

تجذير المسألة الأصولية

الطبعة الأولى

١٤٣٩هـ - ٢٠١٨م

تَجْذِيرُ الْمَسْأَلَةِ الْأَصُولِيَّةِ

قواعد وفوائد ومباحث لم يتعرض إليها الأصوليون تفصيلاً

نافعة في عملية الاستدلال الفقهي

تقريراً لأبحاث سماحة الشيخ الاستاذ باقر الايرواني "دام ظله"

بقلم

علي جميل الموزاني

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام واتم التسليم على المبعوث رحمة للعالمين أبي القاسم محمد وعلى أهل بيته الطيبين الطاهرين.

أحمدُ الله حمداً كثيراً لما وفقني إليه وشرفني بحضور أبحاث الأعلام في النجف الأشرف ومما وفقته له حضوري في الدورة الأصولية الرابعة لسماحة شيخنا الاستاذ آية الله محمد باقر الايرواني^(١) دام ظله في المدرسة الغروية داخل الصحن العلوي المبارك، ويمتاز الشيخ الاستاذ بعدوبة البيان وسهولة الالفاظ في بيان أمهات المطالب الاصولية المعقّدة التي يصعب على الطالب الوصول اليها واستخراجها من مظانها، وقد امتازت أبحاث الشيخ الاستاذ الأصولية عن غيرها من الابحاث بذكر عدّة قواعد وفوائد ومطالب مهمة لم يتعرض اليها الاعلام في أبحاثهم الاصولية أو تعرضوا لها ضمناً أو استطراداً مما يصعب على الباحث ان يجد لها عناوين مستقلة ومفهرسة كما هو في ابحاث الشيخ الاستاذ وقد أشار إلى ذلك سماحته قائلاً (هناك بعض القواعد التي لم تسلط عليها الأضواء في علم الأصول بل ولا في علم آخر وإنما تأتي متناثرة ونحن نحاول الآن تسليط الأضواء عليها من قبيل أصالة عدم الزيادة عند الدوران بين الزيادة والنقيصة أو من قبيل أصالة الحسّ في النقل أو من قبيل التفصيل

(١) الشيخ محمد باقر الايرواني من مواليد (١٩٤٦م) وهو من أبرز الاستاذة في حوزتي النجف الأشرف وقم المشرفة وله العديد من المؤلفات الهادفة لتجديد المناهج الحوزوية ومن ابرزها (دروس تمهيدية في الفقه الاستدلالي)، وهو بن الشيخ محمد تقي الايرواني، وهو من الاسر النجفية التي ينتهي جدها الاعلى بالفاضل الايرواني المتلمذ على يد العلمين الشيخ صاحب الجواهر والشيخ الانصاري.

قاطعٌ للشركة أو مثل القاعدة النائية أو مثل الأحكام تدور مدار العناوين أو مثل الدلالة الالتزامية لا تتبع الدلالة المطابقيّة في الحجية، ويوجد بعضٌ آخر ليس من قبيل القواعد قد اصطلحنا عليه بالملاحق - أو الفوائد - من قبيل منطقة الفراغ فهل توجد منطقة فراغ في التشريع الإسلامي وما هي وكيف تكييفها فإنّ هذه ليست قاعدة بل هو بيان لمطلبٍ خاص، أو من قبيل هل أنّ الزمان والمكان يؤثران في عمليّة الاستنباط أو لا؟، أو من قبيل أنّ اجتهادنا هل هو اجتهاد في حدود النصّ وليس بخارج عنه؟، وغيرها من القواعد والفوائد المهمة التي لا يستغني عنها كل متخصص وباحث في علمي الفقه والأصول.

فمن هنا ارتأيتُ ان نفرد ما ذكره دام ظله في هذه الدورة الأصولية من القواعد والفوائد واجعلها في كتاب مستقل لكي تسهل الفائدة منها وتكون في متناول الاخوة الفضلاء، وقد عرضتُ فكرة هذا الكتاب على شيخنا الاستاذ دام ظله فوافق على تأليفه وخوّلي بتنظيمه وترتيبه واذن لي بطباعته، وقد حاولتُ قدر استطاعتي ضبط واستيعاب كل ما جاء فيه من قواعد وفوائد وبيان النكات العلمية وما تضمنته من اشكالات واجوبة صناعية، وقد وفقني الباري تبارك وتعالى لتحريره وتنظيمه واخراجه بهذه الهيئة، ومن أجلّ تتميم هذه الفائدة وما يتطلبه تحويل المادة الدراسية المسموعة الى مادة مكتوبة قمّت بعدة خطوات منهجية وفنية منها:-

١- مطابقة ما هو مكتوب عندنا مع المحاضرات الصوتية وما هو منشور على موقع مدرسة الفقهاء وما قرره الاخوة الفضلاء المشرفون على تقرير درس الشيخ الاستاذ.

٢- القيام ببعض التعديلات الطفيفة على بعض المطالب وتغيير بعض المفردات مع المحافظة على روح المطالب الاساسية.

٣- إلحاق الاستدراكات الحاصلة على بعض المطالب والقواعد بمطالبها الرئيسة لإتمام الفائدة ورفع التشويش عن القارئ.

٤- استخراج الاحاديث والشواهد التاريخية وما تنبأه الاعلام مما ذُكر في طيّات البحث ولم يُشر الشيخ الاستاذ الى مصادرها المحددة.

٥- اضافة كلمة أو حذف أخرى لأجل حصول الارتباط بين المطالب، من دون إخلال في المطلب نفسه.

٦- اضافة الهوامش فيما يتعلق بتوضيح بعض المفاهيم او شرح بعض العناوين الواردة في المتن.

٧- إضافة هوامش تعريفية بالأعلام الاصوليين

وقد رتبنا الكتاب على ثلاث أقسام:-

القسم الاول:- وقد خصصناه لبيان أمرين:-

الاول:- التمهيد وقد بحثنا فيه تعريف علم الاصول وحجته والمقدار الذي يحتاجه الفقيه منه، وبيننا فيه الفارق بين القاعدة الاصولية والقاعدة الفقهية وغيرها من الابحاث والاثارات المهمة ليكون القارئ على علم بما قدر المستطاع وتعيينه على فهم واستيعاب ما نريد طرحه في هذا الكتاب، واعرضنا عن ذكر الاشكالات الواردة على التعريف والاجابة عليها لكي لا يخرج موضوع الكتاب عن ما وضع له واشرنا الى ذلك في الهامش.

والامر الثاني:- المدخل وقد خصصناه لمباحث الحكم وتقسيمه ومعرفة الفائدة منه في كيفية تعلق الأحكام بالأفراد وبيان جعل الأحكام أهوى على نحو

القضية الحقيقية أم القضية الخارجية وبيان مراحل الحكم وهل يوجد فيها تناهي أو لا وغيرها من الأبحاث التي ليست لها عناوين مستقلة أو لم تسلط عليها الأضواء في الكتب الأصولية.

والقسم الثاني:- من الكتاب فقد خصصناه الى ذكر القواعد الاصولية والتي بلغت ست عشرة قاعدة.

واما القسم الثالث:- فقد خصصناه الى ذكر الفوائد والتي بلغت ثمان فوائد قيمة ومهمة وبها نكون قد انتهينا من موضوعات هذا الكتاب وما نُخصص له.

وقد شرعَ شيخنا الاستاذ في بيان هذه المطالب يوم الأحد الخامس من شهر ربيع الأول لسنة ألف وأربعمائة وستة وثلاثين ووقع الفراغ منها في العاشر من شهر ذي القعدة من العام نفسه، نسأل من الله العلي القدير ان يحفظ شيخنا الاستاذ من كل سوء وبلاء وان يوفقنا وإياه لمراضيه وان يجنبنا قول السوء وفعله انه على كل شيءٍ قدير والحمد لله رب العالمين.

السيد علي جميل الموزاني

٢٥ رمضان المبارك ١٤٣٩هـ

١٠/٦/٢٠١٨م

نعم استدرك وأقول :- إذا كان الشيء في حد نفسه مستقلاً وباطلاً عقلاً فحينئذ لا يكون إمكانه ثابتاً، فإذا لم يثبت الإمكان ثبتت الاستحالة يكون الدليل الحال علم لوجود موضوع موضوعه كالدليل الذي ظاهراً مدور لبعض الذنوب هذا البناء فإن هذا نكرة لأنه يتناقض مع حكم العقل القطعي بأن البين محصوم أما إذا فرضنا بتوسط اللطيف التشريعي للبني محولين شيئاً بطلاً عقلاً وما دام لا يحكم العقل بأن هذه أمثلة مستوية فلا بأس بالإيمان بها وإن لم نعرف نكاتها . وبهذا نكون قد فرغنا عن مباحث الحكم .

ملاحظة :- أنا لم يبين جميع مباحث الحكم بل توجد مباحث كثيرة كعمدة الواجب هل هي واجبة أو لا ووجوب الشيء هل يلزم معرفة منه أو لا وهكذا فكل هذه من مباحث الأصول ولكنها لها مواءمة معينة ~~في~~ تعلم الأصول وأما فيما سبق فقد أشرنا إلى الأبحاث التي ليست لها مواءمة بين مستقلة أو لا تسلط عليها الأحوال .

موضوع جديد :- قواعد وفوائد :-

هناك بعض القواعد التي لم تسلط عليها الأحوال في علم الأصول بل ولا في علم آخر وإنما تأتي متناثرة وتحتاج لمحاول الآن تسلط الأحوال عليها من قبيل أحالة عدم الزيادة عند الدوران بين الزيادة والنقصان أو من قبيل أحالة الحسن في النقل أو من قبيل التفصيل قاطع للشركة أو مثلا القاعدة النائية أو مثل الأحكام تدور مدار العنابر أو مثل الدلالة الائتمانية لا تتبع الدلالة المطلقة في الحجية بوجوب بعض آخر ليس من قبيل القواعد وقد أصطلحنا عليه باللاحق - أو الفوائد - من قبيل منطقة الفراغ فمثل توجد منطقة خراغ في التشريع الإسلامي وما هي وكيف تحيئها فإن هذه ليست قاعدة بل هو بيان لمطلب خاص، أو من قبيل هل إن الزمان والإمكان يؤثران في عملية الاستنباط أو لا، أو من قبيل إن اجتهدنا حل حو اجتهاد في حروب الفرق ليس بجواب

أصالة عدم الزيادة (الدرس ٤) ١٤٢٦/٥/٤
القاعدة الأولى :-
وقد البراءة نقول :- إن هذا البحث يكون فيما إذا فرضنا أنه لا يوجد مرجح لأحد الطرفين أما إذا كان هناك مرجح لأحدهما سواء لتأقل الزيادة أو لتأصلب التقيية كأن فرضنا أن عدد التأقل للزيادة أكثر بينما الذي في جانب التقيية أقل كواحد مثلاً فلهذا خارج عن محل الكلام ولو كانت بالعكس فالعكس، وهكذا لو فرضنا أن هذه التأقل كان صافياً فحاشا فرضنا أن أحد التأقلين كان من هذا القبيل بخلاف الآخر فكما قلنا من إذن تأقل بالاصطحابها -

كما ان البعض لم تأخر الاشارة اليه في الكتب القديمة كما ان من ذكره من الفاضلين لم يسلط
 الاضواء عليه تحت عنوان مستقل ، وعلى اوجه حال المعصومين ذلك انه لو جادتنا بحال
 رواية ينقلها الشيخ الطوسي مع الزيادة فيها بكلمة او الحرف مثلا وينقلها الصدوق
 أيضا من دون تلك الزيادة ، كما في **صحة الصلاة** التي بصير لسانك ليا عبد الله في حيا وهو
 قصدا خلفا من أضافه وهو محرم ، وقال برعله في كل خلف قيمة مد من طعام حتى يبلغ عشرين
 هكذا جاءت الرواية بنقل الشيخ الطوسي ، ولكن صاحب الرسائل ذكر حيا ذيل الحديث ان الصدوق
 رواها من دون كلمة (قيمة) والناظر انه على رواية الشيخ الصدوق ان نفس الطعام لا يعدل
 دفعه وأما على نقل الشيخ الطوسي فثقتي دفع قيمة الطعام لا نفس الطعام .
 فهنا تجري القاعدة وهي ان لا عمل كعدم الزيادة في النقل -
وما هو بلدرج لهذا الحاصل وهل هو ثابت أو لا ؟
والجواب :- قد تذكر لبعضنا الوجود :-
 الوجه الاول :- ان ناقل الزيادة يحسن كلمة مريحا في وجود الزيادة بينما الذي لم ينقلها يكون
 كلامه خلاص في عدم الزيادة ، فان الشيخ الطوسي ذكرها والصدوق لم يذكرها لسبب وآخر
 كماه مقطعة في الكتابة فيقول ان ذلك ظهر عن في أنها ليست موجودة اما من ايشتها فيكون
 كلامه مريحا في ثبوتها ، وصح ما كانا عندنا كلاما من أحدهما صريح والآخر ظاهر وبينهما
 تناف فالعرق يأخذ بالصريح وبأول الظاهر كسبابه الصريح فتطبق هذه القاعدة في موردنا .
فيه :- لو سلمنا ان ناقل الزيادة يكون كلامه مريحا في ثبوتها ولم نحتمل ان قلنا كتب
 هذه الكلمة انتفاعا ومن دون حقه فانه قد يقال صحيح ان ناقل الزيادة قد أثبتتها ولكن
 هذا لا يعني ان كلامه تعد وشهادة منه بوجود هذه الزيادة بل ان هذا ليس بواجب ،
 ولكن نقول لو سلمنا هذا فنقول ان خلاصتها لتطبيق قاعدة الصريح والظاهر في المقام
 فانها تتم فيما اذا فرض وجود كلامين لشخص واحد أحدهما صريح والآخر ظاهر وكان
 يوجه بينهما تناف فهنا العرف والعقل ، يؤيدون الظاهر كسبابه الصريح ، ونرا خلاصتها
 ليس ذلك الشخص واحدا وإنما الشيخ الطوسي ينقل الزيادة والصدوق ينقل عدم الزيادة
 وعلى هذا الأساس حالتان شرعا تكونان وكلاما من هذين اثنين ويسا من شخص واحد فلا يمكن
 تطبيق هذه القاعدة خانا هذه القاعدة العرفية مدركها العرف والعقل وهم يطبقونها فيما
 اذا كان المتكلم واحدا . وليس متعديا
ان قلت :- ان المتكلم هنا واحد مصور الامام . فانه يتكلم واحد ارامر كلامه بين ثبوت الزيادة
 وبين ثبوت عدمه . فموردنا اذا من معارف القاعدة ومصداق لها بعد الالتفات الى ان
 الامام هو صاحب الكلام فحين كلامه ثبتت زيادة ونقصه في حق متكلم واحد فما في
 القاعدة

نموذج مصور من تقارير الدرس

(الدرس ١٠) شعبان ١٤٣٦ هـ

«حاشية في التفقه في الدين»

ربما يقال: إنه توجد خلافات بين التفقه في الدين وبين التفقه في الأحكام الشرعية فالتفقه في الدين عنوان أوسع فلا يصحق علم التفقه أنه متفقه في الدين إذا كان متفهماً من الأحكام الشرعية فقط وليس له تفقه في باب العقائد مثلاً أو بعض الجوانب الأخرى. وهذا بخلاف التفقه في الأحكام الشرعية فإنه صادق عليه حينئذ إن لم يتخذ في الآية الكريمة (علو لا يقر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين) وإنما أخذت عنوان التفقه في الدين ولم يؤخذ فيها عنوان التفقه في الأحكام الفقهية الشرعية فعلى هذا الأساس تكون النتيجة هي أن مرجع التقليد لا يكتفى به أن يكون حقيقياً في الأحكام الشرعية بل ينبغي أن يكون ملماً بعلوم أخرى في باب العقائد أو بغيرها مما للتقليد أو التاريخ أو غير ذلك وتكون النتيجة على هذا الأساس هي أنه لا يجوز تقليد هذا العالم في الفقه أو ذلك العالم في الفقه لأن هذا لا يصح عنه أنه متفقه في الدين والمهم هو صدق عنوان التفقه في الدين.

والجواب: -

أولاً: إن مدرك جواز التقليد ليس متحصراً بهذه الآية بل إنه يوجد هناك دليل آخر وهو السيرة وهي القائله يرجوع كل صاحب فقه إلى فقهه

ثانياً: - إن الآية الكريمة لا تدل على جواز التقليد وذلك لأن الأثر في الآية هو

فالأثر لم يقل (وليتروا إذا أمانتواهم بعد العلم) بل هي مطلقة ^{في} ^{الشيء} ولذا بالنسبة إلى الكثر فهي قالت (لعلهم يمتدحون) وهذا في مثل هذه الحالة ^{التي} ^{تأتي}

يمكن أن يقال إن المقصود من (لعلهم يمتدحون) يعني أن صل لهم العلم لأنه إذا اندرت أنت واندركوا أنت الثالث - وحكما فحينئذ يفرحوا أما أنه يمتدحون ^{عليهم} وإن لم يحصل لهم العلم فليس فيها دلالة على ذلك.

ثالثاً: - إيمان التقليد لا يجوز إلا في باب الأحكام الفقهية أما في غيرها فلا يلزم أن يكون كل شخص مجتهداً وهذا من المسلمات. وعلى هذا الأساس لا يمكن أن نستفيد من الآية الكريمة اعتباراً واحدة مرجع التقليد إلى العلوم الأخرى بغير ما عرض أن التقليد والحذر يفرحون بأصناف الفقه لا أكثر منها.

وبهذا انتهينا من هذه العقائد والعوائد

والحمد لله رب العالمين.

نموذج مصور من تقريرات الدرس

القسم الاول
(التمهيد - المدخل)

تمهيد

نحن نعلم بأنّ علم الأصول هو ذلك العلم الذي يمّون الفقيه بالقواعد التي يحتاج إليها في مقام الاستنباط، فمهمّة علم الأصول هي تقديم القواعد التي يحتاج إليها الفقيه في مقام الاستنباط ، فمثلاً إذا أراد الفقيه أن يعرف أنّ ردّ السلام هل هو واجب أو لا فإنه يلحظ الآية الكريمة التي تقول: - ﴿وَإِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ حَسِيبًا﴾^(١) فهنا إذا أراد الفقيه أن يستنبط الوجوب فإنه يحتاج إلى قاعدتين الأولى هي إن الأمر - أي أمر حيّوا - ظاهر في الوجوب والثانية هي أنّ كلّ ظهورٍ حجّة، وعلم الأصول يقدم هاتين القاعدتين مع الاستدلال إلى الفقيه، وهذا مطلبٌ واضح.

تعريف علم الأصول:-

وقد عرّف علم الأصول كما جاء في الكفاية بأنه:- (العلم بالقواعد الممهّدة - الممهّدة - لاستنباط الحكم الشرعي)^(٢)، هذا هو التعريف المشهور.

وأعرض عليه بعدة اعتراضات نذكر المهم منها وهي ثلاثة:-

(١) سورة النساء، آية ٨٦.

(٢) كفاية الأصول للأخوند الخراساني ص ٩.

الاعتراض الأول:- إنّ هذا التعريف لا يشمل الأصول العملية والحال أن الأصول العلمية جزءٌ من علم الأصول.

أمّا لماذا يلزم خروجها من التعريف؟

وذلك لبيانين:-

البيان الأول:- إنّ الأصول العملية لا تعطي حكماً شرعياً، وإنما تعطي الوظيفة تجاه الحكم الشرعي المجهول، فمثلاً بالنسبة إلى التدخين فحيث لا نعرف حكمه الشرعي فيأتي أصل البراءة، فيقول مادامت الحرمة مجهولة فوظيفتك عملاً هي البراءة، فالأصل العملي قدّم وظيفةً عمليةً هي البراءة أو الاحتياط أو غير ذلك.

إذن الأصول العميلة لا تحدّد الحكم الشرعي، بخلاف ذلك في الآية أو الخبر، فالآية ترشد إلى الحكم الشرعي والخبر يُرشد إلى الحكم الشرعي، غايته قد يصيب وقد يُخطئ، أمّا الأصل العملي فلا يقول أنا أرشدك إلى الحكم الشرعي، وإنما يقول إنّه حينما يكون الحكم الشرعي عندك مجهولاً فأنا أرشدك إلى الوظيفة العملية تجاه ذلك الحكم المجهول من براءةٍ أو احتياطٍ، بل في نفس لسانه قد أخذ ذلك، حيث قال: (رفع عن أمّتي ما لا يعلمون)^(١)، يعني مادمت لا تعلم الحرمة أو الوجوب، فهذا قد رفع عنك، يعني عملاً لا تتقيّد فيجوز لك ارتكاب الشيء أو تركه.

(١) إشارة إلى حديث الرسول الأكرم (ص) كما في أصول الكافي ج ٢، ص ٤٦٣، عن أبي عبد الله (ع) قال رسول الله (ص) (وضع عن أمّتي تسع خصال: الخطاء والنسيان وما لا يعلمون وما لا يطيقون...).

فإذن لسان الأصل العملي هو لسان يتضمّن هذا المعنى، يعني يقول أنا أحدّد لك الوظيفة تجاه الحكم الشرعي المجهول، فإذا لا تدخل الأصول العملية في التعريف، لأنها لا تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي، بل تقع في طريق بيان الوظيفة.

البيان الثاني:- أن يقال إنّ الأصول العمليّة هي بنفسها حكم شرعيّ فما معنى أن يستنبط منها حكم شرعي؟! إنّ الأصل العملي يقول: (كلّ شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام)^(١)، وهذا حكم شرعيّ، فالأصل العملي هو بنفسه حكم شرعيّ لا أنّه يُستنبط منه حكم شرعيّ، فإن شرط الاستنباط المغايرة بين المستنبط والمستنبط منه، وهنا لا توجد مغايرة، فإن الأصل العملي يقول: (كلّ شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام)، فهذا المانع الذي أمامنا ولا نعلم بأنّه خللٌ أو خمر، نقول اشربه فكلّ شيء لك حلال، فالنتيجة تكون هي حليّة هذا وحليّة هذا مع (كلّ شيء لك حلال) ليسا متغايرين وإنما هما أشبه بالكلي والجزئي والمصادق.

وبتعبيرٍ آخر:- يوجد هنا تطبيقٌ للكلّ على مصاديقه لا استنباط شيءٍ من شيءٍ آخر مغاير، فعلى هذا الأساس تكون الأصول العمليّة خارجة من التعريف، لأحد هذين البيانين فكيف الجواب؟

(١) إشارة الى رواية مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله (ع) قال: (سمعتة يقول: كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك...)، فروع الكافي، ج ٥، ص ٣١٣، ح ٤٠.

وقد حاول الشيخ الخراساني التغلب على الاشكال:- وذلك بإضافة قيد (أو التي يُنتهى إليها في مقام العمل)^(١)، يعني أنّ علم الأصول عبارة عن القواعد التي تعطي حكماً شرعياً أو القواعد التي يُنتهى إليها في مقام العمل.

وهذه الاضافة قد يفهم منها أنّ المرتكز في ذهنه هو البيان الأوّل من البيانين للاعتراض المذكور، حيث إنّ أخذ قيد (التي ينتهى إليها في مقام العمل)، يعني هي تشخّص الوظيفة العمليّة وهذا يتناسب مع البيان الأوّل.

وعلى أيّ حال أمّا بالنسبة إلى البيان الأوّل:- فما ذكره صاحب الكفاية(قده)^(٢) قابل للمناقشة، باعتبار أنّه يدفع الأشكال بصيغته الأولى وبيانه الأوّل، بل لا ينفعه حتى بيانه الأوّل، فإنه من المناسب في مقام التعريف اعطاء الضابط العام الذي يضمّ ويحوي جميع المسائل الأصولية، لا أن تُذكر المسألة بعنوانها، وإلا أمكننا أن نعرّف علم الأصول هكذا فنقول:- (هو العلم بمسألة حجّية الخبر وبمسألة الاصول العمليّة وبمسألة كذا...)، ونذكر المسائل الأصولية كلّها، إنّ هذا ليس شيئاً فنياً، وصاحب الكفاية(قده) صنع هكذا، حيث جاء بالأصول العمليّة وأدخلها بعنوانها لا أنّه غيّر في الضابط، والمناسب له أن يغيّر الضابط ويجعله حاوياً للأصول العمليّة، لا أن يذكر الأصول العمليّة بعنوانها.

(١) كفاية الأصول، الخراساني، ص ٩.

(٢) وهو الشيخ محمد كاظم المعروف بالآخوند الخراساني (ت ١٣٢٩هـ) فقيه وأصولي ومرجع تقليد للشيعة في عصره.

والجدير في دفع البيان الأول أن يقال:- إنَّ المقصود من الحكم الشرعي هو الموقف الشرعي، فوقعت مسامحة في التعبير، وإنما لا بد وأن تلتفت إلى المقصود، فحينما قيل في التعريف: (علم الأصول هو العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الحكم الشرعي)، أي الممهّدة لتحديد الموقف الشرعي، أعم من أن يكون حكماً شرعياً أو وظيفةً عمليّةً، ولكن كانت هناك خيانة في التعبير. هكذا كان من المناسب أن يجيب لا كما ذكر.

وأما بالنسبة إلى البيان الثاني للاعتراض الأول:- فيمكن أن نقول إنّه لا بد من التفرقة بين الاستصحاب وبين غيره من الأصول العمليّة، فالاستصحاب يمكن أن نقول هو مسألة أصوليّة ومن القواعد الأصوليّة بينما بقيّة الأصول العمليّة - أعني البراءة والاحتياط والتخيير - فهي في الحقيقة مسائل فقهية لا أصوليّة ولكنها رُجّت في علم الأصول.

أمّا أنّ حجّية الاستصحاب مسألة أصوليّة، فلأن الاستصحاب يعطينا حكماً شرعياً آخر مغايراً لنفس مضمونه، فإن نفس مضمونه هو (لا تنقض اليقين بالشك)، أي هو نُهي عن نقض اليقين في مقام العمل، ونتيجة ذلك قد تكون هي بقاء وجوب صلاة الجمعة أو حرمة العصير الزبيبي إذا غلى أو غير ذلك، وهذه نتائج للاستصحاب، وهي مغايرة لمضمونه، فبقاء وجوب صلاة الجمعة في زمن الغيبة الذي ثبت بالاستصحاب حيث نقول كان عندنا يقينٌ بالوجوب سابقاً والآن نشك أو أنّ العصير الزبيبي كان سابقاً لو غلى لحرم الآن وهكذا، إنّ هذه النتائج

عبارة عن أحكامٍ شرعيةٍ مغايرةٍ للحكم الشرعي الذي هو مضمون قاعدة الاستصحاب، ولكن هذه النتائج استنبطت من ذلك الحكم الشرعي العام، - أعني (لا تنقض اليقين بالشك) - فيمكن أن نقول إنَّ الفقيه يستعين بقاعدة الاستصحاب لاستفادة أحكامٍ شرعيةٍ أخرى مغايرة، فهو من علم الأصول.

وهذا بخلافه في بقية الأصول، فأصل البراءة مثلاً - أي (رفع عن أمي ما لا يعلمون) - هو حكمٌ شرعيٌّ من قبيل: (كلّ ما غلب الله عليه فالله أولى بالعدر)^(١)، فإذا مرض الشخص أو أصابته الغيوبة فحينئذٍ لا تجب عليه الصلاة ولا الصوم لا أداءً ولا قضاءً، فهذه قاعدة نستفيد منها هذه الأحكام.

وهل هذه قاعدة أصولية؟

والجواب:- كلاًّ إنّها ليست قاعدة أصولية وإنما هي حكم شرعيٌّ، يعني أنّ الله تعالى يعذر من طرأ عليه شيءٌ خارجٌ عن اختياره، فصاحب الغيوبة معذورٌ ولا يجب عليه شيءٌ، إنّ هذا في الحقيقة هو نفس ذلك المضمون وليس شيئاً مغايراً فلا تكون قاعدة (كلّ ما غلب الله عليه) قاعدة أصولية ولا يقول أحدٌ بذلك، وإنما هي حكمٌ شرعيٌّ.

(١) إشارة الى مضمون رواية مرزم عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام انه قال: (... كل ما غلب الله عليه فالله أولى بالعدر). الفروع من الكافي، ج٣، ص٤١٢، باب صلاة المغنى عليه، ح١.

أو مثل (كلّ مسكر حرام) فإن هذا حكمٌ شرعيٌّ فقهيٌّ ولا يحتمل أحدٌ أنها قاعدة أصولية، وهذا الحكم نطبقه على أنّ الخمر حيث إنه مسكرٌ فهو حرام والفقّاع حيث إنه مسكرٌ فهو حرام أيضاً وهكذا، إنّ هذه المضامين هي نفس ذلك المضمون ولكن في دائرة أضيق، ولا يكون المورد من القاعدة الأصولية.

ونفس هذا الكلام نذكره في قاعدة (رفع عن أمي ما لا يعلمون)، يعني أنّ كلّ شيءٍ لا تعلم به فهو مرفوعٌ عنك وأنت لست مكلفاً به، وهذا حكمٌ شرعيٌّ وتطبيقه لا يعطيك حكماً شرعياً ثانياً مغايراً، بل يعطيك حكماً شرعياً بنفس المضمون، ولكن بدائرة أضيق كما في مثل (كلّ مسكر حرام)، فإنه بتطبيقه يعطيك نفس المضمون ولكن في دائرة أضيق.

إذن بقيّة الأصول العملية غير الاستصحاب هي أحكام شرعية وتطبيقها لا تعطينا أحكاماً شرعية مغايرة، بل تعطينا نفس ذلك الحكم الشرعي ولكن في دائرة أضيق، فهي نظير (كلّ مسكر حرام) فإنه كما نقول بأنّها ليست قاعدة أصولية بل هي حكم شرعي ومسألة فقهية فموردنا - أي أصل البراءة والتخيير والاحتياط - هي نفس الشيء.

وهذا بخلافه بالنسبة إلى الاستصحاب، فإنه يعطينا حكماً آخر مغايراً، فهو يعطينا وجوب صلاة الجمعة وحرمة العصير إذا غلى وما شاكل ذلك، وهذه أشياءً أخرى

ليست نفس مضمون الاستصحاب، نعم هي مُستنتجة من حجّة الاستصحاب لا أنّها نفس المضمون.

إذن من المناسب أن نفصّل بين الاستصحاب فهو مسألة أصولية وبين بقيّة الأصول العمليّة فإنّها مسائل فقهية ولكنها زُجّت في علم الأصول، وبهذا يندفع الإشكال على الاعتراض الأوّل بيانه الثاني، حيث قيل إنّ الأصول العمليّة هي أحكام شرعية ولا يستفاد منها حكم شرعيّ مغاير، ونحن نقول إنّ هذا وجيه في غير الاستصحاب، ونحن نلتزم بأن غير الاستصحاب ليس من المسائل الأصولية، وأما في الاستصحاب الذي نلتزم بأنّه مسألة أصولية فهو لا يتمّ، لأن الاستصحاب يعطينا حكماً شرعياً مغايراً.

هذا كلّه بالنسبة إلى الاعتراض الأوّل بيانه وقد اتضح أنّه قابلٌ للاندفاع بالشكل الذي أشرنا إليه.

واما الاعتراض الثاني:- القائل بأنّ التعريف المذكور يشمل القواعد الفقهية فإنّها أيضاً تقع في طريق الاستنباط مثل قاعدة الفراغ - المعبر عنها بقاعدة الصحة - فإنّها قاعدة فقهية ويستنتج من تطبيقها حكمٌ آخر وهو صحّة الصلاة إذا شككنا بعد الفراغ منها، وهكذا مثل قاعدة التجاوز - يعني أنّ العمل الذي يكون له أجزاء وشككنا في الإتيان بجزءٍ منه بعد الدخول في الجزء الآخر - فإنّها تقع في طريق

الاستنباط يعني يستنبط منها حكمٌ شرعيٌّ آخر وهو تحقّق الجزء الذي نشكّ في الاتيان به، وهكذا في بقية القواعد الفقهية.

إذن القواعد الفقهية سوف تدخل في التعريف أيضاً، باعتبار أنّه يستفاد من هذه القواعد الفقهية أحكام شرعية.

وفيه:- إنّ القواعد الفقهية بحسب طابعها العام لا تعطي نتائجاً كليةً مغايرةً لمضمونها، كما أنّ نتائجها ليست كليةً بل غالباً هي جزئية، وأيضاً هي ليست عامةً لغير موردها، بل هي مختصةً بموردها، إنّها في الغالب لها هذه الخصوصيات الثلاث، والمفروض في المسألة الأصولية أنّها تعطينا حكماً شرعياً مغايراً، وأيضاً أن يكون كلياً، لا أنّه يكون جزئياً، فإنّ المقصود من الأحكام الشرعية المذكورة في التعريف ان تكون كليةً، وإذا لم يذكر ذلك في التعريف فذلك من باب حذف الواضح استغناءً بالوضوح، وثالثاً هي قواعد لا تختصّ بباب بل هي عامةً لأكثر من باب.

أما كيف أنّ القواعد الفقهية هي متّسمة بهذه السمات الثلاث؟

فهذا واضحٌ، فقاعدة الفراغ مثلاً في واقعها تعني أنّه كلّما شكّ المكلف في صحّة العمل بعد الفراغ منه فلا يعتني للشكّ، وبتطبيقها نستنتج أنّ هذا العمل الذي فرغ منه المكلف كالصلاة أو الصوم أو الحج هو تامٌّ ولا خلل فيه، فالنتيجة التي حصلنا عليها لا تغاير مضمون القاعدة، بل هي نفس مضمون القاعدة غايته هي أضيّق، وهذه النتيجة جزئية أيضاً، يعني هي خاصةً بباب الصلاة يعني نقول إنّ هذه الصلاة

صحيحةٌ وذلك الحج من هذا الشخص صحيحٌ وهذا الوقوف بعد الفراغ منه صحيحٌ.

إذن النتائج دائماً هي جزئية ومُتَّحِدة مع مضمون القاعدة، وأيضاً هي خاصةٌ ببابٍ خاصٍّ وليست عامةٌ وموردها هو الشك في الصحة، والشك في الصحة هو موردٌ خاصٌّ، وإذا افترض أنّ شخصاً قال: - إنّ الشك في الصحة عامٌّ يشمل العبادات والمعاملات، فنمثّل هنا بقاعدة الطهارة فإنها خاصةٌ بباب الطهارة ولا تعمّ بقية الأبواب.

إذن الطابع العام في القواعد الفقهية هو ما أشرنا إليه، فحينئذ لا تكون أصوليةً وتكون خارجةً عن التعريف.

نعم قد تكون نتائج بعض القواعد الفقهية عامةٌ ومغايرة لمضمون القاعدة ولا تختص ببابٍ دون باب، يعني بعبارةٍ أخرى يوجد فيها جميع خصائص المسألة الأصولية - أي الخصائص الثلاث - فكيف نخرج هذه عن التعريف؟

ومثال ذلك قاعدة لا ضرر ولا حرج، فإنّ لا ضرر يعطي حكماً عاماً وهو أنّ الضرر مرفوعٌ في الاسلام، ويترتب على ذلك أنّ أداء الصوم إذا كان مضرّاً فهو مرفوع الوجوب فلا يكون واجباً، والحج لو كان مضرّاً للشخص يكون وجوبه مرفوعاً عنه، إنّ هذه نتائج كلية وليست جزئية حيث نقول: (كلّ صومٍ وكلّ وضوءٍ وكلّ حجٍّ)، هي مغايرة أيضاً لمضمونها، لأنّ مضمون القاعدة هو أنّ الضرر مرفوعٌ في

الاسلام، بينما النتيجة التي حصلنا عليها هي أنّ الوجوب غير ثابتٍ للحجّ المضر أو للوضوء المضر فالمغايرة موجودة إذن، كما أنّها لا تختصّ ببابٍ دون باب بل هي تعمّ مختلف الأبواب، سواء كان أبواب الصلاة أو الوضوء أو الجهاد أو الحج أو غير هذه الموارد فإنه يمكن أن نطبّق عليها قاعدة لا ضرر.

وعلى هذا الأساس يبقى الإشكال منحصرًا بقاعدتي لا ضرر ولا حرج، فإنه قد يقال هي واجدةٌ لهذه الميزات الثلاث للمسألة الأصولية فيلزم أن تكون مشمولَةً للتعريف، وبذلك يُسجّل هذا نقضاً على التعريف فكيف الجواب؟

والجواب:- إنّ هاتين القاعدتين ليستا في الحقيقة إلاّ تجميعاً لجعولٍ شرعية خاصة لا أنهما تأسيسٌ لحكمٍ تستفاد منه أحكام أخرى، فقاعدة لا حرج مثلاً تريد أن تقول الوضوء الحرجي لا يجب وعدم حلق اللحية إذا كان حرجياً فالحرمة غير ثابتة ووجوب الحج إذا كان حرجياً فهو غير ثابت وهكذا، إنّها تريد أنّ تفيد هذه الأحكام ولكن عُصِرَت هذه الأحكام بعبارةٍ مضغوطةٍ وقيل:- ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^(١).

إذن قوله تعالى:- ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ لا يؤسس حكماً نستنبط منه ونستفيد منه أحكاماً أخر، بل هو يُريد أن يبيّن هذه الأمور التي أشرنا إليها، وأنه لا يجب الحج في حالة الحرج ولا يجب الوضوء في حالة الحرج، ولكن عُصِرَت

وبيّنت في هذه العبارة، وهذا بخلافه في مثل قاعدة (كلّ ما مضى فأمضه كما هو)، فإنه يؤسس حكماً وهو أنّ كلّ عملٍ إذا فُرغ منه فحينئذٍ يحكم بصحته إذا شكّ في صحته، إنّه يفيد هذا المطلب الكلّي ونحن نستفيد منه أحكاماً غايةً جزئيةً وليست كليةً، أمّا في مثل (وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) فهو لا يريد أن يؤسس ويقول (الدين لا حرج فيه)، ثم نستنبط منه أحكاماً أخرى، كلاً بل هو في البداية يريد أن يقول الوضوء الحرجي لا يجب والحج الحرجي لا يجب وهكذا، فلا يوجد إذن مطلبان أحدهما يُستنبط ويُستخرج ويُستفاد من المطلب الآخر، فهاتين القاعدتين ما هما إلاّ تجميعٌ لهذه الأحكام المرفوعة في حالة الحرج، ولكن بيّنت بهذا اللسان المختصر، من قبيل أن تقول (أكرم كلّ رجل) فجاء هذا الرجل فنقول يجب إكرامه وجاء ذلك الرجل فنقول يجب إكرامه وهكذا، فالإكرام ليس مستنبطاً ومستفاداً من ذلك المطلب الأوّل - يعني أكرم كلّ رجل - إذ مفاده ليس إلاّ هو أنّه أكرم هذا الرجل وذاك الرجل وهكذا، ولكن حيث يصعب بيان هذه الأحكام بأجمعها فلأجل التسهيل صيغ بعبارة واحدة، ونفس الكلام يأتي في لا ضرر ولا حرج فإن المقصود هو ذلك، يعني هو تجميع هذه الجعول المنفيّة، وإلاّ فلا يوجد مطلبان أحدهما مستفادٌ من الآخر حتى ينطبق عليهما تعريف علم الأصول.

الاعتراض الثالث:- وحاصله:- إنّ التعريف المذكور ينتقض بوثاقة زرارة وبظهور كلمة الصعيد في مطلق وجه الأرض - مثلاً - إذ الفقيه يستعين بهاتين القاعدتين في مقام الاستنباط.

وقد تقول: - هما ليستا بقاعدتين.

فنجيب: - إنه يمكن أن تصاغ بصياغة القاعدة، فإنّ المقصود هو أنّ زرارة أينما ورد فهو ثقة فصارت قاعدة، فالمسألة ليست مسألة لفظ، وكذلك كلمة الصعيد، فنقول أينما وردت كلمة الصعيد فهي ظاهرة في مطلق وجه الأرض، فإذا صارت قاعدة، فالصياغة يمكن أن نغيّرها ونحصل على قاعدة.

وهنا يأتي الاشكال بأنّ هذين يستعين بهما الفقيه في مقام الاستنباط، والحال أنّه لا يلتزم بأحدهما من علم الأصول فما هو الجواب؟

وهذا هو أهم الاعتراضات، ولأجله غيّر البعض تعريف علم الأصول حتى لا يرد هذا النقض عليه، فالشيخ النائيني(قده)^(١) مثلاً التزم بأنّ علم الأصول هو (عبارة عن العلم بالقواعد التي تقع كبرى في قياس استنباط الحكم الشرعي)^(٢)، أمّا ما يقع صغرى فهو ليس من علم الأصول، إذن هو ضيق من دائرة علم الأصول وجعله عبارة عن القواعد التي تقع كبرى في قياس الاستنباط، وبناءً على هذا تخرج وثيقة زرارة وظهور كلمة الصعيد من التعريف، لأنّ هذه تقع صغرى في قياس الاستنباط إذ نقول: (إنّ كلمة الصعيد ظاهرة في مطلق وجه الأرض) ثم نقول:

(١) الشيخ محمد حسين الغروي النائيني فقيه واصولي ومن مراجع التقليد في القرن الرابع عشر الهجري توفي سنة(١٣٥٥هـ) ومن ابرز تلامذة الاخوند الخراساني له آراءه الاصولية الخاصة والتي يعبر عنها بالمدرسة النائينية، ومن ابرز تلامذة النائيني السيد أبو القاسم الخوئي وقد قرر درس استاذة الاصولي (أجود التقريرات)
(٢) أجود التقريرات، الخوئي، ج ١ ، ص٣، ط قديمة ، فوائد الاصول، ج ١، ١٨ ، ط جامعة مدرسين،

(وكلّ ظهورٍ حجة)، فالكبرى هي قولنا: (كلّ ظهورٌ حجة) وهي من علم الأصول، وأما قولنا: (كلمة الصعيد ظاهرة في مطلق وجه الأرض) فهي قد وقعت صغرى، فتكون خارجة من التعريف بعدما غيرنا هذا التعريف بالشكل الذي أشرنا إليه.

وهذا مطلبٌ قد أشار إليه(قده) في أجود التقريرات، ولعله لم يذكر المطلب بهذه الصراحة التي أشرنا إليها ولكن الأمر كما ذكرنا.

وفيه: - إنّ هذا ليس فنياً، إذ هو غير التعريف لأجل أن يفتر من الإشكال، والحال أنّ علم الأصول قد أسس ووضع لأجل أن يساعد الفقيه في مقام الاستنباط، فتخصيصه بخصوص الكبريات التي تقع في قياس الاستنباط دون الصغريات لا معنى له بعدما فرض أنّ علم الأصول قد أسس ودون ووضع لأجل أن يساعد الفقيه في مقام الاستنباط، فما يحتاج إليه من أمور عامة ومشتركة هو يقدمها إليه، أمّا يلزم ان تكون تلك الأمور العامة أن تقع كبرى فهذا لا معنى له، سوى الفرار من الإشكال وليس فنياً.

هذا مضافاً إلى أنّه لو تنزّلنا وقلنا بأنّه لا بأس بإضافة هذا القيد لتعريف علم الأصول فنقول:- إنّه يبقى الإشكال بلحاظ المسألة الأصولية التي تقول: (الأمر ظاهر في الوجوب والنهي ظاهر في الحرمة)، فإنهم يلتزمون بأنّ هذه من المسائل الأصولية، فصيغة الأمر ظاهرة في الوجوب وصيغة النهي ظاهرة في الحرمة والشرطية ظاهرة في المفهوم والمطلق ظاهر في الاطلاق والعام ظاهر في العموم وهكذا، - أي

أنَّ مباحث الظواهر كلّها من هذا القبيل - إنَّ هذه تقع صغريات في قياس الاستنباط والكبرى هي (وكلُّ ظهورٍ حجة)، فعلى ضوء هذا القيد الذي أضافه(قده) إلى التعريف يلزم خروج مباحث الظواهر من التعريف ولا تكون أصولية، باعتبار أنَّها تقع صغريات في قياس الاستنباط وليس كبريات.

ومن هنا حاول السيد الخوئي(قده) في المحاضرات أن يتخلص من هذا الإشكال بهذا التوجيه وذلك بأن يقال:- (إنَّ علم الأصول هو عبارة عن القواعد التي يحتاج إليها الفقيه بشرط أن لا تحتاج إلى ضمّ كبريات أصولية، أمّا إذا احتاج إلى ضمّ كبريات غير أصولية فلا يضرّ ذلك بأصولية المسألة، أمّا إذا احتاجت القاعدة إلى ضمّ كبرى أصولية فحينئذٍ لا تكون هذه القاعدة أصولية مادام احتاجت إلى ضمّ كبرى أصولية في مقام الاستنباط)^(١).

وبناءً على هذا تخلص من الإشكال الذي أُورد على الشيخ النائيني(قده)، حيث إنَّ الإشكال الوارد على النائيني هو أنَّه يلزم أن مباحث الظواهر - مثل الأمر ظاهر في الوجوب - لا تكون من علم الأصول، لأنها تحتاج إلى كبرى وهي تقع صغرى، إنَّ السيد الخوئي(قده) أجاب وقال صحيحاً أنَّها تحتاج إلى كبرى ولكن تلك الكبرى ليست أصولية، ومادامت تلك الكبرى ليست أصولية فذلك لا يؤثر على أصولية الصغرى بل تبقى الصغرى من المسائل الأصولية وإن احتاجت إلى ضمّ كبرى، ولكن تلك الكبرى هي ليست أصولية، واما الكبرى التي يُتَّجَّح إليها فهي مثل:

(١) محاضرات في الاصول، الخوئي، ج١، ص٦، ط قديمة، تسلسل، ٤٣، ص٤، ط جديدة.

(كلّ ظهورٍ حجّة)، فقال إنّ هذه الكبرى ليس أصولية، وذلك لأنها شيءٌ متّفق عليه، فهي ليست أصولية وإنما هي من المسائل المتّفق عليها.

وفيه:-

أولاً:- يرد عليه نفس ما أوردناه على الشيخ النائيني(قده)، حيث نقول إنّ لا معنى لأجل أن نفرّ من الاشكال نضيف قيلاً إلى التعريف، بعدما افترض أنّ علم الأصول قد دوّن لأجل أن يساعد الفقيه ويعطيه قواعداً مشتركة، فهو قد أسّس ودوّن لهذا الهدف^(١)، فحينئذٍ كلّ ما يساعد الفقيه في مقام الاستنباط ينبغي أن يكون أصولياً، أمّا أنّ تلك القاعدة يلزم أن لا تحتاج إلى ضمّ كبرى أصولية فمن أين هذا؟! إنّّه قيّد أضيف لأجل التخلّص من الإشكال المذكور.

ثانياً:- إنّّه ذكر إنّ مسألة (كلّ ظهور حجّة) ليست أصولية باعتبار أنّها قضية متّفق عليها، ووجه الإشكال:- هو أنّه هل يلزم في علم الأصول أن تكون مسائله مع الخلاف، يعني كلّ مسألة إنّما تصير أصولية إذا كانت محلّ خلاف وأمّا إذا لم تكن محلّاً للخلاف فهذه ليست أصولية؟! إنّ هذا لا معنى له، فإنّ أصولية المسألة لا تحصل بسبب وقوع الاختلاف وإنما الأصولية تنشأ من حاجة الفقيه إليها في مقام الاستنباط بعدما كانت قاعدةً عامّةً ولا تختصُّ ببابٍ دون باب.

إذن ما أضافه السيد الخوئي(قده) محلّ إشكالٍ لما أشرنا إليه.

(١) أي أنّ هذا ليس بصحيحٍ في مقامنا ولعله صحيحٌ في مقامات أخرى، الشيخ الأستاذ.

وقد ذكر السيد الشهيد(قده):- في تعريف علم الأصول بأنه: (هو العلم بالعناصر المشتركة في الاستدلال الفقهي التي يستعين بها الفقيه كدليل على الجعل الشرعي الكلي)^(١).

والشيء المهم الذي ذكره في هذا التعريف هو ما أشار إليه في الذيل - يعني (التي يستعين بها الفقيه كدليل على الجعل الشرعي الكلي) - فهو أخذ في المسألة الأصولية أن يجعلها الفقيه دليلاً على الحكم الشرعي، فالمهم هو هذه الإضافة وإلا فما ذكره في البداية قد لا يكون شيئاً جديداً، فمثلاً عبّر بكلمة (العناصر) وواضح أن العناصر والقواعد سيان لا فرق بينهما من هذه الناحية، كما أنه أضاف قيد (المشتركة) وهو مقصود الأصوليين كلهم وإن لم يصرّحوا بذلك، وقد نبّه صاحب الكفاية(قده) في بداية الأصول العملية بمناسبة على أنّ المسألة الأصولية لا تختصّ بابٍ دون باب وهذه الأصول العملية لا تختصّ ببابٍ دون بابٍ فهي أصولية وداخله في علم الأصول على خلاف قاعدة الطهارة فإنّها مختصة بباب الطهارة، وكأنّه كان في صدد أنّه لماذا حصر الأصوليون الأصول في أربعة ولم يضيفوا خامساً أو سادساً مثل قاعدة الطهارة لأنّها تختص ببابٍ ولا تعمّ جميع الأبواب خلافاً لهذا، وهذا معناه أنّه واضح عندهم أنّ علم الأصول هو عبارة عن القواعد المشتركة. مضافاً إلى أنّ التبديل بكلمة (العناصر) ليس بمهمّ كما أنّ التبديل بكلمة (المشتركة) ليس بمهمّ أيضاً، كما أنّ عبارة (في الاستدلال الفقهي) لا داعي لها إذ من الواضح أنّها أخذت للاستدلال الفقهي، والمهم هو إضافة عبارة (التي يستعين بها الفقيه

(١) بحوث في علم الاصول، السيد الشهيد محمد باقر الصدر، ج ١، ص ٣١.

على الجعل الشرعي)، وأمّا كلمة (الكلي) فلا داعي لها أيضاً إذ من الواضح أنّ مقصود الكلّ هو الكليّ، فالمهمّ أنّه يستعمله الفقيه كدليل على الجعل الشرعي.

ولعل الشيخ الأصفهاني(قده)^(١) أيضاً في نهاية الدراية^(٢) كان ناظراً إلى هذا القيد إذ عرّف علم الأصول بأنّه: - (العلم الباحث عن القواعد الممهّدة لتحصيل الحجّة على الحكم الشرعي)، فلعلّ هذا يتناغم مع ما أفاده السيد الشهيد(قده).

إذن ما ذكره المشهور في تعريف علم الأصول يكون شيئاً وجيهاً غايته نضيف إلى كلمة القواعد قيد أن تكون (مشتركة) وهذا قيد واضح ويقصده الجميع.

وأحتمل أنّهم لم يصرّحوا به لشدة وضوحه، فهو العلم بالقواعد المشتركة الممهّدة - أي التي تمهد للاستنباط - واقترحنا فيما سبق أنّ نُبدل الحكم بالموقف الشرعي وقلنا فيما سبق أنّه ليس من البعيد أنّ مقصودهم هو هذا ولا خصوصية للحكم فالموقف الشرعي أعمّ من أن يكون حكماً شرعياً أو وظيفة شرعية، وواضح أنّه الكليّ لا أنّه الخاصّ.

وأنا لا أرى أنّه بإضافة هذه القيود سوف نخرج بتعريف جديد، بل هو نفس تعريف المشهور وهذه قيود يقصدها المشهور.

إذن نحن لم نذكر تعريفاً جديداً بل هو نفس تعريف المشهور مع إضافة توضيحات يقصدونها ولكنهم لم يذكروها في التعريف.

(١) الفقيه المحقق الشيخ محمد حسين الغروي الإصفهاني المتوفى في النجف الأشرف سنة (١٣٦١هـ) من أشهر أعلام الاصول بعد استاذة الشيخ الآخوند الخراساني، ومن أشهر كتبه هذا الكتاب وهو شرح لكتاب أستاذة كفاية الاصول.

(٢) نهاية الدراية، الاصفهاني، ج ١، ص ١٢، ط قديمة، وفي الاصول على النهج الحديث، ص ٢٠.

ومن هنا يتضح أن بداية نشأة علم الأصول هي لمد يد المعونة إلى الفقيه، وبمرور الزمن توسع علم الأصول فصار علماً أشبه بالمستقل فأخذت تذكر فيه أمور قد يكون الفقيه في غنى عنها وهذا مطلب واضح للمتبعين.

وإذا لحظنا المباحث الأصولية وجدناها على ثلاثة أقسام:-

الأول:- ما لا يحتاج إليها الفقيه في مقام الاستنباط أو أنّ حاجته إليها ضعيفة.

الثاني:- أن يكون الفقيه بحاجة إليها ولكنها ليست بالحاجة الكبيرة والمهمة.

الثالث:- ما كانت الحاجة إليها مهمة وكبيرة.

ومثال الأول:- مبحث الحقيقة الشرعية، ومبحث الوضع، ومبحث المعنى الحرفي، والترادف والاشتراك، وإنّ نسخ الوجوب هل يدلّ على الجواز، وإنّ الأمر بشيء مرتين هل هو تأكيد أو هو تأسيس، وأنّ الأمر بالأمر هل يدلّ على الوجوب أو لا، ومبحث التبعدي والتوصلي... وهكذا، إنّ هذه المباحث لم أجد حاجة إليها في مقام الاستنباط، وإذا كانت لها حاجة فهي نادرة وتكاد تلحق بالعدم.

وأما القسم الثاني - فهي من قبيل مبحث المشتق فإنّ الأصوليين حاولوا أن يصوّروا له فائدة في مسألة الزوجة الكبيرة المرضعة للزوجة الصغيرة، وهكذا مبحث الصحيح والأعم، ونفس الشيء بالنسبة إلى أنّ الأمر ظاهر في الوجوب والنهي ظاهر في الحرمة فإنّ هذا - يعني الأمر ظاهر في الوجوب - فهذه المباحث وإن كان يحتاج إليها الفقه ولكن لا حاجة إلى إطالة الكلام في مثلها، لأنّ هذه الأبحاث استظهارية، فالأمر ظاهر في الوجوب هو استظهار، والنهي ظاهر في الحرمة

هو استظهار كسائر الاستظهارات ولا تحتاج إلى تطويل وكلام، وهكذا مبحث المشتق فإنه ليس بدليل مهم إلا كونه استظهاراً، وكذا الصحيح والأعم.

إذن توجد حاجة إلى هذه الأبحاث ولكن لا حاجة إلى إطالة الكلام في مثلها والتي مستندها الاستظهار، ومع الأسف ترك الأصوليون بعض الأبحاث التي يحتاج إليها الفقيه من قبيل الأخبار البيانية لأنه كثيراً ما يواجهها الفقيه وأنه هل يستفاد منها الإلزام أو لا؟ فهذا مبحث مهم ولكن لم يبحثه الأصوليون مع أن الفقيه يتلى بذلك في الفقه كثيراً، فبعض قال نعم هو يدل على اللزوم وبعض آخر أنكر ذلك. فالمقصود هو أن هذه مسألة تستحق أن تذكر.

وهكذا مثلاً كلمة (بأس) و (لا بأس) فالفهاء ذكروا الأمر والنهي فقط وقالوا إن هذا ظاهر في الوجوب وذاك ظاهر في الحرمة واستدلوا بالتبادر وما شاكل ذلك والحال أن (بأس) و (لا بأس) أيضاً يواجهها الفقيه كثيراً في الروايات فكان من المهم عقد بحث لبيان تلك المعاني.

وأما القسم الثالث:- فهي عبارة عن مباحث الحجج - يعني الأمارات -، ومباحث الأصول العملية، وهكذا مباحث العلم الإجمالي، ومباحث القطع بنحو عام، ومباحث التعارض فإن هذه أبحاث مهمة وتستحق الإطالة والبحث وتبسيط الضوء عليها بقوة إذ يتطلب من الاستاذ ان تكون له معها وقفات تحليلية معمقة.

وأما الثاني:- الذي يحتاج إليه الفقيه ولكن لا ينبغي إطالة الكلام فيه فإنه يفترض على الاستاذ ان يمر عليه مرور الكرام.

وأما الأول:- وهو الذي لا يحتاج إليه الفقيه أو تكون الحاجة إليه ضعيفة فالأفضل للأستاذ ان يتركه.

وقد ذكر صاحب الكفاية(قده) في مقدمة كتابه ثلاثة عشر أمراً من قبيل موضوع كل علم، مبحث الوضع، ومبحث صحة استعمال الوضع فيما يناسب معناه أهى بالطبع أو هي بالوضع، ومبحث إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه أو شخصه، ومبحث هل الدلالة تابعة للإرادة أو لا، ومبحث المركبات، ومبحث علامات الحقيقة والمجاز... وهكذا.

ونحن نحاول أن نستبدل هذه الأمور التي ذكرها صاحب الكفاية بمباحث أحر يحتاج إليها الطالب ولكن لم تُسلط عليها الأضواء بنحو مستقل وإنما تأتي في ثنايا الأبحاث فنحاول أن نذكر هذه الأبحاث ونسلط الأضواء عليها مع الإشارة إلى بعض القواعد النافعة، من قبيل بيان حقيقة الحكم فهذا لم نقرأه في الكفاية ولا في الرسائل فحقيقة الحكم ما هي؟ أفهل حقيقته هي عبارة عن الاعتبار أو عبارة عن الإرادة والحبّ والبغض؟

فالشيخ النائيني(قده) بنى على أنّ حقيقة الحكم عبارة عن الاعتبار ففي المرحلة الأولى يوجد ملاكٌ ثم إرادة ثم بعد ذلك اعتبار، بينما الشيخ العراقي(قده)^(١) قال إنّ مرجعه حقيقةً إلى الإرادة ، ويتربّب على هذا الخلاف أمورٌ لا بأس بها، من قبيل أنّه بناءً على أنّ الحكم عبارة عن الاعتبار فسوف يصير الحكم من الأمور المجعولة،

(١) الشيخ ضياء الدين العراقي - والمشتهر بالأغا ضياء- هو علي بن الآخوند ملا محمد كبير العراقي(الأراكي) فقيه وأصولي ومرجع تقليد، ولد في مدينة سلطان آباد (وهي التسمية القديمة لمدينة أراك الإيرانية) ومن المحددين في علم الاصول، توفي سنة(١٣٦١هـ).

بينما على الثاني لا يصير الحكم من الأمور المجعولة فهو عبارة عن الإرادة فليس هو من الأمور المجعولة، وقد يترتب على هذا مسألة النسخ فإنه إذا كان من الأمور المجعولة فالنسخ يكون ممكناً وإذا لم يكن من الأمور المجعولة فيصير تصوير النسخ صعباً، ومن قبيل أنه بناءً على أنّ الحكم عبارة عن اعتبارٍ وجعلٍ سوف يمكن أن يكون الحكم مجعولاً بنحو الحقيقية - يتصور أنّ يكون الحكم مجعولاً بنحو القضية الحقيقية - ولذلك قال الشيخ النائيني(قده) إنّ الأحكام الشرعية بنحو عام هي مجعولة بنحو القضية الحقيقية فحينما قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾^(١) يعني إن فرض تحقق مستطيع فيجب عليه الحج وهذه قضية حقيقية، بينما الشيخ العراقي(قده) أنكر ذلك وقال إنّ الأحكام الشرعية ليست قضايا حقيقية وإنما هي قضايا فعلية بناءً على مبناه وهذا ما سنشير إليه فيما بعد، ويترتب على ذلك أنه بناءً على رأي الشيخ النائيني(قده) سوف تدور فعلية الحكم مدار فعلية موضوعه لأنه مجعولٌ بنحو القضية الحقيقية فيصير الحكم فعلياً إذا صار الموضوع فعلياً ففي مثال الاستطاعة والحج فإنه متى ما تحقق المستطيع خارجاً وصار فعلياً صار الوجوب فعلياً، بينما على رأي الشيخ العراقي(قده) فالقضايا عنده دائماً هي فعلية ولا تتوقف على فعلية الموضوع.

وفّرغ على هذا الخلاف أنّ الاستصحاب التعليقي لا يجري على رأي الشيخ النائيني(قده) الذي يقول بأن الحكم هو اعتبارٌ وأمرٌ مجعولٌ يعني في مثال العصير العنبي يقول إنّ الزبيب لا يجري فيه الاستصحاب لأنّ الحرمة الموجودة هي (إن غلى) والمفروض أنه بعدُ لم يغلٍ فلا توجد حرمة فماذا تستصحب؟! فلا يجري

(١) سورة آل عمران، الآية ٩٧.

الاستصحاب، أما الشيخ العراقي(قده) حيث قال إنّ الأحكام هي دائماً فعلية فأجرى الاستصحاب التعليقي.

إذن هذه القضية - وهي أنّ الحكم هو اعتبار أو عبارة إرادة وحبّ وبغض - قضية مهمة تتفرع عليها مثل هذه الأمور - ولعلّه بالتتبع والتأمل توجد أمور أخرى تتفرع عليها - فتكون جديرة بالبحث، فنحن نُبدل تلك المباحث بمثل هذه القضية.

وهناك قضية ثانية:- وهي مسألة أنّ الدلالة الالتزامية هل هي تابعة للدلالة المطابقيّة من حيث الحجية بحيث إذا سقطت الدلالة المطابقيّة عن الحجية سقطت الدلالة الالتزامية عن الحجية أيضاً أو لا؟ فإنّ هذا مبحثٌ لم نقرأه في الرسائل^(١) ولا في الكفاية فمن المناسب تسليط الأضواء عليه من البداية حتى يعرفه الطالب.

ومن قبيل أنّ القدرة هل هي معتبرة في متعلّق التكليف أو لا؟ والمقصود من (أو لا؟) يعني أنّها معتبرة في مرحلة التنجّز ووجوب الامتثال واستحقاق العقوبة لا أنّ أصل التكليف مشروطٌ بالقدرة، فالشيخ النائيني(قده) قال إنّ نفس التكليف هو يدلّل على أنّ القدرة معتبرة في متعلّقه ومن ثم يختصّ التكليف من البداية بالقادر، وقد أشار إلى هذا المطلب في أجود التقريرات^(٢)، بينما يوجد رأيٌ مقابلٌ يقول إنّ القدرة ليست معتبرة في متعلّق التكليف فالتكليف ثابتٌ حتى في حقّ العاجز وإنما القدرة معتبرة في استحقاق العقوبة ووجوب الامتثال وهذا ما تبناه السيد الخوئي(قده) في أجود التقريرات في نفس الموضوع الذي أشرت إليه فهو قد أشار إلى هذا المعنى في الهامش ولكي لم أسمع منه(قده) طيلة فترة حضوري عليه وإنما تعرّفت

(١) وهو كتاب فرائد الأصول للشيخ مرتضى الانصاري (ت ١٢٨١هـ).

(٢) أجود التقريرات للسيد الخوئي ، ج ١، ص ١٠١ ، ص ٢٦٤ ، ط قديمة.

على أنّ هذا رأيه عند مراجعتي لأجود التقارير، وممّن يبني عليه أيضاً السيد الخميني(قده) في تهذيب الأصول^(١) بيانٍ لطيفٍ سوف نشير إليه فيما بعد.

ومن جملة المباحث التي تستحق أن نقف عندها هو أنّ الوجوب هل هو بحكم الوضع ومستفاداً من الوضع كما قرأنا ذلك في المعالم^(٢) والكفاية أو أنّه بحكم العقل؟ وهذا ما جاءت الإشارة إليه في أصول المظفر^(٣) والذي بنى عليه جماعة منهم الشيخ الأصفهاني(قده) والسيد الخوئي(قده)، وهذا من الأبحاث المهمة الذي تترتب عليه نتائج كثيرة ولم نقرأه في الكفاية ولا في الرسائل.

وهناك مبحثٌ آخر وهو: - ما هي مسقطات التكليف؟ يعني هل الامتثال يسقط التكليف أو يسقط الفاعلية دون الفعلية؟

وهناك مبحثٌ آخر: - وهو القاعدة النائية فإنّ تمت فقد يستفاد منها في بعض المجالات، وهو(قده) أراد أن يستفيد منها في مجالاتٍ متعدّدةٍ وهي أنّه: - (إذا كان عندنا حكمٌ لزوميٌّ واستثني منه حكمٌ ترخيصيٌّ تعلق بعنوانٍ وجوديٍّ فهنا العرف يحكم بأنّ الرخصة لا تثبت إلّا إذا أحرز ذلك العنوان الوجودي) من قبيل النظر إلى المرأة فإنّ النظر إلى المرأة لا يجوز لأنّ الآية الكريمة قالت: - ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ

(١) تهذيب الاصول للسيد الخميني، ج ٣، ص ٣٩٢.

(٢) كتاب معالم الأصول (معالم الدين وملاذ المجتهدين) وهو كتاب تدريسي في الحوزة العلمية سابقاً،

للسيد حسن بن زيد الدين المعروف بالشهيد الثاني (ت ١٠١١ هـ).

(٣) كتاب أصول المظفر للشيخ محمد رضا المظفر (ت ١٣٨٣ هـ) وهو كتاب تدريسي في الحوزة العلمية.

بِمَا يَصْنَعُونَ»^(١) ولكن استثني من ذلك النظر إلى الزوجة والمحارم فإنه يجوز للشخص اذا رأى امرأة من بُعدٍ ولا يدري هل هي زوجته حتى يجوز أن ينظر إليها أو لا حتى لا يجوز النظر؟ فالشيخ النائيني(قده) قال إنَّ الرخصة لا تثبت إلا إذا جازمت بأن هذه زوجة.

ومن جملة المباحث أيضاً هو أنه متى يجوز للمكلف أن يُعجّز نفسه كما لو كان عنده ماء للوضوء فهل يجوز له أن يهريق الماء وينتقل إلى التيمم؟ أو نقول يجوز له إراقتة خارج الوقت ولا يجوز داخل الوقت؟ أو لا يجوز مطلقاً؟.

إذن نحن نستغني عن الأمور التي ذكرها صاحب الكفاية(قده) في المقدمة فلا نتعرض لها ولكن نبدلها بهذه الأمور التي أشرنا إلى بعضها.

وجه حجية علم الأصول

إنَّ حجية علم الأصول تنتهي إلى العلم أو الاطمئنان فكلّ ما يذكر في علم الأصول ينتهي إلى العلم أو الاطمئنان الذي هو حجّة أيضاً، نعم قد اختلف معك في الصغرى يعني أن هذه القاعدة التي ذكرناها هل يوجد علمٌ على طبقها أو لا وهذه قضية أخرى فهذا اختلافٌ صغرويٌّ، ولكن نحن نقول إنَّ مدرك الحجية هو العلم فكلّ مسألة لا تكون حجّة إلا إذا رجعت إلى العلم، فمثلاً في مبحث الظواهر الأمر ظاهر في الوجوب أو النهي ظاهر في الحرمة أو مبحث المفاهيم أو مبحث المطلق والمقيّد فكلّ هذه المباحث لها ظهورٌ وهي تنتهي إلى العلم، إذ نقول

(١) سورة النور، الآية ٣٠.

إنَّ الأمر ظاهر في الوجوب، وهذا الظهور ظهورٌ وجدائيٌ يعني نعلم عرفاً بأنَّ الواقع كذلك فهناك علمٌ بهذا الظهور ولا شك في ذلك، نعم قد تقول أنت بأبيّ ليس عندي ظهور وليس عندي علمٌ ولكن هذا مطلب آخر، فأنا الذي أدعي الظهور لديّ علمٌ، فإذا صار هذا علماً، ثم أقول (وكلّ ظهور حجة) وهذا أيضاً ثابت بالسيرة العقلانية أو التشريعية وعندي علمٌ به، فإذا انتهت هذه المسألة إلى العلم.

وهكذا في باب المفاهيم فنقول إنَّ الشرطية ظاهرة في المفهوم وهذا الظهور وجدائيٌ - يعني ينتهي إلى العلم فنحن نعلم بثبوت هذا الظهور عرفاً - ثم نقول (وكلّ ظهور حجة) بالسيرة العقلانية أو التشريعية وهذه قضية معلومة أيضاً.

فإذا نكلّ مباحث الظهور رجعت إلى صغرى معلومة وكبرى معلومة جزئية أيضاً.

وأما المباحث العقلية فهناك ملازمة بين وجوب الشيء وبين وجوب مقدمته، أو هناك ملازمة بين وجوب الشيء وحرمة ضده... أو غير ذلك، إنها أيضاً تنتهي إلى صغرى وكبرى معلومتين، أمّا الصغرى فنقول إنَّ هذا مقدمة للواجب وهذه قضية وجدانية معلومة، ثم نقول إنَّ هناك ملازمة بين وجوب الشيء وبين وجوب مقدمته عقلاً، فالعقل يحكم على مستوى القطع واليقين والجزم بذلك فهناك ملازمة عقلية حتمية جزئية وليست مشكوكة أو مظنوننة إذ لو كانت ظنية لم تكن حجة. فإذا انتهينا إلى صغرى وكبرى جزئيتين.

كذا الحال في مباحث الأمارات مثل حجية الخبر فالأمر ينتهي أيضاً إلى العلم حيث نقول إنَّ الخبر حجة قطعاً ومدرك ذلك هو السيرة العقلانية أو التشريعية وهذان يورثان القطع أمّا إذا لم يورثا القطع فلا عبرة بهما... وهكذا الحال في بقية المباحث.

إذن الخط العام للأصولي هو أنه كلّ نتيجة ينتهي إليها هي تنتهي إلى العلم، وحتى العلم التعبدي - أي الظن الخاص - تنتهي حجّيته إلى العلم الوجداني، ومن ثمّ المدرك للأصول هو العلم الوجداني.

وبهذا اتضح الفارق بين فقهاءنا وأصولنا وبين فقه وأصول غيرنا فإن غيرنا يسير على الاستحسان والمصالح المرسلّة وغير ذلك وهي أمور لا تنتهي إلى القطع، بينما نحن فلا نأخذ إلا بما ينتهي إلى القطع، فالقياس الذي عندهم لا ينتهي إلى القطع فليس بحجّة، أما نحن فعندنا تنقيح المناط، الذي قد يقال بأنّه لا فرق بينكم وبين غيركم فهم يسمّونه قياساً وأنتم تسمونه تنقيح المناط، فكيف تقولون بأنّ ذلك ليس بحجّة وأما هذا فهو حجّة؟

وجوابه قد اتضح:- فإنّه في تنقيح المناط نتمسك بالمناسبات المركوزة في ذهن العرف فنقول إنّ مناسبات الحكم والموضوع تقتضي أنّ الامام حينما قال:- (اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه)^(١) لا اختصاص لذلك بما يسمّى ثوب بل حتى لو أصاب البول الجبّة أو العباءة أو غير ذلك فالأمر كذلك من باب أنّ العرف يلغي الخصوصيّة بنحو الجزم فإذا ألغيت بنحو الجزم فحينئذٍ نتعدّى، نعم إذا لم يلغها العرف بنحو الجزم وكان هناك ظنّ فهو لا عبرة به، ولذلك نحن دائماً حينما نتعدّى نقول إنّ العرف يلغي الخصوصيّة إمّا بنحو الجزم واليقين أو بنحو الاطمئنان أمّا إذا لم يكن جزم أو اطمئنان وإنما كان هناك ظنّ قويّ فلا عبرة به.

(١) وهي رواية عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله الصادق (عليه السلام)، وسائل الشيعة ج ٣، ح

والخلاصة: - من كل ما تقدم قد اتضح وجه حجّية علم الأصول كما اتضح مدرك حجّية المسائل الأصولية.

مقدار حاجة الفقيه إلى علم الأصول

قرأنا في كفاية الأصول مباحثاً كثيرةً وربما ينتهي الطالب من الكفاية وهو لا يدري أنّ الذي يحتاج إليه في مرحلة الاستنباط أي مقدار هو فهل هو جميع مطالب الكفاية أو نصفها وأي نصف هو؟ وأنا أعطيك صورةً إجماليةً عن هذا فأقول: - هناك مباحث كثيرة كما أشرنا لا يحتاج إليها الفقيه في مرحلة الاستنباط أو أنّ الحاجة إليها ضعيفة وليست مهمّة كمبحث الحقيقة الشرعية والاشتراك والترادف والصحيح والأعم والمعني الحرفي وغير ذلك، وهناك مباحث يحتاج إليها ولكن ليست حاجةً بحيث نحتاج إلى تطويلٍ وعقد بحثٍ وما شاكل ذلك وهذا هو الطابع العام على مبحث الظواهر يعني مثل مبحث المفاهيم والأوامر والنواهي والعام والخاص والمطلق والمقيد فإن هذه الأمور وإن كان يحتاج إليها الفقيه ولكنها عرفية مركوزة لا تحتاج إلى دراسة، فمثلاً (الأمر يدلّ على الوجوب) فأنت لا تتوقف فيه فأنت بطبعك العرفي تسلّمه، نعم قد تحتاج إلى منبّهاتٍ عليه أمّا أن نذكر أبحاثاً واشكالاتٍ كما طوّها الأصوليون فلا حاجة إليه.

وهكذا الشرطية لها مفهومٌ، فهذا استظهارٌ، فأنت تلحظ هل يوجد في الرواية ظهورٌ أو لا وهكذا بالنسبة إلى بقية المفاهيم، فهذه ظواهر يحتاج إليها الفقيه ولكن الحاجة الدراسية لها ليست مهمّة لأجل أنّها عرفية قبل أن تحتاج إلى درسٍ وبحثٍ وغير ذلك.

والمهم الذي يحتاج إليه الفقيه هو مباحث الحجج فأَيُّ أمارَةٍ حجّةٍ وأَيُّ أمارَةٍ ليست بحجّة؟ فصحيحٌ أنّ الخبر حجّةٌ ولكن أَيُّ خبرٍ هو فهل هو الخبر على إطلاقه أو هو حصّةٌ خاصّةٌ منه؟ وهذه قضيةٌ مهمّةٌ ومن الأساسيات، فمباحث الحجج ومباحث الأصول العملية ومبحث التعارض كلّ هذه من الأمور المهمة التي يحتاج إليها الفقيه. إذن الابحاث التي تحتاج إلى درس ومبحث ودقّة هي هذه المباحث وأما مباحث الظواهر فهي أيضاً يحتاج إليها الفقيه ولكن البحث فيها والتدريس ليس بالشيء المهم.

الفرق بين القاعدة الأصولية والقاعدة الفقهية

لا إشكال في أنّ لعلم الأصول قواعد يستعين بها الفقيه في مقام الاستنباط من قبيل حجّة الخبر وحجّة الظهور والملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته وهكذا سائر القواعد الأصولية، كما أنّ هناك قواعد فقهية تعدّ من علم الفقه مثل قاعدة التجاوز وقاعدة الفراغ وقاعدة كلّ ما يضمن بصحيحه يضمن بفساده.

والسؤال الذي تجدر الإجابة عليه هو كيف نميز القاعدة الأصولية عن القاعدة الفقهية؟ وفي مقام الجواب نقول قد ذُكر في هذا المجال عدّة فروق:-

الفرق الأوّل:- ما تبناه السيد الخوئي (قده)^(١) وحاصله:- إنّ القاعدة الأصولية قد أخذ فيها عنصر الاستنباط بينما المأخوذ في القاعدة الفقهية عنصر التطبيق،

(١) محاضرات في علم اصول، الخوئي، ج ١، ص ٨، ط قديمة.

فالقاعدة الأصولية يستنبط منها الفقيه حكماً شرعياً آخر، بينما القاعدة الفقهية فلا يستنبط منها الفقيه حكماً آخر بل يطبق حكمها الكلي على الموارد الخاصة.

والفرق الأساسي بين الاستنباط وبين التطبيق هو أنه في الاستنباط توجد مغايرة بين المستنبط منه وبين الشيء المستنبط فنقول هذا مُسْتَنْبَطٌ من ذاك وهما شيئان بيد أن أحدهما يُسْتَنْبَطُ من الثاني. إذن الاستنباط يستبطن المغايرة، بينما التطبيق يستبطن الاتّحاد، فهناك اتّحاد الكليّ مع أفرادهِ كالإنسان مع زيدٍ وعمروٍ فإنّ هذا من مورد التطبيق فنطبّق ذلك الكليّ على هذه المصاديق، والأفراد هي نفس الكليّ، والكلي هو نفس الأفراد غايته أنّ الفارق بينهما هو أنّ ذاك كليّ وهذه أفراد.

إذن هو يريد أن يقول: - إنّه متى ما افترض أنّه لا يوجد فرقٌ بنحو المغايرة بين الحكم الذي نستفيدة من القاعدة بل هناك اتّحاد الكليّ مع أجزائه ومع مواردِه فهذا عبارة عن القاعدة الفقهية، وأمّا إذا وجدت مغايرة فهذا مورد الاستنباط أي أنّ هذا معناه أنّ القاعدة أصولية، فمثلاً من قاعدة الفراغ التي تقول (كلّ ما مضى فأَمْضِه كما هو) يعني أحكم بصحة العمل وفراغ الذمة وهذا حكمٌ كليّ وحينما نطبّقه على موردٍ نقول هذه الصلاة التي شكّ بعد الفراغ منها صحيحةٌ وهذه المعاملة التي شكّ فيها بعد الفراغ منها هي صحيحةٌ فما نحصل عليه ليس إلا هو صحّة هذا العمل الخاص وذاك العمل الخاص الذي هو عين مضمون القاعدة وليس شيئاً مغايراً والتفاوت هو بالكليّة والجزئية، وهذا بخلافه في القاعدة الأصولية فإن حجّية الخبر نستفيد منها حرمة العصير الزبيبي إذا غلى ووجوب صلاة الجمعة في زمن الغيبة وهذه أمورٌ أخرى غير حجّية الخبر. فإذاً توجد هناك مغايرة ولكن الحجّية صارت عاملاً مساعداً على استفادة هذا الحكم المغاير.

وفيه:- إنَّ ما ذكره يلزم منه خروج بعض المسائل الأصولية عن كونها أصولية - على مبناه - كما يلزم دخول بعض القواعد الفقهية في القواعد الأصولية:-

مثال الأول:- أصل البراءة والاحتياط والتخيير - أي غير الاستصحاب - فإن هذه الثلاثة يعدّها على مبناه أصولية كما هو المعروف - خلافاً لما انتهينا إليه - والحال أنّ النتيجة المستفادة منها جزئية فإنّه من تطبيق أصل البراءة - يعني (رفع عن أمّتي ما لا يعلمون)^(١) - نستفيد أنّ هذا الشيء الذي لا أعلم به هو مرفوعٌ عنّي وذلك الشيء الذي لا تعلم به أنت مرفوع عنك، فمن تطبيق هذا المطلب - وهو أصل البراءة - نستفيد براءاتٍ جزئيةً في حقّ الأشخاص، فأنت تجهل بجرمة التدخين فحينئذٍ تكون حرمة مرفوعة عنك، وذاك يجهل حرمة التدخين فهي مرفوعة عنه وأمّا ذاك فهو لا يجهل حرمة التدخين فهي ليست مرفوعة عنه، فإذا نستفيد من أصل البراءة أحكاماً جزئيةً، وهكذا من أصل التخيير والاحتياط، نعم نستثني الاستصحاب لأنّه من خلاله نخرج بأحكامٍ أخر كما أشرنا إلى ذلك فيما سبق، أمّا هذه الأصول العملية التي هي على رأيه من مسائل علم الأصول فسوف يخرج الفقيه بنتائج جزئية فيلزم على رأيه أن تخرج من علم الأصول.

مثال الثاني:- من قبيل قاعدة لا ضرر ولا حرج فإنّه لا يرى كما نحن انتهينا إليه فإنّا انتهينا فيما سبق إلى أن قاعدة لا حرج لا تريد أن تؤسس مطلباً مستقلاً بعنوان أنّ الحرج مرفوعٌ في الدّين وأنّه نحكم تعبداً بأنّ الحرج مرفوعٌ في الدّين، إنّها لا تريد هذا إذ هو لا معنى له وإنما تريد أن تقول ابتداءً (أنّه لا حرج في الدّين) إنّ هذه

(١) إشارة الى حديث الرسول الاكر (ص) كما في أصول الكافي ج ٢، ص ٤٦٣، عن أبي عبد الله (ع) قال رسول الله (ص) (وضع عن امّتي تسع خصال: الخطاء والنسيان ومالا يعلمون ومالا يطيقون...).

جملة مضغوطة فُصِدَ بها بيان أنّ كلّ حكمٍ من الأحكام إذا كان حرجياً فهو مرفوعٌ، أمّا هو فينتهي إلى أنّها تعطي مطلباً مستقلاً ومن هذا المطلب المستقلّ نستفيد حكماً كلياً، وما هو الحكم الكليّ؟ هو أنّ وجوب الصوم مقيّد بعدم الحرج وأنّ وجوب الحجّ مقيّد بعدم الحرج... وهكذا، فإذا استفدنا منها أحكاماً مغايرةً فصار بذلك المورد من موارد الاستنباط وليس من موارد التطبيق فيلزم أن نعدّ هاتين القاعدتين أصوليتين على رأيه والحال أنّهما فقهيّتان.

استدراك:- ذكر السيد الخوئي (قده):- أنّ الفارق هو أنّه في القاعدة الأصولية يعتبر عنصر الاستنباط - يعني المغايرة - بينما في القاعدة الفقهية يوجد تطبيقاً لا استنباط، والتطبيق يعني أنّه لا توجد مغايرة وإنما أشبه بالكليّ والجزئيّ.

ونحن علّقنا بما حاصله:- إنّ بعض المسائل التي يلتزم هو (قده) بأنها أصولية - وهي الأصول الثلاثة غير الاستصحاب - والحال أنّ النتيجة التي نحصل عليها منها هي من خلال التطبيق دون الاستنباط، وأنا لعلّه قلت في العبارة السابقة إنّ النتيجة جزئية، وهذا قد حصل فيه نوعٌ من التسامح في التعبير، والتعبير الصحيح هو أن نقول:- إنّ النتيجة نحصل عليها من خلال التطبيق وليس من خلال الاستنباط وذلك باعتبار أنّه في أصل البراءة نقول (رفع ما لا يعلمون) يعني أنّ كلّ غير معلوم هو مرفوعٌ وأنت في سعةٍ منه، وهذا الذي أردنا أنّ نلاحظه في هذه الموارد فمثلاً حرمة لحم الأرنب غير معلومةٍ أو حرمة التدخين غير معلومة فهي مرفوعة، إنّ هذا تطبيقٌ وليس استنباطاً، لأنّه لا فرق بين هذا الحكم وذاك الحكم، فالمورد إذن مورد تطبيقٍ رغم أنّ النتيجة كلية، وهي أنّه لا حرمة للأرنب. وقد تكون النتيجة جزئية، فالتطبيق يصير واضحاً، كما في الشبهات الموضوعية فإنّنا لا ندري هل أنّ الدجاجة

حرامٌ أو لا، وهل هي مذكّاة أو لا، فإنّ هذه نتيجة جزئية، فالنتيجة نحصل عليها في باب الأصول العملية، من خلال التطبيق وليس من خلال الاستنباط، يعني أنّ عنصر المغايرة ليس موجوداً بين القاعدة وبين ما نحصل عليه من خلال القاعدة، سواءً كان ما نحصل عليه جزئياً أم كلياً، فعلى كلا التقديرين يكون المورد من موارد التطبيق.

الفرق الثاني: - ما ذكره الشيخ النائيني (قده)^(١): - وهو أنّه في القاعدة الأصولية تكون النتيجة كلية دائماً بينما في القاعدة الفقهية تكون النتيجة جزئية، فمثلاً حينما نطبّق القاعدة الأصولية التي تقول (خبر الثقة حجة) نستنتج من ذلك نتائج كلية مثل كون صلاة الجمعة في زمن الغيبة واجبة والسورة جزء أو ليست بجزء - إذا دلّت الرواية على ذلك - وهذه النتائج كلية، فهي تعطينا دائماً نتائج كلية، وهذا بخلافه في القاعدة الفقهية فإنّها تعطينا نتائج جزئية دائماً، فحينما نطبّق قاعدة الفراغ على صلاتي وصلاتك تخرج النتيجة جزئية فصلاتي صحيحة إذا شككت بصحتها بعد الفراغ منها وصلاتك صحيحة كذلك أو أنّ معاملتك صحيحة إذا شككت في صحتها بعد الفراغ منها، فالنتيجة في باب القواعد الفقهية تكون جزئية.

وقد يقول قائل: - يمكن أن تكون النتيجة في القاعدة الفقهية كلية حيث نقول (كلّ صلاةٍ شكّ فيها بعد الفراغ منها فينبى على صحتها)، فإذا صارت النتيجة كلية ولم تصر جزئية فلماذا تقولون في القاعدة الفقهية أن النتيجة تكون جزئية؟

(١) فوائد الأصول، النائيني، ج ١، ص ١٩.

نقول:- إنّه في الحقيقة نحن حينما نريد أن نطبّق القاعدة نطبّقها على ماذا؟ إنّنا نطبّقها على الجزئيات أمّا أنّ هناك صلاة كلبية فلا توجد عندنا، أمّا هذا المضمون - وهو (كلّ صلاة شك بعد الفراغ منها) - فهو نفس القاعدة وليس شيئاً وراءها لأنّ القاعدة تقول كلّ ما مضى - يعني كلّ عملٍ من صومٍ أو صلاةٍ أو زكاةٍ - وشك بعد الفراغ منه تبني على صحته، فما ذكرته هو نفس مضمون القاعدة وليس شيئاً وراءها، والقاعدة أمّا نستفيد منها في الموارد الجزئية أمّا ذلك الكلّي فهو نفس مضمون القاعدة.

ثم التفت (قده) إلى نفسه وقال:- إنّ القاعدة الفقهيّة قد تكون نتيجتها كلبية وليست جزئية كما لو شككنا في الأرب هل هو طاهر أو لا والحديد هل هو طاهر أو لا والوزغ هل هو طاهر أو لا، وواضح أنه حينما نشك فنحن نشك لا في هذا الوزغ في خصوصه أو ذاك وإنما شكنا هو في الوزغ بما هو وزغٌ - يعني في الأمر الكلّي وليس في الأمر الجزئي - فحينئذ نطبّق أصالة الطهارة وتصير النتيجة هي أنّ الحديد طاهر والأرب طاهر والوزغ طاهر، وهذه النتيجة كلبية وليست جزئية. فلماذا إذن تقول إنّ القاعدة الفقهيّة تعطينا نتائج جزئية دائماً؟! كلاًّ إنّها قد تعطي نتائج كلبية كما مثلنا؟

أجاب (قده) وقال:- صحيحٌ أنّها قد تعطينا نتائج كلبية ولكن الفارق يبقى محفوظاً، إذ يكون الفارق هو أنّ القاعدة الأصولية لا تعطي إلّا حكماً كلياً بينما القاعدة الفقهيّة قد تعطينا حكماً جزئياً وقد تعطينا حكماً كلياً، فالفارق بقي إذن فهذا التردّد - الذي هو (وقد تعطينا) - موجودٌ في القاعدة الفقهيّة وليس موجوداً في القاعدة الأصولية.

