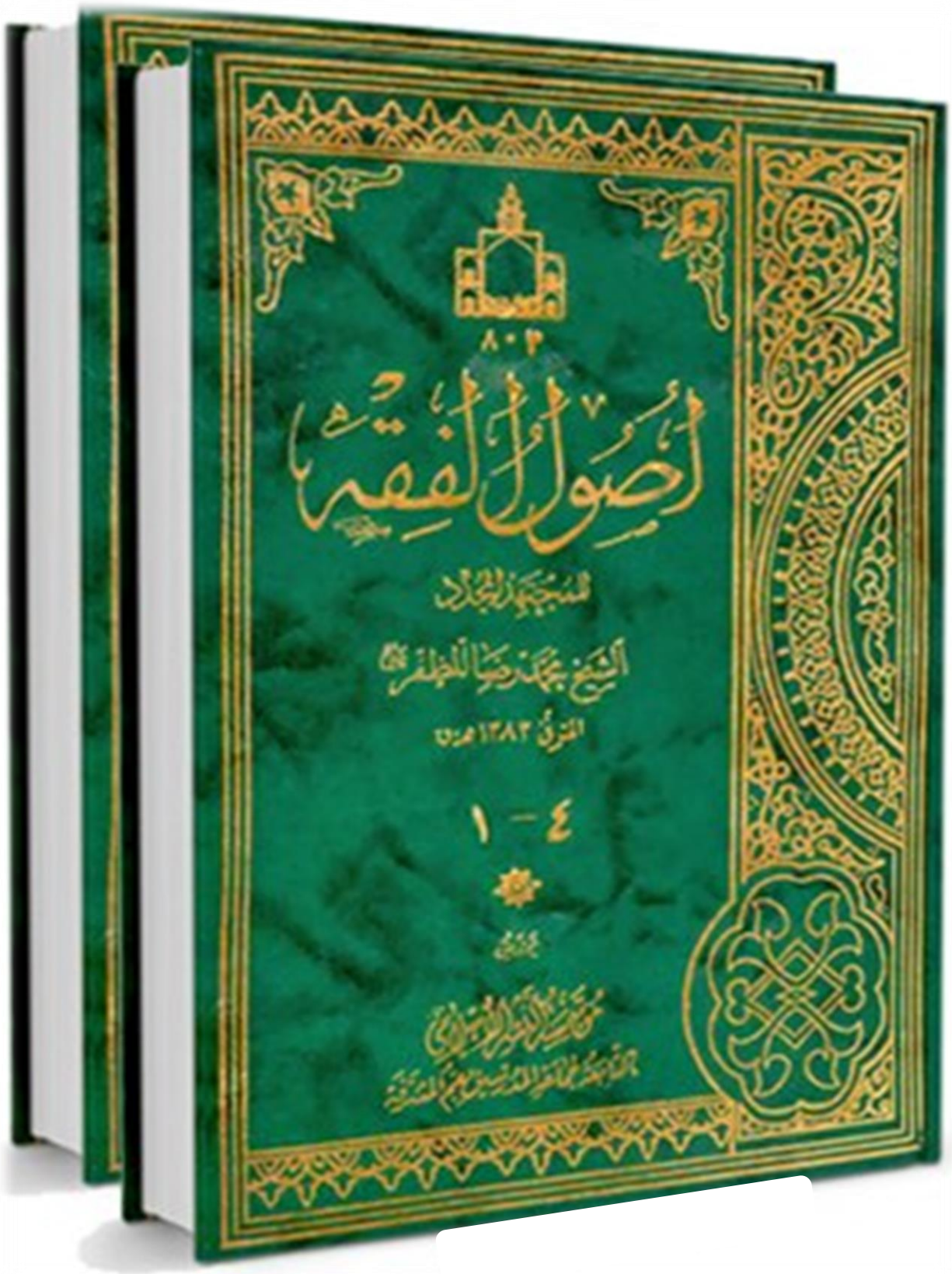
٨٠٢
أصول الفقه
للمجاهد المجدد
الشيخ محمد رضا المظفر
المتوفى ١٣٨٢ هـ
١ - ٤

مسئله ضد:

۲ – الاقتضاء: ویراد به " لابدیة ثبوت النهی عن الضد عند الأمر بالشئ " إما لکون الأمر یدل علیه بإحدی الدلالات الثلاث: المطابقة والتضمن والالتزام، وإما لکونه یلزمه عقلا النهی عن الضد من دون أن یکون لزومه بینا بالمعنی الأخص حتی یدل علیه بالالتزام.

فالمراد من " الاقتضاء " عندهم أعم من کل ذلک.

۳ – النهی: ویراد به النهی المولوی من الشارع وإن کان تبعیا، کوجوب المقدمة الغیری التبعی. والنهی معناه المطابقی (کما سبق فی مبحث النواهی ج ۱ ص ۱۵۱) هو الزجر والردع عما تعلق به. وفسره المتقدمون بطلب الترک، وهو تفسیر بلازم معناه. ولکنهم فرضوه کأن ذلک هو معناه المطابقی، ولذا اعترض بعضهم علی ذلک فقال: إن طلب الترک محال فلابد أن یکون المطلوب الکف (۱).

وهکذا تنازعوا فی أن المطلوب بالنهی الترک أو الکف. ولا معنی لنزاعهم هذا إلا إذا کانوا قد فرضوا أن معنی النهی هو الطلب، فوقعوا فی حیرة فی أن المطلوب به أی شئ هو، الترک أو الکف؟ ولو کان المراد من النهی هو طلب الترک – کما ظنوا – لما کان معنی لنزاعهم فی الضد العام، فإن النهی عنه معناه – علی حسب ظنهم – طلب ترک ترک المأمور به. ولما کان نفی النفی إثباتا فیرجع معنی النهی عن الضد العام إلی معنی طلب فعل المأمور به، فیکون قولهم: " الأمر بالشئ یقتضی النهی عن ضده العام " تبدیلا للفظ بلفظ آخر بمعناه، ویکون عبارة

ص: ۳۵۶

۱– نسبه صاحب المعالم إلی الأکثرین وقال: ومنهم العلامة (رحمه الله) فی تهذیبه، معالم الدین: ص ۹۰ – ۹۱.

أخرى عن القول ب " أن الأمر بالشئ يقتضى نفسه ". وما أشد سخف مثل هذا البحث! ولعله لأجل هذا التوهم - أى توهم أن النهى معناه طلب الترك - ذهب بعضهم إلى عينية الأمر بالشئ للنهى عن الضد العام.

وبعد بيان هذه الأمور الثلاثة فى تحرير محل النزاع يتضح موضع النزاع وكيفيته.

إن النزاع معناه يكون: أنه إذا تعلق أمر بشئ هل إنه لابد أن يتعلق نهى المولى بضده العام أو الخاص؟ فالنزاع يكون فى ثبوت النهى المولوى عن الضد بعد فرض ثبوت الأمر بالشئ. وبعد فرض ثبوت النهى فهناك نزاع آخر فى كيفية إثبات ذلك.

وعلى كل حال فإن مسألتنا - كما قلنا - تنحل إلى مسألتين: إحداهما فى " الضد العام " والثانية فى " الضد الخاص " فينبغى البحث عنهما فى بابين:

١- الضد العام

لم يكن اختلافهم فى " الضد العام " من جهة أصل الاقتضاء وعدمه، فإن الظاهر أنهم متفقون على الاقتضاء (١) وإنما اختلافهم فى كيفيته:

١- كيف يكون اتفاقيا وقد نسب السيد عميد الدين القول بالمنع إلى جمهور المعتزلة وكثير من الأشاعرة! (راجع منية اللبيب: ص ١٢٥) قال المحقق الرشتى: وعزاه الفاضل البهائى فى حاشية الزبدة على ما حكى عنه إلى البعض ويلوح من كلام العلامة فى محكى النهاية أيضا، واستظهره غير واحد من كلام علم الهدى فى الذريعة - إلى أن قال - وكيف كان فما فى المعالم والوافية وشرحها للسيد الصدر من إنكار هذا القول واختصاص النزاع بكيفية الاقتضاء لا فى أصل الاقتضاء غريب، بدائع الأفكار: ص ٣٨٧.

فقيل: إنه على نحو العينية (١) أى أن الأمر بالشئ عين النهى عن ضده العام، فيدل عليه حينئذ بالدلالة المطابقية.

وقيل: إنه على نحو الجزئية (٢) فيدل عليه بالدلالة التضمنية، باعتبار أن الوجوب ينحل إلى طلب الشئ مع المنع من الترك، فيكون " المنع من الترك " جزءا تحليليا فى معنى الوجوب.

وقيل: إنه على نحو اللزوم البين بالمعنى الأخص (٣) فيدل عليه بالدلالة الالتزامية.

وقيل: إنه على نحو اللزوم البين بالمعنى الأعم، أو غير البين (٤) فيكون اقتضاؤه له عقليا صرفا.

والحق أنه لا يقتضيه بأى نحو من أنحاء الاقتضاء، أى أنه ليس هناك نهى مولوى عن الترك يقتضيه نفس الأمر بالفعل على وجه يكون هناك نهى مولوى وراء نفس الأمر بالفعل.

والدليل عليه: أن الوجوب سواء كان مدلولا لصيغة الأمر أو لازما عقليا لها - كما هو الحق - ليس معنى مركبا، بل هو معنى بسيط وحدانى هو " لزوم الفعل ".

ولازم كون الشئ واجبا المنع من تركه، ولكن هذا المنع اللازم للوجوب ليس منعا مولويا ونهيا شرعيا، بل هو منع عقلى تبعى من غير أن يكون هناك من الشارع منع ونهى وراء نفس الوجوب. وسر ذلك واضح، فإن نفس الأمر بالشئ على وجه الوجوب كاف فى الزجر عن

١- نسبه الفاضل الصالح المازندرانى إلى جماعة من المحققين، والفاضل الجواد على ما حكى عنه إلى القاضى ومتابعيه، وهو مختار بعض المحققين وبعض من تبعه، راجع المصدر السابق.
٢- صرح به صاحب المعالم، معالم الدين: ص ٦٣.
٣- مال إليه المحقق النائينى، راجع فوائد الأصول: ج ١ ص ٣٠٣.

٤- لم نظفر بمصرح به، راجع بدائع الأفكار للمحقق الرشتى: ص ٣٨٧ - ٣٨٨.

تركه، فلا حاجة إلى جعل للنهى عن الترك من الشارع زيادة على الأمر بذلک الشئ.

فإن كان مراد القائلين بالاقتضاء فى المقام: أن نفس الأمر بالفعل يكون زاجرا عن تركه فهو مسلم، بل لابد منه، لأن هذا هو مقتضى الوجوب. ولكن ليس هذا هو موضع النزاع فى المسألة، بل موضع النزاع هو النهى المولوى زائدا على الأمر بالفعل. وإن كان مرادهم: أن هناک نهيا مولويا عن الترک يقتضيه الأمر بالفعل - كما هو موضع النزاع - فهو غير مسلم ولا دليل عليه، بل هو ممتنع.

وبعبارة أوضح وأوسع: أن الأمر والنهى متعاكسان، بمعنى أنه إذا تعلق الأمر بشئ فعلى طبع ذلک يكون نقيضه بالتبع ممنوعا منه، وإلا لخرج الواجب عن كونه واجبا. وإذا تعلق النهى بشئ فعلى طبع ذلک يكون نقيضه بالتبع مدعوا إليه، وإلا لخرج المحرم عن كونه محرما. ولكن ليس معنى هذه التبعية فى الأمر أن يتحقق فعلا نهى مولوى عن ترک المأمور به بالإضافة إلى الأمر المولوى بالفعل. كما أنه ليس معنى هذه التبعية فى النهى أن يتحقق فعلا أمر مولوى بترک المنهى عنه بالإضافة إلى النهى المولوى عن الفعل.

والسر ما قلناه: إن نفس الأمر بالشئ كاف فى الزجر عن تركه. كما أن نفس النهى عن الفعل كاف للدعوة إلى تركه، بلا حاجة إلى جعل جديد من المولى فى المقامين، بل لا يعقل الجعل الجديد كما قلنا فى مقدمة الواجب حذو القذة بالقذة، فراجع.

ولأجل هذه التبعية الواضحة اختلط الأمر على كثير من المحررين لهذه المسألة، فحسبوا أن هناک نهيا مولويا عن ترک المأمور به وراء الأمر بالشئ اقتضاء الأمر على نحو العينية أو التضمن أو الالتزام أو اللزوم العقلى.

ص: ٣٥٩

كما حسبوا هناك – فى مبحث النهى – أن معنى النهى هو الطلب إما للترك أو الكف. وقد تقدمت الإشارة إلى ذلك فى تحرير النزاع.

وهذان التوهمان فى النهى والأمر من واد واحد. وعليه فليس هناك طلب للترك وراء الردع عن الفعل فى النهى، ولا نهى عن الترك وراء طلب الفعل فى الأمر.

نعم، يجوز للآمر بدلا من الأمر بالشئ أن يعبر عنه بالنهى عن الترك، كأن يقول – مثلا – بدلا عن قوله: " صل ": " لا تترك الصلاة ". ويجوز له بدلا من النهى عن الشئ أن يعبر عنه بالأمر بالترك، كأن يقول – مثلا – بدلا عن قوله: " لا تشرب الخمر ": " اترك شرب الخمر " فيؤدى التعبير الثانى فى المقامين مؤدى التعبير الأول المبدل منه، أى أن التعبير الثانى يحقق الغرض من التعبير الأول.

فإذا كان مقصود القائل بأن الأمر بالشئ عين النهى عن ضده العام هذا المعنى – أى أن أحدهما يصح أن يوضع موضع الآخر ويحل محله فى أداء غرض الآمر – فلا بأس به وهو صحيح. ولكن هذا غير العينية المقصودة فى المسألة على الظاهر.

٢– الضد الخاص

إن القول باقتضاء الأمر بالشئ للنهى عن ضده الخاص يبتنى ويتفرع على القول باقتضائه للنهى عن ضده العام.

ولما ثبت – حسبما تقدم – أنه لا نهى مولوى عن الضد العام، فبالطريق الأولى نقول: إنه لا نهى مولوى عن الضد الخاص، لما قلنا من ابتنائه وتفرعه عليه.

ص: ٣٦٠

وعلى هذا، فالحق أن الأمر بالشئ لا يقتضى النهى عن ضده مطلقا سواء كان عاما أو خاصا.

أما كيف يبتنى القول بالنهى عن الضد الخاص على القول بالنهى عن الضد العام ويتفرع عليه؟ فهذا ما يحتاج إلى شئ من البيان، فنقول: إن القائلين بالنهى عن الضد الخاص لهم مسلكان لا ثالث لهما، وكلاهما يبتنيان ويتفرعان على ذلك: الأول: مسلك التلازم وخلاصته: أن حرمة أحد المتلازمين تستدعى وتستلزم حرمة ملازمه الآخر. والمفروض أن فعل الضد الخاص يلازم ترك المأمور به، أى الضد العام، كالأكل مثلا الملازم فعله لترك الصلاة المأمور بها. وعندهم أن الضد العام محرم منهى عنه (وهو ترك الصلاة فى المثال) فيلزم على هذا أن يحرم الضد الخاص (وهو الأكل فى المثال) فابتنى النهى عن الضد الخاص بمقتضى هذا المسلك على ثبوت النهى عن الضد العام.

أما نحن فلما ذهبنا إلى أنه لا نهى مولوى عن الضد العام، فلا موجب لدينا من جهة الملازمة المدعاة للقول بكون الضد الخاص منهيا عنه بنهى مولوى، لأن ملزومه ليس منهيا عنه حسب التحقيق الذى مر.

على أنا نقول - ثانيا - بعد التنازل عن ذلك والتسليم بأن الضد العام منهى عنه: إن هذا المسلك ليس صحيحا فى نفسه، يعنى أن كبراه غير مسلمة، وهى " إن حرمة أحد المتلازمين تستلزم ملازمه الآخر " فإنه لا يجب اتفاق المتلازمين فى الحكم - لا فى الوجوب ولا الحرمة ولا غيرهما من الأحكام - ما دام أن مناط الحكم غير موجود فى الملازم الآخر. نعم، القدر المسلم فى المتلازمين أنه لا يمكن أن يختلفا فى الوجوب والحرمة على وجه يكون أحدهما واجبا والآخر محرما،

ص: ٣٦١

لاستحالة امتثالهما حينئذ من المكلف، فيستحيل التكليف من المولى بهما، فإما أن يحرم أحدهما أو يجب الآخر. ويرجع ذلك إلى باب التزاحم الذى سيأتى التعرض له.

وبهذا تبطل شبهة " الكعبى " المعروفة التى أخذت قسطا وافرا من أبحاث الأصوليين إذا كان مبناها هذه الملازمة المدعاة، فإنه نسب إليه القول بنفى المباح (١) بدعوى أن كل ما يظن من الأفعال أنه

مباح فهو واجب فى الحقيقة، لأن فعل كل مباح ملازم قهرا لواجب وهو ترک محرم واحد من المحرمات على الأقل.

الثانى: مسلک المقدمية: وخلاصته: دعوى أن ترک الضد الخاص مقدمة لفعل المأمور به، ففى المثال المتقدم يكون ترک الأكل مقدمة لفعل الصلاة، ومقدمة الواجب واجبة، فيجب ترک الضد الخاص.

وإذا وجب ترک الأكل حرم تركه، أى ترک ترک الأكل، لأن الأمر بالشئ يقتضى النهى عن الضد العام، وإذا حرم ترک ترک الأكل، فإن معناه حرمة فعله، لأن نفى النفى إثبات، فيكون الضد الخاص منهيا عنه.

هذا خلاصة مسلک المقدمية. وقد رأيت كيف ابتنى النهى عن الضد الخاص على ثبوت النهى عن الضد العام.

ونحن إذ قلنا بأنه لا نهى مولوى عن الضد العام، فلا يحرم ترک ترک الضد الخاص حرمة مولوية، أى لا يحرم فعل الضد الخاص، فثبت المطلوب.

على أن مسلک المقدمية غير صحيح من وجهين آخرين:

ص: ٣٦٢

١- معالم الدين: ص ٦٨.

أحدهما: أنه بعد التنزل عما تقدم وتسليم حرمة الضد العام، فإن هذا المسلک - كما هو واضح - يبتنى على وجوب مقدمة الواجب، وقد سبق أن أثبتنا أنها ليست واجبة بوجوب مولوى، وعليه لا يكون ترک الضد الخاص واجبا بالوجوب الغيرى المولوى حتى يحرم فعله.

ثانيهما: أنا لا نسلم أن ترک الضد الخاص مقدمة لفعل المأمور به، وهذه المقدمية – أعنى مقدمية الضد الخاص – لا تزال مثارا للبحث عند المتأخرين حتى أصبحت من المسائل الدقيقة المطولة. ونحن فى غنى عن البحث عنها بعد ما تقدم.

ولكن لحسم مادة الشبهة لا بأس بذكر خلاصة ما يرفع المغالطة فى دعوى مقدمية ترک الضد، فنقول: إن المدعى لمقدمية ترک الضد لضده تبتنى دعواه على أن عدم الضد من باب عدم المانع بالنسبة إلى الضد الآخر، للتمانع بين الضدين، أى لا يمكن اجتماعهما معا، ولا شک فى أن عدم المانع من المقدمات، لأ أنه من متممات العلة، فإن العلة التامة – كما هو معروف – تتألف من المقتضى وعدم المانع.

فيتألف دليله من مقدمتين:

١ – الصغرى: ان عدم الضد من باب " عدم المانع " لضده، لأن الضدين متمانعان.

٢ – الكبرى: ان " عدم المانع " من المقدمات.

فينتج من الشكل الأول: أن عدم الضد من المقدمات لضده.

وهذه الشبهة إنما نشأت من أخذ كلمة " المانع " مطلقة، فتخيلوا أن لها معنى واحدا فى الصغرى والكبرى، فانتظم عندهم القياس الذى ظنوه منتجا. بينما أن الحق أن التمانع له معنيان، ومعناه فى الصغرى غير معناه

ص: ٣٦٣

فى الكبرى، فلم يتكرر الحد الأوسط، فلم يتألف قياس صحيح.

بيان ذلک: أن التمانع تارة يراد منه التمانع فى الوجود، وهو امتناع الاجتماع وعدم الملاءمة بين الشيئين. وهو المقصود من التمانع بين الضدين، إذ هما لا يجتمعان فى الوجود ولا يتلاءمان. واخرى

يراد منه التمانع فى التأثير وإن لم يكن بينهما تمانع وتناف فى الوجود، وهو الذى يكون بين المقتضيين لأثرين متمانعين فى الوجود، إذ يكون المحل غير قابل إلا لتأثير أحد المقتضيين، فإن المقتضيين حينئذ يتمانعان فى تأثيرهما فلا يؤثر أحدهما إلا بشرط عدم المقتضى الآخر. وهذا هو المقصود من المانع فى الكبرى، فإن المانع الذى يكون عدمه شرطا لتأثير المقتضى هو المقتضى الآخر الذى يقتضى ضد أثر الأول. وعدم المانع إما لعدم وجوده أصلا أو لعدم بلوغه مرتبة الغلبة على الآخر فى التأثير.

وعليه، فنحن نسلم أن عدم الضد من باب عدم المانع، ولكنه عدم المانع فى الوجود، وما هو من المقدمات عدم المانع فى التأثير، فلم يتكرر الحد الأوسط، فلا نستنتج من القياس أن عدم الضد من المقدمات.

وأعتقد أن هذا البيان لرفع المغالطة فيه الكفاية للمتنبه. وإصلاح هذا البيان بذكر بعض الشبهات فيه ودفعها يحتاج إلى سعة من القول لا تتحملها الرسالة. ولسنا بحاجة إلى نفى المقدمة لإثبات المختار بعد ما قدمناه.

ثمرة المسألة

إن ما ذكروه من الثمرات لهذه المسألة مختص بالضد الخاص فقط، وأهمها والعمدة فيها هى: صحة الضد إذا كان عبادة على القول بعدم الاقتضاء، وفساده على القول بالاقتضاء.

ص: ٣٦٤

بيان ذلك: أنه قد يكون هناك واجب - أى واجب كان عبادة أو غير عبادة - وضده عبادة، وكان الواجب أرجح فى نظر الشارع من ضده العبادى، فإنه لمكان التزاحم بين الأمرين للتضاد بين متعلقيهما والأول أرجح فى نظر الشارع، لا محالة يكون الأمر الفعلى المنجز هو الأول دون الثانى.

وحينئذ، فإن قلنا بأن الأمر بالشئ يقتضى النهى عن ضده الخاص، فإن الضد العبادى يكون منهيا عنه فى الفرض، والنهى فى العبادة يقتضى الفساد، فإذا أتى به وقع فاسدا. وإن قلنا بأن الأمر بالشئ لا يقتضى النهى عن ضده الخاص، فإن الضد العبادى لا يكون منهيا عنه، فلا مقتضى لفساده.

وأرجحية الواجب على ضده الخاص العبادى يتصور فى أربعة موارد:

١ - أن يكون الضد العبادى مندوبا، ولا شک فى أن الواجب مقدم على المندوب، كاجتماع الفريضة مع النافلة، فإنه بناء على اقتضاء الأمر بالشئ للنهى عن ضده لا يصح الاشتغال بالنافلة مع حلول وقت الفريضة، ولابد أن تقع النافلة فاسدة. نعم، لابد أن تستثنى من ذلک نوافل الوقت، لورود الأمر بها فى خصوص وقت الفريضة (١) كنافلتى الظهر والعصر.

وعلى هذا فمن كان عليه قضاء الفوائت لا تصح منه النوافل مطلقا بناء على النهى عن الضد. بخلاف ما إذا لم نقل بالنهى عن الضد، فإن عدم جواز فعل النافلة حينئذ يحتاج إلى دليل خاص.

٢ - أن يكون الضد العبادى واجبا، ولكنه أقل أهمية عند الشارع من الأول، كما فى مورد اجتماع إنقاذ نفس محترمة من الهلكة مع الصلاة

ص: ٣٦٥

١- راجع الوسائل: ج ٣ ص ٩٦، الباب ٥ من أبواب المواقيت.

الواجبة.

٣ - أن يكون الضد العبادى واجبا أيضا، ولكنه موسع الوقت والأول مضيق، ولا شک فى أن المضيق مقدم على الموسع وإن كان الموسع أكثر أهمية منه. مثاله: اجتماع قضاء الدين الفورى مع الصلاة فى سعة وقتها.

وإزالة النجاسة عن المسجد مع الصلاة فى سعة الوقت.

٤ - أن يكون الضد العبادى واجبا أيضا، ولكنه مخير والأول واجب معين، ولا شك فى أن المعين مقدم على المخير وإن كان المخير أكثر أهمية منه، لأن المخير له بدل دون المعين. مثاله: اجتماع سفر منذور فى يوم معين مع خصال الكفارة، فلو ترك المكلف السفر واختار الصوم من خصال الكفارة فإن كان الأمر بالشئ يقتضى النهى عن ضده كان الصوم منهيا عنه فاسدا.

هذه خلاصة بيان ثمرة المسألة مع بيان موارد ظهورها. ولكن هذا المقدار من البيان لا يكفى فى تحقيقها، فإن ترتبها وظهورها يتوقف على أمرين: الأول: القول بأن النهى فى العبادة يقتضى فسادها حتى النهى الغيرى التبعى، لأ أنه إذا قلنا بأن النهى مطلقا لا يقتضى فساد العبادة أو خصوص النهى التبعى لا يقتضى الفساد فلا تظهر الثمرة أبدا. وهو واضح، لأن الضد العبادى حينئذ يكون صحيحا سواء قلنا بالنهى عن الضد أم لم نقل.

والحق أن النهى فى العبادة يقتضى فسادها حتى النهى الغيرى على الظاهر. وسيأتى تحقيق ذلك فى موضعه - إن شاء الله تعالى -.

واستعجالا فى بيان هذا الأمر نشير إليه إجمالا فنقول: إن أقصى ما يقال فى عدم اقتضاء النهى التبعى للفساد هو أن النهى التبعى لا يكشف عن وجود مفسدة فى المنهى عنه، وإذا كان الأمر كذلك فالمنهى عنه باق على ما هو عليه من مصلحة بلا مزاحم لمصلحته، فيمكن التقرب فيه

ص: ٣٦٦

إذا كان عبادة بقصد تلك المصلحة المفروضة فيه.

وهذا ليس بشئ - وإن صدر من بعض أعاظم مشائخنا (١) - لأن المدار فى القرب والبعد فى العبادة ليس على وجود المصلحة والمفسدة فقط، فإنه من الواضح أن المقصود من القرب والبعد من المولى القرب والبعد المعنويان تشبيها بالقرب والبعد المكانيين، وما لم يكن الشئ مرغوبا فيه

للمولى فعلا لا يصلح للتقرب به إليه، ومجرد وجود مصلحة فيه لا يوجب مرغوبيته له مع فرض نهيه وتبعيده.

وبعبارة أخرى: لاوجه للتقرب إلى المولى بما أبعدنا عنه، والمفروض أن النهى التبعى نهى مولوى، وكونه تبعيا لا يخرجه عن كونه زجرا وتنفيرا وتبعيدا عن الفعل وإن كان التبعيد لمفسدة فى غيره أو لفوات مصلحة الغير.

نعم، لو قلنا بأن النهى عن الضد ليس نهيا مولويا بل هو نهى يقتضيه العقل الذى لا يستكشف منه حكم الشرع - كما اخترناه فى المسألة - فإن هذا النهى العقلى لا يقتضى تبعيدا عن المولى إلا إذا كشف عن مفسدة مبغوضة للمولى. وهذا شئ آخر لا يقتضيه حكم العقل فى نفسه.

الثانى: أن صحة العبادة والتقرب لا يتوقف على وجود الأمر الفعلى بها، بل يكفى فى التقرب بها إحراز محبوبيتها الذاتية للمولى وإن لم يكن هناك أمر فعلى بها لمانع.

أما إذا قلنا بأن عبادية العبادة لا تتحقق إلا إذا كانت مأمورا بها بأمر فعلى، فلا تظهر هذه الثمرة أبدا، لأ أنه قد تقدم أن الضد العبادى - سواء كان مندوبا، أو واجبا أقل أهمية، أو موسعا، أو مخيرا - لا يكون مأمورا به فعلا لمكان المزاحمة بين الأمرين، ومع عدم الأمر به لا يقع عبادة

ص: ٣٦٧

١- راجع فوائد الأصول ١: ٣١٦، أجود التقريرات ١: ٢٦٥.

صحيحة وإن قلنا بعدم النهى عن الضد.

والحق هو الأول، أى أن عبادية العبادة لا تتوقف على تعلق الأمر بها فعلا، بل إذا أحرز أنها محبوبة فى نفسها للمولى مرغوبة لديه فإنه يصح التقرب بها إليه وإن لم يأمر بها فعلا لمانع، لأ أنه - كما

أشرنا إلى ذلک فی مقدمة الواجب ص ٣٤٨ - یکفی فی عبادیة الفعل ارتباطه بالمولی والإتیان به متقربا به إلیه مع عدم ما یمنع من التعبد به من کون فعله تشریعا أو کونه منهیا عنه. ولا تتوقف عبادیته علی قصد امتثال الأمر کما مال إلیه صاحب الجواهر (قدس سره) (١).

هذا، وقد یقال فی المقام نقلا عن المحقق الثانی - تغمده الله برحمته -: إن هذه الثمرة تظهر حتی مع القول بتوقف العبادة علی تعلق الأمر بها، ولکن ذلک فی خصوص التزاحم بین الواجبین الموسع والمضیق ونحوهما، دون التزاحم بین الأهم والمهم المضیقین (٢).

والسر فی ذلک: أن الأمر فی الموسع إنما یتعلق بصرف وجود الطبیعة علی أن یأتی به المکلف فی أی وقت شاء من الوقت الوسیع المحدد له، أما الأفراد بما لها من الخصوصیات الوقتیة فلیست مأمورا بها بخصوصها، والأمر بالمضیق إذا لم یقتض النهی عن ضده فالفرد المزاحم له من أفراد ضده الواجب الموسع لا یکون مأمورا به لا محالة من أجل المزاحمة، ولکنه لا یخرج بذلک عن کونه فردا من الطبیعة المأمور بها.

وهذا کاف فی حصول امتثال الأمر بالطبیعة، لأن انطباقها علی هذا الفرد المزاحم قهری فیتحقق به الامتثال قهرا ویکون مجزیا عقلا عن امتثال الطبیعة فی فرد آخر، لأ أنه لا فرق من جهة انطباق الطبیعة المأمور بها بین

ص: ٣٦٨

١- جواهر الکلام: ج ٩ ص ١٥٥ - ١٥٧.

٢- نقله فی فوائد الأصول (ج ١ ص ٣١٢) عن محکی المحقق الکرکی، وما ظفرنا به فی جامع المقاصد مما یرتبط بالمقام لیس بهذا البیان والتفصیل، فراجع ج ٥ ص ١٢ - ١٤.

فرد وفرد.

وبعبارة أوضح: أنه لو كان الوجوب فى الواجب الموسع ينحل إلى وجوبات متعددة بتعدد أفراده الطولية الممكنة فى مدة الوقت المحدد على وجه يكون التخيير بينها شرعيا، فلا محالة لا أمر بالفرد المزاحم للواجب المضيق ولا أمر آخر يصححه، فلا تظهر الثمرة، ولكن الأمر ليس كذلك، فإنه ليس فى الواجب الموسع إلا وجوب واحد يتعلق بصرف وجود الطبيعة، غير أن الطبيعة لما كانت لها أفراد طولية متعددة يمكن انطباقها على كل واحد منها فلا محالة يكون المكلف مخيرا عقلا بين الأفراد، أى يكون مخيرا بين أن يأتى بالفعل فى أول الوقت أو ثانيه أو ثالثه... وهكذا إلى آخر الوقت، وما يختاره من الفعل فى أى وقت يكون هو الذى ينطبق عليه المأمور به وإن امتنع أن يتعلق الأمر به بخصوصه لمانع، بشرط أن يكون المانع من غير جهة نفس شمول الأمر المتعلق بالطبيعة له، بل من جهة شئ خارج عنه، وهو المزاحمة مع المضيق فى المقام.

هذا خلاصة توجيه ما نسب إلى المحقق الثانى فى المقام.

ولكن شيخنا المحقق النائينى لم يرتضه، لأ أنه يرى أن المانع من تعلق الأمر بالفرد المزاحم يرجع إلى نفس شمول الأمر المتعلق بالطبيعة له (١) يعنى أنه يرى أن الطبيعة المأمور بها بما هى مأمور بها لا تنطبق على الفرد المزاحم ولا تشمله، وانطباق الطبيعة بما هى لا بما هى مأمور بها على الفرد المزاحم لا ينفع ولا يكفى فى امتثال الأمر بالطبيعة.

والسر فى ذلک واضح، فإنا إذ نسلم أن التخيير بين أفراد الطبيعة تخيير عقلى نقول: إن التخيير إنما هو بين أفراد الطبيعة المأمور بها بما هى مأمور بها، فالفرد المزاحم خارج عن نطاق هذه الأفراد التى بينها التخيير.

ص: ٣٦٩

١- فوائد الأصول ١: ٣١٤.

أما ان الفرد المزاحم خارج عن نطاق أفراد الطبيعة المأمور بها بما هى مأمور بها، فلأن الأمر إنما يتعلق بالطبيعة المقدورة للمكلف بما هى مقدورة، لأن القدرة شرط فى المأمور به مأخوذة فى الخطاب، لا أنها شرط عقلى محض والخطاب فى نفسه عام شامل فى إطلاقه للأفراد المقدورة وغير المقدورة. بيان ذلک: أن الأمر إنما هو لجعل الداعى فى نفس المكلف، وهذا المعنى بنفسه يقتضى كون متعلقه مقدورا، لاستحالة جعل الداعى إلى ما هو ممتنع، فيعلم من هذا أن القدرة مأخوذة فى متعلق الأمر ويفهم ذلک من نفس الخطاب، بمعنى أن الخطاب لما كان يقتضى القدرة على متعلقه، فتكون سعة دائرة المتعلق على قدر سعة دائرة القدرة عليه لا تزيد ولا تنقص، أى تدور سعته وضيقه مدار سعة القدرة وضيقها.

وعلى هذا، فلا يكون الأمر شاملا لما هو ممتنع من الأفراد، إذ يكون المطلوب به الطبيعة بما هى مقدورة، والفرد غير المقدور خارج عن أفرادها بما هى مأمور بها.

نعم، لو كان اعتبار القدرة بملاک قبح تكليف العاجز فهى شرط عقلى لا يوجب تقييد متعلق الخطاب، لأ أنه ليس من اقتضاء نفس الخطاب، فيكون متعلق الأمر هى الطبيعة بما هى لا بما هى مقدورة، وإن كان بمقتضى حكم العقل لابد أن يقيد الوجوب بها. فالفرد المزاحم - على هذا - هو أحد أفراد الطبيعة بما هى التى تعلق بها كذلک.

وتشييد ما أفاده استاذنا ومناقشته يحتاج إلى بحث أوسع لسنا بصدده الآن، راجع عنه تقريرات تلامذته.

الترتب

وإذا امتد (١) البحث إلى هنا، فهناک مشكلة فقهية تنشأ من الخلاف

ص: ٣٧٠

١- فى ط الأولى: انجر.

المتقدم لابد من التعرض لها بما يليق بهذه الرسالة.

وهى: أن كثيرا من الناس نجدهم يحرصون - بسبب تهاونهم - (١) على فعل بعض العبادات المندوبة فى ظرف وجوب شئ هو ضد للمندوب، فيتركون الواجب ويفعلون المندوب، كمن يذهب للزيارة أو يقيم مأتم الحسين (عليه السلام) وعليه دين واجب الأداء. كما نجدهم يفعلون (٢) بعض الواجبات العبادية فى حين أن هناك عليهم واجبا أهم منه فيتركونه، أو واجبا مضيق الوقت مع أن الأول موسع فيقدمون الموسع على المضيق، أو واجبا معينا مع أن الأول مخير فيقدمون المخير على المعين... وهكذا.

ويجمع الكل تقديم فعل المهم العبادى على الأهم، فإن المضيق أهم من الموسع، والمعين أهم من المخير، كما أن الواجب أهم من المندوب (ومن الآن سنعبر بالأهم والمهم ونقصد ما هو أعم من ذلك كله).

فإذا قلنا بأن صحة العبادة لا تتوقف على وجود أمر فعلى متعلق به، وقلنا بأنه لا نهى عن الضد، أو النهى عنه لا يقتضى الفساد، فلا إشكال ولا مشكلة، لأن فعل المهم العبادى يقع صحيحا حتى مع فعلية الأمر بالأهم، غاية الأمر يكون المكلف عاصيا بترك الأهم من دون أن يؤثر ذلك على صحة ما فعله من العبادة.

وإنما المشكلة فيما إذا قلنا بالنهى عن الضد وأن النهى يقتضى الفساد، أو قلنا بتوقف صحة العبادة على الأمر بها - كما هو المعروف عن الشيخ صاحب الجواهر (قدس سره) (٣) فإن أعمالهم هذه كلها باطلة ولا يستحقون عليها ثوابا، لأ أنه إما منهى عنها والنهى يقتضى الفساد، وإما لا أمر بها وصحتها

ص: ٣٧١

١- العبارة فى ط الأولى هكذا: وهى أن كثيرا ما يكون محل بلوى الناس ما يقع منهم بسبب سوء اختيارهم وتهاونهم على الغالب، وذلك حينما يحرصون.

٢- فى ط الأولى: وكم يفعلون.

٣- راجع جواهر الكلام: ج ٩ ص ١٥٥ - ١٥٧.

تتوقف على الأمر.

فهل هناك طريقة لتصحيح فعل المهم العبادى مع وجود الأمر بالأهم؟ ذهب جماعة إلى تصحيح العبادة فى المهم بنحو الترتب بين الأمرين - الأمر بالأهم والأمر بالمهم - مع فرض القول بعدم النهى عن الضد وأن صحة العبادة تتوقف على وجود الأمر (١).

والظاهر أن أول من أسس هذه الفكرة وتنبه لها المحقق الثانى (٢) وشيد أركانها السيد الميرزا الشيرازى (٣) كما أحكمها ونقحها شيخنا المحقق النائينى (٤) - طيب الله مثواهم -.

وهذه الفكرة وتحقيقها من أروع ما انتهى إليه البحث الأصولى تصويرا وعمقا.

وخلاصة " فكرة الترتب ": أنه لا مانع عقلا من أن يكون الأمر بالمهم فعليا عند عصيان الأمر بالأهم، فإذا عصى المكلف وترك الأهم فلا محذور فى أن يفرض الأمر بالمهم حينئذ، إذ لا يلزم منه طلب الجمع بين الضدين، كما سيأتى توضيحه.

وإذا لم يكن مانع عقلى من هذا الترتب، فإن الدليل يساعد على وقوعه، والدليل هو نفس الدليلين المتضمنين للأمر بالمهم والأمر بالأهم، وهما كافيان لإثبات وقوع الترتب.

وعليه، ففكرة الترتب وتصحيحها يتوقف على شيئين رئيسين فى

ص: ٣٧٢

١- * أما نحن الذين نقول بأن صحة العبادة لا تتوقف على وجود الأمر فعلا وأن الأمر بالشئ لا يقتضى النهى عن ضده، ففى غنى عن القول بالترتب لتصحيح العبادة فى مقام المزاحمة بين الضدين - الأهم والمهم - كما تقدم.

٢- انظر جامع المقاصد ٥: ١٣.

٣- فى أجود التقريرات (ج ١ ص ٣٠٠) ما يلى: إن إسناد صحة الخطاب الترتبى إلى السيد المحقق العلامة الشيرازى (قدس سره) - بتقريب: أنه وإن كان يستلزم طلب الجمع، إلا أنه لا محذور فيه لتمكن المكلف من التخلص عنه بتركه العصيان - ليس مطابقا للواقع، بل يستحيل صدور ذلك منه.

