ^(٣)

ونرى مثل ذلك في الروايات حيث ورد في أبواب الطهارة والصلاة،

قولهم ﷺ: «يغتسل»، «يعيد الصلاة»، «يستقبل القبلة» فالجمل الخبرية في هذه

الموارد استعملت لداعي البعث، وإنما الكلام في كيفية دلالتها على الوجوب و

كونها أكد في الدلالة على الوجوب من الأمر بالصيغة.

توضيحه: إن الإخبار عن وجود الشيء في المستقبل بداع البعث يكشف عن

شدة رغبة المولى بالمراد إلى حد يراه موجوداً ومحققاً في الخارج حيث يخبر عن وجوده

فيكون حاكياً عن الوجوب والإرادة الحتمية.

وأما عدم كونها كذباً فإن ظاهر الكلام وإن كان هو الإخبار، ولكن جلوس

المولى على منصّة التكليف قرينة على أنه بصدد البعث واقعاً لا بصدد الإخبار.

الفصل الثالث^(١)

أخذ قصد الامتثال في متعلق الأمر

إنَّ الواجب ينقسم إلى توصلي وتعبدى، وإنَّ التعبدى ما يؤتى بأحد وجوه ثلاثة:

١. التقرب بقصد امتثال أمره.

٢. الإتيان لله تبارك وتعالى.

٣. الإتيان بداع التقرب إليه سبحانه، لكون الفعل محبوباً له.

ويقابله التوصلي، فإذا علمنا أنَّ الواجب تعبدى أو توصلي فيمثل على النحو الذي عُلم، إنَّما الكلام فيما إذا شكَّ في واجب أنه توصلي أو تعبدى، فهل ثمة أصل لفظي يعول عليه كالشكَّ في وجوب ردِّ السلام حيث إنَّ أمره يدور بين كونه توصلياً أو تعبدياً، يجب قصد أمره حتى يصدق الامتثال.

مثلاً إذا قال سبحانه: ﴿وَإِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا﴾^(٢).

فهل مقتضى الإطلاق هو كونه توصلياً أو لا؟

١. هذا الفصل جزء من الفصل الآتي ويعبر عنه في الكتب الأصولية كالتالي: إذا دارت صيغة الأمر بين كونها تعبدية أو توصلية فما هو مقتضى القاعدة؟ وبما أنه طويل الذيل أفردناه بالبحث.

وهناك أمر يجب إلفات النظر إليه، وهو أنّ التمسّك بالإطلاق إنّما يصحّ إذا أمكن أخذ الشيء المشكوك اعتباره في متعلّق الأمر، فإذا خلا منه متعلّقه، يحكم بعدم اعتباره فيه، مثلاً إذا شكّ في وجوب السورة في الصلاة فيها أنّه يمكن أخذها في متعلّق الأمر بأن يقول: صلّ مع السورة، فيصحّ التمسّك بالإطلاق اللفظي إذا خلا منها متعلّق الأمر عند الشكّ.

وأما إذا تعذّر أخذ المشكوك في متعلّق الأمر فلا يصحّ التمسّك بالإطلاق، لأنّ التمسّك به فرع إمكان أخذه فيه و المفروض أنّه متعذّر.

ثمّ إنّ الأصوليتين اختلفوا في إمكان أخذ التبعيدية في المتعلّق وعدمه، فلو أمكن أخذها في متعلّق الأمر، يصحّ التمسّك بإطلاقه إذا خلا منها، وإلا فلا.

فذهب الأكثر إلى إمكان أخذ التبعيدية في متعلّق الأمر، فإذا شكّ في اعتبارها في المتعلّق يتمسّك بإطلاقه ويحكم بالتوصلية.

وذهب الشيخ الأنصاري إلى امتناع أخذها في متعلّق الأمر، فلا يمكن التمسّك بإطلاق المتعلّق وإثبات التوصلية، فإنّ من شرائط التمسّك بالإطلاق، إمكان الإتيان بالقيّد في متعلّقه والمفروض عدم إمكان أخذ القيد فيه.

ثمّ إنّ محلّ الخلاف في إمكان الأخذ إنّما هو التبعيدية بالتفسير الأوّل أي «قصد امتثال الأمر»، وأمّا التفسيران الآخران للتبعيدية، أعني: الإتيان لله تبارك و تعالى، أو الإتيان لأجل محبوبة الفعل، فأخذهما فيه بمكان من الإمكان.

وبعبارة أخرى: إنّ محلّ الخلاف في إمكان الأخذ وعدمه هو أن يأمر المولى بالنحو التالي:

صلّ صلاة الظهر بقصد امتثال أمرها، وأمّا إذا قال: صلّ صلاة الظهر لله تبارك و تعالى، أو لكونها محبوبة لله. فأخذهما في المتعلّق ممّا لا شبهة فيه.

استدل القائلون بامتناع أخذ قصد امثال الأمر في متعلقه بأمر نذكر واحداً منها وهو «أن ما لا يتأتى إلا من قبل الأمر يمتنع أخذه في المتعلق شرطاً أو شرطاً».

توضيحه: أن ما يتصور أخذه في المتعلق على نحوين:

النحو الأول: ما لا صلة للقيد بالأمر، فسواء أكان هناك أمر أو لا، يمكن تصور القيد، وتقييد المتعلق به وهذا كالإيمان في الرقبة، ويمكن إيجاد مع القيد في الخارج بلا توقف على الأمر وهذا كالسورة والقنوت في الصلاة فيصيح في الجميع أخذ القيد بأن يقول: أعتق رقبة مؤمنة، أو صل مع السورة والقنوت، فإذا أطلق المولى ولم يأخذ القيد في المتعلق، استكشف منه عدم مدخلية في الواجب.

النحو الثاني: ما لا يتأتى إلا بعد تعلق الأمر به، وهذا كقصد امثال الأمر، فما لم يكن هناك أمر من المولى لا يمكن للمكلف إيجاد متعلقه في الخارج بقصد امثال أمره.

وهذا النحو من القيد - بما أنه لا يتأتى إلا من قبل الأمر - لا يمكن أخذه في المتعلق ولا يُستكشف من عدم أخذه، عدم مدخلية في المتعلق.

بعبارة أخرى: أن الأمر يتعلق بالشيء المقدور قبل الأمر و«الصلاة مع قصد امثال الأمر» ليست بمقدورة قبل تعلق الأمر بها، لكي يتعلق بها الأمر و يقول: «صل مع قصد الأمر». ويُستكشف من عدم أخذه، عدم مدخلية.

بلاحظ عليه: أولاً: أن اللازم في صحة الأمر كون المتعلق مقدوراً في ظرف الامتثال لا قبل الأمر ولا حينه، وامثال قصد الأمر وإن كان غير مقدور قبل البعث، ولكنه أمر مقدور بعد تعلق الأمر وفي ظرف الامتثال، فيصح تعلق الأمر به، ويستكشف من عدم تعلقه، وعدم مدخلية وعلى ذلك فمقتضى الإطلاق

اللفظي كون الأصل هو التوصلية إلا إذا دلّ دليل على خلافها.

وثانياً: أن مقتضى الإطلاق المقامي أيضاً هو التوصلية.

توضيحه: إن الإطلاق على قسمين: إطلاق لفظي، وإطلاق مقامي.

الإطلاق اللفظي: عبارة عن خلوّ المتعلق من القيد، فيحتج بخلوّ المتعلق

عن القيد على عدم مدخليته في الواجب، فمصبُّ الإطلاق اللفظي هو متعلق الأمر مع إمكان تقييده. وهذا هو الذي مرّ بيانه

وأما الإطلاق المقامي: فحاصله أن القيد المشكوك اعتباره في المأمور به إذا

كان مما يغفل عنه أكثر الناس يجب على المولى التنبيه عليه إذا كان دخیلاً في الغرض، إما بالأخذ في المتعلق، أو بالتنبيه عليه بدليل منفصل، فلو افترضنا امتناع الأول، فإمكان الثاني بمرحلة من الوضوح، فسكوته حينئذ دليل على عدم المدخلية.

ثم إن بعض المحققين استدلّ على امتناع أخذ قصد الأمر في المتعلق بأن

قصد الأمر إذا دخل في الواجب كان نفس الأمر قيداً من قيود الواجب، لأنّ

القصد المذكور مضاف إلى نفس «الأمر»، وإذا لاحظنا الأمر وجدنا أنه ليس

اختيارياً للمكلف^(١) كما هو واضح، وقد ثبت في محله أن القيود المأخوذة في

الواجب يجب أن تكون اختيارية.^(٢)

يلاحظ عليه: بالنقض أولاً: مثلاً إذا قال المولى: صلّ إلى القبلة، فتكون

نفس القبلة من قيود الواجب، وهي خارجة عن اختيار المكلف مع أنه جائز

١. لأنه من فعل المولى لا المكلف، هذاما فهمناه من عبارته، ولعلّ كلامه ناظر إلى ما نقلناه سابقاً من الفائلين بالمنع.

٢. دروس في علم الأصول: الحلقة الثانية: ٢٦٥.

بالاتفاق.

وثانياً بالحلّ، لأنّ قيد الواجب هو القصد المضاف إلى الأمر على نحو يكون التقيّد داخلًا والقيد خارجاً، فليس نفس الأمر قيداً للواجب، بل القيد، القصد المضاف إليه وهو باختيار المكلف بعد صدور الأمر من المولى. اللهمّ إلا أن يريد قبل صدوره من المولى فيرجع إلى الوجه السابق.

إلى هنا تبين أنّ مقتضى الأصل اللفظي والإطلاق المقامي هو التوصلية إلا أن يدلّ دليل على كون الواجب قريباً.

مقتضى الأصل العقلي والشرعي

قد ظهر ممّا ذكرنا - من جواز التمسك بالإطلاق اللفظي أو المقامي - مقتضى الأصل العملي إذا لم يكن إطلاق لفظي و دليل اجتهادي، وذلك لأنّ هذا الشرط يقع في عداد سائر الشروط فيجري فيه أصل البراءة العقلية والشرعية كما يجري في غيره.

بل يمكن أن يقال بأنّ المرجع هو البراءة حتّى على القول بامتناع أخذه في المتعلّق، وذلك لإمكان بيانه بدليل مستقل آخر كما ذكرنا، فإنّ الممتنع هو البيان في ضمن الأمر الأوّل لا في ضمن الأمر الثاني كما عرفت.

فخرجنا بالنتيجتين التاليتين:

١. أنّ مقتضى الأصل اللفظي والإطلاق المقامي هو التوصلية.
٢. أنّ مقتضى الأصل العقلي والشرعي عند عدم وجود الإطلاق هو البراءة العقلية والشرعية.

الفصل الرابع

في دوران مفاد صيغة الأمر بين الأمرين

ينقسم مفاد صيغة الأمر إلى كونه نفسياً وغيرياً، وعينياً و كفائياً، وتعيينياً وتخييراً^١، فإذا دار الأمر بين أحد القسمين، فما هو مقتضى الأصل؟ وإليك الأمثلة:

أ: إذا قال: اغتسل للجنابة، ودار أمر الغسل بين كونه واجباً نفسياً أو غيرياً للصلاة والصوم.

ب: إذا قال: قاتل في سبيل الله، ودار أمر القتال بين كونه واجباً عينياً وعدم سقوطه بقتال الآخرين أو كفائياً ساقطاً بقتال الآخرين.

ج: إذا قال: ﴿ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ ﴾ الذي أريد منه فريضة الجمعة و دار أمرها بين التعيني وعدم عِذْل لها أو التخييري بوجود عِذْل لها تسقط بالظهر مثلاً، فيقع الكلام في مقتضى القاعدة، ولناخذها بالبحث و التمحيص.

ذهب بعض المحققين إلى أن مقتضى الإطلاق اللفظي هو الحمل على النفسي والعيني والتعيني، وذلك لأنّ كلاً من الغيرية والكفائية والتخييرية يحتاج إلى قيد بخلاف مقابلاتها.

١. أو تعديتاً أو توصلياً وقد مرّ البحث عنه في الفصل السابق وقد أوضحنا حال الأقسام في الموجز فلا نعيد.

توضيحه: أنّ أحد القسمين يحتاج إلى بيان زائد دون الآخر، فالنفسى غني عن البيان الزائد دون الغيرى، وذلك لأنّ الوجوب النفسى لما كان نابعاً من مصالح كامنة في المتعلق، كفى إلقاء الحكم على وجه الإطلاق، ويكون البيان وافياً بما أراد. وأما لو كان غيرياً فبما أنّ وجوبه منبعث عن وجوب غيره، فيجب تقييده بما يفيد ذلك.

وبعبارة أخرى: أنّ الواجب النفسى في متلقّى العرف هو الإيجاب بلا قيد، بخلاف الغيرى فإنّه الإيجاب مع تقييده بأنّه واجب لغيره، فلو فرضنا كون المتكلم في مقام بيان تلك الخصوصية، فالإطلاق كافٍ في تفهيم الأوّل، دون الثانى. ومنه تظهر الحال في دوران الأمر بين العينى والكفائى، فإنّه يكفى في بيان الواجب العينى، الأمرُ بالشىء والسكوت عن أيّ قيد بخلاف الواجب الكفائى فلا يكفى في بيانه، الأمر به مع السكوت عن القيد بل يحتاج إلى القيد نظير: ما لم يقم به الآخر، فالقتال في سبيل الله لو كان واجباً عينياً كفى فيه قول المولى: قاتل في سبيل الله، ولو كان كفائياً فلا يكفيه ذلك إلّا أن ينضم إليه قيد آخر، أعني: ما لم يقاتل غيرك.

وإن شئت قلت: إنّ العينى هو الواجب بلا قيد ولا حدّ، بخلاف الكفائى فإنّه الواجب المقيد المحدود، فالعينى في متلقّى العرف بلا قيد، والكفائى مقيد، فإذا أمر ولم يأت بالقيد، يكون كافياً في إفادة المقصود العينى. ومنه تظهر حال القسم الثالث أي دوران الأمر بين كون الواجب تعيينياً أو تخييرياً.

فالواجب التعيينى هو الواجب بلا أن يكون له عدل، كالفرائض اليومية، والواجب التخيري هو الواجب الذي يكون له عدل كخصال كفارة الإفطار

العمدي في يوم شهر رمضان، حيث إنّ المفطر مخير بين عتق رقبة وصوم شهرين متتابعين وإطعام ستين مسكيناً.

وهناك بيان آخر لوجوب الحمل على النفسية والعينية والتعينية، وهو أنّ أمر المولى لا يُترك بلا عذر، ومقتضى ذلك هو الحمل على ما ذكر إذ فيه امثال لأمر المولى على كلّ تقدير بخلاف ما إذا حمل على مقابلاتها فلا علم فيه بالامثال كما لا علم بترك الامثال عن عذر.

كلّ ذلك إذا كان المتكلّم في مقام بيان الجهات المختصة كالنفسية والغيرية، والعينية والكفائية، والتعينية والتخيرية، وإلاّ يكون الأمر مجملاً من الناحية المشكوكة.

هذا كلّه حول الأصل اللفظي، وأمّا مقتضى الأصل العملي إذا قصرت اليد عن الأصل اللفظي فسوف يوافيك بيانه في مبحث البراءة والاشتغال.^(١)

١. فقد أخرنا بيانه تبعاً للقوم.

الفصل السابع

في ترتب الثواب على امتثال الواجب الغيري

لا إشكال في أن ترك الواجب النفسي يستوجب العقاب، لأنه تمرد وطغيان على المولى، وخروج عن رسم العبودية وزيّ الرقية، وهو قبيح عقلاً وشرعاً، فيستوجب اللوم والعقاب.

كما لا إشكال في أن ترك الواجب الغيري بها هو هو لا يستوجب العقاب، غير أنه لما كان تركه ملازماً لترك الواجب النفسي، فالعقاب إنما هو على ترك النفسي لا على مقدّمته.

كما لا إشكال في أمر ثالث، وهو ترتب الثواب على امتثال الواجب النفسي إذا قصد القربة وأتى به لله سبحانه.

إنما الكلام في أمر رابع وهو ترتب الثواب على الواجب الغيري إذا أتى به بقصد التوصل، وعدم ترتبه عليه، وقبل الخوض في المقصود، نشير إلى مسألة كلامية، وهي:

هل ترتب الثواب على امتثال التكليف على وجه الاستحقاق أو على وجه التفضل؟ قولان: ذهب إلى الأول المحقق الطوسي في تجريد الاعتقاد وتبعه العلامة الحلّي في كشف المراد ومال إليه المحقق الخراساني في الكفاية، وذهب إلى الثاني الشيخ المفيد على ما نقل عنه.

أتى بالواجب بأمر اضطراري أو ظاهري، فيصحّ البحث عنه من الجهتين، ومعه يصحّ عقد المسألتين، فلاحظ.

إذا عرفت ذلك يقع الكلام في مقامات ثلاثة:

الأول: في إجزاء امتثال كلّ أمر عن التعبد به ثانياً

إنّ إجزاء امتثال الأمر عن التعبد به ثانياً من أوضح القضايا وأبدها، والوجه في ذلك أنّه لو لم يسقط، فإمّا أن يبقى ملاك الأمر، أو لا. والأول خلاف الفرض، إذ لا معنى لبقاء الملاك مع الإتيان بالمأمور به، لأنّ إتيان المأمور به محصل لغرض المولى، بلا زيادة ولا نقيصة، ولولاه لما أمر به، ومع ذلك كيف يمكن القول ببقاء الغرض وعدم حصوله؟ والثاني أوضح فساداً لاستلزامه ثبوت الإرادة الجزافية للمولى، إذ لا يأمر إلاّ لتحصيل الغرض، وقد حصل بالامتثال الأول، فلا معنى لبقاء الغرض ثانياً، وهل هذا إلاّ كبقاء المعلول مع زوال علته .

وإن شئت قلت: إنّ عدم السقوط، سببه أمور كلّها محكومة بالبطلان،

فعدم السقوط إمّا:

- لأجل تعدّد المأمور به، والمفروض عدمه، إذ هو نفس الطبيعة.

- أو لأجل عدم حصول الغرض. وهو خلف أيضاً، لأنّ المفروض أنّ المأتي

به علة، لحصوله وإلّا لما أمر به.

- أو لأجل بقاء الأمر مع حصول الغرض، وهذا يستلزم الإرادة الجزافية.

فإن قلت: إنّ أبا هاشم (المتوفى ٣٢١هـ) والقاضي عبد الجبار (المتوفى

٤١٥هـ) المعتزليّين ذهبا إلى أنّ الإتيان بالمأمور به على وجهه لا يقتضي الإجزاء،

واستدلاً عليه بما إذا أفسد المكلف حجّه بالجماع فتجب عليه الإعادة كلّما تمكّن.

قلت: إنّ الحجّ إمّا أن يكون فاسداً، كما إذا جامع عن علم؛ أو صحيحاً،

كما إذا كان جاهلاً بالحكم — على القول بالصحة في هذه الصورة — فكلتا صورتين خارجتان عن محط البحث.

أما إذا كان فاسداً، فلائنه لم يأت بالمأمور به على ما هو عليه، والبحث فيها إذا أتى به على النحو المطلوب.

وأما إذا كان صحيحاً فالأمر الثاني من باب العقوبة لا لعدم الإجزاء، وقد ورد به التصريح في رواياتنا.

قال زرارة: قلت: فأَي الحَجَّتَيْن لهما؟ قال: «الأولى التي أحدثنا فيها ما أحدثنا، والأخرى عليهما عقوبة»^(١).

و على ذلك فهناك أمران: أمر بنفس الحج بما أنه واجب عبادي مالي وقد امتثله، وأمر به بما أنه عقوبة وكفارة لما أحدثنا في أثناء العبادة من الجماع.

فإن قلت: ربما يجوز تبديل امثال بامثال آخر، كما إذا طلب المولى ماءً ليشربه فأحضره، فإنَّ للعبد تبديل هذا الامثال بامثال أفضل، كما إذا أتى ثانياً بهاء حلو أكثر، أو وعاء انظف قبل أن يقضي المولى حاجته بالشرب.

قلت: إنَّ الأمر الأول قد سقط بإحضار الماء وليس المقام من قبيل تبديل امثال بامثال آخر، بل من قبيل تبديل فرد من المأمور به إلى فرد آخر أحلى منه، و الفرق بينهما واضح فإنَّ تبديل الفرد لا يتوقف على بقاء الأمر بل يصح وإن كان الأمر ساقطاً، بخلاف تبديل الامثال فإنه فرع بقاء الأمر حتى يصدق عليه أنه تبديل امثال بآخر.

فإن قلت: إذا أحضر الماء وأُهرق وأُطلع العبد عليه وجب عليه إتيانه ثانياً. قلت: إنَّ الأمر الأول قد سقط بالامثال، وأما الأمر الثاني فهو امثال آخر

١. الرسائل: ٩، الباب ٣ من أبواب كفارة الاستمتاع، الحديث ٩.

للفرض غير الحاصل للمولى لأجل إهراق الماء، فكأنّ هناك أمرين: أحدهما تعلق باحضار الماء وقد امتثل، و الثاني تعلق بحكم العقل بتحصيل غرض المولى وهو بعد لم يُمتثل.

والحاصل أنّ العلم بالفرض القطعي موضوع عند العقل بوجوب الامتثال وإن لم يكن هناك أمر ظاهري من المولى كما إذا غرق ابن المولى أو احترق البيت ووقف عليه العبد، دون المولى، ففي هذه المقامات العلم بالفرض موضوع تام للامتثال وتحصيل غرض المولى.

وبما ذكرنا تقف على ما ورد من إعادة الصلاة في أبواب الكسوف^(١). أو إذا وجد جماعة وقد صلى فرادى^(٢)، أو صلى مع المخالف^(٣) ووجد فرصة للإعادة. إذ ليس الامتثال الثاني من باب تبديل الامتثال الأول بآخر حتى يكون الثاني بداعي الأمر الأول، بل من باب استحباب الإعادة بأمر ثان استحبابي لا بملاك الأمر الوجوبي الأول.

الثاني: إجزاء امتثال الأمر الاضطراري عن الأمر الواقعي

إذا كان المكلف فاقداً للطهارة المائية فيجب عليه الصلاة بالطهارة الترابية، فالفرد الأول فرد اختياري، والفرد الثاني فرد اضطراري، و مثله ما إذا ابتلى بالتقية ولم يتمكن من الامتثال بالفرد الاختياري، كان عليه الامتثال بالفرد الاضطراري كغسل الرجلين مكان مسحهما، إلى غير ذلك من الأمثلة، فهل يجزي الامتثال بالفرد الاضطراري عن الامتثال بالفرد الاختياري عند ما زال الاضطرار؟

١. الوسائل: ٥، الباب ٨ من أبواب صلاة الكسوف، الحديث ١.

٢. الوسائل: ٥، الباب ٦ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ١.

٣. الوسائل: ٥، الباب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ١.

أقول: ظاهر عنوان المسألة أنّ هنا أمرين: أمراً بالفرد الواقعي، وأمراً بالفرد الاضطراري، والكلام في أجزاء الامتثال الثاني عن الامتثال الأول. ويظهر ذلك من أكثر المتأخرين الذين عكفوا على دراسة هذه المسألة بعد الشيخ الأنصاري رحمته.

ولكن الحق أنّ هنا أمراً واحداً وخطاباً فardاً لعامة المكلفين من دون فرق بين المختار والمضطر، وهو قوله سبحانه: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِلدُّلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾^(١)، غير أنّ امتثال ذلك الأمر يختلف حسب اختلاف حالات المكلفين من صحة وسقم، وقدرة وعجز، فيصلي السليم المتمكن، قائماً بالطهارة المائية كما يصلي السقيم العاجز قاعداً بالطهارة الترابية، فالاختلاف يرجع إلى كيفية امتثال الأمر الواحد بالنسبة إلى اختلاف حالات المكلفين، ونظير الآية السابقة قوله سبحانه: ﴿إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ﴾^(٢) حيث إنّ ظاهر الآية وحدة الأمر في الحاضر والمساfer غير أنّ المسافر يجوز له أن يقصر تلك الصلاة ويجعلها ركعتين من دون أن يختلف أمر الحاضر والمساfer.

ومثل الآيتين قوله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾^(٣) إلى أن قال: ﴿أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾^(٤)، فالآية ظاهرة في أنّ كلّاً من الواجد والفاقد للماء يقصد أمراً واحداً لكنهما يختلفان في كيفية إيجاد الجامع الصادق على الفردين، فأحدهما يأتي بها بالطهارة المائية والآخر يأتي بها بالطهارة الترابية، فكلا الفردين من مصاديق الصلاة التي أمر بها جميع المكلفين على اختلاف حالاتهم. والمبرر لوحدة الأمر مع اختلاف المتعلق في كيفية هو كون الطبيعة ذات

عرض عريض وذات مراتب مختلفة. وقد مرّ في مبحث الصحيح والأعم^(١) أنّ الصلاة بمعنى واحد تصدق على جميع المراتب المختلفة من دون أن يكون اللفظ مشتركاً لفظياً بين المراتب.

فعلى هذا الأساس يتجلى الإجزاء بصورة واضحة، لأنّ المفروض أنّ الأمر واحد والطبيعة المتعلّقة للأمر، صادقة على فعل المتمكّن والمضطر وينطبق على كليهما عنوان الصلاة - وعند ذاك - لا وجه لعدم الإجزاء بعد تمامية المقدمات.

ثم إنّ القول بوحدة الأمر إنّما يوجب الإجزاء في صورتين:

أ: إذا كان العذر مستوعباً لتتمام الوقت فامثل الأمر بالفرد الاضطراري الموجب للإجزاء.

ب: إذا لم يكن العذر مستوعباً ولكن دلّ الدليل على كفاية العذر غير المستوعب في البدار إلى امثال الأمر بالفرد الاضطراري وعدم اشتراط العذر المستوعب، فإذا كان الامثال بإذن من الشارع وانطبق عليه عنوان الطبيعة سقط الأمر قطعاً، ولا يبقى لعدم الإجزاء وجه.

نعم لو كان العذر غير مستوعب ولم يدلّ دليل على جواز البدار إلى الامثال بالفرد الاضطراري فلا وجه للقول بالإجزاء، لأنّ المقام يكون من قبيل الشكّ في سقوط الواجب بالفرد المشكوك فتجب عليه الإعادة في الوقت، والقضاء خارجه، ولو لم يُعدّ والوقت باق فعليه القضاء.

هذا كلّه على القول بوحدة الأمر، وأمّا على القول بتعدد الأمر وإنّ هناك أمراً بالفرد الاختياري، وأمراً بالفرد الاضطراري، فإثبات الإجزاء على عاتق الدراسات العليا.

الثالث: اجزاء الأمر الظاهري عن الأمر الواقعي^(١)
 إنّ العمل بالأمارات والأصول تارة يكون لأجل استكشاف أصل التكليف
 والوظيفة، كالأمانة القائمة على كون الواجب هو صلاة الجمعة في ظهرها، أو
 الاستصحاب الدالّ على كونها الواجب.
 وأخرى لاستكشاف كيفية التكليف، كما إذا قامت على عدم كون شيء شرطاً
 أو جزءاً أو مانعاً، أو على كونه شرطاً أو جزءاً أو مانعاً.
 فيقع الكلام في موردين:
 الأول: العمل بالأمارات أو الأصول لاستكشاف كيفية التكليف، سواء
 أكانت الشبهة حكمية أو موضوعية.
 الثاني: العمل بهما لاستكشاف أصل التكليف.
 فلنقدم البحث في الأمانة على الأصول كما تقدم إعمالها لاستكشاف
 الكيفية، على استكشاف أصل التكليف.

الف: العمل بالأمانة في استكشاف كيفية التكليف
 لو صلى إنسان أو توضأ أو اغتسل أو حجّ على وفق ما أخبر به الثقة اعتماداً
 على حجية قوله لدى الشارع ثمّ بان خطأ الراوي، فهل يكون العمل مجزياً أو لا؟
 حكى سيّد مشايخنا البروجردي رحمته الله تسالم القدماء على الإجزاء في الأمارات
 والأصول في استكشاف كيفية التكليف، وإنّما طرأ القول بعدم الإجزاء من عصر
 الشيخ الأنصاري (١٢١٢-١٢٨١هـ).

ويمكن أن يُستدلّ على الإجزاء بوجود الملازمة العرفية بين الأمر بالعمل بها

١. الحكم الواقعي هو كلّ حكم لم يؤخذ في موضوعه الشكّ في حكم، مثل الغنم حلال.
 الحكم الظاهري هو كلّ حكم أخذ في موضوعه الشكّ في حكم شرعي نظير كلّ شيء حلال حتّى
 تعلم أنّه حرام وسيوافيك تفصيلهما عند البحث في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي في ج ٢.

في موردّها، وإجزائه في مقام الامتثال مطلقاً، وافقت الواقع أم خالفت، مثلاً إذا قال الإمام: «العمري ثقتي، فما أدّى إليك عني فعني يؤدّي، وما قال لك عني، فعني يقول، فاسمع له وأطع، فإنّه الثقة المأمون»^(١) وهو يعلم أنّ العمري إنسان غير معصوم ربما يخطأ ومع ذلك يأمر بالعمل بقوله على وجه الإطلاق. فيكون معنى هذا أنّ المولى قد رضي في امتثال أوامره ونواهيه، وتحصيل أغراضه ومقاصده، على حدّ ما أدّت إليه الأمانة، التي تكون مطابقة للواقع بدرجة كبيرة، فكون الأمانة محصّلة للمقاصد بهذا المقدار صحّح الأمر بالعمل بقوله مطلقاً وبالتالي أوجب رفع اليد عن أغراضه فيما إذا أخطأ، كلّ ذلك لمصلحة عالية وهي تسهيل الأمر على المكلفين.

وما استظهرنا من الملازمة بين الأمر بالعمل بقول الثقة، والإجزاء مطلقاً سواء أوافق الأمر أم لا، هو المتفاهم في العرف في هذه الموارد. مثلاً: لو أمر المولى عبده بأن يهتئ له دواء ليتداوى به وأمره بأن يسأل صيدلياً معيّناً عن نوعيّة أجزائه وكميّة وكيفية تركيبه، فاتبع العبد إرشادات الصيدلي الذي جعل قوله حجّة في هذا الباب، ثمّ ظهر أنّ الصيدلي قد أخطأ في مورد أو موردين، فإنّ العرف يعدّون العبد ممثلاً لأمر مولاه، ويرون عمله مسقطاً للتكليف، من دون إيجابه بالقيام مجدّداً بتهيئة الدواء، اللهم إلّا أن يأمره المولى مجدّداً.

وهذه الارتكازات تدلّ على الملازمة بين الأمر بالرجوع إلى الثقات والخبراء، والاكتفاء في امتثال الأمر بما أتاه بإرشادهم وهدايتهم، وهذا يعطي أنّ الشارع اكتفى في دائرة المولوية والعبودية فيما يرجع إلى مقاصده، بما يؤدّيه إخبار الثقة، ولو بان الخلاف، فهو يرفع اليد عن مقاصده، تسهياً للأمر على العباد.

فإن قلت: فأبي فرق بين هذا القول وبين القول بالتصويب، فإنّ رفع اليد

١. الوسائل: ١٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤.

عن الحكم الواقعي في حقّ الجاهل - كما هو المفروض - تصويب وإنكار للحكم المشترك بين عامة الناس.

قلت: التصويب عبارة عن اختصاص الأحكام الواقعية بالعالم وعدم شمولها للجاهل من رأس، وهذا بخلاف المقام، فإنّ الأحكام الواقعية - على هذا القول - تشمل جميع الناس من دون تفاوت بين العالم والجاهل، ولكنّه سبحانه وتعالى تسهيلاً للأمر على العباد اكتفى في امثال أوامره بإخبار الثقات، لمطابقتها للواقع بنسبة عالية، فأوجبت المصلحة التسهيلية عدم فعلية هذه الأحكام في موارد التخلف.

وبالجملة فرق بين عدم جعل الحكم على الجاهل وبين عدم فعليته في حقه، لأجل قيام الأمانة على خلاف الواقع.

فإن قلت: إنّ العبد وإن كان معذوراً في ترك الواقع ولكن غرض المولى بعدّه لم يستوف فتجب الإعادة والقضاء لذلك.

قلت: لو علم المكلف بأنّ غرض المولى بعدّه لم يُستوف كما إذا أمر بإحضار الماء للتوضؤ فأتى به ثمّ تلف يجب عليه تجديد الامثال لأجل حفظ الغرض، وأمّا المقام فليس هناك علم بعدم استيفاء الغرض وذلك لما عرفت من أنّ المصلحة التسهيلية سببت لأن يتضيق غرض المولى بما أدّت إليه الأمانة التي تطابق الواقع بدرجة كبيرة، فليس له إلاّ هذا المقدار من الغرض.

نعم لولا المصلحة التسهيلية لربما يتعلّق غرضه باستيفائه في عامة الموارد وافقت الأمانة للواقع أو خالف. وعندئذ يقوى القول بعدم الإجزاء.

وبالجملة رفع الحرج عن المكلفين وإيجاد الرغبة للناس إلى الدين من الأمور التي صارت سبباً لتضييق غرضه وتحديدّه بما توصل إليه الأمانة وغض النظر عمّا إذا لم يُستوف.

هذا هو المختار عندنا ولكن المتأخرين كالشيخ الأنصاري والمحقق الخراساني وغيرهما من الأعلام ذهبوا إلى عدم الإجزاء في الأمارات القائمة على كيفية التكليف.

ب: العمل بالأمانة لاستكشاف أصل التكليف

إذا قامت الأمانة على أصل التكليف، كما إذا قامت على أن الواجب هو صلاة الظهر وكان الواجب هو صلاة الجمعة، فالحق عدم الإجزاء وذلك لوجود الفرق بين قيام الأمانة على كيفية التكليف وقيامها على أصل التكليف.

ففي الصورة الأولى أتى بالمكلف به و انطبق عليه عنوان الصلاة ولكنه كان ناقصاً غير تام، فيمكن ادعاء الملازمة العرفية بين الأمر بالعمل بالأمانة والإجزاء في صورة التخلف، وأما إذا لم يمثل أصلاً، كما لو أمره المولى بخياطة ثوبه فاخبرت الثقة بأن الواجب هو طبخ الطعام فلا وجه للامثال.

فالملازمة العرفية التي اعتمدنا عليها مختصة بما إذا كان هناك امثال لأمره، غاية الأمر لم يكن المأتي به مطلوباً تاماً، وأما إذا لم يمثل أبداً، ولم ينطبق عليه عنوان المأمور به، يبقى الغرض على ما كان عليه، فلا وجه لاجزاء امثال أمر موهوم عن أمر حقيقي.

هذا كله حول العمل بالأمانة في كلا الموردين، وإليك البحث في العمل بالأصول.

العمل بالأصول العملية لاستكشاف كيفية التكليف

إذا امثل الواجب، بالأصول الشرعية كما إذا صلى المكلف في الثوب المتنجس اعتماداً على قاعدة الطهارة أو استصحابها فهل يحكم بالإجزاء أو لا،

فالظاهر هو الحكم بالإجزاء لوجهين:

الأول: ما ذكرنا من حديث الملازمة بين الأمر بالعمل بالشيء لاستكشاف كيفية التكليف، والإجزاء وقد مرّ مفصلاً فلا نطيل.

الثاني: هو حكومة أدلة الأصول بالنسبة إلى أدلة الأجزاء والشرائط، فإذا قال: صلّ في ثوب طاهر، ثمّ قال: إذا شككت في كون شيء طاهراً أو لا فهو طاهر، فالظاهر منه هو حكومة دليل الأصل على أدلة الأجزاء والشرائط حيث إنّ الدليل الأول يدعو إلى إيقاعها في ثوب طاهر، والدليل الثاني يثبت أنّ هذا المشكوك طاهر ومصدق للدليل الأول، فتكون نتيجة الحكومة هي كون الشرط للصلاة هو أعمّ من الطهارة الواقعية أو الظاهرية، وعليه إذا صلّى في ثوب محكوم بالطهارة، فقد صلّى في ثوب حاصل للشرط واقعاً، إذ المفروض - بعد الحكومة - أنّ الشرط هو أعمّ من الواقعية والظاهرية، وعندئذ ينطبق عليه عنوان الصلاة فيسقط الأمر، لما عرفت من أنّ الإتيان بالمأمور به يلزم الإجزاء.

فإن قلت: إنّ الامتثال بالثوب المحكوم بالطهارة ظاهراً، والنجس واقعاً يوجب الإجزاء بالنسبة إلى الحكم الظاهري، وأمّا الحكم الواقعي المتعلق بالثوب الطاهر واقعاً فهو باق.

قلت: إنّ الإشكال مبني على تعدد الأمر وإنّ هناك أمرين:

أمر بالصلاة بالطهارة الظاهرية، وأمر بها بالطهارة الواقعية، فالامتثال الأول لا يغني عن الثاني، وأمّا على ما ذهبنا إليه من أنّ هناك أمراً واحداً متعلقاً بالصلاة حسب اختلاف الحالات وحسب ما للصلاة من العرض العريض من الأفراد فليس هناك إلّا أمر واحد والمفروض أنّه امتثله بشهادة كون الفعل حائزاً لما هو الشرط فيه وبالتالي انطباق عنوان الصلاة عليه ومعه لا يبقى أمر.

وبذلك يعلم الحال في سائر الأصول كقاعدة الحلية والبراءة والتجاوز، فلو أنّ القوم قاموا بدراسة واقع التشريع ووحدة الأمر مكان تعدده لسهل عليهم القول بالإجزاء في عامة المراتب إلا إذا لم يكن هناك أيُّ امتثال.

وبذلك يعلم حال الصورة الثانية من العمل بالأصول وهو ما إذا قام الأصل على أصل التكليف وبأن الخلاف كما إذا استصحب وجوب الجمعة وكان الواجب في الواقع هو الظاهر فعدم الإجزاء هو المحكم لما مرّ في مورد الأمارات.

تنبيه: في تبدّل القطع

لو قطع المكلف بشيء ثمّ بان خلافه من غير فرق بين تعلّق قطعه بكيفية العمل أو أصله، فلا ينبغي الشكّ في عدم الإجزاء، وذلك لأنّه لم يكن هناك أمر من المولى بالمقطوع به حتى يستدلّ بالملازمة على الإجزاء. إذ القطع حجة عقلية، والأمر بتطبيق العمل على وفقه هو العقل لا الشرع، ومن جانب آخر لم يُستوف غرض المولى، فهو بعد باق، فلا وجه للإجزاء.

تطبيقات

١. لو صلّى اعتماداً على يقينه بدخول الوقت فبان الخلاف، لاعاد صلاته لعدم الأمر الشرعي بها. نعم لو صلّى اعتماداً على البيّنة الشرعية فمقتضى القاعدة (الملازمة العرفية) هو الإجزاء لولا قاعدة «لا تعاد» حيث إنّ الوقت أحد الأمور الخمسة التي تعاد الصلاة في فوتها مطلقاً.

٢. لو دخل الصبي في الصلاة وهو غير بالغ فبلغ في أثنائها، فيجب عليه إكمال الصلاة والاجتزاء بها لما عرفت من أنّ البالغ وغير البالغ يقصدان أمراً واحداً

وهو ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾^(١). غير أن الدليل الخارجي دلّ على شدة الإرادة في البالغ وضعفها في غيره. وهذا لا يكون سبباً لتعدد الأمر، وعندئذٍ فقد امتثل الأمر المتعلق بالصلاة، وانطبق عنوان الصلاة على المأتي به فلا وجه لبقاء الأمر.

نعم ذهب صاحب الجواهر إلى لزوم الإعادة عملاً بتعدد الأمر، وقال: فيكون اللذان تواردا على الصبي في الفرض أمرين: ندياً وإيجابياً ومع المعلوم عدم إجزاء الأول عن الثاني.^(٢)

٣. إذا انحصر الثوب في النجس ولم يتمكن من غسله ونزعه لبرد وصلّى فيه، فإن كان العذر مستوعباً فلا كلام في الإجزاء، وإن كان غير مستوعب كما إذا تمكّن من الغسل أو النزع في فترة من الوقت فالاجتزاء به يتوقف على إطلاق في دليل الاضطرار بأن كان العذر غير المستوعب مجزاً للبدار وإقامة الصلاة في النجس وإلا فالمرجع هو الاحتياط للشك في سقوط الأمر الواحد.

٤. لو دفع الزكاة إلى شخص على أنه فقير فبان غنياً، أُرْتُجعت مع التمكن، فإن تعذر ارتجاعها كان في ذمة الآخذ، إنَّما الكلام في براءة ذمة الدافع فإن اعتمد في الفحص عن حاله على حجة شرعية كالبيّنة أو خبر العادل بناء على حجّيته في الموضوعات أو الاستصحاب أجزاء، لقاعدة الملازمة العرفية ويكون الموضوع لبراءة الذمة، الدفع لمن ظهر منه الفقر لا الفقر الواقعي.

٥. إذا قلّد من يقول بصحّة الصلاة بلا سورة أو بصحّة العقد باللغة الفارسية أو بجواز ذبح الحيوان بغير الحديد ثمّ مات المقلّد وقلّد مجتهداً آخر يقول فيها بخلاف ما قال الأول، فيقع الكلام في عباداته و معاملاته والتفصيل في مباحث الاجتهاد والتقليد.

الفصل السادس

في المقدمة: أقسامها وأحكامها

عُرِّفت المقدمة بأنها ما يتوصّل بها إلى شيء آخر على وجه لولاه لما أمكن تحصيله، وقد قسّموا المقدمة إلى داخلية وخارجية، إلى عقلية وشرعية وعادية، إلى مقدّمة الوجود والصحة، إلى مقدّمة الوجوب والعلم، إلى السبب والشرط والمعد والمانع، إلى المقدّمة المفوّتة وغير المفوّتة، وإلى العبادية والتوصلية، وقد بحثنا في هذه الأمور في كتاب الموجز^(١) فلا نعيد.

والذي تجب الإشارة إليه في المقام هو تقسيم الشرط إلى شرط التكليف وشرط الوضع، وشرط المأمور به.

فشرط التكليف كالأمور العامة، مثل: العقل، والبلوغ، والقدرة.

وشرط الوضع كشرط الصحة مثلاً نظير الإجازة في بيع الفضولي، إذ لولاها لما

وصف العقد الصادر من الفضولي بالصحة التامة.

وشرط المأمور به كالطهارة من الحدث والخبث.

تقسيم الشرط إلى متقدّم ومقارن ومتأخر

قسّم الأصوليون الشرطَ إلى متقدّم و مقارن ومتأخر، وإليك أمثلته:

أ: ما هو متقدّم في وجوده زماناً على المشروط، كالوضوء والغسل بالنسبة إلى الصلاة ونحوها، بناء على أنّ الشرط نفس الأفعال لا أثرها الباقي إلى حين الصلاة.

ب: ما هو مقارن للمشروط للزوم وجوده طول العمل، كالاستقبال وطهارة اللباس.

ج: ما هو متأخر عن المشروط في وجوده زماناً، كالاغتسال في الليل للمستحاضة، الذي هو شرط لصحة صوم النهار السابق، وكإجازة المالك التي هي شرط لصحة بيع الفضولي من أوّل إنشائه على القول بأنّ الإجازة كاشفة لا من حين صدور الإجازة (على القول بأنّ الإجازة ناقلة) وإلاّ يكون من قبيل المقارن.

دليل القائل بوجوب المقدّمة

اشتهر القول بأنّ مقدّمة الواجب واجبة، ومقدّمة الحرام حرام. ولنقدّم الكلام في حكم الأولى، فنقول: قد استدلّ على وجوب المقدّمة بوجوه:

الوجه الأوّل: ما ذكره المحقّق الخراساني، حيث قال: إنّ الوجدان أقوى شاهد على أنّ الإنسان إذا أراد شيئاً له مقدّمات أراد تلك المقدّمات لو التفت إليها، بحيث ربّما يجعلها في قالب الطلب مثله، ويقول - مولوياً: ادخل السوق واشتر اللحم مثلاً.

بداهة أنّ الطلب المنشأ بخطاب ادخل، مثل المنشأ بخطاب «اشتر» في كونه

بعثاً مولوياً وأنه حيث تعلّقت إرادته بإيجاد عبده الاشتراء ترشحت منها له إرادة أخرى بدخول السوق بعد الالتفات إليه وأنه مقدّمة له.^(١)

يلاحظ عليه: أنّ الوجدان يشهد على خلافه، وإنّ ليس هنا إلاّ بعث واحد، والأمر بالمقدّمة إمّا إرشاد إلى المقدمية، أو تأكيد لذيها، ويشهد على ذلك أنّه لو سئل المولى عن وحدة بعثه و تعدّده، لأجاب بوحدته وإنّ هنا بعثاً واحداً متعلقاً بالمطلوب الذاتي.

الوجه الثاني: ما ذكره المحقّق النائيني، وحاصله أنّه لا فرق بين الإرادة التكوينية والتشريعية في جميع لوازمها، غير أنّ التكوينية تتعلّق بفعل نفس المريد، والتشريعية تتعلّق بفعل غيره؛ ومن الضروري أنّ تعلّق الإرادة التكوينية بشيء يستلزم تعلّقها بجميع مقدّماته قهراً.

نعم لا تكون هذه الإرادة القهرية فعلية، فيما إذا كانت المقدمية مغفولاً عنها، إلاّ أنّ ملاك تعلّق الإرادة بها، وهو المقدمية على حاله. فإذا كان هذا حال الإرادة التكوينية، فتكون الإرادة التشريعية مثلها أيضاً.^(٢)

يلاحظ عليه: بالفرق بين الإرادة التكوينية والإرادة التشريعية، وذلك لأنّ الإرادة التكوينية تتعلّق بنفس الفعل الصادر من المريد، ولا يصدر الفعل من الفاعل إلاّ بعد تعلّق الإرادة التكوينية بمقدّماته، فيريد كلّ مقدّمة بإرادة خاصة. وأمّا الإرادة التشريعية فلا تتعلّق بنفس الفعل الصادر من الغير، من دون فرق بين نفس الفعل ومقدمته، لأنّ الإرادة تتعلّق بما هو واقع تحت اختيار المريد، وفعل الغير نفسه ومقدّماته غير واقع تحت اختيار المريد، وعندئذٍ لإرادة

١. كفاية الأصول: ١/ ٢٠٠.

٢. أجود التقريرات: ١/ ٢٣١، ولاحظ فوائد الأصول: ١/ ٢٨٤.

المريد (الآمر) تتعلّق بها هو تحت اختياره وهو الأمر والبعث لا فعل الغير.
وقد صار تصوّر إمكان تعلّق إرادة الأمر بفعل الغير سبباً لإشكالات كثيرة
نبهنا عليها في موضعها.
هذا كلّه حول دراسة أدلّة القائلين بالوجوب وقد ذكرنا بعض أدلتهم، وأمّا
دليل القائل بعدم الوجوب فأمتنه ما يلي:

دليل القائل بعدم وجوب المقدّمة

وهو أنّ الغرض من الإيجاب المولوي هو جعل الداعي وإحداثه في ضمير
المكلّف، لينبثق ويأتي بالمتعلّق، مع أنّ وجوبها إمّا غير باعث، أو غير محتاج
إليه، فإنّ المكلّف إن كان بصدد الإتيان بذّي المقدّمة، فالأمر النفسي الباعث إلى
ذّيها، باعث إليها أيضاً، ومعه لا يحتاج إلى باعث آخر بالنسبة إليها. وإن لم يكن
بصدد الإتيان بذّيها و كان مُعرضاً عنه، لما حصل له بعث بالنسبة إلى المقدّمة.
والحاصل: أنّ الأمر المقدمي يدور أمره بين اللغوية – إذا كان المكلّف
بصدد الإتيان بذّيها – وعدم الباعثية وإحداث الداعوية أبداً، إذا لم يكن بصدد
الإتيان بذّيها.

ما هو الواجب من المقدّمة؟

- ثمّ إنّ القائلين بوجوب المقدّمة اختلفوا فيما هو الواجب:
١. الواجب هو نفس المقدّمة من حيث هي هي، وهذا القول هو المشهور.
 ٢. الواجب هو المقدّمة الموصلة، وهو خيرة صاحب الفصول.
 ٣. الواجب هو المقدّمة بقصد التوصل إلى ذّيها، وهو خيرة الشيخ

الأنصاري.

استدلّ صاحب الفصول على مختاره: بأنّ الحاكم بالملازمة بين الوجوبين هو العقل، ولا يرى العقل إلّا الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب ما يقع في طريق حصوله وسلسلة وجوده، وفيما سوى ذلك لا يدرك العقل آية ملازمة بينهما. وأورد عليه: بأنّ العقل الحاكم بالملازمة دلّ على وجوب مطلق المقدّمة لا خصوص ما إذا ترتب عليها الواجب، لثبوت مناط الوجوب - أعني التمكن من ذهابها - في مطلقها وعدم اختصاصه بالمقيّد بذلك منها.

ولكن الحقّ أنّه لو قلنا بوجوب المقدّمة لاختصّ الوجوب بالموصلة منها، وذلك لأنّ الغاية تُحدّد حكم العقل وتضيّقه، وذلك لأنّ التمكن من ذي المقدّمة وإن كان غاية لوجوبها لكنّها ليست تمامها، والغاية التامة هي كون المقدّمة الممكنة، موصلة لما هو المطلوب، وإلّا فلو لم تكن موصلة، لما أمر بها، لأنّ المفروض أنّ المقدّمة ليست مطلوبة وإنّما تطلب لأجل ذهابها.

وإن شئت قلت: إنّ المطلوب الذاتي هو التوصل خارجاً، دون التوقف، فلو فرض إمكان التفكيك بينهما، لكان الملاك هو التوصل خارجاً دون التوقف. وبما أنّ المقدّمة في متن الواقع على قسمين يتعلّق الوجوب بالقسم الموصل في الواقع ونفس الأمر دون غيره.

وتظهر الثمرة بين القولين فيما إذا توقّف إنقاذ النفس المحترمة على إتلاف مال الغير إذا كان أقلّ أهمية منها، ولو افترضنا أنّه أتلّفه ولم ينقذ الغريق، فعلى القول بوجوب مطلق المقدّمة لم يرتكب الحرام، لامتناع اجتماع الوجوب والحرمة في شيء واحد، بخلاف ما إذا قلنا بوجوب المقدّمة الموصلة، فيها أنّها لم تكن موصلة لم تكن واجبة بل باقية على حرمتها.

واستدلّ على القول الثالث: بأنّ قصد التوصل قيد للواجب، فالواجب هو خصوص ما أوتي به بقصد التوصل.

يلاحظ عليه: أنه دعوى بلا برهان، فإن ملاك الوجوب هو التوقف - إذا لم نقل بوجوب المقدمة الموصلة - وهو متحقق فيما قصد به التوصل وما لم يقصد، ولا معنى لأخذ ما لا دخالة له في موضوع الوجوب.

فخرجنا بالنتائج التالية:

أ. عدم وجوب المقدمة على الإطلاق .

ب. على فرض وجوبها فالواجب هو المقدمة الموصلة.

ج. على القول بالملازمة بين الوجوبين يترتب عليها وجوب المقدمة في الواجبات و حرمتها في المحرمات، وبذلك تكون المسألة (وجوب المقدمة) من المسائل الأصولية لوقوعها كبرى لاستنباط حكم شرعي كما في الموارد التالية:

١. إذا تعلق النذر بالواجب، فلو قلنا بوجوب المقدمة يكفي في الامتثال الإتيان بكل واجب غيري، وإلا فلا بد من الإتيان بواجب نفسي.

٢. إذا أمر شخص ببناء بيت، فأتى المأمور بالمقدمات، ثم انصرف الأمر، فعلى القول بأن الأمر بالشيء أمر بمقدمته يصير الأمر ضامناً لها، فيجب عليه دفع أجرة المقدمات وإن انقطع العمل.

٣. لو قلنا بوجوب المقدمة شرعاً، يحرم أخذ الأجرة عليها، كما إذا أخذ الأجرة على تطهير الثوب الذي يريد الصلاة فيه، لما تقرر في محله من عدم جواز أخذ الأجرة على الواجبات.

٤. لو كان لواجب واحد مقدمات كثيرة، كالحج من أخذ جواز السفر، وتذكرة الطائرة، يحصل الفسق بترك هذين الأمرين على وجه لا يمكن تداركهما، لصدق الإصرار على الصغيرة إذا كانت مخالفة الأمر المقدمي معصية صغيرة، ولا يتوقف حصول الفسق على ترك ذبيها.

٥. إذا كانت المقدمة أمراً عبادياً، كالطهارات الثلاث، فلو قلنا بأن قصد الأمر الغير يكفي في كون الشيء عبادة، فعلى القول بوجوب المقدمة يكفي قصد الأمر الغيري في عباديتها، وإلا فلا بد في تصحيح عبادية الطهارات الثلاث من محاولة أخرى مذكورة في محلها.

في حكم مقدمة المستحب والمكروه والحرام

لو قلنا بوجوب مقدمة الواجب تكون مقدمة المستحب مستحبة، كالمشي إلى زيارة الرسول ﷺ، إنما الكلام في مقدمة المكروه فالظاهر أنها مكروهة بعامة أجزائها كالمشي إلى الطلاق، لأن لكل جزء مدخلية في تحقق المبغوض فيسري إليها البغض كسريان الحب إليها في مقدمة الواجب.

ويمكن أن يقال بکراهة الجزء الأخير من العلة التامة لموضوع المكروه. ومنه يظهر حال مقدمة الحرام، فإذا كان الملاك للحرمة هو المدخلية فيحرم كل مقدمة من مقدمات الحرام، شرطاً كان أو معداً. وهناك احتمال آخر وهو حرمة الجزء الأخير من العلة التامة الذي لا ينفك عنه وجود المبغوض وعلى كل تقدير فالجميع فروض على أساس غير محقق وهو وجوب المقدمة أو حرمتها.

مميزات الوجوب الغيري

ثم إنه إذا قلنا بالوجوب الغيري فهو يتميز عن النفسي عند المشهور بوجوه:

١. أن الوجوب الغيري لا يوجد إلا بعد افتراض الوجوب النفسي، لكونه معلولاً له.

٢. أن الوجوب الغيري لا يترتب على مخالفته العقاب لوضوح أن العقاب

لا يتعدد، حسب تعدد مقدمات الواجب النفسي.

٣. الوجوب الغيري لا يكون مقصوداً بالذات في مقام الامتثال، وإنما

يكتسب المحبوبة من ناحية الوجوب النفسي الذي يتوقف امتثاله على امتثال

الواجب الغيري.

الفصل السابع

في ترتب الثواب على امتثال الواجب الغيري

لا إشكال في أن ترك الواجب النفسي يستوجب العقاب، لأنه تمرد وطغيان على المولى، وخروج عن رسم العبودية وزّي الرقية، وهو قبيح عقلاً وشرعاً، فيستوجب اللوم والعقاب.

كما لا إشكال في أن ترك الواجب الغيري بها هو هو لا يستوجب العقاب، غير أنه لما كان تركه ملازماً لترك الواجب النفسي، فالعقاب إنما هو على ترك النفسي لا على مقدّمته.

كما لا إشكال في أمر ثالث، وهو ترتب الثواب على امتثال الواجب النفسي إذا قصد القربة وأتى به لله سبحانه.

إنما الكلام في أمر رابع وهو ترتب الثواب على الواجب الغيري إذا أتى به بقصد التوصل، و عدم ترتبه عليه، و قبل الخوض في المقصود، نشير إلى مسألة كلامية، وهي:

هل ترتب الثواب على امتثال التكليف على وجه الاستحقاق أو على وجه التفضل؟ قولان: ذهب إلى الأول المحقق الطوسي في تجريد الاعتقاد وتبعه العلامة الحلي في كشف المراد ومال إليه المحقق الخراساني في الكفاية، وذهب إلى الثاني الشيخ المفيد على ما نقل عنه.

أقول: أمّا الأول فالظاهر عدم ثبوته بل ثبوت خلافه، وذلك لأن من عرف ربّه وعظمته، وعرف فقر نفسه، وأن ما يملكه من حول وقوة، وجارحة وجانحة، وما يصرفه في طريق الطاعة، كلّه مفاض منه تعالى إليه، وليس ملكاً للعبد، بل ملك له سبحانه، صدّق القول بعدم الاستحقاق، لأن القائل بالاستحقاق ذهب إلى أنّه يجب عليه سبحانه القيام به، وعدّ تركه ظلماً منه للعباد، وهو لا يجتمع مع القول بأن المالك هو الله سبحانه على الإطلاق، لا غير، وأن جميع شؤون العبد وحوله وقوته وإرادته وفعله ملك لله تعالى، فما أتى به العبد ليس سوى ما أعطاه إياه تعالى.

وإن شئت قلت: إنّ مثل المخلوق إلى خالقه، مثل المعنى الحرفي إلى الاسمي فلا يملك المعنى الحرفي لنفسه شيئاً سوى كونه موجوداً غير مستقل في ذاته وفعله، وعند ذلك كيف يستحق شيئاً في ذمة المولى، بحيث لو لم يؤده يكون ظالماً في حقّه؟! وإلى ذلك يشير قوله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾. (١)

وأما التعبير في بعض الآيات «بالأجر» الظاهر في الاستحقاق كقوله سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ كَبِيرٌ﴾. (٢) وقوله سبحانه: ﴿وَأَصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ﴾ (٣) إلى غير ذلك من الآيات، فإنما هو من باب المشاكلة نظير التعبير بالاستقراض في قوله سبحانه: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضاً حَسَناً فَيُضَاعِفَهُ لَهُ وَلَهُ أَجْرٌ كَرِيمٌ﴾. (٤)

١. فاطر: ١٥.

٢. فاطر: ٧.

٣. هود: ١١٥.

٤. الحديد: ١١.

وأما على القول الثاني أي كون الثواب تفضلاً من الله سبحانه فيكون الثواب والعقاب بالجعل والمواضعة فله أن يتفضل على العباد بالوعد كما أن له أن لا يتفضل عليهم به.

نعم بعد ما وعد يمتنع عليه التخلف لاستلزامه خلف الوعد الذي هو قبيح على الحكيم.

وعلى ضوء ذلك يظهر حكم المسألة أي ترتب الثواب على الواجب الغيري، فلو قلنا بأن الثواب على نحو الاستحقاق يكون المدار هو إطاعة أمر المولى، سواء أكان المأمور به نفسياً أم غيرياً خصوصاً إذا أتى العبد بالمقدمة بقصد التوصل إلى الواجب فيعد مطيعاً والمطيع مستحق للثواب من غير فرق بين إطاعة أمر دون أمر ولا بين كون الواجب محبوباً بالذات أو لا، لأن ملاك الاستحقاق هو أن يكون فعل العبد لأجل امتثال أمره سبحانه من دون أن ينبعث عن أهواء نفسية وكون المتعلق غير محبوب بالذات كما في الواجب الغيري لا يؤثر في صدق الطاعة وكون الفعل للمولى المستتبع للثواب.

وأما لو قلنا بأن الثواب بالجعل والمواضعة فيتبع مقدار الجعل وحدوده، والظاهر من الكتاب هو الأعم وإن الثواب يترتب على مقدمة الواجب أيضاً كما في قوله سبحانه: ﴿مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ وَلَا يَرْغَبُوا بِأَنْفُسِهِمْ عَنْ نَفْسِهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَطْؤُونَ مَوْطِئاً يَغِيظُ الْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَيْلاً إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ إِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ﴾^(١) فقد قدر لطي الأرض والسفر إلى أرض المعركة، وما يصيبهم في أثناء ذلك من ظمأ وتعب

ومشقة، أجراً، مع أنها واجبات مقدمة غيرية ، ومثل ذلك ما ورد من ترتب الثواب على كل خطوة بخطوها المؤمن المتوجّه لزيارة الإمام الطاهر الحسين بن علي عليه السلام. (١)

الفصل الثامن

في تقسيم الواجب إلى مطلق ومشروط^(١)

إذا كان وجوب الشيء مشروطاً بوجود شيء، سواء أكان أمراً خارجاً عن الاختيار كدلك الشمس بالنسبة إلى وجوب صلاة الظهر، أم داخلياً في الاختيار كالاستطاعة بالنسبة إلى وجوب الحج، يطلق عليه الواجب المشروط. وأما إذا كان وجوب الشيء غير مشروط بوجود الشيء بل يجب، سواء أكان هذا الشيء موجوداً أو لا، يطلق عليه الواجب المطلق، وذلك كوجوب الصلاة بالنسبة إلى الوضوء، فإن وجوبها ليست مشروطة بالوضوء على نحو لو لم يتوضأ لم تجب عليه الصلاة، بل الوجوب مطلق غاية الأمر أن الوضوء شرط الصحة. وبذلك يعلم أن الإطلاق والتقييد من الأمور الإضافية كالأبوة والبنوة ولا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة ويجتمعان فيه من جهتين، مثلاً وجوب الصلاة بالنسبة إلى دلك الشمس وجوب مشروط وهو بالنسبة إلى الوضوء وجوب مطلق، وتظهر ثمرة كون الوجوب مطلقاً أو مشروطاً في خصوص المقدمات الاختيارية، فإن كان الوجوب مطلقاً بالنسبة إلى أمر مثلاً كالوضوء لزم تحصيل

١. عقدنا الفصلين: الثامن والتاسع بعد فصل مقدمة الواجب لوجود صلة بينهما باعتبار أن الشرط والمعلق عليه يعدان من المقدمات.

الوضوء وبذل المال لشراء ماء الوضوء، وأما إذا كان وجوبه مشروطاً به، فالوجوب لا يتحقق إلا بعد وجود الشرط فلا وجه لوجوب تحصيله.

ومنه يعلم أن المقسم هو تقسيم الوجوب إلى المطلق والمشروط ووصف الواجب بهما من قبيل الوصف بحال المتعلق.

نظرية الشيخ الأنصاري في الواجب المشروط

ذهب المشهور إلى أن الوجوب في الواجب المشروط مقيد بالقيود المأخوذة في لسان الدليل، فالوجوب غير حاصل ما لم تحصل هذه القيود. وأما المادة التي تلبست بها الهيئة، فهي باقية على إطلاقها. ومعنى قوله سبحانه: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾ هو تجب عند دلوك الشمس الصلاة، فالوجوب مقيد بدلوكها وإن كانت المادة - أعني: نفس الصلاة - باقية على إطلاقها. فالقيد راجع إلى الهيئة.

وخالف في ذلك الشيخ الأعظم في تقريراته^(١) فاختار أن القيود كلها من خصوصيات المادة و أما الهيئة فهي باقية على إطلاقها. وعليه يصير معنى الآية المذكورة: تجب الصلاة المقيدة بالدلوك، كما أنه يصير محصل قولك: «أكرم زيداً إن جاء» أنه يجب الإكرام المقيد بالمجيء.

وعند ذلك تختلف النتيجة، فعلى المشهور، لا وجوب ما لم يتحقق القيد أي الدلوك. وعلى قول الشيخ الوجوب حالي، وإن كان ظرف العمل استقبالياً. يلاحظ على نظرية الشيخ بأن القيود بحسب اللب والواقع على قسمين، ولا معنى لجعلها قسماً واحداً.

فإن قسماً منها يرجع إلى مادة الواجب كما إذا ترتبت المصلحة على الصلاة

في المسجد والطواف حول البيت لا على نفس الصلاة والطواف المطلق. فلا شك أن القيد «في المسجد»، «حول البيت» من قيود الصلاة فلاجل ذلك يجب عليه تحصيل المسجد لإقامة الصلاة فيه وشد الرحال إلى مكة المكرمة للطواف.

وأن قسماً منها يكون مؤثراً في ظهور الإرادة وبعث المولى بحيث لولا الشرط لما كان هناك بعث ولا طلب فلا شك أنه من قيود الهيئة، فإذا قال: إن أفطرت فكفر وإن ظهرت فاعتق، فإن تعلّق إرادة المولى بالتكفير بصورة الإيجاب، رهن صدور عمل محرم من العبد كالإفطار في شهر رمضان والظهار بحيث لولاهما لما صدر منه بعث إلى التكفير ولا أمر بالعتق فيكون «الافطار» في قوله: «إن أفطرت فكفر» قيداً للبعث الحاكي عن الإرادة.

ولنمثّل مثلاً آخر: أن حجّ المتسكع ذو مصلحة، كما أن أداء الزكاة قبل بلوغ النصاب لا يخلو من مصلحة غير أن إرادة المولى أو بعثه مشروطة بالاستطاعة وبلوغ الغلة حدّ النصاب، وما ذلك إلا للزوم الحرج والضيق على المكلفين لو لم يقيد الوجوب بالاستطاعة وبلوغ النصاب.

فإذا كانت ماهية الشروط على قسمين مختلفين فلا وجه لجعلها قسماً واحداً كما عليه المحقق الأنصاري.

الفصل التاسع

في تقسيم الواجب المطلق إلى منجز ومعلق

إنَّ صاحب الفصول قد قسّم الواجب المطلق إلى قسمين: منجز ومعلق، فقال:

إذا تعلّق الوجوب بالملكف به كمعرفة الله ولم يتوقّف حصول الواجب على أمر غير مقدور يسمّى منجزاً، وإن تعلّق به وتوقّف حصول الواجب في الخارج على أمر غير مقدور كالوقت في الحج يسمّى معلقاً فإنّ وجوبه يتعلّق بالملكف من أوّل زمان الاستطاعة أو خروج الرفقة ويتوقّف فعله على مجيء وقته وهو غير مقدور.^(١)

وحاصله: أنّه إذا لم يكن وجوب الواجب، ولا امثال نفس الواجب، متوقّفين على حصول أمر غير مقدور، فهو الواجب المنجز كاللمعرفة. وإن كان وجوبه غير متوقّف على شيء لكن كان امثال الواجب متوقّفاً على حصول أمر غير مقدور، فهو الواجب المعلق، أي عُلق الإتيان به على مجيء زمنه، كما هو الحال في المستطيع عند وجود جميع المقدمات قبل حلول أيام الحجّ. فالوجوب في كلتا الصورتين فعليّ، غير أنّ الواجب في الأوّل (المعرفة) فعليّ دون الثاني، فإنّ الواجب فيه استقباليّ.

ثمرة التقسيم إلى المنجز والمعلق

ثم إنَّ الداعي إلى هذا التقسيم هو دفع الإشكال عن المقدمات المفوَّتة حيث إنَّ المشهور هو أنَّ فعلية وجوب المقدِّمة يتبع فعلية وجوب ذبيها، ومع ذلك نرى في الشريعة الإسلامية موارد توهم خلاف ذلك حيث وجبت المقدِّمة قبل وجوب ذبيها وذلك في الموارد التالية:

أ: وجوب الاحتفاظ بالماء قبل الوقت لواجده إذا علم عدم تمكُّنه منه بعد دخول الوقت.

ب: وجوب الغسل ليلة الصيام قبل الفجر للجنب والمستحاضة.

ج: وجوب تحصيل المقدمات الوجودية - بعد الاستطاعة - قبل فوت الحج.

د: وجوب تعلُّم الأحكام للبالغ قبل مجيء وقت الوجوب إذا ترتَّب على ترك التعلُّم فوت الواجب في ظرفه.

ففي هذه الموارد تنهدم القاعدة المعروفة من «أنَّ فعلية وجوب المقدِّمة يتبع فعلية وجوب ذبيها» لوجوب المقدِّمة فيها قبل وجوب ذبيها.

هذا هو الإشكال وقد تخلص منه صاحب الفصول بتقسيم الواجب المطلق إلى المنجز والمعلق، والقول بأنَّ الواجب في هذه الموارد من قبيل الواجب المعلق، فالوجوب فعلي قبل الوقت وإن كان الواجب استقبالياً، فلا يلزم انهدام القاعدة. لأنَّ وجوب المقدِّمة المفوَّتة في هذه الموارد لأجل فعلية وجوب ذبيها ولا تنافي استقبالية الواجب لوجوب المقدِّمة بالفعل.

ثم إنَّ من أنكر تقسيم الواجب المطلق إلى المنجز والمعلق، تخلص من الإشكال في هذه الموارد بوجوه أخرى مذكورة في دراسات عليا.

الفصل العاشر

في اقتضاء وجوب الشيء لحرمة ضده

اختلفت كلمة الأصوليين في اقتضاء وجوب الشيء لحرمة ضده، والضد على قسمين:

أحدهما: الضد العام وهو بمعنى النقيض، فلو أمر بالصلاة يكون تركها محرماً.

ثانيهما: الضد الخاص وهو الفعل الوجودي الذي لا يجتمع مع الفعل الواجب، كما إذا أمر بإزالة النجس عن المسجد فوراً وقد دخل وقت الصلاة، فلو قلنا بالاقتضاء يكون الأمر بالإزالة نهياً عن الصلاة.

في حكم الضد العام

أما الضد العام فلا يخلو إما أن يكون الاقتضاء بالدلالة المطابقة بأن يكون الأمر بالشيء عين النهي عن تركه، أو بالدلالة التضمنية بأن يكون الأمر بالشيء بمعنى طلب ذلك الشيء والمنع عن تركه، فالوجهان لا يرجعان إلى شيء لما عرفت من أن مفاد الأمر هو البعث إلى الشيء وليس فيه أي دلالة على حكم الترك فضلاً عن كون النهي عنه على نحو العينية أو الجزئية، وأما الدلالة على النهي بنحو الدلالة الالتزامية فهي تتصور على نحوين:

الأول: الالتزام بنحو اللزوم البين بالمعنى الأخص بأن يكون نفس تصور

الوجوب كافياً في تصوّر المنع عن الترك.

الثاني: الالتزام بنحو اللزوم البيّن بالمعنى الأعم بأن يكون تصوّر الطرفين (الأمر بالشيء والنهي عن الضدّ العام) والنسبة كافياً في التصديق بالاقتضاء. أما الأول فواضح الانتفاء، إذ كيف يصحّ ادّعاء الدلالة الالتزامية بهذا النحو، مع أنّ الإنسان كثيراً ما يأمر بشيء وهو غافل عن الترك فضلاً عن النهي عنه؟

وأما الثاني: ففيه أنّ هذا النحو من النهي يدور أمره بين عدم الحاجة واللغوية، وذلك لأنّ الأمر بالشيء إذا كان باعثاً نحو المطلوب يكون النهي عن الترك غير محتاج إليه إلّا إذا كان تأكيداً للأمر ولكنه خارج عن محط البحث، وإذا لم يكن باعثاً نحو المطلوب، يكون النهي عن الترك لغواً لعدم ترتّب الفائدة عليه.

هذا كلّه حول الضد العام.

أما الضدّ الخاص، فقد استدلّ عليه بوجهين:

أحدهما: مسلك المقدمة.

الثاني: مسلك الملازمة.

أما الأول فهو مبني على تسليم أمور ثلاثة:

١. أنّ ترك الضدّ كالصلاة مقدّمة للمأمور به كالإزالة.

٢. أنّ مقدّمة الواجب واجبة فيكون ترك الصلاة واجباً بهذا الملاك.

٣. أنّ الأمر بالشيء (وهو في المقام قوله: اترك الصلاة) يقتضي النهي عن

ضدّه العام، أعني: نقيض المأمور به وهو هنا نفس الصلاة.

وأنت خبير بعدم صحّة واحد من هذه الأمور.

أما الأمر الأول أي كون ترك الضد مقدّمة للمأمور به فغير صحيح، إذ لا

مقدّمة لترك أحد الفعلين لإيقاع الفعل الآخر، فلا ترك الصلاة مقدّمة للإزالة ولا ترك الإزالة مقدّمة للصلاة، بل غاية الأمر أنّ بينهما منافرة ومعاندة لا يجتمعان في زمان واحد. وأمّا كون أحد التّركين مقدّمة للآخر فلا، لأنّ السبب الحقيقي لتحقيق كلّ واحد من الضدّين، هو إرادة المكلف واختياره، فإذا وقع امام الضدين ورأى أنّ الجمع بينهما أمر غير ممكن، يختار واحداً منهما، ويترك الآخر، حسب اقتضاء غرضه، من دون أن يكون ترك أحدهما مقدّمة لفعل الآخر.

ويمكن إبطاله أيضاً بوجه آخر وهو أنّ جعل العدم موقوفاً عليه غفلة عن حقيقة العدم، فإنّ العدم أمر ذهني لا وجود له في الخارج كما هو واضح، وما هو هذا شأنه لا يكون مؤثراً ولا متأثراً ولا موقوفاً ولا موقوفاً عليه.

وأما الأمر الثاني، أي وجوب المقدّمة التي هي «ترك الصلاة» فقد عرفت ضعفه لما عرفت من أنّ وجوب المقدّمة دائر بين ما لا حاجة إليه أو كونه لغواً.

وأما الأمر الثالث أي كون الأمر بالشئ حتّى الأمر المقدّمي مثل «اترك الصلاة»، يقتضي النهي عن ضده العام ونقيضه أي الصلاة ففيه أنّ هذا النهي (لا تصلّ) أمّا غير محتاج إليه إذا كان الأمر بالترك باعشاً، أو لغو إذا كان الأمر بالترك غير باعش.

إلى هنا تمّ الكلام في اقتضاء وجوب الشئ حرمة ضده سواء أريد منه الضدّ العام أو الخاص من باب المقدّمية.

وأما المسلك الثاني، أي مسلك الملازمة فقد أوضحنا حاله في الموجز^(١) فلا نطيل فلاحظ.

الثمرة الفقهية للمسألة

تظهر الثمرة الفقهية للمسألة في بطلان العبادة إذا ثبت الاقتضاء، فإذا كان الضدّ عبادة كالصلاة، وقلنا بتعلّق النهي بها بأحد المسلكين السابقين تقع فاسدة، لأنّ النهي يقتضي الفساد، فلو اشتغل بالصلاة حين الأمر بالإزالة تقع صلاته فاسدة، أو اشتغل بها، حين طلب الدائن دينه.

ثمّ إنّ شيخنا بهاء الدين العاملي أنكر الثمرة، وقال: إنّ الصلاة باطلة سواء أقلنا باقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده أم لم نقل.

أمّا على الصورة الأولى فلأجل النهي، وأمّا على الصورة الثانية فلأجل سقوط الأمر بالصلاة، لأنّ الأمر بالشيء وإن لم يستلزم النهي عن الضدّ ولكن يستلزم سقوط الأمر بالضدّ في ظرف الأمر بالإزالة لئلا يلزم الأمر بالضدين في وقت واحد، فنفس عدم الأمر كاف في البطلان وإن لم يتعلّق بها النهي.

فالمسألة فاقدة للثمرة على كلّ حال، لأنّ الصلاة باطلة إمّا لكونها محرّمة على القول بالاقتضاء، أو غير واجبة على القول بإنكار الاقتضاء، ومعنى عدم وجوبها، عدم تعلّق الأمر بها وهو يلزم البطلان.

ثمّ إنّ المتأخّرين من الأصوليين حاولوا إثبات صحّة الصلاة مع سقوط أمره من طريقين:

الأوّل: صحّة الصلاة لأجل وجود الملاك في الضدّ المبتلى به.

الثاني: الأمر بالضدّ على نحو الترتّب، أي بشرط عصيان الأمر بالأهم، كان يقول: أزل النجاسة وإن عصيت فصلّ.

أمّا الوجه الأوّل، فقد اختاره المحقّق الخراساني، وذلك لأنّ تعلّق النهي يلزم فساد العبادة لا عدم تعلّق الأمر، والمقام من قبيل الثاني لا الأوّل. فإذا

كانت العبادة غير منهيّة عنها تكون محكمة بالصحة وإن لم يكن هناك أمر وذلك
لكفاية الملاك والرجحان الذاتي فيها، إذ الفرد المزاجم للعبادة وغير المزاجم سيان
في الملاك والمحبوبية الذاتية، إذ غاية ما أوجبه الابتلاء بالأهم هي سقوط أمره وأما
ملاكه فهو بعدُ باق عليه.

هذا هو حال الوجه الأول، وأما حال الوجه الثاني فهو المعروف بمسألة
الترتب يطلب من دراسات عليا.

الفصل الحادي عشر

متعلق الأوامر

هل الأوامر والنواهي تتعلق بالطبائع أو بالأفراد؟ فنقول: المراد من الطبيعة: هو المفهوم الكلي من غير فرق بين أن يكون من الماهيات الحقيقية، كالأكل والشرب؛ أو الماهيات المخترعة، كالصلاة والصوم.

والمراد من الأفراد: هو الطبيعة مع اللوازم التي لا تنفك عنها لدى وجودها ولا يمكن إيجادها في الخارج منفكة عنها، فوقع النزاع في أن متعلق الأمر هل هو نفس الطبيعة الصرفة بحيث لو قدر المكلف على الإتيان بها مجردة عن الشخصات الفردية لكان ممثلاً لأوامر المولى، أو أن متعلقه هو الطبيعة مع اللوازم الفردية؟

وعلى ذلك، فالمراد من الطبيعة هو ذات الشيء بلا ضم الشخصات، كما أن المراد من الفرد ذاك الطبيعي منضمّاً إلى الشخصات الفردية الكلية، مثلاً:

إذا قال المولى: أكرم العالم، فهل متعلق الأمر هو نفس ذلك المفهوم الكلي - أي إكرام العالم - أو هو مع الشخصات الملازمة للماثور به، كالإكرام في زمان معين، أو مكان معين، وكون الإكرام بالضيافة، أو بإهداء الهدية إلى غير ذلك من العوارض.

إذا وقفت على معنى الطبيعة والأفراد في عنوان البحث، فنقول:
الحق أن الأمر يتعلق بالطبيعة دون الفرد، لأنّ البحث والطلب لا يتعلّقان إلّا
بما هو دخيل في الغرض ويقوم هو به، ولا يتعلّقان بما هو أوسع ممّا يقوم به الغرض
ولا بما هو أضيق منه، وليس هو إلّا ذات الطبيعة دون مشخصاتها، بحيث لو
أمكن للمكلّف الإتيان بذات الطبيعة بدونها لكان ممثلاً.

وعلى هذا فالطبيعة بما هي متعلّقة للطلب والبحث.
وبذلك يعلم أنّ متعلّق الزجر في النهي هو نفس متعلّق الأمر أي الطبيعة.
والحاصل: أنّ محصل الغرض هو المحدّد لموضوع الأمر، وقد عرفت أنّ
المحصل هو نفس الطبيعة لا الشخصيات، كالزمان والمكان وسائر عوارض
الطبيعة.

ثمرة المسألة

تظهر الثمرة في باب الضمائم، كما إذا توضّأ في الصيف بماء بارد وقصد
القربة في أصل الوضوء لا في الضمائم، فلو قلنا بتعلّق الأمر بالطبائع لكفى وجود
القربة في أصل الوضوء بالماء وإن لم يقصد القربة في الضمائم، وأمّا لو قلنا بتعلّقه
مضافاً إلى الطبيعة بالأفراد - أي اللوازم - لبطل الوضوء لعدم قصد القربة فيها بل
لأجل التبريد مثلاً.

تفسير خاطئ للفرد في المقام

نعم ربّما يفسر الفرد، بالفرد الخارجي أو المصداق من الطبيعة ويقال: هل
الأمر يتعلّق بالمفهوم الكلي كالصلاة، أو يتعلّق بالفرد الخارجي الذي يمثل به
المكلّف؟

لكنّه تفسير خاطئ، لأنّ الفرد بهذا المعنى لا يتحقّق إلّا في الخارج وهو ظرف سقوط التكليف، وليس ظرفاً لعروضه، والبحث إنّما هو في معروض التكليف لا فيما يسقط به، بل المراد من الفرد في المقام هو الطبيعة مع العوارض والمشخصات كما مثلنا، وهما كالطبيعة من الأمور الكلية.

نعم، المراد من الفرد في مبحث اجتماع الأمر والنهي عند القائل بالامتناع هو الفرد الخارجي، والمصداق المعين من الطبيعة، فاحفظ ذلك لئلا يختلط الاصطلاحان في المقامين عليك.

الفصل الثاني عشر

التخير بين الأقل والأكثر

لا إشكال في التخير بين المتباينين كما هو الحال في خصال الكفارة إنما الإشكال في جوازه بين الأقل والأكثر، كتخير المصلي بين تسبيحة واحدة أو ثلاث تسبيحات، وذلك لأن الأقل يحصل دائماً قبل الأكثر فيسقط به الأمر، ولا تصل النوبة إلى الامتثال بالأكثر، ولأجل ذلك حمل الزائد على التسبيحة الواحدة على اجتماع الواجب مع المستحب.

وقد قام بعض المحققين بتصحيح التخير بينهما بالبيان التالي وهو:
إذا كان الأثر مرتباً على الفرد التام من الأقل والفرد التام في الأكثر يصح التخير بين الفرد الأقل والفرد الأكثر، وذلك لأن الأقل الموجود في ضمن الأكثر لا يكون مصداقاً للواجب الأقل وإنما يكون مصداقاً له إذا وجد بحده وبصورة فرد مستقل وهو لا يتحقق إلا بفصله عن الزائد، وأما إذا وجد متصلاً معه فلا يكون فرداً للأقل المأمور به وإن كان مصداقاً لذات الأقل.

نعم لو كان الأثر مرتباً على مطلق الأقل أعم من أن يكون مستقلاً أو موجوداً في ضمن الأكثر فلا يصح التخير إذ لا تصل النوبة في مقام الامتثال إلى الامتثال بالأكثر، لأن المأتي به لا يخلو إما أن يكون فرداً مستقلاً للأقل فيسقط الأمر به، أو يكون في ضمن الأكثر فيتحقق قبل تحقق الأكثر.

وبعبارة أخرى يصحّ التخيير بين الفرد بشرط لا، والفرد بشرط شيء ولا يصحّ التخيير بين الفرد لا بشرط وبشرط شيء، لأنّ الأقل يتحقّق دائماً قبل الأكثر.

يلاحظ عليه: أنّ التخيير بين الفرد «بشرط لا» والفرد «بشرط شيء» ليس من قبيل التخيير بين الأقل والأكثر بل من قبيل التخيير بين المتباينين. وذلك لأنّ الأقل الموجود بحده وبصورة «بشرط لا» لا يعدّ أقلّ بالنسبة إلى الأكثر، بل هو فرد مباين للأكثر، فعندئذٍ يصبح التخيير بين المتباينين وهو خارج عن الفرض. وأمّا التخيير بين ذات الأقل اللا بشرط والأكثر فهو - كما أفاده - أمر غير صحيح لوجود الأقلّ في ضمن الأكثر فيسقط الأمر بالإتيان بالأقلّ من دون حاجة إلى الأكثر، وعلى ضوء هذا فالخط القصير المحدود بحد، والطويل المحدود بحد، وإن كان يصحّ التخيير بينهما، لكنهما ليسا من قبيل الأقلّ والأكثر بل من قبيل المتباينين.

وأما ذات الخط القصير أعمّ من المحدود، والموجود في ضمن الأكثر، فهو وإن كان بالنسبة إلى الأكثر من قبيل الأقل والأكثر، لكنّه لا يصحّ التخيير بينهما لسقوط الأمر مطلقاً بالأقلّ أعمّ من المحدود، أو الموجود في ضمن الأكثر. ومثله التسيّحات الأربع، فإنّ الغرض إذا كان مترتباً على التسيّحة الواحدة المقيّدة بالوحدة بحيث تخرج عن قابلية لحوق الزائد عليها بها، وإن صحّ التخيير لكنّه تخيير بين المتباينين. أمّا التخيير بين ذات الأقل والأكثر فقد عرفت لغوية الأمر بهذا النحو.

قد تمّ الكلام في الأوامر ضمن
اثني عشر فصلاً ويليه البحث في النواهي

المقصد الثاني

في النواهي

الكلام في النواهي على غراره في الأوامر، فيبحث فيها تارة عن مفاد مادة النهي، وأخرى عن مفاد هيئته، وثالثة عن دلالتها على المرة أو التكرار، إلى غير ذلك مما يمتُّ إليها بصلة. وبما أنا أشبعنا الكلام في هذه المقامات في «الموجز» عند البحث في الأوامر فلا نرى حاجة إلى التكرار في المقام. فلنعطف عنان الكلام إلى تبسيط ما أوجزناه أو ما لم نتعرض له فيه. ويتم الكلام في هذين الأمرين ضمن فصول:

الفصل الأول: في اجتماع الأمر والنهي

الفصل الثاني: في اقتضاء النهي في العبادات للفساد

الفصل الثالث: في اقتضاء النهي في المعاملات للفساد

الفصل الأول

في اجتماع الأمر والنهي

وقبل الخوض في صلب الموضوع نقدم أموراً:

١. في عنوان البحث

هل يجوز اجتماع الأمر والنهي على عنوانين متصادقين على واحد في الخارج أو لا؟ كما إذا أمر بالصلاة على وجه الإطلاق ونهى عن الغضب كذلك فتصادقا في الصلاة في الدار المغصوبة، فيقع الكلام في أنه هل يمكن الأخذ بإطلاق الدليلين في مورد التصادق أو لا؟

لا شك أنه يجب الأخذ بكل من الأمر والنهي في موردَي الافتراق إنما الكلام في إمكان الأخذ بكلا الإطلاقين في مورد التصادق بأن يكون للمولى فيه أمر ونهي، بعث وزجر، أو لا. فيه قولان: قول بجواز الاجتماع، وقول بامتناعه.