وفيه:- إنّ القاعدة الفقهيّة مادامت قد اعطتنا حكماً كلياً - كما اعترف في قاعدة الطهارة حيث تعطينا أحيانا حكماً كلياً - فمن المناسب أن تصير أصوليّة حيث أعطينا حكماً كلياً فهي قاعدة أصولية ونستفيد منها أحكاماً كليّةً ومجرد أنّه أحيانا تعطينا نتائج جزئية أيضاً فهذا لا ينفي عنها أصوليتها آنذاك إذ الأصوليّة تتحقق بإعطاء القاعدة نتائج كليّة والمفروض أنّ هذه القاعدة تعطي نتائج كليّة فالمناسب أن تصير أصوليّة ولا معنى لأن تعدّها فقهيّة، ومجرد أنّه إلى جنبها تعطي أحيانا نتائج جزئية فهذا لا يؤثر على أصوليتها.

فإذن هذا إشكالٌ يسجّل عليه وهو أنّ القواعد الفقهيّة مادامت أحيانا تعطي نتائج كليّة فمن المناسب أن تعدّ أصوليّة.

ونضيف ونقول:- ولو تنزلنا وقلنا أنّ اعطائها للنتائج الجزئية يصيرها فقهية وإن أفادت أحيانا نتائج كليّة - كما أراد الشيخ النائيني(قده) - فيلزم أنّ بعض المسائل الأصوليّة سوف تصير فقهيّة لأنه بما أنّها قد تعطينا أحيانا نتائج جزئية فيلزم أن تصير فقهيّة، من قبيل حجّية الخبر فإنه لا إشكال في أصوليتها وهي تعطي نتائج كليّة كما قد تعطي نتائج جزئية فإذا فرض أنّ خبر الثقة جاءنا في مطلبٍ كليّ كما لو أنّ زارة أخبرنا بأنّ السورة واجبة في الصلاة والطمأنينة واجبة في الصلاة فهنا نخرج بنتيجة كليّة، أمّا إذا افترض أنّ الثقة أخبرنا بقضية خاصّة في حقلٍ معيّن كما لو أخبرنا بأنّ هذا الماء قد أصابته نجاسة، إنّه نضم إلى ذلك حجّية خبر الثقة وتصير النتيجة جزئية وهي أنّ هذا الماء نجس، وعلى هذا فقس ما سواه.

إذن إذا كان إعطاء القاعدة للنتيجة الجزئية والكليّة معاً يصيرها في نظره فقهيّة فيلزم أن تصير بعض المسائل الأصوليّة - مثل حجّية خبر الثقة - قاعدةً فقهيّةً بلحاظ

أثما قد تعطينا أحياناً نتائج كلية إذا كان خبر الثقة في أمورٍ كليةٍ ، وقد تعطينا نتائج جزئية إذا كان خبر الثقة في قضيةٍ خاصةٍ جزئية.

الفرق الثالث:- وله (قده) رأي آخر في أوائل مبحث الاستصحاب^(١) حيث ذكر في الفرق بين القاعدتين أنّ القاعدة الأصولية لا يمكن إعطاء نتيحتها بيد العامي بل نتيحتها تكون بيد الفقيه وتطبيقها يكون بيد الفقيه بينما القاعدة الفقهية يمكن تقديمها إلى العامي ، فأصل الطهارة مثلاً يمكن أن نعطيها بيد العامي ونقول له (كلّ شيء تشك في طهارته ونجاسته ابن علي طهارته)، وأمّا القواعد الأصولية - مثل الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته والملازمة بين وجوب الشيء وحرمة ضده وهكذا حجية الاستصحاب وما شاكل ذلك - فلا يمكن تقديمها بيد العامي، فيبقى الفارق إذن بين القاعدة الأصولية والقاعدة الفقهية هو ما أشار إليه.

وفيه:- إنّ هذا الفارق فارقٌ بشيءٍ جانبيٍّ خارجٍ عن القاعدة ولا معنى للترفة بالأشياء الخارجيّة الجانبيّة، فقوام المسألة الأصولية ليس بأن لا تُقدّم إلى العامي، كما أنه ليس قوام القاعدة الفقهية أنّه يجوز تقديمها إلى العامي، إنّ هذا شيءٌ طارئٌ خارجيٌّ وليس دخلياً في قوام القاعدتين فلا معنى للترفة على أساسه، وهذا مطلبٌ ينبغي أن يكون واضحاً. مضافاً إلى إنّنا نقول أحياناً قد تكون المسألة الأصولية سهلة المنال فيمكن تقديمها بيد المكلف بينما القاعدة الفقهية قد تكون صعبة المنال فلا يمكن تقديمها بيد المكلف ولا يخرج هذه وتلك عن كونها أصولية أو عن كونها فقهية، فحجّة الخبر مثلاً هي مسألة أصولية ولكن يمكن إعطائها إلى المكلف فنقول له (كلّ ثقة إذا جاءك وأخبرك بخبرٍ وقال هذا الماء نجس مثلاً أو أنّ

(١) فوائد الأصول، النائيني، ج ٤، ص ٣٠٩ ، ٣١٠. وأيضاً أجود التقريرات، الخوئي، ج ٢، ص ٣٤٥.

القبلة من هنا أو أنّ فلاناً عادلاً أو غير ذلك ولم يكن له معارضٌ فخذ به وهو حجة عليك)، إنّ هذا يمكن اعطاؤه بيد العامي لأنه سهل المنال ويمكن هو أن يطبقه ولا يتوقّف أحد من جواز تقديمه بيد المكلف فهل ذلك يصير مسألة حجّية الخبر فقهية؟!، وتعال إلى القاعدة الفقهية التي هي أحياناً صعبة المنال من قبيل (ما يضمن بصحيحه يضمن بفساده) فإنها قاعدة فقهية بيد أنّ تطبيقها ليس أمراً سهلاً فلا يمكن تقديمها إلى العامي.

والأنسب أن نقول في مقام التفرقة بين القاعدتين:- هو أنّه في القاعدة الأصولية يشترط ركنان:-

الأوّل:- أن تكون قاعدة مشتركة، أي لا تختصّ بابٍ بخصوصه، وواضح أنّه ليس المقصود من كونها مشتركة هو أنّها تعمّ كلّ لأبواب، كلاً بل المهم أنّها لا تختصّ بابٍ معيّنٍ فإذا شملت بابين أو ثلاثة كفى لاشتراكها، على خلاف قاعدة الطهارة فإنّها تختصّ بمسألة الطهارة ولا تتجاوزها بينما حجّية الخبر فهي تشمل أكثر من باب.

الثاني:- أن تكون نيتها كلية مغايرة. فمتى ما اجتمع هذان الركنان كانت القاعدة أصولية ومتى ما اختلّ هذان إمّا بمعنى اختلالهما معاً أو بمعنى اختلال أحدهما فسوف تصير القاعدة فقهية.

وإذا سألتني وقلت:- من أين لك أنّ القاعدة الأصولية يلزم فيها عنصر الاشتراك كما يلزم فيها أن تكون النتيجة مغايرة؟

يكون الجواب:- إنَّ هذا نابغ من واقع علم الأصول فإنه أُسِّس لهذا الهدف، يعني أنه أُسس بهدف أن يمنحنا قواعد نستفيد منها ليس في بابٍ بخصوصه وإلا صار ذلك هو الفقه، ومن ثمَّ يمنحنا أيضاً حكماً شرعياً كلياً لمضمون القاعدة ومغائراً لها.

مضافاً إلى إنَّ القواعد الفقهية بحسب طابعها العام لا تعطي نتائج كليةً مغايرةً لمضمونها، كما أنَّ نتائجها ليست كليةً بل غالباً هي جزئية، وأيضاً هي ليست عامةً لغير موردها بل هي مختصةٌ بموردها، إنَّها في الغالب لها هذه الخصوصيات الثلاث والمفروض في القاعدة الأصولية أنَّها تعطينا حكماً شرعياً مغايراً وأيضاً أن يكون كلياً لا جزئياً فإنَّ المقصود من الأحكام الشرعية المذكورة في تعريف علم الأصول يعني الأحكام الكلية وإذا لم يذكر ذلك في التعريف فذلك من باب حذف الواضح استغناءً بالوضوح وثالثاً هي قواعد لا تختصُّ ببابٍ بل هي عامةٌ لأكثر من باب.

أما كيف أنَّ القواعد الفقهية هي متَّسمة بهذه السمات الثلاثة؟

فهذا واضحٌ، فقاعدة الفراغ مثلاً فإنَّها في واقعها تعني أنه كلما شكَّ المكلف في صحَّة العمل بعد الفراغ منه فلا يعتني للشكِّ وتطبيقها نستنتج أنَّ هذا العمل الذي فرغ منه كالصلاة أو الصوم أو الحج هو تامٌّ ولا خلل فيه، فالنتيجة التي حصلنا عليها لا تغاير مضمون القاعدة بل هي نفس مضمون القاعدة غايته هي أضييق، وهذه النتيجة جزئية أيضاً يعني هي خاصةٌ بباب الصلاة يعني نقول إنَّ هذه الصلاة صحيحةٌ وذلك الحج من هذا الشخص صحيحٌ وهذا الوقوف بعد الفراغ منه صحيحٌ.

إذن النتائج دائماً هي جزئية ومتَّحدة مع مضمون القاعدة، وأيضاً هي خاصةٌ ببابٍ خاصٍّ وليست عامةً وموردها هو الشك في الصحَّة فالشك في الصحَّة هو موردٌ

خاصُّ. وإذا افترض أنّ شخصاً قال: - إنّ الشك في الصحّة عامٌّ يشمل العبادات والمعاملات فتمثّل هنا بقاعدة الطهارة فإنّها خاصّة بباب الطهارة ولا تعمّ بقيّة الأبواب.

إذن الطابع العام في القواعد الفقهيّة هو ما أشرنا إليه، فحينئذ لا تكون أصوليّةً وتكون خارجةً عن موضوع علم الأصول.

نعم قد تكون نتائج بعض القواعد الفقهيّة عامّة ومغايرة لمضمون القاعدة ولا تختص ببابٍ دون باب، يعني بعبارةٍ أخرى يوجد فيها جميعها خصائص القاعدة الأصولية - أي الخصائص الثلاث - فكيف نخرج هذه القاعدة عن كونها أصولية؟

ومثال ذلك قاعدة لا ضرر ولا حرج فإنّ لا ضرر يعطي حكماً عاماً وهو أنّ الضرر مرفوعٌ في الإسلام، يترتب على ذلك أنّ أداء الصوم إذا كان مضراً فهو مرفوع الوجوب فلا يكون واجباً والحج لو كان مضراً للشخص يكون وجوبه مرفوعاً، إنّ هذه نتائج كليّة وليست جزئية حيث نقول (كلّ صومٍ وكلّ وضوءٍ وكلّ حجٍّ)، وهي مغايرة أيضاً لمضمونها لأنّ مضمون القاعدة هو أنّ الضرر مرفوعٌ في الإسلام بينما النتيجة التي حصلنا عليها هي أنّ الوجوب غير ثابتٍ للحجّ المضر أو للوضوء المضر فالمغايرة موجودة، كما أنّها لا تختصّ ببابٍ دون باب بل هي تعمّ مختلف الأبواب، سواءً كان أبواب الصلاة أم الوضوء أم الجهاد أم الحجّ أم غير هذه الموارد فإنه يمكن أن نطبّق عليها قاعدة لا ضرر.

وعلى هذا الأساس يبقى الإشكال منحصراً بقاعدتي لا ضرر ولا حرج فإنه قد يقال هي واجدةٌ لهذه الميزات الثلاث للمسألة الأصولية فيلزم أن تكون مشمولةً للتعريف وبذلك يُسجّل هذا نقضاً على التعريف فكيف الجواب؟

والجواب:- إنّ هاتين القاعدتين ليستا في الحقيقة إلاّ تجميعاً لجعولٍ شرعية خاصة لا أنّهما تأسيسٌ لحكمٍ تستفاد منه أحكام أخرى، فقاعدة لا حرج مثلاً تريد أن تقول الوضوء الحرجي لا يجب وعدم حلق اللحية إذا كان حرجياً فالحرمة غير ثابتة ووجوب الحج إذا كان حرجياً فهو غير ثابت... وهكذا، إنّها تريد أنّ تفيد هذه الأحكام ولكن عَصِرَت هذه الأحكام بعبارةٍ مضغوطةٍ وقيل كما في قوله تعالى:- **﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾**^(١). إذن قوله تعالى:- (ما جعل عليكم في الدين من حرج) لا يؤسس حكماً نستنبط منه ونستفيد منه أحكاماً أخرى بل هو يريد أن يبيّن هذه الأمور التي أشرنا إليها وأنه لا يجب الحج في حالة الحرج ولا يجب الوضوء في حالة الحرج ولكن عَصِرَت وبيّنت في هذه العبارة، وهذا بخلافه في مثل قاعدة (كلّ ما مضى فأمضه كما هو)^(٢) فإنه يؤسس حكماً وهو أنّ كلّ عملٍ إذا فُرِغ منه فحيثُذٍ يحكم بصحته إذا شكّ في صحته، إنّهُ يفيد هذا المطلب الكلّي ونحن نستفيد منه أحكاماً غايته جزئية وليست كلية، أمّا في مثل (ما جعل عليكم في الدين من حرج) فهو لا يريد أن يؤسس ويقول (الدين لا حرج فيه) ثم نستنبط منه أحكاماً أخرى، كلاً بل هو في البداية يريد أن يقول الوضوء الحرجي لا يجب والحج الحرجي لا يجب وهكذا، فلا يوجد إذن مطلبان أحدهما يُستنبط ويُستخرج ويُستفاد من المطلب الآخر، فإذاً هاتان القاعدتان ما هما إلاّ تجميعٌ لهذه الأحكام المرفوعة في حالة الحرج ولكن بيّنت بهذا اللسان المختصر، من قبيل أن تقول (أكرم كلّ رجل) فجاء هذا الرجل فنقول يجب إكرامه وجاء ذلك الرجل

(١) سورة الحج آية ٧٨.

(٢) وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٢٣٨، عن أبي جعفر عليه السلام قال (كلّما شككت فيه ممّا قد مضى فأمضه كما هو).

فنقول يجب إكرامه وهكذا، فالإكرام ليس مستنبطاً ومستفاداً من ذلك المطلب الأول - يعني أكرم كلّ رجل - إذ مفاده ليس إلّا هو أنّه أكرم هذا الرجل وذاك الرجل... وهكذا ولكن حيث يصعب بيان هذه الأحكام بأجمعها فلأجل التسهيل صيغ بعبارة واحدة، ونفس الكلام يأتي في لا ضرر ولا حرج فإن المقصود هو ذلك يعني هو تجميع هذه الجعول المنفية وإلّا فلا يوجد مطلبان أحدهما مستفاد من الآخر حتى ينطبق عليهما تعريف علم الأصول ونقول بأنهما قاعدتان أصوليتان.

المدخل

ويتضمن البحث عن مباحث الحكم وتقسيمه ومعرفة الفائدة منه في كيفية تعلق الأحكام بالأفراد وهل الأحكام مجعولة على نحو القضية الحقيقة أو القضية الخارجية وبيان مراحل الحكم وهل يوجد فيها تنافي أو لا وغيرها من الأبحاث.

ما هو الحكم الشرعي

الحكم الشرعي هو عبارة عن التشريع الإلهي بداعي تنظيم حياة المكلف، وهذا مطلب واضح وليس بهم، وينقسم الحكم إلى تكليفي ووضعي.

ويتخيّل في بيان الفارق بينهما أنّ الحكم التكليفي هو حكمٌ يرتبط بعمل المكلف مباشرةً بينما الحكم الوضعي لا يرتبط بعمل المكلف مباشرة، فمثلاً في الوجوب الذي هو حكم تكليفي نقول (تجب الصلاة) فالصلاة فعلٌ للمكلف، أو (يجب الحج) والحج فعلٌ للمكلف، و(تحرم الغيبة) والغيبة فعلٌ للمكلف، و(يستحب السواك) والسواك فعلٌ للمكلف.

إذن الوجوب والحرمة وما شاكل ذلك هما مرتبطان بفعل المكلف مباشرة فنقول تجب الصلاة وتحرم الغيبة وهكذا، بينما في الحكم الوضعي فلا يوجد هذا الارتباط المباشر، فالزوجية مثلاً حكمٌ وضعيٌّ وهي لا ترتبط بعمل المكلف مباشرة نعم هي ترتبط بعمل المكلف بنحوٍ غير مباشر إذ عند تحقق الزوجية يجب على الزوجة أن لا تخرج من البيت من دون إذن زوجها وعلى الزوج أن ينفق عليها، فإذا حصل ارتباط بين الحكم الوضعي وبين المكلف لكنه ليس ارتباطاً مباشراً.

ولكن الاشكال عليه واضح إذ يقال:- إن الصحة والبطان بناءً على كونهما من الأحكام الوضعية هما يرتبطان بعمل الكلف مباشرة فنقول (صحت صلاته) أو (صلاتك صحيحة) والصلاة فعلٌ للمكلف والصحة تعلقت بالصلاة مباشرة، وهكذا في الفساد فنقول (صلاتك فاسدة) أو (معاملتك فاسدة).

إذن هذه التفرقة بين الحكم الوضعي والتكليفي بالشكل المذكور قابلة للإشكال.

والمناسب أن يقال:- الحكم التكليفي حكم مرتبطٌ بعمل المكلف بنحو الاقتضاء أو التخيير بينما الحكم الوضعي فليس كذلك - يعني لا يوجد فيه ارتباط بنحو الاقتضاء أو التخيير - فمثلاً نقول (تجب الصلاة)، إن الوجوب مرتبط بالصلاة بنحو الاقتضاء الالزامي المانع من الترك، أو نقول (تحرم هذه المعاملة)، إن الحرمة مرتبطة بالمكلف بنحو الاقتضاء ولكن الاقتضاء التركي، وقد نقول (يستحب السواك)، إن الاستحباب مرتبط بعمل المكلف بنحو الاقتضاء ولكن ليس الاقتضاء اللزومي بل الاقتضاء بنحو الرجحان، والكراهة أيضاً كذلك، وأما الإباحة فهي ليست فيها اقتضاء وإنما فيها تخيير بين الفعل والترك. إذن الحكم التكليفي يرتبط بعمل المكلف بأحد هذين النحويين إما بنحو الاقتضاء - وأقسام الاقتضاء أربعة -

أو بنحو التخيير كما في الإباحة، وهذا بخلافه في الحكم الوضعي فإنه وإن ارتبط أحياناً بعمل المكلف ولكن ليس فيه اقتضاء أو تخيير فهو لا يتضمن ائت لزوماً أو رجحاناً أو يلزم أن لا تأتي وإنما الذي يتضمن خصوصية الاقتضاء أو التخيير هو الحكم التكليفي فقط، وهذا مطلب واضح أيضاً.

وقد يضاف إلى ذلك فارق آخر وهو أنّ الحكم التكليفي يستلزم عنصر الجزاء بالعقوبة على المخالفة والثواب على الموافقة وأما الحكم الوضعي فلا يستبطن ذلك. إذن يوجد فارقان بين الحكمين إلا أن الفارق الأساسي هو الأول فإنه فارق بما هو داخل في الصميم، بخلاف الفارق الثاني فإنه فارق بما هو لازم وخارج.

وهناك مطلب آخر:- وهو أن الحكم التكليفي ينقسم إلى خمسة أقسام^(١) وقد وقع الكلام في أنّ القسم الخامس - أعني الإباحة - هل هي حكم مجعول من قبل المولى أو أنها ليست بحكم وإنما الأحكام أربعة؟

قد يقال:- إنها ليست بحكم باعتبار أنّ الإباحة في حقيقتها هي نفي الوجوب والحرمة والاستحباب والكرهية فإذا فرض أن الشيء ليس بواجب ولا حرام ولا مستحب ولا مكروه فالإباحة في واقعها هي عدم هذه الأحكام الأربعة، فهي في روحها ليست حكماً مجعولاً ولا يجعل المولى الإباحة بل متى لم يجعل الأحكام الأربعة فنقول حينئذٍ مباح، ونقصد من مباح يعني ليس له وجوب ولا حرمة ولا استحباب ولا كراهة وإلا فهي ليست حكماً مجعولاً، فالأحكام المجعولة في الشريعة هي أربعة لا خمسة.

(١) (وجوب وحرمة واستحباب وكرهية وإباحة).

ولكن يمكن أن يقال:- إنّ الإباحة على نحوين فتارةً تنشأ من ناحية عدم وجود ملاك يقتضي الالتزام بالفعل أو الالتزام بالترك أو استحباب الفعل أو كراهته وأخرى يفترض وجود ملاك يقتضي الإباحة إما تسهياً على العباد أو شيئاً آخر، فإذا فرض أنّه لا ملاك فيها ولنسمّها بالإباحة اللاملاكية - وعبر عنها السيد الشهيد بالإباحة اللائقضية^(١) - فإذا كانت غير ناشئة من ملاك فمن المناسب أن تكون غير مجعولة ويكفي في تحقّقها عدم جعل واحدٍ من الأحكام الأربعة، وأما إذا فرض أنّها كانت بسبب ملاكٍ فمن المناسب أن تكون مجعولةً فإنّ المولى يجعل الإباحة لأجل ذلك الملاك.

قد يقال إنّه يمكن أن نتصوّر فائدةً لجعل الإباحة وذلك من خلال الوجهين التاليين:-

الوجه الأوّل:- إنّ الإباحة إذا جعلت فالمكلف يكون أظهر في العبودية والطاعة، فهو يأتي بالفعل أو يتركه من باب أنّه يقول (ياربّ أنت قد أبحته لي) وهذا نحو من العبودية والطاعة، وهذا بخلاف ما إذا لم يجعل المولى الإباحة وإنما هو فقط لم يلزم بالفعل ولا بالترك فإنّ هذه العبودية لا تحصل بنحوها القوي بل غاية ما يقول (إني أفعل لأنك لم توجب عليّ الترك) أو (إني تركت لأنك لم توجب عليّ الفعل) وهنا تكون جنبه العبودية أضعف.

الوجه الثاني:- أنّ يقال إنّ المولى إذا جعل الإباحة فسوف يكون ارتكاب المكلف للفعل أو الترك ناشئاً من ثبوت المقتضي لذلك والمقتضي للترك أو للفعل هو جعل الإباحة، أمّا إذا لم يجعل المولى الإباحة بل فقط لم يوجب الفعل ولم يجرّمه فهنا

(١) السيد محمد باقر الصدر، الحلقة الثانية، ص ١٧٨.

يكون الفعل والترك من باب أنه لا مانع لا من باب وجود المقتضي - وهو وجود التخيير والإباحة - وكفى بذلك فائدةً.

وفي مقام التعليق نقول:- إنّ المحذور تارةً يكون هو محذور تحصيل الحاصل - يعني جعل الإباحة يلزم منه محذور تحصيل الحاصل - وأخرى يكون المحذور هو اللغوية وعدم الفائدة، فإن كان المحذور هو لزوم اللغوية من جعل الإباحة فيأتي مثل هذا الكلام وأنّ جعل الإباحة يمكن أن نتصوّر له فائدةً بأحد الوجهين المتقدّمين، أمّا إذا كان المدعى هو أنه لا يمكن جعلها باعتبار محذور تحصيل الحاصل فحينئذٍ لا ينفع ما ذكر في هذين الوجهين إذ هما لا يصيران الشيء ممكنًا وإنما يوجبان تحقّق فائدة فيرتفع محذور اللغوية.

إذن النتيجة:- هي أنّ جعل الإباحة شيءٌ غير ممكنٍ إذا فرض أنّ منشأها كان هو عدم لزوم الفعل وعدم لزوم الترك إذ لا معنى لجعلها بل لا يمكن ذلك لأنّه يلزم محذور تحصيل الحاصل.

إن قلت:- نحن قد نجد في بعض النصوص ما يدلّ على أنّها مجعولة، من قبيل قوله تعالى:- ﴿أَجَلٌ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفْتُ إِلَى نِسَائِكُمْ﴾^(١)، وهكذا قوله تعالى:-

﴿أَحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ﴾^(١)، ومن قبيل الحديث الذي يقول: - (إن الله تعالى يحب أن يؤخذ برخصه كما يحب أن يؤخذ بعزائمه)^(٢)... وهكذا. إذن المستفاد من هذه النصوص هو أنّ الإباحة قضيةً مجعولة كما هو واضح.

وفيه:-

إنّه يمكن أن يقال:- إنّ المقصود من الإحلال هنا إمّا هو الإشارة إلى أنّه لم يحرم عليكم ذلك، فليلة الصيام لم يحرم عليكم الرث، فالإحلال عبارة أخرى عن عدم التحريم لا أنّه شيء آخر يقابله.

أو يقال:- إنّ هذه إباحة امضائية حيث أنّه إذا لم يحكم الله عزّ وجلّ بوجوب الفعل أو بالحرمة فالعقل يحكم بالتخيير بين الأمرين ومباح لك الفعل والشرع يمضي هذا الحكم العقلي، فالإحلال إحلالٌ إمضائي لا تأسيسي. وعلى أيّ حال بعد البناء على ما ذكرنا من محذور تحصيل الحاصل يلزم تأويل هذه النصوص بما أشرنا إليه أو غيره.

(١) سورة المائدة آية ٩٦.

(٢) عن عائشة عن رسول الله (ص) انه قال: (إن الله يحب أن يؤخذ برخصه كما يحب أن يؤخذ بعزائمه، قلتُ وما عزائمه قال فرائضه) المعجم الأوسط للطبراني(ت٣٦٠هـ)، ج٦، ح٢٣٦. وذكر الحديث صاحب الوسائل استطراداً في الجزء١٦، ص٢٣٢.

ثمرة هذا البحث

إن ثمرة هذا البحث تكمن في بعض الأبحاث العلميّة، من قبيل أن يقال إنّ السيد الخوئي(قده) في مبحث استصحاب الأحكام الكلّية - على ما تعلمناه - قال إنّ الاستصحاب في الأحكام الكلّية لا يجري فلو شككنا أن صلاة الجمعة في زمن الغيبة واجبة أو ليست بواجبة فاستصحاب بقاء الوجوب من زمن الحضور إلى زمن الغيبة لا يجري لأنّ هذا الوجوب - أي الوجوب الفعلي الذي يعبر عنه بالمجْعول - معارضٌ بأصالة عدم الجعل الزائد، يعني نقول إنّ المولى قبل الإسلام أو في بدايته لم ينشئ الوجوب لصلاة الجمعة وإنما هو جاء بعد الإسلام والذي نجزم به هو إنشاء الوجوب في فترة الحضور أمّا في فترة الغيبة فهل أنشأ الوجوب أو لم ينشئه؟ إنّنا نشك في ذلك فنستصحب عدم جعل الوجوب من بدايات الإسلام فنقول إنّّه سابقاً لم ينشئ الوجوب غايته أنّه أنشأه بهذا المقدار أمّا بالمقدار الزائد وأنّه أنشاه أو لا فنستصحب عدم الإنشاء السابق، فهو لم ينشئ الوجوب - بمقتضى الاستصحاب - لهذه الفترة الزمنية فيقع هذا الاستصحاب معارضاً لاستصحاب بقاء الوجوب الفعلي، وعلى هذا الأساس لا يجري استصحاب الأحكام الكلّية لأجل فكرة المعارضة، يعني أنّ دليل الاستصحاب - الذي هو (لا تنقض اليقين بالشك)^(١) - لا يشملهما معاً وشموله لأحدهما دون الآخر بلا مرجح، ومن هنا

(١) قاعدة عامة أخذت من جواب الامام الصادق عليه السلام عن مسائل زرارة، الاستبصار ج١، ص

قال(قده) بعدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، وهذا من آرائه الواضحة وفاقاً للشيخ النراقي(قده)^(١).

وقد يشكل ويقال:- إنك في المعارض قد استصحت أصالة عدم الجعل الزائد للوجوب في الفترة المشكوكة - وهي فترة الغيبة - !!؟

ونحن نقول:- إنَّ هذا الاستصحاب يوجد له معارضٌ فيتساقطان فيبقى استصحاب بقاء الوجوب الفعلي بلا معارضٍ لأنَّ معارضه قد سقط بسبب المعارض الخاص به، والأصل المعارض لاستصحاب عدم جعل الوجوب في الفترة الزائدة هو أن نقول:- إذا لم يكن الوجوب مجعولاً فماذا يكون المجعول في فترة الغيبة!! إذن الإباحة هي المجعولة، ونحن نشك هل جعلت الإباحة لصلاة الجمعة أو لم تُجعل؟ فعلى هذا الأساس نستصحب عدم جعل الإباحة في هذه الفترة الزائدة إذ قبل الإسلام أو في بداياته لم يجعل لصلاة الجمعة - أو أيِّ حكمٍ من الأحكام -، فإذا نحن نشك هل جعل الوجوب في الفترة الزائدة أو جعلت الإباحة فيها؟ فعلى هذا الأساس يكون استصحاب عدم جعل الوجوب معارضاً باستصحاب عدم جعل الإباحة فيتعارضان ويتساقطان فيبقى استصحاب بقاء المجعول بلا معارضٍ.

وإذا كان في هذا المثال شيءٌ من الخفاء فيمكن أن نبدله بمثالٍ آخر:- وهو المرأة التي طهرت من حيضها ولكنها بعدُ لم تغتسل، فالزوج يشكُّ أنَّ هذه الزوجة إذا نقت ولم تغتسل بعدُ هل يجوز مقاربتها أو لا؟ فحينما كان ينزل عليها الدم كانت

(١) الشيخ أحمد ابن المولى محمد مهدي النراقي توفي سنة (١٢٤٥هـ)، من علماء الشيعة في القرن الثالث عشر، ومن ابرز مؤلفاته كتاب مستند الشيعة في أحكام الشريعة.

هناك حرمة فعلية فتوجد قابلية لجريان استصحاب الحرمة، والسيد الخوئي (قده) يأتي ويرز المعارض وهو استصحاب عدم جعل الحرمة في الفترة المشكوكة - يعني في فترة انقطاع الدم وقبل الغسل -، ونحن نبرز معارضاً لهذا لاستصحاب الثاني فنقول نحن نشك هل جعلت الحرمة في الفترة الزائدة المشكوكة أو جعلت الإباحة؟ فاستصحاب عدم جعل الحرمة في الفترة الزائدة يكون معارضاً باستصحاب عدم جعل الإباحة في الفترة الزائدة فيتعارض هذان الاستصحابان ويتساقطان ويبقى ذلك الاستصحاب - أي استصحاب بقاء المجهول أي الحرمة الفعلية - بلا معارضٍ. وهكذا نقول للسيد الخوئي (قده) في كل شبهة حكمية، وهذا إشكال قويٌّ إن تمّ.

فهذه المعارضة تتم فيما إذا قلنا أنّ الإباحة من الأمور المجعولة، أمّا إذا قلنا بأنّها ليست من الأمور المجعولة فلا يأتي هذا الكلام. إذن هذا البحث له ثمرات أحدها هذا المورد.

وأما عند غيرنا كما ينسب إلى الأحناف فعندهم مصطلحات إضافية في تقسيم الحكم الشرعي من قبيل الفرض والواجب والسنة المؤكدة والسنة غير المؤكدة وكراهة تحريم وكراهة تنزيه، ويقصدون من الفرض الواجب الذي دلّ الدليل القطعي على ثبوته، وأمّا ما دلّ الدليل الظني على وجوبه وليس القطعي فيعبرون عنه بالواجب، وأمّا السنة المؤكدة وغير المؤكدة فيقصدون بها ما واطب النبي صلى الله عليه وآله على فعله فهي سنة من دون أن تكون واجباً فهذه هي سنة مؤكدة، وأمّا إذا فرض أنّه لم يواظب عليها بل كان يأتي بها أحياناً دون أحيانٍ أخرى فهذه سنة غير مؤكدة، كما ويقصدون من كراهة التحريم الحرمة، لأنّ المحرم مبغوضٌ ومكروهٌ بنحو

التحريم، بينما كراهة التنزيه فيقصدون منها الكراهة المصطلحة عندنا يعني المبعوض الذي ليس على مستوى الحرمة، هذه أقسام ومصطلحات عندهم كما جاءت في كتاب مباحث الحكم عند الأصوليين^(١).

والذي نقوله:- هو أن هذه تقسيمات زائدة لا ثمرة فيها والتقسيم إنما يكون وجيهاً وصحيحاً إذا كان مثمراً.

ثم إن الحكم التكليفي ينقسم إلى خمسة أقسام وهي المعروفة على كلام في الاباحة على ما تقدّم وما سوى ذلك من الأحكام فهو وضعي.

إذن نتمكن أن نقول إنه إذا لم يكن الحكم تكليفاً فهو وضعي، والوضعي تارة يكون موضوعاً لحكم تكليفي وأخرى يكون منتزعاً من حكم تكليفي، فللحكم الوضعي نحوان. أما ما يكون موضوعاً للحكم التكليفي فهو واضحٌ مثل الزوجية فإنها موضوعٌ لوجوب الانفاق ولأحكام أخرى، وأما ما يكون منتزعاً فهو من قبيل الجزئية - كجزئية السورة في الصلاة- والشرطية والمانعية وغير ذلك فإن الجزئية تنتزع من أمر الشرع بالإتيان بها في الصلاة فيقول اقرأ السورة بعد الحمد مثلاً ونحن ننتزع ونقول إذن هي جزءٌ باعتبار أنّ الشارع قد أمر بها ضمن المركّب، فهي في الحقيقة منتزعة من الأمر التكليفي أي من الأمر بالإتيان بها ضمن الواجب، وإذا فرض أنه منع منها وقال مثلاً (لا تضحك أثناء الصلاة) فنستفيد المانعية، وقد نستفيد الشرطية إذا قال (صلّ مع الطهارة) فنستفيد حينئذٍ أن الصلاة يلزم أن تقع مع الطهارة ونعبر عن الطهارة بالشرط.

(١) مباحث الحكم عند الأصوليين، ج ١، ص ٦٣ نقلاً من كتاب الاصول العامة للفقهاء المقارن، ص ٦٨.

الأحكام الشرعية مجعولة بنحو القضية الحقيقية

ذهب الشيخ النائيني (قده)^(١) الى أن الأحكام الشرعية هي مجعولة بنحو القضية الحقيقية دون الخارجية بمعنى أنّ المولى حينما يجعل حكماً يتصور عنواناً ويأخذ ذلك العنوان بنحو الفرض والتقدير ويقول ان المراد من قوله تعالى ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾^(٢) يعني إن فرض وجود مستطيعٍ فله عليه الحج، فهو يفترض وجود مستطيعٍ ويقول إن فرض تحقق هذا العنوان فيثبت له هذا الحكم - وهو الوجوب - وهذا ما يصطلح عليه بالقضية الحقيقية، فجميع الأحكام مجعولة بنحو القضية الحقيقية، والأحكام الشرعية هي عادةً هكذا ولا توجد في باب الأحكام الشرعية قضية خارجية - يعني حكمٌ مجعولٌ بنحو القضية الخارجية عادةً - فإنه لو كان مجعولاً بنحو القضية الخارجية يعني أنه ينظر إلى هذا المكلف وذلك المكلف إلا في مثل حادثة (نفذوا جيش أسامة...) ^(٣) يعني الأوامر الصادرة من النبي (ص) أو الإمام (ع) فإنها صادرة بنحو القضية الخارجية ف (نفذوا جيش أسامة) ناظرة إلى الأشخاص الموجودين، وأما الأحكام الالهية من الله عز وجلّ فعادةً لا يوجد فيها ما كان على نحو القضية الخارجية.

إذن إنّ الطابع العام في الأحكام الشرعية هو أنّها مجعولة بنحو القضية الحقيقية.

(١) فوائد الاصول، النائيني، ج ١، ص ١٧٠ - ١٧٧. أجود التقريرات، الخوئي، ج ١، ص ١٢٥ - ١٢٧.

(٢) سورة آل عمران، الآية ٩٧.

(٣) أن رسول الله (ص) بعث بعثاً وأمر عليهم أسامة بن زيد فطعن الناس في امارته فقام رسول الله (ص)، فقال: إن تطعنوا في امارته، فقد كنتم تطعنون في اماره ابيه من قبل وأيم الله إن كان لخليقاً للإمارة وإن كان لمن أحب الناس إلي وإن هذا لمن أحب الناس إلي بعده، صحيح البخاري، كتاب المغازي، ح (٤١٩٩).

واضاف الواقدي ان رسول الله كان يقول: (أنفذوا بعث أسامة) المغازي، ج ٢، ص ٤٧٤.

والفارق كما نعرف بين القضية الحقيقية والخارجية هو أنه في القضية الحقيقية ينصبّ الحكم لا على شيء جاهزٍ وثابتٍ بالفعل بل على شيءٍ بنحو الفرض والتقدير كقولك (أكرم العالم) فلعله لا يوجد عالم الآن ولكن المقصود يعني إن فرض وجود عالمٍ فأكرمه فالموضوع يؤخذ بنحو الفرض والتقدير، بينما في القضية الخارجية ينصب الحكم على موضوعٍ جاهزٍ مثل (أكرم هذا الجالس) فإنه حكمٌ بنحو القضية الخارجية، ويتربّب على هذا أنّ يكون للحكم مرحلتان مرحلة جعلٍ ومرحلة مجعولٍ، والمقصود من الجعل هو الإنشاء كما في قوله تعالى (ولله على الناس من استطاع إليه سبيلاً) فإن هذا الإنشاء ثابت حتى لو فرض أنه لا يوجد مستطيع ويعبّر هو عنه بالجعل، ولكن إذا تحقق الموضوع في الخارج - أعني المستطيع - وصار فعلياً صار الحكم آنذاك فعلياً وعبّر عن الفعلية بالمجعول، وذلك لأنّ المولى بالإنشاء يجعل الفعلية أي يجعل فعلية وجوب الحج على المستطيع إن تحقق خارجاً فهو يريد أن يقول (إذا تحقق المستطيع خارجاً فيثبت عليه الوجوب الفعلي)، إنّ ما أنشأه هو هذا أي إنشاء الوجوب الفعلي لمن فرض أنه مستطيع بالفعل، فالذي أنشأه حيث هو الوجوب الفعلي على تقدير تحقّق المستطيع فهذا الاعتبار يمكن أن تقول عن المجعول - يعني الذي جعله وأنشأه - هو الوجوب الفعلي.

إذن إن الحكم يمرّ بمرحلتين مرحلة الانشاء - أو الجعل بعبارة أخرى - ومرحلة الفعلية التي عبر عنها بالمجعول.

وذكر إنّ المجعول - أعني الفعلية - يدور مدار تحقّق الموضوع في الخارج فتحقّق الموضوع في الخارج علةٌ لصيرورة الحكم فعلياً، فإذا صار الموضوع فعلياً صار الحكم فعلياً، وإذا لم يكن بعدُ لم يصر الموضوع فعلياً فلا فعلية للحكم حتى على مستوى الانشاء، نعم هناك إنشاءٌ للفعلية لا وجودٌ للفعلية على مستوى الانشاء فإنّ هذا

ليس بصحيح. أن الفعلية يكون تحققها بتحقق الموضوع في الخارج وإذا لم تتحقق فلا تحقق لها حتى على مستوى الانشاء وإنما هناك إنشاءً للفعلية لا أكثر.

وقال أيضاً في جملة ما قال:- إن هذا التقسيم - إي التقسيم إلى الجعل والمجعل - يتم في القضية الحقيقية ولا يتم في القضية الخارجية، نعم استدرك قائلاً:- إن القضية الخارجية قد يكون شرطها مأخوذاً بنحو القضية الحقيقية كما إذا قيل (أكرم هذا الجالس إذا جاءك أو إذا صار عالماً) فإنه من زاوية الشرط حيث أخذ الشرط بنحو الفرض والتقدير - يعني إن فرض أنه صار عالماً - فهي حقيقية من زاوية الشرط أمّا من زاوية هذا الشخص الجالس فهي قضية خارجية فتصير مزدوجة فهي خارجية وفي الوقت نفسه هي حقيقية، فبلحاظ شرطها هي حقيقية وبلحاظ غير شرطها فهي ليست حقيقية.

ويمكن أن نلخص ما أفاده في النقاط التالية:-

أولاً:- إن الأحكام الشرعية مجعولة بنحو القضية الحقيقية غالباً وبنحو عام.
ثانياً:- إن الحكم الشرعي يمرّ بمرحلتين مرحلة جعل ومرحلة مجعول - أي إنشاءً وفعلية - وهذا من المطالب المهمة.

ثالثاً:- إن فعلية الحكم - أي المجعول - بفعلية موضوعه.

رابعاً:- أنه قبل تحقق الموضوع لا فعلية حتى على مستوى الانشاء وإنما هناك إنشاءً للفعلية على تقدير تحقق الموضوع.

وهناك شيء هو لم يبينه لأنه أخذه شيئاً مفروغاً عنه ومسلماً وهو أنّ الحكم عبارة عن اعتبار شرعي فإنه بناءً على فكرة الاعتبار يأتي هذا الكلام - وهو أنّ هذا الاعتبار تارةً يكون على مستوى الجعل والانشاء وأخرى يكون على مستوى المجعول

والفعلية وأنّ الفعلية تدور مدار فعلية الموضوع - ولكنه لم يبيّنه لأنه بانّ عليه ويتكلّم على أساسه.

ولكن الشيخ العراقي(قده)^(١) ذكر أن حقيقة الحكم ليست هي الاعتبار وإنما حقيقته هي الارادة - التشريعية - فالمولى إذا أراد شيئاً بالإرادة التشريعية فهذا هو عبارة عن الحكم، فروح الحكم وحقيقته بالإرادة، نعم إذا لم تبرز هذه الارادة فرمما لا نطلق ولا نستعمل كلمة الحكم لكن إذا أُبرزت وقيل ائت بالشيء الفلاني كأقم الصلام فحينئذٍ نلتزم بأنّه الحكم ولكن روح الحكم ليست هي الاعتبار وإنما روحه وأساسه هو الارادة التشريعية لا أكثر.

ثم ذكر أنّ الارادة وإن كانت مشروطة بشروطٍ فهو يريد الصلاة ولكن بشرط أن يكون الشخص حياً عاقلاً بالغاً... مع ملاحظة أنّ هذه الشروط ليست هي شروطاً بوجودها الخارجي وإنما هي شروط بوجودها اللحظي التصوري العلمي، يعني أنّ المولى يتصوّر البالغ العاقل الحي وهذا التصور هو الشرط، وحيث إنّ هذا التصوّر موجودٌ دائماً فالإرادة سوف تصير فعليةً والحكم دائماً هو فعليّ - وسوف تترتب على ذلك ثمرات ستأتي فانتظر - فالحكم على رأيه هو دائماً فعليّ ولا يوجد عندنا جعلٌ ومجعوً - يعني فعلية - بل دائماً يكون الحكم فعلياً لأنّ حقيقة الحكم عبارة عن الارادة والارادة وإن كانت مشروطة بشروطٍ إلا أنّ الشروط حيث إنّها شروط بوجودها اللحظي العلمي وهو متحقّقٌ فالإرادة هي فعليّة دائماً ومتحقّقة، وعلى هذا الأساس يكون كلّ حكمٍ هو فعليّ ولا توجد مرحلة جعل وفعلية بل دائماً لا يوجد إلا فعلية، هكذا ذكر(قده).

(١) بدائع الافكار، الآملي(تقرير الشيخ العراقي)، ص ٣٢٥.

نعم أشار إلى شيء: - وهو أنّ الإرادة وإن كانت فعلية دائماً إلا أنّ المراد قد يكون متأخراً ومستقبلياً فهو يريد من الآن كلّ واجبٍ من الواجبات كالصلاة والصوم والزكاة فكلها يريد بها بالإرادة الفعلية فإن شرطها متحققٌ وهو التصوّر - تصوّر المكلف البالغ العاقل المستطيع - ولكن المراد الذي هو الحجّ مثلاً يكون استقبالياً يعني عند مجيء أشهر الحج، وفي الصلاة تكون الصلاة - التي هي المراد - شيئاً مستقبلياً ومتأخراً أما الإرادة فهي تكون فعلية دائماً.

وقال أيضاً: - إنّ الفعلية مقارنة لعالم الجعل فبالجعل تتحقق الفعلية ومن ثم تكون الأحكام عنده مجعولة بنحو القضية الخارجية لا بنحو القضية الحقيقية لأنها دائماً تنصب على موضوع جاهزٍ إذ الموضوع هو المكلف البالغ العاقل بوجوده اللحظي وهذا ناجزٌ وموجودٌ بالفعل دائماً في ذهن المولى فالأحكام مجعولة بنحو القضية الخارجية، أمّا الشيخ النائيني فقال هي غالباً مجعولة بنحو القضية الحقيقية.

نعم اعترف المحقق العراقي(قده) وقال: - لو فسّرنا الحكم بالاعتبار فنسلم الانقسام إلى مرحلة الجعل والمجعل ومن ثم تكون الأحكام مجعولة بنحو القضية الحقيقية، لكن نحن لا نفسر الحكم بالاعتبار بل نفسره بالإرادة - وهو ناظر بهذا الكلام إلى الشيخ النائيني(قده) - ونصّ عبارته: - (نعم لو كان الحكم أمراً مجعولاً لأمكن ارجاع الأحكام الشرعية إلى القضايا الحقيقية ولكن ليس الأمر كذلك بل هو إرادة يبرزها الأمر بإنشائه ويتزعم عن مقام الابرار عنوان الحكم)^(١).

(١) بدائع الافكار، العراقي، ص ٣٢٥.

هذا وقد يشكل عليه: - بأن لازم ما أفاده عدم الفرق في الوجوب والارادة بين حالة تحقق الشرط خارجاً وعدم تحققه فإن الشرط مادام هو التصور واللاحظ والمفروض أنه فعلياً دائماً فيلزم أن لا تختلف الارادة بتحقق الشرط خارجاً وعدم تحققه والحال أنا نشعر بالوجدان أنّ حالة الارادة بعد تحقق الشرط غير حالتها قبل تحقق الشرط، فالإرادة قبل تحقق الشرط ليست موجودة بينما تكون موجودة بعد تحققه، فلو قلت لك (أكرم الضيوف إذا جاءوا إلى منزلك) فإن إرادة الاكرام نشعر بأنها موجودة حينما يجيء الضيف وبذلك نأخذ بتهيئة وسائل الاكرام له وأما قبل مجيئه فلا توجد ارادة ولذلك ترى أنه قبل مجيئهم لا نهى الطعام فلو فرض أنّ الارادة كانت موجودة من البداية يلزم أن لا يحصل فرق بين حالة ما بعد تحقق الشرط في الخارج وحالة ما قبل تحققه والحال أننا نشعر بذلك بالوجدان.

وهكذا الحال بالنسبة إلى مثال الاستطاعة فإنه قبل تحقق الاستطاعة لا نتحرك نحو الحج ولا نريده أما إذا حصلت الاستطاعة فتتحرك آنذاك ونريد الحج ونأخذ بتهيئة الأمور، إنّ هذا واقع فكيف تنكر هذا الواقع!!! إنه بناءً على كون الشرط لفعليّة الارادة هو الوجود اللحظي للشروط فحينئذٍ يلزم أن تكون درجة الارادة على منوال واحدٍ والحال أنّ الوجدان قاضٍ بالعكس!؟

وهو(قده) كان ملتفتاً إلى ذلك فأجاب بما حاصله: - إنّ الارادة ثابتة وفعلية قبل تحقق الشرط خارجاً ولكنها لا تؤثر في تحريك المكلف وإنما تصير محرّكةً إذا فرض أنه وجد الشرط خارجاً، فوجود الشرط خارجاً ليس شرطاً في صيرورة الارادة فعليّة بل هو شرطٌ في صيرورتها مؤثرة، ونصّ عبارته: - (حيث تحصل من جميع ما تقدّم أنّ شروط الوجوب بوجودها الذهني اللحظي لها دخلٌ في فعليّة التكليف

وبوجودها الخارجي لها دخل في فعليّة تأثير التكليف في الانبعاث والتحريك في نفس المكلف^(١).

ولتوضيح ما ذكره نذكر مثلاً: - وهو أنّ الشخص قبل أن يأكل وجبة الطعام له إرادة وشوق إلى الطعام وبعدما أكل وامتلأت معدته هل الشوق والارادة إلى طعام تزول أو هي باقية؟ إنّها باقية بدليل أنّنا نأخذ بتهيئة الطعام للوجبة التالية وهذا معناه أنّه يوجد شوق وإرادة نحو الطعام غايته أنّ هذه الارادة لا تؤثر نحو تناول وإنما تؤثر نحوه فيما إذا كانت المعدة فارغة وشعرنا بالجوع، فالجوع بوجوده الخارجي شرط في تحريك الارادة نحو مدّ اليد إلى الطعام فهي موجودة ولكن لا تؤثر على اليد وإنما تؤثر بمدّها إلى الطعام عند فرض أن المعدة فارغة. وعلى هذا الأساس يكون فراغ المعدة بوجوده الخارجي ليس شرطاً في وجود الارادة وإلا إذا كان شرطاً في وجود الارادة كيف نأخذ بتهيئة وجبة العشاء بعد وجبة الظهر؟! إنّ هذا دليل على أنّ الارادة فعليّة بنفس المستوى غاية الأمر أن فاعليتها وتحريكها مشروط بالوجود الخارجي للشرط، ويصح لنا أن نعبر ونقول أنّ الوجود الخارجي للشرط ليس مقوماً ومؤثراً في فعليّة الارادة وإنما هو مؤثر على فاعليتها وتحريكها.

وفي نهاية عرضنا لمطلب العلمين نشير إلى قضيتين:-

القضية الأولى:- إنه بناءً على رأي الشيخ النائيني(قده) يكون الحكم هو الاعتبار وأمّا الملاك والارادة فهما مبادئ للحكم، فمبادئ الحكم اثنان الملاك والارادة والاعتبار هو عبارة أخرى عن الحكم والذي ينحلّ الى جعلٍ ومجوعول، وأمّا على رأي

(١) بدائع الافكار، العراقي، ص ٣٤٥ ، وما ذكرته لك قد ذكره في ص ٣٢٥.

الشيخ العراقي(قده) فمبادئ الحكم تنحصر بواحدٍ وهو الملاك وأما الحكم فهو الإرادة.

القضية الثانية:- أنّ الإرادة على رأي الشيخ العراقي هي الحكم بينما على رأي الشيخ النائيني الاعتبار هو الحكم، وعلى هذا البيان سوف تترتب عدة ثمرات عملية منها:-

الثمرة الأولى:- الوجوب المشروط بالشرط المتأخر، فإنه وقع الكلام في أنّه هل يكون الحكم - كالوجوب - فعلياً من الآن ولكنه مشروطٌ بشرطٍ متأخر يأتي في الاستقبال؟ من قبيل وجوب الصلاة من الآن بشرط أن أبقى حيّاً في الركعة الرابعة، فيوجد وجوبٌ فعليٌّ من الركعة الأولى ولكنه مشروطٌ بشرطٍ متأخرٍ وهو بقاء القدرة والحياة إلى نهاية الركعة الرابعة، فالوجوب هنا فعلي من الآن ولكنه مشروطٌ بشرط متأخر يأتي في المستقبل، فهل هذا ممكنٌ في حدّ نفسه أو ليس بممكن؟

أما على رأي الشيخ النائيني(قده) فإنه يمتنع أن يكون الوجوب فعلياً والشرط يكون متأخراً، والوجه في ذلك هو أنّ الشرط دخيلٌ في موضوع الحكم، وله عبارة في هذا المجال حيث قال:- (شروط الأحكام^(١) موضوعاتٌ لها) مثل الاستطاعة فهي شرطٌ لوجوب الحجّ فهي موضوعٌ له لأن الموضوع هو كلّ شيءٍ يلزم تحقّقه في المرحلة الاولى ثم بعد ذلك يأتي الحكم كالمكلف فيلزم أن يوجد شخصٌ بالغٌ عاقلٌ قادرٌ أولاً ودخل الوقت ثم بعد ذلك يأتي الوجوب، فهذا المكلف بمعناه الواسع يعرّ

(١) ومقصوده هو شروط نفس التكليف يعني نفس الوجوب ونفس الحرمة وليس شروط المأمور به كإلّا بل شروط نفس الحكم كالقدرة والاستطاعة والحياة والعقل... فشروط الوجوب موضوعٌ للوجوب. الشيخ الأستاذ.

عنه بالموضوع - يعني يلزم فرضه بالمرحلة الأولى ثم بعد ذلك يأتي الوجوب - وهو (قده) يقول حيث إنّ الشرط قبل أن يتحقق لا وجوب - لا حكم - فهو إذن موضوعٌ أو جزءٌ من الموضوع، كدخول الوقت بالنسبة إلى الصلاة فهو شرطٌ من شرائط وجوب الصلاة وقبل تحقّقه لا يوجد وجوبٌ للصلاة، يعني يلزم أولاً أن تفرض دخول الوقت ثم يأتي الوجوب بعده، فإذا صار موضوعاً، فكلّ شرطٍ للحكم هو موضوعٌ له، وهذه قاعدة عامّة.

وعلى هذا الأساس يكون الشرط المتأخر - الذي هو عبارة عن القدرة وبقاء الحياة غيرهما - حيث إنّ شرطٌ فهو موضوعٌ للحكم.

وإذا قبلنا بما نقول:- حيث إنّ فعلية الحكم بفعلية موضوعه فلا يمكن أن يكون الحكم فعلياً قبل فعلية موضوعه باعتبار أنّ فعلية الحكم منوطة بفعلية الموضوع والآن في الركعة الأولى - قبل أن أصل إلى الركعة الرابعة - لا فعلية للشرط لأنّ القدرة بلحاظ الركعة الرابعة تتحقّق في الركعة الرابعة فلا فعلية لهذا الشرط الآن ومادام لا فعلية له فذلك يعني أنّه لا فعلية للموضوع فلا فعلية للحكم، فلا يمكن أن نتصوّر إمكان الشرط المتأخر لنفس الحكم بل هو مستحيلٌ لهذا البيان، وقد أشار إليه(قده) في فوائد الأصول^(١).

وأما الشيخ العراقي(قده) فقد أنكر على الشيخ النائيني(قده) وقال:- إنّ الشرط المتأخر لنفس الحكم شيءٌ ممكنٌ لأنّ الحكم عبارة عن الارادة وفعلية الارادة تدور مدار تصوّر الشرط لا مدار وجوده الخارجي وإنما الوجود الخارجي شرطٌ للفاعلية والتحرك وليس شرطاً لفعلية الارادة، فيمكن أن نتصوّر أنّ الارادة فعلية من الآن

(١) فوائد الاصول، النائيني، ج١، ص١٧٤. أجود التقريرات، الخوئي، ج١، ص١٤٤.

رغم أنّ الشرط متأخّرٌ بوجوده الخارجي إذ المدار ليس على الوجود الخارجي للشرط وإنما على تصوّره وتصوّره الآن ثابتٌ وهو شيءٌ مقارنٌ، وقد أشار إلى ذلك في بدائع الافكار^(١).

هذه هي الثمرة بين العلمين في هذا المجال.

الثمرة الثانية:- وهو الاستصحاب التعليقي، فإن الشيخ النائيني(قده) قال هو ليس بممكنٍ، بينما الشيخ العراقي(قده) قال هو ممكن، ومنشأ هذا الخلاف هو الخلاف في حقيقة الحكم، فإن الشيخ النائيني(قده) قال:- إذا كان عندنا زيبٌ وشككنا أنّه لو غلى هل يجرم بالغليان أو لا؟ فقد يقال إنّ الاستصحاب التعليقي يجري بأن نشير إليه ونقول هذا الزيب قبلاً - يعني حينما كان في حالة العنبيّة - لو كان قد غلى لحُرْمٍ والآن نشك هل لو غلى يجرم أيضاً أو لا؟ قد يقال بأننا نستصحب هذا الحكم المعلق - يعني (هذا يجرم إن غلى) - إلى حالة الزيبية^(٢)، والشيخ النائيني(قده) قال لا يجري الاستصحاب التعليقي والوجه في ذلك هو أنّه هل تستصحب الجعل أو المجعول أو القضية الشرطية؟ أمّا الجعل - يعني استصحاب نفس التشريع - فأنت لا تشكّ في بقاءه حتى تستصحب بقاءه وإنما استصحاب بقاءه يجري فيما لو شك في النسخ بأنّه هل نسخ أو لا ونحن لا نَحْتَمِلُ النسخ وإنما نجزم ببقاء الحكم ولكن نشك في سعة وضيق ما شرّعه الشرع هل هو خاصٌّ بحالة العنبيّة أو هو وسيع يشمل حالة الزيبية فالجعل لا شك لنا فيه. وأمّا المجعول - يعني

(١) بدائع الافكار، العراقي، ص ٣٢٥.

(٢) ولا تقل إن العنب غير الزيب فهما موضوعان، فنقول:- دعنا عن هذا ونفترض أنّهما شيئاً واحداً، فهذه ليست هي المشكلة وإنما هذه مشكلةٌ في هذا المثال وإلا فنستطيع أن نبدله بمثالٍ آخر. الشيخ الأستاذ.

الحكم الفعلي - ففعليّة الحرمة فرع فعليّة الغليان وحيث لا غليان فلا فعليّة للحكم فكيف تستصحب المجعول - يعني الحرمة الفعليّة -؟ إنّها عدمٌ فكيف تستصحبها!!؟

وأما القضيّة الشرطية وذلك بأنّ نقول:- نستصحب (إن غلى حرم) أو نستصحب الحرمة المشروطة لا الحرمة الفعليّة المعلّقة على الغليان فهو يقول إنّ هذه لم يجعلها الشارع بل نحن انتزعناها من الدليل الذي دلّ على أنّ العنب المغلي يحرّم، فنحن انتزعنا وأنشأنا وعبرنا بجرمة مشروطة وهذا انتزاعٌ عقليٌّ وليس مجعولاً شرعياً فكيف تستصعبه!!؟

بينما أجاب الشيخ العراقي(قده)^(١) قائلاً:- إني استصحب الحرمة الفعليّة، بتقريب:- أنّ الحرمة وإن كانت مشروطة بالغليان ولكن الشرط هو لحاظ الغليان وحيث أنّه ثابتٌ عند الجعل فعلى هذا الأساس تكون الارادة التي هي عبارة أخرى عن الحكم متحقّقة بالفعل لتحقّق شرطها فالحرمة فعليّة بفعليّة شرطها فيجري استصحاب تلك الحرمة الفعليّة. هكذا وجّه الشيخ العراقي(قده) جريان الاستصحاب التعليقي، وهذا كما ترى ثمرة للاختلاف بين العلمين.

(١) نهاية الافكار، العراقي، ج٤، ص١٦٦.

الثمرة الثالثة:- إنّه على رأي الشيخ العراقي (قده) يمكن التمسك بالإطلاق ومقدمات الحكمة^(١) لإثبات أنّ الأمر يقتضي الوجوب بالبيان التالي وذلك بأن يقال:- إنّ الفارق بين الوجوب والاستحباب هو أنّ الوجوب إرادةٌ شديدةٌ والاستحباب إرادةٌ ضعيفة^(٢).

ثم ذكر مقدّمة أخرى: وهي أنّ شدّة الشيء هي من جنس الشيء فشدة البياض مثلاً ما هي إلا زيادة في البياض يعني أنّ ما به الامتياز عين ما به الاشتراك فيشتركان في البياض ويمتازان في البياض أيضاً، وهذا بخلاف الإرادة الضعيفة فإن ضعف الإرادة هو عدم مقدار من الإرادة وعدم الإرادة ليس نفس الإرادة فما به الامتياز يختلف عمّا به الاشتراك.

وهناك مقدّمة ثالثة: وهي أنّه إذا كان ما به الامتياز عين ما به الاشتراك فلا نحتاج إلى دالٍ واحد يدلّ على الإرادة إذ المفروض أنّ ما به الامتياز إرادةٌ أيضاً وما به الاشتراك إرادةٌ فنحتاج إلى دالٍّ واحد يدلّ على الإرادة، وهذا بخلافه فيما إذا فرض أنّ ما به الامتياز يختلف عمّا به الاشتراك فنحتاج إلى دالّين دالّ على الإرادة - أي ما به الاشتراك - ودالٌّ على ما به الامتياز لأنّ ما به الامتياز ليس إرادة. إذن في

(١) والتي يعبر عنها بقرينة الحكمة: وهي قرينة عامة يتعرف بواسطتها على إرادة المتكلم للإطلاق، وقد ذكر لقرينة الحكمة مجموعة من المقدمات متى ما توفرت عرفنا ان المتكلم اراد الإطلاق، ومتى ما اختلت بعض هذه المقدمات لا يكون استظهار إرادة الاطلاق ممكناً، والمقدمات هي: (١- ان لا يوجد مانع يمنع المتكلم عن بيان تمام مراده.٢- ان يكون المتكلم في مقام البيان.٣- ان لا ينصب المتكلم قرينة على التقييد. ٤- ان لا يكون ثمة قدر متيقن في مقام التخاطب) المعجم الاصولي، محمد صنقور، ج٢، ص ٣٧٨.

(٢) التفرقة المذكورة مبنية على تفسير الوجوب بالإرادة أما إذا لم نفسره بالإرادة فلا تأتي هذه المقدمة. الشيخ الأستاذ.

الوجوب الذي هو إرادة شديدة نكتفي بدالاً واحداً بينما في الاستحباب الذي هو إرادة ضعيفة نحتاج إلى دالين.

وحيث إنّ الأمر - كالأمر بالصلاة أو الصوم أو غير ذلك - يدلّ على الإرادة لا أكثر فيتعيّن أن يكون المقصود هو الوجوب لأنّ الوجوب بأجمعه إرادة وإرادة الاستحباب هي التي تحتاج إلى بيان زائد ودالّ آخر فعدم الدال الآخر وعدم البيان الزائد يثبت أنّ المقصود للمتكلم هو الوجوب. وهل هذا البيان صحيح أو لا؟ سيأتي ذلك في موضعه المناسب.

ولكن نريد أن نقول الآن:- إنّ هذا البيان مبنيٌّ على تفسير الحكم والوجوب بالإرادة، أما على مبنى الشيخ النائيني (قده) فلا يأتي لأنّ الوجوب ليس إرادةً وإنما هو اعتباراً.

إذن هذا البيان يتمّ على مبنى الشيخ العراقي حيث فسّر الحكم بالإرادة ولا يأتي على مبنى الشيخ النائيني الذي فسّر الحكم بالاعتبار. هذه ثمرات عملية ثلاث بين هذين الرأيين.

وألفت النظر إلى قضية:- وهي أنّ تلميذ الشيخ العراقي - وأعني السيد محسن الحكيم (قده) - ممن تبني رأي أستاذه فلاحظ المستمسك^(١) في مسألة أنّ الزبيب هل يحرم بالغليان، وهو لم يتعرّض إلى مسألة أنّ الحكم هو إرادة ويأخذ بالدفاع عنه وكأنّه أخذه شيئاً مفروغاً عنه، وإنما تعرّض إلى قضية وهي أنه قال:- إنّ الشرط في حرمة الزبيب ليس هو الغليان الخارجي وإنما هو لحاظ الغليان، والوجه في ذلك إنّّه

(١) المستمسك في العروة الوثقى، ج ١، ص ٤١٦.

لو كان الشرط هو الغليان الخارجي للزم التفكيك بين الجعل والمجعول فالجعل موجودٌ منذ فترةٍ طويلة والمجعول هو الآن حين الغليان الخارجي فيلزم التفكيك بين الجعل والمجعول وهذا شيء غير ممكن واستحالته أوضح من استحالة التفكيك بين العلة والمعلول، باعتبار أنّ العلة شيءٌ والمعلول شيءٌ آخر وربما يقال إنّ يمكن التفكيك بينهما ماداماً شيئين، ولكن الجعل والمجعول هما واحدٌ حقيقةً والاختلاف بالاعتبار، فالجعل عين المجعول إلا أنّ الجعل يُلاحظ من زاوية الصدور من الفاعل فيقال له جعلٌ بينما المجعول لا يلاحظ فيه ذلك، من قبيل الكسر والانكسار - وهذا المثال مّي هو لم يذكره - فهما واحدٌ حقيقةً والفارق بالاعتبار فالكسر فعلٌ للفاعل والانكسار هو نتيجة الكسر، فالكسر مصدرٌ والانكسار نتيجة المصدر - يعني أشبه باسم المصدر - وهذا فارقٌ اعتباريٌّ وإلا فلا يوجد شيئان في الخارج حقيقةً، والجعل والمجعول من هذا القبيل، فعلى هذا الأساس لو انفك المجعول عن الجعل يلزم انفكك الشيء عن نفسه فيلزم اجتماع المتناقضين الوجود والعدم أو تفكيك الشيء عن نفسه وهو ممتنع عقلاً.

والذي يظهر من عبارة السيد الحكيم لزوم التفكيك بين الجعل والمجعول إذ أنّه يتبى رأي أستاذه الشيخ النائيني(قده) في أنّ الحكم هو عبارة عن جعلٍ واعتبارٍ وله مرحلتان مرحلة جعلٍ ومجعولٍ، ولكنه وافق الشيخ العراقي(قده) في أنّ الشرط الذي يتحقق بتحقيقه المجعول هو الوجود اللحظي دون الوجود الخارجي. فإذاً هو وافق أستاذه النائيني في نصف المطلب وخالفه في النصف الآخر.

ونعود إلى الشيخ العراقي(قده) ونقول:- إنه أفاد مطلبين:-

المطلب الأول:- إن الحكم عبارة عن الإرادة.

ولم يستدل له بدليل وإنما ذكرها كدعوى وسلّمها، ونحن سوف نتعرض إلى هذه القضية فيما بعد.

المطلب الثاني:- إن شرط فعلية الإرادة هو لحاظ الشرط دون الوجود الخارجي. ويمكن أن نحصل له من كلماته بيانين، وإذا ضمنا بيان السيد الحكيم(قده) صار المجموع ثلاثة، وهي كالتالي:-

البيان الأول:- أن يقال إن الإرادة أمرٌ نفسيٌّ وشرط الامر النفسي يلزم أن يكون نفسياً ولا يمكن أن يكون خارجياً وإلا يلزم أن يكون وجود ما في النفس في الخارج أو أنّ الخارج يدخل في النفس، فإذاً يتعيّن أن يكون شرط الإرادة بعد كونها أمراً نفسياً هو الوجود الذهني دون الوجود الخارجي.

البيان الثاني:- إن الشخص يشتغل في تحصيل مقدمات المراد قبل تحقّق الوجود الخارجي للشرط، فإرادتنا للطعام مشروطةٌ بالجوع ولكن الجوع يحصل ظهراً مثلاً فالوجود الخارجي للجوع هو ظهراً ولكننا نهيئ الطعام من الآن - أي صباحاً - فلو كان شرط الإرادة هو الوجود الخارجي للجوع يلزم أن لا توجد إرادة الآن ومادام لا توجد إرادة كيف ترتّب المقدمات من الآن ونشتغل بها؟! إن الاشتغال بالمقدمات كاشفٌ عن وجود الإرادة قبل تحقّق الشرط بوجوده الخارجي.

البيان الثالث:- وهو ما ذكره السيد الحكيم(قده) قبل قليل. هذا كلّ بيانٍ وتوضيحٍ لما أفاده العلمان في هذه القضية.

وفي تحقيق الحال نتكلم في نقطتين:-

النقطة الأولى:- هل الاعتبار الذي ذهب إليه الشيخ النائيني يقصد به أنه شيءٌ ضروريٌّ في الحكم أو ليس بضروري وإنما يقصد به أن واقع الحال كذلك، يعني يريد أن يقول إن واقع الحال هو أن الاحكام هي اعتباراتٌ أما أن الاعتبار هو شيءٌ واقعٌ في الحكم فلا أريد أن أقوله ولا أريد أن ادّعي الضرورة وإنما أريد أن ادّعي أن واقع الحال ذلك يعني أنه في مرحلة وقوع الحكم عادةً هو اعتبارٌ، فهل مقصوده هو الأول أو الثاني؟

وفي هذا المجال نقول:- أما بالنسبة إلى الضرورة - أي ضرورة الاعتبار في حقيقة الحكم - فنحن لا نسلّمها ونقول إنّه لو اطلعنا على الارادة وحدها فهي تكفي لترتيب آثار الحكم - أعني وجوب الامتثال والتنجز -، فلو اطلعنا على أن المولى يريد الشيء الفلاني من دون أن يعتبر ويقول (عليك أن تفعل الشيء الفلاني) بل عرفنا بشكلٍ وآخر أن الارادة موجودةٌ عنده كفى ذلك في لزوم الامتثال.

وإذا قلت:- إنّ هذا لا يسمّى بالحكم مادام هو مجرد إرادة.

قلت:- سمي بذلك أو لم يُسمَّ فإنّه شيءٌ ليس بمهمّ ، فنحن لا نفتش عن مصطلحاتٍ وإنما المهم هو ملاحظة آثار الحكم وهي وجوب الامتثال والتنجز وهذه الآثار تترتب إذا علمنا بتحقيق الارادة في نفس المولى وإن لم يكن هناك اعتبار.

أجل يمكن أن نقول:- إنّ الارادة لو علمنا بتحققها في نفس المولى فمثلاً يريد أن تؤتى له بالشاي مع الماء فتارةً يفترض أنّه يتمكّن من إبراز ذلك ولكنه لا يبرزه بل يسكت ولا يوجد عليه محذورٌ في الابراز، وأخرى نفترض أنّه يريد ذلك ولكن لا

يمكنه الابرار، فإذا فرض أنه يتمكن من الكلام والابرار ومع ذلك لم يتكلم فيمكن أن نقول بعدم وجوب الامتثال عقلاً، نعم إذا لم يتمكن من الابرار فآنذاك يحكم العقل بوجوب الامتثال ولكن هذه قضية أخرى.

إذن نحن سلّمنا أنّ الإرادة وحدها تكفي ولو من دون اعتبار - ولو في مساحة ضيقة - إلى لزوم ترتيب آثار الحكم - أعني وجوب الامتثال والتنجز -، فلو كان الخلاف بين العلمين خلافاً على مستوى ضرورة الاعتبار وعدم ضرورته فالحق مع الشيخ العراقي (قده) فإنه لا ضرورة للاعتبار، وأما إذا كان النزاع هو في واقع الحال وما عليه الأمر خارجاً لدى العقلاء فالشيخ النائيني مثلاً يدّعي أن العقلاء وإن لم يكن الاعتبار عندهم ضرورة ولكن جرت سيرتهم على أنه بعد الإرادة يوجد عندهم اعتبار ثم يبرزونه بعد ذلك فالحكم هو الاعتبار دون الإرادة، فالاعتبار وإن لم يكن عنصراً ضرورياً إلا أنه عنصرٌ عقلائيٌّ قد جرت عليه السيرة العقلية، فإذا كان النزاع على هذا المستوى فالحق مع الشيخ النائيني (قده).

والوجدان العربي والمتشّعي - إن صحّ التعبير - يقتضي رجحان ما ذهب إليه الشيخ النائيني فلاحظ مجالس التشريع الآن فإنهم بعدما يناقشون القوانين وينتهون إلى وجود مصلحة في قضية ما وبعد تحقّق الإرادة عندهم يعتبرون ذلك وأنه كلّ من يريد السفر إلى هذا البلد فعليه أن يأخذ التأشيرة من السفارة التي في بلده ثم يبرزون هذا الاعتبار على مستوى الإعلام والصحافة، ولكنّ هذا إبرازٌ للحكم، ولكنهم قبل إبرازه - أي مادام في مجلس النواب - فهم يتفقون بينهم ويسجلونه كمادّة قانونية بأنه (على كلّ شخص يريد أن يدخل البلد فلا بد من أن يحصل على التأشيرة...)، فالاعتبار قضية عقلائية يسير عليها العقلاء، وهو أيضاً وسيلة

لتحديد ما تشغل به الذمة فإنه أحياناً قد توجد للمولى إرادة لهذا أو ذاك ولكن إشغال الذمة لا يكون إلا بلحاظ أحدهما فيستعين بفكرة الاعتبار، من قبيل الصلاة فإنها مقدّمة للانتهاء عن الفحشاء والمنكر، وهذه الغاية - أي الانتهاء عن الفحشاء والمنكر - يريد بها المولى وإلا إذا لم يريد بها فلماذا يوجب الصلاة؟! وهل يحتمل أنه يوجب الصلاة لغاية لا يريد بها؟! إنه لا يحتمل ذلك، فالصلاة يريد بها والغاية يريد بها ولكن الذي أشغل ذمتنا به هو الصلاة أمّا الغاية فهو لم يشغل الذمة بها، فالواجب علينا هو إقامة الصلاة أمّا الانتهاء عن الفحشاء الذي هو الغاية لم يوجب علينا بهذا العنوان. أذن الوسيلة لتحديد ما تشغل به الذمة في حالة وجود الإرادة في موردين - في الصلاة وفي غايتها مثلاً - هو الاعتبار، فالاعتبار وسيلة عقلائية يستعين بها العقلاء، وإلا فماذا يصنع المولى على رأي الشيخ العراقي (قده)؟ فإذا لم يكن هناك اعتباراً فلا يتمكن أن يحدّد ما تشغل به الذمة.

الاستدلال بالقرآن الكريم

والاعتبار وسيلة شرعية فإذا قرأنا بعض الآيات الكريمة يمكن أن نفهم منها أنّ الشرع يستعين بفكرة الاعتبار، من قبيل قوله تعالى :- ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾^(١) إنّ هذا ابراز للاعتبار ونحو من أنحاء والآية الكريمة قد أبرزته، أو قوله تعالى :- ﴿بِأَيِّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾^(٢) فالكتابة تعني الاعتبار يعني اعتبر

(١) سورة آل عمرا، الآية ٩٧.

(٢) سورة البقرة، الآية ١٨٣.

في ذمتكم الصيام كما اعتبره في ذمة من كان قبلكم، أو في قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ وَلَكِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ﴾^(١)، إنّ التعبير بقوله (ما جعل) واضح في مسألة الاعتبار، وإلا على رأي الشيخ العراقي(قده) يلزم أن لا يعبرّ بعبارة (ما جعل) بل يعبر بعبارة (ما أراد)، وكقوله تعالى: - ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^(٢) فأيضاً استعين بلفظ الجعل وهذا يدلّ على أنّ الحكم اعتباراً، وهناك آياتٌ أخرى قد يستفاد منها ذلك.

بل يمكن أن نصعد اللهجة ونقول: - إنّ بناءً على إنكار فكرة الاعتبار وأنّ الحكم هو إرادة يلزم عدم صحّة النسخ، فالمولى ينسخ ماذا فهل ينسخ إرادته؟ إنّ لا معنى لذلك.

إذن فكرة النسخ التي هي مسلّمة بين المسلمين - ولو في عهد النبي - لا تتمّ بناءً على تفسير الأحكام بالإرادة.

وأيضاً لدينا حديث الرفع - أي (رفع عن أمّتي تسعة أشياء)^(٣) - فالرفع أمرٌ ممكنٌ في حدّ نفسه ولا يتوقّف في إمكانه أحدٌ والحال أنّه على رأي الشيخ العراقي لا معنى للرفع لأنّه سوف يكون رفعاً للإرادة والارادة لا معنى لرفعها .

(١) سورة المائدة، الآية ١٠٣ .

(٢) سورة الحج، الآية ٧٨ .

(٣) كما في أصول الكافي ج ٢، ص ٤٦٣، عن أبي عبد الله (ع) قال رسول الله (ص) (وضع عن أمّتي تسع خصال: الخطاء والنسيان وما لا يعلمون وما لا يطيقون...).

وأيضاً بماذا يفسّر الشيخ العراقي الأحكام الوضعية - كالزوجية والحرية والرقية وما شاكل ذلك - فهل يفسرها بأحكام إرادات أو أنها اعتبارات؟ أم واقعا اعتبارات، فنفس الزوجية لا تتضمن معنى الإرادة، نعم الزوجية وقعت موضوعاً لحكم فنقول الزوجية أرادها الشرع أمّا نفس الزوجية فهي حكمٌ وضعيٌ بلا إشكال، فحينئذٍ إذا كان الحكم عبارة عن الإرادة فيلزم أن تكون الزوجية عبارة عن إرادة ولا معنى لأن تكون الزوجية إرادة وإنما هي مجرد اعتبار.

إذن هذه بعض الشواهد على أنّ الفكرة الصحيحة هي فكرة الاعتبار لا فكرة الارادة .

القضية الثانية:- لو سلّمنا أنّ الحكم عبارة عن الإرادة - كما ذكر الشيخ العراقي - ولكنه ذكر أنّ شرط هذه الارادة هو الوجود اللحظي دون الوجود الخارجي، ونحن لا نسلم بذلك بل شرط فعليتها هو الوجود الخارجي.

ودعواه مرفوضة من ناحيتين:-

الأولى أنها مخالفة للوجدان. فلأننا نشعر بوجداننا أنّه ليست لنا إرادة عند لحاظ الشرط، فمجرد لحاظ الشرط لا يكفي لفعلية الارادة، فمثلاً أنا أريد الزواج بعشرة نساءٍ إن شرّع الله عزّ وجلّ ذلك وأنا الآن لحظت هذا الشرط فهو موجودٌ كلحاظٍ فهل توجد عندي إرادة الآن للزواج بعشرة؟!، وأريد قتل النبيّ إن أمرني الله عزّ وجلّ بذلك ولحظت هذا الشرط من دون تحقّقه خارجاً فهل معنى ذلك أنّ إرادتي بقتل النبيّ صارت فعلية فيقال إني الآن أريد قتل النبيّ؟!، وأنا أريد الكفر إذا شرّع الله جوازه فهنا لو كان لحاظ الشرط كافياً لصيرورة الارادة فعلية فهل إني أريد الكفر بالفعل الآن؟! إنّ هذا شيءٌ مخالفٌ للوجدان.

والثانية أنها مخالفة للبيان. فلأجل أنّ الإرادة تحدث للإنسان لأيّ نكته - فأنا الآن أريد أن أكل الطعام -؟ لأن الطعام يلائم طبعي فأريده، وأريد شراء الدار؟ وأريد السفر؟ لأنّ شراء الدار والوجود فيها يتلاءم مع طبعي فتحصل إرادة آنذاك، وهكذا بالنسبة إلى السفر، فالإرادة للشيء إنّما تحصل لملاءمة ذلك الشيء للطبع، ومعلوم أنّ مجرد اللحاظ لا يكفي لصيرورة الشيء ملائماً للطبع، ففي مثال (أني أريد القتل إن أمرني الله عزّ وجلّ به) إنّما تحصل الإرادة إذا كانت ملائمة لطبعي وأحاسيسي المقبولة العقلانية وهذه الملائمة لا تتحقّق بمجرد تصوّر أنّ الله عزّ وجلّ يأمر بذلك وإنّما تحصل إذا حصل الأمر خارجاً وبالفعل، وأمّا لحاظ الشرط فلا يكفي لتحقّق الملائمة.

وبعد هذا علينا أن ننظر في الوجوه الثلاثة التي يمكن أن يُستند إليها لإثبات أنّ شرط الإرادة هو الوجود اللحاظي:-

أما الوجه الأوّل:- أعني أنّ الإرادة أمرٌ نفسيٌّ فيلزم أن يكون شرطها أمراً نفسياً أيضاً وليس هو إلا لحاظ الشرط دون الوجود الخارجي.

فيمكن ردّه:- بأنّ الشرط للإرادة ليس هو الوجود اللحاظي المحض، كما أنّه ليس هو الوجود الخارجي المحض، بل هو الوجود المجمع بين هذا وذاك.

وتوضيح ذلك:- هو أنّ المفهوم الذهني تارةً يُلاحظ بما هو مفهومٌ ذهنيٌّ وأخرى يُلاحظ بما هو حاكٍ عن الخارج وكأنّ الخارج يُرى به، أما الأوّل فواضح، وإنّما الكلام في الثاني فإنّ هذا يحتاج إلى توضيح وإثبات، وفي هذا المجال نقول إنّ الله عزّ وجلّ خلق الذهن البشري بنحوٍ يقدر على أن يرى الخارج بالمفاهيم الذهنية، ولذلك ترى أنّ الإنسان يفكر أحياناً ويستحضر صوراً ذهنيةً فتحصل عنده انفعالاتٍ كأن

يضحك أو يبكي أو غير ذلك، فالخطيب الحسيني مثلاً يقرأ واقعة الطف ونحن نبكي، إنه ينقل مفاهيم وصور فلماذا نبكي؟! إننا نرى بما يذكره من المفاهيم كأننا نرى واقعة كربلاء بالفعل وهذا لا كلام فيه، ويتذكر الإنسان أيام المصائب التي جرت عليه فيأخذ بالحزن والأسف، كما أنه يتذكر أيام زواجه فيبتسم ويفرح، إن هذا معناه أنه يرى الخارج من خلال هذه الصور الذهنية وهذا مطلب وجداني.

والذي أتضح - وهي قضية مهمة جداً - هو أن المفاهيم والصور الذهنية تارة ينظر إليها الذهن بما هي وجودات وصور ذهنية وأخرى ينظر إليها بما هي عين الخارج، وبهذا الأمر الوجداني تنحل بعض المشكلات، منها مشكلة تعلق الأحكام.

فإنه وقع كلام في أن الأحكام بم تتعلق؟ فحينما قال الله عز وجل ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ﴾^(١) فالوجوب بم يتعلق هل يتعلق بالصلاة الخارجية أو بمفهوم الصلاة بما هو مفهوم ذهني؟

والجواب :- إنه لا هذا ولا ذاك ، وصاحب الكفاية(قده) قال في مبحث اجتماع الأمر والنهي إن الوجوب يتعلق بالوجودات الخارجية لأنه مركز الآثار، ولكن هذا مردود فإن الوجوب إذا كان يتعلق بالصلاة الخارجية فيلزم من ذلك أنه قبل أن أصلي لا صلاة خارجية فلا وجوب، يعني أن الوجوب يأتي بعد أن أصلي فيلزم هذا المحذور الكبير - فإنه قبل وجود الصلاة خارجاً لا وجوب وبعد وجودها لا معنى لتعلق الوجوب لأنها حصلت فيلزم طلب تحصيل الحاصل - إذن الوجوب بم يتعلق؟ إن حل هذه المشكلة ليس إلا بما أشرنا من أن المولى يتصور مفاهيم ذهنية ولكن يرى بها الخارج والحكم يتعلق بالصورة الذهنية بما هي عين الخارج طلباً لتحقيقها،

(١) سورة الأسراء، الآية ٧٨.

فهو لم يتعلّق بالصورة الذهنية بما هي صورةٌ ذهنيةٌ حتى تقول هي ليست مركز الآثار كما لم يتعلّق بالوجود الخارجي بما هو وجودٌ خارجيٌ حتى تقول إنّ هذا مستحيلٌ لأنّه يلزم انتفاء الوجوب قبل تحقّق الصلاة الخارجيّة، وإنما الأمر بين الأمرين بالنحو الذي أشرنا إليه فيتعلّق الوجوب بمفهوم الصلاة بما هي عين الخارج طلباً لتحقيقها. ونفس هذا البيان نأتي به إلى مقامنا في مقابل الشيخ العراقي (قده) فنقول له: - إنّ شرط الإرادة ليس هو الاستطاعة الخارجيّة بما هي خارجيّة حتى تقول إنّ لا يمكن هذا فإنّ لازمه دخول الخارج في الذهن أو يصير الذهن في الخارج فلا يمكن أن يكون الأمر الخارجي قيداً للأمر الذهني وإلا يلزم هذا المحذور، كما أنّه ليس الشرط هو تصوّر الذهني والوجود الذهني بما هو وجودٌ ذهنيٌ وإلا يلزم أن تكون الإرادة فعليةً بمجرد تصوّر الذهني وهذا مخالف للوجدان، وإنما الأمر بين الأمرين يعني بمعنى أنّ الشرط هو تصوّر الاستطاعة الذي يُرى به الخارج فلا يلزم حينئذٍ المحذور الذي ذكره بل يبقى القيد أمراً ذهنياً ولكن بما هو عين الخارج، كما أنّه لا يلزم محذور مخالفة الوجدان الذي أشرنا إليه، وهو شيءٌ ظريف.

أما البيان الثاني: - وهو التحرك نحو مقدّمات المراد قبل تحقّق الشرط خارجاً - فيردّه: - أنّه يتمّ لو فرضنا أنّ الإنسان بعد أن شبع من الطعام مثلاً لا توجد عنده سوى إرادة الطعام عند الجوع فيكون لما ذكره الشيخ العراقي (قده) وجاهة فإنّ تهيئة المقدّمات يدلّ على أنّ الإرادة فعليةٌ وإلا فلماذا نقوم بتهيئة الطعام ومن ثمّ يثبت أنّ شرط الإرادة الفعلية هو تصوّر الجوع لا واقع الجوع - أو بتعبيرٍ آخر الجوع الخارجي -.

ولكنّا نقول:- إنّه يمكن أن يقال يوجد شيءٌ آخر إلى جنب تلك الارادة هو السبب للتحرك نحو المقدمات هو كراهة الجوع بلا طعام، فتوجد كراهة عند كل واحدٍ منّا أن يجوع ولا يوجد لديه أكلٌ موجودٌ بالفعل، إنّ هذه الكراهة الموجودة إلى جنب تلك الارادة هي فعليةٌ لأنّها ليست مشروطة بشيءٍ، فهذه الكراهة يمكن أن نقول هي المحركة نحو تهيئة وجبة العشاء إذ لو لم نهيئ وجبة العشاء يلزم أن نجوع بلا طعام يصحّ أكله، فهذه الكراهة هي التي تبعثنا نحو تهيئة المقدمات لا تلك الارادة - يعني إرادة الطعام على تقدير الجوع - فإذا كانت تلك الارادة هي الموجودة فقط وهي المحركة فالحقّ مع الشيخ العراقي(قده) إذ يلزم أن تكون فعليةٌ وإلا كيف تُحرّك؟! ويلزم أن يكون شرطها هو تصوّر الجوع لا الجوع الخارجي.

ولكن نقول:- يمكن أن ندعي - وهذا ما نشعر به بالوجدان - أنه توجد كراهة إلى جنب تلك الارادة وهي فعليةٌ فهي التي تحرك نحو تهيئة المقدمات من الآن، وهذا شيءٌ ظريف فالتفت إليه.

وأما البيان الثالث:- وهو ما أفاده السيد الحكيم(قده) من أنه لو كان الشرط هو الوجود الخارجي يلزم الانفكاك بين الجعل والمجوع وهو مستحيلٌ بل هو أوضح استحالةً من الانفكاك بين العلة والمعلول.