٤- راجع فوائد الأصول ١: ٣٣٦.

الباب: أحدهما إمكان الترتب فى نفسه، وثانيهما الدليل على وقوعه.

أما الأول - وهو إمكانه فى نفسه - فبيانه: أن أقصى ما يقال فى إبطال الترتب واستحالته: هو دعوى لزوم المحال منه، وهو فعلية الأمر بالضدين فى آن واحد، لأن القائل بالترتب يقول بإطلاق الأمر بالأهم وشموله لصورتى: فعل الأهم وتركه، ففى حال فعلية الأمر بالمهم [وهو حال ترك الأهم] (١) يكون الأمر بالأهم فعليا على قوله، والأمر بالضدين فى آن واحد محال.

ولكن هذه الدعوى - عند القائل بالترتب - باطلة، لأن قوله: " الأمر بالضدين فى آن واحد محال " فيه مغالطة ظاهرة، فإن قيد " فى آن واحد " يوهم أنه راجع إلى " الضدين " فيكون محالا، إذ يستحيل الجمع بين الضدين، بينما هو فى الحقيقة راجع إلى " الأمر " ولا استحالة فى أن يأمر المولى فى آن واحد بالضدين إذا لم يكن المطلوب الجمع بينهما فى آن واحد، لأن المحال هو الجمع بين الضدين لا الأمر بهما فى آن واحد وإن لم يستلزم الجمع بينهما.

أما أن قيد " فى آن واحد " راجع إلى " الأمر " لا إلى " الضدين " فواضح، لأن المفروض أن الأمر بالمهم مشروط بترك الأهم، فالخطاب الترتبى ليس فقط لا يقتضى الجمع بين الضدين بل يقتضى

عكس ذلک، لأ أنه فی حال انشغال المکلف بامتثال الأمر بالأهم وإطاعته لا أمر فی هذا الحال إلا بالأهم، ونسبة المهم إليه حينئذ كنسبة المباحات إليه. وأما فی حال ترک الأهم والانشغال بالمهم، فإن الأمر بالأهم نسلم أنه يكون فعليا وكذلک الأمر بالمهم، ولكن خطاب المهم حسب الفرض مشروط بترک الأهم وخلو الزمان منه، ففی هذا الحال المفروض يكون الأمر بالمهم

ص: ۳۷۳

۱- لم يرد فی ط الأولی.

داعيا للمكلف إلى فعل المهم فی حال ترک الأهم فكيف يكون داعيا إلى الجمع بين الأهم والمهم فی آن واحد.

وبعبارة أوضح: أن إيجاب الجمع لا يمكن أن يتصور إلا إذا كان هناک مطلوبان فی عرض واحد على وجه لو فرض إمكان الجمع بينهما لكان كل منهما مطلوبا، وفی الترتب لو فرض محالا إمكان الجمع بين الضدين، فإنه لا يكون المطلوب إلا الأهم ولا يقع المهم فی هذا الحال على صفة المطلوبية أبدا، لأن طلبه حسب الفرض مشروط بترک الأهم، فمع فعله لا يكون مطلوبا.

وأما الثانی - وهو الدليل على وقوع الترتب وأن الدليل هو نفس دليلی الأمرين - فبيانه: أن المفروض أن لكل من الأهم والمهم - حسب دليل كل منهما - حكما مستقلا مع قطع النظر عن وقوع المزاحمة بينهما، كما أن المفروض أن دليل كل منهما مطلق بالقياس إلى صورتی فعل الآخر وعدمه، فإذا وقع التزاحم بينهما اتفاقا فبحسب إطلاقهما يقتضيان إيجاب الجمع بينهما، ولكن ذلک محال، فلابد أن نرفع اليد عن إطلاق أحدهما، ولكن المفروض أن الأهم أولى وأرجح، ولا يعقل تقديم المرجوح على الراجح والمهم على الأهم، فيتعين رفع اليد عن إطلاق دليل الأمر بالمهم فقط، ولا يقتضی ذلک رفع اليد عن أصل دليل المهم، لأ أنه إنما نرفع اليد عنه من جهة تقديم إطلاق الأهم لمكان المزاحمة بينهما وأرجحية الأهم، والضرورات إنما تقدر بقدرها.

وإذا رفعنا اليد عن إطلاق دليل المهم مع بقاء أصل الدليل، فإن معنى ذلک اشتراط خطاب المهم بترک الأهم. وهذا هو معنى الترتب المقصود.

والحاصل: أن معنى الترتب المقصود هو اشتراط الأمر بالمهم بترک الأهم، وهذا الاشتراط حاصل فعلا بمقتضى الدليلين مع ضم حكم العقل

ص: ٣٧٤

بعدم إمكان الجمع بين امتثالهما معا وبتقديم الراجح على المرجوح الذى لا يرفع إلا إطلاق دليل المهم، فيبقى أصل دليل الأمر بالمهم على حاله فى صورة ترک الأهم، فيكون الأمر الذى يتضمنه الدليل مشروطا بترک الأهم.

وبعبارة أوضح: أن دليل المهم فى أصله مطلق يشمل صورتين: صورة فعل الأهم وصورة تركه، ولما رفعنا اليد عن شموله لصورة فعل الأهم - لمكان المزاحمة وتقديم الراجح - فيبقى شموله لصورة ترک الأهم بلا مزاحم، وهذا معنى اشتراطه بترک الأهم.

فيكون هذا الاشتراط مدلولا لدليلى الأمرين معا بضميمة حكم العقل، ولكن هذه الدلالة من نوع دلالة الإشارة (راجع عن معنى دلالة الإشارة الجزء الأول ص ١٨٧).

هذه خلاصة " فكرة الترتب " على علاتها. وهناک فيها جوانب تحتاج إلى مناقشة وإيضاح تركناها إلى المطولات. وقد وضع لها شيخنا المحقق النائينى خمس مقدمات لسد ثغورها، راجع عنها تقريرات تلامذته (١).

* * *

ص: ٣٧٥

١- راجع فوائد الأصول ١: ٣٣٦ - ٣٥٢.

المسألة الرابعة : اجتماع الأمر و النهى

تحرير محل النزاع

واختلف الأصوليون من القديم فى أنه هل يجوز اجتماع الأمر والنهى فى واحد أو لا يجوز؟ ذهب إلى الجواز أغلب الأشاعرة وجملة من أصحابنا أولهم الفضل ابن شاذان على ما هو المعروف عنه، وعليه جماعة من محققى المتأخرين (١). وذهب إلى الامتناع أكثر المعتزلة وأكثر أصحابنا (٢).

ص: ٣٧٦

١- قال المحقق القمى (قدس سره): إن القول بجواز الاجتماع هو مذهب أكثر الأشاعرة والفضل بن شاذان (رحمه الله) من قدمائنا، وهو الظاهر من كلام السيد (رحمه الله) فى الذريعة، وذهب إليه جلة من فحول متأخرينا كمولانا المحقق الأردبيلى وسلطان العلماء والمحقق الخوانسارى وولده المحقق والفاضل المحقق الشيروانى والفاضل الكاشانى، والسيد الفاضل صدر الدين، وأمثالهم - رحمهم الله تعالى - بل ويظهر من الكلينى - حيث نقل كلام الفضل بن شاذان فى كتاب الطلاق ولم يطعن عليه - رضاؤه بذلک، بل ويظهر من كلام الفضل أن ذلک كان من مسلمات الشيعة وإنما المخالف فيه كان من العامة، كما أشار إلى ذلک العلامة المجلسى (رحمه الله) فى كتاب بحار الأنوار أيضا، وانتصر هذا المذهب أيضا جماعة من أفاضل المعاصرين، قوانين الأصول: ج ١ ص ١٤٠.

٢- فى تقريرات الشيخ الأعظم الأنصارى: فذهب أكثر أصحابنا وجمهور المعتزلة وبعض الأشاعرة - كالباقلانى - إلى الامتناع، بل عن جماعة - منهم العلامة والسيد الجليل فى إحقاق الحق والعميدى وصاحبى المعالم والمدارک وصاحب التجريد - الإجماع عليه، بل ادعى بعضهم الضرورة، وليس بذلک البعيد، مطارح الأنظار: ص ١٢٩.

وكأن المسألة – فيما يبدو من عنوانها – من الأبحاث التافهة، إذ لا يمكن أن نتصور النزاع فى إمكان اجتماع الأمر والنهى فى واحد حتى لو قلنا بعدم امتناع التكليف بالمحال – كما تقوله الأشاعرة – لأن التكليف هنا نفسه محال، وهو الأمر والنهى بشئ واحد. وامتناع ذلك من أوضح الواضحات، وهو محل وفاق بين الجميع.

إذا، فكيف صح هذا النزاع من القوم؟ وما معناه؟ والجواب: أن التعبير باجتماع الأمر والنهى من خداع العناوين، فلابد من توضيح مقصودهم من البحث بتوضيح الكلمات الواردة فى هذا العنوان، وهى كلمة: " الاجتماع "، " الواحد "، " الجواز ". ثم ينبغى أن نبحث أيضا عن قيد آخر لتصحيح النزاع، وهو قيد " المندوحة " الذى أضافه بعض المؤلفين (١) وهو على حق. وعليه نقول:

١ – الاجتماع: والمقصود منه هو الالتقاء الاتفاقى بين المأمور به والمنهى عنه فى شئ واحد. ولا يفرض ذلك إلا حيث يفرض تعلق الأمر بعنوان وتعلق النهى بعنوان آخر لاربط له بالعنوان الأول. ولكن قد يتفق نادرا أن يلتقى العنوانان فى شئ واحد ويجتمعا فيه، وحينئذ يجتمع – أى يلتقى – الأمر والنهى.

ولكن هذا الاجتماع والالتقاء بين العنوانين على نحوين:

١ – أن يكون اجتماعا موردیا، يعنى أنه لا يكون هنا فعل واحد مطابقا لكل من العنوانين، بل يكون هنا فعلان تقارنا وتجاورا فى وقت واحد، أحدهما يكون مطابقا لعنوان " الواجب " وثانيهما مطابقا لعنوان

ص: ٣٧٧

١– الفصول الغروية: ص ١٢٤.

" المحرم " مثل النظر إلى الأجنبية فى أثناء الصلاة، فلا النظر هو مطابق عنوان " الصلاة " ولا الصلاة مطابق عنوان " النظر إلى الأجنبية " ولاهما ينطبقان على فعل واحد.

فإن مثل هذا الاجتماع الموردى لم يقل أحد بامتناعه، وليس هو داخلا فى مسألة الاجتماع هذه. فلو جمع المكلف بينهما بأن نظر إلى الأجنبية فى أثناء الصلاة فقد عصى وأطاع فى آن واحد ولا تفسد صلاته.

٢ – أن يكون اجتماعا حقيقيا وإن كان ذلک فى النظر العرفى وفى بادئ الرأى، يعنى أنه فعل واحد يكون مطابقا لكل من العنوانين كالمثال المعروف: الصلاة فى المكان المغصوب.

فإن مثل هذا المثال هو محل النزاع فى مسألتنا، المفروض فيه أنه لاربط لعنوان " الصلاة " المأمور به بعنوان " الغصب " المنهى عنه، ولكن قد يتفق للمكلف صدفة أن يجمع بينهما بأن يصلى فى مكان مغصوب، فيلتقى العنوان المأمور به وهو " الصلاة " مع العنوان المنهى عنه وهو " الغصب " وذلک فى الصلاة المأتى بها فى مكان مغصوب، فيكون هذا الفعل الواحد مطابقا لعنوان " الصلاة " ولعنوان " الغصب " معا. وحينئذ إذا اتفق ذلک للمكلف فإنه يكون هذا الفعل الواحد داخلا فيما هو مأمور به من جهة فيقتضى أن يكون المكلف مطيعا للأمر ممثلا، وداخلا فيما هو منهى عنه من جهة أخرى فيقتضى أن يكون المكلف عاصيا به مخالفا.

٢ – الواحد: والمقصود منه الفعل الواحد باعتبار أن له وجودا واحدا يكون ملتقى ومجمعا للعنوانين، فى مقابل المتعدد بحسب الوجود، كالنظر إلى الأجنبية والصلاة، فإن وجود أحدهما غير وجود الآخر، فإن الاجتماع فى مثل هذا يسمى " الاجتماع الموردى " كما تقدم.

والفعل الواحد بما له من الوجود الواحد إذا كان ملتقى للعنوانين، فإن التقاء العناوين فيه لا يخلو من حالتين: إحداهما أن يكون الالتقاء بسبب

ص: ٣٧٨

ماهيته الشخصية. وثانيتهما أن يكون الالتقاء بسبب ماهيته الكلية كأن يكون الكلى نفسه مجمعا للعنوانين كالكون الكلى الذى ينطبق عليه أنه صلاة وغصب.

وعليه، فالمقصود من " الواحد " فى المقام: الواحد فى الوجود. فلا معنى لتخصيص النزاع بالواحد الشخصى.

وبما ذكرنا يظهر خروج الواحد بالجنس عن محل الكلام، والمراد به ما إذا كان المأمور به والمنهى عنه متغايرين وجودا، ولكنهما يدخلان تحت ماهية واحدة، كالسجود لله والسجود للصنم، فإنهما واحد بالجنس باعتبار أن كلا منهما داخل تحت عنوان " السجود " ولا شك فى خروج ذلك عن محل النزاع.

٣ - الجواز: والمقصود منه الجواز العقلى، أى الإمكان المقابل للامتناع، وهو واضح. ويصح أن يراد منه الجواز العقلى المقابل للقبح العقلى وهو قد يرجع إلى الأول باعتبار أن القبيح ممتنع على الله تعالى.

والجواز له معان اخر، كالجواز المقابل للوجوب والحرمة الشرعيين، والجواز بمعنى الاحتمال. وكلها غير مرادة قطعا.

إذا عرفت تفسير هذه الكلمات الثلاث الواردة فى عنوان المسألة يتضح لک جيدا تحرير النزاع فيها، فإن حاصل النزاع فى المسألة يكون أنه فى مورد التقاء عنوانى " المأمور به " و " المنهى عنه " فى واحد وجودا هل يجوز اجتماع الأمر والنهى؟ ومعنى ذلک: إنه هل يصح أن يبقى الأمر متعلقا بذلک العنوان المنطبق على ذلک الواحد ويبقى النهى كذلک متعلقا بالعنوان (١) المنطبق على ذلک الواحد،

ص: ٣٧٩

١- فى ط الأولى: بعنوانه.

فيكون المكلف مطيعا وعاصيا معا فى الفعل الواحد.

أو أنه يمتنع ذلك ولا يجوز، فيكون ذلك المجتمع للعنوانين إما مأمورا به فقط أو منهيا عنه فقط، أى أنه إما أن يبقى الأمر على فعليته فقط فيكون المكلف مطيعا لاغير، أو يبقى النهى على فعليته فقط فيكون المكلف عاصيا لاغير.

والقائل بالجواز لابد أن يستند فى قوله إلى أحد رأيين:

١ - أن يرى أن العنوان بنفسه هو متعلق التكليف ولا يسرى الحكم إلى المعنون، فانطباق عنوانين على فعل واحد لا يلزم منه أن يكون ذلك الواحد متعلقا للحكمين، فلا يمتنع الاجتماع - أى اجتماع عنوان المأمور به مع عنوان المنهى عنه فى واحد - لأ أنه لا يلزم منه اجتماع نفس الأمر والنهى فى واحد.

٢ - أن يرى أن المعنون - على تقدير تسليم أنه هو متعلق الحكم حقيقة لا العنوان - يكون متعددا واقعا إذا تعدد العنوان، لأن تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون بالنظر الدقيق الفلسفى، ففى الحقيقة - وإن كان فعل واحد فى ظاهر الحال صار مطابقا للعنوانين - هناك معنونان كل واحد منهما مطابق لأحد العنوانين، فيرجع اجتماع الوجوب والحرمة بالدقة العقلية إلى الاجتماع الموردى الذى قلنا: إنه لا بأس فيه من الاجتماع.

وعلى هذا فليس هناك واحد بحسب الوجود يكون مجمعا بين العنوانين فى الحقيقة، بل ما هو مأمور به فى وجوده غير ما هو منهى عنه فى وجوده. ولا تلزم سراية الأمر إلى ما تعلق به النهى ولا سراية النهى إلى ما تعلق به الأمر، فيكون المكلف فى جمعه بين العنوانين مطيعا وعاصيا فى آن واحد، كالناظر إلى الأجنبية فى أثناء الصلاة.

وبهذا يتضح معنى القول بجواز اجتماع الأمر والنهى، وفى الحقيقة

ص: ٣٨٠

ليس هو قولا باجتماع الأمر والنهى فى واحد، بل إما أنه يرجع إلى القول باجتماع عنوان المأمور به والمنهى عنه فى واحد من دون أن يكون هناك اجتماع بين الأمر والنهى، وإما أن يرجع إلى القول بالاجتماع الموردى فقط، فلا يكون اجتماع بين الأمر والنهى ولا بين المأمور به والمنهى عنه.

وأما القائل بالامتناع، فلابد أن يذهب إلى أن الحكم يسرى من العنوان إلى المعنون وأن تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون، فإنه لا يمكن حينئذ بقاء الأمر والنهى معا وتوجههما متعلقين بذلك المعنون الواحد بحسب الوجود، لأ أنه يلزم اجتماع نفس الأمر والنهى فى واحد، وهو مستحيل، فإما أن يبقى الأمر ولا نهى، أو يبقى النهى ولا أمر.

ولقد أحسن صاحب المعالم فى تحرير النزاع، إذ عبر بكلمة " التوجه " بدلا عن كلمة " الاجتماع " فقال: الحق امتناع توجه الأمر والنهى إلى شئ واحد... (١)

المسألة من الملازمات العقلية غير المستقلة

ومن التقرير المتقدم لبيان محل النزاع يظهر كيف أن المسألة هذه ينبغى أن تدخل فى الملازمات العقلية غير المستقلة، فإن معنى القول بالامتناع هو: تنقيح صغرى الكبرى العقلية القائلة بامتناع اجتماع الأمر والنهى فى شئ واحد حقيقى.

توضيح ذلک: أنه إذا قلنا بأن الحكم يسرى من العنوان إلى المعنون وأن تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون، فإنه يتنقح عندنا موضوع اجتماع الأمر والنهى فى واحد الثابتين شرعا، فيقال على نهج القياس الاستثنائى هكذا:

ص: ٣٨١

١- معالم الدين: ص ٩٣.

إذا التقى عنوان المأمور به والمنهى عنه فى واحد بسوء الاختيار فإن بقى الأمر والنهى فعليين معا فقد اجتمع الأمر والنهى فى واحد (وهذه هى الصغرى).

ومستند هذه الملازمة فى الصغرى هو سراية الحكم من العنوان إلى المعنون وأن تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون. وإنما تفرض هذه الملازمة حيث يفرض ثبوت الأمر والنهى شرعا بعنوانيهما.

ثم نقول: ولكنه يستحيل اجتماع الأمر والنهى فى واحد. (وهذه هى الكبرى).

وهذه الكبرى عقلية تثبت فى غير هذه المسألة.

وهذا القياس استثنائى قد استثنى فيه نقيض التالى، فيثبت به نقيض المقدم، وهو عدم بقاء الأمر والنهى فعليين معا.

وأما بناء على الجواز، فيخرج هذا المورد - مورد الالتقاء - عن أن يكون صغرى لتلك الكبرى العقلية.

ولا يجب فى كون المسألة أصولية من المستقلات العقلية وغيرها أن تقع صغرى للكبرى العقلية على تقدير جميع الأقوال، بل يكفى أن تقع صغرى على أحد الأقوال فقط، فإن هذا شأن جميع المسائل الأصولية المتقدمة - اللفظية والعقلية - ألا ترى أن المباحث اللفظية كلها لتنقيح صغرى أصالة الظهور، مع أن المسألة لا تقع صغرى لأصالة الظهور على جميع الأقوال فيها، كمسألة دلالة صيغة " افعل " على الوجوب، فإنه على القول بالاشتراك اللفظى أو المعنوى لا يبقى لها ظهور فى الوجوب أو غيره.

ولا وجه لتوهم كون هذه المسألة فقهية أو كلامية أو أصولية لفظية.

وهو واضح بعد ما قدمناه من شرح تحرير النزاع، وبعد ما ذكرناه سابقا

ص: ٣٨٢

فى أول هذا الجزء (١) من مناط كون المسألة الأصولية من باب غير المستقلات العقلية.

مناقشة الكفاية فى تحرير النزاع

وبعد ما حررناه من بيان النزاع فى المسألة يتضح ابتناء القول بالجواز فيها على أحد رأيين: إما القول بأن متعلق الأحكام هى نفس العنوانات دون معنوناتها، وإما القول بأن تعدد العنوان يستدعى تعدد المعنون.

فتكون مسألة تعدد المعنون بتعدد العنوان وعدم تعدده حيثية تعليلية فى مسألتنا ومن المبادئ التصديقية لها على أحد احتمالين، لا أنها هى نفس محل النزاع فى الباب، فإن البحث هنا ليس إلا عن نفس الجواز وعدمه، كما عبر بذلك كل من بحث هذه المسألة من القديم.

ومن هنا تتجلى المناقشة فيما أفاده فى "كفاية الأصول" فى رجوع محل البحث هنا إلى البحث عن استدعاء تعدد العنوان لتعدد المعنون وعدمه (٢).

فإنه فرق عظيم بين ما هو محل النزاع وبين ما يبتنى عليه النزاع فى أحد احتمالين. فلا وجه للخلط بينهما وإرجاع أحدهما إلى الآخر، وإن كان فى هذه المسألة لابد للأصولى من البحث عن أن تعدد العنوان هل يوجب تعدد المعنون، باعتبار أن هذا البحث ليس مما يذكر فى موضع آخر.

قيد المندوحة

ذكرنا فيما سبق (٣) أن بعضهم قيد النزاع هنا بأن تكون هناك مندوحة فى مقام الامتثال. ومعنى المندوحة: أن يكون المكلف متمكنا من امتثال الأمر فى مورد آخر غير مورد الاجتماع.

ص: ٣٨٣

١- راجع ص ٢٦٦.
٢- كفاية الأصول: ص ١٩٣.
٣- راجع ص ٣٧٧.

ونظر إلى ذلک کل من قید موضع النزاع بما إذا کان الجمع بین العنوانین بسوء اختیار المکلف.

وإنما قید بها موضع النزاع، للاتفاق بین الطرفین علی عدم جواز الاجتماع فی صورة عدم وجود المندوحة، وذلک فیما إذا انحصر امتثال الأمر فی مورد الاجتماع لا بسوء اختیار المکلف.

والسر واضح، فإنه عند الانحصار تستحیل فعلیة التکلیفین لاستحالة امتثالهما معا، لأ أنه إن فعل ما هو مأمور به فقد عصی النهی، وإن ترکه فقد عصی الأمر، فیقع التزاحم حینئذ بین الأمر والنهی.

وظاهر أن اعتبار قید " المندوحة " لازم لما ذکرناه، إذ لیس النزاع جهتیا کما ذهب إلیه صاحب الکفایة (١) - أی من جهة کفایة تعدد العنوان فی تعدد المعنون وعدمه وإن لم یجز الاجتماع من جهة أخری - حتی لا نحتاج إلی هذا القید.

بل النزاع - کما تقدم - هو فی جواز الاجتماع وعدمه من أیة جهة فرضت ولیس جهتیا. وعلیه، فما دام النزاع غیر واقع فی الجواز فی صورة عدم المندوحة، فهذه الصورة لا تدخل فی محل النزاع فی مسألتنا.

فوجب - إذا - تقیید عنوان المسألة بقید " المندوحة " کما صنع بعضهم.

الفرق بین بابی التعارض و التزاحم و مسألة الاجتماع

من المسائل العویصة: مشکلة التفرقة بین باب التعارض وباب التزاحم، ثم بینهما وبین مسألة الاجتماع. ولابد من بیان الفرق بینها لتنکشف جیدا حقیقة النزاع فی مسألتنا - مسألة الاجتماع -.

وجه الإشكال فى التفرقة: أنه لا شبهة فى أن من موارد التعارض بين

ص: ٣٨٤

١- راجع كفاية الأصول: ص ١٨٧.

الدليلين ما إذا كان بين دليلى الأمر والنهى عموم وخصوص من وجه، وذلک من أجل العموم من وجه بين متعلقى الأمر والنهى، أى العموم من وجه الذى يقع بين عنوان " المأمور به " وعنوان " المنهى عنه " بينما أن التزاحم بين الوجوب والحرمة من موارده أيضا العموم من وجه بين الأمر والنهى من هذه الجهة. وكذلک مسألة الاجتماع موردها منحصر فيما إذا كان بين عنوانى " المأمور به " و " المنهى عنه " عموم من وجه.

فيتضح أنه مورد واحد - وهو مورد العموم من وجه بين متعلقى الأمر والنهى - يصح أن يكون موردا للتعارض وباب التزاحم ومسألة الاجتماع، فما المائز والفارق؟ فنقول: إن العموم من وجه إنما يفرض بين متعلقى الأمر والنهى فيما إذا كان العنوانان يلتقيان فى فعل واحد، سواء كان العنوان بالنسبة إلى الفعل من قبيل العنوان ومعنونه، أو من قبيل الكلى وفرده (١). وهذا بديهى.

ص: ٣٨٥

١- إنما يفرض العموم من وجه بين العنوانين إذا لم يكن الاجتماع بينهما اجتماعا موردیا، بل كان اجتماعا حقيقيا، ونعنى بالاجتماع الحقيقى أن يكون فعل واحد ينطبق عليه العنوانان على وجه يصح فى كل منهما أن يكون حاكيا عنه ومرآة له وإن كان منشأ كل من العنوانين مباينا فى وجوده بالدقة العقلية لمنشأ العنوان الآخر. ولكن انطباق العناوين على فرد واحد لا يجب فيه ان يكون من قبيل انطباق الكلى على فرده، أى لا يجب أن يكون المعنون فردا للعنوان ومن حقيقته، لأن المعنون كما

يجوز أن يكون من حقيقة العنوان يجوز ان يكون من حقيقة أخرى، وإنما الذهن يجعل من العنوان حاكيا ومرآة عن ذلک المعنون، كمفهوم الوجود الذى هو عنوان لحقيقة الوجود، مع أنه ليس من حقيقته، ومثله مفهوم الجزئى الذى عنوان للجزئى الحقيقى وليس هو بجزئى بل كلى، وكذا مفهوم الحرف والنسبة... وهكذا. ولأجل هذا عممنا العنوان إلى قسمين. وهذا التعميم سينفعک فيما يأتى فى بيان المختار فى المسألة، فكن على ذكر منه. ولقد أحسن المولى صدر المحققين فى تعبيره للتفرقة بين القسمين، إذ قال فى الجزء الأول من الأسفار " وفرق بين كون الذات مصدوقا عليه بصدق مفهوم، وكونها مصداقا لصدقه ". وقد أراد المصداق النحو الثانى، وهو المعنون الصرف بالنسبة إلى معنونه وأراد بالمصداق فرد الكلى، ويا ليت! أن يعمم هذا الاصطلاح المخترع منه للتفرقة بين القسمين.

ولكن العنوان المأخوذ فى متعلق الخطاب من جهة عمومه على نحوين:

١ – أن يكون ملحوظا فى الخطاب فانيا فى مصاديقه على وجه يسع جميع الأفراد بما لها من الكثرات والمميزات، فيكون شاملا فى سعته لموضع الالتقاء مع العنوان المحكوم بالحكم الآخر، فيعد فى حكم المتعرض لحكم خصوص موضع الالتقاء، ولو من جهة كون موضع الالتقاء متوقع الحدوث على وجه يكون من شأنه أن ينبه عليه المتكلم فى خطابه، فيكون أخذ العنوان على وجه يسع جميع الأفراد بما لها من الكثرات والمميزات لهذا الغرض من التنبيه ونحوه. ولا نضائقک أن تسمى مثل هذا العموم " العموم الاستغراقى " كما صنع بعضهم.

والمقصود: أن العنوان إذا اخذ فى الخطاب على وجه يسع جميع الأفراد بما لها من الكثرات والمميزات يكون فى حكم المتعرض لحكم كل فرد من أفراده، فيكون نافيا بالدلالة الالتزامية لكل حكم مناف لحكمه.

٢ – أن يكون العنوان ملحوظا فى الخطاب فانيا فى مطلق الوجود المضاف إلى طبيعة العنوان من دون ملاحظة كونه على وجه يسع جميع الأفراد، أى لم تلحظ فيه الكثرات والمميزات فى مقام الأمر

بوجود الطبيعة ولا فى مقام النهى عن وجود الطبيعة الأخرى، فيكون المطلوب فى الأمر والمنهى عنه فى النهى صرف وجود الطبيعة. ولتسم مثل هذا العموم " العموم البدلى " كما صنع بعضهم.

فإن كان العنوان مأخوذا فى الخطاب على النحو الأول، فإن موضع

ص: ٣٨٦

الالتقاء يكون العام حجة فيه كسائر الأفراد الأخرى، بمعنى أن يكون متعرضا بالدلالة الالتزامية لنفى أى حكم آخر مناف لحكم العام بالنسبة إلى الأفراد وخصوصيات المصاديق.

وفى هذه الصورة لابد أن يقع التعارض بين دليلى الأمر والنهى فى مقام الجعل والتشريع، لأ نهما يتكاذبان بالنسبة إلى موضع الالتقاء من جهة الدلالة الالتزامية فى كل منهما على نفى الحكم الآخر بالنسبة إلى موضع الالتقاء.

والتحقيق أن التعارض بين العامين من وجه إنما يقع بسبب دلالة كل منهما بالدلالة الالتزامية على انتفاء حكم الآخر، ومن أجلها يتكاذبان.

وإلا فالدلالتان المطابقيتان بأنفسهما فى العامين من وجه لا يتكاذبان، فلا يتعارضان مالم يلزم من ثبوت مدلول إحداهما نفى مدلول الأخرى، فليس التنافى بين المدلولين المطابقيين إلا تنافيا بالعرض لا بالذات.

ومن هنا يعلم أن هذا الفرض - وهو فرض كون العنوان مأخوذا فى الخطاب على النحو الأول - ينحصر فى كونه موردا للتعارض بين الدليلين، ولا تصل النوبة إلى فرض التزاحم بين الحكمين فيه، ولا إلى النزاع فى جواز اجتماع الأمر والنهى وعدمه، لأن مقتضى القاعدة فى باب التعارض هو تساقط الدليلين عن حجيتهما بالنسبة إلى مورد الالتقاء، فلا يحرز (١) فيه الوجوب ولا الحرمة. ولا يفرض التزاحم أو مسألة النزاع فى جواز الاجتماع إلا حيث يفرض شمول الدليلين لمورد الالتقاء وبقاء حجيتهما بالنسبة إليه. أى أنه لم يكن تعارض بين الدليلين فى مقام الجعل والتشريع.

وإن كان العنوان مأخوذا على النحو الثانى، فهو مورد التزاحم

ص: ٣٨٧

١- فى ط ٢: فلا يجوز.

أو مسألة الاجتماع، ولا يقع بين الدليلين تعارض حينئذ، وذلک مثل قوله: " صل " وقوله: " لا تغصب " باعتبار أنه لم يلحظ فى كل من خطاب الأمر والنهى الكثرات والمميزات على وجه يسع العنوان جميع الأفراد وإن كان نفس العنوان فى حد ذاته وإطلاقه شاملا لجميع الأفراد، فإنه فى مثله يكون الأمر متعلقا بصرف وجود الطبيعة للصلاة، وامتثاله يكون بفعل أى فرد من الأفراد، فلم يكن ظاهرا فى وجوب الصلاة حتى فى مورد الغصب على وجه يكون دالا بالدلالة الالتزامية على انتفاء حكم آخر فى هذا المورد ليكون نافيا لحرمة الغصب فى المورد. وكذلک النهى يكون متعلقا بصرف طبيعة الغصب، فلم يكن ظاهرا فى حرمة الغصب حتى فى مورد الصلاة على وجه يكون دالا بالدلالة الالتزامية على انتفاء حكم آخر فى هذا المورد ليكون نافيا لوجوب الصلاة.

وفى مثل هذين الدليلين إذا كانا على هذا النحو يكون كل منهما أجنبيا فى عموم عنوان متعلق الحكم فيه عن عنوان متعلق الحكم الآخر، أى أنه غير متعرض بدلالته الالتزامية لنفى الحكم الآخر، فلا يتكاذبان فى مقام الجعل والتشريع. فلا يقع التعارض بينهما، إذ لا دلالة التزامية لكل منهما على نفى الحكم الآخر فى مورد الالتقاء، ولا تعارض بين الدلالتين المطابقيتين بما هما، لأن المفروض أن المدلول المطابقى من كل منهما هو الحكم المتعلق بعنوان أجنبى فى نفسه عن العنوان المتعلق للحكم الآخر.

وحينئذ إذا صادف أن ابتلى المكلف بجمعهما على نحو الاتفاق فحاله لا يخلو عن أحد أمرين: إما أن تكون له مندوحة من الجمع بينهما، ولكنه هو الذى جمع بينهما بسوء اختياره وتصرفه. وإما أن لا تكون له مندوحة من الجمع بينهما.

فإن كان الأول: فإن المكلف حينئذ يكون قادرا على امتثال كل من

ص: ٣٨٨

التكليفين فيصلى ويترك الغصب، وقد يصلى ويغصب فى فعل آخر. فإذا جمع بينهما بسوء اختياره بأن صلى فى مكان مغصوب، فهنا يقع النزاع فى جواز الاجتماع بين الأمر والنهى. فإن قلنا بالجواز كان مطيعا وعاصيا فى آن واحد. وإن قلنا بعدم الجواز، فإنه إما أن يكون مطيعا لاغير إذا رجحنا جانب الأمر، أو عاصيا لاغير إذا رجحنا جانب النهى، لأ أنه حينئذ يقع التزاحم بين التكليفين، فيرجع فيه إلى أقوى الملاكين.

وإن كان الثانى: فإنه لا محالة يقع التزاحم بين التكليفين الفعليين، لأ أنه - حسب الفرض - لا معارضة بين الدليلين فى مقام الجعل والإنشاء، بل المنافاة وقعت من عدم قدرة المكلف على التفريق بين الامتثالين، فيدور الأمر حينئذ بين امتثال الأمر وبين امتثال النهى، إذ لا يمكنه من امتثالهما معا من جهة عدم المندوحة.

هذا هو الحق الذى ينبغى أن يعول عليه فى سر التفريق بين بابى التعارض والتزاحم، وبينهما وبين مسألة الاجتماع فى مورد العموم من وجه بين متعلقى الخطابين (خطاب الوجوب والحرمة). ولعله يمكن استفادته من مطاوى كلماتهم وإن كانت عباراتهم تضيق عن التصريح بذلك، بل اختلفت كلمات أعلام أساتذتنا - رضوان الله عليهم - فى وجه التفريق.

فقد ذهب صاحب الكفاية إلى: أنه لا يكون المورد من باب الاجتماع إلا إذا أحرز فى كل واحد من متعلقى الإيجاب والتحريم مناط حكمه مطلقا حتى فى مورد التصادق والاجتماع. وأما إذا لم يحرز مناط كل من الحكمين فى مورد التصادق مع العلم بمناط أحد الحكمين بلا تعيين، فالمورد يكون من باب التعارض (١) للعلم الإجمالى حينئذ بكذب أحد

ص: ٣٨٩

١- كفاية الأصول: ص ١٨٩.

الدليلين الموجب للتنافى بينهما عرضا.

هذا خلاصة رأيه (رحمه الله). فجعل إحراز مناط الحكمين فى مورد الاجتماع وعدمه هو المناط فى التفرقة بين مسألة الاجتماع وباب التعارض. بينما أن المناط عندنا فى التفرقة بينهما هو دلالة الدليلين بالدلالة الالتزامية على نفى الحكم الآخر وعدمها، فمع هذه الدلالة يحصل التكاذب بين الدليلين فيتعارضان، وبدونها لا تعارض فيدخل المورد فى مسألة الاجتماع.

ويمكن دعوى التلازم بين المسلكين فى الجملة، لأنه مع تكاذب الدليلين من ناحية دلالتهما الالتزامية لا يحرز وجود مناط الحكمين فى مورد الاجتماع، كما أنه مع عدم تكاذبهما يمكن إحراز وجود المناط لكل من الحكمين فى مورد الاجتماع، بل لابد من إحراز مناط الحكمين بمقتضى إطلاق الدليلين فى مدلولهما المطابقى.

وأما شيخنا النائينى - أعلى الله فى الخلد مقامه - فقد ذهب إلى: أن مناط دخول المورد فى باب التعارض: أن تكون الحيثيتان فى العامين من وجه حيثيتين تعليليتين، لأ أنه حينئذ يتعلق الحكم فى كل منهما بنفس ما يتعلق به فيتكاذبان. وأما إذا كانتا تقييديتين فلا يقع التعارض بينهما، ويدخلان حينئذ فى مسألة الاجتماع مع المندوحة، وفى باب التزاحم مع عدم المندوحة (١).

ونحن نقول: فى الحيثيتين التقييديتين إذا كان بين الدلالتين تكاذب من أجل دلالتهما الالتزامية على نفى الحكم الآخر - على نحو ما فصلناه - فإن التعارض بينهما لا محالة واقع، ولا تصل النوبة فى هذا المورد للدخول فى مسألة الاجتماع.

ص: ٣٩٠

١- راجع أجود التقريرات: ج ١ ص ٣٣١.

ولنا مناقشة معه فى صورة الحيثية التعليلية يطول شرحها ولا يهم التعرض لها الآن. وفيما ذكرناه الكفاية وفوق الكفاية للطالب المبتدئ.

الحق فى المسألة

بعد ما قدمنا من توضيح تحرير النزاع وبيان موضع النزاع نقول: إن الحق فى المسألة هو الجواز.

وقد ذهب إلى ذلک جمع من المحققين المتأخرين (١).

وسندنا يبتنى على توضيح واختيار ثلاثة أمور مترتبة: أولا: أن متعلق التكليف سواء كان أمرا أو نهيا ليس هو المعنون، - أى الفرد الخارجى للعنوان بما له من الوجود الخارجى - فإنه يستحيل ذلک، بل متعلق التكليف دائما وأبدا هو العنوان، على ما سيأتى توضيحه.

واعتبر ذلک بالشوق، فإن الشوق يستحيل أن يتعلق بالمعنون، لأ أنه إما أن يتعلق به حال عدمه أو حال وجوده، وكل منهما لا يكون. أما الأول فيلزم تقوم الموجود بالمعدوم وتحقق المعدوم بما هو معدوم - لأن المشتاق إليه له نوع من التحقق بالشوق إليه - وهو محال واضح. وأما الثانى فلأ أنه يكون الاشتياق إليه تحصيلا للحاصل، وهو محال.

فإذن لا يتعلق الشوق بالمعنون لا حال وجوده ولا حال عدمه.

مضافا إلى أن الشوق من الأمور النفسية، ولا يعقل أن يتشخص ما فى النفس بدون متعلق ما، كجميع الأمور النفسية - كالعلم والخيال والوهم والإرادة ونحوها - ولا يعقل أن يتشخص بما هو خارج عن أفق النفس من الأمور العينية، فلابد أن يتشخص بالشئ المشتاق إليه بما له من

ص: ٣٩١

١- كمولانا المحقق الأردبيلى وسلطان العلماء والمحقق الخوانسارى وولده المحقق والفاضل المدقق الشيروانى. والفاضل الكاشانى والسيد الفاضل صدر الدين، قوانين الأصول: ج ١ ص ١٤٠.