فالقائل بجواز الاجتماع يأخذ بإطلاق كلا الدليلين ويُعدُّ المصلي في الدار المغصوبة، ممثلاً من جهة، وعاصياً من جهة أخرى والقائل بالامتناع يقول بلزوم الأخذ بأحد الإطلاقين ورفض الإطلاق الآخر في مورد.

وبما ذكرنا ظهر أن متعلق التكليف هو الطبيعتان المختلفتان باسم الصلاة والغضب، وأما الواحد فهو ما يتصادق عليه المتعلقان ويتمثلان فيه. فيرجع روح

النزاع إلى إمكان حفظ الإطلاقين في ذلك المورد وعدم حفظه، فالقائل بالاجتماع يحتفظ بهما دون القائل بالامتناع فيأخذ بأحدهما إمّا الأمر وإمّا النهي.

كما ظهر أنّ النزاع كبروي وهو جواز الأخذ بالإطلاقين في مورد التصادق وعدمه.

٢. الفرق بين المسألتين

قد ذكرنا في الموجز^(١) أنّ الفرق بين هذه المسألة وما سيأتي من دلالة النهي في العبادات والمعاملات على الفساد واضح جداً، لأنّ المسألتين تفترقان موضوعاً ومحمولاً، وما كان كذلك يكون غنياً عن بيان الفرق، فأين هذه المسألة (هل يجوز اجتماع الأمر والنهي على عنوانين متصادقين على واحد في الخارج أولاً) من قولنا: «هل النهي في العبادات أو المعاملات يدل على الفساد أو لا؟» فليس بينهما وجه اشتراك حتى نبحث عن وجه الامتياز.

٣. الفرق بين المقام وما يأتي في باب التعارض

ربما يتبادر إلى الذهن أنّ البحث في المقام يُشبه البحث في حكم العامين من وجه في باب التعادل والترجيح، توضيحه:

إذا تعلّق الأمر بعنوان، والنهي بعنوان آخر وكان بين العنوانين عموم وخصوص من وجه كما إذا قال: أكرم العلماء ثمّ قال: لا تكرم الفسّاق، فتصادقا في العالم الفاسق، فقد عدّ الأصوليون المسألة في مورد الاجتماع من أقسام التعارض مع أنّ هذا المقام يماثله إلى حدّ كبير، حيث إنّ الأمر تعلّق بالصلاة والنهي بالغصب وبين العنوانين عموم وخصوص من وجه وتصادقا في مورد واحد، فيقع

الكلام فيما هو الفرق بين المقام و المذكور في باب التعادل والترجيح حيث جعلوا الثاني من قبيل المتعارضين، دون الأول.

والجواب وجود الفرق بين المسألتين وهو: أنه إذا كان لكل من العنوانين مناط وملاك في مورد التصادق فهو من هذا الباب كما في المثال المعروف حيث إن الصلاة في الدار المغصوبة ذات مصلحة كما أنها ذات مفسدة، ولذلك يعبر عنه بالمتزاحمين كأنقاذ الغريقين، وهذا بخلاف ما ورد في باب التعادل والترجيح حيث لم يحرز المنط إلا لأحد العنوانين دون الآخر، فالعالم الفاسق إما ذو مصلحة بلا مفسدة أو على العكس ولذلك يعبر عنهما بالمتعارضين، بل يحتمل أن لا يكون لواحد منهما ملاك لاحتمال كذب كلا الخبرين واقعاً، وإن كانا حجتين في الظاهر.^(١)

إذا عرفت هذه الأمور فلنرجع إلى ذكر أدلة الطرفين، ولنقدم دليل القائل بالجواز ثم نردفه بذكر دليل القائل بالامتناع.

دليل القائل بجواز الاجتماع

قد استدلل للقول بالجواز بوجوه ستة^(٢) نذكر وجهاً واحداً وهو أمتنها: لو كان متعلق الأمر والنهي شيئاً واحداً كان للامتناع وجه، كما إذا أمر بانجاز أمر في زمان خاص ثم نهى عنه في نفس ذلك الزمان، فمن المعلوم أنه

١. ما ذكرناه هو خيرة المحقق الخراساني في الكفاية، وقد بسط الكلام فيه تحت عنوان الأمر الثامن والتاسع بتفصيل لا يخلو من تعقيد.

٢. من أراد الوقوف على تلك الوجوه فعليه الرجوع إلى محاضراتنا: المحصول في علم الأصول: ٢٠٨/٢ - ٢٣٥ و إرشاد العقول: ٢/٢١١، وما ذكرناه في المتن هو عصارة ما ذكره سيد مشايخنا البروجردي وشيّد أركانه السيد الإمام الخميني (قدس سرهما) لكن بتوضيح وتحقيق متأ.

محال، لأنه تكليف بالمحال بل يمكن أن يقال أنه تكليف محال.^(١)
 وأما إذا كان مختلفاً كالصلاة والغضب فلا مانع من تعلق الأمر بحيشية و
 النهي بحيشية أخرى وإن تصادق المتعلقان في مقام الامتثال في شيء واحد
 شخصي، لأن الحيشية التي تجعله مصداقاً للمأمور به غير الحيشية التي تجعله
 مصداقاً للمنهى عنه. هذا هو إجمال الدليل.

توضيحه: إن الأمر لا يتعلق إلا بما هو المحبوب دون الخصوصيات التي
 لا دخل لها فيه، سواء أكانت ملازمة أو مفارقة، وهكذا النهي لا يتعلق إلا بما هو
 المبغوض وفيه الملاك دون اللوازم والخصوصيات، وعلى ذلك فما هو المأمور به هو
 الحيشية الصلائية وإن قارنت الغضب في مقام الإيجاد، وما هو المنهى عنه هو
 الحيشية الغضبية وإن قارنت الصلاة في الوجود الخارجي، فالخصوصيات الملازمة
 (كاستدبار الجدي عند الصلاة إلى القبلة) أو المفارقة (كالغضب بالنسبة إلى
 الصلاة في المقام) كلها خارجة عن حريم الأمر والنهي ولو تعلق الأمر أو النهي
 بها لكان من قبيل تعلق الإرادة بشيء لا ملاك فيه وليس دخيلاً في الغرض وهو
 محال على الحكيم.

وإن شئت قلت: إن الإرادة التشريعية كالإرادة التكوينية فكما أن الثانية لا
 تتعلق حسب اللب إلا بما هو الدخيل في الغرض، المحصل له. ولا تسري إلى ما
 لا مدخلية له فيه فهكذا الإرادة التشريعية لا تتعلق إلا بما هو المحصل لغرض
 المريد دون ما لا دخل له فيه، فالمتعلق في كليهما واحد. وقد عرفت أن المحقق
 للغرض هو الحيشية الصلائية في الأمر، ومثل الإرادة التشريعية، الزجر التشريعي
 فإنه يتعلق بالحيشية الغضبية لأنها المبغوضة من دون أن يتجاوز الزجر من الحيشية
 الغضبية إلى الحيشية الصلائية.

١. الفرق بينهما واضح، ففي الأول الموصوف بالمحال هو المكلف به، وفي الثاني نفس التكليف وظهور
 إرادتين مختلفتين في ذهن الأمر.

نعم فرق بين الخصوصية المتلازمة والخصوصية المفارقة، فإن الأولى كالزوجية بالنسبة إلى الأربعة لا يمكن أن يكون حكمها (لكونها خصوصية ملازمة) مضاداً للملزوم، فلو أمر بإيجاد الأربعة يمتنع عليه أن ينهى عن الزوجية. وهذا بخلاف ما إذا كانت الخصوصية (كالغصب بالنسبة إلى الصلاة في الدار المغصوبة) مفارقة فيمكن أن يكون الخصوصية محرمة ونفس الفعل واجباً كما في المقام. ولا يلزم أي محذور فيه كالتكليف بالمحال إذ في وسع المكلف امتثال المأمور به في غير المكان المغصوب، لكنه إذا أتى به في المكان المغصوب فقد جاء بالواجب منضماً إلى الحرام الذي له فيه مندوحة. ولكل حكمه، فلو كان الواجب توصلياً برأت ذمة المكلف ولو كان تعبدياً كما في المقام يتوقف الامتثال على تمشي قصد القرية كما في الجاهل.

فقد خرجنا بالنتيجة التالية : أنه لا مانع من حفظ إطلاق كلا الدليلين: «صل ولا تغصب» في مورد التصادق الذي جمع المكلف بين المأمور به والمنهي عنه في مصداق واحد بسوء اختياره، فالوجوب سائد غير ساقط كما أن النهي كذلك وأن البعث والنهي في زمان واحد لا يستلزم الأمر بالمحال لما عرفت من أن الخصوصية، مفارقة لا ملازمة، ولا يشترط في المفارق عدم التضاد في الحكم وإنما يشترط في الخصوصية الملازمة.

ولك أن تقرر هذا الدليل بوجه آخر، وهو أن محذور الامتناع أحد أمور أربعة:

أ: أن يكون هناك تضاد في مقام الجعل والتشريع.

ب: أن يكون هناك تضاد في مبادئ الأحكام.

ج: أن يكون تضاد في ملاكات الأحكام.

د: أن يكون تضاد في مقام الامتثال.

ومن حسن الحظ أنه ليس هناك أي تضاد في واحد من هذه المقامات.

أما مقام الجعل والتشريع فقد عرفت أن الحكم يتعلّق بها هو دخيل في تحصيل الغرض ولا يسري إلى الخصوصيات الملازمة أو المقارنة، فالوجوب يتعلّق بالصلاة بما هي هي، والحرمة بالغصب بما هو هو، وأما الأمر الخارج عن تينك الطبيعتين فلا يكون متعلقاً للأمر ولا للنهي.

وأما مبادئ الأحكام التي يراد بها الحب والبغض والمصلحة والمفسدة فيجتمعان بلا تضاد فيها. حيث إن الحب يتعلّق بالصلاة بما هي هي والكراهة بالغصب بما هو هو، فالمحبوب هو الحيثية الصلاةية كما أن المبغوض هو الحيثية الغصبية.

وأما ملاكات الأحكام فالمصلحة قائمة بالصلاة، والمفسدة قائمة بالغصب، والعمل بما هو صلاة، ذو مصلحة وبما هو غصب ذو مفسدة، وبما أن العمل ليس أمراً بسيطاً، فلا مانع من أن يكون ذا مصلحة ومفسدة لحيثيتين مختلفتين، نظير إطعام اليتيم في الدار المغصوبة فلا تضاد في ملاكات الأحكام. وأما عدم لزوم المحذور (التكليف بغير المقدور) في مقام الامتثال فتوضيحه يتم ببيان أمرين:

١. إن تعلّق الوجوب بالحيثية الصلاةية، وتعلّق الحرمة بالحيثية الغصبية وتصادقهما في الصلاة في الدار المغصوبة، لا يوجد مشكلاً أبداً، ولا يدفعنا إلى الأخذ بأحد الإطلاقين ورفع اليد عن الإطلاق الآخر وذلك لأنها لو كانت الحيثية الثانية من اللوازم غير المنفكة، كان لتوهم «التكليف بغير المقدور» مجال، إذ كيف يمكن أن يأمر بالصلاة وهي لا تنفك دائماً عن الغصب المبغوض، وأما إذا كانت الحيثية الثانية من الأمور المقارنة، التي كثيراً ما تنفك عن الأخرى فلا يلزم المحال في مقام الامتثال إذ في وسع المكلف امتثال الواجب في مكان مباح.

٢. أن تصادق العنوانين على الحركة الواحدة لا يستلزم اجتماع حكمين

متضادين في أمر واحد لما عرفت من أن الأحكام لا تتعلق بالخارج بل تتعلق بالعناوين الكلية، فالواجب والحرام هما عنوانا الصلاة والغصب الكليين، ومعنى اجتماع الوجوب والحرمة في الصلاة في الدار المغصوبة هو بقاء الحكمين الكليين على عنوانيهما في نفس المورد من دون إخراج المورد عن تحت أحدهما وإدخاله تحت الآخر.

وأما الحركة في الدار فمع أنها ليست متعلقة للأحكام لكنها بما أنها مصداق للعنوان الواجب يتحقق بها الطاعة وبما أنها مصداق للعنوان المحرم يتحقق به العصيان، فكونها محقة للطاعة والعصيان ليس بمعنى كونها محلاً لتوارد الوجوب والحرمة عليها لما عرفت أنها يتواردان على العنوانات الكلية.

دليل القائل بالامتناع

استدل القائل بالامتناع بوجوه ألقنها وأجزها ما أفاده المحقق الخراساني بترتيب مقدمات نذكر المهم منها:

أ: تضاد الأحكام بعضها مع بعض.

ب: أن متعلق الأحكام هي الأفعال الخارجية.

أما المقدمة الأولى: فتوضيها: أن الأحكام الخمسة متضادة في مقام فعليتها وبلوغها إلى مرتبة البعث والزجر، ضرورة ثبوت المنافاة والمعاندة التامة بين البعث إلى شيء في زمان، والزجر عنه في نفس ذلك الزمان، فاستحالة اجتماع الأمر والنهي في زمان واحد من قبيل التكليف المحال، أي يمتنع ظهور إرادتين جديتين مختلفتين في ذهن الأمر.

وأما المقدمة الثانية: فتوضيها: أن متعلق الأحكام هو فعل المكلف وما يصدر عنه في الخارج لا ما هو اسمه وعنوانه، وإنما يؤخذ العنوان في متعلق الأحكام للإشارة إلى مصاديقها وأفرادها الحقيقية.

ثم استنتج وقال: إن المجمع حيث كان واحداً وجوداً وذاتاً يكون تعلق الأمر والنهي به محالاً، وإن كان التعلق به بعنوانين لأن الموضوع الواقعي للتكليف هو فعل المكلف بحقيقته وواقعته لا عنواناته وأسمائه. وعلى ذلك فليس للقائل بالامتناع إلا الأخذ بأحد الحكمين وأقواهما ملاكاً، وهو إما النهي - كما هو المعروف - أو الأمر.

يلاحظ على المقدمة الأولى: بأن الضدين أمران وجوديان حقيقيان كالسواد والبياض، والأحكام الإنشائية من الأمور الاعتبارية التي لا محل لها إلا في عالم الاعتبار بحسب المواضع فلا توصف بالتضاد مادام الحال كذلك.

وإن أُريد من تضاد الأحكام تضاد مبادئها في نفس الأمر من الحب في الأمر والبغض في النهي فقد عرفت أن الحب يتعلق بالصلاة المجردة، عن كل قيد والبغض بالغصب كذلك فمتعلق كل غير الآخر، وهكذا الأمر في المصلحة والمفسدة.

وإن أُريد من التضاد، التضاد في مقام الامتثال فقد عرفت عدم المطاردة في ذلك المقام إذ بإمكان المكلف الجمع بين الفعل والترك. هذا كله حول المقدمة الأولى.

وأما المقدمة الثانية فهي مبنية على تعلق الأحكام بالأفراد أولاً، وتفسيره في قولهم (هل الأمر متعلق بالطبائع أو الافراد) بالفرد الخارجي^(١) ثانياً، وقد عرفت أن الخارج ظرف الثبوت لا العروض فكيف يمكن أن يتعلق التكليف به. وإن شئت قلت: إن أُريد من تعلق الأحكام بالفرد الخارجي تعلقها به قبل

١. تقدّم في ص ١٣٨ أن مصطلح المحقق الخراساني في الفرد هو المصداق الخارجي خلافاً لما هو المعروف بين المشايخ في تفسير الفرد.

وجوده أو حين وجوده، فهذا نفس القول بتعلق التكليف بالعنوانات وإن أُريد بتعلقه به بعد الوجود فقد عرفت أنه ظرف السقوط.

نعم بقي هنا سؤال، وهو أنه ربما يتبادر إلى الأذهان أن العنوانات والماهيات بما أنها ليست إلا هي، لا تسمن ولا تغني من جوع، فكيف يمكن أن تقع متعلقة للأمر والنهي؟

والجواب عنه واضح لأن متعلق الأمر هو الطبيعة المعرّاة من كلّ عارض ولاحق، المنسلخة عن كلّ شيء لكن لغاية إيجادها، والإيجاد غاية للبعث وليس متعلقاً له.

فالقوة المقننة إنما تنظر إلى واقع الحياة، عن طريق المفاهيم والعنوانات الكلية، ويبعث إليها، لغاية الإيجاد أو الترك، فيكون متعلق كلّ في الأمر والنهي، مفهوماً فاقداً لكل شيء، إلا نفسه، لكن يبعث إليه لغاية الإيجاد، وكون الإيجاد غاية، غير كونه متعلقاً للحكم، وعلى ذلك لا يكون عندئذ أي مطاردة في مقام العمل، لأنه بوجوده الواحد، مصداق للامثال، ومصداق للعصيان لكن كلاً بحيشة خاصة.

إلى هنا تبين ما هو الحق في المسألة، وبذلك استغنينا عن ذكر سائر الأدلة للطرفين.

ثمرة المسألة

أ: حصول الامتثال مطلقاً على القول بالاجتماع.

إن القائل بجواز الاجتماع يحكم بحصول الامتثال في المقام عبادياً كان العمل أو توصلياً، إذ لا مانع من أن يتقرب المكلف بالمأتي به من حيشة دون حيشة، وإن كان المحبوب والمبغوض موجودين بوجود واحد، كما إذا مسح رأس

اليتيم في الدار المفصوبة، أو أطعمه فيها لأجل رضاه سبحانه، فيكون متقرباً من جهة وعاصياً من جهة أخرى، وهكذا الأمر في المقام .

ومع ذلك فالحكم بصحة العبادة أمر مشكل وذلك لعدم إمكان التقرب بعمل يعدّ تمرداً على المولى، وطغياناً عليه، وتغاير الحيثية الصلائية للحيثية الغصبية إنَّما يصحح إمكان اجتماع الأمر والنهي، والحفظ بالإطلاقين - كما مرّ - ولا يبرر التقرب إلى الله سبحانه بعمل يبغضه المولى.

ولذلك كان سيّد مشايخنا المحقق البروجردي قائلاً بطلان الصلاة في الدار المفصوبة مع القول بجواز اجتماع الأمر والنهي.

ب. حصول الامتثال على القول بالامتناع وتقديم جانب الأمر:

قد عرفت أنّه ليس على القول بالاجتماع إلّا صورة واحدة، وأمّا على القول بالامتناع فله صور مختلفة، فتارة يُقدّم الأمر على النهي ويقال: بأنّ الحكم الفعلي هو الوجوب، فيحكم بالصحة لأنّها مأمور بها وليست بمنهيّ عنها، وأخرى يُقدّم النهي على الوجوب وهو الذي سيأتيك بيانه في الفقرات التالية.

ج. حصول الامتثال على القول بالامتناع، وتقديم جانب النهي مع الجهل

القصوري:

إذا قيل بالامتناع مقدّماً جانب النهي على الأمر، و كان المكلف جاهلاً بالحكم أو الموضوع جهلاً عن قصور فيحكم بالصحة، لعدم فعلية الحرمة لأجل الجهل بها فلا يكون العمل مصداقاً للتمرد والطغيان، والأمر وإن كان مرفوعاً حسب الفرض (تقديم الحرمة على الأمر) لكن يكفي في صحة العبادة، التقرب بالملك وهو كون العمل في هذه الحالة محبوباً للمولى .

د. بطلان العمل على القول بالامتناع وتقديم جانب النهي مع الجهل

التقصري:

إذا قيل بالامتناع مقدماً جانب النهي وكان الفاعل جاهلاً بالحرمة أو الموضوع عن تقصير فالحكم هو البطلان؛ وذلك لأن الصحة معلولة أحد شيئين: إما الأمر وهو مفروض الانتفاء لتقديم جانب النهي على الأمر وفعليته، وإما الملاك، وهو غير معلوم الوجود للفرق بين العمل الصادر عن جهل قصوري للفاعل، والعمل الصادر عن جهل تقصيري له وإحرازه فرع الأمر والمفروض عدمه.

ومنه يعلم حال الناسي المقصّر، فلا يحكم بصحة صلاته إذا نسي الحكم أو الموضوع عن تقصير.

هـ. بطلان العمل على القول بالامتناع وتقديم جانب النهي مع العلم بالحرمة:

إذا قيل بالامتناع مقدماً جانب النهي وكان الفاعل عالماً بالحرمة لا جاهلاً ولا ناسياً فالحكم هو البطلان، لأن الصحة رهن أحد شيئين: إما الأمر وهو مفروض الانتفاء، وإما الملاك وهو غير معلوم، لما مرّ من أنّ إحرازه فرع الأمر وهو متنفذ.

هذا تمام الكلام في جواز الاجتماع وعدمه.

تنبيهان:

الأول: حكم الاضطرار لا بسوء الاختيار

كان النزاع في المسألة السابقة فيما إذا ارتكب الحرام بسوء الاختيار، فقد عرفت أنّ فيها قولين: جواز الاجتماع وعدمه، وأمّا إذا اضطرّ - لا بسوء الاختيار - إلى أحد الأمرين: أمّا ترك الواجب أو ارتكاب الحرام، فالقولان متفقان في تقديم ما هو الأقوى من الحكمين، مثلاً:

إذا اضطر الإنسان، للتصرف في ملك الغير لأجل إنقاذ غريق فيكون تصرفه في الأرض واجباً من جهة إنقاذ الغريق، وحراماً من جهة التصرف في ملك الغير، ففي هذا الفرض يقع التزاحم بين الواجب والحرام في مقام الامتثال، وبما أنّ ارتكاب الحرام ليس بسوء اختياره، فيُرجع إلى أقوى الملاكين فإن كان ملاك الأمر أقوى كما هو الحال في المثال المذكور قُدّم جانب الأمر ويسقط النهي عن الفعلية، وإن كان ملاك النهي أقوى قُدّم جانب النهي كما إذا توقّف إنقاذ حيوان محترم على هلاك إنسان.

ومنه تظهر صحة العبادة إذا اضطر إليها في تلك الصورة، كما إذا ضاق الوقت ولم يتمكن من الصلاة أداءً إلّا في ملك الغير فتصح الصلاة لوجود الأمر دون النهي لسقوطه لأجل الاضطرار، قال رسول الله ﷺ: «رفع عن أمتي تسعة: ... وما اضطروا إليه...»^١.

الثاني: حكم الاضطرار بسوء الاختيار

إذا كان الاضطرار بسوء الاختيار، كمن دخل بيتاً مغصوباً متعمداً فبادر إلى الخروج تخلصاً من استمرار الغصب، فإنّ الخروج يعدّ تصرفاً في البيت، لكنّه

١. الخصال: ٤١٧/٢، باب التسعة.

مضطراً إلى ارتكابه للتخلص من استمرار فعل الحرام وإن كان اضطراره إليه باختياره إذ دخل البيت غاصباً، وهذه المسألة هي المعنونة في لسان المتأخرين بـ «التوسط في الأرض المنصوبة» فيقع الكلام فيها في أمرين:

١. في حرمة التصرف الخروجي أو وجوبه.

٢. في صحة الصلاة المأتي بها حال الخروج إذا ضاق الوقت.

أما الأمر الأول، فالخروج محكوم بأحكام ثلاثة:

١. محرم بالنهي السابق.

٢. النهي ساقط بعد حدوث الاضطرار.

٣. العقل حاكم بالخروج.

أما أنه محرم، فلأن قوله: لا تغصب، شامل لأنحاء الغصب كلها، ومنها الخروج وهو من مصاديق الغصب، وقد كان في وسعه ترك هذا الفرد بترك الدخول.

وأما كون النهي السابق، ساقطاً فلعدم إمكان امتثاله حيث إن ترك التصرف في المنصوب ولو بمقدار الخروج غير ممكن. فالخروج بما أنه تصرف في المنصوب غير مقدور الترك ومعه لا يكون الخطاب فعلياً.

وأما حكم العقل بالخروج، فإنما هو لدفع أشد المحذورين بارتكاب أخف القبيحين.

وأما الأمر الثاني، أعني: حكم الصلاة فيها بقاءً وخروجاً.

فلو قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي، فمقتضى القاعدة، الصحة مطلقاً سواء أضاق الوقت أم اتسع، وأما على القول بالامتناع فتختلف النتيجة حسب اختلاف ما هو المقدم، فإن قدم الأمر فالصحة هي المحكّمة، ولو قدم النهي

فاللزام هو البطلان، لأنه حين الصلاة إما عالم بالحرمة أو جاهل مقصر أو ناس كذلك، وقد عرفت أن الحكم فيها على الامتناع هو البطلان، وأما الجهل القصوري فهو خارج عن محط البحث.

الفصل الثاني

في اقتضاء النهي في العبادات للفساد

الكلام في دلالة النهي في العبادات على الفساد، يقع في مواضع:

الأول: النهي المولوي التحريمي

إنّ تعلق النهي التحريمي بالعبادات يتصوّر على أنحاء:

١. أن يتعلّق النهي بنفس العبادة كالنهي عن الصيام في العيدين، فهذا

النوع من النهي يدلّ على الفساد لوجهين:

الأول: أنّ النهي يكشف عن المبغوضة، ولا يمكن أن يكون المبغوض

مقرّباً.

الثاني: أنّ الصّحّة - بمعنى مطابقة المأتي به للمأمور به - فرع وجود الأمر،

ومن المعلوم أنّه إذا تعلق النهي بشيء لا يتعلّق به الأمر لاستلزامه اجتماع الأمر

والنهي في متعلّق واحد، ومع انتفاء الأمر لا يصدق كون المأتي به مطابقاً للمأمور

به لعدم الأمر وبالتالي لا يكون مسقطاً للواجب كما لو صام يوم الفطر قضاءً.

ولو قلنا بأنّ الصّحّة فرع أحد الأمرين إمّا الأمر أو الملاك، فالعبادة أيضاً

فاسدة لعدم استكشاف وجود الملاك فيه بعد عدم الأمر لأجل تعلق النهي بها.

واعلم أنّ هذه الصورة تميّز عن الصور التالية بوجود النهي فيها دون

الأمر، فلذلك اتفقوا على بطلان العبادة لعدم الأمر بها وعدم إحراز الملاك.
وأما الصور التالية فقد اجتمع فيها الأمر والنهي مع تغاير متعلقهما ولذلك
أشبه بمسألة اجتماع الأمر والنهي، مثلاً: إذا تعلّق الأمر بنفس العبادة والنهي
بجزئها أو شرطها أو وصفها، فيقع الكلام في أنّ فساد الجزء العبادي باعتبار تعلّق
النهي به هل يستلزم فساد المركب أو لا؟

وهذه الجهة هي التي يجب أن يركز البحث عليها دون سائر الجهات.
إذا علمت ذلك، فإليك بيان سائر الصور.

٢. أن يتعلّق النهي بجزء العبادة كالنهي عن قراءة سور العزائم في الصلاة
فلا شكّ في أنّه يقتضي فساد الجزء للوجهين الماضيين (لكشف النهي عن
المبغوضة والمبغوض لا يكون مقرباً، وعدم إحراز الملاك لعدم الأمر). ولكن فساد
الجزء لا يكون دليلاً على فساد الكلّ إلّا إذا اقتصر على ذلك الجزء المبغوض، وإلّا
فلو أتى بفرد آخر من ذلك الجزء غير منهيّ عنه يكون الكلّ محققاً، كما إذا قرأ
بعدها سورة أخرى من غير العزائم.

نعم ربما يكون الإتيان بفرد آخر موجباً للفساد، لأجل طروء عنوان آخر
وهو الزيادة في الصلاة، أو استلزامه القرآن بين السورتين ولكن الفساد من هاتين
الجهتين غير مطروح لنا في هذا المقام.

٣. أن يتعلّق النهي بشرط العبادة كالنهي عن الطهارة المائية عند ما كانت
مضرة ولا شكّ أنّ الشرط يكون فاسداً للوجهين السابقين (المبغوض لا يكون
مقرباً وعدم إحراز الملاك لعدم الأمر) إنّما الكلام في سراية فساد الشرط إلى فساد
المشروط، فالحقّ أنّه كالجاء لا يوجب بطلان المشروط إذا أمكن التدارك وإلّا
فيكون المشروط فاسداً لا لتعلّق النهي بالشرط بل لفقدانه الشرط.

٤. أن يتعلّق النهي بالوصف اللازم كالجهر بالنسبة إلى القراءة، والمراد من الوصف اللازم ما لا يمكن سلبه مع بقاء موضوعه حيث إنّه تنعدم القراءة الشخصية بانعدام وصفها فيكون المقام من قبيل اجتماع الأمر والنهي، وحيث إنّ القراءة تتحدّ وجوداً مع الجهر المحرّم فتفسد لأجل عدم إمكان قصد القرية على ما مرّ.

٥. أن يتعلّق النهي بالوصف المفارق كالفصية بالنسبة إلى الصلاة، فقد عرفت حكمه فيما سبق.

الثاني: النهي المولويّ التنزيهي

إذا كان النهي التنزيهي متضمناً حكماً شرعياً ومُنشأً بداعي الردع والزجر فهو أيضاً يلازم الفساد، فإنّه وإن لم يكشف عن كونه مبغوضاً للمولى وموجباً للعقوبة، لكن يكشف عن عدم حبّه واستحسانه، ومن المعلوم امتناع التقرب بشيء مزجور أو بأمر مرغوب عنه.

نعم يختلف النهي التحريمي عن التنزيهي بشدة الكراهة وضعفها ولكن الجميع يكشف عن كون المتعلّق مرغوباً عنه غير محبوب للمولى.

والحاصل أنّه إذا أحرز أنّ النهي متضمن لحكم شرعي أنشئ بداعي الردع والزجر وإن كان على وجه لا يبغضه المولى ولا يعاقب عليه ولكنه لا يحبّه ولا يستحسنه، فهذا يلازم الفساد لامتناع التقرب بالأمر غير المرغوب.

و صرح المحقق النائيني بما ذكرنا وقال: «لو تعلّق النهي التنزيهي بذات ما يكون عبادة لكان لدعوى اقتضائه الفساد مجال من جهة أنّ ما يكون مرجوحاً ذاتاً لا يصلح أن يتقرّب به»^(١).

نعم إن هذا النوع من النهي التنزيهي قليل جداً والغالب في النواهي التنزيهية هو الإرشاد إلى قلة الثواب مع كون العمل محبوباً في ذاته لو أتى به، ففي مثله لا يكون النهي مسوقاً لبيان الحكم التكليفي بداعي الزجر والردع عنه، بل يكون مسوقاً لبيان قلة الثواب ولأجل ذلك أفتى المشهور بصحة الصلاة عند طلوع الشمس وغروبها أو الصلاة في مراتب الخيل والبغال والحمير، ومعاظن الإبل، أو الصلاة على الطرق والأرض السبخة والمالحة، أو في بيت فيه خمر أو مسكر، وما هذا إلا لأن النهي في هذه الموارد إرشاد إلى قلة الثواب وليس متضمناً لحكم شرعي كاشف عن كونه مرغوباً عنه.

هذا كله حول النهي المولوي سواء أكان تحريماً أم كان تنزيهاً (كراهية) فقد عرفت دلالة النهي فيهما على الفساد للوجهين الماضيين.

الثالث: النهي الإرشادي

إن النهي كالأمر ينقسم إلى مولوي وإرشادي، أما المولوي كقوله سبحانه: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزَّانَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾^(١) وأما الإرشادي كقوله سبحانه: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾^(٢) على القول بأن النهي فيه إرشاد إلى الفساد.

إذا عرفت ذلك فاعلم أن القضاء في دلالة النهي الإرشادي على الفساد يتوقف على تعيين المرشد إليه للنهي، إذ له أقسام:

أ: أن يكون إرشاداً إلى الفساد كقوله: «دعي الصلاة أيام أقرائك» فإن معناه أيتها المكلفة لا تصل، لأن الصلاة في هذه الحالة لا تكون صحيحة.

١. الاسراء: ٣٢.

٢. النساء: ٢٢.

ب: أن يكون إرشاداً إلى مانعية متعلّقه كما في قوله: «لا تجوز الصلاة في شعر ووبر ما لا يؤكل لحمه» الدالّ على مانعية لبس ما هو مأخوذ مما لا يؤكل لحمه.

ج: أن يكون إرشاداً إلى شرطية متعلّقه كقوله: «لا تبع بلا كيل» الدالّ على شرطية الكيل. ففي الموردين الأخيرين أيضاً يلزم النهي الفساد باعتبار إرشاده إلى المانعية أو الشرطية، ومن الواضح أنّ المركب يختل بوجود المانع أو فقدان الشرط.

د: أن يكون إرشاداً إلى قلّة الثواب، كما في قوله: «لا صلاة لجار المسجد إلّا في مسجده»^(١) فأنّه بحكم الإجماع على صحّة الصلاة لو صلّى في غيره، إرشاد إلى قلّة الثواب لا الكراهة المصطلحة.

الرابع: النهي إذا جهل حاله

إذا دار أمر النهي بين كونه نهياً مولوياً أو إرشادياً كما إذا قال: «لا تجوز الصلاة في شعر ووبر ما لا يؤكل لحمه»^(٢) فلا يحكم عليه بشيء من الفساد وعدمه فلو كان مولوياً فهو يستلزم الفساد مطلقاً سواء كان تحريمياً أو تنزيهياً، بخلاف ما إذا كان إرشادياً، ففيه التفصيل المذكور من استلزامه الفساد إذا كان إرشاداً إلى الجزئية والمانعية، وعدمه إذا كان إرشاداً إلى قلّة الثواب.

و الحاصل أنّه إذا دار أمر النهي بين الوجوه الثلاثة، لا يحكم عليه بشيء. اللهم إلّا أن يقال بظهوره في هذه المقامات في الإرشاد إلى المانعية كما إذا قال الطبيب: اشرب هذا الدواء، ولا تمزجه بالماء فعند ذاك يستلزم الفساد.

١. الوسائل: ٣، الباب ٢ من أبواب أحكام المساجد، الحديث ١.

٢. الوسائل: ٣، الباب ٢ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٧.

الفصل الثالث

في اقتضاء النهي في المعاملات للفساد

المراد من المعاملات في عنوان البحث ما لا يعتبر فيه قصد القرية، كالعقود والإيقاعات.

ثم إنَّ النهي الوارد في المعاملات على أقسام أربعة كالعبادات:
وإليك البحث في كل واحد منها:

القسم الأول: إذا تعلّق النهي المولوي التحريمي بنفس المعاملة:
فهي على أنحاء:

١. إذا تعلّق النهي المولوي التحريمي بالسبب بما هو فعل مباشري، كالعقد الصادر عن المُخْرِم في حال الإحرام بأن يكون المَبْغُوض صدور عقد النكاح في هذه الحالة، من دون أن يكون نفس العمل (عقد النكاح) بما هو مَبْغُوضاً ومزجوراً عنه، فهل يدلّ على الفساد أو لا ؟

الظاهر عدم الاقتضاء، لأنّ غاية النهي هي مَبْغُوضِيّة نفس العمل (العقد) في هذه الحالة وهو لا يلازم الفساد وليس العقد أمراً عبادياً حتى لا يجتمع مع النهي الكاشف عن المَبْغُوضِيّة.

٢. إذا تعلّق النهي المولوي التحريمي بالمسبّب، كالنهي عن بيع المصحف

والعبد المسلم من الكافر، فإنَّ الحرام ليس هو صدور العقد من المالك، وإنَّما المحرَّم هو مضمون المعاملة ومسبِّها، أي مالكية الكافر لهما التي هي فعل تسبيبي لا مباشر، و مَبْغُوض لأجل أنَّه يعدّ سبيلاً على المسلم وسلطة عليه، فهل يدلُّ على الفساد أو لا؟

الكلام في هذه الصورة فيما إذا كان العقد واجداً لشرائطه من سائر الجهات، كشرائط العوضين والمتعاقدين وليس في البين إلا كون نفس العمل مَبْغُوضاً حيث إنَّه سبحانه لا يرضى بسلطة الكافر على المسلم والمصحف، فهل يدلُّ نفس النهي الكاشف عن المَبْغُوضِية على الفساد أو لا؟ والتحقيق أنَّه لا يدلُّ، وذلك لأنَّ المَبْغُوضِية أعم من الفساد في باب المعاملات لا العبادات.

وبما ذكرنا تقف على وجود الفرق بين المقام وسائر المعاملات المنهية عنها كالنهي عن بيع السفیه والمجنون والصغير، أو النهي عن بيع الخمر والميتة، لأنَّ الأوَّل فاقِد لشرائط المتعاقدين لشرطية العقل والبلوغ في البائع، كما أنَّ الثاني فاقِد لشروط العوضين لاشتراط إباحة المبيع والتمكُّن من التصرف فيه، ففي جميع تلك الصور يلزم النهيُّ الفساد، لأنَّه إرشاد إلى فقدان الشرط في هذه الموارد، والبحث في المقام إنَّما هو في الجامع للأجزاء والشرائط غير أنَّه تعلق النهي بمضمون المعاملة.

٣. إذا تعلق النهي بالتسبب أي لا بالسبب ولا بالمسبب، بل تعلق بالتوصُّل به إلى المسبب كتملك الزيادة عن طريق البيع الربوي، والتملُّك عن طريق الحياة بالآلة المَغْصُوبَة، والتسبب إلى الطلاق بقوله: «أنت خلية». فليس السبب ولا المسبب بهما من الأفعال بحرام وإنَّما الحرام هو التوصُّل بهذا السبب إلى المسبب.

والكلام في هذا القسم نفس الكلام في القسمين السابقين، فلا منافاة بين مبنغوضية التسبب وحصول الأثر بعده.

نعم ما ذكرنا من عدم الدلالة في هذه الأقسام الثلاثة إنما هو فيما إذا كان النهي مولوياً تحريمياً لا إرشاداً إلى الشرطية والجزئية والمانعية، وبالتالي إلى الفساد عند الاختلال وإلا فيدخل في القسم الثالث الآتي.

٤ . إذا تعلّق النهي بالأثر المترتب على المسبب، كما إذا تعلّق النهي بالتصرف في الثمن والمثمن فهذا النوع عند العرف يساوق الفساد، فلا معنى لصحة المعاملة إلا ترتب هذه الآثار عليها، فإذا كانت تلك الآثار مسلوقة في الشرع فتكشف عن فساد المعاملة.

وإن شئت قلت: إنّ الصحة لا تجتمع مع الحرمة المطلقة في التصرف في الثمن الذي دفعه المشتري أو المثمن الذي دفعه البائع.

القسم الثاني: إذا تعلّق النهي المولوي التنزيهي بالمعاملة:

إذا تعلّق النهي المولوي التنزيهي بالمعاملة بأحد الأنحاء الأربعة الماضية فلا يدل على الفساد، ويُعلم وجهه بما ذكرنا عند بيان أنحاء القسم الأول، فإنّ عدم المحبوبة في المعاملات لا يلزم الفساد، فالمعاملات المكروهة صحيحة حتى على النحو الرابع، أي إذا تعلّق النهي بالأثر المطلوب من المعاملة كالتصرف في المبيع.

القسم الثالث: إذا كان النهي إرشاداً إلى الفساد :

إذا ورد النهي بداعي بيان فساد المعاملة كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾^(١) فلا كلام في الدلالة على الفساد.

القسم الرابع: إذا كان النهي مردداً بين كونه مولوياً أو إرشادياً إلى الفساد: إذا ورد النهي ولم يعلم حاله من المولوية والإرشادية، فالظاهر أنه يحمل على الإرشاد إلى الفساد وعدم ترتب الآثار عليه، فإذا قيل «لا تبع ما ليس عندك» فهو إرشاد إلى عدم إمضاء ذلك البيع ولما ذكرنا يستدل الفقهاء بالنواهي المتعلقة بالمعاملات على الفساد، وما ذلك إلا لأجل كونها ظاهرة في الإرشاد إلى الفساد، وأن المعاملة فاقدة للشرط أو واجدة للمانع.

وقد عرفت أن محط البحث هو القسمان الأولان، وأما الأخيران فلوضوح حكمهما خارجان عنه.

تم الكلام في المقصد الثاني

المقصد الثالث

في المفاهيم

وتحقيق الكلام ضمن فصول:

الفصل الأول: في مفهوم الشرط

الفصل الثاني: في مفهوم الوصف

الفصل الثالث: في مفهوم الغاية

الفصل الرابع: في مفهوم اللقب

وأما مفهوم الحصر والعدد فقد استوفينا الكلام فيهما في «الموجز» فلانعيد.

تمهيد

في تعريف المفهوم

نذكر في المقام أموراً:

١. وصف المعنى بما هو هو ووصفه بما هو مدلول

ما يقع وصفاً للمعنى على قسمين:

أ: ما يكون وصفاً له بما هو هو كتقسيم المفهوم إلى كلي وجزئي سواء دلّ عليه اللفظ أم لا مثلاً الإنسان المتصور في الذهن كلي، كما أنّ زيد المتصور فيه جزئي، فالكلية والجزئية في هذه الحالة من أوصاف المعنى بما هو هو، من دون نظر إلى دلالة لفظ عليهما وعدمها.

ب: ما يكون وصفاً للمعنى لكن بما هو واقع في إطار الدلالة ودلّ عليه اللفظ، وهذا كوصف المعنى بكونه معنى مطابقاً أو تضمنياً فإنه فرع كون المعنى مدلولاً للفظ، فالحيوان الناطق بما هو مدلول لفظ الإنسان، يوصف بالمطابقة.

إنّ وصف المعنى بكونه منطوقاً أو مفهوماً من قبيل القسم الثاني، لأنّ قسماً من المدلول - لوضوح دلالة اللفظ عليه - يوصف بكونه مدلولاً منطوقياً. وكان المتكلم نطق به في عالم المحاورّة، وقسم منه، يوصف بكونه مدلولاً مفهوماً، يفهم من كلام المتكلم، وإن لم ينطق به في ذلك الظرف.

وبذلك يعلم أنّها وصفان للمعنى بما أنّه مدلول اللفظ وواقع في إطار الدلالة وليسوا وصفين له بما هو هو.

ربما يقال «أنّهما من أوصاف الدلالة حيث تقسم الدلالة إلى الدلالة المنطوقية والدلالة المفهومية».

أقول: إنّ وصف الدلالة بهما باعتبار كون المدلول موصوفاً بأحدهما فالوصف للمدلول بالحقيقة وللدلالة بالعناية والمجاز.

ولذلك نرى أنّ الحاجبي يُعرّف المنطوق بقوله: ما دلّ عليه اللفظ في محلّ النطق، كما يُعرّف المفهوم بقوله ما دلّ عليه اللفظ في غير محلّ النطق.^(١)

٢. تعريف المفهوم

عرّف المحقق الخراساني المفهوم بآته: «حكم إنشائي أو إخباري تستتبعه خصوصية المعنى الذي أريد من اللفظ بتلك الخصوصية، فالمفهوم حكم غير مذكور لا أنّه حكم لغير مذكور».^(٢)

توضيحه: إذا قال القائل: إن أكرمك زيد فأكرمه، يكون إكرام زيد منوطاً بخصوصية معينة تستفاد من الجملة الشرطية، إذ لزيد حالتان:

أ: حالة إكرامه المخاطب هذه هي الخصوصية التي تستتبع المفهوم.

ب: حالة عدم إكرامه إياه.

فقد دلّ بمنطوقه على أنّه يُكرّم عند إكرام المخاطب.

كما دلّ بمفهومه على ارتفاع الحكم أي وجوب الإكرام عند عدم تكريم

١. منتهى الوصول والأمل: ١٤٧، المعروف بمختصر الحاجبي، وقد شرحه العضدي وغيره واشتهر

بشرح المختصر.

٢. كفاية الأصول: ٣٠١/١.

المخاطب.

فالموضوع في الحالتين واحد وهو زيد، والحكم مختلف حسب اختلاف حالاته. والمفهوم كالمنطوق حكم انشائي: أي إذا لم يكرمك زيد فلا يجب إكرامه.

٣. في الشرط المحقق للموضوع

إن النزاع في وجود المفهوم في القضايا الشرطية إنما هو فيما إذا عُدَّ القيد شيئاً زائداً على الموضوع وتكون الجملة مشتملة على موضوع، و محمول، و شرط، فيقع النزاع حينئذٍ في دلالة القضية الشرطية على انتفاء المحمول عن الموضوع، عند انتفاء الشرط وعدمها مثل قوله ﷺ: «إذا كان الماء قدر كَرَّ لم يُنجسه شيء» فهناك موضوع وهو الماء، ومحمول وهو العاصمية (لم ينجسه) وشيء آخر باسم الشرط، أعني: الكربة، فعند انتفاء الشرط يبقى الموضوع (الماء) بحاله بخلاف القضايا التي يعد الشرط فيها محققاً للموضوع من دون تفكيك بين الشرط والموضوع بل يكون ارتفاع الشرط ملازماً لارتفاع الموضوع، فهي خارجة عن محل النزاع، كقوله: إن رزقت ولداً فاختنه، فهذه القضايا فاقدة للمفهوم. فإن الرزق هنا ليس شيئاً زائداً على نفس الولد.

فخرجنا بالنتائج التالية:

١. يكون الشيء تارة وصفاً للمعنى بما هو هو، وأخرى وصفاً له بما هو مدلول والمنطوق والمفهوم من أوصاف المعنى المدلول لا المعنى بما هو هو، إذ المدلول باعتبار ظهوره وخفائه ينقسم إلى ما نطق به وإلى ما فهم منه

٢. المفهوم قضية اخبارية أو انشائية، يستفاد من الخصوصية الواردة في

الكلام.

٣. الشرط المحقق للموضوع فاقد للمفهوم.

الفصل الأول

في مفهوم الشرط

مسلك القدماء في استفادة المفهوم

إن مسلك القدماء في استفادة المفهوم من القضايا الشرطية بل مطلقاً يختلف مع مسلك المتأخرين، فإن دلالة الخصوصية المذكورة في الكلام من الشرط أو الوصف أو الغاية أو اللقب أو نحوها على الانتفاء عند القدماء ليست دلالة لفظية، بل هي من باب بناء العقلاء على حمل الفعل الصادر عن الغير على كونه صادراً لغاية والغاية المنظورة عند العقلاء من نفس الكلام، حكايته لمعناه، كما أن الغاية من خصوصياته، دخالتها في المطلوب فإذا قال المولى: إن أكرمك زيد فأكرمه، حكم العقلاء بمدخلية إكرام زيد في وجوب إكرامه، قائلاً بأنه لولا دخله فيه لما ذكره المتكلم وكذا سائر القيود، وعلى ذلك فاستفادة المفهوم ليست مبنية على دلالة الجملة على الانتفاء عند الانتفاء، بل مبنية على أن الأصل في فعل الإنسان أن لا يكون لاغياً بل يكون، صادراً لغايته الطبيعية والغاية من إتيان القيد هي مدخليته في الحكم.

ولما كان مسلكهم على الاستدلال بفعل المتكلم وأنه لولا المفهوم تلزم لغوية القيد، أجاب عنه السيد المرتضى في ذريعته، بقوله: بأن تأثير الشرط إنما هو تعليق الحكم به وليس يمتنع أن يخلفه وينوب منابه شرط آخر، يجري مجراه

ولا يخرج عن كونه شرطاً، فإن قوله سبحانه: ﴿وَأَشْتَشْهَدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾^(١) يمنع من قبول الشاهد الواحد حتى ينضم إليه شاهد آخر فانضمام الثاني إلى الأول شرط في القبول، ثم علمنا أن ضم امرأتين إلى الشاهد الأول شرط في القبول كما في نفس الآية، أعني قوله سبحانه: ﴿فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ﴾^(٢) ثم علمنا أن ضم اليمين يقوم مقامه أيضاً فنيابة بعض الشروط عن بعض أكثر من أن تحصى.^(٣)

وحاصل كلام السيد في ردّ مسلكهم: أن غاية ما يدلّ عليه فعل العقلاء، أن للقيد دخلاً في شخص الحكم، وأما أنه ليس له بديل يقوم مقامه بحيث ينتفي بانتفائه سنخ الحكم فلا يستفاد من فعلهم وتشهد عليه الآيات المذكورة.

وبعبارة أخرى: أن ما تثبته صيانة فعل العقلاء عن اللغوية هو كون القيد احترازياً، لا كونه ذا مفهوم وقد أوضحنا في الموجز^(٤) الفرق بين القيدين فلاحظ.

مسلك المتأخرين في استفادة المفهوم

وأما مسلك المتأخرين فهو مبني على دلالة القضية الشرطية على الأمور الثلاثة التالية :

١. دلالة القضية على الملازمة بين المقدّم والتالي فيخرج ما يفقد الملازمة.
٢. دلالة القضية على أن التالي معلق على المقدّم ومرتّب عليه على وجه يكون المقدّم سبباً والتالي مسبباً، فخرج قوله: إن طال الليل قصر النهار إذ فيه ملازمة وليس فيه ترتب لكونها معلولين لعلة ثالثة.
٣. دلالتها زيادة على ما تقدم، على انحصار السببية وإنّ ما وقع بعد حرف

الشرط هو السبب المنحصر للجزاء حتى يدلّ على ارتفاع الجزء بارتفاع السبب المنحصر.

لا شكّ في دلالة الجملة الشرطية على الأمرين الأولين، إنّما الكلام في تبادر الانحصار من الجملة الشرطية.

وقد استدل عليه بوجوه:

الأول: التبادر

أنّ المتبادر كون اللزوم والترتب بين الشرط والجزاء بنحو الترتب على العلة المنحصرة.

بلاحظ عليه: أنّ ادّعاء تبادر اللزوم والترتب العليّ لا غبار عليه إلّا أن تبادر كون الشرط علة منحصرة ممنوع لوجهين:

١. لو كانت الهيئة موضوعة للعلة المنحصرة، يلزم أن يكون استعمالها في غير صورة الانحصار مجازاً ومحتاجاً إلى إعمال العناية كسائر المجازات وليس كذلك.
٢. لو كان كذلك، يجب الأخذ بالمفهوم حتّى في مقام المخاصمات والاحتجاجات وعدم القبول من المتكلّم إذا قال: ليس لكلامي مفهوم مع أنّه خلاف المفروض.

الثاني: انصراف القضية إلى أكمل أفرادها وهو كون الشرط علة منحصرة.

بلاحظ عليه: أنّ الانحصار لا يوجب أكملية الفرد، فلو كانت للعاصمة علة واحدة وهي الكرية أو عللاً متعدّدة مثل المطر والجريان فلا يتفاوت الحال في العلية وليس نصيب العلة المنحصرة من العلية أشدّ من نصيب غيرها، على أنّ سبب الانصراف إمّا كثرة الوجود أو كثرة الاستعمال وليست العلة المنحصرة أكثر من غيرها ولا القضية الشرطية أكثر استعمالاً فيها من غيرها.

الثالث: التمسك بالإطلاق

وقد قرره المحقق الخراساني بوجوه ثلاثة ونحن نقرره بوجه واحد:
أنه لو كان هناك سبب آخر للجزاء يقوم مقام الشرط لكان على المتكلم عطفه عليه بمثل لفظة «أو» بأن يقول: إن أكرمك زيد أو أكرم أخاك فأكرم. غير أن اقتصاره على السبب الأول دليل على أنه السبب المنحصر وليس له بديل ولا عذر، وإلا لوجب على الحكيم بيانه.

وهذا الوجه متين جداً بشرط أن يحرز أن المتكلم في مقام بيان كل ما هو سبب للجزاء، فإذا أطلق الشرط ولم يعطف عليه شيئاً بواو العطف يعلم أنه سبب تام، كما أنه إذا لم يعطف عليه بـ «أو» العاطفة نعلم أنه سبب منحصر لا بديل له ولا عذر غير أن إحراز كون المتكلم في ذلك المقام يحتاج إلى قرينة.

هذا ولكن الظاهر من المتفاهات العرفية هو دلالة الجملة الشرطية على المفهوم بل يظهر من بعض الروايات كونه أمراً مسلماً بين الإمام والسائل.
روى أبو بصير، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الشاة تذبح فلا تتحرك، ويهراق منها دم كثير عيط، فقال: «لا تأكل، إنَّ علياً كان يقول: إذا ركضت الرجل أو طرفت العين فكل»^(١).

تري أن الإمام عليه السلام يستدل على الحكم الذي أفنى به بقوله «لا تأكل» بكلام علي عليه السلام، ولا يكون دليلاً عليه إلا إذا كان له مفهوم، وهو إذا لم تركض الرجل ولم تطرف العين (كما هو مفروض الرواية) فلا تأكل.

وعلى ذلك فالقول بدلالة القضية الشرطية على المفهوم من خلال إثبات السبب المنحصر أمر غير بعيد بين العقلاء.

١. الوسائل: ١٦/٢٦٤، الباب ١٢ من أبواب الذبائح، الحديث ١.

تنبيهان

١. في تداخل الأسباب والمسببات

إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء على نحو يقبل التكرار كما إذا قال: إذا بُلت فتوضاً وإذا نمت فتوضاً، فيقع الكلام في تداخل الأسباب تارة، وتداخل المسببات أخرى، والمراد من تداخل الأسباب، اقتضاء كلّ سبب وجوباً خاصاً غير ما يقتضيه السبب الآخر، كما أنّ المراد من تداخل المسببات - بعد القول بعدم تداخل الأسباب - أجزاء امثال واحد، لكلا الوجوبين وعدمه. فيقع الكلام في موضعين:

تداخل الأسباب وعدمه

استدلّ القائل بعدم التداخل بأنّ ظاهر الجملة الشرطية حدوث الجزاء (الوجوب) عند حدوث الشرط (النوم أو البول) ولازم ذلك هو حدوث الوجوبين لا الوجوب الواحد، وقد عرفت أنّ معنى عدم تداخل الأسباب هو تعدّد التكليف والاشتغال، وأنّ ظاهر كل قضية أنّ الشرط علّة تامة لحدوث الجزاء، أعني: الوجوب مطلقاً، سواء وجد الشرط الآخر معه أو قبله أو بعده أو لم يوجد، وليس لعدم تداخل الأسباب معنى سوى تعدّد الوجوب.

دليل القائل بالتداخل

إنَّ القائل بالتداخل يعترف بهذا الظهور (حدوث الجزاء عند حدوث الشرط) إلاَّ أنه يقول: لا يمكن الأخذ به، لأنَّ متعلِّق الوجوب في كلا الموردين شيء واحد وهو «طبيعة الضوء»، ومن المعلوم أنَّه يمتنع أن يقع الشيء الواحد متعلِّقاً لوجوبين وموضوعاً لحكمين متماثلين، والمفروض أنَّ متعلِّق الوجوب في كليهما طبيعة الضوء لا طبيعة الضوء في أحدهما و الضوء الآخر في الثاني حتى يصحَّ تعلُّق الوجوبين بتعدّد المتعلِّق، فإطلاق الجزاء (متعلِّق الوجوب)، بمعنى أنَّ الضوء بما هو موضوع لا هو مع قيد كلفظ «آخر»، يقتضي التداخل.

إلى هنا تبين دليل القولين؛ فالقائل بعدم التداخل يتمسك بظهور القضية الشرطية في حدوث الجزاء عند كل شرط، وهو يلزم عدم التداخل في الأسباب؛ والقائل بالتداخل يتمسك بوحدة المتعلِّق وكون الموضوع للوجوبين هو نفس الطبيعة التي تقتضي وحدة الحكم و لا تقبل تعدّده، فلا بد من رفع اليد عن أحد الظهورين.

والظاهر تقديم ظهور القضية الشرطية في حدوث الجزاء عند كل شرط، على إطلاق الجزاء في وحدة المتعلِّق، فتكون قرينة على تقدير لفظ مثل «فرد آخر» أو لفظ «مرة أُخرى» في متعلِّق أحد الجزاءين، وعندئذ يكون الموضوع للوجوب في إحدى القضيتين، هو الطبيعة، كما يكون الموضوع للوجوب في القضية الأخرى، الفرد الآخر.

ولعل العرف يساعد لتقديم ظهور الصدر على ظهور الذيل بالتصرف في الثاني بتقدير لفظ «آخر» لقوة ظهور الصدر.

ويمكن توجيه تقديم ظهور الصدر على إطلاق الذيل بالارتكاز العرفي، إذ

المرتکز فی الأذهان هو أن كل سبب تكويني يطلب معلولاً خاصاً، فكل من النار والشمس يُفيض حرارة مستقلة من غير فرق بين أن تتقارنا أو تتقدم إحداهما على الأخرى، فإذا كان هذا هو المرتکز فی الأذهان، وسمع صاحب هذا الارتكاز من المعصوم قوله: إذا نمت فتوضاً، وإذا بليت فتوضاً، ينتقل إلى أن كلاً من النوم والبول يطلب وجوباً مستقلاً، وأن أثر كل واحد غير أثر الآخر، والارتكاز الموجود في الأذهان يوجب انعقاد ظهور خاص للقضية، وهو حدوث الوجوب عند حدوث كل شرط مستقلاً مطلقاً.

وبهذا يقدم ظهور الصدر على ظهور الجزاء في وحدة المتعلق الآبية عن تعلق الوجوبين، وليس هذا من قياس التشريع على التكوين حتى يقال بأنه أمر باطل، بل هو من باب جعل الارتكاز العرفي في العلل التكوينية قرينة على انتقال العرف إلى مقتضى مثلها في العلل التشريعية.

وبذلك ظهرت قوة الوجه الأول وضعف الوجه الثاني.

هذا كله حول التداخل وعدمه في الأسباب، وإليك البحث في تداخل

المسببات.

في تداخل المسببات

إذا ثبت في البحث السابق عدم التداخل، وأن كل سبب، علة لوجوب مستقل، فحينئذ يقع الكلام في مقام آخر، وهو إن تعدد الوجوب هل يقتضي تعدد الواجب أو لا؟

وبعبارة أخرى: إن تعدد السبب كما يقتضي تعدد الوجوب، فهل يقتضي تعدد الامتثال أيضاً، أو لا يقتضي، بل يكفي في امتثال كلا الوجوبين، الإتيان بمصدق واحد نظير امتثال قول القائل: أكرم العالم واکرم الهاشمي بضيافة العالم

الهاشمي؟

الظاهر عدم ظهور القضية في أحد الطرفين، أي كفاية امثال واحد وعدم كفايته، فتصل النوبة بعد اليأس عن الدليل الاجتهادي إلى الأصل العملي وهو أنّ الأصل عدم سقوط الواجبات المتعددة بفعل واحد ولو كان ذلك بقصد امثال الجميع، في غير ما دل الدليل على سقوطها به، وبعبارة أخرى: الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية، وهي رهن تعدّد الامثال.

نعم دلّ الدليل على سقوط أغسال متعددة بفعل الجنازة أو بفعل واحد نوى به سقوط الجميع.

فخرجنا بهذه النتيجة: أنّ مقتضى الأصل العملي هو عدم سقوط الواجبات المتعددة ما لم يدلّ دليل بالخصوص على سقوطها.

ويستثنى من ذلك ما إذا كانت النسبة بين الواجبين عموماً وخصوصاً من وجه، كما في قضية أكرم عالماً وأكرم هاشمياً، فإنّ إكرام العالم الهاشمي يكون مسقطاً لكلا الخطابين ولا يعتبر في تحقّق الامثال إلّا الإتيان بما ينطبق عليه متعلّق الأمر.^(١)

٢. ما هو مفهوم القضية السالبة الكلية؟

اختلفت كلمة الأصوليين في مفهوم القضية السالبة الكلية، وهل مفهومها هو الموجبة الجزئية، أو الموجبة الكلية؟ فمثلاً قوله **هَبْلا**: «إذا كان الماء قدر كرم لم ينجسه شيء»^(٢) فهل مفهومه إذا لم يكن الماء قدر كرم، ينجسه شيء، أو أنّ مفهومه إذا لم يكن الماء قدر كرم، ينجسه كل شيء؟

١. اقتباس مما ذكره الأستاذ الكبير السيد الإمام الخميني **رحمته** في دروسه الشريفة.

٢. الوسائل: ١، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١-٢.

ذهب الشيخ محمد تقي الاصفهاني صاحب الحاشية على المعالم إلى الأول، وأُيد قوله بما ذكره المنطقيون من أن نقيض السالبة الكلية هو الموجبة الجزئية. واختار الشيخ الأنصاري القول الثاني وسيوافيك دليله:

وتظهر الثمرة فيما دل الدليل على طهارة ماء الاستنجاء إذا كان قليلاً دون الكثر، فعلى القول بأن المفهوم هو الموجبة الجزئية لا تنافي بينهما، إذ لا منافاة بين المفهوم أي قولنا: «ينجسه شيء» و«لا ينجسه شيء آخر» كالاستنجاء، بخلاف ما إذا كان مفهومه، الموجبة الكلية فلا بد من علاج التنافي بالتخصيص أو التقييد أو غيرهما.

وبما أن دليل القول الأول واضح، لأن نقيض الموجبة الكلية التي هي المنطوق هو السالبة الجزئية، فالمهم في المقام تبين ما اعتمد عليه الشيخ الأنصاري فيما اختاره من النظر.

وحاصله: أن المفهوم عبارة عن انتفاء الحكم المذكور في المنطوق عند انتفاء الشرط، ويعتبر في المفهوم أمران:

أ. انتفاء الشرط عند انتفاء الجزاء.

ب. وحدة القضية المنطوقية والمفهومية في الموضوع والقيود الموجودة في المنطوق، إلا في السلب والإيجاب، فلو قال: إن سلّم عليك زيد يوم الجمعة فأكرمه، فمفهومه إن لم يسلم عليك في ذلك اليوم فلا تكرمه، وأما في غيره من أيام الأسبوع فالقضيتان ساكتتان عنه، فهما متحدتان في جميع الأمور إلا في السلب والإيجاب، أعني: كيف.

ولو كان القيد المأخوذ في المنطوق، هو العموم والشمول فلا بد أن يكون محفوظاً في جانب المفهوم أيضاً، مثلاً إذا قال: إن جاء زيد فأكرم العلماء، أي كل واحد، فمفهومه أنه إن لم يجئ زيد فلا تكرم العلماء، أي كل واحد منهم.

وبذلك يظهر أن أساس المفهوم هو الحفاظ على جميع الخصوصيات
الإكيفية القضية من السلب والإيجاب.

ثم إنه قد رتب على ذلك البيان بأن المنطوق لما كان قضية كلية فلا بد من
الحفاظ عليه في جانب المفهوم أيضاً أخذاً بالضابطة في باب المفهوم، فقوله **عَلَيْهِ** :
«إذا بلغ الماء قدر كَرَّ لم ينجسه شيء» قضية سالبة كلية، فلا بد أن يكون المفهوم
موجبة كلية أيضاً، فلا يكون هناك أي اختلاف إلا في السلب والإيجاب، فيكون
المفهوم هو قوله: إذا لم يكن الماء قدر كَرَّ ينجسه كل شيء.

يلاحظ على ما ذكره: بأن ما ذكره من الضابطة إنما يتم في الخصوصيات
المذكورة في المنطوق كيوم الجمعة في المثال الأول، واستغراق جميع الأفراد في المثال
الثاني (إن جاء زيد فأكرم العلماء).

وأما إذا كانت الخصوصية مستفادة من السياق في المنطوق فلا يمكن
الحفاظ عليه عند انقلاب القضية إلى كيف آخر، وذلك كاستغراق في قوله: «إذا
كان الماء قدر كَرَّ لم ينجسه شيء» فإنه مستفاد من سياق الكلام، أي من وقوع
النكرة بعد النفي، فيما أن المفهوم على طرف النقيض من المنطوق في جهة كيف
يكون المفهوم حكماً إيجابياً، فينتفي وقوع النكرة في سياق النفي، ومعه لا يستفاد
منه العموم فمثلاً:

إذا قال: إن جاءك زيد لا تكرم أحداً، لا يكون مفهومه إذا لم يحجّ زيد «أكرم
كل أحد» وما هذا إلا لأن العموم كان مستفاداً من سياق الكلام، وقد تبدل سياقه
من النفي إلى الإثبات ومن السلب إلى الإيجاب، فكيف يمكن حفظ العموم في
جانب المفهوم مع زوال السياق؟ فإذا زال ما يدل على العموم عند الأخذ بالمفهوم،
كيف يمكن الأخذ بمعلوله وأثره؟

الفصل الثاني

في مفهوم الوصف

عرّفه المحقق القمي بقوله: هل تعليق الحكم بالصفة يدلّ على انتفائه لدى انتفائها أو لا.^(١) والمراد من الوصف في كلامه ما يعم النعت والحال والتمييز وغيرها مما يكون قيداً لموضوع التكليف.

وبذلك (كونه قيداً لموضوع التكليف) يعلم أنّ النزاع مختص بها إذا كان الوصف معتمداً على موصوف كما إذا قال: أكرم رجلاً عالماً حتى ينطبق عليه تعريف المفهوم من ثبوت الموضوع وارتفاع القيد، وأمّا إذا كان الوصف نفسه موضوعاً كما في قوله سبحانه: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾^(٢) فهو داخل في مفهوم اللقب الآتي.

وبذلك يعلم خروج الصورتين التاليتين أيضاً عن محط النزاع.
أ: أن يكون الوصف مساوياً للموصوف كالإنسان المتعجب، أو يكون الوصف أعمّ من الموضوع كالإنسان الماشي. إذ لا يتصور فيه ارتفاع الوصف مع بقاء الموضوع، فانهصر البحث في موردين:

١. إذا كان الوصف أخص من الموضوع، كما إذا قال: أكرم الإنسان الكريم في مقابل الليثم، فهو داخل في محلّ النزاع.

٢. إذا كانت نسبة الوصف إلى الموصوف عموماً وخصوصاً من وجه، كما إذا

قال في الغنم السائمة زكاة. يقع الكلام فيما إذا بقي الموضوع (الغنم) وارتفع الوصف فصارت الغنم معلوفة، وأنه هل يدلّ انتفاء الوصف على عدم وجوب الزكاة فيها أو لا؟

هذا كله إذا كان الافتراق من جانب الوصف، وأمّا إذا كان الافتراق من جانب الموصوف مع بقاء الوصف، فلا يدلّ على شيء كما في البقر والإبل السائمتين لما عرفت من أنّ أخذ المفهوم رهن بقاء الموصوف وارتفاع الوصف، وفي هذه الصورة، الأمر على العكس.

إذا عرفت ذلك فقد استدلّ على دلالة الوصف على المفهوم بوجوه:

١. التبادر الكاشف عن وضع الهيئة الوصفية للانتفاء عند الانتفاء.

يلاحظ عليه: أنّ غاية ما يتبادر هو مدخلية الوصف في شخص الحكم، وأمّا مدخليته في سنخ الحكم وإنه لا نائب له، فغير ثابت. والمطلوب في باب المفاهيم انتفاء سنخ الحكم، لا شخص الحكم الوارد في القضية فإنّه منتف بانتهاء القيد سواء أقلنا بالمفهوم أم لا.

٢. التمسك بالإطلاق على الوجه المقرر في دلالة الهيئة الشرطية.

يلاحظ عليه: قد عرفت أنّ أقصى ما يدلّ عليه الإطلاق، هو أنّ الوصف مع موصوفه تمام الموضوع وأمّا أنّه لا ينوب عنه شيء آخر فلا يدلّ عليه، نعم لو أحرز أنّ المتكلم في مقام بيان كل ماله دخل في سنخ الحكم فلم يأت إلا بنفس الوصف وحده يكشف عن عدم ما ينوبه وهو غير محرز غالباً.

٣. لو لم يدلّ على المفهوم يلزم اللغوية.

يلاحظ عليه: أنّه إنّما يلزم لو لم يكن له دخل في الحكم أبداً وأمّا إذا كان له دخل في شخص الحكم، وإن كان يخلفه وصف آخر أحياناً فلا، وتخصيص ذاك الوصف بالذكر دون غيره لكونه مورد السؤال أو الابتلاء للمخاطب أو للتأكيد

نحو: إياك وظلم الطفل اليتيم، أو لدفع توهم عدم الحرمة في مورد الوصف، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ﴾^(١).

و على كل تقدير فالذي دعا الأصوليين إلى عدم القول بالمفهوم في التقييد بالوصف، هو عدم انتفاء الحكم عند انتفاء القيد في النصوص الشرعية نظير قوله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً﴾^(٢) فإن الربا حرام مطلقاً أضعافاً كان أو لا.

وقوله سبحانه: ﴿وَأَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَ أَمْرَأَتَانِ﴾^(٣) مع اتفاقهم على جواز القضاء بشهادة واحد ويمين المدعي.

وقوله سبحانه: ﴿وَرَبَائِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ﴾^(٤) مع حرمة الربية إذا دخل بأمها وإن لم تكن في حجره.

وقوله سبحانه: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾^(٥).

فالتقصير قيد بالخوف من فتنة الكفار مع أنه جائز مطلقاً سواء كان هناك فتنة أو لا.

نعم خرجت عن تلك الضابطة العقود والإيقاعات المتداولة بين الناس حتى الاقرارات والوصايا، فإنها لو اشتملت على قيد ووصف لأفاد المفهوم كما ذكرناه في الموجز^(٦) فمثلاً لو قال: «داري هذه وقف للسادة الفقراء» فمعناه خروج السادة الأغنياء عن الخطاب حيث اتفق الفقهاء على الأخذ بالمفهوم في الاقرارات والوصايا إذا اشتملت على قيد ووصف كما عرفت.

٤. النساء: ٢٣.

٥. النساء: ١٠١.

٦. الموجز: ٩٣.

١. الأنعام: ١٥١.

٢. آل عمران: ١٣٠.

٣. البقرة: ٢٨٢.

الفصل الثالث

مفهوم الغاية

هل الغاية تدلّ على ارتفاع الحكم عما بعد الغاية أو لا ؟
المشهور أنّ أداة الغاية تدلّ على ارتفاع الحكم عما بعدها، بل ربّما يقال بأنّ دلالتها على الارتفاع أشد من دلالة القضية الشرطية على ارتفاع الحكم عند ارتفاع شرطه.

نعم ذهب السيّد المرتضى والشيخ الطوسي إلى خلاف هذا القول واستدلّ لقولهما بالآيات التالية:

١. ﴿وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾^(١).

٢. قوله: ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ﴾^(٢).

٣. قوله: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾^(٣).

فإن لفظة «حتى» الجارة في هذه الآيات تدلّ على أنّ الوظيفة تنتهي بالوصول إلى الغاية، أعني: تطهر المرأة، أو تبين الخيط الأبيض، أو الإذعان بعدم طروء الفتنة.

١. البقرة: ٢٢٢.

٢. البقرة: ١٨٧.

٣. البقرة: ١٩٣.

والتحقيق أن يقال: إنه لو كانت الغاية غاية للحكم فلا شك في الدلالة، كما في قوله: «كُلُّ شَيْءٍ حَلَالٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرَامٌ» فإن الغاية غاية للحكم بالحلية كما هي غاية للحكم بالطهارة في قوله: «كُلُّ شَيْءٍ طَاهِرٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ قَذَرٌ» فادعاء التبادر في أمثال ذلك مما لا إشكال فيه .

وأما إذا كانت الغاية قيداً للموضوع ومحدداً له كما في قولك: «سر من البصرة إلى الكوفة» فإنه بمنزلة أن يقال: السير من البصرة إلى الكوفة واجب، ومثله قوله سبحانه: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾^(١) فإنه بمنزلة أن يقال: غسل الأيدي إلى المرافق واجب، فالظاهر عدم الدلالة على المفهوم، إذ غاية الأمر أن الموضوع المقيد محكوم بالحكم، وأما عدم الحكم على الموضوع عند انتفاء القيد، فلا يدل عليه لعدم وضع لذلك، إلا إذا قلنا بدلالة كل قيد على المفهوم كمفهوم الوصف.

حكم نفس الغاية

ما ذكرناه راجع إلى حكم ما بعد الغاية، وأما الكلام في نفس الغاية فهل هي داخلية في حكم المفتي أو خارجة عنه؟

فذهب المحقق الخراساني والسيد الإمام الخميني إلى خروجها أيضاً، ففي مثل قوله سبحانه: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾، فالواجب هو دون المرفق، وأما نفس المرفق فهو خارج عن وجوب الغسل، اللهم إلا لأجل تحصيل اليقين بغسل ما دون المرفق واستدل عليه الرضي بأن الغاية حد الشيء وحدود الشيء خارجة عنه.

والأولى أن يستدل بالتبادر فإن المتبادر من قوله: ﴿تَنْزِيلُ الْمَلَائِكَةِ وَالرُّوحِ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ * سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ﴾^(٢) فإن المتبادر هو

خروج مطلع الفجر عن الحكم السابق الوارد في الآية كما هو الحال في قوله: ﴿ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ فالليل خارج عن حكم المغيى. ثم إنَّ البحث عن دخول الغاية في حكم المغيى وعدمه محدّد بشرطين نوهنا بهما في الموجز أيضاً^(١) وهما:

١. إذا كان هناك قدر مشترك أمكن تصويره تارة داخلاً في حكم المغيى، وأخرى داخلاً في حكم ما بعد الغاية كالمرفق فإنه يصلح أن يكون محكوماً بحكم المغيى (الأيدي) و حكم ما بعد الغاية (كالعضد) وأمّا إذا لم يكن كذلك، فلا موضوع للبحث كما إذا قال: اضربه إلى خمس ضربات، فالضربة السادسة من أفراد ما بعد الغاية، والضربة الخامسة داخلة في أجزاء المغيى حسب التبادر فليس هنا شيء آخر يبحث عن دخوله في حكم المغيى وعدمه.

٢. إنَّ البحث مركز في «حتى» الخافضة وأمّا «حتى» العاطفة فلا شك في دخول الغاية في حكم المغيى كما في قولك: جاء الحجاج حتى المشاة. قال الشاعر:

ألقى الصحيفة كي يخفف رحله والزاد حتى نعله ألقاها
مات الناس حتى الأنبياء.
فخرجنا بالنتائج التالية:

أ: دلالة الجملة على خروج ما بعد الغاية عن حكم المغيى إذا كانت قيداً للحكم.

ب: عدم دلالة الجملة على خروج ما بعد الغاية عن حكم المغيى إذا كانت قيداً للموضوع.

ج: عدم دخول الغاية في حكم المغيى.

إنَّ البحث مركّز في «حتى» الخافضة لا العاطفة وإلا فلا شك في الدخول.

الفصل الرابع

مفهوم اللقب

المراد من مفهوم اللقب ما يجعل أحد أركان الكلام و القيود الراجعة إليه كالفاعل والمفعول و المبتدأ والخبر والظروف الزمانية و المكانية، فذهب الدقاق والصيرفي وأصحاب أحمد بن حنبل إلى ثبوت المفهوم، و المشهور إلى عدمه و استدلّ المشهور بأنه لا دلالة لقولك زيد موجود على أنه تعالى ليس بموجود، وقولك: «موسى رسول الله» لا يدلّ على أن محمداً ليس رسول الله.

و منه يظهر عدم المفهوم في باب الوقف و النذر والعهد، فإذا قال: هذا وقف لأولادي أو نذر لطلبة البلدة المعينة، فلا شكّ أنه لا يشمل الجيران و لا طلبة غير تلك البلدة، و لكن عدم الشمول لا من باب أن الجملة تدلّ على ذلك و إنما هو لأجل قصور الإنشاء وعدم شموله لغير موردهما فعدم الشمول من باب فقد الدال والدلالة، لا الدلالة على العدم .

والحاصل أن هنا حكماً واحداً شخصياً و هو مترتب على موضوع و عدم شموله لموضوع آخر لا يسمّى مفهوماً.

تمّ الكلام في المقصد الثالث

المقصد الرابع

في العام و الخاص

وفيه فصول:

الفصل الأول: في المخصص المتصل والمنفصل

الفصل الثاني: في أنّ التخصيص لا يوجب المجازية

الفصل الثالث: في أنّ العام حجة في الباقي

الفصل الرابع: إجمال المخصص مفهوماً

الفصل الخامس: إجمال المخصص مصداقاً

الفصل السادس: التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصص

الفصل السابع: تعقيب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده

الفصل الثامن: تخصيص العام بالمفهوم الموافق والمخالف

الفصل التاسع: تخصيص الكتاب بالخبر الواحد

الفصل العاشر: دوران الأمر بين التخصيص والنسخ

خاتمة المطاف: الخطابات الشفاهية

تمهيد

وقبل الخوض في المقصود نقدّم أموراً:

الأمر الأول: إنّ العام من المفاهيم المشهورة الغنيّة عن التعريف، ويقابله الخاص. ومع ذلك فقد عُرّف بوجوه أوضحها: كون اللفظ بحيث يشمل مفهومه لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه مفهوم الواحد، فلفظة العلماء عامّ لكونها شاملة لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه مفهوم الواحد أعني: «العالم» ويقابله الخاص.

الأمر الثاني: إنّ العام ينقسم إلى استغراقي ومجموعي وبدلي، وهل انقسامه إلى هذه الأقسام الثلاثة باعتبار ذات العام ولحاظه بوجوه مختلفة مع قطع النظر عن الحكم وكونه موضوعاً، أو أنّ هذا التقسيم باعتبار تعلق الحكم عليه؟

ذهب المحقق الخراساني إلى الثاني، قائلاً بأن الاختلاف باعتبار اختلاف كيفية تعلق الأحكام به، وإلا فالعموم في الجميع بمعنى واحد، وهو شمول الحكم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه، غاية الأمر أنّ تعلق الحكم به تارة بنحو يكون كلّ فرد موضوعاً على حدة للحكم، وأخرى بنحو يكون الجميع موضوعاً واحداً، بحيث لو أخلّ بإكرام واحد في «أكرم كلّ فقيه» مثلاً لما امتثل أصلاً، بخلاف الصورة الأولى فإنّه أطاع وعصى، وثالثة بنحو يكون كلّ واحد موضوعاً على البدل بحيث لو أكرم واحداً منهم لما أطاع وامتثل كما يظهر لمن أمعن النظر وتأمل.^(١)

بلاحظ عليه: أنّ ما ذكره إنّما يتمّ لو لم يكن هناك ألفاظ موضوعة لخصوص هذه الأقسام الثلاثة ، وإلاّ يكون التقسيم بلحاظ ذاته، مثلاً أنّ لفظ «الكل» و«التمام» و«الجميع» دال على العام الاستغراقي وأنّ كلّ فرد ملحوظ مستقلاً كما أنّ لفظ «المجموع» دال على العام المجموعي وأنّ الأفراد ملحوظة بنعت الاجتماع، كما أنّ لفظ «أيّ» دالّ على العام البدلي وأنّ كلّ فرد من الأفراد ملحوظ على البدل مثل قوله تعالى: ﴿قَالَ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ﴾^(١).

وعلى ذلك فدلالة كلّ واحد من هذه الألفاظ على كيفية الموضوع، بنفسها، لا باعتبار تعلق الحكم به.

الأمر الثالث: أنّ الإطلاق ينقسم إلى الشمولي (الاستغراقي) والبدلي كأنقسام العام إليهما، فالإطلاق في مثل قوله: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ شمولي كما أنّه في قوله: «أكرم عالماً» بدلي والفرق أنّ استفادة الشمولي والبدلي في العام بالدلالة اللفظية الوضعية، وأمّا المطلق فإنّما هو بالقرائن الحافّة ومقدمات الحكمة. إذا عرفت ذلك يقع الكلام ضمن فصول:

الفصل الأول

في المخصص المتصل والمنفصل

إن تخصيص العام يتصور على وجهين:

الأول: أن يقترن المخصص بنفس العام في مقام الإلقاء كقولك: أكرم العلماء العدول» فيسمى مخصصاً متصلاً لاتصاله بالعام في الكلام ويكون قرينة على عدم إرادة العموم .

الثاني: أن لا يقترن المخصص بالعام في نفس الكلام بل يأتي قبل العام أو بعد ورود العام فيكون قرينة على أن المتكلم أراد ما عدا الخاص، وكل من المخصصين حجة وقرينة على المراد إلا أنه إذا كان المخصص متصلاً لا ينعقد للعام ظهور في العموم، بل ينعقد الظهور من بدء الأمر في الخصوص وأما إذا كان منفصلاً فيها أنه غير مقترن بالعام، ينعقد للعام ظهور في العموم وإذا وقف المخاطب على المخصص المنفصل وكان ظهوره أقوى من ظهور العام فهو لا يزاحم ظهور العام في عمومه لانعقاد الظهور له في العموم قبل العثور على المخصص وإنما يزاحم حجته في العموم، فإذا قال: أكرم العلماء ثم ورد بعد شهر وقبل وقت العمل لا تكرم فساق العلماء، فالكلام الثاني لا يزاحم ظهور الكلام الأول في العموم بعد انعقاده فيه.

نعم العثور على المخصص وكونه أقوى من العام يكون قرينة على

أن العموم ليس بمراد، وهذا ما يقال من أن المخصص المنفصل لا يزاحم ظهور العموم وإنما يزاحم حجّيته في العموم .

وإن شئت قلت: إنه إذا كان المخصص متصلاً لا ينعقد للعام ظهور إلا في الخصوص، وهذا بخلاف ما إذا كان المخصص منفصلاً فينعقد للكلام ظهور في العموم، والعشور على الخاص لا ينافي انعقاد ظهوره في العموم وإنما يزاحم حجّيته فيه فيكون من باب تقديم الأظهر أو النصّ على الظاهر.

الفصل الثاني

في أنّ التخصيص لا يوجب المجازية

كان المعروف بين الأصوليين هو أنّ تخصيص العام يوجب المجازية أي استعمال العام في غير ما وضع له أعني الخصوص - لكن الحق كما عليه المتأخرون - كونه حقيقة وإن خصّص، سواء كان المخصص متصلاً أم منفصلاً.

أما المتصل فلأنّ كلاً من لفظي الأمر ومتعلقه في قولك: «أكرم العلماء العدول» استعمل في نفس معناه فأطلق العلماء وأريد منه كلّهم، كما أطلق العدول وأريد منهم الموصوفون بالعدالة. فاللفظان مستعملان في معنهما وإن كان ظهور الكلام منعقداً في الخصوص، فالمراد من قبيل تعدد الدال والمدلول.

وأما المخصص المنفصل فلأنّ المتكلم يستعمل العام في معناه اللغوي بالإرادة الاستعمالية، فإذا كانت الإرادة الجدية مطابقة للإرادة الاستعمالية يقتصر على العام ولا يكون أيّ حاجة للخاص، وأما إذا كانت الإرادة الجدية من حيث السعة مخالفة للإرادة الاستعمالية فيشير المتكلم إلى من لم تتعلّق به الإرادة الجدية بالمخصص حتى يدل على أنّ متعلّق الإرادة الجدية أضيق من متعلّق الإرادة الاستعمالية.

فلا يكون العثور على المخصص أيضاً سبباً لاستعمال اللفظ في غير ما وضع له.

وإن أردت مزيد توضيح فنقول: إن التخصيص بالمنفصل إنما يوجب مجازية العام المخصّص إذا استعمله المتكلم في غير معناه العام من أول الأمر، كأن يريد بقوله: أكرم العلماء، «العلماء غير الفساق» ولكنه أمر غير معهود، فالتكلم يستعمله في نفس ما وضع له، بالإرادة الاستعمالية، أو قل بالإرادة التفهيمية.

ثم إنه لو كان المراد بالإرادة الاستعمالية نفس المراد بالإرادة الجدية لسكت، ولم يعقبه بشيء، وأما إذا كان المراد بالإرادة الاستعمالية غير المراد بالإرادة الجدية من حيث السعة والضيق لأشار إلى إخراج بعض ما ليس بمراد جدّاً، ويقول: لا تكرم فساق العلماء، وهذا إن دلّ على شيء فإنما يدلّ على ضيق الإرادة الجدية من أول الأمر، وأما الإرادة الاستعمالية فتبقى على شموليتها للمراد الجدي وغيره، وهذا رائج في المحاورات العرفية والملاك في كون الاستعمال حقيقة أو مجازاً هو الإرادة الأولى، والمفروض أنّ العام حسب تلك الإرادة مستعمل في نفس ما وضع له وإذا ورد التخصيص فإنما يرد على ما هو المراد بالإرادة الجدية.

فخرجنا بهذه النتيجة: أنّ العام المخصّص سواء أكان التخصيص متصلاً أم منفصلاً، حقيقة وليس بمجاز، و يجمع كلا التخصيصين كون العام والخاص من قبيل تعدّد الدال والمدلول.

سؤال: لماذا لا يستعمل المتكلم العام في الخاص من أول الأمر أي فيما هو متعلق الإرادة الجدية، بل يستعمله منذ بدء الأمر في العموم ثم يشير بدليل ثان إلى التخصيص.

الجواب: إنّما يستعمله كذلك لضرب القاعدة وإعطاء الضابطة فيما إذا شكّ المخاطب في خروج بعض الأفراد، حتى يتمسك بالعام إلى أن يثبت المخصّص، وذلك لأنّ الأصل هو تطابق الإرادة الاستعمالية مع الجدية إلا إذا قام الدليل على المخالفة.

وهذا لا يتم إلا باستعماله من أول الأمر في العموم بخلاف ما إذا استعمله في الخصوص و في غير معناه الحقيقي فلا يمكن للمخاطب التمسك بعموم العام في موارد الشك، لأنّ للمعنى المجازي مراتب^(١) مختلفة، ولا نعلم أيّ مرتبة من تلك المراتب هي المرادة، فيصير الكلام مجملاً في صورة الشك.