فيرده:- إنّ هذا يتمّ في الأمور الحقيقية دون الاعتبارية، ومن الخطأ قياس الأمور الاعتبارية على الأمور الحقيقية، فإنه في الأمور الحقيقية مثل الكسر والانكسار أقول (كسرته فانكسر) وعملية الانكسار والكسر عمليةٌ حقيقيةٌ، فالشيء لو انكسر خارجاً هنا لا يمكن انفكاك الانكسار عن الكسر بل يلزم أن يكون بينهما اتّحادٌ من حيث الوقت، فمتى ما تحقّق الكسر تحقّق الانكسار ولا يمكن أن يحصل الكسر

الآن ثم بعد ذلك يتحقق الانكسار، وأما الجعل والمجوعول فهما من الأمور الاعتبارية فأنا الآن أعتبر وأجعل وجوب الحج إذا تحققت الاستطاعة في زمن المستقبل فالجعل الآن والمجوعول يكون فيما يأتي وهذا شيء ممكن في الأمور الاعتبارية، وقياس الأمور الاعتبارية على الأمور الحقيقية ليس بصحيح، وهذا من الأمور الواضحة.

إذن لا بأس بأن يحصل الانفكاك في الأمور الاعتبارية وذلك واقع في مثل التدبير والوصية ففيهما يوصي الإنسان الآن وأما الموصى به هو الملكية بعد الوفاة فالجعل الآن والمجوعول والمعتبر هو بعد الوفاة وهذا أمر معقول لا بأس به ولا محذور فيه.

وبهذا يندفع إشكالٌ قد يخطر إلى الذهن وحاصله:- إنَّ الوجوب الفعلي إذا كان يحصل بعد تحقق الشرط خارجاً - يعني وجوب الحج فعلاً يحصل بعد تحقق الاستطاعة خارجاً كما يقول المشهور غير الشيخ العراقي فإن هذا الوجوب الفعلي والذي ننسبه إلى المستطيع ونقول هذا المكلف وجب عليه الحج الآن حينما حصلت الاستطاعة - هو من أين حصل؟ هل جعله المولى الآن - أي حينما تحقق الشرط - أو أنه جعل وتتحقق بسبب ذلك الجعل السابق أو أنه تحقق بلا هذا ولا ذاك؟

أما الاحتمال الأول:- فهو باطلٌ فإن المولى قد يكون نائماً فيما إذا كان في الأمور العقلية - لأنَّ هذا الكلام يأتي حتى في الجعول العقلية ولا يختص بصاحب الأحكام الشرعية فأنت تقول لأهلك متى ما جاء الضيف فعليكم أن تطبخوا ثم ذهبت إلى النوم وبعد ذلك جاء الضيف فالآن يجب عليهم الطبخ رغم أن الأمر نائم - فكيف يتحقق جعل الوجوب من قبل المولى الآن. مضافاً إلى أنه لا نحتمل

أنّ الوجوب يثبت لكلّ شخصٍ شخصٍ حصلت له الاستطاعة فإنّ احتمال تعدّد الوجوبات ليس بموجودٍ في حدّ نفسه، فهذا الاحتمال باطلٌ في حدّ نفسه.

وأما الاحتمال الثاني:- وهو أنه يتحقّق بذلك الجعل - فنقول:- إنّ ذلك الجعل متقدّمٌ وهذا متأخّر فكيف يتحقّق المتأخّر بذلك المتقدّم أو ليس تلزم المعاصرة بين العلة والمعلول؟! فهذا الاحتمال باطلٌ أيضاً.

وأما الاحتمال الثالث:- يعني أنّه تحقّق بلا هذا ولا ذاك - فنقول:- وهذا أوضح بطلاناً من السابق لأنّه يلزم صدور المعلول بلا علة - يعني أنّ الوجوب الفعلي يتحقّق وحده من دون نكته وعلة - .

وهذا إشكالٌ علميٌّ فكيف تجيب عنه؟ وواضحٌ أنّ الشيخ العراقي(قده) في راحةٍ لأنه يقول إنّ الوجوب الفعلي موجودٌ - وهو يفسّره بالإرادة - غايته ليس له التحريك.

إنّ الجواب عن ذلك قد اتضح حيث نقول:- إنّ الصحيح هو الاحتمال الثاني - يعني أن الوجوب الفعلي يتحقّق بذلك الجعل السابق - فالمولى يجعل الوجوب الفعلي على تقدير تحقّق الشرط فيقول (متى ما تحققت الاستطاعة فأنا جاعلٌ وجوباً فعلياً) والآن لا توجد استطاعة فلا وجوب فعليّ وإنما تتحقّق الاستطاعة بعد مدةٍ فآنذاك يتحقّق الوجوب الفعلي، وأقصى ما يلزم من إشكالٍ هو أنّه كيف انفك المجعول عن الجعل؟!!

وجوابه هو:- أنّ الانفكاك إنّما يكون بين العلة والمعلول في الأمور الحقيقيّة، وأمّا في الأمور الاعتباريّة فلا إذ المفروض أنّ الوجوب الذي يحصل بعد ذلك هو مجرد اعتبار

لا أنه يحصل شيء في الخارج، والعقلاء يرون أن هذا الاعتبار صار فعلياً - وفعليته هي على مستوى الاعتبار العقلائي - وينسبون الوجوب لك ويقولون (أنت الآن صار الحج واجباً عليك) ولا بأس بأن يتحقق هذا الاعتبار المتأخر بذلك الاعتبار المتقدم مادامت القضية كلها مبنية على الاعتبار وليس على الحقيقة.

والخلاصة من كل ما ذكرنا:- أن الحكم في حقيقته اعتباراً وله مرحلة جعلٍ ومجوعولٍ كما أفاد الشيخ النائيني(قده) ولكن عنصر الاعتبار ليس عنصراً ضرورياً وإنما هو قضية عقلائية متداولة بين العقلاء. واتضح أن الشرط ليس هو مجرد اللحاظ بما هو لحاظ بل هو اللحاظ بما هو عين الخارج، ومن ثم يصير المدار في فعلية الحكم على الخارج وليس على مجرد اللحاظ. وأتضح أيضاً أنه لا محذور في الانفكاك بين الجعل والمجوعول لما أشرنا إليه.

هل الأحكام الوضعية مجعولة

ذكرنا فيما سبق أن الحكم ينقسم إلى تكليفي ووضعي، أما الحكم التكليفي فهل هو مجعولٌ أو لا؟ تقدم نقل الخلاف بن العلمين العراقي والنائيني فقال النائيني(قده) إن الأحكام التكليفية مجعولة ولها مرحلتان مرحلة جعلٍ ومرحلة مجعول ونحن وافقناه على ذلك من باب أن واقع الحال هو كذلك وأن العقلاء يفعلون ذلك، وأما الشيخ العراقي(قده) فقال هي ليست مجعولة وإنما هي عبارة عن إرادة ولازم ذلك أن الأحكام التكليفية لا تكون مجعولة.

وأما الأحكام الوضعية:- فقد وقع الخلاف من هذه الناحية فقد ذكر الشيخ الأعظم(قده)^(١) في الرسائل^(٢) بمناسبة أن الأحكام الوضعية هي بأجمعها منتزعة، فجزئية السورة مثلاً أمرٌ انتزاعي وليس أمراً مجعولاً يعني هي منتزعة من الأمر بالسورة وغيرها فإنه من هذا الأمر ننتزع ونقول (إذن السورة جزء والركوع جزء)، والسببية والشرطية أيضاً كذلك، فحينما يقول (صلّ مع طهارة) فننتزع من ذلك أن الطهارة شرط، وهكذا في المانعية وغير ذلك.

هذا ولكن المناسب كما أفاد الشيخ النائيني^(٣) وغيره:- وهو التفصيل بين ما إذا كان الحكم الوضعي موضوعاً لحكم تكليفي وبين ما إذا لم يكن كذلك.

أما مثال الأول:- فهو كالزوجية والملكية فإن الزوجية موضوعٌ لوجوب الانفاق والملكية موضوعٌ لحرمة التصرف من دون إذنٍ ومثل هذا الحكم الوضعي ليس انتزاعياً - خلافاً للشيخ الأعظم(قده) - وإنما هو مجعولٌ بالجعل الاستقلالي واعتباراً استقلاليٌ وليس منتزعاً من غيره.

وأما مثال الثاني:- فهو كالجزئية والشرطية والسببية فإنها ليست موضوعاتٍ لأحكامٍ تكليفيةٍ ومثل ذلك يكون منتزعاً من الحكم التكليفي، يعني يكون الحق مع الشيخ الأنصاري(قده).

(١) الشيخ مرتضى الانصار والذي لقب بالشيخ الاعظم ولقب أيضاً بجاتم الفقهاء والمجتهدين، توفي سنة (١٢٨١هـ)، من العلماء المحددين في الحوزة العلمية وله عدة مصنفات من ابرزها كتاب المكاسب وهو من الكتب الأساسية في الدراسة الحوزوية.

(٢) تراث الشيخ الانصاري، تسلسل ٢٦، ص ١٢٦ في مبحث الاستصحاب.

(٣) أجود التقريرات، الخوئي، ج ٢، ص ٣٨٤.

والوجه في ذلك:-

أولاً: باعتبار أنه مادامت الملكية موضوعة لوجوب الانفاق فلا بد أن تكون متقدّمةً على وجوب الانفاق حتى نصبَ عليها وجوب الانفاق فإنَّ الموضوع يكون متقدّماً دائماً على حكمه ولو كانت الزوجية منتزعة من وجوب الانفاق فيلزم أن تكون متأخّرة عن وجوب الانفاق وحيثُ انصبَّ وجوب الانفاق على اللاشيء.

إذن يلزم أن تكون الزوجية قد جعلت أولاً بالجعل الاستقلالي وبعد ذلك ينصبَّ عليها وجوب الانفاق وإلا يلزم أن ينصبَّ الانفاق على اللاشيء - أي بلا موضوع-

هذا وقد يشكل ويقال:- إنّه لا يلزم جعل الزوجية جعلاً استقلالياً في البداية بل جعلها كذلك شيء لغو، الوجه في ذلك هو أنّ المولى إمّا أن نفترض أنّه لا يوجد لديه حكمٌ بوجوب الانفاق ومعه يكون جعل الزوجية بلا فائدة إذ هي ليست موضوعاً لحكم، أو نفترض أنّه يوجد لديه حكمٌ بوجوب الانفاق وهنا نقول تلزم اللغوية أيضاً إذ يمكن للمولى أن يشرّع وجوب الانفاق بلا جعلٍ للزوجية وذلك بأن يقول مثلاً (كلّ امرأة تمّ العقد معها يجب الانفاق عليها). إذن تمكّن المولى من تشريع وجوب الانفاق بلا جعل الزوجية مسبقاً فجعلها يكون لغواً.

وجوابه:- هذا وجيهٌ لو فرض أنّ الجاعل للزوجية أو الملكية هو المولى الشرعي، ولكن يمكن أن يقال إنّ هذه الأمور هي ذات جذورٍ عقلائية، فالزوجية ثابتة قبل الإسلام بجعلٍ عقلائيٍّ والشارع أمضى ذلك، فإن كان لك إشكالٌ فوجهه إلى العقلاء وليس إلى الشارع، بل لا إشكال حتى على العقلاء باعتبار أنّ العقلاء يحتاجون إلى صياغةٍ مختصرةٍ قانونيةٍ للموضوع فإنّ ذلك التعبير تعبيرٌ طويلٌ - أي

(المرأة التي عُقد عليها) - فاستعان العقلاء بجعل مصطلح الزوجية لهذه المرأة حتى يكون إصدار الحكم بنحو أيسر.

ولك أن تقول:- إنَّ العقلاء بعد أن جعلوا الزوجية كمصطلحٍ فصَّبُ الحكم عليها لا إشكال فيه، أمَّا إذا أردت أن تقول إنَّ جعلها من البداية أمرٌ ليس ضرورياً ويمكن الاستغناء عنه فنحن نوافقك عليه ولكن بعدما جعلوا الزوجية كصيغةٍ وتعبيرٍ مختصرٍ وقانونيٍّ فإثبات الأحكام إليها يكون أمراً وجيهاً.

والخلاصة من كلِّ هذا:- إنَّ الأحكام الوضعية التي هي موضوعُ الحكمِ شرعي يلزم بمقتضى كونها موضوعاً للحكم الشرعي أن تكون مجعولةً بجعلٍ مستقلٍّ في البداية حتى يمكن توجيه الحكم إليها.

ثانياً: أعني ما يكون منتزعاً والذي هو كالجزية -:- فالوجه في كونه منتزعاً هو شهادة واقع الحال بذلك، فإنَّ واقع الحال يشهد بأننا ننتزع الجزية للشيء بسبب تعلق الأمر به وبغيره فنقول (إذن هو جزء).

بل يمكن أن نترقى ونقول:- إنَّه لا يمكن جعل الاستقلالي في مثل هذا بل دائماً يكون المناسب هو الجعل الانتزاعي - إنَّ صحَّ التعبير -، يعني لا يمكن أن يقول المولى (جعلت السورة جزءاً للصلاة) والوجه في ذلك هو أنَّه حينما يريد أن يجعل الجزية بالجعل الاستقلالي ويقول (جعلت الجزية للسورة) نسأل هل إنَّ ذلك الأمر المتعلق بالصلاة توسَّع وشمل السورة بأن تغيَّر من تعلقه بتسعٍ إلى تعلقه بعشرةٍ التي منها السورة أو لا؟ فإن فرض أنَّه تغيَّر وتعلَّق بالعشرة التي منها السورة فذلك يكفي لتحقق جزئيتها ويكون جعل الجزية بعد ذلك تحصيلاً لما هو حاصل ولغو، وأمَّا إذا فرضنا أنَّه لم يتغيَّر وبقي مستقراً على التسعة من دون السورة فيلزم محذور التناقض

إذ كيف تكون السورة جزءاً والأمر بالمركب باقي على التسعة ولم يتغيّر ويتعلق بال عشرة؟! إنه تناقضٌ وهو لا يمكن.

فهذا الاحتمال باطلٌ وكذلك الاحتمال الأوّل، وبهذا ثبت أنّ جزئية السورة مثلاً ليست قابلة للجعل الاستقلالي.

إن قلت:- نحن نشعر بالوجدان أنّه يصحّ أن يقول المولى (جعلت السورة جزءاً) فلماذا تشكك في القضايا الوجدانية وهذه صناعة خادعة في مقابل الوجدان؟

قلت:- إنّ القول المذكور - يعني (جعلت الشيء الفلاني جزءاً) - هو في الحقيقة تعبيرٌ آخر عن تعلق الأمر بال عشرة ولكن أبدلت التعبير بتعبيرٍ أيسر فأريد أن أقول إنّ مقصودي صار أوسع فهو يتعلّق بعشرةٍ ولكن استعنت لا بذاك التعبير بل بهذا التعبير فهو تعبيرٌ مرآتي لا أيّ جعلتها جزءاً - يعني بقطع النظر عن ذلك الأمر -، كلاً بل أريد أن أقول إنّ الأمر قد تغيّر وصار متعلقاً بال عشرة بدل تعلقه بالتسعة لكن أتيت بما يشير إلى هذا التغيّر فقلت (جعلتها جزءاً). والخلاصة من كلّ هذا:- هي أنّه ينبغي التفصيل في الأحكام الوضعية.

توضيح ما افاده صاحب الكفاية

ذهب صاحب الكفاية(قده)^(١) إلى التفصيل:- وقال بأنّ الأحكام الوضعية على ثلاثة أقسام، الأوّل لا يقبل الجعل الاستقلالي ولا الانتزاعي ومثّل لذلك بسببية الزوال لوجوب صلاة الظهر وشرطية الاستطاعة لوجوب الحج، والثاني ما يكون

(١) كفاية الأصول، الآخوند، ص ٤٠، ط مؤسسة آل البيت.

مجموعاً بالانتزاع والتبع وذلك كالجزيئية أو الشرطية للمأمور به، والثالث ما يكون مجموعاً بالاستقلال وذلك كالزوجية والملكية.

ونحن نوافقه فيما ذكره(قده) بالنسبة إلى القسم الثاني والثالث فهو ليس شيئاً مخالفاً لما ذكرناه فإنَّ الثالث كان هو الذي يكون مجموعاً بالجعل الاستقلالي مثل بالزوجية والملكية وهذا ما ذكرناه بعنوان القسم الأول، وأمَّا الثاني فهو قد قال بأنَّه مجموعاً بالانتزاع ونحن وافقناه على ذلك ايضاً، ولئن كان لنا خلافٌ معه فهو في القسم الأول - يعني ما يكون بنحو السببية أو الشرطية للوجوب كسببية الزوال لوجوب الصلاة وشرطية الاستطاعة لوجوب الحج - فهو قال بأنَّها ليست مجموعلة استقلالاً ولا تبعاً، وذكر(قده) في توجيه ذلك:- أن سببية الزوال هي في الحقيقة ناشئة من خصوصية في الزوال يعرفها الله عزّ وجل ونحن نجعلها فلأجل تلك الخصوصية صار الزوال سبباً لوجوب صلاة الظهر، ولكن لماذا يلزم أن نفترض وجود خصوصية؟ قال:- إنَّ الوجه في ذلك هو أنّه إذا لم تكن هناك خصوصية يلزم إمكان صدور كلّ شيءٍ من كلّ شيءٍ فيمكن أن تصدر الحرارة من الثلج وهذا غير يمكنٍ فلا بد من وجود خصوصية في الثلج ليعطي البرودة ولا يعطي الحرارة، وهنا الأمر كذلك أيضاً فيلزم وجود خصوصية في الزوال لأجلها وجبت صلاة الظهر عند الزوال وتلك الخصوصية هي السبب، وهذه الخصوصية لا يمكن أن تكون مجموعلةً بالجعل الاستقلالي كما لا يمكن أن تكون منتزعةً من الحكم التكليفي.

أمّا أنّها لا يمكن أن تكون مجموعلةً فلأنّ هذه خصوصية تكوينية والجعل التشريعي لا يُحصّل أمراً تكوينياً ونحن فرضنا أنّ هذه الخصوصية تكوينية وليست اعتبارية حتى تكون قابلة للجعل.

وأما أنها ليست بقابلية للانتزاع من الحكم التكليفي فإنَّ لازم كونها منتزعة منه هو أنَّ الحكم التكليفي يحصل أولاً ثم بعد ذلك تحصل السببية والسبب فيلزم تقدّم المسبب على السبب وهو مستحيل.

إذن هذه الخصوصية - التي هي السببية - ليست مجعولةً بالاستقلال وليست منتزعةً وإنما هي مجعولةٌ تكوينيًّا بالعرض، يعني أنَّ المورد من قبيل الشخص الذي يُوجدُ أربع تفاحاتٍ على الأرض فهو قد أوجد الأربعة تكويناً كما أنه أوجد الزوجية بالعرض، فالجعل التكويني ابتداءً هو الأربعة وأما الزوجية فبالعرض، فهو قد جعلها تكويناً لكن لا مباشرةً بل ثانياً وبالعرض، ومقامنا من هذا القبيل فإن الله عزَّ وجلَّ قد خلق الزوال وجعله بالجعل التكويني وبالعرض جعل وأوجد تلك الخصوصية، فتلك الخصوصية لم يجعلها ابتداءً وإنما جعلها ثانياً وبالعرض بسبب جعل وإيجاد الزوال.

وفيه:- إنَّ نوافقه فيما أفاده في القسمين الآخرين ولا إشكال، وإنما الكلام فيما أفاده في هذا القسم، بمعنى أننا نسلم أنه لا بدَّ من وجود خصوصية في الزوال لأجلها أوجب الله عزَّ وجلَّ صلاة الظهر عند الزوال ولكن نقول إنَّ كلامنا هو في السببية الشرعية وهي لا تتحقَّق بمجرد وجود تلك الخصوصية بل لا بدَّ وأن يجعل لها الشرع السببية - إما بالجعل الاستقلالي أو الانتزاعي وهذا غير مهم - ومن دون ذلك لا تتحقَّق السببية، نعم هناك شيءٌ تكوينيٌّ وهو تلك الخصوصية ولكن ليست وحدها هي السبب والسببية فإنها لا تتحقَّق بذلك وإلا سوف يلزم أنَّ لا تكون الأمور بيد الله تعالى ولا يكون مختاراً في جعل وجوب الصلاة عند الزوال باعتبار أنَّ هذه السببية سببية تكوينية فتتحقَّق بنحوٍ قهري.

إذن الصحيح هو أنّ هذه الخصوصية موجودةٌ والله عزّ وجلّ يجعل الوجوب عند تحقّق الزوال لأجل هذه الخصوصية ونحن ننتزع من جعل الوجوب عند الزوال ونقول (إذن الزوال سببٌ)، إنّ هذه سببية انتزاعية وهي شرعيةٌ بنحوٍ من الانحاء.

ثمرة البحث

الثمرة العملية من هذا البحث وبيان أن الاحكام الوضعية هل هي مجعولةٌ أو ليست مجعولةٌ -؟ يكمن في موارد منها أنّه بناءً على كون جزئية السورة مثلاً مجعولةً فتمكّن أن نطبّق حديث الرفع على الحكم الوضعي ونرفع الجزئية، أمّا إذا قلنا بأنّها ليست مجعولةً فلا يمكن تطبيق الحديث عليها فإنّ الحديث يرفع ما جعله الشرع أمّا الشيء الذي لم يجعله فلا معنى لأن يتدخل في رفعه بخلافه بناءً على أنّهما مجعولان فإنّه يمكن ذلك.

وقد يقال في الجواب عن هذه الثمرة: - بأنّ هذه الثمرة في حكم العدم إذ بناءً على أنّ الجزئية ليست مجعولةً نسلم أنّه لا يمكن آنذاك رفعها بتطبيق حديث الرفع عليها ولكن يمكن تطبيق حديث الرفع بملاحظة البديل وذلك بأن نتوجّه إلى منشأ الانتزاع - أعني الوجوب التكليفي - فنقول نحن نشكّ هل الوجوب النفسي تعلق بالعبادة التي أحدها السورة؟ فنرفع الوجوب النفسي المتعلق بالعبادة فإنّه مشكوكٌ.

وقد يقال في بيان الثمرة: - إنّّه إذا كانت الجزئية أو الشرطية مجعولةً فيمكن تطبيق الحديث على أيّ واحدٍ منهما - أي على الأمر الانتزاعي ومنشأ الانتزاع - فيمكن تطبيقها على نفس الجزئية وعلى الحكم التكليفي والفقهاء يكون مخيراً بين

الأميرين، أما بناءً على أنها ليست مجعولةً فلا يكون الفقيه بالخيار بل يتعين عليه تطبيق الحديث على الحكم التكليفي فقط وليس له الحق في أن يطبقه على الجزئية أو الشرطية المشكوكة.

مراحل الحكم

عرفنا أنّ الشيخ النائيني(قده) ذكر أنّ للحكم مرحلتين مرحلة جعل ومرحلة مجعول والمجعول - أو الفعلية بعبارة أخرى - والفعلية تدور مدار فعلية الموضوع خارجاً فإذا صار المكلف مستطيعاً خارجاً صار الوجوب فعلياً ونقول له وجب عليك الحج أما قبل أن تتحقق الاستطاعة فلا نقول له عليك الحج بل نقول يجب على كلّ مستطيع الحج وهذا عبارة أخرى عن الجعل، وهذا شيءٌ ظريفٌ وعقلائي.

هذا ويظهر من الشيخ الخراساني(قده)^(١) أنّ مراحل الحكم أربع: مرحلة الاقتضاء ثم مرحلة الإنشاء ثم الفعلية ثم التنجز.

وفي هذا المجال نقول:- إنّه يقصد من مرحلة الاقتضاء الملاك والإرادة، وكان من المناسب عدّ مرحلة الاقتضاء من مبادئ الحكم وليست من مراحلها - يعني وجود الملاك وعدم وجوده ووجود الإرادة وعدم وجودها ليسا مرحلة من مراحل الحكم وإنما هو مبدأ للحكم -، وعليه فيلزم حذفها.

وأما المرحلة الأخيرة التي هي التنجز - يعني استحقاق العقوبة والتي هي فرع العلم - ينبغي أن تكون خارجة عن مراحل الحكم فإنها ليست مرحلة للحكم.

(١) كفاية الأصول، الخراساني، ص ٢٥٨، ٢٧٨.

وإذا حُدِّفَت هذه نبقى نحن ومرحلة الإنشاء والفعليّة وبذلك يحصل نحو تقاربٍ بين الخراساني والنائبي بعد هذا التهذيب غايته أنّ الخراساني عبّر بمرحلة الإنشاء بينما النائبي عبّر بالجعل وهما واحدٌ والاختلاف في التعبير فلا فرق بين مصطلح الإنشاء أو الجعل أو التشريع فكلّها شيءٌ واحدٌ فالاختلاف لفظيٌّ.

والذي أريد أن أسلّط الأضواء عليه هو مرحلة الفعليّة والتي عبّر عنها الشيخ النائبي بالمجوع فهنا نتمكّن أن نقول يوجد فارقٌ بين فعليّة الخراساني وبين فعليّة النائبي فالخراساني يقول إنّ الحكم يصل إلى مرحلة الفعليّة عندما تصير الإرادة أو الكراهة في النفس النبويّة أو المولوية^(١) فإذا صارت الإرادة فعليّة فالحكم وصل إلى مرحلة الفعليّة، وأما فعليّة النائبي فلا يلحظ فيها قضيّة الإرادة وإنما يلحظ فيها فعليّة الموضوع فمتى ما صار الموضوع فعليّاً في عالم الخارج فالحكم سوف يصير فعليّاً ونقول للمكلف وجب عليك الحج. إذن الفعليّة الخراسانية غير الفعليّة النائبيّة.

والمناسب تفسير الفعليّة بما أفاده النائبي فإن ما أفاده الخراساني هو شيءٌ ليس عليه دليل فكيف فسّرت الفعليّة بهذا التفسير؟ وكيف تعرف أنّ الحكم وصل إلى الفعليّة بهذا المعنى؟ إنك لا تعرف ذلك إلا بعلمك بالواقع!!

إذن: هو تفسيرٌ بلا مستند مضافاً إلى أنّه تفسير لا يمكن الثبّت والتحقّق منه وأنّه قد تحقّق أو لا إلا بالعلم بالواقع.

وهذا بخلاف ما أفاده الشيخ النائبي(قده) فإنّ دوران الفعليّة مدار تحقّق الموضوع وأنذاك نقول للمكلف يجب عليك الحج قضيّة عقلائيّة يعيشها العقلاء في محيطهم

(١) أي في نفس النبي أو الولي.

قبل أن تكون شرعية، فهو تفسير عقلائي والتعرف عليه بسيط جداً، فمضى ما تحققت الاستطاعة نقول وجب عليك الحج، أو دخل الزوال فعلاً فنقول للمكلف وجبت عليك صلاة الظهر... وهكذا.

إذن تفسير الفعلية بما أفاده الشيخ النائيني هو تفسير يتطابق مع ما عليه الارتكاز العقلائي وهو شيء يمكن التعرف عليه خلافاً لما ذكره الخراساني، وكان المهم لي هو أن أتبّه على أنّ كلاهما عنده الفعلية ولكن هذه الفعلية غير تلك الفعلية، كما أؤكد على أنّ الخراساني ذكر أربع مراحل وكان المناسب حذف اثنين منها والمهم مرحلتان، فجعلنا تقارباً بين العلمين من زاوية ولكن التباعد صار من ناحية تفسير الفعلية.

تساؤلان في المقام

عرفنا فيما سبق أن للحكم مبدأين (الملاك والإرادة) وإن كان قد يظهر من الشيخ الخراساني (قده) أنهما من مراحل الحكم ولكن قلنا المناسب أنهما من مبادئ الحكم، وعندنا سؤال يرتبط بالملاك وآخر يرتبط بالإرادة.

أما السؤال الذي يرتبط بالملاك فهو: - إنّ الأحكام كما نعرف تابعة للمصالح والمفاسد وهذا شيء متفق عليه بيننا وبين المعتزلة خلافاً للأشاعرة - وسبب خلاف الأشاعرة هو لأجل مبناهم لأنهم يبنون على أنّه لا يوجد قبيحٌ وحسنٌ إلا ما يصنعه الشارع فيصير حسناً فما حسنه الشرع وأمر به يصير حسناً وما نهي عنه يصير قبيحاً فالحسن يتولّد بعد الأمر والقبح يتولّد بعد النهي أمّا قبلاً فلا حسن ولا قبح، وبناءً على هذا لا يُحتاج إلى ملاكٍ لأنّ الملاك نحتاجه لكي لا يلزم العبث فالله عزّ وجلّ حينما يوجب شيئاً أو يحرم شيئاً فإذا لم يكن هناك ملاكٌ فليزم العبثية وإذا لزم

العبيثة فأَيِّ مانعٍ من ذلك؟! - فإنهم يقولون بأنه لا قبَحَ وبهذا المبني عطّلوا العقول.

وهناك قضية واضحة أخرى: - وهي أنّ الأحكام الواقعية تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها وليس في الجعل، يعني أنّ الصلاة حينما وجبت فلا بد من وجود مصلحة في متعلق الأمر - أي في الصلاة أي لا بد وأن تنهى عن الفحشاء والمنكر - لا أنّ المصلحة قائمة في جعل الوجوب.

إنّما الكلام في الأحكام الظاهرية فهل يمكن أن نفترض أنّ المصلحة ليست في متعلق الحكم الظاهري وإنما هي في نفس الجعل؟

ربما يظهر من صاحب الكفاية (قده) ذلك حيث ذكر: - (أنّ تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في الأمور به والمنهية عنه إنما يتم في الأحكام الواقعية بما هي واقعية لا بما هي فعلية)^(١)، هذه العبارة قد توحى بما اشرنا إليه، وسواءً ظهر منها ذلك أم لا فقد ذهب السيد الخوئي (قده) بصراحة^(٢) إلى ذلك، وبذلك تخلّص من شبهة ابن قبة^(٣).

(١) كفاية الاصول، الخراساني، ص ٩٨.

(٢) مصباح الاصول، السيد الخوئي، ج ٢، ص ١٠٩.

(٣) وهو محمد بن عبد الرحمن بن قبة الرازي من أعلام القرن الرابع الهجري، قال النجاشي في ترجمته: (أبو جعفر متكلم، عظيم القدر، حسن العقيدة، قوي في الكلام، كان قديماً من المعتزلة وتبصر وانتقل إلى التشيع) رجال النجاشي، ص ٣٧٥، ترجمة ١٠٢٣. واشكال بن قبة (ينصب على حجية الظنون بشكل عام وعلى خبر الواحد بشكل خاص، وقد صار يصطلح عليها ببحث الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري).

فإن ابن قبة له شبهة تصاغ بصياغات متعدّدة^(١):-

أحدها:- إنه يلزم من تشريع الأحكام الظاهرية اجتماع المصلحة والمفسدة كما إذا كان الحكم الواقعي يقتضي الحرمة والحكم الظاهري يقتضي الإباحة فسوف يجتمع في الشيء الواحد مصلحة ومفسدة ومن الواضح أنّ المصالح والمفاسد هي أمورٌ واقعيّةٌ وليست اعتباريّةٌ فإذا كانت واقعيّةٌ فكيف تكون هناك مصلحة ومفسدة في الشيء الواحد؟! إنه لا يمكن ذلك.

وفي ردّ هذه الصيغة قال السيد الخوئي(قده):- لنتزم بأنّ ملاك الأحكام الواقعيّة قائمٌ بالمتعلّق وأما في الأحكام الظاهريّة فهو قائمٌ في أصل الجعل، فإذا لم تجتمع المصلحة والمفسدة في شيءٍ واحدٍ بل في مركزين وهذا لا محذور فيه.

ونحن في هذا الصدد نقول:-

أولاً:- إنّ قيام المصلحة في أصل الجعل قضيةٌ ليست عقلائيّة في باب الأحكام الشرعيّة عادةً، نعم هي عقلائيّة في غير الاحكام الشرعية، فإن معنى كون المصلحة في أصل الجعل هو أنّ المصلحة قائمة في الاعتبار - يعني اعتبر أنّ هذا الشيء واجب - فنفس هذا الاعتبار وهذا الجعل وهذا الانشاء هو فيه مصلحة ولا توجد مصلحة في أن يفعل المكلف أو لا يفعل وإنما المصلحة هي في أن اعتبر، وهذا عادةً ليس عقلائياً ولا يتصوّر حكماً من هذا القبيل عادةً، اللهم إلّا إذا فرض أنّ الأب أراد أن يعلم ولده على إصدار الأوامر والنواهي فيقول له اعتبر على الناس هذا

(١) وقد تعرض لها الشيخ الاستاذ مفصلاً، ولكننا عرضنا عن ذكر ذلك التفصيل للاختصار والاقتصار على المهم منها وما يسعه عنوان البحث.

الشيء ويكونون ملزمين فيعتبر الولد ذلك في نفسه ثم يصدر الأمر أو النهي وبهذا ينتهي كل شيء عند إصداره للأمر أو النهي لأن المصلحة هي في أصل اعتباره، وهذا المقدار عادة لا يتصور في الأحكام العقلية.

نعم هذا يتصور في غير الأحكام كما لو فرض أن شخصاً يُشيع بأنه يريد أن يتزوج فالمصلحة سوف تصير في أصل الاشاعة وهذه قضية ثانية، أما في باب الأحكام فلا يتصور مصلحة في أصل الجعل والاشاعة.

إن قلت:- كيف تقول بالأحكام الامتحانية فإن المصلحة في أصل الامتحان - يعني في إصدار الأوامر والنواهي - وليست في أن يفعل المكلف أو لا يفعل؟

قلت:- لا نسلم أن المصلحة في الأوامر الامتحانية هي في أصل الجعل لأن الهدف من الامتحان هو أن يتضح أن المكلف إنسانٌ معتدلٌ أو ليس بمعتدلٍ وهذا لا ينكشف بمجرد الاعتبار والجعل وإنما ينكشف ذلك إذا زاول المكلف العمل فإذا زاوله كما زاول إبراهيم عليه السلام حيث وضع السكين على رقبة ولده^(١) فحينئذ اتضح أنه مطيعٌ إطاعةً تامةً، فالامتحان لا يتضح إلا بأن يزاول الشخص الفعل لا بمجرد جعل الحكم وتشريعه واعتباره.

والخلاصة:- ينبغي التفرقة بين باب الأحكام وبين غيرها ففي غير باب الأحكام يتصور المصلحة في أصل الجعل أما في باب الأحكام فعادةً لا يتصور هذا الشيء

(١) إشارة الى قوله تعالى في سورة الصافات: { قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمُرُ سَتَجِدُنِي إِِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ (١٠٢) فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ (١٠٣) وَنَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبرَاهِيمُ (١٠٤) قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا إِنَّا كَذَلِكْ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ }.

إلا إذا أراد الوالد أن يعلم ولده أو ما شاكل ذلك وهذه حالات شاذة نادرة وإلا فالحالات المتعارفة لا يتصور فيها المصلحة في أصل الاعتبار.

ثانياً: - لو سلمنا أنه يمكن أن نفترض المصلحة في أصل الاعتبار فنقول إن مثل هذا الحكم لا يجب امتثاله لأن المولى لا يريد الفعل إذ لا توجد مصلحة في الفعل وإنما المصلحة في أصل الجعل وقد استوفاهما بأصل الجعل فالعقل حينئذ ليس من المهم الاتيان به، فإنه حتى لو تعقلنا المصلحة في أصل الجعل يلزم أن لا يجب امتثال الأحكام الظاهرية والحال أنه لا يحتمل أحد أن الأحكام الظاهرية لا يجب امتثالها.

إذن نقول للسيد الخوئي(قده): - إنه حتى لو تعقلنا المصلحة في أصل الجعل فلازم كلامك أن الأحكام الظاهرية لا يجب امتثالها وهذا ما لا تقول به حتى أنت، وعلى هذا الاساس تكون فكرة أن المصلحة في أصل الجعل مرفوضة ولناخذ ذلك بنظر الحسبان.

وأما التساؤل الذي يرتبط بالإرادة فحاصله: - أن الله عز وجل حينما شرع وجوب الصلاة مثلاً فهل له إرادة أو ليست له إرادة لها؟ إنه لا بد وأن نقول قد كانت له إرادة وإلا كيف أمر؟! فإن كانت له إرادة فنقول إما أن يقع الفعل من المكلف أو لا يقع وعلى كلا التقديرين يلزم الإشكال، فإن وقع الفعل من المكلف لزم أن يكون مجبوراً على ذلك الفعل فإنه وقع لأن الله عز وجل أراد فيكون مجبراً عليه، وإن لم يقع الفعل لزم انفكك الارادة الإلهية عن المراد.

وإن شئت قلت: - بعد أمره تعالى بالصلاة فلا بد وأن تكون له إرادة وإلا كيف أمر بها؟! فإن لم يمكن انفكك المراد لزم الجبر وإن أمكن الانفكك لزم تخلف الارادة الإلهية عن المراد، وعلى كلا التقديرين يلزم المحذور، وما هو الجواب في هذا المجال؟

وقد يقول قائل:- إنّ هذا يتمّ بناءً على رأي الشيخ العراقي(قده) الذي فسر الحكم بالإرادة ولا يتم على رأي الشيخ النائبي(قده).

والجواب:- إنّ هذا الاشكال واردٌ على كِلا المسلكين إذ هناك إرادةٌ حتى على رأي الشيخ النائبي(قده)، فإنّه توجد إرادة إلهية ولا يمكن أن يحتل في حقّ الشيخ النائبي أنّه يقول بعدم وجود إرادة، نعم هو يجعل الارادة مبدأً لا أنّه يجعلها عين الحكم كما فعل الشيخ العراقي، فالإرادة لا بدّ منها ولو كمبدأ، ومادامت عنده إرادة فيأتي الإشكال عليه وهو أنّه هل يمكن التخلّف أو لا؟ وعلى تقديرٍ يلزم الجبر وعلى تقديرٍ آخر يلزم انفكاك الإرادة الإلهية عن المراد، فهذا الإشكال لا محيص عنه على رأي كلا العلمين.

وقد يقول قائل:- هذا يتمّ في الارادة التكوينية دون الإرادة التشريعية كما ربما يظهر ذلك من عبارة صاحب الكفاية(قده)^(١).

وجوابه:- إنّ هذا إشكالٌ تامٌّ على كِلا التقديرين فإنّه ماذا يراد من الإرادة التشريعية^(٢)؟ معناها هو تعلق الإرادة بفعل الغير، فمرة أريد فعل نفسي مثل أن أريد شرب الماء فأقبض الكأس بيدي وأتناوله فهذه إرادة تكوينية يعني أنّها تعلّقت بفعل نفس المرید، وأخرى تتعلق بفعل الغير مثل أن أقول لغيري جئني بالماء وهذه ما يعبر عنها بالإرادة التشريعية، وإرادة الله عزّ وجلّ في خلق السموات والأرض هي إرادة

(١) كفاية الاصول، الآخوند الخراساني، ص٦٧، آل البيت.

(٢) وألفت النظر الى أنّ المصطلحات أحياناً يمكن أن نتفع الشخص في مقام الإعلام والرّد لكن كواقع فالإشكال يرد حينئذٍ فإنه حينما نسمع ب(إرادة تشريعية) يعني أنّ هذه إرادة تشريع لا إرادة تكوين فيرتفع الإشكال، ولكن إذا طرحنا المصطلحات فسوف يبقى الإشكال كما هو إذ ما معنى الارادة التشريعية؟ توضيح الشيخ الاستاذ.

تكوينية ولكن إرادة الصلاة نسميها بالإرادة التشريعية لأنها إرادة لفعل الغير، ومن ثم أن الله عز وجل يريد فعل الغير فهو يريد الصلاة فعاد الإشكال وأنه هل يمكن الانفكاك أو لا؟ فإن قلت بأنه لا يمكن الانفكاك لزم الجبر، وإذا قلت يمكن الانفكاك فيلزم تخلف المراد عن الإرادة فالإشكال موجوداً على كلا التقديرين.

هذا وقد أجاب الفلاسفة على الإشكال المذكور:- بأن الله عز وجل وإن أراد الصلاة منا مثلاً ولكن أرادها باختيارنا وإرادتنا فهو لم يرد ذات الصلاة منا بل بقيد إرادتنا واختيارنا فصار الفعل الصادر منا اختيارياً لأنه صدر بإرادتنا والله عز وجل أرادنا منا بإرادتنا واختيارنا^(١)، وقد يظهر نفس هذا الجواب من عبارة صاحب الكفاية(قده)^(٢)، وبنى عليه الشيخ الأصفهاني(قده) أيضاً^(٣).

هذا ويمكن أن يقال:- إن الجواب المذكور وإن حصل به التخلص من مشكلة ولكن سوف نقع في مشكلة أخرى وهي أنه حينما يصدر الفعل عن إرادة من مكلف نسال هل أن هذه الإرادة من الأمور الممكنة أو من الأمور الواجبة - أي هل هي موجودٌ ممكنٌ أو هي موجودٌ واجب -؟ إنها ممكنة وإذا كانت ممكنة فهي تحتاج إلى علة وليست تلك العلة إلا الإرادة الإلهية فانتهدت إرادة المكلف إلى إرادة الله عز وجل وبذلك عادت المشكلة من جديد، فأنا أردت أن أفعل هذا لأن إرادتي نشأت من إرادة الله عز وجل لأنها ممكنٌ وكلٌّ ممكنٌ يحتاج إلى علة ولا علة إلا الإرادة الإلهية فلزم الإشكال، فما هو الجواب؟

(١) نهاية الحكمة، الطباطبائي، ص ٣٠٢ سطر ما قبل الاخير ، ٣٠٣ سطر ٢، وفي ط اخرى ص ١٨٢، وفي كتب أخرى هذا المعنى موجود.

(٢) كفاية الاصول، الخراساني، ص ٦٨.

(٣) نهاية الدراية، الاصفهاني، ج ١، ص ١١٨، سطر ١٦، ط قديمة.

أجاب الفلاسفة وتبعهم صاحب الكفاية(قده)^(١):- بأنه ماذا يلزم من إشكال لو كانت الإرادة ناشئة من الإرادة الإلهية؟! إنّه لا يلزم إلا أنّه كيف يعاقبنا الله عزّ وجلّ على شرب الخمر مثلاً مادامت إرادتي منتهية إلى إرادته ونحن نقول إنّ الثواب والعقاب ليس من باب الاستحقاق بل من باب أنّهما من اللوازم الذاتية للإطاعة والعصيان، فاللازم الذاتي للإطاعة لازم لا ينفكّ وهو الثواب، واللازم الذاتي للعصيان هو العقاب فالثواب والعقاب ليس من باب الاستحقاق بل من باب أنّهما لازمان ذاتيان للإطاعة والعصيان، وهما من لوازم إرادة المكلف فمن لوازم إرادته السيئة العصيان ومن لوازم إرادته الحسنة الطاعة فالطاعة والعصيان من اللوازم الذاتية لإرادة المكلف والإرادة من اللوازم الذاتية لشقاوة الشخص وسعادته فالسعيد يريد الصلاة والشقي يريد شرب الخمر والنار، فإذن الإرادة ناشئة من الشقاوة الذاتية أو من السعادة الذاتية، والشقاوة والسعادة من أين هما ناشئان؟ إنّهما ذاتيان ولا يحتاجان إلى علة موجدة غير العلة الموجدة للذات كالأربعة والزوجيّة فالزوجيّة من اللوازم الذاتية للأربعة والذي يحتاج إلى علة هو الأربعة فوجود الأربعة يحتاج إلى علة أمّا وجود الزوجية فهو ذاتيٌّ للأربعة ومادام ذاتياً فالذاتي لا يعلّل - يعني لا يحتاج إلى علة مغايرة للعلة الموجدة للذات -، فإذن الله عزّ وجلّ أوجد ذات الشقي وذات السعيد ولم يوجد الشقاوة لأنّ الشقاوة ذاتية للذات ولا السعادة، ومن ثمّ ينقطع السؤال وهو أنّه لم صار السعيد سعيداً والشقي شقيّاً؟ فإنّ هذا السؤال أشبه بسؤال لمّ صارت الأربعة زوجاً؟ إنّها من اللوازم الذاتية ولا تحتاج إلى علة أخرى غير العلة

(١) كفاية الاصول، الآخوند الخراساني، ص ٦٨ وهذا موردٌ ثانٍ مشى فيه صاحب الكفاية (قده) مع

الفلاسفة وتأثر بهم. الشيخ الأستاذ.

الموجدة للذات وهنا أيضاً كذلك فالشقاوة والسعادة لا تحتاج إلا إلى العلة الموجدة للذات، وليس من حقّ الشقي أن يعترض على الله ويقول يا رب لم جعلتني شقيّاً؟

فيجيبه ويقول:- أنا أوجدتك ولم أوجد الشقاوة لك فإنّ الشقاوة ذاتية لك. إذن العقاب يكون من ناحية أنّه ذاتيٌّ للإطاعة التي هي لازمٌ ذاتيٌّ للإرادة والتي هي لازمٌ ذاتيٌّ للشقاوة والتي هي لازمٌ ذاتيٌّ للذات فالعقاب إذن صار أمراً ذاتياً لا يقبل الانفكاك عن ذات الشقي فارتفع الإشكال فالثواب والعقاب من هذا الباب. وتوجد عبارة لصدر المتألهين^(١) في الأسفار تتناغم مع ما نقلناه حيث قال:- (وأما الثواب والعقاب فهما من لوازم الأفعال الواقعة بالقضاء فإنّ الأغذية الرديئة كما أنها أسبابٌ للأمراض الجسمانية كذلك العقائد الفاسدة والأعمال الباطلة أسبابٌ للأمراض النفسانية وكذلك في جانب العقاب)^(٢).

وبالجملة:- كما أن البذر الجيد يخرج نباته طيباً والرديء لا يخرج إلا رديئاً فإنّ هذا من اللوازم الذاتية فهنا هذا العاصي هو شقيٌّ شقاوة ذاتية فحينئذٍ تعطي نتائج رديئة وأحد هذه النتائج هي الإرادة والإرادة أيضاً تسبّب لنا العصيان والعصيان يسبب لنا العقاب فكلّ هذه لوازم لا أنّها ثابتة بالاستحقاق حتى يشكّل العاصي ويقول يا

(١) الملا صدرا، وهو محمد بن إبراهيم القوامي الشيرازي، والمشهور بصدر المتألهين، توفي سنة (١٠٥٠هـ)، وهو خاتمة حكماء الشيعة، وقد جمع بين فرعي المعرفة النظري والعملي، فينسب إليه نهج الجمع بين الفلسفة والعرفان والذي يسمى بمدرسة الحكمة المتعالية، ومن ابرز مصنفاته كتاب الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة.

(٢) الحكمة المتعالية، صدر المتألهين، ج٦، ص٣٨٦.

رب لم تعاقبني؟ فإنّ الجواب يأتي بأنّ العقاب ليس من باب الاستحقاق بل من باب أنّ ذاتك خبيثة أوجبت الإرادة السيئة والإرادة السيئة أوجبت العصيان والعصيان أوجب العقوبة وكلّ هذه لوازم، ومن ثم لا يحق للشقي أن يقول يا رب لم جعلتني شقيّاً؟ فإنّ الجواب الإلهي يأتي ويقول أيّ لم أجعلك شقيّاً وإنما أوجدت ذاتك لا أكثر كما أوجدت ذات الأربعة لا أنّ الزوجية جعلتها بجعلٍ آخر غير جعل الأربعة.

والإشكال عليه واضح:- فإنّ هذا منافٍ للنصوص الواضحة في مسألة الشفاعة والمغفرة والعفو الإلهي فإنه بناءً على هذا سوف لا توجد شفاعة من قبل الأئمة عليهم السلام لأنّ العقاب صار لازماً ذاتياً للعاصي وهل يمكن أن يشفع الإمام في زوال الزوجية عن الأربعة؟! إنّه غير ممكن لأنها لازم ذاتي، والله تعالى أيضاً لا يستطيع أن يغفر لنا والعياذ بالله، إنّه بناءً على هذا الكلام لا الشفاعة ممكنة ولا العفو الإلهي يحصل فإنّه إذا كانت العقوبة والمثوبة من باب اللزوم الذاتي فسوف يترتب هذا المعنى. إذن هذه الفكرة باطلة جزماً ومخالفة لضروريات الدين الثابتة عندنا.

هذا مضافاً إلى أنّ الإشكال يبقى يعني أنّ الشقي يمكن أن يشكّل ويقول يا رب لم جعلتني شقيّاً؟ فيأتي الجواب:- إنّي لم أجعلك شقيّاً وإنما أوجدت ذاتك، فيشكل الشقي من جديد ويقول:- لم أوجدتني ما دمت تعلم أنّ ذاتي شقيّة فقد أوجدت شقاوتي وخلقتها بالتبع؟ من قبيل الزوجية إذا كان الشخص يكره الزوجية ويجب الفردية فأنا إذا أوجدت أربع برتقالات فهو سوف يتأدّى وهل ينفع أن أقول له أنا أوجدت أربع برتقالات ولم أوجد الزوجية؟! فيقول صحيح أنّك ابتداءً لم توجد

الزوجية ولكن قد أوجدتها بالتبع فمن أوجد الذات فقد أوجد لوازمها الذاتية بالتبع فأوجدت شقاوتي وأوجدت الزوجية فعاد الإشكال من جديد لهذا الشقي وهو إشكالٌ وارد. إذن الجواب المذكور قابلٌ للإشكال بما أشرنا إليه.

والأنسب في مقام الجواب عن أصل الشبهة أن يقال:- إنَّ الله عزَّ وجلَّ حينما خلق الإنسان خلق معه الإرادة وأيضاً جعله مختاراً في أعمالها فإعماله لإرادته بهذا النحو أو بذاك النحو هو قد منحه له و أودع في ذاته هذه القدرة، وبناءً على هذا فلا نحتاج آنذاك في أعمال الإرادة إلى علّةٍ فذلك التساؤل لا يأتي وسوف ينقطع - أعني أنّ الإرادة ممكنٌ من الممكنات وكلّ ممكنٍ يحتاج إلى علّة - لأنّ صفة الاختيارية لإعمال الإرادة صفة ذاتية فلا تحتاج آنذاك إلى علّة إذ لو احتاجت الإرادة في أعمالها بهذا الشكل أو بذاك إلى علة لم تكن اختيارية والمفروض أن الله عزَّ وجلَّ كما أعطى الإنسان الإرادة أعطاه القدرة على أعمالها بهذا الشكل أو بذاك الشكل ومادام قد أعطاه القدرة المذكورة فلا يحتاج آنذاك في أعماله للإرادة إلى علّة حتى يقال سوف ننتهي إلى الإرادة الأزلية، كلاً فإن هذه صفة ذاتية لهذا الشيء، مثل نورية النور فنورية النور لا تحتاج إلى علّة وهنا أيضاً كذلك فاختيارية الإرادة هي من لوازم الإرادة أو أنّ الله عزَّ وجلَّ منحها للإنسان وبعد أن منحها له لا يحتاج حينئذٍ في أعمالها بهذا الشكل أو ذاك إلى علّة.

وإذا قلت:- إنَّ هذه دعوى فما هو المثبت لها، يعني أنّ الله عزَّ وجلَّ حينما أعطانا الإرادة منحنا القدرة على أعمالها بهذا الشكل أو بذاك فهذه دعوى تحتاج إلى دليلٍ وما هو الدليل؟

قلتُ: - إنَّ الوجدان قاضٍ بذلك فإننا نجد بوجودنا أنَّ الأفعال التي تصدر منَّا تصدر بإرادتنا وأنَّ إعمالنا لإرادتنا هو تحت اختيارنا وإرادتنا فأنا مختار في أن أعمل إرادتي بهذا الشكل أو بذاك الشكل وما دمت مختاراً في إعمال إرادتي فلا أحتاج حينئذٍ إلى علةٍ أخرى حتى يقال سوف تنتهي إلى الإرادة الأزلية، وبهذا الجواب نتخلص من الإشكال السابق.

نعم أقول: - صحيحٌ أنا تخلصنا من الإشكال السابق ولكن ربّ سائل يقول: - إنَّ الله عزَّ وجلَّ إذا خلق الناس وأودع فيهم الإرادة كما أودع فيهم القدرة على إعمالها ذلك بمستوىٍ واحدٍ فلماذا رجَّح فلان إعمال إرادته بهذا الشكل السيء بينما فلان الآخر رجَّح إعمال إرادته بذلك الشكل الحسن فمن أين نشأ هذا بعدما كان الله عزَّ وجلَّ قد أعطى الجميع بدرجة واحدة؟ إنَّ هذا التساؤل تساؤل جديد وأجنبيٌّ عن الإشكال السابق فالإشكال السابق قد اندفع حيث اتضح أننا لا نحتاج إلى الإرادة الأزلية في إعمال الإرادة باعتبار أنَّ إعمال الإرادة هو شيء اختياريٌّ لأنَّ الله سبحانه منحنا الاختيار في كيفية إعمال الإرادة فلا نحتاج إلى الإرادة الأزلية كما اندفعت شبهة الجبر ولكن هذا تساؤلٌ آخر بمنأى عن شبهة الجبر.

وفي الجواب عنه نقول: - لا يبعد أن يكون منشأ الاختلاف وجود عوامل خارجية وليست ذاتية، وأعني بذلك أنَّ فعل الآباء له تأثيرٌ وضعيٌّ - والروايات قد أشارت إلى هذا الشيء فإنها أشارت إلى أنه إذا فعلت شيئاً معروفاً فسوف يؤثر في عقبك كما سوف نذكرها- ففعل الآباء يؤثر على الأبناء فإذا كان والدي وجددي يصنعنا المعروف فهذا يؤثر على إعمال إرادتي، أو دعاء الآباء والأجداد بإبراهيم

عليه السلام دعا لذريته^(١) فخرجت هذه الذرية الصالحة التي منها النبي صلى الله عليه وآله - وهذا كمثل من باب حصر العوامل ولعله هناك عوامل أخرى - .
إذن هذه عوامل خارجية لعلها هي الأسباب في اختلاف الناس في أعمال إرادتهم.

لا أن يقال:- إنَّ الشقاوة الذاتية أو السعادة الذاتية كما ورد في الحديث:-
(الشقي من شقي في بطن أمه والسعيد من سعد في بطن أمه)^(٢) تلك الشقاوة وتلك السعادة تؤثر في مجال أعمال الإرادة بهذا الشكل أو بذاك الشكل، وواضح أننا لا نقول إنَّ تلك الشقاوة هي شقاوة على مستوى العلة التامة بل نفسرها بنحو المقتضي فمحذور الجبر سوف يندفع حينئذٍ مادامت تلك الشقاوة ليست على مستوى العلة التامة، ولكن الذي أريد أن أقوله هو إنَّه حتى لو فسرتها على نحو المقتضي فالتساؤل يبقى لأنَّه بالتالي أنا انتخبت أعمال إرادتي بهذا الشكل استناداً إلى الشقاوة الذاتية التي هي بنحو المقتضي فيقال لماذا صار هذا شقياً بنحو المقتضي وذاك صار سعيداً بنحو المقتضي فهذا كله من الله عز وجل؟ فعاد الإشكال من زاوية أخرى، فلماذا جعل الله عز وجل أبا ذر الغفاري سعيداً في بطن أمه على مستوى المقتضي وجعل معاوية وأمثاله شقياً على مستوى المقتضي؟ فهذه الفكرة تحل المشكلة.

وكذلك حديث:- (الناس معادن كمعادن الذهب والفضة)^(٣) فإنَّ المناسب أن لا يستند إلى هذا بل لا بد وأن يفسر بتفسير آخر فحديث (السعيد سعيد في بطن

(١) إشارة الى قوله تعالى في سورة إبراهيم، آية ٤٠، (رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي رَبَّنَا وَتَقَبَّلْ دُعَاءِ).

(٢) بحار الانوار، المجلسي ج ٥، ص ١٥٧، ح ١٠.

(٣) رواه الكليني في الروضة عن الامام الصادق عليه السلام، ص ١٧٧، ح ١٩٧.

أمه) نفسه بما جاءت به بعض الروايات من أنّ المقصود بالسعيد هو من علم الله أنّه سعيدٌ وهو في بطن أمّة لا أنّ الله يعرف أنّ هذا سعيدٌ بعد وجوده وبعد أن يتكامل فهو قبل تكامله يعرف أنّه سعيدٌ أو شقيٌّ فقد روى عن أبي عمير أنه قال:- (سألت أبا الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام عن قول رسول الله صلى الله عليه وآله "الشقي من شقي في بطن أمه والسعيد من سعد في بطن أمه" فقال عليه السلام:- الشقي من علم الله وهو في بطن أمه أنّه سيعمل أعمال الأتقياء والسعيد من علم الله وهو في بطن أمه سيعمل أعمال السعداء)^(١). إذن هذا الحديث لا بد من تفسيره بمعنى آخر لا أن نفسّه بمعنى أنّه في بطن أمه هو سعيد لكن بنحو المقتضي فإنّ هذا لا يدفع الإشكال، نعم هو يدفع إشكال الجبر ولكن لا يدفع إشكال أنّه لماذا جعل الله عز وجل السعادة بنحو المقتضي عند هذا والشقاء بنحو المقتضي عند ذلك؟

وأما حديث (الناس معادن) فلا بد أيضاً من توجيهه بتوجيه آخر وذلك بأن يقال إنّ المقصود هو أنّ الناس في سلوكهم وأخلاقهم وفضائلهم مختلفون فبعض أخلاقه أحراق حسنة وجيدة كجودة معدن الذهب وبعض أخلاقه رديئة كداءة النحاس مثلاً، كما فسّر ذلك الشيخ المجلسي (قده) في مرآة العقول كما جاء في هامش الكافي حيث جاء فيه:- (إنه إشارة إلى أنّ الناس في كمالاتهم وأخلاقهم مختلفون كاختلاف المعادن في جودة بعضها وداءة البعض الآخر)^(٢).

(١) بحار الانوار، المجلسين ج ٥، ص ١٥٧، ح ١٠٠.

(٢) الكافي، الكليني، ج ٨، ص ١٧٧ نقلاً عن مرآة العقول.

إذن المناسب في الجواب ما أشرنا إليه، وندفع التساؤل الأخير أيضاً بمسألة الاستناد إلى العوامل الخارجيّة من دعاء الآباء أو أعمالهم أو ما شاكل ذلك، وأما حديث (الناس معادن) أو حديث (السعيد) فهنا لا نستند إلى مسألة الشقاوة أو السعادة الذاتيتين فإنّ هذا يجزّنا إلى إشكالٍ آخر بل لا بد من تفسير الحديثين بما أشرنا إليه.

التنافي بين الأحكام

لا إشكال في أن الأحكام متنافية فيما بينها فوجوب الصلاة ينافي حرمة الصلاة، ولكن من أين تنشأ المنافاة؟

قد يتصوّر أنّ منشأ ذلك هو أنّ الوجوب نفسه ينافي الحرمة بنفسها فالتنافي إذن هو بين ذات هذا وذات ذاك كالبياض والسواد فإنّ التنافي بينهما بذاتيهما وهنا أيضاً كذلك.

وهذا واضح البطلان فإنّ الوجوب اعتبارٌ والحرمة اعتبارٌ ولا تنافي بن الاعتبارين، فالآن أنا اعتبرك عالماً وفي نفس الوقت أعتبرك جاهلاً وهذا شيءٌ لا بأس به - إمّا باعتبار واحدٍ أو باعتبارين -، نعم هو لغوٌ من الحكيم ولكن ليس بمستحيل في حدّ نفسه. إذن منشأ الاستحالة لا بد وأن يكون شيئاً آخر وهو عبارة عن الملاك والارادة فإنّ الوجوب له ملاك وهو عبارة عن المصلحة والحرمة لها ملاك وهي المفسدة فإذا صار الشيء الواحد واجباً ومحرمّاً يعني ذلك وجود مصلحة ومفسدة فيه، فنكتة الاستحالة هي لزوم اجتماع مصلحةٍ ومفسدةٍ في شيءٍ واحد، وهكذا من حيث الارادة والكراهة فإنّ الوجوب مسبوق بالإرادة والحرمة مسبوقة بالكراهة

فيلزم من اجتماع الوجوب والحرمة في شيء واحد اجتماع إرادة وكرهه. إذن التنافي بين الأحكام هو من هذه الناحية وهذا منشأ من مناشئ التنافي.

وهناك تنافٍ ثانٍ وهو أنّ الوجوب يكون امتثاله بصدور الفعل بينما الحرمة يكون امتثالها بترك الفعل، فلو كان الشيء الواحد واجباً وحراماً يلزم فعله وتركه. إذن التنافي بين الأحكام إما من حيث عالم المبادئ والارادة أو من حيث عالم الامتثال.

بساطة الأحكام

قرأنا في المعالم أنّ الوجوب مركّب من طلب الفعل زائداً المنع من الترك، يعني هو مركّب من جزأين فهو ليس بسيطاً، بل لعله في بعض المواضع قد يظهر منه أو من غيره أنّه مركّب من ثلاثة أجزاء. وعلى أيّ حال هل الأحكام مركّبة أو بسيطة؟ وأين تظهر الثمرة؟

إنّ صاحب المعالم ربّب ثمرةً في نسخ الوجوب مثلاً فقال إذا نسخ الوجوب فيكفي في نسخه وإزالته رفع الفصل أعني المنع من الترك فيبقى الجزء الأول وهو إمّا الإذن في الفعل - حيث جعل في بعض عباراته(قده) كما في الجزء الأول هو الإذن في الفعل - أو طلب الفعل على حاله فيكون النسخ دالاً حينئذٍ على بقاء الجواز. وكان من المناسب حذف هذا البحث من علم الأصول، فإنّما المهم هو أن نعرف أن الحكم بسيطٌ أو مركّب؟

والجواب:- ان المناسب أن يكون الحكم بسيطاً، والوجه في ذلك:- هو أنّ الوجوب إذا قلنا بحكم العقل كما يذهب إليه غير واحدٍ فالأمر واضحٌ حيث قالوا

إنّ المولى إذا طلب الفعل فنفس طلبه له يكون موجباً لحكم العقل فالعقل يحكم بلزوم الانبعاث والتحرّك بعدما طلب المولى ذلك، فإذا قال (جئني بالماء) فهذا طلبٌ للفعل أمّا الوجوب فليس مدلولاً لفظياً وإنما العقل يقول بعدما طلب المولى الماء يجب عليك الاتيان به فهو حكمٌ عقليٌّ وليس مدلولاً لفظياً وهذا ما ذهب إليه جماعة، وبناءً على هذا المبني لا معنى للتركب إذ المفروض أنّه حكمٌ عقليٌّ ولا تركب في الأحكام العقلية^(١)، وأما إذا قلنا أنّه مدلولٌ لفظيٌّ يعني أنّ صيغة (افعل) وضعت للوجوب بحيث صار الوجوب مدلولاً وضعياً فيمكن أن نقول إنّ الوجوب هو عبارة عن طلب الشيء الذي يكون معرفته المنع من الترك، فالمنع من الترك ليس جزءاً من مدلول الصيغة يعني أنّ الصيغة لا تدل على طلبٍ مع منعٍ من الترك وإنما تدلّ على طلبٍ شديدٍ معرفته هو المنع من الترك، فالمنع من الترك ليس جزءاً بل هو معرفته لتلك الدرجة من شدة الطلب. إذن الوجوب الذي هو مدلول صيغة افعل ليس مركباً.

وأضيف شيئاً: - وهو أنّ الألفاظ المفردة دائماً تكون مدلولاتها مفردة أيضاً، فكلمة باب أو إنسان مثلاً هي ألفاظٌ مفردةٌ ومدلولها ليس مركباً وإنما هو شيءٌ واحدٌ منتزِعٌ من هذا المركب لا أنّ اللفظ هو بنفسه يدلّ على شيئين، حتى لفظ عشرة فهو لا يدلّ على واحد زائداً واحد زائداً واحد حتى تصير مدلولاته عشرة مدلولات كلاً بل مدلولها واحدٌ ولكنه منتزِعٌ من عشر وحدات، فالمعنى والمدلول للألفاظ المفردة دائماً يكون واحداً والوجدان قاضٍ بذلك فإنّك لا تفهم من اللفظ الواحد إلا معنىً واحد غاية الأمر أنّ ذلك المعنى الواحد بالتحليل قد ينحلّ إلى أجزاءٍ لا أنّ

(١) إذ التركب لا معنى له فهو لعله سالبة بانتفاء الموضوع.

نفس المعنى يكون مركباً، وهذه قضية وجدانية والمطلب لا يستحق الاطالة أكثر من هذا.

بم تتعلّق الأحكام

لعلّ المعروف بين المتّقدمين أنّ متعلّق الأحكام هو الأشياء الخارجيّة، فحينما يقول المولى تجب الصلاة يكون الوجوب متعلّقاً بالصلاة الخارجيّة لأنها هي مركز الآثار، وأكّد صاحب الكفاية(قده)^(١) في مبحث اجتماع الأمر والنهي هذه القضية فإنّه في بداية هذا البحث عقد أموراً أحدها هو أنّ الأحكام تتعلّق بالأفعال بوجوداتها الخارجيّة ضرورة أنّها مركز الآثار ورّتب على ذلك أنّه لا يمكن اجتماع الأمر والنهي في باب الصلاة في الدار المغصوبة فلا يمكن أن نفترض وجود أمرٍ بالصلاة ونهيٍ عن الغضب لأنّ وجود هذين وجوداً واحداً في الخارج فمادام الوجود واحداً فلا يمكن أن يقول المولى صلّ ولا تعصب فسوف يكون الفعل الواحد مركزاً لاجتماع الأمر والنهي وانتهى من الموضوع بهذا الشكل وكان من القائلين بامتناع توجّه الأمر والنهي إلى الصلاة في الدار المغصوبة لهذه النكته.

هذا ولكن تغيّرت الرؤية بعد صاحب الكفاية(قده) وحدث اتجاه آخر يقول إنّ متعلّق الأحكام ليس هو الوجودات الخارجيّة وإنما هو الوجودات والصور الذهنيّة،

(١) كفاية الاصول، الآخوند، ص ١٥٨.

ومن رواد هذا الاتجاه الشيخ عبد الكريم الحائري(قده)^(١) في درره^(٢) وادعى أنّ هذا المطلب من الأمور الواضحة التي لا تحتاج إلى برهان، ومن هؤلاء أيضاً الشيخ الاصفهاني(قده)^(٣) والشيخ العراقي(قده)^(٤).

ولكن نلفت النظر إلى أنّه ليس المقصود من تعلّق الحكم بالوجود الذهني أنّه متعلّق به بما هو وجودٌ ذهنيٌّ كلاً بل بما هو عين الخارج، فإننا ذكرنا في بعض الأبحاث أنّ الله عزّ وجلّ أعطى قدرةً للذهن البشري أن يرى بالصورة الذهنية الخارج فيجلس الانسان في غرفته ويفكر في بعض المصائب التي طرأت عليه فيتألم وكأنّه يرى الخارج أمام عينيه ومثلنا لذلك بالخطيب الحسيني.

إذن الصور الذهنية لها القدرة في أن تحكي الخارج وكأننا نرى الخارج ونغفل عن الصورة الذهنية غفلةً تامّة، والمدعى هو أنّ الأحكام تتعلّق بالصور الذهنية بما هي عين الخارج لا أنّها تتعلّق بما هي صور ذهنية وإلا لم تكن مركزاً للأثار فإنّ هذه وجودٌ ذهنيٌّ لا تنفع شيئاً فمن يدعي أنّ الأحكام تتعلّق بالصور الذهنية يقصد هذا المعنى أي بما أنّها عين الخارج.

(١) وهو الشيخ عبد الكريم بن محمد جعفر اليزدي، الحائري، مؤسس الحوزة العلمية في قم المشرفة، كان فقيهاً وعالمًا شهيرًا، واستاذاً قديرًا، ومن مراجع التقليد في زمانه، توفي سنة (١٣٥٥هـ)، ومن أبرز مصنفاته كتابه درر الفوائد لما احتواه من آراء كل من السيد الفشاركي والآخوند الخراساني الاصولية.

(٢) درر الفوائد، الحائري، ج١، ص١٢٣.

(٣) نهاية الدراية، الاصفهاني، ج١، ص٢٧٣. والشيخ محمد حسين الاصفهاني من أشهر أعلام المحققين في علم الاصول، توفي سنة (١٣٦١هـ)، وكتابه نهاية الدراية الذي شرح فيه كتاب استاذه الخراساني كفاية الاصول، من أشهر مصنفاته الاصولية.

(٤) نهاية الافكار، العراقي، ج٣، ص٦٠.

يبقى من حقنا أن نسأل ونقول:- لماذا لا تتعلّق الأحكام بالوجودات الخارجيّة ابتداءً كما يراه صاحب الكفاية(قده)؟

والجواب:- توجد عدة مؤشّرات تنفي ذلك ولعلّ بعض هذه المؤشّرات التي سنذكرها متداخلة روحاً ومعنى غير أنّها متختلف لفظاً وهي:-

الأوّل:- إنّ الحكم قضيةً نفسيّةً فكيف ينصبّ على الخارج؟! إنّ لازم ذلك أن يدخل عالم الخارج في عالم النفس أو أنّ النفس تخرج إلى عالم الخارج. فإذا لا يمكن أن تتعلّق الأحكام بالوجودات الخارجيّة، وهذا نظير ما قيل في باب العلم ففي باب العلم قيل إنّ متعلّق العلم ليس هو الوجود الخارجي لأنّ العلم قضيةً نفسيّةً فمتعلّقه ليس هو الخارج ولا يمكن ذلك وهو مستحيل بل الصورة الذهنيّة فهي المعلوم الأوّلي، وهنا أيضاً كذلك، فالحكم مادام أمراً نفسياً فلا يمكن أن يتعلّق بالخارج.

الثاني:- إنّ الحكم إذا أراد أن يتعلّق بالخارج نسأل ونقول هل يتعلّق بالخارج قبل تحقق الصلاة في الخارج أو بعد تحققها؟ والأوّل باطلٌ لأنه قبل أن أصلي لا توجد صلاةً خارجيّةً فكيف يتعلّق الحكم بغير الموجود؟! فإذا كان المدار على الخارج يلزم ثبوت الحكم بلا متعلّق، وإذا قلت يتعلّق الوجوب بعد تحقق الصلاة وانتهائها فحينئذٍ يكون طلب تحصيل الحاصل فإنّه بعدما انتهت الصلاة ما معنى أن يأتي الأمر ويتعلّق بها؟!!

الثالث:- إنّ يلزم عدم وجود عصاة لأنّ تارك الصلاة لا يوجد أمرٌ في حقّه إذ الأمر يتعلّق بالوجود الخارجي وحيث لا وجود خارجي فلا أمرٌ فلا عصيان.

الرابع:- إنّ الخارج هو ظرف السقوط وظرف الامتثال، فبواسطة عالم الخارج نحن نُسقط الأمر ومنتثله فكيف يكون عالم الخارج - الذي هو عالم الامتثال والسقوط - هو بنفسه عالم ثبوت الحكم!!؟

الخامس:- إنّ بناءً على أنّ الحكم يتعلّق بالوجود الخارجي ماذا نصنع تجاه الوجودات المتلازمة خارجاً كعدم المذكّي والميتة؟! فإن الميتة وعدم المذكّي شيئان فهما في الخارج شيئٌ واحدٌ ولكنّه في عالم الذهن شيئان، فلو كانت الأحكام تتعلّق بالخارج يلزم أنّه لا يمكن أن يتعلّق الحكم بهذا دون ذاك!! يعني لا يمكن أن يقول (الميتة نجسة أمّا عدم المذكّي فليس نجساً) إنّ هذا غير ممكنٍ والحال أنّ هذا ممكنٌ بالوجدان فالفقيه بوجودانه يشعر أنّه يمكن أن يوجّه الشارع حكم النجاسة على عنوان الميتة دون عنوان غير المذكّي.

إذن هذا يكشف ويدلّ على أنّ مركز الأحكام ليس هو الوجودات الخارجية وإلا لما أمكن صب النجاسة على الميتة دون عنوان غير المذكّي.

إذن متعلّق الأحكام هو الوجودات الذهنية ولكن بما هي عين الخارج.

الحكم الواقعي والحكم الظاهري

الحكم الظاهري والواقعي مصطلحان أصوليان ويقصد من الواقعي الحكم الثابت للشيء من دون تقييدٍ بالشك كحرمة الخمر الواقعية فإنّها ثابتة للخمر بما هو خمراً من دون تقييدٍ بالشك فالخمر بما هو خمراً حرام وصلاة الظهر بما هي صلاة ظهر واجبة وهكذا، بينما حجّة الأمانة هي حكمٌ ظاهريٌّ فإنّ الحجّة للأمانة ثابتة حالة

الشكّ في مطابقتها للواقع فإن كنت شاكاً في الواقع فالأمانة تكون حجةً أما إذا لم تكن شاكاً في الحكم الواقعي وإنما كنت عالماً به فلا معنى آنذاك لجعل الحجية للأمانة لأنّ الواقع معلومٌ فما معنى جعل الأمانة عليه!! إنّه تحصيلٌ تعبديٌّ لما هو حاصل وجداناً وتكويناً وهو قبيحٌ. إذن الحجية للأمانة مقيدة بالشك في الحكم الواقعي.

ومن خلال هذا اتضح أنّ حجية الأمانة والأصل هما معاً حكمان ظاهريان فإنّ الحجية للأمانة مجعولة حالة الشك وكذلك الأصل.

ولعل قائلاً يقول:- نحن نسلّم في باب الأمانة أنّ حجيتها حكمٌ ظاهري لأنها مقيدة بحالة الجهل بالواقع ولكن لماذا لا نقول هي تفيد حكماً واقعياً وتدلّ على حكمٍ واقعيّ وتثبتته؟ يعني حينما تأتي الأمانة وتقول صلاة الجمعة واجبة في زمان الغيبة فمدلول الأمانة هذا وما تُخبر عنه لنقل هو حكمٌ واقعيٌّ لأنّه ثابتٌ من دون قيد الشك فبلحاظ حجية الأمانة نقول الحجية حكم ظاهري لأنّ الحجية مقيدة بحالة الشك وأما بلحاظ مدلول الأمانة فنقول هو حكمٌ واقعيٌّ فهل هذا كلامٌ صحيح أو لا؟.

والجواب:- إنّه ليس بصحيح فإنّ مدلول الأمانة يثبت بالحجية فالحجية إن قلنا بها فسوف يثبت في الحقيقة وجوبٌ لصلاة الجمعة ولكنّه وجوبٌ بسبب حجية الأمانة، يعني أنّ هذا الوجوب مجعولٌ في ظرف الشك وإذا لم ننظر إلى حجية الأمانة فلا وجوب.

إذن بقطع النظر عن الحجية لا يوجد وجوبٌ وهو بلحاظ الحجية صار حكماً ظاهرياً وهو عبارة عن حجية الأمانة لا غير، نعم مجازاً ومسامحة نقول إنّ الأمانة تريد أن تقول شيئاً وذلك الشيء ثابتٌ لا بقيد الشك فهي تقول صلاة الجمعة واجبة فهذا الوجوب لنسّمه حكماً واقعياً، وإنما قيدت بـ(مجازاً) لأنه بقطع النظر عن الحجية لا يوجد حكم أصلاً فكلّ ما هو موجودٌ هو الحجية لا غير وبقطع النظر عنها لا وجوب، فاتضح أنّ حجية الأمانة حكمٌ ظاهري والأصل كذلك.

وهناك شيء آخر:- وهو أنّه بالنسبة إلى الأمانة نعبر بحجية الأمانة أمّا بالنسبة إلى الأصل فهل نعبر بحجية الأصل وهل هذا التعبير وجيهاً أو نعبر بالأصل لا بحجيته؟ إذن يوجد فرق بين الأمانة والأصل ففي الأمانة تكون الأمانة شيئاً وحجيتها شيئاً ثانياً وأمّا في الأصل فلا تعبر بحجية الأصل بل عبر بالأصل فالحجية ليست شيئاً في مقابل الأصل، والمناسب أن نعبر بالأصل لا بحجية الأصل.

فالتعبير بحجية الأمانة صحيحٌ أمّا التعبير بحجية الأصل فلا أراه مناسباً، والوجه في ذلك:- هو أنّه في باب الأمانة يوجد خبرٌ يريد أن يحكي الواقع فنقول هذا حجةٌ أو ليس بحجة، أمّا في الأصل ماذا يوجد حتى نقول هو حجة؟! بل أقصى ما هناك هو حكمٌ كـ(كلّ شيء لك حلال)^(١). والحكم لا تُنسب إليه الحجية، وإلا فهل ننسب الحجية إلى قاعدة الطهارة التي تقول (كلّ شيء لك ظاهر حتى تعلم

(١) إشارة الى رواية مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله (ع) قال: (سمعتة يقول: كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك...)، فروع الكافي، ج ٥، ص ٣١٣، ح ٤٠.

أنه قدر^(١)!!؟!! وإنما نقول هذا الحكم ثابتٌ أو ليس بثابتٍ أمّا الحجية فليس لها معنى، فالحجية تنسب إلى الطريق العقلاني العربي فنقول هل هو حجة أو لا أمّا الحكم الشرعي فلا معنى لنسبة الحجية إليه.

والخلاصة:- قد استفدنا مطلبين، الأول أنه يوجد مصطلحان أصوليان حكم واقعيّ وحكم ظاهريّ، والثاني هو أنّ حجية الأمانة ونفس الأصل هما مصداقان للحكم الظاهري إذ الحجية ثابتة حالة الشكّ والأصل ثابت حالة الشك أيضاً، كما عرفنا أنه في باب الأصل لا معنى لنسبة الحجية إليه.

الفرق بين الأمانة والأصل

اتضح على أساس ما ذكرناه الفرق بين الأمانة والأصل، فحجية الأمانة عبارة عن خطابٍ ناشئٍ من الملاك الأهم واقعاً بسبب قوّة الكاشف بينما الأصل خطابٌ ناشئٍ من الملاك الأهم ولكن ليست الأهمية بسبب قوّة الكاشف إذ لا كاشف وإنما بسبب قوته في نظر المولى في حدّ نفسه بقطع النظر عن الكاشف.

يبد أنّ الأصوليين ذكروا في هذا المجال كلاماً طويلاً عند الحديث عن الأصول العملية ولكن نذكر شيئاً يسيراً منه هنا.

إنّ الشيخ النائيني(قده) فرّق بين حجية الأمانة والأصل قائلاً:- أنّ المجعول في باب الأمانة هو العلميّة بينما المجعول في باب الأصل العملي هو الجري العملي،

(١) إشارة الى ذيل رواية عمار الساباطي عن أبي عبد الله عليه السلام (... وقال: كل شيء نظيف حتى تعلم انه قدر فاذا علمت فقد قدر وما لم تعلم فليس عليك)، تهذيب الاحكام، ج١، ص٢٨٤، ح١١٩.

فكلّما كان المجمعول هو العلميّة فهذا مورد الأمانة وإلا فهو مورد الأصل، إنّه بنى على ذلك وأشار إليه في أجود التقريرات^(١)، وعلى هذا المنوال سار الشيخ ضياء الدين العراقي(قده)^(٢) والسيد الخوئي(قده)^(٣)، بل ربما قد يقال إنّ بعض عبارات الشيخ الأعظم توحى بذلك حيث قال:- (ثم المراد بالدليل الاجتهادي كلّ أمانة اعتبرها الشارع من حيث أنها تحكي عن الواقع وتكشف عنه بالقوّة وتسمّى بنفس الأحكام بالأدلة الاجتهادية وفي الموضوعات...)^(٤).

وقد استدل الشيخ النائيني(قده) بوجهين على هذا الفارق:-

الوجه الأوّل:- واقع الحال، حيث ذكر أنّ الأمارات هي عقلائية عادةً قبل ان تكون حجّيتها شرعيّة، فالعقلاء يأخذون بالظهور وبخبر الثقة وما شاكل ذلك، ولماذا يأخذون بهذه الأمور؟ إنهم يلغون احتمال الخلاف، فالكاشفيّة في الخبر عن الواقع هي بدرجة ٧٠% مثلاً وهم يلغون احتمال الخلاف البالغ ٣٠% مثلاً ويأخذون به وإلغاء هذا هو عبارة أخرى عن تتميم الكشف وجعل العلميّة للخبر والشارع في الحقيقة ممضٍ لما عليه العقلاء فيكون كالعقلاء يتمم الكشف ويجعل العلميّة للخبر ونحوه من الأمارات.

الوجه الثاني:- أنّ العقل يلزم بتتميم الكشف وجعل العلميّة إذ لو لم تجعل العلميّة للخبر لصار منجزاً - والمقصود من التنجيز استحقاق العقوبة - والحال هو ليس

(١) اجود التقريرات، الخوئي، ج ٢، ص ١١، ص ٧٥. فوائد الاصول، النائيني، ج ٣، ص ١٠٦.

(٢) نهاية الافكار، العراقي، ج ٢، ص ٧٢، ص ١٩٦.

(٣) مصباح الاصول، الواعظ، ج ٢، ص ١٠٤.

(٤) فوائد الاصول، الأنصاري، ج ٣، ص ٣١٨.

بعلمٍ وهذا مخالفٌ للقاعدة العقلية التي تقول يقبح العقاب بلا بيان - يعني بلا علم -، اللهم إلا أن نفترض تخصيص هذه القاعدة ونقول يقبح العقاب عقلاً بلا علمٍ إلا في مورد الخبر، وهذا غير ممكنٍ لأنّه تخصيصٌ للقاعدة العقلية والقواعد العقلية لا تقبل التخصيص.

وفيه:- إنّه إن كان يقصد من وراء كلّ هذا الكلام أنّ واقع الحال يملي علينا ذلك كما هو مقتضى الوجه الأول - فإنه يوحى بأن الواقع العقلاني هو يملي بذلك فالمسألة ليست مسألة تحميل وإلزام وإنما هي مسألة الواقع العقلاني الذي هو المدرك للحجّة -.

فيرده:- أنّا نسلم بأنّ العقلاء يعملون بالخبر وما شاكله أمّا أنهم ابتداءً يجعلونه علماءً ويتممون الكشف ثم يعملون به فمن أين لك هذا؟! نعم بحسب النتيجة هم لم يعتنوا لاحتمال الخلاف ولكنّ هذه نتيجة عملهم بالخبر لا أنّهم في البداية صنعوا ذلك - يعني ألغوا احتمال الخلاف وجعلوا العلمية ثم عملوا به - فإنّ هذا لا مثبت له وهو تحميلٌ على العقلاء. بل لعلّ واقع الحال ليس على ما ذكره بل على ما ذكرنا، يعني أنّ عمل العقلاء بخبر الثقة هو من باب أنه كاشفٌ ظنيٌّ ويجرز لنا الملاك الواقعي بدرجةٍ لا بأس بها ومهمّة كـ ٧٠% ولأجل ذلك وتحفظاً على الملاك الأهم من حيث قوّة الكاشف عملوا به. إذن المسألة ليست مسألة جعل العلمية.

وإن كان يقصد أنّ العقل يفرض علينا ذلك - كما هو مقتضى الوجه الثاني -.

فيرده:- لو سلّمنا أنّ العقل يحكم بقاعدة قبح العقاب بلا بيان فهو يحكم بذلك إذا لم يفترض أن الشارع جعل شيئاً حجّةً ظنيّةً أمّا إذا جعل أمانةً ظنيّةً حجّةً فالعقل من البداية يقول إنّ لا أحكم بقبح العقاب مادام الشارع قد جعله حجّةً،

فدائرة قبح العقاب بلا بيان هي ضيقة من البداية لا أنه لو جعلنا الخبر حجة بلا
 تميم الكشف سوف يلزم التخصيص، كلاً هي ليست وسيعة من البداية حتى يلزم
 التخصيص بل هي من البداية ضيقة فيلزم حينئذٍ يجعل الشيء حجة التخصيص -
 أي الخروج الموضوعي - .

وإذا سألتني: - من أين لك أنّ دائرة قبح العقاب بلا بيان ضيقة من البداية؟

قلت: - هذه قضايا وجدائية فارجع إلى وجدانك وتأمل مع العقل ولحظه فهو يقول
 نعم يقبح العقاب بلا علم - على كلام يأتي في محله - لكن إذا لم ينصب الشارع
 حجةً أمّا إذا نصب لي حجةً فالعقل يقول سر عليه .

وإن كان يقصد إنّ النصوص الشرعية هي التي تدلّ على ذلك - يعني أنّ المجعول
 في باب الأمانة هو العلمية ويناسب هذا أنه ذكر في الأصل أن المجعول هو الجري
 العملي ومن أين لك أن المجعول في الأصل هو الجري العملي؟ فلا بد وأن يقول إنّ
 المستند هو لسان الروايات حيث قالت: - (كلّ شيءٍ لك حلال) و (رفع عن أمّتي
 ما لا يعلمون) يعني في مقام الجري العملي لكن في سعة فهذه يفهم منها أن
 المجعول هو هذا - .

فيرد عليه: - أنه ليس في النصوص ما يوحي بأنّ المجعول في باب الأمانة هو
 العلمية بل الموجود في النصوص هو: - (العمرى وابنه ثقتان، فما أديا إليك عني
 فعني يؤديان)^(١) أو مثل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ

(١) اصول الكافي، ج ١، ص ٣٢٩، ح ١.

فَتَبَيَّنُوا^(١) فَإِنَّهُ بِالْمَفْهُومِ يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ إِنْ لَمْ يَجْعَلِ الْفَاسِقَ وَجَاءَ الْعَدْلُ فَلَا تَبَيَّنُوا، إِنَّ هَذَا التَّعْبِيرَ وَنِظَائِرَهُ نَفْهَمُ مِنْهُ الْحُجِّيَّةَ وَهُوَ لَا يُوحِي بِجَعْلِ الْعِلْمِيَّةِ، فَمَا أَفَادَهُ (قده) قَابِلٌ لِلْمُنَاقَشَةِ. هَذَا كُلُّهُ مِنْ حَيْثُ الْأَمَارَةُ.

وَأَمَّا مِنْ حَيْثُ الْأَصْلُ :-

فهو (قده) قال إِنَّ المَجْعُولَ فِي بَابِ الْأَصْلِ هُوَ الْجَرِيُّ الْعَمَلِيُّ، وَلَعَلَّهُ كَمَا ذَكَرْنَا اسْتَدْنَا فِي هَذِهِ الدَّعْوَى إِلَى تَعْبِيرَاتِ الرِّوَايَاتِ فَهِيَ قَدْ تَتَلَاءَمُ مَعَ ذَلِكَ.