الوجود العنوانى الفرضى، وهو المشتاق إليه أولا وبالذات، وهو الموجود بوجود الشوق لا بوجود آخر وراء الشوق. ولكن لما كان يؤخذ العنوان بما هو حاك ومرآة عما فى الخارج - أى عن المعنون - فإن المعنون يكون مشتاقا إليه ثانيا وبالعرض، نظير العلم، فإنه لا يعقل أن يتشخص بالأمر الخارجى، والمعلوم بالذات دائما وأبدا هو العنوان الموجود بوجود العلم ولكن بما هو حاك ومرآة عن المعنون، وأما المعنون لذلك العنوان فهو معلوم بالعرض باعتبار فناء العنوان فيه.

وفى الحقيقة إنما يتعلق الشوق بشئ إذا كان له جهة وجدان وجهة فقدان، فلا يتعلق بالمعدوم من جميع الجهات ولا بالموجود من جميع الجهات. وجهة الوجدان فى المشتاق إليه هو العنوان الموجود بوجود الشوق فى أفق النفس باعتبار ماله من وجود عنوانى فرضى، وجهة الفقدان فى المشتاق إليه هو عدمه الحقيقى فى الخارج، ومعنى الشوق إليه هو الرغبة فى إخراجه من حد الفرض والتقدير إلى حد الفعلية والتحقيق.

وإذا كان الشوق على هذا النحو، فكذلك حال الطلب والبعث بلا فرق، فيكون حقيقة طلب الشئ هو تعلقه بالعنوان لإخراجه من حد الفرض والتقدير إلى حد الفعلية والتحقيق.

ثانيا: أنا لما قلنا بأن متعلق التكليف هو العنوان لا المعنون لا نعنى: أن العنوان بما له من الوجود الذهنى يكون متعلقا للطلب، فإن ذلك باطل بالضرورة، لأن مثار الآثار ومتعلق الغرض والذى تترتب عليه المصلحة والمفسدة هو المعنون لا العنوان.

بل نعنى: أن المتعلق هو العنوان حال وجوده الذهنى، لا أنه بما له من الوجود الذهنى أو بما هو مفهوم. ومعنى تعلقه بالعنوان حال وجوده الذهنى: أنه يتعلق به نفسه باعتبار أنه مرآة عن المعنون وفان فيه، فتكون

ص: ٣٩٢

التخلية فيه عن الوجود الذهنى عين التحلية به.

ثالثا: أنا إذ نقول: إن المتعلق للتكليف هو العنوان بما هو مرآة عن المعنون وفان فيه، لا نعنى: أن المتعلق الحقيقى للتكليف هو المعنون وأن التكليف يسرى من العنوان إلى المعنون باعتبار فنائه فيه - كما قيل (١) - فإن ذلک باطل بالضرورة أيضا، لما تقدم أن المعنون يستحيل أن يكون متعلقا للتكليف بأى حال من الأحوال، وهو محال حتى لو كان بتوسط العنوان، فإن توسط العنوان لا يخرجه عن استحالة تعلق التكليف به.

بل نعنى ونقول: إن الصحيح أن متعلق التكليف هو العنوان بما هو مرآة وفان فى المعنون على أن يكون فناؤه فى المعنون هو المصحح لتعلق التكليف به فقط، إذ أن الغرض إنما يقوم بالمعنون المفنى فيه، لا أن الفناء يجعل التكليف ساريا إلى المعنون ومتعلقا به.

وفرق كبير بين ما هو مصحح لتعلق التكليف بشئ وبين ما هو بنفسه متعلق التكليف. وعدم التفرقة بينهما هو الذى أوهم القائلين بأن التكليف يسرى إلى المعنون باعتبار فناء العنوان فيه. ولا يزال هذا الخلط بين ما هو بالذات وما هو بالعرض مثار كثير من الاشتباهات التى تقع فى علمى الأصول والفلسفة. والفناء والآلية فى الملاحظة هو الذى يوقع الاشتباه والخلط، فيعطى ما للعنوان للمعنون وبالعكس.

وإذا عسر عليک تفهم ما نرمى إليه فاعتبر ذلک فى مثال " الحرف " حينما نحكم عليه بأنه لا يخبر عنه، فإن عنوان " الحرف " ومفهومه اسم يخبر عنه، كيف! وقد أخبر عنه بأنه لا يخبر عنه، ولكن إنما صح الإخبار عنه بذلک فباعتبار فنائه فى المعنون، لأنه هو الذى له هذه الخاصية ويقوم به الغرض من الحكم، ومع ذلک لا يجعل ذلک كون المعنون - وهو الحرف

ص: ٣٩٣

١- لم نتحقق القائل، انظر نهاية الأفكار (تقرير أبحاث المحقق العراقى) ج ٢ ص ٤٢٠.

الحقيقى - موضوعا للحكم حقيقة أولا وبالذات، فإن الحرف الحقيقى يستحيل أن يكون موضوعا للحكم وطرفا للنسبة بأى حال من الأحوال ولو بتوسط شئ، كيف! وحقيقته: النسبة والربط، وخاصته: أنه لا يخبر عنه. وعليه، فالمخبر عنه أولا وبالذات هو عنوان " الحرف " لكن لا بما هو مفهوم موجود فى الذهن، فإنه بهذا الاعتبار يخبر عنه، بل بما هو فان فى المعنون وحاك عنه، فالمصحح للإخبار عنه بأن لا يخبر عنه هو فناؤه فى معنونه، فيكون الحرف الحقيقى المعنون مخبرا عنه ثانيا وبالعرض، وإن كان الغرض من الحكم إنما يقوم بالمنفى فيه، وهو الحرف الحقيقى.

وعلى هذا، يتضح جليا كيف أن دعوى سراية الحكم أولا وبالذات من العنوان إلى المعنون منشؤها الغفلة بين ما هو المصحح للحكم على موضوع باعتبار قيام الغرض بذلك المصحح فيجعل الموضوع عنوانا حاكيا عنه، وبين ما هو الموضوع للحكم القائم به الغرض، فالمصحح للحكم شئ والمحكوم عليه والمجعول موضوعا شئ آخر. ومن العجيب! أن تصدر مثل هذه الغفلة من بعض أهل الفن فى المعقول.

نعم، إذا كان القائل بالسراية يقصد أن العنوان يؤخذ فانيا فى المعنون وحاكيا عنه وأن الغرض إنما يقوم بالمعنون، فذلك حق ونحن نقول به.

ولكن ذلك لا ينفعه فى الغرض الذى يهدف إليه، لأ نا نقول بذلك من دون أن نجعل متعلق التكليف نفس المعنون، وإنما يكون متعلقا له ثانيا وبالعرض، كالمعلوم بالعرض - كما أشرنا إليه فيما سبق - فإن العلم إنما يتعلق بالمعلوم بالذات ويتقوم به، وليس هو إلا العنوان الموجود بوجود علمى ولكن باعتبار فنائه فى معنونه، يقال للمعنون: إنه معلوم ولكنه فى الحقيقة هو معلوم بالعرض لا بالذات، وهذا الفناء هو الذى يخيل للناظر أن المتعلق الحقيقى للعلم هو المعنون. ولقد أحسنوا فى تعريف العلم بأنه

ص: ٣٩٤

" حصول صورة الشئ لدى العقل " لا حصول نفس الشئ، فالمعلوم بالذات هو الصورة، والمعلوم بالعرض نفس الشئ الذى حصلت صورته لدى العقل.

وإذا ثبت ما تقدم واتضح ما رمينا إليه: من أن متعلق التكليف أولا وبالذات هو العنوان وأن المعنون متعلق له بالعرض، يتضح لک الحق جليا فى مسألتنا (مسألة اجتماع الأمر والنهى) وهو: أن الحق جواز الاجتماع.

ومعنى جواز الاجتماع: أنه لا مانع من أن يتعلق الإيجاب بعنوان ويتعلق التحريم بعنوان آخر، وإذا جمع المكلف بينهما صدفة بسوء اختياره، فإن ذلک لا يجعل الفعل الواحد المعنون لكل من العنوانين متعلقا للإيجاب والتحريم إلا بالعرض. وليس ذلک بمحال، فإن المحال إنما هو أن يكون الشئ الواحد بذاته متعلقا للإيجاب والتحريم.

وعليه، فيصح أن يقع الفعل الواحد امتثالا للأمر من جهة باعتبار انطباق العنوان المأمور به عليه، وعصيانا للنهى من جهة أخرى باعتبار انطباق عنوان المنهى عنه. ولا محذور فى ذلک ما دام أن ذلک الفعل الواحد ليس بنفسه وبذاته يكون متعلقا للأمر وللنهى ليكون ذلک محالا، بل العنوانان الفانيان هما المتعلقان للأمر والنهى. غاية الأمر أن تطبيق العنوان المأمور به على هذا الفعل يكون هو الداعى إلى إتيان الفعل، ولا فرق بين فرد وفرد فى انطباق العنوان عليه، فالفرد الذى ينطبق عليه العنوان المنهى عنه كالفرد الخالى من ذلک فى كون كل منهما ينطبق عليه العنوان المأمور به بلا جهة خلل فى الانطباق.

ولا فرق فى ذلک بين أن يكون تعدد العنوان موجبا لتعدد المعنون أو لم يكن، ما دام أن المعنون ليس هو متعلق التكليف بالذات.

نعم، لو كان العنوان مأخوذا فى المأمور به والمنهى عنه على وجه

ص: ٣٩٥

يسع جميع الأفراد حتى موضع الاجتماع - وهو الفرد الذى ينطبق عليه العنوانان ولو كان ذلک من جهة إطلاق الدليل - فإنه حينئذ تكون لكل من الدليلين الدلالة الالتزامية على نفى حكم الآخر فى موضع الالتقاء فيتكاذبان، وعليه يقع التعارض بينهما ويخرج المورد عن مسألة الاجتماع، كما سبق بيان ذلک مفصلا.

كما أنه لو كانت القدرة على الفعل مأخوذة فى متعلق الأمر على وجه يكون الواجب هو العنوان المقدور بما هو مقدور، فإن عنوان المأمور به حينئذ لا يسع ولا يعم الفرد غير المقدور، فلا ينطبق عنوان المأمور به بما هو مأمور به على موضع الاجتماع، ولا يكون هذا الفرد غير المقدور شرعا من أفراد الطبيعة بما هى مأمور بها.

بخلاف ما إذا كانت القدرة مصححة فقط لتعلق التكليف بالعنوان، فإن عنوان المأمور به يكون مقدورا عليه ولو بالقدرة على فرد واحد من أفراده. ولهذا قلنا: إنه لو انحصر تطبيق المأمور به فى خصوص موضع الاجتماع - كما فى مورد عدم المندوحة - يقع التزاحم بين الحكمين فى موضع الاجتماع، لأ أنه لا يصح تطبيق المأمور به على هذا الفرد وهو موضع الاجتماع إلا إذا لم يكن النهى فعليا، كما لا يصح تطبيق عنوان المنهى عنه عليه إلا إذا لم يكن الأمر فعليا، فلابد من رفع اليد عن فعلية أحد الحكمين وتقديم الأهم منهما.

ولقد ذهب بعض أعلام أساتذتنا إلى أن القدرة مأخوذة فى متعلق التكليف باعتبار أن الخطاب بالتكليف نفسه يقتضى ذلک، لأن الأمر إنما هو لتحريک المكلف نحو الفعل على أن يصدر منه بالاختيار، وهذا نفسه يقتضى كون متعلقه مقدورا لامتناع جعل الداعى نحو الممتنع وإن كان الامتناع من ناحية شرعية (١).

ص: ٣٩٦

١- راجع فوائد الأصول: ج ١ ص ٣١٤.

ولكننا لم تتحقق صحة هذه الدعوى، لأن صحة التكليف بطبيعة الفعل لا تتوقف على أكثر من القدرة على صرف وجود الطبيعة ولو بالقدرة على فرد من أفرادها، فالعقل هو الذى يحكم بلزوم القدرة فى متعلق التكليف، وذلک لا يقتضى القدرة على كل فرد من أفراد الطبيعة إلا إذا قلنا بأن التكليف يتعلق بالأفراد أولا وبالذات. وقد تقدم توضيح فساد هذا الوهم.

تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون

بعد ما تقدم من البيان من أن التكليف إنما يتعلق بالعنوان بما هو مرآة عن أفراده لا بنفس الأفراد، فإن القول بالجواز لا يتوقف على القول بأن تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون - كما أشرنا إليه فيما سبق - لأ أنه سواء كان المعنون متعددا بتعدد العنوان أو غير متعدد، فإن ذلک لا يرتبط بمسألتنا نفيا وإثباتا ما دام أن المعنون ليس متعلقا للتكليف أبدا. وعلى كل حال، فالحق هو الجواز تعدد المعنون أو لم يتعدد.

ولو سلمنا جدلا بأن التكليف يتعلق بالمعنون باعتبار سراية التكليف من العنوان إلى المعنون - كما هو المعروف - فإن الحق أنه لا يجب تعدد المعنون بتعدد العنوان، فقد يتعدد وقد لا يتعدد.

فليس هناک قاعدة عامة تقضى بأن نحكم بأن تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون، كما تكلف بتنقيحها بعض أعاظم مشايخنا (١) - قدس الله نفسه الزكية - وكأن نظره الشريف يرمى إلى أن العامين من وجه يمتنع صدقهما على شئ واحد من جهة واحدة وإلا لما كانا عامين من وجه، فلابد أن يفرض هناک جهتان موجودتان فى المجمع: إحداهما هو الواجب، وثانيتهما هو المحرم، فيكون التركيب بين الحيثيتين تركيبا

ص: ٣٩٧

١- الظاهر، المراد به المحقق النائينى (قدس سره) انظر فوائد الأصول: ج ١ - ٢ ص ٤١١.

انضماميا لا اتحاديا، إلا إذا كانت الحيثيتان المفروضتان تعليليتين لا تقييديتين، فإن الواجب والمحرم على هذا الفرض يكونان شيئا واحدا وهو ذات المحيث بهاتين الحيثيتين، وحينئذ يقع التعارض بين دليلى العامين ويخرج المورد عن مسألتنا.

وفى هذا التقرير مالا يخفى على الفطن أما أولا: فإن العنوان بالنسبة إلى معنونه تارة يكون منتزعا منه باعتبار ضم حيثية زائدة على الذات مباينة لها ماهية ووجودا، كالأبيض بالقياس إلى الجسم، فإن صدق الأبيض عليه باعتبار عروض صفة البياض عليه الخارجة عن مقام ذاته. واخرى يكون منتزعا منه باعتبار نفس ذاته بلا ضم حيثية زائدة على الذات، كالأبيض بالقياس إلى نفس البياض، فإن نفس البياض ذاته بذاته منشأ لانتزاع الأبيض منه بلا حاجة إلى ضم بياض آخر إليه، لأ أنه بنفس ذاته أبيض لا ببياض آخر. ومثل ذلک صفات الكمال لذات واجب الوجود، فإنها منتزعة من مقام نفس الذات لا بضم حيثية أخرى زائدة على الذات.

وعليه، فلا يجب فى كل عنوان منتزع أن يكون انتزاعه من الذات باعتبار ضم حيثية زائدة على الذات.

وأما ثانيا: فإن العنوان لا يجب فيه أن يكون كاشفا عن حقيقة متأصلة على وجه يكون انطباق العنوان أو مبدئه عليه من باب انطباق الكلى على فرده، بل من العناوين ما هو مجعول ومعتبر لدى العقل لصرف الحكاية والكشف عن المعنون من دون أن يكون بإزائه فى الخارج حقيقة متأصلة، مثل عنوان " العدم " و " الممتنع " بل مثل عنوان " الحرف " و " النسبة " فإنه لا يجب فى مثله فرض حيثية متأصلة ينتزع منها العنوان.

ومثل هذا العنوان المعتبر قد يكون عاما يصح انطباقه على حقائق متعددة

ص: ٣٩٨

من دون أن يكون بإزائه حيثية واقعية غير تلك الحقائق المتأصلة، ولعل عنوان " الغصب " من هذا الباب فى انطباقه على " الصلاة " – التى تتألف من حقائق متبائنة – وعلى غيرها من سائر التصرفات، فكل تصرف فى مال الغير بدون رضاه غصب، مهما كانت حقيقة ذلك التصرف ومن أية مقولة كانت.

ثمرة المسألة

من الواضح ظهور ثمرة النزاع فيما إذا كان المأمور به عبادة، فإنه بناء على القول بالامتناع وترجيح جانب النهى – كما هو المعروف – تقع العبادة فاسدة مع العلم بالحرمة والعمد بالجمع بين المأمور به والمنهى عنه – كما هو المفروض فى المسألة – لأ أنه لا أمر مع ترجيح جانب النهى، وليس هناك فى ذات المأتى به ما يصلح للتقرب به مع فرض النهى الفعلى، لامتناع التقرب بالمبعد وإن كان ذات المأتى به مشتملا على المصلحة الذاتية وقلنا بكفاية قصد المصلحة الذاتية فى صحة العبادة.

نعم، إذا وقع الجمع بين المأمور به والمنهى عنه عن جهل بالحرمة – قصورا لا تقصيرا – أو عن نسيان وكان قد أتى بالفعل على وجه القربة، فالمشهور أن العبادة تقع صحيحة. ولعل الوجه فيه هو القول بكفاية رجحانها الذاتى واشتمالها على المصلحة الذاتية فى التقرب بها مع قصد ذلك وإن لم يكن الأمر فعليا.

وقيل: إنه لا يبقى مصحح فى هذه الصورة للعبادة فتقع فاسدة (١) نظرا إلى أن دليلى الوجوب والحرمة على القول بالامتناع يصبحان متعارضين وإن لم يكونا فى حد أنفسهما متعارضين، فإذا قدم جانب النهى، فكما لا يبقى أمر كذلك لا يحرز وجود المقتضى له وهو المصلحة الذاتية فى

١- راجع فوائد الأصول: ج ١ - ٢ ص ٤٣٤.

المجمع، إذ تخصيص دليل الأمر بما عدا المجمع يجوز أن يكون لوجود المانع فى المجمع عن شمول الأمر له، ويجوز أن يكون لانتفاء المقتضى للأمر، فلا يحرز وجود المقتضى.

هذا بناء على الامتناع وتقديم جانب النهى.

وأما بناء على الامتناع وتقديم جانب الأمر، فلا شبهة فى وقوع العبادة صحيحة، إذ لا نهى حتى يمنع من صحتها، لا سيما إذا قلنا بتعارض الدليلين بناء على الامتناع، فإنه لا يحرز معه المفسدة الذاتية فى المجمع.

وكذلک الحق هو صحة العبادة إذا قلنا بالجواز، فإنه كما جاز توجيه الأمر والنهى إلى عنوانين مختلفين مع التقائهما فى المجمع فقلنا بجواز الاجتماع فى مقام التشريع، فكذلک نقول: لا مانع من الاجتماع فى مقام الامتثال أيضا - كما أشرنا إليه فى تحرير محل النزاع - حتى لو كان المعنون للعنوانين واحدا وجودا ولم يوجب تعدد العنوان تعدده، لما عرفت سابقا: من أن المعنون لا يقع بنفسه متعلقا للتكليف لا قبل وجوده ولا بعد وجوده وإنما يكون الداعى إلى إتيان الفعل هو تطبيق العنوان المأمور به عليه الذى ليس بمنهى عنه، لا أن الداعى إلى إتيانه تعلق الأمر به ذاته، فيكون المكلف فى فعل واحد بالجمع بين عنوانى الأمر والنهى مطيعا للأمر من جهة انطباق العنوان المأمور به، وعاصيا من جهة انطباق العنوان المنهى عنه، نظير الاجتماع الموردى، كما تقدم توضيحه فى تحرير محل النزاع.

وقيل: إن الثمرة فى مسألتنا هو إجراء أحكام المتعارضين على دليلى الأمر والنهى بناء على الامتناع، وإجراء أحكام التزاحم بينهما بناء على الجواز (١).

ص: ٤٠٠

١- قاله المحقق النائينى، راجع فوائد الأصول: ج ١ - ٢ ص ٤٢٩.

ولكن إجراء أحكام التزاحم بينهما بناء على الجواز إنما يلزم إذا كان القائل بالجواز إنما يقول بالجواز فى مقام الجعل والإنشاء دون مقام الامتثال، بل يمتنع الاجتماع فى مقام الامتثال، وحينئذ لا محالة يقع التزاحم بين الأمر والنهى. أما إذا قلنا بالجواز فى مقام الامتثال أيضا - كما أوضحناه - فلا موجب للتزاحم بين الحكمين مع وجود المندوحة، بل يكون مطيعا عاصيا فى فعل واحد، كالاجتماع الموردى بلا فرق، إذ لا دوران حينئذ بين امتثال الأمر وامتثال النهى.

اجتماع الأمر و النهى مع عدم المندوحة

[أى مع الاضطرار] (١) تقدم الكلام كله فى اجتماع الأمر والنهى فيما إذا كانت هناك مندوحة من الجمع بين المأمور به والمنهى عنه، وقد جمع المكلف بينهما فى فعل واحد بسوء اختياره. ويلحق به ما كان الجمع بينهما عن غفلة أو جهل.

وقد ذهبنا إلى جواز الاجتماع فى مقامى الجعل والامتثال.

وبقى الكلام فى اجتماعهما مع عدم المندوحة، وذلك بأن يكون المكلف مضطرا إلى هذا الجمع بينهما. والاضطرار على نحوين: الأول: أن يكون بدون سبق اختيار للمكلف فى الجمع، كمن اضطر لإنقاذ غريق إلى التصرف فى أرض مغصوبة، فيكون تصرفه فى الأرض واجبا من جهة إنقاذ الغريق وحراما من جهة التصرف فى المغصوب.

فإنه فى هذا الفرض لابد أن يقع التزاحم بين الواجب والحرام فى مقام الامتثال، إذ لا مندوحة للمكلف حسب الفرض، فلابد فى مقام إطاعة الأمر بإنقاذ الغريق من الجمع، لانحصار امتثال الواجب فى هذا الفرد المحرم، فيدور الأمر بين أن يعصى الأمر أو يعصى النهى.

ص: ٤٠١

١- لم يرد فى ط ٢.

وفى مثله يرجع إلى أقوى الملاكين، فإن كان ملاك الأمر أقوى - كما فى المثال المذكور - قدم جانب الأمر ويسقط النهى عن الفعلية، وإن كان ملاك النهى أقوى قدم جانب النهى، كمن انحصر عنده إنقاذ حيوان محترم من الهلكة بهلاك إنسان.

تنبيه: مما يلحق بهذا الباب ويتفرع عليه ما لو اضطر إلى ارتكاب فعل محرم لا بسوء اختياره، ثم اضطر إلى الإتيان بالعبادة على وجه يكون ذلك فعل المحرم مصداقا لتلك العبادة، بمعنى أنه اضطر إلى الإتيان بالعبادة مجتمعة مع فعل الحرام الذى قد اضطر إليه.

ومثاله: المحبوس فى مكان مغصوب فيضيق عليه وقت الصلاة ولا يسعه الإتيان بها خارج المكان المغصوب. فهل فى هذا الفرض يجب عليه الإتيان بالعبادة وتقع صحيحة، أو لا؟ نقول: لا ينبغى الشك فى أن عبادته على هذا التقدير تقع صحيحة، لأ أنه مع الاضطرار إلى فعل الحرام لا تبقى فعلية للنهى، لاشتراط القدرة فى التكليف، فالأمر لا مزاحم لفعليته، فيجب عليه أداء الصلاة، ولابد أن تقع حينئذ صحيحة.

نعم، يستثنى من ذلك ما لو كان دليل الأمر ودليل النهى متعارضين بأنفسهما من أول الأمر وقد رجحنا جانب النهى بأحد مرجحات باب التعارض، فإنه فى هذه الصورة لاوجه لوقوع العبادة صحيحة، لأن العبادة لا تقع صحيحة إلا إذا قصد بها امتثال الأمر الفعلى بها - إن كان - أو قصد بها الرجحان الذاتى قربة إلى الله تعالى، والمفروض أنه هنا لا أمر فعلى، لعدم شمول دليله بما هو حجة لمورد الاجتماع، لأن المفروض تقديم جانب النهى.

ص: ٤٠٢

وقيل: إن النهى إذا زالت فعليته من جهة الاضطرار لم يبق مانع من التمسك بعموم الأمر (١).

وهذه غفلة ظاهرة، فإن دليل الأمر بما هو حجة لا يكون شاملا لمورد الاجتماع، لمكان التعارض بين الدليلين وتقديم دليل النهى، فإذا اضطر المكلف إلى فعل المنهى عنه لا يلزم منه أن يعود دليل

الأمر حجة فى مورد الاجتماع مرة ثانية. وإنما يتصور أن يعود الأمر فعليا إذا كان تقديم النهى من باب التزاحم، فإذا زال التزاحم عاد الأمر فعليا.

وأما الرجحان الذاتى، فإنه بعد فرض التعارض بين الدليلين وتقديم جانب النهى لا يكون الرجحان محرزا فى مورد الاجتماع، لأن عدم شمول دليل الأمر بما هو حجة لمورد الاجتماع يحتمل فيه وجهان: وجود المانع مع بقاء الملاك، وانتفاء المقتضى وهو الملاك، فلا يحرز وجود الملاك حتى يصح قصده متقربا به إلى الله تعالى.

الثانى: أن يكون الاضطرار بسوء الاختيار، كمن دخل منزلا مغصوبا متعمدا، فبادر إلى الخروج تخلصا من استمرار الغصب، فإن هذا التصرف بالمنزل فى الخروج لا شک فى أنه تصرف غصبى أيضا، وهو مضطر إلى ارتكابه للتخلص من استمرار فعل الحرام، وكان اضطراره إليه بمحض اختياره إذ دخل المنزل غاصبا باختياره.

وتعرف هذه المسألة فى لسان المتأخرين بمسألة " التوسط فى المغصوب " والكلام يقع فيها من ناحيتين:

١ - فى حرمة هذا التصرف الخروجى أو وجوبه.

٢ - فى صحة الصلاة المأتى بها حال الخروج.

ص: ٤٠٣

١- لم نظفر على شخص القائل، ذكره فى تقرير أبحاث السيد الخوئى بلفظ: قد استدل للمشهور، راجع المحاضرات: ج ٤ ص ٣٤٠.

حرمة الخروج من المغصوب أو وجوبه

أما الناحية الأولى: فقد تعددت الأقوال فيها، فقيل: بحرمة التصرف الخروجى فقط (١). وقيل: بوجوبه فقط ولكن يعاقب فاعله (٢). وقيل: بوجوبه فقط ولا يعاقب فاعله (٣). وقيل: بحرمته ووجوبه معا (٤). وقيل: لا هذا ولا ذاك ومع ذلك يعاقب عليه (٥).

فينبغى أن نبحث عن وجه القول بالحرمة، وعن وجه القول بالوجوب ليتضح الحق فى المسألة (وهو القول الأول).

أما وجه الحرمة: فمبنى على أن التصرف بالغصب بأى نحو من أنحاء التصرف - دخولا وبقاء وخروجا - محرم من أول الأمر قبل الإبتلاء بالدخول، فهو قبل أن يدخل منهى عن كل تصرف فى المغصوب حتى هذا التصرف الخروجى، لأ أنه كان متمكنا من تركه بترك الدخول.

ومن يقول بعدم حرمته، فإنه يقول به لأ أنه يجد أن هذا المقدار من التصرف مضطر إليه سواء خرج الغاصب أو بقى، فيمتنع عليه تركه، ومع فرض امتناع تركه كيف يبقى على صفة الحرمة؟ ولكنا نقول له: إن هذا الامتناع هو الذى أوقع نفسه فيه بسوء اختياره وكان متمكنا من تركه بترك الدخول، والامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار، فهو مخاطب من أول الأمر بترك التصرف حتى يخرج، فالخروج فى نفسه بما هو تصرف داخل من أول الأمر فى أفراد العنوان

ص: ٤٠٤

١- نسبه فى التقريرات إلى ظاهر بعض الأفاضل فى الإشارات، مطارح الأنظار: ص ١٥٥.

٢- اختاره صاحب الفصول ثم قال: وكأن ما عزى إلى الفخر الرازى من القول بأنه مأمور بالخروج وحكم المعصية جار عليه راجع إلى ما ذكرناه، الفصول الغروية: ص ١٣٨.

٣- قال به الشيخ الأنصارى على ما فى مطارح الأنظار: ١٥٣.

٤- هذا القول منسوب إلى أبى هاشم، واستقربه المحقق القمى، قوانين الأصول: ص ١٥٣.

٥- اختاره المحقق الخراسانى فى كفاية الأصول: ص ٢٠٤.

المنهى عنه، أى أن العنوان المنهى عنه - وهو التصرف بمال الغير بدون رضاه - يسع فى عمومه كل تصرف متمكن من تركه حتى الخروج، وامتناع ترك هذا التصرف بسوء اختياره لا يخرجه عن عموم العنوان.

ونحن لا نقول - كما سبق - إن المعنون بنفسه هو متعلق الخطاب حتى يقال لنا: إنه يمتنع تعلق الخطاب بالممتنع تركه وإن كان الامتناع بسوء الاختيار.

وأما وجه الوجوب: فقد قيل: إن الخروج واجب نفسى باعتبار أن الخروج معنون بعنوان التخلص عن الحرام، والتخلص عن الحرام فى نفسه عنوان حسن عقلا وواجب شرعا. وقد نسب هذا الوجه إلى الشيخ الأعظم الأنصارى - أعلى الله تعالى مقامه - على ما يظهر من تقريرات درسه (١).

وقيل: إن الخروج واجب غيرى - كما يظهر من بعض التعبيرات فى تقريرات الشيخ أيضا (٢) - باعتبار أنه مقدمة للتخلص من الحرام، وهو الغصب الزائد الذى كان يتحقق لو لم يخرج.

والحق: أنه ليس بواجب نفسى ولا غيرى.

أما أنه ليس بواجب نفسى، فلأ أنه: أولا: أن التخلص عن الشئ - بأى معنى فرض - عنوان مقابل لعنوان الابتلاء به بديل له لا يجتمعان، وهما من قبيل الملكة وعدمها. وهذا واضح.

وحينئذ نقول له: ما مرادك من التخلص الذى حكمت عليه بأنه عنوان حسن؟ إن كان المراد به " التخلص من أصل الغصب " فهو بالخروج - أى

ص: ٤٠٥

١- راجع مطارح الأنظار: ص ١٥٣ - ١٥٦.

٢- راجع مطارح الأنظار: ص ١٥٣ - ١٥٦.

الحركات الخروجية – مبتل بالغصب، لا أنه متخلص منه، لأ أنه تصرف بالمغصوب.

وإن كان المراد به " التخلص من الغصب الزائد الذى يقع لو لم يخرج " فهو لا ينطبق على الحركات الخروجية، وذلک لأن التخلص لما كان مقابلا للابتلاء بديلا له – كما قدمنا – فالزمان الذى يصلح أن يكون زمانا للابتلاء لابد أن يكون هو الذى يصدق عليه عنوان " التخلص " مع أن زمان الحركات الخروجية سابق على زمان الغصب الزائد عليها لو لم يخرج، فهو فى حال الحركات الخروجية لا مبتل بالغصب الزائد ولا متخلص منه، بل الغاصب مبتل بالغصب من حين دخوله إلى حين خروجه، وبعد خروجه يصدق عليه أنه متخلص من الغصب.

وثانيا: أن التخلص لو كان عنوانا يصدق على الخروج، فلا ينبغى أن يراد من الخروج نفس الحركات الخروجية، بل على تقديره ينبغى أن يراد منه ما تكون الحركات الخروجية مقدمة له أو بمنزلة المقدمة. فلا ينطبق إذا عنوان " التخلص " على التصرف بالمغصوب المحرم كما يريد أن يحققه هذا القائل.

والسر واضح، فإن الخروج يقابل الدخول، ولما كان الدخول عنوانا للكون داخل الدار المسبوق بالعدم، فلابد أن يكون الخروج – بمقتضى المقابلة – عنوانا للكون خارج الدار المسبوق بالعدم. أما نفس التصرف بالمغصوب بالحركات الخروجية التى منها يكون الخروج فهو مقدمة أو شبه المقدمة للخروج لا نفسه.

وثالثا: لو سلمنا أن التخلص عنوان ينطبق على الحركات الخروجية فلا نسلم بوجوبه النفسى، لأن التخلص عن الحرام ليس هو إلا عبارة أخرى عن ترک الحرام، وترک الحرام ليس واجبا نفسيا على وجه يكون

ص: ٤٠٦

ذا مصلحة نفسية فى مقابل المفسدة النفسية فى الفعل. نعم، هو مطلوب بتبع النهى عن الفعل، وقد تقدم ذلک فى مبحث النواهى فى الجزء الأول (١) وفى مسألة الضد فى الجزء الثانى (٢). فكما أن الأمر بالشئ لا يقتضى النهى عن ضده العام - أى نقيضه وهو الترک - كذلک أن النهى عن الشئ لا يقتضى الأمر بضده العام - أى نقيضه وهو الترک -، ولذا قلنا فى مبحث النواهى: إن تفسير النهى بطلب الترک - كما وقع للقوم - ليس فى محله وإنما هو تفسير للشئ بلازم المعنى العقلى، فإن مقتضى الزجر عن الفعل طلب تركه عقلا، لا على أن يكون الترک ذا مصلحة نفسية فى مقابل مفسدة الفعل. وكذلک فى الأمر، فإن مقتضى الدعوة إلى الفعل الزجر عن تركه عقلا لاعلى أن يكون الترک ذا مفسدة نفسية فى مقابل مصلحة الفعل، بل ليس فى النهى إلا مفسدة الفعل، وليس فى الأمر إلا مصلحة الفعل.

وأما أن الخروج ليس بواجب غيرى، فلأ أنه: أولا: قد تقدم أن مقدمة الواجب ليست بواجبة على تقدير القول بأن التخلص واجب نفسى.

وثانيا: أن الخروج الذى هو عبارة عن الحركات الخروجية فى مقصود هذا القائل ليس مقدمة لنفس التخلص عن الحرام، بل على التحقيق إنما هو مقدمة للكون فى خارج الدار، والكون فى خارج الدار ملازم لعنوان التخلص عن الحرام لا نفسه، ولا يلزم من فرض وجوب التخلص فرض وجوب لازمه، فإن المتلازمين لا يجب أن يشتركا فى الحكم، كما تقدم فى مسألة الضد (٣) وإذا لم يجب الكون خارج الدار كيف تجب مقدمته؟

ص: ٤٠٧

١- راجع ص ١٤٩.

٢- راجع ص ٣٥٦.

٣- راجع ص ٣٦١.

وثالثا: لو سلمنا أن التخلص واجب نفسى وأنه نفس الكون خارج الدار فتكون الحركات الخروجية مقدمة له وأن مقدمة الواجب واجبة، لو سلمنا كل ذلک، فإن مقدمة الواجب إنما تكون واجبة حيث لا مانع من ذلک، كما لو كانت محرمة فى نفسها - كركوب المركب الحرام فى طريق الحج - فإنه لا يقع على صفة الوجوب وإن توصل به إلى الواجب. وهنا الحركات الخروجية تقع على صفة الحرمة - كما قدمنا - باعتبار أنها من أفراد الحرام وهو التصرف بالمغصوب، فلا تقع على صفة الوجوب من باب المقدمة.

فإن قلت: إن المقدمة المحرمة إنما لا تقع على صفة الوجوب حيث لا تكون منحصرة، وأما مع انحصار التوصل بها إلى الواجب، فإنه يقع التزاحم بين حرمتها ووجوب ذيها، لأن الأمر يدور حينئذ بين امتثال الوجوب وبين امتثال الحرمة، فلو كان الوجوب أهم قدم على حرمة المقدمة فتسقط حرمتها. وهنا الأمر كذلک، فإن المقدمة منحصرة، والواجب - وهو ترک الغصب الزائد - أهم.

قلت: هذا صحيح لو كان الدوران لم يقع بسوء اختيار المكلف، فإنه حينئذ يكون الدوران فى مقام التشريع. وأما لو كان الدوران واقعا بسوء اختيار المكلف - كما هو مفروض فى المقام - فإن المولى فى مقام التشريع قد استوفى غرضه من أول الأمر بالنهى عن الغصب مطلقا ولا دوران فيه حتى يقال: يقبح من المولى تفويت غرضه الأهم. وإنما الدوران وقع فى مقام استيفاء الغرض استيفاء خارجيا بسبب سوء اختيار المكلف بعد فرض أن المولى من أول الأمر - قبل أن يدخل المكلف فى المحل المغصوب - قد استوفى كل غرضه فى مقام التشريع إذ نهى عن كل تصرف بالمغصوب.

ص: ٤٠٨

فليس هناک تزاحم فى مقام التشريع، فالمكلف يجب عليه أن يترک الغصب الزائد بالخروج عن المغصوب، ونفس الحركات الخروجية تكون أيضا محرمة يستحق عليها العقاب، لأ نهى من أفراد ما هو منهى عنه، وقد وقع فى هذا المحذور والدوران بسوء اختياره.

صحة الصلاة حال الخروج

وأما الناحية الثانية – وهى صحة الصلاة حال الخروج – فإنها تبتنى على اختيار أحد الأقوال فى الناحية الأولى.

فإن قلنا بأن الخروج يقع على صفة الوجوب فقط، فإنه لا مانع من الإتيان بالصلاة حالته، سواء ضاق وقتها أم لم يضق، ولكن بشرط ألا يستلزم أداء الصلاة تصرفا زائدا على الحركات الخروجية، فإن هذا التصرف الزائد حينئذ يقع محرما منهيا عنه. فإذا استلزم أداء الصلاة تصرفا زائدا، فإن كان الوقت ضيقا، فلابد أن يؤدى الصلاة حال الخروج ولابد أن يقتصر منها على أقل الواجب فيصلى ايماء بدل الركوع والسجود. وإن كان الوقت متسعا لأدائها بعد الخروج وجب أن ينتظر بها إلى ما بعد الخروج.

وإن قلنا بوقوع الخروج على صفة الحرمة، فإنه مع سعة الوقت لابد أن يؤديها بعد الخروج سواء استلزمت تصرفا زائدا أم لم تستلزم. ومع ضيق الوقت يقع التزاحم بين الحرام الغصبى والصلاة الواجبة، والصلاة لا تترك بحال، فيجب أداؤها مع ترك ما يستلزم منها تصرفا زائدا، فيصلى إيماء للركوع والسجود، ويقرأ ماشيا، فيترك الاطمئنان الواجب... وهكذا.

وإن قلنا بعدم وقوع الخروج على صفة الحرمة ولا صفة الوجوب فلا مانع من أداء الصلاة حال الخروج إذا لم تستلزم تصرفا زائدا حتى مع سعة الوقت على النحو الذى تقدم.

ص: ٤٠٩

المسألة الخامسة : دلالة النهى على الفساد

تحرير محل النزاع

هذه المسألة من أمهات المسائل الأصولية التى بحثت من القديم.

ولأجل تحرير محل النزاع فيها وتوضيحه، علينا أن نشرح الألفاظ الواردة فى عنوا نهى وهى كلمة: الدلالة، النهى، الفساد.

ولابد من ذكر المراد من الشئ المنهى عنه أيضا، لأ أنه مدلول عليه بكلمة " النهى " إذ النهى لابد له من متعلق.

إذن ينبغى البحث عن أربعة أمور:

١ - الدلالة

فإن ظاهر اللفظة يعطى أن المراد منها الدلالة اللفظية.

ولعله لأجل هذا الظهور البدوى أدرج بعضهم هذه المسألة فى مباحث الألفاظ (١). ولكن المعروف أن مرادهم منها ما يؤدى إليه لفظ " الاقتضاء "

ص: ٤١٠

١- لم نظفر بمن بحث عنها قبل مبحثى الأوامر والنواهى، فإن كان البحث عنهما من مباحث الألفاظ فهو الطريقة الدارجة بين الأصوليين. قال المحقق الخراسانى: لا يخفى أن عد هذه المسألة من مباحث الألفاظ إنما هو لأجل أنه فى الأقوال قول بدلالته على الفساد فى المعاملات مع إنكار الملازمة بينه وبين الحرمة التى هى مفاده فيها، كفاية الأصول: ص ٢١٧. وراجع فوائد الأصول: ج ١ - ٢ ص ٤٥٥.