١. وحيث يحتمل أنه استعمله في تمام الباقي كما يحتمل استعماله في بعض الباقي، و للبعض الباقي أصناف مختلفة، مثلاً العلماء غير القراء، العلماء غير النحاة، العلماء غير الفقهاء، فالكل يعدّ من المجاز حيث إنّ اللفظ فيها ليس بحقيقة فتعين أحدها يحتاج إلى دليل.

الفصل الثالث

في أنّ العام حجة في الباقي

قد خرجنا في الفصل السابق بنتيجتين:

الأولى: أنّ العام مستعمل في معناه، وإنّ التخصيص لا يوجب المجازية.

الثانية: أنّ الأصل بين العقلاء هو تطابق الإرادة الاستعمالية مع الإرادة الجدّية إلّا إذا قام الدليل على المخالفة في مورد التخصيص.

ثمّ إذا شككنا في ورود التخصيص على العام أو في ورود تخصيص زائد فمقتضى الأصلين هو حجة العام في مدلوله، وذلك لأنّ مقتضى كون اللفظ مستعملاً في معناه بالإرادة الاستعمالية وكونها مطابقة للجدّ ما لم يدلّ دليل على خلافه، هو كون ما وقع تحت العام محكوماً بحكمه وإنّ حجة فيه ما لم يدلّ دليل قطعي على الخلاف.

الفصل الرابع

إجمال المخصص مفهوماً

كان البحث في الفصل السابق منصباً على حجية العام في الباقي بعد افتراض كون المخصص مبيّناً لا إجمال فيه، وإنّما كان الشكّ في تخصيص زائد بمعنى احتمال أن يكون هناك تخصيص وراء التخصيص الأول، فقد قلنا بحجّة العام في الباقي ما لم يثبت تخصيص آخر.

وأما البحث في هذا الفصل فهو فيما إذا كان المخصص مجملاً مفهوماً و صار إجماله سبباً للشك في بقاء مورد، تحت العام، أو داخلاً تحت الخاص، و على هذا فالفصلان مختلفان موضوعاً و محمولاً، وإن كانا يشتركان في تعلّق الشكّ ببقاء فرد أو عنوان تحت العام، لكن منشأ الشك في الفصل السابق، احتمال طروء تخصيص زائد على العام و في المقام وجود الإجمال في المخصص فالمسألتان متغايرتان.

ثم إنّ إجمال المخصص مفهوماً على قسمين: فتارة يكون مفهوم المخصص مردّداً بين الأقل و الأكثر، وأخرى يكون مفهومه مردّداً بين المتباينين. و إليك توضيح القسمين بذكر بعض الأمثلة.

أما المخصص المردّد مفهومه بين الأقل و الأكثر، فإليك مثالين:

أ. إذا قال: كل ماء طاهر إلا ما تغير طعمه أو لونه أو رائحته، فإن المخصص مردّد بين كون المراد خصوص التغير الحسي، أو ما يعمّه و التغير التقديري، كما إذا مزج الماء الذي وقعت فيه النجاسة، بالطيب على فرض لولاه لظهر التغير بإحدى صوره الثلاث، فالمخصص (إلا ما تغير) مردّد بين الأقل و هو التغير الحسي، و الأكثر و هو شموله له و للتقديري.

ب. إذا قال: أكرم العلماء إلا الفساق و تردّد مفهوم الفاسق بين كونه خصوص مرتكب الكبيرة، أو أعمّ منه و من مرتكب الصغيرة، فهو مردّد بين الأقل و هو مرتكب الكبيرة، و الأكثر و هو مرتكب الكبيرة و الصغيرة. وأما المخصص المردّد مفهومه بين المتباينين.

فكما إذا قال المولى: أكرم العالم إلا سعداً، و تردّد بين سعد بن زيد و سعد بن بكر، فالإجمال في المفهوم صار سبباً لتردّد المخصص بين المتباينين. إذا وقفت على إجمال المفهوم بقسميه، فاعلم أنّ الصور المتصورة في المقام أربع. لأنّ المخصص المجمل إما متصل أو منفصل و إجمال كلّ، إما لدورانه بين الأقل و الأكثر، أو بين المتباينين، و إليك أحكام الصور الأربع:

الصورة الأولى: المخصص المتصل الدائر مفهومه بين الأقل و الأكثر

إذا كان العام مقروناً من أول الأمر بمخصص مجمل مفهومه مردّد أمره بين الأقل و الأكثر كما عرفت في المثالين، فلا شكّ في أمرين:

١. أنّ الخاص حجة في الأقل - أعني: التغير الحسي - و مرتكب الكبيرة و ليس العام حجة فيهما بلا كلام.

٢. أنّ الخاص ليس حجة في المصدق المشكوك، أي التغير التقديري و

مرتكب الصغيرة.

إنّما الكلام في أمر ثالث، وهو هل العام حجة في هذا الفرد المشكوك أو لا؟ والمسألة مبنية على سريان إجمال المخصص إلى العام فلا يكون حجة فيه، و عدمه فيكون حجة.

التحقيق أنّه يسري، لأنّ المخصص المتصل من قبيل القرائن المتصلة بالكلام، وما هذا شأنه يوجب «عدم انعقاد ظهور للعام إلّا فيما عدا الخاص» فإذا كان الخاص مجملًا، سرى إجماله إلى العام، لأنّ ما عدا الخاص غير معلوم فلا يحتج بالعام في مورد الشك.

وإن شئت قلت: إنّ التخصيص بالمتصل أشبه شيء بالتقييد حيث يعود الموضوع مركباً من العام و عنوان «غير الفاسق» فلا بدّ في الحكم بوجوب الإكرام (حكم العام) من إحراز كلا الجزأين، أعني: كونه عالماً و كونه غير فاسق، و الأوّل و إن كان محرزاً بالوجدان، و لكن الثاني (غير فاسق) غير محرز، لأنّه لو كان الفاسق موضوعاً لمرتكب الكبيرة، فالموضوع محرز، لأنّ مرتكب الصغيرة غير فاسق، و لو كان موضوعاً للأعم فهو فاسق، فلا ينطبق عليه عنوان العام المخصّص (العالم غير الفاسق)، وبما أنّه لم يحرز عندئذ الجزء الآخر (غير الفاسق)، فلا يصحّ التمسك بالعام.

الصورة الثانية: المخصص المتصل الدائر مفهومه بين المتباينين

إذا ورد العام منضماً إلى مخصص دائر مفهومه بين أمرين متباينين ليس بينهما قدر مشترك حتى يدور الأمر بين الأقل و الأكثر، كما إذا قال: أكرم العالم إلّا سعداً، و كان مردّداً بين سعد بن زيد و سعد بن بكر، فلا يمكن التمسك بالعام في واحد منهما للبيان السابق حيث إنّ العام حجة فيما عدا الخاص، فيجب إحراز

كلا الجزأين : الأول : أنه (عالم) و الثاني أنه (ليس سعداً)، و بما أن سعداً مردّد مفهوماً بين الفردين، فلا يكون موضوع العام محرزاً بتهامه في أيّ واحد من الفردين.

الصورة الثالثة: المخصص المنفصل الدائر مفهومه بين الأقلّ و الأكثر

إذا ورد العام مجرداً عن المخصص ثمّ لحقه مخصص منفصل دائر مفهومه بين الأقلّ و الأكثر، كما إذا قال: أكرم العلماء، و قال بعد فترة : لا تكرم فساق العلماء، فلا شكّ أن العام ليس بحجّة في مرتكب الكبيرة و يقع الكلام في كونه حجّة في مرتكب الصغيرة.

المشهور بين المحقّقين كونه حجّة في مورد الصغيرة، و يقع الكلام في بيان ما هو الفرق بين المتصل و المنفصل حيث إنّ إجمال المخصص المتصل يسري إلى العام عند دورانه بين الأقلّ و الأكثر و لا يسري إليه إجمال المخصص المنفصل إذا دار أمره بينهما، و إليك بيان الفرق:

إنّ اتصال المخصص يوجب عدم انعقاد ظهور للعام من أوّل الأمر إلّا في العنوان المركّب (العالم غير الفاسق)، فلا يكون هنا إلّا دليل واحد و له ظهور واحد.

وهذا بخلاف ما إذا كان المخصص منفصلاً، فإنّه ينعقد للعام ظهور في العموم، و يعمّ قوله: أكرم العلماء، مرتكب الصغيرة و الكبيرة معاً في بدء الأمر و يكون حجّة فيهما.

ثمّ إذا لحقه المخصص المنفصل فهو لا يزاحم ظهوره، لأنّ ظهوره انعقد في العموم، و إنّما يزاحم حجّيته في العموم، لأنّ ظهور الخاص أقوى، و بما أنّ المخصص المنفصل ليس حجّة إلّا في مرتكب الكبيرة دون الصغيرة، بل كان فيها مشكوك الحجية فلا يزاحم حجّة العام فيه فيتمسك بالعام الذي انعقد ظهوره

في العموم وكان حجة فيه ما لم يكن هناك حجة أخرى والمفروض عدمها.
وبعبارة أخرى: العام المنفصل عن المخصص ينعقد ظهوره في العموم،
فيكون حجة في وجوب إكرام العالم أعم من مرتكب الصغيرة أو الكبيرة، وهذا
الظهور حجة ما لم يكن هناك دليل أقوى، والمفروض أن الدليل الأقوى مجمل
مردد بين الأقل والأكثر، فلا يكون حجة في المشكوك أي الأكثر فلا ترفع اليد عن
الحجة السابقة إلا بمقدار ما ثبتت حجة الخاص فيه، وليس هو إلا مرتكب
الكبيرة فيتمسك في مورد الصغيرة، بالعام.

هذا هو المعروف وهناك رأي آخر يطلب من دراسات عليا.

الصورة الرابعة: المخصص المنفصل الدائر مفهومه بين المتباينين

إذا ورد العام مجرداً عن المخصص، ثم لحقه المخصص بعد فترة ولكن دار
أمره بين متباينين، كما إذا قال: «أكرم العالم»، ثم قال بعد فترة: «لا تكرم سعداً» و
كان سعد مردداً مفهوماً بين «سعد بن زيد و سعد بن بكر» فالإجمال في المصداق
وتردده بين الشخصين لأجل الإجمال في المفهوم بحيث لو أزيل الإجمال المفهومي
لما كان هناك إجمال في المصداق، فهل يكون العام حجة في واحد منهما؟

التحقيق: أنه لا يكون العام حجة بل يسري إجمال المخصص - وإن كان
منفصلاً - إلى العام ووجه ذلك مع أنه يشترك مع الصورة الثالثة في انفصال
المخصص، ولكن يفارقه في شيء آخر، وهو انحلال العلم الإجمالي في الصورة
الثالثة في مورد مرتكب الصغيرة فيكون الشك فيه شكاً بدوياً بخلاف المقام، فإن
هنا علماً إجمالياً بحرمة أو عدم وجوب إكرام أحد العنوانين، ومع هذا العلم كيف
يمكن التمسك بظهور العام - وإن انعقد ظهوره قبل لحوق المخصص المنفصل
به في العموم - بل يسقط العام عن الحجية في كل واحد منهما.

فخرجنا بالنتائج التالية:

١. يسري إجمال المخصص المتصل الدائر أمره بين الأقل والأكثر إلى العام.
٢. يسري إجمال المخصص المتصل الدائر أمره بين المتباينين إلى العام.
٣. يسري إجمال المخصص المنفصل الدائر أمره بين المتباينين إلى العام.^(١)
٤. لا يسري إجمال المخصص المنفصل الدائر أمره بين الأقل والأكثر إلى العام.

١. هذه هي الصورة الرابعة قدّمناها في المقام لمساواة حكمها مع القسمين الأولين.

الفصل الخامس

إجمال المخصص مصداقاً

كان البحث في الفصل السابق فيما إذا شكّ في كون فرد داخلاً تحت العام أو الخاص وكان منشأ الشك إجمال المخصص مفهوماً وأما إذا كان المخصص مبيناً مفهوماً، لكن وقع الشكّ في بقاء فرد من أفراد ما ينطبق عليه العام تحته أو خروجه عنه ودخوله تحت المخصص، فمثلاً، قال رسول الله ﷺ: «على اليد ما أخذت حتى تؤدي» وهو عام يشمل اليد العادية و اليد الأمانة، ثم لحقه المخصص فأخرج اليد الأمانة.

ولو تلف مال تحت يد إنسان مردّدة مصداقاً بين كونها يد عادية أو يد أمانة، فالإجمال ليس في مفهوم العام و لا في مفهوم الخاص، وإنما الإجمال في المصداق و الأمر الخارجي حيث إنّ كيفية اليد مردّدة بين كونها باقية تحت العام أو كونها خارجة عنه، فهل يجوز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية للخاص، أو لا؟

ربما ينسب إلى القدماء صحّة التمسك و لذلك أفتوا في مثال اليد المشكوكة، بالضمان، و لكن الحقّ خلافه.

بيانه: إنّ الخاص (اليد الأمانة) و إن لم يكن دليلاً في الفرد المشتبه، كما في المقام لتردده بينها و بين غيرها، و لكنه يوجب اختصاص حجّة العام في غير

عنوان المخصص، فكأنه عليه السلام قال: على اليد «إذا كانت عادية» ما أخذت حتى تؤذي، فالاحتجاج بالعام في مورد الشبهة مبني على إحراز كلا العنوانين:
أ. استيلاؤه على العين، و هو محرز بالوجدان.

ب. استيلاؤه على وجه العدوان وإن اليد عادية، و هو مشكوك.
ومع الشك في صدق الجزء الثاني على المورد كيف يتمسك بالعام و يحكم بالضمان؟

وإلى ما ذكرنا يرجع قول العلماء: «إن الخاص وإن لم يكن حجة في مورد المشتبه، لكنه يجعل العام السابق حجة في غير عنوان الخاص فيجب على المتمسك إحراز كلا العنوانين»^(١).
وقد خرجنا بالنتيجة التالية:

وهي أن العام ليس حجة في الشبهة المصدقية للمخصص.
سؤال: إذا كان هذا هو مقتضى القاعدة، فلماذا أفتى المشهور بضمان اليد المشكوك المرددة بين كونها يد ضمان، أو يد أمانة مع أنه من قبيل التمسك بالعام في الشبهة المصدقية للمخصص؟
الجواب: أن الإفتاء بالضمان ليس من هذا الباب، بل لأجل ضابطة فقهية سارية في أمثالها وهي:

إذا كان طبع العمل مقتضياً للفساد و كانت الصحة حالة طارئة، عليه فلا

١. ثم إن الصور المتصورة في المقام (إجمال المخصص مصداقاً) أربعة كإجماله مفهوماً، وذلك لأن المخصص المجمل مصداقاً إما أن يكون متصلاً، أو يكون منفصلاً وعلى كل تقدير، كل من الإجماليين تارة يكون على وجه التباين وأخرى على نحو الأقل والأكثر وعلى كل تقدير فالعام ليس حجة في الشبهة المصدقية للمخصص مطلقاً. ولأجل الاختصار اكتفينا في هذا القسم بالإشارة. لاحظ المحصول: الجزء ٢.

تجري فيه أصالة الصّحة بل يحكم عليه بالفساد مالم يحرز مسوغ الصّحة. والتصرف في مال الغير يقتضي الضمان بطبعه، وعدم الضمان أمر طارئ استثنائي، فاللازم هو الأخذ بمقتضى طبيعة الموضوع إلى أن يثبت خلافه، وإليك نظائرها:

١. إذا باع غير الولي مال اليتيم و احتمل كون بيعه مقروناً بالمسوّغ، فلا يحكم عليه بالصّحة إلّا بالعلم و البينة على وجوده، لأنّ طبع العمل (بيع مال اليتيم) محكوم بالفساد، فهو محكوم بمقتضى الطبع إلى أن يعلم خلافه.

٢. إذا باع المتولي، الوقف فلا يحكم عليه بالصّحة إلّا بإحراز أحد المسوغات، لأنّ طبع بيع الوقف يقتضي الفساد و الصّحة أمر طارئ عليه، فيحكم بمقتضى الطبع إلى أن يعلم خلافه.

٣. إذا ترددت المرأة بين كونها ممن يجوز النظر إليها وغيرها، فلا يجوز النظر إليها، لأنّ مقتضى طبع العمل في المقام هو حرمة النظر و جواز النظر أمر طارئ على مطلق المرأة، فيحكم بحرمة النظر إلى أن يعلم المسوّغ.

الفصل السادس

التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصص

نزل الوحي الإلهي على قلب سيد المرسلين نجوماً على سبيل التدرّج وقد بين سبحانه وجه ذلك بقوله: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً﴾^(١) فجعل تثبيت فؤاد النبي دليلاً على نزول القرآن تدرّجاً.

ثم إن نزول القرآن نجوماً، صار سبباً لتدرّجية التشريع القرآني، فربما نزل العام في فترة، والخاص في فترة أخرى فلا يُحتج بالعام القرآني إلا بعد الفحص عن خاصه فيه.

ونظيره السنة النبوية فقد كان التشريع فيها أمراً تدرّجياً، فربما ورد العام في لسان النبي ﷺ في فترة، والخاص في فترة أخرى، فلا يحتج بعموم السنة النبوية إلا بعد الفحص عن مخصصه فيها.

ثم إن هناك أحكاماً كثيرة شرّعت لكن حال الأجل بين الرسول وإبلاغه للأمم لكنه صلوات الله عليه جعلها مخزونة عند العترة الطاهرة وصفهم أعدالاً للقرآن الكريم وقال: «إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي»، فقاموا ببيان الأحكام المخزونة: عمومها وخصوصها، مطلقها ومقيدها في فترة تقرب من ٢٥٠

سنة، فجاء العام في لسان إمام والخاص في لسان إمام آخر أو روى الراوي العام من دون أن يروي الخاص وعكس الآخر، وبالتالي طرأ الفصل على المخصصات و المقيدات، وهذا هو السبب التام لوجوب الفحص عن المخصص قبل العمل بالعام.

وليس هذا من خصيصة التشريع الإسلامي بل التشريع الوضعي (البشري) يتمتع بذلك أيضاً فربما يذكر العمومات و المطلقات في قائمة، والمخصصات والمقيدات في قائمة أخرى وما ذلك إلا لكون التشريع أمراً غير دفعي. نعم لا يجب الفحص عن المخصص المتصل، لأن سقوطه عن كلام الراوي على خلاف الأصل لأن سقوطه عمداً تنفيه وثاقة الراوي، وسهواً يخالفه الأصل العقلاني المجمع عليه.

ثم إنَّ الفحص في المقام يغاير ماهية عن الفحص عن الدليل الاجتهادي عند العمل بالأصول العملية فإنَّ الفحص هنا فحص عن متمم الحجية، لأنَّ موضع الأصول العملية هو الشكَّ في ظرف عدم البيان فما لم يتحقق الفحص لا يحرز موضوع الأصل (عدم البيان) ولا يحصل المقتضي بخلاف المقام فانه فحص عن الدليل الأقوى ظهوراً.

وأما مقدار الفحص فاللازم هو حصول الاطمئنان الشخصي على عدم المخصص، وهذا النوع من الاطمئنان حجة عقلائية لم يردع عنها الشارع بل هو علم عرفي.

ثم إنَّ القوم استدلوا على وجوب الفحص بدلائل مختلفة أشرنا إليها في التعليقة.^(١)

١. أ. عدم حصول الظن الشخصي بالتكليف قبل الفحص.

ب. وجود العلم الإجمالي بالمخصص وهو مانع عن التمسك بالعام.

الفصل السابع

تعقيب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده

إذا كان هناك عام يتعقبه ضمير يرجع إلى بعض أفراده، فهل يجب ذلك تخصيص العام أو لا؟ مثاله قوله سبحانه: ﴿وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا...﴾ (١).

فقد دلّ الدليل على أنه ليس كلّ بعل أحقّ باسترجاع مطلّقه، وإنما يستحقّ إذا كان الطلاق رجعيّاً لا بائناً، فيقع الكلام في أنه يجب ذلك، تخصيص العام واختصاص التربص أيضاً (كالاسترجاع) للرجعيات، أو يبقى العام على عمومه سواء أكانت رجعية أم بائنة و يتصرف في الضمير فقط. وجهان:

توضيحه: أنّ هنا حكمين:

١. حكم العام، أعني قوله: ﴿وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ وظاهره عموم حكم التربص لعامة المطلقات رجعية كانت أو بائنة.

٢. حكم الضمير الراجع إلى العام، أعني: حق الرجوع في قوله: ﴿بُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾ فقوله: ﴿أَحَقُّ﴾ لا يشمل كل بعل بل البعض أي المطلّق رجعيّاً.

فعندئذ يقع التنافر بين استعمال المرجع في العموم، واستعمال الضمير الراجع إليه في الخصوص فإن الأصل هو رجوع الضمير إلى نفس ما أُريد من المرجع لا إلى بعض ما أُريد منه فلا بدّ من علاجه بإحدى الصور التالية:

أ. التصرف في المرجع بإخراج البائنة عن حكمه، وذلك لأجل أنّ الحكم الحديث الثاني يرجع إلى بعض المطلقات، فيصير قرينة على أنّ الحكم الأول (التربص) به لبعض الأفراد، فيحصل التطابق بين المرجع والضمير.

ب. التصرف في الضمير بارتكاب الاستخدام فيه بعوده إلى خصوص المطلقة الرجعية، وإبقاء حكم العام على عمومه.

ج. عدم التصرف في واحد من المرجع والضمير، والتصرف في الإسناد، وذلك بإسناد الحكم (أحقّ بردهن) المسند إلى البعض (الرجعية) إلى الكل (مطلق المطلقة) توسعاً وتجاوزاً، فيكون مجازاً في الإسناد، بلا تصرف في المرجع ولا في الضمير.

وهناك وجه رابع، وهو عدم الحاجة إلى التصرف مطلقاً، وذلك لأنّه يمكن أن يقال إنّ الحكمين باقيان على عمومهما.

١. فالمطلقات كلهنّ يتربصن بلا استثناء، والإرادة الاستعمالية فيها مطابقة للجدية.

٢. وبعولتهن مطلقاً رجعيّاً كان الطلاق أو بائناً أحقّ بردهنّ بلا استثناء لكن بالإرادة الاستعمالية، وأمّا الإرادة الجدية فقد تعلّقت بخصوص الرجعية، وذلك بشهادة الدليل القطعي على خروج بعض الأصناف - كما إذا كان الطلاق بائناً - عنه.

و تظهر صحّة ما ذكرنا تماماً تقدّم في الفصل الثاني من هذا المقصد (عدم

استلزام التخصيص المجاز في العام) فالعلم بتخصيص الحكم الثاني بالمطلقة رجعية لا يستلزم استعمال الضمير في بعض ما يراد من العام حتى يدور الأمر بين أحد المجازات، بل من الجائز أن يستعمل الضمير في المعنى العام أيضاً غاية الأمر علمنا بدليل خارجي اختصاص الحكم بالرجعية. وأقصى ما يلزم من ذلك تخصيص الإرادة الجديدة في جانب الضمير لا الاستعمالية كما هو الضابطة في كل تخصيص.

الفصل الثامن

تخصيص العام بالمفهوم الموافق والمخالف

لا شكّ أنّ العام كما يخصص بمنطوق القضية، كذلك يخصص بمفهومها. مثلاً لو افترضنا ورد عام يأمر بالطاعة الوالدين في كلّ ما يأمران به وقال: أطعهما في كلّ ما يأمران.

ثمّ ورد قوله سبحانه: ﴿إِنْ جَاهَدَاكَ عَلَى أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا﴾ (١).

فمنطوق الآية ناظر إلى الشرك في العبادة فيخصص العام المتقدم بهذا المنطوق.

ثمّ إنّ الآية تدلّ على حرمة اطاعتها إذا جاهدنا أن يشرك الولد، في الخالقية والربوبية، بطريق أولى (المفهوم الموافق) فيخصص به أيضاً، العام السابق. وجه الاتفاق على جواز التخصيص هو أنّ المفهوم الموافق من مقولة الدلالة اللفظية عند العرف، فكما يخصص العام بمنطوق الآية فهكذا يخصص بمفهومها الموافق لأنهما في درجة واحدة لو لم يكن الموافق أعلى منزلة.

إنّما الكلام في تخصيص العام بالمفهوم المخالف، فربما يتصور عدم الجواز لأجل أنّ الدلالة المفهومية أضعف من الدلالة المنطوقية، فصار ذلك سبباً لعقد

هذا الفصل.

ثم إن العام وما يكون له المفهوم إما يقعان في كلام أو كلامين على نحو يصلح أن يكون كل منهما قرينة متصلة على التصرف في الآخر ودار الأمر بين تخصيص العموم أو إلغاء المفهوم، فيعمل بالأظهر منهما، وهذا كما في قوله سبحانه: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنِيٍّ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾. (١)

فإن الصدر ظاهر في المفهوم، وهو عدم وجوب التثبت عند خبر العادل ولكن الدليل عام (٢) يدل على لزومه عند كل خبر غير علمي سواء كان المخبر فاسقاً أو عادلاً، لأن الجهالة بمعنى عدم العلم موجود في كلا القسمين، فعندئذ يقدم الأظهر منهما على الآخر وإلا فيتساقطان، وأما ما هو الأظهر فقد اختلفت فيه أنظارهم.

فهناك من يقدم المفهوم على العام - وهناك من يعكس، والتحقيق موكول إلى محله.

هذا كله إذا كان العام و ما يدل على المفهوم في كلام واحد، وأما إذا كان منفصلين فهل يخصص العام بالمفهوم أو لا؟

فالظاهر أنه إذا لم تكن قوة لأحد الدليلين في نظر العرف على الآخر يعود الكلام مجملًا، وأما إذا كان أحدهما أظهر من الآخر فيقدم الأظهر. فربما يكون المفهوم أظهر من حكم العام وإليك المثال:

أ. روى محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام: أنه سئل عن الماء يبول فيه

١. الحجرات: ٦.

٢. لوقوع النكرة (بجهالة) في سياق النفي أي لئلا يصيبوا....

الدواب و تلغ فيه الكلاب و يغتسل فيه الجنب، قال عليه السلام: «إذا كان الماء قدر كَرَّ لم ينجسه شيء»^(١).

فالرواية تحمل المفهوم و هو أنَّ الماء إذا لم يكن قدر كَرَّ يتنجس بالنجس. وفي مقابله عام كقوله: «الماء كلّه طاهر» قابل لتخصيصه بمفهوم هذا الحديث. وجه الأظهرية هو أنَّ العام متعرض لحكم طبيعة الماء، والمفهوم متعرض لحكم حال من أحواله وهو إنَّ إذا كان الماء قليلاً ولاقا النجاسة، فيقدم على الأول إذ لا منافاة بين أن يكون الماء القليل بما هو طاهراً وعند الملاقاة بالنجس نجساً. وربما يكون على العكس فيكون العام أظهر من المفهوم لكونه معللاً غير قابل للتخصيص عرفاً كالمثال التالي:

ب. روى محمد بن إسماعيل بن بزيع عن الرضا عليه السلام قال: «ماء البثر واسع لا يفسده شيء إلا أن يتغيّر ريحُه أو طعمُه، فيُنزَحُ حتى يذهبَ الريحُ و يطيب طعمُه، لأنَّ له مادة»^(٢).

وهو يدلّ على اعتصام ماء البثر و عدم انفعاله بالملاقاة سواء أكان كراً أو غير كَر، وبما أنّه معلل يقدم على المفهوم المستفاد من قوله: «إذا بلغ الماء قدر كَرَّ لا ينجسه شيء» فيحكم بطهارة ماء البثر القليل إذا لاقى نجساً، وبالجمله الملاك هو الأظهرية فتارة يكون الأظهر هو المفهوم وأخرى يكون العام. والتصديق الفقهي في الموردين ونظائرها موكول إلى محله في كتاب الطهارة.

١. الوسائل: ١، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

٢. الوسائل: ١، الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٦.

الفصل التاسع

تخصيص الكتاب بالخبر الواحد

لا شك أن الكتاب حجة قطعية وأما الخبر الواحد فهو وإن كان ظنياً لكنه ثبتت حجته بالدليل القطعي، فيقع الكلام في موردين:

الأول: تبين مجملات القرآن ومبهماتة بالخبر الواحد لا شك أن كثيراً من الآيات الواردة حول الصلاة والزكاة والصوم وغيرها وارد في مقام أصل التشريع ولذلك يحتاج إلى البيان، والخبر الواحد بعد ثبوت حجته يكون حجة مبينة لمجملاته وموضحاً لمبهماتة ولا يعد مثل ذلك مخالفاً للقرآن و معارضاً له، بل يكون في خدمة القرآن والغاية المهمة من وراء حجة خبر الواحد هي ذلك.

الثاني: إنما الكلام في تخصيص القرآن الكريم بخبر الواحد، بمعنى إخراج ما شمله القرآن بعمومه، فذهب المتأخرون إلى جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد، كتخصيص قوله: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾^(١) بما ورد في السنة «لا ميراث للقاتل»^(٢).

ونظيره قوله سبحانه: ﴿وَأَحَلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ﴾^(٣) حيث خصص بما ورد في السنة: المرأة لا تزوج على عمتها وخالتها.^(٤)

٢. الوسائل: ١٧، الباب ٧ من أبواب موانع الإرث، الحديث ١.

١. النساء: ١١.

٤. الوسائل: ١٤، الباب ٣٠ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة ونحوها.

٣. النساء: ٢٤.

ومع أن المشهور بين المتأخرين هو جواز التخصيص لكن ذهب الشيخ الطوسي إلى عدم الجواز، وتبعه المحقق وقالوا: بآنا لا نسلّم أن خبر الواحد دليل على الإطلاق، لأنّ الدلالة على العمل به، هو الإجماع على استعماله فيما لا يوجد عليه دلالة فإذا وجدت الدلالة القرآنية سقط وجوب العمل به. (١)

وحاصل استدلاله هو أن أدلة حجّية خبر الواحد قاصرة عن شمولها لما إذا كان في المورد دلالة قرآنية. فالكلام ليس في أصل حجّية الخبر الواحد بل في سعة. وأمّا التخصيص بما عرفت من الروايات فلا تنافي الأئمة عليه فلعلّها كانت محفوفة بالقرائن.

وحاصل الكلام أن كون الكتاب حجة ليس ككون خبر الواحد حجة بل هو من الحجج القطعية التي لا يعادله شيء إلا نفس كلام المعصوم عليه السلام لا الحاكي عنه الذي يحتمل أن يكون كلامه أو كلام غيره، كيف وقد سمى النبي ﷺ القرآن في حديث الثقلين، بالثقل الأكبر والعترة الطاهرة بالثقل الأصغر، وعندئذ كيف يمكن رفع حكمه بمجرد قول الثقة هذا ولا يعدّ ذلك خلفاً في حجّية خبر الواحد فإنّ الكلام ليس في أصلها بل في سعتها.

ثمّ لو قلنا بجواز تخصيص القرآن بخبر الواحد لا نجيز نسخه به، لأنّ الكتاب قطعيّ الثبوت وخبر الواحد ظنيّ الصدور، فكيف يسوغ نسخ القطعي بالظني خصوصاً إذا كان النسخ كلياً لا جزئياً أي رافعاً للحكم من رأسه؟ وإليك المثال:

قال سبحانه: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾. (٢)

يدلّ لحن الآية على أنّ الوصية أمر قطعي لا تزول عبّر الزمان بشهادة قوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ﴾ الحاكّي عن الثبوت واللزوم، كما أنّ تذييل الآية بقوله: ﴿حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ دليل على أنّه حقّ ثابت على خصوص المتّقين وما هو حقّ لهم لا يُغيّر.

ومع ذلك فقد ذهب أكثر فقهاء السنة إلى أنّه منسوخ بخبر الواحد، أي ما روي عنه عليه السلام: «لا وصية لوارث».

وقد بسطنا الكلام فيه في بعض مسفوراتنا الفقهية.^(١)

الفصل العاشر

دوران الأمر بين التخصيص والنسخ

إذا ورد عام و خاص، و تردّد الخاص بين كونه مخصّصاً أو ناسخاً أو منسوخاً، فللمسألة صور:

١. إذا ورد العام و الخاص متقارنين.
٢. إذا ورد الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام.
٣. إذا ورد الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام.
٤. إذا ورد العام بعد الخاص و قبل حضور وقت العمل بالخاص.
٥. إذا ورد العام كذلك لكن بعد حضور وقت العمل بالخاص.
٦. إذا جهل ورود الخاص، و أنّه هل ورد قبل حضور وقت العمل بالعام أو بعد حضوره؟

وإليك تفاصيلها:

١. إذا ورد العام و الخاص متقارنين فلا شكّ في أنّ الخاص مخصّص لanasخ، لأنّ النسخ إنّما يتصوّر بعد حضور وقت العمل بالعام، وورود الخاص حينه أو بعده و المفروض أنّها وردا معاً.

٢. إذا ورد الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام، كما إذا قال المولى يوم الأربعاء: أكرم العلماء يوم الجمعة، و قال يوم الخميس: لا تكرم فساقهم في ذلك

اليوم، فهو مخصص لوروده قبل حضور وقت العمل بالعام.

٣. إذا ورد الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام، كما إذا ورد العام في الكتاب أو على لسان النبي ﷺ و ورد الخاص على لسان الأئمة ﷺ فمثلاً قال سبحانه: ﴿وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّنُنُ مِمَّا تَرَكْتُمْ﴾. (١)

و مقتضى الآية أنهم يرثون من جميع ما تركه الزوج حتى العقار، و لكن ورد عن الإمام الصادق عليه السلام قوله: «لا ترث النساء من عقار الدور شيئاً». (٢)
فمقتضى القاعدة هو كون الخاص ناسخاً، لأنه ورد بعد حضور وقت العمل بالعام أزيد من قرن و لكنه يشكل من وجهين:

الأول: إجماع الأمة على أن النسخ مختص بعصر الرسول ﷺ و أن ما لم يُنسخ فهو باق مستمر إلى يوم القيامة، و هذا هو الوجه في عدم كونه ناسخاً.
الثاني: أنه اشتهر «أنه ما من عام إلا وقد خُص» فجعل المخصصات الكثيرة في لسان أئمة أهل البيت عليه السلام ناسخة يستلزم نسخ أكثر الأحكام و لو في بعض مدلولها.

سؤال: إذا قلنا بأن الخاص المتأخر مخصص يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، فقد كانت الآية الشريفة (آية الميراث) رائدة الأمة أزيد من قرن مع أن المقصود الجدي كان على خلافه.

الجواب: أن المصلحة أوجبت بيان الأحكام تدريجاً، فالأحكام كلها كانت مشروعة في عصر الرسول ﷺ نازلة عليه، غير أنه ﷺ بين ما بين و أودع ما لم يُبين

١. النساء: ١٢.

٢. الوسائل: ١٧، الباب ٦ من أبواب ميراث الأزواج، الحديث ٧.

- إمّا لعدم وجود الفرصة السانحة للبيان أو لوجود المصلحة في تأخيره - عند أوصيائه و الأئمة المعصومين عليهم السلام بعده، و ليس تأخير البيان أمراً قبيحاً بالذات حتى لا يغير حكمه و إنّما هو بالنسبة إلى القبح، كالمقتضي، نظير الكذب، فلو كان هناك مصلحة غالبية كنجاة المؤمن كان أمراً حسناً.

هذا هو الحقّ الذي يدركه من سبر سيرة النبي صلى الله عليه وآله والمجتمع الإسلامي. فأقصى ما في تأخير البيان وقوع المكلف في المشقة أو تفويت المصلحة، وكلّها هيّة إذا اقتضت المصلحة الكبرى تأخير البيان.

٤. إذا ورد العام بعد الخاص و قبل حضور وقت العمل بالخاص.

كما إذا قال في أوّل شهر شعبان: لا تكرم العالم الفاسق في شهر رمضان، ثمّ قال في اليوم الثامن و العشرين من شهر شعبان: أكرم العلماء في شهر رمضان، ففي هذه الصورة يتعيّن كون الخاص المتقدّم مخصّصاً للعام المتأخّر، و لا وجه للنسخ، أي كون العام المتأخّر ناسخاً للخاص المتقدّم لما عرفت من عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل بالمنسوخ (الخاص).

أضف إلى ذلك أنّه يلزم لغوية حكم الخاص في المقام، و هو لا يصدر من الحكيم العالم بعواقب الأمور.

٥. إذا ورد العام كذلك لكن بعد حضور وقت العمل بالخاص، كما إذا ورد قوله: أكرم العلماء في أثناء شهر رمضان، فمقتضى القاعدة كون العام المتأخّر ناسخاً للخاص المتقدّم لورود العام بعد حضور وقت العمل بالخاص، و لا يلزم منه اللغوية لفرض العمل به مدّة نصف شهر.

إلا أنّه يمكن أن يقال إنّ قلة النسخ و كثرة التخصيص يجزّئنا إلى القول بأنّه من قبيل التخصيص.

ثم الثمرة بين القولين واضحة، إذ على القول بكون العام ناسخاً يكرم العالم الفاسق في باقي شهر رمضان، وعلى القول الآخر لا يكرم في النصف الآخر كالنصف الأول.

٦. إذا جُهل ورود الخاص، وأنه هل ورد قبل حضور وقت العمل بالعام أو بعد حضوره؟

الظاهر عدم ترتب ثمرة على القولين، لأنه على كلا التقديرين يعمل بالخاص في المستقبل سواء أكان ناسخاً أم مخصصاً.

وأكثر ما ذكرناه فروض علمية ليس بأيدينا من الأدلة ما يصلح للتمثيل بها، ولذلك تركنا ذكر بعض الصور الأخرى.

خاتمة المطاف

الخطابات الشفاهية

هل الخطابات الشفاهية تختص بالحاضرين في مجلس التخاطب، أو تعمّ غيرهم من الغائبين و المعدومين؟ فمثلاً قوله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾^(١). هل يختص الخطاب فيه بالحاضرين في مجلس التخاطب، أو يعم الغائبين و المعدومين أيضاً؟

إنّ محلّ النزاع يمكن أن يكون إحدى الجهات التالية:

الجهة الأولى: هل يصحّ تعلّق التكليف بالمعدومين كتعلّقه بالموجودين سواء كان التكليف وارداً عن طريق الخطاب أو لا؟

الجهة الثانية: هل تصحّ مخاطبة المعدوم أو الغائب عن محلّ الخطاب بالألفاظ الموضوعية له، أو بنفس توجيه الكلام إليه أو لا؟

الجهة الثالثة: هل الألفاظ الواقعة عقيب أداة الخطاب تعمّ المعدوم و الغائب أو لا؟

والبحث على الأولين عقلي، و على الثالثة لغويّ، فلنأخذ كلّ واحدة بالبحث.

الجهة الأولى: في صحة تكليف المعلوم

لا شك أن المعلوم من حيث إنه معلوم لا يصح تكليفه بتوجيه البعث و الزجر الفعلين إليه، وهذا من القضايا التي قياساتها معها.

نعم يمكن إنشاء التكليف على العنوان (لا على الأفراد) الشامل للموجود والغائب و المعلوم إنشاء بلا بعث ولا زجر فعلي ليُصبح فعلياً بعدما وجدت الشروط و فقدت الموانع بلا حاجة إلى إنشاء جديد.

وعلى هذا فلا مانع من صحة تكليف المعلوم و شمول التكليف القرآنية لعامة المكلفين عبر القرون.

الجهة الثانية: إمكان خطاب المعلوم

لا شك أنه لا يصح خطاب المعلوم خطاباً حقيقياً لغاية التفهيم والتفهم، ولكن يمكن تصحيح خطاب المعلوم على النحو الذي مرّ في صحة تكليف المعلوم، وذلك بتعلق الخطاب بإنشاء بالعنوان لا بالأفراد، ففي قوله سبحانه ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾^(١) تعلق الخطاب بعنوان الناس وله مصاديق كثيرة عبر الزمان، فمن كان واجداً للشروط عند الخطاب يكون الخطاب في حقه فعلياً، ومن كان فاقداً لها يكون الخطاب في حقه إنشائياً، و سيُصبح فعلياً عند توفر الشروط.

وعلى ذلك فلا مانع من شمول الخطابات القرآنية لعامة المكلفين على النحو الذي حرّرناه.

الجهة الثالثة: عمومية الألفاظ الواقعة عقيب أداة الخطاب

وهذا البحث لغوي، ولكنه متفرع على كون الخطاب حقيقياً أو إنشائياً. فعلى الأول يختص بالموجودين، وعلى الثاني يعم الموجودين والمعدومين، وعلى ذلك فقوله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾^(١) يعم الموجودين والمعدومين على النحو الذي بيّناه.

ثمرة البحث

تظهر ثمرة البحث في صحة التمسك بإطلاقات الكتاب، فلو شككنا في شرطية شيء أو جزئيته، فعلى القول باختصاص الخطاب بالحاضرين المشافهين لا يصح لغير المشافه التمسك بالإطلاق الوارد في الخطاب، لأنه أجنبي عنه، فلا يمكن له الاحتجاج على المولى بإطلاق الخطاب وعدم تقيّده بالجزء والشرط، وهذا بخلاف ما إذا كان الخطاب عاماً للمشافه، و غير المشافه فهما سيّان في مقام التخاطب، فكما يصحّ للمشافه الاحتجاج بالإطلاق كذلك يصحّ لغيره أيضاً.

تمّ الكلام في المقصد الرابع

والحمد لله

المقصد الخامس

في المطلق والمقيّد

وفيه فصول:

الفصل الأوّل: في تحديد المطلق والمقيّد

الفصل الثاني: المطلق عقيب التقييد، حقيقة

الفصل الثالث: في مقومات الإطلاق أو مقدمات الحكمة

الفصل الرابع: في حمل المطلق على المقيّد

الفصل الخامس: في المجمل والمبين

الفصل الأول

في تحديد المطلق والمقيّد

قد عُرف المطلق في السنة القدماء من الأصوليين بأنّه: ما دلّ على شائع في جنسه؛ والمقيّد بخلافه.

والمراد من الموصول في قولهم «ما دلّ» هو اللفظ. كما أنّ المراد من قولهم: «على شائع» هو الفرد الشائع، المتوفّر وجوده من ذلك الجنس، فخرج العام الاستغراقي والمجموعي حيث إنّ العام يدلّ على جميع الأفراد بنحو العموم والشمول، كما خرجت الأعلام فأنّها لا تدلّ إلاّ على الفرد المعيّن.

يلاحظ على التعريف: بأنّه ربما يكون مدلول المطلق، الماهية المطلقة من دون أن تكون فيه رائحة الفرد فضلاً عن كونه متوفراً في جنسه كما في قوله سبحانه: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾^(١). فليس التعريف جامعاً.

ولأجل ذلك عدل الشهيد الثاني إلى تعريفه بشكل آخر وقال: إنّ اللفظ الدالّ على الماهية من حيث هي لا بقيد وحدة ولا تعدد.^(٢)

يلاحظ عليه: بأنّه غير جامع أيضاً لخروج النكرة عن تعريفه إذ ليس مفادها الماهية بما هي هي كما في قوله: جثني برجل.

١. البقرة: ٢٧٥.

٢. زين الدين، تمهيد القواعد: ٢٢٢.

واعتذر المحقق الخراساني عن هذه الإشكالات بانتهاء تعاريف شرح الاسم وليست تعاريف حقيقية.

و يمكن أن يقال أنه لا مساس لهذه التعاريف بالمطلق في علم الأصول لأنها مبنية على كون الإطلاق من المداليل اللفظية فعادوا يفسرونه بما عرفت؛ ولكن الحق أن الإطلاق من المداليل العقلية وذلك لوجود الفرق بين العام والمطلق، فإن العام مع قطع النظر عن تعلق الحكم بموضوع، على أقسام ثلاثة. فتارة يدل لفظه على الشمول على نحو الاستغراق، وأخرى على نحو العام المجموعي، وثالثة على نحو العام البدلي، كل ذلك استلهاماً من اللفظ الموضوع وإن لم يتعلّق به الحكم. وعلى ذلك فالعام بأقسامه الثلاثة من المداليل اللفظية.

وأما المطلق فيعتمد في استنباطه على كون المتكلم حكيماً غير ناقض لغرضه، إذ لو كان هناك قيد وكان المتكلم في مقام البيان لجاء به، وعلى ذلك يكون البحث عن الإطلاق في مباحث الألفاظ بحثاً استطرادياً لكون مصبّه هو اللفظ.

إذا عرفت ذلك فالأولى تعريف الإطلاق والتقييد بما يرجع إلى الحكم المتعلق باللفظ، ويقال: إذا كان ما وقع تحت دائرة الحكم، تمام الموضوع للحكم بلا حيشة أخرى فهو مطلق لكونه مرسلًا عن القيد في موضوعيته، وإلا فهو مقيد.

فإذا كان هذا هو معنى الإطلاق، فالمقوم للإطلاق والتقييد هو كون الشيء تمام الموضوع للحكم وعدمه، سواء أكان الموضوع، دالاً على الماهية المطلقة، أو على الفرد المتوفر وجوده من ذلك الجنس، أو على الفرد المعين (العلم) إذا كان له أحوال وأوضاع، كما هو الحال في البيت العتيق ومشاهد الحج كعرفات والمزدلفة و الصفا والمروة حيث يصح التمسك بإطلاق أدلة هذه الموضوعات الشخصية.

وبذلك يتبين أن الإطلاق والتقييد أمران إضافيان حيث يمكن أن يكون

الحكم مطلقاً من جانب ومقيّداً من جانب آخر، كما إذا قال: أكرم إنساناً في المسجد، فيما أنّ الموضوع نفس الإنسان من دون تقييده بصنف فهو مطلق، وبما أنّ الإكرام مقيّد بكونه في المسجد فهو مقيد.

فإذا كان الميزان في الإطلاق و التقييد كون ما وقع تحت دائرة الحكم، تمام الموضوع من دون فرق بين كونه دالاً على الطبيعة أو الفرد المنتشر أو العلم الشخصي فنحن في غنى عن البحث في مفاهيم «اسم الجنس» و«علمه» و«النكرة» إلى غير ذلك من المباحث التي تطرّق إليها الأصوليون^(١) في ذلك المقام لما عرفت من وجود الفرق بين العموم والإطلاق، فالعموم مستفاد من اللفظ، والإطلاق مستفاد بحكم العقل من خلال كون الشيء تمام الموضوع، سواء أكان الموضوع هو اسم الجنس أو علمه أو النكرة أو العلم الشخصي.

ثم إنّ الكلام في اسم الجنس جرّ القوم إلى البحث عن الماهيات وأقسامها الثلاثة المعروفة من «لا بشرط» و «بشرط شيء» و «بشرط لا»، لكنها بحوث فلسفية خارجة عن نطاق البحث الأصولي، والبحث فيها إنّما يوجب التطويل بلا داع.

وقد بسطنا الكلام فيها في محاضراتنا الأصولية.^(٢)

١. كالمحقق الخراساني ومن جاء بعده وكان الجميع فيما حققوه عيالاً لنجم الأئمة الرضي الاسترآبادي في شرح الكافية فلاحظ.

٢. المحصول في علم الأصول: ٢/ ٥٩٣-٦٠٠ وإرشاد العقول: ٢/ ٦٧٥.

الفصل الثاني

المطلق عقيب التقييد، حقيقة

عرّفوا المطلق بأنّه موضوع للفرد الشائع في جنسه على وجه يكون الشيع مآخوذاً في مفهومه، وبذلك يترتب عليه أمران:

١. أنّ الإطلاق عندهم من أقسام الدلالة اللفظية، ولا يحتاج في استفادة الإطلاق إلّا إلى عدم القرينة على التقييد كما هو الحال في عامة الدلالات اللفظية.

٢. أنّ المطلق بعد التقييد يكون مجازاً، لزوال الشيع الذي هو مدلول لفظي للمطلق بعد التقييد.

واستقر رأي المشهور على هذا إلى عصر سلطان العلماء^(١) وهو أول من خالفهم وذهب إلى أنّ المطلق موضوع للماهية المبهمّة من جميع الجهات إلّا ذاتها وذاتياتها، وليس الشيع والسريان جزءاً لمدلول المطلق، بحيث يدلّ عليه بالدلالة اللفظية، ويترتب على ذلك أمران على طرف النقيض من الأمرين السابقين أعني:

أ. كون المطلق عقيب التقييد حقيقة لعدم أخذ الشمول في معناه حتى

١. هو الحسين بن ربيع الدين محمد بن محمود بن علي المرعشي الحسيني الأملي الأصل، الإصفهاني المنشأ، الوزير المعروف بسلطان العلماء وبخليفة السلطان أحد أعيان الإمامية في القرن الحادي عشر، ولد عام ١٠٠١ وتوفي عام ١٠٦٤ وله مؤلفات كثيرة لاحظ طبقات الفقهاء: ١١ / ٩٤-٩٦ برقم ٣٣٧١.

يستعمل في غير موضوعه.

ب. انّ الدلالة الإطلاقية دلالة عقلية تعتمد على فعل المتكلم الحكيم إذ لو كان هناك قيد لما تركه.

أقول: إنّ استعمال المطلق بعد التقييد حقيقة وإن قلنا بمذهب المشهور و أخذ الشمول والسريان في مدلوله، لما عرفت في مبحث العام والخاص انّ المقام من قبيل تعدد الدال والمدلول وانّ كلّ لفظ مستعمل بالإرادة الاستعمالية في معناه، فإذا قال القائل: اعتق رقبة مؤمنة، فالرقبة استعملت في معناها الحقيقي الذي استبطن معنى الشمول والسريان - حسب مسلكهم - وتقييده بالمؤمنة لا يوجب استعمالها في غير الشمول أي الرقبة المؤمنة، وقد عرفت تفصيل ذلك عند البحث في كون العام حقيقة بعد التخصيص.^(١)

فإذا كان هذا حال التقييد المتصل فكيف الحال في التقييد المنفصل؟!

ويرد على مسلك سلطان العلماء أنّه وإن أصاب في نفي الشمول والسريان عن الإطلاق واكتفى بكون المطلق هو الماهية المبهمة من جميع الجهات إلّا ذاتها وذاتياتها، لكنك عرفت انّ دائرة المطلق أوسع ممّا ذكره، بل ربّما تكون النكرة والعلم الشخصي موضع مصب الإطلاق.

فالأولى هو حذف البحث عن مفاد المطلق وإنه هل هو الماهية بشرط السريان والشمول أو الماهية المبهمة. والتركيز على واقع المطلق وهو أن يكون ما وقع تحت دائرة الطلب تمام الموضوع للحكم سواء أكان الموضوع ماهية ملحوظاً فيها الشمول والسريان أو ماهية مبهمة أو علماً.

١. لاحظ: الفصل الثاني في المقصد الرابع أعني العام والخاص.

الفصل الثالث

في مقومات الإطلاق

أو

مقدمات الحكمة

قد عرفت ممّا ذكرنا أنّ الدلالة الإطلاقيه دلالة عقلية وليست دلالة لفظية، وعلى ذلك لا يستقل العقل بكون ما وقع تحت دائرة الإطلاق تمام الموضوع إلّا إذا ثبتت مقدمات ثلاث:

المقدمة الأولى: كون المتكلّم في مقام البيان

توضيحها: إنّ المتكلّم قد يكون في مقام بيان تشريع حكم من الأحكام من دون نظر إلى خصوصيات موضوعه وشرائطه وعندئذ لا يعدّ الاخلال ببيان الشرائط مخلاً بالغرض ومنافياً للحكمة.

وهذا نظير ما إذا قال الطبيب للمريض الذي رآه في الشارع ورأى فيه انحراف الصحة: «يجب عليك أن تشرب الدواء» فهو بصدد بيان لب غرضه، لا خصوصياته وجزئياته، وأمّا ما هو ذاك الدواء وما خصوصياته؟ فهو موكول إلى وقت آخر، ولا يتحقق ذلك إلّا بأجراء الفحص والمعاينة وكتابة الوصفة، وفي هذه الصورة لا يتمّ التمسك بالإطلاق، إذ لا يعدّ الترك مخالفاً للغرض.

وعلى ذلك لا يصح التمسك بإطلاق قوله: «الغنم حلال» على حلية الجلال منه، ولا المغصوب، ولا الموطوء، لأن الدليل بصدد بيان حكم الطبيعة من حيث هي هي لا حكمها باعتبار عوارضها، فعدم ذكرها في المقام لا يخل بالمقصود.

وقد يكون في مقام بيان الحكم مع ما لموضوعه من الخصوصيات، فترك ذكر القيد - عند ذاك - آية كونه مطلقاً كما في قوله: لا تعاد الصلاة إلا من خمسة: الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع والسجود.^(١) فعدم ذكر شيء وراء الخمسة، آية عدم كونه مخلاً عند النسيان.

المقدمة الثانية: انتفاء القرينة

القرينة إما متصلة أو منفصلة، فالمتصلة تمنع من انعقاد الإطلاق، وفي الحقيقة يعد عدمها من مقوماته ومحققاته، بخلاف القرينة المنفصلة فإنها لا تمنع عن انعقاد الإطلاق لأجل انفصالها، وإنما تمنع عن حجية الإطلاق، وقد أوضحنا ذلك في المخصص المنفصل والمتصل.

ثم إن عدم انصراف اللفظ إلى معنى خاص من شعب هذه المقدمة فإن الانصراف على قسمين بدوي يزول بالتأمل، واستمراري لا يزول به.

أما الأول فلا يمنع عن انعقاد الإطلاق ولا عن حجية ظهوره لافتراض زواله بالتأمل.

وأما الثاني فيما أن الانصراف بحكم القرينة المنفصلة فعدمه من مقدمات حجية الإطلاق، كما إذا صار اللفظ لأجل كثرة استعماله في المعنى منصرفاً إليه كما

١. الوسائل: الجزء ٤، الباب ١ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٤.

في قوله ﷺ: «أَنَّ الصَّلَاةَ فِي وَبَرٍ كُلِّ شَيْءٍ حَرَامٌ أَكَلُهُ فَالصَّلَاةُ فِي وَبَرِهِ وَشَعْرِهِ وَجُلْدِهِ وَبَوْلِهِ وَرَوْثِهِ وَكُلِّ شَيْءٍ مِنْهُ فَاسِدٌ».^(١)

فاللفظ (حرام أكله) وإن كان يشمل الإنسان لحرمته أكل لحمه لكنه منصرف عند العرف إلى الحيوان غير الإنسان، فمنصرف كلام الإمام هو تقسيم الحيوان العرفي إلى قسمين لا الحيوان بالمعنى اللغوي الذي يشمل كل ذي روح.

المقدمة الثالثة: انتفاء قدر المتيقن في مقام التخاطب

لو كان في الكلام قدر متيقن في مقام التخاطب بحيث يصح للمتكلم أن يعتمد عليه في عدم الإتيان بالقيد يكون مخلاً بحجية الإطلاق أو انعقاده.^(٢)

نعم فرق بين وجوده في مقام التخاطب فيخلُّ، وكونه في خارج مقام التخاطب فلا يخلُّ؛ وذلك لأنه لو كان القدر المتيقن بالمعنى الثاني مخلاً بالإطلاق لزم عدم صحّة التمسك بالإطلاق في مورد من الموارد إذ ما من مورد يكون للكلام قدر متيقن في خارج مقام التخاطب.

١. الوسائل: الجزء ٤، الباب ٢ من أبواب لباس المصلي، الحديث ١.

٢. التريد لأجل كون القدر المتيقن هل هو كالانصراف - من قبيل القرينة المنفصلة فيمنع عن حجية الإطلاق، أو القرينة المتصلة فيمنع عن انعقاده.

الفصل الرابع

في حمل المطلق على المقيّد

إنّ المهم في المقام تمييز الموارد التي يجب هناك حمل المطلق فيها على المقيّد عما لا يجب .

فنقول: إذا ورد مطلق و مقيّد يكون بينهما تناف، كما إذا قال: «إن ظهرت فاعتق رقبة، ثمّ قال: إن ظهرت فاعتق رقبة مؤمنة». حيث إنّ الأوّل يدلّ على كفاية عتق مطلق الرقبة، والثاني على لزوم كونها مؤمنة يقع الكلام في كيفية رفع التنافي بينهما لأنّ الحكم الواحد لا يمكن أن يكون له موضوعان مختلفان من حيث السعة والضيق، فالمطلوب الأكيد الذي لا يعدل عنه المولى عند حصول الظهار إمّا هو عتق مطلق الرقبة أو خصوص المؤمنة، والمشهور بين العلماء هو رفع التنافي بحمل المطلق على المقيّد.

ومن هنا يعلم أنّ الداعي إلى حمله عليه هو وجود التنافي بين الحكمين، الذي هو وليد إحراز وحدة الحكم، فيقال إنّ الحكم الواحد لا بدّ له من موضوع واحد، وهو يتحقّق بحمل المطلق على المقيّد.

فإذا كان المدار للحمل هو إحراز وحدة الحكم فنقول: إنّ للمسألة صوراً يختلف حكمه حسب اختلاف إحراز وحدة الحكم وعدمه، وإليك بيان الصور:
الصورة الأولى: إذا كان السبب مذكوراً في كلا الدليلين، وكان السبب واحداً كما في المثال السابق، فيحمل المطلق على المقيّد، لأنّ وحدة السبب كاشفة

عن وحدة الحكم، ولا يعقل لحكم واحد إلا موضوع واحد.
فإن قلت: إن هناك طريقاً آخر وهو حمل المقيّد على أفضل الأفراد، والتخير في مقام الامتثال بين عتق المؤمنة والكافرة، وإن كان الأفضل هو عتق المؤمنة.
قلت: إن الرائج في دائرة التقنين هو فصل المقيّدات عن المطلقات، والمخصصات عن العمومات، إمّا لأجل قصور العلم والعشور على لزوم التخصيص والتقييد بعد مضي زمن كما هو الحال في المجالس التقنية البشرية، أو قيام المصلحة على بيان الأحكام على وجه التدريج كما هو الحال في التشريعات السماوية، فهذه قرينة تدعم كون حمل المطلق على المقيّد أرجح من حمل المقيّد على أفضل الأفراد.

الصورة الثانية: إذا كان السبب مذكوراً في كلا الدليلين، وكان السبب في كلّ منهما مغايراً للآخر، كما إذا قال: إن أفطرت فاعتق رقبة مؤمنة، وإن ظاهرت فاعتق رقبة، فلا وجه للحمل لعدم وحدة الحكم المستلزم لعدم التنافي بين الحكمين، لإمكان أن يكون لكلّ حكم موضوع خاص.

الصورة الثالثة: إذا كان السبب مذكوراً في واحد منها، سواء ذكر السبب في المطلق أو في المقيّد، كما إذا قال: أعتق رقبة، وقال: إن ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة، فالحقّ عدم الحمل لعدم إحراز المنافاة، لاحتمال أن يكون هناك واجبان مستقلان أحدهما بعد الظهار والآخر مطلقاً، سواء أظاهر أم لا.

الصورة الرابعة: إذا لم يذكر فيه السبب، ولها أقسام ثلاثة:

القسم الأوّل: أن يكون الدليلان مثبتين، كما إذا قال: اعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة.

القسم الثاني: أن يكونا ناهيين، كما إذا قال: لا تشرب المسكر، ولا تشرب

الخمر.

القسم الثالث: أن يكون أحدهما مثبتاً والآخر نافياً، كما إذا قال: اعتق رقبة، ولا تعتق رقبة كافرة.

وإليك الكلام في الأقسام الثلاثة:

أما الأول: فإن أحرزت وحدة الحكم بأي سبب أمكن، يحمل المطلق على المقيد بلا كلام، وإن كان إحراز وحدته بلا ذكر السبب أمراً مشكلاً، لكن المفروض هو إحراز وحدة الحكم.

وأما إذا لم تحرز وحدة الحكم فإنّ هناك وجوهاً ثلاثة:

أ: حمل المطلق على المقيد وامتنال التكليفين بفعل واحد أي بعق الرقبة المؤمنة.

ب: حمل المقيد على أفضل الأفراد، والتخير في مقام الامتنال بين عتق المؤمنة والكافرة وإن كان الأفضل هو عتق المؤمنة.

ج: التحفظ على الوجوبين والقول بأنّ هنا تكليفين إلزاميين، ومقتضى ذلك وجوب القيام بعق رقتين يكفي في أحدهما عتق مطلق الرقبة، ويلزم في الثاني عتق رقبة مؤمنة.

فمقتضى القاعدة هو العمل بالوجه الثالث، لأنّ المكلف بعد عتق الرقبة المؤمنة إذا قلنا في مقام الجمع بالوجه الأول، أو بعد عتق مطلق الرقبة إذا قلنا في مقام الجمع بالوجه الثاني، يشك في سقوط التكليف المعلوم في البين، ولا تحرز البراءة إلا بالعمل على الوجه الثالث أي عتق رقتين يشترط في أحدهما الإيمان دون الآخر.

وأما الثاني: أعني إذا كان الدليلان نافيين، كقوله: لا تشرب الخمر ولا تشرب المسكر فلا وجه لحمل المطلق على المقيد بعد عدم إحراز وحدة الحكم،

فيبقى كل بحاله ولا تلزم اللغوية بعد حمل النهي على شرب الخمر على الحرمة المغلظة.

وأما الثالث: فله نوعان:

النوع الأول: أن يكون المطلق نافياً والمقيد مثبتاً فلا محيص عن حمل المطلق على المقيد لوجود التنافي بين الحكمين، نظير قولنا: لا تعتق رقبة، واعتق رقبة مؤمنة.

النوع الثاني: أن يكون المطلق مثبتاً والمقيد نافياً، كما إذا قال: اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة فيحمل المطلق على المقيد أيضاً بنفس الدليل، أي لوجود التنافي بين الحكمين.

تنبيهان

الأول: المطلق والمقيد في الأحكام الوضعية

إنّ الملاك في حمل المطلق على المقيد هو إحراز وحدة الحكم وبالتالي وجود التنافي بين المطلق والمقيد من دون فرق بين التكليفية والوضعية.

أما التكليفية فقد مرّ البحث فيها.

وأما الوضعية فربما لا يحرز التنافي كما إذا جعل المانع في أحد الدليلين مطلقاً أجزاء ما لا يؤكل لحمه، وفي دليل آخر خصوص وبره، فلا يحمل لعدم التنافي بين أن يكون الوبر مانعاً وكون مطلق أجزائه أيضاً مثله.

وربما يحرز التنافي، كما إذا قال: لا تصل في وبر ما لا يؤكل لحمه ثم قال:

صلّ في وبر الأسد. لوجود التنافي بين مانعية مطلق وبر ما لا يؤكل لحمه وعدم مانعية خصوص وبر الأسد.

الثاني: حكم المستحبات

ذهب المشهور في المستحبات إلى عدم الحمل بمعنى عدم كون المقيد مقوّمًا للعمل الاستحبابي، وقد ذكروا له وجهين:

الوجه الأول: الغالب في المستحبات هو اختلاف درجات أفرادها من حيث الفضيلة فالمطلق والمقيد كلاهما مطلوبان لكن الفرد المقيد أفضل فيجوز الأخذ بالمطلق على إطلاقه، والمقيد بقيده ولكل مرتبة فضلها.

الوجه الثاني: ثبوت التسامح في أدلة السنن وكأنّ عدم رفع اليد من دليل استحباب المطلق بعد مجيء دليل المقيد، وحمله على تأكد استحبابه، من التسامح فيها.

والأولى أن يقال: إنّ الأمر الاستحبابي في المقيد لو كان ناظرًا إلى الشرطية أو المانعية أو القاطعية وجب التقييد، كما أنّه إذا علم تعدّد المطلوب وكثرة المراتب فلا يجب ولا فيتوقف ولا محيص إلّا من العمل بالاحتياط في مقام العمل، فمن نذر أن يزور الحسين عليه السلام في عرفة، وقد ورد دليل على زيارته تحت السماء فدار أمر القيد بين الأمرين فلا يسقط التكليف إلا بزيارته تحت السماء .

الفصل الخامس

المجمل والمبين

عرّف المجمل بأنه ما لم تتضح دلالاته ويقابله المبين.
والمقصود من المجمل ما جهل فيه مراد المتكلم ومقصوده إذا كان لفظاً، أو
جهل فيه مراد الفاعل إذا كان فعلاً.
وعلى ذلك فالمجمل هو اللفظ أو الفعل الذي لا ظاهر له، والمبين ما له
ظاهر يدل على مقصود قائله أو فاعله.
وبذلك تظهر صحة تقسيم المجمل إلى اللفظ والفعل، ولأجل صحة هذا
التقسيم قالوا: إنّ فعل المعصوم في القربيات يدلّ على الاستحباب، وفي العاديات
على الجواز، ولا يدلّ على الوجوب، فلو صلى مع سورة كاملة، أو جلسة
الاستراحة، يكشف ذلك عن استحباب العمل لا عن وجوبه.
ثم إنّ لإجمال الكلام أسباباً كثيرة منها:
١. إجمال مفرداته كاليد الواردة في آية السرقة، قال سبحانه: ﴿وَالسَّارِقُ وَالْ
سَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾^(١)، فإنّ اليد تطلق على خصوص الأصابع، وعلى
الكف إلى الزند، وعلى المرفق، وعلى المنكب، فالآية مجملة، فتعين واحد
من تلك المصاديق بحاجة إلى دليل.

٢. الإجمال في متعلق الحكم المحذوف كما في كل مورد تعلق الحكم بالأعيان كقوله سبحانه: ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ﴾^(١) فهل المتعلق هو الأكل، أو البيع، أو جميع التصرفات؟

و منه يعلم وجود الإجمال في قوله سبحانه: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَلِكَ كُنْتُمْ تُفْسِقُونَ﴾^(٢).

فهل المحرم أكلها، أو بيعها، أو الانتفاع منها بكل طريق؟

٣. تردد الكلام بين الادعاء والحقيقة كما في قوله: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» فهل المراد نفي الصلاة بتاتا، أو نفي صحتها، أو كما لها تنزيلاً للموجود بمنزلة المعدوم؟

ومنه يظهر وجود الإجمال في مثل قوله: «لا صلاة إلا بطهور» أو «لا بيع إلا في ملك».

و يمكن أن يكون بعض ما ذكرنا مجملاً عند فقيه و مبيناً عند فقيه آخر، و بذلك يظهر أن المجلد و المبين من الأوصاف الإضافية.

تتميم

إذا وقفت على معنى المجلد و المبين، فلنذكر سائر العنوانات:

النص: و هو ما لا يحتمل سوى معنى واحد، فلو حاول المتكلم حمله على غير ذلك المعنى لا يقبل منه و يعد متهافتاً متناقضاً، مثل قوله سبحانه: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾^(٣)، فإن دلالة الآية على كون

نصيب الذكر ضعف نصيب الأنثى مما لا تحتل وجهاً آخر.

الظاهر: ما يتبادر منه معنى خاص، لكن على وجه لو حاول المتكلم تأويله لقبل منه، وهذا كالعام الظاهر في العموم القابل للتخصيص وإرادة خلاف الظاهر منه وربما يعدّ منه ظهور صيغة الأمر في الوجوب، فلو أريد منها النذب بقريئة جاز فالتأويل في النص غير مقبول، وفي الظاهر مقبول.

المحكم: هو الذي وصفه سبحانه بأنه أم الكتاب كما قال: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾^(١).

وعلى هذا فالمحكم هو الذي يرجع إليه في فهم المتشابه، كآيات الدالة على الأصول العقائدية والأخلاقية التي لا يمتسها النسخ والتخصيص، نظير الآيات النازلة في تنزيهه سبحانه وصفاته وأفعاله.

المتشابه: ما احتمل أكثر من معنى. وليس ظاهراً في واحد منها، أو هو الذي خفي المراد منه في بادئ النظر. ويظهر المراد بارجاعه إلى المحكم.

المؤول: وهو ما أريد منه خلاف ظاهره في بدء النظر، كقوله سبحانه: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾^(٢). والمراد هو مجيء أمره سبحانه وظهور عظمته لقوله سبحانه في آية أخرى: ﴿إِنَّهُ قَدْ جَاءَ أَمْرُ رَبِّكَ وَإِنَّهُمْ آتِيهِمْ عَذَابٌ غَيْرُ مَرْدُودٍ﴾^(٣) إلى غير ذلك من الآيات الرافعة للإجمال.

تم الكلام بحمد الله في الجزء الأول
من كتابنا الوسيط بقلم مؤلفه
جعفر السبحاني

١٢ جمادى الآخرة من شهر عام ١٤٢١ هـ

فهرس محتويات الكتاب

الصفحة	الموضوع
٥	مقدمة المؤلف
٧	إلماع إلى تاريخ علم الأصول
١١	تاريخ أصول الفقه عند الشيعة الإمامية
١٣	أصول الفقه وأدواره
١٣	المرحلة الأولى : مرحلة النشوء والازدهار
١٣	الدور الأول : دور النشوء
١٤	الدور الثاني : دور النمو
١٦	الدور الثالث : دور الازدهار
٢٠	عصر النكسة والركود أو ظهور الأخبارية
٢٥	المرحلة الثانية : مرحلة الابداع والابتكار
٢٦	الدور الأول : دور الانفتاح
٢٧	الدور الثاني : دور النضوج
٢٨	الدور الثالث : دور التكامل

الصفحة	الموضوع
٢٨	المقدمة : وفيها أمور تسعة :
	الأمر الأول : في تعريف علم الأصول وبيان موضوعه ومسائله
٣٧	وغايته
٤١	الأمر الثاني : الفرق بين المسألة الأصولية والقاعدة الفقهية
٤٣	الأمر الثالث : في تعريف الوضع
٤٥	في أقسام الوضع
٤٩	الأمر الرابع : في المعاني الحرفية
٥٣	الأمر الخامس : في علامات الوضع
٥٣	الأول : التبادر
٥٤	الثاني : صحّة الحمل
٥٧	الثالث : الاطراد
٥٩	الرابع : تنصيب أهل اللغة
٦١	الأمر السادس : الجمل الاخبارية والإنشائية
٦٤	الأمر السابع : في الحقيقة الشرعية
٦٨	الأمر الثامن : في أسماء العبادات والمعاملات وفيه أمور :
٦٨	الأول : في إمكان جريان النزاع على عامة الآراء
٦٩	الثاني : في تفسير الصحّة لغة وشرعاً
٧٠	الثالث : لزوم وجود جامع على القولين
٧٢	المقام الأول : في وضع أسماء العبادات للصحيح
٧٣	المقام الثاني : في وضع أسماء المعاملات للصحيح

الصفحة	الموضوع
٧٤	ثمرات النزاع
٧٤	١ . عدم صحّة التمسك بالإطلاق على الصحيح
٧٥	نقد الثمرة في العبادات
٧٦	نقد الثمرة في المعاملات
٧٨	٢ . عدم صحّة التمسك بالبراءة على الصحيح
٧٩	٣ . صدق الوفاء بالنذر على الأعم دون القول بالصحيح
٧٩	٤ . صحّة صلاة الرجل عند المحاذاة مع المرأة
٨٠	الأمر التاسع : في المشتق
٨١	دليل القول بوضع المشتق للمتلبس
٨٢	أدلة القائل بالأعم
٨٤	تطبيقات
	المقصد الأول : في الأوامر
٨٩	الفصل الأول : في دلالة صيغة الأمر على الوجوب
٩٣	الفصل الثاني : في دلالة الجملة الخبرية على الوجوب
٩٤	الفصل الثالث : في إمكان أخذ قصد الامتثال في متعلق الأمر
٩٩	الفصل الرابع : في دوران مفاد صيغة الأمر بين الأمرين
١٠٢	الفصل الخامس : الإتيان بالمأمور به على وجهه يقتضي الاجزاء
١٠٣	الأول : في أجزاء امتثال كلّ أمر عن التعبد به ثانياً
١٠٥	الثاني : أجزاء امتثال الأمر الاضطراري عن الأمر الواقعي

الصفحة	الموضوع
١٠٨	الثالث : إجزاء الأمر الظاهري عن الأمر الواقعي
١٠٨	أ : العمل بالأمانة لاستكشاف كيفية التكليف
١١١	ب : العمل بالأمانة لاستكشاف أصل التكليف
١١١	العمل بالأصول لاستكشاف كيفية التكليف
١١٣	تنبيه : في تبدل القطع
١١٣	تطبيقات
١١٥	الفصل السادس : في المقدمة : أقسامها وأحكامها
١١٦	تقسيم الشرط إلى متقدّم ومقارن ومتأخر
١١٦	دليل القائل بوجوب المقدمة
١١٨	دليل القائل بعدم وجوب المقدمة
١١٨	ما هو الواجب من المقدمة : الموصلة أو الأعم
١٢١	في حكم مقدمة المستحبّ والمكروه والحرام
١٢١	مميزات الوجوب الغيري
١٢٣	الفصل السابع : في ترتّب الثواب على امتثال الواجب الغيري
١٢٧	الفصل الثامن : في تقسيم الواجب إلى مطلق ومشروط
١٢٨	نظرية الشيخ الأنصاري في الواجب المشروط
١٣٠	الفصل التاسع : في تقسيم الواجب المطلق إلى منجز ومعلّق
١٣١	ثمرة تقسيم الواجب إلى المنجز والمعلّق
١٣٢	الفصل العاشر : في اقتضاء وجوب الشيء لحرمة ضده
١٣٥	الثمرة الفقهية للمسألة

الصفحة	الموضوع
١٣٧	الفصل الحادي عشر: متعلق الأوامر
١٣٨	ثمرة المسألة
١٣٨	تفسير خاطئ للفرد في المقام
١٤٠	الفصل الثاني عشر: التخيير بين الأقل والأكثر
	المقصد الثاني: في النواهي
١٤٥	الفصل الأول: في اجتماع الأمر والنهي
١٤٥	١. في عنوان البحث
	٢. الفرق بين المسألتين: مسألة الاجتماع، ومسألة النهي عن
١٤٦	العبادة
١٤٦	٣. الفرق بين المقام وما يأتي في باب التعارض
١٤٧	دليل القائل بجواز الاجتماع
١٥١	دليل القائل بالامتناع
١٥٣	ثمرة المسألة
١٥٦	تنبيهان: الأول حكم الاضطرار لا بسوء الاختيار
١٥٦	الثاني: حكم الاضطرار بسوء الاختيار
١٥٩	الفصل الثاني: في اقتضاء النهي في العبادات للفساد وأقسام النهي
١٥٩	الأول: النهي المولوي التحريمي
١٦١	الثاني: النهي المولوي التنزيهي
١٦٢	الثالث: النهي الإرشادي

الصفحة	الموضوع
١٦٣	الرابع : النهي إذا جهل حاله
١٦٤	الفصل الثالث : في اقتضاء النهي في المعاملات للفساد
١٦٤	القسم الأول : إذا تعلّق النهي المولوي التحريمي بنفس المعاملة
١٦٦	القسم الثاني : إذا تعلّق النهي المولوي التنزيهي بالمعاملة
١٦٦	القسم الثالث : إذا كان النهي إرشاداً إلى الفساد
١٦٧	القسم الرابع : إذا كان النهي مردداً بين كونه مولوياً أو إرشادياً إلى الفساد
	المقصد الثالث : في المفاهيم
١٧١	في تعريف المفهوم
١٧١	١ . وصف المعنى بما هو هو ووصفه بما هو مدلول
١٧٢	٢ . تعريف المفهوم
١٧٣	٣ . في الشرط المحقّق للموضوع
١٧٤	الفصل الأول : في مفهوم الشرط ومسلك القدماء في استفادة المفهوم
١٧٥	مسلك المتأخرين في استفادة المفهوم
١٧٦	١ . التبادر
١٧٦	٢ . انصراف القضية إلى أكمل أفرادها
١٧٧	٣ . التمسك بالإطلاق
١٧٨	تنبيهان :

الصفحة	الموضوع
١٧٨	١ . في تداخل الأسباب
١٧٩	دليل القائل بالتداخل
١٨٠	في تداخل المسببات
١٨١	٢ . ما هو مفهوم القضية السالبة الكلية
١٨٤	الفصل الثاني : في مفهوم الوصف
١٨٧	الفصل الثالث : مفهوم الغاية
١٩٠	الفصل الرابع : مفهوم اللقب
	المقصد الرابع : العام والخاص
١٩٣	تمهيد وفيه أمور:
١٩٣	الأمر الأول : العام من المفاهيم الغنية عن التعريف
١٩٣	الأمر الثاني : انقسام العام إلى استغراقي ومجموعي وبدلي
١٩٤	الأمر الثالث : انقسام الإطلاق إلى استغراقي وبدلي
١٩٥	الفصل الأول : في المخصص المتصل والمنفصل
١٩٧	الفصل الثاني : في أنّ التخصيص لا يوجب المجازية
٢٠٠	الفصل الثالث : في أنّ العام حجة بعد التخصيص في الباقي
٢٠١	الفصل الرابع : إجمال المخصص مفهوماً وصورة
	الصورة الأولى : المخصص المتصل الدائر مفهومه بين الأقل
٢٠٢	والأكثر
٢٠٣	الصورة الثانية : المخصص المتصل الدائر مفهومه بين المتباينين

الصفحة

الموضوع

الصورة الثالثة : المخصص المنفصل الدائر مفهومه بين الأقل

والأكثر

٢٠٤

الصورة الرابعة : المخصص المنفصل الدائر مفهومه بين المتباينين

٢٠٥

الفصل الخامس : إجمال المخصص مصداقاً

٢٠٧

الفصل السادس : التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصص

٢١٠

الفصل السابع : تعقيب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراد

٢١٢

الفصل الثامن : تخصيص العام ، بالمفهوم الموافق والمخالف

٢١٥

الفصل التاسع : تخصيص الكتاب بالخبر الواحد

٢١٨

الفصل العاشر : دوران الأمر بين التخصيص والنسخ

٢٢١

خاتمة المطاف : الخطابات الشفاهية

الجهة الأولى : في صحّة تكليف المعدوم

٢٢٦

الجهة الثانية : إمكان خطاب المعدوم

٢٢٦

الجهة الثالثة : عمومية الألفاظ الواقعة عقيب أداة الخطاب

٢٢٧

المقصد الخامس : المطلق والمقيد

الفصل الأول : في تحديد المطلق والمقيد

٢٣١

الفصل الثاني : استعمال المطلق عقيب التقييد ، حقيقة

٢٣٤

الفصل الثالث : في مقومات الإطلاق أو (مقدمات الحكمة)

٢٣٦

المقدمة الأولى : كون المتكلم في مقام البيان

٢٣٦

المقدمة الثانية : انتفاء القرينة

٢٣٧

الصفحة

الموضوع

٢٣٨

المقدمة الثالثة : انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب

٢٣٩

الفصل الرابع : في حمل المطلق على المقيد

٢٤٢

تنبيهان :

٢٤٢

الأول : المطلق والمقيد في الأحكام الرضعية

٢٤٣

الثاني : حكم المستحبات في الإطلاق والتقيد

٢٤٤

الفصل الخامس : المجمل والمبين

٢٤٥

تعريف النص ، الظاهر ، المتشابه ، والمؤول

الحمد لله رب العالمين

الجزء الثاني

الوسيط

في
أصول الفقه

كتاب يبحث عن الأدلة اللفظية والعقلية
بين الإيجاز والاطناب

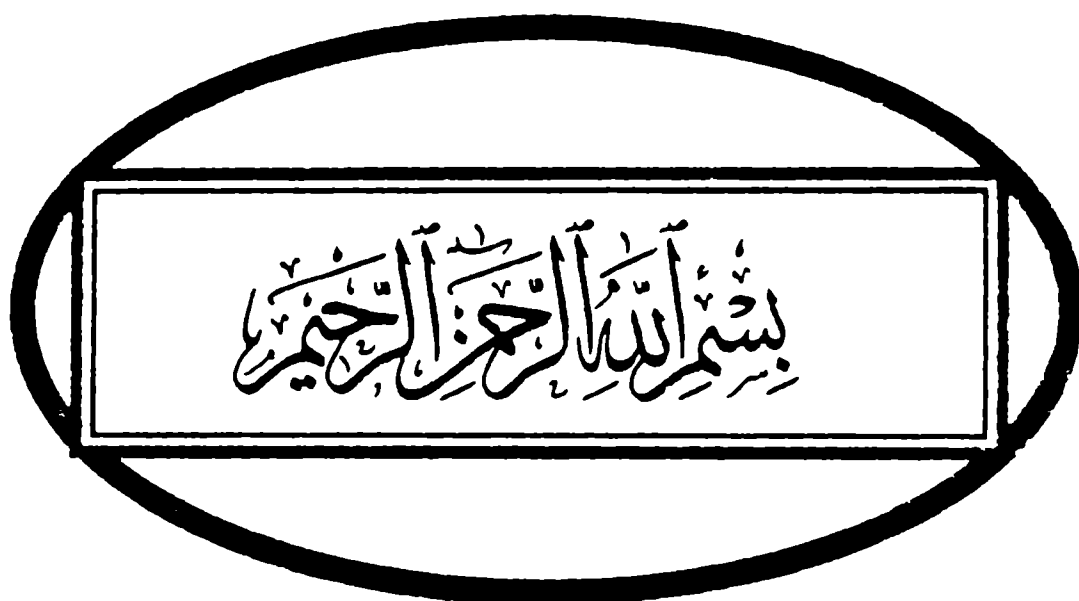
هذه الطبعة مصححة ومنقحة

تأليف

الفقيه المحقق

جعفر السبحاني

كتاب دراسي أعد لطلبة الحوزة العلمية ، السنة السادسة



مقدمة المؤلف

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي عجزت العقول عن كنه معرفته، وقصرت الألباب عن الإحاطة بكماله، والصلاة والسلام على أفضل خليقته وأشرف بريته أبي القاسم المصطفى محمد - الذي بعثه بالحق ليخرج عباده من عبادة الأوثان إلى عبادته، ومن طاعة الشيطان إلى طاعته - وعلى آله الطيبين الطاهرين الذين هم موضع سرّه، وعيبة علمه، وموئل حُكمه، وكهوف كتبه، وجبال دينه، بهم أقام انحناء ظهره، وأذهب ارتعاد فرائضه.

أما بعد، فإنّ خلود الشريعة وبقاءها على مرّ الزمان ومسايرتها للحضارات الإنسانية، واستغناءها عن كلّ تشريع، رهن أمرين:

الأول: احتواء التشريع على مادة حيوية خلّاقة للتفاصيل، بحيث يتمكن علماء الأمة من استنباط كلّ حكم يحتاج إليه المجتمع البشري في كلّ عصر من الأعصار.

الثاني: فتح باب الاجتهاد وعدم إحصاده، ليقوم الفقهاء بدورهم في استنباط الأحكام التي تنسجم مع تطور الحياة ومواكبة العصر.

ومن مفاخر الشيعة الإمامية هي عدم إيراد باب الاجتهاد منذ رحيل النبي ﷺ إلى يومنا هذا، فلذلك صار هذا سبباً لحفظ غضاضة الفقه وطراوته عندهم. ومما لا شك فيه أن أصول الفقه يحظى بأهمية كبيرة في استنباط الأحكام الشرعية، ففي ظل قواعده يُتاح للمجتهد أن يُبدي رأيه في كافة الحوادث والمستجدات.

ولقد قام بالتأليف حول هذه المهمة واحد بعد واحد من أولي البصائر، وكابر بعد كابر من الأعظم والفظاحل، فله در عصابة ألفوا فأسسوا، وصنفوا فأفادوا، وقد كانت كتبهم محور الدراسة جيلاً بعد جيل. غير أن لكل عصر لغته، ولكل مجتمع حاجته، هذا وذاك، مما يلزم أساتذة الحوزة والمشرفين على المناهج الدراسية بإعادة النظر في ما ألف وصار محوراً للدراسة، لكي يُنتفع بنقاط قوته ويضاف إليه مسائل جديدة تلبي حاجات عصره، حتى يكون التأليف كحلقة متسلسلة من الجيل السابق إلى الجيل اللاحق.

وهذا، ما قمت به بفضل من الله خلال تدريسي لأصول الفقه أزيد من خمسين سنة فجاء متمثلاً في هذه الكتب:

١. «الموجز» أعدده للمبتدئين في علم الأصول في جزء واحد.
 ٢. «الوسيط» أعدده لمن أراد الخوض في علم الأصول في جزأين بعد أن كَوّن فكرة عامّة عن المسائل الأصولية عبر دراسته لكتاب «الموجز».
- وأما المرحلة النهائية فقد أُلقيت محاضرات لدورات متتابعة حتى انتهى بنا الأمر إلى الدورة الخامسة - كل ذلك بفضل منه سبحانه - فجاءت خلاصتها في كتابين:

١. «المحصل» طبع في أربعة أجزاء.
 ٢. «إرشاد العقول إلى مباحث الأصول» طبع في أربعة أجزاء.
- وانبرى بعض الفضلاء من حضار بحوثي «حفظهم الله» إلى كتابتها وتدوينها.
- والتمس من طالع «الوسيط» بكلا جزأيه أن يرشدني إلى مواضع الخلل فيه «فإن أحب إخواني من أهدي إليّ عيوبي».
- كما أرجو من الله سبحانه أن يجعله خالصاً لوجهه الكريم.