وَلَكِنَّا نَقُولُ :- إِنَّ تَعْبِيرَاتِ الرِّوَايَاتِ لَا زِمٌّ أَعْمَ وَهِيَ لَا تَكْشِفُ عَنِ وَاقِعِ الْحَالِ، إِنَّمَا الَّذِي يَكْشِفُ عَنِ وَاقِعِ الْحَالِ هُوَ مَا أَشْرْنَا إِلَيْهِ مِنْ أَنَّ الْقَضِيَّةَ عَقْلَانِيَّةً قَبْلَ أَنْ تَكُونَ شَرْعِيَّةً، فَأَنْتَ عَقْلَانِيَّةٌ إِذَا كُنْتَ تَحْتَمِلُ مَجِيءَ الضِّيُوفِ فَسَوْفَ تَقُولُ لِأَهْلِكَ هَيْئُوا الطَّعَامَ - وَالْمَفْرُوضُ أَنَّهُ لَا يَوْجُدُ تَلْفُونَ فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ - فَهِنَا تَقَاسِمُ وَتَوَازَنُ بَيْنَ الْمَلَائِكِينَ كَمَا أَشْرْنَا مَلَكَ حَفِظَ مَاءِ الْوَجْهِ أَوْ إِكْرَامِ الضِّيُوفِ وَمَلَكَ مَفْسُدَةَ التَّبْذِيرِ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ وَعَلَى طَبَقِ الْمَلَائِكِ الْأَقْوَى قُوَّةً نَاشِئَةً مِنْ غَيْرِ الْكَاشِفِ بَلْ فِي نَفْسِهِ بَقِطْعِ النَّظَرِ عَنِ الْكَاشِفِ تَصْدُرُ حِكْمًا عَامًّا وَاللِّسَانُ لَيْسَ بِمَهْمِّ فَتَقُولُ لَهُمْ (كَلِمًا احْتَمَلْتُمْ مَجِيءَ الضِّيُوفِ فَأَطْبِخُوا) وَلَعَلَّكَ تَعَكُّسُ وَتَقُولُ لَا تَطْبِخُوا.

وَالنَّاتِجَةُ النِّهَايَةُ :- إِنَّ مَا ذَكَرْنَاهُ فِي مَقَامِ التَّفْرِقَةِ شَيْءٌ نَابِعٌ مِنَ الْوَاقِعِ الْعَقْلَانِيَّةِ، يَعْنِي هِيَ قَضِيَّةٌ شَاهِدُهَا مَعَهَا وَهُوَ الْوَجْدَانُ الْعَقْلَانِيَّ بِالشَّكْلِ الَّذِي أَشْرْنَا إِلَيْهِ، أَمَّا مَا ذَكَرَهُ فَلَا يَشْهَدُ لَهُ وَجْدَانٌ عَقْلَانِيٌّ وَلَا يَشْفَعُ لَهُ إِلَّا مِصْطَلِحَاتُهُ النَّاتِئِيَّةُ الظَّرِيفَةُ.

(١) سورة الحجرات، الآية ٦.

شرطية القدرة في متعلق التكليف

لا إشكال في أنّ القدرة شرطٌ في وجوب امتثال التكليف واستحقاق العقوبة على مخالفته فالذي يجب عليه الامتثال ويستحق العقوبة على المخالفة هو القادر وهذا لا إشكال فيه ولم يقع خلاف في ذلك، كما لا إشكال في أنّ الملاك ليس مشروطاً بالقدرة إذ هو قد يكون وسيعاً وثابتاً في حق غير القادر ولا مانع من ذلك، وإنما الكلام في نفس التكليف فهل يمكن أن يكون ثابتاً في حق غير القادر أو يختصّ بالقادر؟

ذهب الشيخ النائيني (قده)^(١) إلى الشرطية: - فالتكليف يختصّ بالقادر وبالحصّة المقدورة وذكر أنّ متعلق التكليف حتى لو كان مطلقاً لكنه يختصّ بالحصّة المقدورة، ففي باب الصلاة مثلاً لو فرض أنّ حصّة من الصلاة كانت مزاحمة بإزالة النجاسة عن المسجد وحصّة أخرى ليست مزاحمة كما لو فرض أنّه في أوّل الوقت لم تكن هناك نجاسة فهذه الحصّة من الصلاة ليست مزاحمة ولكن بعد ذلك وجدت النجاسة فصارت الصلاة مزاحمة والتكليف المتعلق بالصلاة هو مطلقٌ قال تعالى - ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾^(٢) - ولكن رغم كون المتعلق مطلقاً هو يختصّ بالحصّة المقدورة، يعني حينما يفترض وجود نجاسة في المسجد فصلاتك آنذاك سوف تصير غير مقدورة إذ هي مزاحمة بالنجاسة والإزالة فإذا كانت مزاحمة فلا أمر بها وإذا لم يكن بها أمر فسوف يترتب البطلان.

(١) اجود التقريرات، الخوئي، ج ١، ص ٢٦٣.

(٢) سورة الإسراء، الآية ٧٨.

ومن هنا وقع الفقهاء في حيصٍ وبيصٍ في أنه هل يمكن تصحيح الصلاة مع وجود النجاسة فابتكروا فكرة الأمر الترتيبي، فحينما رأوا أن هذه الصلاة مزاحمة بالأمر بالإزالة فهي غير مقدورة شرعاً وإذا لم تكن مقدورة شرعاً فالأمر لا يشملها وإن كان متعلق الأمر مطلقاً، ومن ثم يختص بالحصة المقدورة ويترتب عليه بطلان الصلاة إلا إذا وجدنا فكرة بديلة ونحن الآن لسنا بصدددها.

أما كيف يثبت الشيخ النائيني أنّ الأمر يختص بالحصة المقدورة؟ أجاب عن ذلك (بأنّ الأمر مجعولٌ بداعي التحريك)، يعني أنّ الداعي لوجوب الصلاة هو دفع المكلف وتحريكه نحو الصلاة والتحريك لا يمكن إلا نحو المقدور، فهذه القرينة يختص التكليف دائماً بالحصة المقدورة. هذا ولكن السيد الخوئي (قده)^(١) - ذهب إلى أنّ القدرة ليست بشرط في متعلق التكليف، والوجه في ذلك هو أنّ التكليف اعتباراً، يعني أنّ المولى يعتبر الفعل كالصلاة في ذمة المكلف ولا محذور في اعتبار شيءٍ في ذمة غير القادر، نعم القدرة معتبرة في وجوب الامتثال عقلاً. ولكني طيلة حضوري عنده لم أسمع ذلك منه مرّةً، وكأن رأيه قد تبدّل وتساير مع المشهور أو غير ذلك.

وفيه: - نحن نسلّم أنّ التكليف اعتباراً ولكننا نقول هو اعتباراً بداعي التحريك وليس اعتباراً مطلقاً ومادام بداعي التحريك فيأتي ما أفاده الشيخ النائيني (قده) من أنّه لا معنى لتحريك غير القادر، وهذا من الأمور الواضحة.

(١) هامش أجود التقريرات، الخوئي، ج ١، ص ١٠١، ص ٢٦٤. محاضرات في علم اصول، ج ٤،

ثمرة هذا البحث

وقد يتصور البعض أنّ هذا البحث ترفٌ فكري ولا ثمرة فيه، ولكن نقول إنّ له عدة ثمراتٍ منها أنّه بناءً على رأيه (قده) لا حاجة إلى فكرة الترتّب لأن فكرة الترتّب نحتاجها حتى نُوجد أمراً بهذه الحصة المزاحمة للإزالة الواجبة وعلى رأيه هذا لا حاجة إلى إيجاد أمرٍ لتصحيح الصلاة بل هي صحيحةٌ بقطع النظر عن الأمر الترتّبي إذ بالأمر الأوّلي - الذي يقول ﴿اقم الصلاة للدوك الشمس﴾ - نصّح الصلاة فإنّه شاملٌ للحصة غير المقدورة.

والحال أنّه (قده) يلتزم بأنّ بحث الترتّب له أهميته بينما على هذا الرأي يكون لا أهمية له لأنّ صحة الأعمال ليست موقوفةً على الأمر الترتّبي بل يكفينا إطلاق الأمر الأوّلي بعد عدم أخذ القدرة في متعلّق التكليف.

ومن جملة من ذهب إلى عدم شرطية القدرة في متعلّق التكليف السيد الخميني (قده)^(١) - فإنّه ذهب إلى أن القدرة ليست شرطاً في متعلّق التكليف وإنما هي شرطٌ في التنجّز - أو بالأحرى وجوب الامتثال -، ويظهر من كلامه الاستدلال على ذلك بوجهين:-

الوجه الأوّل:- إنّ الحاكم باعتبار القدرة في متعلّق التكليف هو العقل، ونسأل هل يحكم العقل على الشرع بأنّه يلزمك أن تأخذ القدرة في متعلّق التكليف - أو بالأحرى يلزم أن تكون أحكامك مختصةً بالقادر - أو أنّه يحكم بمعنى الكشف

(١) تهذيب الاصول، الخميني، ج ١، ص ٢٤٤، ط قديمة.

يعني يقول أنا استكشفت أنّ الشارع قد أخذ القدرة في متعلق أحكامه لا أنّي أحكم عليه؟

وهذا الوجه باطلٌ:-

أما الأول فواضحٌ:- إذ لا معنى لأن يحكم شخصٌ على أحكام غيره ويقول يلزم أن يكون حكمك كذا فإنّ الذي يضيق ويوسع من الحكم هو نفس الحاكم أما غيره فهذا ليس عقلاً وليس ممكناً.

وأما أنّ الثاني باطلٌ:- فلأنه يلزم منه عدّة لوازم باطلة وبطلان اللوازم يدلّ على بطلان نفس المطلب المؤدي إليها، واللوازم الباطلة ثلاثة وهي:-

اللازم الأول:- إذا شككنا في ثبوت القدرة وعدمها على الفعل بأن فرض أنّي شككت أنّي امكن من الاتيان بالحج أو لا؟ فهذا احتمال موجود فلا أجزم بثبوت القدرة واستمرارها إلى نهاية الحج فأشك في القدرة ولازمه أن أجري البراءة عن وجوب الحج لأنّ القدرة شرطٌ في التكليف فإذا شككت فيها فذلك شكٌ في ثبوت التكليف والشك في ثبوت التكليف مجرى للبراءة، وهكذا الصلاة لأنّي احتمل أنّي سوف يصيبني ما يصيبني أثناء الصلاة...، وهكذا بقية الواجبات.

اللازم الثاني:- إنّ المكلف لو أراد أن يزيل القدرة عنه فسوف يكون ذلك جائزاً في حقّه بأن يصنع شيئاً يزيل معه القدرة على الحجّ مثلاً، ولماذا يلزم جواز ذلك؟ باعتبار أنّه مادامت القدرة شرطاً في التكليف فأنا بإزالة القدرة قد أزلت توجّه التكليف لي وهذا لا محذور فيه.

وهذا مثل المرأة حينما تأخذ الأقراص وتنزل الدورة الشهرية قبل وقتها فلا يقال هي قد منعت نفسها من الصلاة أو الصوم وهذا لا يصح، كلاً بل هي أزالته موضوع التكليف فموضوع التكليف هو القادر وهي الآن ليست قادرة فلا تكليف فهذا حكم على طبق القاعدة.

وهنا نقول لو كانت القدرة شرطاً في متعلق التكليف يلزم أن يتمكن الشخص من أن يزيل عنه وجوب الحجّ مثلاً، وهل هناك فقيهٌ يلتزم بذلك ويجوّزه؟! إن هذا يدلّ على أنّ القدرة ليست شرطاً في متعلق التكليف وإلا لجاز إزالتها.

اللازم الثالث:- لو كانت القدرة شرطاً في متعلق التكليف يلزم أن يكون العلم شرطاً في التكليف أيضاً فإن العقل من هذه الناحية سواءً، فإذا فرض أنه كان يحكم بأنّ القدرة شرطاً في التكليف من باب قبح تكليف العاجز يلزم أن يحكم بنفس المنوال لاعتبار العلم - يعني اختصاص التكليف بالعالم لقبح توجيه التكليف للجاهل -، فالعقل إن كان لأجل القبح يحكم بشرطية القدرة يلزم أن يحكم بشرطية العلم، وحيث إنّ العلم ليس شرطاً في متعلق التكليف فكذلك القدرة، نعم العلم شرطاً في استحقاق العقوبة - أي في التنجيز -.

الوجه الثاني:- إنّ منشأ تصوّر أن القدرة شرطاً في متعلق التكليف هو أنّ الخطابات الشرعية خطابات شخصية - يعني كلّ شخص يتوجّه إليه الخطاب - فأنت يتوجّه لك الخطاب ويقال لك يا فلان يجب عليك الحج، وإذا كانت شخصية سوف يأتي هذا الكلام وأنّ الشخص إذا لم يكن قادراً كيف تخاطبه وتقول له يجب عليك الحج مثلاً إذ يقول أنا لست بقادر فكيف توجه لي وجوب الحج أو الصيام أو ليس هو معمول بداعي التحريك وأنا لا أستطيع التحرك؟! إنه إذا

كان الخطاب خطاباً شخصياً فهذا وارء، ولكن نقول إن الخطابات الشرعية هي ليست خطاباً شخصياً وإنما هي خطاباً موجهة للعنوان الكلي - أي المكلف - فيقول أيها الإنسان المكلف كتب عليك الصيام، وإذا كان موجهاً للعنوان الكلي كفى في وجاهة توجهه هذا التكليف للعنوان الكلي قدرة بعض أفراد ولا يلزم أن يكون كل فرد قادراً فإن التكليف لم يتوجه لكل فرد بعنوانه وإنما توجه إلى العنوان الكلي.

إن قلت:- هذا وجيه إذا فرض أن هذا التكليف الموجه إلى العنوان لا ينحل إلى الأفراد أما إذا قلنا إنه انحلاي إلى الأفراد فيلزم اشتراط القدرة، فصحيح أن الآية الكريمة قالت:- ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾^(١) لكن هذا انحلاي أي كتب عليك أيها الإنسان الأول وكتب عليك أيها الإنسان الثاني... وهكذا، فهو انحلاي، وإذا صار انحلايياً عادة المشكلة وهي أنه يلزم توجه التكليف إلى الشخص وهو ليس بقادر.

أجاب(قده) وقال:- لا أسلم أن التكليف المتوجه إلى العنوان الكلي ينحل بعدد أفراد لأنه لو كان ينحل فسوف يلزم تالياً فاسداً وهو أنه لو فرض أن الشخص قال (النار لا تحرق) فبناءً على فكرة الانحلال يلزم أن يكون هذا الشخص كاذباً بأكثر من كذبة واحدة - أي بعدد أفراد النار - يعني سوف يستحق أكثر من عقوبة والحال نحن نسجل عليه كذبة واحدة. إذن هذا دليل على أن القول بفكرة الانحلال باطل.

(١) سورة البقرة، آية ١٨٣.

وإن قلت: - هذا خبرٌ ونحن كلامنا في الإنشاء، فلنلتزم أن الإنشاء انحلاليٌّ ولكن الخبر ليس انحلاليّاً.

قلتُ: - إذا فرض أن فكرة الانحلال كانت صحيحةً فلا فرق بين الخبر والإنشاء من هذه الناحية، فإن الحكم موجّه إلى العنوان فإذا كان توجيه الحكم إلى العنوان يستدعي الانحلال بعدد الأفراد فيلزم ذلك في كلا الموردين وإذا لم يستلزم ذلك فيلزم أن لا ينحلّ في كلا الموردين أيضاً.

ثم أضاف (قده) كلاماً آخر ليس كدليلٍ وإنما هو بيان واقع وحاصله: - إن الخلط بين كون الحكم موجّهاً للعنوان وبين كونه موجّهاً للأفراد وتخيّل أنّ الأحكام الشرعية هي من القبيل الثاني صار سبباً لبعض الاشتباهات لدى الفقهاء والأصوليين أحدها في باب العلم الاجمالي، فقد قرأنا في الكفاية والرسائل أنّ شرط منجزية العلم الاجمالي أن تكون جميع الأطراف داخلة تحت محلّ ابتلاء المكلف فلو كان بعضها خارجاً عن ابتلائه فلا يكون هذا العلم الاجمالي منجزاً لأنّ شرط تنجيز العلم الاجمالي أن يكون مولدّاً للعلم بالتكليف بحيث أقول حتماً قد توجه إليّ التكليف وإلا إذا صار علماً بالتكليف فلا تستطيع أن تقول قد توجه إليّ التكليف جزماً باجتناب أحد الاناءين فهذا ليس علماً إجمالياً بل هو شكٌّ فيكون مجرى للبراءة، وهنا لو كان النجس هو الإناء الداخل تحت محلّ الابتلاء فقد توجه إليّ خطاب (اجتنب) أمّا إذا كان النجس هو الإناء الخارج عن محلّ الابتلاء فخطاب (اجتنب) لا يتوجه إليّ لأنّه خارجٌ عن محلّ الابتلاء فقبیح عرفاً أن يتوجه لي أمرٌ بالاجتناب عن الطرف الخارج عن محلّ الابتلاء، وعلى هذا الأساس وعلى أحد التقديرين يوجد تكليفٌ متوجه لي وعلى التقدير الثاني لا تكليف متوجه لي. إذن أنا ليس عندي

علمٌ جزميٌّ بتوجهه خطاب اجتنب عن النجس إليّ بل يوجد عندي شكٌ واحتمالٌ وهو مجرى للبراءة، وحينئذٍ متى ما صار العلم الاجمالي دائراً بين طرفين أو أطراف بعضها خارج عن محلّ الابتلاء فسوف يكون ساقطاً عن المنجزية.

وهذا الذي ذكره الفقهاء منشؤه تصوّر أن الأحكام الشرعية موجّهة بنحو الخطابات الجزئية، فإذا قلنا هي بنحو الخطابات الجزئية فنعم لا يصحّ أن يتوجه إليك خطاب (اجتنب عن هذا الاناء النجس) إلا إذا كان داخلياً تحت محلّ الابتلاء أما إذا قلنا أنّ الخطابات الشرعية موجّهة إلى العنوان فحينئذٍ يكفي لصحة توجيه التكليف المتعلّق بالعنوان أن يكون محلاً لابتلاء بعض الأشخاص، إنّه بناءً على هذا لا يكون دخول الأطراف في محلّ الابتلاء شرطاً في منجزية العلم الاجمالي، فلذلك قال أنا لا أبني على أنّ شرط منجزية العلم الاجمالي أن تكون جميع الأطراف داخلة تحت محلّ الابتلاء.

ثم أضاف (قده) وقال: - لو كان الدخول في محلّ الابتلاء شرطاً لصحة توجهه التكليف للزم أن يكون الأمر كذلك في الحكم الوضعي مثل النجاسة، فمثلاً الدم الموجود في القمر نجاسته حكمٌ وضعيٌّ فهو نجسٌ جزماً، وهو يقول كيف هو نجس؟ فإنّ هذا حكمٌ وذاك الدم خارج عن محلّ الابتلاء فثبوت النجاسة له يكون حينئذٍ كخطاب (اجتنب) التكليفي فكما أنّ خطاب (اجتنب عن الدم الموجود في القمر) يكون قبيحاً في نظركم يلزم أن يكون اعتبار النجاسة له قبيحاً أيضاً لأنّه خارج عن محلّ الابتلاء فما معنى أن يعتبر المولى النجاسة له؟! والحال أنّ الفقهاء لا يختلفون في أنّ الدم أينما كان هو نجسٌ حتى إذا لم يكن ضمن محلّ الابتلاء. من هنا يبني أنّ الدخول في محلّ الابتلاء ليس شرطاً في ثبوت الحكم إذ لو كان شرطاً يلزم أن

يكون شرطاً في الحكم الوضعي أيضاً والحال أنه في الحكم الوضعي ليس بشرطٍ فيثبت أنه في الحكم التكليفي ليس بشرطٍ أيضاً.

وفي مقام التعليق نقول:-

أما بالنسبة إلى ما أفاده في دليله الأول:- من أنه تثبت ثلاثة محاذير لو كانت القدرة شرطاً في متعلق التكليف - فنقول:-

أما بالنسبة إلى المحذور الأول:- أعني يلزم إجراء البراءة عند ذلك في القدرة - .

فيرده:- أن المناسب هو ذلك لولا وجود ما يدل على لزوم الاحتياط وعدم إجراء البراءة، فلولا ما سوف نشير إليه نقول إن المناسب هو البراءة، فلو احتملت المرأة أنه سوف يفاجئها الحيض في وسط نهار شهر رمضان فسوف تشك في وجوب الصوم عليها من البداية فيكون مجرى للبراءة فإن المناسب هو هذا لولا ما سوف نذكره...، وهكذا في جميعها، فأنا احتمل احتمالاً معتداً به أن أموت في وسط الصلاة فنقول هنا يجري أصل البراءة لولا وجود دليل آخر وهو ما يثبت بقاء القدرة وهو أحد أمرين:-

الأول:- الاستصحاب الاستقبالي، فإني الآن قادرٌ وحيٌّ وأشك بعد ذلك - أي إلى نهاية الصوم أو الحج - هل تزول الحياة أو لا، فزمان اليقين الآن وزمان الشك هو المستقبل، وبناء على أن خطاب (لا تنقض اليقين بالشك)^(١) له إطلاقٌ وسعة يشمل كلَّ يقينٍ وشكٍّ فيشمل هذا المورد ويثبت أن اليقين مستمرٌّ إلى زمان الشك، أي أنت باقي حياً وقادراً إلى نهاية الحج بالاستصحاب. هذا إذا قلنا بوجود

(١) الاستبصار ج ١، ص ١٨٣، ح (١٣٦٤١).

الإطلاق ولم نقل باختصاصه باليقين والشك في الحالات المتعارفة وهي أن يكون زمان المتيقن متقدماً والشك الآن فإذا قلنا أنّ (لا تنقض اليقين بالشك) مطلق وبإطلاقه يشمل جميع أفراد اليقين والشك فهو يشمل هذا اليقين والشك بالشكل الذي أشرنا إليه، وهل نقبل مثل هذا الاطلاق؟ فيه تأمل وإشكال.

الثاني:- جريان السيرة العقلائية على إنه يلزم البناء على القدرة في المستقبل فإنّها جرت على أنّ الإنسان إذا كان حياً الآن فهو يبني على أنه حيّ بعد شهرٍ أو سنةٍ ولذلك تراه يتزوج والحال أنه يحتمل أنه يموت قبل ليلة زواجه فهو لا يعتني لهذا الاحتمال وهكذا الحال في كلّ أفعالنا، فهذه الاحتمالات المستقبلية لا يعار لها أهمية بالسيرة العقلائية، وهذه السيرة العقلائية ثابتة في عهد المعصوم والإمام سكت عنها وسكوته يدلّ على الإمضاء.

إذن مع أننا نلتزم في أنّ القدرة شرطٌ في متعلق التكليف ولكن نتغلب على المشكلة إما بالاستصحاب الاستقبالي بناءً على وجود إطلاقٍ في دليله أو بالسيرة العقلائية أو بكليهما.

وأما ما ذكره في المحذور الثاني:- أعني جواز إزالة القدرة -.

فيرده:- أنّ إزالة القدرة تارةً تكون قبل دخول وقت الواجب وقبل صيرورته فعليّ الوجوب وأخرى يكون بعد ذلك، فعلى الأوّل نلتزم بجواز إزالة القدرة ولا محذور في ذلك كمن عنده ماءٌ يتمكن من الوضوء به لكنه يريقه قبل دخول الوقت فإنه لا بأس بذلك إذ قبل دخول الوقت هو ليس مكلفاً بالوضوء حتى لا تجوز له الإراقة وحينئذٍ لو أراقه فسوف يدخل عليه الوقت وهو عاجزٌ عن الوضوء فيتوجّه إليه

الخطاب بالتيمم، إننا نلتزم بذلك ونقبله ولا محذور فيه مادامت إزالة القدرة قبل فعلية الوجوب وقبل دخول وقت الواجب.

ومن هذا القبيل أن ينام المكلف عمداً قبل صلاة الصبح بساعة أو بخمس دقائق مثلاً فإنه يجوز له ذلك إذ قبل دخول الوقت لا وجوب في حقه فالنوم حينئذٍ لا مشكلة فيه وحينما يدخل الوقت لا تكليف في حقه لأنّ القلم مرفوع عنه حتى يستيقظ.

اللهم إلا أن يصدق عليه عنوان تضييع الصلاة، لأنّه قد يستفاد من بعض النصوص أن تضييع الصلاة محرّم أو بعض العناوين الأخرى من قبيل الآية الكريمة التي تقول:- ﴿فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهْوَاتِ﴾^(١) فرما يستفاد منها أنّ عنوان تضييع الصلاة عنوان محرّم، أو نقول إنّ عنوان المحافظة على الصلاة واجبٌ وهو بهذا الفعل سوف لا يصدق عليه المحافظة كقوله تعالى:- ﴿وَالَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ﴾^(٢)، فإذا استفدنا أنّ عنوان الإضاعة لا يجوز أو أنّ عنوان المحافظة لازمٌ - من هذه النصوص أو من غيرها - فنقول إنّ هذه الحالة لا تجوز.

وواضحٌ أنّها لا تجوز إذا تكررت فهنا قد تصدق الإضاعة أو المحافظة، أمّا إذا فعل ذلك مرّة أو مرّتين فيمكن أن يناقش في صدق الإضاعة والمحافظة. فالمقصود أنّه بمقتضى القاعدة لولا هذه العناوين الأخرى إن ثبتت نلتزم بأنّه تجوز إراقة الماء أو النوم قبل دخول الوقت.

(١) سورة مريم، الآية ٥٩.

(٢) سورة المعارج، الآية ٣٤.

وأما على الثاني:- أي بعد دخول الوقت - فنلتزم بعدم جواز ذلك من باب أنّ الخطاب وإن سقط لأنّه فاقدٌ للقدرة الآن فإنّه بعد إراقة الماء داخل الوقت يسقط خطاب توضاً وإذا نام فخطاب (صلّ) يسقط عنه ولكن هذا سقوط عصياني ويسبب تعجيز النفس، فهو في بداية الوقت مادام كان قادراً على الوضوء أو الصلاة فالملاك صار في حقّه فعلياً والخطاب صار في حقّه فعلياً ولكن حينما يريق الماء فقد عجز نفسه فالخطاب يسقط باعتبار أنّ القدرة ليست موجودة ولكن الملاك في حقّه صار فعلياً وقد عجز نفسه عن تنفيذه فيكون هذا السقوط سقوطاً عصيانياً ويستحق العقوبة عليه، من قبيل الإنسان الواقف في الطابق الأعلى ويريد أن يوقع نفسه فنحن نخاطبه ونقول له لا تفعل ذلك مادام هو بعدُ فوق السطح فهو قادرٌ على الامتثال أما إذا فرضنا أنّه أسقط نفسه وصار بين السماء والأرض فالخطاب سوف يسقط حينئذٍ لأنّه ليس له معنى ولكن هذا سقوطٌ عصيانيّ فيدم عليه في أثناء السقوط ولا يستطيع هو الاعتذار ويقول أنا الآن فقدت القدرة إذ نقول له إنّ الخطاب يسقط عنك لعدم القدرة أمّا الدم فهو باقٍ لأنك عجزت نفسك عن تحقيق الملاك الفعلي بالعصيان، وهذا معنى العبارة التي نقلها صاحب الكفاية(قده) عن المشهور (الاضطرار بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً وينافيه خطاباً).

وأما ما أفاده في المحذور الثالث:- اعني لزوم اعتبار العلم في متعلق التكليف كالقدرة - . فيرده:- بوجود الفرق بين القدرة والعلم، فإنّ تحصيل القدرة ليست باختيار الإنسان، فالشخص العاجز عن الحجّ أو الصوم يكون عجزه ناشئاً عادةً من غير اختياره كأن كبر سنّه فضاق نفسه وضعف قلبه ورجلاه ولا يستطيع المشي، ومن ثم هو لا يتمكّن من إزالة العجز وتبديله بالقدرة فكيف تخاطبه وتقول اذهب

إلى الحجّ؟! إنّ هذا قبيحٌ عقلاً، وهذا بخلاف الجاهل فإنّه يصحّ توجيه الخطاب إليه بلحاظ أنّه يتمكّن من إزالة جهله من خلال التعلّم. وهذا فارقٌ نلمسه بوجودنا، فنحن نشعر في مسألة العاجز أنه يقبح توجيه الخطاب إليه بداعي التحريك أمّا الجاهل - ولا نقصد الجاهل القاطع بالعكس بل الجاهل البسيط الملتفت إلى جهله ويتمكّن أن يتعلّم - فنشعر أنّه لا بأس بتوجيه الخطاب إليه وسبب عدم القبح هو أنه يتمكّن أن يتعلّم ويتمكّن أن لا يتعلم.

وأما ما أفاده في وجهه الثاني - من أن الخطابات الشرعية هي خطابات كلية وليست جزئية ولا تنحلّ بعدد الأفراد -.

فيرده:- إنّ دعوى عدم الانحلال مخالفة للوجدان فإن لازم هذا الكلام إنّ قوله تعالى:- ﴿وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا﴾^(١)، أو قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾^(٢) ليس منحلّاً إلى أنه كتب عليك ايها المكلف الاول وكتب عليك ايها المكلف الثاني... وهكذا، أو إذا خاطبت الطلبة بنحو كليّ وقلت:- (أيها الطلبة عليكم بالجدّ والاستفادة من الوقت) فعلى رأيه يبقى هذا التكليف مركّباً على العنوان ولا ينزل إلى الأفراد وهذا مخالفٌ للوجدان. هذا مضافاً إلى أنّه لو كان الحكم منصبّاً على العنوان ولا ينحلّ إلى الأفراد فنسأل ونقول هل يبقى ثابتاً للعنوان فقط؟ وهذا لازمه أنّ أيّ فردٍ يتمكّن أن يعصي لأنه يقول لا يوجد عندي خطاب وتكليف، فالخطاب متوجّه للعنوان ولم ينحلّ إلى الأفراد أمّا أنا الفرد فلا يلزمني الصوم لأنّ

(١) سورة آل عمران، الآية ٩٧.

(٢) سورة البقرة، الآية ١٨٣.

الآية الكريمة تقول:- (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ) فالخطاب موجّه إلى الذين آمنوا فيبقى ثابتاً إلى الذين آمنوا وليس إلى الأفراد فأنا لا أصلي ولا يوجد عصيان، وهل تلتزم بهذا الشيء؟! إنه لا يمكن الالتزام بذلك. وإذا قلنا بان الخطاب ينزل إلى الأفراد فنسأل ونقول هل ينزل إلى الأفراد بقيد المجموع الكلّي بما هو مجموع وكأنّ المجموع يُنظر إليه وكأنّه واحدٌ أو أنّه ينزل إلى المجموع بنحوٍ متعدّد؟ فإن كان ينزل إلى المجموع بقيد الوحدة فلازمه أنّه سوف يصير الحكم واحداً وبالتالي لا معنى لنسبة العصيان إلى شخصٍ والعصيان إلى آخر، يعني لو فرضنا أنّ مكلفاً صام والآخر لم يصم فلا نتمكن أن نقول إنّ هذا عصي أو ذاك أطاع لأنّ الحكم واحدٌ والحال أننا ننسب إلى هذا العصيان وإلى ذاك الاطاعة وهذا يدلّ على أنّ الحكم متعدّد وليس واحداً. فلا بد من أن يلتزم بأنّه ينزل إلى الأفراد بنحو التعدّد، وهذا ما أردناه، يعني أنّ الخطاب المتوجّه إلى العنوان الكلّي ينحلّ بعدد الأفراد.

بقي شيئان في كلامه (قده):-

الأوّل:- ذكر أن الإنشاء إذا كان ينحلّ بعدد الأفراد فلازمه الانحلال في جانب الخبر أيضاً - أي في مثل قولنا (النار باردة) - ومن ثم يلزم أن يكون الشخص كاذباً بعدد أفراد النار والحال أننا نشعر بالوجدان أنه كاذب كذبة واحدة وهذا دليل على عدم الانحلال، فإذا لم يحصل الانحلال في باب الخبر لا يحصل الانحلال في باب الإنشاء أيضاً.

ويرد عليه:- إنّ الانحلال متحقّق في باب الخبر أيضاً ولكن هذا الانحلال لا يوجب تعدّد الكذب فإن تعدّد الكذب يدور مدار تعدّد نفس الخبر وأما تعدّد المخبر دون نفس الخبر فهذا لا يوجب تعدّد الكذب عرفاً، ولذا لو افترض أنّ

الشخص أكد على فكرة الانحلال في طيات كلامه وقال: - (كل فرد من أفراد النار سواء كانت النار هذه أم تلك فهي باردة) مع ذلك لا يعدّ كاذباً إلا مرة واحدة، فوحدة الكذب وتعدّده يدور مدار وحدة الخبر وتعدّده، فنحن حتى لو قلنا بالانحلال فالخبر يعود واحداً وليس متعدداً وإنما ما أخبر به متعدّد، فمادام الخبر واحداً يبقى آنذاك الكذب واحداً. وعلى هذا الأساس يبقى ما ذكرناه على حاله - يعني ندعي أنّه في باب الإنشاء هناك انحلال بعدد الأفراد وفي باب الإخبار أيضاً يوجد انحلال بعدد الأفراد - وما ذكره من لزوم تعدّد الكذب لو انحلّ الخبر مدفوعاً بأنّ المدار في تعدّد الكذب على تعدّد نفس الخبر لا على تعدّد المخبر عنه.

الثاني: - لو كان يعتبر في باب الأحكام التكليفية القدرة على المتعلّق يلزم أن يكون الحال كذلك بالنسبة إلى الأحكام الوضعية والحال أنّه لا تعتبر القدرة في الأحكام الوضعية، فالدم الموجود في القمر مثلاً - والمفروض أنا لا يمكن أن نذهب إلى القمر - يمكن للمولى أن يحكم عليه بالنجاسة رغم عدم قدرتنا عليه فيلزم أن يكون الأمر كذلك في باب الحكم التكليفي، والدليل على أنّه لا تعتبر القدرة في الأحكام الوضعية هو أنّ الدم الموجود في القمر مثلاً يمكن الحكم عليه بالنجاسة والحال أنّنا لا نقدر عليه.

وجوابه: - هناك فارق بين الأحكام التكليفية وبين الأحكام الوضعية ففي الأحكام التكليفية يوجد عنصر التحريك والدفع فحينما يقال: (وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ) يراد تحريك المكلف نحو الفعل والتحريك فرع القدرة، فإذا كان الشخص لا يقدر على التحرك فلا معنى لأن يُحرّك، وهذا بخلافه في الأحكام الوضعية فإنّه لا يوجد داعي التحريك فحينما يقال هذا نجسٌ فهو اعتبارٌ وهو لا يتضمن اعتبار التحريك

نحو الترك والهجران، نعم هذا لازمٌ من اللوازم، فهذا هو حكم النجاسة لا نفس النجاسة وفرق بين النجاسة وحكمها، فالحكم الثابت للنجاسة تكليفيٌّ ويشترط القدرة في متعلّقه أما نفس النجاسة فلا تتضمن تحريكاً ومادامت لا تتضمن تحريكاً فيمكن اعتبارها في حقّ غير القادر. نعم يبقى ما نقلناه عنه في آخر كلامه - من أنّ الأصوليين اعتبروا في منجزية العلم الإجمالي دخول جميع الأطراف في محلّ الابتلاء - فهو لا يرتبط بكلامنا الآن بل المناسب التعرّض له في باب العلم الاجمالي. ونلفت النظر من جديد إلى أنّ القدرة شرطٌ في متعلّق الأحكام التكليفية ولكن إذا كان الهدف من الحكم التكليفي هو التحريك، أمّا إذا كان الهدف إبراز الملاك دون التحريك كأن يفترض أنّ المولى حينما يقول (وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ) يريد أن يبيّن أن في الحجّ ملاكاً عظيماً وبعد معرفتهم بالملاك العظيم هم يتحركون، فهو فقط يبين أنّه يوجد ملاك ولا يحرك نحوه وإنما التحريك يصدر منهم بما أنهم بلغوا المستوى العالي من الكمال - لو فرض ذلك -، فإذا حصل هذا فلعل إبراز الملاك وحده يكفي لأن يتحرّك، فإذا كان الهدف من بيان الحكم التكليفي هو إبراز الملاك فلا تشترط القدرة في متعلّق الحكم التكليفي إذ الهدف هو إبراز الملاك والملاك لا يتوقّف ثبوته على القدرة ولكن الأمر ليس كذلك عادةً - يعني أنّ الهدف من الأحكام التكليفية هو التحريك دون إبراز الملاك - فالقدرة حينئذٍ تكون معتبرة في متعلّق التكليف.

وهي ثمرة هذا البحث بعد أن فرضنا أنّ وجوب الامتثال موقوف على القدرة فما فائدة البحث عن اعتبار القدرة في نفس التكليف مادام الامتثال لا يجب إلا على القادر أو ليس هذا ترفاً علمياً؟

ثمرة هذا البحث

قلنا ان ثمرة هذا البحث تظهر في بعض الموارد من قبيل ما أشرنا إليه سابقاً فإنه في مسألة مزاحمة الصلاة بإزالة النجاسة عن المسجد تكون الحصّة من الصلاة المزاحمة بالإزالة غير مقدورة شرعاً لأنها مزاحمة بالواجب الأهم وإن كانت مقدورة تكويناً فلو أوقعها المكلف ولم يعتنِ للإزالة وصلّى فهذه الصلاة هل تقع صحيحة أو لا؟ هنا تظهر الثمرة فإنّ من قال بأن القدرة ليست شرطاً - كما نقلنا عن العلمين الخوئي والحميني - يلزم أن يلتزم بصحّة الصلاة لأجل أنّه مأمور بها ولا يشترط في متعلّق التكليف القدرة، نعم لم يجب عليه الامتثال لكن الأمر موجود وبه تثبت صحّة الصلاة فيمكن قصد التقرب به أو بالملاك أذ يوجد كاشفٌ عنه وهو نفس الأمر، فالصلاة تقع صحيحة بنفس الأمر أو بملاكه فبكليهما يمكن تصحيح الصلاة، هذا بناءً على رأي من يقول أن القدرة ليست شرطاً في متعلّق التكليف. بينما من يرى أنّها شرط في متعلّق التكليف فقد يحتاج لتصحيحها إلى أمور أخرى كما سوف نلاحظ.

ثم إنّ هناك قضية أخرى وهي الجامع بين المقدور وغير المقدور هل هو مقدور أو لا؟

والجواب:- وقع كلام في أنه بعد أن فرغنا عن اعتبار القدرة في متعلّق التكليف نطرح سؤالاً وهو هل الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور أو ليس بمقدور - وهذا الكلام يأتي بناءً على اعتبار القدرة -؟ فلو فرضنا أن الطيران إلى السماء من غير طائرة ليس بمقدورٍ للمكلف بنفسه ولكنه يتمكن أن يجلس في البيت ويطلع فهل الجامع بينهما مقدورٌ بأن أقول له يلزمك أحد هذين - المطالعة أو الطيران -

فهل الجامع - أي الأحد - مقدور أو ليس بمقدور؟ فإن كان مقدوراً فنستطيع أن نوجّه الأمر إلى هذا الجامع.

ويظهر من الشيخ النائيني (قده) أنّ الجامع بين المقدور وغير المقدور ليس بمقدور، ولذلك قال حيث إنّ التكليف قد جعل بداعي التحريك والتحرك لا يمكن إلا نحو الحصّة المقدورة فينحصر التكليف بالحصّة المقدورة وهي في مثال الصلاة هي الصلاة غير المزاحمة بالإزالة، وفي مثالنا ينحصر التكليف بالجلوس للمطالعة أمّا الجامع - أي الأحد - فليس بمقدور، وقد أشار إلى ذلك في أجود التقريرات^(١)، ونسب إلى المحقق الثاني^(٢) أنّ الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور ولكن لم ينقل عبارة له. ولكن توجد عبارة في جامع المقاصد في كتاب الدين محصلها أنّه قال:- إذا كان الشخص مديناً وحلّ وقت الدين وكانا قد اشترطا مكان التسليم وحلّ وقت الصلاة فهل يجوز له أن يصلي ويؤخر بذلك وفاء الدين والمفروض أنّ صاحبه يريد في وقته عند الأذان فوجوب قضاء الدين متوجّه إليه فاذا أراد الصلاة التي هي موسّعة هل تقع صحيحة أو لا؟ وهو (قده) في هذا المورد أشار بما يوحي إلى أنّ الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور، يعني أنّ إحدى الصلاتين له مقدورة وهي التي تكون بعد قضاء الدين كما يوجد فردٌ غير مقدور وهي تلك الصلاة التي في بيتك، فأحدى الحصّتين مقدورة والثانية غير مقدورة فهل يمكن أن يؤمر بإحدى

(١) أجود التقريرات، الخوئي، ج ١، ص ٢٦٤، ط قديمة، وأوضح من ذلك ص ٣٦٧-٣٦٨.

(٢) وهو الشيخ علي بن الحسين بن عبدالعالي الكركي العاملي والمعروف بالمحقق الثاني أو المحقق الكركي، من علماء وفقهاء المذهب الكبار الذين عاشوا في العصر الصفوي، توفي سنة (٩٤٠هـ)، له عدة مصنفات ومن أبرزها كتاب جامع المقاصد في شرع القواعد.

الحصّتين؟ فإن كان هناك أمرٌ والجامع مقدورٌ فسوف تصير صلاته في البيت صحيحة وإلا فلا.

وقد وقع الكلام بين الشيخ النائيني(قده) من جهة وبين غيره كالمحقق الثاني من جهة أخرى - وهذا الخلاف بعد الفراغ عن اعتبار القدرة في متعلّق التكليف فلا يدخل في هذا النزاع من لا يرى اعتبار القدرة في متعلّق التكليف كالسيد الخوئي(قده) - في أنّ الجامع بين المقدور وغير المقدور هل هو مقدور أو ليس بمقدور؟ وقد مثّلنا بمثالٍ وهو أن يقول له (إمّا أن تصلي الصلاة في أوّل الوقت أو تطير إلى السماء) أي طلب منه الجامع بينهما - أي الأحد - وقال له حققه لي فهل هذا الجامع مقدورٌ بسبب القدرة على بعض أفرادهِ أو ليس بمقدور؟.

قال الشيخ النائيني(قده) إنّهُ ليس بمقدورٍ وبالتالي ينحصر التكليف بالفرد المقدور أعني الصلاة غير المزاحمة بالإزالة وأمّا الصلاة المزاحمة بالإزالة فلا تكون مشمولة للأمر. وقال المحقّق الثاني إنّ الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدورٌ، وذكرنا أنّ له عبارة في باب الدين يفهم منها ذلك ونصّها: - (فإن قيل وجوب القضاء على الفور ينافي وجوب الصلاة في الوقت الموسّع لأنّه حين وجوب الصلاة إذا تحقق وجوب القضاء على الفور يلزم تكليف ما لا يطاق وهو باطل وإن لم يبق خرج الواجب عمّا ثبت له من صفة الوجوب الفوري، قلنا: - لا نسلم لزوم تكليف ما لا يطاق إذ لا يمتنع أن يقول الشارع أوجبت عليك كلا الأمرين لكن أحدهما مضيق والآخر موسّع فإن قدّمت المضيق فقد امتثلت وسلمت من الإثم وإن قدّمت الموسّع فقد امتثلت وأثمت بالمخالفة في

التقديم^(١)، وكلامه هذا يدل على أنّ الصلاة هي واقعاً متعلّقاً للأمر وهذا نفهم منه أنّ الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدورٌ وإلا لا نتصوّر صحتها وتعلّق الأمر بها إلاّ بناءً على ذلك.

وهنا نسأل سؤاليين:-

الأول:- أيّ واحدٍ من هذين الرأيين هو الصحيح، فهل ما ذهب إليه الشيخ النائيني(قده) هو الصحيح أم ما ذهب إليه المحقق الثاني(قده) هو الصحيح؟

الثاني:- ما هي ثمرة هذا البحث؟

الجواب:-

أما بالنسبة إلى السؤال الأول:- فالمناسب ان الصحيح ما ذكره المحقق الثاني إذ من الواضح أنّ صرف وجود الشيء يتحقّق ببعض الأفراد والمطلوب هو الأحد بنحو صرف الوجود وهذا الأحد حيث يتحقّق بأحد الفردين فإذا لا يضرّ عدم إمكان الفرد الثاني في صدق القدرة على الأحد - الذي هو الجامع -، وهذه قضية

(١) وقلنا إنّ مضمون العبارة وارد في الشخص الذي عليه دَين فوريّ وقد اتفقا على تسلّم الدين حين أذان الظهر فحينما حلّ وقت صلاة الظهر أراد المدين أن يصلي فهل تقع صلاته صحيحة؟ يمكن أن يقال بأنّ الدين فوريّ والصلاة موسّعة ومع فورية الدين سوف تكون الصلاة مزاحمة بالدين الفوري فلا تكون مشمولة للأمر فتكون باطلة، وهذا على مشرب الشيخ النائيني(قده)، أما المحقق الثاني فهو أراد أن يذهب إلى الصّحة ، نعم إذا صلّى فسوف يكون آثمًا إذا قدم الدّين على الصلاة فقد امتثل كلا الأمرين من دون إثمٍ أمّا إذا صلى ثم قضى الدين كانت صلاته صحيحة لكنه يكون آثمًا. توضيح الشيخ الاستاذ.

واضحة مسلّمة ولا ندري كيف ذهب الشيخ النائيني(قده) إلى ما ذهب إليه فإنه شيء غريب!!

وأما بالنسبة إلى السؤال الثاني:- فإنه بناءً على كون الجامع مقدوراً لا نحتاج إلى فكرة الترتب آنذاك في مثال الصلاة المزاحمة بالإزالة أو الصلاة المزاحمة بقضاء الدين، فإنه لا نحتاج إليها لتصحيح الصلاة إذ يوجد أمرٌ بقطع النظر عن فكرة الترتب، فإنّ الأمر بطبيعي الصلاة - أي (أقم الصلّام لدلوك الشمس إلى غسق الليل) - هو ثابتٌ غاية الأمر أنّ بعض أفرادهِ ليس بمقدورٍ وعدم القدرة على بعض أفرادهِ لا ينافي تعلق الأمر بالطبيعي، فيبقى الأمر بالطبيعي ثابتاً وعليه فأنا سوف اتّيت بالصلاة المزاحمة بالإزالة امتثالاً للأمر الطبيعي بلا حاجة إلى فكرة الترتب.

نعم الفرق بين هذا الراي وبين رأي السيد الخوئي(قده) هو أنّه في الموارد التي لا يوجد فيها جامع بين فردين كما لو افترض أنّ الأمر دار بين انقاذ غريقٍ وبين الحج وكان الأهم هو انقاذ الغريق فلو تركه واشتغل بالحج فهذا لا يمكن أن نطبّق فكرة الجامع بين المقدور وغير المقدور إذ أنّ هذه الفكرة تأتي فيما إذا كان هناك أفراد متعدّدة للواجب بعضها مقدوراً وبعضها الآخر ليس بمقدورٍ أمّا هنا فالمطلوب هو الحجّ في هذه السنة وليس الحج بنحو التوسعة، ففكرة الجامع بين المقدور وغير المقدور لا تأتي هنا فنحتاج لتصحيح الحجّ إلى فكرة الأمر الترتبي، بخلافه على رأي السيد الخوئي(قده) فإنه لا يحتاج إليها.

إذن نحن حينما نقول إنّ الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدورٌ وبهذه نصح الصلاة المزاحمة بالإزالة فهذا في الحقيقة ينفعنا في بعض موارد التزاحم وليس في كلّها، فهو ينفعنا فيما إذا كان الواجب واجباً موسّعاً وله أفراد ولا ينفعنا فيما لو

كان الواجب ليست له أفراد - كما في مثال الحج - فالتفت إلى هذه النكتة. ومن ثم لا يتسجّل الإشكال علينا بل يتسجّل على السيد الخوئي (قده) فنقول له إنّ فكرة الترتّب لا بد وأن لا تبحثها إلا من باب بحثها على مسلك الغير لأنك لا تحتاج إليها، أمّا نحن فندخل في بحث الترتّب من باب الحاجة إليه، إذ نحن لا نحتاج إليه في موارد الواجب الموسّع بل نحتاج إليه فيما إذا لم يكن الواجب المزاحم واجباً موسّعاً وله أفراد، وهذه نكتة ظريفة ينبغي الالتفات إليها.

مسقطات التكليف

لا إشكال في أنّ التكليف يسقط بكلّ قيدٍ أخذ عدمه في ثبوت التكليف، فمثلاً كلّ حكمٍ هو مشروطٌ بعدم الضرر وعدم الحرج وعدم النسيان وعدم الإكراه، فإذا تحقق الإكراه زال التكليف، وإذا تحقق الاضطرار زال التكليف... وهكذا، وهذا مطلبٌ مسلمٌ ومتفقٌ عليه، ووجهه واضح حيث إنّ عدمه أخذ في ثبوت التكليف ولازم ذلك أنّه متى ما تحقّق ذلك الشيء - أي تحقّق النسيان مثلاً - فلازمه أن لا يثبت التكليف والقضيّة بديهية من هذه الناحية. إنّما الكلام في أنّ الامتثال والعصيان هل هما من مسقطات التكليف أو لا؟ فإذا فرض أنّ المكلف امتثل التكليف فهل يزول بذلك التكليف كما لعله هو المعروف والمركوز في أذهاننا أو أنه لا يزول؟

قد يقال:- إنّ الذي يزول هو فاعليته وتحريكه وأمّا وجوده الفعلي فلا يزول بل هو باقٍ، والدليل على ذلك هو أنّ الوجوب مثلاً في واقعِهِ عبارة عن الإرادة والحب للشيء ومن الواضح أنّ إرادة الشخص لشيءٍ لا تزول بتحقيق المراد بل هي باقية

وإنما الذي يزول هو باعثية الإرادة ومحركيتها نحو الفعل، فالطعام مثلاً نحن نحبه ونريده فإذا أكلنا هل زالت الإرادة له أو هي باقية؟ إنَّها باقية وإنما الزائل هو محركيتها بدليل أننا نهيئ للوجبة الثانية من الآن أو نقول احتفظوا بالباقي لنأكله في الوجبة الثانية، إن هذا معناه أنَّ الإرادة والشوق بعدُ موجودٌ غايته لأجل امتلاء البطن لا محركية لهذه الإرادة لا أنه لا وجود لها بالفعل، وعليه فحيث أنَّ الوجوب مثلاً هو في روحه وحقيقته عبارة عن الإرادة فيلزم بقاؤه حتى بعد تحقُّق الواجب وإنما الذي يزول هو محركيته وباعثيته.

ثمرة هذا البحث

وتظهر الثمرة لهذا البحث في بعض الأبحاث الأصولية أحدها ما لو فرض أنَّ المكلف شك في داخل الوقت هل أتى بالواجب أو لا كما لو شك قبل غروب الشمس هل صلى صلاة الظهر والعصر أو لا فالقاعدة ماذا تقتضي - بقطع النظر عن صحيحة زرارة التي تقول إذا شك داخل الوقت فيأتي بها وإن شك خارج الوقت فقد دخل حائل وهذا ما يعبر عنه بقاعدة الحيلولة -؟ يمكن أن يقال: - إنَّ القاعدة تقتضي لزوم الاتيان بالصلاة لأنَّ ذمته قد اشتغلت يقيناً بالتكليف ولكن يشك هل امثله أو لا، والاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني والفراغ اليقيني يتحقَّق بأن اتت بالصلاة من جديد ولا ينفع احتمال الاتيان بها سابقاً.

وهنا قد يشكل ويقال: - إذا قلنا بأنَّ التكليف يسقط بالامثال ففي مثل هذه الحالة حيث نحن نَحتمل الامثال فيلزم أن نَحتمل عدم ثبوت التكليف، ومن ثم يصير المورد من موارد الشك في ثبوت التكليف وهو مجرى للبراءة!! وهذا إشكالٌ فني على رأي المشهور.

إنّ هذا الإشكال يندفع لو قلنا بأن فعليّة التكليف لا تزول بالامتنال وإنما التي تزول هي فاعليته، فعلى هذا الأساس ليس المورد من موارد الشكّ في ثبوت أصل التكليف وإنما الشكّ في فاعلية تحريكه لا في أصل ثبوته، نعم يأتي هذا الإشكال على رأي المشهور الذي يقول بأنّ الامتنال من مسقطات التكليف إذ يقال إنّه مادمنّا نحتمل الامتنال فلا نجزم بثبوت التكليف الآن، ومن ثمّ يصير المورد من موارد الشكّ في ثبوت التكليف ومورد الشكّ في التكليف مجرى للبراءة.

إذن هذا المبني قد نستفيد منه في بعض المجالات مثل هذا المورد فلذلك لا بأس بتحقيق هذا المطلب.

ولكن يمكن أن نجيب ونقول:- إنّ قياس المراد التشريعي على المراد التكويني أمرٌ في غير محلّه، ففي باب المراد التكويني كإرادة الطعام نسلم أنّ الإرادة لا تزول بمجرد تحقق المراد وإنما تزول الفاعلية أو التحريك والوجدان قاضٍ بذلك، وأمّا في باب المراد التشريعي - ونقصد منه أنّ المولى يريد الفعل متى كالصلاة والصوم أي يريد فعل الغير ومتى ما أريد فعل الغير فهذه يعبر عنها بالإرادة التشريعية في مقابل إرادة فعل نفس المرید فهذه إرادة تكوينية - فيمكن أن نفترض أنّه بتحقيق المراد يزول أصل الإرادة وقياس هذا على ذلك في غير محلّه فإنّه في الإرادة التشريعية يريد المولى الفعل طبقاً لملاكٍ ومصالحه معيّنة ومن المحتمل أن ذلك الملاك يتحقّق بالفعل مرّة واحدة دون المرّة الثانية، فإذا كان الملاك من هذا القبيل فحينئذٍ يلزم من تحقّق المرّة الواحدة زوال الإرادة لا أنّها تبقى بعد ذلك.

إذن هذا الكلام صحيحٌ في باب الإرادة التكوينية وليس بصحيحٍ في باب الإرادة التشريعية بعد الالتفات إلى أنّ الإرادة التشريعية تنشأ من ملاكات ومصالح معيّنة

ولا محذور في أن يتحقق الملاك والمصلحة بالامتثال مرّة واحدة وبعد الامتثال لا مصلحة ولا إرادة فأبيّ مانع ذلك؟!!! ولذلك اتفقت كلمة الفقهاء على أنّ المكلف بعد أن أتى بالواجب كاملاً لا يمكنه أن يأتي به ثانياً - كما لو أتى بصلاة الظهر بكامل الشرائط والأجزاء - فلا يصحّ له أن يأتي بها مرة ثانية وما ذاك إلاّ لأجل أنّ المراد سنخ مرادٍ تتحقّق مصلحته بالمرّة الواحدة، فالإرادة قد زالت وسقطت فما معنى أن يأتي بالفعل مرّة ثانية.

وهذا بخلافه على أنّ الإرادة باقية والفاعلية هي الزائلة فإنّ الإرادة ما دامت باقية فلا محذور آنذاك في الإتيان بالواجب مرّة ثانية لأجل وجود إرادة فعلية، نعم إلزام وتحريك ليس موجوداً فيلزم صحّة الفعل والحال أنّه لا يلتزم أحدٌ بذلك. إذن قياس الإرادة التشريعية على الإرادة التكوينية ليس في محله.

وإذا قلت:- كيف يسقط التكليف بالامتثال والحال أنّه لم يؤخذ عدمه قيداً في التكليف وإنما الذي أخذ عدمه قيداً في التكليف هو الضرر والحرج والنسيان والاضطرار والإكراه فيسقط التكليف بتحقيق الإكراه والنسيان والاضطرار في محله أمّا التكليف فلم يؤخذ فيه قيد أن لا يتحقق الامتثال فإذا لم يؤخذ هذا القيد فإذاً بتحقيق الامتثال كيف يسقط التكليف؟

والجواب:- صحيحٌ أنّه لم يؤخذ عدمه قيداً ولكن لم يؤخذ بذلك من باب أنّه بعد تحقّق المطلوب لا طلب، فسقوط الطلب شيءٌ قهريٌّ بعد تحقّق المطلوب ولا يتوقّف على أخذ العدم قيداً إنما يلزم أخذ العدم قيداً في غير الامتثال أمّا فيه فيما أنّه قد تحقّق المطلوب فعلى هذا الأساس سوف يسقط سقوطاً قهرياً، بإرادة المولى

وطلبه محدودان من البداية مادام الفعل لم يتحقق فإذا حصل الفعل فحينئذٍ يسقط الأمر بنحوٍ قهريّ.

والنتيجة إنه لا بأس بأن نقول إنَّ الامتثال من مسقطات نفس التكليف فإنه شيءٌ محتملٌ ووجيهٌ ولا يقاس بالمرادات التكوينية.

ونذكر إضافة فنقول: - أنه أحياناً لا يجوز تعجيز النفس عن امتثال التكليف حتى قبل حلول وقت الواجب وذلك فيما إذا دلّ الدليل الخارجي على أنّ المقدّمة يلزم فعلها قبل زمان الواجب كما هو الحال بالنسبة إلى الغسل في ليلة الصيام فإنَّ وجوب الصوم يتدبّر من حين طلوع الفجر ولكن غسل الجنابة يجب قبل الفجر لدلالة الدليل الخاص على ذلك، وهذا ما يصطلح عليه في علم الأصول بالمقدّمات المفوّتة، فهناك مقدّمات لو لم يفعلها المكلف قبل زمان الواجب لفات امتثال الواجب ولم يمكن امتثاله، وقد وقع الأعلام في إشكالٍ وهو أنه كيف تجب المقدّمة قبل حلول زمان الواجب؟ وهذه هي مشكلة وجوب المقدّمات المفوّتة وتوجد آراء متعدّدة في كيفية حلّها ونحن الآن لسنا بصدد حلّ هذه المشكلة وإنما نريد أن نقول إنّه بعد أن دلّ الدليل على لزوم فعل المقدّمة قبل طلوع الفجر فلا يجوز تعجيز النفس قبل زمان الواجب وذلك بإراقة ماء الغسل مثلاً رغم أنّ وقت الواجب لم يحن ولكن إراقة الماء والانتقال إلى التيمم لا يجوز لأنّه يجب فعل المقدّمة قبل زمان الواجب، أما كيف نخرّج وجوب المقدّمة قبل زمان وجوب ذي المقدّمة فنيّاً فتلك قضيةٌ أخرى تبحث في مسألة المقدّمات المفوّتة، لكن بعدما لزم وجوب فعل المقدّمة قبل زمان الواجب فتفويت القدرة على المقدّمة - أي على الغسل - قبل حلول الفجر لا يجوز وهذا مطلب واضح إذ المفروض أنّ المقدّمة تجب الآن فمادامت

تجب فتفويت القدرة شيء غير جائز، وهذا كلامٌ سيّالٌ في مطلق موارد المقدمات المفوتة.

ويوجد موردٌ آخر لا يجوز فيه تعجيز النفس قد أشرنا ليه فما سبق وهو ما إذا انطبق عنوانٌ ثانويٌّ كأن فرض أنه كان ينطبق على الشخص عنوان المضيّع لصلاته - فيما إذا بنينا على أنّ عنوان تضييع الصلاة من المحرمات - أو لا يصدق عليه أنّه محافظٌ على صلته - بناء على وجوب مثل العنوان الذكور - ففي مثل ذلك لا يجوز أن ينام الشخص قبل طلوع الفجر إذ قد ينطبق عليه عنوان المضيّع أو غير المحافظ على صلته.

اشترك الأحكام

لم يقع إشكال وخلافٌ بين الإمامية في أنّ الأحكام الواقعية مشتركة بين العالم والجاهل، وذكر الشيخ الأعظم (قده) في الرسائل ما نصّه: - (وقد تواتر بوجود الحكم المشترك بين العالم والجاهل الأخبار والآثار)^(١). إذن هو يدعي تواتر الأخبار على اشتراك الأحكام.

وإذا لحظنا الأخبار قد لا نعثر على خبرٍ يدلّ بالدلالة المطابقيّة على الاشتراك بحيث يقول إنّ الأحكام مشتركة بين العالم والجاهل، ولا يبعد أنّ مقصوده هو أنّ الأخبار قد دلّت ولو بالدلالة الالتزامية دون المطابقة على ذلك، من قبيل أخبار وجوب التعلّم التي تقول: - (يؤتى بالبعد يوم القيامة فيقال له هلاً عملت؟ فيقول: - لم

(١) فرائد الأصول، الانصاري، ج ١، ص ١١٣.

أعلم، فيقال له: - هلا تعلمت؟...^(١)، ومثل آية النفر ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾^(٢) يعني توجد أحكام دين حتى يتفقهوا، فوجوب التعلم يدل بالدلالة الالتزامية على وجود أحكام في حق الجميع إذ لو لم تكن هناك أحكام في حق الجاهل فالتعلم يكون لغواً، فنفس روايات وجوب التعلم تدل بالالتزام على أن الأحكام مشتركة، وهكذا آية النفر الأمر بالتفقه تدل بالالتزام على وجود أحكام مشتركة. وكذلك ما دل على تشريع الأمارات كالخبر وغيره من الأمارات فهو يدل بالالتزام على وجود أحكام مشتركة وإلا فالامارة تكون أمارة على ماذا إذا لم يكن هناك حكم مشترك؟! إنها لا تكون أمارة على شيء إذ لا يوجد حكم في حق الجاهل حتى تكون أمارة عليه، فلا بد وأن نفترض أن الأحكام مشتركة حتى يصح توجيه حجية الأمارات. إذن لا يبعد أن مقصوده من تواتر الأخبار يعني الدالة ولو بالالتزام، وإذا كان هذا هو مقصوده فهو شيء ليس بعيد.

ولكن بقطع النظر عن الأخبار التي ذكرها الشيخ الأعظم (قده) قد يقال: - إن نفس الاختصاص وتقييد الحكم بخصوص العالم هو مستحيل بنفسه للدور الذي ينسب إلى العلامة (قده)، وحاصله: - إن ثبوت الحكم موقوف على العلم به - بناءً على اختصاص الحكم بالعالم -، والعلم بالحكم فرع ثبوت الحكم إذ لو لم يكن

(١) إشارة إلى رواية مسعدة بن زياد قال سمعت جعفر بن محمد (ع) وقد سُئل عن قوله تعالى "فأله الحجة البالغة" فقال: إن الله تعالى يقول للعبد يوم القيامة، عبدي كنت عالماً فان قال نعم قال له أفلا عملت بما علمت؟ وان قال كنت جاهلاً قال أفلا تعلمت حتى تعمل، فيخصمه فتلك الحجة البالغة. بحار الانوار، ج٢، ص٢٩، و١٨٠ من الطبعة الثانية عن أمالي المفيد.

(٢) سورة التوبة، الآية ١٢٢.

حكمٌ فأعلم بماذا؟! فيلزم بذلك الدور، يعني ثبوت الحكم يكون موقوفاً على ثبوت الحكم.

وهذه ليست صياغة دقيقة وجوابها واضح: - فإننا نسلّم المقدمة الأولى وهي أن ثبوت الحكم فرع العلم بالحكم - بناء على اختصاص الاحكام بالعالمين - أمّا أنّ العلم بالحكم موقوفٌ على ثبوت الحكم فهذا أول الكلام، فالعلم بالشيء هل هو فرع ثبوت الشيء؟! فنحن لو كنّا نعلم بنزول المطر فهل يلزم أن يكون المطر نازلاً حتماً؟ أفلا يمكن أن أعلم بنزول المطر من دون نزوله اشتباهاً؟! ولا تقل إنّ هذا في المنطق يعدُّ جهلاً، كلاً فنحن نريد العلم بمعنى الجزم وليس بذلك المعنى، فأنا أجزم بنزول المطر والحال أنّه لا يوجد مطر، وكلّ جاهلٍ مرّكبٍ عنده علمٌ بمعنى الجزم ولكنّه لا يطابق الواقع، ولو كان العلم بالشيء فرع وجود الشيء لكان كلّ علمٍ مطابقاً للواقع ولا يبقى آنذاك جهلاً مرّكب.

والصحيح كما ذكر من أنّ العلم أمرٌ ذهنيٌّ والأمر الذهني لا يتعلّق إلا بالصورة الذهنية وليس بالواقع الخارجي، فعلمي بنزول المطر لا يتعلّق بنزول المطر الخارجي وإلا صار ما في الذهن ثابتاً في الخارج أو أنّ الخارج سوف يدخل في الذهن، فمتعلّق العلم دائماً هو الصور الذهنية، فالصور الذهنية هي المعلوم بالذات وليس الواقع الخارجي وإذا نسبنا العلم إلى الواقع الخارجي فهذه نسبةٌ بالعرض وهو معلومٌ ثانياً وبالعرض وإلا فحقيقة المعلوم بالذات هو الصورة الذهنية، وهذا ينبغي أن يكون من الواضحات - وهو أنّ العلم بالشيء ليس موقوفاً على ثبوت ذلك الشيء فالعلم بالشيء فرع ثبوت الصورة في الذهن لا فرع ثبوت الشيء خارجاً - . وعلى هذا الأساس يندفع الدور إذ نقول: - إنّ ثبوت الحكم في حقي فرع علمي

به، وعلمي به ليس فرع ثبوته حقيقةً في حقي وإنما هو فرع الصورة الذهنية، فإذا تصوّرت الحكم أمكن تعلق العلم به، فالعلم يتعلّق بالصور الذهنية لا بالوجود الخارجي فلا دور.

والخلاصة:- إنّ هذه الصيغة للدور التي تنسب إلى العلامة الحلبي (قده)^(١) صيغة مرفوضة وواضحة الضعف ولا بد من ذكر بيانٍ آخر لإثبات الاستحالة.

وفي هذا المجال يُذكر بيانان للاستحالة:-

البيان الأول:- إنّ دور العلم في نظر العالم هو دور الكاشف لا دور المولّد، فأنا حينما أعلم بوجود الأسد فليس علمي يولّد الأسد بل يكشف عن وجوده ولا يمكن أن يصدّق عاقلٌ أنّ علمه هو الذي يولّد معلومه، بينما بناءً على اختصاص الحكم بالعالمين سوف يكون العلم بالحكم مولّداً للحكم ولا يمكن للعاقل أن يصدّق بهذا، ومادام لا يمكن أن يصدق به العاقل فلا يمكن للمشرّع أن يشرّع حكماً من هذا القبيل لأنّ الحكم يشرّعه للناس العقلاء فإذا رفضه العقلاء ولم يقبلوه فلا يمكنه أن يشرّع مثل هذا الحكم.

البيان الثاني:- إنّهُ يلزم الدور في مرحلة العلم بالحكم، يعني إذا أردت أن أعلم به فيلزم من علمي دورٌ في مرحلة العلم، وعليه فمثل هذا الحكم لا يمكن أن يعلم به

(١) جمال السيد أبو منصور الحسن بن يوسف بن علي بن محمد بن مطهر الحلبي، الفقيه والمتكلم الشيعي المعروف في القرن الثامن الهجري، وقد صنف العلامة في شتى العلوم منها: الفقه وأصوله والكلام والتفسير والرجال... وغيرها. توفي سنة (٧٢٦هـ).

المكلف، ومادام لا يمكن أن يعلم به المكلف فتشريعه يصير لغواً وبلا فائدة، يعني أنّ المولى لا يشرّع مثل هذا الحكم الذي لا يمكن أن يصل إلى المكلف ولا يمكن أن يعلم به المكلف حيث إنّ علمه به شيءٌ مستحيل؟ وذلك لإتّيه يلزم الاستحالة في مرحلة العلم باعتبار أنّ العلم بالحكم فرع العلم بموضوعه، فأنا أعلم بوجود الحجّ إذا علمت بموضوع الوجوب والموضوع هو المستطيع القادر، فإذا علمت بأني مستطيعٌ قادرٌ فهذا علمٌ بموضوع الحكم فسوف أعلم بالوجوب. وتعال إلى موردنا فموضوع الحكم ما هو؟ إنّ موضوعه هو العلم به، وعلى هذا الأساس إذا أردت أن أعلم بالحكم فلا بد وأن أعلم بموضوعه يعني أعلم بالعلم بالحكم، فعلمي بالحكم فرع العلم بالعلم بالحكم، وحيث إنّ العلم بالعلم بالحكم ليس هو في واقعه علمين وإنما هو علمٌ واحدٌ فالعلم بالعلم هو علمٌ، فعلى هذا الأساس يكون علمي بالحكم فرع علمي بالحكم، فصار العلم بالحكم فرع العلم بالحكم وهذا هو الدور، وهو شيءٌ مستحيلٌ .

إذن العلم بالحكم المذكور الذي هو موقوفٌ على العلم هو مستحيلٌ في حدّ نفسه وتشريع حكمٍ لا يمكن أن يُعلم به ويلزم الدور من العلم به فأصل تشريعه يكون مستحيلاً.

وبعد أن عرفنا أن تقييد الحكم بحالة العلم به شيءٌ مستحيلٌ نسأل ونقول:- نحن بوجودنا قد نشعر بإمكان ذلك كما هو الحال بالنسبة إلى الجهر والإخفات والقصر والتمام فوجوب كلّ واحدٍ من هذه الأمور خاصٌّ بالعالم، إنّ هذا شيءٌ وجيهٌ، فهل هناك من طريقٍ يتوصّل به إلى تقييد الحكم بالعالم من دون لزوم محذور؟

والجواب:- نعم يمكن ذلك بأحد الوجهين التاليين:-

الوجه الأول:- ذكرنا فيما سبق أنّ الحكم يمرّ بمرحلتين مرحلة الإنشاء - والتي يعبر عنها بالجعل - ومرحلة الفعلية - أو ما يعبر عنه بالمجوعول - وذلك عند تحقّق الموضوع خارجاً، فإذا تحققت الاستطاعة خارجاً تثبت بذلك الفعلية أو مرحلة المجوعول، فإننا إذا قبلنا بوجود مرحلة تشريع ومرحلة فعلية فيمكن التقييد كالتالي:-
يقيّد ثبوت المجوعول بمن كان عالماً بالجعل والتشريع فيقال له (إنّما يجب عليك الحجج عند الاستطاعة فيما لو كنت عالماً بتشريع وجوب الحجج على المستطيع) أي عالماً بأصل التشريع وبأصل الإنشاء لا إذا كنت عالماً بفعلية الحكم وإلا يلزم الدور وتوقّف الشيء على نفسه، فإنّنا هنا نفترض أنّ الفعلية ليست موقوفة على العلم بالفعلية بل موقوفة على العلم بالجعل فلا دور آنذاك إذ الفعلية تثبت عند العلم بالإنشاء والعلم بالإنشاء فرع نفس الإنشاء والانشاء ليس فرع الفعلية فلا يلزم توقف الفعلية على الفعلية وإنما يلزم توقّف الفعلية على العلم بالإنشاء فلا دور حينئذٍ، وهذا طريقٌ وجيهٌ. نعم هو يتمّ على مبنى الجعل والمجوعول ولا يتمّ على مبنى الشيخ العراقي(قده) الذي أنكر وجود مرحلتين وقال إنّ الحكم عبارة عن الإرادة.

وتوجد عبارة لصاحب الكفاية(قده) قد تشير إلى هذا حيث قال:- (نعم يصحّ أخذ القطع بمرتبة من الحكم في مرتبةٍ أخرى منه)^(١)، إنّ ما ذكرناه يرجع في روجه إلى ما ذكره(قده) ولكنه لم يبين الموضوع بنحوٍ جليٍّ كما صنعنا.

هذا وقد أشكل السيد الخوئي(قده) على هذه الطريقة^(١) بما محصّله:- -إنّه حينما نقول فعلية الحكم مقيّدة بالعلم بالجعل نسأل ونقول:- هل المقصود هو العلم

(١) كفاية الاصول، ص ٢٦٧، آل البيت، في الأمر الرابع من الأمور التي ذكرها في بداية بحث القطع.

بالجعل في حق شخصٍ آخر أو في حق نفس هذا الشخص الذي نفترض ثبوت الفعلية له؟ فزيدٌ مثلاً حينما نريد أن نخاطبه ونقول له (يا زيد يصير وجوب الحج عليك فعلياً عند استطاعتك وبشرط العلم بالجعل) هل المقصود هو العلم بالجعل في حق إنسانٍ آخر كعمروٍ أو العلم بالجعل في حق نفس زيد؟ إنه لا بد وأن يكون المقصود هو الثاني وليس هو الأول إذ لا معنى لأن يكون العلم بالجعل في حق إنسان موجباً لفعلية حكمٍ في حق إنسانٍ آخر، وإذا كان المقصود هو الثاني فنقول إنَّ الجعل في حق زيد هو ليس إلا عبارة عن الفعلية فإنَّ الفعلية تعني نسبة الجعل إلى شخصٍ بخصوصه، وبكلمة أخرى إنَّ الفرق بين الجعل والمجعول هو أنَّ الجعل لا ينسب إلى أحدٍ بل هو من قبيل (ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً)، أمّا إذا نُسبَ إلى أحدٍ وقيل (ثبت جعل وجوب الحج في حقك) فهذا معناه أنه صار الوجوب فعلياً، فالفعلية تعني انتساب الجعل إلى هذا الشخص المعين بالخصوص فمتى ما انتسب إليه بالخصوص صار فعلياً، وفي مقامنا نقول: - إنَّ الجعل إذا انتسب إلى زيدٍ بخصوصه كان ذلك عبارة عن الفعلية، فصار ثبوت الفعلية موقوفاً على العلم بالفعلية - يعني في حق زيد - فعاد محذور الدور من جديد ولم نصنع شيئاً.

وجوابه أن يقال: - هناك شقٌّ ثالثٌ وهو أنَّ الجعل لا يؤخذ منسوباً إلى عمروٍ كما لا يؤخذ منسوباً إلى زيدٍ بل يؤخذ على كليته وذلك بأنَّ يقال (إذا علمت إنَّ الله تعالى شرع وجوب الحج في حق المستطيع واستطعت صار وجوب الحج في حقك فعلياً)، ففعلية وجوب الحج إضافةً إلى الاستطاعة مشروطة بالعلم بأصل التشريع

الإلهي الكلي وليس بتشريع وجوب الحجّ في حقّ زيدٍ أو عمرو فيأتي الإشكال كما أشار إليه، وهذا ينبغي أن يكون من المطالب الواضحة، فيذن لا إشكال من هذه الناحية.

الوجه الثاني: - أن يقول المولى هكذا: - (إذا علمت بوجود رواية تدلّ على هذا الحكم فيصير فعلياً في حقك آنذاك)، ففعليّة الحكم تكون موقوفة على العلم بوجود خبرٍ أو نصٍّ يدلّ على ذلك. وهذه الطريقة ينبغي أن تكون مقبولة حتى عند الشيخ العراقي(قده) فإنّه يرفض الطريقة الأولى لأنها موقوفة على وجود جعلٍ ومجوعٍ وهو يرفض ذلك بل يفسّر الحكم بالإرادة، فنقول له آنذاك نحن نقبل ذلك منك ولكنّ هذه طريقة ثانية لا تتوقف على الجعل والمجوع وهي أنّه إذا علمت بوجود نصٍّ يدلّ على هذا الحكم - يعني الإرادة - فآنذاك يثبت هذا الحكم في حقك، فثبوته في حقك ليس فرع علمك بنفس الحكم حتى يلزم الدور بل فرع علمك بالرواية فإنّ الدور يلزم لو كان ثبوت الحكم موقوفاً على العلم بثبوت الحكم أمّا إذا كان ثبوت الحكم موقوفاً على العلم بوجود رواية تدلّ على ذلك فلا محذور ولا دور آنذاك. وبهذا البيان يتّضح أنّ اختصاص حكم القصر والتمام وهكذا الجهر والاختفات بخصوص العالم يوجد له مخرجٌ وذلك بأحد هذين الطريقتين اللذين أشرنا إليها. كما اتضح من خلال ما ذكرنا أن إشكال السيد الخوئي(قده) إذا تمّ على الطريقة الأولى فلا يأتي على الطريقة الثانية. إذن الطريقة الثانية ينبغي أن يسلم بها الشيخ العراقي(قده) كما ينبغي أن يسلم بها السيد الخوئي(قده)، وعليه فهذه طريقة تامّة.

فكرة متمم الجعل

ثم إنَّ الشيخ النائيني(قده) حينما ضاق عليه الخناق ولم يلتفت إلى هاتين الطريقتين للتخلّص من مشكلة الدور ابتكر فكرة جديدة:- وهي فكرة متمم الجعل^(١). وحاصل هذه الفكرة هي أنّ المولى يصدر خطابين - وتعبير آخر تكليفيين - الخطاب الأوّل يكون مهملاً من حيث التقييد بالعالم ومن حيث الإطلاق بأن يقول (قصرّ في صلاتك إذا كنت مسافراً) أمّا أنّ هذا الحكم هل هو مختصّ بالعالم أو هو عامٌّ للعالم والجاهل؟ إنّه مهملٌ من هذه الناحية فهو ليس مطلقاً ولا مقيداً، والخطاب الثاني هو (قصرّ أيها المسافر إن كنت عالماً بالحكم الأوّل المهمل)، وبناءً على هذا تحصل نتيجة التقييد. أو يقول (قصرّ أيها المسافر سواءً عالماً كنت أم جاهلاً بالخطاب) وبذلك يحصل على نتيجة الاطلاق. إذن المولى سوف يصل إلى النتيجة التي يريدّها من خلال خطابٍ وجعلٍ آخر.

وإنما سمّيت هذه الفكرة بفكرة متمم الجعل لأنّ التقييد لم يمكن للمولى أن يتوصّل إليه إلا بهذه الطريقة وهي الخطاب الأوّل المهمل، وسمّي بالمتمم لأنّ الهدف والتكليف والغرض غرضٌ واحدٌ ولكن هذا الغرض الواحد لا يمكن أن يحصل بخطابٍ وتكليفٍ واحدٍ فيحتاج إلى متمم جعلٍ وهو الخطاب الأوّل المهمل.

وفيه:- إنّه لو تعقلنا الخطاب الأوّل في حدّ نفسه - وقلنا إنّه على مباني الشيخ النائيني(قده) التقابل هنا هو تقابل الملكة وعدمها - فهو تطويلٌ للمسافة بلا داعٍ فماذا تقيّد التكليف الثاني بالعلم بتكليفٍ أوّل؟! والمولى أيضاً يجعل تكليفاً أوّلاً

(١) وواضح أنّ فكرة متمم الجعل بلفظها هي للشيخ النائيني(قده) ولكن روح الفكرة موجودٌ في أوائل كتاب الكفاية ولعلّه في مبحث التوصلّي والتعدي. الشيخ الاستاذ.

فإنّ هذا بذل جهدٍ زائدٍ وكفي للمولى إذا أراد أن يتوصّل لما يريدُه أن يقول له (إن كنت عالماً بالنصّ الدال عليه...) كما ذكرناه في الطريق الثاني للتقييد، أو يقول له (إذا كنت عالماً بأصل الإنشاء والتشريع...) وهذا هو الطريق الأوّل.

والنتيجة النهائية:- هي أنّ التقييد ممكنٌ للمولى وذلك للطريقين اللذين أشرنا إليهما، وبعدهما لا حاجة إلى طريق الشيخ النائيني(قده)، وبذلك تنحلّ مشكلة الجهر والاحفات والقصر والتمام.

ثمرة مبحث اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل

لعلّ الثمرة علمية وليست عملية، فإنّ الاشتراك ثابتٌ جزماً لأدلة تشريع الأمانة ولزوم التعلّم والفحص فإنّ هذين الأمرين يدلّان بالالتزام على اشتراك الأحكام وإلا لو كان الحكم يختصّ بالعالم ولا يوجد حكمٌ في حقّ الجاهل فالإمارة أمانة على ماذا والتعلم تعلّم ماذا؟! إنّه لا يوجد حكمٌ في حقّ الجاهل حتى يتعلّمه!! إنّه بعد تسليمنا بالاشتراك يوجد كلامٌ في أنه هل يمكن أن نثبت الاشتراك بإطلاق أدلة الأحكام - أي طريقٌ ثالثٌ لإثبات الاشتراك -؟ فنقول إنّ قوله (أقيموا الصلاة) و (آتوا الزكاة) و (كتب عليكم الصيام) مطلقة وإطلاقها يدلّ على الاشتراك، فهل نستطيع أن نتمسك بإطلاق الدليل لإثبات الاشتراك أو لا؟

إنّ الثمرة تظهر هنا وحاصل ذلك أن يقال:- إنّه إذا بنينا على تقييد الأحكام بالعالمين بها ممكنٌ فعدم التقييد سوف يكشف عن الإطلاق، أما إذا بنينا على أنّ التقييد ليس ممكناً فالإطلاق لا يمكن إثباته سواء قلنا بأنّ التقابل بين الإطلاق

والتقييد تقابل الملكة والعدم - كما هو مبنى الشيخ النائيني(قده) - أو هو تقابل النقيضين - كما هو مبنى الشهيد الصدر(قده) - فعلى كلا التقديرين لا يمكن استكشاف الإطلاق.

إما أنه لا يمكن التمسك بالإطلاق على مبنى النائيني فواضح لأن الإطلاق هو عدم الملكة وإنما ينعقد الإطلاق في موردٍ يمكن فيه التقييد، كالعَمى فإنه يصحّ ثبوته في المورد الذي يمكن فيه ثبوت البصر أمّا الجدار فلا يقال بأنه أعمى، وهنا أيضاً كذلك فمادام التقييد لا يمكن فالإطلاق لا يمكن أيضاً، فلا يمكن أن نتمسك بإطلاق أدلة الأحكام لإثبات الاشتراك. وأمّا على مبنى التناقض فأيضاً لا يمكن التمسك بالإطلاق، والوجه في ذلك هو كون التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل التناقض هو بلحاظ عالم الثبوت، فثبوتاً يكون التقابل تقابل التناقض يعني أنّ عدم التقييد هو إطلاقٌ فإمّا أن نلاحظ الطبيعة مقيّدة بقيدٍ - كطبيعة الرقبة مقيّدة بقيد الإيمان - أو لا نلاحظ ذلك وهذا هو الإطلاق ولكنه في كرحلة الثبوت، وأمّا في مرحلة الإثبات يعني إذا أردت أن تستكشف أنّ المولى قد أطلق فلا يمكن أن تستكشف ذلك إلا إذا أمكنه أن يقيّد أمّا إذا فرض أنه لا يمكنه التقييد - كما لو فرض أن شخصاً وقف أمام المولى وقال له سوف أقتلك لو قيّدت - فهل سكوته عن القيد يدلّ على الإطلاق وأنه يريدُه؟! كلاً لا يمكن استكشاف الإطلاق إثباتاً مادام لا يمكن التقييد. كذلك لو فرضنا أنّ أصل التقييد كان مستحيلاً لأنه يلزم الدور أو غير ذلك فالمولى هنا لا يمكنه أن يقيّد فإذا لا يمكنه التقييد فلا يمكن حينئذٍ أن نستكشف الإطلاق إثباتاً فإننا نستكشفه إثباتاً إذا أمكن أن يقيّد وحيث لم يمكن فلا يمكن أن نستكشف الإطلاق.

وبكلمة أخرى: - الاختلاف الذي وقع في أنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد هل هو تقابل العدم والملكة أو النقيضين أو الضدّين هو خلافٌ في الإطلاق والتقييد الثبوتيين، أمّا إثباتاً فالكل قد اتفق على أنّه لا يمكن أن نستكشف الإطلاق إلاّ إذا أمكن للمولى أن يقيّد ولم يقيّد.

شمولية التشريع

نعتقد أنّ التشريع الإسلامي شامل لجميع الوقائع وجميع مجالات الحياة فلم يُبقِ الشرع واقعة من دون حكمٍ.

ويدل على ذلك دليان عقلي ونقلي: -

أمّا الدليل العقلي: - فباعتبار أنّ الله عزّ وجلّ عالمٌ بجميع الوقائع ولا تغيب عنه واقعة والمفروض أنّه عالم بالملاكات أيضاً - المصالح والمفاسد - كما أنّ المفروض عدم وجود الموانع، فإذا مقتضي موجودٍ والمانع مفقودٌ فلماذا لا يحكم؟! فلا بد وأنّ يكون له حكم في كلّ واقعة من الوقائع.

ولابد من ضمّ مقدّمة رابعةٍ إلى تلك المقدمات وهي أنّ الله عزّ وجلّ يفعل على طبق ما تقتضيه المصلحة من باب اللطف، فإنّه لطيف بعباده فيعمل ما تقتضيه المصلحة فيرسل الأنبياء ويجعل الأئمة والأوصياء وغير ذلك من باب اللطف، وهنا لابد من إضافة هذه المقدّمة لأنّه لو لم نضفها فأقصى ما يلزم هو أنّه يمكن أن يشرّع ويمكن أن لا يشرّع فإنّ الأمر بيده فإنه قد يترك التشريع فلا تثبت الضرورة، وإنما تثبت الضرورة فيما إذا قلنا بأنّ الله عزّ وجلّ عند وجود المقتضي وفقدان المانع

يلزم أن يفعل بمقتضى لطفه، فإن بنينا على هذا فسوف تثبت حينئذٍ ضرورة الشمولية أما إذا غرضنا النظر عن ذلك فأقصى ما يثبت هو الإمكان.

وأما الدليل الشرعي:- فقد ورد في حديث الجامعة للإمام الصادق عليه السلام انه قال:- (فيها كل حلالٍ وحرامٍ وكلّ شيءٍ يحتاج الناس إليه حتى الأرش في الخدش)^(١). إذن النكته العقلية والنقلية تدلان على شمولية التشريع لجميع الوقائع.

ولكن استدرك وأقول إنّ هذا لا يعني عدم وجود استثناءات بل توجد عدة استثناءات منها:-

أولاً:- إنّ هذا لا ينافي نصب الأحكام الظاهرية، فلا يقولون قائل إنّ مادام قد شرع أحكاماً واقعية لجميع الوقائع فلا يعود مجالاً آنذاك لتشريع الأحكام الظاهرية.

إذ نقول:- إنّ هذا الكلام لا يأتي باعتبار أنّه قد يخفى الحكم الواقعي على المكلف فماذا يصنع حينئذٍ؟ إنّ يحتاج هنا إلى تشريعٍ لبيّن له إنّ إذا اختفى عليك الحكم الواقعي واحتملت الحرمة الواقعية مثلاً فعليك بمقتضى الوظيفة الظاهرية الاحتياط مثلاً أو من حقك أن تجري البراءة. إذن جعل أحكام ظاهرية شيء مناسب أيضاً رغم وجود أحكام واقعية في جميع الوقائع.

ثانياً:- ما ذكرناه من الشمولية لا يتنافى مع وجود منطقة الفراغ، وسوف نتكلم عن منطقة الفراغ فيما بعد تحت عنوان مستقل، ولكن نشير الآن إلى ذلك إشارة لا أكثر فنقول إنّ الشرع ترك للحاكم الاسلامي مساحةً يملأها حسب ما تملي عليه العناوين الثانوية، فاحتكار سلعة معينة كالسكر هل هو جائز أو لا؟ إنّ الشرع يترك

(١) اصول الكافي، ج ١، ص ٢٣٨، ح ١.

هذا للحاكم الاسلامي فقد يرى الحاكم الاسلامي في ظرفٍ معينٍ تحريم الاحتكار لأنه سوف يؤدي إلى اختلال في حياة الناس فبالعنوان الثانوي يمنع منه، أو قد يمنع من تصدير بعض السلع المعينة إذا كانت تؤثر على الناس سلباً، أو يمنع من استيراد بعض السلع إذا كانت تؤثر أيضاً على حياة الناس واقتصادهم، وقد يفرض المنع من مخالفة النظام، فالدولة مثلاً تعطي ماءً وكهرباءً، وقد يقول قائل إنّ الماء من المباحات العامة ولو خلينا نحن والقاعدة العامة فهي تقتضي الجواز فإنه لا يوجد طرفٌ شخصيٌ نتعامل معه حتى يكون ذلك ملزماً لنا من باب البيع أو الإجارة أو غير ذلك، ولكن رغم هذا يوجد حقّ للحاكم الإسلامي في أن يمنع من هذا ويقول لا بد لكل شخص أن يدفع أجره كما هو المقرّر محافظة على نظام الحياة.