حسبما يفهم من بحثهم المسألة وجملة من الأقوال فيها، لا سيما المتأخرون من الأصوليين.

وعليه، فيكون المراد من " الدلالة " خصوص الدلالة العقلية. وحينئذ يكون المقصود من النزاع: البحث عن اقتضاء طبيعة النهى عن الشئ فساد المنهى عنه عقلا. ومن هنا يعلم أنه لا يشترط فى النهى أن يكون مستفادا من دليل لفظى. وفى الحقيقة يكون النزاع هنا عن ثبوت الملازمة العقلية بين

النهى عن الشئ وفساده، أو عن الممانعة والمنافرة عقلا بين النهى عن الشئ وصحته. لا فرق بين التعبيرين.

ولأجل هذا أدرجنا نحن هذه المسألة فى قسم الملازمات العقلية.

نعم، قد يدعى بعضهم: أن هذه الملازمة - على تقدير ثبوتها - من نوع الملازمات البينة بالمعنى الأخص (١). وحينئذ يكون اللفظ الدال بالمطابقة على النهى دالا بالدلالة الالتزامية على فساد المنهى عنه، فيصح أن يراد من " الدلالة " ما هو أعم من الدلالة اللفظية والعقلية.

ونحن نقول: هذا صحيح على هذا القول، ولا بأس بتعميم الدلالة إلى (٢) اللفظية والعقلية فى العنوان حينئذ. ولكن النزاع مع هذا القائل أيضا يقع فى الملازمة العقلية قبل فرض الدلالة اللفظية الالتزامية، فالبحث معه أيضا يرجع إلى البحث عن الاقتضاء العقلى. فالأولى أن يراد من " الدلالة " فى العنوان الاقتضاء العقلى، فإنه يجمع جميع الأقوال والاحتمالات، لا سيما أن البحث يشمل كل نهى وإن لم يكن مستفادا من دليل لفظى.

والعبارة تكون أكثر استقامة لو عبر عن عنوان المسألة بما عبر به صاحب الكفاية (قدس سره) بقوله: " اقتضاء النهى الفساد " (٣) فأبدل كلمة " الدلالة "

ص: ٤١١

١- لم نظفر بمن صرح به.
٢- لم ترد " إلى " فى ط الأولى.
٣- كفاية الأصول: ص ٢١٧.

بكلمة " الاقتضاء " ولكن نحن عبرنا بما جرت عليه عادة القدماء فى عنوان المسألة متابعة لهم.

٢ – النهى

إن كلمة " النهى " ظاهرة – كما تقدم فى الجزء الأول ص ١٤٩ – فى خصوص الحرمة، وقلنا هناك: إن هذا الظهور ليس من جهة الوضع، بل بمقتضى حكم العقل. أما نفس الكلمة من جهة الوضع فهى تشمل النهى التحريمى والنهى التنزيهى – أى الكراهة –. ولعل كلمة " النهى " فى مثل عنوان المسألة ليس فيها ما يقتضى عقلا ظهورها فى الحرمة، فلا بأس من تعميم " النهى " فى العنوان لكل من القسمين بعد أن كان النزاع قد وقع فى كل منهما.

وكذلك كلمة " النهى " بإطلاقها ظاهرة فى خصوص الحرمة النفسية دون الغيرية. ولكن النزاع أيضا وقع فى كل منهما، فإذن ينبغى تعميم كلمة " النهى " فى العنوان للتحريمى والتنزيهى وللنفسى والغيرى، كما صنع صاحب الكفاية (قدس سره). وشيخنا النائينى (قدس سره) جزم باختصاص النهى فى عنوان المسألة بخصوص التحريمى النفسى (١) لأ أنه يجزم بأن التنزيهى لا يقتضى الفساد وكذا الغيرى.

والذى ينبغى أن يقال له: إن الاختيار شئ وعموم النزاع فى المسألة شئ آخر، فإن اختياركم بأن النهى التنزيهى والغيرى لا يقتضيان الفساد ليس معناه اتفاق الكل على ذلك حتى يكون النزاع فى المسألة مختصا بما عداهما، والمفروض أن هناك من يقول بأن النهى التنزيهى والغيرى يقتضيان الفساد.

فتعميم كلمة " النهى " فى العنوان هو الأولى.

٣ – الفساد

إن " الفساد " كلمة ظاهرة المعنى، والمراد منها ما يقابل

ص: ٤١٢

١- راجع فوائد الأصول: ج ١ - ٢ ص ٤٥٦.

" الصحة " تقابل العدم والملكة على الأصح، لا تقابل النقيضين ولا تقابل الضدين. وعليه، فما له قابلية أن يكون صحيحا يصح أن يتصف بالفساد، وما ليس له ذلك لا يصح وصفه بالفساد.

وصحة كل شئ بحسبه، فمعنى صحة العبادة مطابقتها لما هو المأمور به من جهة تمام أجزائها وجميع ما هو معتبر فيها (١). ومعنى فسادها عدم مطابقتها له من جهة نقصان فيها. ولازم عدم مطابقتها لما هو مأمور به عدم سقوط الامر وعدم سقوط الأداء والقضاء.

ومعنى صحة المعاملة مطابقتها لما هو المعتبر فيها من أجزاء وشرائط ونحوها. ومعنى فسادها عدم مطابقتها لما هو معتبر فيها، ولازم عدم مطابقتها عدم ترتب أثرها المرغوب فيه عليها: من نحو النقل والانتقال فى عقد البيع والإجارة، ومن نحو العلقة الزوجية فى عقد النكاح...

وهكذا.

٤ - متعلق النهى

لاشک فى أن متعلق النهى - هنا - يجب أن يكون مما يصح أن يتصف بالصحة والفساد ليصح النزاع فيه، وإلا فلا معنى لأن يقال - مثلا -: إن النهى عن شرب الخمر يقتضى الفساد أولا يقتضى.

وعليه، فليس كل ما هو متعلق للنهى يقع موضعا للنزاع فى هذه المسألة، بل خصوص ما يقبل وصفى الصحة والفساد. وهذا واضح.

ثم إن متعلق النهى يعم العبادة والمعاملة اللتين يصح وصفهما بالفساد، فلا اختصاص للمسألة بالعبادة، كما ربما ينسب إلى بعضهم (٢).

ص: ٤١٣

١- هذا بناء على اعتبار الأمر فى عبادية العبادة. أما إذا قلنا بكفاية الرجحان الذاتى فى عباديتها إذا قصدها متقربا بها إلى الله تعالى - كما هو الصحيح - فيكون معنى صحة العبادة ما هو أعم من مطابقتها لما هو مأمور به ومن مطابقتها لما هو راجح ذاتا وإن لم يكن هناك أمر.
٢- لم نظفر بالناسب ولا بالمنسوب إليه.

وإذا اتضح المقصود من الكلمات التى وردت فى العنوان يتضح المقصود من النزاع ومحله هنا، فإنه يرجع إلى النزاع فى الملازمة العقلية بين النهى عن الشئ وفساده. فمن يقول بالاقتضاء فإنما يقول بأن النهى يستلزم عقلا فساد متعلقه، وقد يقول مع ذلك بأن اللفظ الدال على النهى دال على فساد المنهى عنه بالدلالة الالتزامية. ومن يقول بعدمه إنما يقول بأن النهى عن الشئ لا يستلزم عقلا فساده.

أو فقل: إن النزاع هنا يرجع إلى النزاع فى وجود الممانعة والمنافرة عقلا بين كون الشئ صحيحا وبين كونه منهيا عنه، أى أنه هل هناك مانعة جمع بين صحة الشئ والنهى عنه أولا؟ ولأجل هذا تدخل هذه المسألة فى بحث الملازمات العقلية كما صنعنا.

ولما كان البحث يختلف اختلافا كثيرا فى كل واحدة من العبادة والمعاملة عقدوا البحث فى موضعين: العبادة، والمعاملة. فينبغى البحث عن كل منهما مستقلا فى مبحثين:

المبحث الأول : النهى عن العبادة

المقصود من " العبادة " التى هى محل النزاع فى المقام: العبادة بالمعنى الأخص، أى خصوص ما يشترط فى صحتها قصد القربة، أو فقل هى خصوص الوظيفة التى شرعها الله تعالى لأجل التقرب بها إليه.

ولا يشمل النزاع العبادة بالمعنى الأعم، مثل غسل الثوب من النجاسة، لأ أنه وإن صح أن يقع عبادة متقربا به إلى الله تعالى لا يتوقف حصول أثره المرغوب فيه - وهو زوال النجاسة - على وقوعه قربيا، فلو فرض وقوعه

ص: ٤١٤

منهيا عنه - كالغسل بالماء المغصوب - فإنه يقع به الامتثال ويسقط الأمر به، فلا يتصور وقوعه فاسدا من أجل تعلق النهى به.

نعم، إذا وقع محرما منهيا عنه، فإنه لا يقع عبادة متقربا به إلى الله تعالى. فإذا قصد من الفساد هذا المعنى فلا بأس فى أن يقال: إن النهى عن العبادة بالمعنى الأعم يقتضى الفساد، فإن من يدعى الممانعة بين الصحة والنهى يمكن أن يدعى الممانعة بين وقوع غسل الثوب صحيحا - أى عبادة متقربا به إلى الله تعالى - وبين النهى عنه.

وليس معنى العبادة هنا: أنها ما كانت متعلقة للأمر فعلا، لأ أنه مع فرض تعلق النهى بها فعلا لا يعقل فرض تعلق الأمر بها أيضا. وليس ذلک كباب اجتماع الأمر والنهى الذى فرض فيه تعلق النهى بعنوان غير العنوان الذى تعلق به الأمر، فإنه إن جاز هناک اجتماع الأمر والنهى فلا يجوز هنا، لعدم تعدد العنوان، وإنما العنوان الذى تعلق به الأمر هو نفسه صار متعلقا للنهى.

وعلى هذا، فلابد أن يراد بالعبادة المنهى عنها ما كانت طبيعتها متعلقة للأمر وإن لم تكن شاملة - بما هى مأمور بها - لما هو متعلق النهى، أو ما كانت من شأنها أن يتقرب بها لو تعلق بها أمر. وبعبارة أخرى جامعة أن يقال: إن المقصود بالعبادة هنا هى الوظيفة التى لو شرعها الشارع لشرعها لأجل التعبد بها وإن لم يتعلق بها أمر فعلى لخصوصية المورد.

ثم إن النهى عن العبادة يتصور على أنحاء: أحدها: أن يتعلق النهى بأصل العبادة، كالنهى عن صوم العيدين، وصوم الوصال، وصلاة الحائض والنفساء.

وثانيها: أن يتعلق بجزئها، كالنهى عن قراءة سورة من سور العزائم فى الصلاة.

ص: ٤١٥

وثالثها: أن يتعلق بشرطها أو بشرط جزئها، كالنهى عن الصلاة باللباس المغصوب أو المتنجس.

ورابعها: أن يتعلق بوصف ملازم لها أو لجزئها، كالنهى عن الجهر بالقراءة فى موضع الإخفات، والنهى عن الإخفات فى موضع الجهر.

والحق: أن النهى عن العبادة يقتضى الفساد، سواء كان نهيا عن أصلها أو جزئها أو شرطها أو وصفها، للتمانع الظاهر بين العبادة التى يراد بها التقرب إلى الله تعالى ومرضاته، وبين النهى عنها المبعد عصيانه عن الله والمثير لسخطه، فيستحيل التقرب بالمبعد والرضا بما يسخطه. ويستحيل أيضا التقرب بما يشتمل على المبعد المبغوض المسخط له، أو بما هو متقيد بالمبعد، أو بما هو موصوف بالمبعد.

ومن الواضح: أن المقصود من القرب والبعد من المولى القرب والبعد المعنويان، وهما يشبهان القرب والبعد المكانيين، فكما يستحيل التقرب المكانى بما هو مبعد مكانا كذلك يستحيل التقرب المعنوى بما هو مبعد معنى.

ونحن إذ نقول ذلك فى النهى عن الجزء والشرط والوصف، نقول به لا لأجل أن النهى عن هذه الأمور يسرى إلى أصل العبادة وأن ذلك واسطة فى الثبوت أو واسطة فى العروض كما قيل (١) ولا لأجل أن جزء العبادة وشرطها عبادة فإذا فسد الجزء والشرط استلزم فسادهما فساد المركب والمشروط.

بل نحن لا نستند فى قولنا فى الجزء والشرط والوصف إلى ذلك، لأ أنه لا حاجة إلى مثل هذه التعليلات، ولا تصل النوبة إليها بعد ما قلناه: من أنه يستحيل التقرب بما يشتمل على المبعد أو بما هو مقيد أو موصوف

١- انظر فوائد الأصول: ج ١ - ٢ ص ٤٦٣.

بالمبعد، كما يستحيل التقرب بنفس المبعد بلا فرق.

على أن فى هذه التعليلات من المناقشة ما لا يسعه هذا المختصر، ولا حاجة إلى مناقشتها بعدما ذكرناه.

هذا كله فى النهى النفسى.

أما النهى الغيرى المقدمى: فحكمه حكم النفسى بلا فرق، كما أشرنا إلى ذلك فى ما تقدم ص ٤١٢.

فإنه أشرنا هناك إلى الوجه الذى ذكره بعض أعاظم مشايخنا (قدس سره) للفرق بينهما، بأن النهى الغيرى لا يكشف عن وجود مفسدة وحزازة فى المنهى عنه، فيبقى المنهى عنه على ما كان عليه من المصلحة الذاتية بلا مزاحم لها من مفسدة للنهى، فيمكن التقرب به بقصد تلك المصلحة الذاتية المفروضة. بخلاف النهى النفسى الكاشف عن المفسدة والحزازة فى المنهى عنه المانعة من التقرب به.

وقد ناقشناه هناك بأن التقرب والابتعاد ليسا يدوران مدار المصلحة والمفسدة الذاتيتين حتى يتم هذا الكلام، بل - كما ذكرناه هناك - أن الفعل المبعد عن المولى فى حال كونه مبعدا لا يعقل أن يكون متقربا به إليه - كالتقرب والابتعاد المكانيين - والنهى وإن كان غيريا يوجب البعد ومبغوضية المنهى عنه وإن لم يشتمل على مفسدة نفسية.

ويبقى الكلام فى النهى التنزيهى - أى الكراهة - فالحق أيضا أنه يقتضى الفساد كالنهى التحريمى، لنفس التعليل السابق من استحالة التقرب بما هو مبعد بلا فرق، غاية الأمر أن مرتبة البعد فى

التحريمى أشد وأكثر منها فى التنزيهى، كاختلاف مرتبة القرب فى موافقة الأمر الوجوبى والاستحبابى. وهذا الفرق لا يوجب تفاوتا فى استحالة التقرب بالمبعد.

ولأجل هذا حمل الأصحاب الكراهة فى العبادة على أقلية الثواب مع

ص: ٤١٧

ثبوت صحتها شرعا لو أتى بها المكلف، لا الكراهة الحكمية الشرعية.

ومعنى حمل الكراهة على أقلية الثواب: أن النهى الوارد فيها يكون مسوقا لبيان هذا المعنى وبداعى الإرشاد إلى أقلية الثواب، وليس مسوقا لبيان الحكم التكليفى المقابل للأحكام الأربعة الباقية بداعى الزجر عن الفعل والردع عنه.

وعليه، فلو أحرز بدليل خاص أن النهى بداعى الزجر التنزيهى، أولم يحرز من دليل خاص صحة العبادة المكروهة، فلا محالة لا نقول بصحة العبادة المنهى عنها بالنهى التنزيهى.

هذا فيما إذا كان النهى التنزيهى عن نفس عنوان العبادة أو جزئها أو شرطها أو وصفها. أما لو كان النهى عن عنوان آخر غير عنوان المأمور به، كما لو كان بين المنهى عنه والمأمور به عموم وخصوص من وجه، فإن هذا المورد يدخل فى باب الاجتماع، وقد قلنا هناك بجواز الاجتماع فى الأمر والنهى التحريمى فضلا عن الأمر والنهى التنزيهى. وليس هو من باب النهى عن العبادة إلا إذا ذهبنا إلى امتناع الاجتماع، فيدخل فى مسألتنا.

تنبيه: إن النهى الذى هو موضع النزاع - وقلنا باقتضائه الفساد فى العبادة - هو النهى بالمعنى الظاهر من مادته وصيغته، أعنى ما يتضمن حكما تحريميا أو تنزيهيا بان يكون إنشاؤه بداعى الردع والزجر.

أما النهى بداع آخر - كداعى بيان أقلية الثواب، أو داعى الإرشاد إلى مانعية الشئ مثل النهى عن لبس جلد الميتة فى الصلاة، أو نحو ذلك من الدواعى - فإنه ليس موضع النزاع فى مسألتنا، ولا يقتضى

الفساد بما هو نهى. إلا أن يتضمن اعتبار شئ فى المأمور به، فمع فقد ذلک الشئ لا ينطبق المأتى به على المأمور به فيقع فاسدا، كالنهى بداعى الإرشاد

ص: ٤١٨

إلى مانعية شئ، فيستفاد منه أن عدم ذلک الشئ يكون شرطا فى المأمور به. ولكن هذا شئ آخر لا يرتبط بمسألتنا، فإن هذا يجرى حتى فى الواجبات التوصلية، فإن فقد أحد شروطها يوجب فسادها.

المبحث الثانى : النهى عن المعاملة

إن النهى فى المعاملة على نحوين - كالنهى عن العبادة - فإنه تارة يكون النهى بداعى بيان مانعية الشئ المنهى عنه أو بداع آخر مشابه له، واخرى يكون بداعى الردع والزجر من أجل مبغوضية ما تعلق به النهى ووجود الحزازة فيه.

فإن كان الأول: فهو خارج عن مسألتنا - كما تقدم فى التنبيه السابق - إذ لا شک فى أنه لو كان النهى بداعى الإرشاد إلى مانعية الشئ فى المعاملة، فإنه يكون دالا على فسادها عند الإخلال، لدلالة النهى على اعتبار عدم المانع فيها، فتخلفه تخلف للشرط المعتبر فى صحتها. وهذا لا ينبغى أن يختلف فيه اثنان.

وإن كان الثانى: فإن النهى إما أن يكون عن ذات السبب، أى عن العقد الإنشائى - أو فقل: عن التسبيب به لإيجاد المعاملة - كالنهى عن البيع وقت النداء لصلاة الجمعة فى قوله تعالى: * (إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع...) * (١). وإما أن يكون عن ذات المسبب، أى عن نفس وجود المعاملة، كالنهى عن بيع الآبق وبيع المصحف.

فإن كان النهى على النحو الأول - أى عن ذات السبب - فالمعروف

ص: ٤١٩

١- الجمعة: ٩.

أنه لا يدل على فساد المعاملة، إذ لم تثبت المنافاة لا عقلا ولا عرفا بين مبغوضية العقد والتسبيب به وبين إمضاء الشارع له بعد أن كان العقد مستوفيا لجميع الشروط المعتبرة فيه، بل ثبت خلافها كحرمة الظهار التى لم تناف ترتب الأثر عليه من الفراق.

وإن كان النهى على النحو الثانى - أى عن المسبب - فقد ذهب جماعة من العلماء إلى أن النهى فى هذا القسم يقتضى الفساد (١).

وأقصى ما يمكن تعليل ذلك بما ذكره بعض أعاظم مشايخنا: من أن صحة كل معاملة مشروطة بأن يكون العاقد مسلطا على المعاملة فى حكم الشارع غير محجور عليه من قبله من التصرف فى العين التى تجرى عليها المعاملة، ونفس النهى عن المسبب يكون معجزا مولويا للمكلف عن الفعل ورافعا لسلطنته عليه، فيختل به ذلك الشرط المعتبر فى صحة المعاملة، فلا محالة يترتب على ذلك فسادها (٢).

هذا غاية ما يمكن أن يقال فى بيان اقتضاء النهى عن المسبب لفساد المعاملة. ولكن التحقيق أن يقال: إن استناد الفساد إلى النهى إنما يصح أن يفرض ويتنازع فيه فيما إذا كان العقد بشرائطه موجودا حتى بشرائط المتعاقدين وشرائط العوضين، وأنه ليس فى البين إلا المبغوضية الصرفة المستفادة من النهى. وحينئذ يقع البحث فى أن هذه المبغوضية هل تنافى صحة المعاملة أو لا تنافيها؟ أما إذا كان النهى دالا على اعتبار شئ فى المتعاقدين والعوضين أو العقد - مثل النهى عن أن يبيع السفيه والمجنون والصغير الدال على اعتبار العقل والبلوغ فى البايع، وكالنهى عن بيع الخمر والميتة والآبق ونحوها

ص: ٤٢٠

١- لم نجده إلا فى كلام النائينى، راجع فوائد الأصول: ج ١ - ٢ ص ٤٧١.
٢- أجود التقريرات: ج ١ ص ٤٠٤.

الدال - على اعتبار إباحة المبيع والتمكن من التصرف منه، وكالنهى عن العقد بغير العربية مثلا الدال على اعتبارها فى العقد - فإن هذا النهى فى كل ذلك لا شك فى كونه دالا على فساد المعاملة، لأن هذا النهى فى الحقيقة يرجع إلى القسم الأول الذى ذكرناه، وهو ما كان النهى بداعى الإرشاد إلى اعتبار شئ فى المعاملة. وقد تقدم أن هذا ليس موضع الكلام: من منافاة نفس النهى بداعى الردع والزجر لصحة المعاملة.

فالعمدة هو الكلام فى هذه المنافاة، وليس من دليل عليها حتى تثبت الملازمة بين النهى وفساد المعاملة وكون النهى عن المسبب يكون معجزا مولويا للمكلف عن الفعل ورافعا لسلطنته عليه، فإن معنى ذلك: أن النهى فى المعاملة شأنه أن يدل على اختلال شرط فى المعاملة بارتكاب المنهى عنه. وهذا لا كلام لنا فيه.

وفى هذا القدر من البحث فى هذه المسألة الكفاية وفقنا الله تعالى لمراضيه * * *

ص: ٤٢١

ص: ٤٢٢

فهرس الجزء الأول

ص: ٤٢٣

ص: ٤٢٤

ص: ٤٢٥

ص: ٤٢٦

ص: ٤٢٧

ص: ٤٢٨

فهرس الجزء الثانى

ص: ٤٢٩

ص: ٤٣٠

ص: ٤٣١

ص: ٤٣٢

المجلد ٢

اشارة

ص: ١

ص: ٢

الجزء الثالث

اشارة

أصول الفقه

الجزء الثالث

مجموعة المحاضرات التى القيت فى كلية منتدى النشر بالنجف الأشرف ابتداء من سنة ١٣٦٠ ه. ق

بقلم الشيخ محمد رضا المظفر (قدس سره)

ص: ٣

ص: ٤

المقصد الثالث : مباحث الحجّة

اشارة

ص: ٥

ص: ٦

تمهيد

إن مقصودنا من هذا البحث - وهو مباحث الحجة - تنقيح ما يصلح أن يكون دليلا وحجة على الأحكام الشرعية، لنتوصل إلى الواقع من أحكام الله تعالى.

فإن أصبنا بالدليل ذلك الواقع كما أردنا، فذلك هو الغاية القصوى (١) وإن أخطأناه، فنحن نكون معذورين غير معاقبين فى مخالفة الواقع.

والسر فى كوننا معذورين عند الخطأ: هو لأجل أننا قد بذلنا جهدنا وقصارى وسعنا فى البحث عن الطرق الموصلة إلى الواقع من أحكام الله تعالى، حتى ثبت لدينا - على سبيل القطع - أن هذا الدليل الكذائى (٢) - كخبر الواحد مثلا - قد ارتضاه الشارع لنا طريقا إلى أحكامه وجعله حجة عليها. فالخطأ الذى نقع فيه إنما جاء من الدليل الذى نصبه وارتضاه لنا، لا من قبلنا.

وسيأتى بيان كيف نكون معذورين، وكيف يصح وقوع الخطأ فى الدليل المنصوب حجة مع أن الشارع هو الذى نصبه وجعله حجة.

ص: ٧

١- فى ط الأولى زيادة: والمقصد الأعلى.
٢- فى ط ٢ بدل " الكذائى ": المعين.

ولا شك فى أن هذا المقصد هو غاية الغايات من مباحث علم أصول الفقه، وهو العمدة فيها، لأ أنه هو الذى يحصل كبريات مسائل المقصدين السابقين - الأول والثانى - فإنه لما كان يبحث فى المقصد الأول عن تشخيص صغريات الظواهر اللفظية (١) فإنه فى هذا المقصد يبحث عن حجية مطلق الظواهر اللفظية بنحو العموم، فتتألف الصغرى من نتيجة المقصد الأول والكبرى من نتيجة هذا المقصد، ليستنتج من ذلک الحكم الشرعى، فيقال مثلا: صيغة " افعل " ظاهرة فى الوجوب (الصغرى) وكل ظاهر حجة (الكبرى) فينتج: صيغة افعل حجة فى الوجوب (النتيجة) فإذا وردت صيغة " افعل " فى آية أو حديث استنتج من ذلک وجوب متعلقها.

وهكذا يقال فى المقصد الثانى، إذ يبحث فيه عن تشخيص صغريات أحكام العقل، وفى هذا المقصد يبحث عن حجية حكم العقل، فتتألف منهما صغرى وكبرى.

وقد أوضحنا كل ذلک فى تمهيد المقصدين، فراجع.

وعليه، فلابد أن نستقصى فى بحثنا عن كل ما قيل أو يمكن أن يقال باعتباره وحجيته، لنستوفى البحث، ولنعذر عند الله تعالى فى اتباع

ص: ٨

١- *إن بعض مشايخنا الأعاظم (قدس سره) التزم فى المسألة الأصولية أنها يجب أن تقع كبرى فى القياس الذى يستنبط منه الحكم الشرعى وجعل ذلک مناطا فى كون المسألة أصولية، ووجه المسائل الأصولية على هذا النحو. وهو فى الحقيقة لزوم مالا يلزم وقد أوضحنا الحقيقة هنا وفيما سبق.

ما يصح اتباعه وطرح مالا يثبت اعتباره.

وينبغى لنا أيضا - من باب التمهيد والمقدمة - أن نبحث عن موضوع هذا المقصد وعن معنى الحجية وخصائصها والمناط فيها وكيفية اعتبارها وما يتعلق بذلک، فنضع المقدمة فى عدة مباحث، كما نضع المقصد فى عدة أبواب.

* * *

ص: ٩

المقدمة

اشارة

وفيها مباحث:

١- موضوع المقصد الثالث

من التمهيد المتقدم فى بيان المقصود من " مباحث الحجة " يتبين لنا أن الموضوع لهذا المقصد الذى يبحث فيه عن لواحق ذلک الموضوع ومحمولاته هو: " كل شئ يصلح أن يدعى ثبوت الحكم الشرعى به، ليكون دليلا وحجة عليه ".

فإن استطعنا فى هذا المقصد أن نثبت بدليل قطعى (١) أن هذا الطريق الكذائى (٢) حجة أخذنا به ورجعنا إليه لإثبات الأحكام الشرعية، وإلا طرحناه ونبذناه (٣) وبصريح العبارة نقول: إن الموضوع لهذا المقصد فى الحقيقة هو " ذات الدليل " بما هو فى نفسه، لا بما هو دليل.

ص: ١٠

١- *سيأتى فى المبحث السادس بيان أنه لماذا يجب أن يكون ثبوت حجية الدليل بالدليل القطعى، ولا يكفى الدليل الظنى.

٢- فى ط ٢ بدل " الكذائى ": مثلا.

٣- فى ط ٢: أهملناه.

وأما محمولاته ولواحقه - التى نفحصها ونبحث عنها لإثباتها له - فهى كون ذلك الشئ دليلا وحجة، فإما أن نثبت ذلك أو ننفيه.

ولا يصح أن نجعل موضوعه " الدليل بما هو دليل " أو " الحجة بما هى حجة " أى بصفة كونه دليلا وحجة، كما نسب ذلك إلى المحقق القمى - أعلى الله مقامه - فى قوانينه (١) إذ جعل موضوع أصل علم الأصول " الأدلة الأربعة بما هى أدلة ".

ولو كان الأمر كما ذهب إليه (رحمه الله) لوجب أن تخرج مسائل هذا المقصد كلها عن علم الأصول، لأ نهى تكون حينئذ من مبادئه التصورية، لا من مسائله. وذلك واضح، لأن البحث عن حجية الدليل يكون بحثا عن أصل وجود الموضوع وثبوته الذى هو مفاد " كان التامة " لا بحثا عن لواحق الموضوع الذى هو مفاد " كان الناقصة ". والمعروف عند أهل الفن أن البحث عن وجود الموضوع - أى موضوع كان سواء كان موضوع العلم أو موضوع أحد أبوابه ومسائله - معدود من مبادئ العلم التصورية، لا من مسائله.

ولكن هنا نكتة (٢) ينبغى التنبيه عليها فى هذا الصدد، وهى: إن تخصيص موضوع علم الأصول بالأدلة الأربعة - كما صنع (٣) الكثير من مؤلفينا - يستدعى أن يلتزموا بأن الموضوع هو الدليل بما هو دليل، كما صنع (٤) صاحب القوانين، وذلک لأن هؤلاء لما خصصوا الموضوع بهذه الأربعة فإنما خصصوه بها فلأجل أنها (٥) معلومة الحجية عندهم، فلابد أنهم لاحظوها موضوعا للعلم بما هى أدلة، لا بما هى هى،

ص: ١١

١- راجع القوانين المحكمة: ج ١ ص ٩.

٢- فى ط ٢: ملاحظة.

٣- فى ط ٢: فعل.

٤- فى ط ٢: فعل.

٥- فى ط ٢: لأنها.

وإلا لجعلوا الموضوع شاملا لها ولغيرها مما هو غير معتبر عندهم - كالقياس والاستحسان ونحوهما - وما كان وجه لتخصيصها بالأدلة الأربعة.

وحينئذ لا مخرج لهم من الإشكال المتقدم، وهو لزوم خروج عمدة مسائل علم الأصول عنه.

وعلى هذا يتضح أن مناقشة صاحب الفصول لصاحب القوانين ليست فى محلها، لأن دعواه هذه لابد من الالتزام بها بعد الالتزام بأن الموضوع خصوص الأدلة الأربعة وإن لزم عليه إشكال خروج أهم المسائل عنه.

ولو كان الموضوع هى الأدلة بما هى هى - كما ذهب إليه صاحب الفصول (١) - لما كان معنى لتخصيصه بخصوص الأربعة، ولوجب تعميمه لكل ما يصلح أن يبحث عن دليليته وإن ثبت بعد البحث أنه ليس بدليل.

والخلاصة: أنه إما أن نخصص الموضوع بالأدلة الأربعة فيجب أن نلتزم بما التزم به صاحب القوانين فتخرج مباحث هذا المقصد الثالث عن علم الأصول، وإما أن نعمم الموضوع - كما هو الصحيح - لكل ما يصلح أن يدعى أنه دليل، فلا يختص بالأربعة. وحينئذ يصح أن نلتزم بما التزم به صاحب الفصول وتدخل مباحث هذا المقصد فى مسائل العلم.

فالالتزام بأن الموضوع هى الأربعة فقط ثم الالتزام بأنها بما هى هى لا يجتمعان.

وهذا أحد الشواهد على تعميم موضوع علم الأصول لغير الأدلة الأربعة، وهو الذى نريد إثباته هنا. وقد سبقت الإشارة إلى ذلك ص ٥١ من الجزء الأول.

ص: ١٢

١- الفصول الغروية: ص ١٢.

والنتيجة (١): أن الموضوع الذى يبحث عنه فى هذا المقصد هو: "كل شئ يصلح أن يدعى أنه دليل وحجة".

فيعم البحث كل ما يقال: إنه حجة، فيدخل فيه البحث عن حجية خبر الواحد والظواهر والشهرة والإجماع المنقول والقياس والاستحسان ونحو ذلك، بالإضافة إلى البحث عن أصل الكتاب والسنة والإجماع والعقل.

فما ثبت أنه حجة من هذه الأمور أخذنا به، وما لم يثبت طرحناه.

كما يدخل فيه أيضا البحث عن مسألة التعادل والتراجيح، لأن البحث فيها – فى الحقيقة – عن تعيين ما هو حجة ودليل من بين المتعارضين، فتكون المسألة من مسائل مباحث الحجة.

ونحن جعلناها فى الجزء الأول (ص ٥٢) خاتمة لعلم الأصول اتباعا لمنهج القوم، ورأينا الآن العدول عن ذلك، رعاية لواقعها وللاختصار.

٢- معنى الحجة

١ – الحجة لغة: "كل شئ يصلح أن يحتج به على الغير".

وذلك بأن يكون به الظفر على الغير عند الخصومة معه. والظفر على الغير على نحوين: إما بإسكاته وقطع عذره وإبطاله.

وإما بأن يلجئه على عذر صاحب الحجة فتكون الحجة معذرة له لدى الغير.

٢ – وأما الحجة فى الاصطلاح العلمى فلها معنيان أو اصطلاحان: أ – ما عند المناطقة، ومعناها: "كل ما يتألف من قضايا تنتج مطلوبا"

ص: ١٣

١- فى ط الأولى: وزبدة المخض.

أى مجموع القضايا المترابطة التى يتوصل بتأليفها وترابطها إلى العلم بالمجهول، سواء كان فى مقام الخصومة مع أحد أم لم يكن. وقد يطلقون الحجة أيضا على نفس "الحد الأوسط" فى القياس.

ب – ما عند الأصوليين، ومعناها عندهم حسب تتبع استعمالها: "كل شئ يثبت متعلقه ولا يبلغ درجة القطع" أى لا يكون سببا للقطع بمتعلقه، وإلا فمع القطع يكون القطع هو الحجة ولكن هو

حجة بمعناها اللغوى. أو قل بتعبير آخر: الحجة: كل شئ يكشف عن شئ آخر ويحكى عنه على وجه يكون مثبتا له.

ونعنى بكونه مثبتا له: أن إثباته يكون (١) بحسب الجعل من الشارع، لا بحسب ذاته، فيكون معنى إثباته له حينئذ: أنه يثبت الحكم الفعلى فى حق المكلف بعنوان أنه هو الواقع. وإنما يصح ذلك ويكون مثبتا له فبضميمة (٢) الدليل على اعتبار ذلك الشئ الكاشف الحاكى وعلى أنه حجة من قبل الشارع.

وسيأتى - إن شاء الله تعالى - تحقيق معنى الجعل للحجية وكيف يثبت الحكم بالحجة.

وعلى هذا، فالحجة بهذا الاصطلاح لا تشمل القطع، أى أن القطع لا يسمى حجة بهذا المعنى بل بالمعنى اللغوى، لأن طريقية القطع - كما سيأتى - ذاتية غير مجعولة من قبل أحد.

وتكون الحجة بهذا المعنى الأصولى مرادفة لكلمة " الأمارة ".

ص: ١٤

١- فى ط الأولى: أنه يكون إثباته له.

٢- كذا، والظاهر: بضميمة.

كما أن كلمة " الدليل " وكلمة " الطريق " تستعملان فى هذا المعنى، فيكونان مرادفتين لكلمة " الأمارة " و " الحجة " أو كالمترادفتين.

وعليه، فلك أن تقول فى عنوان هذا المقصد بدل كلمة " مباحث الحجة ": " مباحث الأمارات ".

أو " مباحث الأدلة ".

أو " مباحث الطرق " وكلها تؤدى معنى واحدا.

ومما ينبغى التنبيه عليه فى هذا الصدد أن استعمال كلمة " الحجة " فى المعنى الذى تؤديه كلمة " الأمارة " مأخوذ من المعنى اللغوى من باب تسمية الخاص باسم العام، نظرا إلى أن الأمارة مما يصح أن يحتج المكلف بها إذا عمل بها وصادفت مخالفة الواقع فتكون معذرة له، كما أنه مما يصح أن يحتج بها المولى على المكلف إذا لم يعمل بها ووقع فى مخالفة الحكم الواقعى فيستحق العقاب على المخالفة.

٣- مدلول كلمة الأمارة و الظن المعتبر

بعد أن قلنا: إن الأمارة مرادفة لكلمة " الحجة " باصطلاح الأصوليين، ينبغى أن ننقل الكلام إلى كلمة " الأمارة " لنتسقط بعض استعمالاتها، كما سنستعملها بدل كلمة " الحجة " فى المباحث الآتية، فنقول: إنه كثيرا ما يجرى على ألسنة الأصوليين إطلاق كلمة " الأمارة " على معنى ما تؤديه كلمة " الظن " ويقصدون من الظن " الظن المعتبر "، أى الذى اعتبره الشارع وجعله حجة. ويوهم ذلک أن الأمارة والظن المعتبر لفظان مترادفان يؤديان معنى واحدا. مع أنهما ليسا كذلک.

ص: ١٥

وفى الحقيقة أن هذا تسامح فى التعبير منهم على نحو المجاز فى الاستعمال، لا أنه وضع آخر لكلمة " الأمارة ". وإنما مدلول الأمارة الحقيقى هو كل شئ اعتبره الشارع لأجل أنه يكون سببا للظن، كخبر الواحد والظواهر.

والمجاز هنا: إما من جهة إطلاق السبب على مسببه، فيسمى الظن المسبب " أمارة ".

وإما من جهة إطلاق المسبب على سببه، فتسمى الأمارة التى هى سبب للظن " ظنا " فيقولون: " الظن المعتبر " و " الظن الخاص " والاعتبار والخصوصية إنما هما لسبب الظن.

ومنشأ هذا التسامح فى الإطلاق هو: أن السر فى اعتبار الأمارة وجعلها حجة وطريقا هو إفادتها للظن دائما أو على الأغلب. ويقولون للثانى الذى يفيد الظن على الأغلب: " الظن النوعى " على ما سيأتى بيانه.

٤- الظن النوعى

ومعنى " الظن النوعى ": أن الأمارة تكون من شأنها أن تفيد الظن عند غالب الناس ونوعهم. واعتبارها عند الشارع إنما يكون من هذه الجهة، فلا يضر فى اعتبارها وحجيتها ألا يحصل منها ظن فعلى للشخص الذى قامت عنده الأمارة، بل تكون حجة عند هذا الشخص أيضا، حيث إن دليل اعتبارها دل على أن الشارع إنما اعتبرها حجة ورضى بها طريقا لأن من شأنها أن تفيد الظن وإن لم يحصل الظن الفعلى منها لدى بعض الأشخاص.

ثم لا يخفى عليك: أنا قد نعبر فيما يأتى تبعا للأصوليين، فنقول: " الظن الخاص " أو " الظن المعتبر " أو " الظن الحجة " وأمثال هذه

ص: ١٦

التعبيرات. والمقصود منها دائما سبب الظن، أعنى الأمارة المعتبرة وإن لم تفد ظنا فعليا. فلا يشتبه عليك الحال.

٥- الأمارة و الأصل العملى

واصطلاح " الأمارة " لا يشمل " الأصل العملى " كالبراءة والاحتياط والتخيير والاستصحاب، بل هذه الأصول تقع فى جانب والأمارة فى جانب آخر مقابل له، فإن المكلف إنما يرجع إلى الأصول إذا افتقد الأمارة، أى إذا لم تقم عنده الحجة على الحكم الشرعى الواقعى، على ما سيأتى توضيحه وبيان السر فيه.

ولا ينافى ذلک أن هذه الأصول أيضا قد يطلق عليها أنها حجة، فإن إطلاق الحجة عليها ليس بمعنى الحجة فى باب الأمارات، بل بالمعنى اللغوى باعتبار أنها معذرة للمكلف إذا عمل بها وأخطأ الواقع، ويحتج بها المولى على المكلف إذا خالفها ولم يعمل بها ففوت الواقع المطلوب.