جعفر السبحاني

قم - مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام

١٧ رمضان المبارك ١٤٢١ هـ

المقصد السادس

في الحجج والأمارات

١. العقل
٢. الإجماع
٣. الكتاب
٤. السنّة
٥. الإجماع المنقول بخبر الواحد
٦. الشهرة الفتوائية
٧. قول اللغوي

تمهيد

يعلم الفقيه أنّ بينه وبين ربّه حججاً معتبرة تقطع العذر وتُنَجِّز الواقع، غير أنّه لا يعلم في بدء الأمر خصوصياتها ومعالمها، فيبعثه العقل إلى التعرّف عليها بالتفصيل عن كتب، وهي عند الشيعة الإمامية أربعة: الكتاب، السنّة، الإجماع، والعقل التي يدور عليها رحى الفقه والاستنباط، وأمّا سائر الأمارات فهي غير معتبرة عندنا وإن كانت معتبرة عند الآخرين.

إذا كانت الحجج منحصرة عندنا في الأدلّة الأربعة كان اللازم على الأصوليين المتأخّرين الذين أفاضوا القول في علم الأصول أن يعقدوا لكلّ منها فصلاً خاصاً ليتعرّف عليه المبتدئ ويقف على معالمه وحدوده، ولكنّهم لم يقوموا بهذه المهمة.

ومع ذلك كلّهم لم تفتهم الإشارة إليها في ثنايا بحوثهم حيث أدرجوا البحث عن الكتاب في مبحث حجّة الظواهر على الإطلاق، والبحث عن السنّة في مبحث حجّة خبر الواحد، كما أدغموا البحث عن الإجماع محصّلاً كان أو منقولاً في مبحث الإجماع المنقول، والبحث عن حجّة العقل في مبحث القطع. ولكن مرّوا عليها مروراً خاطفاً دون التركيز عليها. ولأجل الأهميّة التي تمتعت بها الأدلّة الأربعة عقدنا لكلّ واحد عنواناً خاصاً متميّزاً عن غيره ومع ذلك فلصيانة المنهج السائد في الكتب الأصولية عقدنا الفصول كالتالي:

العقل، الإجماع المحصّل، الكتاب، والسنّة.

وإن كان الأنسب تقدّم الكتاب والسنّة على الآخرين.

العقل أحد مصادر التشريع

إنّ العقل أحد الحجج الأربع التي اتّفق أصحابنا إلّا قليلاً منهم على حجّيته في مجال استنباط الحكم الشرعي، ثمّ إنّ البحث عن حجّية حكم العقل يقع في مقامين:

الأوّل: حجّية حكم العقل بما أنّه من مصاديق القطع.

الثاني: كشفه عن حكم الشارع.

أمّا الأوّل فالبحث فيه من فروع البحث عن حجّية القطع مطلقاً^(١) وإنّ حجّيته ذاتية. وهذا هو الذي بسط الأصوليون الكلام فيه في رسالة القطع وبحثوا عن حجّيته بحثاً مُسهباً.

وأما الثاني فيرجع فيه البحث إلى وجود الملازمة بين حكمي العقل والشرع وعدمها وهذا هو الذي اختصروا الكلام فيه غالباً^(٢). دون أن يعقدوا له فصلاً مستقلاً، ولأجل مزيد إيضاح، نفرد لكلّ بحثاً مستقلاً في ضمن مقامين:

١. سواء أكان مصدره العقل أو غيره.

٢. إلّا المحقّق القمي في قوانينه وصاحب الفصول في فصوله.

المقام الأول

في أحكام القطع وأقسامه

وفيه أمور:

الأمر الأول

في حجة القطع

لا شك في وجوب متابعة القطع و العمل على وفقه مادام موجوداً، لأنه بنفسه طريق إلى الواقع، و هو حجة عقلية، و ليس حجة منطقية أو أصولية، ولايضاح الحال نذكر أقسام الحجة، فنقول: إنَّ الحجة على أقسام:

١. الحجة العقلية.

٢. الحجة المنطقية.

٣. الحجة الأصولية.

أما الأولى، فهي عبارة عما يحتج به المولى على العبد و بالعكس، و بعبارة أخرى ما يكون قاطعاً للعدر إذا أصاب و معذراً إذا أخطأ، و القطع بهذا المعنى حجة، حيث يستقل به العقل و يبعث القاطع إلى العمل وفقه و يُحذره عن المخالفة، و ما هذا شأنه، فهو حجة بالذات، غني عن جعل الحجية له.

وبهذا يمتاز القطع عن الظن، فإنَّ العقل لا يستقل بالعمل على وفق الظن ولا يحذر عن المخالفة لعدم انكشاف الواقع لدى الظن، فلا يكون حجة إلا إذا أفيضت له الحجية من قبل المولى، بخلاف القطع فإنَّ العقل مستقل بالعمل على

وفقه والتحذير عن مخالفته لانكشاف الواقع، وإلى هذا يرجع قول القائل بأن حجّة القطع ذاتية دون الظن فإنها عرضية.

وبذلك يتبين أنّ للقطع ثلاث خصائص:

١. كاشفيته عن الواقع و لو عند القاطع.
٢. منجزيته عند الإصابة للحكم الواقعي بحيث لو أطاع يُثاب ولو عصي يعاقب.
٣. معذريته عند عدم الإصابة، فيُعذر القاطع إذا أخطأ في قطعه و بان خلافه.

وأما الثانية، فهي عبارة عن كون الحدّ الوسط في القياس المنطقي علّة لثبوت الأكبر للأصغر أو معلولاً لثبوته له، فيوصف بالحجّة المنطقية، كالتغير الذي هو علّة لثبوت الحدوث للعالم.

يقال : العالم متغير، و كلّ متغير حادث، فالعالم حادث.

والقطع بهذا المعنى ليس حجّة، لأنّه ليس علّة لثبوت الحكم للموضوع ولا معلولاً له، لأنّ الحكم تابع لموضوعه، فإن كان الموضوع موجوداً يثبت له الحكم سواء أكان هنا قطع أم لا، وإن لم يكن موجوداً فلا يثبت له، فليس للقطع دور في ثبوت الحكم و لذلك يُعدّ تنظيم القياس بتوسيط القطع باطلاً، مثل قولك: هذا مقطوع الخمرية، و كلّ مقطوع الخمرية حرام فهذا حرام، و ذلك لكذب الكبرى، فليس الحرام إلّا نفس الخمر لا خصوص مقطوع الخمرية.

وأما الثالثة، فهي عبارة عمّا لا يستقل العقل بالاحتجاج به غير أنّ الشارع أو الموالي العرفيّة يعتبرونه حجّة في باب الأحكام و الموضوعات لمصالح، فتكون حجّيته عرضيّة مجعولة كخبر الثقة، و من المعلوم أنّ القطع غنيّ عن إفاضة

الحجّة عليه، و ذلك لاستقلال العقل بكونه حجّة في مقام الاحتجاج و معه لا حاجة إلى جعل الحجّة له.

أضف إليه أنّ جعل الحجّة للقطع يتم إمّا بدليل قطعي، أو بدليل ظنيّ. وعلى الأوّل يُنقل الكلام إلى ذلك الدليل القطعي، و يقال: ما هو الدليل على حجّيته؟ وهكذا فيتسلسل.

و على الثاني يلزم أن يكون القطع أسوأ حالاً من الظن، و لذلك يجب أن ينتهي الأمر في باب الحجج إلى ما هو حجّة بالذات، أعني: القطع، و قد تبين في محله «أنّ كلّ ما هو بالعرض لا بد و أن ينتهي إلى ما بالذات».

وبذلك يعلم أنّه ليس للشارع الأمر المولويّ بالعمل بالقطع لسبق العقل بذلك، كما ليس له المنع عن العمل بالقطع، فلو قطع إنسان بكون مائع خمرّاً لا يصحّ النهي عن العمل به، لاستلزامه كون الناهي مناقضاً في كلامه في نظر القاطع، و في الواقع إذا أصاب قطعه للواقع.

الأمر الثاني

تقسيم القطع إلى طريقي و موضوعي

إذا كان الحكم مترتباً على الواقع بلا مدخلة للعلم و القطع فيه، فالقطع بالنسبة إليه طريقي كحرمة الخمر والقمار، ولا دور للقطع حينئذ سوى تنجيز الواقع، وإلا - فمع قطع النظر عن التنجيز - فالخمر و القمار حرامان سواء أكان هناك قطع أم لا، غاية الأمر يكون الجهل عذراً للمرتكب كما يكون العلم منجزاً للواقع.

وأما إذا أخذ القطع في موضوع الحكم الشرعي بحيث يكون الواقع بقيد القطع موضوعاً للحكم، فيعبر عنه بالقطع الموضوعي، وهذا كما إذا افترضنا أن الشارع حرّم الخمر بقيد القطع بحيث لولاه لما كان الخمر محكوماً بالحرمة، وهذا التقسيم جار في الظن أيضاً، ولقد وردت في الشريعة المقدسة موارد أخذ القطع وحده أو الظن كذلك موضوعاً للحكم، نظير:

١. الحكم بالصحة، فإنه مترتب على الإحراز القطعي للركعتين في الشائبة وللركعات في الثلاثية من الصلوات و للأوليين في الرباعية، بحيث لولاه لما كانت محكومة بها.

٢. الحكم بوجوب التمام لمن يسلك طريقاً مخطوئاً محرزاً بالقطع أو الظن.

٣. الحكم بوجوب التيمم لمن أحرز بالقطع أو الظن كون استعمال الماء

مضراً.

٤. الحكم بوجوب التعجيل بالصلاة لمن أحرز ضيق الوقت بكلا الطريقين.

فلو انكشف الخلاف، وأن الطريق لم يكن مخطوراً، ولا الماء مضرّاً، ولا الوقت ضيقاً لما ضرّ بالعمل، لأنّ كشف الخلاف إنّما هو بالنسبة إلى متعلّق القطع لا بالنسبة إلى الموضوع المترتب عليه الحكم.

ثمّ إنّّه ليس للشارع أيّ تصرف في القطع الطريقي فهو حجة مطلقاً لأنّ الحكم مترتب على الموضوع بما هو هو وليس للقطع دور سوى كونه كاشفاً عن الواقع، فإذا قطع به، انكشف له الواقع وثبت وجود الموضوع، فيترتب عليه حينئذٍ حكمه، ويحكم العقل بلزوم العمل من غير فرق بين حصوله بالأسباب العادية أو غيرها فليس للشارع تجويز العمل بالقطع الحاصل من سبب والنهي عن القطع الحاصل من سبب آخر.

و أما القطع المأخوذ في الموضوع فيها أنّ لكلّ مقنّن، التصرف في موضوع حكمه بالسعة والضيق، فللشارع أيضاً حقّ التصرف فيه، فتارة تقتضي المصلحة اتخاذ مطلق القطع في الموضوع سواء أحصل من الأسباب العادية أم من غيرها، وأخرى تقتضي جعل قسم منه في الموضوع كالحاصل من الأسباب العادية، وعدم الاعتداد بالقطع الحاصل من غيرها.

الأمر الثالث

تقسيم القطع الموضوعي إلى طريقتي ووصفي

ثم إن القطع الموضوعي ينقسم إلى قسمين:

١. موضوعي طريقي.

٢. موضوعي وصفي.

توضيح ذلك: إن القطع من الصفات النفسية ذات الإضافة، فله إضافة إلى القاطع (النفس المدركة) وإضافة إلى المقطوع به (المعلوم بالذات والصورة المعلومة في الذهن)، فتارة يؤخذ في الموضوع بما أن له وصف الطريقية والمرآية فيطلق عليه القطع الموضوعي الطريقي، أي أخذ في الموضوع بما أن له وصف الحكاية، وأخرى يؤخذ في الموضوع بما أنه وصف نفساني كسائر الصفات مثل الحسد والبخل والإرادة والكراهة، فيطلق عليه القطع الموضوعي الوصفي، أي المأخوذ في الموضوع لا بما أنه حاك عن شيء وراءه بل بما أنه وصف للنفس المدركة.

لنفترض أنك تريد شراء مرآة من السوق، فتارة تلاحظها بما أنها حاكية عن الصور التي تعكسها، وأخرى تلاحظها بما أنها صُنعت بشكل جميل مثير للإعجاب مع قطع النظر عن محاكاتها للصور.

فالقِطْع الموضوعي الطريقي أشبه بملاحظة المرآة بما أنها حاكية، كما أن القِطْع الموضوعي الوصفي أشبه بملاحظة المرآة بما لها من شكل جميل ككونها مربعة أو مستطيلة وغيرهما من الأوصاف.

وأما ما هو الأثر الشرعي لهذا التقسيم فموكول إلى دراسات عليا.

الأمر الرابع

الموافقة الالتزامية

لا شك أنّ المطلوب في الأصول الدينيّة و الأمور الاعتقادية هو التسليم القلبي و الاعتقاد بها جزماً، إنّما الكلام في الأحكام الشرعية التي ثبتت و تنجزت بالقطع أو بالحجّة الشرعية، فهل هناك تكليفان؟ أحدهما الالتزام بأنّه حكم الله قلباً و جناناً .

ثانيهما الامتثال عملاً و خارجاً .

فهل كلّ، امتثال و عصيان، فلو التزم قلباً و خالف عملاً فقد عصى عملاً؛ كما أنّه لو وافق عملاً و خالف جناناً و التزاماً فقد ترك الفريضة القلبية، فيؤاخذ عليه؟

أو أنّ هناك تكليفاً واحداً، و هو لزوم امتثال الأحكام الفرعية في مقام العمل وإن لم يلتزم بها قلباً و جناناً، و هذا كمواراة الميت فتكفي وإن لم يلتزم قلباً بأنّها حكم الله الشرعي؟

فليعلم أنّ البحث في غير الأحكام التعبدية، فإنّ الامتثال فيها رهن الإتيان بها لله سبحانه أو لامتثال أمره أو غير ذلك ممّا لا ينفك الامتثال عن الالتزام و التسليم بأنّه حكمه سبحانه، فينحصر البحث عن وجوب الموافقة الالتزامية و عدمه في الأحكام التوصلية.

ذهب المحقق الخراساني إلى القول الثاني، باعتبار أنّ الوجدان الحاكم في باب الإطاعة و العصيان خير شاهد على عدم صحّة عقوبة العبد الممثل لأمر

المولى وإن لم يلتزم بحكمه.

وربما يقال: إن الالتزام - مع العلم بأن الحكم لله - أمر قهري، فكيف يمكن أن يوازي المسلم الميت مع العلم بأنه سبحانه أمر به ولا يلتزم بأنها حكم الله، فعدم عقد القلب على وجوبه أو على ضده أمر ممتنع وبذلك يصبح النزاع غير مفيد.

وعلى هذا، فالعلم بالحكم يلزم التسليم بأنه حكم الله.^(١)

ولكن الظاهر عدم الملازمة بين العلم والتسليم، فربّ عالم بالحق، غير مسلم قلباً، فإنّ الإنسان كثيراً ما يعلم بأهلية المنصوب من قبل من له النصب، لكنه لا ينقاد له قلبه ولا يسلمه باطناً، وإن كان في مقام العمل يتحرّك بحركته خوفاً من سوطه وسطوته، وهكذا كان حال كثير من الكفار بالنسبة إلى نبيّنا، حيث إنهم كانوا عالمين بنبوّته كما نطق به القرآن، ومع ذلك لم يكونوا منقادين له قلباً ولا مقرّين باطناً، ولو كان ملاك الإيمان الحقيقي نفس العلم التصديقي لزم أن يكونوا له مؤمنين حقيقة.^(٢)

والذي يدلّ على أنّ بين العلم والتسليم مرحلة أو مراحل قوله سبحانه: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً﴾.^(٣)

قيل: نزلت في الزبير ورجل من الأنصار خاصمه إلى النبي ﷺ في شراج^(٤) من الحرّة كانا يسقيان بها النخل كلاهما، فقال النبي للزبير: «اسق ثم أرسل إلى

١. لاحظ تهذيب الأصول: ٤٦/٢.

٢. نهاية الدراية: ٢٦/٢.

٣. النساء: ٦٥.

٤. مسيل الماء من الحرّة إلى السهل، و«الحرّة»: الأرض ذات الحجارة.

جارك»، فغضب الأنصاري وقال: يا رسول الله لئن كان ابن عمك....^(١)
 فإنّ خطاب الأنصاري للنبي ﷺ كشف عن عدم تسليمه لقضائه وإن لم
 يخالف عملاً، وبذلك يعلم أنّ المراد من الجحد في قوله سبحانه: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا
 وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾.^(٢) هو الجحد القلبي وعدم التسليم لمقتضى
 البرهان، لا الجحد اللفظي؛ فالفراغة أمام البيّنات التي أتى بها موسى كانوا:
 ١. عالمين بنبوة موسى وهارون عليه السلام ﴿اسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ﴾.
 ٢. لكن غير مسلمين قلباً، مستكبرين جناناً ﴿وَجَحَدُوا بِهَا﴾.

ثمرة البحث

تظهر الثمرة في موارد العلم الإجمالي، فلو علم بنجاسة أحد الإناءين، فهل
 يجري الأصل العملي، كأصل الطهارة في كلّ منهما باعتبار كون كلّ واحد منهما
 مشكوك الطهارة والنجاسة أو لا؟
 فثمة موانع عن جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي. منها: وجوب
 الموافقة الالتزامية، فلو قلنا به، لمنع عن جريان الأصول، فإنّ الالتزام بوجود نجس
 بين الإناءين، لا يجتمع مع الحكم بطهارة كلّ واحد منهما، فمن قال بوجوب
 الموافقة الالتزامية لا يصح له القول بجواز جريان الأصل في أطراف المعلوم إجمالاً،
 وأما من نفاه فهو في فسحة عن خصوص هذا المانع، وأما الموانع الأخر فنبحث
 عنها في مبحث الاحتياط والاشتغال إن شاء الله.

١. مجمع البيان: ٦٩/٢.

٢. النمل: ١٤.

المقام الثاني

حجّة العقل أو كشفه عن حكم الشرع

إنّ العقل - كما مرّ - أحد الحجج الأربع التي اتفق أصحابنا إلّا قليلاً منهم على حجيتها في مجال استنباط الحكم الشرعي، غير أنّ اللازم هو تحرير محلّ النزاع و تبين إطار البحث، فإنّ عدم تحريره أوقع الكثير - لا سيما الأخباريين - في الخلط والاشتباه، فنقول:

إنّ عدّ العقل من مصادر التشريع وأحد الأدلة الأربعة يتصوّر على أنحاء ثلاثة:

١

مجال التحسين والتقبيح العقليّين

إذا استقلّ العقل بحسن فعل بما هو فعل صادر عن الفاعل المختار أو قبحه، وتجرّد في قضائه عن كلّ شيء (حتى عن أمر الشارع ونهيه وعن الآثار التي تترتب على الشيء، كقوام النظام الإنساني بالعدل وانهيائه بممارسة الظلم) إلّا

النظر إلى نفس الفعل، فهل يكون حكم العقل كاشفاً عن حكم الشرع؟ نظير استقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان، وحسنه معه، فهل يستكشف منه أن حكم الشرع كذلك؟

الجواب: نعم، وذلك لأن الحكم المزبور من الأحكام البديهية للعقل العملي.

فإذا عرض الإنسان العدل والظلم على وجدانه وعقله، يجد في نفسه نزوعاً إلى العدل وتنفرًا من الظلم، وهكذا كل فعل يصدق عليه أحد العنوانين، وهذا من الأحكام العقلية النابعة من صميم العقل وليس متأثراً بالجوانب اللاشعورية أو الغرائز الحيوانية أو العواطف الإنسانية، أو الآثار البناءة أو الهدامة لهما، يقول العلامة الحلي:

«إننا نعلم بالضرورة حسن بعض الأشياء وقبح بعضها من غير نظر إلى شرع، فإن كل عاقل يجزم بحسن الإحسان ويمدح عليه، ويُقبح الإساءة والظلم ويذم عليه، وهذا حكم ضروري لا يقبل الشك وليس مستفاداً من الشرع لحكم البراهمة والملاحدة به من غير اعتراف منهم بالشرائع»^(١). وهذا ما يسمّى بالمستقلات العقلية.

بعض الأحكام المستنبطة من هذا الأصل

إن هذا الأصل الذي عليه العدلية، يحتاج به في الأصول في الموارد التالية:

١. البراءة من التكليف المحتمل؛ لقبح العقاب بلا بيان.
٢. الاشتغال بالتكليف عند العلم الإجمالي وتردد المكلف به بين أمرين،

١. كشف المراد المطبوع مع تعاليقنا: ٥٩.

لحكمه بأن الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية وحسن عقوبة من لم يخرج عن عهدة التكليف القطعي على وجه اليقين.

٣. الإتيان بالمأمور به مجزٍ عن الإعادة والقضاء، لقبح بقاء الأمر بعد

الامثال.

٤. مرجحات باب التزاحم.

إن مرجحات باب التزاحم كلها من باب تقديم الأهم على المهم، والحاكم

على التقديم هو العقل، لقبح العكس.

٢

في مجال الملازمات

إن باب الملازمات هو المجال الثاني لحكم العقل، فإذا أدرك العقل الملازمة بين الوجوبين أو الحرمتين وورد أحد الوجوبين في الشرع دون الآخر، يحكم العقل بوجوب الثاني بناء على وجود الملازمة بين الحكمين، فاستكشاف الحكم الشرعي رهن ثبوت الملازمة بين الحكمين، وإليك نماذج من هذا:

١. الملازمة بين الوجوبين، كوجوب الشيء ووجوب مقدمته.

٢. الملازمة بين الحرمتين، كحرمة الشيء وحرمة مقدمته.

٣. الملازمة بين وجوب الشيء وحرمة ضده، كوجوب المضيق وحرمة

الموسع عند التزاحم.

٤. الملازمة بين النهي عن العبادة وفسادها.

٥. الملازمة بين النهي عن المعاملة وفسادها.

٦. الملازمة بين وجود الحكم لدى وجود الشرط والوصف و... والانتفاء

لدى الانتفاء.

إلى غير ذلك مما يدخل في أبواب الملازمة الموصوفة عندهم بالملازمات غير المستقلة، فإنّ الحكم المستكشف في هذه الموارد عن طريق الملازمة، حكم شرعي نظير:

١. وجوب مقدّمة الواجب.

٢. حرمة مقدّمة الحرام.

٣. حرمة الضدّ الموسّع المزاحم للمضيق، كالصلاة عند الابتلاء بإزالة

النجاسة عن المسجد، أو أداء الدين الحالّ.

٤. فساد العبادة المنهي عنها، كالصوم في السفر.

٥. فساد المعاملات المنهي عنها كبيع الخمر.

إلى غير ذلك من الموارد التي توصف بغير المستقلات العقلية، وفي الفقه

الشيوعي وعلم الأصول دور كبير لباب الملازمات، فمن مثبت ونافي ومفصلّ.

٣

في مجال درك مصالح الأفعال ومفاسدها

إنّ الأحكام الشرعية عند الإمامية تابعة للمصالح والمفاسد، فلا واجب إلّا

لمصلحة في فعله، ولا حرام إلّا لمفسدة في اقترافه، والتشريع الإلهي منزّه عن

التشريع بلا ملاك، ونصوص الكتاب والسنة تشهد على ذلك:

إنّه سبحانه يُعلّل وجوب الاجتناب عن الخمر والميسر بأنّ اقترافهما يورث

العداوة والبغضاء والصدّة عن ذكر الله عموماً والصلاة خصوصاً، يقول عزّ

وجَلَّ: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾. ^(١)

كما أنه يعلل وجوب الصلاة بأنها تنهى عن الفحشاء والمنكر، يقول سبحانه: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ ^(٢)، إلى غير ذلك من الآيات التي تشير إلى ملاكات التشريع في الذكر الحكيم.

وكذلك الروايات نشير إلى ملاكات التشريع، وقد ورد عن أبي جعفر الباقر عليه السلام أنه قال: «إِنَّ مُذْمِنَ الْخَمْرِ كَعَابِدِ وَثْنٍ، وَتَوْرَثَهُ الْارْتِعَاشُ وَتَهْدِمُ مَرْوَتَهُ وَتَحْمِلُهُ عَلَى التَّجَسُّرِ عَلَى الْمَحَارِمِ مِنْ سَفْكِ الدَّمَاءِ وَرُكُوبِ الزَّانَا». ^(٣)

قد أكد الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام في بعض كلماته ذلك، فقال: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمْ يَبَحْ أَكْلًا وَلَا شَرْبًا إِلَّا لِمَا فِيهِ الْمَنْفَعَةُ وَالصَّلَاحُ، وَلَمْ يُحَرِّمْ إِلَّا مَا فِيهِ الضَّرَرُ وَالتَّلَفُ وَالْفَسَادُ». ^(٤)

وقال عليه السلام في وجه حرمة الدم: «وَيْسِيءُ الْخَلْقِ، وَيُورِثُ الْقِسْوَةَ لِلْقَلْبِ، وَقِلَّةُ الرَّأْفَةِ وَالرَّحْمَةِ، حَتَّى لَا يُؤْمِنُ أَنْ يَقْتُلَ وَلَدَهُ وَوَالِدَهُ». ^(٥)

هذا من حيث الثبوت مما لا شك فيه.

إنما الكلام في إمكان وقوف الفقيه على مصالح الأحكام ومفاسدها التي تدور عليها الأحكام إذا لم يرد فيها نص صحيح، فالحق هو التفصيل بين ما اتفق العقلاء على وجود المصلحة أو المفسدة في الموضوع، وما إذا لم يكن هناك اتفاق

١. المائدة: ٩١.

٢. العنكبوت: ٤٥.

٣. بحار الأنوار: ٦٢/١٦٤، ح ٢.

٤. مستدرك الوسائل: ١٦/١٦٥.

٥. بحار الأنوار: ٦٢/١٦٥، ح ٣.

من عامة العقلاء، بل انفراد فيه فقيه واحد، وإليك البيان:

إذا كان إدراك المصلحة إدراكاً عاماً يتفق فيه العقلاء، كوجود المفسدة في استعمال المخدرات، والمصلحة في استعمال اللقاح لصيانة الطفل عن الجذري والحصبة، حيث أصبح العقلاء متفقين على وجود المفسدة والمصلحة الملزمة، في ذلك فلا مانع من أن يتخذ ما أدركه العقل من المصالح والمفاسد ملاكاً لكشف حكم الشرع، وأما إذا لم يكن كذلك، بل أدرك فقيه واحد أو فقيهان وجود المصلحة في إنشاء حكم، فهل يصحّ لهما إنشاء حكم وفق ما أدركاه، ينسبانه إلى الشريعة الإسلامية؟ فالجواب هو النفي، إذ من أين للعقل، القطع بأن ما تصوّره علة، هو علة تامة يدور الحكم مدارها، إذ يحتمل أن يكون هناك مانع من حكم الشرع على وفق ما أدركه العقل.

يقول المحقق الأصفهاني: إنّ مصالح الأحكام الشرعية المولوية التي هي ملاكات تلك الأحكام ومناطاتها، لا تدخل تحت ضابطة، وعليه لا سبيل للعقل بها هو إليها.^(١)

والحاصل: أنه لا يصحّ للفقهاء أن يتخذوا ما أدركه من المصالح والمفاسد ذريعة لاستكشاف الحكم الشرعي من الوجوب والحرمة حتى يكون من مصادر التشريع.

أضف إلى ذلك أنّ المصالح والمفاسد لما لم تكن على وزان واحد، بل ربّ واجب يسوغ في طريق إحرازه اقتراف بعض المحرمات، لاشتغاله على مصلحة كثيرة لا يجوز تركها بحال، كإنقاذ الإنسان المتوقّف على استطرار أرض الغير، بلا إذنه، وربّ حرام ذي مفسدة كبيرة لا يجوز اقترافه وإن استلزم ترك الواجب أو

١. نهاية الدراية: ٢/ ١٣٠، الطبعة الحجرية.

الواجبات، فأتى للعقل درك درجة المصلحة والمفسدة حتى يكون مصدراً للتشريع والحكم بالوجوب والحرمة في عامة الحالات؟ إلى هنا تمّ بيان المجالات التي للعقل فيها دور في استكشاف الحكم الشرعي.

إذا عرفت ذلك فلندخل في مقالة الأخباريين التي صارت سبباً للغور في هذا البحث.

مقالة الأخباريين في المقام

إنّ الأخباريين منعوا حجّة العقل في مجال استنباط الحكم الشرعي واحتجّوا على المنع بقولهم: كيف يمكن الاعتماد على حكم العقل وجعله دليلاً على الحكم الشرعي مع أنّه قامت الأدلّة على لزوم العمل بحكم تتوسط الحجّة في تبليغه وبيانه ولا عبرة بالحكم الواصل من غير تبليغ الحجّة؟ وتدلّ على ذلك الأحاديث التالية:

١. صحيح زرارة «أما لو أنّ رجلاً صام نهاره، وقام ليله، وتصدّق بجميع ماله، وحجّ جميع دهره، ولم يعرف ولاية ولي الله فيواليه وتكون جميع أعماله بدلالته إليه، ما كان له على الله ثواب ولا كان من أهل الإيمان»^(١).
٢. قال رسول الله ﷺ: «من دان بغير سماع ألزمه الله البتة إلى الفناء»^(٢).

٣. وقال أبو جعفر عليه السلام: «كلّما لم يخرج من هذا البيت فهو باطل»^(٣) إلى

١. الوسائل: الجزء ١٨، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٣.

٢ و٣. الوسائل: ١٨، الباب ١٠ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٤ و١٨.

غير ذلك من الروايات.^(١)

يلاحظ عليه أولاً: أن الروايات ناظرة إلى المعرضين عن أئمة أهل البيت عليهم السلام والمستهددين بغيرهم على وجه كان جميع أعمالهم بدلالة سواهم، وأما من أناخ مطيته على عتبة أبوابهم في كل أمر كبير وصغير، ومع ذلك اعتمد على العقل في مجالات خاصة، فالروايات منصرفة عنه جداً.

وبعبارة أخرى: كما للآيات أسباب وشأن نزول، فهكذا الروايات لها أسباب صدور، فهي تعبّر عن سيرة قضاة العامة وفقهائهم - كأبي حنيفة وابن شبرمة وأضرابهم - الذين أعرضوا عن أئمة أهل البيت عليهم السلام ولم ينيخوا مطاياهم على أبوابهم عليهم السلام فيخاطبهم الإمام بما في هذه الروايات.

وأما فقهاء الشيعة الذين رجعوا في كل واقعة إلى الكتاب والسنة وتمسكوا بالثقلين فلا تعمّمهم، والمورد (صدورها في مورد فقهاء العامة) وإن لم يكن مخصصاً لكن يمكن إلغاء الخصوصية بالنسبة إلى المماثل والمشابه لا المباين، وتمسك أصحابنا بالعقل في مجالات خاصة لا يعدّ إعراضاً عنهم بخلاف غيرهم.

وثانياً: إذا كان العقل أحد الحجج - كما في صحيح هشام - فيكون الحكم المستكشف تماماً وصل إلى المكلف بتبليغ الحجة أيضاً.

روى هشام عن أبي عبد الله عليه السلام: «يا هشام إنَّ الله على الناس حجتين: حجة ظاهرة، وحجة باطنة؛ فأما الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمة، وأما الباطنة فالعقول».^(٢)

١. لاحظ الكافي: ١/ ٦٠، باب الرد إلى الكتاب والسنة، الحديث ١٦، وأيضاً ص ٥٦ باب البدع والرأي

والمقائيس، الحديث ٧.

٢. الكافي: ١/ ١٦١٣، باب العقل والجهل.

وهناك كلام للمحقق القمي نتبرك بذكره ختاماً للبحث، قال:

«إنّ انحصار الطاعة والمخالفة في موافقة الخطاب اللفظي ومخالفته، دعوى بلا دليل، بل هما موافقة طلب الشارع ومخالفته وإن كان الطلب بلسان العقل، ونظير ذلك أنّ الله تعالى إذا كلّف نبيّه بواسطة إلهام من دون نزول وحى من جبرئيل ﷺ وإتيان كلام، وامثله النبي ﷺ فيقال إنّ الله أطاع الله جزماً، والعقل فينا نظير الإلهام فيه.

ثمّ يقول: إنّ من يدّعي حكم العقل بوجوب ردّ الوديعة وحرمة الظلم يدّعي القطع بأنّ الله تعالى خاطبه بذلك بلسان العقل، فكيف يجوز العمل بالظن بخطاب الله تعالى وتكليفه، ولا يجوز العمل مع اليقين به؟ فإن كان ولا بدّ من المناقشة، فليكتف في منع حصول هذا القطع من جهة العقل وأنّه لا يمكن ذلك»^(١).

ثمّ إنّ الكلام في «تنقيح المناط» و«تخريجه» موكول إلى البحث عن حكم ما لا نصّ فيه في فقه أهل السنّة، وسيوافيك الفرق هناك بين الأمرين، بإذن الله سبحانه.

الإجماع المحضّل

الإجماع المحضّل أحد مصادر التشريع عند أهل السنة بما هو هو لا بما هو كاشف عن حجة شرعية، كما عليه الإمامية، وقد اختلفت كلمة الأصوليين في تعريفه.

فعرّفه الغزالي بقوله: إنه اتفاق أمة محمد ﷺ بعد وفاته في عصر من العصور على حكم شرعي^(١).

و على هذا التعريف لا يكفي اتفاق المجتهدين، بل يجب اتفاق جميع المسلمين في عصر من العصور، وهو أمر نادر الوقوع. وعرفه الآخرون: باتفاق أهل الحل والعقد على حكم من الأحكام، أو اتفاق المجتهدين من أمة محمد في عصر على أمر.

المهم في المقام هو الوقوف على وجه حجّية الإجماع عند أهل السنة أولاً، وعند الشيعة ثانياً، فإنّ الإجماع عند الطائفة الأولى بما هو هو دليل شرعي يُضفي على الحكم صبغة الشرعية فهو في عرض الكتاب والسنة والعقل.

أما الإجماع عند الطائفة الثانية فهو عندهم حجة لأجل كشفه عن قول المعصوم أو دليل معتبر، ولأجل إيقاف القارئ على موقف الطائفتين من الإجماع، نوضح الموضوع إجمالاً.

موقف أهل السنة من الإجماع المحصل

إذا اتفق المجتهدون من أمة محمد ﷺ في عصر من العصور على حكم شرعي، يكون المجمع عليه حكماً شرعياً واقعياً عند أهل السنة ولا تجوز مخالفته، وليس معنى ذلك أن إجماعهم على حكم من تلقاء أنفسهم يجعله حكماً شرعياً، بل يجب أن يكون إجماعهم مستنداً إلى دليل شرعي قطعي أو ظني، كالخبر الواحد والمصالح المرسلة والقياس والاستحسان.

فلو كان المستند دليلاً قطعياً من قرآن أو سنة متواترة يكون الإجماع مؤيداً و معاضداً له؛ ولو كان دليلاً ظنياً كما مثلناه، فيرتقي الحكم حينئذ بالإجماع من مرتبة الظن إلى مرتبة القطع واليقين.

ومثله ما إذا كان المستند هو المصلحة أو دفع المفسدة، فالاتفاق على حكم شرعي استناداً إلى ذلك الدليل يجعله حكماً شرعياً قطعياً، كزيادة أذان لصلاة الجمعة في عهد عثمان لإعلام الناس بالصلاة كي لا تفوتهم، حتى صار الأذان الآخر عملاً شرعياً إلهياً وإن لم ينزل به الوحي.^(١)

وعلى ذلك فقد أعطى سبحانه للإجماع واتفاق الأمة منزلة كبيرة على وجه إذا اتفقوا على أمر، يُصبح المجمع عليه حكماً شرعياً قطعياً كالحكم الوارد في القرآن والسنة النبوية، ولذلك قلنا بأن الإجماع عندهم من مصادر التشريع.

ثم إنهم استدلوا على ما راموه بوجوه:

منها: قوله سبحانه: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ

غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ ۖ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾.^(٢)

وجه الاستدلال أنه سبحانه ابتدأ كلامه بجملتين شرطيتين:

١. الوجيز في أصول الفقه لابن وهبة: ٤٩.

٢. النساء: ١١٥.

أ. ﴿ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى﴾ .

ب. ﴿ولمن يتبع غير سبيل المؤمنين﴾ .

ثم إنه سبحانه جعل لهما جزاءً واحداً وهو قوله: ﴿نوله ما تولي ...﴾ فإذا كانت مشاققة الله ورسوله حراماً كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراماً مثله بشهادة وحدة الجزاء، فإذا حرم اتباع غير سبيلهم، فاتباع سبيلهم واجب إذ لا واسطة بينهما. ويلزم من وجوب اتباع سبيلهم كون الإجماع حجة، لأن سبيل الشخص ما يختاره من القول أو الفعل أو الاعتقاد.^(١)

يلاحظ عليه أولاً: أن الوقوف على مفاد الآية يتوقف على تبين سبيل المؤمن والكافر أي سبيل من لا يشاقق ومن يشاقق - في عصر الرسول الذي تحكي الآية عنه - ، فسبيل المؤمن هو الإيمان بالله وإطاعة الرسول ومناصرتة، وسبيل الآخر هو الكفر بالله ومعاداة الرسول ومشاققته، فالله سبحانه يندد بالكافر ويذكر جزاءه بقوله: ﴿نوله ما تولي ونصله جهنم﴾ ويكون جزاء المؤمن بطبع الحال خلافه.

وعلى ضوء ذلك يكون المراد من اتباع سبيل المؤمنين هو إطاعة الرسول ومناصرتة، ومن سبيل غيرهم هو معاداة الرسول ومناقشته فأبي صلة للآية بحجية اتفاق المؤمنين على حكم من الأحكام.

وبعبارة أخرى: أن الموضوع للجزاء في الآية مركب من أمرين:

أ. معاداة الرسول.

ب. سلوك غير سبيل المؤمنين.

فَعَطَفَ أحدهما على الآخر بواو الجمع وجَعَلَ سبحانه لهما جزاءً واحداً وهو قوله: ﴿نوله ما تولي ونصله جهنم﴾ .

وبما أنّ معاداة الرسول وحدها كافية في الجزاء وهذا يكشف عن أنّ المعطوف عبارة أخرى عن المعطوف عليه، والمراد من اتباع غير سبيل المؤمنين هو شقاق الرسول ومعاداته وليس أمراً مغايراً معه كما حسبه المستدل.

وثانياً: أنّ سبيل المؤمنين في عصر الرسول هو نفس سبيل الرسول، فحجّة السبيل الأوّل لأجل وجود المعصوم بينهم وموافقته معه فلا يدلّ على حجّة مطلق سبيل المؤمنين بعد مفارقتهم.

ومنها: قوله سبحانه: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾^(١).

وجه الاستدلال: أنّ الوسط من كلّ شيء خياره، فيكون تعالى قد أخبر عن خيرية هذه الأمة، فإذا أقدموا على شيء من المحظورات لما وُصفوا بالخيرية فيكون قولهم حجة.

يلاحظ عليه: أنّ وصف جميع الأمة بالخير والعدل مجاز قطعاً، فإنّ بين الأمة من بلغ في الصلاح والرشاد إلى درجة يُستدرّ بهم الغمام، وفي الوقت نفسه فيها من بلغ في الشقاء إلى درجة خضّب الأرض بدماء الصالحين والمؤمنين، ومع ذلك كيف تكون الأمة بلا استثناء خياراً وعدلاً، وتكون بعامة أفرادها شهداء على سائر الأمم، مع أنّ كثيراً منهم لا تقبل شهادتهم في الدنيا فكيف في الآخرة.

يقول الإمام الصادق عليه السلام في تفسير الآية: «فإن ظننت أنّ الله عنى بهذه الآية جميع أهل القبلة من الموحّدين، أفترى أنّ من لا تجوز شهادته في الدنيا على صاع من تمر، يطلب الله شهادته يوم القيامة ويقبلها منه بحضرة جميع الأمم الماضية؟!». ^(٢)

وهذا دليل على أنّ الوسطية وصف لعدة منهم، ولما كان الموصوف بالوسطية

٢. البرهان في تفسير القرآن: ١/ ١٦٠.

١. البقرة: ١٤٣.

جزءاً من الأمة الإسلامية صحت نسبة وصفهم إلى الجميع، نظير قوله سبحانه: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِيَاءَ وَجَعَلَكُمْ مُلُوكًا﴾^(١) فقد وصف عامة بني إسرائيل بكونهم ملوكاً، مع أن البعض منهم كان ملكاً.

وإذا كانت الوسطية لعدة منهم دون الجميع، يكون قولهم هو الحجة كما يكونوا هم الشهداء يوم القيامة لا جميع الأمة وإنما نسب إلى الجميع مجازاً. وأما من هو هذه العدة فبيانه على عاتق التفسير.

ومنها: ما روي عن النبي ﷺ: «أَنَّ أُمَّتِي لَا تَجْتَمِعُ عَلَى ضَلَالَةٍ». ورواه أصحاب السنن.^(٢)

يلاحظ عليه: أولاً: أن الحديث مع أنه روي في غير واحد من السنن ضعيف السند.

قال الشيخ العراقي في تخريج أحاديث تفسير البيضاوي: «جاء الحديث بطرق في كلها نظر».^(٣)

وقد قمنا بدراسة هذا الحديث وتحليله في رسالة جمعنا فيها أسانيده وخرجنا بحصيلة أن جميع تلك الأسانيد ضعيفة، مضافاً إلى أن الحديث خبر واحد لا يحتج به في الأصول.

ثانياً: أن الوارد في الحديث هو عدم الاجتماع على «الضلالة» لا عدم الاجتماع على «الخطأ»، فيكون الحديث ناظراً إلى مسائل العقيدة التي هي مدار الهداية والضلالة لا إلى الفروع، فلا يوصف المصيب فيها بالهداية والمخطئ بالضلالة.

١. المائة: ٢٠.

٢. ابن ماجه: السنن: ٢، الحديث ٣٩٥٠؛ الترمذي: السنن: ٤، برقم ٢١٦٧؛ أبو داود: السنن: ٤، برقم ٤٢٥٣؛ مسند أحمد: ٥/١٤٥.

٣. سنن ابن ماجه: ٢/١٣٠٣. ٤. لاحظ كتاب «رسائل ومقالات»: ٢/١٩٤-٢٠٩.

ثالثاً: أنّ المصون من الضلالة هي الأمة بما هي أمة لا الفقهاء فقط ولا أهل العلم ولا أهل الحل والعقد، وعلى ذلك ينحصر مفاد الحديث بما اتفقت عليه جميع الأمة في مجال العقائد والأصول والفروع.

إلى هنا تمّ ما استدلّ به أهل السنة على حجّية الإجماع وكونه من مصادر التشريع بما هو هو، وقد عرفت قصور أدلتهم عن إثبات مرامهم فهلّمّ معي ندرس مكانة الإجماع عند الشيعة.

مكانة الإجماع المحصل عند الشيعة

إنّ الأمة مع قطع النظر عن الإمام المعصوم بينهم، غير مصونة من الخطأ في الأحكام فليس للاتفاق والإجماع رصيد علمي، إلّا إذا كشف عن الحجّة بأحد الطريقتين:

١. استكشاف قول المعصوم بالملزمة العقلية (قاعدة اللطف).

٢. استكشاف قوله ﷺ بالملزمة العادية (قاعدة الحدس).

أما الأمر الأوّل فحاصل النظرية أنّه يمكن أن يستكشف عقلاً رأي الإمام ﷺ من اتفاق من عداه من العلماء على حكم وعدم ردعهم عنه نظراً إلى قاعدة اللطف التي لأجلها وجب على الله نصب الحجّة الموصوف بالعلم والعصمة في كلّ الأزمنة. فإنّ من أعظم فوائدها، حفظ الحقّ وتمييزه عن الباطل كي لا يضيع بخفائه ويرتفع عن أهله أو يشتبه بغيره، وتلقينهم طريقاً يتمكن العلماء وغيرهم من الوصول به إليه ومنعهم وتبسيطهم عن الباطل أولاً أو ردّهم عنه إذا أجمعوا عليه ثانياً.^(١)

١. كشف القناع: ١١٤.

وحاصل هذا الوجه: أنّ من فوائد نصب الإمام هو هداية الأمة وردّهم عن الإجماع على الباطل وإرشادهم إلى الحقّ، فلو كان المجمع عليه باطلاً كان على الإمام ردّهم عن ذلك الاتفاق بوجه من الوجوه. وهذا ما يسمّى بقاعدة اللطف. وأما الثاني أي استكشاف قوله **عَلَيْهِ** بالملازمة العادية فيمكن تقريره بالنحوين التاليين:

الف: تراكم الظنون مورث لليقين

إنّ فتوى كلّ فقيه – وإن كان يفيد الظن ولو بأدنى مراتبه، إلّا أنّها – تعزّز بفتوى فقيه ثانٍ فثالث، إلى أن يحصل للإنسان اليقين من إفتاء جماعة على حكم القطع بالصحة، إذ من البعيد أن يتطرق البطلان إلى فتوى جماعة كثيرين. نقل المحقّق النائيني عن بعضهم: إنّ حجّيته لمكان تراكم الظنون من الفتاوى إلى حدّ يوجب القطع بالحكم كما هو الوجه في حصول القطع من الخبر المتواتر.^(١)

ب: الاتفاق كاشف عن دليل معتبر

إنّ حجّية الاتفاق ليس لأجل إفادتها القطع بالحكم، بل لأجل كشفه عن وجود دليل معتبر وصل إليهم ولم يصل إلينا، وهذا هو الذي اعتمد عليه صاحب الفصول و قال: يستكشف قول المعصوم عن دليل معتبر باتّفاق علمائنا الذين كان ديدنهم الانقطاع إلى الأئمة في الأحكام وطريقتهم التحرّز عن القول بالرأي والاستحسان.

١. فوائد الأصول: ٣/١٤٩.

وهذان الوجهان هما السندان لحجية الإجماع المحصل، وهناك بحوث أخرى
تطلب من دراسات عليا.

ثم إن الدارج في الكتب الأصولية هو البحث عن حجية الإجماع المحصل
المنقول إلينا بخبر الواحد، وبما أن حجية مثل هذا النقل فرع حجية خبر الواحد
آثرنا تأخيرها إلى الفراغ من حجية خبر الواحد.

الكتاب

إنّ الكتاب من أهم المصادر الشرعية للاستنباط، فلا محيص للفقهاء من مراجعة الكتاب واستنطاقه، وقد نقل عن بعض أصحابنا الأخباريين عدم حجّة ظواهر الكتاب، وهذا ما يندى له الجبين، إذ كيف تكون المعجزة الكبرى للنبي ﷺ مسلوقة الحجية. ولعل اقتصارهم على السنّة كان رد فعل لما رواه البخاري عن عمر بن الخطاب أنّه قال - عند ما طلب النبي ﷺ القلم و الدواة ليكتب كتاباً للأمة لئلا يضلّوا بعده -: حسبنا كتاب الله. (١)

و على كلّ تقدير فالإقتصار على الكتاب كالاقتصار على السنّة على طرفي الإفراط والتفريط.

والمراد من حجّة ظواهر القرآن في مجال الفقه - مضافاً إلى مواردّه الخاصّة - هو التمسك بعموماته ومطلقاته بعد الفحص عن القرائن العقلية أو اللفظية المتصلة أو الحالية المنقولة بخبر الثقة خصوصاً بعد الفحص عن مقيداته ومخصصاته في أحاديث العترة الطاهرة، فإذا تمت هذه الأمور فهل يتمسك بظواهر القرآن في موردها؟

ذهب علماء الأصول إلى وجوب الاستضاءة بنور القرآن فيما يدل عليه

١. صحيح البخاري: ١/ ٣٠، كتاب العلم، باب كتابة العلم.

بظاهره والأخباريون إلى المنع وإن الاستدلال بالقرآن يتوقف على تفسير المعصوم فيُصبح الاحتجاج بتفسيره عليه السلام لا بنص القرآن.

ثم إن الأدلة على حجّية ظواهر القرآن كثيرة نذكر منها ما يلي:

الأول: دلّت غير واحدة من الآيات القرآنية على أن القرآن نور، والنور بذاته ظاهر ومظهر لغيره، قال سبحانه: ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُم بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُوراً مُبيناً﴾. (١)

وفي آية أخرى: ﴿قَدْ جَاءَكُم مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ﴾ (٢) فلو كان قوله ﴿وكتاب مبين﴾ عطف تفسير لما قبله، يكون المراد من النور هو القرآن. إنه سبحانه يصف القرآن بأنه تبيان لكل شيء، وحاشا أن يكون تبياناً له ولا يكون تبياناً لنفسه، قال سبحانه: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾. (٣)

وقال سبحانه: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْراً كَبيراً﴾. (٤)

أفيمكن أن يهدي من دون أن يكون المهتدي مستفيداً من هدايته؟! فإن قلت: إن الاستدلال بظواهر القرآن على حجّيتها دور واضح، فإن الأخباري لا يقول بحجّيتها.

قلت: إن الاحتجاج على حجّية القرآن إنما هو بنصوصه لا بظواهره، والأخباري إنما يمنع حجّية ظواهره لا حجّية نصوصه.

١. النساء: ١٧٤.

٢. المائدة: ١٥.

٣. النحل: ٨٩.

٤. الإسراء: ٩.

الثاني: قد تضافر بل تواتر عن النبي ﷺ وجوب التمسك بالثقلين وفسرهما بالكتاب والسنة، وقال: «إني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله، وعترتي. ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا» فكل من الثقلين حجة وإن كلاً يؤيد الآخر.

الثالث: الروايات التعليمية التي علم فيها الإمام تلاميذه كيفية استنباط الحكم من القرآن الكريم، فلو لم تكن ظواهر الكتاب حجة لما كان للتعليم قيمة، فإن موقف الإمام في هذه المقامات موقف المعلم لا موقف المتكلم عن الغيب.

والروايات في ذلك المجال كثيرة نذكر منها واحدة، وهي رواية عبد الأعلى مولى آل سام وقد سأل أبا عبد الله عليه السلام: «عندما عثر رجله فوق ظفري فجعل على أصبعه مرارة، فقال: «إن هذا يعرف من كتاب الله: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُم فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾»^(١) ثم قال: «امسح على المرارة»^(٢).

فأحال الإمام عليه السلام حكم المسح على أصبعه المغطى بالمرارة إلى الكتاب. الرابع: قد تضافر عن أبي عبد الله عليه السلام في مورد تعارض الروايات لزوم عرضه على القرآن وإن ما وافق كتاب الله يؤخذ به وما خالف يضرب به عرض الجدار.

فقد روي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إن على كل حق حقيقة، وعلى كل صواب نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه»^(٣).

الخامس: اتفق الفقهاء على أن كل شرط خالف كتاب الله فهو مرفوض،

١. الحج: ٧٨.

٢. الوسائل: ١، الباب ٣٩ من أبواب الوضوء، الحديث ٥.

٣. الوسائل: ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٠، ولاحظ الحديث ١١، ١٢، ١٤ إلى غير ذلك.

ففي صحيحة عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: «من اشترط شرطاً مخالفاً لكتاب الله فلا يجوز له، ولا يجوز على الذي اشترط عليه، والمسلمون عند شروطهم مما وافق كتاب الله». وفي رواية أخرى: «المسلمون عند شروطهم، إلّا كل شرط خالف كتاب الله عز وجل فلا يجوز».^(١)

فلو لم تكن ظواهر الكتاب حجة، لما كان هناك معنى لعرض الشرط على الكتاب في هذه الروايات وغيرها مما يشرف الفقيه على القطع بحجية ظواهر الكتاب، وإنما المهم دراسة أدلة المخالف.

أدلة الأخباري على عدم حجية ظواهر الكتاب

استدل الأخباري على عدم حجية ظواهر الكتاب بوجوه، أهمها وجهان: الأول: أنّ حمل الكلام الظاهر في معنى على أنّ المتكلم أراد هذا، تفسير له بالرأي، وقد قال النبي صلى الله عليه وآله: «من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار».^(٢) يلاحظ عليه: أنّ حمل الظاهر في معنى، على أنّ المتكلم أراد له ليس تفسيراً فضلاً عن كونه تفسيراً بالرأي، فإنّ التفسير عبارة عن كشف القناع عن وجه المراد.

وأما الرأي فهو عبارة عن الميل إلى أحد الجانبين اعتماداً على الظن الذي لم يدلّ عليه دليل.

إذا عرفت معنى التفسير أولاً ثمّ الرأي ثانياً، نقول:

١. الوسائل: ١٢، الباب ٦ من أبواب الخيار، الحديث ١ و٢.
٢. عوالي اللآلي: ٤/ ١٠٤ ح ١٥٤ وانظر وسائل الشيعة: ٨، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦٦.

إنَّ حمل الظاهر في معنى، على أنه مراد المتكلم، ليس من مقولة التفسير، إذ ليس هنا أمر مستور يُكشف عنه، فالاستدلال بإطلاق الظاهر أو عمومه، ليس تفسيراً، ورافعاً لإبهامه بل هو من قبيل تطبيق الظاهر على مصاديقه، والتفسير عبارة عن كشف القناع عن وجه الآية، كالغطاء الموجود في الصلاة الوسطى في قوله سبحانه: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى﴾^(١) فحملها على إحدى الصلوات، يقال أنه تفسير وكشف للقناع.

فلماذا لم يكن حمل الظاهر على معنى على أنه المراد، تفسيراً للآية يكون بالنسبة إلى الجزء الآخر «برأيه» أشبه بالسالبة بانتفاء الموضوع.

الثاني: اختصاص فهم القرآن بأهله. يظهر من مذاكرة الإمام أبا حنيفة وقتادة أنه لا يفهم القرآن إلا من خوطب به، وهم أئمة أهل البيت، وإليك نص ما دار بينهما من الحوار:

«يا أبا حنيفة! تعرف كتاب الله حق معرفته وتعرف الناسخ والمنسوخ؟» قال: نعم.

قال: «يا أبا حنيفة: لقد ادّعت علماً ويلك، ما جعل الله ذلك إلا عند أهل الكتاب الذين أنزل عليهم ويلك، ولا هو إلا عند الخاص من ذرية نبيّنا محمد، وما ورثك الله عن كتابه حرفاً»^(٢).

أقول: إن الرواية لا تنفي عن أبي حنيفة المعرفة الإجمالية، وإنما تنفي حق المعرفة، وهو لا يتحقق إلا بمعرفة الناسخ والمنسوخ والخاص والعام والمطلق والمقيد إلى غير ذلك من القرائن المنفصلة التي تؤثر في الاحتجاج بالآية، وكلها مخزونة عند أئمة أهل البيت عليهم السلام، فمن عمل بظاهر الآية، بعد الرجوع إليهم في

١. البقرة: ٢٣٨.

٢. وسائل الشيعة: الجزء ١٨، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٧.

معرفة تلك المواضع، فهو غير مشمول للرواية بل هي تردُّ على المستبدين بالقرآن الذين يفسرونه ويفتون به من دون مراجعة إلى من نزل القرآن في بيوتهم حتى يعرفوا ناسخه و منسوخه، وعامه وخاصه، ومطلقه ومقيده، وأين هو من عمل أصحابنا؟! فانهم يحتجون بالقرآن بعد الرجوع إلى حديث العترة الطاهرة، في مجملاته ومبهمات، ومخصصات عمومه ومقيدات مطلقاته، ثم الأخذ بمجموع ما دل عليه الثقلان.

فالاستبداد بالقرآن شيء والاحتجاج بالقرآن بعد الرجوع إلى أحاديث العترة الطاهرة شيء آخر، والأول ممنوع والثاني مجاز جرى عليه أصحابنا رضوان الله عليهم عبر القرون.

وبذلك يظهر مفاد سائر الروايات الواردة في هذا المضمار.

إلى هنا تم ما استدل به الأخباريون من منع التمسك بظواهر القرآن وبقيت هناك أدلة أخرى لهم تظهر حالها بالإمعان فيما ذكرنا.

الظواهر من القطعيات

ثم إن الأصوليين ذكروا ظواهر القرآن تحت الظنون التي ثبتت حجيتها بالدليل وأسموه بالظن الخاص مقابل الظن المطلق الذي ليس على حجته دليل سوى دليل الانسداد.

ولكن الحق أن ظواهر كلام كل متكلم فضلاً عن ظواهر القرآن من الكواشف القطعية، ويظهر حال هذا المدعى بالإمعان فيما ذكرناه في الموجز وما نوضحه في المقام.

إن الفرق بين الظاهر والنص هو أن كلا الأمرين يحملان معنى واحداً ويتبادر منهما شيء فارد، غير أن الأول قابل للتأويل، فلو أول كلامه لعد عمله

خلافاً للظاهر ولا يعدّ مناقضاً في القول، كما إذا قال: أكرم العلماء، الظاهر في الوجوب ثمّ أشار بدليل خاص بأنّ المقصود هو النذب.

وأما النصّ فهو لا يحتمل إلّا معنى واحداً، ولا يصحّ تأويله بل يعدّ أمراً متناقضاً، وهذا مثل قوله سبحانه: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾. (١)

فإنّ كون حظّ الذكر مثلي حظّ الأنثى شيء ليس قابلاً للتأويل ولذلك يعدّ نصّاً، ومن حاول تأويله لا يقبل منه، ومثله قوله سبحانه: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾. إذا علمت ذلك، فنقول: إنّ القضاء بين الرايين: كشف الظواهر عن مراد المتكلّم هل هو كشف قطعي أو ظني، يتوقّف على بيان الوظيفة التي حملت على عاتق الظواهر؟ وتبين رسالتها في إطار التفهيم والتفهّم؟ فلو تبين ذلك لسهل القضاء بأنّ الكشف قطعي أو ظني.

فنقول: إنّ للمتكلّم إرادتين:

١. إرادة استعمالية، وهي استعمال اللفظ في معناه، أو إحضار المعاني في ذهن المخاطب سواء أكان المتكلّم جاداً أو هازلاً أو موزياً أو غير ذلك، سواء أكان المعنى حقيقياً أو مجازياً.

٢. إرادة جدية، وهي أنّ ما استعمل فيه اللفظ مراد له جداً، وما هذا إلّا لأنّه ربما يفارق المراد الاستعمالي، المراد الجدّي، كما في الهازل والمورّي والمقنّن الذي يُرتّب الحكم على العام والمطلق مع أنّ المراد الجدّي هو الخاص والمقيد، ففي هذه الموارد تغاير الإرادة الجدّية الإرادة الاستعمالية، إمّا تغايراً تاماً كما في الهازل والمورّي واللاغي، أو تغايراً جزئياً كما في العام الذي أريد منه الخاص، أو المطلق

الذي أريد منه المقيد بالإرادة الجدية.

وعلى ضوء ذلك فيجب علينا أن نركّز على أمرين:

الأول: ما هي الرسالة الموضوعية على عاتق الظواهر؟

الثاني: ما هو السبب لتسميتها ظنوناً؟

أما الأول: فالوظيفة الملقاة على عاتق الظواهر عبارة عن إحضار المعاني في ذهن المخاطب سواء أكانت المعاني حقائق أم مجازات، فلو قال: رأيت أسداً، فرسالته إحضار أنّ المتكلم رأى الحيوان المفترس، وإذا قال: رأيت أسداً في الحمام، فرسالته إحضار أنّ المتكلم رأى رجلاً شجاعاً فيه، فكشف الجملة في كلا الموردين عن المراد الاستعمالي كشف قطعي وليس كشفاً ظنياً، وقد أدى اللفظ رسالته بأحسن وجه. وعلى ذلك لا تصح تسميته كشفاً ظنياً، اللهم إلا إذا كان الكلام مجملاً أو متشابهاً، فالكلام عندئذٍ قاصر عن إحضار المعنى الاستعمالي بوجه متعين، لكنهما خارجان عن محطّ البحث فإنّ الكلام في الظواهر لا في المجملات والمتشابهات.

وأما الثاني: أي السبب الذي يوجب تسمية ذلك الكشف ظنياً، فإنه يتلخص في الأمور التالية:

١. لعلّ المتكلم لم يستعمل اللفظ في أي معنى.
٢. أو استعمل في المعنى المجازي ولم ينصب قرينة.
٣. أو كان هازلاً في كلامه.
٤. أو مورّياً في خطابه.
٥. أو لاغياً فيما يلقيه.
٦. أو أطلق العام وأراد الخاص.
٧. أو أطلق المطلق وأراد المقيد.

إلى غير ذلك من المحتملات التي توجب الاضطراب في كشف المراد الاستعمالي عن المراد الجدي على وجه القطع.

ولكن ألفت نظر القارئ إلى أمور ثلاثة لها دور في المقام:

١. أن علاج هذه الاحتمالات ليس من وظائف الظواهر حتى يوصف كشف الظواهر عن المراد الجدي لأجلها بالظنية، وذلك لما عرفت من أن المطلوب من الظواهر ليس إلا شيء واحد وهو إحضار المعاني في ذهن المخاطب، وأما الاحتمالات المذكورة وكيفية دفعها فليس لها صلة بالظواهر حتى يوصف كشفها لأجلها بأنه ظني.

٢. أن بعض هذه الاحتمالات موجودة في النصوص فيحتمل فيه كون المتكلم لاغياً، أو هازلاً، أو موزياً، أو متقياً، أو غير ذلك من الاحتمالات، مع أننا نرى أنهم يعدّونها من القطعيات.

٣. إن القوم عالجوا هذه الاحتمالات بادعاء وجود أصول عقلائية دافعة لها، كأصالة كون المتكلم في مقام الإفادة، لا الهزل ولا التمرين، بدافع نفسي، لا بدافع خارجي كالخوف وغيره.

والظاهر أنه لا حاجة إلى هذه الأصول فإن الحياة الاجتماعية مبنية على المفاهمة بالظواهر، ففي مجال المفاهمة والتفاهم بين الأستاذ والتلميذ والبائع والمشتري والسائس والمسوس، يعتبر المخاطب دلالة كلام المتكلم على المراد الاستعمالي والجدي دلالة قطعية لا ظنية، إلا إذا كان هناك إبهام أو إجمال، أو جريان عادة على فصل الخاص والقيّد عن الكلام.

وبذلك خرجنا بأن كشف الظواهر عن المراد الاستعمالي، بل المراد الجدي، على ما عرفت أخيراً في مجال المفاهمة الخصوصية^(١) كشف قطعي ولا يُعرج إلى تلك الشكوك.

١. أي لا في مجال التقنين فإن كشفها عن المراد الجدي ليس بقطعي.

السنة

قد تطلق السنة ويراد منها قول المعصوم وفعله وتقريره، فلا شك أنّ السنة بهذا المعنى من الأدلة القطعية، إذ هي عدل القرآن الكريم فهي الحجّة الثانية بعد الذكر الحكيم، ومن أعرض عن السنة واستغنى بالقرآن الكريم فقد عدل عن الحجّة البيضاء.

وقد تطلق السنة ويراد منها الخبر الحاكي عن السنة الواقعية وهو المراد في المقام سواء نقلت بصورة متواترة أو مستفيضة أو محفوفة بالقرائن أو مجردة عن الاستفاضة والقرائن، والكلام هنا في حجّة الخبر الواحد المجرد عن كلّ شيء، فإنّ المتواتر أو الخبر الواحد المحفوف بالقرينة يفيدان العلم، وهكذا الخبر المستفيض يورث الاطمئنان المتأخّم للعلم.

أمّا كون السنة «الخبر الواحد المجرد عن القرائن» دليلاً ظنياً فإنّما هو لأجل سندها، وأمّا من حيث الدلالة فقد عرفت أنّ الدلالة في الجميع دلالة قطعية بالنسبة إلى المراد الاستعمالي، بل المراد الجدي في بعض المقامات.

ثمّ إنّ الإفتاء بمضمون الخبر الواحد يتوقف على ثبوت أمرين:

أ: إمكان التعلّد به إمكاناً ذاتياً.

ب: إمكان التعلّد به إمكاناً وقوعياً.

أما الإمكان بالمعنى الأول الذي يعبر عنه بالإمكان الماهوي فهو أمر لا ستره عليه، ضرورة أن التعبد بالخبر ليس واجباً ولا ممتنعاً فيُصبح أمراً ممكناً بالذات، فنسبة جواز التعبد إلى الخبر كنسبة الوجود والعدم بالنسبة إلى الإنسان، فالبحث عن الإمكان بهذا المعنى، أمر خارج عن محط البحث.

وأما الإمكان بالمعنى الثاني وهو الذي لا يمنع عن وقوعه مانع خارجي عن الذات - بعد إمكانه الذاتي - فهو داخل محط البحث.

وهذا نظير إدخال المطيع في النار، فإنه وإن كان ممكناً بالذات، لأنه سبحانه قادر على الحسن والقيح، لكن غير ممكن وقوعاً لمخالفته لعدله وحكمته، فهو ممكن بالذات غير ممكن وقوعاً.

فذهب بعضهم كابن قبة^(١) إلى امتناع التعبد بالظن وقوعاً واستدل له بوجهين:

الأول: لو جاز العمل بالخبر الواحد في الفروع، لجاز العمل به في الأصول، فلو أخبر أحد من الله سبحانه لزم قبول قوله إذا كان عادلاً بلا حاجة إلى طلب البينة والمعجزة.

يلاحظ عليه: أن الأمر في الفروع أسهل، فقبول الخبر فيها لا يلزم قبول خبره في ادعاء النبوة التي هي أمر خطير.

الثاني: أنه يستلزم تحليل الحرام أو تحريم الحلال، فإذا كان الحكم الواقعي هو الحلية وقام خبر الواحد على الحرمة أو بالعكس وقلنا بحجّيته، يلزم أحد المحذورين.

١. محمد بن عبد الرحمن بن قبة الرازي المتكلم المعاصر لأبي القاسم البلخي الذي توفي عام ٣١٧ وقد توفي ابن قبة قبله بقليل. لاحظ رجال النجاشي برقم ١٠٢٤.

ويعتبر عن حلّ هذا الاشكال في مصطلح الأصوليين «بالجمع بين الحكم الظاهري والواقعي».

وقد فصل المتأخرون الكلام فيه وموجز الجواب في هذا المقام عن هذا الإشكال أنّه إذا كان مفاد الخبر موافقاً للواقع يكون منجزاً للحكم الواقعي، وأمّا إذا كان مخالفاً للواقع فيكون الحكم الواقعي عند من قامت الأمانة على خلافه، إنشائياً لا فعلياً، وإنّما يتوجّه الإشكال إذا كان هناك حكمان فعليان متضادان في واقعة واحدة، وأمّا إذا كان أحد الحكمين (الحكم الواقعي) إنشائياً والآخر فعلياً فلا إشكال فيه، والتفصيل يطلب من دراسات علياء.

ما هو الأصل في العمل بالظن؟

وقبل التعرّف على أدلّة وقوع التعبد بالظن في الشريعة الإسلامية يجب الوقوف على ما هي القاعدة الأولى في العمل بالظن، فهل هي حرمة العمل بالظن إلّا ما خرج بالدليل؟ أو الأصل جواز العمل بالظن إلّا ما خرج بالدليل؟

فعلى الأوّل يكون الأخذ بواحد من أقسام الظنون كالخبر الواحد وقول اللغوي والشهرة الفتوائية وغيرها متوقفاً على وجود دليل، وإلّا فالأصل هو الحرمة؛ كما أنّه تنعكس القاعدة على القول الثاني، فالأصل هو حجّة كلّ ظن إلّا ما قام الدليل على الحرمة كالقياس والاستحسان.

وبذلك يعلم أنّ المراد من الأصل في العنوان هو مقتضى الأدلة الاجتهادية، ويعتبر عنها بمقتضى القاعدة الأولى وليس المراد منه هو الأصل العملي.

وعلى كلّ تقدير اتّفقت كلمة المحقّقين على أنّ الأصل هو حرمة العمل بالظن إلّا أن يقوم الدليل على الحجّة.

والدليل عليه هو ان البدعة أمر محرم إجماعاً من غير خلاف ؛ وهي عبارة عن ادخال ما يعلم انه ليس من الدين أو يشك انه منه، في الدين؛ والاعتماد على الظن الذي لم يقم دليل على جواز العمل والإفتاء على وفقه ، التزام بكون مؤداه حكم الله في حقه وحق غيره، وهذا هو نفس البدعة، لأنه يُدخل في الدين ما يشك انه من الدين.

وبعبارة أخرى: ان العمل بالظن عبارة عن صحّة إسناد مؤداه إلى الشارع في مقام العمل، ومن المعلوم أن إسناد المؤدى إلى الشارع والعمل به إنما يصح في حالة الإذعان بأنه حكم الشارع وإلا يكون الإسناد تشريعاً قولياً وعملياً دلت على حرمة الأدلة الأربعة، وليس التشريع إلا إسناد ما لم يعلم أنه من الدين إلى الدين. قال سبحانه: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَاماً وَحَلَالاً قُلْ ءَاللهُ أُذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾. (١)

فالآية تدل على أن الإسناد إلى الله يجب أن يكون مقروناً بالإذن منه سبحانه، وفي غير هذه الصورة يعد افتراء سواء كان الإذن مشكوك الوجود كما في المقام أو مقطوع العدم، والآية تعم كلا القسمين، والمفروض ان العامل بالظن شك في إذنه سبحانه ومع ذلك ينسبه إليه.

وقال سبحانه: ﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرْنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ اتَّقُوا اللَّهَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾. (٢)

تجد انه سبحانه يذم التقول بما لا تعلم حدوده من الله سواء أكان مخالفاً للواقع أم لا، والعامل بالظن يتقوّل بلا علم.

١. يونس: ٥٩.

٢. الأعراف: ٢٨.

فخرجنا بالنتيجة التالية:

إن الضابطة الكلية في العمل بالظن هي المنع، لكونه تشريعاً قولياً وعملياً محرماً وتقولاً على الله بغير علم، فالأصل في جميع الظنون - أي في باب الحجج - هو عدم الحجية، إلا إذا قام الدليل القطعي على حجته.

ثم إن الأصوليتين ذكروا خروج بعض الظنون عن هذا الأصل بالدليل القطعي وبذلك خرج عن كونه تقولاً بلا علم، وهي:

١. خبر الواحد.
 ٢. الإجماع المنقول بخبر الواحد.
 ٣. الشهرة الفتوائية.
 ٤. قول اللغوي.
- وإليك دراسة الجميع واحداً تلو الآخر:

حجية السنة المحكية بخبر الواحد

السنة بمعنى قول المعصوم أو فعله أو تقريره حجة بلا كلام، كما أنه لا شك في حجية الخبر الحاكي للسنة إذا كان خبراً متواتراً أو محفوظاً بالقرينة لإفادتهما العلم، إنما الكلام في حجية الحاكي إذا كان خبراً مجرداً عن القرينة وكان الراوي ثقة، فقد ذهب معظم الأصوليين إلى حجّيته واستدلّوا عليه بالكتاب والسنة والإجماع، وقد ذكرنا دلائلهم في كتاب «الموجز» فلا حاجة إلى الإعادة.

لكن الأولى الاستدلال عليها بالسيرة العقلائية المنتشرة بينهم، فقد جرت سيرتهم على العمل بخبر الثقة المفيد للاطمئنان الذي هو علم عرفي وإن لم يكن علماً عقلياً، وما هذا إلا لأجل أنّ تحصيل العلم في أغلب الموارد موجب للعسر والخرج، هذا من جانب، ومن جانب آخر أنّ القلب يسكن إلى قول الثقة، ويطمئن به، ولأجل ذلك يعد عند العرف علماً لا ظناً، لما له من ملكة رادعة عن الاقتحام في الكذب، فبملاحظة هذين الأمرين جرت سيرتهم على الأخذ بقول الثقة.

ولو كانت السيرة أمراً غير مرضي للشارع، كان عليه الردع عنها كما ردع عن العمل بقول الفاسق.

وبعبارة أخرى: أنك إذا سبرت أحوال الأمم في العصور الغابرة، تقف على أنّ سيرتهم جرت على العمل بخبر الثقة، وإنّ عمل المسلمين به لم يكن إلاّ

استلهاماً من تلك السيرة العقلانية التي ارتكزت في نفوسهم.

ولو كان العمل بأخبار الآحاد الثقات أمراً مرفوضاً لكان للنبي ﷺ والأئمة المعصومين، الردع القارع والطرْد الصارم حتى يتنبه الغافل ويفهم الجاهل. كما تضافرت الروايات على ردّ القياس وسائر المقائيس الظنية الدارجة بين أهل السنة. فلو كان العمل بخبر الواحد على غرار العمل بالقياس لعمه الردع من قبل أئمة أهل البيت ﷺ، ولوصلت إلينا رواياتهم الناهية عن العمل بخبر الواحد، وحيث إنّه لم يرد شيء من هذا القبيل، دلّ ذلك على إضنائهم العمل بخبر الواحد.

وثمة نقطة أخرى وهي أنّ ما استدلّ به الأصوليون من الكتاب والسنة على حجّية قول الثقة ليس في مقام تأسيس القاعدة واضفاء الحجية على قول الثقة، بل الكلّ عند الدقة والإمعان ناظر إلى هذه السيرة العقلانية، فلاحظ قول الراوي (عبد العزيز بن المهتدي، والحسن بن علي بن يقطين) للإمام الرضا ﷺ.

أفيونس بن عبد الرحمن ثقة، أخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني؟ فقال: «نعم»^(١).

كما يشير إليه قول أبي الحسن الثالث لأحمد بن إسحاق عندما سأله بقوله من أعامل؟ وعمّن آخذ؟ وقول من أقبل؟ فقال الإمام: «العمري ثقتي، فما أدّى إليك عني فعني يؤدّي، وما قال لك عني، فعني يقول، فاسمع له، وأطع فإنه الثقة المأمون»^(٢).

فإنّ الحوار الدائر بين الراوي والإمام حاك عن أنّ الكبرى (حجّية قول الثقة) كان أمراً مسلماً بينهما، وإنّما الكلام في الموارد والمصاديق، فقال الإمام إنّ

١. الوسائل: ١٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٣، ٣٤.

٢. الوسائل: ١٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤.

العمري ثقة.

ولو قيل أنه ليس على حجية قول الثقة إلا دليل واحد، وهو السيرة العقلانية فقط وسائر الأدلة إرشاد إليها أو بيان لصغريات القاعدة لم يقل قولاً مجازاً.

ثم إن الشيخ الطوسي «جعل سيرة الأصحاب على العمل بخبر الواحد دليلاً على الحجية، وبما أن سيرتهم كانت بمرأى ومسمع من الأئمة، تكشف عن إضائهم لها»، ولكن الحق أن سيرة أصحابنا لم تكن سيرة منقطعة عن سيرة العقلاء بل كانت متفرعة عنها، وبما أن دليل الشيخ من اتقن الأدلة على حجية قول الثقة نذكر عبارته في المقام، حيث يقول:

إني وجدت الفرقة المحقة مجمعة على العمل بهذه الأخبار التي رويها في تصانيفهم ودونوها في أصولهم، لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعونه حتى أن واحداً منهم إذا أفتى بشيء لا يعرفونه، سأله من أين قلت هذا؟ فإذا أحالهم على كتاب معروف أو أصل مشهور، وكان راويه ثقة لا يُنكر حديثه، سكتوا وسلموا الأمر في الله وقبلوا قوله، وهذه عاداتهم وسجيتهم من عهد النبي ﷺ ومن بعده من الأئمة ﷺ، ومن زمن الصادق جعفر بن محمد ﷺ الذي انتشر العلم عنه وكثرت الرواية من جهته، فلولا أن العمل بهذه الأخبار كان جائزاً لما أجمعوا على ذلك ولا نكروه، لأن إجماعهم فيه معصوم لا يجوز عليه الغلط والسهو.^(١)

ثم إن الشيخ وإن عبر في المقام بلفظ الإجماع الموهم أنه استدل بالإجماع، ولكنه في الحقيقة احتجاج بالسيرة العملية للأصحاب، المستمدة من السيرة العقلانية.

١. العدة في أصول الفقه: ١/١٢٦، ط عام ١٣٧٦ هـ.

الحجة هي الخبر الموثوق بصدوره

إذا كانت السيرة هي الدليل الوحيد على حجية قول الثقة، فاعلم أن عمل العقلاء بمفاده لأجل كون وثاقة الراوي مفيداً للاطمئنان بصدق الخبر ومطابقته للواقع، وليست لوثاقته موضوعية في المقام حتى نتوقف عن العمل عند عدم إحراز وثاقة الراوي مع حصول الوثوق بصدور الرواية من قرائن أخرى، وعليه فمناط الحجية عند العقلاء هو الخبر الموثوق بصحته وصدوره لا خصوص كون الراوي ثقة، ولذلك لو كان المخبر ثقة لكن دلت القرائن على عدم صدق الخبر لما عملوا به.

فاتضح بما ذكرنا أن موضوع الحجية هو الخبر الموثوق بصدوره فيشمل الخبر الصحيح والموثق والحسن إذا كانت بمرحلة موروثية للاطمئنان، بل يشمل الضعيف إذا دلت القرائن على صدقه.

وإلى ما ذكرنا أشار الشيخ الأنصاري بعد بيان الأدلة العقلية التي أقيمت على حجية الخبر الواحد بقوله: والإنصاف أن الدال فيها لم يدلّ إلا على وجوب العمل بما يفيد الوثوق والاطمئنان بمؤداه، وهو الذي فسّر به الصحيح في مصطلح القدماء^(١) والمعيار فيه أن يكون احتمال مخالفته للواقع بعيداً بحيث لا يعتني به العقلاء، ولا يكون عندهم موجباً للتحير والتردد.^(٢)

١. الصحيح عند القدماء ما يورث الوثوق بالمضمون، والصحيح عند المتأخرين ما يكون آحاد رجال السند عدولاً.

٢. الفرائد: ١٠٦، طبعة رحمة الله.

الإجماع المنقول

بخبر الواحد

ينقسم الإجماع إلى محصّل ومنقول، فلو قام المجتهد بنفسه بتتبّع آراء العلماء في حكم واقعة وحصل اتفاقهم عليه فهو إجماع محصّل، وأمّا إذا قام مجتهد آخر بهذا العمل ووقف على اتفاقهم على حكم في واقعة ثمّ نقله إلى غيره، فيكون هذا بالنسبة إلى المنقول إليه إجماعاً منقولاً وإن كان بالنسبة إلى الناقل إجماعاً محصّلاً.

وقد عرفت وجه حجّية الإجماع المحصّل، إنّما الكلام في حجّية الإجماع المحكي بخبر الثقة، والبحث في المقام منصبّ على أمر واحد وهل يشتمل دليل حجّية قول الثقة هذا المورد (نقل الإجماع) وعدمه، فلو قلنا بشموله له يكون الإجماع المنقول حجّة كالإجماع المحصّل بملاك واحد وإلا فلا.

وبما أنّ ملاك حجّية الإجماع المحصل هو كشفه عن قول المعصوم أو عن حجّة معتبرة فلا يكون الإجماع المنقول حجّة إلا إذا بلغ بهذه المرتبة أي يكون كاشفاً عن قول المعصوم أو عن حجّة معتبرة.

ثمّ إنّ المشهور عدم حجّية الإجماع المنقول بخبر الواحد، بمعنى أنّ أدلّة حجّية خبر الواحد لا يعمّ المورد، وذلك لأنّ قول الثقة إنّما يكون حجّة إذا أخبر عن قول المعصوم أو الحجّة المعتبرة عن حس لا عن حدس، كما إذا أخبر زرارة عن قول الإمام بالسماع عنه، وأمّا المقام فإنّ ناقل الإجماع وإن كان ينقل الاتفاق

عن حس لكنّه لا ينقل قول الإمام عن حس وإنّما ينقله عن حدس، ودليل حجّة قول الثقة لا يشمل ما ينقله المخبر لا عن حس.

فإن قلت: إنّ الإخبار عن حدس إذا كان مستنداً إلى الحس، الملازم للمخبر به عند الناقل والمنقول إليه، فهو حجّة، كما إذا أخبر عن الشجاعة والعدالة اللتين هما من الأمور النفسانية غير المحسوسة مستنداً إلى مشاهداته في ميدان القتال وتورّعه عن المحرّمات والمشتبهات، فليكن الإجماع المنقول بخبر الواحد من هذا النوع من الخبر فإنّ الناقل وإن لم يخبر عن قول الإمام عن حس وإنّما يخبر عنه عن حدس لكن حدسه مستند إلى اتفاق العلماء الذي هو أمر محسوس، وهو عند الناقل والمنقول إليه ملازم لوجود الدليل المعبر للعلماء في إفتائهم.

قلت: ما ذكرته صحيح إذا بذل الناقل جهده لتحصيل مثل ذلك الاتفاق الذي لا يفارق الحجّة وإنّي لأكثر الناقلين للإجماع هذا النوع من تحصيل الجهد، فإنّ غالب نقل الإجماع يتساهلون في نقل الإجماع، وربما يكتفون في ادّعاء الإجماع بالعثور على فتوى جماعة قليلة من دون أن يكون هناك ملازمة بين الاتفاق والدليل المعبر.

فإذا كان هذا هو الحال في أغلب الإجماعات الدارجة على ألسن الفقهاء المتقدّمين والمتأخّرين، فلا يصحّ الاعتماد عليه إذ ليس هناك آية ملازمة بين السبب (الاتفاق الذي حصّله الناقل) والمسبب (قول المعصوم أو الدليل المعبر). نعم لو كان الناقل ممّن لا يدّعي الإجماع إلّا بعد تتبع تام في المصادر، وكانت المسألة من المسائل المعنونة في العصور السابقة يمكن الاعتماد على إخباره عن الإجماع الملازم لقول المعصوم أو الحجّة المعبرة، وهو بين نقلة الإجماع نادر جداً.

وأقصى ما يمكن أن يقال أنّ الإجماعات المنقولة تصدّ الفقيه عن التسرّع بالفتوى إلّا بعد التتبع التام في كلمات العلماء لتعرف مدى صحّة الإجماع.

الشهرة الفتوائية

إن الشهرة على أقسام ثلاثة:

أ. الشهرة الروائية.

ب. الشهرة العملية.

ج. الشهرة الفتوائية.

أما الأولى، فهي الرواية التي اشتهر نقلها بين المحدثين و كثرت رواياتها، كالأحاديث الواردة في نفي التجسيم والتشبيه ونفي الجبر و التفويض عن أئمة أهل البيت عليهم السلام و يقابلها النادر.

ثم إن الخبر المشهور إنما يكون معبراً عن الحكم الشرعي فيما إذا أفتى الفقهاء على وفقه، و أما إذا رواه المحدثون و لكن أعرض عنه الفقهاء، فهذه الشهرة موهنة لا جابرة.

أما الثانية، فهي الرواية التي عمل بها مشهور الفقهاء و أفتوا على ضوئها، فهذه الشهرة تورث الاطمئنان، و تسكن إليها النفس، وهي التي يصفها الإمام في مقبولة عمر بن حنظلة التي وردت في علاج الخبرين المتعارضين اللذين أخذ بكل واحد منهما أحد الحكمين في مقام فصل الخصومات بقوله: «يُنظرُ إلى ما كان من روايتهما عنا في ذلك الذي حكما به، المجمع عليه عند أصحابك فيؤخذ به من

حُكْمنا، و يترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك»^(١).

وعلى ضوء ذلك فالشهرة العملية تكون سبباً لتقديم الخبر المعمول به على المتروك الشاذ الذي لم يعمل به.

و هل يكون عمل الأصحاب المتقدمين بالرواية جابراً للضعف سندها وإن لم يكن لها معارض؟

ذهب المشهور إلى أنه جابر لها. نعم الجابر للضعف هو عمل المتقدمين من الفقهاء الذين عاصروا الأئمة عليهم السلام، أو كانوا في الغيبة الصغرى، أو بعدها بقليل كوالد الصدوق وولده و المفيد وغيرهم، وأمّا المتأخرون فلا عبرة بعملهم ولا إعراضهم، وقد أوضحنا ذلك في محاضراتنا.^(٢)

وأما الثالثة، فهي عبارة عن اشتهاار الفتوى في مسألة لم ترد فيها رواية وهي التي عقدنا البحث لأجله، مثلاً إذا اتفق المتقدمون على حكم في مورد، ولم نجد فيه نصاً من أئمة أهل البيت عليهم السلام يقع الكلام في حجّية تلك الشهرة الفتوائية وعدمها.

والظاهر حجّية مثل هذه الشهرة، لأنها تكشف عن وجود نص معتبر وصل إليهم و لم يصل إلينا حتى دعاهم إلى الإفتاء على ضوئه، إذ من البعيد أن يُفتي أقطاب الفقه بشيء بلا مستند شرعي و دليل معتدّ به، و قد حكى سيد مشايخنا المحقّق البروجردي في درسه الشريف أنّ في الفقه الإمامي مسائل كثيرة تلقّاها الأصحاب قديماً وحديثاً بالقبول، و ليس لها دليل إلا الشهرة الفتوائية بين

١. الوسائل: ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١. و قد رواها المشايخ الثلاثة في

جوامعهم و تلقّاها الأصحاب بالقبول. و لذلك سمّيت بالمقبولة.

٢. المحصول في علم الأصول: ٣/ ٢٠٧-٢٠٨ و إرشاد العقول: ٣/ ١٩٢-١٩٤.

القدماء، بحيث لو حذفنا الشهرة عن عداد الأدلة، لأصبحت تلك المسائل فتاوى فارغة مجردة عن الدليل.