ولا يقولن قائل:- أنتم التزمتم بأنّ التشريع شاملٌ فكيف تلتزمون الآن بوجود منطقة فراغ فإنّ هذا تناقضٌ ومعناه أنّ الاسلام في أنظمتها وأحكامها لا توجد له شمولية في جميع مجالات الحياة بل هذا نقصٌ فيه حيث لم يشرّع أحكاماً في بعض المساحات!؟

قلت:- سوف يأتينا أنّه بالتالي قد أعطى زمام التشريع في هذا المجال إلى الحاكم الاسلامي وهذا لا يعدّ سلبية بل يعدّ ايجابية لأنه أعطى مرونةً وتجاوباً مع الحياة، فالذين يقولون إنّ الإسلام لا يمكنه التجاوب مع الحياة، فنقول لهم كلاً بل هو يتجاوب معها لأنه أعطى مرونةً. ولا يتنافى أيضاً مع قانون ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾^(١) فإنّ الإكمال قد تحقّق بنصب الأئمة عليهم السلام ومن ثم الفقهاء وجعل زمام ملئ منطقة الفراغ

(١) سورة المائدة، الآية ٣.

بيد الإمام ومن ثم بيد الفقيه وهذا لا يتنافى مع الإكمال، فالإكمال قد تحقق وكُمُل من خلال هذا الجعل، وسوف نترك هذا الكلام إلى محلّة، والذي أردت أن أبيّنه هنا هو أنّ الشموليّة التي نقول بها لا تتنافى مع وجود منطلقة الفراغ التي يملأها الحاكم الاسلامي.

الثالث:- ما ذكرناه لا يتنافى مع عدم تشريع حكمٍ فيما إذا كان العقل حاكماً كما في مقدّمة الواجب فقد وقع كلام فيها وهل هي واجبة أو لا؟ إنّها بعنوانها الأوّلي قد شرع الله عزّ وجلّ لها حكماً، فالسفر بعنوانه الأوّلي قد شرّع الله عزّ وجلّ له حكماً فقال ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ﴾^(١) ولكن لأجل مقدّمة الواجب هل يحكم الشرع بالوجوب - وهذا هو الخلاف الذي وقع بين الأصوليين -؟ فهناك وجوبٌ عقليٌّ بمعنى اللابديّة العقلية ويمكن لقائل أن يقول إنّه بعد أن كانت لابديّة عقلية وأنّ الحجّ مثلاً لا يمكن أن يتحقّق إلا بالسفر فما الحاجة إلى أن يحكم الشرع بوجوب السفر بل يكتفي بحكم العقل؟! فعلى هذا الأساس عدم حكم الشارع في هذا المورد لا يتنافى مع الشموليّة إذ الشارع في هذا المورد قد اكتفى بحكم العقل. ومن هذا القبيل أيضاً مسألة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، فإنّ هناك كلاماً في أنّ العقل إذا حكم بشيء هل يلزم أن يحكم الشرع على طبق حكمه أو لا؟ قال بعضٌ نعم وقال اخر لا، ويمكن لقائل أن يقول لا يلزم أن يحكم فإنّه بعد حكم العقل يكتفي الشرع بحكم العقل ولا داعي إلى أن يحكم وعدم حكمه لا يتنافى مع الشموليّة التي ندّعيها فهي ثابتة في مورد لا يوجد فيه من يتصدّى للحكم لو لم يحكم الشرع أمّا بعد أن تصدّى العقل وكان صالحاً لأن يدفع المكلف نحو العمل أو

(١) سورة الانعام، الآية ١١.

نحو ترك الشيء فمن حقّ الشارع أن يكتفي بحكمه من دون حاجةٍ إلى أن يصدر حكماً في هذا المجال. إذن عدم صدور الحكم في هذا المجال لا يتنافى ايضاً مع الشمولية.

وهكذا لا ينافي ذلك الاكتفاء بعدم التشريع الآخر كما في باب الإباحة فإنها لو كانت ناشئة من عدم ملاك الوجوب وبقية الأحكام فيمكن أن يكتفي الشرع بعدم جعل الوجوب وغيره من الأحكام ويحكم العقل آنذاك بالإباحة مادام لا حكم بالوجوب ولا بالتحريم ولا بالكراهة ولا بالاستحباب ولكن هذا الحكم بالإباحة في واقعه أنّه أنت لا يجب عليك الفعل ولا يجرم ولا يكره ولا يستحب، إنّ هذا لا يتنافى مع حكمنا سابقاً بشمولية التشريع، فلا توجد منافاة بين حكمنا بأنّ التشريع شاملٌ وفي نفس الوقت نقول في مورد الإباحة أنّه لا يوجد حكمٌ فيما إذا كانت الإباحة ترجع في روحها إلى نفي الأحكام الأربعة، فهي ليست حكمٌ وتعبيرنا بالإباحة هو في الحقيقة تعبيرٌ منّا لا أنّ الشارع جعلها.

ولا تتنافى الشمولية أيضاً مع خلوّ أحد الملازمين من الحكم، ومثال ذلك ما قرأناه في المعالم من أنّ أبا القاسم الكعي^(١) نفى وجود المباح فالأشياء عنده إمّا واجبة أو حرام - وهو بعد أن نفى المباح فلأزمه أن ينفي المكروه والمستحب كما هو واضح - فقال إنّّه لأجل أنّ ترك الخمر مثلاً واجب فالمكلّف يلزم أن يشغل بفعلٍ وهو إمّا أن ينام أو يأكل أو يدرس أو غير ذلك، فيلزم أن تصير جميع هذه الأفعال واجبة

(١) عبد الله بن أحمد بن محمود أبو القاسم البلخي الكعي، من متكلمي المعتزلة البغداديين، صنف في الكلام كتباً كثيرة، توفي سنة (٣١٩هـ).

لأجل أنّ فعلها يلزم ترك الحرام، وحيث إنّ ترك الحرام واجبٌ فما يلزم ذلك يلزم أن يكون واجباً أيضاً.

وجوابه أن يُقال:-

أولاً:- إنّ هذه ليست ملازمة بل هي مقارنات اتفائية، فحينما اترك شرب الحرام قد يتفق تحقّقه ضمن الأكل أو النوم أو ما شاكل ذلك لا أنّ هناك ملازمة بمعنى العلة والمعلول بل هناك تقارنات اتفائية والملازم الاتفاقي لا يلزم أن يكون محكوماً بحكم مقارنِهِ، يعني لو سلّمنا أنّه لا بد من عدم اختلاف الحكمين بين الشئيين إنّما نسلّمه في المتلازمين لا بين المتقارنين اتفاقاً.

ثانياً:- لو سلّمنا أنّ هذه ملازمة وليست مقارنات فمن قال أنّ الملازم يلزم أن يكون محكوماً بحكم ملازمه؟ إنّّه لا يلزم ذلك.

إن قلت:- إذا لم يكن محكوماً بحكم ملازمه فسوف يكون محكوماً بحكمٍ آخر فتلزم المنفاة فكيف يكون ترك شرب الخمر واجباً ويكون الأكل محرّماً أو مباحاً مثلاً إنّ هذه منفاة؟!!

قلت:- نحن لا ندّعي أنّه محكومٌ بحكمٍ آخر بل نقول يمكن أن لا يكون محكوماً بحكمٍ رأساً، فالملازم الذي هو الأكل أو الشرب لم يحكم عليه بالوجوب كما أراد الكعبي وفي الوقت نفسه لا يكون محكوماً بالحرمة أو الإباحة أو الكراهة أو الاستحباب بل يكون فارغاً من الحكم وحيثنئذٍ لا تلزم مشكلة.

ورب قائل يقول:- إذا كان الأكل والشرب والنوم خالياً من الحكم رأساً أو ليس هذا يتنافى مع شمولية التشريع؟

قلت:- إنه يوجد حكم، فالأكل يوجد له حكم شرعي بعنوانه الأولي - أي بعنوان الأكل - وكذلك النوم وحينما نقول لا يوجد له حكم نقصد بذلك من ناحية الملازمة، فمن حيثية الملازمة لا يتولد له حكم جديد وإن كان بقطع النظر عن الملازمة له في حد ذاته حكم، فنحن ندعي أنه يوجد له حكم في حد ذاته ولكن من حيث الملازمة لا يتولد له حكم مغاير لحكمه الأولي وهذا المقدار لا يتنافى مع شمولية التشريع.

رابعاً:- إن الشمولية لا تتنافى مع ثبوت السلطة التشريعية للنبي صلى الله عليه وآله، فقد ندعي أن له سلطةً تشريعيةً منحها الله عز وجل إياه وقد دلت جملة من الروايات على ذلك من قبيل أن الله عز وجل حرّم الخمر والنبي صلى الله عليه وآله حرّم المسكر من كل شيء، كما توجد روايات دلت على أن الصلاة ركعتين ركعتين وأضاف النبي الركعتين الأخيرتين على الظهر والعصر والعشاء ولذلك يعبر عن الركعتين الأوليين بفرض الله وعن الأخيرتين بالسنة ولذلك لا يدخل الأوليين الشك فتبطل الصلاة بالشك فيهما بخلافه في الأخيرتين^(١).

(١) إشارة الى رواية الفضيل بن يسار قال: (سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول لبعض أصحاب قيس الماصر: إن الله عزوجل أدب نبيه فأحسن أدبه فلما أكمل له الأدب قال: " إنك على خلق عظيم"، ثم فوض إليه أمر الدين والامة ليسوس عباده... ثم إن الله عزوجل فرض الصلاة ركعتين ركعتين عشر ركعات فأضاف رسول الله (ص) إلى الركعتين ركعتين وإلى المغرب ركعة فصارت عدل الفريضة لا يجوز تركهن إلا في سفر وأفرد الركعة في المغرب فتركها قائمة في السفر والحضر فأجاز الله عزوجل له ذلك... وحرّم الله عزوجل

وعليه فشمولية التشريع لا تتنافى مع ثبوت السلطة التشريعية للنبي صلى الله عليه وآله فإن الشمولية قد تحققت ولو بسبب ثبوت السلطة التشريعية له فهو الذي أكمل التشريع ببعض هذه الأمور التي أشرنا إليها وفي غيرها، فالشمولية موجودة ولو بسبب تشريع النبي صلى الله عليه وآله المخوّل له. ولا يتنافى هذا أيضاً مع قوله تعالى ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾^(١) وأنّ الشريعة كاملة فهي كاملة ولو بسبب إثبات السلطة التشريعية للنبي صلى الله عليه وآله والنبي أيضاً شرّع بعض الأمور.

ويوجد كلامٌ ما وراء العقائد والأصول:- وهو أنّه لماذا منح الله عزّ وجلّ السلطة التشريعية للنبي صلى الله عليه وآله في مساحة التشريع؟

والجواب:- نحن نحتمل أموراً ليست جزئية، منها أنّ هذا نحو تكريم للنبي صلى الله عليه وآله، ولا يتصوّر أنّه بعدما أعطاه الله عزّ وجلّ هذا التحويل معناه أنّه يشرّع كيفما اتفق بحيث أنّه يوجب هذا ويجزّم ذلك كلّاً بل لا بد وأنّ يُلهم بالمصالح والمفاسد ويطلّع على ساحة المصالح والمفاسد فيحكم على طبق اطلاعه بما يناسب فالقضية ليست عبثية.

ولكن الذي أريد أن أقوله:- هو أنّ هناك مناطق يبقى العقل يشعر فيها بالضعف والتواضع فهو لا يستطيع إدراك جميع الأمور بل غاية ما هناك أنّنا نعتقد أنّ الله عزّ وجلّ لمصالح أعطى للنبي ولايةً تشريعيةً بل لعله أعطاهم للأئمة عليهم والسلام

الخمر بعينها وحرم رسول الله (ص) المسكر من كل شراب فأجاز الله له ذلك كله... اصول الكافي، ج ١، ص ٢٦٦، ح ٤.

(١) سورة المائدة، الآية ٣.

ولكن ما هي هذه المصالح؟ إنّه لا يلزم أن نعرفها، وهذا هو الجواب العلمي فإنّه بعدما دلّ الدليل على ذلك، فنحن نلتزم ونسلم بذلك تسليماً كاملاً أمّا ما هي النكات فلا يلزم أن نعرفها فهذه قضايا غيبية والمؤمن لا بد وأن يؤمن بالغيب.

نعم استدرك وأقول:- إذا كان الشيء في حدّ نفسه مستحيلاً وباطلاً عقلاً فحينئذٍ لا يكون إمكانه ثابتاً، فإذا لم يثبت الإمكان وثبتت الاستحالة يكون الدليل الدال على الوقوع مرفوضاً، كالدليل الذي ظاهره صدور بعض الذنوب من الأنبياء فإنّ هذا ننكره لأنّه يتنافى مع حكم العقل القطعي بأنّ النبيّ معصومٌ، أمّا إذا فرضنا ثبوت السلطة التشريعية للنبي فهذا ليس شيئاً باطلاً عقلاً ومادام لا يحكم العقل بأنّ هذه الأمور مستحيلة فلا بأس بالإيمان بها وإن لم نعرف نكاتها.

وبهذا نكون قد فرغنا من مباحث الحكم، ووضح أنا لم نبين جميع مباحث الحكم، بل توجد مباحث كثيرة كمقدمة الواجب هل هي واجبة أو لا ووجوب الشيء هل يلزم حرمة ضده أو لا وهكذا، فكل هذه من مباحث الأصول، ولكن لها مواقعها المعينة في علم الأصول، وأمّا فيما سبق فقد أشرنا إلى الأبحاث التي ليست لها عناوين مستقلة أو لم تسلط عليها الأضواء في الكتب الأصولية.

القسم الثاني
(القواعد)

القاعدة الأولى

أصالة عدم الزيادة

وفي البداية نقول:- إنَّ هذا البحث يكون فيما إذا فرضنا أنَّه لا يوجد مرجح لأحد الطرفين أما إذا كان هناك مرجح لأحدهما سواءً لناقل الزيادة أو لصاحب النقيصة كأن فرض أنَّ عدد الناقلين للزيادة أكثر بينما الذي في جانب النقيصة أقل كواحدٍ مثلاً فهذا خارج عن محلِّ الكلام ولو كان بالعكس فالعكس، وهكذا لو فرض أنَّ هذا الناقل كان ضبطاً فإذا فرضنا أن أحد الناقلين كان من هذا القبيل بخلاف الآخر كما ينقل بأنَّ الشيخ الطوسي حينما تقيسه بالكليبي والصدوق فهما أضبط منه^(١)، وعلى أيِّ حال فإذا كانت توجد مرجحات فهذا خارج عن محلِّ الكلام وإنما محلِّ كلامنا هو فيما إذا كان هناك تساوي من جميع الجهات بلحاظ الناقلين.

كما إنَّ هذا البحث لم تأتِ الإشارة إليه في الكتب القديمة كما أنَّ من ذكره من المتأخرين لم يسلط الأضواء عليه تحت عنوانٍ مستقل، وعلى أيِّ حال فالمقصود من ذلك أنه لو جاءتنا رواية ينقلها الشيخ الطوسي مع زيادة كلمة مثلاً وينقلها الصدوق أيضاً من دون تلك الزيادة والمثال الواقعي لذلك هو أنَّ المحرم لا يجوز له

(١) ذهب الى ذلك غير واحد من الاعلام، منهم السيد الخوئي في غير موضع من أبحاثه الفقهية منها، كما في المعتمد في شرح العروة، ج٣، ص٣٠٣، قال: (... ولا ريب أنَّ الكليبي أضبط من الشيخ،...) وفي ص٤٦٩، قال: (... ولعل نسخة الصدوق أصح، فإنَّ المعروف أنَّه أضبط من الشيخ...)

أن يقصّ أظفاره فلو قصّ ظفراً من أظفاره ما هي كفارته؟ قالت الرواية عليه قيمة مدّ من طعام وهي صحيحة أبي بصير:- (سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلٍ قصّ ظفراً من أظفاره وهو محرّمٌ، قال:- عليه في كلّ ظفرٍ قيمة مدّ من طعام حتى يبلغ عشر...) ^(١) هكذا جاءت الرواية بنقل الشيخ الطوسي، ولكن صاحب الوسائل ذكر في ذيل الحديث أنّ الصدوق رواها من دون كلمة (قيمة) يعني (عليه في كلّ ظفرٍ مدّ من طعام)، والفارق أنّه على نقل الشيخ الصدوق أنّ نفس الطعام لا بدّ من دفعه وأما على نقل الشيخ الطوسي تدفع قيمة الطعام لا نفس الطعام، فكلمة (قيمة) مذكورة في نقل الشيخ الطوسي بينما هي ليست مذكورة في نقل الشيخ الصدوق وهنا يدور الأمر بين أن تكون هذه الكلمة قد زادها الشيخ الطوسي وبين أن تكون قد أنقصها الشيخ الصدوق وهنا قد يقال إنّ الأصل عدم الزيادة عند الدوران بين الزيادة والنقيص، والمقصود من (الأصل عدم الزيادة) هو أنّ هذه الزيادة وهي كلمة (قيمة) قد وقعت في موقعها المناسب وليست زائدة.

ومدرك هذا الأصل عدة وجوه

الوجه الأول:- إنّ ناقل الزيادة يكون كلامه صريحاً في وجود الزيادة بينما الذي لم ينقلها يكون كلامه ظاهراً في عدم وجودها، فنقل الشيخ الطوسي صريحاً في وجودها وكأنه يصرح ويقول هي موجودةٌ أمّا كلام الشيخ الصدوق فهو ظاهرٌ إذ لعلّ هذه الكلمة موجودة وهو لم يذكرها لسببٍ وآخر كأن سقطت في الكتابة فيتولّد آنذاك

(١) وسائل الشيعة، العاملي، ج ١٣، ص ١٦٢، بقية كفارات الاحرام، ب ١٢، ح ١، آل البيت.

ظهوراً في أنّها ليست موجودة أمّا من أثبتها فيكون كلامه صريحاً في ثبوتها، ومتى ما كان عندنا كلامان أحدهما صريح والآخر ظاهر وبينهما تنافٍ فالعرف يأخذ بالصريح ويأول الظاهر لحساب الصريح فنطبّق هذه القاعدة في موردنا.

وفيه:- لو سلّمنا أن ناقل الزيادة يكون كلامه صريحاً في ثبوتها ولم نحتمل أن قلمه كتب هذه اللفظة اتفاقاً ومن دون قصدٍ فإنه قد يقال صحيحٌ أنّ ناقل الزيادة قد أثبتها ولكن هذا لا يعني أنّ كلامه نصٌّ وشهادةٌ منه بوجود هذه الزيادة بل إنّ هذا ليس بواضح، ولكن نقول لو سلّمنا هذا فنقول إنّه لا معنى لتطبيق قاعدة الصريح والظاهر في المقام فإنّهما تتمّ فيما إذا فرض وجود كلامين لشخصٍ واحدٍ أحدهما صريحٌ والآخر ظاهر وكان يوجد بينهما تنافٍ فهنا العرف والعقلاء يؤوّلون الظاهر لحساب الصريح، وفي مقامنا ليس ذلك الشخص واحداً وإنما الشيخ الطوسي ينقل الزيادة والشيخ الصدوق ينقل النقيصة، وعلى هذا الأساس هاتان شهادتان وكلامان من شخصين وليس من شخصٍ واحدٍ فلا يمكن تطبيق هذه القاعدة فإنّ هذه القاعدة العرفية مدرّكها العرف والعقلاء وهم يطبقونها فيما إذا كان المتكلم واحداً.

إن قلت:- إنّ المتكلم هنا واحداً أيضاً وهو الإمام عليه السلام، فإنّه متكلمٌ واحدٌ دار أمر كلامه بين ثبوت الزيادة وبين ثبوت النقيصة، فموردنا إذن من موارد القاعدة ومصداقٌ لها بعد الالتفات إلى أنّ الإمام عليه السلام هو صاحب الكلام ففي كلامه ثبتت زيادة ونقيصة في حقّ متكلمٍ واحد فتأتي القاعدة.

قلت:- لم يثبت أنّ الإمام عليه السلام تكلم مرتين أحدهما يشتمل على الزيادة والآخر يشتمل على النقيصة بل تكلم كلاماً واحداً إمّا أن توجد فيه هذه الزيادة أو

توجد فيه النقيصة، نعم لو افترض أنه صدرت منه روايتان مختلفتان واحدة صريحة في شيءٍ من قبيل (لا بأس بأن تترك صلاة الليل) فهذه صريحة في نفي الوجوب والأخرى قالت (صلِّ صلاة الليل) وهذه ظاهرة في الوجوب فهنا صدر كلامان من الإمام إما سمعناه نحن بأنفسنا منه أو نقل راوٍ هذه الرواية كما نقل راوٍ آخر تلك الرواية فهنا تأتي قاعدة الصريح والظاهر فنؤول (صلِّ صلاة الليل) بإرادة الاستحباب بقرينة صراحة (لا بأس بتك صلاة الليل) فإنه صريح في نفي الوجوب ويكون هذا الكلام تاماً لأنه يوجد كلامان قد صدرتا من الإمام، وهذا بخلاف مقامنا فإن الصادر من الإمام كلام واحدٌ إما مع الزيادة وإما مع النقيصة - لا أنه صدر منه كلام مع الزيادة وكلام مع النقيصة - ولكن الشيخ الطوسي يقول إن هذا الصادر فيه كلمة (قيمة) بينما الشيخ الصدوق يقول هذا الكلام الواحد قد صدر وليست فيه كلمة (قيمة)، فإذا لا يوجد كلامان من الإمام عليه السلام أحدهما ظاهر والآخر صريح وإنما نقل الشيخ الطوسي صريح في ثبوت الزيادة ونقل الشيخ الصدوق ظاهر في عدم وجود الزيادة فالصراحة هي في كلام شخصٍ - أعني الطوسي - والظهور هو في كلام شخصٍ آخر - أعني الصدوق - لا أنّ الظهور والصراحة كلاهما قد ثبتا في كلامين لشخصٍ واحد، فالفارق إذن بين مقام قاعدة الظاهر والصريح وبين مورد كلامنا واضحٌ فالقاعدة المذكورة لا يمكن تطبيقها.

الوجه الثاني:- إنّ المتكلم قد يغفل فينقص ولا يغفل عادةً فيزيد، ولا نقصد بهذا الكلام أنه لا يغفل من حيث الزيادة أبداً بل نقصد أن احتمال الغفلة إن كان قوياً فهو في جانب النقيصة فيغفل فيحذف كأن أقول (نسيْتُ ماذا قال بعدُ) فأحذفه ولا أقول (غفلتُ) ثم أذكر له قطعةً من الكلام، إنّ الانسان يغفل عادةً فينقص لا أنه يغفل فيزيد، ومادام الأمر كذلك فنأخذ بكلام من ذكر تلك الزيادة - وهو

الشيخ الطوسي - حيث ذكر كلمة (قيمة) بنقله لأنّ الغفلة في حقّة من حيث الزيادة أضعف بخلاف غفلة الصدوق من حيث النقيصة فإنّه أقوى.

وفيه:- إنّ هذا المقدار لا يكفي لترجيح ناقل الزيادة لأنّ احتمال الغفلة في حقه وإن كان أضعف لكن غاية ما يولّد الظن بأنّه هو الصائب بخلاف ناقل النقيصة لا أنّه يحصل قطع، وإذا كان يحصل ظنّ فالظن لا يغني من الحقّ شيئاً، نعم إذا أردت أن تقول إنّ السيرة قدرت هكذا فهي تقدّم من ذكر الزيادة، فإذا كان هذا هو المقصود فنقول إنّ هذا صحيحٌ ولكن لا نحتاج إلى هذا التطويل بل قلّ هناك سيرة على أنّهم يأخذون بالذي أثبت الزيادة أمّا تحليل السيرة وأنّه لماذا فعل العقلاء هكذا فليس من البعيد أنّهم فعلوا ذلك لأجل نقطة أنّ احتمال الغفلة في جانب من ذكر الزيادة أضعف، وإذا كان المقصود هو السيرة فهي تكفي لوحدها ولا تحتاج إلى هذه الضميمة وسوف نذكرها فيما بعد كوجه مستقل. إذن إذا كان المقصود بهذا الكلام وهو أنّ احتمال الغفلة في جانب الزيادة أضعف بمجرد من دون ضمّ السيرة كما هو المفروض فهذا أقصى ما يولّد الظن وهو لا عبرة به.

وربما يجاب بجوابٍ آخر:- بأنّ منشأ الزيادة أو النقيصة ليس دائماً هو الغفلة بل له مناشئٌ آخر كالنقل بالمعنى فإنّ الأئمة عليهم السلام جوّزا لأصحابهم النقل بالمعنى والشخص إذا أراد أن ينقل بالمعنى فعادةً يحصل عنده زيادة كلمة أو نقيصتها وهذه مسألة طبيعية، فالمنشأ للزيادة والنقيصة ليس منحصرًا دائماً بالغفلة حتى تقول أنّ احتمال الغفلة في جانب الزيادة أضعف منه في جانب النقيصة بل هناك مناشيءٌ آخر - وهو النقل بالمعنى - ومادام هناك مناشئٌ آخر فلا يكفيك ما ذكرت من أنّ احتمال الغفلة في جانب الزيادة أضعف بل هذا ينفع فيما إذا

افتراضنا أن منشأ الزيادة والنقيصة ينحصر بمسألة الغفلة وقد عرفت أن له مناشئ أخر.

وفيه:- نسلم أنّ النقل بالمعنى هو سببٌ آخر غير الغفلة لزيادة كلمةٍ أو نقصها ولكنّ هذا يتمّ فيما إذا افترض أنّ الناقل عن الإمام اثنان بأن حضر مجلس حوار الإمام أبو بصير وزرارة وقال أبو بصير إنّ الإمام قال (لو قصّ ظفره عليه قيمة مدّ من طعام) وقال زرارة إنّ الإمام قال (عليه مدّ من طعام) فهنا تتمّ هذه المناقشة فيقال إنّ زيادة هذا لكلمة قيمة ونقص ذلك لها لعلّه نشأ من الغفلة بل من جهة النقل بالمعنى، أمّا إذا افترض أنّ الناقل كان واحداً وليس متعدداً - يعني أنّ من حضر المجلس كان واحداً - كما هي العادة فإنّ الذي ينقل الرواية عن الإمام عادةً هو واحد كما هو الحال في روايتنا فإنّ نقل الصدوق ونقل الشيخ الطوسي كلاهما ينتهي إلى راوٍ واحد وهو أبو بصير، يعني أنّ سند الشيخ الطوسي هو (الحسن بن سعيد عن الحسن بن محبوب عن علي بن رئاب عن أبي بصير)، وسند الشيخ الصدوق هو (الحسن بن محبوب عن علي بن رئاب عن أبي بصير)، فالناقل عن الإمام في كلا السنتين هو شخصٌ واحدٌ ولا توجد من جهته زيادة ونقيصة حتى نقول إنّ هذه الزيادة والنقيصة نشأت من النقل بالمعنى، فالزيادة والنقيصة تتصوّر في حقّ اثنين - يعني لو كان الناقل لحوار الامام ابو بصير من جهة زرارة من جهة أخرى - فنقول إنّ أحدهما زاد والآخر أنقص من جهة النقل بالمعنى، أمّا إذا كان الناقل للحوار واحداً فلا يوجد هناك زيادة ونقيصة من ناحيته بل هو إمّا أنه نقل وأثبت كلمة قيمة فهناك زيادة في الخبر أو أنه حذفها. إذن لا يوجد دوران بين الزيادة والنقيصة في حقّ أبي بصير حتى نقول إنّ هذا الاختلاف قد نشأ بسبب النقل بالمعنى.

إذن من اين نشأت هذه الزيادة والنقيصة؟

لابد وأنها نشأت ممن كان بعد أبي بصير، وبعبارة أخرى هي قد نشأت من عليّ بن رئاب أو الحسن بن محبوب أو من الشيخ الطوسي والصدوق مثلاً، ومن الواضح أنّ من كان بعد أبي بصير هو لا ينقل بالمعنى بل ينقل بنصّ الألفاظ التي وصلته والذي ينقل بالمعنى هو من حضر حوار الإمام فقط والمفروض أنّه واحدٌ فلا معنى حينئذٍ لاحتمال الزيادة والنقيصة فإنّ الدوران بين الزيادة والنقيصة يحتاج إلى وجود ناقلين أحدهما ينقل الزيادة والآخر ينقل النقيصة - إنّ صحّ التعبير - أمّا في حقّ الواحد فلا يتصوّر زيادة ونقيصة، فهذا الجواب لا وجه له.

البيان الثالث:- إنّ صاحب الزيادة حينما يذكرها لا يوجد منشأ لذكره للزيادة إلا الغفلة وأمّا الذي لم يذكرها فممنشؤها قد يكون الغفلة وقد يكون طلباً للاختصار فإنّ الانسان متى ما أراد أن يختصر قد يحذف بعض الكلمات وقد يكون اعتقاد التساوي بين وجود هذه الكلمة وبين عدمها وأنها لا تؤثر شيئاً فوجودها يساوي عدمها ولذلك حذفها لا من باب الغفلة. إذن في جانب الزيادة يوجد منشأ واحد لها وهو الغفلة وإما في جانب النقيصة فتوجد ثلاثة مناشئ.

وباتضح هذا نقول:-

أمّا بالنسبة إلى الزيادة:- فقلنا إنّ منشأها هو الغفلة فقط وعندنا أصلٌ عقلائيّ ينفي الغفلة، فكلّ إنسان إذا تكلمّ كلاماً فالعقلاء يبنون على أنّه ملتفت وليس بغافل ولذلك إذا تكلمّ عليّ شخصٌ بسوءٍ ثم قال أني كنت غافلاً لا يُقبَل اعتذاره.

وأما في جانب النقيصة:- فقلنا إنّ المناشئ ثلاثة والأول - وهو الغفلة - يمكن نفيه بالأصل، وأما الثاني - وهو طلب الاختصار - فلا يوجد أصل ينفيه، وأما الثالث - وهو اعتقاد المساوات بين وجود الكلمة وبين عدم وجودها - لا يوجد أصل ينفيه أيضاً.

وبهذا اتضح أنّ منشأ الزيادة - وهو الغفلة - يمكن نفيه أما منشئ النقيصة فلا يمكن نفيها بأجمعها بأصل بل يمكن نفي واحدٍ منها بالأصل ويبقى اثنان، ومن ثم لا بدّ وأن نبني على أنّ الزيادة وقعت في موقعها المناسب لأنّها لو كانت زيادةً ولم تكن أصيلةً فمعناه أنّ المتكلم قد غفل والأصل عدم الغفلة كما قلنا، أمّا بالنسبة إلى النقيصة فلا يوجد أصلٌ ينفي تلك المناشئ، فاشتباه صاحب النقيصة ثابتٌ إذ لا يمكن نفي منشئ تلك النقيصة بأجمعها فنبني على تحقّق النقيصة، أمّا الزيادة فقد وقعت في موقعها المناسب.

وفرق هذا البيان عن سابقه هو أنّه في السابق كنّا نسلم أنّ منشأ الزيادة والنقيصة معاً هو الغفلة فقط والدوران هو دوران بين غفلتين بين غفلة صاحب الزيادة وغفلة صاحب النقيصة وكان يقال إنّ العادة جرت على أنّ الإنسان يغفل فينقص لا أنّه يغفل فيزيد. وأمّا هنا فالدوران ليس بين غفلتين بل بين غفلة في جانب الزيادة وبين شيءٍ آخر غير الغفلة وهو طلب الاختصار أو اعتقاد المساواة في الجانب الثاني.

وفيه:-

أولاً:- إنّ دعوى كون المنشأ في جانب النقيصة لا ينحصر بالغفلة بل قد يكون طلباً للاختصار أو لاعتقاد التساوي بين الزيادة والنقيصة يتمّ لو كان الناقل عن الإمام شخصين لا شخصاً واحداً والمتعارف عادةً أنّ يكون الناقل واحداً، فلو كان

الناقل متعدداً كما لو فرضنا أنّ الزيادة نقلها أبو بصير عن الإمام حيث قال (قال الإمام :- قيمة مدّ من طعام) وناقل النقيصة كان زرارة حيث قال إنّ الإمام قال (عليه مدّ من طعام) فهنا يمكن أن نقول إنّ زرارة حذف كلمة قيمة لأجل طلب الاختصار أو لتصوّر أنّ وجودها وعدمه واحدٌ فهذا الكلام يأتي، أمّا إذا كان الناقل واحداً - وهو أبو بصير - كما هو العادة وكما في روايتنا فلا يدور الأمر في حقّ أبي بصير بين أنّه غفل فراد أو بين كونه طلب الاختصار فأنقص فإنّه لم يتحقق منه كلاً المطليين بل قد تحقّق منه شيء واحد حتماً - يعني إمّا أنه ذكرها مع كلمة قيمة أو من دونها-.

نعم يتصوّر التعدّد في حقّ الناقل عن أبي بصير، فالناقلان عن أبي بصير أحدهما ذكرها غفلةً والثاني حذفها طلباً للاختصار وإلا ففي حقّ أبي بصير لا يتصوّر هذا لأنّه واحدٌ، ولكن قلنا إنّ الناقل عادةً لا يتصرّف في الخبر بل يأخذ الأصل - الكتاب - الذي يقدمه له أبو بصير وينقل عنه لا أنّه يحذف لفظاً طلباً للاختصار، بخلاف الذي يسمع حوار الإمام عليه السلام فإنّه قد يحذف كلمةً للاختصار أو يتصوّر أنّ الزيادة والنقيصة سيّان أمّا هذا الناقل المباشر الذي ينقل عن أبي بصير فهو مجرد ناقل لا أنه يجتهد فيحذف بعض الألفاظ أو يضيفها وإنما هذه تتصور في حق الناقل المباشر عن الإمام، وحيث إنّ الناقل المباشر واحدٌ عادةً وليس متعدداً فلا يأتي هذا البيان في حقه.

إذن ما يتصوّر في حقه الزيادة والنقيصة هو لا يتصرّف في الألفاظ وإنّما هو ناسخٌ عادةً والذي يتصوّر في حقه أن يزيد أو ينقص هو واحدٌ حسب الفرض ولا تتحقّق منه الزيادة والنقيصة معاً حتى يأتي هذا البيان وإنّما الذي يتحقق منه شيء واحد إمّا

وجود الكلمة أو عدم وجودها أمّا أنها موجودة وفي الوقت نفسه ليست موجودة فهذا لا يتصوّر.

ثانياً:- ذكر أنّ ناقل الزيادة لا ينقلها إلّا غفلة والغفلة يوجد أصلٌ ينفىها، ونحن نقول:- إنّ ناقل الزيادة قد ينقلها لا بسبب الغفلة فلا ينحصر الأمر في الغفلة بل لأنّه ينقل بالمعنى والنقل بالمعنى هو بنفسه يستدعي الزيادة أحياناً والنقيصة أحياناً آخر. فإذاً لا ينحصر المنشأ بالغفلة حتى نفيها بالأصل بل هناك منشأ آخر لا يمكن تطبيق الأصل بلحاظه.

ثالثاً:- ذكر أنّ منشأ النقيصة لا ينحصر بالغفلة وهذا صحيحٌ فقد تكون النقيصة بسبب طلب الاختصار ولا يوجد أصلٌ ينفي النقيصة الناشئة من ذلك فإنّ هذا لم ينشأ من غفلةٍ حتى ينتفي بأصالة عدم الغفلة، وهكذا لو نشأت النقيصة من اعتقاد التساوي بين الزيادة والنقيصة، ونحن نقول:- بل يوجد أصلٌ ينفي المنشأ الآخر أيضاً فكما يوجد أصلٌ عقلائي ينفي الغفلة ونحن نصلح عليه بأصالة عدم الزيادة كذلك يوجد أصلٌ ينفي الاختصار الذي يسبب الإخلال في فهم الكلام وهكذا يوجد أصلٌ ينفي اعتقاد المساواة وأنّ هذا الناقل اشبه واعتقد المساواة إذ لو لم يوجد أصلٌ ينفي هذا المنشأ وذاك فلازمه أن لا نستفيد من كلام أيّ شخصٍ حينما ينقل شيئاً، فكلّ راوٍ حينما ينقل كلام الإمام يأتي احتمال أنه أنقص كلمة لا بسبب الغفلة بل بسبب طلب الاختصار - وهذا ليس في حالة المعارضة - ولكن حذفها يؤثر على المعنى أو اعتقد المساواة بين وجودها وعدمها فحذفها فهل هذا الاحتمال موجودٌ في كلّ متكلّم أو لا؟ إنّه لا بد من وجود أصلٍ ينفي مثل هذه المنشأ، أمّا ما هو ذلك الأصل؟ لنفترض أنّنا لا نعرف اسمه ولكن نقول لا بد من

وجود أصلٍ إذ لو لم يوجد أصل يلزم أن لا يستفيد العقلاء من كلام الشخص الذي ينقل كلام غيره ولا يبنون على حجّيته وهذا خلاف الواقع فنحن نبني على حجّية كلام الثقة إذا كان ينقل كلام غيره. إذن هناك أصلٌ ينفي هذه المناشئ الأخر ولنسمّه بأصالة عدم الاشتباه أو غير ذلك المؤدّي إلى الحذف طلباً للاختصار.

رابعاً:- سلّمنا أنّ الزيادة تنشأ من منشأ واحد ويمكن نفي ذلك المنشأ الواحد، وأما النقيصة فلها مناشئ متعدّدة وبعضها لا يمكن نفيه بالأصل.

ولكن نقول:- هذا لا يوصلنا إلى النتيجة المطلوبة وهي الجزم بأن الزيادة قد وقعت في موقعها المناسب ولا بد من البناء على ذلك والسير على طبقه إذ أنت هل تضمّ السيرة العقلائية إلى جنب ما ذكرته هنا أو لا؟ فإنّ ضمنت السيرة فهي لوحدها دليل كما ذكرنا وهي تنفيه ولا نحتاج إلى هذا التطويل وسوف نذكرها في البيان الرابع، وإذا كنت لا تضمّ السيرة فهذا المقدار لا يكفي - يعني دعوى أن المنشأ للزيادة ليس إلا الغفلة ويوجد أصلٌ عقلائي ينفيها - للخروج بالنتيجة الجزميّة إلّا إذا فرض انعقاد سيرة فعليّة على تطبيق هذا الأصل - أي أصل عدم الغفلة - في مورد الدوران بين الزيادة والنقيصة وإلا فمجرّد وجود أصلٍ عقلائيّ ينفي الزيادة دون وجود سيرةٍ على هذا البناء عند الدوران بين الزيادة والنقيصة لا ينفع.

إذن إذا لم تضمّ هذه السيرة الفعلية لا يمكن أن تخرج بنتيجة جزميّة، وإذا ضممتها كانت هي الدليل ولا حاجة إلى كلّ هذا التطويل.

البيان الرابع:- أن يدعى وجود سيرة عقلائية على البناء على عدم الزيادة وأنها قد وقعت في موقعها المناسب حينما يدور الأمر بينها وبين النقيصة فالعقلاء - أي من

حيثية أنهم ناس بشكلٍ عام لأنّ الإمضاء يصير ليس آلا للحيثية العقلائية بل لحيثية الناس - فيدعى أنّ الناس في المورد الذي يدور فيه الأمر بين لزيادة والنقيصة بينون على أنّ الزيادة وقعت في موقعها المناسب وهذا ما يعبر عنه بأصالة عدم الزيادة، فالمنشأ هو السيرة العقلائية. وربما تظهر هذه الدعوى من شيخ الشريعة الأصفهاني(قده) في قاعدة لا ضرر فإنّه توجد هناك زيادة كلمة (على مؤمن) أو (في الإسلام) وفي ذلك المجال ذكر ما نصّه :- (وبناءً على القاعدة المطردة المسلمة أنّ الزيادة إذا ثبتت في طريقٍ قدّمت على النقيصة وحكم بوجودها في الواقع وسقوطها عن رواية من روى بدونها وأنّ السقوط إنما وقع نسياناً أو اختصاراً... فينتج مما ذكر أنّ الثابت في قضية سمرة هو قوله "لا ضرر ولا ضرار على مؤمن" لا هما مجردين^(١)، إنّ تعبيره بقوله (وبناءً على القاعدة المطردة المسلمة) لا يبعد أنّه يتناغم مع السيرة العقلائية على ذلك. وعلى أيّ حال بناءً على هذا نخرج بنتيجة أنّه يبني على أنّ الزيادة قد وقعت في موقعها المناسب.

وفيه:- إنّ دعوى انعقاد السيرة محلّ تأمل وتردد، وهل تجزم بذلك؟ يعني أنك متى ما رأيت كلمةً إضافيةً في هذا النقل وليس موجودة في ذلك النقل فإنك تبني على عدم زيادتها مهما كان الناقل هنا؟! اي لا نلاحظ الناقل للزيادة أو النقيصة أو لا نلاحظ جنبه تعدّد النقل في أحد الجانبين أو مرجّحات أحر بل نلغيها كلّها؟! إنّ انعقاد سيرة بهذا الشكل بعرضها العريض ليس شيئاً واضحاً.

والأجدر أن يقال:- إنّّه لا بد من ملاحظة المورد، فقد يفترق مورد عن آخر، بمعنى أنّ بعض الموارد قد تكون الجملة الزائدة فيها كبيرة كسطرٍ مثلاً أو نصف سطر

(١) رسالة لا ضرر، الأصفهاني، ص ١٢.

وليست بمقدار حرف أو كلمة صغيرة فإنّ هذا بنفسه مرجّح لحقّانيتها لُبُعِدِ أنّ هذه العبارة الطويلة قد اشتهب فيها الناقل نفس كبرها وطولها يكون مرجّحاً عقلاً للأخذ بها، وهكذا لو فرض أنّ الناقل للزيادة كان متعدّداً بينما كان الناقل للنقيصة واحداً فإنّ هذا مرجّح للأخذ بطرف الزيادة أيضاً. إنّه إذا فرض وجود مرجّحات من هذا القبيل وما شاكله فنقبل بتقديم الزيادة وأنها وقعت في موقعها المناسب.

وإذا أريد أن يدعى انعقاد السيرة بهذا النحو، بمعنى ملاحظة المرجّحات النوعية وبهذا التفصيل - فإنّ هذه مرجّحات مورثة للظن النوعي - فهو شيءٌ سليمٌ ومقبول ولكن سوف تصير النتيجة بناءً على هذا التفصيل بين الموارد، فكلّ موردٍ لا بد من التعامل معه بنحوٍ خاص، فإذا فرض أنّ المورد كان يفقد المرجّح في هذا الجانب الموجب للظن النوعي أو المرجّح في ذلك الجانب فحينئذٍ نقول لا مرجّح، ومن ثم لا نأخذ بالزيادة فيكون المورد مورد معارضةٍ آنذاك فننوّف.

إن قلت: - ما الدليل على حجّية هذه المرجّحات المورثة للظن النوعي فإنّ هذه ليست اطمئناناً شخصياً حتى نقول بالحجّية لأجل حجّية الاطمئنان الشخصي بل هي مورثة للظن النوعي فكيف تأخذ بها وأنت ترفض العمل بالظنّ النوعي والعمل به إلا بدليل؟

قلت: - إيّ أدعي أنّ السيرة منعقدة بهذا الشكل، يعني أنّ العقلاء متى ما شاهدوا مرجّحاتٍ من هذا القبيل في هذا الجانب أو ذاك ساروا على طبق ما تقتضيه المرجّحات لا أنّها منعقدة على تقديم الزيادة بعرضها العريض.

القاعدة الثانية**أصالة الحس في الإخبار**

إذا فرض أنّ شخصاً أخبر بخبرٍ وكان خبره عن حسّ كأن قال (رأيت زيداً قد جاء من السفر) والمفروض أن الناقل ثقة فهذا حجّة، وأمّا إذا كان نقله عن حدسٍ كما لو قال (رأيت أهله يريدون شراء ذبيحة) فهو يحس بأنّ زيداً قد جاء واستند في إخباره بأنّه رأى دماً في باب البيت فهنا نرفض إخباره، فخير الثقة حجّة في مجال النقل الحسّي دون الحدسي وهذا واضح.

أمّا إذا فرض أنّ المورد كان مورد شكّ لا ندري أنّ إخباره عن حسّ أو عن حدس فهنا أدعي أنّ الأصل يقتضي كون الإخبار عن حسّ، والمستند في ذلك هو السيرة العقلية فإنّ أيّ شخصٍ لو جاءنا وأخبرنا بخبرٍ فلا نقول له هل إخبارك هذا عن حسّ أو عن حدس بل نأخذ بخبره رأساً وهذا يدلّ على أن العقلاء يبنون على أصالة الحسّ، وحيث إنّ هذه السيرة ليست جديدة بل كانت موجودة في زمن الأئمة عليهم السلام جزماً فيشب إمضاؤها حيث لم يرد ردع عنها.

ونحن نسلمّ بهذا المطلب ولكن بشرط أن يكون المورد من الموارد التي يكون فيها احتمال الحسّ معتدّاً به وشيئاً قريباً، أما إذا فرض أنّ المورد كان من موارد أعمال الحدس بنحو قريب - يعني يمكن فيه الحدس بشكل قريب - فدعوى انعقاد السيرة

على العمل بالحسّ وأنّ النقل نقلٌ عن حسّ فهذا محلّ تأمل لأنّ السيرة دليل لبيّ فيؤخذ بمقدار القدر المتيقّن.

إذن هذا الأصل مقبولٌ عندنا في الجملة وهو فيما إذا كان احتمال الحسّ وحيها ومعتداً به ولم يُلح من الأمارات الاستناد إلى الحدس. ولعلّ كلّ من قال بأصالة الحسّ يقصد هذا وإن لم يصرّح بذلك لوضوح المطلب.

تطبيقات هذه القاعدة

وهنا أريد أن أنبّه على تطبيقٍ لأصالة الحسّ في موردٍ مهم وهو الروايات المرسلة التي ينقلها الشيخ الصدوق (قده) فإنه يختصّ بظاهرةٍ في كتابه الفقيه فهو كثيراً ما ينقل بنحو الإرسال إمّا بلسان (روي)، أو يقول (قال الصادق عليه السلام)، وقد وقع الكلام في أنّ مراسيل الشيخ الصدوق هل هي حجّة أو لا، بعد الاعتراف بأنّ القاعدة الاولية تقتضي عدم حجّية المراسيل ولكن لخصوصيّة للشيخ الصدوق يقال بحجّية مراسيله، وهناك بعض البيانات لا ترتبط بأصالة الحسّ نمرّ عليها مرور الكرام، وهناك بعض البيانات ترتبط بأصالة الحسّ نريد التوقّف عندها: -

أما البيانات التي لا ترتبط بأصالة الحسّ فذلك بأن يقال: - إنّ الشيخ الصدوق ذكر في مقدّمة كتابه الفقيه ما نصّه: - (ولم أقصد فيه قصد المصنّفين في إيراد جميع ما رووه بل قصدت إلى إيراد ما أفتي به وأحكم بصحته وأعتقد فيه أنه حجّة فيما بيني وبين ربّي تقدس ذكره وتعالّت قدرته. وجميع ما فيه مستخرج

من كتب مشهورة عليها المعول وعليها المرجع^(١)، فهنا توجد فقرتان يمكن التمسك بهما على حجية مراسيل الشيخ الصدوق، الأولى قوله: - (بل قصدت إلى إيراد ما أفتي به واحكم بصحته) فإذا كل حديث ذكره هو يحكم بصحته وهو شيخ الفن فتكون شهادته معتبرة وعليه فكل ما يذكره في كتابه نأخذ به، والثانية هي عبارة (وجميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة عليها العول وعليها المرجع) فإذا لا تأمل لأن كل هذه الروايات منقولة من كتب مشهورة معتبرة وعليه فكل ما ينقله يكون معتبراً. وكل ما تقدم لا ربط له بأصالة الحس.

وهناك بيان ثانٍ لإثبات حجية مراسيل الشيخ الصدوق(قده) وذلك بأن يقال:- إن التعبير بكلمة (قال) يختلف عن التعبير بكلمة (روي) فكلمة (روي) ليس فيها نسبة الكلام إلى الإمام بنحو الجزم فمقصود الناقل هو أن يقول روي عن الامام أما أنه صحيح أو ليس بصحيح فأنا لا أعلم بذلك، وهذا بخلاف ما إذا عبر بكلمة (قال) فإنها تدل على نسبة ذلك إلى الإمام عليه السلام وأنه قال ذلك. ثم نضم مقدمة ثانية وهي أن الشخص الإمامي لا ينسب إلى إمامه شيئاً إلا إذا كان جازماً بصحة النسبة.

وبعد هذا نقول:- إذا كان الناقل جازماً بصحة النسبة وخصوصاً مثل الشيخ الصدوق فحينئذٍ يثبت أن الرواية معتبرة رغم كونها مرسله لفرض أن الناقل جازم بصحة النسبة. وهذا الكلام لا يرتبط بإصالة الحس أيضاً فهو خارج عن محل كلامنا.

(١) من لا يحضره الفقيه، الصدوق، ح ١، ص ٣.

وهناك بيان ثالث هو الذي يرتبط بأصالة الحسن وذلك بأن يقال: - إن التعبير بكلمة (قال) يدل على الجزم بالنسبة وأن الناقل جازم بصحة النسبة كما ذكر في البيان الثاني ولكن هذا المقدار لا يكفي لإثبات الحجية باعتبار أن الشيخ الصدوق وإن كان جازماً إلا أن جزم كل شخص حجة عليه ولا يكون حجة على غيره إلا إذا كان الغير مقلداً له ونحن لسنا مقلدين للشيخ الصدوق ولعلنا لو اطلعنا على مناشئ جزمه لتوقفنا فيها. إذن نحتاج إلى ضمّ ضميمة حتى نتغلب على المشكلة من هذه الناحية وتلك الضميمة هي أن يقال: - إن هذا النقل الجزمي يدور أمره بين أن يكون عن حسن أو عن حدس وأصالة الحسن العقلائية ثبت أنه نقل عن حسن والنقل الحسني حجة فتثبت بذلك الحجية.

إذن الفارق بين هذا البيان والبيان السابق هو أن البيان السابق لم يستفد من أصالة الحسن وإنما ذكر أن التعبير بكلمة (قال) يدل على جزم الناقل، وجوابه واضح وهو أننا نسلم بجزم الناقل ولكنه حجة على نفسه فإن غاية ما ثبت بالدليل هو أن النقل الحسني حجة أما ما يجزم به الشخص كجزم فلا دليل على حجيته. فلأجل أن نتغلب على هذه المشكلة نضمّ أصالة الحسن فيثبت بذلك أن نقله كان عن حسن وبذلك يثبت المطلوب وأن النقل سوف يصير حجة.

إن قلت: - هذا وجيه لو أمكن تطبيق أصالة الحسن ولكن الجزم الحسني إنما يمكن حصوله فيما إذا كان هناك نقل متواتر عن المعصوم، فمتى ما فرض وجود نقل متواتر فحينئذ سوف تكون نسبة المنقول إلى الامام نسبة حسية لا حدسية إذ المستند هو التواتر وهو يفيد الجزم الحسني لا الجزم الحدسي ولكن لا يوجد تواتر إذ لو كان هناك تواتر لبانت آثاره وانتقل إلينا ولا أقل ينقل إلينا عدد من الأخبار

والمفروض أنّ الصدوق قد تفرّد بهذا النقل فاين التواتر؟! إنّ نقل التواتر يصير ضعيفاً فلا يمكن الاعتماد عليه وبالتالي لا يمكن التمسك بأصالة الحسن في المورد المذكور.

قلت: - هذا وجيهٌ إذا فرض أن الصدوق كان ينقل عن أحد الأئمة عليهم السلام، أمّا إذا كان ينقل عن النبي صل الله عليه وآله كالرواية المعروفة وهي رواية لا ضرر ولا ضرار فإنه ذكر في الفقيه: - (مع قوله عليه السلام "لا ضرر ولا إضرار في الإسلام")^(١) فإنّ هذا نقل عن النبي صلى الله عليه وآله، وحينئذٍ في مقام التغلب على هذه المشكلة نقول إنّ التواتر المدعى تارةً يدعى أنه تواتر عند الإمامية فيأتي ما ذكر من الإشكال وأنه لو كان هناك تواتر عند الإمامية لنقلت أخباراً في هذا المجال، ففي مقامنا يلزم أن تكون هناك أخبار بعنوان لا ضرر ولا إضرار في الإسلام والحال أنّ الذي تفرّد بهذا النقل هو الشيخ الصدوق ولا توجد رواية بهذا الشكل، ولكن نحن لا ندعي التواتر عند الإمامية وإنما ندعي التواتر عند المدرسة المقابلة.

وإذا قلت: - لماذا لم ينعكس هذا التواتر الموجود في المدرسة المقابلة في زماننا؟

أجبت: - بأنّ الإمامية لم تجر عادتهم على نقل وحفظ ما يروى عن النبي صلى الله عليه وآله من غير طريق الأئمة عليهم السلام فإنّ عادتهم جرت على أنهم يضبطون الأحاديث النبوية إذا كانت واردة من طريق الأئمة عليهم السلام أمّا إذا كانت واردة من غير طريقهم فلا، وفي زماننا لا نجد ذكر هذه الأخبار لهذا القيد - أي قيد (في الإسلام) - باعتبار أنّ المدرسة الإمامية لم تجر عادتهم على ضبط

(١) من لا يحضره الفقيه، الصدوق، ج ٤، ص ٣٣٤، رقم الرواية ٥٧١٧.

الأحاديث النبوية التي لم ترد من الأئمة ولكن هذا لا ينفي احتمال أنه كان هناك تواتر في المدرسة المقابلة استند إليه الشيخ الصدوق (قده).

إذن بهذا سوف يثبت تحقق نقل بنحو الجزم الحسني من قبل الشيخ الصدوق بعد الالتفات إلى هذه الخصوصيات التي أشرنا إليها. وقد تمسك السيد الشهيد (قده) بهذا البيان لإثبات صحة هذه الرواية عن النبي صلى الله عليه وآله، فهو أراد أن يستفيد من قيد (في الإسلام) لأنه وقع كلاماً بين الأعلام في أن هذا القيد هل هو موجودٌ أو ليس بموجودٍ حيث اختصّ بنقله الشيخ الصدوق فأزيد إثبات صحة هذا النقل وأشكل بأنّ هذه الرواية مرسلّة فذكر (قده) هذا البيان لإثبات حجّية هذه الرواية المرسلّة.

ولو تمّ هذا البيان فسوف يثبت لنا حجّية مراسيل الصدوق التي هي بلسان (قال) ويشترط أن تكون عن النبي صلى الله عليه وآله لا عن أحد الأئمة عليهم السلام، فهذا بيانٌ ضيقٌ تختصّ دائرته بما ينقل عن النبي صلى الله عليه وآله. وهذا بخلافه في البيان الثاني فإنّ البيان الثاني يثبت حجّية الرواية المرسلّة التي يكون الإرسال فيها بكلمة (قال) أعم من أن تكون عن النبي أو عن أحد الأئمة. وبخلاف البيان الأول الذي يثبت حجّية الرواية المرسلّة سواءً كان إرسالها بكلمة (قال) أم بكلمة (روي).

إذن لو تمّ البيان الأول فهو وسيعٌ جداً ويشمل (روي) ويشمل (قال) عن المعصومين وعن النبي، وأما البيان الثاني فهو خاص بكلمة (قال) ولكنه عامٌّ من جهة كونه عن النبي أو عن الأئمة، وأما البيان الثالث يختصّ بكلمة (قال) وإذا فرض أنّه كان عن خصوص النبي صلى الله عليه وآله فقط.

هذا من أحد موارد الاستفادة من أصالة الحس وقد ذكرنا هذا المطلب من أجل أنبين مصداقاً من المصاديق التي استفيد فيها من أصالة الحس.

ومن الواضح أنّ هذا البيان يحتاج إلى جملة أمور لا ترتبط بأصالة الحس:-

من قبيل:- أنه يمكن لقائل أن يقول إنّ كلمة (قال) لا تدل على جزم الناقل بل هي تتلاءم مع وجود طريقٍ معتبر، فإذا فرض أنّه كان يوجد طريق معتبر بنظر الناقل فيصحّ أن يعبر بكلمة (قال) وإن لم يكن معتبراً بنظرك - أي المنقول إليك - وهذا ليس فيه مشكلة فهو يكون جزءاً ناشئاً من التعبد وليس جزءاً وجدانياً فالشارع مادام قد عبّدي بجعل خبر الثقة حجّة فيصحّ لي أن أعبر بكلمة (قال) فهذه الكلمة وإن كانت ظاهرة في الجزم ولكن الجزم الأعم من الحسي أو التعبدي بعد فرض حجّية الخبر، وحينئذٍ سوف يطل هذا البيان من أساسه إذ لعلّ هذا معتبرٌ بنظري لقرائن وليس معتبراً في حقّ الطرف الثاني المنقول إليه.

بل نصعد اللهجة ونقول:- إنّ كلمة (قال) لا تدلّ حتى على الجزم التعبدي والتعبير بها صحيحٌ فإنّه توجد جملة أو كلمة مضمرة، فأنا حينما أقول (قال الصادق) أو (قال النبي) فالمقصود هو على ما جاء في كتب الحديث، فهناك عبارة مضمرة، وأنا لا أريد أن أنسب بل أنا أنسب طبقاً لما جاء في الحديث فيصحّ التعبير بكلمة (قال)^(١)، فإذا ن تعبير (قال) لا يدلّ على الجزم. هذه مناقشات لا ترتبط بأصالة الحس.

(١) هناك مسألة جانبية:- وهي أن البعض في شهر رمضان قد يتوقف أن يقول على المنبر (قال النبي أو الامام) فيقول انا صائم والكذب على الله او رسوله أو على أحد الائمة من المفطرات فأنا لا يجوز لي أن

وإحدى المناقشات أيضاً: - هي أنّ تعبير الشيخ الصدوق في هذا المورد ليس بكلمة (قال) وإنما هو قال (مع قوله عليه السلام) والذي يدلّ على الجزم هو كلمة (قال) أمّا كلمة (مع قوله عليه السلام "لا ضرر ولا إضرار") قد يتوقّف فيه فإنه ليس فيه ظهور في النقل الجزمي، وهذه مناقشة صغروية لا ترتبط بأصالة الحسن.

مضافاً إلى ذلك:- أنّ الذي قاله الشيخ الصدوق هو:- (مع قوله عليه السلام) ومن قال إنّ المقصود من قوله (عليه السلام) هو النبي صلى الله عليه وآله؟! نعم الرواية السابقة كانت عن النبي ثم قال الصدوق بعد ذلك (ومع قوله عليه السلام) فنحن نريد أن نفهم أنّ المقصود من قوله (عليه السلام) هو النبي بقريئة الرواية السابقة حيث كانت عن النبي وهذا قد يتوقّف فيه إذ يقال إنّ عبارة (عليه السلام) تستعمل عادةً في الأئمة.

ولو غضضنا النظر عن هذه الأمور لأنها أمور جانبية وصغروية ولا ترتبط بأصالة الحسن بل المهم الذي نريد أن نناقش بها هذا التطبيق هو أنّ أصالة الحسن إنما يتم التمسك بها فيما إذا كانت هناك مؤشرات على الاستناد إلى الحسن كما إذا كانت القضية المنقولة من القضايا المحسوسة عادةً، فإنها إذا كانت محسوسة عادةً كما لو أخبر بمجيء زيد من السفر أو بنزول المطر فهذا شيءٌ حسّي وهو لا بأس به وهذا بنفسه مؤشر ويساعد على الاستناد على الحسن فإن نزول المطر حسّي ورؤية المطر

أقول قال الصادق أو قال الباقر، ونحن نقول له:- إنك حينما تقول (قال) فمقصودك هو أنه على ما هو الموجود في الكتب فانا أقول قال الصادق مثلاً استناداً إلى ما هو الموجود في الكتب وعليه فلا إشكال في صومك ولا يصير من المفطرات ولو صرّحت وقلت (على ما جاء في الكتب قال الصادق عليه السلام) فهل في هذا إشكال؟! إنه لا إشكال فيه. توضيح الشيخ الاستاذ.

شيء ممكن عادةً، وهكذا مجيء زيد من السفر هو شيء محسوس ويمكن رؤيته، وهذا بخلاف الاستناد إلى التواتر فإن التواتر ظاهرة نادرة وليست متعارفة فإن الأخبار المتواترة هي قليلة في حدّ نفسها وليست بالكثيرة، فلا توجد مؤشرات في نقل الشيخ الصدوق للاستناد إلى الحسن لأنّ ظاهرة التواتر ظاهرة ليست مألوفة بل هي ظاهرة نادرة فلا يوجد مؤشر على الاستناد إلى الحسن فلذلك يكون تطبيق أصالة الحسن في هذا المورد محلّ إشكال.

ولا نريد بهذا الكلام أن ندّعي أنّه لا يمكن الاستناد إلى الحسن وإنما نريد أن نقول إنّ الاستناد إلى الحسن شيء ممكن ولكنه ليس ظاهرة مألوفة بل هي نادرة وتطبيق أصالة الحسن فيما إذا كان المورد من هذا القبيل والاستناد إليها مشكل لأنّ مستند أصالة الحسن هو السيرة العقلانية والقدر المتيقن من تطبيقها هو المورد الذي يكون فيه الحسن ظاهرة مألوفة وأمّا إذا كان ظاهرة نادرة فلا نجزم بتطبيق العقلاء لها.

وقبل أن ننهي حديثنا عن هذه القاعدة نشير إلى قضية: - وهي أنّ متعلّق الخبر تارةً يكون حسياً - يعني قابلاً لأن يتعلّق به الحسن -، وأخرى يكون حدسياً، وثالثة يكون حدسياً ولكن آثاره حسية.

أمّا الأوّل: كنزول المطر ومجيء زيد من السفر فلو أخبر شخص أنّ المطر قد نزل فهذا يمكن أن يتعلّق به الحسن ويمكن أن يتعلّق به الحدس فيمكن أن يكون إخباره عن حسن ويمكن أن يكون إخباره عن حدس وهذا هو القدر المتيقن من مورد أصالة الحسن - أي الذي يكون احتمال الحسن فيه شيئاً وجيهاً كنزول المطر فإن الاستناد فيه إلى الحسن شيء وجيه -.

وأما الثاني: الذي لا يكون إلا حدسياً فكالإخبار عن الحكم الشرعي وأن الحكم شرعاً في المسألة الفلانية هو كذا فإنه حدسي لا محالة وليس حسي، وهذا قدر متيقنٌ خروجه من أصالة الحسن.

وأما الثالث: فكالإخبار عن عدالة فلان أو اجتهاده أو أعلميته فهذا إخبارٌ ومتعلق الخبر ليس حسيّاً فإنّ العدالة غير محسوسة فكيف يكون نقل الإخبار بها والشهادة بها حجة ونحن نعرف أنّ الإخبار في الحدسيات شيء مرفوض وليس بحجة؟! والوجه في عدم الحجية هو أنّ العقلاء يأخذون بخبر الشخص إذا كان حسيّاً أما إذا كان حدسياً فلا يأخذون به ولكن هذا الخبر الذي هو من قبيل (فلان عادل) هو إخبارٌ عن شيءٍ حدسيّ فهذا يلزم أن لا يكون حجةً والحال أنّ الفقهاء يقولون بحجّة الإخبار بذلك فكيف توجيهه؟!!

والجواب:- التوجيه هو إنّ العقلاء يأخذون بالخبر في هذه الحالة، يعني ما إذا كان الشيء حدسياً ولكن له آثار حسية كالعدالة فإنّ لها آثاراً حسية كأن أراه مواظباً على لسانه وتصرفاته وصحبه في سفره وحضره فاكشف وجود تلك الملكة عنده - هذا بناءً على تفسير العدالة بالملكة وأما إذا فسّرنا العدالة بعدم صدور المحرّمات والالتزام بالواجبات فسوف يصير هذا شيئاً حسيّاً - فحينئذٍ يكون حجةً، وهكذا الاجتهاد فإنّ الاجتهاد ملكة ولكن له آثار فأنا ألحظه حينما يدخل في المسألة ويخرج منها فإنه يخرج بنتائج طيبة فيقبل ذلك منه، وما هو مستند القبول؟ الدليل هو السيرة فإنها جارية على الشهادة والإخبار بالعدالة والاجتهاد وما شاكل ذلك مما يكون في حدّ ذاته حدسياً ولكن له آثار حسية.

إذن مثل هذه الأمور تُلحق أيضاً بالأمور الحسية فيكون الإخبار فيها حجة كالإخبار عن الشيء الحسي، وإذا دار الأمر بين أن يكون الإخبار عن مثل هذه الأشياء عن حسّ أو عن حدسٍ فحينئذٍ يبنى على أصالة الحسّ.

القاعدة الثالثة

وجوب الفحص إذا لزم المخالفة الكثيرة

نحن نعلم بوجود فرق من ناحية لزوم الفحص بين الشبهات الحكمية والشبهات الموضوعية، ففي الشبهة الحكمية يلزم الفحص، فلو فرض أن شخصاً سألي عن حكم التدخين هل هو حرام أو لا فلا أتمكن أن أطبق له أصالة البراءة بضرٍ قاطع إلا بعد الفحص غاية الأمر لعلّي قد فحصت قبل ذلك ولم أر دليلاً فأقول له هو حلال لأصالة البراءة لكن إذا لم يكن عندي فحصٌ مسبق في الأدلة فلا يجوز أن أجب بالإباحة استناداً إلى الأصل، وهذه قضية متفق عليها.

أما لماذا يجب الفحص في الشبهات الحكمية والحال أنّ أدلة البراءة في الشبهة الحكمية مطلقة ف (رفع عن امتي ما لا يعلمون)^(١) الذي نطبقه في الشبهة الحكمية مطلق ولم يقيد بما بعد الفحص؟ وهذا بحث سيأتي في موضعه المناسب في مبحث البراءة أو الفحص وأنا الآن أريد الإشارة فقط إلى أنّ الفحص في الشبهة الحكمية لازم باتفاق الفقهاء. وقد بينت أنه توجد بعض المسائل نتيجتها محسومة من البداية كمسألتنا فكلّ واحدٍ منا يحسّ بالوجدان أنّ الفحص لازمٌ في الشبهة الحكمية غايته كيف نستدلّ استدلالاً علمياً على ذلك؟ فتوجد بعض المسائل لا

(١) إشارة الى حديث الرسول الاكر (ص) كما في أصول الكافي ج ٢، ص ٤٦٣، عن أبي عبد الله (ع) قال رسول الله (ص) (وضع عن امتي تسع خصال: الخطاء والنسيان ومالا يعلمون ومالا يطيقون...).

تتبع فيها الدليل بل نحاول على أن نستدل على النتيجة المحسومة مثل طهارة الماء فنحن نسلم أنه طاهر ومطهر ولكن نحاول أن نستدل على ذلك، كما توجد بعض المسائل نتائجها ليست محسومة فتتبع الدليل للوصول إلى النتيجة، ومسألة لزوم الفحص في الشبهة الحكمية نتيجتها محسومة وهي لزوم الفحص ولكن ما هو الدليل؟! فتلك قضية ثانية.

وأما الشبهة الموضوعية فلا يلزم فيها الفحص، فماء الشعير يباع في الأسواق فإذا كان مسكراً لا يجوز شربه ولا يبيعه وإذا لم يكن كذلك فيجوز، هذه شبهة موضوعية وليست حكمية وإلا فالحكم الكلي معلوم فالمسكر لا يجوز بيعه ولا تناوله وأما غير المسكر فيجوز ولكن هذا نشك هل وصل إلى درجة الإسكار أو لا فهنا توجد شبهة موضوعية وقالوا إنَّ الفحص ليس بلازم في الشبهة الموضوعية، وقد اتفقت الكلمة تقريباً على أنَّ الفحص ليس بلازم، يعني نجري أصل البراءة بلا حاجة إلى فحصٍ تمسكاً بإطلاق حديث (رفع عن أمي ما لا يعلمون)، نعم في الشبهة الحكمية دلَّ الدليل الخارجي على لزوم الفحص أما في الموضوعية لم يدلَّ على ذلك فنتمسك بالإطلاق.

ولكن قد تُستثنى بعض الموارد بالخصوص:-

منها:- ما أشار إليه الشيخ الأعظم في الرسائل^(١) حيث ذكر أن عدم الفحص إذا كان يؤدي إلى تحقق المخالفة كثيراً فيلزم الفحص، وكأن هذه قاعدة يمكن أن

(١) تراث الشيخ الانصاري، تسلسل ٢٥، ص ٤٤٥.

نسبها إلى الشيخ الأعظم وهي (أنه متى ما لزم من عدم الفحص في الشبهة الموضوعية تحقق المخالفة الكثيرة لزم الفحص).

ومن أمثلة ذلك:- مسألة الاستطاعة في الحج فإن الإنسان عادةً يشك أنه مستطيع أو ليس بمستطيع ويحتاج إلى أن يحسب أمواله التي عنده هل تساوي مقدار الاستطاعة أو لا فلو فرض أنه ترك الفحص فيلزم من ذلك تحقق المخالفة فأنا في هذه السنة لا يجب عليّ الحج لأجل أصل البراءة حيث لا أعلم أيّ مستطيع فبسبب عدم الفحص لا أعلم فلا يجب عليّ الحج وهكذا في السنة الثانية والثالثة، وهكذا أنت وهكذا الشخص الثالث والرابع والخامس فتلزم المخالفة الكثيرة فيلزم الفحص في موردٍ من هذا القبيل الذي يلزم فيه المخالفة الكثيرة.

وهناك مثال آخر:- وهو مسألة الزكاة والخمس، فأنا لا أعلم هل عندي أموال زائدة عن مقدار المؤونة وعن مقدار المال المحمّس في السنة السابقة أو لا فهنا يوجد شكّ في أصل وجود الزيادة فإذا لم أفحص لا يثبت وجود الزيادة فلا يجب عليّ الخمس في هذه السنة ولا في السنة الثانية ولا الثالثة وهكذا، وهكذا لا يجب عليك ولا على فلان ولا فلان، ونفس الشيء يأتي في وجوب الزكاة فوجوب الزكاة مشروطٌ بالنصاب فنشكّ هل بلغ المال مقدار النصاب أو لا فيأتي الكلام نفسه.

ويوجد مثال ثالث:- وهو المسافة الشرعية الموجبة للتقصير، فأنا أريد الخروج من منطقة إلى أخرى - كالسفر من النجف إلى الكفل - ولا أدري هل يوجد مسافة شرعية إلى هذه المنطقة أو لا فحينئذٍ إذا لم أفحص سوف أتمسك بالأصل وهو استصحاب عدم بلوغ المسافة الشرعية فإذا سرت من النجف لم أبلغ المسافة

الشرعية جزماً ثم إذا سرت أيضاً أشك هل وصلت إلى المسافة الشرعية أو لا فأثبت بالاستصحاب أنني لم أصل بعدُ إلى المسافة الشرعية وهكذا سرت بعد ذلك إلى أن أصل إلى المقصد - أي منطقة الكفل - فأشك هل قطعت المسافة الشرعية أو لا فسابقاً لم أقطعها والآن استصحب أنني بعدُ لم أقطعها فلا يجب عليّ القصر في هذا السفر ولا في السفر الثاني ولا الثالث وهكذا، ولا أنت ولا غيرنا فتلزم المخالفة الكثيرة. هذه بعض الأمثلة في هذا المجال، قال (قده): - (ثم الذي يمكن أن يقال في وجوب الفحص أنه إذا كان العلم بالموضوع المنوط به التكليف يتوقف كثيراً على الفحص بحيث لو أهمل الفحص لزم الوقوع في مخالفة التكليف كثيراً تعيّن هنا بحكم العقلاء اعتبار الفحص)^(١).

الدليل على وجوب الفحص

وقد يستدلّ على وجوب الفحص إذا لزم المخالفة الكثيرة بالأدلة الثلاثة التالية:-

الدليل الأول:- سيرة العقلاء:- فلو فرض أن شخصاً قال (أكرم الفضلاء في هذا الدرس) فحينئذٍ هل يتمكن الشخص المأمور أن يترك الفحص ويقول أنا أشك في أن هذا من الفضلاء في هذا الدرس أو لا فاستصحب عدم كونه من الفضلاء لأنه حينما جاء إلى الحوزة أولاً لم يكن فاضلاً فهذا عدم نعتي فهو كان متّصفاً بعدم الفضل والآن أشك هل انقلب هذا العدم النعتي إلى وجودٍ نعتي أو لا فاستصحب العدم، وهكذا في الثاني وفي الثالث والرابع... وهكذا، فحينئذٍ هل يقبل

(١) تراث الشيخ الانصاري، تسلسل ٢٥، ص ٤٤٥.

المولى الذي قال (أكرم الفضلاء) هذا منه وهل يقبل العقلاء هذا منه أو يقولون عليك الفحص وملاحظة الفاضل منهم لا أنك تطبق الأصل كيفما اتفق؟! إن سيرة العقلاء قد جرت على لزوم الفحص في مثل المورد المذكور.

وتوجد عبارة لصاحب المعالم(قده) في هذا المجال حيث قال:- (ألا ترى أن قول القائل اعط كلِّ بالغ رشيد من هذه الجماعة مثلاً درهماً يقتضي إرادة السؤال والفحص عمّن جمع الوصف لا الاقتصار على من سبق العلم باجتماعهما فيه)^(١). ونقل الشيخ الأعظم(قده) عن بعض التمثيل بما لو أمر المولى بإحضار علماء البلد أو إضافتهم أو إعطاء كلِّ واحد منهم ديناراً، فحينئذٍ جرت السيرة العقلائية على لزوم الفحص لا أنه يجري الاستصحاب لأن كلِّ واحدٍ منهم حينما ولد لم يكن عالماً بل يلزم الفحص فالسيرة جارية على لزومه.

الدليل الثاني:- التخلص من المخالفة الكثيرة:- ربما يظهر ذلك من كلمات الشيخ الأعظم(قده) في عبارته السابقة حيث ذكر أنه يلزم من عدم الفحص المخالفة الكثيرة، وماذا يقصد من المخالفة الكثيرة؟ فهو لم يفصح عن ذلك بل بين أنه سوف تلزم المخالفة الكثيرة للحكم الشرعي جزماً وكأن هذا هو بنفسه محذور فيلزم الفحص تحلّصاً من المخالفة الكثيرة.

(١) معالم الدين وملاذ المجتهدين، جمال الدين الحسن، ص ٢٠١، ط مؤسسة النشر الاسلامي.

الدليل الثالث: - إيجاد الشرط الواقعي: - ربما يظهر ذلك من كلمات صاحب القوانين(قده)^(١) وحاصله: - أنّ هذه الأحكام مشروطة بالوجود الواقعي للشرط وليس بالوجود العلمي، فوجوب الحجّ مشروطاً بالاستطاعة الواقعية لا بالاستطاعة المعلومة، وهكذا وجوب القصر مشروط بالمسافة الواقعية لا بالمسافة المعلومة، وهكذا في بقية الأمثلة، ومادام الوجوب مشروطاً بالشرط الواقعي فيلزم آنذاك الفحص، قال(قده): - (إنّ الواجبات المشروطة بوجود شيءٍ إنما يتوقف وجوبها على وجود الشرط^(٢)) لا على العلم بوجوده فبالنسبة إلى العلم مطلقاً لا مشروطاً مثل أن من شك في كون ماله بمقدار استطاعة الحج لعدم علمه بمقدار المال لا يمكنه أن يقول إنّي لا أعلم أنّي مستطيع ولا يجب عليّ شيء بل يجب عليه محاسبة ماله ليعلم أنّه واجدٌ للاستطاعة أو فاقدها نعم لو شك بعد المحاسبة في أنّ هذا المال هل يكفي في الاستطاعة أم لا فالأصل عدم الوجوب حينئذ^(٣).

ويرد على هذه الأدلة الثلاثة ما يلي: -

أما بالنسبة إلى الدليل الأول: - فنسلم بانعقاد السيرة العقلائية على لزوم الفحص ولكن قياس الشرعيات على هذا قياس مع الفارق، ووجه الفرق هو أنّه في

(١) وهو الميرزا أبو القاسم بن محمد حسن الشفتي القمي، المشهور (بالميرزا القمي أو المحقق القمي) من أعلام المذهب ومرجع للتقليد في القرن الثالث عشر الهجري، توفي سنة (١٢٣١هـ) ومن أبرز مصنفاته كتاب القوانين المحكمة في الاصول.

(٢) يعني واقعاً.

(٣) القوانين، ج ١، ص ٤٦٠.

الشرعيات قد جعل الشرع لنا قاعدةً باسم قاعدة البراءة عن الشيء المشكوك والمجهول وهي ليست موجودة لدى العقلاء، وحيث لا يوجد عند العقلاء مثل هذه القاعدة بل المولى يقول مثلاً (أعط كلّ عالم من هذه البلدة ديناراً) ولم يقرن ذلك بقوله (ورفع عنك ما لا تعلم) فمادام لم يقرن ذلك فيفهم منه عرفاً أنّه لا بدّ وأن تفحص ولا يجوز لك أن تتمدّد بالبراءة، وهذا بخلافه في الشرع فإنّه قد جعل البراءة فلا يلزم آنذاك الفحص لأنّ دليل البراءة مطلقٌ فتمدّدك به.

إنّ قلت: - إنه يوجد عند العقلاء ما يسمّى بالبراءة أعني قاعدة قبح العقاب بلا بيان فإنّها قاعدة عقلائية ثابتة لدى العقلاء فلماذا تقول إنّ البراءة ثابتة شرعاً فقط ولم تثبت لدى العقلاء؟

قلت: - إنّ البراءة الشرعية دليلٌ لفظيٌّ والأدلة اللفظية قابلة للتمدّد بإطلاقها، فالمولى حينما قال: - (رفع عن أمّتي ما لا يعلمون) لم يقيد بما بعد الفحص بل هو مطلقٌ فتمدّدك بإطلاقه، وهذا بخلافه بالنسبة إلى البراءة العقلية فإنّها ليست دليلاً لفظياً حتى يُتمدّدك بإطلاقه بل هي قضية عقلية وعقلائية فنرجع إلى العقل والعقلاء والقدر المتيقن منها هو ما بعد الفحص أمّا ما قبل الفحص فثبوت هذه القاعدة أوّل الكلام.

وأما ما ذكره من الدليل الثاني فيردّه: - أنّه ما المقصود من لزوم المخالفة كثيراً؟ فهل يراد أنّه لو لم أفحص أنا ولم يفحص غيري سوف يلزم مخالفة أحدنا حتماً فيحصل علم إجماليّ إمّا بمخالفتي أو بمخالفة غيري؟ أو أنّ المقصود هو أنّي في حقّ نفسي يحصل لي العلم بالمخالفة الكثيرة بقطع النظر عن غيري، يعني أنا سوف

أعلم بأنه قد خالفت إمّا في هذه السنة أو السنة الماضية أو في السنة التالية فالمخالفة موجودةً جزماً في إحدى السنوات أو نقول بصياغة أخرى وهي أني أعلم بالمخالفة الكثيرة إمّا من جهة الحجّ لو لم أفحص أو من جهة الخمس لو لم أفحص أو من جهةٍ أخرى؟

فإن كان المقصود هو الأول فيردّه:- أنّ هذا علم إجماليّ مردّد بيني وبين غيري وأطرافه إمّا أنا أو غيري ومثل هذا العلم الإجمالي ليس منجزاً فإنّ العلم الإجمالي إمّا يكون منجزاً فيما إذا وُلد علماً بالتكليف المتوجّه إليّ بأن علمت جزماً أنّه ثبت تكليفٌ في حقّي ووجه منجزيته واضحٌ وهو أني أعلم بوجود تكليفٍ ثابتٍ في حقّي غاية لا أدري هل اجتنب هذا الإناء أو ذاك فإنّ الأمر بالاجتناب قد توجّه إليّ وقيل (يا فلان اجتنب الإناء النجس) فإننا أعلم وأجزم بأنّ التكليف قد توجه إليّ فيصير هذا منجزاً لأنّه علمٌ بالتكليف، وأما إذا علمت أنّه إمّا أنه تنجست ملابسني أو ملابس غيري وذلك الشخص لا أصلي خلفه جماعة أو غير ذلك فهو ليس محلّ ابتلائي من هذه الناحية فمثل هذا العلم الإجمالي مرجعه إلى الشك البدوي، فهو علم إجماليّ صوري ولكن واقعاً هو شكّ بدوي، لأنني بالتالي لا أتمكن أن أقول أنا اجزم بأنه قد توجه إليّ هذا الحكم - وهو طهر ملابسك أو يدك -، نعم إنّي أعلم أنّه قد توجه التكليف إمّا لي أو لصاحبي، وهذا مرجعه إلى الشكّ البدوي، ولذلك في مسألة الثوب المشترك بين الصديقين إذا رأيا فيه قطعة منّي لا يجب عليّ الغسل ولا عليه وسوف لا يلزم مخالفته علم إجماليّ منجز بالتكليف، نعم إذا كان عادلاً وأنا أصلي خلفه جماعةً فسوف يتكوّن علم إجماليّ بهذه الصورة وهي (إن كنت انت الجنب فيجب عليك الغسل وإن كان صاحبك جنباً فلا يجوز أن تصلّي خلفه جماعة) وسوف يتوجّه إليّ التكليف، أمّا إذا فرض أنّ صاحبي لم يكن

من هذا القبيل ففي مثل هذه الحالة سوف لا يصير علم إجمالي بل يوجد شك بدوي.

ولكن قد يقال دفاعاً عن الشيخ الأنصاري(قده):- إنّه لا يريد أن يتمسك بالعلم الإجمالي فهو لم يعبر بالعلم الاجمالي حتى تقول إنّ هذا مرجعه إلى الشك البدوي بل يقول إنّ المخالفة الكثيرة بنفسها وبعنوانها بقطع النظر عن روح العلم الإجمالي نعلم بأنّها باطلة ويرفضها الشرع وإن كانت تلزم منّي أو تلزم من غيري.

وإذا كان هذا هو مقصوده فجوابه:- أنّه من أين لك أنّ المخالفة بهذا النحو يوجد فيها محذورٌ وهي مبغوضة؟! فإنّه لا دليل على أنّها بهذا النحو مبغوضة شرعاً.

وإذا كان مقصوده هو الثاني:- فهذا شيءٌ وحيّةٌ من حيث الكبرى، ومن ثمّ يجب الفحص حتى يخرج الشيء عن الطرقيّة للعلم الإجمالي، ولكن هذا معناه تشكّل علم إجمالي بوجود المخالفة إمّا بنحو التدريجية أو بنحو العرضيّة، فبالنسبة إلى الحج يكون بنحو التدريجية فهو إمّا في هذه السنة أو السنة الآتية أو السنة الماضية وهذه أطرافٌ تدريجيّةٌ، وقد تكون دفعيّة كما إذا كنت أعلم أنّي خالفت في الحج أو في الخمس أو في شيءٍ آخر فهذه أطراف دفعيّة، وهذا علمٌ إجمالي نسلم به ويكون منجزاً وهو شيءٌ صحيح ولكن من أين لك هذا العلم الإجمالي - صغرى - فإنّ صغرى العلم الإجمالي ليست بثابتة، كما لو فرضنا أنّ الشك كان في سنة من السنين وشككت الآن هل أنّ أموالى بمقدار الاستطاعة أو لا - فقد لا أشك في السنة الثانية ولا في السنة الثالثة بل شككت في هذه السنة - فحينئذٍ أين العلم الاجمالي حتى يجب الفحص وتلزم المخالفة؟!، وهكذا إذا لم أفحص أموالى بالنسبة

إلى الخمس فمن قال أنه يوجد عندي أموال زائدة؟!، وكذلك مال الزكاة فلعله ليس موجوداً؟! فضغرى العلم الإجمالي ليست واضحة في كلِّ الموارد، نعم هي واضحة في بعض الموارد وفي حقِّ بعض الأشخاص ولكن لا يمكن أن نعطي صيغةً عامّةً ونقول إذا لم تفحص فسوف تلزم المخالفة الكثيرة في حقك دائماً فإنَّ هذا ليس بواضحٍ، نعم قد يلزم في حقِّ بعض الأشخاص وذاك نلتزم به أمّا الأشخاص الذين يوجد عندهم شكٌّ في الاستطاعة مثلاً كما أوضحنا فلا يلزم مثل ذلك، فنحن نناقش صغرياً في أنّ هذا ليس بثابتٍ وإن كان لو تمّت الصغرى فالكبرى مسلّمة.

وأما ما ذكره من الدليل الثالث - والذي ذكره الميرزا القمي -: - فيردّه عدم الفرق من هذه الناحية غايته إذا كان الشرط هو العلم بالاستطاعة لا الاستطاعة الواقعية فهنا نقول إنّه حيث إنّي لا أعلم بأيّ مستطيع فلا يجب عليّ الحجّ بلا حاجة إلى إجراء البراءة لأنّ شرط الوجوب هو العلم وأنا لا أعلم لي فلا جوب جزماً فالوجوب منفيٌّ جزماً بلا حاجة إلى البراءة، وهذا بخلاف ما إذا كان الشرط هو الاستطاعة الواقعية فهنا أحتاج إلى إجراء البراءة لاحتمال أيّ مستطيع واقعاً، ومن ثمّ احتمال ثبوت الوجوب واقعاً فتجري البراءة آنذاك عن وجوب الحجّ مثلاً.

إذن لا فرق بين ما إذا كان الشرط لوجوب الحجّ مثلاً هو العلم بالاستطاعة أو هو الاستطاعة الواقعية فعلى كلا التقديرين لا يجب عليّ الفحص.

القاعدة الرابعة**الرخصة المعلقة على عنوان وجودي**

ذكر الشيخ النائيني(قده) قاعدة وهي أنه (متى ما كان لدينا حكم إلزامي أو ما هو ملزوم للحكم الإلزامي واستثني منه حكم بالرخصة، ولكن الرخصة توجهت إلى عنوان وجودي فهنا لا تثبت الرخصة لدى العرف والعقلاء إلا إذا أُخِرَزَ ذلك العنوان الوجودي ومع عدم الإحراز لا تثبت الرخصة فنتمسك بعموم الحكم الإلزامي)^(١)، ومثل بمثالٍ فقال:- لو فرض أنّ المولى قال لعبدة (لا تدخل عليّ اليوم أحداً إلا أصدقائي) وجاءه شخصٌ فإن أحرز أنّه من أصدقائه فسيوف يدخله عليه وإن أحرز أنه ليس من أصدقائه فسوف يمنعه من الدخول ولكن لوشك واحتمل أنّه من أصدقائه فماذا يصنع؟

قال الشيخ النائيني(قده):- إنّ العقلاء والعرف يقولون لا يجوز لك إثبات الرخصة والتمسك بها إلا إذا أحرزت أنّه من الأصدقاء فمن دون إثبات الرخصة عليك أن تتمسك بعموم الحكم الإلزامي - الذي هو (لا تدخل عليّ أحداً)-.