ولأجل هذا جعلنا باب " الأصول العملية " بابا آخر مقابل باب " مباحث الحجة ".

وقد أشير فى تعريف الأمارة إلى خروج الأصول العملية بقولهم: " يثبت متعلقه " لأن الأصول العملية لا تثبت متعلقاتها، لأ أنه ليس لسانها لسان إثبات الواقع والحكاية عنه، وإنما هى فى حقيقتها مرجع للمكلف فى مقام العمل عند الحيرة والشک فى الواقع وعدم ثبوت حجة عليه، وغاية شأنها أنها تكون معذرة للمكلف.

ومن هنا اختلفوا فى " الاستصحاب " أنه أمارة أو أصل؟ باعتبار أن له شأن الحكاية عن الواقع وإحرازه فى الجملة، لأن اليقين السابق غالبا

ص: ١٧

ما يورث الظن ببقاء المتيقن فى الزمان اللاحق، ولأن حقيقته - كما سيأتى فى موضعه - البناء على اليقين السابق بعد الشک كأن المتيقن السابق لم يزل ولم يشک فى بقائه. ولأجل هذا سمى الاستصحاب عند من يراه أصلا " أصلا محرزا ".

فمن لاحظ فى الاستصحاب جهة ما له من إحراز وأنه يوجب الظن واعتبر حجيته من هذه الجهة عده من الأمارات. ومن لاحظ فيه أن الشارع إنما جعله مرجعا للمكلف عند الشک والحيرة واعتبر حجيته من جهة دلالة الأخبار عليه عده من جملة الأصول. وسيأتى - إن شاء الله تعالى - شرح ذلک فى محله مع بيان الحق فيه.

٦- المناط فى إثبات حجية الأمارة

مما يجب أن نعرفه - قبل البحث والتفتيش عن الأمارات التى هى حجة - المناط فى إثبات حجية الأمارة وأنه بأى شئ يثبت لنا أنها حجة يعول عليها. وهذا هو أهم شئ تجب معرفته قبل الدخول فى المقصود.

فنقول: إنه لا شک فى أن الظن بما هو ظن لا يصح أن يكون هو المناط فى حجية الأمارة ولا يجوز أن يعول عليه فى إثبات الواقع، لقوله تعالى: * (إن الظن لا يغنى من الحق شيئا) * (١) وقد ذم الله تعالى فى كتابه المجيد من يتبع الظن بما هو ظن كقوله: * (إن يتبعون إلا الظن وإن هم إلا يخرصون) * (٢). وقال تعالى: * (قل أآلله أذن لكم أم على الله تفترون) * (٣).

ص: ١٨

١- يونس: ٣٦.

٢- يونس: ٦٦.

٣- يونس: ٥٩.

وفى هذه الآية الأخيرة بالخصوص قد جعل ما أذن به أمرا مقابلا للافتراء عليه، فما لم يأذن به لابد أن يكون افتراء بحكم المقابلة بينهما، فلو نسبنا الحكم إلى الله تعالى من دون إذن منه فلا محالة يكون افتراء محرما مذموما بمقتضى الآية. ولا شک فى أن العمل بالظن والالتزام به على أنه من الله ومثبت لأحكامه يكون من نوع نسبة الحكم إليه من دون إذن منه، فيدخل فى قسم الافتراء المحرم.

وعلى هذا التقرير، فالقاعدة تقتضى أن الظن - بما هو ظن - لا يجوز العمل على مقتضاه ولا الأخذ به لإثبات أحكام الله مهما كان سببه، لأ أنه لا يغنى من الحق شيئا، فيكون خرصا باطلا وافتراء محرما.

هذا مقتضى القاعدة الأولية فى الظن بمقتضى هذه الآيات الكريمة.

ولكن لو ثبت بدليل قطعى وحجة يقينية أن الشارع قد جعل ظنا خاصا من سبب مخصوص طريقا لأحكامه واعتبره حجة عليها وارتضاه أمارة يرجع إليها وجوز لنا الأخذ بذلك السبب المحقق للظن، فإن هذا الظن يخرج عن مقتضى تلك القاعدة الأولية، إذ لا يكون خرصا وتخمينا ولا افتراء.

وخروجه من القاعدة يكون تخصيصا بالنسبة إلى آية النهى عن اتباع الظن، ويكون تخصصا بالنسبة إلى آية الافتراء، لأنه يكون حينئذ من قسم ما أذن الله تعالى به، وما أذن به ليس افتراء.

وفى الحقيقة إن الأخذ بالظن المعتبر الذى ثبت على سبيل القطع بأنه (١) حجة لا يكون أخذا بالظن بما هو ظن وإن كان اعتباره عند الشارع من جهة كونه ظنا، بل يكون أخذا بالقطع واليقين، ذلك القطع

ص: ١٩

١- أنه، ظ.

الذى قام على اعتبار ذلك السبب للظن. وسيأتى أن القطع حجة بذاته لا يحتاج إلى جعل من أحد.

ومن هنا يظهر الجواب عما شنع به جماعة من الأخباريين على الأصوليين من أخذهم ببعض الأمارات الظنية الخاصة - كخبر الواحد ونحوه - إذ شنعوا عليهم بأنهم أخذوا بالظن الذى لا يغنى من الحق شيئا.

وقد فاتهم أن الأصوليين إذ أخذوا بالظنون الخاصة لم يأخذوا بها من جهة أنها ظنون فقط، بل أخذوا بها من جهة أنها معلومة الاعتبار على سبيل القطع بحجيتها، فكان أخذهم بها فى الحقيقة أخذا بالقطع واليقين، لا بالظن والخرص والتخمين.

ولأجل هذا سميت الأمارات المعتبرة ب " الطرق العلمية " نسبة إلى العلم القائم على اعتبارها وحجيتها، لأن حجيتها ثابتة بالعلم.

إلى هنا يتضح ما أردنا أن نرمى إليه، وهو أن المناط فى إثبات حجية الأمارات ومرجع اعتبارها وقوامه ما هو؟ إنه " العلم القائم على اعتبارها وحجيتها " فإذا لم يحصل العلم بحجيتها واليقين بإذن الشارع بالتعويل عليها والأخذ بها لا يجوز الأخذ بها وإن أفادت ظنا غالبا، لأن الأخذ بها يكون حينئذ خرصا وافتراء على الله تعالى.

ولأجل هذا قالوا: يكفى فى طرح الأمارة أن يقع الشك فى اعتبارها، أو فقل على الأصح: يكفى ألا يحصل العلم باعتبارها، فإن نفس عدم العلم بذلك كاف فى حصول العلم بعدم اعتبارها، أى بعدم جواز التعويل عليها والاستناد إليها. وذلك كالقياس والاستحسان وما إليهما وإن أفادت ظنا قويا.

ص: ٢٠

ولا نحتاج فى مثل هذه الأمور إلى الدليل على عدم اعتبارها وعدم حجيتها، بل بمجرد عدم حصول القطع بحجية الشئ يحصل القطع بعدم جواز الاستناد إليه فى مقام العمل وبعدم صحة التعويل عليه. فيكون القطع مأخوذا فى موضوع حجية الأمارة.

ويتحصل من ذلك كله: أن أمارية الأمارة وحجية الحجة إنما تحصل وتتحقق بوصول علمها إلى المكلف، وبدون العلم بالحجية لا معنى لفرض كون الشئ أمارة وحجة، ولذا قلنا: إن مناط إثبات الحجة وقوامها " العلم ". فهو مأخوذ فى موضوع الحجية، فإن العلم تنتهى إليه حجية كل حجة.

ولزيادة الإيضاح لهذا الأمر، ولتمكين النفوس المبتدئة من الاقتناع بهذه الحقيقة البديهية، نقول من طريق آخر لإثباتها: أولا - إن الظن بما هو ظن ليس بحجة بذاته.

وهذه مقدمة واضحة قطعية، وإلا لو كان الظن حجة بذاته لما جاز النهى عن اتباعه والعمل به ولو فى بعض الموارد على نحو الموجبة الجزئية، لأن ما هو بذاته حجة يستحيل النهى عن الأخذ به،

كما سيأتى فى حجية القطع - المبحث الآتى - ولا شک فى وقوع النهى عن اتباع الظن فى الشريعة الإسلامية المطهرة. ويكفى فى إثبات ذلک قوله تعالى: * (إن يتبعون إلا الظن...) * (١).

ثانيا - إذا لم يكن الظن حجة بذاته، فحجيته تكون عرضية، أى أنها تكون مستفادة من الغير. فننقل الكلام إلى ذلک الغير المستفادة منه حجية الظن.

١- يونس: ٦٦.

فإن كان هو القطع، فذلک هو المطلوب.

وإن لم يكن قطعا، فما هو؟ وليس يمكن فرض شئ آخر غير نفس الظن، فإنه لا ثالث لهما يمكن فرض حجيته.

ولكن الظن الثانى القائم على حجية الظن الأول أيضا ليس حجة بذاته، إذ لا فرق بين ظن وظن من هذه الناحية. فننقل الكلام إلى هذا الظن الثانى، ولابد أن تكون حجيته أيضا مستفادة من الغير، فما هو ذلک الغير؟ فإن كان هو القطع، فذلک هو المطلوب.

وإن لم يكن قطعا، فظن ثالث.

فننقل الكلام إلى هذا الظن الثالث، فيحتاج إلى ظن رابع... وهكذا إلى غير النهاية، ولا ينقطع التسلسل إلا بالانتهاء إلى ما هو حجة بذاته، وليس هو إلا العلم.

ثالثا - فانتهى الأمر بالأخير إلى العلم، فتم المطلوب.

وبعبارة أسد وأخصر، نقول: إن الظن لما كانت حجيته ليست ذاتية فلا تكون إلا بالعرض، وكل ما بالعرض لابد أن ينتهى إلى ما هو بالذات، ولا مجاز بلا حقيقة. وما هو حجة بالذات ليس إلا العلم، فانتهى الأمر بالأخير إلى العلم.

وهذا ما أردنا إثباته، وهو أن قوام الأمارة والمناط فى إثبات حجيتها هو العلم، فإنه تنتهى إليه حجية كل حجة، لأن حجيته ذاتية.

٧- حجية العلم ذاتية

كررنا فى البحث السابق القول بأن " حجية العلم ذاتية " ووعدنا ببيانها، وقد حل هنا الوفاء بالوعد، فنقول:

ص: ٢٢

قد ظهر مما سبق معنى كون الشئ حجيته ذاتية، فإن معناه: أن حجيته منبعثة من نفس طبيعة ذاته، فليست مستفادة من الغير ولا تحتاج إلى جعل من الشارع ولا إلى صدور أمر منه باتباعه، بل العقل هو الذى يكون حاكما بوجوب اتباع ذلك الشئ.

وما هذا شأنه ليس هو إلا العلم.

ولقد أحسن الشيخ العظيم الأنصارى (قدس سره) مجلى هذه الأبحاث فى تعليل وجوب متابعة القطع (١) فإنه بعد أن ذكر أنه " لا إشكال فى وجوب متابعة القطع والعمل عليه ما دام موجودا " علل ذلك بقوله: " لأ أنه بنفسه طريق إلى الواقع، وليست طريقيته قابلة لجعل الشارع إثباتا أو نفيا " (٢).

وهذا الكلام فيه شئ من الغموض بعد أن اختلفت تعبيرات الأصوليين من بعده، فنقول لبيانه: إن هنا شيئين أو تعبيرين: أحدهما: وجوب متابعة القطع والأخذ به.

ثانيهما: طريقية القطع للواقع.

فما المراد من كون القطع حجة بذاته؟ هل المراد أن وجوب متابعته أمر ذاتى له - كما وقع فى تعبيرات بعض الأصوليين المتأخرين (٣) - أم أن المراد أن طريقيته ذاتية؟

ص: ٢٣

١- *مما يجب التنبيه عليه: أن المراد من " العلم " هنا هو " القطع " اى الجزم الذى لا يحتمل الخلاف. ولا يعتبر فيه أن يكون مطابقا للواقع فى نفسه وإن كان فى نظر القاطع لا يراه إلا مطابقا للواقع، فالقطع الذى هو الحجة تجب متابعته أعم من اليقين والجهل المركب، يعنى أن المبحوث عنه هو العلم من جهة أنه جزم لا يحتمل الخلاف عند القاطع.

٢- فرائد الأصول: ج ١ ص ٤.

٣- لم نظفر على من عبر بعين التعبير المذكور، راجع نهاية الدراية للمحقق الإصفهانى (قدس سره): ج ٣ ص ١٧ - ١٨، ونهاية الأفكار (تقرير أبحاث المحقق العراقى (قدس سره)): ج ٣ ص ٦ - ٩.

وإنما صح أن يسأل هذا السؤال فمن (١) أجل قياسه على الظن حينما نقول: إنه حجة، فإن فيه جهتين:

١ - جهة طريقيته للواقع، فحينما نقول: إن حجيته مجعولة، نقصد أن طريقيته مجعولة، لأ نهى ليست ذاتية له، لوجود احتمال الخلاف. فالشارع يجعله طريقا إلى الواقع بإلغاء احتمال الخلاف كأنه لم يكن، فتتم بذلک طريقيته الناقصة ليكون كالقطع فى الإيصال إلى الواقع. وهذا المعنى هو المجعول للشارع.

٢ - جهة وجوب متابعته، فحينما نقول: إنه حجة، نقصد أن الشارع أمر بوجوب متابعة ذلک الظن والأخذ به أمرا مولويا، فينتزع من هذا الأمر أن هذا الظن موصل إلى الواقع ومنجز له. فيكون المجعول هذا الوجوب، ويكون هذا معنى حجية الظن.

وإذا كان هذا حال الظن، فالقطع ينبغى أن يكون له أيضا هاتان الجهتان، فنلاحظهما حينما نقول مثلا: " إن حجيته ذاتية " إما من جهة كونه طريقا بذاته، وإما من جهة وجوب متابعة لذاته.

ولكن - فى الحقيقة - إن التعبير بوجوب متابعة القطع لا يخلو عن مسامحة ظاهرة، منشؤها ضيق العبارة عن المقصود إذ يقاس على الظن.

والسر فى ذلک واضح، لأ أنه ليس للقطع متابعة مستقلة غير الأخذ بالواقع المقطوع به، فضلا عن أن يكون لهذه المتابعة وجوب مستقل غير نفس وجوب الأخذ بالواقع المقطوع به، أى وجوب طاعة الواقع المنكشف بالقطع من وجوب أو حرمة أو نحوهما. إذ ليس وراء انكشاف الواقع شئ ينتظره الإنسان، فإذا انكشف الواقع له فلابد أن يأخذ به.

ص: ٢٤

١- من، ظ.

وهذه اللابدية لابدية عقلية (١) منشؤها إن القطع بنفسه طريق إلى الواقع. وعليه، فيرجع التعبير بوجوب متابعة القطع إلى معنى كون القطع بنفسه طريقا إلى الواقع وأن نفسه نفس انكشاف الواقع. فالجهتان فى جهة واحدة فى الحقيقة.

وهذا هو السر فى تعليل الشيخ الأعظم (رحمه الله) لوجوب متابعته بكونه طريقا بذاته (٢) ولم يتعرض فى التعليل لنفس الوجوب. ومن أجل هذا ركز البحث كله على طريقيته الذاتية.

ويظهر لنا حينئذ أنه لا معنى لأن يقال فى تعليل حجيته الذاتية: أن وجوب متابعته أمر ذاتى له.

وإذا اتضح ما تقدم، وجب علينا توضيح معنى كون القطع طريقا ذاتيا، وهو كل البحث عن حجية القطع وما وراءه من الكلام فكله فضول.

وعليه، فنقول: تقدم أن القطع حقيقته انكشاف الواقع، لأ أنه حقيقة نورية محضة لا غطش فيها ولا احتمال للخطأ يرافقها. فالعلم نور لذاته نور لغيره، فذاته نفس الانكشاف، لا أنه شئ له الانكشاف.

وقد عرفتم فى مباحث الفلسفة: أن الذات والذاتى يستحيل جعله بالجعل التأليفى، لأن جعل شئ لشئ إنما يصح أن يفرض فيما يمكن فيه التفكيك بين المجعول والمجعول له، وواضح أنه يستحيل التفكيك بين الشئ وذاته - أى بين الشئ ونفسه - ولا بينه وبين ذاتياته.

ص: ٢٥

١- *هذه اللابدية العقلية هى نفس وجوب الطاعة الذى هو وجوب عقلى، لأ أنه داخل فى " الآراء المحمودة " التى تتطابق عليها آراء العقلاء بما هم عقلاء، كما شرحناه فى الجزء الثانى.
٢- تقدم كلامه فى ص ٢٣.

وهذا معنى قولهم المشهور: " الذاتى لا يعلل " (١).

وإنما المعقول من جعل القطع هو جعله بالجعل البسيط، أى خلقه وإيجاده.

وعليه، فلا معنى لفرض جعل الطريقية للقطع جعلا تأليفيا بأى نحو فرض للجعل، سواء كان جعلا تكوينيا أم جعلا تشريعيا، فإن ذلک مساوق لجعل القطع لنفس القطع، وجعل الطريق لذات الطريق.

وعلى تقدير التنزل عن هذا وقلنا مع من قال: إن القطع شئ له الطريقية والكاشفية عن الواقع - كما وقع فى تعبيرات بعض الأصوليين المتأخرين عن الشيخ (٢) - فعلى الأقل تكون الطريقية من لوازم ذاته التى لا تنفک عنه، كالزوجية بالنسبة إلى الأربعة.

ولوازم الذات كالذات يستحيل أيضا جعلها بالجعل التأليفى على ما هو الحق، وإنما يكون جعلها بنفس جعل الذات جعلا بسيطا لا بجعل آخر وراء جعل الذات. وقد أوضحنا ذلک فى مباحث الفلسفة.

وإذا استحال جعل الطريقية للقطع استحال نفيها عنه، لأ أنه كما يستحيل جعل الذات ولوازمها يستحيل نفى الذات ولوازمها عنها وسلبها بالسلب التأليفى.

بل نحن إنما نعرف استحالة جعل الذات والذاتى ولوازم الذات بالجعل

ص: ٢٦

١- قال الحكيم السبزوارى فى أرجوزة المنطق: ذاتى شئ لم يكن معللا * وكان ما يسبقه تعقلا وفى أرجوزة الحكمة: وعندنا الحدوث ذاتى ولا * شئ من الذاتى جا معللا

٢- لم نقف على من عبر بعين التعبير المذكور، راجع فوائد الأصول: ج ٣ ص ٦، ونهاية الأفكار: ج ٣ ص ٦.

التأليفى، لأ نا نعرف أولا امتناع انفكاک الذات عن نفسها وامتناع انفكاک لوازمها عنها، كما تقدم بيانه.

على أن نفى الطريقية عن القطع يلزم منه التناقض بالنسبة إلى القاطع وفى نظره، فإنه - مثلا - حينما يقطع بأن هذا الشئ واجب يستحيل عليه أن يقطع ثانيا بأن هذا القطع ليس طريقا موصلا إلى الواقع، فإن معنى هذا أن يقطع ثانيا بأن ما قطع بأنه واجب ليس بواجب مع فرض بقاء قطعه الأول على حاله.

وهذا تناقض بحسب نظر القاطع ووجدانه، يستحيل أن يقع منه حتى لو كان فى الواقع على خطأ فى قطعه الأول، ولا يصح هذا إلا إذا تبدل قطعه وزال. وهذا شئ آخر غير ما نحن فى صدده.

والحاصل: أن اجتماع القطعين بالنفى والإثبات محال كاجتماع النفى والإثبات، بل يستحيل فى حقه حتى احتمال أن قطعه ليس طريقا إلى الواقع فإن هذا الاحتمال مساوق لانسلاخ القطع عنده وانقلابه إلى الظن.

فما فرض أنه قطع لا يكون قطعا، وهو خلف محال.

وهذا الكلام لا ينافى أن يحتمل الإنسان أو يقطع أن بعض علومه على الإجمال غير المعين فى نوع خاص ولا فى زمن من الأزمنة كان على خطأ، فإنه بالنسبة إلى كل قطع فعلى بشخصه لا يتطرق إليه الاحتمال بخطأه، وإلا لو اتفق له ذلك لا نسلخ عن كونه قطعا جازما.

نعم، لو احتمل خطأ أحد علوم محصورة ومعينة فى وقت واحد، فإنه لابد أن تنسلخ كلها عن كونها اعتقادا جازما، فإن بقاء قطعه فى جميعها مع تطرق احتمال خطأ واحد منها لا على التعيين لا يجتمعان.

والخلاصة: أن القطع يستحيل جعل الطريقية له تكوينا وتشريعا،

ص: ٢٧

ويستحيل نفيها عنه، مهما كان السبب الموجب له [ولو كان حصوله من خفقان جناح أو مرور هواء] (١).

وعليه، فلا يعقل التصرف بأسبابه، كما نسب ذلك إلى بعض الأخباريين من حكمهم بعدم تجويز الأخذ بالقطع إذا كان سببه من مقدمات عقلية (٢). وقد أشرنا إلى ذلك فى الجزء الثانى ص ٢٦٩.

وكذلك لا يمكن التصرف فيه من جهة الأشخاص بأن يعتبر قطع شخص ولا يعتبر قطع آخر، كما قيل بعدم الاعتبار بقطع القطاع (٣) قياسا على كثير الشك الذى حكم شرعا بعدم الاعتبار بشكه فى ترتب أحكام الشك.

وكذلک لا يمكن التصرف فيه من جهة الأزمنة ولا من جهة متعلقه، بأن يفرق فى اعتباره بين ما إذا كان متعلقه الحكم فلا يعتبر، وبين ما إذا كان متعلقه موضوع الحكم أو متعلقه فيعتبر.

فإن القطع فى كل ذلک طريقيته ذاتية غير قابلة للتصرف فيها بوجه من الوجوه وغير قابلة لتعلق الجعل بها نفيا وإثباتا. وإنما الذى يصح ويمكن أن يقع فى الباب هو إلفات (٤) نظر الخاطئ فى قطعه إلى الخلل فى مقدمات قطعه، فإذا تنبه إلى الخلل فى سبب قطعه فلا محالة أن قطعه سيتبدل إما إلى احتمال الخلاف أو إلى القطع بالخلاف. ولا ضير فى ذلک، وهذا واضح.

ص: ٢٨

١- لم يرد فى ط ٢.
٢- راجع فرائد الأصول: ج ١ ص ١٥ ولاحظ ما حكاه عن الأمين الأسترابادى والمحدث الجزائرى والمحدث البحرانى (صاحب الحدائق) (قدس سرهم).
٣- قال الشيخ الأعظم (قدس سره): ولعل الأصل فى ذلک ما صرح به كاشف الغطاء (قدس سره) راجع فرائد الأصول: ج ١ ص ٢٢، كشف الغطاء: ص ٦٤ س ٢٢.
٤- فى ط الأولى: أن يلفت.

٨- موطن حجية الأمارات

قد أشرنا فى مبحث الإجزاء (الجزء الثانى ص ٣٠٩ السطر الأخير) إلى أن جعل الطرق والأمارات يكون فى فرض التمكن من تحصيل العلم، وأحلنا بيانه إلى محله. وهذا هو محله، فنقول: إن غرضنا من ذلک القول هو أننا إذ نقول: إن أمارة حجة - كخبر الواحد - مثلا - فإنما نعنى أن تلک الأمارة مجعولة حجة مطلقا، أى أنها فى نفسها حجة مع قطع النظر عن كون الشخص الذى قامت عنده تلک الأمارة متمكنا من تحصيل العلم بالواقع أو غير متمكن منه، فهى حجة يجوز الرجوع إليها

لتحصيل الأحكام مطلقا حتى فى موطن يمكن فيه أن يحصل القطع بالحكم لمن قامت عنده الأمارة، أى كان باب العلم بالنسبة إليه مفتوحا.

فمثلا، إذا قلنا بحجية خبر الواحد فإنا نقول: إنه حجة حتى فى زمان يسع المكلف أن يرجع إلى المعصوم رأسا فيأخذ الحكم منه مشافهة على سبيل اليقين، فإنه فى هذا الحال لو كان خبر الواحد حجة يجوز للمكلف أن يرجع إليه، ولا يجب عليه أن يرجع إلى المعصوم.

وعلى هذا، فلا يكون موطن حجية الأمارات فى خصوص مورد تعذر حصول العلم أو امتناعه، أى ليس فى خصوص مورد انسداد باب العلم، بل الأعم من ذلك، فيشمل حتى موطن التمكن من تحصيل العلم وانفتاح بابه.

نعم، مع حصول العلم بالواقع فعلا لا يبقى موضع للرجوع إلى الأمارة، بل لا معنى لحجيتها حينئذ، لا سيما مع مخالفتها للعلم، لأن معنى ذلك انكشاف خطأها.

ص: ٢٩

ومن هنا كان هذا الأمر موضع حيرة الأصوليين وبحثهم، إذ للسائل - كما سيأتى - أن يسأل: كيف جاز أن تفرضوا صحة الرجوع إلى الأمارات الظنية مع انفتاح باب العلم بالأحكام؟ إذ قد يوجب سلوكها تفويت الواقع عند خطأها، ولا يحسن من الشارع أن يأذن بتفويت الواقع مع التمكن من تحصيله، بل ذلك قبيح يستحيل فى حقه.

ولأجل هذا السؤال المحرج سلك الأصوليون عدة طرق للجواب عنه وتصحيح جعل حجية الأمارات. وسيأتى بيان هذه الطرق والصحيح منها فى البحث ١٢ ص ٤٠.

وغرضنا من ذكر هذا التنبيه هو أن هذا التصحيح شاهد على ما أردنا الإشارة إليه هنا: من أن موطن حجية الأمارات وموردها ما هو أعم من فرض التمكن من تحصيل العلم وانفتاح بابه ومن فرض انسداد بابه.

ومن هنا نعرف وجه المناقشة فى استدلال بعضهم على حجية خبر الواحد بالخصوص بدليل انسداد باب العلم، كما صنع صاحب المعالم (١) فإنه لما كان المقصود إثبات حجية خبر الواحد فى نفسه حتى مع فرض انفتاح باب العلم لا يبقى معنى للاستدلال على حجيته بدليل الانسداد.

على أن دليل الانسداد إنما يثبت فيه حجية مطلق الظن من حيث هو ظن - كما سيأتى بيانه - فلا يثبت به حجية ظن خاص بما هو ظن خاص.

نعم، استدل بعضهم على حجية خبر الواحد بدليل الانسداد الصغير (٢).

ولا يبعد صحة ذلك. ويعنون به انسداد باب العلم فى خصوص الأخبار

ص: ٣٠

١- معالم الدين: ١٩٢.

٢- إن شئت توضيح المراد من " الانسداد الصغير " وتفصيل الكلام فيه راجع فوائد الأصول (تقرير أبحاث المحقق النائينى (قدس سره)) ج ٣ ص ١٩٦.

التى بأيدينا التى نعلم على الإجمال بأن بعضها موصل إلى الواقع ومحصل له، ولا يتميز الموصل إلى الواقع من غيره، مع انحصار السنة فى هذه الأخبار التى بأيدينا.

وحينئذ نلتجئ إلى الاكتفاء بما يفيد الظن والاطمئنان من هذه الأخبار. وهذا ما نعنيه بخبر الواحد.

والفرق بين دليل الانسداد الكبير والصغير: أن الكبير هو انسداد باب العلم فى جميع الأحكام من جهة السنة وغيرها، والصغير هو انسداد باب العلم بالسنة مع انفتاح باب العلم فى الطرق الأخرى، والمفروض أنه ليس لدينا إلا هذه الأخبار التى لا يفيد أكثرها العلم، وبعضها حجة قطعا وموصل إلى الواقع.

٩- الظنّ الخاص و الظنّ المطلق

تكرر منا التعبير بالظن الخاص والظن المطلق، وهو اصطلاح للأصوليين المتأخرين، فينبغى بيان ما يعنون بهما، فنقول:

١ - يراد من " الظن الخاص ": كل ظن قام دليل قطعى على حجيته واعتباره بخصوصه غير دليل الانسداد الكبير.

وعليه، فيكون المراد منه الأمارة التى هى حجة مطلقا حتى مع انفتاح باب العلم، ويسمى أيضا " الطريق العلمى " نسبة إلى العلم باعتبار قيام العلم على حجيته كما تقدم.

٢ - يراد من " الظن المطلق ": كل ظن قام دليل الانسداد الكبير على حجيته واعتباره.

فيكون المراد منه الأمارة التى هى حجة فى خصوص حالة انسداد

ص: ٣١

باب العلم والعلمى، أى انسداد باب نفس العلم بالأحكام وباب الطرق العلمية المؤدية إليها.

ونحن فى هذا المختصر لا نبحث إلا عن الظنون الخاصة فقط. أما الظنون المطلقة فلا نتعرض لها، لثبوت حجية جملة من الأمارات المغنية عندنا عن فرض انسداد باب العلم والعلمى. فلا تصل النوبة إلى هذا الفرض حتى نبحث عن دليل الانسداد لإثبات حجية مطلق الظن.

ولكن بعد أن انتهينا إلى هنا ينبغى ألا يخلو هذا المختصر من الإشارة إلى مقدمات دليل الانسداد على نحو الاختصار تنويرا لذهن الطالب، فنقول:

١٠- مقدمات دليل الانسداد

إن الدليل المعروف ب " دليل الانسداد " يتألف من مقدمات أربع إذا تمت يترتب عليها حكم العقل بلزوم العمل بما قام عليه الظن فى الأحكام أى ظن كان، عدا الظن الثابت فيه - على نحو القطع - عدم جواز العمل به، كالقياس مثلا.

ونحن نذكر بالاختصار هذه المقدمات:

١ - المقدمة الأولى: دعوى انسداد باب العلم والعلمى فى معظم أبواب الفقه فى عصورنا المتأخرة عن عصر أئمتنا (عليهم السلام). وقد علمت أن أساس المقدمات كلها هى هذه المقدمة وهى دعوى قد ثبت عندنا عدم صحتها، لثبوت انفتاح باب الظن الخاص بل العلم فى معظم أبواب الفقه.

فانهار هذا الدليل من أساسه.

٢ - المقدمة الثانية: أنه لا يجوز إهمال امتثال الأحكام الواقعية المعلومة إجمالا، ولا يجوز طرحها فى مقام العمل.

ص: ٣٢

وإهمالها وطرحها يقع بفرضين: إما بأن نعتبر أنفسنا كالبهائم والأطفال لا تكليف علينا.

وإما بأن نرجع إلى أصالة البراءة وأصالة عدم التكليف فى كل موضع لا يعلم وجوبه وحرمته. وكلا الفرضين ضرورى البطلان.

٣ - المقدمة الثالثة: أنه بعد فرض وجوب التعرض للأحكام المعلومة إجمالا فإن الأمر لتحصيل فراغ الذمة منها يدور بين حالات أربع لا خامسة لها: أ - تقليد من يرى انفتاح باب العلم.

ب - الأخذ بالاحتياط فى كل مسألة.

ج - الرجوع إلى الأصل العملى الجارى فى كل مسألة: من نحو البراءة والاحتياط والتخيير والاستصحاب، حسبما يقتضيه حال المسألة.

د - الرجوع إلى الظن فى كل مسألة فيها ظن بالحكم، وفيما عداها يرجع إلى الأصول العملية.

ولا يصح الأخذ بالحالات الثلاث الأولى، فتتعين الرابعة.

أما الأولى - وهى تقليد الغير فى انفتاح باب العلم - فلا يجوز، لأن المفروض أن المكلف يعتقد بالانسداد، فكيف يصح له الرجوع إلى من يعتقد بخطأه وأنه على جهل.

وأما الثانية - وهى الأخذ بالاحتياط - فإنه يلزم منه العسر والحرج الشديدان، بل يلزم اختلال النظام لو كلف جميع المكلفين بذلك.

وأما الثالثة - وهى الأخذ بالأصل الجارى - فلا يصح أيضا، لوجود العلم الإجمالى بالتكاليف، ولا يمكن ملاحظة كل مسألة على حدة غير منظمة إلى غيرها من المسائل الأخرى المجهولة الحكم. والحاصل:

ص: ٣٣

أن وجود العلم الإجمالى بوجود المحرمات والواجبات فى جميع المسائل المشكوكة الحكم يمنع من إجراء أصل البراءة والاستصحاب، ولو فى بعضها.

٤ - المقدمة الرابعة: أنه بعد أن أبطلنا الرجوع إلى الحالات الثلاث ينحصر الأمر فى الرجوع إلى الحالة الرابعة فى المسائل التى يقوم فيها الظن، وفيها يدور الأمر بين الرجوع إلى الطرف الراجح فى الظن وبين الرجوع إلى الطرف المرجوح - أى الموهوم - ولا شك فى أن الأخذ بطرف المرجوح ترجيح للمرجوح على الراجح، وهو قبيح عقلا.

وعليه، فيتعين الأخذ بالظن مالم يقطع بعدم جواز الأخذ به - كالقياس - وهو المطلوب.

وفى فرض الظن المقطوع بعدم حجيته يرجع إلى الأصول العملية، كما يرجع إليها فى المسائل المشكوكة التى لا يقوم فيها ظن أصلا.

ولا ضير حينئذ بالرجوع إلى الأصول العملية، لانحلال العلم الإجمالى بقيام الظن فى معظم المسائل الفقهية إلى علم تفصيلى بالأحكام التى قامت عليها الحجة وشك بدوى فى الموارد الأخرى، فتجرى فيها الأصول.

هذه خلاصة " مقدمات دليل الانسداد " وفيها أبحاث دقيقة طويلة الذيل لا حاجة لنا بها، ويكفى ما ذكرناه عنها بالاختصار.

١١- اشتراك الأحكام بين العالم و الجاهل

قام إجماع الإمامية على أن أحكام الله تعالى مشتركة بين العالم والجاهل بها، أى أن حكم الله ثابت لموضوعه فى الواقع، سواء علم به

ص: ٣٤

المكلف أم لم يعلم، فإنه مكلف به على كل حال.

فالصلاة - مثلا - واجبة على جميع المكلفين سواء علموا بوجوبها أم جهلوه، فلا يكون العلم دخيلا فى ثبوت الحكم أصلا.

وغاية ما نقوله فى دخالة العلم فى التكليف دخالته فى تنجز الحكم التكليفى، بمعنى أنه لا يتنجز على المكلف على وجه يستحق على مخالفته العقاب إلا إذا علم به، سواء كان العلم تفصيليا أو إجماليا (١) أو قامت لديه حجة معتبرة على الحكم تقوم مقام العلم.

فالعلم وما يقوم مقامه يكون - على ما هو التحقيق - شرطا لتنجز التكليف لا علة تامة - خلافا للشيخ الآخوند صاحب الكفاية (قدس سره) (٢) - فإذا لم يحصل العلم ولا ما يقوم مقامه بعد

الفحص واليأس لا يتنجز عليه التكليف الواقعى، يعنى لا يعاقب المكلف لو وقع فى مخالفته عن جهل، وإلا لكان العقاب عليه عقابا بلا بيان، وهو قبيح عقلا. وسيأتى - إن شاء الله تعالى - فى أصل البراءة شرح ذلك.

وفى قبال هذا القول زعم من يرى أن الأحكام إنما تثبت لخصوص العالم بها أو من قامت عنده الحجة، فمن لم يعلم بالحكم ولم تقم لديه الحجة عليه لا حكم فى حقه حقيقة وفى الواقع (٣).

ومن هؤلاء من يذهب إلى تصويب المجتهد، إذ يقول: " إن كل مجتهد مصيب " (٤) وسيأتى بيانه فى محله - إن شاء الله تعالى - فى هذا الجزء.

ص: ٣٥

١- *سيأتى فى الجزء الرابع - إن شاء الله تعالى - مدى تأثير العلم الإجمالى فى تنجيز الأحكام الواقعية.

٢- راجع كفاية الأصول: ص ٢٩٧ و ٤٠٦، ودرر الفوائد (الحاشية على الفرائد): ص ٢٥.

٣- قال به الأشعرى وجمهور المتكلمين، راجع تمهيد القواعد للشهيد الثانى ص ٣٢١.

٤- قال به الأشعرى وجمهور المتكلمين، راجع تمهيد القواعد للشهيد الثانى ص ٣٢١.

وعن الشيخ الأنصارى - أعلى الله مقامه - وعن غيره أيضا كصاحب الفصول (رحمه الله): أن أخبارنا متواترة معنى فى اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل (١). وهو كذلك.

والدليل على هذا الاشتراك - مع قطع النظر عن الإجماع وتواتر الأخبار (٢) - واضح، وهو أن نقول:

١ - إن الحكم لو لم يكن مشتركا لكان مختصا بالعالم به، إذ لا يجوز أن يكون مختصا بالجاهل به، وهو واضح.

٢ - وإذا ثبت أنه مختص بالعالم، فإن معناه تعليق الحكم على العلم به.

٣ - ولكن تعليق الحكم على العلم به محال، لأ أنه يلزم منه الخلف.

٤ - إذن يتعين أن يكون مشتركا بين العالم والجاهل.

بيان لزوم الخلف: أنه لو كان الحكم معلقا على العلم به كوجوب الصلاة مثلا، فإنه يلزمه - بل هو نفس معنى التعليق - عدم الوجوب لطبيعى الصلاة، إذ الوجوب يكون حسب الفرض للصلاة المعلومة الوجوب بما هى معلومة الوجوب، بينما أن تعلق العلم بوجوب الصلاة

ص: ٣٦

١- فرائد الأصول: ج ١ ص ٤٤. وأما صاحب الفصول فما عثرنا عليه من كلامه هو ادعاء تواتر الأخبار عن الأئمة الأطهار (عليهم السلام) على أن لله تعالى فى كل واقعة حكما معينا، راجع الفصول: ص ٤٠٦ س ٣٨.

٢- لم نقف على خبر صريح فى اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل، نعم يستفاد ذلك من روايات وردت فى أبواب مختلفة بألفاظ متفاوتة: منها: ما وردت فى بيان ثبوت حكم خاص لكل شئ فى نفس الأمر، راجع أصول الكافى ج ١ ص ٥٩ باب الرد إلى الكتاب والسنة. ومنها: ما وردت فى التخطئة والتصويب، مثل ما عن النبى (صلى الله عليه وآله): " إذا حكم الحاكم فأجتهد فأصاب فله أجران، وإذا حكم فأجتهد فأخطأ فله أجر " مسند أحمد بن حنبل: ج ٤ ص ١٩٨. ومنها ما ورد فى عدم قبول اعتذار غير العامل بالتكليف بأنه كان جاهلا به، راجع بحار الأنوار: ج ١ ص ١٧٨ ح ٥٨.

لا يمكن فرضه إلا إذا كان الوجوب متعلقا بطبيعى الصلاة. فما فرضناه متعلقا بطبيعى الصلاة لم يكن متعلقا بطبيعيها، بل بخصوص معلوم الوجوب. وهذا هو الخلف المحال.

وببيان آخر فى وجه استحالة تعليق الحكم على العلم به نقول: إن تعليق الحكم على العلم به يستلزم منه (١) المحال، وهو استحالة العلم بالحكم، والذى يستلزم منه (٢) المحال محال، فيستحيل نفس الحكم.

وذلک لأ أنه قبل حصول العلم لا حكم - حسب الفرض - فإذا أراد أن يعلم يعلم بماذا؟ فلا يعقل حصول العلم لديه بغير متعلق مفروض الحصول.

وإذا استحال حصول العلم استحال حصول الحكم المعلق عليه، لاستحالة ثبوت الحكم بدون موضوعه. وهو واضح.

وعلى هذا، فيستحيل تقييد الحكم بالعلم به. وإذا استحال ذلک تعين أن يكون الحكم مشتركا بين العالم والجاهل، أى بثبوته واقعا فى صورتى العلم والجهل وإن كان الجاهل القاصر معذورا، أى أنه لا يعاقب على المخالفة. وهذا شئ آخر غير نفس عدم ثبوت الحكم فى حقه.