ويظهر من غير واحد من الروايات أنّ أصحاب أئمة أهل البيت كانوا يقيمون وزناً للشهرة الفتوائية السائدة بينهم و يقدّمونها على نفس الرواية التي سمعوها من الإمام عليه السلام، ولنأت بنموذج:

روى عبد الله بن محرز بياع القلانس قال: أوصى إليّ رجل وترك خمسمائة درهم أو ستمائة درهم، وترك ابنة، وقال: لي عصبة بالشّام، فسألت أبا عبد الله عليه السلام عن ذلك فقال: أعط الابنة النصف، والعصبة النصف الآخر، فلما قدمت الكوفة أخبرت أصحابنا فقالوا: اتّقاك، فأعطيت الابنة النصف الآخر. ثم حججت فلقيت أبا عبد الله عليه السلام فأخبرته بما قال أصحابنا وأخبرته أنّي دفعت النصف الآخر إلى الابنة، فقال: أحسنت إنّما أفيتك مخافة العصبة عليك.^(١)

توضيح الرواية: أنّه إذا توفّي الأب ولم يكن له وارث سوى البنت، فالمال كلّها لها، غاية الأمر: النصف الأوّل فرضاً والنصف الآخر ردّاً.

ولكن أهل السنّة يورثون البنت في النصف والعصبة في النصف الآخر، وقد كان حكم الإمام في اللقاء الأوّل بما يوافق فتوى العامة، ولما وقف الراوي على أنّ المشهور بين أصحاب الإمام غير ما سمعه ترك قول الإمام وعمل بما هو المشهور عند أصحابه. فلولا أنّ للشهرة الفتوائية قيمة علمية لما عمل الراوي بقول الأصحاب، وهذا يدلّ على أنّه كانت للشهرة الفتوائية يومذاك مكانة عالية إلى حدّ ترك الراوي القول الذي سمعه من الإمام وقد أخبر الإمام عندما وفد إليه في العام القادم وهو عليه صحّح عمله.

١. الوسائل: ١٧، الباب ٥ من أبواب ميراث الأبوين والأولاد، الحديث ٤.

حجّة قول اللغوي

إنّ لتمييز الموضوع له عن غيره طرقاً قد تقدّم بعضها في الجزء الأول، أعني: التبادر وصحّة الحمل والاطراد وقول اللغويّ، والكلام في المقام في حجّة الأخير في تعيين الموضوع له.

وعلى القول بالحجّة، فهل هو حجّة من باب الشهادة وإنّ اللغوي يشهد أنّ العرب تستعمل ذلك اللفظ في هذا المعنى؟ أو حجّة من باب حجّة أهل الخبرة كالمقوم؟ فيها وجهان.

فذهب بعض إلى أنّ قوله حجّة من باب الشهادة، فيعتبر فيه التعدّد والعدالة واخباره عن حس.

وربما يقال بأنّه حجّة من باب حجّة قول أهل الخبرة، كالمقوم والطبيب، فتشمله أدلة حجّة قول أهل الخبرة، فلا تعتبر فيه العدالة والتعدّد، بل يكفي الوثوق بقوله.

يستدلّ للقول الأوّل بأنّ تعيين معاني الألفاظ من قبيل الأمور الحسية التي لا دخل للنظر والرأي فيها، لأنّ اللغوي ينقلها على ما وجدته في الاستعمالات والمحاورات، وليس له إعمال النظر والرأي، فيكون داخلاً في باب الشهادة وتشمله أدلة الشهادة، ويعتبر فيها العدالة والتعدّد على قول المشهور.^(١)

يلاحظ عليه: أنّ إخباره عن موارد الاستعمال فضلاً عن إخباره عن المعنى الحقيقي في مقابل المعنى المجازي ليس مجرداً عن إعمال النظر والاجتهاد، بل هو مزيج بالحدس، ويدلّ على ذلك أنّ أصحاب المعاجم يستشهدون على إثبات مقاصدهم بالآيات والأحاديث النبوية والأشعار، فيستخرجون موارد الاستعمال ببركة الإمعان فيها، فالجُلُّ لولا الكل مزيج بالاجتهاد ويتّضح ذلك لمن سَبَرَ كتب اللغة، فالحق حجة قولهم من باب أنّهم أهل الخبرة.

وقد أورد على هذا القول بعدم حجة هذه السيرة، لعدم وجودها في زمان المعصومين عليه السلام، فإنّ الرجوع إلى كتب اللغويين أمر حادث.^(١)

يلاحظ عليه: بوجود هذه السيرة (أي الرجوع إلى أئمة اللغة وكتبهم) في عصر أئمة أهل البيت عليهم السلام، وهذا هو الخليل بن أحمد الفراهيدي من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام وقد أدرك عصر الإمام الكاظم عليه السلام ألف كتابه العين ليرجع إليه الناس، وقد توفي عام ١٧٠ هـ وكان مرجعاً في اللغة.

وكان الأصمعي (المتوفى ٢٠٧ هـ) المرجع في اللغة والأدب، وكان الناس يسألونه عن معاني الألفاظ، وقد سئل يوماً عن الألمعي فأنشد:

الألمعي الذي يظن بك الظن كأن قد رأى وقد سمعا

وكان ابن عباس المرجع الكبير في تفسير لغات القرآن، وكان يقول: الشعر ديوان العرب، فإذا خفي علينا الحرف من القرآن - الذي أنزله بلغة العرب - رجعنا إلى ديوانه، فالتمسنا معرفة ذلك منه - ثم قال: - إذا سألتموني عن غريب القرآن، فالتمسوه في الشعر، فإنّ الشعر ديوان العرب.

وكان يُسأل عن القرآن فينشد فيه بالشعر، وقد سأله نافع بن الأزرق عن

لغات القرآن ما يربو على مائة وسبعين سؤالاً، فأجابه مستشهداً بشعر العرب، وهو يعرب عن إحاطة ابن عباس بشعر العرب وموارد استعماله، وقد نقلها السيوطي في «الإتقان».^(١)

هذا إذا قلنا بحجية قول اللغوي وأما إذا لم نقل بحجية قوله^(٢)، فليس للفقهاء أيضاً غنى عن الرجوع إلى المعاجم، وذلك لأنّ هناك ألفاظاً فقهية معلومة إجمالاً، لكنّها مجهولة من حيث الشروط والقيود فلا تفهم إلا بالرجوع إلى المعاجم المعتبرة لاستظهار الحقيقة منها بالدقة والإمعان.

لا أقول: إنّ قول اللغوي الواحد حجة، بل أقول إنّ الرجوع إلى المعاجم المختلفة المعتبرة والدقة في كلماتهم وضرب بعضها على بعض، يورث الاطمئنان ويزيح الستار عن وجه الواقع، مثلاً: اختلف الفقهاء في معنى القمار والمقامرة وإنّه هل يعتبر فيهما العوض أو لا؟ وهل يعتبر فيه الآلة المتعارفة أو لا؟ ولا يعلم ذلك إلا بعد مراجعة اللغات الأصلية حتّى يحصل الاطمئنان بواحد من الطرفين.

إلى هنا تمّ البحث في الأدلة الظنيّة التي قامت على حجّيتها أدلة قطعية، فيبقى البحث في العرف والسيرة، وقد تطرّقنا إليها في «الموجز» على قدر الكفاية.

ثمّ إنّ هناك ظنونا غير معتبرة عندنا ومعتبرة عند أهل السنّة نتناولها بالبحث لمسيس الحاجة إلى الوقوف عليها.

١. الإتقان: ١/ ٣٨٢-٤١٦.

٢. ذكرنا دليل القائلين بحجية قول اللغوي وعدمها في الموجز، ص ١٧٥-١٧٦.

الظنون غير المعتبرة

١. القياس

٢. الاستحسان

٣. الاستصلاح أو المصالح المرسلة

٤. سدّ الذرائع

٥. فتح الذرائع

٦. قول الصحابي

٧. إجماع أهل المدينة

الظنون غير المعتمدة

تنقسم الظنون عندنا إلى قسمين: معتبرة - وقد مضى الكلام فيها - وغير معتبرة عندنا، ومعتبرة عند أكثر أهل السنة، وهي عبارة عن الأمور التالية: القياس، الاستحسان، الاستصلاح، سد الذرائع، الحيل (فتح الذرائع)، قول الصحابي، إجماع أهل المدينة، فلنأخذ كل واحد بالبحث على حدة.

١. القياس

ولنقدم أمورا:

الأمر الأول: حقيقة القياس

القياس في اللغة: هو التسوية، يقال قاس هذا بهذا أي سوى بينهما، قال علي عليه السلام: «لا يقاس بآل محمد عليه السلام من هذه الأمة أحد»^(١) أي لا يسوى بهم أحد. وفي الاصطلاح: استنباط حكم واقعة لم يرد فيها نص، عن حكم واقعة ورد فيها نص، لتساويهما في علة الحكم، ومناطه وملاكه.

ثم إن أركان القياس أربعة:

الأصل: وهو المقيس عليه.

الفرع: وهو المقيس.

١. نهج البلاغة، الخطبة الثانية.

الحكم: وهو ما يحكم به على الثاني بعد الحكم به على الأول.
 العلة: وهو الوصف الجامع، الذي يجمع بين المقيس والمقيس عليه،
 ويكون هو السبب للقياس.
 مثلاً إذا قال الشارع: «الخمر حرام لكونه مسكراً»، فإذا شككنا في حكم
 سائر السوائل المسكرة كالنبذ والفقاع يحكم عليهما بالحرمة، لاشتراكهما مع الخمر
 في الجهة الجامعة.

الأمر الثاني: أقسام القياس

إنَّ القياس ينقسم إلى منصوص العلة، ومستنبطها.
 فالأول فيما إذا نصَّ الشارع على علة الحكم وملاكه على وجه علم أنها علة
 الحكم التي يدور الحكم مدارها لا حكمته التي ربّما يتخلف الحكم عنها.
 والثاني، فيما إذا لم يكن هناك تنصيص من الشارع عليها، وإنّما قام الفقيه
 باستخراج علة الحكم بفكره وجهده، فيطلق على هذا النوع من القياس، مستنبط
 العلة.

وينقسم مستنبط العلة إلى قسمين:

تارة يصل الفقيه إلى حدّ القطع بأنّ ما استخرجه علة الحكم و مناطه.
 وأُخرى لا يصل إلّا إلى حدّ الظن بكونه كذلك. وسيوافيك حكم القسمين
 تحت عنوان «تنقيح المناط».

وقلّما يتفق لإنسان عادي أن يقطع بأنّ ما وصل إليه من العلة هو علة
 التشريع ومناطه واقعاً، وأنّه ليس هناك ضمائم أُخرى وراء ما أدرك.

الأمر الثالث: الفرق بين علة الحكم و حكمته

الفرق بين علة الحكم وحكمته، هو أن الحكم لو كان دائراً مدار الشيء وجوداً وعدماً، فهو علة الحكم و مناطه، كالإسكار بالنسبة إلى الخمر، وأما إذا كان الحكم أوسع مما ذكر في النص، أو استنبط، فهو من حكم الأحكام و مصالحه، لا من مناطاته وملاكاته، فمثلاً:

الإنجاب وتكوين الأسرة من فوائد النكاح و مصالحه، وليس من مناطاته و ملاكاته، بشهادة أنه يجوز تزويج المرأة العقيمة واليايسة ومن لا تطلب ولداً بالعزل، وغير ذلك من أقسام النكاح.

الأمر الرابع: القياس في منصوص العلة

العمل بالقياس في منصوص العلة راجع في الحقيقة إلى العمل بالسنة، لا بالقياس، لأن الشارع شرع ضابطة كلية عند التعليل، ففسر على ضوءها في جميع الموارد التي تمتلك تلك العلة، كما في قول الإمام الرضا عليه السلام في صحيحة محمد بن إسماعيل بن بزيع: ماء البشر واسع لا يفسده شيء، إلا أن يتغير ريحه أو طعمه فينزع حتى يذهب الريح، ويطيب طعمه، لأن له مادة.^(١)

فإن قوله: «لأن له مادة» تعليل لقوله: «لا يفسده شيء» فيكون حجة في غير ماء البشر، لأنه يشمل بعمومه ماء البشر، وماء الحمام، والعيون وحنفية الخزان وغيرها، فلا ينجس الماء إذا كانت له مادة، وعندئذ يكون العمل بظاهر السنة لا بالقياس، فليس هناك أصل ولا فرع ولا انتقال من حكم الأصل إلى الفرع، بل موضوع الحكم هو العلة، والفروع بأجمعها داخله تحتها.

١. وسائل الشيعة: ١، الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٦، ١. الإسراء: ٢٣.

الأمر الخامس: قياس الأولوية

القياس الأولوي: هو عبارة عن كون الفرع (ضرب الوالدين) أولى بالحكم من الأصل (التأفيف) عند العرف، مثل دلالة قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍ﴾^(١) على تحريم الضرب، ولا شك في وجوب الأخذ بهذا الحكم، لأنه مدلول عرفي، يقف عليه كل من سمع الآية.

الأمر السادس: تنقيح المناط

إذا اقترن الموضوع في لسان الدليل بأوصاف وخصوصيات، لا يراها العرفُ المخاطبُ دخيلة في الموضوع، ويتلقاها من قبيل التمثيل على وجه القطع واليقين، فهذا ما يسمى بـ «تنقيح المناط» أو «إلغاء الخصوصية»، كما في قصة الأعرابي حيث قال: هلكْتُ يا رسولَ الله ﷺ، وقال له: ما صنعت؟ قال: وقعتُ على أهلي في نهار رمضان، قال: أعتق.^(٢)

والعرف يساعد على إلغاء القيدتين التاليتين وعدم مدخليتهما في الحكم.

١. كونه أعرابياً.

٢. الوقوع على الأهل.

فيعمّ حكم العتق البدويّ والقرويّ، والوقوع على الأهل وغيره، فيكون الموضوع: «من أفطر بالوقاع صيام شهر رمضان».

وهذا ممّا لا غبار عليه في عامّة الموارد، وليس هذا من موارد القياس المبحوث عنه، بل تُعدّ التسرية من المداليل العرفيّة.

١. الإسراء: ٢٣.

٢. صحيح مسلم، كتاب الصيام، الحديث ١٨٧.

الأمر السابع: تخريج المناط

إذا حكم الشارع بحكم على موضوع من دون أن ينصّ لمناطه ولكن اجتهد المجتهد لتخريج مناطه وبالتالي تسرية الحكم إلى كلّ موضوع يوجد فيه المناط. مثلاً قد ورد في الحديث «لا يزوّج البكر الصغيرة إلا وليّها»، فقد ألحق بها أصحاب القياس الثيب الصغيرة، بل المجنونة والمعتوهة، وذلك بتخريج المناط، وإنه عبارة عن كون المزوجة صغيرة ناقصة العقل، فيعمّ الحكم الثيب الصغيرة والمجنونة أو المعتوهة لاتّحاد المناط.

وأما كيفية تخريج المناط فبأن يقال قد اعتبر الشارع الصغر علةً للولاية على المال، والولاية على المال. والولاية على التزويج نوعان من جنس واحد وهو الولاية، فيكون الشارع قد اعتبر الصغر علةً للولاية على التزويج بوجه من وجوه الاعتبار، ولهذا يقاس على البكر الصغيرة، من في حكمها من جهة نقص العقل، وهي الثيب الصغيرة والمجنونة والمعتوهة.

وبذلك أسقطوا دلالة لفظ «البكارة» من الحديث مع إمكان أن تكون جزءاً من التعليل كما هو مقتضى جمعها مع الصغر على فرض إمكان استفادة التعليل من أمثال هذه التعابير.^(١)

وهذه النقطة هي النقطة الحساسة بين نفاة القياس ومثبتيه.

فإنّ العلم بمناطات الأحكام وملاكاتهما أمر مشكل لا يصحّ لأحد ادّعاؤه، فإنّ الإنسان لم يزل في عالم الحس خاطئاً فيما يُمارس من العلوم، فإذا كان هذا حال عالم المادة الملموسة، فكيف بملاكات الأحكام ومناطاتها المستورة على العقل، إلاّ في موارد جزئية كالإسكار في الخمر، أو إيقاع العداء والبغضاء في الميسر، أو إيراث

١. الأصول العامة للفقه المقارن: ٢٩٨.

المرض في النهي عن النجاسات؟ وأمّا ما يرجع إلى العبادات والمعاملات، خصوصاً في ما يرجع إلى أبواب الحدود والديات فالعقل قاصر عن إدراك مناطاتها الحقيقية وإن كان يظن شيئاً لكن الظن لا يغني عن الحق شيئاً.

الأمر الثامن: التماس العلل وتصحيح النصوص

ربّما يطلق القياس ويراد به التماس العلل الواقعية للأحكام الشرعية وجعلها مقياساً لصحة النصوص الشرعية، فما وافقها يؤخذ ويحكم عليه أنّه حكم الله، وما خالفها يرفض ويحكم عليه بأنه ليس حكمه سبحانه.

والقياس بهذا المعنى كان رائجاً في عصر الإمام الصادق عليه السلام. وقد استعمل هذا المصطلح في رواية أبان قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما تقول في رجل قطع إصبعاً من أصابع المرأة كم فيها؟ قال: «عشرة من الإبل»، قلت: قطع اثنتين؟ قال: «عشرون». قلت: قطع ثلاثاً؟ قال: «ثلاثون». قلت: قطع أربعاً؟ قال: «عشرون». قلت: سبحان الله! يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون، ويقطع أربعاً فيكون عليه عشرون؟! إنّ هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبرأ ممّن قاله، ونقول: إنّ الذي جاء به شيطان.

قال عليه السلام: «مهلاً يا أبان! هذا حكم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، إنّ المرأة تعاقل الرجل إلى ثلث الدية، فإذا بلغت الثلث رجعت إلى النصف، يا أبان إنّك أخذتني بالقياس، والسنة إذا قيست بحق الدين»^(١).

والقياس في هذا الحديث هو بهذا المعنى، أي التماس العلل، ثمّ عرض النصوص على العلل المستنبطة والقضاء فيها بالقبول إن وافق، والرد إن خالف.

١. الوسائل: ٢٩ / ٣٥٢، الباب ٤٤ من أبواب ديات الأعضاء، الحديث ١.

والقياس بهذا المعنى صار مهجوراً، لا يستعمل إلا في أحاديث أئمة أهل البيت، والقياس بالمعنى الرائج عند الفقهاء غير هذا تماماً كما مرّ.

الأمر التاسع: السبب من وراء العمل بالقياس

ظهر القول بالقياس بعد رحيل النبي ﷺ لمواجهة الأحداث الجديدة، وكان هناك اختلاف حاد بين الصحابة في الأخذ به، ولو توفرت بأيديهم نصوص فيها لما حاموا حول القياس، ولكن إغواز النصوص جرّهم إلى العمل بالقياس، لأجل معالجة المشاكل العالقة والمسائل المستحدثة، وقد نقل ابن خلدون عن أبي حنيفة أنّه قال لم يصحّ عندي من أحاديث الرسول إلا سبعة عشر حديثاً.^(١) فإذا كان الصحيح عنده هذا المقدار اليسير فكيف يقوم باستنباط الأحكام من الكتاب والسنة؟! فلم يكن له محيص إلا اللجوء إلى القياس ونظائره.

قال عبد الوهاب خلاف: إنّ نصوص القرآن والسنة متناهية، والوقائع غير محدودة، فلا يمكن أن تكون النصوص المتناهية مصادر تشريعية لما لا يتناهى، والقياس هو المصدر التشريعي الذي يساير الوقائع المتجدّدة، ويكشف عن حكم الشريعة فيما يقع في الحوادث ويوفق بين التشريع والمصالح.^(٢)

هذا النص يدلّ على أنّ اللجوء إلى القياس وأشباهه، كان لأجل انسداد العلم، وعدم التمكن من استنباط الحكم الشرعي عن طريق الكتاب والسنة، فلم يروا بداً من العمل بالظن القياسي بحجّة أنّه أقرب الطرق إلى كشف الحكم الشرعي في الموارد.

١. مقدمة ابن خلدون: ٤٤٤، الفصل السادس في علوم الحديث. لكنّ الحنفية ينكرون صحّة هذه النسبة إلى إمامهم.

٢. مصادر التشريع الإسلامي: ٣٥، انظر المنخول من تعليقات الأصول: ٣٢٧ و ٣٥٩.

يلاحظ عليه: أن عدم إيفاء النصوص بالإجابة عن جميع الأسئلة المتوفرة، لا يكون دليلاً على أن الشارع جعل القياس حجة فيما لا نص فيه، إذ من المحتمل أن الشارع قد حلّ العقدة من طريق آخر: نظير:

١. الرجوع إلى الأصول العملية الأربعة، أعني: البراءة والتخير والاحتياط والاستصحاب، التي لها دلائل صالحة في الكتاب والسنة والعقل، ولكل مورد خاص؛ ففي الشك في أصل التكليف، المرجع هو البراءة، وفي مالو علم التكليف ولم يتمكن من الاحتياط بعمل بالتخير، وفي ما يتمكن منه فالمرجع هو الاحتياط، كل ذلك فيما إذا لم يكن للشئ المشكوك حالة سابقة، وإلا يعمل على وفق الحالة السابقة.

٢. أو الرجوع إلى أحاديث أئمة أهل البيت الذين هم قرناء الكتاب في الحجية، لقوله ﷺ: «إني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله وعترتي»^(١) ولا عذر لفقهاء السنة في ترك العمل بأحاديثهم، بعد قبول حديث الثقلين.

٣. الرجوع إلى القوانين الوضعية لمجالس التقنين الحرّ في العالم. فعدم إيفاء النصوص بالإجابة لا يكون دليلاً لخصوص حجة القياس مع أن أمام المجتهد هذه الطرق الثلاثة، وبالأخص الطريق الثاني الذي أكد عليه النبي الأكرم ﷺ في غير موضع من المواضع.

الأمر العاشر: الاختلاف في حجة القياس

إنّ العمل بالقياس قد وقع موقع نقاش بين الصحابة وبعدهم، فائمة أهل البيت ﷺ وفي مقدّماتهم الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام أنكروا العمل به، ووافقهم

١. حديث متواتر أو متضافر.

من الفقهاء: داود بن خلف إمام أهل الظاهر، وتبعه ابن حزم الأندلسي، فلم يقيموا له وزناً، وقد عقد شيخنا الحرّ العاملي في «وسائل الشيعة» باباً خاصاً أسماه باب عدم جواز القضاء والحكم بالمقائيس، ونقل فيه ما يربو على ٢٠ حديثاً في النهي عن القياس، وقد روى عن ابن سيرين أنّه قال: أول من قاس إبليس، وما عُدَّت الشمس والقمر إلّا بالمقائيس.

روى عن الحسن البصري: أنّه تلا هذه الآية: ﴿خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتُهُ مِنْ طِينٍ﴾^(١)، قال: قاس إبليس، وهو أول من قاس.

وروى مسروق أنّه قال: إني أخاف وأخشى أن أقيس فتزل قدمي.
وروى عن الشعبي قال: والله لئن أخذتم بالمقائيس لتحرم من الحلال ولتحلنّ الحرام، إلى غير ذلك.^(٢)

إنّ أعلام نفاة القياس أكثر ممّن ذكرنا، فمن حاول أن يقف على أسمائهم، فعليه الرجوع إلى: «الذريعة» للسيد المرتضى.^(٣) و«العدة» للشيخ الطوسي.^(٤)

أدلة القائلين بحجّة القياس

استدلّوا على حجّة القياس بالدليل النقلی تارة والعقلي أخرى، وإليك بيانهما:

أ. الدليل النقلی

واعلم أنّ الأصل الأوّلي في الظنون التي لم يقم دليل على حجّيتها، هو عدم

٢. الدارمي، السنن ١، باب تفسير الزمان: ٦٥.

١. الأعراف: ١٢.

٣. الذريعة: ٢/٦٧٧-٦٩٧.

٤. العدة: ٢/٦٨٨-٦٩٠.

الحجّة و قد سبق أنّ الشكّ في حجّة الظن يلازم القطع بعدم الحجّة مالم يدل دليل عليه، فيكفي في نفي الحجّة، عدم الدليل عليها، وقد استدلّ القائلون بحجّته بوجوه من النقل نشير إلى أهمّها:

١. حديث الجارية الخثعمية قالت: يا رسول الله إنّ أبي أدركته فريضة الحج شيخاً، زمناً لا يستطيع أن يحج، إن حججت عنه أينفعه ذلك؟ فقال لها: «أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته، أكان ينفعه ذلك؟» قالت: نعم، قال: «فدين الله أحقّ بالقضاء».

٢. حديث ابن عباس: أنّ امرأة جاءت إلى النبي ﷺ فقالت: إنّ أُمّي نذرت أن تحجّ فماتت قبل أن تحجّ، أفأحج عنها؟ قال: «نعم حجّي عنها، أرأيت لو كان على أُمك دين أكنت قاضية؟».

قالت: نعم، فقال: «اقضوا لله فإنّ الله أحقّ بالوفاء»^(١).

وجه الاستدلال: أنّ الرسول ألحق دين الله بدين الآدمي في وجوب القضاء ونفعه، وهو عين القياس بشهادة أنّه قال: «فدين الله أحقّ بالقضاء والوفاء»^(٢). يلاحظ على الاستدلال بكلا الحديثين - مضافاً إلى أنّ الاستدلال على حجّة

قياس غير المعصوم، بقياس المعصوم نوع من القياس، وهو أوّل الكلام - بوجهين: الأوّل: أنّ القياس الوارد في كلام النبي ﷺ من باب القياس الأولوي، وذلك لأنّه إذا وجب الوفاء بحقوق الناس حسب النصّ فحقوق الله أولى بالقضاء والوفاء - كما نصّ به النبي ﷺ في الحديث - وأين هذا من مورد النزاع؟! وقد تقدّم أنّ القياس الأولويّ عمل بالنصّ، لأنّه مدلول عرفي وليس عملاً بالقياس.

الثاني: أنّ القياس من أقسام الاستنباط وهو استخراج حكم الفرع من

الأصل بالدقة وإعمال النظر وبعد التأني والتفكير. وذلك لأن الحكم يكون في الأصل واضحاً، وفي الفرع خفياً، فيُزال الخفاء عن وجه الفرع بفضل القياس. ولكن المقام يفقد هذا الشرط، فإن الأصل والفرع على صعيد واحد وهو وجوب قضاء الدين، غير أن المخاطب كان يحضره حكم أحد الموردين دون الآخر، فأرشده النبي إلى ما كان يحضره من قضاء دين الناس، حتى ينتقل إلى حكم ما لا يحضره، لما أن الموردين من أقسام الضابطة الكلية، أعني: وجوب أداء الحق ممن عليه، إلى من له من غير فرق بين كونه من مقولة حقوق الله أو حقوق الناس.

إن المقام أشبه بما يقال: إن من شرائط الاستدلال بالقياس أن لا يتناول دليل الأصل، إثبات الحكم في الفرع، وإلا لغي التمسك بالعلّة المشتركة، كما إذا قيل: النبيذ حرام بجامع الإسكار الموجود في الخمر، مع دليل الأصل كاف في إثبات الحكم له من دون حاجة إلى التعليل، وهو قوله: «كل مسكر خمر وكل مسكر حرام»^(١).

وجه الشبه: أن الكبرى الشرعية «يجب قضاء الدين» يتناول حكم الفرع كما يتناول حكم الأصل، غير أن المخاطب كان غافلاً عن أحد الفردين، نبه النبي ﷺ بأنه مثل حق الناس يجب قضاؤه.

٣. حديث عمر بن الخطاب، قال: قلت: يا رسول الله، أتيتُ أمراً عظيماً، قبلتُ وأنا صائم، فقال رسول الله: «أرأيت لو تميمضت بهاء وأنت صائم»، فقلت: لا بأس بذلك، فقال رسول الله: «فصم».

وجه الاستدلال: أنه ﷺ قاس القبلّة بالمضمضة، فحكم بعدم بطلان

١. صحيح مسلم بشرح النووي، باب الأثر: ١٣/ ١٧٢ و ١٦٧.

الصوم.

يلاحظ عليه أولاً: أنّ الحديث دليل على بطلان القياس، لأنّ عمر ظنّ أنّ القُبلة تُبطل الصوم قياساً على الجماع، فردّ عليه رسول الله ﷺ: بأنّ الأشياء المماثلة والمتقاربة لا تستوي أحكامها.

وثانياً: أنّ القياس عبارة عن استفادة حكم الفرع من حكم الأصل، بحيث يستمد الفرع حكمه من الأصل، وليس المقام كذلك، بل كلاهما في مستوى واحد كفصني شجرة، أو كجدولي نهر.

وإن شئت قلت: إنّ المبطل هو الشرب لا مقدّمته (المضمضة)، كما أنّ المبطل هو الجماع لا مقدّمته، فيما أنّ المخاطب كان واقفاً على ذلك الحكم في الشرب، دون الجماع، أرشده النبي إلى تشبيه القُبلة بالمضمضة إقناعاً للمخاطب، لا استنباطاً للحكم من الأصل.

وكم فرق بين كون المتكلّم في مقام استنباط حكم الفرع من الأصل، وكونه في مقام إرشاد المخاطب إلى حكم الله وإقناعه بالمثال، وهذا المورد وما تقدّم من الموردين من قبيل الثاني دون الأول.

ب: الدليل العقلي

أنّه سبحانه ما شرّع حكماً إلّا لمصلحة، وأنّ مصالح العباد هي الغاية المقصودة من تشريع الأحكام، فإذا ساوت الواقعة المسكوت عنها، الواقعة المنصوص عليها في علّة الحكم التي هي مظنة المصلحة، قضت الحكمة والعدالة أن تساويها في الحكم، تحقيقاً للمصلحة التي هي مقصود الشارع من التشريع، ولا يتفق وعدل الله و حكمته أن يحرم الخمر لإسكارها محافظة على عقول عباده،

ويبيح نبيذاً آخر فيه خاصية الخمر، وهي الإسكار، لأنّ مآل هذا، المحافظة على العقول من مسكر، وتركها عرضة للذهاب بمسكر آخر.^(١)

يلاحظ عليه: أنّ الكبرى مسلمة، وهي أنّ أحكام الشرع تابعة للمصالح والمفاسد، إنّما الكلام في امكان وقوف الإنسان على مناطات الأحكام وعللها على وجه لا يخالف الواقع قيد شعرة، و أمّا قياس النبيذ على الخمر فهو خارج عن محلّ الكلام، لأنّا نعلم علماً قطعياً بأنّ مناط حرمة الخمر هو الإسكار، ولذلك روي عن أئمة أهل البيت عليهم السلام أنّه سبحانه حرّم الخمر وحرّم النبيّ كلّ مسكر.^(٢) ولو كانت جميع الموارد من هذا القبيل لما اختلف في حجية القياس اثنان.

ولأجل إيضاح الحال، وأنّ المكلف ربّما لا يصل إلى مناطات الأحكام، نقول:

إذا نصّ الشارع على حكم ولم ينصّ على علته ومناطه، فهل للمجتهد التوصل إلى معرفة ذلك الحكم عن طريق السبر والتقسيم بأنّ يُحصّر الأوصاف التي توجد في واقعة الحكم، وتصلح لأن تكون العلة، واحدة منها، ويختبرها وصفاً وصفاً، وبواسطة هذا الاختبار تُستبعد الأوصاف التي لا يصحّ أن تكون علة، ويستبقى ما يصحّ أن يكون علة، وبهذا الاستبعاد وهذا الاستبقاء يتوصل إلى الحكم بأنّ هذا الوصف هو العلة؟

ولكن في هذا النوع من تحليل المناط إشكالات واضحة مع غض النظر عن النهي الوارد في العمل بالقياس:

أولاً: نحتمل أن تكون العلة عند الله غير ما ظنّه بالقياس، فمن أين نعلم

١. عبد الوهاب خلاف: مصادر التشريع الإسلامي: ٣٤-٣٥.

٢. الكافي: ١/٢٦٦ برقم ٤.

بأن العلة عندنا وعنده واحدة؟

ثانياً: لو افترضنا أن المقيس أصاب في أصل التعليل، ولكن من أين نعلم أنها تمام العلة، لعلها جزء العلة وهناك جزء آخر منضم إليه في الواقع ولم يصل المقيس إليه؟

ثالثاً: نحتمل أن تكون خصوصية المورد دخيلة في ثبوت الحكم، مثلاً لو علمنا بأن الجهل بالثمن علة موجبة شرعاً في فساد البيع، ولكن نحتمل أن يكون الجهل بالثمن في خصوص البيع علة، فلا يصح لنا قياس النكاح عليه، إذا كان المهر فيه مجهولاً، فالعلة هي الجهل بالثمن، لا مطلق الجهل بالعوض حتى يشمل المهر، ومع هذه الاحتمالات لا يمكن القطع بالمناط.

وقد ورد على لسان أئمة أهل البيت عليهم السلام النهي عن الخوض في تنقيح المناط. والذي يكشف عن هذا المطلب، هو أن الجارية تحت العبد إذا أعتقت فلها الخيار إن شاءت مكثت مع زوجها، وإن شاءت فارقت، أخذاً بالسنة حيث إن بريدة كانت تحت عبد، فلما أعتقت، قال رسول الله ﷺ: «إن شاءت أن تفرّ عند زوجها وإن شاءت فارقت». (١)

ثم إن الحنفية قالت بأن الجارية تحت الحر إذا أعتقت لها الخيار كالمعتقة تحت العبد، لاشتراكهما في كونهما جارتين اعتقتا، ولكن من أين نعلم بأن الانعتاق تمام المناط للحكم؟ ولعل كونها تحت العبد وافتقار المماثلة جزء العلة؟ فما لم نقطع بالمناط لا يمكن إسراء الحكم، وهذا هو الذي دعا الشيعة إلى منع العمل بالقياس وطرح تخريج المناط الظني الذي لا يغني عن الحق شيئاً.

٢. الاستحسان

الاستحسان لغة: عدّ الشيء حسناً، كالاستقباح، وهو عدّه قبيحاً.

وأما اصطلاحاً فقد اختلفوا في تعريفه، ولنذكر تعريفين:

١. الاستحسان: ترك القياس والأخذ بما هو أوفق للناس. وعلى هذا

التعريف، فالاستحسان استثناء من القياس و مخصّص له، و كأنّ المجتهد يترك القياس الجلي بقياس خفي.

مثلاً مقتضى القياس الجلي، هو إلحاق سؤر الطيور المعلّمة بسؤر الحيوان

المفترس في النجاسة - على القول بنجاسة سؤره - لاشتراكهما في الافتراس، ولكن مقتضى القياس الخفي إلحاقه بسؤر الإنسان في الطهارة.

وعلى هذا فالاستحسان من شعب القياس وليس دليلاً مستقلاً فيرد عليه ما

أوردناه على مطلق القياس.

٢. الاستحسان : هو ترك الدليل في المسألة قياساً كان أو غيره، لدليل

يستحسنه المجتهد بعقله. ولعلّ التعريف الثاني أوفق كما يظهر من بعض الأمثلة.

١. إنّ مقتضى قوله سبحانه: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾^(١).

هو قطع يد السارق من دون فرق بين عام الرخاء و المجاعة، لكن نقل عن

عمر عدم العمل به في عام المجاعة.

٢. يقول سبحانه: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنْمِ الرِّضَاعَةَ﴾^(١).

وقد نقل عن مالك بن أنس إخراج الأم، الرفيعة المنزلة التي ليست من شأن مثلها أن ترضع ولدها.

يلاحظ عليه: بأن التفريق بين عام المجاعة وغيره، أو بين الأمهات، إن كان مستنداً إلى دليل شرعي - لا أقل من انصراف الدليل عن عام المجاعة، أو الأم الرفيعة المنزلة - فهو، وإلا فلا وجه لصرف الحكم عنهما، لأن ذمة المجتهد رهن إطلاق الدليل الأول، فلا يجوز له العدول عن مقتضى دليله إلى حكم آخر بمجرد الاستحسان وموافقته لطبعه، بل لابد من دليل شرعي يعتمد عليه في العدول، وعلى ضوء ذلك فالعدول لو كان مستنداً إلى دليل شرعي فهو عدول من حجة إلى حجة أقوى، سواء استحسنته الطبع أم لا، وإن لم يكن كذلك فهو تشريع محرم. وبذلك يظهر أن الاستحسان بما هو استحسان ليس له قيمة في مجال الإفتاء، بل الاعتبار بالدليل، فلو كان هناك دليل للعدول فالمنكر والمثبت للاستحسان أمامه سواء، وإن لم يكن فلا وجه للعدول.

٣. هو العدول عن حكم اقتضاه دليل شرعي في واقعة إلى حكم آخر فيها، لدليل شرعي اقتضى هذا العدول، وهذا الدليل الشرعي المقتضي للعدول هو سند الاستحسان^(٢).

أقول: إذا كان ثمة دليل معتبر على العدول فلا عبرة بالاستحسان حتى

١. البقرة: ٢٣٣.

٢. عبد الوهاب الخلاف: مصادر التشريع الإسلامي: ٧١.

يكون الدليل سنداً وعماداً له. ويكون استخدام لفظ «الاستحسان» في المقام غير صحيح، لأنّ الفقيه إمّا يعتمد على دليل شرعي، فالحجّة هي الدليل سواء استحسّنه المجتهد أم لا، وإلّا فلا قيمة له بمجرد أنّ الفقيه يميل إليه بطبعه. وقد كان مالك بن أنس أكثر الناس أخذاً به، حيث قال: الاستحسان تسعة أعشار العلم؛ وكان الشافعي رافضاً له، حيث قال: من استحسّن فقد شرّع؛ إلى ثالث يفصل بين الاستحسان المبني على الهوى والرأي، والاستحسان المبني على الدليل.

والقول الحاسم في الاستحسان هو أن يقال: إنّ المجتهد المستحسن إذا استند إلى ما يستقل به العقل من حسن العدل و قبح الظلم، أو إلى دليل شرعي، فلا إشكال في كونه حجّة، لأنّه أفتى بالدليل، لا بمجرد الاستحسان، وأمّا إذا استند لمجرد استحسان طبعه و فكره، وأنّ الحكم الشرعي لو كان كذا لكان أحسن، فهو تشريع باطل، وإفتاء بهالم يقيم عليه دليل شرعي.

٣. الاستصلاح

أو

المصالح المرسله^(١)

المصالح المرسله : عبارة عن تشريع الحكم في واقعة لا نصّ فيها، ولا إجماع، وفقّ مصلحة مرسله لم يدلّ دليل على اعتبارها ولا على عدم اعتبارها، وفي الوقت نفسه في اعتبارها جلب نفع أو دفع ضرر.

١. المرسله: غير المعتمدة على نصّ خاص لاحظ «المدخل للدواليبي: ٢٨٤. ويمكن أن يكون المراد، المصالح العامة غير المختصة بفرد أو فئة.

فقد ذهب مالك وآخرون تبعاً له إلى أن الاستصلاح طريق شرعي لاستنباط الأحكام فيما لا نص فيه ولا إجماع، ولكن الشافعي ومن تبعه ذهبوا إلى أنه لا استنباط ولا استصلاح، ومن استصلاح فقد شرع. وقد اشترط «مالك» فيها شروطاً ثلاثة:

١. أن لا تنافي إطلاق أصول الشرع ولا دليلاً من أدلته.
 ٢. أن تكون ضرورية للناس مفيدة لهم، أو دافعة ضرراً عنهم.
 ٣. أن لا تمسّ العبادات، لأن أغلبها لا يعقل لها معنى على هذا التفسير.^(١)
- وقد استدّل عليها بما يلي:

إن الوقائع تحدث والحوادث تتجدّد، فلو لم يفتح للمجتهدين باب التشريع بالاستصلاح، ضاقت الشريعة الإسلامية عن مصالح العباد، وقصرت عن حاجاتهم ولم تصلح لمسايرة مختلف الأزمنة والأمكنة والبيئات والأحوال، مع أنها الشريعة العامة لكافة الناس وخاتمة الشرائع كلها.^(٢)

وقد قرّره بعض المعاصرين بلفظ آخر قال:

إن الحياة في تطوّر مستمر ومصالح الناس تتجدّد وتتغير في كلّ زمن. فلو لم تشرّع الأحكام المناسبة لتلك المصالح لوقع الناس في حرج، وتعطلت مصالحهم في مختلف الأزمنة والأمكنة، ووقف التشريع عن مسايرة الزمن و مراعاة المصالح والتطوّرات، وهذا مصادم لمقصد التشريع في مراعاة مصالح الناس وتحقيقها.^(٣)

فلنذكر عدّة أمثلة:

١. ما روي أن عمر منع إعطاء المؤلّفة قلوبهم ما كانوا يأخذونه في عهد

١. الدكتور أحمد شلبي: تاريخ التشريع الإسلامي: ١٧٢-١٧٣.

٢. مصادر التشريع الإسلامي: ٧٥.

٣. الوجيز في أصول الفقه: ٩٤ لوهبة الزحيلي.

الرسول بعدما قوي الإسلام.

٢. تجديد عثمان أذاناً ثانياً لصلاة الجمعة لما كثر المسلمون، ولم يكف الأذان بين يدي الخطيب وإعلامهم.

٣. اشتراط سن معينة للمباشرة عند الزواج.

٤. إنشاء الدواوين.

٥. وسك النقود.

والنظر الحاسم في المقام هو: إنّ استخدام المصالح المرسلّة في مجال الإفتاء يتصوّر على وجوه:

الأول: الأخذ بالمصلحة وترك النصّ بالمصلحة المزعومة، وهذا نظير إمضاء الطلاق ثلاثاً، ثلاثاً.

روى مسلم عن ابن عباس أنّه قال: كان الطلاق على عهد رسول الله و أبي بكر وستين من خلافة عمر طلاق الثلاث واحدة، فقال عمر بن الخطاب: إنّ الناس قد استعجلوا في أمر قد كانت لهم فيه أناة، فلو أمضيّناه عليهم، فأمضاه عليهم^(١).

لا شك أنّ الخليفة صدر في حكمه هذا عن مصلحة تخيلها، ولكنّ هذا النوع من الاستصلاح رفض للنصّ في مودده، وهو تشريع محرم.

وعلى هذا نهى الخليفة عن متعة الحج ومتعة النساء، والحيلة في الأذان.

الثاني: إذا كان الحكم على وفق الاستصلاح مخالفاً لإطلاق الدليل كما هو الحال في منع إعطاء المؤلّفة قلوبهم، فإنّ مقتضى إطلاق الآية كونهم من مصارف الزكاة، سواء أكان للإسلام قوّة أم لا، فتخصيص الحكم بحالة ضعف الإسلام

١. صحيح مسلم: ٤/١٨٣، باب الطلاق الثلاث، الحديث ١.

تقديم للرأي على إطلاق الكتاب، وقد مرّ عن الإمام مالك أنّه قال: من شرائط العمل بالاستصلاح عدم مخالفته لإطلاق أصول الشرع.

الثالث: أن يكون الحكم على وفق المصلحة مستلزماً لإدخال ما ليس من الدين في الدين، فيكون تشريعاً محرّماً بالأدلة الأربعة، وقد عرفت أنّ من الشرائط التي اعتبرها مالك بن أنس أن لا تمس المصالح المرسلّة العبادات، لأنّ أغلبها توقيفية، وعلى هذا يكون الأذان الثاني أو الثالث بدعة محرّمة.

وأما المصلحة المزعومة من عدم كفاية الأذان بين يدي الخطيب لإعلامهم فلا تكون مسوّغة لتشريع أذان آخر، وإنّما يتوصل إليه بأمر آخر.

الرابع: أن يكون المورد ممّا ترك أمره إلى الحاكم الإسلامي، ولم يكن للإسلام فيه حكم خاص، وهذا كتجنيد الجنود وإعداد السلاح وحماية البلاد، فإنّ القانون هو ما ورد من قوله سبحانه: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾^(١).

وأما تطبيق هذا القانون الكلّي فهو رهن المصالح، فللحاكم تطبيق القانون الكلّي على حسب المصالح، وهذا كتدوين الدواوين، وسك النقود، فإنّ الحكم الشرعي فيها هو حفظ مصالح المسلمين وصيانة بلادهم من كيد الأعداء. وعلى هذا فالاستصلاح أو المصالح المرسلّة تتحدّد بهذا القسم دون سائر الأقسام.

الخامس: تشريع الحكم حسب المصالح والمفاسد العامّة، فلو افترضنا أنّ موضوعاً مستجداً لم يكن له نظير في عصر النبي والأئمّة المعصومين عليهم السلام، وفيه مصلحة عامّة للمسلمين، كضرورة إقامة الحكومة؛ أو مفسدة لهم، كالمخدرات

القتالة، فالعقل يحكم بجلب الأولى والاجتناب عن الثانية، وعندئذ يكون الاستصلاح منشأ لكشف العقل عن حكم شرعي من دون أن يكون للمجتهد حق التشريع.

إنَّ سبب عد الاستصلاح من مصادر التشريع أمور ثلاثة:

١. إهمال العقل كأحد مصادر التشريع في مجال التحسين والتقبيح، لا بمعنى كونه مشرعاً بنفسه، بل كاشفاً عن التشريع الإلهي في مجالات خاصة مرت الإشارة إليها سابقاً.

٢. عدم دراسة أحكام العناوين الأولى والثانية كأدلة الضرر والخرج، فإنَّ الأحكام الأولى محدّدة بعدم استلزام إطلاقها الضرر والخرج، فإذا صار سبباً لأحدهما، يقدّم حكمها على أحكام العناوين الأولى.

٣. عدم التفريق بين الأحكام الشرعية والأحكام الولائية الحكومية، فإنَّ الأولى أحكام شرعية خالدة إلى يوم القيامة، وأمّا الثانية أحكام مؤقتة يضعها الحاكم الإسلامي لرفع المشاكل في الحياة، لإنشاء الدواوين أو سك النقود، أو فرض التجنيد ونظائرها من هذا القبيل فهي من اختيارات الحاكم الإسلامي.

٤. سدّ الذرائع

الذرائع جمع ذريعة بمعنى الوسيلة.

فتارة تطلق ويراد منها مقدّمة الشيء، أعني، ما يتوقّف عليه وجوده، من غير فرق بين أن يكون واجباً كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة، أو حراماً كالمشي إلى النخيلة أو استماع الغيبة.

وأخرى تطلق ويراد منها ما يفضي إلى الحرام، وإن لم يكن قاصداً له

كخطاب النبي بقولهم «راعنا» مريداً به المعنى الصحيح لكن صار ذريعة لدى اليهود، إلى إرادة معنى السب، قال سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا وَاسْمَعُوا وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾^(١).

كان المسلمون يقولون لرسول الله «راعنا» يا رسول الله أي تأتي بنا وكانت اليهود يتسابون بهذه الكلمة في لغتهم.

وثالثة تطلق وتراد الوسائل الموضوعية للأمور المباحة إلا أن فاعلها قصد بها التوصل إلى أمر محرّم.

وإن شئت قلت: العمل الذي يعدّ حلالاً في الشرع لكن الفاعل يتوصل به إلى فعل محظور، والمالكية والحنابلة الذين هم الأصل لتأسيسه يركّزون على هذا القسم وأوضحه الشاطبي بالمثال التالي:

إذا اشترى شخص غنماً من رجل بعشرة إلى أجل، ثمّ باعها منه بثمانية نقداً، فقد صار مآل هذا العمل مقدّمة لأكل الربا، لأنّ المشتري أخذ ثمانية، ودفع عشرة عند حلول الأجل، فالقائل بسدّ الذرائع يمنع البيع الأوّل تجنباً عن الربا.^(٢)

إذا عرفت هذا فنقول:

إنّ محط البحث، هو مطلق ما يفضى إلى الحرام سواء أكان الفاعل قاصداً أم لا، وعلى ذلك لا يكون سدّ الذرائع أصلاً برأسه، بل هو داخل في المبحث المعروف من لزوم الوحدة بين المقدمة وذيها، وبما أنّ المفروض أنّ ما يفضى، مقدّمة للحرام، تكون محكمة بحكم ذيها على القول بلزوم الوحدة بين المقدمة وذيها.

وبعبارة أخرى أنّ «سدّ الذرائع» عبارة أخرى عن حرمة مقدّمة الحرام، فلو

١. البقرة: ١٠٤.

٢. الموافقات: ٤/ ١١٢.

قلنا في بابها، بها تحرم وإلا فلا وقد قلنا في محله أن مقدمة الحرام ليست بحرام، لأن المفروض أن حرمتها، على القول بها حرمة غيرية لا يثاب على تركها، ولا يعاقب على فعلها وعندئذ فلو كانت الحرمة المتعلقة بذاتها باعثة إلى الاجتناب عن ذهابها، فلا حاجة إلى تحريم المقدمة وإن لم تكن باعثة — كأكثر الفساق — يكون النهي عنها لغواً.

٥. فتح الذرائع (الحيل)

إن فتح الذرائع من أصول الحنفية كما أن سد الذرائع من أصول المالكية، وقد صارت هذه القاعدة مثاراً للنزاع وسبباً في الطعن بالحنفية حيث إن نتيجة التحيل، إبطال مقاصد الشريعة.

ومن أكثر الناس رداً للحيل، الحنابلة ثم المالكية، لأنهم يقولون بسد الذرائع، وهو أصل مناقض للحيل تمام المناقضة وقد عرّف: التوصل بفعل حلال، إلى فعل محظور، أو التدرع بفعل جائز إلى عمل غير جائز.^(١) فنقول: إن إعمال الحيل على أقسام:

الأول: أن يكون التوصل بها منصوباً في الكتاب والسنة فليس المكلف هو الذي يتحيلها، بل الشارع رخص في الخروج عن المضائق بطريق خاص، كتجويز السفر في شهر رمضان لغاية الإفطار، وقال: ﴿وَمَنْ كَانَ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةُ

١. سد الذرائع في الشريعة الإسلامية: ٧٤.

مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ^(١).

الثاني: إذا كان هناك أمر واحد له طريقان أحل الشارع أحدهما وحرّم الآخر، فلو سلك الحلال لا يعد ذلك تمسكاً بالحيلة، لأنّه اتخذ سبيلاً حلالاً إلى أمر حلال، وذلك كمبادلة المكيّل والموزون من المثلين، فلو بادل التمر الرديء بالجيد متفاضلاً عدّ رباً محرماً، دونها إذا باع كل على حدة، فالنتيجة واحدة ولكن السلوك مختلف.

الثالث: إذا كانت الوسيلة حلالاً، ولكن الغاية هي الوصول إلى الحرام على نحو لا تتعلق إرادته الجدية إلاّ بالمحرّم، ولو تعلّقت بالسبب فإنّها تعلّقت به صورياً لا جدياً، كما إذا باع ما يساوي عشرة بثمانية نقداً ثمّ اشتراه بعشرة نسيئة إلى أربعة أشهر، فمن المعلوم أنّ الإرادة الجدية تعلّقت باقتراض ثمانية و دفع عشرة وحيث إنّ رباً محرّم احتال ببيعين مختلفين مع عدم تعلّق الإرادة الجدية بهما، فيكون فتح هذه الذريعة أمراً محرّماً، وهذا ما يسمّى ببيع الآجال، وقد أشار سبحانه إلى هذا النوع من فتح الذرائع بقوله سبحانه: ﴿وَأَسْأَلُهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعاً وَيَوْمَ لَا يَنْسَبُونَ لَا تَأْتِيهِمْ كَذَلِكَ نَبْلُوهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ^(٢)﴾.^(٣)

ففتح الذرائع في هذا القسم إبطال لمقاصد الشريعة التي عليها تدور الأحكام.

١. البقرة: ١٨٥.

٢. الأعراف: ١٦٣.

٣. مجمع البيان: ٢/ ٤٩٠، ط صيدا. وقرأ سبب نزولها فيه.

٦. قول الصحابي

تعدّ المذاهب غير المذهب الحنفي قول الصحابي من مصادر التشريع إجمالاً، والتحقيق أنّ لقول الصحابي صوراً يختلف حكمها باختلاف الصور:

١. لو نقل قول الرسول وسنّته يؤخذ به إذا اجتمعت فيه شرائط الحجّة.
٢. لو نقل قولاً ولم يسنده إلى الرسول ودلّت القرائن على أنّه نقل قول لا نقل رأي، فهو يعدّ في مصطلح أهل الحديث من الموقوف للوقف على الصحابي من دون إسناد إلى النبي ﷺ فليس حجّة لعدم العلم بكونه قول الرسول. غاية الأمر الظنّ بأنّه سمعه من رسول الله، وليس بحجّة ما لم يقدّم دليل قاطع على حجّيته.

٣. إذا كان للصحابي رأي في مسألة ولم يقع موقع الإجماع إمّا لقلة الابتلاء، أو لوجود المخالف، فهو حجّة لنفس الصحابي المستنبط ولمقلّديه إذا كان مفتياً وقلنا بجواز تقليد الميت، وليس بحجّة للمجتهد الآخر.

نعم ذهب مالك وبعض الأحناف إلى حجّيته لسائر المجتهدين، واختار الإمام الرازي والأشاعرة والمعتزلة عدم كونه حجّة، والحقّ معهم، لأنّ رأي المستنبط حجّة على نفسه ومقلّديه، لا على المجتهدين.

ثمّ أيّ فرق بين الصحابة والتابعين فكيف لا يكون قول التابعي - ما لم يسند إلى النبي - ورأيه حجة، ويكون قول الصحابة ورأيه حجة.

وهناك حقيقة مرّة وهي أنّ حذف قول الصحابي من الفقه السنّي الذي يعدّ الحجر الأساس للبناء الفقهيّ، يوجب انهيار صرح البناء الذي أُشيد عليه، وبالتالي انهيار القسم الأعظم من فتاواهم، ولو حلّ محلّها فتاوى أخرى ربّما استتبع فقهاً جديداً لا أنس لهم به.

٧. إجماع أهل المدينة

ذهب مالك إلى حجية اتفاق أهل المدينة قائلًا: بأن أهل المدينة أعرف الناس بالتنزيل، فالحق لا يخرج عما يذهبون إليه، فيكون عملهم حجة يقدم على القياس وخبر الواحد، وقد أفتى بمسائل نظراً لاتفاق أهل المدينة عليها. نظير الجمع بين الصلاتين ليلة المطر، والقضاء بشهادة واحد ويمين صاحب الحق، والإسهام في الجهاد لفرس أو لفرسين^(١)؛ وقد ردّ عليه معاصره الليث بن سعد في رسالة مبسطة.

لكن القول الحاسم: إن اتفاق أهل المدينة لو كان ملازماً لقول المعصوم ملازمة عادية فيؤخذ به، وإلا فلا يكون حجة، ومثله اتفاق المصريين - الكوفة والبصرة - فإن كان ملازماً لقول المعصوم كالإمام علي عليه السلام يؤخذ به، وإلا فهو أمانة ظنية - لو لم يقم الدليل على حجيتها - إذ لا قيمة لاتفاق فئة ليسوا بمعصومين.

وكان على الإمام مالك أن يعدّ اتفاق أئمة أهل البيت عليه السلام أحد الحجج، مكان عدّ إجماع أهل المدينة منها، لأنهم معصومون بنصّ الكتاب و تصريح صاحب الرسالة.

هذه هي المصادر التي عدّها فقهاء أهل السنة حججاً شرعية، طرحناها بصورة موجزة تناسب الكتاب الدراسي ومن أراد الإسهاب فليرجع إلى الجزء الثاني من «الإنصاف في مسائل دام فيها الخلاف»، وقد تجلّت الحقيقة، واتّضح ما هو الحق وليس وراءه شيء.

المقصد السابع

الأصول العملية

إنَّ المكلف الملتفت إلى الحكم الشرعي تحصل له إحدى حالات ثلاث:
١. القطع، ٢. الظن، ٣. الشك.

فإن حصل له القطع فقد فرغنا عن حكمه في بابه، وأنه حجة عقلية لا مناص من العمل على وفقه، وإن حصل له الظن فالأصل فيه عدم الحجية إلا إذا دل الدليل القطعي على صحة العمل به .

وإن حصل له الشك يجب عليه العمل وفق القواعد التي قررها العقل والنقل للشاك.^(١)

ثم إنَّ المستنبط إنَّما ينتهي إلى تلك القواعد التي تسمى بـ «الأصول العملية» إذا لم يكن هناك دليل قطعي، كالخبر المتواتر، أو دليل علمي كالظنون المعتمدة التي دلَّ على حجيتها الدليل القطعي وتسمى بالأمارات والأدلة

١. إنَّ تقسيم حال المكلف الملتفت إلى الحكم الشرعي إلى حالات ثلاث، تقسيم طبيعي، ولا يختص التقسيم الثلاثي بمورد التكليف بل كل موضوع وقع في أفق الالتفات، فهو بين إحدى حالات ثلاث فمن قال بأنَّ للمكلف الملتفت إلى الحكم الشرعي إحدى حالات ثلاث فقد انطلق من هذا المنطلق، واستلهم عن تلك القاعدة العامة. فما أورده المحقق الخراساني على التقسيم الثلاثي، من «إرجاعه إلى الثنائي من أنَّ الظن بالحكم إن كان حجة فهو ملحق بالقطع بالحكم (الظاهري) وإلا كان في حكم الشك، فليس هنا إلا القطع بالحكم أو الشك فيه» غفلة عن ملاك التقسيم الثلاثي وإن كان للثنائي منه أيضاً ملاك.

الاجتهادية، كما تسمى الأصول العملية، بالأدلة الفقهية، وإلا فلا تصل النوبة إلى الأصول مع وجود الدليل.

وبذلك تقف على ترتيب الأدلة في مقام الاستنباط، فالمفيد لليقين هو الدليل المقدم على كل دليل، ويعقبه الدليل الاجتهادي ثم الأصل العملي. إن الأصول العملية على قسمين:

القسم الأول: ما يختص بباب دون باب، نظير:

أ: أصالة الطهارة المختصة بباب الطهارة والنجاسة.

ب: أصالة الحلية المختصة بباب الشك في خصوص الحلال والحرام.

ج: أصالة الصحة المختصة بعمل صدر عن المكلف وشك في صحته وفساده، سواء أكان الشك في عمل نفس المكلف فيسمى بقاعدة التجاوز والفراغ، أو في فعل الغير فيسمى بأصالة الصحة.

القسم الثاني: ما يجري في عامة الأبواب الفقهية كافة وهو حسب الاستقراء

أربعة:

الأول: البراءة.

الثاني: التخيير.

الثالث: الاشتغال.

الرابع: الاستصحاب.

فهذه أصول عامة جارية في جميع أبواب الفقه، إنما الكلام في تعيين مجاريها وتحديد مجرى كل أصل متميزاً عن مجرى أصل آخر، وهذا هو المهم في المقام، وقد اختلفت كلمتهم في تحديد مجاريها والصحيح ما يلي:

تحديد مجاري الأصول

إنّ الشكّ إمّا أن يكون ملحوظاً فيه اليقين السابق عليه أو لا يكون. فالأول مورد الاستصحاب؛ والثاني إمّا أن يكون الاحتياط فيه ممكناً، أو لا؛ والثاني مورد التخيير، والأول إمّا أن يدلّ دليل عقلي على ثبوت العقاب بمخالفة الواقع المجهول أو لا؛ والأول مورد الاحتياط، والثاني مورد البراءة.^(١)

وعلى ذلك فقد عُيِّن مجرى كلّ أصل بالنحو التالي:

أ. مجرى الاستصحاب: أن تكون الحالة السابقة ملحوظة.

ب. مجرى التخيير: أن لا تكون الحالة السابقة ملحوظة وكان الاحتياط غير ممكن.

ج. مجرى الاشتغال: إذا أمكن الاحتياط ونهض دليل على العقاب لو خالف.

د. مجرى البراءة: إذا أمكن الاحتياط ولم ينهض دليل على العقاب بل على عدمه من العقل، كقبح العقاب بلا بيان، أو من الشرع كحديث الرفع.

ومّا ذكرنا يُعلم أنّ ما هو المعروف من أنّ الشكّ في التكليف مجرى البراءة غير تام بل مجرى البراءة عمّا لم ينهض فيه دليل على العقاب في صورة وجود التكليف، وإلاّ يجب الاحتياط وإن كان الشكّ في التكليف كما في الشكّ فيه قبل الفحص فيجب الاحتياط مع كون الشكّ في التكليف.

كما أنّ ما هو المعروف من أنّ الشكّ في المكلف به - الذي هو عبارة عمّا إذا علم نوع التكليف مع تردد المكلف به بين أمرين، كالعلم بوجوب إحدى

١. إنّ للشيخ في أوّل رسالة القطع تقريرين مختلفين في تحديد مجاري الأصول، وقد عدل عنها في أوّل رسالة البراءة إلى تقرير ثالث وهو الذي أوردناه في المقام لإتقانه.

الصلاتين - مجرى الاحتياط غير تام بل مجرى الاشتغال هو ما إذا أمكن الاحتياط ونهض دليل على العقاب لو خالف وإن كان نوع التكليف مجهولاً كما إذا علم بوجوب شيء أو حرمة شيء آخر، فالعلم بالالزام أي الجنس الجامع بين الوجوب والحرمة موجب للاحتياط لوجود الدليل على العقاب وإن كان نوع التكليف مجهولاً.

والحاصل أنّ ما ذكرنا من الميزان لمجرى البراءة والاشتغال أولى من جعل الشك في التكليف مجرى البراءة والشك في المكلف به مجرى الاشتغال. هذه هي الأصول العملية الأربعة وهذه مجاريها على النحو الدقيق، وإليك البحث في كلّ من هذه الأصول العملية الأربعة واحداً تلو الآخر.

الأصل الأول

أصالة البراءة

عقد الشيخ الأعظم لمبحث البراءة فصولاً ثلاثة باعتبار أنّ الشبهة تكون إما تحريمية أو وجوبية أو مشتبهة بينهما، فهذه مطالب ثلاثة. ثمّ عقد لكلّ فصل مسائل أربع وذلك، لأنّ منشأ الشكّ في الجميع أحد الأمور الأربعة.

فقدان النصّ، أو إجماله، أو تعارض النصّين، أو خلط الأمور الخارجية، وعلى ضوء ذلك فباب البراءة مشتمل على مطالب ثلاثة في اثنتي عشرة مسألة، وبذلك طال كلامه في المقام.

وأما ما هو السبب لعقد الفصول الثلاثة على حدة فهو يرجع إلى أمرين:
أ: اختصاص النزاع بين الأصولي والأخباري بالشبهة الحكمية التحريمية دون الوجوبية ودون الموضوعية منها، ودون دوران الأمر بين الوجوب والحرمة.
ب: اختصاص بعض أدلة البراءة بالشبهة التحريمية ولا تعم الوجوبية والموضوعية، مثل قوله: «كلّ شيء مطلق حتى يرد فيه نهى».

نعم أدخل المحقّق الخراساني جميع المسائل تحت عنوان واحد وببحث عن الجميع بصفقة واحدة «وهو من لم يقم عنده حجّة على واحد من الوجوب والحرمة وكان عدم نهوض الحجّة لأجل فقدان النصّ أو إجماله أو تعارضه أو خلط الأمور الخارجية» ولكلّ من السلوكين وجه.

وبما أنّنا اقتفينا أثر الشيخ الأعظم في الموجز، نمسك عن الإطالة ونعقد

لجميع عنواناً واحداً فنقول:

دلت الأدلة على أن الوظيفة العملية فيما إذا أمكن الاحتياط ولكن لم ينهض دليل على العقاب - حسب تعبيرنا - أو إذا كان الشك في التكليف - حسب تعبير المشهور - هي البراءة وعدم وجوب الاحتياط، فلنذكر ما هو المهم من الأدلة روماً للاختصار:

الاستدلال بالكتاب

١. التعذيب فرع البيان

دلت آيات الذكر الحكيم على أنه سبحانه لا يعذب قوماً على تكليف إلا بعد بعث الرسول الذي هو كناية عن بيان التكليف، وقد تواتر ذلك المضمون في الآيات الكريمة نذكر منها ما يلي:

١. قال سبحانه: ﴿فَمَنْ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾. (١)
٢. وقال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَىٰ حَتَّىٰ يَبْعَثَ فِي أُمَمٍ رَسُولًا يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَىٰ إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَالِمُونَ﴾. (٢)

والاستدلال بالآيتين مبني على أمرين:

الأول: أن صيغة «وما كنا» أو «ما كان» تستعمل في إحدى معنيين: إما نفي الشأن والصلاحية لقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرُؤُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ (٣)، أو نفي الإمكان كقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا

بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُّوجَّلاً^(١).

الثاني: انّ بعث الرسول ﷺ كناية عن إتمام الحجّة على الناس، وبما انّ الرسول أفضل واسطة للبيان والإبلاغ أنيط التعذيب بالرسول، وإلا يصحّ العقاب ببعث غيره أيضاً لوحدة المناط وحصول الغاية المنشودة.

وعلى ضوء ذلك فلو لم يبعث الرسول بتاتاً، أو بعث ولم يتوفّق لبيان الأحكام أبداً، أو توفّق لبيان البعض دون البعض الآخر، أو توفّق للجميع لكن حالت الحواجز بينه وبين بعض الناس، لقبح العقاب إلا في الواصل من التكليف، وذلك لاشتراك جميع الصور في عدم تمامية الحجّة.

والمكلف الشاك في الشبهات التحريمية من مصاديق القسم الأخير، فإذا لم يصل إليه البيان لا بالعنوان الأوّل ولا بالعنوان الثانوي كإيجاب الاحتياط، ينطبق عليه قوله سبحانه: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾ أي نُبَيِّن الحكم والوظيفة.

ولأجل ذلك نرى أنّه سبحانه يعلّق إهلاك القرية على وجود المنذر ويقول: ﴿وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا لَهَا مُنْذِرُونَ﴾.^(٢) هذا كلّه حول الآيتين الأوليين.

٣. وقال سبحانه: ﴿وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِنْ قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولاً فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَذِلَّ وَنَخْزَى﴾.^(٣)

٤. وقال سبحانه: ﴿وَلَوْلَا أَنْ تُصِيبَهُمْ مُصِيبَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ فَيَقُولُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولاً فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ وَنَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾.^(٤)

والاستدلال بهما مبني على أنّه سبحانه استصوب منطق المجرمين، وهو

١. آل عمران: ١٤٥.

٢. الشعراء: ٢٠٨.

٣. طه: ١٣٤.

٤. القصص: ٤٧.

انّ التعذيب قبل البيان قبيح، فأرسل الرسل لإفحام المشركين ودحض حجّتهم يوم القيامة، فلو كان منطقهم - عند عدم البيان - منطقاً، زائفاً كان عليه سبحانه نقض منطقهم ببيان انّ التعذيب صحيح مطلقاً مع أنّا نرى أنّه سبحانه استصوبه وأرسل الرسل لإتمام الحجّة.

٢. الإضلال فرع البيان

قال سبحانه: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْماً بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^(١).

وجه الاستدلال: انّ التعذيب من آثار الضلالة، والضلالة معلّقة على البيان في الآية، فيكون التعذيب معلّقاً عليه، فينتج أنّه سبحانه لا يعاقب إلا بعد بيان ما يجب العمل أو الاعتقاد به.

فإن قلت: ما هو المراد من إضلاله سبحانه، فإنّ الإضلال أمر قبيح فكيف نسب إلى الله سبحانه؟

قلت: إنّ الإضلال يقابل الهداية، وهي على قسمين، فيكون الإضلال أيضاً مثلها.

توضيحه: إنّ لله سبحانه هدايتين:

هداية عامة تعم جميع الناس من غير فرق بين إنسان دون إنسان حتى الجبابة والفراغة، وهي تتحقق ببعث الرسل وإنزال الكتب ودعوة العلماء إلى بيان الحقائق، مضافاً إلى العقل الذي هو رسول باطني، وإلى الفطرة التي تسوق الإنسان إلى فعل الخير.

هداية خاصّة وهي تختص بمن استفاد من الهداية الأولى، فعندئذٍ تشمله

الألطف الإلهية الخفية التي نعبّر عنها بالهداية الثانوية أو الإيصال إلى المطلوب.

قال سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ﴾^(١).

وقال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾^(٢).

وأما إذا لم يستفد من الهداية الأولى، فلا يكون مستحقاً للهداية الثانية، فيضّل بسبب سوء عمله، بإضلاله سبحانه، كناية عن الضلال الذي اكتسبه بعمله بالإعراض من الاستضاءة بالهداية الأولى.

قال سبحانه: ﴿فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾

^(٣) بإضلاله سبحانه كما زاغته نتيجة زيغهم وإعراضهم وكبرهم وتوليهم عن الحق.

وبذلك يظهر مفاد كثير من الآيات التي تنسب الضلالة إلى الله سبحانه فالمراد هو قبض الفيض لأجل تقصير العبد لعدم استفادته من الهداية الأولى فيصدق عليه أنه أضله الله سبحانه. قال سبحانه: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ﴾^(٤) أي يضلّه لأنّه مسرف كذاب (لم يهتد بالهداية الأولى فأسرف وكذب) فاستحق قبض الفيض وعدم شمول الهداية الخاصة له.

وفي آية أخرى ﴿كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُّرْتَابٌ﴾^(٥) فقوله: «يضلّ» في هذه الآية هو نفس قوله: «لا يهدي القوم الفاسقين» في الآية السابقة فكلاهما يرميان إلى معنى واحد وهو عدم الهداية لقبض الفيض لعدم قابليته للهداية الثانوية لأجل إسرافه وكذبه وارتبابه.

إلى هنا تمّ الاستدلال بالآيات وهناك آيات أخر تركنا البحث فيها روماً

للاختصار.

١. محمد: ١٧.

٢. العنكبوت: ٦٩.

٣. غافر: ٢٨.

٤. الصف: ٥.

٥. غافر: ٣٤.

الاستدلال بالسنة

١. حديث الرفع

روى الصدوق في «التوحيد» و«الخصال» عن أحمد بن محمد بن محمد بن يحيى، عن سعد بن عبد الله، عن يعقوب بن يزيد، عن حماد بن عيسى، عن حريز بن عبد الله، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: «رفع عن أمتي تسعة أشياء: الخطأ، والنسيان، وما أكرهوا عليه، وما لا يعلمون وما لا يطيقون، وما اضطروا إليه، والحسد، والطيرة، والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطقوا بشفة»^(١).

ورواه محمد بن أحمد النهدي مرفوعاً عن أبي عبد الله عليه السلام: «وضع عن أمتي تسع خصال: الخطأ، والنسيان، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطروا إليه، وما استكروهوا عليه، والطيرة، والوسوسة في التفكر في الخلق، والحسد ما لم يظهر بلسان أويده»^(٢).

ورواة الحديث الأولى كلهم ثقات، والرواية صحيحة.

وأما أحمد بن محمد بن يحيى، فهو وإن لم يوثق ظاهراً ولكن المشائخ أرفع من التوثيق فهو من مشائخ الصدوق فهو ثقة قطعاً.

نعم الرواية الثانية مرفوعة، مضافاً إلى أنّ محمد بن أحمد النهدي مضطرب فيه، كما ذكره النجاشي في ترجمته.

وتوضيح الاستدلال رهن بيان أمور:

١. أنّ الفرق بين الرفع والدفع هو أنّ الأول عبارة عن إزالة الشيء بعد

١. الوسائل: ١١، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث ١.

٢. الوسائل: ١١، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٣.

وجوده وتحققه، كما أن الثاني عبارة عن المنع عن تقرر الشيء وتحققه بعد وجود مقتضيه، يقول سبحانه: ﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا﴾^(١)، فكانت السماء والأرض ملتصقتين فأزالها عن مكانها.

﴿إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ لَوَاقِعٌ * مَا لَهُ مِنْ دَافِعٍ﴾^(٢)، أي ما له من شيء يمنع عن تحققه بعد تعلق إرادته بالوقوع.

وعلى ذلك فاستعمال الرفع في المقام لأجل تحقق هذه الأمور التسعة في صفحة الوجود، فتعلق الرفع بها باعتبار كونها أموراً متحققة.

نعم رفع هذه الأمور التسعة - بعد تحققها - رفع ادعائي باعتبار رفع آثارها، فتعلقت الإرادة الاستعمالية برفع نفس هذه الأمور التسعة المتحققة، وتعلقت الإرادة الجدية برفع آثارها.

٢. أن نسبة الرفع إلى هذه التسعة مع وجودها يحتاج إلى مصحح ومسوّغ وإلا يلزم الكذب، وليس الحديث متفرداً في هذا الباب، بل له نظائر، مثل قوله: «لا ضرر ولا ضرار»، «لا طلاق إلا على طهر»، «لا رضاع بعد فطام»، «لا رهبانية في الإسلام» فمع أن هذه الأمور التي دخلت عليها «لا» النافية، موجودة متحققة في صحيفة الوجود لكن الشارع أخبر عن عدمها والمصحح لهذا الإخبار هو سلب آثارها، مثلاً لا يترتب على الرضاع بعد الفطام أثر الرضاعة وهكذا، وعلى ذلك فيلزم تعيين ما هو الأثر المسلوب في هذه التسعة خصوصاً قوله: «ما لا يعلمون» وهذا هو المهم في المقام.

٣. أن لفظة «ما» في قوله: «ما لا يعلمون» موصولة تعمّ الحكم والموضوع المجهولين، لوضوح أنه إذا جهل المكلف بحكم التدخين، أو جهل بكون المائع

الفلاني خلاً أو خمرأً، صدق على كلٍّ منهما أنه من «مالا يعلمون»، فيكون الحديث عاماً حجةً في الشبهة الحكمية و الموضوعية معاً.

و ربما يتصور أن الموصول مختص بالموضوع المجهول لا الحكم المجهول، بشهادة قوله ﷺ في الفقرات التي أعقبته، أعني: «و ما أكرهوا عليه» و «مالا يطيقون» و «ما اضطروا إليه»، فإن المراد هو الفعل المكروه عليه، و العمل الخارج عن الإطاعة، و العمل المضطر إليه، فيلزم أن يكون المراد من الموصول في «مالا يعلمون» هو العمل المجهول لا الحكم المجهول، فيختص الحديث بالشبهات الموضوعية.

يلاحظ عليه: أن «ما» الموصولة استعملت في جميع الفقرات في المعنى المبهم، لا في الحكم و لا في الموضوع، و إنما يعلم السعة (شمولها للحكم و الموضوع المجهولين)، و الضيق (اختصاصها بالموضوع) من صلتها، و الصلة «فيما لا يعلمون» قابل للانطباق على الموضوع و الحكم، دون سائر الفقرات، فإنها لا تنطبق إلا على الفعل، و لا يكون ذلك قرينة على اختصاص الفقرة الأولى بالشك في الموضوع.

أضف إلى ذلك: أن المرفوع في «الحسد» و «الطيرة» و «التفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشقة» هو الحكم، أي حرمة الحسد و الطيرة، و أما النسيان و الخطأ المرفوعان في الحديث فيتعلقان بالحكم و الموضوع معاً، فيصلحان لكلا الأمرين: نسيان الحكم أو الموضوع ومثله الخطأ.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إنَّ الرفع - كما عرفت - رفع تشريعي، و المراد منه رفع الموضوع بلحاظ رفع أثره، فحينئذ يقع الكلام في تعيين ما هو الأثر المسلوب الذي صار مصححاً لنسبة الرفع إليها، فهنا أقوال ثلاثة:

١. المرفوع هو المؤاخذه .

٢. المرفوع هو الأثر المناسب لكل واحد من تلك الفقرات، كالمضرة في الطيرة، والكفر في الوسوسة.

٣. المرفوع هو جميع الآثار أو الآثار البارزة.

والظاهر هو الأخير، لوجهين:

الأول: أنه مقتضى الإطلاق وعدم التقييد بشيء من المؤاخذه والآثر المناسب.

الثاني: أن فرض الشيء مرفوعاً في لوح التشريع ينصرف إلى خلوه عن كل أثر وحكم، أو عن الآثار البارزة له.^(١) فلو كان البعض مرفوعاً دون البعض، فلا يطلق عليه أنه مرفوع.

وعلى ذلك فالآثار كلها مرفوعة سواء تعلق الجهل بالحكم كما في الشبهة الحكمية، أو بالموضوع كما في الشبهة الموضوعية.

وإن شئت قلت: إن وصف الشيء بكونه مرفوعاً في صفحة التشريع إنما يصح إذا كان الشيء فاقداً للأثر مطلقاً فيصح للقائل أن يقول بأنه مرفوع، وإلا فلو كان البعض مرفوعاً دون بعض لا يصح ادعاء كونه مرفوعاً، من غير فرق بين الآثار التكليفية كحرمة شرب الخمر ووجوب جلد الشارب، أو الوضعية كالجزئية والشرطية عند الجهل بحكم الجزء والشرط أو نسيانها وكالصحة في العقد المكره. ويؤيد عموم الآثار ما رواه البرقي، عن صفوان بن يحيى وأحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي جميعاً، عن أبي الحسن عليه السلام في الرجل يُستكره على اليمين فيحلف بالطلاق والعتاق وصدقة ما يملك أيلزمه ذلك؟ فقال: «لا، قال رسول الله ﷺ: وضع عن أمتي ما أكرهوا عليه وما لم يطبقوا وما أخطأوا».^(٢)

١. كما في قول الإمام علي عليه السلام: «يا أشباه الرجال ولا رجال» هذا إذا كان الأثر منقسماً إلى بارز و غيره، وأما إذا كان الجميع على حد سواء، فالمرفوع هو جميع الآثار كما في المقام.

٢. الوسائل: ١٦، الباب ١٢ من أبواب الأيمان، الحديث ١٢، نقلاً عن المحاسن.

وقد تمسك الإمام بالحديث على بطلان الطلاق ورفع الصحة، فيكشف عن أن الموضوع أعم من المواخذة والحكم التكليفي والوضعي.

تنبيه

المراد من الآثار الموضوعية، هو الآثار المترتبة على المعنون، أي ما تعلق به النسيان أو الخطاء أو الجهل، لا آثار هذه العنوانات مثلاً دلّ الدليل الاجتهادي على وجوب سورة تامة في الصلوات الواجبة كما في قوله ﷺ «لا تقرأ في المكتوبة بأقل من سورة ولا بأكثر»^(١) واطلاقه يعم حالتي الذكر والنسيان فالوجوب الضمني ثابت في الحالتين مع قطع النظر عن حديث الرفع وأما معه فهو حاكم عليه، حيث يرفع وجوبها في حالة النسيان، ويخصه بحالة الذكر.

وأما ما دلّ على جوب سجدي السهو عند نسيان الجزء كما في قوله ﷺ: «تسجد سجدي السهو في كل زيادة تدخل عليك أو نقصان»^(٢) فهو غير مرفوع لأنه أثر نفس النسيان، لا أثر المنسى أعني وجوب السورة.

و مثله إذا قتل إنساناً فخطأ، فالرفوع هو أثر القتل أعني القصاص الوارد في قوله سبحانه: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ﴾^(٣) الشامل لاطلاقه حالتي العمد والخطأ.

وأما الأثر المترتب على عنوان الخطأ كالدية التي دلّ عليها قوله سبحانه: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ﴾^(٤) فهو غير مرفوع.

١. الوسائل: ٤، الباب ٤ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢.

٢. الوسائل: ٥، الباب ٣٢ من أبواب الخلل، الحديث ٣.

٣. مائدة: ٤٥.

٤. النساء: ٩٢.

٢. مرسله الصدوق

روى الصدوق مرسلًا في «الفقيه» وقال: قال الصادق عليه السلام: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي»^(١).

والحديث وإن كان مرسلًا، ولكن الصدوق يُسنده إلى الإمام الصادق عليه السلام بصورة جازمة، ويقول: قال الصادق عليه السلام، وهذا يعرب عن يقينه بصدور الحديث عن الإمام الصادق عليه السلام، نعم لو قال روي عن الإمام الصادق عليه السلام كان الاعتماد على مثله مشكلاً.

أما كيفية الاستدلال: فقد دلّ الحديث على أنّ الأصل في كل شيء هو الإطلاق والإرسال حتى يرد فيه النهي بعنوانه، فإنّ الضمير في قوله: «يرد فيه» يرجع إلى الشيء بما هو هو، كأن يقول: الخمر حرام، أو الرشوة حرام، فما لم يرد النهي عن الشيء بعنوانه يكون محكوماً بالإطلاق والإرسال، وبما أنّ التدخين لم يرد فيه النهي بعنوانه الأولي فهو مطلق، وعلى هذا فلا يكفي في رفع الإطلاق ورود النهي بعنوانه الثانوي كأن يقول: إذا شكت فاحتط، بل هو باق على إطلاقه حتى يرد النهي فيه بالعنوان الأولي، فتكون الشبهات البدوية - التي لم يرد النهي فيها بعنوانها الأولي - محكومة بالإطلاق والحلية.

وعلى هذا لو تمّ دليل الأخباري بورود النهي عن ارتكاب الشبهات التحريمية بالعنوان الثانوي (الشبهة) وقع التعارض بينه وبين دليله.

نعم لو قلنا بأنّ المراد من قوله «حتى يرد فيه نهي» هو أعم من ورود النهي بعنوانه الأولي أو بعنوانه الثانوي، يكون دليل الأخباري مقدماً عليه، لأنّ الإطلاق في المقام معلق على عدم ورود النهي مطلقاً، لا بالعنوان الأولي ولا الثانوي، والأخباري يدعي ورود النهي بعنوانه الثانوي وحصول المعلق عليه.

١. الوسائل: الجزء ١٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦٧.

و لكن تفسير الحديث بهذا النحو الأعم خلاف الظاهر، لأن ظاهر قوله: «حتى يرد فيه» أي يرد النهي في نفس الشيء بما هو هو. إلى هنا تم الاستدلال على البراءة بالكتاب العزيز و السنة المطهرة، بقي الكلام في الاستدلال عليها بالعقل.

الاستدلال بحكم العقل

استدل القائل بالبراءة بحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان واصل إلى المكلف بعد إعمال العبد ما تقتضيه وظيفته من الفحص عن حكم الشبهة واليأس عن الظفر به في مظانه، وأن وجود التكليف - في الواقع - مع عدم وصوله إلى المكلف غير كاف في صحة التعذيب، وأن وجوده بلا وصول إلى المكلف كعدمه في عدم ترتب الأثر، وذلك لأن فوت المراد مستند إلى المولى في كلتا صورتين التاليتين:

١. ما إذا لم يكن هناك بيان أصلاً فحاله معلوم.
٢. ما إذا كان هناك بيان صادر من المولى لكنه غير واصل إلى العبد، فلأن الفوت أيضاً مستند إلى المولى إذ في وسعه إيجاب الاحتياط على العبد، في كل ما يحتمل وجود التكليف، ومع تركه يكون ترك المراد مستنداً إلى المولى وذلك لأنه اقتصر في طلب المقصود، بالحكم على الموضوع بالعنوان الواقعي، ولو كان مريداً للتكليف حتى في ظرف الشك فيه وعدم الظفر به بعد الفحص، كان عليه استيفاء مراده بإيجاب التحفظ، ومع عدمه يحكم العقل بالبراءة وأن العقاب قبيح، ويشكل قياساً بالشكل التالي:

العقاب على محتمل التكليف - بعد الفحص التام وعدم العثور عليه في مظانه لا بالعنوان الأولي ولا بالعنوان الثانوي - عقاب بلا بيان.
والعقاب بلا بيان مطلقاً أمر قبيح.

فينتج انّ العقاب على محتمل التكليف أمر قبيح.

الإشكال على كبرى البرهان

ثمّ إنّ السيد الشهيد الصدر رحمته استشكل على كبرى هذا البرهان وأنكر قبح العقاب بلا بيان بتأسيس مسلك «حق الطاعة لله سبحانه»، فقال:
والذي ندركه بعقولنا أنّ مولانا سبحانه وتعالى، له حقّ الطاعة في كلّ ما ينكشف لنا من تكاليفه بالقطع أو بالظن أو بالاحتمال، ما لم يرخص هو نفسه في عدم التحفظ.

وعلى ذلك فليست منجزية القطع ثابتة له بما هو قطع بل بما هو انكشاف وإنّ أيّ انكشاف، منجز، مهما كانت درجته ما لم يحرز ترخيص الشارع نفسه في عدم الاهتمام به.

نعم كلما كان الانكشاف بدرجة أكبر كانت الإدانة وقبح المخالفة أشد، فالقطع بالتكليف يستتبع لا محالة مرتبة أشدّ من التنجز والإدانة، لأنّها المرتبة العليا من الانكشاف، وبهذا يظهر أنّ القطع لا يتميز عن الظن والاحتمال في أصل المنجزية، وإنّما يتميز عنهما في عدم إمكان تجريده عن تلك المنجزية (بأن يرخص على خلاف ما قطع) لأنّ الترخيص في مورده مستحيل، وليس كذلك في حالات الظن والاحتمال، فإنّ الترخيص الظاهري فيها ممكن لأنّه لا يتطلب أكثر من فرض الشك والشكّ موجود.

ومن هنا صحّ أن يقال بأنّ منجزية القطع غير معلقة بل ثابتة على الإطلاق وإنّ منجزية غيره من الظن والاحتمال معلقة لأنّها مشروطة بعدم إحراز الترخيص الظاهري في ترك التحفظ.^(١)

١. دروس في علم الأصول: الحلقة الثانية: ٣٢-٣٣.