وأما مثال ملزوم - أو ملازم - الحكم الإلزامي فهو مثل (كلّ ماءٍ إذا لاقى النجاسة ينجس إلا إذا كان بمقدار كَرّ فيجوز لك أن تطبّق الطهارة السابقة عليه)،

(١) ولمن اراد مراجعة المستند في كلمات الشيخ النائيني فإنه ذكره في فوائد الاصول، النائيني، ج٣،

ص٣٨٤. أحوذ التقريرات، الخوئي، ج٢، ص١٩٥، ط قديمة.

فالنجاسة ليست حكماً تكليفيّاً إلزامياً بل هي حكم وضعي ولكنّها علّة لحكم إلزامي وهو حرمة تناول وغيرها واستثني من ذلك حكم ترخيصي وقيل (إلا إذا كان كراً فيجوز لك أن تطبق الطهارة السابقة عليه) فلو فرض أنّه كان يوجد عندي ماء لا أعلم أنه كراً أو لا ولاقته نجاسة جزماً فهل نحكم بطهارته - أي بالرخصة - أو لا؟

قال (قده): - كلاً لأنك ما دمت لا تعلم بأنه كراً أو ليس بكراً فلا تستطيع تطبيق الرخصة بل لا بد من تطبيق العموم الذي قال (كلّ ماءٍ إذا لاقته نجاسة ينجس). ولكنه في حاشيته على العروة الوثقى في مسألة أنّ المكلف لو رأى امرأة لا يدري أنّها أخته حتى يجوز النظر إليها أو أنّها أجنبية حتى لا يجوز ذلك قال لأنّ الرخصة الثابتة لعنوانٍ وجودي لا تثبت إلّا إذا أحرز ذلك العنوان الوجودي ونصّ عبارته: - (تعليق الرخصة على أمر وجودي يدلّ على لزوم أحرار ذلك الأمر الوجودي وعدم جواز الاقتحام عند الشك) ^(١). إذن في موردنا توجد رخصة في النظر ولكنها علّقت على عنوان الأخت ونفس تعليق الرخصة على عنوانٍ وجودي يدلّ على لزوم إحرار ذلك العنوان الوجودي في ثبوت الرخصة.

مدرك هذه القاعدة

لا مدرك لهذه القاعدة إلّا العرف والعقلاء، وهو ملتزم به الشيخ النائيني كما تقدم، فأنت حينما تقول لشخصٍ يجوز لك أن تنظر إلى أختك فإنه يفهم -ولنسمّه

(١) العروة الوثقى، الزيدي، كتاب النكاح، مسألة ٥٠، ط قديمة، ج ٥، ص ٥٠٠، ط جديدة.

مدلولاً التزامياً عرفياً - أنّ هذه الرخصة لا تثبت إلا إذا أُحرز ذلك العنوان الوجودي، وهكذا إذا قال اشرب الشاي أو كل الخبز والخبز وشككت هل هذا شاي أو لا فالرخصة هنا لا تثبت إلا إذا أُحرزت أنّ هذا شاي وكذلك في الجبن، فالشيخ النائبي(قده) يقول ما دمت لا تعلم أنّ هذا جبن أو شاي فالرخصة لا تثبت حينئذٍ، فهو لا يوجد عنده دليل غير الفهم العرفي العقلاني ولذلك يعبر عن هذا الفهم فيقول هو مدلولُ التزاميِّ عرفيِّ، ولو أردنا أن نمثّل للمدلول الالتزامي العرفي في المنطق فأحده هذا المورد في نظر الشيخ النائبي(قده)، نعم كنا نمثّل للمدلول العرفي بأنّه لو قلت جئني بالشاي فمدلول الالتزامي العرفي أن تكون معه ملعقة لا أن تأتي بالقدح بدونها، وكلّ هذه مدلولات التزامية عرفية والشيخ النائبي(قده) يضيف مدلولاً عرفياً ثانياً.

سؤال وجواب

ويوجد هنا سؤال: وهو أنّ تعبير الشيخ النائبي(قده) قد اختلف في تقريره عنه في حاشيته على العروة، ففي التقريرين قال يلزم أن يكون هناك حكم إلزامي استثنائي منه حكم ترخيصي ثبت لعنوان وجودي....الخ، أمّا في تعليقه على العروة الوثقى فإنّه حذف البداية واكتفى بالفقرة الثانية - وهي أنه يوجد حكم ترخيصي معلق على عنوان وجودي - فهل هذا اختلافٌ في رأيه أو أنّه اختلافٌ في التطويل والإيجاز؟

والجواب:- المناسب أنّ نقول هو فرقٌ لفظيٍّ والروح واحدة، والوجه في ذلك:- هو أنّا إذا شككنا في العنوان الوجودي فقد ذكر(قده) إنه إذا لم نحز العنوان

الوجودي فالعرف يرى أنّ الرخصة لا تثبت، ولكن لا بد أن نفترض وجود حكم إلزامي إذ لو لم نفترض وجوده لكان المرجع هو أصل البراءة وحينئذٍ لا تظهر ثمرة عملية، فيلزم أن نفترض وجود شيء يمنع من الرجوع إلى أصل البراءة وهو دليل الحكم الإلزامي. إذن الفرق على هذا لفظي وليس جوهرياً.

أجل استدرك وأقول:- لعلّ مقصود الشيخ النائيني(قده) شيئاً أعمق مما أشرنا إليه، وذلك بأن يكون مقصوده هو أنّ نفس الرخصة الثابتة للعنوان الوجودي يفهم منها العرف مطلبين، فحينما يقول له يجوز لك أن تنظر إلى أختك فحتى لو لم يكن هناك حكم إلزامي - أي حرمة النظر إلى مطلق المرأة - فنفس هذه الرخصة الثابتة لعنوان الأخت يفهم منها العرف مطلبين أحدهما بالدلالة المطابقية والآخر بالدلالة الالتزامية، الأول هو أنّه يجوز لك أن تنظر إلى أختك والثاني هو أنّه إذا لم تحرز أنّها أختك فلا يجوز لك أن تنظر إليها وإن كان الأصل يقتضي البراءة لكن نفس هذا الدليل هو فيه دلالتان مطابقية والتزامية بالنحو الذي أوضحناه، وبناءً على هذا سيكون الفرق ليس مجرد فرق لفظي بل بناءً على هذا سوف لا نحتاج إلى افتراض حكم لزومي مسبق، بل حتى لو كان لدينا أصل البراءة ولا يوجد حكم إلزامي فمع ذلك تعطي هذه القاعدة ثمرتها، وهو شيءٌ ظريفٌ وتحقيق في مقصود الشيخ النائيني(قده).

وبعد أن اتضح هذا قد يُشكل على الشيخ النائيني(قده) ويقال:- أليس هذا هو من باب التمسك بالعام في الشبهة الموضوعية أو المصادقية؟ يعني أنك تريد أن تقول إنّي أخالف جمهور الأصوليين وأقول في هذا المورد لا يتمسك بالرخصة بل يتمسك بعموم العام وهو مثل لا تنظر إلى المرأة فإنّه خرج منه عنوان الأخت وأنا لا

أحرز أنّ هذه أخت أو ليست بأخت فدلّل الرخصة لا يمكن التمسك به فتمسك حينئذٍ بالعام وهو وإن كان تمسكاً بالعام في الشبهة الموضوعية ولكنه يجوز في مثل هذه الموارد التي استثنى منها حكم ترخيصي.

وأجاب(قده) وقال:- إيّ لا أقصد هذا وإلا لو كنت أرى ذلك فلا أتمسك بعموم دليل الرخصة لأنّ الشك في عموم دليل الرخصة هو شك في شبهة موضوعية أيضاً لأنّ الرخصة قد ثبتت لعنوان الاخت وأنا أشك هل هذه أخت أو لا فلو كنت أريد أن أبنّي على جواز التمسك بالعام في الشبهة الموضوعية لكان الاجدر لي التمسك بعموم دليل الرخصة وأثبت الرخصة، فأنا لا أريد أن أنظر إلى هذا وإنما أريد أن أقول إنّ العرف يفهم هذا المعنى أي يفهم أنّ الرخصة لا تثبت إلا مع الإحراز، فمدركي هو هذه النكته لا مسألة التمسك بالعام.

الثمرات المترتبة على هذه القاعدة

ورتب على هذا المطلب جملة من الثمرات:-

الثمرة الأولى:- لو فرض إنا وجدنا ماءً لا ندري أنّه كزّ أو ليس بكزّ وقد لاقته نجاسة بأن وضعنا فيه قطرة دم مثلاً، فإن كان كزّاً فحينئذٍ لا يتنجس وإن كان أقل من كزّ فسوف يتنجس وكانت حالته السابقة مجهولة - إذ لو كانت معلومه بأن كان كزّاً فنستصحب الكرية وإن لم يكن كزّاً فنستصحب عدم الكرية ، - فهنا ما هو الحكم؟

حكم جماعة من العلماء بالنجاسة تمسكاً باستصحاب العدم الأزلي، يعني أنه قبل أن يخلق هذا الماء لم تكن ذاته موجودة ولا وصف الكرية وبعد ذلك وجدت ذاته ونشك هل أنّ وصف الكرية باقٍ على العدم أو تبدّل إلى الوجود فنستصحب العدم الأزلي لوصف الكرية فنثبت عدم الكرية، فنقول هذا الماء ليس بكرّ باستصحاب العدم الأزلي والجزء الآخر وهو أنّه لا قته نجاسة ثابت بالوجدان فإذاً قد تنجّس، والشيخ النائيني(قده) لا يقبل الاستصحاب في الأعدام الأزلية فطبّق هذه القاعدة وقال هناك رخصة ثبتت في عدم التعامل مع الماء الكرّ إذا لاقته نجاسة معاملة النجس والمتنجّس، وهذا الماء مشكوكٌ أنّه كرّ أو ليس بكرّ فنثبت عدم الرخصة حينئذٍ، بلا حاجة إلى تطبيق العدم الأزلي والعدم النعتي.

الثمرة الثانية:- ما لو فرض أنّ المكلف رأى امرأة وشكّها زوجها أو أنّها أجنبية فحينئذٍ هل يجوز له النظر إليها؟ قال(قده):- لا يجوز له ذلك، والوجه فيه هو أنّه هناك رخصة بأن ينظر الرجل إلى زوجته وما شاكلها وهذه رخصة وليست إلزام ونفس ثبوت الرخصة فيه دلالة عرفية على أنّه إذا أحرزت أنّها زوجة جاز لك النظر إليها أمّا إذا لم تحرز ذلك فلا يجوز لك النظر. إذن نستفيد عدم جواز النظر بلا حاجة إلى إعمال بعض الأمور الأخرى والقواعد الدقيقة بل نفس ثبوت الرخصة تدلّ عرفاً وعقلاً على هذا المعنى.

الثمرة الثالثة:- ما لو وجدتُ مالاً أو وجدتُ طعاماً لا أدري هل هو راجع لي أو على الأقل مأذون فيه من قبل مالكة أو لا فهل يجوز أن أكل منه؟ قد يقال:- نعم يجوز الأكل لأنّ هذه شبهة موضوعية والأصل فيها البراءة (كلّ شيءٍ لك حلال حتى تعلم أنّه حرام)، ولكن الشيخ النائيني(قده) يقول:- كلاً بل يوجد دليل

اجتهادي وهو هذه القاعدة وهو أنه توجد رخصة في أن يأكل المكلف كل شيء من حيث أحله الله عز وجل فالرواية تقول: - (لا يحل مال إلا من وجهه أحله الله)^(١) فهناك رخصة في جواز التصرف وقد تعلقت هذه الرخصة بعنوان (من وجهه أحله الله عز وجل) فلا بد من إحراز هذا العنوان في ثبوت الرخصة، فلا بد وأن تحرز أنه يوجد وجه أحله الله عز وجل، وحيث لا تدري فلا تثبت الرخصة.

الثمرة الرابعة:- المرأة المشكوك في كونها قرشية أو لا، فإننا نعلم أن كل امرأة تتحيز إلى خمسين ولكن خُصت القرشية بأن تحيض إلى ستين - وواضح أن التحيز إلى الستين بنحو الرخصة فهي مرخصة في أن تطبق أحكام الحيض إلى الستين - وهي كانت تشك في أنها قرشية أو ليست قرشية فماذا تصنع في مثل هذه الحالة - وقلت هو(قده) لا يبني على حجة الاستصحاب في الأعدام الأرتية - قال:- إنّه لا توجد رخصة في أن تطبق هذه المرأة أحكام الحيض على هذا الدم لأن نفس الرخصة الثابتة للعنوان الوجودي - الذي هو القرشية - لا بد من إحراز ذلك العنوان الوجودي، وحيث لا يُحرز ذلك العنوان فيكون التحيز إلى الستين ليس بثابت لها فلا رخصة لها في ذلك.

الثمرة الخامسة:- ما لو فرض أن شخصاً أعطى مالاً لآخر وقال له قسمه على الفقراء وجاءني شخصٌ وشككت أنه فقير أو لا فحينئذ لا رخصة لي في دفع شيء من المال إليه، وذلك لأمرين إذ أن نفس الرخصة هي تدلّ عرفاً بالدلالة المطابقة على أنك مرخص بإعطاء الفقير وبالدلالة الالتزامية العرفية أن الذي لا تحرز فقراً لا

(١) تهذيب الاحكام، ج٤، ص١٣٩، ح١٧.

يجوز لك إعطائه شيئاً من هذا المال، وهذا مع السهولة التامة بلا حاجةٍ إلى الذهاب إلى الاستصحاب أو غير ذلك.

وذكر في جملة ما ذكر أنه قال:- إنّه بناءً على ما ذكرناه يتّضح الوجه فيما هو المعروف بين الفقهاء من أنّ الأصل في الأموال والنفوس والفروج هو الاحتياط فإنه لا توجد رواية تدلّ بوضوحٍ على ذلك، فما هو أساس هذا القول؟ قال (قده):- إنّه بناءً على ما ذكرناه سوف يثبت المستند لهذه الكلمة المعروفة بينهم وذلك لأجل أنّه لا يجوز قتل أيّ إنسانٍ وقد ثبتت الرخصة بقتل الإنسان المرتد أو المفسد في الأرض أو غير ذلك فهذا يجوز قتله، فجواز القتل قد ثبت لهذه العناوين، فإذا شككت في أنّ هذا الشخص مرتدّ أو لا أو هل هو مفسدٌ في الأرض أو لا فهنا لا بدّ من التوقّف ولا يجوز قتله، لأنّ الرخصة نفسها الثابتة لهذه العناوين هي تدلّ بالالتزام العربيّ على أنّه إذا لم تحرز هذه العناوين الوجودية فلا رخصة ولا جواز. وهكذا بالنسبة إلى الفروج فإنّها جازت إذا انطبق عنوان الزوجة أو الأمة أو المحلّلة، فهذه العناوين هي التي ثبتت الرخصة فيها، فإذا شككت أنّ هذه زوجة الآن أو ليست بزوجة - لأنّه حصل إرضاع مثلاً وشككت في أنّها حرمت عليّ أو لم تحرم فعنوان الزوجية وعنوان التحليل لا أحرزه -، أو لا نعلم بأنّ هذا الزواج هل كان صحيحاً أو لا، وكذا الطلاق، فهنا يلزم الاحتياط لأجل أنّ الرخصة قد ثبتت لعنوانٍ وجوديٍّ وحيث لا نحرز ذلك العنوان الوجودي فالرخصة لا تثبت حينئذٍ. وهكذا الحال بالنسبة إلى الأموال، فإذا شككت في شيءٍ هل يرجع ملكه لي أو يوجد إذن فيه فلا يجوز لي التصرف فيه للنكته نفسها.

مناقشات وردود حول القاعدة

وبعد اتضاح القاعدة التي أفادها الشيخ النائيني(قده) يقع الكلام في مناقشتها وقد تناقش بما يلي:-

المناقشة الأولى^(١) :- إنّ هذه القاعدة ترجع إلى التمسك بالعام في الشبهة الموضوعية حيث إنّ عند عدم إحراز العنوان الوجودي يعود الشيخ النائيني إلى ذلك الحكم الإلزامي ويتمسك بعمومه والحال إنّ هذا تمسك بالعام في الشبهة المصدقية أو الموضوعية وهو لا يجوز .

وفيه:- ما تقدّمت الإشارة إليه:- من أنّ الشيخ النائيني(قده) هو بنفسه يصرّح ويقول إنّّي أريد أن أقول إنّ العرف يقول إذا لم يحرز العنوان الوجودي فالرخصة ليست بثابتة وبالتالي يستفاد أنّ الثابت هو عكس الرخصة - أي الالتزام -، فالإلزام لا نستفيده من عموم الحكم الإلزامي بل لأنّ العرف نفسه يحكم بذلك.

المناقشة الثانية:- إنّ ما ذكر مبنيّ على أنّ الألفاظ موضوعة للمعاني المعلومة دون المعاني الواقعية، وهذا شيء مرفوض فإنّ الصحيح هو أنّ الألفاظ موضوعة للمعاني الواقعية، فكلمة أرض موضوعة للأرض - أي لواقع الأرض - سواءً علمنا وأحرزنا أن هذا المكان هو أرض أم لم نحرز ذلك، فالألفاظ موضوعة للمعاني الواقعية دون المعاني المحرزة والمعلومة، وأنت تدّعي أنّ قاعدتك هذه مبنية على أنّ ذلك العنوان

(١) وأنا في البداية أذكر مناقشات مرفوضة قد تخطر إلى الذهن وأردها ثم أذكر المناقشة الصحيحة. الشيخ الاستاذ.

الوجودي - الذي هو مثل عنوان (لا يدخل علي أحد إلا أصدقائي) - موضوعٌ لخصوص الصديق المعلوم أنه صديق.

وهذا مردودٌ أيضاً:- فإنه لا يريد أن يدّعي ذلك بل يعترف ويقول إنّ الألفاظ موضوعة للمعاني الواقعية ولكنه يريد أن يقول إنّ نفس الرخصة يفهم منها العرف أنّها غير ثابتة إلاّ لما أحرز انطباق ذلك العنوان الوجودي عليه رغم أنّ ذلك العنوان الوجودي موضوعٌ لواقع ذلك المعنون.

المناقشة الثالثة:- قد تحيّل أنّ ما ذكره مبنيّ على قاعدة المقتضي والمانع، بمعنى أنّ قول المولى (لا يدخل علي أحد) هو مقتضى لعدم جواز دخول أيّ شخص عليه لأنه قال (لا يدخل عليّ أحد) فهذا مقتضى حرمة دخول أيّ شخص، ولكن يوجد مانع يمنع من تأثير هذا المقتضي وهو الصداقة، فإذا جاء شخصٌ ونشكّ هل هو صديق للمولى أو لا فنقول إنّ المقتضي لعدم جواز دخوله ثابتٌ والمقتضي هو أنّه لا يجوز دخول أيّ شخص والمانع من تأثير هذا المقتضي - أعني الصداقة - مشكوكٌ والعقلاء عند إحراز المقتضي والشك بوجود المانع من تأثير المقتضي يتمسكون بالمقتضي وهنا أيضاً كذلك.

إذن ما أفاده(قده) بيتني على هذه القاعدة، وهي قاعدة مرفوضة ولو من جهة أنّه لم يثبت بناء عقلائيّ واضح عليها، فلم يثبت انعقاد السيرة عليها.

ويمكن أن يجيب ويقول:- أنا لا أدعي ذلك بل أدّعي أنّ العرف يفهم خصوصيةً للرخصة الثابتة للعنوان الوجودي أنّها لا تثبت إلاّ لما أحرز أنه مصداقٌ لذلك العنوان الوجودي بقطع النظر عن قاعدة المقتضي والمانع.

المناقشة الرابعة:- إنّ ما ذكرته يرد في غير الرخصة أيضاً، بمعنى أنّه لو فرض أنّه يوجد لدينا حكماً إلزامياً وقد علق على عنوان وجودي واستثني من الرخصة بأن قيل هكذا:- (ليدخل عليّ كلّ شخصٍ إلا عدويّ) وجاء شخصٌ ونشكّ أنّه عدوّ المولى أو لا فهنا العرف أيضاً لا يقول بأنّ هذه الحرمة تثبت في حقّه لأنّه ليس بثابتٍ أنّ هذا عدوّه، ففي مثل هذه الحالة لا تكون الحرمة ثابتة فلا يحرم إدخال هذا الشخص على المولى بل يتمسك بالرخصة إذ لم يثبت أنه عدوّه، نعم قد يحتاط ولكن هذه قضية ثانية أمّا بقطع النظر عن الاحتياط فوجيئةً بأن نقول إنّ هذا لم يجرز كونه عدوّ فالمنع ليس بثابتٍ له وبالتالي تثبت له الرخصة. إذن قد يقال في ردّ الشيخ النائيني(قده) إنّ ما ذكرته ينتقض بكلّ حكمٍ تعلق بعنوان وجودي ولا يختص بباب الرخصة فإنّ هذه قضية عامّة، فما ذكرته لا يختص بباب الرخصة الثابتة للعنوان الوجودي بل حتى لو فرض وجود حكمٍ إلزاميٍّ ثبت لعنوان وجودي فالأمر كذلك - يعني أنّ ذلك الحكم الزامي لا يثبت بل يثبت عكسه وهو الرخصة -.

ويمكن أن يجيب ويقول:- أنا لا أقبل بذلك فأنا أدعي أنّ الرخصة لها خصوصية، فأدعي أنّ العرف يفهم من الرخصة بخصوصها الثابتة لعنوان وجودي هذا المعنى أمّا الحكم الإلزامي الثابت لعنوان وجودي فلا يفهم منه العرف هذا المعنى.

أقول:- عهدت هذا الدعوى عليه. إذن جميع هذه الردود على الشيخ النائيني(قده) قابلة للمناقشة من قبله.

والصحيح في المناقشة أن يقال:- نحن نسلم ما ذكره في مساحة كبيرة ونتوافق معه ولكن الطريق مختلف، فهو أراد أن يسلك طريقاً ونحن سلطنا طريقاً آخر، فإنه سلك طريقه الخاص أعني أن العرف يفهم من نفس الرخصة أنها مختصة بما أحرز فيه ذلك العنوان الوجودي، ونحن نقول:- إن هذه النتيجة يمكن أن تثبت بطريق آخر غير مسألة الفهم العرفي، أما ما هو الطريق الآخر؟ سيأتي بيانه. ولكني أريد الآن أن أبين روح مناقشتي فأقول:- إنه في أغلب موارد الرخصة المعلقة على العنوان الوجودي - كنسبة ٩٠% - نسلم بهذه النتيجة ولكن يوجد عندنا طريق آخر غير هذا الطريق، نعم هي بمقدار ١٠% لا يوجد عندنا ذلك الطريق الآخر ولكن نقول للشيخ النائيني(قده) إن هذا المقدار حيث إنه قليل فلا يمكن أن يشكّل عنوان سيرة من قبل العرف والعقلاء على هذه القاعدة فإن القاعدة تحتاج إلى مصاديق بارزة كثيرة وأغلب المصاديق يوجد فيها الطريق الآخر فمن أين تحرز وجود سيرة عقلائية عرفية على أن الرخصة المعلقة على عنوان وجودي تقتضي عدم ثبوتها إلا إذا أحرز ذلك العنوان الوجودي!!؟

وأما تفصيل المناقشة فنقول:- إذا رجعنا إلى الأمثلة التي ذكرتها نجد أنه يوجد طريق آخر في أكثرها، فالمثال الأول للثمرة - وهو ما إذا كان لدينا ماء نشك أنه كَرّ أو لا ولاقته نجاسة جزماً وكانت حالته السابقة مجهولة فلا يمكن جريان الاستصحاب هنا فهو قال نطبّق قاعدتنا - نقول له نحن نسلم أن العرف في مثل هذه الحالة يبني على عدم العاصمية - ولا أعلم هل أن العرف له قابلية في أن يتدخل ويقول هكذا أو لا!!؟!! ولنسلم أن العرف التشريعي والحس التشريعي يقتضي التنجس والنجاسة - ولكن نقول لعلّ هذا لأجل وجود طريق آخر وذلك بأن يقال إن دليل الانفعال مركّب من جزأين من ملاقات الماء للنجاسة ومن أنه ليس بكرّ،

والجزء الأول الذي هو الملاقاة مُحَرَّزٌ بالوجدان والجزء الثاني ثابتٌ بالاستصحاب إمّا لأنّ هذا الماء ليس بكرّاً سابقاً لأنّ الماء حينما يصير كراً فهو عادةً يصير كراً تدريجاً فهو في بداية أمره قليل وبعد ذلك نشك هل صار كراً أو لا فنستصحب عدم الكريّة، وهذا هو استصحاب عدم النعتي فالحالة السابقة هي عدم النعتي وبذلك إلّام موضوع النجاسة من عدم الكريّة زائداً الملاقاة فالملاقاة تثبت بالوجدان وعدم الكريّة تثبت بالاستصحاب فنحكم بالانفعال.

وإذا قلت: - لنفترض ماءً مخلوقاً الساعة وليست له حالة سابقة حتى بهذا الشكل.

نقول: - أين هذا الماء حتى تجعله شاهداً لك؟! فإنه لا بد وأن تكون الشواهد مقبولة. ولو فرضنا أنه موجود فنقول: - لعلّ العرف يبني على أنه ليس بكرّاً من باب استصحاب عدم الأزلي لأنّ ذات الماء لم تكن ذات الماء موجودة سابقاً ولا وصف كريته وبعد أن وجد يشك هل تبدّل عدم الكريّة إلى وصف الكريّة أو لا فنستصحب عدم السابق قبل وجود هذا الماء، فعمل العرف يعيش في مرتكزاته وفي ذهنه هذا المعنى فحكم بالانفعال نتيجة إحرار أحد الجزأين بالاستصحاب - إمّا استصحاب عدم النعتي أو استصحاب عدم الأزلي -.

وإذا قلت: - أنا لا أبني على حجّية الاستصحاب في الأعدام الأزلية.

قلت: - لا يمكن أن نحكم هذه المباني على هذه الشواهد التي نريد أن نستشهد بها، ونحن نقول لعلّ العرف ضدّ مبانيك وهو لا يقبلها، فإذا سلمنا أنّ العرف في هذا المثال يبني على التنجّس فنقول لعلّ العرف يبني على التنجّس من هذا الطريق الذي بيّناه لا من باب أنّ الرخصة بعنوانها إذا علّقت على عنوانٍ وجودي فلا تثبت

تلك الرخصة لدى العرف إلا إذا أحرز ذلك العنوان الوجودي. إذن المثال الأول باطل.

وأما بالنسبة إلى المثال الثاني: - فنحن نوافقه في النتيجة - يعني لا يجوز النظر وما شاكله - ولا يجوز تطبيق قاعدة (كلّ شيء لك حلال حتى تعلم أنّه حرام)، ولكن يمكن أن يقال إنّّه يوجد أصلٌ موضوعيٌّ ينقح الموضوع، فإذا كنتُ أشكُّ هل هذه المرأة زوجتي أو لا فحينئذٍ أتمكن أن أشير إليها وأقول هذه المرأة لم تكن زوجتي جزماً قبل عشر سنوات مثلاً فالعدم النعي ثابت في حقّها والآن أشك هل هي زوجتي أو لا فأستصحب العدم النعي. إذن يوجد أصلٌ موضوعيٌّ يحرز أنّها ليست زوجتي، وعلى هذا الأساس لعلّ عدم ثبوت الرخصة لا من باب الظهور العرفي الذي ادّعه الشيخ النائيني(قده) بل من باب هذا الأصل الموضوعي الذي يعيش في أذهان العرف وإن كانوا لا يتمكّنون من إبرازه بالألفاظ المصطلحة فهم يحكمون ذلك لأجل هذه النقطة الخاصّة بهذا المورد.

وأما إذا كنتُ أشكُّ هل هي أختي أو عمّتي أو خالتي أو لا فهنا لا يمكن جريان استصحاب العدم النعي إذ لا توجد حالة سابقة متيقنة بعد وجودها بحيث أشير إليها وأقول هذه المرأة بعد ولادتها لم تكن عمّتي فإنّ هذا ليس له معنى فإنها لو كانت عمّتي فهي عمّتي منذ أن انعقدت نطفتها وإن لم تكن عمّتي فهي كذلك منذ أن انعقدت نطفتها فلا يوجد زمانٌ يتيقن فيه بثبوت هذا العنوان أو عدمه بحيث نشير إليه حتى يجري استصحاب العدم النعي، إنّّه في مثل ذلك يمكن الذهاب إلى ما قبل الوجود فأقول إنّّه قبل وجود هذه المرأة لم تكن ذاتها موجودة ولا وصف كونها عمّة وبعد ذلك وجدت ذاتها ولكن أشك هل أنّ وصف عدم كونها

زال أو لم يزل فأستصحب العدم الأزلي لوصف العمّة الثابت قبل وجودها إلى ما بعد الوجود وبذلك يلتأم الموضوع - يعني وبذلك نحرز موضوع عدم جواز النظر - لأنّ موضوع عدم جواز النظر هو المرأة غير العمّة والحالة والزوجة... فهذه امرأة بالوجدان وأما الجزء الثاني الذي هو غير العمّة والحالة ثابتٌ باستصحاب العدم الأزلي، ولعلّ العرف يبني على ذلك من هذا الباب فيعيش في ذهنه هذا العدم الأزلي.

ولو قال الشيخ النائيني(قده):- إنّ لا أبني على حجّية الاستصحاب في الأعدام الأزلية فيبطل هذا الاحتمال.

فنقول له:- لا معنى لأن تحمّل مبانك على الواقع، فيحتمل أنّ الناس يعيش في أذهانهم استصحاب العدم الأزلي، وهذا الاحتمال ثابت، ومادام ثابتاً فلا يمكن أن تقول إنّ حرمة النظر ناشئة من تلك القاعدة التي ادعيتها بل لعلّها ثبتت من هذا الطريق، وهذا من موارد قاعدة (إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال)^(١).

وأما بالنسبة إلى المثال الثالث:- فنحن نقول له نحن نقول لا يجوز أيضاً لأن هذا الطعام يمكن أن نشير إليه ونقول هذا الطعام لم يكن لي جزءاً قبل يوم مثلاً فقبل أن أشتريه هذا جزءاً لم يكن مالي وهكذا لو كان يرجع إلى شخصٍ آخر فهو قبل فترة لم يأذن لي جزءاً فيوجد زمان سابق يمكن ان نشير إليه ونجزم في ذلك الزمان أن هذا لم يكن مالي ولم أكن مأذوناً فيه ولم يكن هناك وجه أحله الله لي

(١) وسيأتي أنا لا نتمسك بقاعدة (إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال) بعرضها العريض واطلاقها الواسع بل يختصّ بموارد وأحدها هذا المورد. الشيخ الاستاذ.

فأستصحب ذلك عدم النعي بلا حاجة إلى الذهاب إلى حالة الازل - قبل الوجود - فهذا الاستصحاب يحرز لنا ذلك فلعن العرف من هذه الناحية يصير إلى هذه النتيجة وليس لأجل القاعدة التي ذكرها.

وأما المثال الرابع:- فهنا نحكم بأنها لا تتحيّض إلى الستين بل تتحيض إلى الخمسين ولكن يحتمل أنّ هذا الحكم لا لأجل الظهور الذي تمسك به هو(قده) بل لأجل وجود أصلٍ آخر، وليس هو استصحاب عدم النعي لأنّه لا يمكن أن نقول إنّ هذه المرأة قبل ثلاثين سنة كانت ليست قرشية حتماً بل هي حينما انعقدت نطفتها فهي إمّا انعقدت قرشياً أو ليست قرشياً فالاستصحاب عدم الذي يمكن إجراؤه هو استصحاب عدم الأزلي. فإذاً يمكن إجراء استصحاب عدم الأزلي لوصف القرشية وبذلك تثبت النتيجة التي أرادها الشيخ النائيني(قده) ولكن من خلال الاستصحاب لا من خلال ما ادّعاه.

هذا مضافاً إلى أنّ هذا المثال لعلّ يوجد فيه أشكالٍ آخر، فإنّ الحكم الثابت للقرشية هل هو الرخصة في التحيّض والحكم على الدم الواقع بين الخمسين والستين بكونه حياً وتطبيق عنوان الحيض عليه أو هي ملزمة بذلك؟

يمكن أن يقال:- هي ملزمة، فالحكم يدور بين إلزامين لا أنّها مرخصة بذلك، فلو كانت قرشية حتماً فهي ليست مرخصة في تطبيق أحكام الحيض على الدم بل هي ملزمة على تطبيق أحكام الحيض عليه - يعني لا يجوز لها المخالفة - أما إذا كانت مرخصة فيمكنها أن تقول (أنا لا أحكم بكونه حياً وسوف أدخل المساجد وأمس كتابة المصحف وغير ذلك)، ولكن لا أحتمل أنّ فقيها يقول بأنّها مرخصة.

إذن الدوران هو بين حكّمين إلزاميين والاستشهاد بهذا المثال من قبله(قده) ليس في محلّه.

نعم يبقى ما ذكره وجيهاً بالنسبة إلى المثال - يعني ما إذا قيل لنا أعط هذا المال إلى الفقراء وشككت في شخصٍ أنّه فقير أو لا - فهنا قال(قده) لا يجوز الاعطاء للمشكوك من باب أنّ الرخصة الثابتة لعنوانٍ وجودي لا تثبت إلا إذا أحرز ذلك العنوان الوجودي، ونحن لا نتمكّن أن نقابله ونقول له لعل العرف استند إلى استصحاب عدم النعي أو عدم الأزلي فإنّه ضدنا أو لا يجري باعتبار أنّه لا يوجد زمانٌ سابقٌ بعد انعقاد النطفة نشير إليه ونقول هذا كان غنياً جزماً، كلاً بل الحالة الأولى لكلّ إنسان هي الفقر فإنّ الغنى صفةٌ طارئةٌ عليه بعد ذلك أمّا من بداية أمره حين الولادة فهو يولد وهو فقير فإذا أردنا أن نستصحب فماذا نستصحب؟! إنا سوف نستصحب الفقر وتصير النتيجة هي جواز الاعطاء لا عدم جوازه. وهكذا بالنسبة إلى استصحاب عدم الأزلي فإذا أردنا أن نجريه فنقول إنّ هذا لم يكن فقيراً قبل انعقاد النطفة فنستصحب ذلك فإن هذا الاستصحاب لا يجري إذ هو قد انتقض جزماً إذ هو حينما ولد فهو فقير، فهو قبل انعقاد النطفة لم يكن فقيراً من باب السالبة بانتفاء الموضوع وبعد أن ولد يصير فقيراً من باب أنّه فقير الآن جزماً فاستصحاب عدم الفقر بنحو عدم النعي أو الأزلي لا يجريان.

إنّ هذا هو المثال الوحيد الذي يمكن أن يتمسك به الشيخ النائيني(قده)، ولكنه مثالٌ واحد، وإذا أراد أن يضمّ إليه مثلاً ثانياً وثالثاً فنقول إنّ هذا العدد قليلٌ وبه لا يمكن أن تثبت فهماً عرفياً وسيرةً عرفيةً، بل المناسب في هذا المثال أن نقول إن الرخصة تثبت لعنوان الفقير وهذا حيث لم يثبت أنّه فقير فلا يجوز التمسك

بالرخصة لأنه تمسك بالعام في الشبهة الموضوعية، أو بتعبيرٍ آخر: - سوف يصير الحكم مثبتاً لموضوعه والحكم لا يثبت موضوعه، فإذا لا محرز لكون هذا فقيراً فالرخصة لا تثبت له لأنّ ثبوت الحكم فرع ثبوت الموضوع. وعليه فماذا نصنع معه؟

نذهب إلى الأصول والقواعد، أمّا الشيخ النائيني(قده) فيطبّق قاعدته فيقول إنّ الرخصة الثابتة لعنوانٍ وجودي لا تثبت إلا إذا أحرز ذلك العنوان الوجودي، أما نحن فحيث لم تثبت عندنا هذه القاعدة فنقول إنّ الرخصة لا يمكن إثباتها الآن لأنّ الحكم لا يثبت موضوعه فحينئذٍ لا بد وأن نلاحظ ماذا تقتضي القواعد والأصول في حقه، فهي قد تقتضي جواز الاعطاء - أي البراءة - وقد تقتضي الاشتغال فنأخذ بحسب ما تقتضيه الأصول والقواعد لا أن نقول له بضرٍ قاطع سوف لا نعطيك أو نقول له بضرٍ قاطع سوف نعطيك بل المهمّ والمناسب هو التمسك بالأصول والقواعد التي قد تقتضي جواز الاعطاء وقد تقتضي العدم خلافاً للشيخ النائيني(قده) الذي قال بأنّه لا نعطيه بضرٍ قاطع.

القاعدة الخامسة

حرمة التسبب إلى الحرام

ذكر السيد الخوئي (قده)^(١) أنّ فعل الحرام محرّم كشرب الماء المتنجّس والتسبب إليه محرّم أيضاً فأنا كما يحرم عليّ أن أشرب الماء المتنجّس يحرم عليّ أن أسبّب إلى ذلك بأن أدفع الماء المتنجّس إلى ضيفٍ لشربه وهو لا يعلم بذلك.

وإذا سألهنا وقلنا: - صحيح أن أشربه أنا حرام ولكن لماذا يحرم تقديمه إلى الغير فما هو الدليل؟ يقول: - إني كعرفٍ أفهم من نفس (لا تشرب النجس) أنّه لا تشربه أنت ولا تسبّب إلى شربه بتقديمه إلى جاهل. وإذا قبلنا بهذا المطلب فهذا معناه أنّ حرمة التسبب إلى الحرام حرامٌ كمباشرة الحرام.

وقبل أن نذكر دليله على ذلك نقدّم توضيحاً: - وهو أنّ الجاهل تارةً يفترض أنّه لا حكم في حقه وإنما يختصّ الحكم بالعالم - من دون أن يلزم محذور التصويب -، وأخرى نفترض أنّ الحكم لا يختصّ بالعالم بل يعمّ العالم والجاهل واقعاً، ومثال الأوّل الصلاة في النجاسة المجهولة فإنّ من جهل أنّ عباءته متنجّسة فالروايات قد

(١) ذكر ذلك في أكثر من موضع منها: التنقيح في شرح العروة الوثقى، الخوئي، ج ٢، ص ٣٣٣، ط قديمة، ج ٢، ص ٢٧٧، ط جديدة. وفي محاضرات في الفقه الجعفري، الخوئي، ج ١، ص ١١٧. وفي موسوعة السيد الخوئي (مصباح الفقاهة)، الخوئي، تسلسل ٣٥، ص ١٨٥.

دلّت على أنّه إذا التفت بعد الصلاة فصلاته صحيحة فالعلم بالنجاسة أخذ في موضوع بطلان الصلاة فتبطل الصلاة إذا كان هناك علمٌ بنجاسة الثوب فالحكم بالبطلان يختصّ بالعالم بالنجاسة ولا يلزم محذور التصويب واختصاص الأحكام بالعالمين لأنّه هنا العلم بموضوعٍ قد أخذ موضوعاً لحكمٍ آخر فالعلم بالنجاسة أخذ موضوعاً للحكم ببطلان الصلاة فالصلاة باطلة إذا علم بنجاسة الثوب وهذا ليس فيه محذور التصويب واختصاص الأحكام بالعالمين.

وإذا افترضنا أنّ الحكم من هذا القبيل فحينئذٍ لا يكون التسبب إليه محرّماً، فلو جاء ضيفٌ واراد الصلاة فقدّمث له ثوباً متنجّساً فهذا لا محذور فيه إذ لا يكون فيه تسببٌ للحرام والباطل لأنّ صلاته ستكون صحيحة، وهذا خارجٌ عن محلّ الكلام.

وإنما الكلام في أن أقدم له عصيراً متنجّساً وحرمة العصير المتنجّس لم يؤخذ في موضوعها العلم بخلاف بطلان الصلاة فالحرمة ثابتة واقعاً، نعم لا يوجد تنجّز مادام الشخص جاهلاً لا أنه لا حرمة في حقّه. فهنا هل التسبب إلى الحرام حرام أو لا؟

قال السيد الخوئي(قده) لا يجوز التسبب إلى الحرام لوجوه ثلاثة:-

الوجه الأول^(١):- الفهم العرفي، فلو قيل لشخصٍ (لا يدخل عليّ أحد هذا اليوم) فكما لا يجوز لهذا الشخص أن يدخل كذلك لا يجوز له أن يسبّب الدخول لشخصٍ آخر. وبكلمة أخرى:- العرف يفهم من (لا تشرب النجس) مثلاً يعني لا

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى، الخوئي، ج٢، ص٣٣٣، ط قديمة، ج٢، ص٢٧٧، ط جديدة.

وأيضاً محاضرات في الفقه الجعفري، الخوئي، ج١، ص١١٧.

تشريه مباشرةً ولا تشريه بنحو التسبيب، فانتساب الشرب إليك مباشرةً بأن تشريه أنت أو تسببياً بأن تقدمه الآخر يفهم العرف حرمة - أي اليجاد التسببي واليجاد المباشري - .

الوجه الثاني^(١): - إنَّ هذا الإنسان الذي يجهل أنَّ هذا محرّم ومنتجس لم ترتفع الحرمة عنه واقعاً فإن حديث الرفع يرفع التنجز ولا يرفع الحكم من الأساس إذ لو كان يرفعه من الأساس لزم من ذلك اختصاص الأحكام بالعالمين وهذا باطل لأنّه تصويب فهو يرفع التنجز فالحرمة والمبغوضيّة موجودة والغرض المولوي موجودٌ وأنت بتقديمك الطعام المنتجس إلى الجاهل تكون قد فوّت غرض المولى وتفويت غرض المولى قبيحٌ عقلاً ومحرّمٌ شرعاً.

الوجه الثالث^(٢): - إنّه قد ورد في بعض الروايات أنّه لا بدّ من إعلام المشتري في بيع الطعام المنتجس - كالدهن المنتجس - حيث ورد في الرواية: - (بعه وبينه لمن اشتراه ليستصبح به)^(٣)، وعلى منواله أحاديث أخرى بهذا المضمون في الباب نفسه ، فقول الإمام عليه السلام (وبينه لمن اشتراه) نستفيد منه أنّ التسبيب حرامٌ، فإذا لم يبيّن صار تسببياً.

ولكنه(قده) ذكره بنحو المؤيد لأجل أنّه قد يقول قائل إنّ هذه قضية خاصة بالمورد ولا يمكن أن نستفيد منها هذا العنوان العام - وهو أنّ التسبيب إلى الحرام حرامٌ بشكله الكلّي - .

(١) موسوعة السيد الخوئي (مصباح الفقاهة)، الخوئي، تسلسل ٣٥، ص ١٨٥.

(٢) وهذا قد ذكره بنحو المؤيد.

(٣) وسائل الشيعة، العاملي، ج ١٧، ص ٩٨، ابواب ما يكتسب به، ب ٦، ح ٤، آل البيت.

وفيه: -

أما بالنسبة إلى الوجه الأول فنقول: - هو (قده) استشهد بمثال (لا يدخل عليّ أحد) وهذا المثال له خصوصية فالعرف يفهم في هذا المثال أنّ المولى متعبٌ هذا اليوم ولا يريد أن يدخل عليه أحد بالمباشرة أو بالتسبيب، ولو غيرنا المثال بمثالٍ آخر كما لو قيل (لا تشرب النجس) فلا نسلم أنّ المفهوم منه أنّه لا تشرب بالمباشرة ولا تسبّب فإنّ هذا ليس واضحاً لأنّ (لا تشرب) على من نطّبقه؟ فهل نطّبقه على المسبّب ونقول له (لا تشرب)؟! والذي يتلاءم مع مقصوده هو هذا، وهذا خلاف الوجدان فإنّ المسبّب لا ينسب إليه الشرب عرفاً فلا يقال له شربت أو لا تشرب فهو بتسببه لا يقال أنّه شرب كما لا يقال له لا تشرب فإنّ ذلك ليس له معني حتى بنحو المجازية.

وإذا أراد أن يطّبقه على المباشر يعني أنّ المباشر يقال له عرفاً (لا تشرب) - وهذا أوجه من الأول وإن كان الأنسب لمقصوده هو الأول لأنّ الذي يمارس الشرب نقول له لا تشرب مادام سبّب إلى شربه - فجوابه واضح فإنّ (لا تشرب) ناظر إلى العالم الذي يريد أن يعصي أمّا الذي فرض أنّه ليس بعالم ولا عصيان في حقّه فلا يكون مشمولاً بخطاب (لا تشرب) فإنّ المستفاد من (لا تشرب) العصيان للشرب والعصان للشرب إنّما يصدق في حقّ العالم وأمّا الجاهل فلا عصيان في حقّه.

ولا يبقى للسيد الخوئي (قده) أن يقول: - إني لا أطّبقه على المسبّب ولا أطبقه على المباشر وإنما يوجد شقّ ثالث - ولعل هذا هو مقصوده - وهو أنّه يفهم من (لا تشرب) أنّ الشرب مبعوضٌ مباشرةً وتسببياً.

وهذا وجيه ولكن نقول:- هذا يفهم في بعض النواهي التي نحرز من الخارج مبعوضيتها المطلقة كالدماء ولعله يلحق بها الزنا وما شاكل ذلك، فهذه الأمور التي تُعلم مبعوضيتها المطلقة فالتسبب إليها يكون مبعوضاً كالمباشرة، أمّا التي لا يُعلم من الخارج مبعوضيتها المطلقة كالماء المنتجس فلا يأتي فيه هذا الكلام.

وأما ما أفاده في الوجه الثاني فيردّه:- أنا نسلم بأنّ التسبب إلى فعل المبعوض المنجّز والمحرم المنجّز هو قبيحٌ، أمّا إذا لم يكن منجّزاً فقبحة وحرمة أوّل الكلام بلحاظ أنّ الشخص إذا كان جاهلاً بكون هذا نجساً فنفس الجهل يُضعف من درجة الملاك إذ لو لم يُضعف ويقلل من درجته وكان الملاك باقياً على حاله لكان المناسب حالة الشك أن يجعل المولى على المكلف أصالة الاحتياط لا أصالة الطهارة، فيظهر أنّ الغرض ينقص حين الجهل، وعلى هذا الأساس تفويت مثل هذا الغرض الذي هو ليس بمنجّز والذي يرجع بالتالي إلى نقصانٍ في درجة الغرض لم يثبت أنّه قبيحٌ وإمّا القبيح هو تفويت الغرض الكامل.

وأما ما أفاده في الوجه الثالث:- فهو موارد خاصّة والخروج منها بقانونٍ عامّ شيءٌ مشكلٌ، فنحن نريد أن نستفيد أنّ التسبب إلى الحرام على إطلاقه وبعرضه العريض حرامٌ، ونحن نقول:- إنّه في خصوص باب الأكل لا بأس بهذا فالروايات تفيد التعميم، أما في غير باب الأكل فالتسبب إلى الحرام حرام شيءٌ مشكلٌ واستفادته من الروايات شيءٌ مشكل.

القاعدة السادسة

التفصيل قاطع للشركة

والمقصود من هذه القاعدة يتضح من خلال هذين المثالين:-

المثال الأول:- قوله تعالى:- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾^(١)، فالآية الكريمة دلّت على أنّ الواجد^(٢) للماء إذا أراد الصلاة تكون وظيفته الوضوء وأما الفاقد فيتيمّم.

والكلام وقع في أنّه لو فرض أن الفاقد للماء تحمّل المشقة - كما لو كان مريضاً - فتوضأ فهل نحكم بصحة وضوئه أو لا؟ هنا نحكم ببطلانه لأنّ الآية قد دلّت على

(١) سورة النساء، الآية ٦.

(٢) ولا ينبغي أن نفسر الواجد بمن يكون الماء عنده بل المقصود هو المعنى الاعم أي بمعنى القدرة فلو كان الماء موجوداً عنده ولكن يوجد شخص يمنعه منه فلا يكون واجداً له حينئذٍ وهذه قرينة خارجية، وتوجد قرينة داخلية في الآية الكريمة وهي ذكر المرض فإن المرض قرينة على أنّ المقصود هو ذلك فالمرضى يتيمم بلا إشكال رغم أن الماء موجود عنده ولكن مع ذلك يُجعل من قسم غير الواجد وما ذلك إلا دليلاً على أنّ المقصود هو غير القادر. الشيخ الاستاذ.

أنّ وظيفة الفاقد هي التيمّم فلو كان يصحّ منه الوضوء فهذا معناه أنه واجدٌ للماء وسوف يلزم أنه واجدٌ وغير واجدٍ له.

وبتعبيرٍ آخر:- يلزم أن يكون الحكم مشتركاً في الفاقد، فالفاقد يثبت في حقه التيمّم كما يثبت في حقه الوضوء أيضاً فكلاهما جائز، والآية الكريمة حينما فصلت فنفس التفصيل بين الواجد والفاقد يقطع - أي يزيل ويعدم - احتمال الاشتراك في الحكم بحيث يكون حكمك أيّها المكلف هو صحّة الوضوء وصحّة التيمّم، فاحتمال التخيير بين الوضوء والتيمّم سوف يندفع بالتفصيل، كما أنّ احتمال اجتماعهما معاً منفيّ أيضاً، فنفس التفصيل ينفي الاشتراك في الحكم بنحو التخيير والاشتراك بنحو الجمع والاجتماع.

وقد يُقال:- كيف ذكر الفقهاء في بعض الموارد أنّه يتوضأ ويتيمّم معاً^(١)!

والجواب:- إنّ هذا من حيث الحكم الظاهري لا من حيث الحكم الواقعي، فواقعاً هو محكومٌ بأحد الحكمين ولكن لا ندري هل هذا محكومٌ بالوضوء أو بالتيمّم فنقول فليجمع بينهما حتى يحرز أنّه قد أتى بالوظيفة الواقعية لا أنه واقعاً محكومٌ بالوضوء والتيمّم، كلاً فإن التفصيل قاطعٌ للشركة.

المثال الثاني:- قوله تعالى:- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (١٨٣) أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامٌ

(١) السيد الخوئي، منهاج الصالحين، ج١، مسألة ١٠٤ و١٠٥. السيد الخميني، تحرير الوسيلة، ج١، مسألة

٧٠٤ و٩٠. الشيخ إسحاق الفياض، منهاج الصالحين، ج١، مسألة ١١١ و١١٥.

مِسْكِينٍ ﴿١﴾، فالآية دلّت على أنّ المريض والمسافر عليهما القضاء، وأما الذين يطيقونه أي الذين يتحملونه بصعوبة ومشقة فحكمهم الفدية، والسؤال: - إذا فرض أنّ الشيخ الكبير أراد أن يصوم قضاءً في الشتاء فهل نحكم بصحة صومه أو لا؟ إنّه لا يصحّ فإنّ التفصيل بين المسافر والمريض من جانب وبين الشيخ الكبير من جانب آخر يقطع احتمال الاشتراك - أي يزيل احتمال الاشتراك بنحو التخيير أو بنحو الجمع - . والأمثلة من هذا القبيل كثيرة.

مدرك هذه القاعدة

ان مدرك هذه القاعدة هو الفهم العرفي، والعرف ببابك فإنّه يفهم هذا المعنى غايته لا يتمكّن أن يعبرّ بهذه الألفاظ وقد لا يلتفت إلى هذا المطلب نتيجة أنّه لم يتوجّه إليه ولكن لو توجّه إليه لآمن به. أو نقول: - إنّ الظهور العرفي ظاهرٌ في هذا المعنى، فحينما يُفصّل بين قسمين فالظاهر عرفاً أنّهما لا يشتركان في الحكم بنحو التخيير ولا بنحو الجمع فيدخل تحت باب حجّة الظهور، فالقاعدة مستندها الفهم العرفي وهو حجّة من باب حجّة الظهور.

(١) سورة البقرة، الآية ١٨٣، ١٨٤.

القاعدة السابعة

مناسبات الحكم والموضوع

والكلام يقع في جهات:-

الجهة الأولى:- ما هي مناسبات الحكم والموضوع؟

إنَّ المصطلح المذكور لا نجد له تداولاً واستعمالاً في كلمات القدماء بل حتى ما بعدهم وإنما هو مصطلح جديد ولكن روحه ربما تعيش في أذهان المتقدمين وهم يتمسكون بهذه القاعدة في التعدي أو في التخصيص وإن كانوا لا يستعينون بألفاظها لأننا سوف نبين أن مناسبات الحكم والموضوع قضية عرفية مركوزة في أذهان العرف والقضايا المركوزة في أذهان العرف ليست متجددة وإنما هي موجودة بوجود العرف.

ثم ان المقصود من مناسبات الحكم والموضوع:- هو أنه عادةً توجد علاقة وارتباط خاص بين الحكم وبين الموضوع في نظر العرف، فالله عزّ وجلّ حينما خلق الإنسان خلق هذا المعنى في ذهنه ولنسمّها بالمعلومات الأولية في الذهن البشري وأحدها هذا الارتباط بين الحكم والموضوع، وهذا الارتباط المركوز في ذهن العرف يمكن ان نستعين به لتوسعة الموضوع أو لتضييقه أحياناً أو لتوسعة الحكم أو لتضييقه.

فإذن مناسبات الحكم والموضوع يستعان بها في جانب الموضوع وفي جانب الحكم.

وربما يكون الموضوع واحداً ولكن بلحاظ هذا الحكم يتوسّع الموضوع وبلحاظ ذلك الحكم يتضيق الموضوع وكلّ هذا لأجل أنّ العرف يرى ذلك، فمثلاً لو قيل (اغسل ثوبك إذا اصابه الدم أو البول) فهنا الموضوع الذي يجب غسله هو الثوب والنجاسة التي فرضت هي نجاسة الدم أو البول ولكن يأتي العرف ويقول إنّ الثوب ليست له خصوصية فإنّنا نطلق الثوب على هذا الثوب الذي نلبسه ولكن العباءة هي أيضاً كذلك فذكر الثوب من باب المثال، يعني أنّ الامام عليه السلام ذكره من باب أنّه مورد السؤال مثلاً أو من باب أنّه ذكره ابتداءً من باب المثال فيحمل العرف ذلك على المثال لا على الموضوعية والنكته الخاصة فيوسع الثوب إلى العباءة والجبّة مثلاً وربما أكثر من ذلك، هذه توسعة ناشئة من المناسبة الخاصة بين (اغسل) الذي هو الحكم وبين الموضوع فإنّ المناسب للغسل هو غسل كلّ قطعة قماش أصابها النجاسة من دون خصوصية للثوب.

وهكذا يوسّع من ناحية النجاسة فالنجاسة المذكورة هي البول أو الدم مثلاً وهو يوسع إلى كلّ نجاسة ولا يقتصر على البول أو على الدم، نعم لو ذكر عدداً معيناً وقيل (اغسل ثوبك من البول مرّتين) فهنا مادام قد ذكر قيد (مرّتين) فقد يقتصر على البول ولا يتعدّى إلى باقي النجاسات، فهذه كلها في الحقيقة لا تدلّ عليها آية أو رواية وإنما كلّها قضايا عرفية.

وقد يقول قائل:- إذا كانت كلّ هذه قضايا عرفية فليستنبط الناس أحكامهم

لوحدهم ولا نحتاج إلى دراسة وبّحث؟

وجوابه واضح:- فإنّ عمليّة الاستنباط ليست موقوفه فقط و فقط على مسألة ثوبٍ و نتعدى منه إلى كلّ قطعة قماش فالمشكلة ليست هذه فقط بل تعال وأثبت سند الرواية وأنّه تام أو ليس بتام وهل يتمكن الإنسان العامي من إثبات ذلك؟! بل حتّى الأمور العرفيّة تحتاج إلى أن تُرتّب و ينبّه عليها، وعلى هذا الأساس هذه قضايا عرفيّة ولكن تحتاج إلى تنبيهٍ ولذلك بمجرد أن ننبّه الإنسان ونقول له هل هذه القضية تختصّ بالثوب أو تعمّ العباءة فيقول هي تعمّها أيضاً.

إذن هذه توسعة صارت لكلمة (الثوب)، وربما صارت توسعة من نجاسة البول إلى نجاسة أخرى أيضاً، ولكن من حيث العدد فالعرف لا يتعدى لاحتمال الخصوصية من بين النجاسات.

وربما يكون الأمر بالعكس فيضيق الموضوع فتقول لشخصٍ (أكرم أهل هذه البلدة) ولكن لو فرض أنّ شخصاً من أهلها كان ليس متديناً وظالماً فهل يشمل هذا الحكم؟ إنّه لا يشمل وهذا تخصيصٌ عرفيٌّ لأنّ الإكرام لا يليق بهذا الإنسان، فإنّ المقصود من (أكرم أهل هذه البلدة) يعني الناس العاديين. إذن مناسبات الحكم والموضوع قد تضيق الموضوع وقد توسعه.

وخذ مثلاً للحكم كما لو قلنا (اغسل ثوبك) فإنّ (اغسل) لم يقيّد الغسل بأن يكون بالماء المطلق ففي مثل هذه الحالة هل نتعدى إلى غسله بسائر المائعات كالماء المضاف تمسكاً بالإطلاق باعتبار أنّ المتكلم قال (اغسل)؟ هنا قد يتدخل العرف ويقول كلاً فإن (اغسل) يعني بالماء المطلق، وذلك من باب أنّ العرف يفهم أنّ المطلوب في الغسل هو إزالة القذارة وعند غسله بالماء المضاف سوف تشتد قذارته.

إذن يحصل تضييقٌ للحكم بالغسل لا بدّ أن يكون بالماء المطلق. وقد يعبر شخصٌ بالانصراف فيقول إنّ المنصرف هو الغسل بالماء المطلق.

ولكن نقول إنّ منشأ هذا الانصراف هو هذه المناسبة وهو أنّ الهدف من الغسل هو التنظيف وإزالة القذارة وغسله بالمائعات المضافة يوجب شدة قذارته.

وخذ مثلاً آخر للموضوع الواحد الذي يختلف باختلاف الحكم فيتضيّق ويتوسّع باختلاف الحكم فمثلاً عندنا في باب الاعتكاف رواية دلّت على أنّ المعتكف لا يبيع ولا يشتري ونصّها: - (المعتكف لا يشمّ الطيب ولا يتلذذ بالريحان ولا يماري ولا يشتري ولا يبيع)^(١)، فالرواية قالت (لا يبيع ولا يشتري) والسؤال هو إذا فرض أنّه لا يريد أن يتصدّى للبيع والشراء بنفسه ولكنه أرسل شخصاً ليشتري له فطوراً ثم جاءت في ذهنه شبهة وهي أنّ المعتكف لا يبيع ولا يشتري وحينما أرسلت وكياً فكأني أنا لذي اشتريت فحينئذٍ لا يجوز لي ذلك فإذا فهم الفقيه هكذا فرمما سوف يفتي ويقول: لا يجوز للمعتكف أن يوكل شخصاً لشراء شيء له كالفطور أو السحور، لأنّ هذا المعتكف سوف يصير مشترياً.

لكنّه يمكن في المقابل أن يقال: - إنّ المقصود هو أنّ يتصدّى للبيع والشراء لأنّ التصدّي للبيع والشراء لا يناسب المعتكف، وعلى هذا الأساس قد يتوقّف العرف في التعدي إلى الوكالة ويخصّصه بخصوص البيع والشراء لنفس المعتكف.

ولكن لو فرض أنّ شخصاً نذر وقال (لله عليّ أن لا أبيع سيارتي ولا أشتري سيارة) ولكنّه احتاج في يومٍ إلى سيارة فأوكل شخصاً بأن يشتري له سيارة أو يبيعها فهل

(١) وسائل الشيعة، العاملي، ج ١٠، ص ٥٥٣، ابواب الاعتكاف، ب ١٠، ح ١، آل البيت.

هذا جائز أو لا؟ إنَّ هذا ليس بجائزٍ لأنك نذرت ذلك فيعمّ الحكم حتى حالة الوكالة.

إذن هنا يوجد موضوع واحد وهو البيع والشراء ولكنه بلحاظ حالة الاعتكاف قد نقول بأنَّ الوكالة جائزة ولكن بلحاظ ما لو كنت ناذراً فنقول لا يجوز فنوسّع من الموضوع ونقول إنّه يشمل حالة الوكالة. إذن الموضوع الواحد يختلف سعة وضيقاً باختلاف الأحكام.

إذن مناسبات الحكم والموضوع يمكن أن تؤثر أثرها توسعاً وضيقاً بهذا النحو، وربما لا ترتضي بعض الأمثلة وتناقش فيها ولكن هذا ليس بمهم فإنك توافقي على أصل الفكرة. هذه جهة من جهات البحث تحت هذا العنوان.

الجهة الثانية: - ما هو مدرك حجّية مناسبات الحكم والموضوع؟

والجواب: - يمكن أن يستدلّ على ذلك بوجهين: -

الوجه الأوّل: - الظهور العرفي، فيقال: - إنَّ الكلام بعد انضمام فكرة مناسبات الحكم والموضوع إليه يصير ظاهراً في الأعم أو يصير ظاهراً في الأخصّ وتشمله آنذاك حجّية الظهور العرفي، فحينما نقول (اغسل ثوبك) يدلّ على أنّه لا خصوصيّة للثوب بل يشمل حتى العباءة فإنَّ هذا معناه وجود ظهورٍ عرفيٍّ في هذه السعة، ومادام هناك ظهورٌ عرفيٍّ فحينئذٍ يكون هذا حجّة ككلّ ظهورٍ عرفيٍّ.

الوجه الثاني: - إنَّ المتكلم حيث إنّه إنسان عرفيٌّ فهو يتكلّم وفق الأساليب العرفيّة، وهذا أسلوب عرفيٍّ - أي الاستعانة في التوسعة والتضييق من خلال

مناسبات الحكم والموضوع - فالمتكلم حينما يتكلم هو يأخذ هذا الأسلوب العرفي بنظر الحسبان فيتكلم وفقه وكأنه يصرح ويقول إني أتكلم على وفق قانون مناسبات الحكم والموضوع، وحينئذٍ نلزمه بكل ما تقتضيه هذه المناسبات من توسعةٍ وتضييق.

وهذا الطريق غير ذاك الطريق، فذاك تمسكٌ بالظهور، أمّا هذا فهو طريق (الزموم) بما الزموا به أنفسهم) فالمتكلم هو الذي ألزم نفسه بأن يتكلم على وفق الأساليب العامة في مقام المحاوره.

الوجه الثالث:- ويمكن أن أبين شيئاً آخر ولا أدري هل نعبر عنه بالوجه ثالث أو نعبر عنه بتعبيرٍ آخر فنقول- إذا لم نأخذ بفكرة مناسبات الحكم والموضوع فسوف يلزم الخروج بفقهه وبأفكار جديدة لا يلتزم بها أحد، فمثلاً حينما يتكلم الإمام عليه السلام مع زرارة ويقول له (اغسل ثوبك) فالحكم يختص بثوب زرارة فكيف تعممه إلى الأتواب الأخرى غير ثوب زرارة؟! إن هذا فقه جديد ونتائج لا يقبلها العرف، وحيث إن هذا لازم باطل فعلى هذا الأساس لا بد وأن نأخذ بمناسبات الحكم والموضوع.

هذا وقد يقال:- بالنسبة إلى الوجهين اللذين استندنا إليهما لإثبات مناسبات الحكم والموضوع- بأنهما يرجعان إلى وجهٍ واحدٍ وليس الى وجهين.

ببيان:- أنّ الظهور إنما يأخذ به العرف والعقلاء من باب أنه أسلوب من أساليب المحاوره، فمن أساليب المحاوره الصريح ومن أساليبها الظهور، فالظهور إذن يؤخذ به بما أنه أسلوبٌ من أساليب المحاوره، وعلى هذا الأساس لا يوجد عندنا لإثبات حجّية مناسبات الحكم والموضوع وجهان ودليان بل هما واحد فإنّ الأوّل - أي

الظهور - ترجع حجّيته إلى الثاني - أي أسلوب المحاورة - فإنه أسلوب من أساليب المحاورة وعليه فلا يوجد وجهان في المقام لإثبات حجّية مناسبات الحكم والموضوع.

قلتُ:- إنّ هذا الإشكال تامٌّ إذا فرض أنّ أسلوب المحاورة ينحصر بالظهور فيقال إنّ مناسبات الحكم والموضوع حيث تولّد ظهوراً والمفروض أنّ الظهور هو أسلوب من أساليب المحاورة فتثبت مناسبات الحكم والموضوع فيعود مدرك حجّية مناسبات الحكم والموضوع إلى وجهٍ واحدٍ وليس إلى وجهين، ولكن هذا يتمّ إذا قلنا بأنّ أسلوب المحاورة ينحصر بالظهور، ولكن في مقامنا نحن نريد أن ندّعي ونقول إنّه إمّا أن ترجع مناسبات الحكم والموضوع إلى الظهور فإن رجعت إليه كان مدرك حجّيتها هو حجّية الظهور، وإذا تنزّلنا وقلنا هي ليست مصداقاً للظهور فآنذاك يأتي الوجه الثاني ونقول لا أقل هي أسلوبٌ من أساليب المحاورة وإن لم تكن ظهوراً ومادامت أسلوباً من أساليب المحاورة فحينئذٍ سوف تكون حجّة.

إن قلت:- هذا جيّدٌ ولكن يبقى سؤال وهو أنّ الظهور يمكن إثبات حجّيته باعتبار انعقاد السيرة عليه، فإنّ سيرة العقلاء والعرف جرت على الأخذ بالظهور وحيث لا ردع فيثبت الإمضاء، ولكن كيف تثبت حجّية مناسبات الحكم والموضوع بناءً على عدم إرجاعها إلى الظهور؟

وبكلمة أخرى:- أنت تريد أن تقول هي أسلوبٌ من أساليب المحاورة فإنّ هذا لا يكفي لإثبات حجّية مناسبات الحكم والموضوع فتبقى أنت بحاجة إلى دليل لإثبات حجّيتها فمجرّد كونها وسيلة من وسائل المحاورة لا تكفي لإثبات الحجّية.

قلتُ: - نعم نحتاج إلى ما يثبت الحجية ونحن لم نذكره من باب وضوح المطلب، والمقصود هو التمسك بالسيرة فإنها جرت على الأخذ بكل أسلوب من أساليب المحاورة أعم من كونه ظهوراً أو غير ظهور، فما دام هو أسلوب من أساليب المحاورة والتزم الإنسان أن يتحاور على طبقه بالالتزام النوعي - ونسميه ميثاقاً اجتماعياً إن صح التعبير - فالسيرة منعقدة على الأخذ به والتمسك به، فالمدرک للحجية هو السيرة، فكما أنّ السيرة منعقدة على الأخذ بالظهور والتمسك به من باب أنه أسلوب من أساليب المحاورة كذلك هي منعقدة على الأخذ بمناسبات الحكم والموضوع من باب أنه أسلوب من أساليب المحاورة وإن لم يكن ظهوراً.

الجهة الثالثة: - الفرق بين مناسبات الحكم والموضوع وفكرة القياس.

قد يقول قائل: - إنّ فكرة مناسبات الحكم والموضوع هي توجب إلغاء خصوصية المورد أحياناً، فالرواية التي تقول: - (اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه)^(١) موردها هو الثوب ولكن نتعدى إلى غيره من خلال مناسبات الحكم والموضوع، وهذا التعدي شبيه بتعدي البعض من خلال القياس، فأصحاب القياس يتعدون من مورد النصّ إلى مورد آخر وأنتم تتعدون كذلك فكيف تقولون إنّ التعدي الناشئ من القياس مرفوض بينما التعدي الحاصل بمناسبات الحكم والموضوع ليس بمرفوض؟ إنّ هذا شيء مرفوض، ففكرة القياس إذن موجودة عند الإمامية ولكن ألبسوها ثوباً آخر وهو ثوب مناسبات الحكم والموضوع أو تنقيح لمناط أو ما شاكل ذلك من تعابير، فالروح واحدة والتعبيرات مختلفة فلماذا تُشكلون علينا؟

(١) رواية عبد الله بن سنان، فروع الكافي، ج ٣، ص ٥٧، ح ٣.

والجواب:- إنّه في فكرة مناسبات الحكم والموضوع - أو بالأحرى تنقيح المناط - نحن نتعدّى لأجل الظهور، فيتكوّن للدليل ظهورٌ في السعة والشمول لغير الثوب - أعني مثل العباءة - فالتمسكُ تمسكٌ بالظهور والدليل هو الظهور، وأنتم ونحن نرى جميعاً حجّية الظهور والظهور دليل أمضاه الشرع وقبل به، ولو قيل:- من قال إنّ الشارع قبل به؟ قلنا:- لأنّه قد انعقدت عليه سيرة العرف والعقلاء وهذه السيرة ليست جديدة بل هي موجودة جزماً في عصر النبي صلى الله عليه وآله باتفاقٍ منّا ومنهم ولم يردع المعصوم عن التمسك به فتثبت حجّيته كدليلٍ شرعيٍّ أمضاه الشارع، فالتمسكُ إذن بمناسبات الحكم والموضوع يعود إلى التمسك بالظهور والظهور دليلٌ يقبله الجميع.

وأما في تطبيق فكرة القياس فإنّه لا يتمسك بالظهور وإنما يأتي الفقيه إلى الرواية مثلاً ويقول إنّ الرواية أثبتت الربا في الحنطة أو الشعير وما هي العلة؟ فيذهب ويبحث عن العلة، فهو يريد أن يتوصّل إلى علل الأحكام فينفي أن تكون العلة هي لأجل كونه مطعوماً أو مأكولاً مثلاً أو غير ذلك ثم يقول (بل لأجل أنّه مكياً) وإذا كان لأجل كونه مكياً فيتعدّى حينئذٍ إلى كلّ مكيلٍ ويقول يتحقّق فيه الربا، ومن الواضح إنّ كون النكته هي كونه مكياً ليست من مصاديق الظهور فإن هذا ليس ظهور لفظٍ ولا ظهور حال، ولا يوجد عنده قطعٌ بذلك بل يحصل عنده ظنٌّ، ومن ثم هو يتسمك بالظن والظن لا يغني عن الحقّ شيئاً.

إذن الفارق بين مورد القياس وبين مورد مناسبات الحكم والموضوع واضحٌ جداً ، فإنه في مورد القياس لا يوجد ظهور ولا يوجد قطع بالعلة بل أقصى ما هناك يوجد ظنٌّ وكلانا متفقون على أنّ هذا الظن لا يغني عن الحقّ شيئاً، فأنت تريد أن تتعدّى

من مورد النصّ إلى غيره من خلال الظن، وهذا بخلافه في مناسبات الحكم والموضوع فإننا نتمسك بالظهور وهو حجة عندنا وعندكم وعند الشرع المقدس.

وإن شئت قلت:- هناك فرقٌ بين تنقيح المناط وتخريج المناط، فالذي عندهم هو تخريج المناط وهذا ما نرفضه نحن لأنّ المناطات والعلل لا يعرفها إلا الله عز وجلّ والمعصوم عليه السلام فالتعدّي ليس ممكناً إذ غاية ما هنا هو الظن، وهذا بخلافه في تنقيح المناط أي في إلغاء خصوصية المورد - كخصوصية الثوب - وادّعاء أنّ النكتة ليست هي كونه ثوباً وإنما النكتة هي كونه ملبوساً وهذه نكتة عرقية يتولّد من خلالها ظهور، فهم يفهمون ونحن نفهم من خلال كلمة (الثوب) في النص مطلق الملبوس أعم من كونه ثوباً أو عباءة، وهذا ليس تخريجاً للمناط وإنما هو تنقيح للمناط - يعني بتعبيرٍ آخر تهذيب وتمييز للمناط لا أننا نريد أن نستخرجه بل هو ليس بخفيّ وإنما هو واضح - . وعلى هذا صار الفرق بين الموردين واضحاً والإشكال قد ارتفع.

وقبل أن ننهي حديثنا عن هذه القاعدة نقول:- هناك مصطلحات أربعة يمكن أن نقول هي من باب الترادف فهي متعدّدة لفظاً ولكن المعنى واحد، وهي عبارة عن (مناسبات الحكم والموضوع، أو تنقيح المناط، أو إلغاء الخصوصية، أو الحمل على المثالية) فهذه المصطلحات متقاربة أو أن المقصود منها واحد، فحينما نقول إنّ خصوصية الثوب ملغية، أو نقول إنّ الثوب محمولٌ على المثالية، أو نقول إنّ مناسبات الحكم والموضوع تقتضي عدم الخصوصية للثوب والشمول لكلّ ملبوس، أو نقول إنّ بتنقيح المناط عرفاً يثبت أن الموضوع لوجوب الغسل هو

الملبوس لا خصوص الثوب، فالمقصود في الجميع واحد والعطف فيما بينها عطف تفسيري.

ولكني أقول:- إنّ التعبير بكون هذه ألفاظ مترادفة فيه تسامح في التعبير، والمقصود وهو أنّها في مورد اجتماعها تكون مرادفة وإن كان لا يوجد بينها ترادف بالمعنى الدقي إذ أنّ مناسبات الحكم والموضوع تارةً تنتج السعة وأخرى تنتج الضيق بينما حمل المورد على المثالية أو إلغاء الخصوصية مثلاً فهو ينتج التوسعة ولا ينتج الضيق. إذن من هذه الناحية لا يوجد ترادف بالمعنى الدقيق لكنّه في مورد الاجتماع - يعني إذا كانت نتيجهن التوسعة كلّهن - نقول بأنّه يوجد ترادف.

القاعدة الثامنة

الفحوى والألوية

والكلام يقع ضمن نقاط:-

النقطة الأولى:- مضمون القاعدة.

المقصود من هذه القاعدة هو أنّ الحكم يترتب أحياناً على عنوانٍ وبالألوية العرفية القطعية يلزم ثبوته في المورد الثاني، من قبيل قوله تعالى:- ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ﴾^(١) فإنّ ما نُهي عنه هو التأفّف ولكن العرف يفهم من حرمة التأفّف حرمة الضرب بنحو الألوية القطعية، إنّ هذا يعبر عنه بالفحوى فيقال إنّ الحكم بحرمة التأفّف يدلّ بالفحوى - يعني بالألوية - على حرمة الضرب. وواضح أنّ المقصود من الألوية هنا هو الألوية القطعية ولكن ليست القطعية عقلاً بل يكفي أن تكون قطعية بالنظر العرفي.

وألفت النظر أيضاً إلى أنّه قد اختلف معك في الصغرى وأنّه في هذا المورد هل توجد أولوية قطعية أو لا ولكن هذا اختلاف صغروي، ولكن إذا وجد ذلك كما في النهي عن التأفّف فإنك توافقني على أنّ تحريم التأفّف يدلّ بالألوية القطعية على

(١) سورة الأسراء، آية ٢٣.

حرمة الضرب فتثبت آنذاك الحرمة للضرب أيضاً، وأما الأولوية الظنية فهي في الحقيقة تمسك بالظن والظن لا يغني عن الحق شيئاً.

ومن أمثلة الاختلاف الصغوي ما دلّ على ان الصائم إذا أتى أهله في نهار الصوم وجبت عليه الكفارة^(١) مضافاً إلى القضاء فلو فرضنا أنه أتى غير أهله بالزنا مثلاً فهل يثبت الحكم بالأولوية القطعية أيضاً أو لا؟ إنّ هذا قد يكون مورد اختلافٍ بيننا فقد تدّعي أنت وجود الأولوية القطعية العرفية كما هو ليس ببعيد وأنا أنكر ذلك.

ومن أمثلة ذلك ما إذا أتى أهله من دون أن ينوي الصوم فلاجل أنه لم ينو الصوم عليه القضاء والكفارة ولكنه إذا أتى أهله وهو لم ينو الصوم فهل يشمله دليل (الصائم إذا أتى أهله وجبت عليه الكفارة) أو لا يشملهم وهل توجد أولوية قطعية أو لا؟ إنّ هذا اختلاف صغوي.

وكيفما كان إذا تمت الصغرى وكانت هناك أولوية قطعية فهذا المورد يعبر عنه بالفحوى والأولوية.

النقطة الثانية: - مدرك القاعدة.

لماذا يثبت الحكم في المورد الثاني؟ فإنّ مجرد عنوان الأولوية أو الفحوى لا يكفي لإثبات الحجية، فمجرد الألفاظ لا تكون مدركاً للحجية فما هو مدرك حجيتها؟

في هذا المجال يمكن أن نذكر وجوهاً ثلاثة:-

(١) الاستبصار، ج٣، ص٨١، ح٤.

الوجه الأول: - فكرة الظهور، بأن نقول: - إنه بسبب الأولوية القطعية يصير الكلام ظاهراً في الأوسع، فحينما يقال (فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٌّ) فبسبب ضمّ الأولوية القطعية يكون الكلام ظاهراً في الأوسع وكأنّه قد قيل (ولا تقل لهما أفّ ولا تنهرهما ولا تضرهما ولا تطردهما من البيت وغير ذلك) فالكلام يصير ظاهراً بنفسه في السعة فيشمله آنذاك دليل حجّة الظهور.

الوجه الثاني: - التمسك بفكرة القطع بأن يقال نحن لا نحتاج إلى فكرة الظهور فلو أنّك أنكرت الظهور وقلت إنّ الكلام لا يصير ظاهراً في الأوسع فنقول أوليس لك قطعٌ بثبوت حرمة الضرب بسبب حرمة التأفف؟ إنه إذا فرض حصول القطع فنضمّ كبرى حجّة القطع، وحيث إنّ كلّ قطعٍ حجّةٌ فحينئذٍ يثبت الحكم بجرمة الضرب من باب حصول قطعٍ لنا بالحرمة المذكورة نتيجة القطع بجرمة التأفف، فضمّ القطع بالأولوية إلى دليل حرمة التأفف يحصل لنا قطعٌ بجرمة الضرب وحيث إنّ القطع حجّةٌ فسوف يثبت الحكم الثاني.

الوجه الثالث: - أن يقال إنّ هذا هو أحد أساليب المحاورة فإنّ من أحد أساليبها هو أن يبيّن الإنسان الفرد الأخفى والأدنى ومن خلال بيان الفرد الأدنى أنت تعرف حكم الفرد غير الأدنى، فأحياناً قد يقول العرف: - (إذا جاءك الضيف الفاسق الفاجر أكرمه) يعني فضلاً عمّا إذا كان عالماً تقيّاً، فهو يبيّن الفرد الأخسّ والأدنى، وهذا أسلوب من أساليب المحاورة، وحيث إنّ كلّ متكلمٍ ملتزم بأساليب المحاورة فحينئذٍ تثبت الحجّة.

وقد قلنا سابقاً أنّ هذا المقدار لا يكفي لإثبات حجّية هذا الأسلوب - أي الإلزام بأساليب المحاورة - إلّا إذا ضمّنا السيرة بأن نقول إنّ السيرة جارية على الإلزام بأيّ أسلوب من أساليب المحاورة، فأنت إذا تكلمت بكلامٍ وكان أسلوب المحاورة يقتضي شيئاً معيّناً كما في المثال الذي أشرنا إليه فالسيرة جرت على أنك تُلزم بذلك وإذا أنكرت وقلت إنّ مقصودي هو الفاجر الفاسق وليس ذاك فنقول لك اسكت فإنّ كلامك هذا يدلّ على الشمول وهذا معناه أنّه يوجد إلزامٌ بما يدلّ عليه أسلوب المحاورة.

النقطة الثالثة:- إنّ كلمة الفحوى قد تستعمل بمعانٍ أخرى، فكما أنّها تستعمل بهذا المعنى - أي بمعنى الأولوية - فيقال إنّ حرمة التأفّف تدلّ بالفحوى على حرمة الضرب - ويقصد من الفحوى الأولوية العرفية القطعية -، كذلك قد تطلق الفحوى على مدلول الكلام، فالكلام إذا كان يدلّ على معنىٍّ معيّن فقد نقول إنّ فحوى هذا الكلام الوجوب مثلاً أي إنّ هذا هو معنى الكلام ومدلوله، فتصير كلمة الفحوى مرادفة لكلمة مدلول وكلمة معنى.

ويوجد استعمالٌ ثالث لكلمة الفحوى هو الظهور الحالي، فلو افترض أنّ إنساناً فتح باب داره من باب أنه يوجد عنده مجلس تعزية أو لخدمة زوار الإمام الحسين عليه السلام فهل يجوز للشخص الوارد أن يذهب إلى الخلاء ليقضي الحاجة أو يتوضأ من صنبور الماء أو يمسح بالمنديل المعلق أو يلزمه أن يكسب الإجازة من صاحب الدار؟ وإذا قلت لا يلزم أخذ الإذن فما هو المستند لذلك والحال أنّه لا يجوز التصرّف في أموال الآخرين إلّا بالرضا وطيب النفس منهم؟

فنقول:- إنّ فتح الباب يدلّ بالفحوى على أنّه لا محذور في الاستفادة من هذه الأمور، ماذا يقصد من باب الفحوى هنا؟ إنّّه ظاهر الحال، يعني أنّ ظاهر الشخص حينما فتح باب داره هو أنّه يقبل بهذه التصرفات بلا مانع. وقد لا يوجد هذا الظهور الحالي في بعض التصرفات الأخرى كفتح الثلاجة مثلاً وغير ذلك بل يوجد في الحدود التي يكون فيها ظهورٌ للحال وهذا يختلف من شخصٍ إلى آخر.

وعرفنا أيضاً النكته في جواز هذه التصرفات من باب التمسك بالظهور والظهور حجة بلا فرق بين أن يكون ظهور لفظٍ أو ظهور حالٍ. وعلى هذا الأساس صارت كلمة الفحوى مشتركٍ لفظيٍّ لأنه يوجد لفظٌ واحد مع معانٍ متعدّدة.

القاعدة التاسعة

لو كان لبان

إنَّ هذه القاعدة لم نجد لها أثراً في كلمات المتقدمين وإنما جاءت في كلمات المتأخرين، ولو تمت فيمكن الاستفادة منها في مجالات متعددة كما سوف نوضح، والكلام يقع في نقاط:-

النقطة الأولى:- مضمون القاعدة ومجالاتها.

والمقصود من هذه القاعدة هو أنَّ القضية إذا كانت محلَّ ابتلاء فنفس كونها محلَّ ابتلاء قد يساعد على استكشاف حكمها، ويتَّضح ذلك من خلال بيان مجالات تطبيقها، وأنا أذكر بعض المجالات، وبالتأمل ومراجعة المسائل الفقهية قد نحصل على أكثر منها، فإننا لا أذكر هذه المجالات من باب الحصر بل من باب الأمثلة.

المجال الأول:- لو فرض وجود نصّ يدلّ على حكم كالوجوب ولكن الوجوب لا يلتزم به:-

من قبيل:- قوله تعالى:- ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾^(١)، فإنه بمقتضى القواعد الأصولية إنَّ كلمة (فاستعذ) هي أمرٌ والأمر

(١) سورة النحل، الآية ٩٨.

ظاهر في الوجوب فيلزم أن نحكم بالوجوب، ولكن هل نفقي بالوجوب؟ نعم يمكن أن نحمل الآية على الاستحباب رغم وجود النصّ وذلك بأن نقول: - إن هذه المسألة ابتلائية والمسألة الابتلائية يلزم أن يكون حكمها واضحاً وإذا رجعنا إلى كلمات الفقهاء وجدنا أنّ كلمتهم قد اتفقت على عدم الوجوب ولا يحتمل آنذاك أنّ الحكم الثابت واقعاً هو الوجوب وكأنه اختفى عليهم وصاروا بأجمعهم على الاستحباب فإنّ هذا خلف ابتلائية المسألة وكون حكمها واضحاً، فلا يمكن أن يخفى هذا الحكم على الفقهاء وهذا يدلّ على أنّ هذا الحكم هو حكم استحبابي. إذن نحن خالفنا الظهور لأجل ما أشرنا إليه إذ لو كان الوجوب ثابتاً بعد فرض ابتلائية المسألة لبان واشتهر والحال أنّ المشهور هو العكس فيدلّ ذلك على أنّ الأمر في الآية لا يراد منه الوجوب.

ومن قبيل: - قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾^(١)، فهل الآية تدلّ على وجوب الانصات والاستماع إلى القرآن الكريم - من دون أن يلزم الهتك -؟ إنّنا لو خلينا نحن والآية المباركة ظاهرها ذلك، ولكن هذه المسألة ابتلائية فيلزم أن يكون حكمها واضحاً والفقهاء لم يقولوا بوجوب الاستماع والانصات ومادام لم يقولوا بذلك فيظهر أنّ الوجوب ليس هو الحكم الشرعي وإلا لكان واضحاً ولصار الفقهاء إليه فعدم مصيرهم إليه يدلّ على أنّ

(١) سورة الأعراف، الآية ٢٠٤

الحكم الواضح هو عدم الوجوب، وعلى هذا الأساس تكون الآية الكريمة ناظرة إلى الاستحباب^(١).

ومن قبيل:- باب الاحرام فإنه في باب الاحرام توجد بعض الروايات تبين كيفية الاحرام وأحد هذه الكيفيات التي تبينها هو الاغتسال قبل الاحرام^(٢) فهل الغسل واجب أولاً؟ فلو خلدنا نحن والرواية يمكن أن يقال بالوجوب لأن الرواية قالت اغتسل ولكن نقول هو مستحب وليس بواجب من باب أنّ هذه مسألة ابتلائية فلو كان الوجوب هو الحكم الشرعي الصادر من الله عز وجل فلزمه أن يشتهر وينعكس على الفقهاء والحال أن المعروف بينهم هو عدم الوجوب، إذن هذا محمول على الاستحباب والأمثلة من هذا القبيل كثيرة.

المجال الثاني:- ما لو فرض عدم وجود نصّ في المسألة ورغم عدم وجوده نريد أن نثبت الحكم بهذه القاعدة، وذلك بأن يقال مثلاً في مسألة الإجارة فإذا شككنا أن عقد الإجارة لازم أو ليس بلازم فمن أحد الطرق لإثبات اللزوم هو أن ندّعي أنّ مسألة الإجارة ابتلائية فيلزم أن يكون الحكم فيها وفي تفاصيلها الأساسية

(١) ومن باب الكلام يجر الكلام نقول:- إن الآية الكريمة قالت:- ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا﴾ فما معنى الاستماع والانصات فهل يكفي أن أسكت ولكن ذهني في مكان آخر؟ كلاً بل معنى الاستماع والانصات هو أن أوجه ذهني إلى الآية وهذا لا تلتزم به حتى أنت فضلاً عن الفقهاء، وهل يحتمل أنه إذا جاء شخص وقراء القرآن يلزم علينا أن نجعل أذهاننا معه إذا أمكننا فهل هذا واجب؟! إن هذا غير محتمل، وهذه قرينة ثانية على أن هذا الحكم استحبابي بقطع النظر عن قاعدة (لو كان لبان). الشيخ الاستاذ.