ولكنه قد يستشكل فى استكشاف اشتراک الأحكام فى هذا الدليل بما تقدم منا (فى الجزء الأول ص ١٢١ و ٢٢٥) من أن الإطلاق والتقييد متلازمان فى مقام الإثبات، لأ نهما من قبيل العدم والملكة، فإذا استحال التقييد فى مورد استحال معه الإطلاق أيضا. فكيف - إذن - نستكشف اشتراک الأحكام من إطلاق أدلتها؟ لامتناع تقييدها بالعلم، والإطلاق كالتقييد محال بالنسبة إلى قيد العلم فى أدلة الأحكام.

ص: ٣٧

١- الأولى فى العبارة حذف " منه ".

٢- الأولى فى العبارة حذف " منه ".

وقد أصر شيخنا النائينى - أعلى الله مقامه - على امتناع الإطلاق فى ذلک، وقال بما محصله: إنه لا يمكن أن نحكم بالاشتراک من نفس أدلة الأحكام، بل لابد لإثباته من دليل آخر (١) سماه " متمم الجعل " على أن يكون الاشتراک من باب " نتيجة الإطلاق " كاستفادة تقييد الأمر العبادى بقصد الامتثال من دليل ثان متمم للجعل، على أن يكون ذلک من باب نتيجة التقييد. وكاستفادة تقييد وجوب الجهر والإخفات والقصر والإتمام بالعلم بالوجوب من دليل آخر متمم للجعل على أن يكون ذلک أيضا من باب نتيجة التقييد.

وقال بما خلاصته: يمكن استفادة الإطلاق فى المقام من الأدلة التى ادعى الشيخ الأنصارى تواترها (٢) فتكون هى المتممة للجعل.

أقول: ويمكن الجواب عن الإشكال المذكور بما محصله: إن هذا الكلام صحيح لو كانت استفادة اشتراک الأحكام متوقفة على إثبات إطلاق أدلتها بالنسبة إلى العالم بها، غير أن المطلوب الذى ينفعنا هو نفس عدم اختصاص الأحكام بالعالم على نحو السالبة المحصلة، فيكون التقابل بين اشتراک الأحكام واختصاصها بالعالم من قبيل تقابل السلب والإيجاب، لا من باب تقابل العدم والملكة، لأن المراد من الاشتراک نفس عدم الاختصاص بالعالم.

وهذا السلب يكفى فى استفادته من أدلة الأحكام نفس إثبات امتناع الاختصاص، ولا يحتاج إلى مؤنة زائدة لإثبات الإطلاق أو إثبات نتيجة الإطلاق بمتمم الجعل من إجماع أو أدلة أخرى، لأ أنه من نفس امتناع التقييد نعلم أن الحكم مشترک لا يختص بالعالم.

ص: ٣٨

١- راجع فوائد الأصول: ج ٣ ص ١١.

٢- فرائد الأصول: ج ١ ص ٤٤.

نعم، يتم ذلک الإشكال لو كان امتناع التقييد ليس إلا من جهة بيانية وفى مرحلة الإنشاء فى دليل نفس الحكم وإن كان واقعه يمكن أن يكون مقيدا أو مطلقا مع قطع النظر عن أدائه باللفظ، فإنه حينئذ لا يمكن بيانه بنفس دليله الأول فنحتاج إلى استكشاف الواقع المراد من دليل آخر نسميه " متمم الجعل " ولأجل ذلک نسميه بالمتمم للجعل، فتحصل لنا نتيجة الإطلاق أو نتيجة التقييد من دون أن يحصل تقييد أو إطلاق المفروض أنهما مستحيلان، كما كان الحال فى تقييد الوجوب بقصد الامتثال فى الواجب التعبدى.

أما لو كان نفس الحكم واقعا مع قطع النظر عن أدائه بأية عبارة كانت - كما فيما نحن فيه - يستحيل تقييده سواء أدى ذلک ببيان واحد أو ببيانين أو بألف بيان، فإن واقعه لا محالة ينحصر فى حالة واحدة، وهو أن يكون فى نفسه شاملا لحالتى وجود القيد المفروض وعدمه.

وعليه، فلا حاجة فى مثله إلى استكشاف الاشتراک من نفس إطلاق دليله الأول ولا من دليل ثان متمم للجعل. ولا نمانع أن نسمى ذلک " نتيجة الإطلاق " إذا حلا لكم هذا التعبير.

ويبقى الكلام حينئذ فى وجه تقييد وجوب الجهر والإخفات والقصر والإتمام بالعلم مع فرض امتناعه حتى بمتمم الجعل، والمفروض أن هذا التقييد ثابت فى الشريعة، فكيف تصححون ذلک؟ فنقول: إنه لما امتنع تقييد الحكم بالعلم فلابد أن نلتمس توجيها لهذا الظاهر من الأدلة. وينحصر التوجيه فى أن نفرض أن يكون هذا التقييد من باب إعفاء الجاهل بالحكم فى هذين الموردين عن الإعادة والقضاء وإسقاطهما عنه اكتفاء بما وقع كإعفاء الناسى وإن كان الوجوب واقعا

ص: ٣٩

غير مقيد بالعلم. والإعادة والقضاء بيد الشارع رفعهما ووضعهما.

ويشهد لهذا التوجيه أن بعض الروايات فى البابين عبرت بسقوط الإعادة عنه، كالرواية عن أبى جعفر (عليه السلام) فى من صلى فى السفر أربعا: " إن كان قرئت عليه آية التقصير وفسرت له فصلى أربعا أعاد، وإن لم يكن قرئت عليه ولم يعلمها فلا إعادة " (١).

١٢- تصحيح جعل الأمارة

بعدما ثبت أن جعل الأمارة يشمل فرض انفتاح باب العلم - مع ما ثبت من اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل - تنشأ شبهة عويصة فى صحة جعل الأمارة قد أشرنا إليها فيما سبق (ص ٢٩) وهى: أنه فى فرض التمكن من تحصيل الواقع والوصول إليه كيف جاز أن يأذن الشارع باتباع الأمارة الظنية، وهى - حسب الفرض - تحتمل الخطأ المفوت للواقع؟ والإذن فى تفويته قبيح عقلا، لأن الأمارة لو كانت دالة على جواز الفعل - مثلا - وكان الواقع هو الوجوب أو الحرمة، فإن الاذن باتباع الأمارة فى هذا الفرض يكون إذنا بترك الواجب أو فعل الحرام، مع أن الفعل لا يزال باقيا على وجوبه الواقعى أو حرمته الواقعية، مع تمكن المكلف من الوصول إلى معرفة الواقع حسب الفرض. ولا شك فى قبح ذلك من الحكيم.

وهذه الشبهة هى التى ألجأت بعض الأصوليين (٢) إلى القول بأن

١- الوسائل: ج ٥ ص ٥٣١، الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، ح ٤.

٢- لم نتحقق من أراده بهذا البعض، لأن سببية الأمارة لحدوث المصلحة تتصور على وجوه. ولكل وجه قائل يخصه، راجع فرائد الأصول: ج ١ ص ٤٣، فوائد الأصول: ج ٣ ص ٩٥.

الأمارة مجعولة على نحو " السببية " إذ عجزوا عن تصحيح جعل الأمارة على نحو " الطريقية " التى هى الأصل فى الأمارة، على ما سيأتى من شرح ذلك قريبا.

والحق معهم إذا نحن عجزنا عن تصحيح جعل الأمارة على نحو الطريقية، لأن المفروض أن الأمارة قد ثبتت حجيتها قطعا فلابد أن يفرض - حينئذ - فى قيام الأمارة أو فى اتباعها مصلحة يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع على تقدير خطأها حتى لا يكون إذن الشارع بتفويت الواقع قبيحا، ما دام أن تفويته له يكون لمصلحة أقوى وأجدى أو مساوية لمصلحة الواقع، فينشأ على طبق مؤدى الأمارة حكم ظاهرى بعنوان أنه الواقع، إما أن يكون مماثلا للواقع عند الإصابة أو مخالفا له عند الخطأ.

ونحن - بحمد الله تعالى - نرى أن الشبهة يمكن دفعها على تقدير الطريقية، فلا حاجة إلى فرض السببية.

والوجه فى دفع الشبهة: أنه بعد أن فرضنا أن القطع قام على أن الأمارة الكذائية - كخبر الواحد - حجة يجوز اتباعها مع التمكن من تحصيل العلم، فلابد أن يكون الإذن من الشارع العالم بالحقائق الواقعية لأمر علم به وغاب عنا علمه. ولا يخرج هذا الأمر عن أحد شيئين لا ثالث لهما، وكل منهما جائز عقلا لا مانع منه:

١ - أن يكون قد علم بأن إصابة الأمارة للواقع مساوية لإصابة العلوم التى تتفق للمكلفين أو أكثر منها، بمعنى أن العلوم التى يتمكن المكلفون من تحصيلها يعلم الشارع بأن خطأها سيكون مساويا لخطأ الأمارة المجعولة أو أكثر خطأ منها.

ص: ٤١

٢ - أن يكون قد علم بأن فى عدم جعل أمارات خاصة لتحصيل الأحكام والاقتصار على العلم تضييقا على المكلفين ومشقة عليهم، لا سيما بعد أن كانت تلك الأمارات قد اعتادوا سلوكها والأخذ بها فى شؤونهم الخاصة وأمورهم الدنيوية وبناء العقلاء كلهم كان عليها.

وهذا الاحتمال الثانى قريب إلى التصديق جدا، فإنه لا نشك فى أن تكليف كل واحد من الناس بالرجوع إلى المعصوم أو الأخبار المتواترة فى تحصيل جميع الأحكام أمر فيه ما لا يوصف من الضيق والمشقة، لا سيما أن ذلک على خلاف ما جرت عليه طريقتهم فى معرفة ما يتعلق بشؤونهم الدنيوية.

وعليه، فمن القريب جدا أن الشارع إنما رخص فى اتباع الأمارات الخاصة فلغرض تسهيل الأخذ بأحكامه والوصول إليها. ومصلحة التسهيل من المصالح النوعية المتقدمة فى نظر الشارع على المصالح الشخصية التى قد تفوت أحيانا على بعض المكلفين عند العمل بالأمارة لو أخطأت. وهذا أمر معلوم من طريقة الشريعة الإسلامية التى بنيت فى تشريعها على التيسير والتسهيل.

وعلى التقديرين والاحتمالين، فإن الشارع فى إذنه باتباع الأمارة طريقا إلى الوصول إلى الواقع من أحكامه لابد أن يفرض فيه أنه قد تسامح فى التكاليف الواقعية عند خطأ الأمارة، أى أن الأمارة تكون معذرة للمكلف، فلا يستحق العقاب فى مخالفة الحكم كما لا يستحق ذلک عند المخالفة فى خطأ القطع، لا أنه بقيام الأمارة يحدث حكم آخر ثانوى، بل شأنها فى هذه الجهة شأن القطع بلا فرق.

ولذا أن الشارع فى الموارد التى يريد فيها المحافظة على تحصيل

ص: ٤٢

الواقع على كل حال أمر باتباع الاحتياط ولم يكتف بالظنون فيها، وذلک كموارد الدماء والفروج (١).

١٣- الأمارة طريق أو سبب

قد أشرنا فى البحث السابق إلى مذهبى السببية والطريقية فى الأمارة وقد عقدنا هذا البحث لبيان هذا الخلاف.

فإن ذلک من الأمور التی وقعت أخیرا موضع البحث والرد والبدل عند الأصولیین، فاختلفوا فی أن الأمارة هل هی حجة مجعولة علی نحو " الطریقیة " أو أنها حجة مجعولة علی نحو " السببیة " أی أنها طریق أو سبب.

والمقصود من کونها طریقا: أنها مجعولة لتکون موصلة فقط إلی الواقع للکشف عنه، فإن أصابته فإنه یکون منجزا بها وهی منجزة له، وإن أخطأته فإنها حینئذ تکون صرف معذر للمکلف فی مخالفة الواقع.

والمقصود من کونها سببا: أنها تکون سببا لحدوث مصلحة فی مؤداها تقاوم تفویت مصلحة الأحکام الواقعیة علی تقدیر الخطأ، فینشئ الشارع حکما ظاهریا علی طبق ما أدت إلیه الأمارة.

والحق أنها مأخوذة علی نحو " الطریقیة ".

والسر فی ذلک واضح بعدما تقدم، فإن القول بالسببیة - کما قلنا - مترتب علی القول بالطریقیة، یعنی أن منشأ قول من قال بالسببیة هو العجز عن تصحیح جعل الطرق علی نحو الطریقیة، فیلتجئ إلی فرض السببیة.

ص: ٤٣

١- لم نقف علی نص خاص یأمر بالاحتیاط فی الموردین، والظاهر أنه مستفاد من اهتمام الشرع بهما فی مختلف أبواب الفقه، مضافا إلی حکم العقل.

أما إذا أمکن تصحیح الطریقیة فلا یبقی دلیل علی السببیة ویتعین کون الأمارة طریقا محضا، لأن الطریقیة هی الأصل فیها.

ومعنى أن الطريقية هى الأصل: أن طبع الأمارة لو خليت ونفسها يقتضى أن تكون طريقا محضا إلى مؤداها، لأن لسانها التعبير عن الواقع والحكاية والكشف عنه.

على أن العقلاء إنما يعتبرونها ويستقر بناؤهم عليها فلأجل (١) كشفها عن الواقع، ولا معنى لأن يفرض فى بناء العقلاء أنه على نحو السببية، وبناء العقلاء هو الأساس الأول فى حجية الأمارة، كما سيأتى.

نعم، إذا منع مانع عقلى من فرض الأمارة طريقا من جهة الشبهة المتقدمة أو نحوها، فلابد أن تخرج على خلاف طبعها ونلتجئ إلى فرض السببية.

ولما كنا دفعنا الشبهة فى جعلها على نحو الطريقية فلا تصل النوبة إلى التماس دليل على سببيتها أو طريقيتها، إذ لا موضع للترديد والاحتمال لنحتاج إلى الدليل.

هذا، وقد يلتمس الدليل على السببية من نفس دليل حجية الأمارة بأن يقال: إن دليل الحجية - لا شك - يدل على وجوب اتباع الأمارة، ولما كانت الأحكام تابعة لمصالح ومفاسد فى متعلقاتها، فلابد أن يكون فى اتباع الأمارة مصلحة تقتضى وجوب اتباعها وإن كانت على خطا فى الواقع. وهذه هى السببية بعينها.

أقول: والجواب عن ذلك واضح، فإنا نسلم أن الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد، ولكن لا يلزم فى المقام أن يكون فى نفس اتباع الأمارة مصلحة، بل يكفى أن ينبعث الوجوب من نفس مصلحة الواقع، فيكون

ص: ٤٤

١- لأجل، ظ.

جعل وجوب اتباع الأمارة لغرض تحصيل مصلحة الواقع. بل يجب أن يكون الحال فيها كذلك، لأ أنه لا شک أن الغرض من جعل الأمارة هی (١) الوصول بها إلى الواقع، فالمحافظة على الواقع والوصول إليه هو الباعث على جعل الأمارة لغرض تنجيزه وتحصيله، فيكون الأمر باتباع الأمارة طريقا إلى تحصيل الواقع.

ولذا نقول: إذا لم تصب الواقع لا تكليف هناک ولا تدارک لما فات من الواقع، وما هی إلا المعذرية فی مخالفته ورفع العقاب على المخالفة، لا أكثر. وهذه المعذرية تقتضيها نفس الرخصة فی اتباع الأمارة التی قد تخطئ.

وعلى هذا، فليس لهذا الأمر الطريقی المتعلق باتباع الأمارة بما هو أمر طريقی مخالفة ولا موافقة، لأ أنه فی الحقيقة ليس فيه جعل للداعی إلى الفعل الذی هو مؤدى الأمارة مستقلا عن الأمر الواقعی، وإنما هو جعل للأمارة منجزة للأمر الواقعی، فهو موجب لدعوة الأمر الواقعی، فلا بعث حقيقی فی مقابل البعث الواقعی، فلا تكون له مصلحة إلا مصلحة الواقع، ولا طاعة غير طاعة الواقع، إذ لا بعث فيه إلا بعث الواقع.

١٤- المصلحة السلوكية

ذهب الشيخ الأنصارى (قدس سره) إلى فرض المصلحة السلوكية فی الأمارات لتصحيح جعلها (٢) - كما تقدمت الإشارة إلى ذلک فی مبحث الإجزاء الجزء الثانی ص ٣٠٩ - وحمل عليه كلام الشيخ الطوسی فی العدة (٣)

ص: ٤٥

١- هو، ظ.

٢- راجع فرائد الأصول: ج ١ ص ٤٢.

٣- العدة: ج ١ ص ١٠٣.

والعلامة فى النهاية (١).

وإنما ذهب إلى هذا الفرض لأ أنه لم يتم عنده تصحيح جعل الأمارة على نحو الطريقية المحضة، ووجد أيضا أن القول بالسببية المحضة يستلزم القول بالتصويب المجمع على بطلانه عند الإمامية فسلك طريقا وسطا لا يذهب به إلى الطريقية المحضة ولا إلى السببية المحضة، وهو أن يفرض المصلحة فى نفس سلوك الأمارة وتطبيق العمل على ما أدت إليه.

وبهذه المصلحة يتدارك ما يفوت من مصلحة الواقع عند الخطأ، فتكون الأمارة من ناحية لها شأن الطريقية إلى الواقع، ومن ناحية أخرى لها شأن السببية.

وغرضه من فرض المصلحة السلوكية أن نفس سلوك طريق الأمارة والاستناد إليها فى العمل بمؤداها فيه مصلحة تعود لشخص المكلف يتدارك بها ما يفوته من مصلحة الواقع عند الخطأ، من دون أن يحدث فى نفس المؤدى - أى فى ذات الفعل والعمل - مصلحة حتى تستلزم إنشاء حكم آخر غير الحكم الواقعى على طبق ما أدت إليه الأمارة الذى هو نوع من التصويب (٢).

ص: ٤٦

١- نهاية الوصول (مخطوط) الورقة ١٣٦.

٢- * إن التصويب الباطل على ما بينه الشيخ على نحوين: الأول: ما ينسب إلى الأشاعرة وهو أن يفرض أن لا حكم ثابتا فى نفسه يشترك فيه العالم والجاهل، بل الشارع ينشئ أحكامه على طبق ما تؤدى إليه آراء المجتهدين. الثانى: ما ينسب إلى المعتزلة وهو أن تكون هناك أحكام واقعية ثابتة فى نفسها يشترك فيها العالم والجاهل، ولكن لرأى المجتهد أثرا فى تبدل عنوان موضوع الحكم أو متعلقه، فتحدث على وفق ما أدى إليه رأيه مصلحة غالبة على مصلحة الواقع، فينشئ الشارع أحكاما

ظاهرية ثانوية غير الأحكام الواقعية. وهذا المعنى من التصويب ترجع إليه السببية المحضة. وإنما كان هذا تصويبا باطلا لأن معناه خلو الواقع عن الحكم حين قيام الأمارة على خلافه.

قال (رحمه الله) فى رسائله فيما قال: ومعنى وجوب العمل على طبق الأمارة وجوب ترتيب أحكام الواقع على مؤداها من دون أن تحدث فى الفعل مصلحة على تقدير مخالفة الواقع (١).

ولا ينبغى أن يتوهم أن القول بالمصلحة السلوكية هى نفس ما ذكرناه فى أحد وجهى تصحيح الطريقية من فرض مصلحة التسهيل، لأن الغرض من القول بالمصلحة السلوكية أن تحدث مصلحة فى سلوك الأمارة تعود تلك المصلحة لشخص المكلف لتدارك ما يفوته من مصلحة الواقع. بينما أن غرضنا من مصلحة التسهيل مصلحة نوعية قد لا تعود لشخص من قامت عنده الأمارة، وتلك المصلحة النوعية مقدمة فى مقام المزاحمة عند الشارع على مصلحة الواقع التى قد تفوت على شخص المكلف.

وإذا اتضح الفرق بينهما نقول: إن القول بالمصلحة السلوكية وفرضها يأتى بالمرتبة الثانية للقول بمصلحة التسهيل، يعنى أنه إذا لم تثبت عندنا مصلحة التسهيل، أو قلنا بعدم تقديم المصلحة النوعية على المصلحة الشخصية، ولم يصح عندنا أيضا احتمال مساواة خطأ الأمارات للعلوم، فإنا نلتجئ إلى ما سلكه الشيخ من المصلحة السلوكية إذا استطعنا تصحيحها، فرارا من الوقوع فى التصويب الباطل.

وأما نحن فإذ ثبت عندنا أن هناك مصلحة التسهيل فى جعل الأمارة تفوق المصالح الشخصية ومقدمة عليها عند الشارع، أصبحنا فى غنى عن فرض المصلحة السلوكية.

على أن المصلحة السلوكية إلى الآن لم نتحقق مراد الشيخ منها ولم نجد الوجه لتصحيحها فى نفسها، فإن فى عبارته شيئا من الاضطراب

ص: ٤٧

١- فرائد الأصول: ج ١ ص ٤٥.

والإبهام، وكفى أن يقع فى بعض النسخ زيادة كلمة " الأمر " على قوله: " إلا أن العمل على طبق تلك الأمارة " فتصير العبارة هكذا: " إلا أن الأمر بالعمل... " فلا يدرى مقصوده هل أنه فى نفس العمل مصلحة سلوكية أو فى الأمر به. وقيل: إن هذا التصحيح وقع من بعض تلامذته إذ أوكل إليه أمر تصحيح العبارة بعد مناقشات تلاميذه لها فى مجلس البحث (١).

وعلى كل حال، فإن الظاهر أن الفارق عنده بين السببية المحضة وبين المصلحة السلوكية بمقتضى عبارته قبل التصحيح المذكور أن المصلحة على الأول تكون قائمة بذات الفعل، وعلى الثانى قائمة بعنوان آخر هو السلوك، فلا تزاحم مصلحته مصلحة الفعل.

ولكننا لم نتعقل هذا الفارق المذكور، لأ أنه إنما يتم إذا استطعنا أن نتعقل لعنوان السلوك عنوانا مستقلا فى وجوده عن ذات الفعل لا ينطبق عليه ولا يتحد معه حتى لا تزاحم مصلحته مصلحة الفعل، وتصوير هذا فى غاية الإشكال. ولعل هذا هو السر فى مناقشة تلاميذه له فحمل بعضهم على إضافة كلمة " الأمر " ليجعل المصلحة تعود إلى نفس الأمر لا إلى متعلقه فلا يقع التزاحم بين المصلحتين.

وجه الإشكال: أولا: أننا لا نفهم من عنوان السلوك والاستناد إلى الأمارة إلا عنوانا للفعل الذى تؤدى إليه الأمارة بأى معنى فسرنا السلوك والاستناد، إذ ليس للسلوك ومتابعة الأمارة وجود آخر مستقل غير نفس وجود الفعل المستند إلى الأمارة.

نعم، إذا أردنا من الاستناد إلى الأمارة معنى آخر - وهو الفعل القصدى من النفس - فإن له وجودا آخر غير وجود الفعل، لأ أنه فعل قلبى جوانحى

ص: ٤٨

١- راجع فوائد الأصول: ج ٣ ص ٩٨.

لا وجود له إلا وجودا قصديا. ولكنه من البعيد جدا أن يكون ذلک غرض الشيخ من السلوک، لأن هذا الفعل القلبى إنما يصح أن يفرض وجوبه فى خصوص الأمور العبادية، ولا معنى للالتزام بوجوب القصد فى جميع أفعال الإنسان المستند فعلها إلى الأمارة.

ثانيا: على تقدير تسليم اختلافهما وجودا، فإن قيام المصلحة بشئ إنما يدعو إلى تعلق الأمر به، لا بشئ آخر غيره وجودا وإن كانا متلازمين فى الوجود. فمهما فرضنا من معنى للسلوک - وإن كان بمعنى الفعل القلبى - فإنه إذا كانت المصلحة المقتضية للأمر قائمة به فكيف يصح توجيه الأمر إلى ذات الفعل والمفروض أن له وجودا آخر لم تقم به المصلحة؟ وأما إضافة كلمة " الأمر " على عبارة الشيخ فهى بعيدة جدا عن مراده وعباراته الأخرى.

١٥- الحجية أمر اعتبارى أو انتزاعى؟

من الأمور التى وقعت موضع البحث أيضا عند المتأخرين مسألة أن الحجية هل هى من الأمور الاعتبارية المجعولة بنفسها وذاتها، أو أنها من الانتزاعيات التى تنتزع من المجعولات؟ وهذا النزاع فى الحجية فرع - فى الحقيقة - عن النزاع فى أصل الأحكام الوضعية. وهذا النزاع فى خصوص الحجية - على الأقل - لم أجد له ثمرة عملية فى الأصول.

على أن هذا النزاع فى أصله غير محقق ولا مفهوم لأن لكلمتى " الاعتبارية " و " الانتزاعية " مصطلحات كثيرة، فى بعضها تكون الكلمتان

ص: ٤٩

متقابلتين، وفى البعض الآخر متداخلتين. وتفصيل ذلک يخرجنا عن وضع الرسالة.

ونكتفى أن نقول على سبيل الاختصار: إن الذى يظهر من أكثر كلمات المتنازعين فى المسألة أن المراد من الأمر الانتزاعى هو المجعول ثانيا وبالعرض فى مقابل المجعول أولا وبالذات، بمعنى أن الإيجاب والجعل الاعتبارى ينسب أولا وبالذات إلى شئ هو المجعول حقيقة، ثم ينسب الجعل ثانيا وبالعرض إلى شئ آخر.

فالمجعول الأول هو " الأمر الاعتبارى " والثانى هو " الأمر الانتزاعى ".

فيكون هناك جعل واحد ينسب إلى الأول بالذات وإلى الثانى بالعرض، لا أنه هناك جعلان واعتباران: ينسب أحدهما إلى شئ ابتداء وينسب ثانيهما إلى آخر بتبع الأول، فإن هذا ليس مراد المتنازعين قطعا.

فيقال فى الملكية - مثلا - التى هى من جملة موارد النزاع: إن المجعول أولا وبالذات هو إباحة تصرف الشخص بالشئ المملوك، فينتزع منها أنه مالك، أى أن الجعل ينسب ثانيا وبالعرض إلى الملكية.

فالملكية يقال لها: إنها مجعولة بالعرض، ويقال لها: إنها منتزعة من الإباحة. هذا إذا قيل: إن الملكية انتزاعية. أما إذا قيل: إنها اعتبارية فتكون عندهم هى المجعولة أولا وبالذات للشارع أو العرف.

وعلى هذا، فإذا أريد من " الانتزاعى " هذا المعنى فالحق أن الحجية أمر اعتبارى، وكذلك الملكية والزوجية ونحوها من الأحكام الوضعية.

وشأنها فى ذلك شأن الأحكام التكليفية المسلم فيها أنها من الاعتباريات الشرعية.

توضيح ذلك: أن حقيقة الجعل هو الإيجاد. والإيجاد على نحوين:

ص: ٥٠

١ - ما يراد منه إيجاد الشئ حقيقة فى الخارج. ويسمى " الجعل التكوينى "، أو " الخلق ".

٢ – ما يراد منه إيجاد الشئ اعتبارا وتنزيلا، وذلک بتنزيله منزلة الشئ الخارجى الواقعى من جهة ترتيب أثر من آثاره أو لخصوصية فيه من خصوصيات الأمر الواقعى. ويسمى " الجعل الاعتبارى " أو " التنزيلى ".

وليس له واقع إلا الاعتبار والتنزيل، وإن كان نفس الاعتبار أمرا واقعيا حقيقيا لا اعتباريا.

مثلا حينما يقال: " زيد أسد " فإن الأسد مطابقه الحقيقى هو الحيوان المفترس المخصوص، وهو طبعا مجعول ومخلوق بالجعل والخلق التكوينى، ولكن العرف يعتبرون الشجاع أسدا، فزيد أسد اعتبارا وتنزيلا من قبل العرف من جهة ما فيه من خصوصية الشجاعة كالأسد الحقيقى.

ومن هذا المثال يظهر كيف أن الأحكام التكليفية اعتبارات شرعية، لأن الآمر حينما يريد من شخص أن يفعل فعلا ما فبدلا أن يدفعه بيده – مثلا – ليحركه نحو العمل ينشئ الأمر بداعى جعل الداعى فى دخيلة نفس المأمور، فيكون هذا الإنشاء للآمر دفعا وتحريكا اعتباريا تنزيلا له منزلة الدفع الخارجى باليد مثلا. وكذلک النهى زجر اعتبارى تنزيلا له منزلة الردع والزجر الخارجى باليد مثلا.

وكذلک يقال فى حجية الأمارة المجعولة، فإن القطع لما كان موصلا إلى الواقع حقيقة وطريقا بنفسه إليه، فالشارع يعتبر الأمارة الظنية طريقا إلى الواقع تنزيلا لها منزلة القطع بالواقع بإلغاء احتمال الخلاف، فتكون الأمارة قطعا اعتباريا وطريقا تنزيليا.

ص: ٥١

ومتى صح وأمكن أن تكون الحجية هى المعتبرة أولا وبالذات فما الذى يدعو إلى فرضها مجعولة ثانيا وبالعرض حتى تكون أمرا انتزاعيا؟ إلا أن يريدوا من " الانتزاعى " معنى آخر، وهو ما يستفاد من دليل الحكم على نحو الدلالة الالتزامية كأن تستفاد الحجية للأمارة من الأمر باتباعها، مثل ما لو قال الإمام (عليه السلام): " صدق العادل " الذى يدل بالدلالة الالتزامية على حجية خبر العادل واعتباره عند الشارع.

وهذا المعنى للانتزاعى صحيح، ولا مانع من أن يقال للحجية: إنها أمر انتزاعى بهذا المعنى. ولكنه بعيد عن مرامهم، لأن هذا المعنى من الانتزاعية لا يقابل الاعتبارية بالمعنى الذى شرحناه.

وعلى كل حال: فدعوى انتزاعية الحجية - بأى معنى للانتزاعى - لا موجب لها، لا سيما أنه لم يتفق ورود أمر من الشارع باتباع أمارة من الأمارات فى جميع ما بأيدينا من الآيات والروايات حتى يفرض أن الحجية منتزعة من ذلك الأمر.

هذا كل ما أردنا بيانه من المقدمات قبل الدخول فى المقصود. والآن نشرع فى البحث عن المقصود، وهو تشخيص الأدلة التى هى حجة على الأحكام الشرعية من قبل الشارع المقدس. ونضعها فى أبواب: * * *

ص: ٥٢

الباب الأول : الكتاب العزيز

اشارة

ص: ٥٣

تمهيد

إن القرآن الكريم هو المعجزة الخالدة لنبينا محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) والموجود بأيدى الناس بين الدفتين هو الكتاب المنزل إلى الرسول بالحق، لا ريب فيه هدى ورحمة * (وما كان هذا القرآن أن يفترى من دون الله) * (١).

فهو - إذا - الحجة القاطعة بيننا وبينه تعالى، التى لا شك ولا ريب فيها، وهو المصدر الأول لأحكام الشريعة الإسلامية بما تضمنته آياته من بيان ما شرعه الله للبشر. وأما ما سواه من سنة أو إجماع أو عقل فإليه ينتهى ومن منبعه يستقى.

ولكن الذى يجب أن يعلم أنه قطعى الحجة من ناحية الصدور فقط لتواتره عند المسلمين جيلا بعد جيل. وأما من ناحية الدلالة فليس قطعيا كله، لأن فيه متشابها ومحكما.

ثم " المحكم " منه ما هو نص، أى قطعى الدلالة.

ومنه ما هو ظاهر تتوقف حجيته على القول بحجية الظواهر.

ومن الناس من لم يقل بحجية ظاهره خاصة وإن كانت الظواهر حجة.

ص: ٥٤

١- يونس: ٣٧.

ثم إن فيه ناسخا ومنسوخا، وعاما وخاصا، ومطلقا ومقيدا، ومجملا ومبينا. وكل ذلك لا يجعله قطعى الدلالة فى كثير من آياته.

ومن أجل ذلك وجب البحث عن هذه النواحى لتكميل حجيته. وأهم ما يجب البحث عنه من ناحية أصولية فى أمور ثلاثة:

١ - فى حجية ظواهره. وهذا بحث ينبغى أن يلحق بمباحث الظواهر الآتية، فلنرجئه إلى هناك.

٢ - فى جواز تخصيصه وتقييده بحجة أخرى، كخبر الواحد ونحوه.

وقد تقدم البحث عنه فى الجزء الأول (ص ٢١٦).

٣ - فى جواز نسخه. والبحث عن ذلك ليس فيه كثير فائدة فى الفقه - كما ستعرف - ومع ذلك ينبغى ألا يخلو كتابنا من الإشارة إليه بالاختصار، فنقول:

نسخ الكتاب العزيز

حقيقة النسخ

النسخ اصطلاحا: رفع ما هو ثابت فى الشريعة من الأحكام ونحوها.

والمراد من " الثبوت فى الشريعة ": الثبوت الواقعى الحقيقى، فى مقابل الثبوت الظاهرى بسبب الظهور اللفظى، ولذلک فرفع الحكم الثابت بظهور العموم أو الإطلاق بالدليل المخصص أو المقيد لا يسمى نسخا، بل يقال له: تخصيص أو تقييد أو نحوهما، باعتبار أن هذا الدليل الثانى المقدم على ظهور الدليل الأول يكون قرينة عليه وكاشفا عن المراد الواقعى للشارع، فلا يكون رافعا للحكم إلا ظاهرا، ولا رفع فيه للحكم حقيقة. بخلاف النسخ.

ومن هنا يظهر الفرق الحقيقى بين النسخ وبين التخصيص والتقييد.

ص: ٥٥

وسيأتى مزيد إيضاح لهذه الناحية فى جواب الاعتراضات على النسخ.

وقولنا: " من الأحكام ونحوها " فلبيان تعميم النسخ للأحكام التكليفية والوضعية ولكل أمر بيد الشارع رفعه ووضعه بالجعل التشريعى بما هو شارع.

وعليه، فلا يشمل النسخ الاصطلاحى المجعولات التكوينية التى بيده رفعها ووضعها بما هو خالق الكائنات.

وبهذا التعبير يشمل " النسخ " نسخ تلاوة القرآن الكريم على القول به، باعتبار أن القرآن من المجعولات الشرعية التى ينشئها الشارع بما هو شارع، وإن كان لنا كلام فى دعوى نسخ التلاوة من القرآن ليس هذا موضع تفصيله. ولكن بالاختصار نقول: إن نسخ التلاوة فى الحقيقة يرجع إلى القول بالتحريف، لعدم ثبوت نسخ التلاوة بالدليل القطعى، سواء كان نسخا لأصل التلاوة أو نسخا لها ولما

تضمنته من حكم معا، وإن كان فى القرآن الكريم ما يشعر بوقوع نسخ التلاوة كقوله تعالى: * (وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا إنما أنت مفتر) * (١) وقوله تعالى: * (ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها) * (٢). ولكن ليستا صريحتين بوقوع ذلك، ولا ظاهرتين، وإنما أكثر ما تدل الآيتان على إمكان وقوعه.

إمكان نسخ القرآن

قد وقعت عند بعض الناس شبهات فى إمكان أصل النسخ ثم فى إمكان نسخ القرآن خاصة. وتنويرا للأذهان نشير إلى أهم الشبه ودفعها، فنقول:

ص: ٥٦

١- النحل: ١٠١.

٢- البقرة: ١٠٦.

١ - قيل: إن المرفوع فى النسخ إما حكم ثابت أو ما لاثبات له، والثابت يستحيل رفعه، وما لاثبات له لا حاجة إلى رفعه. وعلى هذا فلابد أن يؤول النسخ بمعنى رفع مثل الحكم لا رفع عينه، أو بمعنى انتهاء أمد الحكم (١).

والجواب: أنا نختار الشق الأول، وهو أن المرفوع ما هو ثابت، ولكن ليس معنى رفع الثابت رفعه بما هو عليه من حالة الثبوت وحين فرض ثبوته حتى يكون ذلك مستحيلا، بل هو من باب إعدام الموجود [وكسر الصحيح] (٢) وليس إعدام الموجود بمستحيل.

والأحكام لما كانت مجعولة على نحو القضايا الحقيقية، فإن قوام الحكم يكون بفرض الموضوع موجودا، ولا يتوقف على ثبوته خارجا تحقيقا، فإذا أنشئ الحكم كذلك فهو ثابت فى عالم التشريع

والاعتبار بثبوت الموضوع فرضا، ولا يرتفع إلا برفعه تشريعا. وهذا هو معنى رفع الحكم الثابت، وهو النسخ.

٢ - وقيل: إن ما أثبته الله من الأحكام لابد أن يكون لمصلحة أو مفسدة فى متعلق الحكم، وما له مصلحة فى ذاته لا ينقلب فيكون ذا مفسدة - وكذلك العكس - وإلا لزم انقلاب الحسن قبيحا والقبيح حسنا، وهو محال (٣). وحينئذ يستحيل النسخ، لأ أنه يلزم منه هذا الانقلاب المستحيل، أو عدم حكمة الناسخ أو جهله بوجه الحكمة. والأخيران مستحيلان بالنسبة إلى الشارع المقدس.

ص: ٥٧

١- أورده الغزالى بلفظ " فإن قيل " وأجاب عنه، راجع المستصفى: ج ١ ص ١٠٨.

٢- لم يرد فى ط ٢.

٣- ذكره الغزالى وأجاب عنه، راجع المستصفى: ج ١ ص ١٠٨.

والجواب واضح، بعد معرفة ما ذكرناه فى الجزء الثانى فى المباحث العقلية من معانى الحسن والقبيح، فإن المستحيل انقلاب الحسن والقبيح الذاتيين. ولا معنى لقياسهما على المصالح والمفاسد التى تتبدل وتتغير بحسب اختلاف الأحوال والأزمان. ولا يبعد أن يكون الشئ ذا مصلحة فى زمان ذا مفسدة فى زمان آخر، وإن كان لا يعلم ذلك إلا من قبل الشارع العالم المحيط بحقائق الأشياء. وهذا غير معنى الحسن والقبح اللذين نقول فيها: إنه يستحيل فيهما الانقلاب.

مضافا إلى أن الأشياء تختلف فيها وجوه الحسن والقبح باختلاف الأحوال مما لم يكن الحسن والقبح فيه ذاتيين، كما تقدم هناك.

وإذا كان الأمر كذلك فمن الجائز أن (١) الحكم المنسوخ كان ذا مصلحة ثم زالت فى الزمان الثانى فنسخ، أو كان ينطبق عليه عنوان حسن ثم زال عنه العنوان فى الزمان الثانى فنسخ. فهذه هى الحكمة فى النسخ.

٣ - وقيل: إذا كان النسخ - كما قلتم - لأجل انتهاء أمد المصلحة، فينتهى أمد الحكم بانتهائها، فإنه - والحال هذه - إما أن يكون الشارع الناسخ قد علم بانتهاء أمد المصلحة من أول الأمر، وإما أن يكون جاهلا به.

لا مجال للثانى، لأن ذلك مستحيل فى حقه تعالى، وهو البداء الباطل المستحيل، فيتعين الأول. وعليه، فيكون الحكم فى الواقع موقتا وإن أنشأه الناسخ مطلقا فى الظاهر، ويكون الدليل على النسخ فى الحقيقة مبينا وكاشفا عن مراد الناسخ.

وهذا هو معنى التخصيص، غاية الأمر يكون تخصيصا بحسب الأوقات

ص: ٥٨

١- فى ط ٢: أن يكون.

لا الأحوال، فلا يكون فرق بين النسخ والتخصيص إلا بالتسمية (١).