يلاحظ عليه أولاً: أن القول بأن احتمال التكليف منجز للواقع عند العقل وإن لم يستوف المولى البيان الممكن غير تام، وذلك لأن الاعتماد في التعذيب والمؤاخذه على مثل هذا الحكم العقلي، إنما يصح إذا كان ذلك الحكم من الأحكام العقلية الواضحة لدى العقلاء حتى يعتمد عليه المولى سبحانه في التنجيز والتعذيب ولكن المعلوم خلاف المفروض إذ لو كان حكماً واضحاً لما أنكره العلماء من غير فرق بين الأصولي والأخباري لما ستعرف من أن الأخباري لا ينكر الكبرى وإنما ينكر الصغرى أي عدم البيان ويقول بورود البيان بالعنوان الثانوي كوجوب الاحتياط والتوقف في الشبهات.

وثانياً: أن اتفاق العقلاء على قبح العقاب بلا بيان نابع عن حكم العقل بأن العبد إذا قام بوظيفته في الوقوف على مقاصد المولى ولم يجد بياناً بأحد العنوانين، يُعدُّ العقاب بحكم وحي الفطرة أمراً قبيحاً وإلا يعود بناء العقلاء إلى أمر تعبدية وهو كما ترى.

وثالثاً: أن الظاهر من الذكر الحكيم كون المسألة من الأمور الفطرية حيث يستدلُّ بها الوحي على الناس ويقول: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾^(١) ويذكر في آية أخرى أنه سبحانه أبطل ببعث الرسل، حجة الكفار والعصاة حيث قال: ﴿وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِنْ قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولاً فَتَتَّبَعَ آيَاتِكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَذِلَّ وَنَخْزَى﴾^(٢) فتبين بذلك أن الكبرى من الأحكام الواضحة لدى العقل والعقلاء بشرط التقرير على نحو ما ذكرناه.

الإشكال على صغرى البرهان

قد عرفت حال الإشكال على الكبرى، ولكن هناك إشكالاً آخر يتوجه إلى

الصغرى تعرض إليه المحققون، وحاصل الإشكال أنه يكفي في مقام البيان حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، الموجود في مورد الشبهة التحريمية الحكمية، ويكون شكل القياس بالنحو التالي:

في المشتبه التحريمي ضرر محتمل.

وكل ما فيه ضرر محتمل يلزم تركه.

فيتنتج المشتبه التحريمي يجب تركه.

يلاحظ عليه: أن المراد من الضرر في القاعدة أحد الأمور الثلاثة:

أ. العقاب الأخروي.

ب. الضرر الدنيوي الشخصي.

ج. المصالح والمفاسد الاجتماعية.

أما الأول: أي العقاب الأخروي فهو بين قطعي الإحراز، وقطعي الانتفاء، وليس هنا ضرراً محتملاً، فالأول كما في مورد العلم الإجمالي بحرمة أحد الأمرين أو وجوبه، فينطبق الكبرى على الصغرى ولذلك أطبق العلماء على وجوب الموافقة القطعية.

وأما الثاني: أي قطعي الانتفاء كما في المقام، فإن الضرر بمعنى العقاب قطعي الانتفاء بحكم العقل على قبح العقاب بلا بيان، ومع العلم بعدمه لا يصح الاحتجاج بالكبرى المجردة عن الصغرى، وبذلك يعلم أنه لا تعارض بين الكبيرين «قبح العقاب بلا بيان» و «وجوب دفع الضرر المحتمل» وإن لكل موضعاً خاصاً، فمورد الأولى هو الشبهة البدوية، كما أن موضع الثانية إنما هو صورة العلم بالتكليف إجمالاً أو تفصيلاً.

وهذا يعرب عن أن ما اشتهر من ورود القاعدة الأولى على الثانية أمر غير

صحيح، فإنّ الورود فرع التعارض ولا معارضة بينهما بل كلّ يطلب لنفسه مورداً خاصاً غير ما يطلبه الآخر لنفسه، فمورد قاعدة القبح هو ما إذا لم يكن من المولى أيّ بيان، كما أنّ مورد القاعدة الثانية ما إذا تمّ البيان وإن جهل المتعلّق.

هذا كلّه حول العقاب الأخروي وأما الضرر الدنيوي الشخصي فالإجابة عنه واضحة، لأنّ الأحكام الشرعية لا تدور مدار الضرر أو النفع الشخصيين حتى يكون احتمال الحرمة ملازماً لاحتمال الضرر الشخصي على الجسم والروح بل الأحكام تابعة لمصالح ومفاسد نوعية، وربما تكمن المصلحة النوعية في الضرر الشخصي كما في ترك الربا وترك الظلم على الناس.

نعم ربما يجتمع الضرر الشخصي مع المفسدة النوعية كشرب المسكر لكنّه ليس ضابطة كلية.

سلمنا أنّ في ارتكاب المشتبه احتمال ضرر دنيوي لكنّ إنّما يجب دفعه إذا لم يكن في تجويز الارتكاب مصلحة كما هو المقام، لأنّ في الترخيص دفع عسر الاحتياط.

وأما الثالث: أيّ المصالح والمفاسد النوعية فحكم الشارع بالبراءة يكشف عن أحد الأمرين: إمّا عدم الأهمية، وإمّا لوجود المصلحة الغالبة على المفسدة الحاصلة.

أدلة الأخباري على وجوب الاحتياط

استدلّ الأخباري على وجوب الاحتياط في الشبهات الحكيمة التحريمية بالأدلة الثلاثة: الكتاب والسنة والعقل، وبما أنّنا استقصينا ذكر أدلتهم وأجوبتها في الموجز فلا حاجة إلى التكرار.^(١)

تنبيهات

إنّ في المقام أموراً يلزم التنبيه عليها، لأنّ لها دوراً هاماً في استنباط الأحكام.

التنبيه الأول: في حكومة الأصل الموضوعي على البراءة والحلية

من المعروف أنّ الأصول الموضوعية التي تجري في الموضوع وتُنقّح حاله مقدمة على الأصول الحكمية كأصالة البراءة والحلية بيانه:

إنّ موضوع البراءة العقلية هو عدم البيان، و موضوع البراءة الشرعية هو الشكّ في الحكم الشرعي، فلو كان هناك أصل آخر يصلح لأن يكون بياناً أو رافعاً للشكّ تعبّداً فلا يبقى موضوع لأصل البراءة، ولهذا اشتهر أنّ الأصل المنقّح للموضوع، حاكم على أصل البراءة، أو أصالة الحلية.

فمثلاً: إذا شككنا في تذكية حيوان على النحو الوارد في الشرع فمقتضى الأصل الحكمي هو الحلية، لدخوله تحت قوله: «كلّ شيء حلال حتّى تعرف أنّه حرام بعينه»، ولكنّه محكوم بأصل موضوعيّ آخر أعني أصالة عدم التذكية، و هو أصل موضوعي ينقّح حال الموضوع، ويُحرّز أنّه غير مذكّي، و بطبع الحال يكون محرّماً لا حلالاً، وهذا الأصل عبارة عن استصحاب عدم التذكية، لأنّه حينما كان حيّاً لم يكن مذكّي، وبعد زهوق روحه نشكّ في تذكّيته، فاستصحاب عدم التذكية مقدّم على أصالة الحل، وذلك لأنّ الشكّ في الحلية مُسبّب عن الجهل بحال الموضوع و أنّه هل وردت عليه التذكية أو لا؟ فإذا ثبت حال الحيوان بالاستصحاب، و حكم عليه بعدم التذكية، لا يبقى الشكّ في حرّمته، وهذا ما يعبر عنه بتعبيرين:

أ. حكومة الأصل الموضوعي (عدم التذكية) على الأصل الحكمي (الحلية).
 ب. حكومة الأصل السببي (عدم التذكية) على الأصل المسببي (الحلية).
 مثال آخر: لو افترضنا دلالة الدليل الاجتهادي على جواز مس المرأة بعد
 النقاء وقبل الاغتسال، ولكن وقع الشك في حصول النقاء، فاستصحاب كونها
 حائضاً حاكم على أصالة الحلية لأنه بيان، فيرتفع موضوع البراءة العقلية، ورافع
 أيضاً للشك في الظاهر فيكون رافعاً لموضوع البراءة الشرعية.

التنبيه الثاني: في حسن الاحتياط

لا شك في حسن الاحتياط (بشرط أن لا يخل بالنظام عقلاً، أو لا ينجز إلى
 العسر و الحرج شرعاً)، ولكن الظاهر من الشيخ الأعظم اتفاق الفقهاء على لزوم
 الاحتياط في الموارد الثلاثة: النفوس، والأعراض، والأموال مطلقاً، فيجب
 الاحتياط لكون المحتمل ذا أهمية حتى وإن كان الاحتمال ضعيفاً، مع كون الشبهة
 موضوعية.

والظاهر أن اتفاقهم على وجوب الاحتياط فيها مبني على قاعدة مضي
 الإيعاز إليها في مبحث العام والخاص^(١) وهي أن كل موضوع كانت الحرمة
 والفساد هو الحكم الأصلي فيه، يجب الاجتناب عنه حتى في الشبهة الموضوعية،
 ولذلك حكم الفقهاء بالاحتياط وراء الموارد الثلاثة أيضاً، كما إذا ترددت المرأة بين
 كونها ممن يجوز النظر إليها أو غيرها، أو تردد بيع الوقف بين احتمال وجود المسوّغ
 فيه وعدمه، أو تردد تصرف غير الولي في مال اليتيم بين وجود الغبطة فيه، وعدمه،
 ففي هذه الموارد يحمل على الحرمة والفساد، لأن طبيعة الموضوع تقتضي الحرمة
 والفساد إلا ما خرج بالدليل.

١. راجع الوسيط: الجزء الأول ص ٢٠٨.

التنبيه الثالث: قاعدة التسامح في أدلة السنن

اشتهر بين الأصحاب قاعدة «التسامح في أدلة السنن» ويراد منها أنه لا يعتبر في ثبوتها والعمل بها ما يشترط في ثبوت غيرها كالواجبات والمحرمات من كون الراوي ثقة، ضابطاً، بل يكفي وروده ولو عن طريق ضعيف، والمسألة معنونة في كلمات الفريقين، غير أن أهل السنة يعبرون عن المسألة بقولهم: العمل بالخبر الضعيف في فضائل الأعمال.^(١)

وقد ورد عن أئمة أهل البيت عليهم السلام روايات متعددة في ذلك المضمار وربما يناهز عددها إلى خمسة بعد توحيد بعضها مع بعض.^(٢) وقد اختلفت كلمة الأصوليين في تفسير هذه الروايات، ونحن نذكر بعض الروايات ثم نبحث في مدلولها.

١. روى الكليني بسند صحيح عن ابن أبي عمير، عن هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من سمع شيئاً من الثواب على شيء فصنعه كان له، وإن لم يكن على ما بلغه».

رواه البرقي عن هشام بن سالم بمتن آخر وهو:
«من بلغه عن النبي شيء من الثواب فعمله كان أجر ذلك له وإن كان رسول الله ﷺ لم يقله».

١. وقد أُلْعَ إليها الشهيد الأول (٧٣٤-٧٨٦هـ) في الذكرى، وابن فهد الحلبي (المتوفى ٨٤١هـ) في عدة الداعي، والشهيد الثاني (المتوفى ٩٦٦هـ) في درايته، وبهاء الدين العاملي (المتوفى ١٠٣٠هـ) في أربعينه، إلى أن وصلت النوبة للشيخ الأنصاري فألف رسالة مستقلة فيها طبع في ذيل كتاب المتاجر له رحمته وأدرجها تلميذه الشيخ موسى التبريزي في حاشيته على الفرائد، باسم «أوثق الوسائل» فلاحظ.

٢. الوسائل: ١، الباب ١٨ من أبواب مقدمات العبادات.

٢. روى صفوان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من بلغه شيء من الثواب على شيء من الخير فعمله كان له أجر ذلك وإن كان رسول الله لم يقله». إلى غير ذلك من الروايات.

فذهب الشيخ الأنصاري إلى أن هذه الأخبار لا تدلّ إلا على ثبوت الأجر للعامل ولا تدلّ على استحباب نفس العمل، وبالتالي لا يمكن تصحيح العمل العبادي المردد بين الاستحباب وغير الوجوب، بهذه الأخبار.

وقال صاحب العناوين: إن مفادها هو أنه لا يعتبر في الخبر الوارد في المستحبات ما يشترط فيما دلّ على الحكم الإلزامي، ويكون مفاد هذه الأخبار إضفاء الحجية للخبر الضعيف في مجال خاص وبالتالي يكون الفعل مستحباً بالذات، مضافاً إلى ترتب الثواب.^(١)

والحق مع النظرية الأولى، لأنّ لسانها غير لسان إعطاء الحجية للخبر الضعيف، وذلك لأنّ لسان الحجية هو إلغاء احتمال الخلاف والبناء على أن المؤدّي الطريق هو الواقع كما في قوله: «العمري ثقتي فما أدّى إليك عني فعني يؤدّي»^(٢)، لا الأخذ به مع احتمال عدم ثبوت المؤدّي في الواقع كما هو الحال في روايات هذا الباب حيث يقول: «وإن كان رسول الله لم يقله»، فهذا اللسان غير مناسب لإعطاء الحجية ولا يصلح لها.

ثمرات القاعدة

وتظهر الثمرة في عدّة موارد منها:

١. لو ورد خبر غير معتبر بالأمر بالوضوء في وقت خاص كدخول المسجد،

١. العناوين: ١: العنوان ١٥١، قاعدة التسامح: ٤٢٠.

٢. الوسائل: الجزء ١٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤.

فعلى القول الأول لا يترتب عليه إلا الثواب، وعلى الثاني يعامل معه معاملة المستحب بالذات فيكون رافعاً للحدث.

٢. لو ورد خبر ضعيف يدل على استحباب غسل اللحية المسترسلة، فلو قلنا باستفادة الاستحباب يجوز المسح ببلله إذا جفت يده، دون ما إذا قلنا بالنظرية الأولى.

وفي بعض هذه الثمرات نظر ذكرناه في محاضراتنا الأصولية.^(١)

١. لاحظ إرشاد العقول: ١/ ٤٤٣-٤٤٤.

الأصل الثاني

أصالة التخيير

وقبل الخوض في المقصود نقدمُ أموراً:

الأول: كان الواجب على علماء الأصول المتأخرين عقد فصل خاص لأصالة التخيير كبقية الأصول العملية غير أنهم بحثوا قسماً منها في أصالة البراءة وقسماً آخر في أصالة الاحتياط، وصار ذلك سبباً لغموض البحث وعدم وقوف الطالب على مجرى أصالة التخيير بصورة واضحة.

الثاني: إن الميزان في جريان أصالة التخيير هو عدم إمكان الاحتياط، أعني الموافقة القطعية، سواء أكانت المخالفة القطعية أيضاً ممتنعة كما في دوران الأمر بين الوجوب والحرمة في واقعة واحدة، كشرب مائع مردد بين الحلف على فعله أو تركه في ليلة واحدة، أو كانت ممكنة كترده بينهما مع تعدد الواقعة ككل ليلة جمعة إلى شهر.

الثالث: إن دوران الأمر بين المحذورين مجتمع تارة مع الشك في التكليف إذا كان نوعه مجهولاً، ومع الشك في المكلف به إذا كان نوعه معلوماً والمتعلق مردداً بين أمرين غير قابلين للاحتياط:

أما الأول: كتردد العبادة في أيام الاستظهار بين كونها واجبة أو محرمة، فهنا تكليف واحد مجهول نوعه، فلو كانت المرأة حائضاً فنوع التكليف هو الحرمة ولو كانت مستحاضة فنوع التكليف هو الوجوب.

وأما الثاني: كما إذا علم أن واحدة من الصلاتين واجبة وأخرى محرمة، وتردد

أمرهما بين الظهر والجمعة، فالنوع هنا معلوم وهو أنّ هنا واجباً ومحرمًا، غير أنّ الموضوع مردد بين الجمعة والظهر، فالجامع لكلا القسمين عدم امكان الموافقة القطعية.

ثمّ إنّ القوم ذكروا ما إذا كان نوع التكليف مجهولاً كدوران الأمر بين محذورين في باب البراءة، كما ذكروا ما إذا كان نوعه معلوماً والمتعلّق مردداً في باب الاشتغال، وصار ذلك سبباً لغموض البحث.

ونحن عقدنا لهذا الأصل عنواناً مستقلاً وأوردنا الجميع في هذا الفصل.

الرابع: أنّ الكلام يقع في مقامات ثلاثة:

- أ. دوران الأمر بين المحذورين مع الجهل بنوع التكليف التوصلي.
- ب. دوران الأمر بين المحذورين مع الجهل بنوع التكليف التعبدي.
- ج. دوران الأمر بين المحذورين مع العلم بنوع التكليف والشكّ في المكلف به.

وإليك الكلام في كلّ واحد منها.

المقام الأوّل: دوران الأمر بين المحذورين مع الجهل بنوع الحكم التوصلي

إذا دار أمر التكليف بين المحذورين، كما إذا علم إجمالاً بوجوب قتل إنسان أو حرمة، ومنشأ التردد كونه مجهول الهوية، فهو دائر بين كونه مؤمناً أو محارباً، فعلى الأوّل يحرم قتله، وعلى الثاني يجب، فأمر القتل دائر بين الحرمة والوجوب، ولكن الحكم الواقعي - أعم من الوجوب والحرمة على فرض ثبوته - توصلي.

هذا فيما إذا كانت الشبهة موضوعية، وربما تكون الشبهة حكمية كالولاية عن الجائر لدفع الظلامة عن الناس، فقالت طائفة بالحرمة، لأنها إعانة للظالم،

وأخرى بالوجوب لأنّ فيها التمكن من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حسب المقدرة.

لا شك أنّ المخالفة والموافقة القطعيتين غير ممكنة والمكلف مخير تكويناً بين الفعل والترك، لكن يقع الكلام في الحكم الظاهري والأصل الجاري في المقام. والظاهر أنّ المقام محكوم بالبراءة العقلية والنقلية.

أما الأول: فلأنّ كلّاً من الوجوب والحرمة مجهولان فيقبح المؤاخذه عليهما. وأما الثاني: فلعموم قوله: رفع عن أمتي ما لا يعلمون.

نعم لا تجري أصالة الإباحة المستفادة من قولهم: كلّ شيء حلال حتى تعلم أنّه حرام، وذلك لأنّ أصالة الإباحة بمدلولها المطابق تنافي المعلوم بالإجمال لأنّ مفاد أصالة الإباحة الرخصة في الفعل والترك وذلك يناقض العلم بالإلزام، وهو لا يجتمع مع جعل الإباحة ولو ظاهراً.

هذا هو أحد الأقوال في الحكم الظاهري، وهناك أقوال أخرى تطلب من محالها.

المقام الثاني: دوران الأمر بين المحذورين مع الجهل بنوع التكليف التعبدية إذا كان أحد الحكمين أو كلاهما تعبدتين كصلاة المرأة في أيام الاستظهار، فلو كانت حائضاً حرمت العبادة حرمة توصلية، وأما إذا كانت طاهراً وجبت الصلاة وجوباً تعبدياً، فلا تجري هنا البراءتان العقلية والنقلية لاستلزام الجريان المخالفة القطعية، للفرق بين المقام وما قبله، ففي المقام السابق كانت الموافقة القطعية كالمخالفة القطعية ممتنعة، وأما في المقام فالموافقة القطعية وإن كانت ممتنعة لكن المخالفة القطعية ممكنة، فلو صلت بلا نية القربة معتمدة على جريان البراءة من الوجوب والحرمة فقد أتت بالمبغوض إذ لو كانت طاهرة فصلاتها

باطلة، ولو كانت حائضاً فقد ارتكبت الحرام بناء على أنّ صورة العبادة محرمة عليها.

فالمرجع هو أصالة التخيير إمّا الإتيان بالصلاة مع قصد القربة أو تركها أصلاً، والميزان في جريان أصالة التخيير هو امتناع الموافقة القطعية سواء أمكنت المخالفة القطعية كما في المقام أو لا كما في المقام السابق.

المقام الثالث: دوران الأمر بين المحذورين مع الشكّ في المكلف به

إنّ أصالة التخيير بملاك عدم إمكان الموافقة القطعية كما تجري في الشكّ في التكليف كما في الصورتين السابقتين، كذلك تجري في الشكّ في المكلف به كما في المقام مثلاً:

١. إذا علم أنّ أحد الفعلين واجب والآخر حرام في زمان معيّن واشتبه أحدهما بالآخر، فهو مخير بين فعل أحدهما وترك الآخر، لأنّ الموافقة القطعية غير ممكنة، نعم ليس له ترك كليهما أو فعل كليهما، إذ تلزم فيه المخالفة القطعية.

٢. إذا علم بتعلّق الحلف بإيجاد فعل في زمان، وترك ذاك في زمان آخر، واشتبه زمان كلّ منهما كما إذا حلف بالإفطار في يوم، والصيام في يوم آخر، فاشتبه اليومان فهو مخير بين الإفطار في يوم، والصيام في يوم آخر، لكن ليس له المخالفة القطعية كأن يصومهما أو يفطر فيهما.

نعم لا تجري أصالة التخيير فيما إذا دار أمر شيء بين كونه شرطاً للصحة أو مانعاً كالجهر، وذلك لأنّ الموافقة القطعية بإقامة صلاة واحدة وإن كانت غير ممكنة لكنّها ممكنة بإقامة صلاتين يجهر في إحداها ويخافت في الأخرى.

وقد عرفت أنّ الملاك لجريان أصالة التخيير امتناع الموافقة القطعية وهو ليس بموجود في هذا المورد.

هذا كله في دوران الأمر بين المحذورين عند عدم النص و نظيره إجمال النص، و تعارض النصين أو الشبهة الموضوعية التحريمية، فالحكم في الجميع واحد، وقد استقصينا الكلام في هذه الصور في «الموجز».

فخرجنا بالنتيجتين التاليتين:

١. أنّ الميزان في جريان أصل التخيير عدم إمكان الموافقة القطعية سواء أمكنت المخالفة القطعية أو لا.
٢. أنّ المكلف في المقام الأول مخير تكويناً، والحكم الظاهري هو البراءة، بخلاف المقامين الأخيرين فالحكم الظاهري فيهما هو التخيير.

الفصل السابع

في ترتب الثواب على امتثال الواجب الغيري

لا إشكال في أن ترك الواجب النفسي يستوجب العقاب، لأنه تمرد وطغيان على المولى، وخروج عن رسم العبودية وزی الرقية، وهو قبيح عقلاً وشرعاً، فيستوجب اللوم والعقاب.

كما لا إشكال في أن ترك الواجب الغيري بها هو هو لا يستوجب العقاب، غير أنه لما كان تركه ملازماً لترك الواجب النفسي، فالعقاب إنما هو على ترك النفسي لا على مقدّمته.

كما لا إشكال في أمر ثالث، وهو ترتب الثواب على امتثال الواجب النفسي إذا قصد القربة وأتى به لله سبحانه.

إنما الكلام في أمر رابع وهو ترتب الثواب على الواجب الغيري إذا أتى به بقصد التوصل، وعدم ترتبه عليه، وقبل الخوض في المقصود، نشير إلى مسألة كلامية، وهي:

هل ترتب الثواب على امتثال التكليف على وجه الاستحقاق أو على وجه التفضل؟ قولان: ذهب إلى الأول المحقق الطوسي في تجريد الاعتقاد وتبعه العلامة الحلّي في كشف المراد ومال إليه المحقق الخراساني في الكفاية، وذهب إلى الثاني الشيخ المفيد على ما نقل عنه.

الشبهة التحريمية

مقتضى ما ذكرناه في الشك في التكليف أن يكون في هذا المقام أيضاً مسائل أربع، لأن منشأ الشك إما فقدان النص أو إجماله أو تعارض النصين، أو خلط الأمور الخارجية، وبما أن المسائل الثلاث الأولى، فاقدة للتطبيقات الفقهية، خصصنا البحث في الشبهة التحريمية الموضوعية.

وهي على قسمين: لأن الحرام المشتبه بغيره إما مشتبه في أمور محصورة أو غير محصورة، فيقع الكلام في هذا المقام في موردين:

المورد الأول: حكم الشبهة المحصورة

إذا علم المكلف بتكليف (الحرمة) على وجه لا يرضى المولى بمخالفته، فلا محيص عن وجوب الموافقة القطعية، فضلاً عن حرمة المخالفة القطعية سواء أكان العلم إجمالياً أم تفصيلياً، فالبحث عن إمكان جعل الترخيص لبعض الأطراف أو لجميعها مع العلم الوجداني بالتكليف الجدي تهافت، لاستلزامه اجتماع الإرادتين المتضادتين، وهذا كمثل قتل المؤمن إذا اشتبه بغيره، وهذا النوع من العلم الإجمالي يناسب البحث عنه في باب القطع.

وأما المناسب للمقام، كما هو الظاهر من كلام الشيخ^(١) فهو ما إذا قامت الأمانة على حرمة شيء وشمل إطلاق الدليل مورد العلم الإجمالي، كما إذا قال:

١. لاحظ الفرائد: ٢٤٠، طبعة رحمة الله.

اجتنب عن النجس، وكان مقتضى إطلاقه شموله للنجس المعلوم إجمالاً أيضاً، و
عندئذٍ فمقتضى القاعدة الأولية هو تحصيل البرائة القطعية بالاجتناب عن
كلا الطرفين لأن المفروض شمول إطلاق الدليل، للمعلوم إجمالاً كشموله للمعلوم
تفصيلاً.

إنما الكلام في مقتضى القاعدة الثانوية أعني امكان الترخيص أولاً، و
وقوعه ثانياً وإليك الكلام فيهما.

الأول: إمكان الترخيص

فالحق إمكانه لأنك عرفت أن ما لا يقبل الترخيص هو العلم الوجداني
بالتكليف وهو الذي لا يجتمع مع الترخيص لاستلزامه اجتماع الإرادتين
المتناقضتين.

وأما لو كان سبب العلم بالتكليف هو إطلاق الدليل أعني: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ
وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ
تُفْلِحُونَ﴾^(١)

الشامل للصور الثلاث.

أ. المعلوم تفصيلاً.

ب. المعلوم إجمالاً.

ج. المشكوك وجوداً مع وجوده واقعاً.

فكما يصح تقييد إطلاقه بإخراج المشكوك وجعل الترخيص فيه، فهكذا
يجوز تقييد إطلاقه بإخراج صورة المعلوم بالإجمال، فتكون النتيجة اختصاص
حرمة الخمر بصورة العلم به تفصيلاً، فالشك في إمكان التقييد كأنه شك في أمر
بديهي، إنما الكلام في الأمر الثاني.

الثاني: ورود الترخيص في لسان الشارع

وهذا هو الأمر المهم في هذا الباب، والمتتبع للروايات وفتاوى العلماء يقف على عدم ورود الترخيص لبعض الأطراف، فكيف بجميعها، وقد ذكرنا بعض الروايات في الموجز؟ فلا نعيد.

نعم ربما استدّل ببعض الروايات على جعل الترخيص نذكر منها ما يلي:
الأول: قوله «كُلْ شَيْءَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرَامٌ بَعِينَهُ» بناءً على أنّ قوله «بَعِينَهُ» تأكيد للضمير في قوله: «أَنَّهُ» فيكون المعنى حتى تعلم أنّه بَعِينَهُ حَرَامٌ، فيكون مفاده أنّ محتمل الحرمة مالم يتعين أنّه بَعِينَهُ حَرَامٌ فهو حلال فيعم العلم الإجمالي والشبهة البدوية.

يلاحظ عليه: بأن الرواية جزء من رواية مسعدة بن صدقة، والإمعان في الأمثلة الواردة فيها يورث اليقين بأنّ موردها هو الشبهة البدوية ولا صلة لها بأطراف العلم الإجمالي، وقد أوضحنا حالها في الموجز فلاحظ.^(١)

الثاني: ما رواه عبد الله بن سنان، عن عبد الله بن سليمان، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجبن، فقال لي: «لقد سألتني عن طعام يُعجبني» ثم أعطى الغلام درهماً، فقال: «يا غلام ابتع لنا جبناً»، ثم دعا بالغداء، فتغذينا معه، فأتى بالجبن فأكل وأكلنا، فلما فرغنا من الغداء، قلت: ما تقول في الجبن... إلى أن قال: «سأخبرك عن الجبن وغيره، كلّ ما كان فيه حلال وحرام، فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بَعِينَهُ فتدعه».^(٢)

وربّما يتوهم جواز الترخيص في أطراف العلم الإجمالي لكن الرواية ناظرة إلى الشبهة غير المحصورة، إذ كان في المدينة المنورة أمكنة كثيرة تُجعل الميتة في الجبن، وكان هذا سبب السؤال، فأجاب الإمام عليه السلام بما سمعت.

ويشهد على ذلك ما رواه أبو الجارود، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام في الجبن، فقلت له: أخبرني مَنْ رأى أنه يجعل فيه الميتة فقال: «أمن أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة، حرّم في جميع الأرضين»^(١).

فخرجنا بالنتيجة التالية: إنّ الروایتين المرخصتين خارجتان عن محطّ البحث، وإنّ العلم الإجمالي بالتكليف منجز مطلقاً سواء أكان علماً قطعياً، أم حاصلًا من إطلاق الدليل، فتحرم مخالفته القطعية كما تجب موافقته القطعية.

المورد الثاني: حكم الشبهة غير المحصورة

قد عرفت أنّ الشبهة التحريمية الموضوعية تنقسم إلى محصورة وغير محصورة، وقد عرفت حكم الأولى، وإليك الكلام في الثانية، فيقع الكلام تارة في معيار كون الشبهة غير محصورة وأخرى في حكمها.

أما الأول: فقد عُرفت الشبهة غير المحصورة بتعاريف أفضلها كثرة الوقائع المحتملة للتحريم إلى درجة لا يعتني العقلاء بالعلم الإجمالي الحاصل فيها، ألا ترى أنّ المولى إذا نهى عبده عن المعاملة مع زيد، فعامل مع واحد من أهل قرية كثيرة الأهل يعلم وجود زيد فيها لم يكن ملوماً وإن صادف الواقع، وقد ذكر أنّ المعلوم بالإجمال قد يؤثر مع قلّة الاحتمال، مالا يؤثر مع الانتشار وكثرة الاحتمال، كما إذا نهى المولى عن سبّ زيد وهو تارة مردّد بين اثنين وثلاثة، وأخرى بين أهل بلدة ونحوها.^(٢)

وأما الثاني أي حكمها، فإنّ عنواني المحصورة و غير المحصورة لم يردا في

١. الرسائل: ١٧، الباب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث ٥.

٢. الفرائد: ٢٦١.

النصوص لكن أنّ العنوان الأول مشير إلى تنجيز العلم الإجمالي لاعتناء العقلاء بالعلم فيها لقلة الأطراف، والعنوان الثاني مشيراً إلى عدم تنجيزه لعدم اعتنائهم بالتكليف فيه لصيرورته موهوماً في كلّ طرف، وهذا هو الدليل القاطع على عدم التنجيز.

هذا مضافاً إلى أنّ الاجتناب عن الأطراف في الثاني يوجب العسر، والتبعض في الارتكاب إلى حدّ العسر غير خالٍ عن العسر أيضاً .
على أنّ هناك روايات في أبواب مختلفة تدلّ على إمضاء الشارع ببناء العقلاء، وهذه الروايات مبثوثة في أبواب أربعة.

١ . ما ورد حول الجبن.^(١)

٢ . ما ورد حول شراء الطعام والأنعام من العامل الظالم.^(٢)

٣ . ما ورد حول قبول جائزة الظالم.^(٣)

٤ . ما ورد حول التصرف في المال الحلال المختلط بالربا.^(٤)

ولعلّ هذه الروايات مع بناء العقلاء والسيرة الجارية بين المشرعة كافية في رفع اليد عن إطلاق الدليل لو قلنا بأنّ له إطلاقاً لصورة اختلاط الحرام بين كثير من الحلال.

إذا عرفت حكم الشبهتين: المحصورة وغير المحصورة فاعلم أنّ هنا تنبيهات مهمة حول المحصورة نذكرها واحداً بعد الآخر.

١ . انظر الوسائل: ٧ / ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة.

٢ . الوسائل: ١٢، الباب ٥٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١، ٣، ٥.

٣ . الوسائل: ١٢، الباب ٥٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤، والباب ٥٣ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢ و٣.

٤ . الوسائل: ١٢، الباب ٥ من أبواب الربا، الحديث ٢ و٣. وقد اقتصرنا بذكر مصادر الروايات خشية الإطالة فبإمكان الأستاذ، نقل الروايات عن الوسائل خلال إلقاء المحاضرة .

تنبيهات

التنبيه الأول: تنجيز العلم الإجمالي في التدريجيات

لا فرق في تنجيز العلم الإجمالي بين أن يكون أطرافه حاصلة بالفعل، أو يكون بعضها حاصلة بالفعل دون بعض، وهذا ما يسمّى بالعلم الإجمالي بالتدريجيات، كما إذا علم بأنّ أحد البيعين: إمّا ما يبيعه اليوم أو ما يبيعه غداً، ربوي، فلا فرق عند العقل بينه وبين ما علم أنّ أحد البيعين الحاضرين ربوي، فيجب ترك الجميع تحصيلاً للموافقة القطعية.

التنبيه الثاني: تنجيز العلم الإجمالي إذا تعلّق بحقيقتين

لا فرق في تنجيز العلم الإجمالي بين أن تكون المشتبهات من حقيقة واحدة، كما إذا علم بنجاسة ماء أحد الإناءين، أو من حقيقتين، كما إذا علم إجمالاً إمّا نجاسة هذا الماء، أو غصبية الماء الآخر، والمناطق في الجميع واحد، وهو أنّ الاشتغال اليقيني بالتكليف (وجوب الاجتناب) يستلزم البراءة اليقينية.

التنبيه الثالث: شرط التنجيز كونه محدثاً للتكليف على كلّ تقدير

يشترط في تنجيز العلم الإجمالي أن يكون محدثاً للتكليف على كلّ حال فلو وقعت النجاسة في أحد الإناءين الطاهرين ولم يعلم أنّها وقعت في أيّ واحد منهما، فهو ينجز، لأنّها لو وقعت في أيّ منهما يحدث تكليفاً بإيجاب الاجتناب عنه. وأمّا إذا لم يحصل لنا علم بحدوث التكليف على كلّ تقدير فلا يكون منجزاً، كما إذا علم بوقوع النجاسة إمّا في هذا الماء القليل، أو في ذاك الماء الكر، فلا ينجز

حتى يجب الاجتناب عن الماء القليل فإنه لو وقع في الماء القليل يكون محدثاً للتكليف دون ما إذا وقع في الكر، فلا يكون محدثاً للتكليف على كل تقدير فلا يكون هناك علم بالتكليف على كل تقدير.

وجه الشرطية أن مقوّم العلم الإجمالي أمران:

١. القطع بأصل التكليف .

٢. احتمال وجود التكليف في كل من الطرفين.

و هذا الشرط الثاني مفقود، لأنه لو وقعت النجاسة في الماء الكر لا تؤثر فيه أبداً فلا يُحتمل فيه التكليف، فهو طاهر قطعاً على كل تقدير، ولو وقعت في الإناء الآخر فهو وإن كان يحدث تكليفاً، لكن وقوعه فيه محتمل فيكون محتمل النجاسة ويكون مجزئاً لأصل البراءة وبالتالي: ينحل العلم الإجمالي بوقوع النجاسة في أحدهما إلى طاهر قطعي و هو الماء الكرّ، و مشكوك النجاسة و هو الماء القليل فلا ينعقد العلم الإجمالي ولا يستلزم العلم الإجمالي بنجاسة أحدهما في مثله.

ومثله ما إذا كان أحد الإناءين نجساً قطعاً و الآخر طاهراً قطعاً، ف وقعت النجاسة في أحدهما، فمثل هذا العلم بما أنه لا يحدث تكليفاً - على كل تقدير- لا يكون منجزاً، لأنه لو وقعت في الإناء النجس لا تزيده النجاسة الجديدة حكماً جديداً، ووقوعه في الإناء الآخر مشكوك، فتجري فيه البراءة، فلا ينعقد العلم الإجمالي مؤثراً، إذ لا يصحّ لنا أن نقول: إمّا هذا نجس، أو ذاك نجس، بل الأول نجس قطعاً، و الثاني مشكوك النجاسة.

والحاصل: أنه لو لم يحدث تكليفاً في كل طرف لا ينعقد العلم الإجمالي مؤثراً، لأن العلم بوقوع النجاسة في أحد الإناءين وإن كان حاصلًا، لكن العلم الإجمالي بتنجيس أحدهما لا بعينه غير حاصل بل أحدهما نجس قطعاً والآخر مشكوك، فتدبر.

التنبيه الرابع: حكم خروج أحد الطرفين عن محل الابتلاء قبل العلم
إذا تعلق العلم الإجمالي بنجاسة أحد الإناءين اللذين يتمكن المكلف عرفاً
من ارتكاب أحدهما دون الإناء الآخر - لأنه في بيت شخص لا يتفق للمكلف
عادة دخوله و استعماله - فلا يكون منجزاً، لأنه لا يحدث التكليف على
كل تقدير، إذ لو كانت النجاسة في الإناء الذي ابتلى به يُحسن التكليف
والخطاب دون ما إذا كان فيما لا يبتلى به لأنه يقبح الخطاب، فلا يصح خطابه
بـ «اجتنب إمّا عن هذا الإناء، أو ذلك الإناء»، فإذا كان الخطاب بالنسبة إلى
الإناء الخارج عن ابتلائه قبيحاً لا ينعقد العلم الإجمالي منجزاً و مؤثراً، لأنه ليس
بمحدث للتكليف، فيكون الشك في الإناء الأول أشبه بالشبهة البدوية.

ولأجل ذلك يشترط في تنجيز العلم الإجمالي أن يكون كلا الطرفين مورداً
للابتلاء قبل حدوث العلم الإجمالي حتى يصح خطابه بالنسبة إلى كلا الطرفين،
وأمّا لو كان أحدهما خارجاً عن محل الابتلاء قبل حدوث العلم الإجمالي،
ثمّ حدث فلا يكون منجزاً، لأنه ليس محدثاً للتكليف على كل تقدير.

نعم لو حدث العلم الإجمالي و الطرفان في محل الابتلاء، ثمّ خرج أحدهما
عن محل الابتلاء، فالاجتناب عن الإناء الآخر لازم، و ذلك لأنّ الخطاب
بالاجتناب على وجه الترييد و إن كان قبيحاً بعد خروج أحد أطرافه عن
محل الابتلاء، و لكنّ العلم الإجمالي لما انعقد مؤثراً فالاجتناب عن الإناء الباقي،
من آثار العلم الإجمالي السابق، فوجوده آنأماً، يوجب الاجتناب عن الثاني مادام
موجوداً.

و يدلّ على ذلك أنّه لو كان الخروج عن محل الابتلاء بعد طروء العلم
موجباً لجواز ارتكاب الإناء الآخر، لما أمر الإمام بإمراقهما^(١)، بل أمر بإمراق

١. الوسائل: الجزء ٢، الباب ٦٤ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

أحدهما والتوضؤ بالآخر.

التنبيه الخامس: الاضطرار إلى بعض الأطراف

لو اضطرَّ إلى ارتكاب بعض المحتملات، فهو على قسمين:

الأول: إذا اضطرَّ إلى ارتكاب واحد معيّن .

الثاني: إذا اضطرَّ إلى ارتكاب واحد لا بعينه.

أما القسم الأول، فله صورتان:

الأولى: إذا اضطرَّ إلى ارتكاب واحد معيّن قبل العلم أو معه، فلا يجب

الاجتناب عن الآخر.

الثانية: إذا اضطرَّ إلى ارتكاب واحد معيّن بعد العلم، فيجب الاجتناب عن

الآخر.

أما الصورة الأولى، أي إذا كان الاضطرار إلى طرف معيّن قبل العلم، أو

معه، فلما عرفت من أنّه يشترط في تنجيز العلم الإجمالي أن يكون محدثاً للتكليف

على كلّ تقدير و أن يصحّ خطاب المكلف بالاجتناب عن كلّ من الطرفين، وهذا

الشرط غير موجود في هذه الصورة، لأنّ الحرام لو كان فيما اضطرَّ إليه معيّناً فلا

يكون العلم محدثاً للتكليف لفرض اضطراره إليه و هو رافع للتكليف فلا يصحّ

خطابه بالاجتناب عنه، ولو كان الحرام في غير ما اضطرَّ إليه فهو، وإن كان يحدث

فيه التكليف و يصحّ خطابه بالاجتناب عنه، لكن وجوده فيه عندئذ أمر محتمل

فتجري فيه البراءة .

و إن شئت قلت: إنّ العلم الإجمالي بحرمة واحد من الأمور إنّما ينجّز فيما لو

عُلم تفصيلاً لوجب الاجتناب عنه على كل حال، وهذا الشرط غير متحقق، لأنّه

لو عُلم أنّ الحرام في غير الطرف المضطرّ إليه وجب الاجتناب عنه، وأمّا لو كان في

الجانب المضطرّ إليه فلا يجب و يقبح الخطاب، فإذا العلم التفصيلي بالحرام ليس منجزاً على كلّ حال بل منجز على حال دون حال، فيكون العلم الإجمالي مثله، فلا يكون هناك قطع بالتكليف المنجز على كلّ التقادير حتى يجب امتثاله.

وأما الصورة الثانية، أي إذا كان الاضطرار إلى واحد معيّن بعد انعقاد العلم الإجمالي، فالحق وجوب الاجتناب عن الآخر، لأنّ الخطاب - بعد طرؤ الاضطرار - بالاجتناب عن كلّ من الطرفين و إن لم يكن صحيحاً، لكن وجوب الاجتناب عن الطرف الآخر من آثار العلم الإجمالي السابق حيث نجّز التكليف وأوجب الاجتناب و حكم العقل بوجوبه، فإذا طرأ الاضطرار فلا يتقدّر إلّا بقدر الضرورة، فالحكم العقلي السابق من لزوم الخروج عن عهدة التكليف القطعي باق على حاله إلّا ما خرج بالدليل، أي المضطرّ إليه.

هذا كلّه إذا كان الاضطرار إلى طرف معيّن.

وأما القسم الثاني، أي إذا كان الاضطرار إلى ارتكاب واحد لا بعينه، فيجب الاجتناب عن الطرف الآخر مطلقاً سواء أكان الاضطرار بعد العلم كما هو واضح - لما عرفت في القسم الأول من أنّ وجوب الاجتناب في هذه الصورة من آثار العلم السابق المتقدّم على الاضطرار - ، أم كان الاضطرار قبل العلم الإجمالي، أو معه فهو على خلاف ما إذا كان الاضطرار إلى معيّن.

و الفرق بين القسمين ظاهر ممّا سبق، و هو أنّ العلم الإجمالي في هذا القسم حاصل بحرمة واحد من أمور على وجه لو علم بحرمة تفصيلاً، وجب الاجتناب عنه على كلّ تقدير، لإمكان رفع الاضطرار، بغير الحرام، فيكون العلم الإجمالي مثل التفصيلي، غاية الأمر أنّ ترخيص بعضها على البدل لرفع الاضطرار موجب لاكتفاء الأمر في مقام الامتثال، بالاجتناب عن الباقي، بخلاف القسم السابق فإنّ

العلم التفصيلي فيه لم يكن فيه منجزاً على كلّ تقدير، لما قلنا من أنّ الحرام لو كان في غير الطرف المضطرّ إليه وجب اجتنابه وأما لو كان في الجانب المضطرّ إليه فلا يجب بل يقبح الخطاب، فإذا كان هذا حال العلم التفصيلي فكيف بالعلم الإجمالي؟

التنبيه السادس: حكم ملاقي أحد الأطراف

لا شكّ أنّه يجب الاجتناب عن ملاقي النجس الواقعي. إنّما الكلام فيما إذا لاقى شيئاً لا نعلم بنجاسته و لكنّه محكوم عقلاً و شرعاً بوجوب الاجتناب، كأحد طرفي العلم الإجمالي، فهل يجب الاجتناب عن الملاقي أيضاً أو لا؟ وهذا كما إذا علم بنجاسة موضع من ثوبه وتردد بين أسفله وأعله ثمّ أصاب الملاقي الرطب، أحد الموضعين، فيقع الكلام في وجوب الاجتناب عن الملاقي وعدمه. وبذلك اتضح خروج الموارد التالية عن محلّ النزاع.

أ. إذا لاقى الملاقي كلا الطرفين، فهو معلوم النجاسة قطعاً لا مشكوكها فيجب الاجتناب عنه.

ب. إذا تعدّد الملاقي، بأن يلاقي شيء أحد الطرفين و شيء آخر الطرف الآخر، فيحدث علم إجمالي بنجاسة أحد الملاقين، كالعلم الإجمالي بنجاسة أحد الأصلين.

ج. إنّ البحث عن طهارة الملاقي و نجاسته إذا كان هناك مجرد ملاقة دون أن يحمل شيئاً من أجزاء الملاقى، و على ذلك فلو غمس يده في أحد الإناءين ثمّ أخرجها تكون اليد طرفاً للعلم الإجمالي لا ملاقياً، فينقلب العلم عن كونه ثنائي الأطراف إلى ثلاثيها، نظير ما إذا قسم أحد المشتبهين، قسمين و جعل كلّ قسم في إناء.

إذا علمت ذلك، فالمشهور بين الأصوليين المتأخرين عدم وجوب الاجتناب عن الملاقى .

ادلة الطرفين

استدل القائل بعدم وجوب الاجتناب بأن وجوب الاجتناب عن الملاقى من شؤون ملاقة النجس لا من شؤون محتمل النجاسة وإن حكم على المحتمل بوجوب الاجتناب مقدمة.

وبعبارة أخرى: أن الشك في طهارة الملاقى ناشئ من طهارة الملاقى ونجاسته، فليس الأصل (الطهارة) الجاري في الملاقى، في رتبة الأصل الجاري في الملاقى في رتبة واحدة، وبما أن أصالة الطهارة في الملاقى معارضة لأصالة الطهارة في الطرف الآخر فتعارضان وتساقطان، فيجري الأصل في الملاقى بلا معارض.

والحاصل: أن الأصل يجري في الملاقى و الطرف الآخر ثم يتساقطان، ولا يجري في الملاقى حين جريانه في الملاقى لتأخر رتبته عن الملاقى و المفروض أن الأصلين فيهما تعارضاً و تساقطاً، فيكون الأصل في جانب الملاقى بلا معارض.

استدل القائل بالاجتناب عن الملاقى بأنه بعد العلم بالملاقة يتبدل العلم، الثنائي الأطراف، إلى ثلاثي الأطراف، فيحصل العلم إما بنجاسة الملاقى و الملاقى أو ذاك الطرف، و ذلك لاتحاد حكم الملاقى و الملاقى، فلو كان الأول طرفاً للعلم، فالثاني أيضاً كذلك، وعليه يجب الاجتناب عن الجميع لتحصيل العلم بالاجتناب عن النجس الموجود في البين.

يلاحظ عليه: بما مرّ في التنبيه الثالث من أنه يشترط في تنجيز العلم الإجمالي أن يكون محدثاً للتكليف على كل تقدير، فلو أحدث على تقدير دون آخر فلا

يكون منجزاً.

وهذا الشرط موجود في العلم الأول لأنه لما لم يكن واحد من المشتبهين محكوماً بوجوب الاجتناب، حدث العلم الإجمالي مؤثراً، وهذا بخلاف العلم الثاني، لأنه حدث عند ما كان الطرف الآخر محكوماً بوجوب الاجتناب بالعلم الإجمالي الأول، ومعه لا يحدث في الملاقى ولا يؤثر فيه حكماً لفقدان الشرط المؤثر في تنجيز العلم الإجمالي، أعني: كونه محدثاً للتكليف على كل تقدير، فيكون الملاقى بحكم الشبهة البدوية يجري فيه الأصل بلا معارض.

فإن قلت: إن هنا علماً إجمالياً ثالثاً وهو العلم الإجمالي بنجاسة الطرف، أو الملاقى والملاقى معاً فالطرفان بين أحادي، وثنائي.

قلت: ليس هذا علماً ثالثاً وراء العلمين وإنما هو تلفيق منهما وقد عرفت أن العلم الأول منجز دون الثاني، فليس هنا علم ثالث نبحت في حكمه. هذا خلاصة الكلام والتفصيل موكول إلى دراسات عليا.

الشبهة الوجوبية

قد عرفت أنّ الشكّ في المكلف به ينقسم إلى شبهة تحريمية وإلى شبهة وجوبية، وقد تمّ الكلام في الأولى مع الإشارة إلى مسائلها الأربع، ولكن ركزنا البحث على مسألة واحدة من المسائل الأربع وهي الشبهة الموضوعية لعدم وجود تطبيقات عملية لسائر مسائلها الثلاث.

بقي الكلام في الشبهة الوجوبية من المكلف به فهي تنقسم إلى قسمين، تارة يكون الشكّ مردداً بين المتباينين كتردد الأمر بين وجوب الظهر أو الجمعة. وأخرى بين الأقل والأكثر كتردد الواجب بين الصلاة مع السورة أو بدونها. وبذلك يقع الكلام في موضعين.

ولما كان حكم المتباينين واضحاً وهو وجوب الاحتياط فيهما مضافاً إلى أنّنا تعرضنا له في الموجز^(١) نقتصر في المقام من الشبهة الوجوبية على الأقل والأكثر. ثمّ إنّ الأقل والأكثر ينقسمان إلى الاستقلاليين والارتباطيين، والفرق بينهما بأنّ الأقل الاستقلالي يغاير الأكثر الاستقلالي - على فرض وجوبه - حكماً ووجوباً، ملاكاً وغرضاً، طاعة وامثالاً، كالفائتة المرددة بين الواحد والكثير، والذين المردّد بين الدرهم والدرهمين، بخلاف الأقل الارتباطي فانه على فرض وجوب الأكثر، متحد معه حكماً ووجوباً، ملاكاً وغرضاً، طاعة وامثالاً، ولا استقلال له في

قباله.

ثم إنَّ المشكوك في الشبهة الوجوبية يكون تارة الجزء الخارجي كالسورة والقنوت وجلسة الاستراحة بعد السجدين، وأُخرى الشرط أي الخصوصية المعتبرة في العبادة، المنتزعة من الأمر الخارجي كالطهارة الحاصلة عن الغسلات والمسحات بنية التقرب، وثالثة الخصوصية المتحدة مع المأمور به، كما إذا دار أمر الواجب بين مطلق الرقبة أو الرقبة المؤمنة، أو دار أمر الواجب بين واحد معين من الخصال أو المردد بين الأمور الثلاثة، وحكم الجميع واحد.

والأقوال في المقام لا تتجاوز عن ثلاثة:

أ. جريان البراءة العقلية والشرعية.

ب. القول بالاحتياط وعدم جريانها.

ج. التفصيل بين العقلية والشرعية تجري الأولى دون الثانية.

ولكن الحق جريانها معاً، وقد استدل على البراءة العقلية بوجوه مختلفة نذكر منها وجهاً واحداً وهو أوضح الوجوه.

وهو أنَّ الأمر وإن تعلق بعنوان الصلاة لكنَّها ليست شيئاً مغايراً للأجزاء بل هو عبارة أُخرى عن نفس الأجزاء لكن بصورة الجمع والوحدة في التعبير. وذلك لأنَّ الأجزاء تارة تلاحظ بصورة الكثرة بملاحظة كلِّ جزء مستقلاً مع جزء آخر، وأُخرى تلاحظ بنعت الجمع وفي لباس الوحدة، والعنوان المشير إلى ذات الأجزاء بهذا النعت هو عنوان الصلاة. وهي نفس الأجزاء في لحاظ الوحدة وعلى نحو الجمع في التعبير.

إذا علمت ذلك فنقول: إنَّ الحجة قامت على وجوب العنوان نحو قوله: «أقم الصلاة» وقيام الحجّة عليه نفس قيامها على الأجزاء، وقد عرفت أنَّ

نسبة الصلاة إليها نسبة المَجْمَل إلى المَفْصَل لكن الاحتجاج بالعنوان على وجوب الأجزاء إنّما يصحّ فيها إذا علم انحلاله إلى جزء وجزء حتى يكون داعياً إليه، وأمّا إذا جُهِلت جزئية الشيء فلا يكون الأمر به، حجة عليها وداعياً إليها ضرورة أنّ قوام الاحتجاج بالعلم، والعلم بتعلّق الأمر المركب، إنّما يكون حجة على الأجزاء التي علم تركيب المركب منها دون ما لا يكون.

وإن شئت نزل المقام على ما إذا تعلّق الأمر بالأجزاء بلا توسط عنوان، فكما أنّه لا يحتاج إلّا على الأجزاء المعلومة دون المشكوك، فهكذا المقام فإنّ الأمر وإن تعلّق بالعنوان مباشرة دونها، لكنك عرفت أنّ نسبة العنوان إليها نسبة المَجْمَل إلى المَفْصَل، فالأجزاء في مرآة الإجمال، عنوان؛ وفي مرآة التفصيل، أجزاء.

وعلى ضوء ذلك: أنّ العبد إذا بذل جهده للعثور على الأجزاء التي ينحلّ العنوان إليها، فلم يقف إلّا على التسعة منها دون الجزء العاشر المحتمل، يستقلّ العقل بأنّه ممثّل حسب قيام الحجة ويعدّ العقاب على ترك الجزء المشكوك عقاباً بلا بيان.

وبعبارة موجزة: أنّ العقل يستقلّ بقبح مؤاخذ مَنْ أمر بمركب لم يُعَلِّمْ من أجزائه إلّا عدّة أجزاء، ويشكّ في وجود جزء آخر، ثمّ بذل جهده في طلب الدليل على جزئية ذلك الأمر، فلم يعثر فأتى بما علم وترك المشكوك، خصوصاً مع اعتراف المولى بعدم نصب قرينة عليه، فكما تقبح المؤاخذة فيما إذا لم ينصب قرينة فهكذا تقبح فيما إذا نصب ولكن لم تصل إلى المكلف بعد الفحص وهذا تقرير للبراءة العقلية.^(١)

وبهذا يعلم جريان البراءة الشرعية حيث إنّ تعلّق الوجوب الشرعي بالنسبة

١. ثمّ إنّ ما ذكرنا من الدليل، غير ما هو المعروف من القوم في المقام من كون الأقلّ واجباً على كلّ تقدير والأكثر مشكوك الوجوب فإنّ الاستدلال على البراءة بهذا الطريق ذو شجون.

إلى الجزء أو الشرط أو القيد مجهول فيشملة حديث الرفع وغيره من أدلة البراءة الشرعية.

ومن هنا يعلم أنّ المرجع في الأقل والأكثر هو البراءة من غير فرق بين أن يكون منشأ الشك فقدان النص كما علمت أو إجمال النص، كما إذا دلّ الدليل على غسل ظاهر البدن ويشك في أنّ الجزء الفلاني داخل فيه أو لا، أو تعارض النصين، كما إذا دلّ دليل على جزئية السورة، وأخرى على عدم جزئيتها، فالمرجع حسب القاعدة الأولى هو البراءة، غير أنّ الأدلة الشرعية دلت على التخيير بين الدليلين عند عدم المرجح.^(١)

أو كان منشأ الشك خلط الأمور الخارجية، كما إذا أمر بتكريم مجموع العلماء على نحو العام المجموعي بأن يكون هناك وجوب واحد وإطاعة واحدة فشك في كون زيد عالماً أو لا. فالمرجع هو البراءة، لأنّ الشك في كون زيد عالماً يرجع إلى الشك في كون الموضوع ذا أجزاء كثيرة أو قليلة فيكون حكمه، حكم الأقل والأكثر الارتباطيين.^(٢)

وثمة سؤال وهو لماذا خصصنا الأقل والأكثر بالشبهة الوجوبية ولم نتعرض له في الشبهة التحريمية؟

والجواب واضح لأنّ مرجع دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الشبهة التحريمية إلى الشك في أصل التكليف، لأنّ الأقل معلوم الحرمة والشك في حرمة الأكثر، نظير الشك في الأقل والأكثر الاستقلاليين في المقام.

١. سيوافيك تفصيله في التعادل والترجيح، ص ١٩٠-١٩٢.

٢. فوائد الأصول: ٢٠٢/٤.

تنبيهات

التنبيه الأول: حكم النقيصة السهوية

إذا ترك جزء المركب أو شرطه سهواً فهل تبطل عبادته أو لا؟ والكلام في المقام في تبين حكم القاعدة الأولى دون النظر إلى الأدلة الخارجية. (القاعدة الثانوية)

أقول: إنَّ للمسألة صوراً:

الأولى: إذا كان لدليل المركب إطلاق يدلّ على مطلوبة الباقي مطلقاً سواء كان معه الجزء المنسيّ أو لا، مثل قوله ﷺ: «لا تترك الصلاة بحال» إذا كان لفظ الصلاة صادقاً على غير المنسي.

الثانية: إذا كان لدليل الجزء إطلاق يدلّ على مدخليته في المركب مطلقاً في حالتي الذكر و النسيان، كقوله ﷺ: «لا صلاة إلا بطهور».

الثالثة: أن يكون لكلّ من دليلي المركب و الجزء إطلاق، فمقتضى إطلاق دليل المركب وجود الأمر بالباقي، و مقتضى إطلاق دليل الجزء عدم الأمر بالباقي.

الرابعة: أن لا يكون لواحد منهما إطلاق.

أما الصورة الأولى: أي وجود الإطلاق لدليل المركب دون دليل الجزء، فيؤخذ بمقتضى إطلاق دليل المركب، و يحكم بصحة المأتي به عدا المنسيّ، و لو شكّ في جزئية الجزء أو شرطية الشرط في حال النسيان تجري أصالة البراءة فيها.

أما الصورة الثانية: أي إذا كان لدليل الجزء والشرط إطلاق دون دليل المركب، فيدلّ على فعلية أحكامهما في حالتي الذكر و النسيان، ومقتضى الإطلاق

عدم الاكتفاء بالمأتي به، و لو ارتفع النسيان كان عليه الإعادة أو القضاء.

وأما الصورة الثالثة: - أي إذا كان لكل من الدليلين إطلاق - فيقدم إطلاق دليل الجزء على إطلاق المركب تقدم المقيّد على المطلق، فإنّ دليل المركب وإن كان يدلّ على مطلوبة كلّ واحد من الأجزاء غير المنسيّة حالتي الذكر والنسيان وبالتالي يدلّ وجود الأمر بها عدا المنسي سواء أنسي الجزء الآخر أم لا، لكن دليل الجزء أخص منه حيث يدلّ على دخله في صحّة المركب و عدم إيفاء الباقي بغرض المولى مطلقاً ذاكراً كان أو ناسياً، فيقدم على إطلاق المركب، و على ذلك فلا يجوز الاكتفاء بما عدا المنسي، فإذا قال المولى: «لا صلاة إلّا بطهور»^(١) أو قال: «لا صلاة لمن لا يقيم صلبه»^(٢) كان ظاهرهما مدخليتهما في ماهية الصلاة و حقيقتها، فيعمّان حالتي الذكر والنسيان، فتكون النتيجة بطلان الصلاة المنسيّ جزؤها حسب إطلاق دليل الجزء والشرط، و ليس المقام مجرى للبراءة العقلية أو الشرعية من شرطية الشرط أو جزئية الجزء لفرض وجود الدليل الاجتهادي، أعني: الإطلاق فيهما.

وأما الصورة الرابعة: أعني: إذا لم يكن لدليل المركب ولا لدليل الجزء إطلاق فأتى بما عدا المنسي ثمّ ذكر بعد الفراغ عن العمل، فهذا هو المناسب للمقام والمحكم فيه هو البراءة، لأنّ الواقع لا يخلو من أحد أمرين، إمّا أن تكون الجزئية مطلقة تلزم إعادتها، أو مختصة بحال الذكر فيكفي ما أتى به، فيكون مرجع الشك في وجوب الإعادة، إلى الشك في ثبوت جزئية الجزء أو شرطية الشرط في حال النسيان و الأصل البراءة من الجزئية أو الشرطية في هذه الحالة، فيحكم عليها بالصحة.

١. الوسائل: ١، الباب ٤ من أبواب الوضوء، الحديث ١.

٢. الوسائل: ١، الباب ١٦ من أبواب الركوع، الحديث ١ و ٢.

التنبيه الثاني: تعذر الإتيان ببعض الأجزاء^(١)

إذا عُلِمَت جزئية شيء أو شرطيته و دار الأمر بين كونه جزءاً أو شرطاً مطلقاً ولو في حال العجز حتى يسقط الأمر بالباقي لعدم تمكنه من الإتيان بالمأمور به، أو كونه جزءاً أو شرطاً في حال التمكن فيبقى الأمر بالباقي على حاله، فللمسألة صور أربع:

الأولى: أن يكون للدليل المركب وحده إطلاق بالنسبة إلى سائر الأجزاء يعم الحكم حالتي التمكن والتعذر.

الثانية: أن يكون للدليل الجزء وحده إطلاق يعم الحكم كلتا الحالتين.

الثالثة: أن يكون لكلا الدليلين إطلاق.

الرابعة: أن لا يكون لواحد منهما إطلاق.

فالمحكم هو الدليل الاجتهادي، أعني: الإطلاق في الأولين، فتكون النتيجة لزوم الإتيان بغير المتعذر في الأولى و عدمه في الثانية، و تقديم إطلاق الجزء على إطلاق المركب في الصورة الثالثة، فتكون النتيجة عدم جواز الإتيان بغير المتعذر، لتقدم إطلاق دليل الجزء على دليل المركب، تقدم المقيّد على المطلق. كما مرّ في النقيصة السهوية.

إنّما الكلام في الصورة الرابعة، أي ما لا يكون هناك إطلاق في كلا الموضعين، فهل يجب الإتيان بالباقي إذا كان عنوان المركب صادقاً على الباقي، كالأمر بالصلاة في ثوب طاهر مع تعذر إقامتها في الطاهر، أو لا؟

١. كان البحث في التنبيه السابق في جريان البراءة بعد العمل أي الإتيان بها عدا المنسي، بخلاف المقام فالبحت في جريانها قبل الإتيان بها عدا المتعذر. وكلا الأمرين يرجعان إلى أمر واحد: وهو أنّ الأصل في الجزئية والشرطية، الركنية أو لا، فلاحظ.

الظاهر هو الثاني، لأن التكليف المتيقن إنما كان بمجموع الأجزاء والشرائط، فإذا لم يتمكن من بعضها فكأنه لم يتمكن من الكل بما هو كل، فالتكليف الجديد بالنسبة إلى الباقي يحتاج إلى الدليل والأصل البراءة منه.

قاعدة الميسور

وربما يقال بوجوب الإتيان بالباقي تمسكاً بقاعدة الميسور التي دل عليها الحديث النبوي والولوي.

١. روى مسلم في صحيحه عن أبي هريرة أنه قال: خطبنا رسول الله ﷺ فقال: «أيها الناس قد فرض عليكم الحج فحجّوا» فقال رجل: أكل عام يا رسول الله؟ فسكت حتى قالها ثلاثاً، فقال رسول الله ﷺ: «لو قلت نعم لوجب ولما استطعتم» ثم قال: «ذروني ما تركتكم، فإنما هلك من قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم، فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فدعوه»^(١).

والرواية غير صالحة سنداً ومتناً.

أما الأول: فيكفي في ضعفه كون الناقل ممن لا يصح الاحتجاج برواياته. وأما الثاني: فإن الرواية ناظرة إلى واجب ذي افراد لا ذي أجزاء بقرينة موردها، وهو الحج، وبقريضة قول الرجل: أكل عام يا رسول الله؟ والكلام في المقام في الواجب ذي الأجزاء.

٢. ما رواه صاحب «غوالي اللآلي» قال الإمام علي عليه السلام: «لا يترك الميسور بالمعسور»^(٢) وقال عليه السلام: «ما لا يُدرك كُله لا يترك كُله»^(٣).

١. التاج الجامع للأصول: ٢/ ١٠٠، كتاب الحج.

٢ و٣. غوالي اللآلي: ٤/ ٥٨ برقم ٢٠٥ و٢٠٧.

يلاحظ عليهما: عدم ثبوت سند الحديثين.

وأما الدلالة، فالظاهر أنه لا غبار في دلالتها شريطة أن يكون الباقي ميسوراً للمعسور، كالثمانية بالنسبة إلى العشرة، لا الخمسة بالنسبة إليها. ومثله قوله: «مالا يدرك كله لا يترك كله» المنصرف إلى ما إذا كان المدرك مرتبة ناقصة مما لا يُدرك.

التنبيه الثالث: حكم الزيادة السهوية

أن لزيادة الجزء صوراً ثلاثاً:

أ. إذا أخذ شيء جزء للمركب ويؤخذ عدم زيادته قيداً للمركب في مجموع الصلاة، بأن يقول: يجب عليك الصلاة بشرط أن تزيد جزء من أجزائها.
ب. إذا أخذ شيء جزء للمركب لكن أخذ عدم زيادته قيداً لجزئية الجزء فصار الجزء بقيد الوحدة جزءاً، كأن يقول: اركع بشرط عدم الزيادة.
ج. إذا أخذ شيء جزءاً لا بشرط بالنسبة إلى الزيادة، بأن تكون الزيادة وعدمها غير مؤثرتين في صحة الواجب ولا في بطلانه.

فلا شك أن الصلاة في الصورتين الأوليين باطلة لعدم كون المأتي به موافقاً للمأمور به كما لا شك في صحة الصلاة في الصورة الثالثة.

إنما الكلام فيما إذا لم تحرز كيفية اعتبار الجزء ودار الأمر بين كونه من ذينك القسمين أو القسم الثالث. فيقع الكلام في مقتضى القاعدة الأولية، والمرجع هو البراءة، لأن مرجع الشك إلى أخذ عدم قيداً للمركب أو لجزئية الجزء أو أخذ الزائد مانعاً، وقاطعاً والأصل في الجميع هو العدم. هذا حكم الزيادة حسب القواعد الأولية، وأما حكمها حسب القواعد الثانوية فهو موكول إلى الفقه. ولكن نقول على وجه الإجمال أن مقتضى القاعدة الثانوية هو الفرق بين الركن وغيره،

اعتماداً على قاعدة «لا تعاد».

روى زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا تعاد الصلاة إلا من خمسة: الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود» ثم قال: «القراءة سنة، والتشهد سنة فلا تنقض السنة الفريضة»^(١)، هذا بناء على أن شمول الحديث النقيصة والزيادة .

التنبيه الرابع: دوران الأمر بين شرطية شيء ومانعته أو قاطعته^(٢)

إذا علمنا اعتبار شيء في المأمور به ولكن دار الأمر بين كون وجوده مؤثراً في الصحة أو وجوده مانعاً عنها.^(٣) وهذا كالجهر بالقراءة في ظهر يوم الجمعة حيث قيل بوجوبه، و قيل بوجوب الإخفات، و كتدارك الحمد بعد الدخول في السورة و غيرها من الشبهات الحكمية.

الظاهر وجوب الاحتياط إذا أمكن، كما إذا كان للواجب أفراد طولية، لآلة الظهر في يوم الجمعة فدار الأمر بين كون الجهر شرطاً أو مانعاً فيجب التكرار، و نظير ذلك دوران الأمر بين التمام والقصر للشك في كون الركعتين الأخيرتين جزءاً أو مانعاً.

نعم إذا لم يتمكن إلا من فرد واحد كصلاة الجمعة في الشبهة الحكمية، فالمرجع هو التخير.

خاتمة: في شرائط العمل بالاحتياط والبراءة

والمراد من الشرائط ما هو شرط لجريانها دون جواز العمل بهما، والفرق

١. الوسائل: ٣، الباب ٢٩ من أبواب القراءة، الحديث ٥.

٢. ومثله ما إذا دار الأمر بين جزئية شيء و مانعته أو قاطعته و الحكم في الجميع واحد.

٣. قد تقدم أن معنى المانعية هو وجود الشيء مزاحماً للصحة لا اعتبار عدمه في المأمور به إذ عدم ليس شيئاً قابلاً للاعتبار.

بينهما واضح، لأنّ الشرائط على قسمين:

الأول: ما يكون وجوده محققاً لموضوع الأصل بحيث لولاه لما كان هناك محلّ للأصل.

الثاني: ما يكون وجوده شرطاً للعمل بالأصل على وجه يكون الأصل جارياً، ولكن لا يعمل به إلا مع هذا الشرط، وإليك الكلام في كلا الشرطين على وجه الإيجاز.

أصل الاحتياط و شروط جريانه

لا شكّ في حسن الاحتياط لكونه طريقاً لتحصيل الحقّ و العمل به والعقل حاكم بحسنه، ولا يشترط فيه سوى أمرين:

١. عدم استلزامه لاختلال النظام.

٢. عدم مخالفته لاحتياط آخر.

وأما موارد فتتخصر في المواضع التالية:

١. الاحتياط المطلق فيما إذا لم يكن هنا علم إجمالي و لا حجة شرعية، كالشبهة البدويّة.

٢. الاحتياط فيما إذا كان هناك علم وجداني إجمالي.

٣. الاحتياط إذا كانت هناك حجة شرعية لها إطلاق بالنسبة إلى المعلوم بالتفصيل والمعلوم بالإجمال.

أصل البراءة و شرط جريانه

لا يشترط في جريان البراءة في الشبهات الحكمية إلا الفحص عن الدليل الاجتهادي، لأنّ البيان الرافع لقبح العقاب هو البيان الواصل هذا من جانب.

ومن جانب آخر ليس المراد من الواصل هو إيصاله إلى كل واحد بدق باب بيته وإعطائه البيان، بل المراد وجود البيان في مظانه على وجه لو أراد لوقف عليه، وعلى هذا فوجود البيان عند الرواة أو حملة العلم أو في الجوامع الحديثية كاف في رفع القبح و مع احتمالها فيها لا يستقل العقل بالقبح مالم يتفحص.

وأما الشبهات الموضوعية، فالظاهر تسالم الأصوليين على عدم وجوب الفحص، و لكنّه على إطلاقه غير صحيح، وإنّما لا يحتاج إلى الفحص إذا كان تحصيل العلم منوطاً بمقدمات بعيدة.

وأما إذا كان العلم بالواقع ممكناً بأدنى نظر، كالنظر إلى الأفق فيمن شك في دخول الفجر فيجب عليه الفحص، و مثله إذا شك في بلوغ الأموال الزكوية حدّ النصاب، أو الشك في زيادة الربح على المؤونة، أو الشك في حصول الاستطاعة المالية للحج، أو الشك في مقدار الدين مع العلم بضبطه في السجلات، إلى غير ذلك من الشبهات الموضوعية التي يحصل العلم بها بأدنى تأمل.

وأما شرائط العمل بالبراءة فيمكن أن يعدّ منها، عدم معارضته مع أصل آخر، كما في موارد العلم الإجمالي، أو أن لا يكون على خلاف المنّة. ولا يختص هذا الشرط بالبراءة، بل يعم الاضطراب الوارد في حديث الرفع أيضاً، كعدم الضمان في عام المجاعة إذا توقفت حياة المضطر على أكل طعام الغير، فالمرفوع هو حرمة التصرف - لأجل الاضطراب - لا الضمان، فالتصرف جائز لكن مع ضمان قيمته، لأنّ عدمه على خلاف المنّة.

صحّة عمل تارك الفحص وعدمها

إذا ترك المجتهد الفحص عن الدليل الاجتهادي، أو ترك العامي طريقي

الاجتهاد و التقليد، فهل يحكم بصحة العمل أو لا؟

لا شك في عدم الصحة إذا خالف الواقع توصلياً كان أو تعبدياً، وكما لا شك في الصحة إذا صادف الواقع في التوصليات كالمعاملات، لأن الصحة ليست رهن قصد القربة، وأما العبادات إذا صادفت الواقع، فإن تمكن من الإتيان بها بقصد القربة - كما إذا كان غافلاً حين العمل - صحت عبادته ظاهراً لحصول شرطها وهي القربة و مطابقتها للواقع، وإلا فهي باطلة لخلوها من التقرب. نعم اتفق الأصحاب على بطلان عمل الجاهل المقصر في التعبديات إذا خالف الواقع إلا في موضعين، فأفتوا بالصحة و عدم لزوم الإعادة و القضاء، و ذلك:

أ. إذا أتم في موضع القصر (دون العكس).

ب. إذا جهر في موضع الإخفات أو بالعكس، لتضافر الروايات على ذلك.^(١)

تم الكلام في الاحتياط،

و يليه البحث في الأصل الرابع، و هو الاستصحاب.

والحمد لله رب العالمين

١. الوسائل: ٥، الباب ٢٢ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٣ و ٤ و ٨ و ١١.

الأصل الرابع

الاستصحاب

الاستصحاب أحد الأصول الأربعة العامة الذي له دور كبير في استنباط الوظيفة العملية، ولم يزل يُتمسك به بين الفقهاء من عصر أئمة أهل البيت عليهم السلام إلى يومنا هذا، ويتميز عن سائر الأصول الثلاثة بوجود الحالة السابقة وملاحظتها. أما وجود الحالة السابقة فهو أساس الاستصحاب، وأما اشتراط كونها ملحوظة، فلاجل أنه ربّما لا تكون الحالة السابقة معتبرة عند الشارع بأن تكون حجة في استنباط الوظيفة العملية كما ستوافيك مواردُه.^(١) وقبل الخوض في المقصود نقدّم أموراً:

الأول: الاستصحاب لغة واصطلاحاً

الاستصحاب في اللغة أخذ الشيء مصاحباً أو طلب صحبته، وفي الاصطلاح «إبقاء ما كان على ما كان» والمعروف بين المتأخرين أن الاستصحاب أصل كسائر الأصول - وإن كانت مرتبته متقدمة على سائر الأصول العملية - لكن الظاهر من قدماء الأصوليين أنه أمانة ظنية، فكأن اليقين السابق بالحدوث أمانة ظنية لبقاء الشيء في ظرف الشك، إذ ليس المراد من الشك هو الشك المنطقي - أعني به تساوي الطرفين - حتى ينافي الظن بالبقاء، بل المراد احتمال الخلاف الجامع مع الظن بالبقاء.

وأما المتأخرون فلم يعتبروه أمانة ظنية بل تلقّوه أصلاً عملياً وحجة في ظرف

١. كما في الشك في المقتضي عند الشيخ الأنصاري، أو في الشبهات الحكيمة التي أنكر المحقق النراقي وتبعه المحقق الخوئي، حجة الاستصحاب فيها وخصاً الحجة بالشك في الشبهات الموضوعية.

الشك، واستدلوا عليه بروايات ستوافيك.

الثاني: الاستصحاب مسألة أصولية لا قاعدة فقهية

إنّ المعيار في تمييز المسائل الأصولية عن القواعد الفقهية هو محمولاتها. توضيحه: إنّ المحمول في القواعد الفقهية لا يخلو إمّا أن يكون حكماً فرعياً تكليفاً كالوجوب والحرمة والاستحباب والكراهة والإباحة. أو حكماً فرعياً وضعياً كالضمان والصحة والبطالان. مثلاً قوله: «كل شيء حلال حتى تعلم أنّه حرام» قاعدة فقهية بحكم أنّ المحمول هو الحلية، التي هي من الأحكام الفرعية التكليفية، كما أنّ قوله: «ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده» قاعدة فقهية، لأنّ المحمول فيها هو الضمان وهو حكم وضعي، ومثله قوله: «لا تعاد الصلاة إلا من خمس: الطهور و الوقت والقبلة والركوع والسجود»^(١) فإنّ المحمول هو البطلان في الخمسة والصحة في غيرها. هذا هو ميزان القاعدة الفقهية. وأما القاعدة الأصولية فتختلف محمولاً عن القاعدة الفقهية، فالمحمول فيها ليس حكماً فرعياً تكليفاً أو وضعياً، بل يدور حول الحجّة وعدمها، فنقول: الظواهر حجّة، الشهرة العملية حجّة، خبر الواحد حجّة، أصل البراءة والاحتياط والاستصحاب، كلّ حجّة في ظرف الشك.

وربما يخطر بالبال بأنّ المحمول في المسائل الأصولية ربما يكون غير الحجّة، كقولك: الأمر ظاهر في الوجوب والنهي ظاهر في الحرمة، ولكنّه عند التدقيق يرجع إلى البحث عن الحجّة على الوجوب والحرمة، فالغاية من إثبات ظهورهما هي إقامة الحجّة على الوجوب والتحريم.

وإن شئت قلت: الغاية من إثبات الصغرى (كونه ظاهراً في الوجوب) هي احتجاج المولى به على العبد. وروح المسألة عبارة عن كون الأمر حجّة في الوجوب

١. الوسائل: ٤، الباب ١ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٤.

أو لا، وهكذا ما مرّ في باب الأوامر والنواهي.

الثالث: في أركان الاستصحاب

قد تضافرت الأخبار عن أئمة أهل البيت عليهم السلام مضمون «أنّ اليقين لا يُنقض بالشك»، وظاهره اجتماعهما في زمان واحد وعدم نقض أحدهما الآخر، وهو في بادئ النظر أمر غريب، لأنهما لا يجتمعان حتى لا ينقض أحدهما الآخر، لأنّ اليقين هو الجزم بشيء، والشك هو التردد وانفصام الجزم، فكيف يجتمعان؟! والجواب أنّ اليقين والشك لا يجتمعان إذا كان المتعلق واحداً ذاتاً وزماناً، كما إذا فرضنا أنّه تيقن بعدالة زيد يوم الجمعة ثم شكّ في نفس ذلك اليوم في عدالته، ففي مثله لا يمكن اجتماع اليقين والشك، فعندما يكون متيقناً لا يمكن أن يكون شاكاً وبالعكس.

وأما إذا كان متعلقاهما متحدين جوهرأً، ومتغايرين زماناً، فاليقين والشك يجتمعان قطعاً، مثلاً لو تيقن بعدالة زيد يوم الجمعة لكن صدر منه يوم السبت فعل شكّ معه في بقاء عدالته في ذلك اليوم، ففي هذا الظرف يجتمع اليقين والشك فهو في آن واحد متيقن بعدالة زيد يوم الجمعة لا يشك فيه أبداً، وهو في الوقت نفسه شاك في عدالته يوم السبت، وبذلك صحّ اجتماع اليقين والشك في زمان واحد لتغاير المتعلقين زماناً، وإلى ذلك يؤول قولهم في باب الاستصحاب «اليقين يتعلّق بالحدوث والشكّ بالبقاء» فمقتضى الاستصحاب إبقاء عدالة زيد يوم الجمعة إلى يوم السبت وترتيب أثر العدالة في كلا الزمانين.

وبذلك علم أنّ الاستصحاب يتقوم بأمرين:

أ. فعلية اليقين في ظرف الشكّ، ووجودهما في آن واحد في وجدان

المستصحب.

ب. وحدة متعلقها جوهرأ وذاتأ، و تعدده زمانأ بسبق زمان المتيقن على المشكوك.

الرابع: الفرق بين الاستصحاب وقاعدة اليقين

إنَّ في مصطلح الأصوليين قاعدة موسومة بقاعدة اليقين والشك الساري لسريان الشك إلى نفس اليقين كما إذا تيقَّن بعدالة زيد يوم الجمعة ثم طرأ عليه الشك يوم السبت في عدالة زيد في نفس يوم الجمعة (لا السبت) وقد تبين بذلك أركان قاعدة اليقين:

أ. عدم فعلية اليقين في ظرف الشك.

ب. وحدة متعلقها جوهرأ وزمانأ، حيث تعلق الشك بنفس ما تعلق به اليقين وهو عدالته يوم الجمعة.

والمعروف بين الأصحاب أنَّ الاستصحاب حجة دون قاعدة اليقين. وإنَّ روايات الباب منطبقة على الأول دون الثانية كما ستوافيك.

الخامس: في قاعدة المقتضي والمانع

إنَّ هنا قاعدة ثالثة وهي قاعدة المقتضي والمانع التي تغاير القاعدتين الماضيتين وتختلف عنهما باختلاف متعلق اليقين والشك جوهرأ وذاتأ فضلاً عن الاختلاف في الزمان.

مثلاً إذا تيقَّن بصبِّ الماء على اليد للوضوء، وشك في تحقُّق الغسل للشك في المانع. أو تيقَّن برمي السهم وشك في القتل للشك في وجود المانع، فمتعلق اليقين غير متعلق الشك بالذات، حيث تعلق اليقين بصبِّ الماء والرمي، وتعلق الشك بوجود الحاجب والمانع.

نعم يتولد من هذا اليقين والشك، شك آخر، وهو الشك في حصول

المقتضى أعني: الغسل والقَطْع، والقائل بحجّة تلك القاعدة يتمسك بأصالة عدم المانع والحاجب ويثبت بذلك الغسل أو القطع. بحجّة أنّ المقتضى موجود، والمانع مرفوع بالأصل فيكون «المقتضى» محققاً. وربما حاول تطبيق روايات الباب على تلك القاعدة.^(١)

والمشهور أعرضوا عن تلك القاعدة بحجّة عدم الدليل عليها.

السادس: تقسيمات الاستصحاب

إنّ للاستصحاب تقسيمات، تارة باعتبار المستصحب، وأخرى باعتبار الشكّ المأخوذ فيه، وإليك البيان:

١. تقسيمه باعتبار المستصحب

ينقسم الاستصحاب باعتبار المستصحب إلى الأقسام التالية:

ألف. أن يكون المستصحب أمراً وجودياً أو عدمياً، كاستصحاب الكربة إذا كان الماء مسبقاً بها، أو عدم الكربة إذا كان مسبقاً به.

ب. أن يكون المستصحب حكماً شرعياً تكليفاً سواء أكان كلياً كاستصحاب حليّة المتعة، أم جزئياً كاستصحاب وجوب الإنفاق على الزوجة المعينة إذا شكّ في كونها ناشزة.

ج. أن يكون المستصحب حكماً شرعياً وضعياً – لا تكليفاً – كاستصحاب الزوجية، والجزئية، والممانعة والشرطية، والسببية عند طرؤ الشكّ في بقائها.

د. أن يكون المستصحب موضوعاً لحكم شرعي سواء كان موضوعاً لحكم

١. لاحظ تعليقة المحقق الخراساني على الفرائد، ص ١٩٥ عند البحث عن مفاد «لا تنقض» فقد ردّ على القائل بالقاعدة ردّاً عنيفاً.

شرعي تكليفي، أو موضوعاً لحكم وضعي، وهذا كاستصحاب حياة زيد، فترتب عليه حرمة قسمة أمواله، وبقاء علاقة الزوجية بينه وبين زوجته.

٢. تقسيمه باعتبار الشك

ينقسم الاستصحاب باعتبار الشك المأخوذ فيه إلى الأقسام التالية:

أ. أن يتعلّق الشك باستعداد المستصحب للبقاء في الحالة الثانية، كالشك في بقاء نجاسة الماء، المتغير أحد أوصافه الثلاثة، بالنجس، إذا زال تغيره بنفسه، حيث إنّه يتعلّق الشك بمقدار استعداد النجاسة للبقاء، بعد زوال تغيره بنفسه، ومثله الشك في بقاء الليل أو النهار، حيث إنّه يتعلّق بمقدار استعدادهما للبقاء من حيث الطول و القصر، وهذا ما يسمّى بالشك في المقتضي.

ب. وأخرى يتعلّق بطرؤ الرافع مع إحراز قابلية بقاء المستصحب ودوامه لولاه، وهو على أقسام:

١. أن يتعلّق الشك بوجود الرافع، مع إحراز قابلية بقائه ودوامه لولا الرافع، كما إذا شك في وجود الحدث بعد الوضوء.

٢. أن يتعلّق الشك برافعية الأمر الموجود للجهل بحكمه، كالذي الخارج من الإنسان، فيشك في أنّه رافع للطهارة مثل البول أو لا؟ فيرجع الشك إلى رافعية الأمر الموجود للجهل بحكمه.

٣. أن يتعلّق الشك برافعية الأمر الموجود للجهل بوصفه وحاله، كالبلل المردّد بين البول والوذي مع العلم بحكمهما.

هذه هي التقسيمات الرئيسيّة، وهناك تقسيمات أخرى تركنا ذكرها

للاختصار.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنه استدلّ على حجّية الاستصحاب بوجوه مختلفة أصحها هو الأخبار المتضافرة في المقام وقد أوردنا في الموجز ثلاث روايات، فلنذكر سائرهما.

١. صحيحة زرارة الثالثة

روى الكليني، عن زرارة، عن أحدهما عليه السلام قال: «إذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع، وقد أحرز الثلاث، قام فأضاف إليها أخرى ولا شيء عليه، ولا ينقض اليقين بالشك»^(١).

وجه الاستدلال: الظاهر أنّ قوله: «ولا ينقض اليقين بالشك» علة للأمر بإضافة ركعة أخرى، فكأنه يقول: يأتي بركعة أخرى ولا شيء عليه، لأنّه كان على يقين بعدم الإتيان بها فليمض على يقينه.

نعم ظاهر قوله: «فأضاف» أنّه يأتي بالركعة الاحتياطية متصلة، مع أنّ الفتوى على الانفصال، فترفع اليد عن هذا الظاهر بقرينة إجماع الطائفة على الانفصال.