(٢) أنظر: الفروع من الكافي، ج٤، ص٣٢٧، ح٥٥. وص٣٢٨، ح٢ و٣ و٥ و٦. ومن لا يحضره الفقيه، ج٢، ص٣١٠، ح٢٥٤٣، وص٣١١، ح٢٥٤٤. وتهذيب الاحكام، ج٥، ص٦٣، ح٨ و٩.

واضحاً والتي منها كون الإجارة عقدًا لازمًا أو هو عقدٌ جائز، فحينئذٍ نقول حيث إنَّ الفقهاء قد أفتوا باللزوم^(١) فهذا يدلُّ على أن الحكم المنعكس من قبل الشرع في هذه المسألة والواضح هو اللزوم إذ أنَّ هذه مسألة ابتلائية فيلزم أن يكون حكمها واضحاً ولا يحتتمل أن ذلك الحكم الواضح قد خفي على كلِّ الفقهاء أو المعروف بينهم، فحينئذٍ يكفينا هذا الحكم - هو اللزوم المعروف بين الفقهاء - للحكم بلزوم الإجارة رغم عدم وجود نصٍّ خاص.

وربما يخطر إلى الذهن شيء:- وهو أنَّ الفقهاء إذا كانوا يقولون بلزوم الإجارة كفانا إذن إجماعهم وعدم الخلاف بينهم.

والجواب:- نحن بحسب ما هو المفروض لا نقول بحجية الاجماعيات وعدم الخلاف، وإنما هذا يوجّه إلى مثل الشيخ الأنصاري(قده) - يعني المدرسة المشهورة التي ترى حجية الاجماعيات وعدم الخلاف -، أما نحن فلا نرى قيمةً كاملةً لهذه الاجماعيات المنقولة وعدم الخلاف فنحتاج من هنا وهناك إلى دليلٍ حتى نصل إليه.

وهناك مثال ثانٍ:- وهو النيابة في الرمي، يعني في باب رمي الجمرات يوم العاشر فهل نتمكن أن نقول تجوز النيابة حتى للإنسان الصحيح أو لا تجوز؟ فما الدليل على أنه يلزم أن يذهب المكلف بنفسه ولا تجوز له النيابة؟ قد يُستدلُّ بأنَّ ظاهر الأمر هو لزوم المباشرة فإذا خوطبنا بلسان (إرم) أو (يجب عليك الرمي) فظاهره المباشرة، وهذا لا بأس به.

(١) السيد الخوئي، منهاج الصالحين، ج ١ المعاملات، مسألة ٣٨٦. السيد الخميني، تحرير الوسيلة، ج ٢،

مسألة ٩. الشيخ إسحاق الفيض، منهاج الصالحين، ج ١ المعاملات، مسألة ٥٨٣.

ولكن يمكن أن نذكر دليلاً آخر لذلك وذلك بأن نقول:- إنَّ مسألة الرمي ابتلائية فلو كان تجوز الوكالة والنيابة لكلِّ إنسانٍ لاشتهر ذلك ولازم ذلك أنَّ كثيراً من الناس يوكلون غيرهم للرمي ولا يذهبون بأنفسهم والحال أنَّنا نجد أنَّ القضية على العكس تماماً فإنَّ الكثرة الكاثرة تذهب للرمي ولا يبقى إلا من لا يتمكن وهذا يدل على أنَّ المباشرة قضية لازمة. وهكذا نحصل على أمثلة أخرى بالتأمل.

المجال الثالث:- باب السير، فهناك سير كثيرة مثل (من حاز ملك) و (الناس مسلطون على أموالهم) و (من أتلف مال الغير فهو له ضامن)، فهذه سير عقلائية موجودة في الخارج فنقول آنذاك لو كان الحكم في باب الحيازة مثلاً هو عدم الملكية وأنَّ الحيازة لا توجب الملكية للزم أن يكون هذا الحكم مشتهراً باعتبار أنَّ الحيازة مسألة ابتلائية فيلزم أن يكون حكمها واضحاً والحال أنَّه لا يوجد ما يدلُّ على أنها ليست موجبة للملكية وهذا يدلُّ على أنها موجبة للملكية شرعاً وممضاة، ومن ثم تكون هذه السيرة ممضاة وإلا لاشتهر العكس والحال أنَّه لم يشتهر العكس.

إذن في باب السير نستفيد لإمضائها من هذه القاعدة، وإلا إذا لم تكن المسألة ابتلائية في باب السيرة ومن دون إدخال هذه القاعدة فلا يمكن استفادة الامضاء، يعني إذا كانت السيرة في مساحة ضيقة وفي زاوية معينة فلا يمكن استفادة الامضاء منها، وإنما نستفيد الامضاء فيما إذا كانت المسألة ابتلائية وعمامة فنقول حينئذٍ يلزم أن يكون حكمها واضحاً ومن ثم يلزم أن يتدخل الشرع لبيان الحكم وحيث لم ينعكس ما يغير ما عليه السيرة فيثبت أنَّ ذلك الحكم الواضح هو ما عليه السيرة وأنَّ السيرة ممضاة.

وهناك مجالات أخرى لهذه القاعدة لا تنحصر بما ذكرنا، وبالتأمل يمكن أن نحصل على مجالاتٍ أخرى.

النقطة الثانية: - مدرك هذه القاعدة.

إنّ مدرك هذه القاعدة هو القطع أو الاطمئنان، فإذا لحظ الفقيه مسألة الاستعادة قبل قراءة القرآن وقال إنّ هذه مسألة مشهورة وابتلائية فلو كان يجب الاستعادة لاشتهر هذا الحكم والحال أنّ المشهور بين الفقهاء هو عدم الوجوب، إنّهُ آنذاك يتولّد لديه اطمئنانٌ أو قطعٌ بعدم الوجوب، ومن ثمّ يفتي بعدم الوجوب - أي بالاستحباب - لأجل هذا الاطمئنان أو القطع، فالحجّة تعود إلى هذا الاطمئنان أو القطع وإلا فهذه القاعدة لا قيمة لها لولا حصول الاطمئنان أو اليقين للفقيه.

النقطة الثالثة: - الفرق بين هذه القاعدة وقاعدة (عدم الدليل دليل العدم).

هناك قاعدة قد تكون متداولة على السنة بعض القدماء تقول إنّ عدم الدليل على الوجوب أو الحرمة هو دليل العدم - أي هو دليل على عدم الوجوب أو الحرمة -، والفرق بين قاعدتنا وبين هذه القاعدة واضحٌ فإنّ هذه القاعدة تعبيرٌ آخر عن أصل البراءة ولكن بلسانٍ آخر فيراد أن يقال تجري البراءة عن الوجوب إذ لا دليل عليه ونفس عدم الدليل يكشف عن عدم الوجوب إذ لو كان الوجوب ثابتاً حقاً لورد وثبت بدليلٍ وحيث لا دليل عليه فيكشف عن عدم الوجوب.

وأين هذا من قاعدتنا التي قد تثبت بها الوجوب واللزوم، فمثلاً نثبت وجوب المباشرة في الرمي ولا تجوز النيابة لأنّ هذه مسألة ابتلائية فيلزم أن يكون حكمها واضحاً

فلو كان تجوز النيابة حتى للقادر لأشتهر والحال أنّ المعروف بين الفقهاء العكس إلا في حال الضرورة. فقاعدتنا قد تكون مثبتة للوجوب لا للبراءة.

إذن لا ربط لإحدى القاعدتين بالثانية، نعم قد تتفق النتائج أحياناً ولكن هذا لا يعني أنّهما قاعدة واحدة.

النقطة الرابعة:- الفرق بين هذه القاعدة والارتكاز المتوارث

هناك قاعدة ثانية قد يستعان بها في بعض الموارد، فمثلاً في باب الوضوء والصلاة والغسل والصوم الاعتكاف وغير ذلك ما الدليل على أنّ هذه الأمور عبادة؟ فكيف ثبت أنّ الوضوء مثلاً يلزم فيه قصد القرية فإنه من الصعب المجيء برواية تدلّ على ذلك، ولكن تستطيع أن نقول بأنه لا يلزم قصد القرية؟! أنك لا تستطيع ذلك، فإذا كيف نصنع؟ إنّ إحدى الطرق لإثبات لزوم قصد القرية هي التمسك بفكرة الارتكاز المتوارث فنقول إنّ المرتكز في أذهان المشرّعة أعني الفقهاء - بقطع النظر عن مراجعة الروايات أو غير ذلك - أنّ الوضوء قربيّ، ومن أين جاء هذا الارتكاز؟ إنّّه جاء من الجيل السابق ثم من الأسبق منه... إلى أن نصل إلى زمن المعصوم فلا بد وأنهم تلقّوا هذا الوضوح في اعتبار العباديّة في الوضوء من معدن العصمة والطهارة وبذلك ثبت أنّه عبادة ويلزم قصد القرية فيه وفيما شاكلة.

فهذا الارتكاز المتوارث يثبت لنا اعتبار قصد القرية في مثل الوضوء وما شاكلة، وهو شيء آخر يباين قاعدة (لو كان ثابتاً لاشتهر وبان).

نعم قد تتفق النتيجة إلّا أن الطريق مختلفٌ فإذا أريد تطبيق قاعدتنا في الوضوء مثلاً فيقال:- إنّ مسألة الوضوء ابتلائية فيلزم أن يكون حكمها من حيث القرية واضحاً

فلو كان ذلك الحكم الواضح هو عدم الوجوب لكان هو المشهور والحال أنّ المشهور هو العكس، إنّه يمكن أن نطبق هذه القاعدة في مسألة نيّة الوضوء ولكن إمكان تطبيقها لا يعني أنّها عين ذلك الطريق فإنّ ذلك الطريق لا يأخذ عنصراً كون المسألة ابتلائية ولا عنصراً كون المسألة الابتلائية فيلزم أن يكون حكمها واضحاً بل هو في صدد مطلبٍ آخر فهو يقول بوجود ارتكازٍ ثابتٍ جزمياً في أذهان المتشرعة - أعني الفقهاء - فمن أين نشأ هذا الارتكاز فإنّه لا يمكن أن يوجد المعلول بلا علة؟! إنّه ينطلق من شيءٍ آخر. فإذاً الفرق بين القاعدتين واضح.

وينبغي التفرقة بين الارتكاز التشريعي والارتكاز العقلائي:- فالارتكاز التشريعي ناظرٌ إلى المتشرعة فقط بما هم متشرعة فنقول إنّ المرتكز في أذهانهم اعتبار النيّة في الوضوء، ولا يصحّ أن نقول في أذهان العقلاء فإنّ العقلاء بما هم عقلاء - لا بما هم متشرعة - لا ربط لهم بالوضوء ونيّته، فارتكاز المتشرعة يكون في القضايا الشرعيّة، بينما ارتكاز العقلاء يكون في القضايا العقلائية من قبيل (من حاز ملك) فإنّ هذه قضية مرتكزة في أذهان العقلاء، ونقول إنّ هذا الارتكاز ليس جديداً بل هو موجودٌ مع حلقة للعقل والعقلاء، وحيث قد سكت الشارع عن هذا الارتكاز الذي يحتمل أنّ العقلاء يطبقونه في يوم من الأيام في المجال الشرعي ويستفيدوا منه حكماً فلا بد وأن يردع عنه وعدم الردع يدلّ على الإمضاء.

القاعدة العاشرة**مرجعية العرف**

المقصود من العرف هم الناس بما لهم من فهم وانطباعات وارتكازات وعادات، غايته قد يفترض أنّ هذا الفهم والانطباع يكون ثابتاً بلحاظ جميع الناس فيعبر عنه بالعرف العام، وقد يكون ثابتاً في مساحة ضيقة فيعبر عنه بالعرف الخاص، والعرف يجوز الرجوع إليه في بعض الموارد ولا يجوز الرجوع إليه في بعض الموارد الأخرى.

ونذكر أولاً الموارد التي يجوز فيها الرجوع إلى العرف:-

المورد الأول:- تحديد مفاهيم الألفاظ، فالألفاظ الواردة في النصوص الشرعية يجوز الرجوع في تحديد معانيها إلى العرف، لان الدليل على مرجعية العرف في هذا المجال هو أنّ كلّ متكلم يوجد عنده تعهد في أنّه يتكلم وفق المعاني المتداولة والمفهومة عرفاً والثابتة عند العرف، فعلى هذا الأساس إذا تكلم عرفياً بكلام فحتماً هو يقصد من ألفاظه تلك المعاني المتداولة عرفاً لهذه الألفاظ، وقد انعقدت السيرة على ذلك - يعني ان السيرة حرت على أنّ كلّ متكلم يُلزم بالمعاني المتداولة عرفاً لتلك الألفاظ وسبب هذا الالتزام هو ما أشرنا إليه من التعهد النوعي -.

ولكن ينبغي الإشارة إلى أنّه بالنسبة إلى النصوص الصادرة من الشرع المقدّس لابد وأن تحمل على المعاني الموجودة في عصر الصدور وليس على المعاني الموجودة في

عصرنا، والوجه واضح فإن المتكلم بهذه النصوص ملتزم بأنه يتكلم بهذه الألفاظ وفق معانيها الثابتة في عصره وليس وفق المعاني الثابتة بعد ألف سنة مثلاً أو أكثر، وهذا مطلبٌ ينبغي أن يكون واضحاً.

ومن هنا يفتح مجال للإشكال:- وهو من أين نحز معاني هذه الألفاظ في عصر صدور النصّ فإن المعاني التي نعرفها نحن هي المعاني المتداولة في زماننا، فهذا اللفظ في زماننا يعطي هذا المعنى ومن قال إنّه في الزمان السابق كان يعطي نفس هذا المعنى؟! وما دام المدار على المعنى الثابت في عصر الصدور فتتولد آنذاك مشكلة وهي أنّه كيف نشخص المعاني الثابتة لهذه الألفاظ في عصر الصدور وأيّ معانٍ في عصر الصدور؟

ويمكن الجواب:- بأننا نتمسك بأصالة عدم النقل، يعني أن نقول:- إنّ هذا المعنى في زماننا ثابت جزماً لهذا اللفظ فلو كان هناك معنى آخر له غير هذا المعنى فلازمه حصول النقل والأصل وحدة المعنى وبقاء المعنى السابق وعدم حصول النقل والتغيّر. إذن بضم أصالة عدم النقل يندفع هذا الإشكال ويثبت المطلوب، وهذا ما قرأناه في المعالم.

ولكن بهذا المقدار لم ينحلّ الإشكال إذ نسأل ونقول:- من أين لك هذا الأصل؟ **والجواب:-** قد يتمسك له بدليل الاستصحاب وذلك بأن يقال:- إنّ روايات الاستصحاب قالت:- (لا تنقض اليقين بالشك) وهذا مطلقٌ يعني هو لم يقيد اليقين بكونه يقيناً سابقاً فتمسك بالإطلاق فيصير المعنى والتقدير هكذا:- (لا تنقض اليقين سواء اليقين سابقاً والشك لا حقاً أو كان اليقين الان والشك فيما

مضى أو اليقين الآن والشك في المستقبل)، فالحديث إذن مطلقٌ فتمسك بإطلاقه. وهل هذا تام أو لا ؟

والجواب:- إنّه قد يشكك في ثبوت هذا الاطلاق، ولكن نحن لسنا في هذا الصدد ولنفترض أنّ الاطلاق ثابتٌ ولكن نقول إنّ غاية ما يثبت الاستصحاب وعدم نقض اليقين بالشك هو أنّ هذا المعنى الثابت الآن هو نفس المعنى الذي كان ثابتاً في عصر صدور النصّ، ولكنّ هذا لا يوصلنا إلى مطلوبنا فإنّنا نريد أن نثبت أنّ صيغة (إفعل) قد استعملت في الوجوب والاستصحاب لا يقول هي قد استعملت فيه بل هو يقول إنّ المعنى الثابت الآن كان ثابتاً سابقاً أمّا أنّها قد استعملت في الوجوب فهذا لازمٌ عقليّ - أو عادي - والاستصحاب لا يثبت اللوازم العادية فهو أصلٌ مثبت.

والأوجه التمسك لإثباتها بالوجوه التالية:-

الوجه الأول:- سيرة المتشرّعة من أصحاب الأئمة عليهم السلام، فإن أصحاب الإمام الهادي والعسكري عليهما السلام وصلتهم روايات كثيرة من النبي صلى الله عليه وآله ومن الأئمة السابقين عليهم السلام والفترة لم تكن قصيرة إذ كانت ثلاثة قرون تقريباً واحتمال التغيّر في المعاني في هذه الفترة وجيه وهؤلاء الأصحاب كانوا يأخذون بهذه النصوص ومن دون أصالة عدم النقل لا يمكن الاستفادة من هذه النصوص فإنّ هذه النصوص قد صدرت وأريد منها المعاني الثابتة في عصر صدور فلو لم يمكن إثبات معاني عصر صدور بأصالة عدم النقل فحينئذٍ سوف لا يجوز التمسك بها بل يلزم طرحها والحال أنّهم كانوا يأخذون بها ويتبركون بها والأئمة

عليهم السلام حتّوهم على ذلك. إذن سيرة المتشرّعة بنفسها تكون دليلاً على المطلوب.

الوجه الثاني:- سيرة العقلاء، فإنّ الناس في كلّ زمانٍ يشترّون الكتب القديمة فنشترى المعلّقات العشر ونشترى تاريخ الطبري وابن الأثير وغيرها ونطالعها، وحينئذٍ نقول:- لو فرض أنّ المعاني الثابتة الآن لا يمكن حمل النصّ عليها فشاء هذه الكتب وطبعها وقراءتها يصير لغواً إذ أنّك تريد أن تعرف مقصود المتكلّم فلو افترض أنّ المعاني التي يقصدها في عصر النصّ لا تعرفها فالشراء والقراءة لها يكون لغواً.

إذن لا بد وأن تكون أصالة عدم النقل مقبولة وثابتة وصحيحة حتى نستفيد من هذه الكتب. وحيث إنّ هذه السيرة لا تنفعنا لوحدنا بل حيث يحتمل أنّها تتسرّب إلى النصوص الشرعية في يوم من الأيام فعلى الأمام أن يردع عنها من باب الحذر المسبق فسكوته يدلّ على أنّه يرضى بها.

الوجه الثالث:- حديث الثقلين:- (إني تارك فيكم الثقلين... ما إن تمسكتم بهما لن تظلّوا بعدي أبداً)^(١)، حيث أمرنا النبي صلى الله عليه وآله بالتمسك بالكتاب والسنة وكيف نتمسك بهما إذا لم تكن أصالة عدم النقل حجّة؟ إذ نحن لا نعرف المعاني للكتاب والسنة بقطع النظر عن أصالة عدم النقل!! فحينئذٍ لا بد وأن يكون هذا الأمر بالتمسك دالاً بالالتزام على حجّة أصالة عدم النقل حتى يمكن التمسك بالكتاب والسنة.

(١) اصول الكافي، ج ١، ص ٢٩٤.

الوجه الرابع:- إذا لم نبي على أصالة عدم النقل فسوف يلزم سدّ باب الاجتهاد لأنّ المجتهد يريد أن يستنبط من النصّ، والنص لا بدّ وأن يفهمه المجتهد، وإنما يفهمه من طريق المعاني الموجودة الآن، ولا بد من ضمّ أصالة عدم النقل لهذه المعاني التي يفهمها فلو لم تكن أصالة عدم النقل حجة لا يمكن ضمّها إلى هذه المعاني وبالتالي لا يمكن أن يجتهد ويتوصّل إلى ما تدلّ عليه النصوص.

وهناك بعض الأمور المرتبطة بهذا الموضوع نشير إليها كما يلي:-

الأمر الأوّل:- ذكرنا أنّه قد يتمسك بإطلاق روايات الاستصحاب لإثبات أصالة عدم النقل، ونحن أشكلنا وقلنا لو كان الإطلاق ثابتاً فلا يمكن التمسك به من باب أنّه يلزم محذور الأصل المثبت، باعتبار أنّ الاستصحاب يثبت وحدة المعنى الموضوع له اللفظ وأنّ المعنى واحدٌ ولم يتغيّر أمّا أنّ هذا اللفظ قد استعمل في هذا المعنى الواحد فهذا لا يثبت الاستصحاب إلّا بضمّ ملازمة عقلية أو عرفية عادية، ومن ثمّ فهي غير شرعية فيلزم محذور الأصل المثبت.

إن قلت:- إنّ هذا وجية إذا أجرينا الاستصحاب في المعنى الموضوع له وذلك بأن نقول إنّ المعنى الموضوع له في زماننا لصيغة (افعل) مثلاً هو الوجوب بقرينة التبادر وبالاستصحاب - أي الاستصحاب القهقري - نثبت أنّ هذا المعنى الموضوع هو نفس المعنى الموضوع له - وهو الوجوب - في زمان النبي صلى الله عليه وآله فالمعنى الموضوع له واحد، إنّه بناءً على هذا يلزم محذور الأصل المثبت فإنّ الأثر الشرعي مترتب على الاستعمال في هذا المعنى الواحد لا على نفس وحدة المعنى.

ولكن لِمَ لا نجري الاستصحاب في المعنى المستعمل فيه دون المعنى الموضوع له وذلك بأن نقول:- إنَّ صيغة (افعل) تستعمل في زماننا في الوجوب وبالاستصحاب يثبت أنَّها تستعمل في الوجوب سابقاً أيضاً، فعلى هذا الأساس ثبت المعنى المستعمل فيه من خلال الاستصحاب، ومن ثم لا يلزم محذور الأصل المثبت.

قلتُ:- إنَّ غاية ما يثبته الاستصحاب هو أنَّ المعنى المستعمل فيه في كِلا الزمانين واحداً أمَّا أنَّ المعصوم عليه السلام أراد هذا المعنى المستعمل فيه الواحد فهذا لا يثبت إلاّ بضم الملازمة، والأثر ليس مترتباً على وحدة المعنى المستعمل فيه بل على إرادة المتكلم الذي صدر منه النصّ الشرعي على إرادة هذا المعنى المستعمل فيه الواحد، وكونه أراد هذا المعنى المستعمل فيه ليس أثراً شرعياً لوحدة المعنى المستعمل فيه وإنما هو ثابتٌ بالملازمة غير الشرعية فعاد المحذور كما هو. إذن محذور أصل المثبت لا مناص عنه.

الأمر الثاني:- ذكرنا فيما سبق أنّنا نرجع إلى العرف في تحديد مفاهيم الألفاظ، وما هو الدليل على أنه يجوز الرجوع إلى العرف وأنه حجّة في هذا المجال؟ لعلّه تمسّكنا بالسيرة، **والآن استدرك وأقول:-** إنَّ المناسب التمسّك بفكرة الظهور الحالي وذلك بأن يقال إنَّ ظاهر حال كلّ متكلمٍ أنّه قصد من اللفظ الصادر منه ما هو المفهوم والمتداول بين الناس والعرف، والظهور الحالي حجّة كالظهور اللفظي من دون فرقٍ بينهما.

الأمر الثالث:- إنَّ أصالة عدم النقل التي مستندها كما اتضح الأمور الأربعة التي أشرنا إليها، فنحن نتمسّك بها إذا لم يلح من القرائن تغيير المعنى، أمّا إذا كانت

هناك بعض المؤشرات التي تساعد على وجود تغيّر في المعنى فلا يمكن التمسك بأصالة عدم النقل فإنّ الوجوه الأربعة التي ذكرناها ليست ذات إطلاقٍ لفظي حتى نتمسك به بعرضه العريض وإنما هي تثبت حجّية أصالة عدم النقل في الجملة، ومادام لا يوجد إطلاق لفظي فالقدر المتيقن منها هو ما إذا لم تكن هناك قرائن تساعد على حصول التغيّر وإلا فسوف لا نتمسك بأصالة عدم النقل بعد فرض عدم وجود الإطلاق اللفظي، فمثلاً كلمة الظن في زماننا قد يفهم منه شيء في مقابل العلم كنسبة ٧٠% مقابل العلم الذي هو بنسبة ١٠٠% ولكن بعض الاستعمالات القرآنية أو غير القرآنية قد تساعد على أنّ الظن يستعمل بمعنى العلم، من قبيل قوله تعالى: - ﴿الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾^(١) فهذه صفة للمؤمنين ولا معنى للظن بمعناه المعروف وإنما المقصود من الظن هنا هو العلم، أو من قبيل قوله تعالى: - ﴿وَوَظُنُّوا مَا لَهُمْ مِنْ مَّحِصٍ﴾^(٢) فهذه صفة لغير المؤمنين يعني أنّه بعد ذلك سوف يتضح لهم ويعلمون أنّه لا مفرّ من الله عزّ وجلّ لهم بل أحيط بهم وهنا من الوجيه أن يكون المقصود من كلمة (يظنون) بمعنى يعلمون.

هكذا كلمة الشكّ فإنه لو رجعنا إلى كلمات اللغويين فإنهم يفسّرون الشكّ ولا يخصصونه بحالة تساوي الطرفين، ومن هنا يقال إنّ روايات الاستصحاب يستفاد منها جريان الاستصحاب حتى في موارد الظن بالبقاء أو عدم البقاء ولا يتوقّف على الشكّ بمعنى التساوي بين الطرفين فإنه وإن كانت الروايات قالت (لا تنقض اليقين بالشك) ولكن المقصود من الشك هو غير العلم فيصدق على الظنّ المصطلح

(١) سورة البقرة، الآية ٤٦ .

(٢) سورة فصلت، الآية ٤٨ .

عندنا اليوم وعلى الشك فلا نتمسك بأصالة عدم النقل في هذا المجال، وعلى هذا المنوال لعله توجد أمثلة أخرى.

الأمر الرابع:- إنّ الرجوع إلى العرف تارةً يكون لتحديد المدلول المطابقي للفظ وهذا هو الطابع العام في الرجوع إلى العرف فصيغة (افعل) مثلاً يفهم منها العرف الوجوب فيرجع إليه في ذلك والوجوب يكون مدلولاً مطابقياً، وأخرى نرجع إليه لا لتحديد المدلول المطابقي بل لتحديد المقصود أعمّ من كونه مدلولاً مطابقياً أو غير مطابقيّ من قبيل كلمة الثوب الواردة في النصوص فلو قال النص (اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه) فإنّ العرف يفهم من الثوب عموم الملبوس وإن كان هذا ليس مدلولاً مطابقياً للفظ الثوب في اللغة فالثوب في اللغة ليس هو كلّ ملبوسٍ فالعباءة لا تسمّى ثوباً ولكن العرف هنا لمناسبات الحكم والموضوع يفهم أنّ المقصود منها ذلك.

وهكذا بالنسبة إلى باب الإحرام فإنّه ورد^(١) أنّه يحرم على المحرم خمسة من أفراد الطيب وهي الزعفران والعود والورس والمسك والعنبر، وليس من البعيد أنا لو رجعنا إلى العرف فإنّه يقول إنّ الأمر لا يختصّ بهذا ففي زماننا قد حصلت عطور أحسن من هذه الخمسة وليس من البعيد أنّ هذه الخمسة ذكرت من باب المثالية للأفراد البارزة في تلك الفترة الزمنية فلو ظهرت أفراداً ثانية في فترة زمنية أخرى فحينئذٍ تكون مشمولةً للنصّ والعرف يقول إنّ المقصود هو هذا، وهذا رجوعٌ إلى العرف ليس لتحديد المدلول المطابقي بل لتحديد المدلول الذي هو أوسع منه.

(١) الاستبصار، الطوسي، ج٢، ص١٧٩، ح٧.

وإذا لم تقبل بهذا المثال فسوف نمثل بمثالٍ آخر وهو في باب السبق والرماية فقد وردت روايات^(١) تدل على أن السبق يكون بالسهم والقوس أو بالسيف أو بالخيل، وهذه الأمور ليست موجودة في زماننا وهل تحتمل أن قضية السبق والرماية قد مضت وانتهت؟! كلاً لا يحتمل ذلك فإنّ قضية التدريب على الوسائل الحربية مطلوبٌ، فعلى هذا الأساس يمكن أن يقال إنّ هذه الأشياء ذكرت من باب كونها هي الأفراد البارزة في تلك الفترة وأمّا في زماننا فلا بد وأن يكون السبق في الوسائل الحاليّة كالدبّابات وما شاكل ذلك، وهذا رجوعٌ إلى العرف ولكن لا لتحديد المدلول المطابق.

الأمر الخامس:- يوجد كلام لصاحب الحدائق(قده) في حدائقه يظهر منه عدم قبول مرجعية العرف وقد ذكر هذا في مسألة أنّ المحرم إذا قتل حمامة في الحلّ فقد دلت الرواية^(٢) أنّ عليه شاة، وقد وقع كلامٌ بين الفقهاء بأنّه ماذا يقصد من الحمامة فهل المقصود منها ما كان له هدير^(٣) ويعبّ^(٤) الماء، أو أنّ المقصود هو ما كان لها طوقٌ في عنقها، أو نقول ما كان يوجد فيه أحد هذين الأمرين؟

وفي هذا المجال ذكر صاحب المدارك(قده) كلاماً فقال:- نحن نترك ما ذهب إليه أهل اللغة ونذهب إلى العرف فما صدق عليه أنّه حمامة فنأخذ به وإذا لم يصدق عليه فنتركه، فرجع إلى العرف في هذه المسألة.

(١) أصول الكافي، ج ٥، ص ٥٠، ح ١٣، ح ١٤.

(٢) من لا يحضره الفقيه، ج ٢، ص ٢٥٨، ح ٢٣٥٣.

(٣) الهدير عبارة عن ترجيع الصوت بنحو متواصل.

(٤) يعب الماء أي يشربه بمنقاره من دون فواصل بخلاف الدجاجة مثلاً فإنها تشرب الماء مع الفواصل.

وعلق صاحب الحدائق وقال يرد عليه:-

أولاً:- إنَّ العرف قد يختلف باختلاف الأقاليم فقد يقول بعضهم أنّ هذا حمامة وأما البعض الآخر فيقول هذا ليس بحمامة ولا يمكن أن نحول أحكام الشارع التي هي منضبطة على العرف الذي هو مختلفٌ وغير منضبط فلا نرجع إلى العرف.

ثانياً:- لو تنزلنا وافترضنا أنّ العرف متفقٌ ولكن مع ذلك لا نرجع إليه لأنّ المدار على عرف عصر الأئمة عليهم السلام وليس على عرفنا في هذا الزمان، وحينئذٍ إن عرفنا عرفهم أخذنا به وإن لم نعرفه فلا بد وأن نأخذ بالاحتياط.

والمهمّ ما ذكره في الردّ الأوّل فإنّه ذكر أنّ العرف لا نرجع إليه، وهو وإن ذكره في هذا المورد ولكن يمكن أن نقول إنّ هذا كلام سيّال منه (قده) يسري في جميع الموارد. فصاحب المدارك (قده) قال نرجع إلى العرف إن لم يظهر من أهل اللغة ما يخالف ذلك، وهو قال لا نرجع إلى العرف، ونصّ عبارة صاحب الحدائق (قده):- (وقال سبطه في المدارك...والذي تقتضيه القواعد وجوب الحمل على المعنى العرفي إن لم يثبت اللغوي^(١)...أقول:- فيه أولاً...العرف لا انضباط له...فلكلّ إقليم عرفٌ يعمل أهله عليه...والأحكام الشرعية أمورٌ مضبوطة معينة لا تغير فيها...وثانياً إنّ المستفاد من الأخبار...أنّه يجب الرجوع في كلّ حكم حكم إلى عرفهم عليهم السلام وما ورد عنهم عليهم السلام فإن ثبت هناك شيء...وإلا وجب الوقوف على ساحل الاحتياط^(٢)).

(١) أي إن لم يثبت اللغوي على الخلاف.

(٢) الحدائق الناضرة، البحراني، ج ١٥، ص ٢١٩.

ونعلق أولاً على ما ذكره في الجواب الثاني:- فإنه ذكر أن اللازم الرجوع إلى عرف الأئمة عليهم السلام دون عرفنا السائد هذا اليوم حتى على فرض اتفاق عرفنا وقد عبّر(قده) بأنّ المستفاد من الأخبار ذلك يعني أنّ المستفاد من الأخبار هو أنّه يلزم الرجوع إلى عرفهم، ولا أدري هل يوجد خبرٌ يدلّ على أنّ الواجب هو الرجوع إلى عرفهم؟! إنّي أستبعد ذلك، ولكن على أي حال إنّي لا أجزم بعدم وجود خبرٍ يدلّ على ذلك فإنّ صاحب الحدائق(قده) له اطلاع واسع في باب الأخبار، ولكن لو كان يوجد خبر فيذكر لنا خبراً أو خبرين على الأقل، وهذه قضية ليست مهمة.

ولكن الذي نريد أن نقوله:- نحن نسلّم هذه المقالة ولكن للنكتة التي أشرنا إليها وهي أنّ الانسان العرفي حينما يتكلّم فهو يتكلّم وفق المفاهيم المألوفة في عصره - أي عصر صدور النص - لا المفاهيم التي تكون مألوفة بعد فترة زمنيّة طويلة، وهو(قده) كان بإمكانه أن يستعين بهذه النكتة ولا يحتاج إلى الرجوع إلى الأخبار.

ولكن نقول:- يمكن أن نثبت أنّ هذا المعنى الموجود الآن هو الثابت في عصر النصّ بعد تسليمنا بأنّ المدار على المعنى الثابت في عصر صدور النصّ وذلك من خلال ضمّ أصالة عدم النقل التي أثبتناها بوجوده أربعة كما تقدّم.

وأما ما ذكره في جوابه الأوّل - من أنّ أحكام الشرع منضبطة خلافاً للعرف، فلو كان المدار على العرف في تعيين المعاني يلزم تغيير أحكام الشرع -.

فيرد عليه:- إن اختلاف العرف لا يوجب اختلاف الحكم الشرعي، فالحكم الشرعي يبقى واحداً غايةً يكون التغيير لا في نفس المعنى وإنما في تطبيقات ذلك المعنى الواحد، كما هو الحال في باب الربا فقد دلّ النصّ على أنّ كلّ مكيل أو

موزون إذا بيع بمثله بزيادةٍ تحقّق الربا، إنّ هذا مفهومٌ واحدٌ منضبطٌ وقد يكون الشيء في زمانٍ أو مكانٍ من المكيّل والموزون فيتحقّق فيه الربا بينما في مكانٍ أو زمانٍ آخر ليس كذلك فلا يتحقّق فيه الربا، وهكذا البيض فإنّه قد يباع في مكانٍ بالوزن ويباع في مكانٍ آخر بالعدد، فكلُّ يتبع زمانه ومكانه، وهذا لا يعني أنّ الحكم الشرعي قد اختلف بل هو باقٍ كما هو منضبطاً وأنّ المدار في تحقّق الربا على أن يكون العوضان من المكيّل أو الموزون مع الزيادة، إنّ هذا الحكم قد بقي على حاله ولكنه قد تكون المصاديق في هذا الزمان مصاديقاً له وفي زمانٍ آخر لا تكون مصاديقاً له، إنّ هذا اختلاف في المصداق وفي التطبيق للمعنى الواحد وليس اختلافاً في نفس المعنى الواحد.

وهكذا قوله تعالى:- ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾^(١) فإنه حكمٌ واحدٌ منضبطٌ، فإعداد القوّة في ذلك الزمن كان من خلال إعداد السيوف والدروع والخيل والسهام وما شاكل ذلك أمّا في زماننا فيكون من خلال الطائرات والدبّابات وغير ذلك وهذا لا يعني أنّ ذلك المعنى للحكم الإلهي قد اختلف ولم ينضبط بل يبقى واحداً وإنما اختلف المصداق والتطبيق.

وهكذا بالنسبة إلى المعاشرة بالمعروف بالنسبة إلى الزوجة حيث قال تعالى ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾^(٢) يعني بما هو المتعارف، والمعاشرة بالمعروف في ذلك الزمن هو أن يهبى لها غرفةً في البيت ويشترى لها ثوباً أو ثوبين في السنة أمّا الآن

(١) سورة الانفال، الآية ٦٠.

(٢) سورة النساء، الآية ١٩.

فالمعاشرة بالمعروف قد اختلفت فقد تحتاج إلى بيتٍ أو شقةً وهكذا الملابس، إنَّ هذا هو اختلاف في المصداق أيضاً.

ومن أمثلة ذلك أيضاً صلة الرحم، ففي ذلك الزمان كانت الصلة بأن تذهب إلى بيت الرحم (الاقارب) أمّا الآن فصارت أسهل وذلك بأن تتصل بهم تلفونياً، وهذا الأمر يختلف بحسب درجة القرابة فأبن العمّ أو الخال قد يحتاج إلى الاتصال به مرّةً واحدةً في الشهر أمّا الوالدان فقد لا يكون الاتصال التلفوني كافياً بل لابد من زيارتهم. وهذا كلّ اختلاف في التطبيقات وليس اختلافاً في نفس ذلك المفهوم الواحد، فالمفهوم الواحد يبقى واحداً ومنضبطاً فلا يلزم ما ذكره (قده).

وبهذا تنحلّ مشكلة ربط الثابت بالمتغير:- لأنّ من أحد الإشكالات التي تورد على الإسلام هو أنكم تقولون إنّ الإسلام خاتم الأديان^(١) ولكن العالم في تطوّر دائماً، فأولاً كنّا نحارب بالسيف والآن نحارب بشكلٍ آخر، والزوجة كانت تسكن في غرفة والآن تسكن في شقة مثلاً، فيكف نفترض أنّ الدين الواحد لا يتغيّر ويبقى رغم حصول هذه التطوّرات الكثيرة؟ وهذا ما يعبر عنه بإشكال ربط المتغيّر بالثابت، فكيف نربط بينهما؟ إنّه لا يمكن ذلك، فيلزم أن يتغيّر الدين وفقاً لتغيّرات الزمن، فلا يمكن أن نقول إنّ دين الإسلام هو خاتم الأديان؟

والجواب:- صحيح أنّ أحكام الإسلام ثابتة وحلاله حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة ولكن تطبيقات الحكم الواحد قابلة للاختلاف حسب

(١) وسوف نتعرّض إلى هذا الاشكال بالتفصيل في الفوائد التي سنذكرها فيما بعد أما الان فنريد الاشارة إليه فقط.

اختلاف الزمن، فقوله تعالى (وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة) لا يتغيّر وهو باقٍ إلى يوم القيامة، وهو قانونٌ تحتاج إليه البشرية إلى يوم القيامة لا يتغيّر ولكن تطبيقات هذا القانون تتغيّر، فالإسلام لم يقل (أعدوا لهم سيفاً ودرعاً وفرساً) في كل زمن فإذا كان يقول هكذا فالإشكال يكون وارداً صحيحاً إذ أنّ هذا الحكم الثابت لا يلتئم مع التغيّر الزمني ولكنه قال (وأعدّوا لهم ما استطعتم من قوّة)، وقال (وعاشروهن بالمعروف)، وقال (كلّ مكيل أو موزون إذا بيع بمثله مع زيادة يحصل الربا)، إنّه بهذا الاعتبار يمكن أن يساير الإسلام تغيّرات الزمن.

إذن نقول لصاحب الحدائق(قده) إنّ التغيّر هو في التطبيقات لا في نفس الحكم الشرعي حتى يلزم عدم انضباط الأحكام الشرعية، وبهذا تحلّ مشكلة ربط المتغيّر بالثابت.

المورد الثاني:- الذي يُرجع فيه إلى العرف هو تحديد المصداق.

المعروف بين الأعلام أنّ العرف ليس حجّة في باب تشخيص المصداق وإنما هو حجّة في تحديد مفاهيم الألفاظ، فالدم مثلاً يرجع في تحديده إلى العرف أمّا بعد أن حدّده العرف وقال هو عبارة عن السائل الأحمر الذي يخرج من البدن فلا نرجع إليه في تحديد المصداق بعد أن حدّد المفهوم بل يكفي الدقّة، فلو فرض أنه في المختبر كان هذا دمّاً حقيقةً كفى وإن لم يعدّه العرف دمّاً، وهذا مطلبٌ ينبغي أن يكون واضحاً.

ولكن قد تسأل وتقول:- لماذا لا نرجع إلى العرف في تحديد المصداق ونقتصر في

الرجوع إليه في تحديد المفاهيم فما هي النكته؟

والجواب:- إنّه لا دليل على جواز الرجوع إليه في تحديد المصداق فعدم الدليل هو الدليل على عدم، يعني بالنسبة إلى تحديد المفاهيم يوجد دليلٌ هو أنّ ظاهر حال المتكلّم أنّه يتكلّم وفق المعاني المتداولة في زمانه والظهور حجّة فرجع في تحديد المفاهيم إلى العرف من هذا الباب فالدليل هو ظهور الحال، أمّا المصداق فلا يوجد دليلٌ على أنّ نرجع فيه إلى العرف ويكون هو حجّة في تحديد المصداق ومادام كذلك فالمدار يكون على الدقّة فما عُددَ دماً بالدقّة فهو دمٌ وإن لم يعدّه العرف دماً، ولذلك المعروف بين الأعلام أنّ العرف حجّة في تحديد مفاهيم الألفاظ دون مصاديقها.

ولكن الذي أريد أن أقوله:- هو أنّه يوجد موردان يمكن الرجوع فيهما إلى العرف في تحديد المصداق:-

المورد الأوّل:- ما إذا أعطى الشارع قانوناً عاماً وسكت عن تطبيقه فإن نفس السكوت عن تطبيقه يعني الإحالة على العرف وهذا ما قد يعبر عنه بالإطلاق المقامي، يعني سكوت الشارع عمّن يُرجع إليه وعن تحديد المصداق والمفروض أنه في مقام البيان يفهم منه أنّه يحيل على العرف، وأمثلة ذلك ما أشرنا إليه قبل قليل كقوله تعالى:- (وأعدوا لهم ما استطعتم من قوّة) فإنه ترك تحديد المصداق ولم يقل إنّ مصداق (ما استطعتم) هو هذا أو ذاك فسكوته معناه أنّ الأمر لكم فما تحدّدونه أنتم أنّه قوّة مناسبة يؤخذ به، وهكذا الكلام في قوله تعالى:- (وعاشروهن بالمعروف) فإنه سكت عن مصداق المعروف ولم يبين ما هو ولم يقل (وذلك بان تهيء لها غرفة أو بيتاً أو سيارةً) وهذا معناه أنّه أحال على العرف فما يراه العرف معاشره بالمعروف فالمدار عليه، إنّ هذا رجوعٌ إلى العرف أيضاً في المصداق، ولكن

هذا لا محذور فيه لأجل الإطلاق المقامي الذي أشرنا إليه، وهذه نكتة ظريفة يجدر الالتفات إليها.

ومن هذا القبيل:- الأمر بغسل الثوب إذا أصابه بول أو نجاسة فإنّ الشرع قد ترك طريقة الغسل وإنما قال:- (اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه)، أما كيف يكون الغسل فإنّه تركه؟ وهذا معناه أنّه ترك الأمر إلى العرف وأنّه ما يعدّ بنظر العرف غسلًا فحينئذٍ يكون كافيًا وما لا يعدّ فلا يكفي، ومن هنا ذكر الفقهاء أنّ صب الماء على الثوب المنتجس أو أن تدخله في النهر وتخرجه لا يكفي إذ هذا لا يصدق عليه أنّه غسل عند العرف وإنما يصدق عليه إمّا صب الماء أو إدخال الثوب في الماء وأمّا كونه غسلًا فلا. ولا بد من أعمالٍ عنايةٍ كأن تفركه أو شيءٍ آخر حتى يصدق عليه غسلًا.

وعلى هذا الأساس يقع الكلام بالنسبة إلى الغسالات الحديثة، فقد يكثر السؤال وأنّه هل يكفي الغسل فيها أو لا؟ وفي الحقيقة توجد مشكلتان في مسألة الغسالات الحديثة، المشكلة الأولى هي أنّه هل يصدق الغسل أو لا يصدق؟ والجواب واضح فإنّ المفروض أن هذه الآلة تتحرك حركة جيّدة يمنةً ويسرةً فالغسل يصدق بالنظر العربي، فهذا المقدار كافٍ ولا يلزم أن يكون هناك عصرٌ أو فركٌ باليد فإنّ هذه ليست مأخوذة بالنظر العربي بل المهم وجود عنايةٍ حتى لا يصدق الصبّ والعناية إمّا أن تكون بالفرك من خلال اليد أو من خلال دوران الغسالة.

وإذا قلنا إنّ الغسل موقوفٌ على خروج الماء هنا يخرج أيضاً فلا مشكلة من هذه الناحية.

وتوجد مشكلة ثانية وهي أنّ هذه الغسالة حينما تتحرك سوف يصيب الماء الأطراف العليا منها وحينما تصبّ الماء ثانياً فسوف لا ينصبّ على جميع تلك الأطراف التي أصابتها النجاسة وتبقى بعض الأطراف يشكّ هل أصابها الماء الجديد أو لا فيجري استصحاب بقاء نجاسة تلك الأطراف، إنّه قد يتوقّف من هذه الناحية.

ويمكن التغلب على هذه الناحية أيضاً بروايات المرّكن^(١) حيث توجد عندنا في باب الغسل روايات في ذلك فالراوي يسأل الإمام عن غسل المرّكن فيقول له الإمام (ضعه واغسله فيه مرّتين) - إذا كان من البول - ومن الواضح أنّه حينما غسله في المرّة الثانية هل يلزم أن يوصل الماء إلى جميع أجزاء المرّكن ويطهره؟ كلّاً لا يوجد هذا الاحتمال وهذا معناه أنّ ما يحصل بسبب العسالة الأولى لا يؤثر. فإذن نقول إنّ حوض الغسالة لا يختلف عن المرّكن من هذه الناحية فلا مشكلة. والذي أريد أن أقوله هو أنّ الشرع أمر بالغسل وترك تحديده وهذا معناه أنّه تحويلاً على العرف فما يراه العرف غسلاً يكون كافياً وما لا يراه غسلاً فلا يكون كافياً.

وهناك مثال آخر:- وهو باب الخمس فهل بداية السنة من حين التكبّب أو من حين حصول الربح فالمدار على ماذا وماذا يصنع الفقيه - بعد الالتفات إلى أنّه لا توجد عندنا رواية في هذا المجال فالروايات قليلة والمهم الذي عندنا هو (كلّ ما أفاد الناس من قليلٍ أو كثيرٍ ففيه الخمس)^(٢) -؟

(١) وهو كالطست في زماننا.

(٢) وسائل الشيعة، ج ٩، ص ٥٠٣، ح ٦.

يمكن في هذا المجال أن يقال:- إنَّ سكوت الشرع عن تحديد بداية السنة معناه أنه حوالة على العرف والعرف يرى أنَّ من كان يتكسَّب فبداية سنته من حين شروعه في التكسَّب وأما إذا كان غير متكسَّبٍ فمن حين حصول الفائدة، فتحديد بداية السنة الخمسية بهذا الشكل لا توجد فيه رواية وإنما نرجع إلى العرف في تحديدها بالنحو الذي أشرنا إليه.

إذن العرف لا يُرجع إليه في تحديد المصداق وإنما يُرجع إليه في موردين الأول ما إذا صبَّ الشرع الحكم على عنوانٍ كليٍّ وكان بيان ذلك العنوان شيئاً ضرورياً ولازماً والشارع ترك تحديده فتركَّ التحديد معناه التحويل على العرف وقد ذكرنا بعض الأمثلة على ذلك.

المورد الثاني: الذي يكون فيه العرف مرجعاً في تحديد المصداق هو ما إذا افترض أنَّ تحديد المصداق يرجع إلى تحديد المفهوم، ومن الأمثلة على ذلك الدم، فإنه قد يفترض خروج القيح من جسم الإنسان وكان مادّةً ليست حمراء وإنما هي قريبة من الصفرة، ففي مثل هذه الحالة يقول العرف هذا ليس بدم ولكنَّ المختبر يقول هذا دم ولكن اللون مختلف، ففي مثل هذه الحالة ماذا نصنع؟ هل نترك النظر العرفي باعتبار أنَّ العرف ليس مرجعاً في تحديد المصداق أو نأخذ بالنظر العرفي ولكن يبقى الإشكال العلمي وهو أنه كيف ترجع إلى العرف في تحديد المصداق والحال أنَّ العرف نرجع إليه في تحديد المفهوم دون المصداق؟ وهكذا الكلام بالنسبة إلى الدم القليل الذي لا يُدرك بالطرف - حيث نسب إلى الشيخ الطوسي أو غيره أنه لا ينجس الماء - فهل يمكن الرجوع فيه إلى العرف ونقول هو لا ينجس أو نقول هو ينجس فإنَّ العرف يُرجع إليه في تحديد المفهوم دون المصداق.

في هذين المثالين المتقدمين وغيرهما ربما يقال يمكن الرجوع إلى العرف بأحد بيانات ثلاثة:-

البيان الأول:- نقول:- إنَّ العرف يأخذ في مفهوم الدم قيدهً خاصاً وهو أن يكون أحمر وأن يُدرك بالطرف، فإذا صار الأمر كذلك فالعود إلى العرف يكون من العود إليه في تحديد المفهوم ولا بأس بذلك حينئذٍ. وليس من البعيد أنَّ الدم مأخوذاً بالنظر العرفي أنه أحمر فإذا لم يكن أحمر فهو ليس بدمٍ والرجوع إلى العرف في تحديد المفهوم شيءٌ جائزٌ ولا بأس به فتنحلَّ المشكلة آنذاك.

البيان الثاني:- أن نقول:- حيث إنَّ العرف لا يرى الدم الأصفر دماً وهذا شيء واضح في الأذهان العرفية وإن كان هو مخطئاً في ذلك، ولكن هذا يصبح بمثابة القرينة المتصلة بدليل نجاسة الدم، فعلى هذا الأساس لا ينعقد إطلاقاً في دليل نجاسة الدم لكلِّ دمٍ - أي حتى دم المختبر - لأجل وجود هذه القرينة المتصلة. والفارق بين هذا البيان وبين ما سبق واضحٌ، فإنه فيما سبق تكون الحمرة جزءاً من المفهوم، أما هنا يبقى مفهوم الدم على سعته ولكن توجد قرينة متصلة تمنع من الأخذ بإطلاقه.

البيان الثالث:- أن نقول:- مادام العرف يعتبر في الدم الحمرة فسكوت الشرع عن ردِّ العرف يستفاد منه إمضاء هذا النظر العرفي وإلا كان من المناسب أن يردعه. إذن رجعنا إلى العرف في تحديد المصداق لكن لم نرجع إليه في تحديد المصداق ابتداءً بل رجعنا إليه إما بعد تحويل ذلك إلى كونه رجوعاً في المفهوم كما هو مقتضى البيان الأول، أو من باب القرينة المتصلة كما هو مقتضى البيان الثاني، أو

من باب أن سكوت الشرع هو إمضاء لما عليه النظر العرفي كما هو مقتضى البيان الثالث.

المورد الثالث:- الذي يرجع فيه إلى العرف الشروط الضمنية.

فيجوز الرجوع إلى العرف لتحديد الشرط الضمني، من قبيل ما إذا اشترى شخصُ شيئاً ثم ظهر فيه عيبٌ فإنَّ له خيار العيب باعتبار أنَّه يوجد شرطٌ ضمنيٌّ بين المتبايعين على أني أشتري منك الشيء الصحيح فإذا كان ليس بسليمٍ فلي الحق في إرجاعه - ويلحظ وجدانك -، فترجع إلى العرف من باب أنه يرى تحقق الشرط الضمني في هذا المورد وحينئذٍ يثبت الخيار، ولذلك لا نحتاج في خيار العيب وخيار الغش إلى روايةٍ بل تكفينا فكرة الشرط الضمني، ودور العرف ليس دور المثبت للخيار بل إنَّ مدرك ثبوت الخيار هو الشرع فإنَّ الشرع قال (كلَّ من اشترط شرطاً فله خيار تخلف الشرط) فيأتي العرف ويقول هنا يوجد شرطٌ، فهو ينقح صغرى تحقق الشرط ووجه الحجية هو هذا، فنحن لا نرجع إليه في تأسيس الحكم الشرعي وإثباته وإنما الحكم الشرعي قد ثبت بدليله بل نرجع إليه في تنقيح الصغرى وأنَّه يوجد شرط ضمني. وهكذا لو فرض أنَّ البائع تأخر في تسليم السلعة أو فرض أنَّ المشتري لم يدفع الثمن فللطرف الآخر خيار تخلف الشرط والعرف ينقح الشرط الضمني ويبقى حينئذٍ ثبوت الخيار بدليله الخاص الدال على أنه إذا تخلف الشرط ثبت الخيار.

وهناك بعض الأمثلة النافعة في هذا المجال من قبيل خدمة الزوجة في البيت فهي لا يجب عليها الخدمة في البيت كما يقول الفقهاء ومدرك ذلك هو عدم الدليل على ذلك، ولكن في نفس الوقت يمكن أن نقول يوجد شرط ضمني ولو في بعض

المجتمعات. ونفس الكلام بالنسبة إلى حضانة الطفل فإنه لا يجب عليها أن ترضعه كما لا يجب عليها أن تستيقظ في الليل لرعايته، ولكن في المقابل يمكن أن يقال يوجد شرط ضمني لذلك، فهنا يمكن الاستفادة من فكرة الشرط الضمني.

ومن أمثلة ذلك:- الصلاة الاستيعارية، فأحياناً قد يدفع شخص مبلغاً من المال إلى آخر لأداء الصلاة فيأخذها منه، فيصلي صلاةً واحدةً أو صلاتين ويأخذ نصف المال مثلاً ثم يؤجر شخصاً آخر في الباقي فهل يجوز ذلك؟ نعم فان الوارد في رسائل الفقهاء جواز ذلك^(١).

ولكن يمكن الإشكال على ذلك من ناحيتين:-

الأولى:- إنَّ الشخص الدافع للمال لا يبعد أنَّ مقصوده هو أنَّ هذا المال يأخذه من يصلي لا أنه يصلي صلاتين مثلاً ويأخذ نصف المبلغ مثلاً ثم يستأجر آخر بالباقي، فلو كنت أنت الدافع للمال عن والدك مثلاً فهل ترضى بذلك؟ فإذا قلنا إنَّ هناك شرطاً ضمناً عرفياً لا يذكر وهو أنَّ من يصلي هو الذي يأخذ المال فحينئذٍ لا يجوز هذا الشيء، وهذه قضية ينبغي الالتفات إليها، وهذه المسألة لم يشر إليها فقهاؤنا فهم ناظرون إلى العمل أيَّ عملٍ كان ولكن في الصلاة الاستيعارية قد يتبع البعض هذه الطريقة فلا أقل كونها مع الإشكال.

الثانية:- أني قد استأجرتك أنت لأني أعرف أنَّ صلاتك وطهارتك جيّدة ومن قال إني أرضى بإيجارك لشخصٍ آخر؟! فالمباشرة شرطٌ ضمنيٌّ ولكنها لا تذكر لأجل وضوح المطلب.

(١) السيد الخوئي، منهاج الصالحين، ج ١ المعاملات، مسألة ٤٤٨.

ومن الأمثلة أيضاً: - عدم اخراج المستأجر من الدار أو المحلّ إذا انتهت السنة، فعادة يستأجر المكان لسنة واحدة ثم يجدد في سنة ثانية، فقد يوجد في بعض الأعراف والبلدان ولو بسبب القانون الذي وضعتة الدولة وبسبب وضعه من قبلها صار عرفاً متعارفاً ويشكّل شرطاً ضمناً فحينئذ لا يجوز لصاحب المكان إخراج هذا الشخص في نهاية السنة بل لا بد وأن يجدد معه الإجارة إذ يوجد شرط ضمني ولو بسبب قانون الدولة الذي أصبح بمرور الزمن عرفاً وشرطاً ضمناً.

ومن جملة الأمثلة أيضاً: - حمل الزوجة، فهل يلزم أن ترضى الزوجة بالحمل؟ وبتعبير آخر: - هل يجوز لها استعمال موانع الحمل فإنّ الزوج لا يتأثر في استمتاعه ولكنها تمتنع عن الحمل عن طريق الأقراص؟

والجواب: - نعم يجوز لها ذلك لعدم الدليل على أنّه يجب عليها الحمل، فالزوجة لا حقّ عليها من قبل زوجها إلّا في مطلبين الاستمتاع والخروج من بيته إلّا بإذنه ولذلك يذكر الفقهاء أنه يجوز للمرأة تناول أقراص منع الحمل دون اطلاع الزوج. وهذا تامّ وصحيح ولكن ليس من البعيد أنه يوجد اشتراط ضمني من البداية على الحمل بالمقدار المتعارف أما أنه في كلّ سنة فمثل اشتراط هكذا ضمني ليس بموجود، فلها حقّ الامتناع في الجملة، وهذه قضية علمية ينبغي الالتفات إليها فليس لها الامتناع الكلّي.

ومن جملة الأمثلة: - قضية تحمّل المرأة لزوجها، فهل يجب عليها أن تتحمّل - لا أن تصنع المنقرات -؟

والجواب:- لا يجب عليها أن تصنع ذلك لعدم الدليل فنجري أصل البراءة إذ الحقّ الذي ثبت بالروايات هو الاستمتاع وعدم جواز الخروج من البيت إلا بإذنه أمّا ما زاد على ذلك فلا دليل عليه.

ولكن يمكن أن يقال:- إنه في الأيام الأولى من الزواج يوجد شرط ضمني في أن تصنع الزوجة بعض الأمور، وربما يوجد في بعض الأعراف أنه أكثر من مدّة أيام الزواج الأولى.

ومن جملة الأمثلة:- هو أنّ الزوج له حقّ الاستمتاع بزوجته، فلو فرض أنّ الزوجة كانت في غرفة وكان الزوج في غرفةٍ أخرى فقال الزوج لزوجته تعالي إلى غرفتي لكي نقضي الوطر فهل يجب عليها الاستجابة لذلك في تعيين المكان؟

والجواب:- لا دليل شرعاً على لزوم الاستجابة للزوج في تعيين المكان، نعم يلزمها أن تستجيب أما في تعيين المكان فلا إذ لا دليل على وجوبه فيجري بلحاظه أصل البراءة، إلا اللهم إذا تحول هذا إلى شرطٍ ضمنيّ وهو أنه متى ما قال الزوج شيئاً فلا بد وأن تستجيب الزوجة لذلك، أمّا إذا لم يتحوّل إلى الشرط الضمني ففي مثل ذلك لا يجب عليها الاستجابة. هذه بعض الأمثلة في هذا المجال، وعلى هذا المنوال يمكن تحصيل أمثلةٍ أُخر.

والذي أريد ان أقوله:- هو أنّ فكرة الاشتراط الضمني من خلال العرف فكرة نستفيد منها في مجالاتٍ مختلفة، نعم قد نختلف في تحديد دائرة الشرط الضمني سعةً وضيقةً وجوداً وعدمًا ولكن هذه قضية ثانية، ولكن لو فرض أنه تحقق الشرط

الضمني من خلال العرف فحينئذٍ يكون العرف مرجعاً ويكون الشرط ثابتاً من دون خلاف.

المورد الرابع: - تحديد المداليل الالتزامية.

والمقصود هو أنّ الدليل قد يدلّ على حكمٍ ولذلك الحكم مدلولٌ التزامي عرفي فإذا ثبت ذلك فنأخذ بذلك المدلول الالتزامي العرفي. من قبيل الدليل الدال على طهارة الخمر بالانقلاب فيصير حلالاً وطاهراً بانقلابه خلاً.

والسؤال: - لو قال قائل أوليس الوعاء أو الآنية التي تحتوي الخمر كانت متنجّسة - بناءً على نجاسة الخمر - والدليل قد دلّ على أنّ الخمر يطهر لكن تبقى النجاسة من ناحية الآنية فإنها كانت نجسة، فزالت النجاسة الذاتية للخمر بعد تحوله وحدثت نجاسة عرضية بسبب نجاسة الآنية أو الوعاء؟!!

ونحن نجيب ونقول: - هناك دلالة الترامية عرفية، يعني أنّ العرف يفهم أنّ الشرع حينما يقول (الخمر قد طهر) فلازمه أنّ الآنية تطهر بالتبع، وهذا مدلولٌ التزامي عرفي إذ لو لم تطهر بالتبع فما الفائدة من هذه الطهارة؟ إنّه يلزم العبث، فالعرف يفهم من نفس دليل طهارة الخمر بالانقلاب طهارة الآنية أيضاً بسبب الانقلاب، وهذا المدلول الالتزامي حجة فنأخذ به.

ومن قبيل: - جواز الاستحمام بالأحجار، فلو طهر موضع الغائط بالأحجار فإنه سوف تبقى ذرات النجاسة في الموضع، من ثم حينما يلامس الثوب هذه الذرات برطوبة فهل تقبل بأن نقول إنّه قد تنجّس؟ كلاً لا نقبل ذلك. فإذاً يوجد هنا

مدلول التزامي عرقيّ. وتوجد شواهد أخرى كثيرة على ذلك. إذن في هذا المورد نرجع إلى العرف.

مدرك حجّة المداليل الالتزامية

إنّ المدرك هو نفس مدرك الحجّة في مرجعية العرف لتحديد مفاهيم الألفاظ فإنّ المدرك كان هو الظهور الحالي في أنّ الانسان يتكلّم على طبق ما يفهمه عامّة الناس وهنا نذكر نفس هذا الكلام ولكن مع إضافة فنقول هناك ظهوراً حاليّاً لكلّ إنسان في أنّه يتكلّم ويريد ما يفهمه الناس بما له من مدلولات عرفية والظهور حجّة.

المورد الخامس: - باب العادات والسير

بمعنى أنّ العرف قد تكون له عادة وسيرة على قضية معينة فإذا كانت هذه العادة والسيرة في زمان المعصوم وسكت عليه السلام عن ذلك ثبتت حجّة هذه العادة والسيرة من باب دلالة التقرير فسكوته يدلّ على إمضاء هذه العادة. فمثلاً الأخذ بالظهور والأخذ بخبر الثقة و (كلّ من حاز ملك) وما شاكل ذلك فإنّ هذه عادات وسير كانت موجودة في زمن المعصوم عليه السلام فمادام قد سكت عنها فهذا يدلّ على الامضاء، وهذا شيء واضح.

مدرك حجّة العرف في هذا المورد

والجواب واضح :- وهو أنّ العرف يُوجد صغرى دليل الامضاء - إن صحّ التعبير -، يعني بالعرف تتحقّق عادة وسلوك، فدور العرف دور المحقّق للعادة والسلوك وسكوت الإمام الكاشف عن الامضاء هو الحجّة، فالحجّة تعود إلى إمضاء

المعصوم المستكشف من سكوته أما دور العرف فهو دور المنقح للعمل الذي يُراد استكشاف إمضائه، فدور العرف هو دور المحقق للعادة والسيرة لا أكثر والحجة هو الامضاء فيؤخذ حينئذٍ بالعرف في هذا المورد. كما هو الحال في الشرط الضمني فهو من باب أنه يحقق صغرى الشرط والحجية تعود إلى دليل (المؤمنون - أو المسلمون - عند شروطهم) فهنا أيضاً كذلك، فدور العرف دور المحقق للسيرة والعادة والحجية تعود للإمضاء المستكشف من السكوت. هذه خمسة موارد يرجع فيها إلى العرف. وينبغي أن ننبه إلى أن هذه الموارد التي ذكرناها لم نذكرها من باب الحصر إذ لعله بالتبع والتأمل يمكن العثور على موارد أكثر، ويصعب على الفقيه أن يحصر الرجوع إلى العرف في هذه الموارد فقط.

وألفت النظر أيضاً إلى أن المقصود من العرف الذي هو حجة ونرجع إليه هو العرف العام دون الخاص، فهناك عرفٌ للنحاة وهناك عرفٌ للمناطق فإن هذه الأعراف الخاصة لا نرجع إليها وإنما نرجع إلى الأعراف العامة، والنكته في ذلك هي أن المتكلم حينما يتكلم فهو لا يتكلم بما هو منطقيّ أو أصولي وإنما يتكلم بما هو إنسانٌ ومصداقٌ من العرف العام فيتكلم على وفق الأساليب والأدوات العامة عند العرف، فالمدار على العرف العام دون الخاص. نعم إذا كان المتكلم منطقياً أو أصولياً فرمما تتغلب عليه النزعة الاصطلاحية فيؤخذ بعرفه وهذه قضية خاصة.

ومن هذا القبيل:- هو أن بعض المدن أو العشائر لها مصطلحاتها وعاداتها الخاصة فيلزم الأخذ بالمفهوم على طبق ما هو متداول عندهم، ويترتب على هذا أنه لو جاءتنا وصية مثلاً فينبغي أن نفهمها على طبق ما هو موجودٌ عند تلك العشيرة لأنّ ظاهر حاله أنه يتكلم على طبق ما هو متداول في محيطه ولا ألزمه بما تقتضيه

أعرفنا نحن عامة الناس، ولذلك لابد وأن نسأل أحد أفراد تلك العشيرة أو أحد أولاده حتى نفهم مقصوده فنحدّد الدلالة على طبق ما هو متداول عندهم ففسير على طبق العرف الخاصّ، لأننا نريد فهم كلام هذا الانسان وهو يتكلّم على وفق ما هو متداول عندهم.

إذن لابد وأن نتميّر بين الألفاظ الواردة في النصوص الشرعية فنرجع فيها إلى العرف العام، وبين الألفاظ الواردة في وصايا الناس الاعتياديين فنرجع فيها إلى عرفهم، وهذه نكتة ينبغي الالتفات إليها.

ونلفت النظر أيضاً إلى أنه يوجد فرق بين العرف وبين السيرة، فالسيرة تمثّل عملاً وسلوكاً خاصّاً فالسلوك والعمل يعبر عنه بالسيرة كالأخذ بالظهور أو الأخذ بخبر الثقة، وأمّا العرف الذي نرجع إليه فيراد به ما هو أوسع من ذلك، فالسيرة هي أحد مصاديق العرف ولكن لا ينحصر مصداق العرف بالسيرة، فقد يكون الأخذ بالعرف ليس من مصاديق السيرة كما ذكرنا في بعض الأمثلة المتقدمة فمثلاً قلنا إنّه يوجد مدلول التزامي عرفي لدليل طهارة الخمر إذا انقلب إلى خلّ فإنّ هذا ليس مصداقاً للسيرة وإنما هو مصداق لفهم عرفي خاصّ وقد لا نسميه سيرةً، إذن العرف شيءٌ أوسع من السيرة والسيرة حصّة خاصّة من العرف.

الموارد التي لا يجوز فيها الرجوع الى العرف

وأما الموارد التي لا يجوز فيها الرجوع إلى العرف:- فقد اتضحت من خلال ما ذكرناه، ولكن نشير إلى تلك الموارد لوجود بعض النكات:-

المورد الأول:- ما إذا فرض أنّ العرف أو الشرع قد حدّد المفهوم ففي مقام تطبيقه بعد التحديد العرفي أو الشرعي - لا نرجع إلى العرف، من قبيل أنّ الآية الكريمة قالت:- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾^(١)، والوجه ما دارت عليه الإبهام والوسطى، فلو فرض أنّه كانت توجد نقطة صغيرة كراس الإبرة على الوجه من الصبغ أو الصمغ المانع من وصول الماء فلعلّ العرف في هذه الحالة يقول إنّهُ غَسَلَ وجهه بمقدار ما دارت عليه الإبهام والوسطى، ولكن الدقّة تقول هو لم يغسله إذ هو غَسَلَهُ إِلَّا بمقدار رأس إبرة، فهنا هل نرجع إلى العرف؟ كلاً لا نرجع إليه فإنّه لا دليل على الرجوع إلى العرف في تحديد المصداق.

أجل لو افترض أنّ العرف قال إنّني أفهم من الأمر بغسل الوجه - كتحديد المفهوم وليس كتحديد المصداق - يعني غسل عامّة الوجه ولا يضّرّ إذا بقي مقدار صغير منه فإذا حدّد المفهوم بهذا النحو فهذا رجوعٌ إليه في تحديد المفهوم وهو عن محلّ كلامنا، إنّما كلامنا فيما إذا افترض أنّه قال (إنّ غسل الوجه يعني كامل الوجه وإذا بقي منه شيء يسير فهذا ليس غسلًا لكامل الوجه ولو قلتُ - أنا العرف أرى - إنّ هذا غسلٌ لكامل الوجه فهذا إطلاقٌ مساحي)، فإذا قال هكذا فلا نرجع إليه في تحديد المصداق لأنك قلت إن المفهوم هو غسل كامل الوجه وهذا ليس غسلًا لكامل الوجه.

وهكذا في مسألة تحديد مقدار الكثر وأنه سبعة وعشرين شبراً مثلاً، ولكن لو افترض أنّه كان سبعة وعشرين شبراً إلا مقدار شعرة فهل نرجع إلى العرف حينئذٍ؟ كلاً

(١) سورة المائدة، الآية ٦.

بعدما فرض أنّ العرف وافق وقال إنّ المدار على سبعة وعشرين شهراً بالشبر المتعارفة وهنا قد فرضنا أنّه لم يكن سبعة وعشرين كاملة بالشبر المتعارفة بل هو أقل بمقدار شعرة أو شعرتين فهنا يكون رجوعاً إليه في المصداق ولا دليل على حجّة الرجوع إليه في باب المصداق.

المورد الثاني:- باب العادات والسير.

فإننا وإن ذكرنا سابقاً بأننا نرجع إلى العرف في هذا المجال ولكن اشترطنا إمضاء الشرع لتلك العادة والسيارة بأن تكون العادة أو السيارة حاصلة في زمان المعصوم عليه السلام حتى يكون سكوته كاشفاً عن الامضاء، وأمّا إذا احتمالنا أنّها سيارة جديدة حدثت بعد زمان المعصوم - ويكفينا الاحتمال - فلا يجوز الرجوع إليها والتمسك بها، والنكته واضحة حيث إنّ السيارة بما هي سيارة ليست حجّة وإنما الحجّة تعود إلى الإمضاء وشرط الإمضاء هو المعاصرة لعهد المعصوم عليه السلام. ويتربّ على هذا أنّه لا يمكن أن نستند إلى السيارة على معاملة الأطفال فإنّه لا يصح بيع الصبي لعدم الدليل على صحّة بيعه.

وإذا قلت:- إنّ السيارة موجودة الآن على معاملة الصبي.

قلت:- من المحتمل إنّ هذه السيارة حدثت بعد عهد المعصوم ولا نجزم بأنّها حادثة في زمانه.

وهكذا بالنسبة إلى البيع المعاطاتي في مقابل البيع اللفظي فلا يمكن إثبات حجّيته بالسيارة إذ من قال إنّ البيوع التي كانت في عهد المعصوم كانت تجري بالمعاطاة، نعم إذا أثبتت بالقرائن ذلك وحصلت الجزم والاطمئنان فلا مشكلة ولكن إذا لم يحصل

عندنا اطمئنان أو جزم بأنّ المعاطاة كانت قضية معهودة في زمن المعصوم فيشكل حينئذ الاستناد لإثبات مشروعيتها بالتمسك بالسيرة على المعاملات المعاطائية.

وهذه قضية ينبغي الالتفات إليها: - وهي أنّ كلّ سيرة يحتمل أنّها تحدت بعد عهد المعصوم لا يجوز التمسك بها لإثبات الشرعية، أمّا أنّ التمسك بها لا لإثبات الشرعية فقد تقدم أنّه جائز، يعني نتمسك بها لإثبات الشرط الضمني فهي سيرة قد حدثت بعد عهد المعصوم ونريد التمسك بها لإثبات الشرط الضمني فهذا تنقيح لصغرى الشرط الضمني ولا مشكلة فيه كما إذا فرضنا أنّه صار عرفاً عند أهل التجارة بأنّ الشخص إذا استأجر المحلّ فلا يجوز لصاحب الملك أن يخرج من دون رضا من استأجره ولو بسبب قانون الدولة الذي صار عرفاً وصار شرطاً ضمناً، فهذا نرجع إليه رغم أنّه حصل بعد زمن المعصوم ولا مشكلة فيه وذلك لأنّه ينقح لنا صغرى الشرط الضمني .

إنما كلامنا هو في السيرة والأعراف التي نريد أن نثبت من خلالها رضا الشارع وإمضائه وهذا لا يصحّ إلاّ إذا جزمنا بأنّها كانت ثابتة في عهد المعصوم.

المورد الثالث: - بعض الموضوعات الخاصة، فإنه لا يجوز إثبات حال الموضوع من خلال نظر العرف.

من قبيل البیضة التي تؤخذ من المرأة وتلقح بيمين الرجل ثم توضع بعد ذلك في رحم المرأة فلمن يكون الطفل؟ والمفترض أنّ كلامنا هذا لم يكن بين الزوجين أمّا لو كان بين الزوجين ووضعت البیضة بعد التلقيح في رحم الزوجة فلا إشكال في أن هذا الطفل هو لهما وهذا خارج عن محلّ الكلام، ولكن كلامنا فيما إذا وضعت البیضة

الملقحة في رحم امرأة أخرى أو في رحم نفس الزوجة ولكن البئضة لم تكن منها فالأم من هي؟ قد يجيب شخص ويقول:- إنَّ الام هي هذه أو تلك.

فنقول له:- إنَّ كلامك لا عبرة به فإنَّ هذا تشخيصٌ موضوعٍ خارجيٍّ وفي تشخيص الموضوع الخارجي لا يرجع إلى العرف.

نعم بإمكانك أن تجعل العرف مرجعاً في تعيين المفهوم فتقول قد ورد عندنا في القرآن الكريم كلمة الأم ورتب الحكم على هذا العنوان في النصوص الشرعية فراجع إلى العرف في تحديد عنوان الأم فهل الأم هي من ولدت الطفل من رحمها أو من كان الطفل جزءاً منها؟ فإذا قال العرف هي من ولدته فهذا لا بأس به فإنه رجوعٌ إليه في المفهوم ونقول آنذاك إنَّ هذا الطفل لمن ولدته - أي التي وضعت هذه البئضة في رحمها - وإن لم تكن منها ولكن بالتالي هي التي ولدته، فنرجع إلى العرف في تحديد المفهوم، ومن ثم نحكم بأنَّ الأم هي هذه المرأة، ولكن هذا صار رجوعاً إلى العرف لا لتحديد الموضوع الخارجي بل لتحديد المفهوم وهو لا بأس به.

وعلى هذا المنوال توجد أمثلة كثيرة من قبيل أن يضع شخص أموالاً في البنك بهدف الإيداع والحفظ - ولم يضعها بداعي الأرباح - ولكن نفترض أنَّ هذه الأموال لم تكن ملكاً له بل هي وديعة عنده من قبل شخصٍ آخر وعندما وضعها الأول في البنك فقد وضعها باسمه والبنك أعطى فوائد فالفوائد تكون لأي منهما؟

قد يقول شخص:- بما أتى عرفٌ فأقول إنَّ الأنسب أن تكون لهذا أو لذلك.

فنقول له:- إنَّ العرف لا نرجع إليه هنا، فإن نظره هنا لا دليل على حجّيته. وواضح أنّه في هذا المورد تارةً يكون البنك أهلياً وأخرى يكون وحكومياً، فإن كان

حكومياً فماله مجهول المالك ومجهول المالك يصير ملكاً لأيّ شخصٍ يضع يده عليه، ولكن الحاكم الشرعي لا يتمكّن أن يقول بذلك بل يقول لا بد من إجازة الحاكم الشرعي، ولا تطالني بدليلٍ على ذلك فقد تكون هناك رواية - وهي واردة في مجهول المالك - ولكن حتى لو لم يكن هناك دليل نقول يعتبر إذن الحاكم الشرعي لحفظ النظام، والحاكم الشرعي يقول في مثل هذه الحالة أنّه يلزم العمل حسب القانون الذي وضعه البنك حتى نحفظ النظام، فإذا كان قانون البنك يقول (أنا أعطي الفائدة لمن سجّل المال المودع باسمه أمّا أنّه مالك واقعاً أو ليس بمالكٍ واقعاً فلا ربط لي بذلك) والحاكم الشرعي قد يمضي هذا المقدار وبه ينحلّ النزاع. فنأخذ بنظره هنا من باب حلّ الخصومة.

وإذا افترضنا أنّه كان أهلياً فهو يستطيع أن يقول (أنا أعطيه لأيّ واحدٍ منهما) ونأخذ بنظره من باب أنّه صاحب الشرعي فنظره هو الفيصل الواقعي لا أنّه لأجل أن لا تقع خصومة.

والمقصود أنّه في مثل هذه الأمور لا نرجع إلى العرف لعدم الدليل على مرجعيّته في هذه الأمور كما أوضحنا.

وهذه الموارد التي ذكرناها هي لا من باب الحصر بل من باب المثال ولعله بالتأمل وبالسير الفقهي يُعثر على مواردٍ أُخرى في باب عدم الرجوع الى العرف.

القاعدة الحادية عشرة

حذف المتعلق دليل العموم

وفي البداية نلفت النظر إلى قضية جانبية: - وهي أنه هل المناسب التعبير بالمتعلق - بفتح اللام - أو بالمتعلق - أي بكسر اللام -؟

ربما يقال: - المناسب هو بالكسر دون الفتح وهذا غلطٌ شائع، فمثلاً قوله تعالى ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا﴾^(١)، فلماذا هو طهورٌ؟ هل هو طهورٌ للملابس أو للإنسان أو للأرض؟ فهذا المحذوف - أي الأرض أو الملابس - هل هو متعلق أو متعلقٌ؟ إنه متعلقٌ بالطهور إذ قالت الآية الكريمة (وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا) فالجار والمجرور - وهو (لكم) - متعلقٌ بطهور.

ولكن في المقابل يمكن أن يقال: - إنه لا بد من التفصيل بين الموارد، ففي بعض الموارد المناسب أن يعبر بالمتعلق كما في هذا المورد، وفي بعض الموارد الأخر المناسب أن يعبر بالمتعلق من قبيل ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾^(٢)، فمتعلق التحريم ما هو؟ إنه إما النظر أو النكاح أو ما شاكل ذلك والنظر والنكاح ليس متعلقاً - فهو ليس جاراً ومجروراً وليس ظرف - وإنما هو متعلق التحريم، فالتحريم لا بد وأن يقع على

(١) سورة الفرقان، الآية ٤٨.

(٢) سورة النساء، الآية ٢٣.

فعل، فحذف متعلق التحريم وليس متعلقه. إذن ربما يفصل بهذا التفصيل وهذه قضية جانبية ليست مهمة.

ولابد من الالتفات أيضاً إلى أنّ هذه القاعدة تتمّ فيما إذا افترض أنّه لم يكن هناك أثر ظاهر، أمّا إذا افترض وجود أثر ظاهر في البين فاستبعد أنهم يقولون في مثل هذا المورد من أنّ حذف المتعلق يدلّ على العموم، مثل (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ) فإن الأثر الظاهر مثلاً هو نكاح الأمهات أو ما يرتبط بذلك ففي مثل هذه الحالة لا نقول إنّ حذف المتعلق يدلّ على العموم.

والذي أريد أن أقوله:— هو إنّه من المناسب أن نخصّص هذه القاعدة بالمورد الذي لا يوجد فيه أثر ظاهر، وأمّا إذا كان يوجد أثر ظاهر فمن البعيد أن يكون حذف المتعلق دالاً على العموم.

الفرق بين الإطلاق وحذف المتعلق

الفرق الاول: بين باب الإطلاق وبين باب حذف المتعلق يدلّ على العموم فإنّه في الإطلاق يوجد حذف أيضاً والمحذوف هو القيد وبذلك صار المطلق ظاهراً في الإطلاق، واما الفرق بين قاعدة حذف المتعلق يدلّ على العموم وقاعدة الإطلاق، أو أنّ المطلق ظاهراً في الإطلاق بعد الالتفات إلى أنّه في كليهما يوجد حذف؟ فإنّه في قاعدة حذف المتعلق يوجد محذوفٌ جزماً ومن دون افتراض المحذوف لا يتمّ الكلام، فمثلاً قوله تعالى (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ) فإنه من دون تقدير فعلٍ من الأفعال فسوف يكون الكلام ناقصاً لأنّ العين لا تقبل نسبة التحريم إليها فالأحكام تتعلّق بالأفعال دون الأعيان، فلا بد إذن من وجود محذوفٍ. وهذا بخلافه

في باب الإطلاق فإنه ليس من الحكم وجود محذوفٍ فيحتمل وجوده ويحتمل عدمه إذ لو أريد الإطلاق فلا يوجد آنذاك محذوفٌ، ولكن هذا فارقٌ جانبي.

الفرق الثاني:- وهو أنه في باب الإطلاق يكون القيد على تقدير وجوده مقيداً للمفهوم ومنوعاً له ومقسماً له إلى قسمين فحينما يقال (أعتق رقبة) قيد الإيمان لو افترض وجوده هو يكون مقيداً لمفهوم الرقبة ومقسماً لها إلى رقبة مؤمنة ورقبة غير مؤمنة، وهذا بخلافه في المقدّر والمحذوف في قاعدة حذف المتعلق فإنه لا يقيد المفهوم، ففي مثال (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ) لو قدّرنا كلمة النكاح فليس معنى ذلك أنّ معنى الأم قد تقسّم إلى قسمين بل تبقى كلمة الأم على حالها وإنما الحرمة تصير متعلّقة بالوصف المذكور - أي بوصف النكاح - لا أنّ الأمهات تنوّعت وتقيّدت، فالوصف المحذوف - أو الشيء المحذوف - في باب قاعدة حذف المتعلق لا ينوّع المفهوم ولا يكون قيداً له بخلافه في باب الإطلاق.

الفرق الثالث وهو الأساسي:- وهو أنه في باب الاطلاق ننظر إلى حيثية تغاير الحيثية الملحوظة في قاعدة حذف المتعلق، فالملاحظ في باب الاطلاق هو أنّ المفهوم يدلّ على الطبيعة وحيث لم يقيد فذلك يدلّ على إرادة الطبيعة بعرضها العريض الذي هو معنى الاطلاق فالحيثية الملحوظة هي حيثية إطلاق المفهوم ونتمسك بالإطلاق المذكور، وهذا بخلافه في قاعدة حذف المتعلق فإننا لا نتمسك بحيثية إطلاق المفهوم بل نتمسك بحيثية الحذف ونقول إنّ حذف المتعلق هو بنفسه يدلّ عرفاً على التعميم، فالنكتة الملحوظة هنا غير النكتة الملحوظة هناك.

وبعد هذا نذكر بعض الأمثلة لهذه القاعدة:-

فمن أمثلتها:- ما ذكره الشيخ الأعظم (قده) في المكاسب^(١) في مسألة المقبوض بالعقد الفاسد فإنه ذكر أنه تترتب على قبض الشيء بالعقد الفاسد آثار والأثر الثاني هو أنه يلزم ردّ المقبوض إلى صاحبه فوراً ولا يجوز التواني، فلو اشترت كتاباً وتبين أن البيع فاسد لجهالة الثمن مثلاً فلو اطلعت على ذلك فيلزم إرجاع الكتاب فوراً إذا لم يلزم الحرج ولا يجوز الإمساك، وذلك لأنّ الإمساك ولو لدقائق هو نحو من التصرف وقد جاء في الحديث من الناحية المقدّسة أنه:- (لا يحل لأحد أن يتصرف في مال غيره بغير إذنه)^(٢).

ثم قال:- وإذا شكك شخص في كون الإمساك تصرفاً فبإمكاننا أن نتمسك بحديث:- (لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيبة نفس منه)^(٣)، ومقصوده هو أن المتعلق الواقعي للحلّ هنا محذوف فلم يقل لا يحلّ التصرف وإنما قال لا يحلّ المال وحذف المتعلق يدلّ على العموم فيدخل بذلك الإمساك ويكون محرماً بمقتضى القاعدة.

إذن من ثمرات هذه القاعدة هو إمكان الاستدلال بهذا الحديث، قال (قده):- (حيث يدلّ على تحريم جميع الأفعال المتعلقة به التي منها كونه في يده)^(٤)،

(١) ج ٣، ص ٢٠٠.

(٢) وسائل الشيعية، ج ٩، ص ٥٤١، باب الانفصال، ح ٦.

(٣) وسائل الشيعية، ج ٥، ص ١٢٠، ح ٣.

(٤) كتاب المكاسب، الانصاري، ج ٣، ص ٢٠٠.

وهو وإن لم يشر بصراحة إلى التمسك بقاعدة حذف المتعلق يدل على العموم ولكنه يقصد هذا حتماً.

ومن أمثلتها: - قوله تعالى: - ﴿وَحَرَّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدَ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرْمًا﴾^(١)، فإنه يمكن أن نستفيد من هذه الآية الكريمة حرمة البيع والأكل والإمساك وغير ذلك، ولذلك قال الفقهاء أنه حتى الإمساك يكون محرماً^(٢).

ومن أمثلتها: - قوله تعالى: - ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا﴾^(٣) و (طهور) حذف متعلقه فيثبت بحذف المتعلق أنّ الماء المضاف قابلٌ للتطهير، ولا تقل إنه لا دليل على مطهريته فنستصحب بقاء نجاسته، بل الدليل موجودٌ وهو هذه الآية الكريمة بعد ضمّ قاعدة حذف المتعلق يدل على العموم. إذن توجد ثمرات كثيرة لهذه القاعدة.

وهل هذه القاعدة حجة ودليل أو لا؟

والجواب: - المعروف بين أهل البلاغة ذلك، وبالتالي تسرب ذلك إلى الفقهاء.

(١) سورة المائدة، الآية ٩٦.

(٢) فائدة علمية: - ربما يقول قائل: - لو ذهبنا إلى مكة فأحرمت فهل عليّ أن أطلق الطيور الموجودة في بيتي؟ والجواب: - إنّ هذا خرج بالدليل، والدليل هو السيرة القطعية فإنّ المسلمين يسافرون ويجرمون ولم نسمع أنّ أحداً منهم يوصي بأنّه بمجرد أن أحرم فعليكم إطلاق هذه الطيور الموجودة في بيتي، وهذه سيرة =قطعية فتكون مخصّصة لإطلاق هذه الآية الكريمة. ولكن إذا كان معه صيدٌ فالآية الكريمة تكون شاملة له. إذن من باب حذف المتعلق يدل على العموم نتمسك بالآية الكريمة. الشيخ الاستاذ.

(٣) سورة الفرقان، الآية ٤٨.