والجواب: نحن نسلم أن الحكم المنسوخ ينتهى أمده فى الواقع والله عالم بانتهائه، ولكن ليس معنى ذلك أنه موقت - أى مقيد إنشاء بالوقت - بل هو قد أنشئ على طبق المصلحة مطلقا على نحو القضايا الحقيقية، فهو ثابت ما دامت المصلحة كسائر الأحكام المنشأة على طبق مصالحها، فلو قدر للمصلحة أن تستمر لبقى الحكم مستمرا، غير أن الشارع لما علم بانتهاء أمد المصلحة رفع الحكم ونسخه.

وهذا نظير أن يخلق الله الشئ ثم يرفعه بإعدامه، وليس معنى ذلک أن يخلقه موقتا على وجه يكون التوقيت قيدا للخلق والمخلوق بما هو مخلوق وإن علم به من الأول أن أمده ينتهى.

ومن هنا يظهر الفرق جليا بين النسخ والتخصيص، فإنه فى التخصيص يكون الحكم من أول الأمر أنشئ مقيدا ومخصصا، ولكن اللفظ كان عاما بحسب الظاهر، فيأتى الدليل المخصص فيكون كاشفا عن المراد، لا أنه مزيل ورافع لما هو ثابت فى الواقع. وأما فى النسخ فإنه لما أنشئ الحكم مطلقا فمقتضاه أن يدوم لو لم يرفعه النسخ، فالنسخ يكون محوا لما هو ثابت * (يمحو الله ما يشاء ويثبت...) * (٢) لا أن الدوام والاستمرار مدلول لظاهر الدليل بحسب إطلاقه وعمومه والمنشأ فى الواقع الحكم الموقت ثم يأتى الدليل الناسخ فيكشف عن المراد من الدليل الأول ويفسره، بل الدوام من اقتضاء نفس ثبوت الحكم من دون أن يكون لفظ دليل الحكم دالا عليه بعموم أو إطلاق.

ص: ٥٩

١- لم نظفر به بالتقرير المذكور، راجع المستصفى: ج ١ ص ١١١، ونهاية الوصول فى علم الأصول، الورقة ٩٧، والفصول الغروية: ص ٢٣٨.

٢- الرعد: ٣٩.

يعنى أن الحكم المنشأ لو خلى وطبعه مع قطع النظر عن دلالة دليله لدام واستمر مالم يأت ما يزيله ويرفعه، كسائر الموجودات التى تقتضى بطبيعتها الاستمرار والدوام.

٤ - وقيل: إن كلام الله تعالى قديم، والقديم لا يتصور رفعه (١).

والجواب: بعد تسليم هذا الفرض وهو قدم كلام الله (٢) فإن هذا يختص بنسخ التلاوة، فلا يكون دليلا على بطلان أصل النسخ. مع أنه قد تقدم من نص القرآن الكريم ما يدل على إمكان نسخ التلاوة

وإن لم يكن صريحا فى وقوعه كقوله تعالى: * (وإذا بدلنا آية مكان آية...) * (٣) فهو إما أن يدل على أن كلامه تعالى غير قديم، أو أن القديم يمكن رفعه.

مضافا إلى أنه ليس معنى نسخ التلاوة رفع أصل الكلام، بل رفع تبليغه وقطع علاقة المكلفين بتلاوته.

وقوع نسخ القرآن و أصالة عدم النسخ

هذا هو الأمر الذى يهمنا إثباته من ناحية أصولية. ولا شک فى أنه قد أجمع علماء الأمة الإسلامية على أنه لا يصح الحكم بنسخ آية من القرآن إلا بدليل قطعى، سواء كان النسخ بقرآن أيضا أو بسنة أو بإجماع.

كما أنه مما أجمع عليه العلماء أيضا: أن فى القرآن الكريم ناسخا ومنسوخا. وكل هذا قطعى لا شک فيه.

ولكن الذى هو موضع البحث والنظر تشخيص موارد الناسخ

ص: ٦٠

١- ذكره الغزالى وأجاب عنه، راجع المستصفى: ج ١ ص ١٠٨.

٢- *إنّ قدم الكلام فى الله يرتبط بمسألة الكلام النفسى وأن من صفات الله تعالى الذاتية أنه متكلم. والحق الثابت عندنا بطلان هذا الرأى فى أصله وما يتفرع عليه من فروع. وهذا أمر موكول إثباته إلى الفلسفة وعلم الكلام.

٣- النحل: ١٠١.

والمنسوخ فى القرآن. وإذا لم يحصل القطع بالنسخ بطل موضع الاستدلال عليه بالأدلة الظنية للإجماع المتقدم.

وأما ما ثبت فيه النسخ منه على سبيل الجزم فهو موارد قليلة جدا لاتهمنا كثيرا من ناحية فقهية استدلالية، لمكان القطع فيها.

وعلى هذا، فالقاعدة الأصولية التى ننتفع بها ونستخلصها هنا هى: إن الناسخ إن كان قطعيا أخذنا به واتبعناه، وإن كان ظنيا فلا حجة فيه ولا يصح الأخذ به، لما تقدم من الإجماع على عدم جواز الحكم بالنسخ إلا بدليل قطعى.

ولذا أجمع الفقهاء من جميع طوائف المسلمين على أن " الأصل عدم النسخ عند الشك فى النسخ ". وإجماعهم هذا ليس من جهة ذهابهم إلى حجية الاستصحاب - كما ربما يتوهمه بعضهم - بل حتى من لا يذهب إلى حجية الاستصحاب يقول بأصالة عدم النسخ، وما ذلك إلا من جهة هذا الإجماع على اشتراط العلم فى ثبوت النسخ.

* * *

ص: ٦١

ص: ٦٢

الباب الثانى : السنّة

اشارة

ص: ٦٣

تمهيد

السنة فى اصطلاح الفقهاء: " قول النبى أو فعله أو تقريره " ومنشأ هذا الاصطلاح أمر النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) باتباع سنته، فغلبت كلمة " السنة " حينما تطلق مجردة عن نسبتها إلى أحد على

خصوص ما يتضمن بيان حكم من الأحكام من النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) سواء كان ذلك بقول أو فعل أو تقرير، على ما سيأتى من ذكر مدى ما يدل الفعل والتقرير على بيان الأحكام.

أما فقهاء الإمامية بالخصوص فلما ثبت لديهم أن المعصوم من آل البيت يجرى قوله مجرى قول النبى من كونه حجة على العباد واجب الاتباع فقد توسعوا فى اصطلاح " السنة " إلى ما يشمل قول كل واحد من المعصومين أو فعله أو تقريره، فكانت السنة باصطلاحهم: " قول المعصوم أو فعله أو تقريره ".

والسر فى ذلك: أن الأئمة من آل البيت (عليهم السلام) ليسوا هم من قبيل الرواة عن النبى والمحدثين عنه ليكون قولهم حجة من جهة أنهم ثقات فى الرواية، بل لأ نهم هم المنصوبون من الله تعالى على لسان النبى لتبليغ الأحكام الواقعية، فلا يحكون إلا عن الأحكام الواقعية عند الله تعالى

ص: ٦٤

كما هى، وذلك من طريق الإلهام كالنبى من طريق الوحى، أو من طريق التلقى من المعصوم قبله، كما قال مولانا أمير المؤمنين (عليه السلام) " علمنى رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) ألف باب من العلم ينفتح لى من كل باب ألف باب " (١).

وعليه، فليس بيانهم للأحكام من نوع رواية السنة وحكايتها، ولا من نوع الاجتهاد فى الرأى والاستنباط من مصادر التشريع، بل هم أنفسهم مصدر للتشريع، فقولهم سنة لا حكاية السنة.

وأما ما يجئ على لسانهم أحيانا من روايات وأحاديث عن نفس النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) فهى إما لأجل نقل النص عنه كما يتفق فى نقلهم لجوامع كلمه، وإما لأجل إقامة الحجة على الغير، وإما لغير ذلك من الدواعى.

وأما إثبات إمامتهم وأن قولهم يجرى مجرى قول الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) فهو بحث يتكفل به علم الكلام.

وإذا ثبت أن السنة بما لها من المعنى الواسع الذى عندنا هى مصدر من مصادر التشريع الإسلامى، فإن حصل عليها الإنسان بنفسه بالسماع من نفس المعصوم ومشاهدته فقد أخذ الحكم الواقعى من مصدره الأصلى على سبيل الجزم واليقين من ناحية السند، كالأخذ من القرآن الكريم ثقل الله الأكبر، والأئمة من آل البيت ثقله الأصغر.

أما إذا لم يحصل ذلك لطالب الحكم الواقعى - كما فى العهود المتأخرة عن عصرهم - فإنه لابد له فى أخذ الأحكام من أن يرجع - بعد القرآن الكريم - إلى الأحاديث التى تنقل السنة، إما من طريق التواتر أو من طريق أخبار الآحاد على الخلاف الذى سيأتى فى مدى حجية أخبار الآحاد.

ص: ٦٥

١- بحار الأنوار: ج ٢٦ ص ٢٩ ح ٣٦، بلفظ: لقد علمنى رسول الله (صلى الله عليه وآله) ألف باب يفتح كل باب ألف باب.

وعلى هذا، فالأحاديث ليست هى السنة بل هى الناقلة لها والحاكية عنها ولكن قد تسمى بالسنة توسعا من أجل كونها مثبتة لها.

ومن أجل هذا يلزمنا البحث عن الأخبار فى باب السنة، لأ أنه يتعلق ذلك بإثباتها. ونعقد الفصل فى مباحث أربعة:

١- دلالة فعل المعصوم

لا شک فی أن فعل المعصوم - بحکم کونه معصوما - یدل علی إباحة الفعل علی الأقل، کما أن ترکه لفعل یدل علی عدم وجوبه علی الأقل.

ولا شک فی أن هذه الدلالة بهذا الحد أمر قطعی لیس موضعا للشبهة بعد ثبوت عصمته.

ثم نقول بعد هذا: إنه قد یکون لفعل المعصوم من الدلالة ما هو أوسع من ذلک، وذلک فیما إذا صدر منه الفعل محفوفا بالقرینة کأن یحرز أنه فی مقام بیان حکم من الأحکام أو عبادة من العبادات کالوضوء والصلاة ونحوهما، فإنه حینئذ یکون لفعله ظهور فی وجه الفعل من کونه واجبا أو مستحبا أو غیر ذلک حسبما تقتضیه القرینة.

ولا شبهة فی أن هذا الظهور حجة کظواهر الألفاظ بمناط واحد، وکم استدل الفقهاء علی حکم أفعال الوضوء والصلاة والحج وغیرها وکیفیاتها بحکایة فعل النبی أو الإمام فی هذه الأمور. کل هذا لا کلام ولا خلاف لأحد فیه.

وإنما وقع الکلام للقوم فی موضعین:

١ - فی دلالة فعل المعصوم المجرد عن القرائن علی أکثر من إباحة الفعل. فقد قال بعضهم: إنه یدل بمجرده علی وجوب الفعل بالنسبة إلینا.

ص: ٦٦

وقیل: یدل علی استحبابه. وقیل: لا دلالة له علی شئ منهما (١) أی أنه لا یدل علی أکثر من إباحة الفعل فی حقنا.

والحق هو الأخیر، لعدم ما یصلح أن یجعل له مثل هذه الدلالة.

وقد یظن ظان أن قوله تعالی فی سورة الأحزاب ٢١: * (لقد کان لکم فی رسول الله أسوة حسنة لمن کان یرجو الله والیوم الآخر) * یدل علی وجوب التأسی والاقتداء برسول الله (صلی الله علیه وآله

وسلم) فى أفعاله. ووجوب الاقتداء بفعله يلزم منه وجوب كل فعل يفعله فى حقنا وإن كان بالنسبة إليه لم يكن واجبا، إلا ما دل الدليل الخاص على عدم وجوبه فى حقنا.

وقيل: إنه إن لم تدل الآية على وجوب الاقتداء فعلى الأقل تدل على حسن الاقتداء به واستحبابه.

وقد أجاب العلامة الحلى عن هذا الوهم فأحسن - كما نقل عنه - إذ قال: إن الأسوة عبارة عن الإتيان بفعل الغير لأ أنه فعله على الوجه الذى فعله، فإن كان واجبا تعبدنا بإيقاعه واجبا، وإن كان مندوبا تعبدنا بإيقاعه مندوبا، وإن كان مباحا تعبدنا باعتقاد إباحته (٢).

وغرضه (قدس سره) من التعبد باعتقاد إباحته فيما إذا كان مباحا ليس مجرد الاعتقاد حتى يرد عليه - كما فى الفصول - بأن ذلک أسوة فى الاعتقاد لا الفعل (٣) بل يريد - كما هو الظاهر من صدر كلامه - أن معنى الأسوة فى المباح هو أن نتخير فى الفعل والترک، أى لا نلتزم بالفعل ولا بالترک،

١- قال المحقق الحلى (قدس سره) فى مسألة أفعال النبى (صلى الله عليه وآله): " قال ابن سريج: تدل على الوجوب فى حقنا، وقال الشافعى: تدل على الندب، وقال مالک: على الإباحة، والأولى التوقف " معارج الأصول: ص ١١٨. وإن شئت التفصيل راجع مفاتيح الأصول: باب الأفعال والتأسى ص ٢٧٩.

٢- راجع نهاية الوصول: الورقة ٩٤.

٣- الفصول الغروية: ٣١٣.

إذ الأسوة فى كل شئ بحسب ما له من الحكم، فلا تتحقق الأسوة فى المباح بالنسبة إلى الإتيان بفعل الغير إلا بالاعتقاد بالإباحة.

ثم نزيد على ما ذكره العلامة فنقول: إن الآية الكريمة لا دلالة لها على أكثر من رجحان الأسوة وحسنها، فلا نسلم دلالتها على وجوب التأسى. مضافا إلى أن الآية نزلت فى واقعة الأحزاب فهى واردة مورد الحث على التأسى به فى الصبر على القتال وتحمل مصائب الجهاد فى سبيل الله، فلا عموم لها بلزوم التأسى أو حسنه فى كل فعل حتى الأفعال العادية. وليس معنى هذا أننا نقول: بأن المورد يقيد المطلق أو يخصص العام، بل إنما نقول: إنه يكون عقبة فى إتمام مقدمات الحكمة للتمسک بالإطلاق. فهو يضر بالإطلاق من دون أن يكون له ظهور فى التقييد، كما نبهنا على ذلک فى أكثر من مناسبة.

والخلاصة: أن دعوى دلالة هذه الآية الكريمة على وجوب فعل ما يفعله النبى مطلقا أو استحبابه مطلقا بالنسبة إلينا بعيدة كل البعد عن التحقيق.

وكذلک دعوى دلالة الآيات الآمرة بإطاعة الرسول أو باتباعه على وجوب كل ما يفعله فى حقنا، فإنها أوهن من أن نذكرها لردها.

٢ - فى حجية فعل المعصوم بالنسبة إلينا. فإنه قد وقع كلام للأصوليين فى أن فعله إذا ظهر وجهه أنه على نحو الإباحة أو الوجوب أو الاستحباب مثلا هل هو حجة بالنسبة إلينا؟ أى أنه هل يدل على اشتراكنا معه وتعديه إلينا فيكون مباحا لنا كما كان مباحا له أو واجبا علينا كما كان واجبا عليه... وهكذا؟ ومنشأ الخلاف: أن النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) اختص بأحكام لا تتعدى إلى غيره

ص: ٦٨

ولا يشترک معه باقى المسلمين، مثل وجوب التهجد فى الليل، وجواز العقد على أكثر من أربع زوجات. وكذلک له من الأحكام ما يختص بمنصب الولاية العامة، فلا تكون لغير النبى أو الإمام باعتبار أنه أولى بالمؤمنين من أنفسهم.

فإن علم أن الفعل الذى وقع من المعصوم أنه من مختصات فلاشك فى أنه لا مجال لتوهم تعديه إلى غيره. وإن علم عدم اختصاصه به بأى نحو من أنحاء الاختصاص فلاشك فى أنه يعم جميع المسلمين، فيكون فعله حجة علينا. هذا كله ليس موضع الكلام.

وإنما موضع الشبهة فى الفعل الذى لم يظهر حاله فى كونه من مختصاته أوليس من مختصاته ولا قرينة تعين أحدهما، فهل هذا بمجرده كاف للحكم بأنه من مختصاته، أو للحكم بعمومه للجميع، أو أنه غير كاف فلا ظهور له أصلا فى كل من النحوين؟ وجوه، بل أقوال.

والأقرب هو الوجه الثانى.

والوجه فى ذلک: أن النبى بشر مثلنا، له ما لنا وعليه ما علينا، وهو مكلف من الله تعالى بما كلف به الناس إلا ما قام الدليل الخاص على اختصاصه ببعض الأحكام إما من جهة شخصه بذاته وإما من جهة منصب الولاية، فما لم يخرجه الدليل فهو كسائر الناس فى التكليف.

هذا مقتضى عموم أدلة اشتراكه معنا فى التكليف. فإذا صدر منه فعل ولم يعلم اختصاصه به، فالظاهر فى فعله أن حكمه فيه حكم سائر الناس، فيكون فعله حجة علينا وحجة لنا، لا سيما مع ما دل على عموم حسن التأسى به.

ولا نقول ذلک من جهة قاعدة الحمل على الأعم الأغلب، فإنا لا نرى

ص: ٦٩

حجية مثل هذه القاعدة فى كل مجالاتها، وإنما ذلک من باب التمسک بالعام فى الدوران فى التخصيص بين الأقل والأكثر.

٢- دلالة تقرير المعصوم

المقصود من " تقرير المعصوم " أن يفعل شخص بمشهد المعصوم وحضوره فعلا، فيسكت المعصوم عنه مع توجهه إليه وعلمه بفعله، وكان المعصوم بحالة يسعه تنبيه الفاعل لو كان مخطئا. والسعة تكون من جهة عدم ضيق الوقت عن البيان، ومن جهة عدم المانع، منه، كالخوف والتقية واليأس من تأثير الإرشاد والتنبيه ونحو ذلك.

فإن سكوت المعصوم عن ردع الفاعل أو عن بيان شئ حول الموضوع لتصحيحه يسمى تقريرا للفعل، أو إقرارا عليه، أو إمضاء له، ما شئت فعبر.

وهذا التقرير - إذا تحقق بشروطه المتقدمة - فلا شك فى أنه يكون ظاهرا فى كون الفعل جائزا فيما إذا كان محتمل الحرمة. كما أنه يكون ظاهرا فى كون الفعل مشروعا صحيحا فيما إذا كان عبادة أو معاملة، لأ أنه لو كان فى الواقع محرما أو كان فيه خلل لكان على المعصوم نهيه عنه وردعه إذا كان الفاعل عالما عارفا بما يفعل، وذلك من باب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. ولكان عليه بيان الحكم ووجه الفعل إذا كان الفاعل جاهلا بالحكم، وذلك من باب وجوب تعليم الجاهل.

ويلحق بتقرير الفعل التقرير لبيان الحكم، كما لو بين شخص بمحضر المعصوم حكما أو كيفية عبادة أو معاملة، وكان بوسع المعصوم البيان، فإن

ص: ٧٠

سكوت الإمام يكون ظاهرا فى كونه إقرارا على قوله وتصحيحا وإمضاء له.

وهذا كله واضح، ليس فيه موضع للخلاف.

٣- الخبر المتواتر

إن الخبر على قسمين رئيسين (١): خبر متواتر، وخبر واحد.

و " المتواتر ": ما أفاد سكون النفس سكونا يزول معه الشك ويحصل الجزم القاطع من أجل إخبار جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب. ويقابله " خبر الواحد " فى اصطلاح الأصوليين، وإن كان المخبر أكثر من واحد ولكن لم يبلغ المخبرون حد التواتر.

وقد شرحنا حقيقة التواتر فى كتاب المنطق (الجزء الثالث ص ١٠) (٢) فراجع.

والذى ينبغى ذكره هنا: أن الخبر قد يكون له وسائط كثيرة فى النقل، كالأخبار التى تصلنا عن الحوادث القديمة، فإنه يجب - ليكون الخبر متواترا موجبا للعلم - أن تتحقق شروط التواتر فى كل طبقة طبقة من وسائط الخبر، وإلا فلا يكون الخبر متواترا فى الوسائط المتأخرة، لأن النتيجة تتبع أخس المقدمات.

والسر فى ذلك واضح، لأن الخبر ذو الوسائط يتضمن فى الحقيقة عدة أخبار متتابعة، إذ أن كل طبقة تخبر عن خبر الطبقة السابقة عليها، فحينما يقول جماعة: " حدثنا جماعة عن كذا " بواسطة واحدة مثلا، فإن خبر الطبقة الأولى الناقلة لنا يكون فى الحقيقة خبرها ليس عن نفس الحادثة،

١- فى ط الأولى: رئيسيين.

٢- الصفحة ٣٣٣ من طبعتنا الحديثة.

بل عن خبر الطبقة الثانية عن الحادثة. وكذلك إذا تعددت الوسائط إلى أكثر من واحدة. فهذه الوسائط هى خبر عن خبر حتى تنتهى إلى الواسطة الأخيرة التى تنقل عن نفس الحادثة، فلابد أن تكون الجماعة الأولى خبرها متواترا عن خبر متواتر عن متواتر... وهكذا، إذ كل خبر من هذه الأخبار له حكمه فى نفسه. ومتى اختل شرط التواتر فى طبقة واحدة خرج الخبر جملة عن كونه متواترا وصار من أخبار الآحاد.

وهكذا الحال فى أخبار الآحاد، فإن الخبر الصحيح ذا الوسائط إنما يكون صحيحا إذا توفرت شروط الصحة فى كل واسطة من وسائطه، وإلا فالنتيجة تتبع أخس المقدمات.

٤- خبر الواحد

اشارة

إن خبر الواحد - وهو مالا يبلغ حد التواتر من الأخبار - قد يفيد علما وإن كان المخبر شخصا واحدا، وذلک فيما إذا احتف خبره بقرائن توجب العلم بصدقه، ولا شک فى أن مثل هذا الخبر حجة. وهذا لا بحث لنا فيه، لأ أنه مع حصول العلم تحصل الغاية القصوى، إذ ليس وراء العلم غاية فى الحجية وإليه تنتهى حجية كل حجة كما تقدم.

وأما إذا لم يحتف بالقرائن الموجبة للعلم بصدقه - وإن احتف بالقرائن الموجبة للاطمئنان إليه دون مرتبة العلم - فقد وقع الخلاف العظيم فى حجيته وشروط حجيته. والخلاف فى الحقيقة - عند الإمامية بالخصوص - يرجع إلى الخلاف فى قيام الدليل القطعى على حجية خبر الواحد وعدم قيامه، وإلا فمن المتفق عليه عندهم أن خبر الواحد بما هو

ص: ٧٢

خبر مفيد (١) للظن الشخصى أو النوعى لا عبرة به، لأن الظن فى نفسه ليس حجة عندهم قطعا، فالشأن كل الشأن عندهم فى حصول هذا الدليل القطعى ومدى دلالته.

فمن ينكر حجية خبر الواحد - كالسيد الشريف المرتضى (٢) ومن اتبعه - إنما ينكر وجود هذا الدليل القطعى. ومن يقول بحجيته - كالشيخ الطوسى (٣) وباقى العلماء - يرى وجود الدليل القاطع.

ولأجل أن يتضح ما نقول ننقل نص أقوال الطرفين فى ذلک: قال الشيخ الطوسى فى العدة (ج ١ ص ٤٤): من عمل بخبر الواحد فإنما يعمل به إذا دل دليل على وجوب العمل به إما من الكتاب أو السنة أو الإجماع، فلا يكون قد عمل بغير علم (٤).

وصرح بذلک السيد المرتضى فى الموصليات - حسبما نقله عنه الشيخ ابن إدريس فى مقدمة كتابه السرائر - فقال: لابد فى الأحكام الشرعية من طريق يوصل إلى العلم - إلى أن قال - ولذلک أبطلنا فى الشريعة العمل بأخبار الآحاد، لأ نهى لا توجب علما ولا عملا، وأوجبنا أن يكون العمل تابعا للعلم، لأن خبر الواحد إذا كان عدلا فغاية ما يقتضيه الظن بصدقه، ومن ظننت صدقه يجوز أن يكون كاذبا (٥).

وأصرح منه قوله بعد ذلک: والعقل لا يمنع من العبادة بالقياس والعمل بخبر الواحد، ولو تعبد الله تعالى بذلک لساغ ولدخل فى باب الصحة،

ص: ٧٣

١- فى ط الأولى: مفيدا.

٢- الذريعة إلى أصول الشريعة: ج ٢ ص ٥٣٠ - ٥٣١.

٣- العدة: ج ١ ص ١٠٠.

٤- العدة: ج ١ ص ١٠٦ (ط الحديثة).

٥- السرائر: ج ١ ص ٤٦، انظر رسائل الشريف المرتضى، المجموعة الأولى: ص ٢٠٢ - ٢٠٣.

لأن عبادته بذلک توجب العلم الذى لابد أن يكون العمل تابعا له (١).

وعلى هذا فيتضح أن المسلم فيه عند الجميع أن خبر الواحد لو خلى ونفسه لا يجوز الاعتماد عليه، لأ أنه لا يفيد إلا الظن الذى لا يغنى من الحق شيئا. وإنما موضع النزاع هو قيام الدليل القطعى على حجيته.

وعلى هذا فقد وقع الخلاف فى ذلک على أقوال كثيرة: فمنهم من أنكر حجيته مطلقا، وقد حكى هذا القول عن السيد المرتضى والقاضى وابن زهرة والطبرسى وابن إدريس (٢) وادعوا فى ذلک الإجماع. ولكن هذا القول منقطع الآخر، فإنه لم يعرف موافق لهم بعد عصر ابن إدريس إلى يومنا هذا.

ومنهم من قال: " إن الأخبار المدونة فى الكتب المعروفة - لا سيما الكتب الأربعة - مقطوعة الصدق ". وهذا ما ينسب إلى شرذمة (٣) من متأخرى الأخباريين. قال الشيخ الأنصارى تعقيبا على ذلک: وهذا قول لا فائدة فى بيانه والجواب عنه إلا التحرز عن حصول هذا الوهم لغيرهم كما حصل لهم، وإلا فمدعى القطع لا يلزم بذكر ضعف مبنى قطعه... (٤).

وأما القائلون بحجية خبر الواحد فقد اختلفوا أيضا: فبعضهم يرى أن المعتبر من الأخبار هو كل ما فى الكتب الأربعة بعد استثناء ما كان فيها مخالفا للمشهور. وبعضهم يرى أن المعتبر بعضها والمناط فى الاعتبار عمل الأصحاب، كما يظهر ذلک من المنقول عن المحقق فى المعارج (٥).

ص: ٧٤

١- السرائر: ج ١ ص ٤٧.

٢- الذريعة: ج ٢ ص ٥٢٨، المهذب: ج ٢ ص ٥٩٨، الغنية: ج ٢ ص ٣٥٦، مجمع البيان: ذيل الآية ٦ من سورة الحجرات، السرائر: ج ١ ص ٤٧.

٣- فى ط ٢: جماعة.

٤- فرائد الأصول: ج ١ ص ١٠٩.

٥- معارج الأصول: ص ١٤٧.

وقيل: المناط فيه عدالة الراوى أو مطلق وثاقته، أو مجرد الظن بالصدور من غير اعتبار صفة فى الراوى... إلى غير ذلک من التفصيلات (١).

والمقصود لنا الآن بيان إثبات حجيته بالخصوص فى الجملة فى مقابل السلب الكلى، ثم ننظر فى مدى دلالة الأدلة على ذلک. فالعمدة أن ننظر أولا فى الأدلة التى ذكروها من الكتاب والسنة والإجماع وبناء العقلاء، ثم فى مدى دلالتها:

أ- أدلة حجية خبر الواحد من الكتاب العزيز

تمهيد

لا يخفى أن من يستدل على حجية خبر الواحد بالآيات الكريمة لا يدعى بأنها نص قطعى الدلالة على المطلوب، وإنما أقصى ما يدعيه أنها ظاهرة فيه.

وإذا كان الأمر كذلک فقد يشكل الخصم بأن الدليل على حجية الحجة يجب أن يكون قطعيا - كما تقدم - فلا يصح الاستدلال بالآيات التى هى ظنية الدلالة، لأن ذلک استدلال بالظن على حجية الظن. ولا ينفع كونها قطعية الصدور.

ولكن الجواب عن هذا الوهم واضح، لأ أنه قد ثبت بالدليل القطعى حجية ظواهر الكتاب العزيز - كما سيأتى - فالاستدلال بها ينتهى بالأخير إلى العلم، فلا يكون استدلالا بالظن على حجية الظن.

ونحن على هذا المبنى نذكر الآيات التى ذكروها على حجية خبر الواحد، فنكتفى بإثبات ظهورها فى المطلوب:

ص: ٧٥

١- إن شئت التفصيل راجع مفاتيح الأصول للسيد المجاهد (قدس سره): ص ٣٢٨.

الآية الأولى : آية النبأ

وهى قوله تعالى فى سورة الحجرات ٦: * (إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين) *.

وقد استدل بهذه الآية الكريمة من جهة مفهوم الوصف ومن جهة مفهوم الشرط. والذى يبدو أن الاستدلال بها من جهة مفهوم الشرط كاف فى المطلوب.

وتقريب الاستدلال يتوقف على شرح ألفاظ الآية أولا، فنقول:

١ - " التبين " إن لهذه المادة معنيين: الأول: بمعنى الظهور، فيكون فعلها لازما، فنقول: " تبين الشئ " إذا ظهر وبان. ومنه قوله تعالى: * (حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود) * (١) * (حتى يتبين لهم أنه الحق) * (٢).

والثانى: بمعنى الظهور عليه - يعنى العلم به واستكشافه، أو التصدى للعلم به وطلبه - فيكون فعلها متعديا، فتقول: " تبينت الشئ " إذا علمته، أو إذا تصديت للعلم به وطلبته.

وعلى المعنى الثانى - وهو التصدى للعلم به - يتضمن معنى التثبت فيه والتأنى فيه لكشفه وإظهاره والعلم به. ومنه قوله تعالى فى سورة النساء ٩٤: * (إذا ضربتم فى سبيل الله فتبينوا) * ومن أجل هذا قرئ بدل " فتبينوا ": " فتثبتوا " (٣) ومنه كذلك هذه الآية التى نحن بصددها

ص: ٧٦

١- البقرة: ١٨٧.

٢- فصلت: ٥٣.

٣- قراءة حمزة والكسائى راجع كتاب السبعة فى القراءات لابن مجاهد: ص ٢٣٦، والكشف عن وجوه القراءات للقيسى: ج ١ ص ٣٩٤، وتفسير القرطبى: ج ٥ ص ٣٣٧، وفى التبيان: ج ٣ ص ٢٩٧: وهى قراءة أهل الكوفة إلا عاصم، كنز الدقائق: ج ٩ ص ٥٨٩.

* (إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) * وكذلک قرئ فيها " فتثبتوا " (١) فإن هذه القراءة مما تدل على أن المعنيين - وهما التبين والتثبت - متقاربان.

٢ - " أن تصيبوا قوما بجهالة " يظهر من كثير من التفاسير أن هذا المقطع من الآية كلام مستأنف جاء لتعليل وجوب التبين (٢). وتبعهم على ذلک بعض الأصوليين (٣) الذين بحثوا هذه الآية هنا.

ولأجل ذلک قدروا لكلمة " فتبينوا " مفعولا، فقالوا مثلا: معناه: " فتبينوا صدقه من كذبه ". كما قدروا لتحقيق نظم الآية وربطها - لتصلح هذه الفقرة أن تكون تعليلا - كلمة تدل على التعليل بأن قالوا: معناها: " خشية أن تصيبوا قوما بجهالة " أو " حذار أن تصيبوا " أو " لئلا تصيبوا قوما "... ونحو ذلک.

وهذه التقديرات كلها تكلف وتمحل لا تساعد عليها قرينة ولا قاعدة عربية. ومن العجيب! أن يؤخذ ذلک بنظر الاعتبار ويرسل إرسال المسلمات.

والذى أرجحه: أن مقتضى سياق الكلام والاتساق مع أصول القواعد العربية أن يكون قوله: * (أن تصيبوا قوما...) * مفعولا ل " تبينوا " فيكون معناه: " فتثبتوا واحذروا إصابة قوم بجهالة ".

والظاهر أن قوله تعالى: * (فتبينوا أن تصيبوا قوما بجهالة) * يكون كناية عن لازم معناه، وهو عدم حجية خبر الفاسق، لأ أنه لو كان حجة لما دعا إلى الحذر من إصابة قوم بجهالة عند العمل به ثم من الندم على العمل به.

ص: ٧٧

١- كتاب السبعة فى القراءات لابن مجاهد: ص ٢٣٦، وتفسير القرطبى: ج ١٦ ص ٣١٢.
٢- راجع التبيان ومجمع البيان ذيل الآية ٦ من سورة الحجرات، والميزان: ج ١٨ ص ٣١٢.
٣- انظر فرائد الأصول: ج ١ ص ١١٧.

٣ - " الجهالة ": اسم مأخوذ من الجهل أو مصدر ثان له، قال عنها أهل اللغة: " الجهالة: أن تفعل فعلا بغير العلم " ثم هم [الذين] (١) فسروا الجهل بأنه المقابل للعلم عبروا عنه تارة بتقابل التضاد، واخرى بتقابل النقيض. وإن كان الأصح فى التعبير العلمى أنه من تقابل العدم والملكة.

والذى يبدو لى من تتبع استعمال كلمة " الجهل " ومشتقاتها فى أصول اللغة العربية: أن إعطاء لفظ " الجهل " معنى يقابل " العلم " بهذا التحديد الضيق لمعناه جاء مصطلحا جديدا عند المسلمين فى عهدهم لنقل الفلسفة اليونانية إلى العربية الذى استدعى تحديد معانى كثير من الألفاظ وكسبها إطارا يناسب الأفكار الفلسفية، وإلا فالجهل فى أصل اللغة كان يعطى معنى يقابل الحكمة والتعقل والروية، فهو يؤدى تقريبا معنى السفه أو الفعل السفهى عندما يكون عن غضب مثلا وحماقة وعدم بصيرة وعلم.

وعلى كل حال، هو بمعناه الواسع اللغوى يلتقى مع معنى الجهل المقابل، للعلم الذى صار مصطلحا علميا بعد ذلك. ولكنه ليس هو إياه.

وعليه، فيكون معنى " الجهالة " أن تفعل فعلا بغير حكمة وتعقل وروية الذى لازمه عادة إصابة عدم الواقع والحق.

إذا عرفت هذه الشروح لمفردات الآية الكريمة يتضح لک معناها وما تؤدى إليه من دلالة على المقصود فى المقام: إنها تعطى أن النبأ من شأنه أن يصدق به عند الناس ويؤخذ به من جهة أن ذلک من سيرتهم، وإلا فلماذا نهى عن الأخذ بخبر الفاسق من جهة أنه فاسق؟ فأراد تعالى أن يلفت أنظار المؤمنين إلى أنه لا ينبغى أن يعتمدوا كل خبر من أى مصدر كان، بل إذا جاء به فاسق ينبغى ألا يؤخذ

١- أثبتناه لاقتضاء السياق.

به بلا ترو وإنما يجب فيه أن يتثبتوا أن يصيبوا قوما بجهالة، أى بفعل ما فيه سفه وعدم حكمة قد يضر بالقوم. والسر فى ذلک: أن المتوقع من الفاسق ألا يصدق فى خبره، فلا ينبغى أن يصدق ويعمل بخبره.

فتدل الآية بحسب المفهوم على أن خبر العادل يتوقع منه الصدق، فلا يجب فيه الحذر والتثبت من إصابة قوم بجهالة. ولازم ذلک أنه حجة.

والذى نقوله ونستفيده وله دخل فى استفادة المطلوب من الآية: أن " النبأ " فى مفروض الآية مما يعتمد عليه عند الناس وتعارفوا الأخذ به بلا تثبت. وإلا لما كانت حاجة للأمر فيه بالتبين فى خبر الفاسق إذا كان " النبأ " من جهة ما هو نبأ لا يعمل به الناس.

ولما علقت الآية وجوب التبين والتثبت على مجئ الفاسق يظهر منه - بمقتضى مفهوم الشرط - أن خبر العادل ليس له هذا الشأن، بل الناس لهم أن يبقوا فيه على سجيتهم من الأخذ به وتصديقه من دون تثبت وتبين لمعرفة صدقه من كذبه من جهة خوف إصابة قوم بجهالة. وطبعا لا يكون ذلک إلا من جهة اعتبار خبر العادل وحجيته، لأن المترقب منه الصدق.

فيكشف ذلک عن حجية قول العادل عند الشارع وإلغاء احتمال الخلاف فيه.

والظاهر أن بهذا البيان للآية يرتفع كثير من الشكوک التى قيلت على الاستدلال بها على المطلوب (١). فلا نطيل فى ذكرها وردها.

الآية الثانية : آية النفر

اشارة

وهى قوله تعالى فى سورة التوبة ١٢٣: * (وما كان المؤمنون لينفروا

ص: ٧٩

١- قال الشيخ الأعظم الأنصارى: فقد اورد على الآية إيرادات كثيرة ربما تبلغ إلى نيف وعشرين، فرائد الأصول: ج ١ ص ١١٧.

كافة، فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون) *.

إن الاستدلال بهذه الآية الكريمة على المطلوب يتم بمرحلتين من البيان:

١ - الكلام فى صدر الآية: * (وما كان المؤمنون لينفروا كافة) * تمهيدا للاستدلال، فإن الظاهر من هذه الفقرة نفى وجوب النفر على المؤمنين كافة (١) والمراد من النفر - بقرينة باقى الآية - النفر إلى الرسول للتفقه فى الدين، لا النفر إلى الجهاد وإن كانت الآيات التى قبلها واردة فى الجهاد، فإن ذلك وحده غير كاف ليكون قرينة مع ظهور باقى الآية فى النفر إلى التعلم والتفقه. إن الكلام الواحد يفسر بعضه بعضا.

وهذه الفقرة إما جملة خبرية يراد بها إنشاء نفى الوجوب، فتكون فى الحقيقة جملة إنشائية. وإما جملة خبرية يراد بها الإخبار جدا عن عدم وقوعه من الجميع إما لاستحالته عادة أو لتعذره اللازم له عدم وجوب النفر عليهم جميعا، فتكون دالة بالدلالة الالتزامية على عدم جعل مثل هذا الوجوب من الشارع. وعلى كلا الحالين فهى تدل على عدم تشريع وجوب النفر على كل واحد واحد إما إنشاء أو إخبارا.

ولكن ليس من شأن الشارع بما هو شارع أن ينفى وجوب شئ إنشاء أو إخبارا إلا إذا كان فى مقام رفع توهم الوجوب لذلک الشئ أو اعتقاده. واعتقاد وجوب النفر أمر متوقع لدى العقلاء، لأن التعلم واجب عقلى على كل أحد وتحصيل اليقين فيه المنحصر عادة فى مشافهة

ص: ٨٠

١- يستفيد بعضهم من الآية النهى عن نفر الكافة. وهى استفادة بعيدة جدا، وليست كلمة " ما "من أدوات النهى. إذا ليس لهذه الآية أكثر من الدلالة على نفى الوجوب.

الرسول أيضا واجب عقلى. فحق أن يعتقد المؤمنون بوجوب النفر إلى الرسول شرعا لتحصيل المعرفة بالأحكام.

ومن جهة أخرى، فإنه مما لا شبهة فيه أن نفر جميع المؤمنين فى جميع أقطار الإسلام إلى الرسول لأخذ الأحكام منه بلا واسطة كلما عنت حاجة وعرضت لهم مسألة أمر ليس عمليا من جهات كثيرة، فضلا عما فيه من مشقة عظيمة لا توصف، بل هو مستحيل عادة.