٢. موثقة إسحاق بن عمار

روى الصدوق بإسناده، عن إسحاق بن عمار، قال: قال لي أبو الحسن الأول: «إذا شككت فابن على اليقين»، قال: قلت: هذا أصل؟ قال: «نعم»^(٢).
وجه الاستدلال: أنّ ظاهر الكلام فعلية اليقين والشك، فهو في آن واحد ذو

١. الوسائل: ٥، الباب ١٠ من أبواب الخلل في الصلاة، الحديث ٣، رواه عن علي بن إبراهيم الثقة

عن أبيه، الذي هو فوق الثقة، عن حماد بن عيسى عن حريز عن زرارة وكلّهم ثقات.

٢. الوسائل: ٥، الباب ٨ من أبواب الخلل في الصلاة، الحديث ٢ وسند الصدوق إلى إسحاق بن

عمار صحيح في المشيخة.

يقين وشك، فينطبق على الاستصحاب.

وأما قاعدة اليقين، فالشك فيها فعلي دون اليقين بل هو زائل كما مرّ في توضيح القاعدة.

أضف إلى ذلك أنّ الرواية ظاهرة في الاستصحاب بقريئة وحدة لسانها مع سائر الروايات .

٣. مكاتبة القاساني

كتب علي بن محمد القاساني إلى أبي محمد عليه السلام، قال: كتبت إليه - وأنا بالمدينة - أسأله عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان، هل يصام أم لا؟ فكتب: «اليقين لا يدخل فيه الشك، صم للرؤية وأفطر للرؤية»^(١).

وجه الاستدلال: أنّ المراد من اليقين، إمّا هو اليقين بأنّ الزمان الماضي كان من شعبان فشكّ في خروجه بحلول اليوم التالي، أو اليقين بعدم دخول رمضان وقد شكّ في دخوله. وعلى كلا التقديرين لا يكون اليقين السابق منقوضاً بالشك. وهذا هو المراد من قوله: «اليقين لا يدخل فيه الشك» .

٤. صحيحة عبد الله بن سنان

روى الشيخ بسند صحيح عن عبد الله بن سنان قال: سأل أبي عبد الله عليه السلام وأنا حاضر: إنّي أعير الذمّي ثوبي وأنا أعلم أنّه يشرب الخمر، ويأكل لحم الخنزير، فيرده عليّ أفأغسله قبل أن أصليّ فيه؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: «صلّ فيه ولا تغسله من أجل ذلك، فإنّك أعرته إياه وهو طاهر، ولم تستيقن أنّه نجسه، فلا

١. الوسائل: الجزء ٧، الباب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ١٣.

بأس أن تصلي فيه حتى تستيقن أنه نجسه»^(١).

وجه الاستدلال: إن الإمام لم يعلّل طهارة الثوب بعدم العلم بالنجاسة حتى ينطبق على قاعدة الطهارة، بل علّله بأنك كنت على يقين من طهارة ثوبك وشككت في تنجيسه فها لم تستيقن أنه نجسه فلا يصح لك الحكم على خلاف اليقين السابق، والمورد وإن كان خاصاً بطهارة الثوب لكنه غير مخصص وذلك لوجهين:

الأول: ظهور الرواية في صدد إعطاء الضابطة الكلية.

والثاني: التعليل بأمر ارتكازي يورث إسراء الحكم إلى غير مورد السؤال.

٥. خبر بكير بن أعين

روى بكير بن أعين قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: «إذا استيقنت أنك قد أحدثت فتوراً وإياك أن تحدث وضوءاً أبداً حتى تستيقن أنك قد أحدثت»^(٢).
هذه هي المهمات من روايات الباب، وفيها ذكرنا غنى وكفاية.
ثم إن مقتضى إطلاق الروايات، وكون التعليل (لا تنقض اليقين بالشك) أمراً ارتكازياً، حجية الاستصحاب في جميع الأبواب والموارد، سواء أكان المستصحب أمراً وجودياً أم عدمياً، وعلى فرض كونه وجودياً لا فرق بين كونه حكماً شرعياً تكليفاً أو وضعياً أو موضوعاً خارجياً له آثاره الشرعية كالكرية، وحياة زيد، وغير ذلك.

١. الوسائل: ٢، الباب ٧٤ من أبواب النجاسات، الحديث ١. رواه الشيخ بإسناده عن سعد بن عبد الله القمي، عن أحمد بن محمد بن عيسى المتوفى نحو ٢٨٠هـ عن الحسن بن محبوب المتوفى عام ٢٢٤هـ عن عبد الله بن سنان، وسند الشيخ إلى سعد بن عبد الله صحيح في التهذيبين، لاحظ آخر الكتاب الذي ذكر فيه أسانيده إلى أصحاب الكتب التي أخذ الأحاديث منها.

٢. الوسائل: ١، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٧. والسند صحيح إلى «بكير» غير أن بكيراً لم يوثق لكن القرائن تشهد على وثاقته.

حجية الاستصحاب في الشك في المقتضي

ذهب بعضهم إلى عدم حجّيته في الشك في المقتضي دون الرافع، ولإيضاح الفرق بين الشكّين نقول:

كلُّ حكم أو موضوع لو ترك لبقّي على حاله إلى أن يرفعه الرافع فالشكّ فيه شكّ في الرافع، وأمّا كلُّ حكم أو موضوع لو ترك لزال بنفسه - وإن لم يرفعه الرافع - فالشكّ فيه من قبيل الشكّ في المقتضي، فمثلاً وجوب الصلاة والصوم والحجّ من التكاليف التي لا ترفع إلّا برفع، وذلك لأنّ الوجوب الجزئي منه لا يُرفع إلّا بالامتنال، وأمّا الوجوب الكلي فبالنسخ، فالشكّ في الامتنال في مورد الحكم الجزئي، أو الشكّ في النسخ في مورد الحكم الكلي، شكّ في الرافع، لإحراز المقتضي لبقائه.

وهذا بخلاف ما لو شكّ في بقاء الخيار في الآونة المتأخرة، كالخيار المجعل للمغبون بعد علمه بالغبن و تمكّنه من إعمال الخيار، إذا لم يفسخ، فيشكّ في بقاء الخيار، لأجل الشكّ في اقتضائه للبقاء بعد العلم والمساهلة في إعماله، ومثله الشكّ في بقاء النهار إذا كانت في السماء غيوم، فالشكّ في تحقّق الغروب يرجع إلى طول النهار وقصره، فالشكّ فيه شكّ في المقتضي.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّه استدل القائل بعدم حجّية الاستصحاب في الشكّ في المقتضي بدليل مبني على أمرين:

الأول: أنّ حقيقة النقص هي رفع الهيئة الاتصالية، كما في قوله نقضت الحبل، قال سبحانه: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَقَّضْتُ غَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثًا﴾^(١).

الثاني: أنّ إرادة المعنى الحقيقي ممتنعة في المقام لعدم اشتغال اليقين على

الهيئة الاتصالية، فلا بدّ من حملها على المعنى المجازي، وأقرب المجازات هو ما إذا تعلّق اليقين بما أحرز فيه المقتضي للبقاء وشك في رافعه، لا ما شك في أصل اقتضائه للبقاء مع صرف النظر عن الرافع، وقد قرّر في محله أنّه إذا تعذرت الحقيقة فأقرب المجازات أولى.

يلاحظ عليه: أنّه لم يثبت في اللغة كون النقض حقيقة في رفع الهيئة الاتصالية حتى لا تصح نسبته إلى نفس «اليقين» لعدم اشتماله عليها، بل هو عبارة عن نقض الأمر المبرم والمستحكم - سواء أكان أمراً حسيّاً أم قلوبياً - والشاهد على ذلك صحّة نسبة النقض إلى اليمين والميثاق والعهد في الذكر الحكيم، قال سبحانه: ﴿وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا﴾^(١) وقال سبحانه: ﴿فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ وَكُفْرِهِمْ بِآيَاتِ اللَّهِ﴾^(٢) وقال سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ﴾^(٣) واليقين كالميثاق واليمين والعهد من الأمور النفسانية المبرمة المستحكمة فتصح نسبة النقض إليه، سواء تعلّق بما أحرز فيه المقتضي للبقاء أو لا، والمصحح للنسبة هو كون نفس اليقين أمراً مبرماً مستحكماً، سواء أكان المتعلّق كذلك، كما في الشك في الرافع، أم لم يكن كذلك كما في الشك في المقتضي.

هذا تمام الكلام في أدلة الاستصحاب.

١. النحل: ٩١.

٢. النساء: ١٥٥.

٣. الرعد: ٢٥.

تنبيهات^(١)

التنبيه الأول: كفاية إحراز المتيقن بالأمانة

قد عرفت أنَّ اليقين بالحدوث من أركان الاستصحاب فلا كلام فيما إذا كان حدوث المتيقن محرراً باليقين، إنما الكلام فيما إذا كان محرراً بالأمانة وشك في بقاءه، كما إذا دلَّ قول الثقة على وجود الخيار للمغبون في الآن الأول و شك في بقاءه في الآن الثاني، أو دلت البيّنة على حياة زيد أو كونه مالكا فشك في بقاء حياته أو مالكيته فهل يحكم بالبقاء أو لا؟ وجه الإشكال أنه لا يقين بالحدوث لعدم إفادة قول الثقة أو البيّنة، اليقين فكيف يحكم بالبقاء؟

والجواب أنَّ المراد من اليقين في أحاديث الاستصحاب هو الحجّة على وجه الإطلاق، لا خصوص اليقين بمعنى الاعتقاد الجازم، كما هو المصطلح في علم المنطق، والشاهد على ذلك أمران:

١. أنَّ العلم واليقين يستعملان في الحجّة الشرعية، كما في قولهم: يحرم الإفتاء بغير علم، فيراد به الحجّة الشرعية لا العلم الجازم القاطع. لكفاية الحجّة غير القطعية في جواز الافتاء.

٢. ملاحظة روايات الباب — مثلاً — ففي الصحيحة الأولى^(٢) لزراعة لم يكن له علم وجداني بالطهارة النفسانية، بل كان علمه مبنياً على طهارة مائه وبدنه ولباسه، بالأصول والأمارات، وهكذا سائر الروايات، فإنَّ حصول اليقين فيها هناك كان رهنَ قواعد فقهية وأصولية، وفي الصحيحة الثانية كان اليقين بطهارة ثوبه

١. قد تركنا بعض التنبيهات اقتناعاً بما حرّرناه في الموجز.

٢. لاحظ صحيحة زارة الأولى والثانية في الموجز ٢٢٠.

والشك في طروء النجاسة مستنداً إلى جريان أصالة الطهارة في الإناء والماء الذي غسل به ثوبه إلى غير ذلك.

كل ذلك دليل على أن المراد من اليقين في الروايات هو الحجّة، عقلية كانت كالقطع، أو شرعية كالبيّنة والأمانة، ويكون المراد من «الشك» بقرينة المقابلة هو اللاحجة من غير فرق بين الظن والشك والوهم. فكان الشارع يقول: «لا تنقض الحجّة باللاحجة» لأنّ اليقين فيه صلابة، والشك فيه رخاوة فلا يُنقض الأول بالثاني كما لا يُنقض الحجر بالقطن.

التنبيه الثاني: في استصحاب الزمان والزمانيات

المستصحب تارة يكون نفس الزمان، وأخرى الشيء الواقع فيه.

أمّا الأول: فكما إذا كان الزمان موصوفاً بوصف ككونه ليلاً أو نهاراً،

فشككنا في بقاء ذلك الوصف، فيستصحب بقاء الليل أو النهار.

وربما يقال: إنّ الزمان غير قارّ الذات ولا يتصور فيه البقاء بل سنخ تحقّقه

هو الوجود شيئاً فشيئاً، وما هذا حاله، لا يتصور فيه الحدوث والبقاء، حتى يتحقّق فيه أركان الاستصحاب.

والجواب: إنّ بقاء كلّ شيء بحسبه، فللأمور القارّة بقاء وانقضاء، وللأمور

المتصرّمة كالليل والنهار أيضاً بقاء وزوال مثلاً، يطلق على الطليعة، أول النهار،

وعلى الظهيرة، وسط النهار، وعلى الغروب، آخره، وهذا يعرب عن أنّ للنهار بقاءً

حسب العرف، وإن لم يكن كذلك بالدقة العقلية.

وأما الثاني: أعني الشيء الواقع في الزمان وهو المسمّى بالزماني كالتكلم

والكتابة والمشي وجرّان الماء، فلكل منها حدوث وبقاء في نظر العرف، فلو شرع

الإنسان بالتكلم أو أخذ بالمشي، فشككنا في بقائهما أو انقطاعهما، يصح

استصحابهما كاستصحاب الزمان، والإشكال فيه كالإشكال في الزمان، والجواب

نفس الجواب.

ومثاله الشرعي إذا كانت العين نابعة، جارية ووقعت فيها نجاسة، وشككنا عند الوقوع في بقاء النبع والجريان، فيستصحب، ويترتب عليه الأثر الشرعي وهو عدم انفعال ماء العين بالنجاسة.

التنبيه الثالث: في شرطية فعلية الشك

يشرط في الاستصحاب، فعلية الشك فلا يفيد الشك التقديري، فلو تيقن الحدث من دون أن يشك ثم غفل و صلى ثم التفت بعدها فشك في طهارته من حدثه السابق فلا يجري الاستصحاب، لأن اليقين بالحدث وإن كان موجوداً قبل الصلاة لكنه لم يشك لغفله فلا يتحقق أركان الاستصحاب، ولأجل عدم جريانه يحكم عليه بصحة الصلاة أخذاً بقاعدة الفراغ، لاحتمال أنه توضأ قبل الصلاة، وهذا المقدار من الاحتمال كافٍ لجريان قاعدة الفراغ، ولكن يجب عليه التوضؤ بالنسبة إلى سائر الصلوات، لأن قاعدة الفراغ لا تثبت إلا صحة الصلاة السابقة، وأما الصلوات الآتية فهي رهن إحراز الطهارة.

وهذا بخلاف ما إذا كان على يقين من الحدث ثم شك في وضوئه و مع ذلك غفل و صلى والتفت بعدها فالصلاة محكومة بالبطلان لتامة أركان الاستصحاب وإن احتمل أنه توضأ بعد الغفلة.

التنبيه الرابع: المراد من الشك مطلق الاحتمال

يطلق الظن على الاحتمال الراجح، والوهم على الاحتمال المرجوح، فيكون الشك هو الاحتمال المساوي وهذا هو المسمى بالشك المنطقي.

وأما الشك الأصولي المطروح في باب الاستصحاب فهو عبارة عن خلاف

اليقين، سواء كان البقاء مظنوناً أو موهوماً أو مشكوكاً متساوي الطرفين، وهذا هو المراد من الشك في لسان الروايات، وقد ورد الشك بالمعنى الأصولي في الذكر الحكيم، قال سبحانه: ﴿فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَأَسْأَلِ الَّذِينَ يَقرَأُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ﴾^(١)، وقال سبحانه: ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^(٢)، والشك في الآيتين يعمّ الحالات الثلاث.

ونظير الآيتين: الشك في صحة زارة قال: فَإِنْ حُرِّكَ عَلَى جنبه شيء ولم يعلم به؟ قال ﷺ: «لا، حتى يستيقن أنه قد نام حتى يجيء من ذلك أمر بين، وإلا فأنه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين أبداً بالشك» وذلك لأن التحريك على جنب الإنسان يفيد الظن بأنه قد نام، ومع ذلك أطلق عليه الإمام الشك ولم يستفصل بين إفادته الظن بالنوم وعدمه، وهذا يدل على أن المراد من الشك هو مطلق الاحتمال المخالف لليقين، من غير فرق بين كون البقاء مظنوناً أو مرجوحاً أو مساوياً.

أضف إلى ذلك ما مرّ من أن المراد من اليقين هو الحجّة الشرعية، ويكون ذلك قرينة على أن المراد من الشك هو اللّا حجة، ويكون معنى الحديث لا تنقض الحجّة باللا حجة، فالملك في الجميع عدم وجود الحجّة، من دون نظر إلى كون البقاء راجحاً أو مرجوحاً أو متساوياً.

التنبيه الخامس: التمسك بعموم العام أو استصحاب حكم المخصص
إذا كان هناك عموم يدل على استمرار الحكم في جميع الأزمنة، كقوله سبحانه: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ حيث يدل على وجوب الوفاء على وجه الإطلاق من غير فرق بين زمان دون زمان.

ثمّ إذا فرضنا أنّه خرج منه عقد في وقت خاص، كالعقد الغبني، فإنّ المغبون يملك الخيار وله أن يفسخ العقد بظهوره، ولكنّه تساهل و لم يفسخ، فيقع الشكّ في بقاء الخيار في الآن الثاني فهل المرجع هو:

أ. عموم العام، فيكون العقد واجب الوفاء في الآن الثاني و الخيار فورياً؟

ب. أو استصحاب حكم المخصّص^(١) ويكون الخيار غير فوري؟

ومثله خيار العيب إذا تساهل المشتري ولم يفسخ، فهل المرجع عموم وجوب الوفاء بالعقد أو استصحاب حكم المخصّص الذي دلّ على جواز الفسخ إذا ظهر العيب؟^(٢)

فالتحقيق أن يقال: إنّ إن لزم من العمل بحكم المخصّص عن طريق الاستصحاب، تخصيص زائد وراء التخصيص الأوّل فالمرجع هو عموم العام، وأمّا إذا لم يلزم إلّا نفس التخصيص الأوّل فالمرجع هو استصحاب حكم المخصّص.

توضيح ذلك: أنّ الزمان تارة يكون قيداً للموضوع في ناحية العام، بحيث يكون العقد في الزمان الأوّل موضوعاً وفي الزمان الثاني موضوعاً آخر و هكذا، وهذا ما يطلق عليه بكون الزمان مفرداً للموضوع.

وأخرى يكون الزمان ظرفاً للحكم و مبيّناً لاستمراره، بمعنى أنّ العقد في جميع الآونة موضوع واحد، فلو خرج في الآن الأوّل أو خرج في جميع الآونة لم يلزم إلّا تخصيص واحد.

١. المخصّص قوله ﷺ: «غبن المسترسل سحت» و قوله: «غبن المؤمن حرام» وقوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار» لاحظ الوسائل: ١٢، الباب ١٧ من أبواب الخيار، الحديث ١ و ٢ و ٣.

٢. مثل قوله ﷺ: «إن شاء رد البيع وأخذ ماله كله...» لاحظ الوسائل: ١٢، الباب ١٤ من أبواب الخيار.

ففي الصورة الأولى يكون المرجع هو عموم العام، لافتراض أن الأخذ بحكم المخصص يستلزم تخصيصاً زائداً، ومن المعلوم أن المرجع عند الشك في التخصيص هو عموم الدليل الاجتهادي، مثلاً إذا قال المولى: أكرم العلماء، وعلمنا بخروج زيد ثم شككنا في خروج عمرو، فكما أن المرجع عندئذ هو عموم قوله: أكرم العلماء، لأن خروج عمرو تخصيص زائد، فهكذا المقام، فالعقد الغبني في الآن الأول موضوع كما أنه في الآن الثاني موضوع ثان، وقد دلّ الدليل على التخصيص الأول، وبقي العقد في الآن الثاني تحت العام، فيتمسك به لتقدم الدليل الاجتهادي على الأصل العملي وهو استصحاب حكم المخصص.

وهذا بخلاف ما إذا كان للفرد في جميع الأزمنة مصداق واحد بحيث لا يلزم من خروجه في الآن الأول و الثاني إلا تخصيص واحد، ففي مثله يؤخذ باستصحاب حكم المخصص، لأنه كان متيقناً وشكاً في بقاءه، ولا ينقض اليقين بالشك ولا يؤخذ بالعام لخروجه عنه حسب الفرض، فرجوعه تحت العام ثانياً يتوقف على دليل خاص.

وزبدة القول: هي أنه لو كان الزمان في ناحية العام قيداً للموضوع - العقد - و مفرداً له بحيث يلزم من خروجه بعد الآن الأول تخصيص ثان وثالث فالمرجع هو عموم العام.

وأما إذا كان الزمان في ناحية العام ظرفاً لبيان استمرار الحكم بحيث يكون له في جميع الأزمنة فرد واحد ولا يلزم من خروجه في الآونة المتأخرة تخصيص زائد، فالمرجع هو استصحاب حكم المخصص.

وهذه هي النظرية المعروفة من الشيخ الأعظم رحمته، وهناك نظريات أخرى تطلب من محالها.

التنبيه السادس: كفاية وجود الأثر بقاء

يكفي في جريان الاستصحاب ترتب الأثر بقاء ولا يشترط ترتب الأثر عليه سواء أترتب عليه حدوثاً، وبعبارة أخرى: يشترط ترتب الأثر في زمان الشك وظرف التعبد بالبقاء، دون زمان اليقين، إذ يكفي في صحة التعبد بالبقاء، وجود أصل الأثر حتى لا يكون التعبد ببقاء المستصحب أمراً لغوياً، ولذلك يصح الاستصحاب في المثال التالي:

إذا كان الوالد والولد حيّين فمات الوالد و شككنا في حياة الولد، فُستصحب حياته، ويترتب عليها الأثر الشرعي من إرثه، وبالتالي: تُعزل حصته من التركة، فحياة الولد ذات أثر – الوراثة القطعية – بقاء وإن لم يكن كذلك حدوثاً، أي في زمان حياة الوالد لإعلى وجه التعليق.

التنبيه السابع: قياس الحادث إلى أجزاء الزمان

إذا علم بحادث في زمان معين ولم يعلم وقته فيمكن استصحاب عدم حدوثه إلى زمان العلم به، مثلاً إذا علمنا بحدوث الكرية وشككنا في حدوثها يوم الخميس أو الجمعة، فتجري أصالة عدم حدوثها إلى نهاية يوم الخميس، فيترتب عليه أثر عدم الكرية في ذلك اليوم، فلو غسل ثوب بهذا الماء في يوم الخميس يحكم ببقاء النجاسة فيه.

نعم لا يثبت باستصحاب عدم حدوث الكرية إلى يوم الخميس عنوان تأخرها عنه، لأنه لازم عقلي لا شرعي، ولو كان للتأخر أثر شرعي فلا يثبت بهذا الاستصحاب.

التنبيه الثامن : في الأصول المثبتة

عُرِفَ الأصل المثبت بأنه إثبات أمر في الخارج حتى يترتب عليه حكمه الشرعي .

والأمر الخارج عن صميم المستصحب إما يكون من لوازمه أو من ملازماته أو ملزوماً وعلة له ، كاستصحاب الحياة لإثبات نبات لحيته الذي هو لازم الحياة لمن عاش مثلاً عشرين سنة ، أو إثبات ضربان القلب الذي هو ملازم للحياة ، واستصحاب بقاء الدخان لإثبات ملزومه أي النار .

نعم لو كان نفس اللازم أو الملازم أو الملزوم مورداً للاستصحاب كما إذا كان ملتحياً ، أو كان نابضاً أو كان النار موجوداً فشك في بقاءها فيجري فيه الاستصحاب ويترتب عليه الأثر دون أن يكون مثبتاً . إنما الكلام فيما إذا كان المستصحب ، الحياة دون غيرها فهل يثبت به لازمها أو ملازمها .

المشهور بين المتأخرين عدم الحجية واستدلوا عليه بوجوه ، أوضحها ما

يلي :

إن المتبادر من قوله : « لا تنقض اليقين بالشك » هو ابقاء ما تعلق به اليقين بماله من الأثر الشرعي - وهو في المقام نفس الحياة - فتستصحب ويترتب عليها أثرها الشرعي أعني حرمة تقسيم ماله ، وحرمة تزويج زوجته إلى أن يثبت موته ، لا ما لم يتعلق به اليقين ، أعني نبات اللحية وإن فرض ترتب الأثر الشرعي عليه .

فإن قلت : إن هنا ملازمة بين بقاء الحياة ونبات اللحية ، فالتعبد بأحدهما

دون الآخر ، تفكيك بين المتلازمين .

قلت : الملازمة بين الحياة الواقعية ونبات اللحية كذلك ، لا بين التعبد

بها، ونباتها فلا مانع من التعبد بأحدهما دون الآخر وامتناع التفكيك إنما هو بين الواقعيين لا التعبديين منهما.

وإن شئت قلت: إن التعبد باللازم يتحقق من خلال أحد أمرين:

أ. أن يتعلق به اليقين وراء تعلقه بالحياة وهو مفروض الانتفاء.

ب. أن يكون التعبد بالحياة ملازماً للتعبد بلازمها، وقد عرفت عدم الملازمة بين التعبديين، وإن كانت الملازمة متحققة بين الواقعيين منهما.

وقد ذكر في المقام وجوه أخرى لعدم حجية الأصول المثبتة تعرضنا لها في الدراسات العليا.^(١)

التنبيه التاسع: قياس الحادث بحادث آخر

الكلام هنا حول قياس حادث بحادث آخر، كما إذا علم بحادث حادثين، ولم يعلم المتقدم والمتأخر منهما، فهل يجري الأصل أو لا؟

مثلاً لو علم موت الوالد المسلم وعلم أيضاً إسلام وارثه، ولكن شك في تقدم موت المورث على إسلام الوارث حتى لا يرثه - لأن الكافر لا يرث المسلم غالباً - أو تأخر موته عن إسلامه حتى يرثه، فهل يجري الأصل أو لا؟

فنقول: للمسألة صورتان:

الأولى: أن يكون أحد الحادثين (موت الوالد) معلوم التاريخ والآخر (إسلام الوارث) مجهول، فيجري الأصل في المجهول دون المعلوم.

أما أنه لا يجري الأصل في معلوم التاريخ كموت الوالد المسلم في غرة رجب

١. لاحظ، ارشاد العقول: ٤/ ١٩١ - ٢٠١.

فلأجل أنّ حقيقة الاستصحاب هو استمرار حكم المستصحب - عدم الموت - إلى الزمان الذي يشكّ في بقاءه، وهذا إنّما يتصور فيما إذا جهل تاريخ حدوثه، وأمّا لو فرض العلم بزمان الحدوث وأنه مات في غرة رجب فلا معنى لاستصحاب عدمه لعدم الشكّ في زمان الموت.

وبعبارة أخرى: لا بدّ في الاستصحاب من وجود زمان يشكّ في بقاء المستصحب فيه، وهذا غير متصور في معلوم التاريخ، لأنّا نعلم عدم موت الوالد قبل غرة رجب وموته فيها، فليس هنا زمان خال يُشكّ في بقاء المستصحب - عدم موت الوالد - فيه.

وأما جريانه في مجهول التاريخ، وهو إسلام الولد، حيث كان كافراً في شهر جمادى الآخرة و مسلماً في غرة شعبان و مشكوك الإسلام بين الشهرين فيُستصحب كفره في الظرف المشكوك، ويترتب عليه أثره وهو حرمانه من الإرث لثبوت موضوعه وهو كفر الولد حين موت الوالد.

الثاني: إذا كان كلّ من الحادثين مجهول التاريخ وشكّ في التقدّم والتأخر، فيجري الاستصحاب في كلّ منهما ويسقطان بالتعارض، وإليك بعض الأمثلة:

١. إذا علم موت المورث وفي الوقت نفسه علم إسلام الوارث ولكن شكّ في تقدّم أحدهما على الآخر، فلو كان موت المورث متقدّماً على إسلام الوارث فلا يرث الوارث الكافر، بخلاف ما انعكس فيرث الوارث كسائر الورثة، فيقال الأصل كفر الوارث إلى زمان موت المورث، كما أنّ الأصل بقاء حياة المورث إلى زمان إسلام الوارث، فيجريان ويتساقطان،

هل يثبت تقارن الإسلام والموت، التحقيق لا، وذلك لأنّ التقارن لازم الأصلين فيكون الأصلان بالنسبة إليه مثبتين، فإذا سقط الأصلان يرجع إلى دليل أو أصل آخر.

٢. إذا وجد كَرّ فيه نجاسة يعلم بعدم حصول الكرية بهاء قليل في زمان وعدم وجود النجاسة فيه أيضاً ولكن لا يعلم زمان حدوثها فيحتمل تقدّم كلّ منها على الآخر وتقارنهما، فيستصحب حينئذٍ عدم حدوث كلّ منهما إلى زمان الآخر فيتعارضان ويتساقطان ولا يثبت بهما التقارن لما عرفت أنّ الأصلين بالنسبة إليه مشبّهان.

وأما ما هو حكم الماء أو الثوب النجس الوارد عليه فيرجع فيهما إلى دليل أو أصل آخر.

وبما أنّه ليس هنا ضابطة خاصة لتعيين ذلك الدليل أو الأصل بل لكلّ مورد، حكمه الخاص أعرضنا عن التفصيل فيهما.

التنبيه العاشر: تقدّم الاستصحاب على سائر الأصول

الاستصحاب متقدّم على سائر الأصول، لأنّ التعبد ببقاء اليقين السابق وجعله حجّة في الآن اللاحق يوجب ارتفاع موضوعات الأصول (عدم البيان)، أو حصول غاياتها (العلم بالحرمة)، وإليك البيان:

أ. أنّ موضوع البراءة العقلية هو عدم البيان، فإذا كان الشيء مستصحب الحرمة أو الوجوب، فالأمر بالتعبد بإبقاء اليقين السابق بيان من الشارع، فلا يبقى موضوع للبراءة العقلية.

ب. كما أنّ موضوع البراءة الشرعية هو «مالا يعلمون» والمراد من العلم هو الحجّة الشرعيّة، والاستصحاب كما قرّرناه حجّة شرعيّة على بقاء الوجوب والحرمة في الأزمنة اللاحقة، فيرتفع موضوع البراءة الشرعية.

ج. أنّ موضوع التخيير هو تساوي الطرفين من حيث الاحتمال، والاستصحاب بحكم الشرع هادم لذلك التساوي.

د. أن موضوع الاشتغال هو احتمال العقاب في الفعل أو الترك، والاستصحاب بما أنه حجة مؤمن، يكون الاستصحاب بالنسبة إلى هذه الأصول رافعاً لموضوعها. وإن شئت فسمه وارداً عليها.

وربما يكون الاستصحاب موجباً لحصول غاية الأصل كما هو الحال في أصالتي الطهارة والحلية، فإن الغاية في قوله ﷺ: «كُلْ شَيْءٌ طَاهِرٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ قَدْرٌ»، وفي قوله ﷺ: «كُلْ شَيْءٌ حَلَالٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرَامٌ» وإن كان هو العلم، لكن المراد منه هو الحجة، والاستصحاب حجة، ومع جريانه تحصل الغاية، فلا يبقى للقاعدة مجال.

ولما انجز الكلام إلى تقدّم الاستصحاب على عامة الأصول اقتضى المقام بيان نسبة بعض القواعد إلى الاستصحاب.

خاتمة المطاف

الاستصحاب والقواعد الأربع

١ . قاعدة اليد

إنَّ اليد والاستيلاء على الشيء عند العقلاء أمانة الملكية ودليلها، إلا إذا دلَّ الدليل على خلافها، كيد الغاصب والسارق و السمسار، وعلى ذلك استقرت السيرة في الأعصار وأمضاها الشارع.

إنَّ اعتبار اليد من دعائم الحياة الاجتماعية وقوام نظام المعاملات والمبادلات فلو رُفِضَت اليد لاختلَّ النظام التجاري، إذ من المحال أن يُقيم كلُّ إنسان شاهداً على ما تحت يده، أو أن يُسجَّل كلُّ شيء مما يملكه في دائرة خاصّة، وقد صار هذا سبباً لإمضاء تلك السيرة العقلائية، قولاً وتقريراً، وأمّا سيرة المشرّعة أو إجماع الفقهاء وأصحاب الفتوى على حجّة اليد، فالكل يستند إلى السيرة العقلائية، ويشهد بذلك قول الإمام أبي عبد الله عليه السلام لحفص بن غياث: «لو لم يجر هذا - دلالة اليد على الملكية - لم يقيم للمسلمين سوق»^(١).

ويستفاد من غير واحد من الأخبار أنَّ اليد أمانة الملكية وليست أصلاً من

١ . الوسائل: ١٨، الباب ٢٥ من أبواب كيفية الحكم، الحديث ٢ .

الأصول، روى محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن الدار يوجد فيها الورق؟ فقال: «إن كانت معمورة، فيها أهلها فهي لهم، وإن كانت خربة قد جلا عنها أهلها، فالذي وجد المال أحقّ به»^(١).

روى يونس بن يعقوب عن أبي عبد الله عليه السلام في امرأة تموت قبل الرجل، أو رجل قبل المرأة، قال: «ما كان من متاع النساء فهو للمرأة، وما كان من متاع الرجال والنساء فهو بينهما، ومن استولى على شيء منه فهو له»^(٢).

وكفى في دلالة اليد على الملكية قوله: «ومن استولى على شيء منه فهو له»، والرواية وإن وردت في متاع البيت لكن المورد لا يخصصها، فالعرف يتلقاها قاعدة كلية في جميع الموارد، واللام في قوله (له) للملكية، أي الاستيلاء دليل الملكية سواء كان من خصائص الزوج أو من خصائص الزوجة، وإنما يستدل بمتاع الرجل على أنه له، ومتاع المرأة على أنه لها، إذا لم يكن لأحدهما استيلاء تام، وأمّا معه فهو مقدّم على الاستدلال بكون المتاع من الخصائص فيدفع إلى من يختص به.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ قاعدة اليد مقدّمة على الاستصحاب تقدّم الأمانة على الأصل، ولذلك نشترى من السوق كلّ الأمتعة مع العلم بأنها كانت ملكاً للغير، وما هذا إلّا لتقدّم اليد على استصحاب بقاء الملكية للغير.

١. الوسائل: ١٧، الباب ٥ من أبواب اللقطة، الحديث ١، ولاحظ الحديث ٢ من هذا الباب.

٢. الوسائل: ١٧، الباب ٨ من أبواب ميراث الأزواج، الحديث ٣.

٢. أصالة الصّحة في فعل الغير

أصالة الصّحة في فعل الغير من الأصول المجمع عليها ولها معنيان:
١. حسن الظن بالمؤمن والاعتقاد الجميل في حقّه حتّى لا ينسبه إلى اعتقاد فاسد أو صدور عمل محرّم منه أو فاسد، وهذه من الوظائف الإسلامية التي يدعو إليها القرآن والسنة قال سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾^(١).

وأما السنة فروى إبراهيم بن عمر اليماني، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا اتهم المؤمن أخاه، إنما اتهم الإيمان في قلبه كما ينماث الملح في الماء»^(٢).
وأصالة الصّحة بهذا المعنى أصل أخلاقي لا كلام فيه ولا يترتب عليه أثر فقهي.

٢. فرض الفعل الصادر من الغير صحيحاً مطابقاً للواقع، مثلاً إذا قام المسلم بغسل الميت وتكفينه والصلاة عليه، ودفنه، أو قام بغسل الأواني واللحوم المتنجّسة، يحمل فعله على الصّحة بهذا المعنى، وبالتالي يسقط التكليف عن الغير ولا يحتاج إلى إحراز الصّحة بالعلم والبيّنة.

ومثله إذا أذن أحد المؤمنين أو أقام و شكّ في صّحة عمله، يحمل على الصّحة، ويسقط التكليف عن الغير، أو ناب المسلم عن رجل في الحجّ أو العمرة أو في جزء من أعمالهما، و شكّ في صّحة العمل المأتي به، يحمل على الصّحة، إلى غير ذلك من أعمال الوكلاء في الزواج والطلاق والبيع والشراء والإجارة، أو فعل الأولياء كالأب والجدّ في تزويج من يتوليانه أو الاتجار بهما.

١. الحجرات: ١٢.

٢. الوسائل: ٨، الباب ١٦١ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١.

والدليل على أصالة الصحة بهذا المعنى هو وجود الإجماع العملي بين الفقهاء وسيرة المسلمين النابعة من سيرة العقلاء على حمل فعل الغير على الصحة، وهذا مما لا شك فيه.

والذي دعا إلى اتخاذهم هذا الأصل سنداً في الحياة هو ملاحظة طبع العمل الصادر عن إنسان عاقل، وهو يعمل لغاية الانتفاع بعمله أجلاً أو عاجلاً، ومقتضى ذلك هو إيجاد العمل صحيحاً لا فاسداً، كاملاً لا ناقصاً، وإلا يلزم نقض الغرض وفعل العبث.

ثم إن أصالة الصحة متقدمة على الاستصحاب لأحد وجهين:
الأول: أنها أمانة على الصحة، لأن الغالب على فعل الإنسان العاقل المريد هو الصحة لا الفساد، وإن الفاسد أقل بكثير من الصحيح، فتكون أمانة ظنية أمضاها الشارع.

الثاني: أنها أصل لكنها متقدمة على الاستصحاب للزوم اللغوية إذا قُدم الاستصحاب عليها، إذ ما من مورد من مواردها إلا وفيه أصل يدل على الفساد في المعاملات، وعلى الاشتغال في العبادات، لأن الشك في الصحة ناشئ غالباً من احتمال تخلف شرط أو جزء، والأصل عدم اقتران العمل بهما.
نعم تُقَدَّم أصالة الصحة على استصحاب الفساد إلا في موارد كان الفساد فيها هو الطبع الأولي للعمل مثلاً:

إذا كان طبع العمل مقتضياً للفساد، بحيث تكون الصحة من عوارضه الشاذة وأطواره النادرة، كبيع الوقف مع احتمال المسوّغ له، ومال اليتيم - إذا لم يكن البائع ولياً - وبيع العين المرهونة مدّعياً إذن المرتهن.

هذا في المعاملات ونظيره في العبادات، كإقامة الصلاة في المكان المفصوب، وفي الثوب النجس، مع احتمال المسوّغ لها فلا تجري أصالة الصحة فيها.

٣. قاعدة التجاوز والفراغ

إذا شك في وجود الشيء، كالشك في الركوع بعد السجود، أو الشك في صحة الشيء الموجود، كالشك في الصلاة المأتي بها، بعد الفراغ، فالأصل هو عدم الاعتداد بالشك، سواء أتعلق بوجوده أم بصحته، وقد تضافرت الروايات في هذا المضمار، وفي الحقيقة يرجع هذا الأصل إلى حمل فعل النفس على الصحة كما أن القاعدة السابقة ترجع إلى حمل فعل الغير على الصحة، فكأنهما قاعدة واحدة لها وجهان.

وتدل عليها من الروايات، صحيحة زرارة قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل شك في الأذان وقد دخل الإقامة؟ قال: «يمضي»، قلت: رجل شك في الأذان والإقامة وقد كبر؟ قال: «يمضي» قلت: رجل شك في التكبير وقد قرأ؟ قال: «يمضي»، قلت: شك في القراءة وقد ركع؟ قال: «يمضي»، قلت: شك في الركوع وقد سجد؟ قال: «يمضي على صلاته»، ثم قال: «يا زرارة إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء»^(١).

والرواية وإن وردت في مورد الصلاة لكن المستفاد من الذيل أنها بصدد إعطاء ضابطة كلية في جميع المجالات، وإن المكلف إذا قام بعمل سواء أكان مركباً أم بسيطاً، عبادياً كان أم معاملياً، وخرج منه ثم شك فيه، لا يلتفت إليه، ويؤيده سائر الروايات الواردة في هذا المضمار.

١. الوسائل: ٥، الباب ٢٣ من أبواب الخلل في الصلاة، الحديث ١.

روى بكير بن أعين عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قلت له: الرجل يشك بعدما يتوضأ؟ قال: «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك»^(١).

والتعليل بأمر ارتكازي يدل على أنها قاعدة عامة في جميع أبواب الفقه من غير فرق بين العبادات والمعاملات.

ثم إن القاعدة متقدمة على الاستصحاب بوجهين:

١. إن الإمام قدّمها على الاستصحاب في صحيحة زرارة حيث إن الأصل كان يقتضي عدم تحقق الركوع والسجود، مع أنه عليه السلام حكم بالصحة وعدم الاعتداد.

٢. إن تقديم الاستصحاب على القاعدة يستلزم لغوية تشريعها كما مرّ في البحث السابق، فإن كلّ مشكوك مسبق بالعدم فلا يبقى مجال لقاعدة التجاوز والفراغ.

١. الوسائل: ١، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٧.

٤ . قاعدة القرعة

القرعة في اللغة: بمعنى الدق والضرب، يقال قرع الباب: دقّه، وقال ابن فارس: والإقراع و المقارعة بمعنى المساهمة، وسمّيت بذلك لأنها شيء كأنه يضرب.^(١)

ويظهر من الآيات والروايات أنّ القرعة كانت رائجة في الأعصار السابقة عند نزاحم الحقوق و المصالح دفعاً للترجيح بلا ملاك والتفريق بلا وجه، ولا يتمسك بها إلا إذا انغلقت أبواب الحلول كلّها وانحصر وجه الحل بها.

أ. قال سبحانه: ﴿ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَ مَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَ مَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ﴾^(٢) لما حملت امرأة عمران - أمّ مريم العذراء - بنتها إلى الكنيسة حتى يكفل حضانتها العباد بعد وفاة والدها، وهي في بطن أمّها، فعندما رأوها تشاخوا وطلب كلّ أن يتكفل حضانتها، لأنها بنت عمران، ومن البيوت الرفيعة في بني إسرائيل، فاتفقوا على المساهمة فخرج السهم باسم خير الكفلاء لها - أعني: زكريا - و المقام من قبيل نزاحم الحقوق، لأنّ الحضانة كانت حقاً لها ابتداءً وبالذات ولما دفعتها إلى العباد والزهاد، دون أن تعيّن واحداً منهم، صار الجميع بالنسبة إلى هذه المفخرة على حد سواء، فاتفقوا على المقارعة لأجل حسم النزاع.

ب. وقال سبحانه: ﴿وَإِنْ يُؤْثِرْ لَكُمْ مِنَ الْمُرْسَلِينَ * إِذْ أَبَقَ إِلَى الْفُلْكِ

١ . مقائيس اللغة، مادة قرع.

٢ . آل عمران: ٤٤.

الْمَشْحُونِ* فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ»^(١) روى المفسرون أنه سبحانه: أودع قوم يونس بالعذاب وأخبرهم يونس به، فلمّا كُشف عنهم العذاب وقُبلت توبتهم، ترك يونس قومه مغاضباً، ومضى إلى ساحل البحر، وركب السفينة، و أحسّ الربّان أنّ السفينة مشرقة على الغرق، ولو خُفّفت بإلقاء واحد من الرّكّاب في البحر لنجا الكلّ، فساهموا فأصاب السهم اسم يونس.

هذا ما في الذكر الحكيم، وقد وردت في السّنة روايات كثيرة حول القرعة تناهز ٦٢ حديثاً، ومن جوامع الكلم قول النبي ﷺ: «ليس من قوم تنازعوا ثمّ فوّضوا أمرهم إلى الله إلّا خرج سهم المحقّ»^(٢).

وفي حديث آخر: أيّ قضية أعدل من القرعة إذا فوّض الأمر إلى الله، أليس الله يقول: ﴿فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ﴾^(٣).

إنّ حجّية القرعة لا تتجاوز عن مورد التنازع أو التزاحم لوجهين:

الأول: بناء العقلاء على العمل بها في خصوص مورد التنازع و التزاحم لا في كلّ مجهول، أو كلّ مشتبّه أو كلّ مشكل وإن لم يكن مثاراً للتنازع.

الثاني: إنّ استقصاء روايات القرعة يرشدنا إلى أنّها وردت في خصوص المنازعات تعارضاً أو تراحماً^(٤). نعم، وردت رواية بالقرعة في مورد تمييز الموطوءة من الشاة عن غيرها، ولكنها رواية شاذة. وأمّا غيرها فبدلّ على اختصاصها بتزاحم الحقوق وتعارضها.

١. الصافات: ١٣٩-١٤١.

٢ و٣. الوسائل: ١٨، الباب ١٣ من أبواب كيفية الحكم، الحديث ٥ و ١٣.

٤. التعارض: فيما إذا كان الحق لواحد معين في الواقع غير معلوم لنا، والتزاحم: إذا كان الجميع

بالنسبة إلى الحق على حدّ سواء نظير حضانة مريم.

أضف إلى ذلك: أنّ الأصحاب عملوا بالقرعة في الموارد التالية وجميعها إلّا في مورد الشاة من هذا الباب:

١. باب قسمة الأعيان المشتركة.
٢. باب تزاحم المدعين عند القاضي.
٣. باب قسمة الليالي بين الزوجات.
٤. باب تداعي الرجلين أو أكثر ولداً.
٥. باب تعارض البيّتين.
٦. توريث الخنثى المشكل.
٧. توريث المشتبهين في تقدّم موت أحدهما على الآخر.
٨. باب الوصايا المتعددة إذا لم يف الثلث بها.
٩. باب إذا أوصى بعق عبده ولم يف الثلث بها.
١٠. باب اشتباه الشاة الموطوءة بغيرها.

تنبيه: أدلة القرعة غير مخصصة

قد اشتهر بين الأصحاب أنّ عمومات القرعة لا يعمل بها إلّا أن يُجبر عمومها بعمل الأصحاب، وذلك لأجل كثرة ورود التخصيص عليها. ولكن الصواب غير ذلك، فإنّ من وصف أدلة القرعة بكثرة التخصيص تصوّر أنّ موضوعها هو مطلق المجهول أو مطلق المشكل وإن لم يكن مورداً للتشاجر. و لما رأى أنّه لا يُعمل بالقرعة في كلّ مجهول أو مشكل زعم ورود كثرة التخصيص عليها وصيرورة عمومها موهوناً لا يتمسك بها إلّا عند عمل

الأصحاب بها.

وأما على ما اخترناه من أنّ موضوعها هو خصوص التنازع أو التزاحم في الحقوق، مع انغلاق الأبواب لسائر الحلول، فأدلة القرعة غير مخصصة، والعمل بها ليس رهن عمل الأصحاب.

تمّ الكلام في الأصول العملية،

ويليه البحث في تعارض الأدلة الشرعية إن شاء الله

والحمد لله رب العالمين

المقصد الثامن

في تعارض الأدلة الشرعية^(١)

وفيه أمور و فصلان:

الأمر الأول: تعريف التعارض.

الأمر الثاني: في الفرق بين التعارض و التزاحم.

الأمر الثالث: أسباب التزاحم.

الأمر الرابع: مرجحات باب التزاحم.

الفصل الأول: في التعارض غير المستقر.

الفصل الثاني: في التعارض المستقر.

١ . ان طبيعة البحث تقتضي أن يبحث عن تعارض الأدلة قبل الأصول العملية، لأن موضوعها عدم الحجة والمفروض في هذا المقصد وجودها وعدم تعيينها، لكن اقتفينا أثر القوم، لنلاّ يحصل تشويش في النظام الدراسي.

في تعارض الأدلة الشرعية

قبل الخوض في الموضوع نقدّم تمهيداً:

إنّ البحث عن تعارض الأدلة الشرعيّة وكيفية علاجه من أهمّ المسائل الأصولية. إذ قلّ باب في الفقه لا توجد فيه حجّتان متعارضتان ومختلفتان، فلا مناص للمستنبط من علاجها. ولأجل تلك الأهمية الملموسة جعله المحقق الخراساني أحد المقاصد الثمانية في مقابل عمل الشيخ حيث جعله خاتمة لكتابه. والخاتمة والمقدمة خارجتان عن مقاصد الكتاب مع أنّه من صميم مقاصد العلم ومسائله. وقد عرفت في صدر الكتاب أنّ روح المسائل الأصولية هو البحث عن تعيين ما هو الحجّة في الفقه، والهدف في هذا المقصد هو تعيين ما هو الحجّة من المتعارضين من الترجيح والتخير عند عدم المرجّح أو سقوطهما والرجوع إلى دليل آخر، فإذا كان هذا مكانة هذا المقصد، فلا وجه لجعله خاتمة للكتاب.

ثمّ إنّ قولنا: «في تعارض الأدلة الشرعيّة» وإن كان يعمّ تعارض الخبرين أو الأخبار وتعارض سائر الأدلة الشرعيّة كتعارض قول اللغويين، أو المدّعين للإجماع وغيرهما، لكن القوم لم يطرحوا في المقام إلّا تعارض الأخبار دون سائر الأدلة، واقتصروا فيما يرجع إلى تعارض قول اللغويين أو المدّعين للإجماع، بما ذكروه في بابيهما، إذا عرفت ذلك فلنذكر أموراً:

الأول: في تعريف التعارض

عرّف الشيخ التعارض بأنه: «تنافي مدلولي الدليلين على وجه التناقض أو التضاد»^(١).

وعرّفه المحقّق الخراساني بأنه: تنافي الدليلين أو الأدلّة حسب الدلالة ومقام الإثبات على وجه التناقض أو التضاد^(٢).

وإنّما عدل عن التعريف الأوّل، لأجل إخراج ما يمكن فيه الجمع بين الروايتين عرفاً، من التعريف، كموارد «الورود والحكومة والتخصيص» فإنّ التنافي بين المدلولين وإن كان موجوداً في مواردّها، لكنّه ليس موجوداً حسب الدلالة مع وجود الجمع العرفي.

والحاصل: أنّ المحقّق الخراساني يفرّق بين التنافي في المدلول والتنافي في الدلالة، لاختصاص الثاني بغير موارد وجود الجمع العرفي، دون الأوّل فإنّه يعمّ جميع الموارد سواء كان هناك جمع عرفي أو لا.

ثمّ إنّ الظاهر من التعريفين أنّ التنافي على نحو التضاد، غير التنافي على نحو التناقض. ولكن الحقّ رجوع التنافي على وجه التضاد إلى التنافي على وجه التناقض، فإذا ورد دليلان على الوجوب، والحرمة فما يدلّ بالدلالة المطابقة على الوجوب فهو بمدلوله الالتزامي يدلّ على عدم الحرمة، فينافي ما يدلّ على الحرمة، وعلى ضوء ذلك، التنافي بالمدلول المطابقي وإن كان بصورة التضاد، لكنّه بالمدلول الالتزامي، بنحو التناقض على ما عرفت.

١. الشيخ الأنصاري: فرائد الأصول: ٤٣١.

٢. المحقّق الخراساني: كفاية الأصول: ٣٧٦/٢.

ومع ذلك كله، الإرجاع المذكور أمر دقيق لا يلتفت إليه الإنسان إلا بعد التأمل حتى يستغني بقيد «على وجه التناقض» عن القيد الآخر، ومقام التعريف يطالب لنفسه مقاماً واضحاً فلا إشكال في الإتيان بكلا القيدين حتى يشمل التعريف لكلتا صورتين بوضوح.

الثاني: في الفرق بين التعارض والتزاحم

إنَّ اختلاف الدليلين تارة يكون على وجه التعارض، وأُخرى على نحو التزاحم، فلو رجع التنافي إلى مقام الجعل والمدلول، وأصل الإنشاء على وجه لا يصحَّ للمشرِّع أن يحكم على شيء واحد بحكمين متناقضين، أو متضادين، مع قطع النظر عن قدرة المكلف على امثالهما، فالتنافي من قبيل التعارض كالحكم بوجوب شيء وحرمة أو عدم وجوبه.

وأما إذا رجع التنافي إلى مقام الامثال، بأن لا يكون هناك تنافٍ في مقام الملاك والمناطق، ولا في مقام الجعل والإنشاء، بل رجع التنافي إلى مرتبة متأخرة أعني مرتبة الامثال، فالتنافي من قبيل التزاحم.

مثلاً إنَّ تشريع وجوب إزالة النجاسة عن المسجد، لا ينافي تشريع وجوب الصلاة في المسجد، وليس بينهما أيُّ تزاحم في مقام الملاك ولا الإنشاء ولا الفعلية، وإنما التنافي بينهما في مقام الامثال، حيث إنَّه يرجع إلى عجز المكلف عن امثالهما إذا ابتلى بهما في وقت واحد، وهذا نظير قولك: «انقذ هذا الغريق» وقولك: «انقذ ذاك الغريق» إذ ليس بينهما أيُّ منافرة، وإنما حصلت المنافسة في ظرف الامثال، حيث إنَّه ليس بمقدوره أن ينقذ كلا الغريقين في زمان واحد، وهذا ما يسمَّى بالتزاحم.

وإن شئت قلت: إنَّ المتعارضين متكاذبان في مقام التشريع والجعل،

والمتراحين متنافران في مقام الامتثال، دون أن يكون بينهما أي تكاذب و تعاند في مقام الجعل والإنشاء.

الثالث: أسباب التزاحم وأقسامه

إذا وقفت على الفرق بين التعارض والتزاحم، وأن مرجع التعارض إلى تكذيب كل من الدليلين الدليل الآخر في مقام الجعل والتشريع، وأن مرجع التزاحم إلى تنافي كل منهما مع الآخر في مقام الامتثال بلا تكاذب و تدافع في مقام التشريع.

فاعلم أن التزاحم ينقسم إلى الأقسام التالية:

١. ما يكون التزاحم لأجل كون مخالفة أحد الحكمين مقدّمة لامتثال الآخر، كما إذا توقف إنقاذ الغريق على التصرف في أرض الغير.
 ٢. ما يكون منشأ التزاحم وقوع التضاد بين متعلّقين من باب التصادف لا دائماً، كما إذا زاحمت إزالة النجاسة عن المسجد، إقامة الصلاة فيه.
 ٣. ما يكون أحد المتعلّقين مترتباً في الوجوب على الآخر، كالقيام في الركعة الأولى والثانية مع عدم قدرته عليه إلا في ركعة واحدة، أو كالقيام في الصلاتين: الظهر والعصر، مع عدم استطاعته إلا على القيام في واحدة منهما.
- ومثله إذا دار أمره بين الصلاة قائماً في محلاً ركوع وسجود، أو الصلاة معهما من دون قيام في محلاً آخر.

الرابع: مرجّحات باب التزاحم

إذا كان التزاحم راجعاً إلى مقام الامتثال مع كمال الملاءمة في مقام التشريع فيتمسك بالمرجّحات التي هي عبارة عن الأمور التالية:

١. تقديم ما لا بدل له على ماله بدل

إذا كان هناك واجبان لأحدهما بدل شرعاً، دون الآخر، فالعقل يحكم بتقديم الثاني على الأول، جمعاً بين الامتثالين، كالتزام الموجود بين رعاية الوقت وتحصيل الطهارة الحديثة بالماء، فبما أن الوقت فاقد للبدل، بخلاف الطهارة الحديثة، فتقدم مصلحة الوقت على مصلحة الطهارة الحديثة بالماء، فيتيمم بدلاً عن الطهارة المائية ويصلي في الوقت.

٢. تقديم المضيق على الموسع

إذا كان هناك التزام بين المضيق الذي لا يرضى المولى بتأخيرته، والموسع الذي لا يفوت بالاشتغال بالواجب المضيق، إلا فضيلة الوقت، فالعقل يحكم بتقديم الأول على الثاني، ولذلك يجب امتثال إزالة النجاسة أولاً ثم القيام بالصلاة.

٣. تقديم أحد المتزامنين على الآخر لأهميته

إذا دار الأمر بين ترك الأهم والمهم، كإنقاذ الغريق والتصرف في مال الغير، فالعقل يحكم بتقديم الأهم على المهم، وهذه من القضايا التي قياساتها معها.

٤. سبق امتثال أحد الحكمين زماناً

إذا كان أحد الواجبين متقدماً في مقام الامتثال على الآخر زماناً، كما إذا وجب صوم يوم الخميس والجمعة، ولا يقدر إلا على صيام يوم واحد، أو إذا وجبت عليه صلاتان ولا يتمكن إلا من الإتيان بواحدة منهما قائماً، أو وجبت صلاة واحدة ولا يتمكن إلا من القيام بركعة واحدة، ففي جميع هذه الصور يستقلُّ العقل

بتقديم ما يجب امتثاله متقدماً على الآخر، حتى يكون في ترك الواجب في الزمان الثاني معذوراً، إلا إذا كان الواجب المتأخر أهم في نظر المولى فيجب صرف القدرة في الثاني، وهو خارج عن الفرض.

وبعبارة أخرى: لو صام يوم الخميس، أو صلى الظهر قائماً، فقد ترك صوم يوم الجمعة والقيام في صلاة العصر عن عذر وحجة بخلاف ما لو أفطر يوم الخميس وصلى الظهر جالساً فقد ترك الواجب بلا عذر.

٥. تقديم الواجب المطلق على المشروط

إذا نذر قبل حصول الاستطاعة أن يزور مرقد الإمام الحسين عليه السلام في كل عرفة، ثم حصلت له الاستطاعة فيقدم الحج على زيارة الحسين عليه السلام، لأنه إذا قال القائل: لله عليّ أن أزور الإمام الحسين عليه السلام في كل عرفة، إما أن لا يكون له إطلاق بالنسبة إلى عام حصول الاستطاعة للحج، أو يكون.

فعلى الأول - عدم الإطلاق لدليل النذر - يكون الحج مقدماً، إذ لا يكون عندئذٍ إلا واجب واحد.

وعلى الثاني، بما أنّ الإطلاق مستلزم لترك الواجب - أعني الحج - يكون إطلاق النذر - لا نفسه - باطلاً، نظير ما إذا نذر شخص أن يقرأ القرآن من طلوع الفجر إلى طلوع الشمس، فإنه في حدّ نفسه راجح، لكنّه بما أنّه مستلزم لتفويت الواجب - وهو صلاة الصبح - فلا ينعقد، وهذا هو المراد من قولنا تقديم الواجب المطلق (الحج) على الواجب المشروط (زيارة الحسين) المشروطة بعدم كونها مفوتة للواجب.

الثامن: أنّ الخبرين المتعارضين على قسمين:

أ: ما يكون التنافي بينهما تنافياً غير مستقر على نحو يزول بالتأمل والإمعان،

ويعلم من خلاله أن المتكلم لم يخبر بأمرين متنافيين في الظرف الذي ألقى فيه الكلام.

ب: ما يكون التنافي بينهما تنافياً مستقراً لا يزول بالتأمل والإمعان ويُعدّ الخبران أمرين متنافيين حتى في نفس الظرف الذي ألقى فيه الكلام. ولأجل ذلك لا يمكن التصديق بهما، بل لابدّ من ردّهما أو الأخذ بأحدهما دون الآخر. أما القسم الأول فقد بذل الأصوليون جهودهم في إعطاء ضوابط لتشخيص التعارض غير المستقر عن المستقر، أو لتشخيص الجمع المقبول عن غيره وحصروها في العنوانات التالية:

١. أن يكون أحد الدليلين وارداً على الدليل الآخر.
 ٢. أن يكون أحد الدليلين حاكماً على الدليل الآخر.
 ٣. أن يكون أحد الدليلين مخصصاً للدليل الآخر.
 ٤. أن يكون أحد الدليلين، أظهر من الدليل الآخر.
- وللأظهرية ملاكات خاصة مبيّنة في محلها.

وبما أننا استوفينا الكلام في الفصل الأول بعنواناتها الأربعة في الموجز، نركز في الفصل الثاني أي التعارض المستقر الذي يُعالج التعارض بغير هذا النحو.

في التعارض المستقر

قد عرفت أنّ التعارض على قسمين: بدويّ غير مستقر، وتعارض مستقر، ويقع الكلام في القسم الثاني، في ضمن مباحث:

المبحث الأول: ما هو مقتضى القاعدة الأولى؟

إذا قلنا بأنّ الخبر حجّة لكونه طريقاً إلى كشف الواقع من دون أن يكون في العمل بالخبر هناك أيّ مصلحة سوى مصلحة درك الواقع^(١)، فما هو مقتضى حكم العقل؟

أقول: إنّ هنا صورتين:

الأولى: فيما إذا لم يكن للدليل حجّة خبر الواحد إطلاق شامل لصورة التعارض، كما إذا كان دليل الحجّة أمراً لبيّاً كالسيرة العقلانية أو الإجماع، فعندئذ يكون دليل الحجّة قاصراً عن الشمول للمتعارضين، لأنّ الدليل اللبي لا يتصوّر فيه الإطلاق، فيؤخذ بالقدر المتيقن وهو اختصاص الحجّة بما إذا كان الخبر غير معارض، فتكون النتيجة عدم الدليل على حجّة الخبرين المتعارضين وهو مساوٍ لسقوطهما.

الثانية: إذا كان هناك إطلاق شامل لصورة التعارض، كما إذا كان دليل الحجّة أمراً لفظياً كآية النبأ والنفر، وقلنا بوجود الإطلاق فيهما الشامل لصورة

١. في مقابل احتمال حجّة الخبر الواحد من باب السببية، وبما أنّ الاحتمال باطل عند أصحابنا تركنا البحث فيها وبيان أحكامها. ومن أراد التفصيل فلنرجع إلى المحصول: ج ٣ / ١١٠ - ١٢٦. وإرشاد العقل: ٤ / ٤٩٨ - ٥٠٤.

المتعارضين، فيقع الكلام في مقتضى القاعدة الأولية.
إن مقتضى القاعدة الأولية هو التساقط، وإلا فالأمر دائر بين الأمور
الثلاثة:

١. الأخذ بكليهما، وهو يستلزم الجمع بين المتناقضين.
 ٢. الأخذ بأحدهما المعين، وهو ترجيح بلا مرجح.
 ٣. الأخذ بأحدهما المخير، وهو لا دليل عليه.
- لأن الأدلة دلت على حجية كل واحد معيّن لا مخيراً، فإذا بطلت الاحتمالات
الثلاثة تعين التساقط.

المبحث الثاني: في حجية المتعارضين في نفي الثالث

قد عرفت أن الأصل في المتعارضين على القول بحجتيهما من باب الطريقة
هو التساقط، لكن يقع الكلام في اختصاص التساقط بالمدلول المطابقي أو يعم
المدلول الالتزامي أيضاً.

فعلى الوجه الأول يُحتج بهما في نفي الثالث دون الوجه الثاني، فلو كان هناك
خبران متعارضين أحدهما يدل على أن نصاب الغوص دينار، والآخر على أن
نصابه عشرون ديناراً، فعلى الاختصاص يحتج بهما في نفي الثالث، أي نفي عدم
اعتبار النصاب في الغوص أو كون نصابه عشرة دنائير دون القول الآخر.
فيه وجهان:

والظاهر عدم صحة الاحتجاج، لأن الأخذ بالمدلول الالتزامي فرع الأخذ
بالمدلول المطابقي، فإذا امتنع الأخذ بالمدلول المطابقي فكيف يمكن الأخذ
بمدلوله الالتزامي؟!

وبعبارة أخرى: الأخذ بالمدلول الالتزامي لأجل كونه من لوازم المعنى

المطابق، فإذا لم يثبت الملزوم تعبدًا فكيف يثبت اللازم؟! إلا أن يدل دليل على التحفظ باللازم تعبدًا.

المبحث الثالث: مقتضى القاعدة الثانوية في المتعارضين

قد عرفت أن مقتضى القاعدة الأولية في المتعارضين هو التساقط، إنها الكلام في ورود دليل خارجي على خلاف القاعدة وعدمه، فعلى الثاني (عدم ورود الدليل) يؤخذ بمفاد القاعدة الأولى ويحكم بتساقط الخبرين في جميع الحالات، وعلى الأول يجب أن يؤخذ بمدلول القاعدة الثانوية.

ثم إن الروايات الواردة في الخبرين المتعارضين تشعبت إلى طوائف ثلاث:

الطائفة الأولى: ما يدل على التخيير.

الطائفة الثانية: ما يدل على التوقف.

الطائفة الثالثة: ما يدل على الأخذ بذي الترجيح.

ونذكر من القسم الأول ما رواه الحسن بن جهم عن الرضا عليه السلام في

حديث:

قلت: يحيينا الرجلان - وكلاهما ثقة - بحديثين مختلفين ولا نعلم أيهما

الحق؟ قال: «فإذا لم تعلم فموسع عليك بأيهما أخذت»^(١).

ثم إن الشيخ الأنصاري ادعى تواتر الأخبار الدالة على التخيير في

المتعارضين، وكان سيدنا الأستاذ رحمته الله ينكر التواتر، ولكن يعترف بالتضافر، وقد

عثرنا على ما يدل على التخيير بها يناهز ثمانين رواية^(٢).

١. الوسائل: ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٠.

٢. الوسائل: ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦، ٢١، ٣٩، ٤٠، ٤١، ٤٤؛

المستدرک: ١٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢، ١٢.

لكن المشكلة تكمن في إعراض الأصحاب عن روايات التخيير، فإنه لا يوجد مورد أفتى المشهور في الكتب الفقهية بالتخيير بين الخبرين.

وأما الطائفة الثانية، أعني: ما يدل على التوقف، فيناهمز عدد رواياتها ما يناهز الخمس، نذكر منها ما يلي:

١. روى سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر كلاهما يرويه، أحدهما يأمر بأخذه، والآخر ينهاه عنه، كيف يصنع؟

قال: «يرجئه حتى يلقي من يخبره، فهو في سعة حتى يلقاه».^(١)

٢. روى سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام، قلت: يرد علينا حديثان، واحد يأمرنا بالأخذ به، والآخر ينهانا عنه؟ قال: «لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسأله»، قلت: لا بد أن نعمل بواحد منهما.

قال: «خذ بما فيه خلاف العامة».^(٢)

ويحتمل وحدة الحديثين لوحدة الراوي عن الإمام وإن اشتمل الحديث الثاني على زيادة، ولاحظ ما يدل على التوقف أيضاً.^(٣)

وعلى فرض حجية أخبار التخيير فقد قام غير واحد من المحققين بالجمع بين الطائفتين (التخيير والتوقف) بوجوه، أوضحها ما أفاده الشيخ الأعظم من حمل روايات التوقف على صورة التمكن من لقاء الإمام، ويشهد على ذلك ما في حديث سماعة: «يرجئه حتى يلقي من يخبره».

وفي حديث آخر عنه: «لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسأله».

١ و ٢. الوسائل: ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥ و ٤٢.

٣. الوسائل: ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١، ٣٦؛ المستدرک: ١٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٠، ٢.

إذا كانت الطائفة الأولى دالة على التخيير والثانية على التوقف (وقد عرفت الجمع بينهما) فهناك طائفة ثالثة تدل على الأخذ بذوي الترجيح، ويقع الكلام في هذه الطائفة في جهات:

١. التعرف على أقسام المرجحات.
٢. كون الأخذ بذات المزية لازم أو لا.
٣. لزوم الاختصار على المنصوص منها أو جواز التعدي عنه إلى غيره؟ وإليك دراسة هذه الجهات واحدة تلو الأخرى.

الجهة الأولى

في أقسام المرححات

إنَّ المرححات الواردة في الروايات ^(١) على أقسام، وبما أنَّ مقبولة عمر بن حنظلة هي بيت القصيد في هذا الباب نذكر المرححات وفق الترتيب الوارد في الرواية المذكورة والمرححات الواردة فيها خمسة:

١. الترجيح بصفات الراوي.
٢. الترجيح بالشهرة العملية.
٣. الترجيح بالكتاب والسنة.
٤. الترجيح بمخالفة العامة.
٥. الترجيح بالأحدثية.

هذه هي المرححات الواردة في المقام، وإليك البحث فيها على وجه التفصيل:

١. الترجيح بصفات الراوي

قد ورد الترجيح بصفات الراوي في روايات ثلاث:

أ. رواية عمر بن حنظلة.

ب. رواية داود بن الحصين.

ج. رواية موسى بن أكيل.

ولكن الجميع يرجع إلى ترجيح حكم أحد القاضيين على الآخر بهذه

١. ولم نأخذ بمرفوعة العلامة عن زرارة، لارسالها، لاحظ المستدرک: ١٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢، نقلاً عن عوالي اللآلي، عن العلامة مرفوعاً عن زرارة.

الصفات ولا تمت بترجيح أحد الخبرين على الآخر بصفات الرواة.
أما رواية عمر بن حنظلة، فحاصل الرواية أنه فرض حكمين من أصحابنا حكما في موضوع بحكمين وكلاهما صدرا عن الحديث المروي عن الأئمة عليهم السلام، فقال الإمام عليه السلام: «الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما، ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر»^(١).

يلاحظ عليه: بما عرفت من أن مورد الرواية هو ترجيح حكم أحد القاضيين بصفاتها، وأين هو من ترجيح إحدى الروايتين على الأخرى بصفات الراوي؟
أما رواية داود بن الحصين، فهي ما رواه الصدوق بسند كالصحيح عن أبي عبد الله عليه السلام في رجلين اتفقا على عدلين جعلاهما بينهما في حكم وقع بينهما فيه خلاف، فرضيا بالعدلين، فاختلف العدلان بينهما، عن قول أيهما يمضي الحكم؟ قال: «ينظر إلى أفقههما وأعلمهما بأحاديثنا وأورعهما فينفذ حكمه ولا يلتفت إلى الآخر»^(٢).

وهذه الرواية كسابقتها ناظرة إلى ترجيح أحد الحكمين على الآخر.
وأما رواية موسى بن أكييل، فهي ما رواه الشيخ الطوسي بسند صحيح، عن ذبيان بن حكيم، عن موسى بن أكييل، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سئل عن رجل يكون بينه وبين أخ منازعة في حق، فيتفقان على رجلين، يكونان بينهما، فحكما، فاختلفا فيما حكما، قال: «وكيف يختلفان؟»
قال: حكم كل واحد منهما للذي اختاره الخصمان، فقال: «ينظر إلى أعدلهما وأفقههما في دين الله، فيمضي حكمه»^(٣).

١. الكافي: ١/ ٦٧، باب اختلاف الحديث من كتاب فضل العلم، الحديث ١٠. وسيوافيك بقية الحديث ضمن المرجحات.

٢ و٣. الوسائل: ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٠ و٤٥.

وهذا الحديث أيضاً أجنبني عن المقام، لأنّ الضمائر ترجع إلى الحكمين اللذين اختارهما كلّ واحد من المتحاكمين، وبما أنّ القضاء أمر لا يخلو تأخير من مضارّ ناسب أن تكون صفات القاضي من المزايا، بخلاف الإفتاء.

نعم اختلاف الحكمين في القضاء، وإن نشأ عن الاختلاف في الحديث المروي عنهما عليه السلام لكنّ الاختلاف الحديث سبب الاختلاف في القضاء وليس الإمام بصدد ترجيح رواية على رواية أخرى، بل بترجيح قضاء، على قضاء آخر.

إلى هنا تمّ الكلام في المرجح الأول، وثبت أنّه لا يمتّ إلى ترجيح الرواية بصلة.

٢. الترجيح بالشهرة العملية

قد ورد الترجيح بالشهرة العملية في رواية واحدة وهي مقبولة عمر بن حنظلة، فقد فرض عمر بن حنظلة مساواة الحكمين في الصفات، قائلاً:

قلت: فأنّهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على الآخر.

قال: فقال: «ينظر إلى ما كان من روايتهم عنّا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من أصحابك فيؤخذ به من حكمنا، ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه، وإنّما الأمور ثلاثة: أمر بيّن رشده فيُتَّبَع، وأمر بيّن غيّه فيجتنب، وأمر مشكل يرّد علمه إلى الله وإلى رسوله، قال رسول الله ﷺ: حلال بيّن وحرام بيّن وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات، ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم»^(١).

فإن قلت: إنّ صدر الحديث راجع إلى ترجيح أحد الحكمين على الآخر، فليكن الترجيح بالشهرة العملية راجعاً إليهما لا إلى الخبرين.

قلت: إنّ صدر الحديث وإن كان راجعاً إلى ترجيح حكم أحد القاضيين

١. الكافي: ١، باب اختلاف الحديث من كتاب فضل العلم، الحديث ١٠.

على حكم الآخر، لكن بعد ما فرض الراوي مساواة القاضيين من حيث الصفات أرجع الإمام السائل إلى ملاحظة مصدر فتاواهما، وأنه يقدم قضاء من حكم بخبر مجمع عليه بين الأصحاب، على من قضى بمصدر شاذ.

ومن هنا توجه كلام الإمام إلى بيان مرجحات الرواية في مقام الإفتاء ليكون حلاً في مقام القضاء أيضاً، فكلامه في المجمع عليه وما بعده كموافقة الكتاب ومخالفته راجع إلى ترجيح أحد الخبرين على الآخر في مقام الإفتاء.

هذا كله لا غبار عليه لكن هنا إشكالاً آخر، وهو أن المراد من المرجح، هو تقديم إحدى الحجتين على الأخرى، لا تقديم الحجة على اللاحقة، والتقديم بالشهرة العملية من قبيل القسم الثاني، ويعلم ذلك من تحليل مقاطع الرواية في ضمن أمور:

١. المراد من «المجمع عليه» ليس ما اتفق الكل على روايته، بل المراد ما هو المشهور بين الأصحاب في مقابل ما ليس بمشهور، والدليل على ذلك قول الإمام عليه السلام: «ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك».

٢. المراد من اشتهار الرواية بين الأصحاب هو اشتهارها مع الإفتاء بمضمونها، إذ هو الذي يمكن أن يكون مصداقاً لما لا ريب فيه، وإلا فلو نقلوا الرواية بلا إفتاء وفق مضمونها ففيه كل الريب والشك.

٣. المراد من قوله: «لا ريب فيه» هو نفي الريب على وجه الإطلاق، لأن النكرة في سياق النفي تفيد العموم، فالرواية المشهورة نقلاً وعملاً ليس فيها أي ريب وشك.

وأما ما يقابلها، أعني: الشاذ مما لا ريب في بطلانه، وذلك لأنه إذا كانت النسبة في إحدى القضيتين صحيحة قطعاً تكون النسبة في القضية المناقضة لها باطلة قطعاً، وهذا هو المهم فيما نرتثيه.

٤. أن هذا البيان يثبت أن الخبر المشهور المفتى به داخل في «بين الرشد» في تثليث الإمام عليه السلام والخبر الشاذ داخل في «البين الغي» من تثليثه، وذلك لما تبين أن المشهور لا ريب في صحته والمخالف لا ريب في بطلانه.

ويظهر من ذلك ما ذكرنا من الإشكال، وهو أن الشهرة العملية إذا كانت سبباً لطرد الريب عن نفسها وإلصاقه بمخالفها تكون أمانة على تمييز الحجّة عن اللا حجة، وبين الرشد عن بين الغي، ومثل ذلك لا يعدّ مرجحاً أصلاً.

إلى هنا تبين أن ذينك الأمرين، الترجيح بصفات الراوي، والترجيح بالشهرة العملية لا يمتّ إلى ترجيح أحد الخبرين على الآخر بصلة، أمّا لكونه راجعاً إلى ترجيح أحد الحكمين، أو إلى تمييز الحجّة عن غيرها، لا تقديم إحداها على الأخرى كما هو المقصود، وإليك دراسة الباقي:

٣. الترجيح بالكتاب والسنة

قد ورد الترجيح بالكتاب والسنة في غير واحد من الروايات، ونحن نذكر في هذا المقام بعضاً منها:

١. مقبولة عمر بن حنظلة

فقد جاء في المقطع الثالث منها:

قلت: فإن كان الخبران عنكما مشهورين قد رواهما الثقات عنكم.

قال: «ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة (وخالف العامة) فيؤخذ به، ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة»^(١).

٢. ما رواه الميثمي عن الرضا عليه السلام أنه قال: «فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فأعرضوهما على كتاب الله، فما كان في كتاب الله موجوداً حلالاً أو حراماً،

١. الكافي: ١/٦٨، باب اختلاف الحديث من كتاب فضل العلم، الحديث ١٠.

فاتَّبِعُوا ما وافق الكتاب، وما لم يكن في الكتاب فأعرضوه على سنن رسول الله ﷺ
فما كان في السنّة موجوداً منهيّاً عنه نهي حرام، ومأموراً به عن رسول الله ﷺ أمر
إلزام، فاتَّبِعُوا ما وافق نهي رسول الله ﷺ وأمره^(١).

٣. ما رواه عبد الرحمن بن أبي عبد الله، عن الصادق عليه السلام أنه قال: «إذا ورد
عليكم حديثان مختلفان فأعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما
خالف كتاب الله فردّوه»^(٢).

٤. ما رواه الحسن بن الجهم، عن الرضا عليه السلام قال: قلت له: نجيشنا
الأحاديث عنكم مختلفة؟

فقال: «ما جاءك عنا فقس على كتاب الله عز وجل وأحاديثنا، فإن كان
يشبههما فهو منا، وإن لم يكن يشبههما فليس منا»^(٣).

٥. ما رواه الحسن بن الجهم، عن العبد الصالح عليه السلام أنه قال: «إذا جاءك
الحديثان المختلفان، فقسهما على كتاب الله وأحاديثنا، فإن أشبههما فهو حق، وإن
لم يشبههما فهو باطل»^(٤).

والظاهر أنّ موافقة الكتاب ليست من وجوه الترجيح، بل المخالف ليس
بحجّة، وذلك لأجل أمرين:

إنّ الأخبار الواردة حول الخبر المخالف للكتاب على صنفين:

أ. ما يصف الخبر المخالف - وإن لم يكن له معارض - بكونه زخرفاً^(٥) وإنّه
مّا لم «أقله»^(٦) أو «لا تصدق علينا إلّا ما وافق كتاب الله»^(٧).

ب. ما يصف الخبر المخالف للكتاب مع كونه معارضاً لما هو موافق له

١، ٢، ٣، ٤، ٥، ٦، ٧. الوسائل: ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢١، ٢٩، ٤٠،

فيصف المخالف بقوله «فردّوه»^(١)، أو «فليس منّا»^(٢)، أو «فهو باطل»^(٣)، فإنّ هذه التعابير تناسب كون الخبر المخالف ممّا لم يصدر عن الأئمة بتاتاً فيكون من قبيل تقديم الحجّة على اللا حجة فيخرج عن محط البحث.

٤. الترجيح بمخالفة العامة

تضافرت الروايات على أنّه إذا اختلفت الأخبار، يُقدّم ما خالف العامة، وما ذلك إلّا لأنّ الظروف القاسية دفعت بالأئمة إلى الإفتاء وفق مذاهبيهم صيانة لدمايتهم وصيانة نفوس شيعتهم، ولذلك جعل ما يشبه قولهم ممّا فيه التقية.^(٤) وإليك نقل ما ورد في هذا المجال:

١. ما رواه عمر بن حنظلة عن أبي عبد الله عليه السلام في مقبولته : جعلت فداك رأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة ووجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامة والآخر مخالفاً لهم بأي الخبرين يؤخذ؟ قال: «ما خالف العامة ففيه الرّشاد».

فقلت: جعلت فداك فإن وافقهما الخبران جميعاً؟

قال: «ينظر إلى ما هم إليه أميل، حكاهم وقضاتهم، فيترك ويؤخذ بالآخر».^(٥)

وقد مرّ آنفاً أنّ صدر الحديث وإن كان راجعاً إلى ترجيح حكم أحد القاضيين على حكم الآخر، لكن بعد ما فرض الراوي مساواة القاضيين من حيث الصفات ارجع الإمام السائل إلى ملاحظة مصدر فتواهما، وإنّه يقدم قضاء من حكم بخبر مجمع عليه بين الأصحاب على من قضى بمصدر شاذ....

ومن هنا انحدر كلام الإمام من بيان مرجّحات الحكمين إلى مرجّحات

١، ٢، ٣، ٤. قد مضت هذه العنوانات في الأحاديث الأنفة الذكر.

٥. الوسائل: ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١.

الرواية في مقام الإفتاء ليكون حلاً في مقام القضاء أيضاً، وكل ما جاء بعد الكلام في المجمع عليه يرجع إلى مرجحات الرواية. وقد ورد الترجيح بمخالفة العامة في غير واحد من الروايات.^(١) و ظهر انحصار المرجح فيها.

٥. الترجيح بالأحدثية

هناك روايات عديدة دلت على لزوم الأخذ بالأحدث من الحكمين، وإليك بعض ما يدل عليه.

١. روى المعلّى بن خنيس، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إذا جاء حديث عن أولكم وحديث عن آخركم بأيّهما نأخذ؟ فقال: «خذوا به حتى يبلغكم عن الحيّ فإن بلغكم عن الحيّ فخذوا بقوله».^(٢)

ولكن هذا القسم لا صلة له بباب المرجحات، لأنّ الأخذ بالأحدث ليس لأجل كونه بياناً للحكم الواقعي والآخر على خلافه بل يمكن أن يكون على العكس، وإنّما وجب الأخذ بالأحدث، لأجل أنّ إمام كلّ عصر أعرف بمصالح شيعته، مع أنّ كلّاً من الخبرين بالنسبة إلى بيان الحكم الواقعي وعدمه سواء، وعلى هذا يختص الترجيح بهذه المزية لعصرهم دون عصر الغيبة، لأنّه بالنسبة إلى الخبرين متساو.

نعم الأخذ بالأحدث إذا كان في كلام النبي صلى الله عليه وآله وربما يكون لأجل كونه ناسخاً للأول، وأمّا في كلام الإمامين أو الإمام الواحد فلا يتصور فيه ذلك. تمّ الكلام في الجهة الأولى، وإليك الكلام في الجهة الثانية.

١. لاحظ الوسائل: ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٩، ٣٠، ٣١، ٣٤.

٢. الوسائل: ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٨ وانظر أيضاً الحديث ٩ و ١٧ من نفس الباب.

الجهة الثانية

لزوم الأخذ بالمرجّح

المشهور هو لزوم الأخذ بذات المزية من الخبرين، وقد استدلّ على القول المشهور بوجوه نشير إلى بعضها بوجه موجز:
أ. دعوى الإجماع على الأخذ بأقوى الدليلين.

ب. لو لم يجب ترجيح ذي المزية لزم ترجيح المرجوح على الراجح، وهو قبيح عقلاً بل ممتنع قطعاً.

إلى غيرها من الوجوه التي ربما ترتقي إلى خمسة، والأولى أن يستدلّ على وجوب الأخذ بالوجه التالي:

إنّ لسان الروايات هو لزوم الأخذ لا استحبابه، أمّا على القول بأنّ الجميع يرجع إلى تميز الحجة عن اللا حجة فواضح، وأمّا على القول بأنّها من مقولة المرجحات بعد وصف الخبرين بالحجّة، فلأنّ المتبادر من الجمل التالية هو اللزوم لا الفضل والاستحباب.

أ: إنّ المجمع عليه لا ريب فيه.

ب: ما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة فيؤخذ به ويترك ما خالف.

ج: ما خالف العامة ففيه الرشاد.

د: ما وافق القوم فاجتنبه.

إلى غير ذلك من العنوانات الصريحة في لزوم الأخذ بالمرجع وترك الآخر.

الجهة الثالثة

التعدي من المنصوص إلى غيره

لو افترضنا أنّ ما ذكر من المزايا مرجّحات للرواية، فهل يقتصر عليها في مقام الترجيح أو يتعدّى عنها إلى غيرها كموافقة الإجماع المنقول أو موافقة الأصل وغيرهما؟

إنّ التعدي يحتاج إلى حجة قطعية يقيّد بها إطلاقات التخيير، وقد عرفت تضافر الروايات على التخيير.^(١) فالترجيح بغير المنصوص نوع تقييد لها ولم يدلّ دليل على لزوم التعدي، ويؤيد المختار أمران:

الأول: لو كان الملاك هو العمل بكلّ مزية في أحد الطرفين، لكان الأنسب في الروايات الإشارة إلى الضابطة الكلية من دون حاجة إلى تفصيل المرجّحات. ولو قيل: إنّ الغاية من التفصيل هو إرشاد المخاطب إلى تلك المرجّحات، ولولا بيان الإمام لما كان المخاطب على علم بها.

قلت: نعم ولكن لا منافاة بين تفصيل المرجّحات وإعطاء الضابطة ليقف المخاطب على وظيفته العملية في باب التعارض.

الثاني: إنّ الإمام في مقبولة عمر بن حنظلة - بعد فرض تساوي الخبرين - أمر بالتوقف وإرجاء حكم الواقعة حتى يلقي الإمام، ولو كان العمل بكلّ ذي مزية واجباً لما وصلت النوبة إلى التوقف إلّا نادراً.

١. على القول بعدم اعراض الأصحاب عن روايات التخيير كما عليه الشيخ الأعظم رحمته الله.

الجهة الرابعة

في التعارض على نحو العموم والخصوص من وجه

قد عرفت أنّ الجمع المقبول بين الروایتين مقدّم على الأخبار العلاجية من التخيير والترجيح.

كما عرفت أنّه إذا كانت النسبة بين الخبرين هو التباين، يجب العمل بالرواية ذات المزية وإلاّ فالتخيير.

بقي الكلام فيما إذا كان التعارض بين الخبرين على نحو العموم من وجه، كما إذا دلّ الدليل على نجاسة خمر ما لا يؤكل لحمه، ودلّ دليل آخر على طهارة خمر كلّ طائر، فيفترق الدليلان في موردين: أحدهما: خمر الوحوش، فأنّه داخل تحت إطلاق الدليل الأوّل؛ وثانيهما: خمر الطائر الذي يؤكل لحمه، فأنّه داخل تحت إطلاق الدليل الثاني؛ وإنّما يتعارضان في الطائر غير المأكول لحمه كما فيما إذا كانت له مغالب، فهل المرجع هو التساقط والرجوع إلى دليل آخر من اجتهادي كالعموم والإطلاق، وأصل عملي إذا لم يكن دليل اجتهادي، أو المرجع هو الأخبار العلاجية من الترجيح أولاً والتخيير ثانياً؟

والظاهر هو القول الأوّل، لأنّ المتبادر من الأخبار العلاجية هو دوران الأمر بين الأخذ بالشّيء بتمامه وترك الآخر كذلك، أو بالعكس كما هو الظاهر من قوله:

«أحدهما يأمر والآخر ينهى» والأمر في العامين من وجه ليس كذلك، إذ لا يدور الأمر بين الأخذ بواحد منهما وترك الآخر أو بالعكس، بل يؤخذ بكلّ في

موردي الافتراق، وإنما الاختلاف في مورد الاجتماع، فالعقاب بما أنه حيوان غير مأكول يحكم على فضلته بالنجاسة، وبما أنه طائر يحكم عليها بالطهارة. ومنه يعلم حكم أخبار العرض على الكتاب والسنة وفتاوى العامة، فإن الظاهر هو الأخذ بتمام ما وافق كتاب الله وترك تمام ما خالفه، ومثله ما وافق العامة أو خالفها، فإن المتبادر هو أخذ تمام ما خالف العامة وترك كل ما وافقهم، والأمر في العموم من وجه ليس كذلك، لأنه يؤخذ بكل الدليلين ولا يترك الآخر بتاتاً.