إذا عرفت ذلک فنقول: إن الله تعالى أراد بهذه الفقرة - والله العالم - أن يرفع عنهم هذه الكلفة والمشقة برفع وجوب النفر رحمة بالمؤمنين. ولكن هذا التخفيف ليس معناه أن يستلزم رفع أصل وجوب التفقه، بل الضرورات تقدر بقدرها. ولا شک أن التخفيف يحصل برفع الوجوب على كل واحد واحد، فلابد من علاج لهذا الأمر اللازم تحقيقه على كل حال - وهو التعلم - بتشريع طريقة أخرى للتعلم غير طريقة التعلم اليقينى من نفس لسان الرسول. وقد بينت بقية الآية هذا العلاج وهذه الطريقة وهو قوله تعالى: * (فلولا نفر من كل فرقة...) * والتفريع بالفاء شاهد على أن هذا علاج متفرع على نفى وجوب النفر على الجميع.

ومن هذا البيان يظهر أن هذه الفقرة (صدر الآية) لها الدخل الكبير فى فهم الباقى من الآية الذى هو موضع الاستدلال على حجية خبر الواحد.

وقد أغفل هذه الناحية المستدلون بهذه الآية على المطلوب، فلم يوجهوا الارتباط بين صدر الآية وبقيتها للاستدلال بها، على نحو ما يأتى.

٢ - الكلام عن نفس موقع الاستدلال من الآية على حجية خبر الواحد المتفرع هذا الموقع على صدرها، لمكان فاء التفريع.

إنه تعالى بعد أن بين عدم وجوب النفر على كل واحد واحد تخفيفا

ص: ٨١

عليهم حرضهم على اتباع طريقة أخرى بدلالة " لولا " التى هى للتحضيض، والطريقة هى أن ينفر قسم من كل قوم ليرجعوا إلى قومهم فيبلغونهم الأحكام بعد أن يتفقهوا فى الدين ويتعلموا الأحكام. وهو فى الواقع خير علاج لتحصيل التعليم بل الأمر منحصر فيه.

فالآية الكريمة بمجموعها تقرر أمرا عقليا وهو وجوب المعرفة والتعلم، وإذ تعذرت المعرفة اليقينية بنفر كل واحد إلى النبى ليتفقه فى الدين فلم يجب، رخص الله تعالى لهم لتحصيل تلك الغاية - أعنى التعلم - بأن ينفر طائفة من كل فرقة. والطائفة المتفقهة هى التى تتولى حينئذ تعليم الباقين من قومهم، بل ليس (١) قد رخصهم فقط بذلك وإنما أوجب عليهم أن ينفر طائفة من كل قوم. ويستفاد الوجوب من " لولا " التحضيضية ومن الغاية من النفر، وهو التفقه لإنذار القوم الباقين لأجل أن يحذروا من العقاب، مضافا إلى أن أصل التعلم واجب عقلى كما قررنا.

كل ذلك شواهد ظاهرة على وجوب تفقه جماعة من كل قوم لأجل تعليم قومهم الحلال والحرام. ويكون ذلك - طبعا - وجوبا كفائيا.

وإذا استفدنا وجوب تفقه كل طائفة من كل قوم أو تشريع ذلک بالترخيص فيه على الأقل لغرض إنذار قومهم إذا رجعوا إليهم، فلابد أن نستفيد من ذلک أن نقلهم للأحكام قد جعله الله تعالى حجة على الآخرين وإلا لكان تشريع هذا النفر على نحو الوجوب أو الترخيص لغوا بلا فائدة بعد أن نفى وجوب النفر على الجميع. بل لو لم يكن نقل الأحكام حجة لما بقيت طريقة لتعلم الأحكام تكون معذرة للمكلف وحجة له أو عليه.

ص: ٨٢

١- فى ط ٢ بدل " ليس ": إنه لم يكن.

والحاصل: أن رفع وجوب النفر على الجميع والاكتفاء بنفر قسم منهم ليتفقهوا فى الدين ويعلموا الآخرين (١) بمجموعه دليل واضح على حجية نقل الأحكام فى الجملة وإن لم يستلزم العلم اليقينى، لأن الآية من ناحية اشتراط الإنذار بما يوجب العلم مطلقة، فكذلک تكون مطلقة من ناحية قبول الإنذار والتعليم، وإلا كان هذا التدبير الذى شرعه الله لغوا وبلا فائدة وغير محصل للغرض الذى من أجله كان النفر وتشريعه.

هكذا ينبغى أن تفهم الآية الكريمة فى الاستدلال على المطلوب [والله أعلم بأسرار آياته] (٢) وبهذا البيان يندفع كثير مما اورد على الاستدلال بها للمطلوب.

وينبغى ألا يخفى (٣): أنه لا يتوقف الاستدلال بها على أن يكون نفر الطائفة من كل قوم واجبا، بل يكفى ثبوت أن هذه الطريقة مشرعة من قبل الله وإن كان بنحو الترخيص بها، لأن نفس تشريعها يستلزم تشريع حجية نقل الأحكام من المتفقه، فلذلک لا تبقى حاجة إلى التطويل فى استفادة الوجوب.

كما أن الاستدلال بها لا يتوقف على كون الحذر عند إنذار النافرين المتفقهين واجبا واستفادة ذلک من " لعل " أو من أصل حسن الحذر، بل الأمر بالعكس، فإن نفس جعل حجية قول النافرين المتفقهين المستفاد من الآية يكون دليلا على وجوب الحذر.

نعم يبقى شئ، وهو أن الواجب أن ينفر من كل فرقة طائفة، والطائفة ثلاثة فأكثر، أو أكثر من ثلاثة، وحينئذ لا تشمل الآية خبر الشخص

ص: ٨٣

١- فى ط زيادة: هو.

٢- لم يرد فى ط ٢.

٣- فى ط ٢ زيادة: عليكم.

الواحد أو الاثنين. ولكن يمكن دفع ذلک بأنه لا دلالة فى الآية على أنه يجب فى الطائفة أن ينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم مجتمعين بشرط الاجتماع، فالآية من هذه الناحية مطلقة، وبمقتضى إطلاقها يكون خبر الواحد لو انفرد بالإخبار حجة أيضا، يعنى أن العموم فيها أفرادى لا مجموعى.

تنبيه مهمّ

(١): إن هذه الآية الكريمة تدل أيضا على وجوب قبول فتوى المجتهد بالنسبة إلى العامى، كما دلت على وجوب قبول خبر الواحد. وذلک ظاهر، لأن كلمة " التفقه " عامة للطرفين. وقد أفاد ذلک شيخنا النائينى (قدس سره) - كما فى تقريرات بعض الأساطين من تلامذته - فإنه قال: إن التفقه فى العصور المتأخرة وإن كان هو استنباط الحكم الشرعى بتنقيح جهات ثلاث: الصدور وجهة الصدور والدلالة، ومن المعلوم: أن تنقيح الجهتين الأخيرتين مما يحتاج إلى إعمال النظر والدقة، إلا أن التفقه فى الصدر الأول لم يكن محتاجا إلا إلى إثبات الصدور ليس إلا، لكن اختلاف محقق التفقه باختلاف

الأزمنة لا يوجب اختلافا فى مفهومه، فكما أن العارف بالأحكام الشرعية بإعمال النظر والفكر يصدق عليه " الفقيه " كذلك العارف بها من دون إعمال النظر والفكر يصدق عليه " الفقيه " حقيقة (٢).

وبمقتضى عموم " التفقه " فإن الآية الكريمة أيضا تدل على وجوب الاجتهاد فى العصور المتأخرة عن عصور المعصومين وجوبا كفائيا،

١- لم يرد " مهم " فى ط ٢.

٢- أجود التقريرات: ج ٢ ص ١١٠.

بمعنى أنه يجب على كل قوم أن ينفر منهم طائفة فيرحلوا لتحصيل التفقه - وهو الاجتهاد - لينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم. كما تدل أيضا بالملازمة التى سبق ذكرها على حجية قول المجتهد على الناس الآخرين ووجوب قبول فتواه عليهم.

الآية الثالثة : آية حرمة الكتمان

وهى قوله تعالى فى سورة البقرة ١٥٩: * (إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس فى الكتاب أولئك يلعنهم الله...) *.

وجه الاستدلال بها يشبه الاستدلال بآية النفر، فإنه لما حرم الله تعالى كتمان البينات والهدى وجب أن يقبل قول من يظهر البينات والهدى ويبينه للناس وإن كان ذلك المظهر والمبين واحدا لا يوجب قوله العلم، وإلا لكان تحريم الكتمان لغوا وبلا فائدة لو لم يكن قوله حجة مطلقا.

والحاصل: أن هناك ملازمة عقلية بين وجوب الإظهار ووجوب القبول، وإلا لكان وجوب الإظهار لغوا وبلا فائدة. ولما كان وجوب الإظهار لم يشترط فيه أن يكون الإظهار موجبا للعلم فكذلك لازمه

وهو وجوب القبول لابد أن يكون مطلقا من هذه الناحية غير مشترط فيه بما يوجب العلم. وعلى هذا الأساس من الملازمة قلنا بدلالة آية النفر على حجية خبر الواحد وحجية فتوى المجتهد.

ولكن الإنصاف: أن الاستدلال لا يتم بهذه الآية الكريمة، بل هى أجنبية جدا عما نحن فيه، لأن ما نحن فيه – وهو حجية خبر الواحد – أن يظهر المخبر شيئا لم يكن ظاهرا ويعلم ما تعلم من أحكام غير معلومة للآخرين كما فى آية النفر، فإذا وجب التعليم والإظهار وجب قبوله على

ص: ٨٥

الآخرين، وإلا كان وجوب التعليم والإظهار لغوا، وأما هذه الآية فهى واردة فى مورد كتمان ما هو ظاهر وبين للناس جميعا، بدليل قوله تعالى: * (من بعد ما بيناه للناس فى الكتاب) * لا إظهار ما هو خفى على الآخرين.

والغرض: أن هذه الآية واردة فى مورد ما هو بين واجب القبول سواء كتم أم أظهر، لا فى مورد يكون قبوله من جهة الإظهار حتى تكون ملازمة بين وجوب القبول وحرمة الكتمان، فيقال: " لو لم يقبل لما حرم الكتمان ". وبهذا يظهر الفرق بين هذه الآية وآية النفر.

وينسق على هذه الآية باقى الآيات الأخر التى ذكرت للاستدلال بها على المطلوب، فلا نطيل بذكرها.

ب- دليل حجية خبر الواحد من السنّة

من البديهى أنه لا يصح الاستدلال على حجية خبر الواحد بنفس خبر الواحد، فإنه دور ظاهر، بل لابد أن تكون الأخبار المستدل بها على حجيته معلومة الصدور من المعصومين، إما بتواتر أو قرينة قطعية.

ولا شک فی أنه لیس فی أیدینا من الأخبار ما هو متواتر بلفظه فی هذا المضمون وإنما کل ما قیل هو تواتر الأخبار معنی فی حجیة خبر الواحد إذا کان ثقة مؤتمنا فی الروایة، کما رآه الشیخ الحر صاحب الوسائل (۱). وهذه دعوی غیر بعیدة، فإن المتتبع یکاد یقطع جازما بتواتر الأخبار فی هذا المعنی، بل هی بالفعل متواترة لا ینبغی أن یعتری فیها

ص: ۸٦

۱- انظر الوسائل: ج ۲۰ ص ۹۸، الفائدة التاسعة.

الریب للمنصف (۱).

وقد ذکر الشیخ الأنصاری - قدس الله نفسه الزکیة - طوائف من الأخبار، یحصل بانضمام بعضها إلی بعض العلم بحجیة خبر الواحد الثقة المأمون من الکذب فی الشریعة، وأن هذا أمر مفروغ عنه عند آل البیت (علیهم السلام).

ونحن نشیر إلی هذه الطوائف علی الإجمال وعلی الطالب أن یرجع إلی الوسائل (کتاب القضاء) (۲) وإلی رسائل الشیخ فی حجیة خبر الواحد (۳) للاطلاع علی تفاصیلها.

الطائفة الأولی: ما ورد فی الخبرین المتعارضین فی الأخذ بالمرجحات، کالأعدل والأصدق والمشهور ثم التخییر عند التساوی (٤).

وسیأتی ذکر بعضها فی باب التعادل والتراجیح. ولولا أن خبر الواحد الثقة حجة لما کان معنی لفرض التعارض بین الخبرین، ولا معنی للترجیح بالمرجحات المذکورة والتخییر عند عدم المرجح، کما هو واضح.

الطائفة الثانية: ما ورد فى إرجاع آحاد الرواة إلى آحاد أصحاب الأئمة (عليهم السلام) على وجه يظهر فيه عدم الفرق فى الإرجاع بين الفتوى والرواية، مثل إرجاعه (عليه السلام) إلى زرارة بقوله: " إذا أردت حديثا فعليک بهذا الجالس " (٥)

ص: ٨٧

١- *إن الشيخ صاحب الكفاية لم يتضح له تواتر الأخبار معنى، وإنما أقصى ما اعترف به " أنها متواترة إجمالا " وغرضه من التواتر الإجمالى هو العلم بصدور بعضها عنهم (عليهم السلام) يقينا. وتسمية ذلک بالتواتر مسامحة ظاهرة.

٢- راجع الوسائل: ج ١٨ ص ٩٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى.

٣- راجع فرائد الأصول: ج ١ ص ١٣٧ - ١٤٤.

٤- راجع الوسائل: ج ١٨ ص ٧٥، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى.

٥- الكشى: ص ١٣٦، ح ٢١٦.

يشير بذلک إلى زرارة. ومثل قوله (عليه السلام) لما قال له عبد العزيز بن المهتدى: ربما أحتاج ولست ألقاک فى كل وقت، أفيونس بن عبد الرحمن ثقة آخذ عنه معالم دينى؟ قال: نعم (١).

قال الشيخ الأعظم: وظاهر هذه الرواية أن قبول قول الثقة كان أمرا مفروغا عنه عند الراوى، فسأل عن وثاقة يونس ليرتب عليه أخذ المعالم منه (٢).

إلى غير ذلک من الروايات التى تنسق على هذا المضمون ونحوه.

الطائفة الثالثة: ما دل على وجوب الرجوع إلى الرواة والثقات والعلماء، مثل قوله (عليه السلام): " وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنهم حجتى عليكم وأنا حجة الله عليهم " (٣)... إلى ما شاء الله من الروايات فى أمثال هذا المعنى.

الطائفة الرابعة: ما دل على الترغيب فى الرواية والحث عليها وكتابتها وإبلاغها، مثل الحديث النبوى المستفيض بل المتواتر: " من حفظ على أمتى أربعين حديثا بعثه الله فقيها عالما يوم القيامة " (٤) الذى لأجله صنف كثير من العلماء الأربعينيات. ومثل قوله (عليه السلام) للراوى: " اكتب وبث علمك فى بنى عمك، فإنه يأتى زمان هرج لا يأنسون إلا بكتبهم " (٥) إلى غير ذلك من الأحاديث.

ص: ٨٨

١- الوسائل: ج ١٨ ص ١٠٧ باب ١١ من أبواب صفات القاضى ح ٣٣.

٢- فرائد الأصول: ج ١ ص ١٣٩.

٣- الوسائل: ج ١٨ ص ١٠١، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، ح ٩.

٤- الوسائل: ج ١٨ ص ٥٤، الباب ٨ من أبواب صفات القاضى، ح ٥، ٦ و...

٥- الوسائل: ج ١٨ ص ٥٦، الباب ٨ من أبواب صفات القاضى، ح ١٨، وفيه بدل " بنى عمك ": إخوانك.

الطائفة الخامسة: ما دل على ذم الكذب عليهم والتحذير من الكذابين عليهم (١) فإنه لو لم يكن الأخذ بأخبار الآحاد أمرا معروفا بين المسلمين لما كان مجال للكذب عليهم، ولما كان مورد للخوف من الكذب عليهم ولا التحذير من الكذابين، لأ أنه لا أثر للكذب لو كان خبر الواحد على كل حال غير مقبول عند المسلمين.

قال الشيخ الأعظم بعد نقله لهذه الطوائف من الأخبار - وهو على حق فيما قال [ولقد أجاد فيما أفاد] (٢) -: إلى غير ذلك من الأخبار التى يستفاد من مجموعها رضى الأئمة بالعمل بالخبر وإن لم يفد القطع، وقد ادعى فى الوسائل تواتر الأخبار بالعمل بخبر الثقة، إلا أن القدر المتيقن منها هو خبر الثقة الذى يضعف فيه احتمال الكذب على وجه لا يعتنى به العقلاء ويقبحون التوقف فيه لأجل

ذلک الاحتمال، کما دل علیه ألفاظ " الثقة " و " المأمون " و " الصادق " وغیرها الواردة فی الأخبار المتقدمة، وهی أیضا منصرف إطلاق غیرها (۳).

وأضاف (٤): وأما " العدالة " فأکثر الأخبار المتقدمة خالیة عنها، بل وفی کثیر منها التصریح بخلافه (٥).

ج- دلیل حجیة خبر الواحد من الإجماع

حکی جماعة کبیرة تصریحا وتلویحا الإجماع من قبل علماء الإمامیة علی حجیة خبر الواحد إذا کان ثقة مأمونا فی نقله وإن لم یفد

ص: ۸۹

۱- الوسائل: ج ۱۸ ص ۹٥، الباب ۱۰ من أبواب صفات القاضی، ح ۲۰.
۲- لم یرد فی ط ۲.
۳- فرائد الأصول: ج ۱ ص ۱٤٤.
٤- فی ط الأولی بدل " وأضاف ": ثم قال ونعم ما قال.
٥- فرائد الأصول: ج ۱ ص ۱٤٤.

خبره العلم. وعلی رأس الحاکین للإجماع شیخ الطائفة الطوسی - أعلی الله مقامه - فی کتابه العدة (ج ۱ ص ٤۷) (۱) لکنه اشترط فیما اختاره من الرأی وحکی علیه الإجماع: أن یکون خبر الواحد واردا من طریق أصحابنا القائلین بالإمامة، وکان ذلک مرویا عن النبی أو عن الواحد من الأئمة، وکان ممن لا یطعن فی روایته ویکون سدیدا فی نقله. وتبعه علی ذلک فی التصریح بالإجماع السید رضی الدین بن طاووس (۲) والعلامة الحلی فی النهایة (۳) والمحدث المجلسی فی بعض رسائله (٤) کما حکی ذلک عنهم الشیخ الأعظم فی الرسائل (٥).

وفى مقابل ذلک حکی جماعة أخرى إجماع الإمامية على عدم الحجية. وعلى رأسهم السيد الشريف المرتضى - أعلى الله درجته - وجعله بمنزلة القياس فى كون ترک العمل به معروفا من مذهب الشيعة (٦).

وتبعه على ذلک الشيخ ابن إدريس فى السرائر ونقل كلاما للسيد المرتضى فى المقدمة، وانتقد فى أكثر من موضع فى كتابه (٧) الشيخ الطوسى فى عمله بخبر الواحد، وكرر تبعا للسيد قوله: " إن خبر الواحد لا يوجب علما ولا عملا " (٨) وكذلک نقل عن الطبرسى - صاحب مجمع البيان - تصريحه فى نقل الإجماع على عدم العمل بخبر الواحد (٩).

ص: ٩٠

١- الصفحة ١٢٦ من الطبعة الحديثة.

٢- لم نقف على مأخذه فى غير فرائد الأصول.

٣- نهاية الوصول: الورقة ١٣٩.

٤- لم نظفر بالرسالة، قال فى البحار (ج ٢ ص ٢٤٥): وعمل أصحاب الأئمة (عليهم السلام) على أخبار الآحاد التى لا تفيد العلم فى أعصارهم متواتر بالمعنى لا يمكن إنكاره.

٥- فرائد الأصول: ج ١ ص ١٥٦ - ١٥٧.

٦- رسائل الشريف المرتضى (المجموعة الأولى): ص ٢١١.

٧- فى ط الأولى: وشنع... على الشيخ الطوسى.

٨- راجع السرائر: ج ١ ص ٤٧، ٥٠، ١٢٧، ٢٦٧.

٩- مجمع البيان ذيل الآية ٦ من سورة الحجرات.

والغريب فى الباب! وقوع مثل هذا التدافع بين نقل الشيخ والسيد عن إجماع الإمامية، مع أنهما متعاصران بل الأول تلمذ على الثانى، وهما الخبيران العالمان بمذهب الإمامية، وليس من شأنهما أن يحكيا مثل هذا الأمر بدون تثبت وخبرة كاملة.

فلذلك وقع الباحثون فى حيرة عظيمة من أجل التوفيق بين نقليهما.

وقد حكى الشيخ الأعظم فى الرسائل وجوها للجمع: مثل أن يكون مراد السيد المرتضى من " خبر الواحد " - الذى حكى الإجماع على عدم العمل به - هو خبر الواحد الذى يرويه مخالفونا (١) والشيخ يتفق معه على ذلك. وقيل: يجوز أن يكون مراده من " خبر الواحد " ما يقابل المأخوذ من الثقات المحفوظ فى الأصول المعمول بها عند جميع خواص الطائفة (٢) وحينئذ يتقارب مع الشيخ فى الحكاية عن الإجماع. وقيل: يجوز أن يكون مراد الشيخ من " خبر الواحد " خبر الواحد المحفوظ بالقرائن المفيدة للعلم بصدقه (٣) فيتفق حينئذ نقله مع نقل السيد.

وهذه الوجوه من التوجيهات قد استحسن الشيخ الأعظم منها الأول ثم الثانى. ولكنه يرى أن الأرجح من الجميع ما ذكره هو من الوجه (٤) وأكد عليه أكثر من مرة، فقال: ويمكن الجمع بينهما بوجه أحسن، وهو أن مراد السيد من " العلم " الذى أدعاه فى صدق الأخبار هو مجرد الاطمئنان، فإن المحكى عنه فى تعريف العلم أنه " ما اقتضى سكون النفس " وهو الذى ادعى بعض

١- راجع فرائد الأصول: ج ١ ص ١١٢ و ١٥٦.

٢- راجع فرائد الأصول: ج ١ ص ١١٢ و ١٥٦.

٣- راجع فرائد الأصول: ج ١ ص ١١٢ و ١٥٦.

٤- *ذكر المحقق الآشتيانى فى حاشيته على الرسائل فى هذا الموقع: أن هذا الوجه من التوجيه سبق إليه بعض أفاضل المتأخرين، وهو المحقق النراقى - صاحب المناهج - ونقل نص عبارته.

الأخباريين أن مرادنا من العلم بصدور الأخبار هو هذا المعنى، لا اليقين الذى لا يقبل الاحتمال رأسا. فمراد الشيخ من تجرد هذه الأخبار عن القرائن تجردها عن القرائن الأربع التى ذكرها أولا، وهى: موافقة الكتاب والسنة والإجماع والدليل العقلى. ومراد السيد من القرائن التى ادعى فى عبارته المتقدمة (١) احتفاف أكثر الأخبار بها، هى الأمور الموجبة للوثوق بالراوى أو بالرواية، بمعنى سكون النفس بهما وركونها إليهما.

ثم قال: ولعل هذا الوجه أحسن وجوه الجمع بين كلامى الشيخ والسيد، خصوصا مع ملاحظة تصريح السيد فى كلامه بأن أكثر الأخبار متواترة أو محفوفة، وتصريح الشيخ فى كلامه المتقدم بإنكار ذلك (٢).

هذا ما أفاده الشيخ الأنصارى فى توجيه كلام هذين العلمين. ولكنى لا أحسب أن السيد المرتضى يرتضى بهذا الجمع، لأ أنه صرح فى عبارته - المنقولة فى مقدمة السرائر - بأن مراده من " العلم " القطع الجازم، قال: اعلم أنه لابد فى الأحكام الشرعية من طريق يوصل إلى العلم بها، لأ أنه متى لم نعلم الحكم ونقطع بالعلم على أنه مصلحة جوزنا كونه مفسدة.

وأصرح منه (٣) قوله بعد ذلک: ولذلک أبطلنا فى الشريعة العمل بأخبار الآحاد لأ نهى لا توجب علما ولا عملا، وأوجبنا أن يكون العمل تابعا للعلم لأن خبر الواحد إذا كان عدلا فغاية ما يقتضيه الظن لصدقه (٤) ومن

ص: ٩٢

١- *غرضه من " عبارته المتقدمة " عبارته التى نقلها فى السرائر عن السيد، وقد نقلها الشيخ الأعظم فى الرسائل.

٢- فرائد الأصول: ج ١ ص ١٥٦.

٣- ** إنما قلت: " أصرح منه " لأ أنه يحتمل فى العبارة المتقدمة أنه يريد من " العلم " ما يعم العلم بالحكم والعلم بمشروعية الطريق إليه وإن كان الطريق فى نفسه ظنيا. وهذا الاحتمال لا يتطرق إلى عبارته الثانية.

٤- بصدقه، ظ.

ظننت صدقه يجوز أن يكون كاذبا وإن ظننت به الصدق، فإن الظن لا يمنع من التجويز، فعاد الأمر فى العمل بأخبار الآحاد إلى أنه إقدام على ما لا نأمن من كونه فسادا أو غير صلاح (١).

هذا، ويحتمل احتمالا بعيدا: أن السيد لم يرد من " التجويز " - الذى قال عنه: إنه لا يمنع منه الظن - كل تجويز حتى الضعيف الذى لا يعتنى به العقلاء ويجتمع مع اطمئنان النفس، بل أراد منه التجويز الذى لا يجتمع مع اطمئنان النفس ويرفع الأمان بصدق الخبر.

وإنما قلنا: إن هذا الاحتمال بعيد، لأ أنه يدفعه: أن السيد حصر فى بعض عباراته ما يثبت الأحكام عند من نأى عن المعصومين أو وجد بعدهم، حصره فى خصوص الخبر المتواتر المفضى إلى العلم وإجماع الفرقة المحقة لا غيرهما.

وأما تفسيره للعلم بسكون النفس فهذا تفسير شايع فى عبارات المتقدمين ومنهم الشيخ نفسه فى العدة. والظاهر أنهم يريدون من سكون النفس " الجزم القاطع " لا مجرد الاطمئنان وإن لم يبلغ القطع كما هو متعارف التعبير به فى لسان المتأخرين.

نعم، لقد عمل السيد المرتضى على خلاف ما أصله هنا - وكذلک ابن إدريس الذى تابعه فى هذا القول - لأ أنه كان كثيرا ما يأخذ بأخبار الآحاد الموثوقة المروية فى كتب أصحابنا. ومن العسير عليه وعلى غيره أن يدعى تواترها جميعا أو احتفافها بقرائن توجب القطع بصدورها. وعلى ذلک جرت استنباطاته الفقهية. وكذلک ابن إدريس فى السرائر. ولعل عمله

ص: ٩٣

١- السرائر: ج ١ ص ٤٦ و ٤٧.

هذا يكون قرينة على مراده من ذلک الكلام ومفسرا له على نحو ما احتمله الشيخ الأنصارى.

وعلى كل حال، سواء استطعنا تأويل كلام السيد بما يوافق كلام الشيخ أو لم نستطع، فإن دعوى الشيخ إجماع الطائفة على اعتبار " خبر الواحد الموثوق به المأمون من الكذب وإن لم يكن عادلا بالمعنى الخاص ولم يوجب قوله العلم القاطع " دعوى مقبولة ومؤيدة، يؤيدها عمل جميع العلماء من لدن الصدر الأول إلى اليوم حتى نفس السيد وابن إدريس كما ذكرنا، بل السيد نفسه اعترف فى بعض كلامه بعمل الطائفة بأخبار الآحاد.

إلا أنه ادعى أنه لما كان من المعلوم عدم عملهم بالأخبار المجردة - كعدم عملهم بالقياس - فلابد من حمل موارد عملهم على الأخبار المحفوفة بالقرائن، قائلا: ليس ينبغى أن يرجع عن الأمور المعلومة المشهورة المقطوع عليها (ويقصد بالأمور المعلومة عدم عملهم بالظنون) إلى ما هو مشتبه وملتبس ومجمل (١) (ويقصد بالمشتبه المجمل وجه عملهم بأخبار الآحاد) وقد علم كل موافق ومخالف أن الشيعة الإمامية تبطل القياس فى الشريعة حيث لا يؤدى إلى العلم، وكذلک نقول فى أخبار الآحاد (٢).

ونحن نقول للسيد - أعلى الله درجته -: صحيح أن المعلوم من طريقة الشيعة الإمامية عدم عملهم بالظنون بما هى ظنون. ولكن خبر الواحد الثقة المأمون وما سواه من الظنون المعتبرة - كالظواهر - إذا كانوا قد عملوا بها فإنهم لم يعملوا بها إلا لأ نهى ظنون قام الدليل القاطع على

ص: ٩٤

١- فى المصدر: بما هو مشتبه ملتبس محتمل.

٢- رسائل الشريف المرتضى (المجموعة الأولى): ص ٢١١.

اعتبارها وحجيتها، فلم يكن العمل بها عملا بالظن، بل يكون - بالأخير - عملا بالعلم.

وعليه، فنحن نقول معه: " إنه لابد فى الأحكام الشرعية من طريق يوصل إلى العلم بها، لأ أنه متى لم نعلم الحكم ونقطع بالعلم على أنه مصلحة جوزنا كونه مفسدة " وخبر الواحد الثقة المأمون لما ثبت اعتباره فهو طريق يوصل إلى العلم بالأحكام، ونقطع بالعلم - على حد تعبيره - على أنه مصلحة لا نجوز كونه مفسدة.

ويؤيد أيضا دعوى الشيخ للإجماع قرائن كثيرة، ذكر جملة منها الشيخ الأعظم فى الرسائل: (١) منها: ما أدعاه الكشى من إجماع العصابة على تصحيح ما يصح عن جماعة (٢) فإنه من المعلوم أن معنى التصحيح المجمع عليه هو عد خبره صحيحا بمعنى عملهم به، لا القطع بصدوره، إذ الإجماع وقع على " التصحيح " لا على " الصحة ".

ومنها: دعوى النجاشى أن مراسيل ابن أبى عمير مقبولة عند الأصحاب (٣). وهذه العبارة من النجاشى تدل دلالة صريحة على عمل الأصحاب بمراسيل مثل ابن أبى عمير لا من أجل القطع بالصدور، بل لعلمهم أنه لا يروى - أو لا يرسل - إلا عن ثقة. إلى غير ذلک من القرائن التى ذكرها الشيخ الأعظم من هذا القبيل.

وعليک بمراجعة الرسائل فى هذا الموضوع، فقد استوفت البحث أحسن استيفاء، وأجاد فيها الشيخ فيما أفاد، وألمت بالموضوع من جميع

ص: ٩٥

١- فرائد الأصول: ج ١ ص ١٥٨.

٢- رجال الكشى: ص ٥٥٦، الرقم ١٠٥٠.

٣- رجال النجاشى: ٣٢٦، الرقم ٨٨٧.

أطرافه، كعادته فى جميع أبحاثه. وقد ختم البحث بقوله السديد: والإنصاف: أنه لم يحصل فى مسألة يدعى فيها الإجماع من الإجماعات المنقولة والشهرة العظيمة والأمارات الكثيرة الدالة على العمل ما حصل فى هذه المسألة، فالشاك فى تحقق الإجماع فى هذه المسألة لا أراه يحصل له الإجماع فى مسألة من المسائل الفقهية، اللهم إلا فى ضروريات المذهب.

وأضاف (١) لكن الإنصاف: أن المتيقن من هذا كله الخبر المفيد للاطمئنان لا مطلق الظن (٢).

ونحن له من المؤيدين. جزاه الله خير ما يجزى العلماء العاملين.

د- دليل حجية خبر الواحد من بناء العقلاء

إنه من المعلوم قطعا الذى لا يعتريه الريب استقرار بناء العقلاء طرا واتفاق سيرتهم العملية - على اختلاف مشاربهم وأذواقهم - على الأخذ بخبر من يثقون بقوله ويطمئنون إلى صدقه ويأمنون كذبه، وعلى اعتمادهم فى تبليغ مقاصدهم على الثقات. وهذه السيرة العملية جارية حتى فى الأوامر الصادرة من ملوكهم وحكامهم وذوى الأمر منهم.

وسر هذه السيرة: أن الاحتمالات الضعيفة المقابلة ملغية (٣) بنظرهم لا يعتنون بها، فلا يلتفتون إلى احتمال تعمد الكذب من الثقة، كما لا يلتفتون إلى احتمال خطأه واشتباهه أو غفلته.

ص: ٩٦

١- فى ط الأولى بدل " وأضاف ": ثم قال ونعم ما قال.

٢- فرائد الأصول: ج ١ ص ١٦١.

٣- كذا، والقياس: ملغاة.

وكذلک أخذهم بظواهر الكلام وظواهر الأفعال، فإن بناءهم العملى على إلغاء الاحتمالات الضعيفة المقابلة. وذلک من كل ملة ونحلة.

وعلى هذه السيرة العملية قامت معايش الناس وانتظمت حياة البشر، ولولاها لاختل نظامهم الاجتماعى ولسادهم الهرج والمرج (١) لقلة ما يوجب العلم القطعى من الأخبار المتعارفة سندا ومتنا.

والمسلمون بالخصوص كسائر الناس جرت سيرتهم العملية على مثل ذلک فى استفادة الأحكام الشرعية من القديم إلى يوم الناس هذا، لأ نهم متحدوا المسلک والطريقة مع سائر البشر، كما جرت سيرتهم بما هم عقلاء على ذلک فى غير الأحكام الشرعية.

ألا ترى هل كان يتوقف المسلمون من أخذ أحكامهم الدينية من أصحاب النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) أو من أصحاب الأئمة (عليهم السلام) الموثوقين عندهم؟ وهل ترى هل يتوقف المقلدون اليوم وقبل اليوم فى العمل بما يخبرهم الثقات عن رأى المجتهد الذى يرجعون إليه؟ وهل ترى تتوقف الزوجة فى العمل بما يحكيه لها زوجها الذى تطمئن إلى خبره عن رأى المجتهد فى المسائل التى تخصها كالحيض مثلا؟ وإذا ثبتت سيرة العقلاء من الناس بما فيهم المسلمون على الأخذ بخبر الواحد الثقة، فإن الشارع المقدس متحد المسلک معهم، لأ أنه منهم، بل هو رئيسهم، فلابد أن نعلم بأنه متخذ لهذه الطريقة العقلائية كسائر الناس ما دام أنه لم يثبت لنا أن له فى تبليغ الأحكام طريقا خاصا مخترعا منه غير طريق العقلاء. ولو كان له طريق خاص قد اخترعه غير مسلک العقلاء لأذاعه وبينه للناس ولظهر واشتهر، ولما جرت سيرة المسلمين على طبق سيرة باقى البشر.

ص: ٩٧

١- فى ط ٢: لسادهم الاضطراب.

وهذا الدليل قطعى لا يداخله الشك، لأ أنه مركب من مقدمتين قطعيتين:

١ - ثبوت بناء العقلاء على الاعتماد على خبر الثقة والأخذ به.

٢ - كشف هذا البناء منهم عن موافقة الشارع لهم واشتراكه معهم، لأ أنه متحد المسلك معهم.

قال شيخنا النائينى (قدس سره) كما فى تقريرات تلميذه الكاظمى (قدس سره) (ج ٣ ص ٦٩): وأما طريقة العقلاء فهى عمدة أدلة الباب بحيث لو فرض أنه كان سبيل إلى المناقشة فى بقية الأدلة فلا سبيل إلى المناقشة فى الطريقة العقلائية القائمة على الاعتماد على خبر الثقة والاتكال عليه فى محاوراتهم (١).

وأقصى ما قيل فى الشك فى هذا الاستدلال هو: إن الشارع لئن كان متحد المسلك مع العقلاء فإنما يستكشف موافقته لهم ورضاه بطريقتهم إذا لم يثبت الردع منه عنها. ويكفى فى الردع الآيات الناهية عن اتباع الظن وما وراء العلم التى ذكرناها سابقا فى البحث السادس من المقدمة (٢) لأ نهى بعمومها تشمل خبر الواحد غير المفيد للعلم.

وقد عالجنا هذا الأمر فيما يتعلق بشمول هذه الآيات الناهية للاستصحاب فى الجزء الرابع (مبحث الاستصحاب) فقلنا: إن هذه الآيات غير صالحة للردع عن الاستصحاب الذى جرت سيرة العقلاء على الأخذ به، لأن المقصود من النهى عن اتباع غير العلم النهى عنه إذ يراد به إثبات الواقع، كقوله تعالى: * (إن الظن لا يغنى من الحق شيئا) * (٣) بينما أنه ليس المقصود من الاستصحاب إثبات الواقع والحق، بل هو أصل وقاعدة

ص: ٩٨

١- فوائد الأصول: ج ٣ ص ١٩٤ (ط - مؤسسة النشر الإسلامى).

٢- راجع ص ١٨ - ٢٢.

٣- النجم: ٢٨.

عملية يرجع إليها فى مقام العمل عند الشک فى الواقع والحق، فيخرج الاستصحاب عن عموم هذه الآيات موضوعا.

وهذا العلاج - طبعا - لا يجرى فى مثل خبر الواحد، لأن المقصود به كسائر الأمارات الأخرى إثبات الواقع وتحصيل الحق.

ولكن مع ذلک نقول: إن خبر الواحد خارج عن عموم هذه الآيات تخصصا، كالظواهر التى أيضا حجيتها مستندة إلى بناء العقلاء على ما سيأتى.

وذلک بأن يقال، حسبما أفاده استاذنا المحقق الأصفهانى (قدس سره) فى حاشيته على الكفاية (ج ٣ ص ١٤) قال: إن لسان النهى عن اتباع الظن وأنه لا يغنى من الحق شيئا ليس لسان التعبد بأمر على خلاف الطريقة العقلائية، بل من باب إيكال الأمر إلى عقل المكلف من جهة أن الظن بما هو ظن لا مسوغ للاعتماد عليه والركون إليه. فلا نظر فى - الآيات الناهية - إلى ما استقرت عليه سيرة العقلاء بما هم عقلاء على اتباعه من أجل كونه خبر الثقة، ولذا كان الرواة يسألون عن وثاقة الراوى للفراغ عن لزوم اتباع روايته بعد فرض وثاقته (١).

أو يقال - حسبما أفاده شيخنا النائينى (قدس سره) على ما فى تقريرات الكاظمى (قدس سره) ج ٣ ص ٦٩ - قال: إن الآيات الناهية عن العمل بالظن لا تشمل خبر الثقة، لأن العمل بخبر الثقة فى طريقة العقلاء ليس من العمل بما وراء العلم، بل هو من أفراد العلم، لعدم التفات العقلاء إلى مخالفة الخبر للواقع، لما قد جرت على ذلک طباعهم واستقرت عليه عادتهم. فهو خارج عن العمل بالظن موضوعا، فلا تصلح أن تكون الآيات الناهية عن العمل

١- نهاية الدراية، ج ٥ ص ٣٤.

بما وراء العلم رادعة عن العمل بخبر الثقة، بل الردع يحتاج إلى قيام الدليل عليه بالخصوص (١).

وعلى كل حال، لو كانت هذه الآيات صالحة للردع عن مثل خبر الواحد والظواهر التى جرت سيرة العقلاء على العمل بها - ومنهم المسلمون - لعرف ذلک بين المسلمين وانكشف لهم ولما أطبقوا على العمل بها وجرت سيرتهم عليه.

فهذا دليل قطعى على عدم صلاحية هذه الآيات للردع عن العمل بخبر الواحد، فلا نطيل بذكر الدور الذى أشكلوا به فى المقام، والجواب عنه. وإن شئت الاطلاع، فراجع الرسائل (٢) وكفاية الأصول (٣).

* * *

ص: ١٠٠

١- فوائد الأصول: ج ٣ ص ١٩٥ (ط - مؤسسة النشر الإسلامى).

٢- لم نظفر بذكر الدور فى الرسائل، راجع ج ١ ص ١٦٤.

٣- كفاية الأصول: ٣٤٨.