سؤال وإجابة

ما الفرق بين «صل» و «لا تغصب»، وقولنا: «أكرم العلماء» و «لا تكرم الفساق»؟

حيث يعد الأول من باب التزاحم بخلاف الآخر حيث يعد من باب التعارض، ولم نجد أحداً يعالج المثال الأول من باب التعارض، كما لم نجد من يعالج المثال الثاني من باب التزاحم مع أن المثالين من باب واحد. والجواب: أنه إذا أحرز الملاك والمناط في متعلق كل واحد من الإيجاب والتحریم مطلقاً حتى في مورد التصادق والاجتماع، فهو من باب التزاحم؛ وأما إذا لم يحرز مناط كل من الحكمين في مورد التصادق، سواء أحرز مناط أحد الحكمين بلا تعيين، كما إذا كان أحد الدليلين قطعياً أو لم يحرز المناط في كل من المتعلقين كالخبرين الواحدین فهما من باب التعارض. وقد مرّ الإيعاز إليه في الجز الأول عند البحث في اجتماع الأمر والنهي.

تم الكلام في المقصد الثامن
ويليه البحث في الاجتهاد والتقليد

خاتمة

في الاجتهاد والتقليد

و فيها فصلان:

الفصل الأول: في الاجتهاد وأحكامه، وفيه مسائل:

الأولى: الاجتهاد لغة واصطلاحاً.

الثانية: جواز عمل المجتهد برأيه.

الثالثة: حرمة رجوع المجتهد إلى غيره.

الرابعة: جواز رجوع العامي إلى المجتهد.

الخامسة: نفوذ حكم المجتهد وقضائه.

السادسة: في الاجتهاد التجزئي.

السابعة: مقدمات الاجتهاد.

الثامنة: في التخطئة والتصويب.

التاسعة: في تأثير الزمان والمكان في الاجتهاد.

العاشرة: في التفسير الخاطئ أو تغيير الأحكام حسب المصالح

الفصل الثاني: في التقليد وأحكامه، وفيه مسائل:

الأولى: التقليد لغة واصطلاحاً.

الثانية: في جواز التقليد.

الثالثة: في وجوب تقليد الأعلام.

الرابعة: في تقليد الميت ابتداءً.

الخامسة: في البناء على تقليد الميت.

السادسة: في العدول من مجتهد إلى مجتهد آخر.

ملاحظة مهمّة

إنّ البحث في الاجتهاد والتقليد وإن لم يكن من المسائل الأصولية، ولكنه مشحون بمسائل هامة لا غنى للفقيه عنها، فلأجل ذلك ذيلنا المقصد الثامن بمباحث الاجتهاد والتقليد هذا من جانب.

ومن جانب آخر يمكن أن ينتهي العام الدراسي دون أن تسنح الفرصة للأستاذ للتطرق إلى هذا المبحث . - فعند ذاك - فإمكان الأستاذ حتّ التلاميذ على مطالعته استيفاءً للغاية المتوخاة من وراء هذا البحث.

الفصل الأول

في الاجتهاد وأحكامه

ويقع الكلام في هذا الفصل في عدة مسائل:

المسألة الأولى: الاجتهاد لغة واصطلاحاً

الاجتهاد لغة مأخوذ من الجهد بضم الجيم بمعنى الطاقة والوسع، وبفتحها بمعنى المشقة؛ فهو إما بمعنى بذل الطاقة والوسع، أو تحمّل الجهد والمشقة. يقال: اجتهد في حمل الرحى ولا يقال: اجتهد في حمل الخردلة، لوجود الملاك في الأول دون الثاني.

وأما اصطلاحاً، فقد عرّفه بهاء الدين العاملي بأنه عبارة عن ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من أدلته فعلاً أو قوة قريبة منه.^(١) قوله: «فعلاً أو قوة» قيدان للاستنباط لا للملكة للزوم فعليتها، وأما الاستنباط فينقسم إلى ما «بالفعل» كمن تهيأت له أسبابه ولم يبق إلا المراجعة؛ وإلى ما «بالقوة» كمن لم تتهيأت له أسبابه كفقد الكتب.

وكان عليه إضافة قيد آخر وهو استنباط الوظيفة الفعلية، كأن يقول: ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي أو الوظيفة الفعلية، وذلك كما في مجاري الأصول، فإنّ المستنبط فيها هو الوظيفة في حال الشك لا الحكم الواقعي. ثم إنّ الاجتهاد وقع موضوعاً لأحكام عديدة سنشير إلى بعضها:

المسألة الثانية: جواز عمل المجتهد برأيه

إنَّ عمل المجتهد برأيه من القضايا التي قياساتها معها، لأنَّه إمَّا عالم بالحكم الواقعي وجداناً، كما في صورة العلم القطعي؛ أو عالم به تعبدًا، كما في مورد الطرق والأصول الشرعية؛ وإمَّا عالم بالوظيفة العملية، كما في موارد الأصول العقلية، وللعالم، العمل بعلمه.

المسألة الثالثة: حرمة رجوع المجتهد إلى الغير

إذا تمكَّن المجتهد من الاستنباط فقط، أو خاض فيه واستحصل الأحكام الشرعية بالطرق المألوفة، فهل يجوز له ترك الاستنباط أو ترك رأيه والركون إلى رأي غيره أو لا؟ المشهور العدم ولم ينقل الجواز عن أحد.

وذلك لانصراف ما دلَّ على جواز التقليد عمَّن له ملكة الاجتهاد، واختصاصه بمن لا يتمكَّن من تحصيل العلم بها. أضف إليه أنَّه ربَّما يخطئ الغير باجتهاده، إذا اجتهد فكيف يرجع إليه ويأخذ برأيه؟! خصوصاً إذا خاض وتبين خطأ الغير.

المسألة الرابعة: جواز رجوع العامي إلى المجتهد وتقليده

إنَّ رجوع العامي إلى المجتهد أمر ثابت بالسيرة، لأنَّه من فروع رجوع الجاهل إلى العالم، والعامي إلى المتخصص، وسيوافيك شرحه في فصل التقليد.

المسألة الخامسة: نفوذ حكم المجتهد وقضائه

لَمَّا كان القضاء بين الناس ملازماً للتصرّف في أموالهم وأنفسهم، احتاج التلبّس به إلى ولاية حقيقية، يمارس في ظلّها ذلك العمل، وليست هي إلّا لله

سبحانه، قال سبحانه: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ﴾^(١).
وبما أنّ من لوازم القضاء كون المتصدّي له، مجانساً للمتحاكمين، نصب
سبحانه أنبياءه وأولياءه قضاة للناس، يحكمون فيهم بما أنزل الله سبحانه ولا
يحيدون عنه قيد شعرة، قال سبحانه: ﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ
فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾^(٢).
وقال سبحانه في حق النبي ﷺ: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا
شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً﴾^(٣).
وقال سبحانه في حق ولاة الأمر: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا
الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾^(٤).
وقد عرف النبي ﷺ أولي الأمر الذين هم أوصياؤه بأسمائهم وخصوصياتهم
واحداً تلو الآخر.^(٥)

فهؤلاء هم القضاة المنصوبون من الله سبحانه بأسمائهم وخصوصياتهم،
وأما بعد ارتحال النبي ﷺ وعدم التمكن من الوصي المنصوب سواء أكان في عصر
الحضور أو عصر الغيبة، عيّنت الشريعة رجالاً لتصدّي القضاء عرفتهم بصفاتهم
وسمائهم لا بأسمائهم، وهم كما في مقبولة عمر بن حنظلة عندما قال السائل:
فكيف يصنعان؟

قال عليه السلام: «ينظران إلى من كان منكم ممن روى حديثنا، ونظر في حلالنا
وحرامنا وعرف أحكامنا، فليرضوا به حكماً، فلإني قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا
حكم بحكمنا فلم يقبله منه فإنه استخفّ بحكم الله وعلينا ردّ، والرادّ علينا رادّ

١. الأنعام: ٥٧.

٢. ص: ٢٦.

٣. النساء: ٦٥.

٤. النساء: ٥٩.

٥. البرهان في تفسير القرآن: ١ / ٣٨١ في تفسير الآية ٥٩ من سورة النساء.

على الله، وهو على حدّ الشك بالله»^(١).

والإمعان في القيود الواردة في الرواية يثبت بأن ولاية القضاء لا ينالها إلا الموصوف بالصفات التالية:

١. أن يكون شيعياً إمامياً بقريضة قوله: «من كان منكم».
٢. أن يحكم بحكمهم، فلو حكم بحكم غيرهم لا ينفذ حكمه لقوله: «فإذا حكم بحكمنا...».
٣. أن يكون راوياً لحديثهم، لقوله: «روى حديثنا...».
٤. أن يكون صاحب نظر في الحلال والحرام لقوله: «ونظر في حلالنا وحرامنا...».

٥. أن يكون خبيراً في الوقوف على أحكامهم عليه السلام لقوله: «وعرف أحكامنا». ومن الواضح أنّ هذه التعابير لا تنطبق إلا على المجتهد في عصرنا هذا. وهناك روايات أخر تدعم ولاية الفقيه للقضاء تركنا ذكرها للاختصار، وأمّا تصدّي غير المجتهد سواء كان مقلداً أو مجتهداً متجزئاً ففيه تفصيل يطلب من كتاب القضاء^(٢).

المسألة السادسة: في الاجتهاد التجزئي

الاجتهاد التجزئي عبارة عن تمكّن الإنسان من استنباط بعض الأحكام دون بعض، مثلاً أنّ أبواب الفقه مختلفة مدركاً، والمدارك مختلفة سهولة وصعوبة، فربّ شخص ضالع في النقليات دون العقليات وكذلك العكس، وهذا يمكن له الاستنباط في بعضها دون بعض، على أنّ حصول الاجتهاد المطلق ليس أمراً دفعياً،

١. الكافي: ١/ ٦٧، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث.

٢. لاحظ كتابنا «القضاء في الشريعة الإسلامية الغراء».

بل يتوقف على التدرج شيئاً فشيئاً، فالمجتهد في بادئ ذي بدء لم يكن مجتهداً مطلقاً بل كان متجزئاً ثم صار مجتهداً مطلقاً، وأما أحكامه فنقول:

يجوز له العمل بما استنبط، وإلا فأمامه طريقان:

أ. العمل بالاحتياط.

ب. الرجوع إلى الغير.

والأول غير واجب باتفاق الكل، وجواز الثاني موقوف على تحقق موضوعه، وهو كونه غير عالم أو جاهل، فلا يعم العالم، والمفروض أنه عالم بالحكم ولو في موارد خاصة.

وأما رجوع الغير إليه وتقليده له، فإن كان هناك من هو أفقه منه قلنا بوجوب الرجوع إلى الأفقه فلا يجوز الرجوع إلى المتجزئ في المقام، وإلا فلا مانع من الرجوع إليه ويكون المتجزئ والمطلق في جواز الرجوع سيان، غير أن الكلام في جواز الرجوع إلى غير الأفقه كما سيوافيك.

المسألة السابعة: مقدمات الاجتهاد

الاجتهاد يتوقف على مقدمات نشير إليها بوجه موجز، فنقول:

الأول: الوقوف على القواعد العربية على وجه يقف على ضوئها على مراد المتكلم، ولا يشترط أن يكون مجتهداً في العلوم العربية، بل يكفي الرجوع إلى أهل الخبرة.

الثاني: الوقوف على معاني المفردات حتى يُمَيِّز المعنى الحقيقي عن المجازي، ويعرف الكنايات والاستعارات الواردة في الكتاب والسنة، ولا يشترط أن يكون لغوياً محققاً في اللغة، ويكفيه في تفسير المفردات الرجوع إلى أمهات الكتب اللغوية ومعاجم اللغة، كـ«العين» للخليل بن أحمد الفراهيدي، و«لسان العرب»

لابن منظور الإفريقي، و«النهاية في غريب الحديث» للجزري، و«مجمع البحرين» للطريحي.

ولأجل الوقوف على أصول المعاني والفروع التي اشتق منها لابد من الرجوع إلى كتاب «مقائيس اللغة» لأحمد بن فارس و«أساس البلاغة» للزمخشري.

الثالث: معرفة الكتاب والسنة اللذين هما مصدران أساسيان للاستنباط ويعدان حجر الأساس له؛ فلا بد للفقهاء أن يستنير بنورهما في كل مسألة، فيرجع إلى الكتاب العزيز أولاً ويدرس الآيات التي لها مساس بالموضوع، ثم يعرج إلى السنة.

وبذلك يظهر أن علمي التفسير والحديث من مقدمات الاجتهاد ولا غنى لمجتهد عن معرفتهما.

والمعروف أن عدد الآيات التي يستنبط منها أكثر الأحكام لا تتجاوز عن ثلاثمائة آية، ولكن ثمة آيات لا تعد من آيات الأحكام ولكن يمكن استنباط أحكام فرعية منها، وعلى ذلك لو ضمت تلك إلى آيات الأحكام لجاوزت العدد المذكور، وقد استنبط بعض الفقهاء من سورة «المسد» أحكاماً شرعية مختلفة، وكذلك من قوله تعالى حاكياً كلام شعيب: ﴿قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنْكِحَكَ إِخْدَى ابْنَتِي هَاتَيْنِ عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِي حَجَّجٍ فَإِنْ أَتَمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِنْدِكَ وَمَا أُرِيدُ أَنْ أَمْلِكَ عَلَيْكَ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّالِحِينَ * قَالَ ذَلِكَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ أَيَّمَا الْأَجَلَيْنِ قَضَيْتُ فَلَا عُدَاوَانَ عَلَيَّ وَاللَّهُ عَلَى مَا نَقُولُ وَكِيلٌ﴾^(١) فقد استنبط بعض الفقهاء من الآيتين أحكاماً في النكاح والإجارة.

الرابع: الوقوف على المسائل الأصولية التي تدور عليها رحي الاستنباط، فلو

لم يثبت عنده مثلاً حجية الخبر الواحد لم يكن بإمكانه استنباط الأحكام الشرعية وتشخيص الوظائف العملية.

الخامس: علم الرجال ومعرفة الثقات من الضعاف، فلو قلنا بأن الحجّة هي وثاقة الراوي، فيتوقف إحرازها على ذلك العلم؛ ولو قلنا بأن الحجّة هي الخبر الموثوق الصدور، فالعلم بوثاقة الراوي يحصل الموثوق بصدوره. ويلحق به علم الدراية حتى يقف على أقسام الرواية من الصحيح والحسن والموثوق والضعيف حسب صفات الراوي.

السادس: معرفة المذاهب الفقهية الرائجة في عصر الأئمة عليهم السلام التي كان عمل القضاة عليها وكان الناس يرجعون إليهم، فإنّ في معرفة تلك المذاهب تمييز ما صدر عنهم عن تقية عما صدر عن غيرها.

وأما المذاهب الأربعة المعروفة، فإنّها صارت رائجة بعد أعصارهم عليهم السلام؛ وأفضل كتاب في هذا الموضوع كتاب «الخلاف» للشيخ الطوسي.

وسبب التأكيد على معرفة المذاهب المعاصرة لأئمة أهل البيت، هو أنّ لأخبارهم وكلما تم أسباب صدور وليست إلا فتاوى فقهاء عصرهم، فهذه الفتاوى كالقرينة المتصلة لفهم أخبارهم، فلا يمكن غص النظر عنها.

السابع: معرفة الشهرة الفتوائية، وقد وقفت على أهميتها عند البحث عن حجّة الشهرة، وقلنا إنّ الشهرة على أقسام ثلاثة:

١. روائية. ٢. عملية. ٣. فتوائية. والأخيرة كاشفة عن وجود النص، أو كون الحكم مشهوراً عند أصحاب الأئمة، والثانية أي عمل الأصحاب بالرواية والإعراض عن مخالفها يوجب خروج المعارض عن الحجية.

وفي الفقه الشيعي مسائل كثيرة ليس عليها دليل سوى الشهرة. حسب ما كان يراه سيّد مشايخنا العلامة البروجردي رحمته الله.

الثامن: ممارسة الفروع الفقهية لتنمية قدرته على الاستنباط، وقد كانت مجالس العلماء سابقاً حافلة بذكر الفروع الفقهية، وكانت عملية التدريب دائرة فيها على قدم وساق.

التاسع: معرفة القواعد الفقهية التي هي خير وسيلة لاستخراج الأحكام الجزئية من الأحكام الكلية، فلا محيص للطالب عن الرجوع إلى: كتاب «القواعد والفوائد» للشهيد الأول، ثم «نضد القواعد» للفاضل المقداد السيوري، و«تمهيد القواعد» للشهيد الثاني وغيرها.

العاشر: معرفة المسائل الرياضية والهندسية وعلم الهيئة التي تسهل استنباط أحكام المواريث، وتعين القبلة، والمقادير الواردة في الكر والزكاة، وغيرها. فمن توفرت فيه تلك المقدمات، يصبح مؤهلاً لاستنباط أحكام الموضوعات بعد الدقة والفحص والممارسة والتمرين والاستئناس بالمسائل والأقوال.

المسألة الثامنة: في التخطئة والتصويب

في التخطئة والتصويب اصطلاحان للفقهاء:

الأول: أن الله سبحانه حكماً مشتركاً للعالم والجاهل، فالمتجهد قد يصيبه وقد لا يصيبه، فلو اختلفت آراء المجتهدين فالصيب واحد وغيره مخطئ. وبذلك وُصفوا بالمخطئة، لأنهم لا يصفون كلَّ اجتهد بالصواب وتقابلها «المصوبة» التي تنكر حكم الله المشترك بين العالم والجاهل، وتخص أحكامه سبحانه بالعالمين به. وهذا هو التصويب المستلزم للدور المعروف، والتصويب بهذا المعنى خارج عن موضوع بحثنا ولعلّه صرف افتراض لا قائل به والمهم هو التصويب بالمعنى الآتي.

الثاني: تفويض التشريع إلى المجتهدين في خصوص ما لا نص فيه من

الشارع، فيكون كل رأي صواباً لعدم وجود واقع محدّد حتى يوصف المطابق بالصواب، وغيره بالخطأ، وبذلك وُصِفُوا بالمصوّبة، لأنهم يصفون كل اجتهاد بالصواب. وعلى هذا القول يكون الاجتهاد من منابع التشريع ومصادره، بخلافه على القول الآخر فإن الاجتهاد عليه لا يعدو عن بذل جهد لإصابة الواقع المحدّد، فما رُبما يُرى في بعض كلمات أهل السنة من عدّ الاجتهاد من منابع التشريع مبني على ذاك القول.

غير أنّ اللازم معرفة المواضع التي تضاربت فيها الآراء فصارت طائفة إلى التخطئة وأخرى إلى التصويب^(١)، ويظهر ذلك بمعرفة المواضع التي اتفقوا فيها على التخطئة، ونذكر منها ما يلي:

١. لاتصويب في الأصول والمعارف

اتفق المسلمون على أنّ الحقّ في الأصول والمعارف أمر واحد، وما وافقه هو الحقّ والصواب، وما خالفه هو الخطأ، ولم يقل أحد من المسلمين إلّا من شدّ بتصويب جميع الآراء.^(٢)

قال المرتضى: إنّ الأصول المبنية على العلم نحو التوحيد والعدل والنبوة لا يجوز أن يكون الحقّ فيها إلّا واحداً، لأنّ الله تعالى لا يجوز أن يكون جسماً أو غير جسم، يُرى ولا يُرى على وجهين مختلفين.^(٣)

وقال الشيخ الطوسي: اعلم أنّ كلّ أمر لا يجوز تغييره عمّا هو عليه فلا

١. أي التصويب والتخطئة بالمعنى الثاني فلا تغفل.

٢. نقل الغزالي أنّ عبد الله بن الحسن الغيري ذهب إلى أنّ كلّ مجتهد مصيب في العقلية كما في الفروع (لاحظ المستصفى: ٢/٣٥٩). ولعلّ مراده من التصويب في العقائد كونه مثاباً.

٣. الذريعة: ٢/٧٩٣.

خلاف بين أهل العلم أنّ الاجتهاد في ذلك لا يختلف، وأنّ الحق واحد، وأنّ من خالفه ضال فاسق وربما كان كافراً، وذلك نحو القول بأنّ العالم قديم أو حادث، وإذا كان حادثاً هل له صانع أو لا؟^(١)

٢. لا تصويب في الموضوعات الخارجية

كما أنّ الحق في الأصول والمعارف واحد، فكذلك في الموضوعات؛ كالقبلة؛ فلو اختلفت الأمانة في تعيين القبلة، فإحداهما مخطئة والأخرى مصيبة؛ وهكذا الحال في أرش الجنايات.

٣. لا تصويب في الأحكام العقلية البديهية

إنّ كلّ موضوع ثبت حكمه ببدهة العقل فالحق فيه واحد لا غير، وهذا كالظلم والعبث والكذب فإنّها قبيحة عند الكل، كما أنّ شكر المنعم وردّ الوديعة والإنصاف حسن على كلّ حال. نعم حكى بأنّ كلّ مجتهد فيها مصيب، لكنّه قول شاذ.^(٢)

٤. لا تصويب في المسائل المنصوصة

إذا كان في المسألة نص قطعي السند والدلالة، فلا موضوع للاجتهاد فيها، وبالتالي لا موضوع للتصويب والتخطئة. قال الشافعي: أجمع الناس على أنّ من استبان له سنّة عن رسول الله، لم يكن له أن يدعها لقول أحد من الناس. وتواتر عن الشافعي أنّه قال: وإن صحّ الحديث، فاضربوا بقولي الحائط.

وقال أيضاً: إذا رَوَيْتُ عن رسول الله حديثاً ولم آخذ به، فاعلموا أن عقلي قد ذهب.

وقال: لا قول لأحد مع سنة رسول الله.^(١)

فتعيّن من خلال ذلك أن المواضع الأربعة السابقة لا مجال فيها للقول بالتصويب، والرأي الصائب فيها واحد وغيره خاطئ.

إذا عرفت خروج المواضع السالفة الذكر عن محط النزاع، وأن جمهور الفقهاء - إلا من شذّ - قائلون فيها بالتخطئة، يُعلم منه أن النزاع يختص بالمسائل التي لم يرد حكمها في الكتاب والسنة، فمن قال بأنّ الله سبحانه في نفس تلك المسائل التي لم يرد فيها نص، حكم مشترك بين الناس، فالأراء عند قياسها به يوصف الموافق منها بالصواب والمخالف بالخطأ، ومن أنكر وجود ذلك الحكم المشترك، في نفس المورد يرى الجميع صواباً، وكان الحكم الشرعي مفوضاً إلى تشخيص المجتهد ورؤيته، فيصح الجميع على حد سواء.

ومن صرح بتخصيص محل النزاع بما لا نص فيه هو الغزالي، قال: قد ذهب قوم إلى أن كلّ مجتهد في الظنّيات مصيب، وقال قوم: المصيب واحد، واختلف الفريقان جميعاً في أنّه هل في الواقعة التي لا نصّ فيها، حكم معين لله تعالى هو مطلوب المجتهد، فالذي ذهب إليه محققو المصوِّبة أنّه ليس في الواقعة التي لا نصّ فيها حكم معين يطلب بالظن، بل الحكم يتبع الظن، وحكم الله تعالى على كلّ مجتهد، ما غلب على ظنه وهو المختار، وإليه ذهب القاضي.^(٢)

إذا عرفت ذلك فنقول:

تضافرت الروايات عن أئمة أهل البيت أن الله سبحانه حكماً مشتركاً في

١. أعلام الموقعين: ٢/ ٩٢٢.

٢. المستصفى: ٢/ ٣٦٣.

كل واقعة وأنه سبحانه لم يترك الحوادث سدى، بل شرع لها أحكاماً خاصة، ولم يُفوّض أمر التشريع بيد أحد، ونكتفي بالقليل من تلك الروايات:

١. قال أبو جعفر الباقر عليه السلام: «إن الله تبارك وتعالى لم يدع شيئاً يحتاج إليه الأمة إلا أنزله في كتابه وبيّنه لرسوله ﷺ، وجعل لكل شيء حداً، وجعل عليه دليلاً يدل عليه، وجعل على من تعدى ذلك الحد حداً». (١)

٢. روى حماد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: «ما من شيء إلا وفيه كتاب أو سنة». (٢)

٣. روى سماعة، عن أبي الحسن موسى عليه السلام، قال: قلت له: أكل شيء في كتاب الله وسنة نبيه أو تقولون فيه؟ قال: «بل كل شيء في كتاب الله وسنة نبيه». (٣)

٤. وقال النبي ﷺ في خطبة حجة الوداع: «يأيها الناس والله ما من شيء يقربكم من الجنة ويباعدكم من النار إلا وقد أمرتكم به، وما من شيء يقربكم من النار ويباعدكم من الجنة إلا وقد نهيتكم عنه». (٤)

٥. روى الترمذي عن أبي هريرة، عن رسول الله ﷺ قال: «إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران، وإذا حكم فأخطأ فله أجر واحد». (٥)

٦. سئل أبو بكر عن حكم الكلالة، فقال: «إنّي سأقول فيها برأبي، فإن كان صواباً فمن الله وحده لا شريك له، وإن كان خطأ فمني ومن الشيطان والله منه بريء». (٦)

١، ٢، ٣. الكافي: ١، باب الرد إلى الكتاب و السنة وأنه ليس شيء من الحلال والحرام وجميع ما يحتاج

إليه إلا وقد جاء فيه كتاب أو سنة، الحديث ٢، ٤، ١٠.

٤. الكافي: ٢/ ٧٤، الحديث ٢.

٥. الترمذي: السنن: ٢/ ٣٩١ برقم ١٣٤١.

٦. الدر المنثور: ٢/ ٢٥٠.

تكشف هذه الروايات والكلم بوضوح عن وجود الحكم المشترك، وإنّ الله سبحانه حكماً للجميع من غير فرق بين ما إذا ورد فيه النص ومالا نص فيه، غاية الأمر يكون المجتهد فيما لا نص فيه معذوراً إذا أخطأ.

وقد ذهب أصحابنا تبعاً للروايات أنّ الله سبحانه في كلّ واقعة حكماً معيناً يتّجه إليه المجتهد، فيصيبه تارة ويخطئه أخرى.

قال الشيخ الطوسي: ذهب أكثر المتكلمين والفقهاء إلى أنّ كلّ مجتهد مصيب في اجتهاده وفي الحكم. وهو مذهب أبي علي وأبي هاشم وأبي الحسن الأشعري وأكثر المتكلمين، وذهب الأصم^(١) وبشر المريسي^(٢) إلى أنّ الحق واحد وإنّ ما عداه خطأ.

ثمّ قال: والذي أذهب إليه وهو مذهب جميع شيوخنا المتكلمين من المتقدمين والمتأخرين، وهو الذي اختاره سيدنا المرتضى، وإليه كان يذهب شيخنا أبو عبد الله (المفيد)، إنّ الحق واحد.

تنبيه

ثمّ إنّ السبب الذي دعا أهل السنّة إلى القول بالتصويب هو قلّة الروايات النبوية في الأحكام الشرعية، فأصبح قسم هائل من الموضوعات عندهم ممّا لا نصّ فيه، فظنّوا أنّ عدم ورود النص من الشرع قرينة على تفويض حكمها إلى المجتهدين، فما استخرج المجتهد على ضوء المعايير والمقائيس يُصبح حكماً شرعياً لله تبارك وتعالى، سواء أوجد المخالف أم لا، فالجميع على صواب.

١. هو عبد الرحمن بن كيسان المعتزلي الأصولي المتوفى عام ٢٢٥هـ.

٢. هو بشر بن غياث المريسي، فقيه معتزلي، وهو رأس الطائفة المريسية، وأوذى في دولة هارون الرشيد، توفي عام ٢١٨هـ.

المسألة التاسعة: تأثير الزمان والمكان في الاجتهاد

قد يُطرح الزمان والمكان بما اتّهما طرفان للحوادث والطوارئ الحادثة فيهما، وقد يطرحان ويراد منهما المظروف، أساليب الحياة والظروف الاجتماعية حسب تقدّم الحضارة، والثاني هو المراد من المقام.

ثمّ إنّه يجب أن يفسر تأثير الزمان والمكان بالمعنى المذكور في الاجتهاد، على وجه لا يعارض الأصول المسلّمة في التشريع الإسلامي، ونشير إلى أصليين منها.

الأول: أنّ من مراتب التوحيد هو التوحيد في التقنين والتشريع، فلا مشرّع ولا مقنّن سواه، قال تعالى: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾^(١) والمراد من الحكم هو الحكم التشريعي بقرينة قوله: ﴿أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾.

وقال سبحانه: ﴿قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا أَتَيْتَ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدَّلَهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابٌ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾^(٢).

الثاني: أنّ الرسول ﷺ خاتم الأنبياء، وكتابه خاتم الكتب، وشريعته خاتمة الشرائع، فحلاله حلال إلى يوم القيامة، وحرامه حرام إلى يوم القيامة.

روى زرارة، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحلال والحرام، قال: «حلال محمد حلال أبداً إلى يوم القيامة، وحرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة لا يكون غيره ولا يجيء غيره» وقال: قال علي عليه السلام: «ما أحد ابتدع بدعة إلا ترك بها سنة». ^(٣)

١. يوسف: ٤٠.

٢. يونس: ١٥.

٣. الكافي: ٥٨/١، الحديث ١١٩ وبهذا المضمون أحاديث كثيرة.

وعلى ضوء هذين الأصلين يجب أن يفسر تأثير الزمان والمكان في استنباط الأحكام.

ومن أشار إلى هذه المسألة من علمائنا، المحقق الأردبيلي، حيث قال: ولا يمكن القول بكلية شيء، بل تختلف الأحكام باعتبار الخصوصيات والأحوال والأزمان والأمكنة والأشخاص وهو ظاهر، وباستخراج هذه الاختلافات والانطباق على الجزئيات المأخوذة من الشرع الشريف، امتياز أهل العلم والفقهاء، شكر الله سعيهم ورفع درجاتهم.^(١)

وهناك كلمة ماثورة عن الإمام السيد الخميني رحمته الله حيث قال: إنني على اعتقاد بالفقه الدارج بين فقهاءنا وبالاجتهد على النهج الجواهري، وهذا أمر لابد منه، ولا يعني ذلك أن الفقه الإسلامي لا يواكب حاجات العصر، بل إن لعنصري الزمان والمكان تأثيراً في الاجتهاد، فقد يكون لواقعة حكم لكنها تتخذ حكماً آخر على ضوء الأصول الحاكمة على المجتمع وسياسته واقتصاده.^(٢)

إن القول بأن عنصري الزمان والمكان لا تمسّان كرامة الأحكام المنصوصة في الشريعة، مما اتفقت عليه أيضاً كلمة أهل السنة حيث إنهم صرّحوا بأن العاملين المذكورين يؤثران في الأحكام المستنبطة عن طريق القياس والمصالح المرسلة والاستحسان وغيرها، فتغيير المصالح الجاهم إلى الحكم بتغيير الأحكام الاجتهادية لا المنصوصة. يقول الأستاذ مصطفى أحمد الزرقاء:

وقد اتفقت كلمة فقهاء المذاهب على أن الأحكام التي تبدل بتبدل الزمان وأخلاق الناس، هي الأحكام الاجتهادية من قياسية ومصلحية أي التي قررها

١. مجمع الفائدة والبرهان: ٤٣٦/٣، وقد سبقه غيره، وقد أوردنا كلماتهم في رسالة مبسطة طبعت في

كتاب «رسائل ومقالات»، ج ٢، فلاحظ.

٢. صحيفة النور: ٩٨/٢١.

الاجتهاد بناء على القياس أو على دواعي المصلحة وهي المقصودة من القاعدة المقررة «تغيير الأحكام بتغير الزمان».

أما الأحكام الأساسية التي جاءت الشريعة لتأسيسها وتوطيدها بنصوصها الأصلية الأمرة، الناهية كحرمة المحرمات المطلقة، وكوجوب التراضي في العقود، والتزام الإنسان بعقده، وضمان الضرر الذي يلحقه بغيره، و سريان إقراره على نفسه دون غيره، ووجوب منع الأذى وقمع الإجرام، وسد الذرائع إلى الفساد وحماية الحقوق المكتسبة، ومسؤولية كل مكلف عن عمله وتقصيره، وعدم مؤاخذه بريء بذنب غيره، إلى غير ذلك من الأحكام والمبادئ الشرعية الثابتة التي جاءت الشريعة لتأسيسها ومقاومة خلافها، فهذه لا تتبدل بتبدل الأزمان، بل هي الأصول التي جاءت بها الشريعة لإصلاح الأزمان والأجيال، ولكن وسائل تحقيقها وأساليب تطبيقها قد تتبدل باختلاف الأزمنة المحدثثة.^(١)

وعلى هذا فيجب أن يفسر تأثير العاملين بشكل لا يمسُّ الأصلين المتقدمين.

واعلم أن تأثير العنصرين على أقسام، وإليك البيان:

الأول: تأثير الزمان والمكان في صدق الموضوعات

إن تبدل الموضوع يراد منه تارة انقلابه إلى موضوع آخر كصيورة الخمر خلأً والنجس تراباً، وهذا غير مراد في المقام قطعاً.
وأخرى صدق الموضوع على مورد في زمان ومكان وعدم صدقه على ذلك المورد في زمان ومكان آخر، وما هذا إلا لمدخلية الظروف والملابسات فيها.

ويظهر ذلك بالتأمل في الموضوعات التالية:

١. الاستطاعة. ٢. الفقر. ٣. الغنى. ٤. بذل النفقة للزوجة. ٥. وإمساكها بالمعروف حسب قوله سبحانه: ﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ﴾^(١).

فإن هذه العنوانات موضوعات لأحكام شرعية، واضحة ولكن محققاتها تختلف حسب اختلاف الزمان والمكان، فمثلاً:

١. التمكن من الزاد والراحلة التي هي عبارة أخرى عن الاستطاعة، له محققات مختلفة عبر الزمان، فربما تصدق على مورد في ظرف ولا تصدق عليه في ظرف آخر، كما هو الحال في إمساك الزوجة بالمعروف فإنها تختلف حسب الظروف الاجتماعية، وتبدل أساليب الحياة، ولا بعد إذا قلنا إن فقير اليوم غنيّ الأمس.

٢. في صدق المثلي والقيمي، وقد جعل الفقهاء ضابطة للمثلي والقيمي وفي ظلها، عدوا الحبوب من قبيل المثليات، والأواني والألبسة من قبيل القيميات، وذلك لكثرة وجود المماثل في الأولى وندرته في الثانية، وكان ذلك الحكم سائداً حتى تطورت الصناعة تطوراً ملحوظاً فأصبحت تُنتج كميات هائلة من الأواني والمنسوجات لا تختلف واحدة عن الأخرى قيد شعرة، فأصبحت القيميات بفضل الازدهار الصناعي، مثليات.

٣. في صدق المكيل والموزون حيث إن الحكم الشرعي هو بيع المكيل بالكيل، والموزون بالوزن، ولا يجوز بيعهما بالعدّ، ولكن هذا يختلف حسب اختلاف البيئات والمجتمعات، ويلحق لكل، حكمه.

ومن أحكامهما أنه لا تجوز معاوضة المتجانسين متفاضلاً إلا مثلاً بمثل، إذا

كانا من المكيل والموزون، دون المعدود والمزروع، وهذا يختلف حسب اختلاف الزمان والمكان فربما جنس يباع بالكيل والوزن في بلد وبالعدّ في بلد آخر، وهكذا يلحق لكل، حكمه.

هذا كله حول تأثير عنصري الزمان والمكان في صدق الموضوع.

الثاني: تأثيرهما في ملاكات الأحكام

لا شك أنّ الأحكام الشرعية تابعة للملاكات والمصالح والمفاسد، فربما يكون مناط الحكم مجهولاً ومبهماً وأخرى يكون معلوماً بتصريح من الشارع، والقسم الأول خارج عن محلّ البحث، وأمّا القسم الثاني فالحكم دائر مدار مناطه وملاكه.

فلو كان المنطابق باقياً فالحكم ثابت، وأمّا إذا تغير المنطابق حسب الظروف والملابسات يتغير الحكم قطعاً، مثلاً:

١. لا خلاف في حرمة بيع الدم بملاك عدم وجود منفعة محلّلة فيه، ولم يزل حكم الدم كذلك حتى اكتشف العلم له منفعة محلّلة تقوم عليها رحي الحياة، وأصبح التبرع بالدم إلى المرضى كإهداء الحياة لهم، وبذلك حاز الدم على ملاك آخر فحلّ بيعه وشراؤه.^(١)

٢. أنّ قطع أعضاء الميت أمر محرّم في الإسلام، قال رسول الله ﷺ: «إياكم والمثلة ولو بالكلب العقور»^(٢) ومن الواضح أنّ ملاك التحريم هو قطع الأعضاء لغاية الانتقام والتشفي، ولم يكن يومذاك أيّ فائدة تترتب على قطع أعضاء الميت

١. قال السيد الإمام الخميني رحمه الله: لم تكن في تلك الأعصار للدم منفعة غير الأكل، فالتحريم منصرف إليه.

٢. لاحظ نهج البلاغة، قسم الرسائل، برقم ٤٧.

سوى تلبية للرغبة النفسية - الانتقام - ولكن اليوم ظهرت فوائد جمة من وراء قطع أعضاء الميت، حيث صارت عملية زرع الأعضاء أمراً ضرورياً يستفاد منها لنجاة حياة المشرفين على الموت.

٣. دلت الروايات على أن دية النفس تؤدى بالأنعام الثلاثة، والحلّة اليمانية، والدرهم والدينار، ومقتضى الجمود على النص عدم التجاوز عن النقيدين إلى الأوراق النقدية، غير أن الوقوف على دور النقود في النظام الاقتصادي، وانتشار أنواع كثيرة منها في دنيا اليوم، والنظر في الظروف المحيطة بصدور تلك الروايات، يشرف الفقيه على أن ذكر النقيدين بعنوان أنه أحد النقود الرائجة آنذاك، ولذلك يجوز التخلص عن الدية بالأوراق النقدية المعادلة للنقيدين الرائجة في زمانهم، أو اعداهما من الأنعام والحلّة، وقد وقف الفقهاء على ملاك الحكم عبر تقدّم عنصر الزمان.

الثالث: تأثيرهما في كيفية تنفيذ الحكم

١. تضافرت النصوص على حلّية الفيء والأنفال للشيعة في عصر الغيبة، ومن الأنفال المعادن والأجام وأراضي الموات، وقد كان الانتفاع بها في الأزمنة الماضية محدوداً، ما كان يُثير مشكلة، وأما اليوم ومع تطور الأساليب الصناعية وانتشارها بين الناس أصبح الانتفاع بها غير محدود، فلو لم يتخذ أسلوباً خاصاً في تنفيذ الحكم لآدى إلى انقراضها أولاً، وخلق طبقة اجتماعية مرفهة، وأخرى بائسة فقيرة ثانياً.

فالظروف الزمانية والمكانية تفرض قيوداً على إجراء ذلك الحكم بشكل جامع يتكفل إجراء أصل الحكم، أي حلّية الأنفال للشيعة أولاً، وحفظ النظام وبسط العدل والقسط بين الناس ثانياً، بتقسيم الثروات العامة عن طريق الحاكم

الإسلامي الذي يُشرف على جميع الشؤون لينتفع الجميع على حدٍ سواء.

٢. اتفق الفقهاء على أنّ الغنائم الحربية تقسم بين المقاتلين على نسق خاص بعد إخراج خمسها لأصحابه، لكن الغنائم الحربية في عصر صدور الروايات كانت تدور بين السيف والرمح والسهم والفرس وغير ذلك، ومن المعلوم أنّ تقسيمها بين المقاتلين كان أمراً ميسراً آنذاك، أما اليوم وفي ظل التقدم العلمي الهائل، فقد أصبحت الغنائم الحربية تدور حول الدبابات والمدّعات والحافلات والطائرات المقاتلة والبوارج الحربية، ومن الواضح عدم إمكان تقسيمها بين المقاتلين بل هو أمر متعسر، فعلى الفقيه أن يتخذ أسلوباً في كيفية تطبيق الحكم على صعيد العمل ليجمع فيه بين العمل وأصل الحكم والابتعاد عن المضاعفات.

٣. إنّ الناظر في فتاوى الفقهاء السابقين فيما يرجع إلى الحج من الطواف حول البيت والسعي بين الصفا والمروة ورمي الجمار والذبح في منى يواجه ضغطاً شديداً في تطبيق عمل الحج على هذه الفتاوى، ولكن كثرة وفود حجاج بيت الله عبر الزمان ويوماً بعد يوم أعطى للفقهاء رؤية واسعة في تنفيذ أحكام الحج، فأفتوا بجواز التوسع في الموضوع لا من باب الضرورة والخرج، بل من باب التوسع في تنفيذ الحكم وإنّ المطاف عند الزحام أوسع.

الرابع: تأثيرهما في مَنع نظرة جديدة نحو المسائل

إنّ تغيير الأوضاع والأحوال الزمنية يؤثر في كيفية نظر المجتهد ويمنح له نظرة جديدة نحو المسائل المطروحة في الفقه قديماً وحديثاً. ولنذكر بعض الأمثلة:

١. كان القدماء ينظرون إلى البيع بمنظار ضيق ويفسرونه بنقل الأعيان

وانتقالها، ولا يميزون على ضوئها بيع المنافع والحقوق، غير ان تطور الحياة وظهور حقوق جديدة في المجتمع الانساني ورواج بيعها وشرائها، حدا بالفقهاء إلى إعادة النظر في حقيقة البيع، فجوزوا بيع الامتيازات والحقوق عامة.

٢. أفتى القدماء بأن الإنسان يملك المعدن المركز في أرضه تبعاً لها دون أي قيد أو شرط، وكان الداعي من وراء تلك الفتوى هو بساطة الوسائل المستخدمة لذلك، ولم يكن بمقدور الإنسان الانتفاع إلا بمقدار ما يعدّ تبعاً لأرضه، ولكن مع تقدم الوسائل المستخدمة للاستخراج، استطاع أن يتسلط على أوسع مما يُعدّ تبعاً لأرضه، فعلى ضوءه لا مجال للإفتاء بأن صاحب الأرض يملك المعدن المركز تبعاً لأرضه بلا قيد أو شرط، بل يحدد بما يعدّ تبعاً لها، وأما الخارج عنها فهو إما من الأنفال أو من المباحات العامة التي يتوقف تملكها على إجازة الإمام. وليست هذه النظرة الجديدة مختصة بالفقه بل تعم أكثر العلوم.

الخامس: تأثيرهما في تعيين الأساليب

إنّ هناك أحكاماً شرعية لم يحدّد الشارع أساليبها بل تركها مطلقة كي يختار منها في كلّ زمان ما هو أصلح في التنظيم نتاجاً وأنجع في التقويم علاجاً، وإليك بعض الأمثلة على ذلك:

١. الدفاع عن بيضة الإسلام قانون ثابت لا يتغير ولكن الأساليب المتخذة لتنفيذ هذا القانون موكولة إلى مقتضيات الزمان التي تتغير بتغيره، ولكن في إطار القوانين العامة فليس هناك في الإسلام أصل ثابت إلا أمر واحد، وهو قوله سبحانه: ﴿وَأَعِذُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾^(١).

وأما غيرها فكلّها أساليب لهذا القانون تتغير حسب تغير الزمان.

٢. نشر العلم والثقافة أصل ثابت في الإسلام، وأما تحقيق ذلك وتعيين كيفيته فهو موكول إلى الزمان، فعنصر الزمان دخیل في تطبيق الأصل الكلي حسب مقتضيات الزمان.

٣. التشبه بالكفار أمر مرغوب عنه حتى أن الرسول ﷺ أمر بخضب الشيب وقال: «غَيِّرُوا الشَّيْبَ وَلَا تَشَبَّهُوا بِالْيَهُودِ»، والأصل الثابت هو صيانة المسلمين عن التشبه بأهل الكتاب، ولما اتسعت دائرة الإسلام واعتنقته شعوب مختلفة وكثر فيهم الشيب تغير الأسلوب ولما سُئل علي عليه السلام عن ذلك، قال: «إنما قال ﷺ ذلك والدين قُلٌّ، فأما الآن فقد اتسع نطاقه و ضرب بجرانه فامرو وما اختار». (١)

٤. أن روح القضاء الإسلامي هو حماية الحقوق وصيانتها، و كان الأسلوب المتبع في العصور السابقة هو أسلوب القاضي الفرد، وقضاؤه على درجة واحدة قطعية، وكان هذا النوع من القضاء مؤمناً لهدف القضاء، ولكن اليوم لما دب الفساد إلى المحاكم و قلَّ الورع ألزم الزمان أن يتبدل أسلوب القضاء إلى أسلوب محكمة القضاة الجمع، و تعدد درجات المحاكم حسب المصلحة الزمنية التي أصبحت تقتضي زيادة الاحتياط، وقد ذكرنا كيفية ذلك في بحوثنا الفقهية. (٢)

ثم إن ما ذكرنا يرجع إلى دور الزمان والمكان في عملية الاجتهاد والإفتاء، وأما دورهما في الأحكام الحكومية التي تدور مدار المصالح والمفاسد وليست من قبيل الأحكام الواقعية ولا الظاهرية فلها باب واسع، وقد استوفينا الكلام في ذلك في رسالة مخصوصة. (٣)

١. نهج البلاغة، قسم الحكم، رقم ١٧.

٢. انظر «نظام القضاء في الشريعة الإسلامية الغراء» للمؤلف حيث ذكرنا أن تعدد درجات المحاكم لا ينافي كون القضاء الأول لازم الإجراء.

٣. رسالة تأثير الزمان والمكان في الاجتهاد المطبوعة مع رسالة البلوغ.

فقد خرجنا بالنتائج التالية:

١. أن عنصري الزمان والمكان لا تمس كرامة الكبريات ولا الأصول الشرعية.
٢. تأثير عنصري الزمان والمكان في صدق الموضوع.
٣. تأثير عنصري الزمان والمكان في الوقوف على ملاكات الأحكام.
٤. تأثير عنصري الزمان والمكان في كيفية إجراء الحكم.
٥. تأثيرهما في منح النظرة الجديدة نحو الأحكام.
٦. تأثيرهما في تعيين الأساليب.

المسألة العاشرة: في التفسير الخاطئ أو تغيير الأحكام حسب المصالح

قد ظهر مما ذكرنا أن القول بتأثير عنصري الزمان والمكان يجب أن يحدّد به لا يمسُّ كرامة الأصلين السابقين: تأييد الأحكام الشرعية، وحصر التقنين بالله سبحانه وتعالى، غير أنه ربّما يفسر التأثير بنحو خاطئ أي بمعنى تغيير الأحكام الشرعية حسب المصالح الزمنية تبريراً لمخالفة بعض الخلفاء للكتاب والسنة قائلاً بأنّ للحاكم الأخذ بالمصالح وتفسير الأحكام على ضوءها، ولنقدّم نموذجاً: دلّ الكتاب والسنة على بطلان الطلاق ثلاثاً، وإنه يجب أن يكون الطلاق واحدة بعد الأخرى، يتخلّل بينهما رجوع أو نكاح، فلو طلق ثلاثاً مرة واحدة أو كرّر الصيغة فلا يحتسب إلاّ طلاقاً واحداً؛ وقد جرى عليه رسول الله والخليفة الأول وكان عليه السلام لا يمضي من الطلاق الثلاث إلاّ واحدة منها، وكان الأمر على هذا إلى سنتين من خلافة عمر، فقال عمر بن الخطاب: إنّ الناس قد استعجلوا في أمر قد كانت لهم فيه أناة، فلو أمضيّناهم عليهم، فأمضاه عليهم.^(١)

١. مسلم: الصحيح: ٤/ ١٨٣-١٨٤، باب طلاق الثلاث، الحديث ١.

يلاحظ عليه بأن استخدام الرأي فيما فيه نص، أمر خاطئ، ولو صح استخدامهما فإنما هو فيما لا نص فيه من كتاب أو سنة، ولما كان ذلك يمس كرامة الخليفة جاء الآخرون يبررون عمله بتغير الأحكام، بالمصالح والمفاسد، ومن المتحمسين لهذا الموضوع هو ابن القيم فقال: لما رأى عمر بن الخطاب أن مفسدة تتابع النص في إيقاع الطلاق لا تندفع إلا بإمضائها على الناس، ورأى مصلحة الإمضاء أقوى من مفسدة الإيقاع، أمضى عمل الناس وجعل الطلاق ثلاثاً ثلاثاً.^(١)

يلاحظ عليه: أن إبطال الشريعة أمر محرم لا يستباح بأي عنوان، فلا يصح لنا تغيير الشريعة بالمعائير الاجتماعية من الصلاح والفساد، وأما مفسدة تتابع النص في إيقاع الطلاق الثلاث فيجب أن تدفع عن طريق آخر لا عن طريق إمضاء ما ليس بمشروع مشروعاً.

والعجب أن ابن القيم التفت إلى ذلك وقال: كان أسهل من ذلك (تصويب الطلقات ثلاثاً) أن يمنع الناس من إيقاع الثلاث، ويحرمه عليهم، ويعاقب بالضرب والتأديب من فعله لثلاث يقع المحذور الذي يترتب عليه، ثم نقل عن عمر بن الخطاب ندامته على التصويب، قال: قال عمر بن الخطاب: ما ندمت على شيء مثل ندامتي على ثلاث.^(٢)

١. أعلام الموقعين: ٣/ ٤٨.

٢. أعلام الموقعين: ٣/ ٣٦، وأشار إليه في كتابه الآخر إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان: ١/ ٣٣٦.

الفصل الثاني

في التقليد وأحكامه

ويقع الكلام في هذا الفصل في عدة مسائل:

المسألة الأولى: التقليد لغة واصطلاحاً

التقليد لغة من القلادة، ومعناه جعلها في عنق الغير.

وأما اصطلاحاً، فقد عرّف بوجوه:

أ. التقليد: هو الأخذ بفتوى الغير وتعلّمها للعمل بها .

ب. التقليد: هو الالتزام بالعمل بفتوى الغير وإن لم يتعلّم فضلاً عن أن يعمل.

ج. التقليد: هو الاستناد إلى فتوى الغير في مقام العمل.

والتعريف الثالث هو المناسب للفظ التقليد، لأنّ المقلّد من يجعل القلادة في عنق الغير^(١) فالشيء الذي هو يشبه القلادة التي يجعلها في عنق الغير هو عمله، فكأنّ العامي يجعله في عنق المجتهد بمعنى جعله مسؤولاً عن صحّة عمله وفساده وبراءة ذمته واشتغالها، وهذا لا يتحقّق إلّا بنفس العمل لا بالأخذ ولا بالالتزام.

ويؤيده ما رواه الكليني بسند صحيح عن أبي عبيدة الحذاء، قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «من أفتى الناس بغير علم ولا هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة

١ . والمتقلّد من يجعل القلادة في عنق نفسه. وليس العامي متقلّداً بل مقلّد.

وملائكة العذاب، ولحقه وزر من عمل بفتياه»^(١).

فإن قلت: إذا كان التقليد هو العمل استناداً إلى قول المجتهد، يلزم أن يكون التقليد متأخراً عن العمل و محققاً به، مع أنه متقدم على العمل حيث لا بد أن يكون العمل عن تقليد؛ فيكون التقليد في رتبة سابقة.

قلت: هذا إنما يتم لو دل دليل على لزوم كون العمل ناشئاً عن تقليد كي يكون سابقاً على العمل وليس كذلك إذ الواجب أن يكون العامي في عمله معتمداً على الحجة. وهو متحقق حتى ولو كان التقليد نفس العمل.

لكن لا فائدة مهمة في تحقيق مفهوم التقليد، لأنه لم يقع موضوعاً لحكم شرعي في دليل صالح للاستناد، فصحة عمل العامي تابع لدلالة الدليل الشرعي، لا لصدق التقليد وعدمه، وتصوّره أنه وقع موضوعاً في المسألتين التاليتين:

١. البقاء على تقليد الميت.

٢. العدول من تقليد حي إلى حي.

مدفوع بأن الحكم بالجواز أو المنع ليس دائراً مدار صدق التقليد وعدمه، بل دائر مدار وجود الدليل على البقاء أو العدول وعدمه، ولعل كلمة «التقليد» عنوان مشير إلى واقع المسألة لا أنه دخيل في الموضوع.

المسألة الثانية: في جواز التقليد

البحث في جواز التقليد يتصوّر على وجهين:

الأول: فيما يصحّ للعامي أن يعتمد عليه في أمر التقليد وجواز الرجوع إلى

الغير

الثاني: ما يمكن أن يعتمد عليه المجتهد في الإفتاء بجواز التقليد.

أما الأول، فللعامي أن يستند في جواز الرجوع إلى العلماء إلى السيرة

١. الوسائل: ١٨، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١.

العقلانية في جميع الأمصار، وهي لزوم رجوع الجاهل إلى العالم، وهذا أصل قام عليه صرح الحياة، إذ من المستحيل أن يستقل كل فرد متحضر بإنجاز جميع حاجاته من جميع النواحي، فلا محيص من تقسيم الحاجات الأولية والثانوية كي يتحمل كل شخص أو طائفة، ناحية من نواحيها، ولأجل ذلك نرى أن أصحاب التخصصات في العلوم والفنون، يرجعون في غير اختصاصاتهم إلى أهل الخبرة. والرجوع إلى علماء الدين الذين حازوا على مكانة خاصة في قلوب الناس مما أطبق عليه كافة العقلاء.

وأما الثاني، فيكفي في الإفتاء على جواز التقليد أمران:

١. آية النفر، فإن التفقه آية أن المنذر، فقيه فهم الدين عن نظر وبصيرة، وعاد ينذر قومه ببيان أحكامه سبحانه وغيرها.

٢. الروايات الإرجاعية، فإن أئمة أهل البيت أرجعوا شيعتهم إلى فقهاء أصحابهم، كأبان بن تغلب، ومحمد بن مسلم الثقفي، ووزارة، ويونس بن عبد الرحمن، وزكريا بن آدم القمي، ومعاذ بن مسلم النحوي، وأضرابهم ممن كانوا على درجة كبيرة من العلم وفهم الحكم من الكتاب والسنة، ونشير إلى بعض هذه الروايات:

١. سأل عبد العزيز بن المهدي، الرضا عليه السلام فقال له: إنّي لا ألقاك في كل وقت فممن أخذ معالم ديني؟ فقال عليه السلام: «خذ عن يونس بن عبد الرحمن».^(١)
٢. قال علي بن المسيّب الهمداني للرضا عليه السلام: شقتي بعيدة ولست أصل إليك في كل وقت، فممن أخذ معالم ديني؟ قال عليه السلام: «من زكريا بن آدم القمي، المأمون على الدين والدنيا».^(٢)

١ و٢. الوسائل: ١٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٤ و٢٧. ولاحظ الأحاديث ٢٣ و٣٦ إلى غير ذلك.

وهؤلاء الذين أرجع إليهم الإمام عليه السلام كانوا في الطبقة الأولى من الفقهاء، ولم يكونوا من الرواة الذين لا شغل لهم إلا نقل النصوص، غاية الأمر كانوا يفتون بلفظ النص بعد الإحاطة بجميع النصوص، وتطبيق الأصول على الفروع.

وأما الآيات الدائمة للتقليد^(١) فهي بصدد ذم رجوع الجاهل إلى الجاهل بداعي العصبية لا بما أنه من أصحاب البصيرة والتدبر، فأين هذا من رجوع العامي إلى العالم بداعي أنه من أهل الخبرة في مجال الدين؟

المسألة الثالثة: في وجوب تقليد الأعلام

إذا اختلف الأحياء في العلم والفضيلة، فمع علم المقلد باختلافهم على وجه التفصيل أو الإجمال أو شكّه، فهل يجب الأخذ بفتوى الفاضل، أو يجوز العمل بفتوى المفضول أيضاً؟ قولان، ولنذكر صور المسألة:

الصورة الأولى: إذا علم العامي موافقة الأعلام لغيره في الفتوى بتفاصيلها.

الصورة الثانية: إذا علم مخالفتها في الفتوى تفصيلاً.

الصورة الثالثة: إذا علم مخالفتها إجمالاً.

الصورة الرابعة: إذا شك في مخالفتها فيها.

أما الصورة الأولى، فهي خارجة عن محل النزاع.

وأما الصورة الثانية: فحكمها تعيّن الرجوع إلى الأعلام لسيرة العقلاء، ومن البعيد شمول كلمات القائلين بالجواز لهذه الصورة.

وأما الصورة الثالثة: فهي محل الكلام، فذهب القاضي والحاجبي والعضدي إلى جواز تقليد المفضول، مستدلّين بأن المفضولين — باتفاق في زمان الصحابة

١. كقوله سبحانه: ﴿بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّهْتَدُونَ﴾ (الزخرف/ ٢٢).

وغيرهم - كانوا يفتون ويستفتون ولم ينكره أحد ودلّ على جوازه.^(١)

واختار الغزالي تعيين تقليد الفاضل، وقال: الأولى عندي أنه يلزم اتباع الأفضل، فمن اعتقد أن الشافعي أعلم، والصواب على مذهبه أغلب، فليس له أن يأخذ بمثل مخالفه بالتشهي.^(٢)

وأما أصحابنا فقد استقصى الشيخ الأنصاري أقوالهم في رسالة خاصة له في تقليد الأعلام، وقال: إن تقديم الفاضل هو خيرة أكابر العلماء، كالسيد المرتضى، والمحقق، والعلامة، وعميد الدين، والشهيد، والمحقق الثاني، والشهيد الثاني، وصاحب المعالم، وبهاء الدين العاملي، والشيخ صالح المازندراني، والسيد علي صاحب الرياض.^(٣)

ولنذكر بعض كلمات الأصحاب:

١. قال السيد المرتضى: وإن كان بعضهم عنده أعلم من بعض، أو أروع، أو أدين، فقد اختلفوا فمنهم من جعله مخيراً، ومنهم من أوجب أن يستفتي المقدم في العلم والدين، وهو أولى، لأن الثقة هاهنا أقرب وأوكد، والأصول كلها بذلك شاهدة.^(٤)

٢. وقال المحقق الحلي: ويجب عليه الاجتهاد في معرفة الأعلام والأورع، فإن تساويا تخير في استفتاء أيهما شاء، وإن ترجح أحدهما من كل وجه، تعيين العمل بالراجح، وإن ترجح كل واحد منهما على صاحبه بصفة فالأقوى الأخذ بقول الأعلام.

١. منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل: ٢٢١.

٢. المستصفي: ٣٩١/٢.

٣. رسالة تقليد الأعلام المطبوعة في ذيل مطارح الأنظار: ٢٧٦.

٤. الذريعة: ٨٠١/٢.

إذا عرفت هذا، فاعلم أنّ الكلام يقع في مقامين:

المقام الأول: ما هي وظيفة العامي في تلك المسألة، وهل يستقل عقله بالرجوع إلى الفاضل، أو بالتخير بينه وبين المفضول؟
المقام الثاني: ما هو مقتضى الأدلة عند المجتهد، فهل يستفاد منها لزوم الرجوع إلى الفاضل، أو يستفاد التخير؟

أما الأول: فلا شك أنّه لو تدبّر، يستقل عقله بعدم جواز تقليد المفضول، لأن قول الفاضل متيقن الحجّة دون المفضول، فهو مشكوك الحجّة، والاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، ولا يحصل إلّا بالعمل على رأي الفاضل.
نعم لو قلّد في تلك المسألة المجتهد الفاضل وأجاز تقليد المفضول، جاز له تقليده، لكنّه ليس تقليداً له ابتداءً، بل هو في الحقيقة تقليد للفاضل، وبتقليده تُضبحُ فتاوى المفضول حجة.

أما المقام الثاني: أعني ما هو مقتضى الأدلة عند المجتهد، فقد ذهب المشهور إلى أنّ مقتضى الأدلة هو لزوم تقديم الفاضل، وإليك أدلتهم.

أدلة القائلين بلزوم تقديم الفاضل

استدلّ القائلون بوجوه:

١. إنّ مقتضى الأصل الأوّل هو عدم حجّة رأي أحد على آخر، خرج منه متابعة الفاضل بالاتفاق، وبقيت متابعة المفضول تحت عموم حرمة العمل بلا علم، فالعمل بغيره يتوقف على دليل خاص.
- فإن قلت: مقتضى الأصل الأوّل هو التخير لأنّ الأمر في المقام دائر بين التعيين والتخير، وبما أنّ في الأوّل مؤونة زائدة، تجري البراءة في تعيين الفاضل.
- قلت: إنّ دوران الأمر بين التعيين والتخير على قسمين:

أ. قسم يدور الأمر بين التعيين والتخير الشرعيين، كما في خصال الكفارة المرددة بين تعين صوم ستين يوماً، أو التخير بينه وبين الإطعام والعق، فمقتضى الأصل الأولي فيه هو الاشتغال والأخذ بمحتمل التعيين، لعدم العلم بالبراءة إذا امتثل بمحتمل التخير، بلا فرق بين التكاليف والحجج - كما في المقام -، بل الأمر في الحجج أوضح، لما عرفت من أن الشك في الحجة مساوق للقطع بعدمها.

ب. لو دار الأمر بين التعيين الشرعي لفرد والتخير العقلي بين الأفراد فالمرجع هو البراءة، كما إذا دار الأمر بين عتق خصوص الرقبة المؤمنة، أو مطلق الرقبة الملازم لتخير المكلف عقلاً بين أفرادها، لأن الالتزام بعتق مطلق الرقبة معلوم تفصيلاً، والشك في وجوب خصوص قيدها (الإيمان) فتجري فيه البراءة.

٢. جرت سيرة العقلاء على الرجوع إلى الفاضل عند العلم بالخلاف، فلو اختلف الحاذق وغير الحاذق من الأطباء في تعيين نوع المرض فيقدم قول الحاذق على غير الحاذق من دون فرق بين كون الخلاف بينهما معلوماً بالتفصيل أو بالإجمال.

وأما رجوعهم إلى المفضل في بعض الموارد فيرجع إلى عدم العلم بالخلاف في مورد المراجعة (الصورة الرابعة)، وإن علم إجمالاً بوجود الخلاف بين أصحاب الفن، أو إلى تسامحهم في الرجوع إلى المفضل في أغراضهم المادية دون مهام الأمور ومعاليها.

٣. إن تجويز الرجوع إلى المفضل رهن وجود إطلاق في أدلة جواز التقليد، يكون مقتضاه جواز الرجوع إليه، ولكن ليس بأيدينا من الأدلة شيء وراء آية النفر، والسؤال، والروايات الإرجاعية، وكلها منصرفة عن مورد اختلاف الفتويين.

وقد جاءت الإشارة إلى تلك السيرة في بعض الروايات كتلميح على لزوم

الأخذ بقول الأعلام نأتي ببعضها:

أ. روى عيص بن قاسم قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «عليكم بتقوى الله وحده لا شريك له، وانظروا لأنفسكم، فوالله إن الرجل ليكون له الغنم فيها الراعي، فإذا وجد رجلاً هو أعلم بغنمه من الذي هو فيها، يخرجها ويحيي بذلك الرجل الذي هو أعلم بغنمه من الذي كان فيها»^(١).

ب. روى عمر بن حنظلة، عن أبي عبد الله عليه السلام في اختلاف الحكمين، أنه عليه السلام قال: «الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما، ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر»^(٢).

ج. روى داود بن الحصين، عن أبي عبد الله عليه السلام في مسألة اختلاف الحكمين: «ينظر إلى أفقههما وأعلمهما بأحاديثنا وأورعهما، فينفذ حكمه ولا يلتفت إلى الآخر»^(٣).

د. روى موسى بن أكيل، عن أبي عبد الله عليه السلام عند اختلاف الحكمين أنه قال: «ينظر إلى أعدلهما وأفقههما في دين الله فيمضي حكمه»^(٤).

نعم مورد الأحاديث الثلاثة الأخيرة هو الحكم والقضاء ولا يصح التعدي عنه إلى مورد الإفتاء، لأن أمر القضاء لا يقبل التخيير ولا التفويض ولا الإهمال، بخلاف الفتوى إذ لا مانع من التخيير بين الرأيين. ومع ذلك لا يخلو من تلميح إلى الترجيح به في الإفتاء، لأن اختلاف الحكمين قد ينشأ من الاختلاف في الأمور الخارجية، وأخرى من الاختلاف في الفتوى، ومورد بعض الروايات هو اختلاف الحكمين لأجل الاختلاف في الفتوى كما في مقبولة عمر بن حنظلة حيث كان

١. الوسائل: ١١، الباب ١٣ من أبواب جهاد العدو، الحديث ١.

٢ و ٣ و ٤. الوسائل: ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١، ٢٠، ٤٥.

اختلاف الحكمين في الحبة.

هذا كله إذا لم تكن فتوى المفضل مطابقة للاحتياط، وفتوى الفاضل مخالفة له، كما إذا أفتى الأول بنجاسة الفسالة والآخر بطهارتها، أو أفتى الأول بوجوب التسييحات الأربع ثلاثاً وأفتى الفاضل بوجوبها مرة، إذ يجوز حينئذ ترك قول الفاضل والأخذ برأي المفضل، إلا أن هذا في الحقيقة عمل بالاحتياط الوارد في فتوى المفضل دون الفاضل.

ما هو المراد من الأعلم؟

ليس اختلاف الفاضل و المفضل في زيادة العلم وقلته وشدته وضعفه، بل المراد الأقوى ملكة، أو الأكثر خبرة من غيره والأعرف بدقائق الفقه ومباني الاستنباط، وتتركز قوة الملكة وشدتها على أمرين:

١. الذكاء المتوقد والفهم القويم.

٢. كثرة الممارسة والتمرين بحيث يصير الفقه مخالطاً لفكره وذهنه وروحه، فيكون أقوى استنباطاً، وأدق نظراً في استنباط الأحكام من مبادئها، وأعرف بالكبريات وكيفية تطبيقها على الصغريات بحدّة ذهنه وحسن سليقته.

لا يقال: إنّ تشخيص الأدق نظراً والأقوى استنباطاً من الأمور الصعبة والعسيرة.

فإنّه يقال ليس تشخيص الفاضل عن المفضل بأعسر من تشخيص أصل الاجتهاد، وبما أنّ لكل علم وفن رجالاً حاذقين يعرفون مراتب الرجال ومواهبهم وصلحياتهم، فيميزون المجتهد عن غيره والفاضل عن المفضل، وقد قيل: من دق باباً ولجّ ولج.

وأما الصورة الرابعة، أعني: إذا شك في مخالفتها في الفتوى، فهل يجوز

الرجوع إلى المفضول أو لا؟ ويقع الكلام في مقامين:

الأول: مقتضى الأصل الأولي.

الثاني: مقتضى الأدلة الاجتهادية.

أما الأول: فهو نفس الأصل في الصورة المتقدمة (أي العلم بالمخالفة) لأصالة عدم حجّة رأي أحد على أحد إلا ما قام الدليل القطعي على حجّيته وهو رأي الفاضل، وأما غيره فهو مشكوك الحجية والشك فيها مساوق للقطع بعدمها، وبعبارة أخرى: الشك في حجّة فتوى المفضول يلزم القطع بعدم حجّيتها ما لم يدل دليل قاطع عليها.

وأما الثاني: أي مقتضى الدليل الاجتهادي، فالرجوع إلى المفضول مع وجود الفاضل يتوقف على وجود الإطلاق في الآيات والروايات الإرجاعية وشمولها لصورة الشك في المخالفة، وهو موضع تأمل.

بل الدليل الوحيد لجواز الرجوع إلى المفضول مع وجود الفاضل هو السيرة العقلانية في أمثال المقام حيث إنهم يرجعون إلى أهل الحرف وأصحاب التخصصات مع اختلاف مراتبهم مع عدم العلم بوحدة نظرهم في عامة المسائل.

المسألة الرابعة: في تقليد الميت ابتداءً

المشهور بين الأصحاب من عصر العلامة الحلي (٦٤٨-٧٢٦هـ) على منع تقليد الميت ابتداءً ولم نجد المسألة معنونة قبل العلامة الحلي، ولكن كلماتهم تعرب عن استمرار السيرة على المنع.

نعم شدّ الأخباريون حيث لم يشترطوا الحياة في المفتي ووافقهم المحقق القمي (١١٥٠-١٢٣١هـ) من المجتهدين.

ودراسة المسألة تتم من خلال بيان أمرين:

الأول: أن مقتضى الأصل الأولي هو عدم حجية قول الميت، لما عرفت من أن الأصل عدم الحجية إلا ما قام الدليل على حجيته وليس هو إلا تقليد الحي.
 الثاني: أن مقتضى الأدلة الاجتهادية هو المنع، للإجماعات المنقولة المتضافرة من عصر العلامة إلى يومنا هذا، فإنه وإن لم يكشف عن دليل شرعي وصل إليهم ولم يصل إلينا، لكنه يكشف عن قيام السيرة على المنع، وهو عدم جواز تقليد الميت. قال الشيخ الأنصاري: إن هذا الاتفاق بدرجة من القبول حتى شاع عند العوام أن قول الميت كالميت.

وربما يستدل على جواز الرجوع بإطلاقات الآيات والروايات، كآية النفر والسؤال والروايات الإرجاعية إلى رواية الأحاديث أو إلى أشخاص معينين، ولكن الاستدلال غير تام، فإن الأدلة ناظرة إلى عنوان المنذر والمحذر (في آية النفر) والمفتي (في حديث أبان) وظهورها في الحي مما لا ينكر.

المسألة الخامسة: في البقاء على تقليد الميت

مسألة البقاء على تقليد الميت التي يعبر عنها بالتقليد الاستمراري من المسائل المستحدثة في القرن الثالث عشر، عصر صاحب الجواهر (١٢٠٠-١٢٦٦هـ) فقد اختلفت كلمتهم إلى ثلاثة أقوال:

أ. جواز البقاء مطلقاً.

ب. عدم جوازه كذلك.

ج. جوازه فيما عمل بفتواه، وعدمه إذا لم يعمل به، أو ما أشبهه.

والتحقيق يتوقف على بيان الحكم في مرحلتين:

الأولى: ما هو مقتضى القاعدة الأولية؟

الثانية: ما هو مقتضى القاعدة الثانوية؟

أما الأولى، فقد مرّ بيانها في المسائل السابقة، وقلنا: إنّ مقتضى القاعدة الأولية في الظنون عدم الحجية إلا أن يقام دليل عليها. وأما الثانية، فالظاهر أنّ مقتضاها هو جواز البقاء على تقليد الميت لوجهين:

الأول: وجود السيرة بين العقلاء حيث إنهم لا يفرّقون في رجوع الجاهل إلى العالم فيما جهله بين كون العالم حيّاً عند العمل بقوله أو عدمه، وما ذكرناه سابقاً من تضافر الإجماعات المنقولة على منع تقليد الميت، فالقدر المتيقن منها هو تقليد الميت ابتداءً لا استمراراً.

الثاني: أنّ الروايات الإرجاعية تعم المقام، فإنّ من أرجعه الإمام إلى أشخاص معيّنين، كالأسدي أو يونس بن عبد الرحمن، أو زكريا بن آدم، ما كان يشك في حجية قولهم بعد وفاتهم. ولا يخطر ببال العامي ترك ما أخذه وتعلمه بمجرد موت من أخذ عنه.

المسألة السادسة: العدول من تقليد مجتهد إلى آخر

هل يجوز العدول من الحي إلى الحي مطلقاً، أو لا يجوز كذلك، أو فيه التفصيل بين كون الثاني أعلم أو عدمه؟ ومحل الكلام فيما إذا كان بين المجتهدين اختلاف في الفتوى وصور المسألة ثلاث:

أ. أن يكون الأول أعلم من الثاني، فلا يجوز العدول، لما تقدّم من عدم جواز تقديم المفضول مع وجود الفاضل.

ب. أن يكون الأمر على العكس، فيجب العدول إلى الثاني، للسيرة السائدة بين العقلاء من الرجوع إلى الفاضل في مهام الأمور.

ج. أن يكونا متساويين مع العلم بالخلاف، فمقتضى القاعدة الأولية هو سقوط الفتويين عن الحجية للتعارض و الرجوع إلى الاحتياط، ولكن لما كان الاحتياط أمراً متعسراً يستقل العقل — بعد بطلانه أو عدم جوازه — بالأخذ بأحدهما مطلقاً ابتداءً واستمراراً، فيجوز العدول من المساوي إلى المساوي الآخر بشرط أن لا ينتهي إلى اللعب بالتقليد.

والحمد لله رب العالمين

والصلاة والسلام على سيد المرسلين وآله الطيبين الطاهرين

وقع الفراغ من تحرير هذا الكتاب، ولاح بدر تمامه بيد مؤلفه جعفر السبحاني

ابن الفقيه الشيخ محمد حسين الخياباني التبريزي - قدس الله سره -

يوم الأحد الثامن من شهر رجب المرجب

من شهور عام ١٤١٨ من الهجرة النبوية

على هاجرها وآله ألف صلاة وتحية.

فهرس محتويات الكتاب

الصفحة	الموضوع
٥	مقدمة المؤلف
	المقصد السادس
	في الحجج والأمارات
١١	تمهيد
١٢	١. العقل أحد مصادر التشريع، وفيه مقامان
١٣	المقام الأول: في أحكام القطع وأقسامه وفيه أمور
١٣	الأمر الأول: في حجة القطع
١٦	الأمر الثاني: تقسيم القطع إلى طريقي وموضوعي
	الأمر الثالث: في تقسيم القطع الموضوعي إلى طريقي
١٨	ووصفي
١٩	الأمر الرابع: الموافقة الالتزامية
٢٢	المقام الثاني: في حجة العقل أو كشفه عن حكم الشرع

٣١

٢. الإجماع المحصل

٣٢

موقف أهل السنة من الإجماع المحصل

٣٦

مكانة الإجماع المحصل عند الشيعة

٣٩

٣. الكتاب

٤٢

أدلة الأخباري على عدم حجّة ظواهر الكتاب

٤٤

الظواهر من القطعيات

٤٨

٤. السنة

٥٠

ما هو الأصل في العمل بالظن؟

٥٣

الأدلة الظنية المعتبرة

٥٣

١. حجّة السنة المحكية بخبر الواحد

٥٦

الحجّة هي الخبر الموثوق بصدوره

٥٧

٢. الإجماع المنقول بخبر الواحد

٥٩

٣. الشهرة الفتوائية

٦٢

٤. حجّة قول اللغوي

٦٥

الظنون غير المعتبرة

٦٧

١. القياس، وفيه أمور

٦٧

الأمر الأول: حقيقة القياس

٦٨

الأمر الثاني: أقسام القياس

٦٩

الأمر الثالث: الفرق بين علة الحكم وحكمته

٦٩

الأمر الرابع: القياس في منصوص العلة

الصفحة	الموضوع
٧٠	الأمر الخامس: قياس الأولوية
٧٠	الأمر السادس: تنقيح المناط
٧١	الأمر السابع: تخريج المناط
٧٢	الأمر الثامن: التماس العلل وتصحيح النصوص
٧٣	الأمر التاسع: السبب من وراء العمل بالقياس
٧٤	الأمر العاشر: الاختلاف في حجّة القياس
٧٥	أدلة القائلين بحجّة القياس
٧٥	أ. الدليل النقلى
٧٨	ب. الدليل العقلى
٨١	٢. الاستحسان
٨٣	٣. الاستصلاح أو المصالح المرسلّة
٨٥	وجوه استخدام المصالح المرسلّة في مجال الإفتاء
٨٧	٤. سد الذرائع
٨٩	٥. فتح الذرائع
٩١	٦. قول الصحابي
٩٢	٧. إجماع أهل المدينة
	المقصد السابع
	في الأصول العملية
٩٣	الأصول العملية
٩٥	تحديد مجارى الأصول

الصفحة	الموضوع
٩٧	الأصل الأول: أصالة البراءة
٩٨	الاستدلال بالكتاب
٩٨	١. التعذيب فرع البيان
١٠٠	٢. الإضلال فرع البيان
١٠٢	الاستدلال بالسنة
١٠٢	١. حديث الرفع
١٠٧	٢. مرسله الصدوق
١٠٨	الاستدلال بحكم العقل
١٠٩	الإشكال على كبرى البرهان
١١٠	الإشكال على صغرى البرهان
١١٢	أدلة الأخباري على وجوب الاحتياط
	تنبيهات
١١٣	١. في حكومة الأصل الموضوعي على البراءة والحلية
١١٤	٢. في حسن الاحتياط
١١٥	٣. قاعدة التسامح في أدلة السنن
١١٦	ثمرات القاعدة
١١٨	الأصل الثاني: أصالة التخيير
	المقام الأول: دوران الأمر بين المحذورين مع الجهل بنوع الحكم
١١٩	التوصلي
	المقام الثاني: دوران الأمر بين المحذورين مع الجهل بنوع

الصفحة	الموضوع
١٢٠	التكليف التعبدى
١٢١	المقام الثالث: دوران الأمر بين المحذورين مع الشك في المكلف به
١٢٣	الأصل الثالث: أصالة الاحتياط، وفيه مقامان
١٢٤	المقام الأول: الشبهة التحريمية
١٢٤	المورد الأول: حكم الشبهة المحصورة
١٢٥	الأول: إمكان الترخيص
١٢٦	الثاني: ورود الترخيص في لسان الشارع
١٢٧	المورد الثاني: حكم الشبهة غير المحصورة
	تنبيهات
١٢٩	١. تنجيز العلم الإجمالي في التدريجيات
١٢٩	٢. تنجيز العلم الإجمالي إذا تعلق بحقيقتين
١٢٩	٣. شرط التنجيز كونه محدثاً للتكليف على كل تقدير
١٣١	٤. حكم خروج أحد الطرفين عن محل الابتلاء قبل العلم
١٣٢	٥. الاضطرار إلى بعض الأطراف
١٣٤	٦. حكم ملاقي أحد الأطراف
١٣٥	أدلة الطرفين
١٣٧	المقام الثاني: الشبهة الوجوبية
	تنبيهات
١٤١	١. حكم النقيصة السهوية

الصفحة	الموضوع
١٤٣	٢. تعذر الإتيان ببعض الأجزاء
١٤٤	قاعدة الميسور
١٤٥	٣. حكم الزيادة السهوية
١٤٦	٤. دوران الأمر بين شرطية شيء وما نعيته أو قاطعيته
١٤٦	خاتمة في شرائط العمل بالاحتياط والبراءة
١٤٧	أصل الاحتياط وشروط جريانه
١٤٧	أصل البراءة وشروط جريانه
١٤٨	صحة عمل تارك الفحص وعدمها
١٥٠	الأصل الرابع: الاستصحاب وفيه أمور
١٥٠	الأول: الاستصحاب لغة واصطلاحاً
١٥١	الثاني: الاستصحاب مسألة أصولية لا قاعدة فقهية
١٥٢	الثالث: أركان الاستصحاب
١٥٣	الرابع: الفرق بين الاستصحاب وقاعدة اليقين
١٥٣	الخامس: قاعدة المقتضي والمانع
١٥٤	السادس: تقسيمات الاستصحاب
١٥٤	١. تقسيمه باعتبار المستصحب
١٥٥	٢. تقسيمه باعتبار الشك
١٥٦	الاستدلال على حجية الاستصحاب
١٥٩	حجية الاستصحاب في الشك في المقتضي
	تنبيهات

الصفحة	الموضوع
١٦١	١ . كفاية إحراز المتيقن بالأمانة
١٦٢	٢ . في استصحاب الزمان والزمانيات
١٦٣	٣ . في شرطية فعلية الشك
١٦٣	٤ . المراد من الشك مطلق الاحتمال
١٦٤	٥ . التمسك بعموم العام أو استصحاب حكم المخصص
١٦٧	٦ . كفاية وجود الأثر بقاء
١٦٧	٧ . قياس الحادث إلى أجزاء الزمان
١٦٨	٨ . الأصول المثبتة
١٦٩	٩ . قياس الحادث بحادث آخر
١٧١	١٠ . تقدّم الاستصحاب على سائر الأصول
١٧٣	خاتمة المطاف: الاستصحاب والقواعد الأربع
١٧٣	١ . قاعدة اليد
١٧٥	٢ . أصالة الصحة في فعل الغير
١٧٧	٣ . قاعدة التجاوز والفراغ
١٧٩	٤ . قاعدة القرعة
١٨١	أدلة القرعة غير مخصصة
	المقصد الثامن
	في تعارض الأدلة الشرعية
١٨٥	في تعارض الأدلة الشرعية، وفيه أمور

الصفحة	الموضوع
١٨٦	الأمر الأول: في تعريف التعارض
١٨٧	الأمر الثاني: في الفرق بين التعارض والتزاحم
١٨٨	الأمر الثالث: في أسباب التزاحم وأقسامه
١٨٨	الأمر الرابع: في مرجحات باب التزاحم
١٨٩	١. تقديم ما لا يدل له على ما له بدل
١٨٩	٢. تقديم المضيق على الموسع
١٨٩	٣. تقديم أحد المتزاحمين على الآخر لأهميته
١٨٩	٤. سبق امثال أحد الحكمين زماناً
١٩٠	٥. تقديم الواجب المطلق على المشروط
١٩١	الفصل الأول: في التعارض غير المستقر
١٩٢	الفصل الثاني: في التعارض المستقر، وفيه مباحث
١٩٢	١. ما هو مقتضى القاعدة الأولية؟
١٩٣	٢. في حجّة المعارضين في نفي الثالث
١٩٤	٣. مقتضى القاعدة الثانوية في المعارضين
١٩٧	الجهة الأولى: في أقسام المرجحات
١٩٧	١. الترجيح بصفات الراوي
١٩٩	٢. الترجيح بالشهرة العملية
٢٠١	٣. الترجيح بالكتاب والسنة
٢٠٣	٤. الترجيح بمخالفة العامة
٢٠٤	٥. الترجيح بالأحدثية

الصفحة	الموضوع
٢٠٥	الجهة الثانية: لزوم الأخذ بالمرجح
٢٠٦	الجهة الثالثة: التعدي من المنصوص إلى غيره
٢٠٧	الجهة الرابعة: في التعارض على نحو العموم والخصوص من وجه
	خاتمة
	في الاجتهاد والتقليد
	وفيها فصلان:
٢١١	الفصل الأول: في الاجتهاد وأحكامه، وفيه مسائل
٢١١	١. الاجتهاد لغة واصطلاحاً
٢١٢	٢. جواز عمل المجتهد برأيه
٢١٢	٣. حرمة رجوع المجتهد إلى الغير
٢١٢	٤. جواز رجوع العامي إلى المجتهد وتقليده
٢١٢	٥. نفوذ حكم المجتهد وقضائه
٢١٤	٦. في الاجتهاد التجزئي
٢١٥	٧. مقدّمات الاجتهاد
٢١٨	٨. في التخطئة والتصويب
٢١٩	١. لا تصويب في الأصول والمعارف
٢٢٠	٢. لا تصويب في الموضوعات الخارجية
٢٢٠	٣. لا تصويب في الأحكام العقلية البديهية
٢٢٠	٤. لا تصويب في المسائل المنصوصة

الصفحة

الموضوع

٢٢٤

٩. تأثير الزمان والمكان في الاجتهاد، وفيها أقسام

٢٢٦

أ. تأثير الزمان والمكان في صدق الموضوعات

٢٢٨

ب. تأثيرهما في ملاكات الأحكام

٢٢٩

ج. تأثيرهما في كيفية تنفيذ الحكم

٢٣٠

د. تأثيرهما في منح نظرة جديدة نحو المسائل

٢٣١

هـ. تأثيرهما في تعيين الأساليب

٢٣٣

١٠. في التفسير الخاطئ أو تغيير الأحكام حسب المصالح

٢٣٥

الفصل الثاني: في التقليد وأحكامه، وفيه مسائل

٢٣٥

١. التقليد لغة واصطلاحاً

٢٣٦

٢. في جواز التقليد

٢٣٨

٣. في وجوب تقليد الأعلام

٢٤٠

أدلة القائلين بلزوم تقديم الفاضل

٢٤٣

ما هو المراد من الأعلام؟

٢٤٤

٤. في تقليد الميت ابتداءً

٢٤٥

٥. في البقاء على تقليد الميت

٢٤٦

٦. العدول من تقليد مجتهد إلى آخر

٢٤٩

فهرس المحتويات