ولكن يمكن التأمل في ذلك بالبيان التالي حيث يقال: - إنّه يوجد محذوفٌ جزماً ولا شك في ذلك، والأمر لا يدور بين الحذف وعدم الحذف بل يدور بين تقدير ذلك المحذوف فهل نقدر لفظاً وسيعاً شاملاً للجميع أو نقدر لفظاً ليس بالوسيع، فاللفظ المقدر واحدٌ وليس ألفاظاً متعدّدة وهذا الواحد يدور أمره بين السعة وبين الضيق، فمثلاً (لا يحلّ مال امرئ مسلم إلا بطيب نفس منه) لكن هل نقدر كلمة (تصرّف) التي هي وسيعه - وإذا كانت هناك كلمة أوسع منها فنقدّرها - أو نقدر كلمة ثانية ولكنها أضيق وهي (إتلاف) مثلاً فلا يحلّ إتلاف مال امرئ، فالمقدر إذن هو كلمة واحدة إلا أن أمرها يدور بين السعة والضيق ولا مثبت لكونها وسيعه. اللهم إلا أن يدعى أنّ العرف يفهم من عدم ذكر المتعلّق أنّ مقصود المتكلّم من المقدر هو الوسيع، فنفس الحذف يصير قرينةً عرفيةً على إرادة اللفظ بالمعنى الوسيع، وهذا أول الكلام فإنّه لم يثبت أنّ العرف يرى ذلك.

إن قلت: - هناك طريقٌ آخر لإثبات السعة وذلك بأن نحري مقدّمات الحكمة^(١) في موردنا، والمقصود هو أنه إن لم تكن بنفسها فبروحها ولو ببعض الاصلاحات والتغييرات، ففي باب الإطلاق كنّا نقول إنّ عدم ذكر القيد قرينة على إرادة الاطلاق فلنقل هنا أيضاً أنّ عدم ذكر المتعلّق قرينة على إرادة المعنى الوسيع - إنّ هذا إمّا هو روح مقدّمات الحكمة أو ما يقاربها - فنتمسك حينئذ بروح مقدّمات الحكمة في المقام لنثبت إرادة السعة.

(١) والمقدّمات هي: (١- ان لا يوجد مانع يمنع المتكلم عن بيان تمام مراده. ٢- ان يكون المتكلم في مقام

البيان. ٣- ان لا ينصب المتكلم قرينة على التقييد. ٤- ان لا يكون ثمة قدر متيقن في مقام التخاطب)

المعجم الاصولي، محمد صنقور، ج ٢، ص ٣٧٨.

قلت: - إنَّ الفارق واضحٌ، فإنَّه في باب الإطلاق يوجد ما يدلُّ على المعنى المطلق وهو اللفظ الدال على الطبيعة، ففي (أعتق رقبة) الرقبة تدلُّ على الطبيعة، فيوجد دالٌّ على الطبيعة غير المقيّدة ومادام يوجد ما يدلُّ عليها يكون إرادة غير ذلك هو الذي يحتاج إلى بيانٍ فإنَّ إرادة الإطلاق لا يحتاج إلى بيانٍ زائد باعتبار أنَّه بيّن لفظاً يدلُّ على المفهوم الواسع، وهذا بخلافه في مقامنا فإنَّه لم يذكر ما يدلُّ على المعنى الواسع فهناك حذفٌ من هذا الجانب ومن ذاك الجانب - يعني من جانب ما يدلُّ على السعة ومن جانب ما يدلُّ على الضيق - فلا يوجد لفظ يدلُّ على المفهوم الواسع حتى نجري ذلك البيان المذكور في باب الإطلاق ومقدّمات الحكمة.

إذن ذلك البيان لا يمكن التشبث به في مقامنا، وليس لك من طريقٍ إلا أن تتشبث بما أشرنا إليه وهو أن تقول: - صحيحٌ نحن نحتاج إلى مقدرٍ إما واسع وإما ضيق ولكن العرف يرى أنَّ نفس عدم ذكر المقدرٍ قرينة على إرادة المقدر الواسع. وهذا شيءٌ يصعب القول به إذ من أين لك ذلك؟! فلذلك يمكن أن يتأمل في التمسك بهذه القاعدة.

إن قلت: - إنَّه بناءً على هذا سوف يصير الكلام مجملاً، ومن ثم لا نستفيد منه؟

والجواب: - إنَّ الإجمال يصير بلحاظ المقدار الزائد على القدر المتيقن، فلو افترض وجود قدر متيقن في البين فنأخذ به من قبيل (لا يحلّ مال امرئٍ) فإنَّ القدر المتيقن هو الإتلاف والإعدام وإذا كان يوجد أضيق منه فنأخذ به ويصير مراداً وأما ما زاد عليه فيشك في إرادته فلا يكون هناك دليل على إرادته.

وأما إذا افترض أنَّه لم يكن هناك قدر متيقن في البين فحينئذٍ نقول إن تشكّل علمٍ إجماليٍّ بأن دار الأمر بين معنيين أو ثلاثة وكان كلّ واحدٍ منهم قابلاً للتنجيز

فيحصل علم إجماليّ بثبوت حكمٍ يلزم امثاله ولكنه مردّد بين هذا أو هذا أو ذاك
فيلزم الاحتياط تطبيقاً لقاعدة منجزية العلم الاجمالي.

وأما إذا افترض أنّه لم يكن بعض هذه الأطراف قابلاً للتنجيز فحينئذٍ يسقط عن
الاعتبار ولا يمكن التمسك به ويكون لا شيء مادام لا يوجد قدر متيقّن في البين،
فنقول إنّ هذا الكلام مجملٌ لا يصلح التمسك به بعد افتراض عدم تكوّن علم
إجماليّ في البين.

القاعدة الثانية عشرة

ترك الاستفصال دليل العموم

والمقصود من هذه القاعدة هو أنّ السائل يسأل أحياناً عن شيءٍ وحينما يجيبه الإمام عليه السلام لا يفصل بين حالات ذلك الشيء وعدم استفصال الإمام يدلّ على أنّ هذا الحكم يعمّ جميع حالات ذلك الشيء.

من قبيل:- رواية محمد بن مسلم قال:- (سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل تزوج المرأة في عدتها، قال:- يفرّق بينهما ولا تحلّ له أبداً^(١))، إن الإمام عليه السلام لم يستفصل بين أن يكون الزواج في عدّة طلاقٍ أو وفاةٍ أو وطئٍ شبهةٍ أو غير ذلك وعدم استفصاله يدلّ على العموم.

ومن قبيل:- صحيحة الكاهلي الواردة في التيمّم ونصّها:- (سألته عن التيمّم، قال:- فضرب بيده على البساط فمسح بها وجهه ثم مسح كفيّهما إحداهما على ظهر الأخرى)^(٢)، إنه عليه السلام لم يستفصل عن كون التيمّم الذي يريد السائل هو التيمّم بدل الوضوء أو التيمّم بدل الغسل فعدم استفصاله يدلّ على أنّ ما ذكره عليه السلام يعمّ الاثنین معاً، وهذا مطلب واضح.

(١) وسال الشيعة، العاملي، ج ٢٠، ص ٤٥٧، ابواب ما يحرم بالمصاهرة، ب ١٧، ح ٢٢، آل البيت.

(٢) وسائل الشيعة، العاملي، ج ٣، ص ٣٥٨، ابواب التيمّم، ب ١١، ح 1، آل البيت.

والسؤال الذي يُطرح هنا:- ما هو الفارق بين فكرة الإطلاق وبين فكرة عدم الاستفصال؟ يعني متى نتمسك بالإطلاق ومتى نتمسك بعدم الاستفصال؟ أو بالأحرى لماذا لا نقول إنَّ هاتين الروايتين هما من باب الإطلاق، فلماذا حكمنا بأحدهما من باب عدم الاستفصال، فما هو الميزان للتفرقة بينهما؟

والجواب:- هنا لا يمكن تطبيق فكرة الإطلاق لأنك إذا أردت تطبيقها ففي الرواية الأولى مثلاً انك تقول:- (سألت أبا عبد الله عن رجل تزوج المرأة في عدتها) فنقول إنَّ كلمة (عدّة) مطلقة، وأجيبك وأقول:- صحيح أنها مطلقة ولكن ماذا ينفعني فإنَّ هذا إطلاقٌ في كلام السائل وكلام السائل ليس بحجة وإطلاقه ليس بحجة أيضاً، فكلّ ما يقوله السائل ليس حجة حتى حيثية الإطلاق في كلامه وأنا أريد إطلاقاً يكون حجةً فلا بدّ وأن تقول إنَّ الإمام عليه السلام حينما أجاب لم يفصل بين فردي العدة ولم يقل إنَّ كانت العدة من الوفاة فالحكم كذا وإن كانت غيرها فالحكم كذا فعادة الحجية إلى عدم استفصال الإمام ووجود الإطلاق في كلام السائل لم ينفع شيئاً فلا معنى لأن نطبق فكرة الإطلاق.

وتعال إلى الرواية الثانية حيث قالت:- (سألته عن التيمم) فالتيمم مطلقٌ لكن لا فائدة فيه فإنه إطلاقٌ في كلام السائل وهو لا حجة له فهو لا ينفعنا ما لم نضمَّ أنَّ الإمام في مقام الجواب حينما بيّن كيفية التيمم لم يفصل بين فردي التيمم وكونه بدلاً عن الوضوء أو الغسل.

نعم يكون المورد من الإطلاق لو كانت الفقرة واردة في كلام الإمام عليه السلام، كما لو افترضنا أنَّ التعبير في الرواية كان هكذا:- (من تزوج امرأة في عدتها فُرِّقَ بينهما) هنا نتمسك بالإطلاق لأنَّ كلام الإمام عليه السلام يشتمل على الإطلاق

ولا معنى لتطبيق فكرة ترك الاستفصال فنقول إنّ الإمام أطلق ولم يقيّد بما إذا كانت العدة عدة كذا.

والخلاصة:- إنّ متى ما كانت الكلمة التي كُنّا نريد التمسك بإطلاقها واردة في كلام السائل فهذا مورد ترك الاستفصال، ومتى ما كانت واردة في كلام الإمام فهذا مورد التمسك بالإطلاق، وفي موارد السؤال والجواب عادةً يكون المورد من ترك الاستفصال لأنّ الكلمة التي نريد التمسك بإطلاقها واردة في كلام السائل وهي لا عبرة بها فلا معنى لتطبيق فكرة الإطلاق بل نطبّق فكرة ترك الاستفصال.

ولكن أحياناً قد نتساهل ونقول (إنّ الرواية الأولى دلّت بإطلاقها على عدم الفرق بين أفراد العدة) وهذا ليس فتيّاً بل المناسب أن نقول (إنّها بترك الاستفصال دلّت على عموم الحكم لجميع أفراد العدة) ولكن قد تحصل الغفلة أو التسامح في التعبير.

الفرق بين ترك الاستفصال وبين عدم الفصل

إنّ عدم الفصل يستعمل عادةً فيما إذا فرض أنّ الرواية وردت في موردٍ والفقهاء يعمّمون حكمها للمورد الآخر حيث لم يفصلوا بين الموردين كالعيوب الخمسة أو الستة للمرأة فإنّه إمّا أن تكون خمستها توجب الفسخ أو خمستها لا توجبه أمّا أنّ اثنين منها يوجبان الفسخ وثلاثة لا توجبه فلا يوجد من يقول بذلك، فإذا دلّت رواية واردة في اثنين أنهما يوجبان الفسخ فبضمّ عدم الفصل القطعي يعمّ الحكم بقيّة الأفراد، وهذا ما يعبر عنه بعدم الفصل يعني أنّ الفقهاء لم يفصلوا.

أمّا عدم الاستفصال فلا ربط له بالفقهاء وإنما نقول إنّ الإمام لم يستفصل من السائل ولم يقل له هل تسألني عن الزواج في عدّة الوفاة أو الزواج في عدّة أخرى؟

الثمرة العمليّة من التفريق بين الإطلاق وفكرة ترك الاستفصال

ولا أريد الفارق النظري فإنّه قد تبين وهو أنّ ترك الاستفصال يفترض فيه أنّ اللفظة المطلقة واردة في كلام السائل دون كلام الإمام فهناك سؤالٌ وجوابٌ والكلمة المطلقة تأتي في كلام السائل، بينما مورد الإطلاق هو ما إذا فرض أنّ الكلمة المطلقة جاءت في كلام الإمام عليه السلام، وهذا فارقٌ نظريٌّ وهناك عدة فوارق عملية نوضحها من خلال المثال التالي:-

فخذ الرواية الأولى التي جاء فيها:- (سألت أبا عبد الله عن رجل يتزوج المرأة في عدتها، قال يفرق بينهما ولا تحلّ له أبداً) فإنّه بترك الاستفصال بين عدّة الوفاة والعدّة الأخرى استنتجنا العموم.

ولكن هناك شيئاً آخر فنقول:- لو فرض أنّ شخصاً تزوّج امرأة في عدتها بزواجٍ فاقد لبعض شرائطه، كما لو عقداً بلغةٍ أخرى وكنا نشترط اللغة العربية وهما يجهلان أنه فاقدٌ لبعض الشرائط - يعني أنّه تزوّجها بعقدٍ فاسدٍ - فهل الرواية تشمل هذا أو لا - نحن وهذه الرواية - فهل تحرم عليه مؤبداً بمقتضى هذه الرواية أو لا؟

قد يقول قائل:- نعم فإنّ الإمام عليه السلام لم يستفصل بين أن يكون الزواج جامعاً للشرائط من غير جهة الوقوع في العدّة أو لا فعدم استفصاله يدلّ على العموم.

ولكن يمكن أن يقال:- لا يمكن هنا تطبيق فكرة ترك الاستفصال إذ لعل الإمام عليه السلام فهم من كلام السائل أنّ سؤاله عن الزواج الجامع للشرائط عدى هذا الشرط فلا يمكن التمسك بفكرة ترك الاستفصال، وهذه نكتة ظريفة.

فإذن يمكن أن لا نستفيد العموم من ترك الاستفصال في بعض الموارد فيما إذا احتملنا أنّ الإمام عليه السلام قد فهم من سؤال السائل حيثية معينة وهي حيثية كون العقد جامعاً للشرائط ما عدا وقوعه في العدة.

دفع توهم

ولا تشكل وتقول:- إذا فتحت هذا الباب فحينئذٍ سوف يلزم محذور أكبر، فلازمه أيضاً أن لا نعمم لحالة العلم والجهل فنقول لعل الإمام عليه السلام فهم حالة العلم فقط فكيف نعمم الحكم لحالة الجهل؟ وهكذا لا يمكن التعميم لعدة الوفاة وعدة الطلاق وعدة النكاح المنقطع إذ لعل الإمام عليه السلام فهم من العدة خصوص عدة الوفاة مثلاً والطلاق دون عدة النكاح المنقطع، فإذا صار الأمر هكذا - يعني مجرد احتمالات - ففكرة ترك الاستفصال سوف يعسر التمسك بها.

قلت:- هذا قياس وإشكال مع الفارق، فإنّه في مسألة جامعية العقد للشرائط ما عدا الوقوع في العدة قضية لو كنّا نحن المسؤولون بدل الإمام عليه السلام لكان ينصرف ذهننا إلى ذلك أيضاً فهو سألني عن هذه الحيثية يعني أنّ مقصوده هو أنّه تزوجها مع كامل الشروط إلا هذا الشرط، وهذا انصرافٌ عرقيٌّ بدرجةٍ وجيهةٍ فهو احتمالٌ وجيهٌ، وهذا بخلافه في مورد النقص فإنّه لا معنى للتفرقة بين أن يكون

الشخص عالماً أو جاهلاً وكون العدة عدّة وفاة أو نكاح منقطع فإنه لا موجب لتعيّن أحد الاحتمالات من باب الانصراف أو من باب غير ذلك.

إذن نحن نقول هذا الكلام في الموارد التي يكون من الوجيه احتمال هذا الفهم الخاص فقط، ولا نطبّقه على أيّ احتمالٍ كيفما اتفق بل خصوص ما إذا كان الاحتمال وجيهاً بدرجةٍ عرفية، وهذه نكتة ظريفة ينبغي الالتفات إليها، فإنه بناءً على هذا لا يمكن التمسك بفكرة ترك الاستفصال في هذا المورد.

بينما لو كان يوجد إطلاقاً بأن قال الإمام عليه السلام: - (من تزوج امرأة في عدتها فُرق بينهما)، فقد يقول قائل: - إنه لا مانع من التمسك بالاطلاق لأنّ (تزوج) صادقٌ ودعوى الانصراف لا أجد لها مبرراً.

وهذا كلامٌ وجيهٌ لو كان هناك إطلاقاً أمّا إذا كان هناك ترك الاستفصال فنحن نقول إنّ الإمام لم يستفصل لأنّه فهم من هذا السؤال النكاح الواحد للشرائط فكيف تستفيد العموم من ترك الاستفصال!!

والمهمّ الذي أريد أن أقوله: - هو أنّك قد لا توافقي على هذا المثال ولكنّ توافقي في أمثلةٍ أخرى، والمهمّ أني أريد أن أقول هو أنّه في فكرة ترك الاستفصال إنّما تُثبت العموم فيما إذا افترضنا أنّنا لم نحتمل أنّ عدم استفصال الإمام نشأ من فهمه للحالة المعينة، بينما في الإطلاق لا يأتي هذا الكلام بل يوجد لفظٌ موضوعٌ للطبيعي فنتمسك بإطلاقه. هذه نكتةٌ فارقةٌ بين الموردين وهي نكتةٌ وفارقةٌ مهمّةٌ ينبغي الالتفات إليه.

ماهي النسبة بين ترك الاستفصال والاطلاق

وهناك سؤال آخر وهو: - هل يمكن أن يجتمع ترك الاستفصال والإطلاق في مورد واحدٍ أو أنّ بينهما تباين من حيث المورد، فهل النسبة هي العموم والخصوص من وجه أو هي التباين؟

ربما يقال: - إنّ النسبة بينهما هي نسبة عمومٍ وخصوصٍ من وجه، فإنّه قد يتحقّق ترك الاستفصال بلا إطلاقٍ كما في مورد الروايتين السابقتين فإنّه لا يمكن تطبيق الإطلاق وهو مورد ترك الاستفصال، وقد يكون الأمر بالعكس كما لو فرض أنّ الإمام عليه السلام قال: - (الزواج في العدة موجبٌ للتفريق) فإنه هنا لا يمكن التمسك بفكرة ترك الاستفصال بل هو من مورد الإطلاق كما هو واضح.

وربما يجتمعان كما لو فرض أنّه سئل الإمام عليه السلام عن عدّة المطلقة فقيل له: - (ما عدّة المطلقة؟ فقال: - ثلاثة قروء) فهنا يمكن التمسك بترك الاستفصال كما يمكن التمسك بالإطلاق، أمّا أنّه يمكن التمسك بترك الاستفصال فواضح حيث إنّ السائل سأل والإمام أجاب من دون تفصيل، وأمّا أنّه يمكن التمسك بالاطلاق، فبلحاظ أنّ الإمام كرّر كلمة المطلقة وقال (عدّة المطلقة) فمادام قد كرّرها ولم يقل (ثلاثة اقراء) من دون أن يكرّرها فيصير مورد ترك الاستفصال، أمّا إذا كرّر وقال (عدّة المطلقة ثلاثة اقراء) فهذا يكون تمسكاً بالإطلاق، فإذا اجتمعا فيمكن هذا ويمكن ذلك.

وإنما قلت (ربما يحتمل أنّ النسبة عموم من وجه) ولم اجزم بذلك؟

إذ قد يقول قائل:- هما في الحقيقة لم يجتمعا في موردٍ واحدٍ وإنما هما في موردين ولكن أحدهما في جوار الثاني فلا أقبل بهذا المثال وما شاكله.

فإن رفضت فحينئذٍ تكون النسبة بينهما هي التباين من حيث المورد، وإن قبلت فيصير المورد من العموم والخصوص من وجه.

الفارق بين قاعدة ترك الاستفصال وقاعدة حذف المتعلق

إن في قاعدة حذف المتعلق يوجد حذفٌ جزماً ولكن المحذوف مرددٌ بين أن يكون وسيعاً وبين أن يكون ضيقاً ونفس الحذف يراد جعله دليلاً على العموم، فالحذف دليلٌ على العموم وأنّ الكلمة المحذوفة المقدّرة هي الدالة على المعنى الواسع العام، بينما في قاعدة ترك الاستفصال يراد أن يقال حيث إنه عليه السلام لم يفصل في مقام الجواب فالحيثية الملحوظة هي حيثية عدم الاستفصال فعدم الاستفصال ظاهر عرفاً في عموم الحكم، فالدال على العموم هو عدم الاستفصال بينما الدال على العموم في حذف المتعلق هو نفس حذف المتعلق، فالدال في إحدى القاعدتين هو الحذف بينما الدال في القاعدة الثانية هو عدم الاستفصال، فالنكتة الموجبة للعموم مختلفة.

الدليل على حجية قاعدة ترك الاستفصال دليل العموم

إنّ العرف يرى وجود ظهورٍ في العموم ويفهم العموم ويرى دلالةً فيه وهو مرجعٌ في تحديد الدلالة والظهور، فهو يرى أنه يوجد ظهورٌ في العموم وحيث أنّ كلّ ظهورٍ حجّة فتثبت حجّة القاعدة من باب وجود ظهورٍ في العموم وكلّ ظهور حجّة. ولا تقل إنّ العرف يرى العموم فلأجل هذا نحن نحكم بالحجّة وأنّ ترك الاستفصال

دليل العموم فإنّ هذا ليس من الموارد التي يرجع فيها إلى العرف بل يرجع فيها إلى حجية الظهور.

أو قل بصيغة أخرى: - نحن نجري مقدّمات الحكمة بالنحو الذي أجريناه في باب الإطلاق مع تغييرٍ لبعض المفردات، ففي باب المطلق كنّا نقول لو كان المتكلّم يريد المقيّد لقيّد وحيث لم يقيّد فيدلّ ذلك على أنه يريد من لفظ (رقبة) مثلاً مفهومها الواسع، إنّ نفس هذه الطريقة نطبّقها في المقام فنقول لو كان مراد الإمام عليه السلام حينما سُئل عن الزواج في العدة فحينما حكم بأنّها تحرم مؤبداً لو كان يريد خصوص ما لو عقد عليها في عدة الوفاة لاستفصل وقال إن كان مقصودك في عدة الوفاة فتحرم وإلا فلا وحيث لم يستفصل فمقصوده إذن هو العموم، وهذا إجراءً لمقدّمات الحكمة أيضاً مع تغييرٍ في بعض المفردات أو من دون تغيير. إذن من حقّك أن تقول إنّ العرف يرى الظهور في العموم وكلّ ظهور حجّة وهذا رجوعٌ إلى العرف في تحديد أصل الظهور والدلالة وكلّ ظهور حجّة، وإما أن تجري مقدّمات الحكمة.

القاعدة الثالثة عشرة**دوران الأحكام مدار الأسماء والعناوين**

لا إشكال في أنّ أحكام الشارع تدور مدار المصالح والمفاسد فإننا نخالف الأشاعرة حيث قالوا بأنّ ذلك ليس من اللازم، ونحن نقول من اللازم ذلك فإن ثبوت الأحكام بلا مصلحة ولا مفسدة يتناقى مع حكمة الحكيم وهو قبيح... وغير ذلك.

ولكن في الوقت نفسه الذي نقول فيه أنّ الأحكام ناشئة من مصالح ومفاسد نقول نحن لسنا مكلفين بتحصيل تلك المصالح وبتترك تلك المفاسد فإنّها لم تؤخذ في متعلقات الأحكام، فالشارع لم يقل حصل المصلحة الفلانية أو أترك المفسدة الفلانية، وفي الوقت نفسه أنا لا أعرف تلك المصالح حتى أسير وراءها وأمثلة لها، وإنما الشارع صبّ الأحكام على عناوين معينة فعلياً أن ندور مدار تلك العناوين، فقال مثلاً (تجب الزكاة على الغلات الأربع وعلى كذا وكذا) - أي عناوين خاصّة - فنحور مدار تلك العناوين، ولا معنى لأن نقول في زماننا أنّ الرز مثلاً أصبح كالحنطة فيثبت له حكم الحنطة فكما تجب الزكاة في الحنطة تجب فيه.

وهكذا قد ورد في الرواية حيث ورد فيها أنّ الله تعالى شرّع أصل الزكاة والنبي صلى الله عليه وآله وضعها في أصنافٍ تسعة، فالسائل يسأل الإمام الصادق عليه السلام

ويقول عندنا رزٌ كثير فإجابة الإمام عليه السلام (قلت لك شرع الرسول الزكاة في تسعة أشياء وليس منها الرز)^(١).

إذن هذا يدلّ على أن الأحكام تدور مدار الأسماء والعناوين وليس عليك أن تذهب إلى ما وراء العناوين والأسماء، وهذه الأسماء مرّة تؤخذ بنحو الموضوعية وهو الغالب ومرّة تؤخذ بنحو الطريقية.

أمّا ما يؤخذ بنحو الطريقية: - فه أمثلة متعدّدة نأخذ بعضها: -

من قبيل: - قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾^٢، فهنا وقع الكلام في أنّه هل التبيّن أخذ بنحو الطريقية أو بنحو الموضوعية؟

والمقصود من الطريقية يعني أنه كمشيرٍ إلى الفترة المعيّنة - أي فترة طلوع الفجر - وليس التبيّن بعنوانه هو له الموضوعية، وتظهر الثمرة في الليالي المقمرة ففيها لا يمكن التبيّن لأنّ نور القمر منتشرٌ في السماء فالتبيّن سوف يتأخر عمّا عليه في الأيام غير المقمرة، يعني في الأيام غير المقمرة كالليلة العاشرة مثلاً إذا كان التبيّن يصير في الساعة الخامسة فنرى عمود الصبح قد ظهر أمّا في الليالي المقمرة فلأجل نور القمر

(١) مضمون رواية جميل بن دراج عن ابي عبد الله عليه السلام قال: (سمعته يقول: وضع رسول الله (ص) الزكاة على تسعة أشياء، وعفا عما سوى ذلك على الفضة والذهب والحنطة والشعير والتمر والزبيب والابل والبقر والغنم، فقال له الطيار وانا حاضر: ان عندنا حباً كثيراً يقال له الارز، فقال له ابو عبد الله عليه السلام: وعندنا حب كثير، قال فعليه شيء؟ قال: لا قد اعلمتك ان رسول الله (صلى الله عليه واله) عفا عما سوى ذلك) تهذيب الاحكام، ج٤، ص٥، ح١٠.

(٢) سورة البقرة، الآية ١٨٧.

لا يمكن أن يحصل هذا التبيّن حتى تراه العين بل يحصل بعد ربع ساعة مثلاً، فإذا حملنا التبيّن على التبيّن الفعلي الموضوعي دون الطريقي ففي الليالي المقمرة يتأخّر الفجر إلى الخامسة والربع مثلاً، بينما إذا كان مأخوذاً بنحو الطريقية فهو يبقى في الساعة الخامسة وإذا كان هناك فرقٌ فالرق يكون بدقيقة واحدة مثلاً لا أن يكون بربع ساعة.

هنا يمكن أن يقال من المناسب أن يكون التبيّن مأخوذاً بنحو الطريقية دون الموضوعية، والوجه في ذلك بعض الأمور نذكر واحداً منها - لأنّ كلامنا الآن ليس فقهيّاً - وهو أنّ نفس مادّة التبيّن تستبطن الطريقية، يعني أنّ المدار في الحقيقة على ما يُتبيّن فنفس مادّة التبين لها خصوصية فحينما أقول لك (تبيّن أو افحص أو ابحث) فكلّ هذه تستبطن الطريقية وليس المدار على التبيّن بذاته، فمادّة التبيّن هي بنفسها تستبطن الطريقية فهذه قرينة على كون هذا العنوان أخذ بنحو الطريقية، خلافاً للشيخ الهمداني (قده)^(١) في صلاته^(٢) والسيد الخميني (قده)^(٣) حيث ذهبوا إلى أنّ المدار على التبيّن الفعلي وتظهر الثمرة في الليالي المقمرة كما أوضحناه.

(١) الشيخ رضا بن محمد هادي الهمداني النحفي، فقيه ومرجع للتقليد في زمانه، ومن ابرز مصنفاته كتاب مصباح الفقيه، توفي سنة (١٣٢٢هـ)

(٢) قال في كتاب الصلاة (في باب المواقيت) في التنبيه الثاني هكذا: مقتضى ظاهر الكتاب والسنة وكذا فتاوى الأصحاب، اعتبار اعتراض الفجر وتبيّنه في الافق بالفعل، فلا يكفي مع القمر لو أترّ في تأخّر تبيّن البياض المعترض في الأفق، ولا يقاس ذلك بالغيم ونحوه فإنّ ضوء القمر مانع عن تحقّق البياض، ما لم يقهره ضوء والغيم مانع عن الرؤية، لا عن التحقّق) المحقق الهمداني، مصباح الفقيه، ج ٢، ص ٢٥.

(٣) رسالة في تعيين الفجر في الليالي المقمرة.

ومن قبيل: - موثقة عمار عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث: - (كلّ شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر فإذا علمت فقد قدر وما لم تعلم فليس عليك)^(١)، فهل العلم هنا مأخوذ بنحو الطريقيّة أو بنحو الموضوعيّة؟ فإن قلنا بأنّه مأخوذ بنحو الطريقيّة فلو فرض أني لا أعلم الآن أنّ هذا الشيء دم نجس وأخذت أساوره ثم تبين لي أنه نجس فبناءً على الطريقيّة وبناءً على كون المنتجس ينجس يلزم حينئذٍ تطهير كلّ الأشياء التي لامستها لأنّه نجس واقعاً ولكني لم أكن أعلم بنجاسته، أمّا بناءً على الموضوعيّة فهو ليس بنجسٍ وإنما يصير نجساً من حين العلم به.

وقد ذهب صاحب الحقائق(قده)^(٢) إلى القول بالموضوعيّة حيث قال إذا لم تعلم أنّ هذا دمّ فهو طاهرٌ واقعاً ولازمه أنّه إذا ساورته ثم اتضح بعد ذلك فهل أحكم بنجاسة يدي أو لا؟ والجواب: - إن كان على يدي دم بالفعل فسوف تكون نجسة لأنّي علمت أنّ هذا دمّ، وأمّا إذا لم يوجد عليها دم بالفعل فتكون طاهرة وكذلك ثوبي لأنّه في تلك الفترة صحيحٌ أنّه كان دمًا ولكنه ليس بنجسٍ فلا ينجس، ونص عبارته هكذا: - (إنّ ظاهر الخبر المذكور أنه لا تثبت النجاسة للأشياء ولا تتصف بها إلا بالنظر إلى علم المكلف لقوله عليه السلام "فإذا علمت فقد قدر" بمعنى أنه ليس التنجيس عبارة عمّا لا قتة عين النجاسة واقعاً خاصة بل

(١) وسائل الشيعة، العاملي، ج٣، ص٤٦٧، ابواب النجاسات، ب٣٧، ح٤، آل البيت.

(٢) الشيخ يوسف بن أحمد بن إبراهيم البحراني الدرزي، فقيه ومحدث ويعد من ابرز واخر العلماء المدافعين عن المدرسة الاخبارية، ومن ابرز مصنفاته كتابه "الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة"، توفي سنة

ما كان كذلك وعلم به المكلف^(١). إذن هو قد أخذ العلم بنحو الموضوعية دون الطريقة.

وواضح أنه تذكر عدة قرائن في ردّ ما ذكره (قده) من جملتها أنّ الإمام عليه السلام يقول (كلّ شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر)^(٢)، يعني أنّه قدر واقعاً وهذا معناه أنّ النجاسة الواقعية ثابتة في فترة عدم علمك ولكن تتعامل معه معاملة الطاهر إلى أن تعلم أنّه نجس واقعاً، فنفس هذه الرواية يفهم منها أنّ المدار في النجاسة على الواقع ومن دون علمك فأنت تتعامل معه معاملة الطاهر وهذا ما يعبر عنه بالطهارة الظاهرية، يعني ما دمت لا تعلم فلك ان تتعامل معه معاملة الطاهر لا أنّه طاهر واقعاً كما يقول صاحب الحقائق (قده). مضافاً إلى أنّ لازمه أنّ الدم نجس في حقّ العالم به وليس بنجس في حقّ الشاك - غير العالم - وهذا بعيداً عن المرتكزات التشريعية.

ومن قبيل: - روايات الديكة، حيث تقول الرواية الشريفة: - (ربما اشتبه الوقت علينا في يوم الغيم، فقال: - تعرف هذه الطيور التي تكون عندكم بالعراق يقال لها الديكة فقلت نعم، قال: - إذا ارتفعت أصواتها وتجاوبت فقد زالت الشمس أو قال فصل)^(٣)، إنه عليه السلام أخذ عنوان ارتفاع أصوات الديكة وجعله دليلاً لدخول الوقت - إما للزوال أو للفجر وهذه الرواية قد أخذته للزوال في يوم الغيم -، فهنا أخذ هذا العنوان أيضاً بنحو الطريقة جزمياً، والقرينة على ذلك

(١) الحقائق الناظرة، البحراني، ج ١، ص ١٣٦.

(٢) تهذيب الاحكام، ج ١، ص ٢٨٤، ح ١١٩.

(٣) وسائل الشيعة، العاملي، ج ٤، ص ١٧١، ابواب المواقيت، ب ١٤، ح ٥، آل البيت.

هي أنه لو لم يكن عندنا ديك فهل معنى ذلك أنه سوف لا يدخل الوقت؟! فواضح أنّ هذا العنوان قد أخذ بنحو المشيرية إلى تلك الفترة الزمنية لمعيّة.

ومن هذا القبيل:- مسيرة يوم، فإن الوارد في الروايات^(١) أنّ صلاة القصر على ثمانية فراسخ أو مسيرة يوم وليلية، فمسيرة يوم وليلة أخذ من باب الطريقية لإحراز أنّه قد تحقّق مقدار المسافة الشرعية وهي ثمانية فراسخ.

تحديد الموقف العملي في حالة الشك

فإذا شككنا أنّ هذا العنوان قد أخذ بنحو الموضوعية أو بنحو الطريقية فلا يبعد أن الأصل الأولي يقتضي الموضوعية وأما الطريقية فهي التي تحتاج إلى القرائن والمثبتات. وذلك لأن الغالب هو كون العنوان مأخوذاً بنحو الموضوعية.

ويمكن ان نقول:- ان الأصل هنا بمعنى الظهور، يعني أنّ الظاهر الابتدائي لكلّ عنوانٍ يؤخذ في موضوع الحكم لدى العرف هو أنّه مأخوذ بنحو الموضوعية إلا إذا لاح من القرائن أنّه مأخوذ بنحو الطريقية كما في الأمثلة السابقة فإننا ذكرنا قرائن على إثبات الطريقية.

وقد تسأل وتقول:- هل المدار في العنوان المأخوذ بنحو الموضوعية على وجوده الواقعي أو على وجوده العلمي؟ وتعبير آخر:- حينما أخذ العنوان وقيل (الدم نجس) وظاهره الدم بما هو دم له الموضوعية فهل المقصود هو الدم المعلوم أنّه دم أو المقصود هو الدم الواقعي نجس وهكذا في كلّ الأمثلة الأخرى؟

(١) من لا يحضره الفقيه، الشيخ الصدوق، ج١، ص ٤٤٩، ح ١٣٠٣، وص ٤٥٠، ح ١٣٠٤.

والجواب:- هو أنّ المدار والأصل على الوجود الواقعي دون الوجود العلمي، والمستند هو الظهور أيضاً فإنّ الحكم قد انصبّ على عنوان الدم ولم يؤخذ قيد العلم فلم يُقل (الدم المعلوم أنّه دم نجس).

إذن المدار في العناوين أن تكون مأخوذةً بنحو الموضوعية والمدار أيضاً على وجودها الواقعي دون الوجود المعلوم.

الهدف من هذا التقسيم

إنّ الذي نريد أن نقوله هو أنّ قاعدة (الأحكام تدور مدار العناوين والأسماء) ناظرة إلى ما كان من القبيل الثاني دون ما كان من القبيل الأوّل، يعني أنّ العناوين المأخوذة بنحو الموضوعية دون الطريقية هي التي يأتي فيها كلامنا وهو أنّ الأحكام تدور مدار هذه العناوين وجوداً وعدماً، أمّا بالنسبة إلى العناوين المأخوذة بنحو الطريقية فلا تأتي تلك القاعدة في حقّها ولا تدور الأحكام مدار تلك العناوين لأنّ تلك العناوين ليست لها خصوصية بل هي قد أخذت بنحو الطريقية.

الثمرات العملية المترتبة على هذا البحث

ان الثمرات العملية المترتبة على هذا البحث كثيرة جداً نذكر من باب المثال باب الاستحالة إذ قال الفقهاء إذا صار الكلب الميت ملحاً فهل يجوز أكل هذا الملح وهل هو طاهر أو لا؟ وإذا قلت هو طاهر فعليك أن تأتي بالدليل فإنه لا توجد آية أو رواية تدلّ على ذلك، فإذا من أين هذا الحكم؟

والجواب:- نقول إنّ النجاسة منصبة على عنوان الكلب وهذا ليس بكلِّ بل هو ملحٌ فموضوع النجاسة قد زال ودليل النجاسة لا يمكن تطبيقه هنا فتحكم بالطهارة.

وقد تقول:- كيف ثبت طهارة هذا الملح؟

قلت:- إذا كانت عندنا روايات تقول إنّ الملح طاهرٌ ويجوز أكله فنتمسك بإطلاقها وتكفيها المؤونة، وأما إذا لم توجد هكذا روايات فيوجد عندنا أصل الطهارة وأصل الحلية فأصل الحلية يثبت حلية الأكل وأصل الطهارة يثبت طهارته.

وقد يقال:- لماذا لا نجري الاستصحاب فنقول إنّّه كان نجساً والآن نشك فنتصحب النجاسة؟

قلت:- إنّ الاستصحاب لا يجري لأنّه في باب الاستصحاب لا بد من وحدة الموضوع والملح بالنظر العربي - دون الدقي - غير الكلب إذ الملح لم يكن نجساً سابقاً حتى تستصحب النجاسة وإنما الذي كان نجساً هو عنوان الكلب وهو الآن ليس بموجودٍ فلا يجري الاستصحاب لتغيّر الموضوع، فنثبت الطهارة إمّا بالدليل الاجتهادي إنّ كان وهكذا الحلية وإلا فبالأصل.

ومن أمثلة ذلك:- بخار البول، فهل هو طاهر أو نجس؟ والجواب:- إنّّه طاهر والنكته هو أنّ الدليل قد دلّ على أنّ البول نجسٌ وهذا بخارٌ والبخار لم يدلّ الدليل على نجاسته فنتمسك آنذاك بالدليل الاجتهادي إن وجد وإلا فبالأصل الطهارة.

وقد نقول:- صحيح أنّ البخار يجري فيه أصل الطهارة ولكن هذا بخار البول وليس بخاراً وحده فلو كان بخاراً فقط فلا بأس ولكن هذا بخار البول فحينئذٍ كيف تحكم بطهارته؟

قلت:- إنّ الذي دلّ الدليل على نجاسته هو البول أمّا بخار البول فلم يدلّ الدليل على نجاسته فتمسك بأصل الطهارة.

وعلى هذا الأساس يتضح أيضاً ما لو افترضنا أننا أردنا أن نغلي شيئاً نجساً كالدم فبخاره هل يكون طاهراً أو نجساً؟ والجواب:- إنّه طاهر لأنّ النجس هو الدم وهذا بخارٌ أو بخار الدم وبخار الدم ليس دماً.

أجل استدرك وأقول:- لو فرض أنّ هذا البخار جمعناه وبعد جمعه تحوّل إلى المادة السابقة فهل نحكم بنجاسته أو لا؟

والجواب:- إذا صدق عليه أنه دم أو بول أو غير ذلك من عناوين النجاسات فحينئذٍ يحكم بنجاسته لأنّ نفس دليل نجاسة البول أو الدم يشملها، وأمّا إذا لم يصدق عليه أنّه بول أو دم فلا يحكم بنجاسته، وأمّا إذا شككنا فيكفي الشك فنحكم بطهارته آنذاك تمسكاً بأصل الطهارة، والاستصحاب لا يجري لأنّ نشك أنّه دم أو ليس بدم أو هو بولٌ أو ليس ببولٍ فنحن لا نحرز بقاء الموضوع فلا يجري الاستصحاب^(١).

(١) فائدة جانبية :- حينما تطبخ المرأة في شهر رمضان وتفتح غطاء القدر فهل هذا البخار مفطر أو لا؟ الجواب:- كلاً، لأنّ الذي يفطر هو الأكل والشرب والدخان - على كلام - والغبار وهذا ليس غباراً ولا دخاناً ولا أكلاً ولا شرباً فلا يشمل دليل المفطرة، فمقتضى الصناعة هو الجواز إلّا إذا أردت الاحتياط ولكن هذا شيئاً آخر، إلّا اللهم أن يرى الفقيه إنه بمناسبات الحكم والموضوع أو تنقيح المناط أو الجزم=

ومن أمثلة ذلك:- العصير العنبي إذا غلى فإنه يحرم وقد يحكم بنجاسته، فما هو حكم الزبيب والكشمش والتمر؟ والجواب:- لو كانت هناك روايات خاصة في الكشمش فنأخذ بها ولكن لو كنّا نحن والروايات الأصيلة التي وردت في العنب فنقول لا مشكلة في الزبيب والكشمش والتمر وذلك من ناحيتين من ناحية أنّ الزبيب عنوانٌ غير عنوان العنب والدليل قد دلّ على أنّ عصير العنب إذا غلى حرم والأحكام تدور مدار العناوين، ومن ناحية أخرى نقول لو سلّمنا أن العنب والزبيب واحدٌ غايته أنّ العنب فيه رطوبة والزبيب ليس فيه رطوبة ولكن نقول إنّ مصبّ الحكم هو عصير العنب والعصير معناه السائل المعتصر فإنّ هذا إذا غلى على النار حرم إلا أن يذهب ثلثاه، أمّا الزبيب فليس فيه عصير وعند نقعه في الماء لا يسمّى عصر زبيبٍ وإذا سمّي به فهذا فيه مسامحة، فعلى هذا الأساس الزبيب أو الكشمش نجعله في الأمراق لا مشكلة فيه.

ومن أمثلة ذلك:- الربا، فقد يسأل سائل ويقول نحن نعطي عملة الخمسة والعشرين ألفاً مقابل خردة خمسة وعشرين وزيادة فهل هذا ربا أو لا؟ نقول:- هو ليس ربا لأنّ عنوان الربا انصب على بيع المكييل والموزون أو القرض وهنا لا يوجد قرض كما لا يوجد مكييل أو موزون بل هي معدود فلا مشكلة في الزيادة مادام حالاً بحال، نعم لو اعطيتك عملة خمسة وعشرين ألفاً وأنت تعطيني بعد عدّة أيام

=بعدم الخصوصية أو غير ذلك إنّ روايات الدخان تشملها فصحيح أنّ الدخان غير البخار من حيث الاسم لكن لا خصوصية له عرفاً، فمن جزم بعدم الخصوصية للكلام يكون صحيحاً، وأمّا من لم يجزم بعدم الخصوصية فلا مشكلة في البخار. الشيخ الاستاذ.

مع زيادة فهذا قد تكون فيه شبهة الربا إذ قد يقال هذا قرضٌ، أما لو كان حالاً بحالٍ والمفروض أنه معدودٌ فلا مشكلة من هذه الناحية.

ومن أمثلة ذلك:- المادّة الصفراء التي تخرج من الدمّل فهل هي نجسة أو طاهرة؟
والجواب:- إنها طاهرة، والدليل هو أنّ الدم هو الذي يكون نجساً وهذا لا يصدق عليه عنوان الدم ولا أقل نشك - ويكفينا الشك - فحينئذٍ نحكم بطهارته لأصل الطهارة.

ومن أمثلة ذلك:- إنّه قد يخرج من المخرجين بعض السوائل ولكنها ليست منياً ولا بولاً ففي مثل هذه الحالة ما هو الحكم؟ والجواب:- نحكم عليها بالطهارة لأنّ الدليل قد دلّ على أنّ البول والمني نجس وهذه السوائل نجس بأثما ليست بولاً ولا منياً، فصحيحٌ أنّه توجد روايات في ذلك ولكن بقطع النظر عنها يمكن الحكم بالطهارة لو جزمنا بأثما ليست بولاً ولا منياً^(١).

ومن أمثلة ذلك:- هل يجوز أن يتزوَّج الولد أخت زوجة الأب أو لا؟ نعم يجوز ذلك فالذي دلّ الدليل على تحريمه هو عنوان زوجة الأب وهذه ليس زوجة الأب بل أختها فيشملها دليل جواز الزواج بأيّ امرأة.

وهكذا بالنسبة إلى بنت الزوجة المدخول بها فهي حرام على زوج أمّها ولكن هل يجوز لولده أن يتزوَّجها؟ نعم يجوز ذلك.

(١) فائدة جانبية:- أحياناً يستعمل الإنسان الحقنة فلما الذي يخرج هل هو طاهر أو نجس؟ والجواب:- إن لم تكن فيه عين النجاسة فهو طاهر، وهل يجوز الوضوء به أو لا؟ نعم يجوز الوضوء به... وهكذا. الشيخ الاستاذ.

ومن أمثلة ذلك:- أخذ الحيمن من رجلٍ غير الزوج ووضعه في رحكم امرأة فهل يجوز ذلك أو لا - بقطع النظر عن الروايات -؟ وقد تقول:- هذا فيه كشفٌ للعورة، فأقول:- إمّا أن تأخذ هي النطفة وتضعها في رحمها أو أنّ زوجها يفعل ذلك فهل هذا فيه إشكال أو لا؟ والجواب:- إنه لا إشكال فيه لأنّه لا ينطبق عنوان الزنا أو غير ذلك من العناوين المحرّمة.

وهكذا لو افترضنا أنّ البنت الباكر تأخذ حيمن رجلٍ وتضعه في رحمها فهل هذا جائز أو ليس بجائز؟

والجواب:- إنّه جائز ولا مشكلة فيه، نعم قد يحرم ذلك من باب العناوين الثانوية ولكن كلامنا هو أنّ مقتضى الأصل الأوّلي والعنوان الأوّلي هو الجواز.

بقي أمران تنتم لهذه القاعدة

الأمر الأوّل:- ينبغي التفرقة بين الاستحالة في باب الأعيان النجسة وبين المنتجّسات فهي مطهّرة في الأعيان النجسة وليست مطهّرة في المنتجّسات، لأنّ الوجه في ذلك هو أنّ الأعيان النجسة عندنا عشرة وما عداها يكون طاهراً فإذا زال عنوان عين النجس حصلت بذلك الطهارة، كعنوان الكلب مثلاً فهو موضوعٌ للنجاسة فإذا زال وتبدّل إلى الملح فهذا عنوانٌ آخر لم يصبّ عليه الحكم بالنجاسة فنحكم آنذاك بالطهارة.

وهكذا بالنسبة إلى المنّي، فالمنّي نجسٌ فإذا افترض أنّه تحوّل إلى إنسانٍ فهذا من المناسب أن يكون طاهراً لأنّ عنوان المنّي هو النجس دون عنوان الإنسان. وهكذا

بالنسبة إلى العذرة إذا صارت دوداً. إذن حيث إنّه في الأعيان النجسة انصبت النجاسة على العنوان فيزوال ذلك العنوان نحكم بالطهارة.
 وأمّا في الأعيان المتنجّسة كما لو فرض أنّ الحليب قد تنجّس وبعدهما تنجّس صنعناه جنباً فهل يصدق عليه أنه حليب الآن أو لا؟ نعم العنوان قد تبدلّ وإذا تبدلّ العنوان هل يحكم بالطهارة آنذاك أو لا؟ كلاً لا يحكم بالطهارة.

الفارق بين الأعيان النجسة والمنتجّسات

إنّه في الأعيان النجسة الحكم منصبّ على العنوان فيزوال العنوان يزول الحكم، أما في المنتجّسات فمصّبّ النجاسة ليس هو العنوان وإنما هو الجسم، وبتعبيرٍ آخر حينما يتنجّس الحليب فالذي حمل النجاسة ليست حيثية الحليب وإنما الجسم هو الذي تنجّس فالتنجس يكون ثابتاً لحيثيه الجسميّة، أمّا حيثية الحليب فليست محلاً للنجاسة والعرف ببابك، ولذلك نشعر بأنّ هذا الحليب إذا حوّلناه إلى شيءٍ آخر نرى النجاسة باقية وهذا دليل كاشف على أنّ محلّ النجاسة هو حيثية الجسميّة لا حيثية الحليب والجسم نفس الجسم وإنما التي تغيرت هي أوصافه الشخصيّة، هذه هي النكته الفارقة بين الموردین فالتفت إلى هذا الفارق.

نعم لو فرض أنّ أصل الجسم قد زال أيضاً - أي زال أصل المادة - فحينئذٍ يصير شيئاً آخر وقد زالت النجاسة عنه فيحكم بطهارته، كالخشب إذا كان متنجّساً فصار رماداً - فإنّ الخشب لو حوّلناه إلى صورةٍ أخرى فالجسم باقٍ أمّا إذا أحرق فالرماد جسم آخر غير ذلك الجسم الآخر بالنظر العرفي من حيث الجسميّة - بخلاف الحليب إذا صار جنباً فإنّ العنوان قد تعيّر وأما الجسم فهو باقٍ، أما في الخشب إذا صار رماداً فانا حكمنا بالطهارة لأنّ العنوان قد زال.

الأمر الثاني: - نحن وإن جعلنا الأحكام تدور مدار العناوين والأسماء ومستندنا في ذلك هو الظهور العربي لكن أحياناً تقوم بعض القرائن على أنّ العنوان بحده لا مدخلية له إما موسعة أو مضيقّة أو مغايرة - يعني أنّ القرينة مرّة توسّع من العنوان فتجعل الموضوع أوسع من العنوان ومرّة تضيقه ومرّة تجعل مصبّ الحكم على شيءٍ آخر غير العنوان - فالمرجع آنذاك إلى القرائن ونحن حينما ادّعينا أنّ الأحكام تدور مدار العناوين نقصد من ذلك ما إذا قطعنا النظر عن القرائن وإلا فمع القرائن نتبع القرينة الخاصّة حينئذٍ وهذا لا محذور فيه فإنّ مستندنا لهذه القاعدة هو الظهور وكلّ ظهور هو حجة إلا إذا قامت القرينة على الخلاف ونذكر بعض الأمثلة للقرائن: -

فمن أمثلة ذلك: - الأمر بغسل الثوب إذا أصابه البول كما قالت الرواية: - (اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه)، فهنا وجوب الغسل انصبّ على عنوان الثوب ولكنّ العرف يقول إنّ الثوب قد ذكر من باب المثالية ولا خصوصية له فالعباءة والجبّة أيضاً كذلك، فعنوان الثوب العربي ليس هو المقصود وإنما المقصود هو كلّ قماشٍ أو كلّ ملبوسٍ - وكم هي حدود التوسعة؟ فهذا ليس بمهمّ وإنما المهم هو أنّا لم نتقيّد بعنوان الثوب بل توسّعنا إلى غيره أيضاً - .

ومن أمثلة ذلك: - مسألة وجوب الوضوء والتيمم فإن الآية الكريمة قالت: - ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾^(١)، فالعنوان الذي أخذته هو (فلم تجدوا) وما

(١) سورة المائدة، الآية ٦ .

المقصود من عدم الوجدان؟ إنّه إذا أردنا أن نتساير مع اللفظ يعني أنّ الماء مفقودٌ، ولكن نوسّع ونقول إنّ المقصود من عدم الوجدان هو عدم القدرة لقرائن - من ذكر المريض وغير ذلك - فالعنوان سوف يتّسع بسبب هذه القرينة ولا يكون المدار على عنوان عدم الوجدان.

ومن أمثلة ذلك:- المريض حيث قالت الآية الكريمة:- (وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ) فالآية الكريمة جوّزت للمريض التيمم ولكن هل كلّ مريضٍ؟ فلو افترضنا أنّه مريضٌ ولكن لا يضرّه الماء فهل نحكم بأنّه يجوز له التيمم؟ كلاً، وإنما المقصود من المريض هو المريض الذي لا يتمكّن بسبب مرضه من الوضوء، فهنا ضيق عنوان المريض لا أنّه أخذنا به على سعته.

ومن أمثلة ذلك:- صحيحة معاوية بن عمّار الواردة في المحرم حيث يحرم عليه الطيب حيث قالت:- (وَإِنَّمَا يَحْرَمُ عَلَيْكَ مِنَ الطَّيِّبِ أَرْبَعَةٌ أَشْيَاءُ الْمَسْكِ وَالْعَنْبَرِ وَالْوَرَسِ وَالزَّعْفَرَانِ)^(١)، فهنا الرواية قد دلّت على أنّ المحرم هو أربعة عناوين وفي زماننا هذا وجدت عطور بنحوٍ أرقى وأحسن وهل تحتل أنّ المحرم هو خصوص تلك الأربعة دون هذه العطور وأنّ تلك الأربعة لها خصوصيّة؟ كلاً، فإن هذه الأربعة نحملها على التمثيل إلى الروائح التي كانت بالدرجة العالية بلحاظ تلك الفترة الزمنيّة، فكلّ ما كان عطراً ورائحةً طيّبةً بدرجةٍ عاليةٍ يكون محرّماً، فالمدار يكون على كلّ عطريّ بدرجةٍ عالية.

(١) وسائل الشيعة، العاملي، ج ١٢، ص ٤٤٤، ابواب تروك الاحرام، ب ١٨، ح ٨، آل البيت.

ومن هذا القبيل:- قوله عليه السلام:- (لا سبق إلا في خفّ أو حافرٍ أو نصل)^(١)، وهل تقتصر على هذه العناوين أو نقول إنّه في تلك الفترة الزمنية كانت هذه هي الوسائل المهمة التي أكّد عليها الشرع والآن لا نحتمل أنّ يكون المدار عليها فإنّه لا يَحتمل ذلك.

وقد يقول قائل:- إنّ الإسلام لا يريد هذا ولا ذلك.

قلت:- إنّ هذا غير صحيح إذ معنى ذلك أنّ الإسلام لا يشجّع على المسابقة في تعلّم هذه الفنون، ومن ثمّ سوف يسيطر علينا الأعداء وهذا غير محتمل، فإذا تحمل هذه الأشياء على المثالية على تلك الفترة الزمنية.

ومن هذا القبيل:- الآية الكريمة:- ﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنَّ اتَّقِيْنَ فَلَآ تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَّعْرُوفًا﴾^(٢)، فهنا الذي أخذ في الآية الكريمة هو عنوان (فَلَآ تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ) يعني لا تفعلن ذلك خوف إثارة الشهوة لدى الرجال، ولكن السؤال:- هل يختصّ هذا بالخضوع بالقول فلو فرضنا أنّها لا تخضع بالقول ولكن تعمل شيئاً آخر يوجب أن يطمع الذي في قلبه مرض فهل هذا مشمولٌ أو لا؟ والجواب:- نعم إنه مشمول، ولذلك يمكن أن نقول كلّ ما يثير شهوة الرجل لا يجوز للنساء فعله حتى العطر ومستند هذا الحكم هو هذه الآية الكريمة، يعني أنّ هذا العنوان وسّعنا منه بقرينة أنّ العرف لا يرى خصوصية للخضوع بالقول فنتجاوز هذا العنوان إلى كلّ ما يوجب طمع الذي في قلبه مرض.

(١) وسائل الشيعة، العاملي، ج ١١، ص ٤٩٣، أحكام الدواب في السفر وغيره، ب ١٧، ح ٢، آل البيت.

(٢) سورة الاحزاب، الآية ٣٢.

ومن هذا القبيل:- الحديث الشريف الذي يقول:- (إن أشد الناس عذاباً يوم القيامة رجلٌ - رجلاً - أقر نطفته في رحمٍ يحرم عليه)^(١)، إنَّ هذا الحديث إذا اردنا أن نلاحظ مدلوله المطابقي من دون أن نتصرف وفق القرائن فإنَّ الاستفادة منه هو أنَّ إقرار النطفة في رحم الأجنبية حرامٌ فإذا أخذ شخص نطفته - أي الحيمن - ووضعها في رحم امرأة أجنبية فهذا أشد الناس عذاباً وهو حرامٌ، وبناءً على هذا التفسير فسوف يثبت أنَّ التلقيح الصناعي حرام.

نعم إذا لم يصدق عنوان النطفة كما إذا فرض أنَّ التلقيح حصل في الخارج وبعد ذلك وضعت البويضة المخصبة في رحم المرأة الأجنبية هذا لا يصدق عليه أنه أقر نطفته - يعني الحيمن - وإنما يصدق أنه أقر البويضة المخصبة وهي لا يصدق عليها عنوان النطفة.

فبناءً على هذا نفصل ونقول:- هناك فرقٌ بين أن يصير التلقيح في الخارج ثم نضع البويضة المخصبة في رحم امرأة أجنبية فهذا لا يصدق الحديث عليه، وبين ما إذا افترض أنَّ النطفة وضعت ابتداءً في رحم المرأة من دون تلقيح البويضة به خارجاً فهذا يشمل الحديث فلا يجوز، فلعلَّ بعضهم يفرِّق بهذا النحو.

ولكن يمكن أن يقال:- إنَّ هذا الحديث أجنبي عن كلِّ هذا المعنى بل هو كناية عن الزنى فهو يريد أن يحرم الزنى فأشدَّ الناس عذاباً هو الزاني ولكن عبّر عن الزاني بهذا التعبير لأن الزاني عادةً يضع نطفته في رحم الغير، فهو لا يقصد هذا العنوان بما هو عنوان بل يقصد الشيء المغاير وهو الزنا، لأن الزنا عنوانٌ مغاير لعنوان إقرار

(١) وسائل الشيعة، العاملي، ج ٢٠، ص ٣١٨، ابواب النكاح المحرم، ب ٦، ح ١، آل البيت.

النطفة في رحم الغير، وعلى هذا الأساس نخرج عن هذا العنوان ولا نتقيّد به خلافاً لذلك لرأي الفقهي الذي أشرنا إليه.

والنتيجة بناءً على هذا نقول:- إنّه كناية عن الزنا، وحيثُ لا مانع من أخذ الحيمن ووضعه في رحم امرأة أجنبية بمقتضى الحديث.

نعم إذا أردنا ان نتوقّف ونستشكل فذلك من جهاتٍ أخرى لا تستند إلى هذا الحديث، فقل مثلاً هناك ارتكازٌ متشرعي على أنّ عمليّة التناسل لا بد وأن تصير من خلال زوجين لا من خلال وضع حيمن الرجل في رحم المرأة فإن هذا العمل يرفضه الارتكاز المتشرعي أشدّ الرفض. وإذا رفضنا هذا الارتكاز أيضاً يبقى جائزاً على أصل البراءة.

نعم بصفتي فقيهاً قد أتوقّف من الفتوى بالجواز، لأنّ هذا يستوجب فتح أبواب واسعة قد لا يحمد عقباها، فعلى هذا الأساس نقول الأحوط وجوباً عدم الجواز. وهذا من الأمثلة التي وإن انصب الحكم في الرواية على العنوان ولكن المقصود عنوان مغاير.

ومن هذا القبيل:- قوله تعالى:- ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ﴾ (٢٩) إِلَّا عَلَىٰ أَرْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ (٣٠) فَمَنْ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ^(١)، فالآية الكريمة وصفت المؤمنين وقالت:- (وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ) فقد يستدلّ بها بعضٌ على وجوب ستر العورة لأنّه يوجد

(١) سورة المعارج، الآية ٣١.

في الفقه كلام في أنه هل يجب ستر العورة عن الأجنبي - يعني غير الزوج والزوجة - أو لا.

فهل يمكن أن نسوق هذا كدليل أو لا؟

قد يقال:- إنَّ هذا دليل لأنَّ الآية الكريمة قالت:- (وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ) يعني وهم لفروجهم حافظون عن نظر الأجنبي فهذا متعلِّقٌ محذوفٌ يدلُّ على العموم، أو أنَّ هذا أثرٌ ظاهرٌ، فحينئذٍ الآية الكريمة تدلُّ على وجوب ستر العورة عن الأجنبي.

قلنا:- إنَّ الآية الكريمة إذا لحظناها وحدها لا نستفيد منها الوجوب لأنها تلتزم مع الرجحان والاستحباب أيضاً فلعلَّ هذه صفة ليست لازمة بل راجحة، ولكن حينما قالت:- (فَمَنْ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ) فهذه نستفيد منها اللزوم، يعني أنَّ الذي يتجاوز هذه الأمور التي بيَّناها فهو عادٍ - يعني يتجاوز على الشرع-.

الجواب:- يمكن أن يقال إنَّ الآية الكريمة أجنبية عن هذا المطلب تماماً فهي كناية عن حفظ الفرج من الزنا يعني لا يتصرَّف في فرجها إلاَّ زوج واحد، فهذا العنوان قد استعمل ولكنَّ المقصود ليس معناه المطابقي بل المعنى الكنائي.

وعلى هذا الأساس لا يمكن التمسك بهذه الآية الكريمة ولا بالحديث لإثبات وجوب التستر.

ولكن من باب الكلام يجزُّ الكلام ربما يقول قائل:- إنَّ ما ذكرته من أنَّ المقصود من الحديث الأوَّل الكناية عن الزنا والثاني - أي الآية الكريمة - الكناية عن الزنى أيضاً، هذا شيء لطيفٌ ولكن مجرد اللطافة لا تصلح سنداً علمياً فكيف

تثبت أنّ المقصود هو هذا وعلى هذا الأساس نتساير مع العنوان المغاير لا مع العنوان المذكور في الآية أو الرواية لأنك لم تثبت لنا أنّ العنوان المغاير هو المقصود حتماً وإنما هذا الذي ذكرته هو مجرد احتمال لطيف وهو لا ينفذ في باب القضايا العلمية؟

والجواب:- إنّ هذا الاحتمال الذي ذكرناه مادام وجيهاً عرفاً فلا يعود للكلام ظهوراً في إرادة المعنى المطابقي، فلا يمكن أن نتساير مع المعنى المطابقي فيعود الكلام مجملاً - أي الآية والرواية - من هذه الناحية.

إذن ثبت أنّه لا يمكن أن يستدلّ بهذه الآية على وجوب الستر وبتلك الرواية على حرمة التلقيح الصناعي مادام كلّ واحدٍ من الاحتمالين وجيهٌ بحدّ واحدٍ، فحينئذٍ يصير إجمالاً في النصّ.

القاعدة الرابعة عشرة

إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال

هذه القاعدة من القواعد التي تداولها لسان أهل العلم وليس لها مدرك من آية أو رواية فهل هي مقبولة أو لا؟ بالتأكيد إنّ هذه القاعدة لا يمكن أن نقبلها بعرضها العريض كما لا يمكن أن نقول هي مرفوضة بل هي مقبولة في مجالٍ ومرفوضة في آخر.

أما المجال الذي تكون فيه مرفوضة: - هو ما إذا فرض أنّ الاحتمال جاءنا وكان موجوداً في مقابل حجة شرعية فهذا الاحتمال المخالف لا يقف أمام الحجة الشرعية ولا يمكن تطبيق هذه القاعدة لأنه توجد حجة شرعية، كما هو الحال في باب الظهور فإن الكلام إذا كان ظاهراً في معنى معين فيوجد حتماً احتمالاً مخالفٌ وإلا صار المورد من الصريح والنصّ دون الظاهر فلازم الظاهر وجود احتمالٍ مخالفٍ ولكن هذا الاحتمال لا يُعار له أهمية لوجود حجة شرعية وهو الظهور.

ومن هذا القبيل ما إذا جاءنا خبر الثقة وشهد أن هذا الشيء نجس أو أنّ الوقت قد دخل أو شهد بأنّه رأى الهلال وغير ذلك فهنا يوجد احتمالٌ مخالفٌ ففي رؤية الهلال نقول يحتمل أنّه مشتبه برؤية الهلال فهذا الاحتمال موجودٌ وإلا لحصل لنا القطع، ولكن هذا الاحتمال لا يضرب بالاستدلال.

إذن ننتهي إلى أنّ هذه القاعدة مرفوضة فيما إذا فرض أنّ الاحتمال كان في مقابل الحجّة الشرعيّة.

وأما المجال الذي تكون فيه مقبولة: - فهو متعدّد، ومن جملة موارد قبول هذه القاعدة ما إذا افترض أنّ المورد كان بحاجة إلى تحصيل القطع كما هو الحال في باب السيرة فالسيرة على حجّة خبر الثقة مثلاً فهي منعقدة جزماً ولكنها ليست حجّة إلا أن يثبت الإمضاء والإمضاء يستفاد من عدم الردع ولكن بنحو يلزم أن نحصل القطع بالإمضاء وليس الظنّ بالإمضاء.

وربما يقال: - إنّه يوجد ما يردع عن هذه السيرة وهو مثل رواية مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عليه السلام: - (كلّ شيءٍ لك حلال حتى تعرف أنّه حرامٌ بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة والمملوك عندك لعلّه حرّ قد باع نفسه أو خدع فبيع قهراً أو امرأة تحتك وهي أختك أو رضيعتك والأشياء كلّها هكذا حتى يتبيّن لك غير ذلك أو تقوم به البيّنة)^(١).

إنّ هذه الرواية يمكن التمسك بها في عدّة مجالات فيمكن أن نستشهد بها على قاعدة الحليّة حيث قالت: - (كلّ شيءٍ هو لك حلال حتى تعرف أنه حرام)، ويمكن أن نستشهد بها على حجّة البيّنة لأن الإمام عليه السلام قال: - (أو تقوم به البيّنة)، ويمكن أن نستشهد بها في موردنا فإنّ قوله عليه لسالم: - (أو تقوم به البيّنة) يدلّ على أنّ الحجّة تعود إلى البيّنة أما خبر الثقة الواحد فليس بحجّة فتكون السيرة العقلائية على الأخذ بخبر الثقة مردوعة بهذه الرواية لأنّ هذه الرواية جعلت

(١) وسائل الشيعة، العاملي، ج ١٧، ص ٨٩، ابواب ما يكتسب به، ب ٤، ح ٤، آل البيت.

المدار على البيّنة - يعني أنّ خبر الثقة لا يجدي - وإلا إذا كان خبر الثقة يجدي
 لكان من المناسب أن يقول (الثقة) ولا يقول (البيّنة) لأنها اثنان، لأنّه عندما قال
 الامام اثنان يعني أنّ الواحد لا يكفي فتكون هذه الرواية رادعة عن السيرة، وعلى
 هذا الأساس لا يمكن التمسك بالسيرة لاحتمال أنّ هذه الرواية رادعة عنها.
وقد يجاب بجوابين:-

الأوّل:- إنّ الراوي لهذه الرواية هو مسعدة بن صدقة وهو لم يوثق، فتكون الرواية
 غير ثابتة، ومعه لا يوجد ردع عن هذه السيرة، فإذا كان رواها ثقة فنقول نعم يوجد
 ردع، أما إذا افترض أن رواها لم يوثقوا - ولو واحدا منهم - فحينئذٍ لم يثبت
 صدور هذه الرواية ويكون الردع غير ثابت.

وفيه:- صحيح أنّ الراوي ليس بثقة ولكن يحتمل بدرجةٍ وجيهة أنّ هذه الرواية
 صادرة من المعصوم حقاً.

وبكلمة أخرى:- حينما نقول إنّ الراوي ليس بثقة فهل تكون الرواية كاذبة حتماً؟
 كلاً، بل يحتمل أنها صادقة ولكن هذا الاحتمال لا يمكن أن تبني عليه شرعاً
 وعلمياً أيضاً لا أنّه لا يحتمل صدورها. إذن فاحتمال صدورها لا زال موجوداً إذ غير
 الثقة ليس معناه أنه يكذب دائماً وما دام احتمال الصدور موجوداً فاحتمال الردع
 عن السيرة موجود أيضاً، ومع احتمال الردع فلا يكون عندنا قطع بالإمضاء وإذا
 جاء الاحتمال بطل الاستدلال. إذن اتضح أنّه حتى لو لم يكن مسعدة بن صدقة
 ثقة فاحتمال الصدور موجودٌ ويكون احتمال الردع موجوداً فالسيرة لا يمكن
 امضاءها.

إذن في كلِّ موردٍ نحتاج فيه إلى قطعٍ لا يضرُّ ضعف الرواية لأنَّ ضعف السند ليس معناه عدم احتمال الصدور.

الثاني:- ما أفاده السيد الخوئي(قده) حيث قال إن البيّنة ليس معناها شهادة شخصين، بل بمعنى ما يستبين به الأمر^(١)، كما تقول إني على بيّنة من أمري، فإذا البيّنة ما يتّضح ويستبين به الأمر، وخبر الثقة الواحد مصداقٌ - بعد انعقاد السيرة عليه - لما يستبين به الأمر، فحينئذٍ تكون الرواية غير رادعة عن خبر الثقة لأن خبر الثقة من مصاديق ما يستبين به الأمر، وإنما تكون رادعة لو فسّرنا البيّنة بشهادة العدلين.

وقد يناقش بما يلي:- إنه من البعيد أنّ كلمة البيّنة لم يحصل فيها نقلٌ في معناها إلى زمان الإمام الصادق عليه السلام حتى بقي المعنى اللغوي على ما هو عليه رغم استعمال كلمة البيّنة الكثير في لسان الروايات بمعنى الشاهدين العادلين، فالقول بأنّ كلمة البيّنة في روايتنا باقية على معناها اللغوي بعيدٌ جداً.

ولو أجاب السيد الخوئي(قده) وقال:- بل ذلك ليس ببعيدٍ لاحتمال أنّها لازالت باقية على معناها اللغوي.

فنقول:- هذا صحيح ولكن كما يحتمل هذا يحتمل أيضاً أنّها استعملت بمعنى الشاهدين العادلين لحصول النقل لها، فإنّ هذا الاحتمال موجود حتى لو لم نجزم بذلك، ولذا لا يصحّ نفي الاحتمال وإن صحّ نفي الجزم بالنقل، وعليه فإذا كان يحتمل أن كلمة البيّنة قد نقلت إلى المعنى الاصطلاحي الجديد فسوف تكون الرواية

(١) التنقيح، ج١، كتاب الطهارة، ص٣١٧.

رادعة عن السيرة وبالتالي تكون هذه السيرة مردوع عنها وتتمّ قاعدة (إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال)، فالسيرة لا يمكن أن يستدلّ بها على حجّية خبر الثقة لاحتمال وجود الرادع عنها المتمثل برواية مسعدة بن صدقة حيث نحتمل أنّ كلمة البيّنة قد نقلت إلى المعنى الجديد.

المورد الثاني:- ما إذا فرض أنّ روايةً دلّت على حكمٍ معيّن وكان غرضنا لا يرتبط بهذا الحكم بل على لازمه وأردنا استنتاج الملازم من الحكم الذي دلّت عليه الرواية، ففي مثل هذه الحالة إذا وجد الاحتمال قد يؤثر على الملازمة التي يراد منها الاستكشاف.

ونذكر بعض الأمثلة لتوضيح ذلك:-

المثال الأول:- توجد عندنا روايات تنهى عن سؤر اليهودي أو النصراني من قبيل صحيحة سعيد الأعرج قال:- (سألت أبا عبد الله عليه السلام عن سؤر اليهودي والنصراني، فقال:- لا)^(١)، إنّها دلت على حكمٍ وهو عدم جواز تناول سؤر اليهودي والنصراني، وبالملازمة نستكشف أنّه نجسٌ إذ لو لم يكن نجساً فلماذا نهى الإمام عن سؤره؟! إنّ النهي عن سؤره يدلّ بالالتزام على نجاسته ومن ثمّ يثبت المطلوب وهو نجاسة الكتابي.

ولكن يمكن أن يقال:- إنّ النهي عن السؤر لعلّه لا من باب النجاسة بل من باب أنّ السؤر بما هو سؤرٌ - أي هو في حدّ نفسه - فيه حزازة لا لأجل النجاسة، هذا احتمال وجيه، من قبيل كراهة سؤر الحائض والجنب فإنّ ذلك لا من

(١) وسائل الشيعة، العاملي، ج٣، ص٤٢١، ابواب النجاسات، ب١٤، ح٢، آل البيت.

باب أنّ الحائض أو الجنب نجس بل من باب أنه مادام الشخص جنباً فنفس سؤره يصير مكروهاً وفيه حازرة، فشرعاً نَحْتَمَلُ أنّ سؤر بعض الحيوانات أو بعض الناس فيه حازرة في حدّ نفسه لنكتة يعلمها الله عزّ وجلّ لا للنجاسة، وهذا الاحتمال موجودٌ ومادام موجوداً فلا يمكن التمسك بهذه الرواية لإثبات نجاسة اليهودي والنصراني.

المثال الثاني:- قد يستدلّ على حجّية خبر الثقة بصحيحة حفص بن البختري عن أبي عبد الله عليه السلام:- (الرجل يشتري الأمة من رجلٍ فيقول إني لم أطأها، فقال:- إن وثقتَ به فلا بأس أن يأتيها)^(١)، فهذه الرواية قد يستدلّ بها على حجّية خبر الثقة فإنّ الإمام عليه السلام قال:- (إن وثقتَ به فلا بأس أن يأتيها) يعني إن كان ثقةً فلا بأس، ولازمه أنّها تدلّ على حجّية خبر الثقة.

ونحن نقول:- يحتل أنّ حجّية الأخذ بكلام البائع الثقة لا لأجل حجّية خبر الثقة بل لأجل أنّه إخبارٌ صاحبِ اليد، فصاحب اليد متى ما أخبر يكون إخباره حجّة من باب أنّه صاحب يد، غايته أنّ الرواية دلّت على أنّه مضافاً إلى كونه صاحب يد يشترط أن يكون ثقة وهذا الاحتمال موجود، وعليه فلا يمكن أن نستكشف من هذه الرواية أنّ خبر الثقة حجّة.

إن قلت:- إذا كان ذلك من جهة أنه صاحب يد فلا يشترط في حجّية قول صاحب اليد أن يكون ثقة!! إذن اعتبار أن يكون ثقة لا من باب أنّه صاحب يد بل من باب أنّ خبر الثقة حجّة بنفسه.

(١) وسائل الشيعة، العاملي، ج ٢١، ص ٨٩، ابواب نكاح العبيد والاماء، ب ٦، ح ١، آل البيت.

قلت: - من أين لك أنّ قول صاحب اليد حجة وإن لم يكن ثقة؟ إنك لابد وأن تستدل بفتوى الفقهاء، ومن الواضح أنّ تحمّل فتوى الفقهاء على الرواية وتفهم الرواية من خلال فتواهم ليس بصحيح، بل لعلّ الرواية تريد أن تبين مطلباً على خلاف ما عليه فتوى الفقهاء وروايتنا هذه كذلك، وهو احتمال وجيه. إذن هذه الرواية لا يمكن أن نستدلّ بها على حجّية خبر الثقة لاحتمال أنّ الإمام عليه السلام حينما قال (إن وثقت به) لا من باب أنّ خبر الثقة بما هو خبر ثقة حجة بل من باب كونه صاحب يد انضمّ إلى كونه ثقة، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

المثال الثالث: - صحيحة معاوية بن وهب عن أبي عبد الله عليه السلام قال: - (جرذ مات في زيت أو سمن أو عسل، فقال: - أما السمن والعسل فيؤخذ الجرذ وما حوله والزيت يبيعه ويبينه لمن اشتراه ليستصبح به)^(١)، إنهما قالت: - (والزيت يبيعه ويبينه لمن اشتراه ليستصبح به)، وقد يقال هي تدلّ بالملازمة على حجّية إخبار ذي اليد، ولا بد وأن يكون المقصود بالملازمة أنّه يلزم على المشتري أن يقبل وإلا فوجوب البيان من قبل البائع مع عدم لزوم المشتري لغو ولا فائدة في الإخبار المذكور.

إذن حينما يقول الإمام عليه السلام: - (يبينه لمن اشتراه) فهذا يعني أنّه يجب قبول قول صاحب اليد - وهو البائع - فهذه الرواية يستدلّ بها على حجّية إخبار صاحب اليد فإذا أخبر بشيءٍ فأخباره يكون حجة.

(١) وسائل الشيعة، العاملي، ج ٢٤، ص ١٩٤، ابواب الاطعمة المحرمة، ب ٤٣، ح ١، آل البيت.

ولكن ربما يبرز احتمالٌ وهو أن يقال: - إنَّ صاحب اليد لا حجّية لإخباره بما هو صاحب يد، ولكن هنا لو أخبر صاحب اليد فالمشتري سوف يطبّق حتماً وبشكلٍ قهريّ بقطع النظر عن مسألة حجّية إخبار صاحب اليد، وذلك باعتبار أنّه يخبر عن شيءٍ هو على خلاف مصلحته، من قبيل ما إذا قال (هذا الزيت رديء) فهنا يحصل للمشتري الاطمئنان بذلك بحساب الاحتمال، وحينئذٍ يقال عند إخبار البائع بأنّ هذا نجس سوف ينفذ المشتري ما أخبر به البائع لا من باب حجّية إخبار البائع وأنه صاحب يد بل من باب حصول الاطمئنان له بحساب الاحتمال.

وهذا الاحتمال موجودٌ ومعه كيف تستنتج من الملازمة حجّية إخبار صاحب اليد؟! فالملازمة ليست موجودة، وعليه فإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال. هذه أمثلة ثلاثة وعلى منولها الكثير.

المورد الثالث:- ما إذا افترض أننا أردنا التمسك بظهور آية أو رواية، وافترض أنّه أُبرز احتمالٌ في مقابل الظهور بحيث يزعم الظهور، فهنا المورد يصير مصداقاً للمجمل فيكون الاحتمال مبطلاً للاستدلال بالظهور لزوال الظهور من الأساس.

إذن ينبغي التفرقة بين هذا المورد وبين المورد الذي قلنا فيه أنّه ترفض فيه قاعدة إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، فهناك قلنا ترفض القاعدة فيما إذا فرض أنّ الاحتمال لا يزعم الظهور لأنّه دائماً يوجد احتمالٌ في مقابل الظهور إذ لو لم يوجد الاحتمال المخالف صار المورد من النصّ والصريح ولا يصير ظهوراً، فداًماً يوجد احتمالٌ مقابلٌ للظهور، ولكن هذا الاحتمال المقابل على نحوين مرّة لا يزعم الظهور وهو ما ذكرناه سابقاً وقلنا أنّه لا تشمله قاعدة إذا جاء الاحتمال بطل

الاستدلال، أمّا هنا فنحن نفترض أنّ الاحتمال يزعم الظهور من الأساس وعليه ففي مثل هذه الحالة لا يمكن التمسك بالظهور من باب السالبة بانتفاء الموضوع لأنّه لا يوجد ظهوراً حينئذٍ، ونذكر بعض الأمثلة لذلك:-

المثال الأول:- قوله تعالى:- ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأُزْوَاجِهِمْ حَافِظُونَ﴾^(١)، إنّ هذه الآية الكريمة قد يستدلّ بها على وجوب ستر الفرج، يعني يلزم على كلّ إنسانٍ - غير الزوجين - أن يستر فرجه.

وقد يقال بادئ ذي بدء إنّ هذا صحيح لأنّ (وَالَّذِينَ هُمْ لِأُزْوَاجِهِمْ حَافِظُونَ) أي عن نظر الآخرين وهذا هو عبارة عن التستر.

نعم لك أن تقول إنّ هذا التعبير ليست فيه دلالة على اللزوم بل هو مدحٌ يعني هو بيانٌ لصفات المؤمنين الممدوحة فأقصى ما يدلّ عليه محبوبية هذه الصفة.

ولكن قلنا إنّ عند قراءة ذيل الآية الكريمة الذي يقول:- ﴿إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ﴾ (٦) فَمَنْ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ^(٢) نفهم اللزوم.

والكلام:- هل هذه الآية الكريمة تدلّ على لزوم ستر العورة أو لا؟

قد يقال:- نعم هي تدلّ على ذلك.

(١) سورة المؤمنين، الآية ٥.

(٢) سورة المؤمنين، الآية ٧.

ولكن في المقابل نقول:- لعلّ المقصود هو الكناية عن عدم الزنا، يعني أنّ المؤمن لا يزني ويحفظ فرجه إلّا مع الزوج أو مع الزوجة، وهذا معنى محتمل، ووجيهة إنّ هذا الاحتمال يزعزع أصل الظهور فيما أراده الفقهاء - يعني في وجوب التستر -، فعلى هذا الأساس لا يمكن أن نتمسك بالظهور لزوال الظهور من الأساس بعد أن أبرزنا احتمال كون المقصود هو الكناية عن الزنا، وهنا يصحّ أن نقول إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، ولماذا يطله؟ لأنّ المطلوب هو الظهور ولا ظهور إذ بواسطة الاحتمال يبطل الظهور.

المثال الثاني:- المرأة المطلقة طلاقاً رجعيّاً هل هي زوجة أو بحكم الزوجة؟ لا إشكال أنّها ليست بائمة ولذلك يجب على الزوج الإنفاق عليها وهذا معناه أنّها ليست أجنبية بالكامل إذ لو كانت أجنبيةً بالكامل وتوجد بينونة فلا يجب الإنفاق عليها، بل قال الفقهاء إنّ آثار الزوجية تترتب، بل يمكنها التزيّن للرجل كما ورد في الرواية^(١) حيث ذكرت (فلتشوّفه) وهذا يدل على أنّها ليست بائمة، إنّما الكلام أنّها زوجة حقيقة أو بحكم الزوجة؟

وتظهر الثمرة فيما إذا قلنا هي زوجة حقيقةً فجميع آثار الزوجية سوف تترتب بلا حاجة إلى دليل خاص، أما إذا قلنا هي بحكم الزوجة فالآثار تترتب بمقدار ما دلّ عليه الدليل. نعم لو افترضنا أن شخصاً ادّعى أنه يوجد عندنا إطلاق يدل على أنّها بحكم الزوجة من ناحية جميع الآثار فيعود هذا البحث عقيمًا وبلا فائدة، فإذن

(١) إشارة إلى ذلك عدة روايات منها: رواية زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (المطلقة تكتحل وتختضب وتلبس ما شاءت من الثياب لأن الله عزوجل يقول " لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا" لعلها ان تقع في نفسه فيراجعها). التهذيب، ج٨، ص١٣١، ح٥٣.

يصير هذا النزاع ذا فائدة فيما إذا افترض أنه لم يدل دليل على أنّ المطلقة الرجعية تترتب عليها جميع آثار الزوجية.

وقد تكرر من السيد الخوئي(قده) في كلماته أنها زوجة حقيقة وتمسك لذلك بالرواية التي تقول:- (إذا مضت أقرأؤها فقد بانت منه)^(١)، بتقريب أنّ قوله عليه السلام:- (إذا مضت أقرأها فقد بانت منه) يعني أولاً كانت هي زوجة والآن انقطعت الزوجية وزالت، فانقطاع الزوجية يكون إذا انتهت العدة^(٢).

ولكن يمكن أن يقال:- إنّ قوله عليه السلام:- (فقد بانت منه) لا يريد منه أنه انقطعت الزوجية وإنما المقصود هو أنه لا يتمكّن من الرجوع إليها، أي زال عنه حق الرجوع، فحق الرجوع موجود مادامت العدة موجود فإذا انتهت العدة زال حق الرجوع وعبر عنه بتعبير (بانت منه)، وهذا احتمالٌ وجيهٌ ولا نريد أن نجزم به، ومعه يتزعزع أصل الظهور فلا يتمكّن أن نقول لها ظهور في أنّ المقصود أنه بانت وزال أصل الزوجية عند انقضاء العدة بل تعود الرواية مجملة ومردّدة بين المعنيين.

المثال الثالث:- ما استدل به السيد الخوئي(قده) أيضاً على وجوب ستر المرأة لوجهها، فإنه يرى أنّ المرأة هل يجوز لها إبراز وجهها أو كفيها أو لا - هذا من ناحيتها -؟ ومن ناحية أخرى هل يجوز للرجل أن ينظر إلى ذلك أو لا؟ وهو(قده) كأنه يميل إلى لزوم ذلك وكان يستدلّ عليه ولكن لم يفِت بذلك وترك المجال في المسألة مفتوحاً حتى يمكن الرجوع في المسألة إلى الغير، ولعلّه لم يفِت بذلك إمّا لأجل أنّ الأدلة التي استند إليها بعدد لا يركن قلبه إليها ركونا تاماً فهو ركونٌ علميٌّ

(١) وسائل الشيعة، العاملي، ج ٢٢، ص ١٠٤، ابواب أقسام الطلاق، ب ١، ح ١، آل البيت.

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى، الخوئي، ج ٨، ص ٣٤١، ط جديدة، ج ٩، ص ١٢٣.

وليس ركوناً وجدانياً أو لأجل أنه بما أنّ هذه مسألة ابتلائية ومهمّة فأراد أن يترك المجال فيها.

وأحد الروايات التي استدللّ بها على وجوب ستر الوجه والكفين صحيحة الصّفار التي يذكرها أصحاب الحديث في كتاب الشهادات ونصّها: - (كتبت إلى الفقيه عليه السلام في رجل أراد أن يشهد على امرأة ليس لها بمحرم هل يجوز له أن يشهد عليها من وراء الستر ويسمع كلامها إذا شهد رجلان عدلان أنها فلانة بنت فلان التي تشهدك وهذا كلامها أو لا تجوز له الشهادة عليها حتى تبرز وبثبتها بعينها؟ فوقع عليه السلام: - تنقب^(١) وتظهر للشهود^(٢)).

وهذه الرواية قد رواها الشيخ الصدوق (قده)، والمقصود من لفظ (الفقيه) الوارد في الرواية هو الإمام العسكري عليه السلام لأنّ الشيخ الصدوق (قده) صرح وقال: - (وكتب محمد بن الحسن الصفار إلى أبي محمد الحسن بن علي عليهما السلام) ثم في النهاية قال: - (هذا التوقيع عندي بخطه عليه السلام)^(٣).

(١) والنقب هو أن تستر أنفها - إما كلّه أو القسم الغالب منه - وتبقى العينان بارزة.

(٢) وسائل الشيعة، العاملي، ج ٢٧، ص ٤٠١، ابواب الشهادات، ب ٤٣، ح ٢، آل البيت.

(٣) من لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص ٤٠.

وقد استدلل بها السيد الخوئي(قده)^(١) على أنّ ستر الوجه لازمٌ على المرأة إذ لو لم يلزم ستره كان من المناسب للإمام أن لا يحكم عليها بالتنقّب بل يقول (تخرج أمامه وتبرز قرص وجهها)، اللهم إلا أن تقول إنّ الإمام صنع ذلك من باب حياء المرأة.

أجاب(قده) وقال:- إن ظاهر كلام الإمام كلما يتحدّث ويبيّن حكماً هو أنه يبيّن حكماً شرعياً لا أنّه يبين قضايا ترتبط بالحياء دون الأحكام الشرعية فإنّ هذا لا معنى له وهو خلاف الظاهر. فإذاً يفهم من الرواية أنه يجب على المرأة أن تستر وجهها كاملاً.

ولو قيل:- إذا كان يلزم ذلك كيف قال الإمام (تتنقب) ولازم التنقّب بروز مقدار من الوجه فعادت المشكّلة؟ قال(قده):- هذا بمقدار الضرورة لأجل الشهادة.

وفيه:- إنّه يمكن أن ندعي أنّ الإمام عليه السلام يبيّن حكماً شرعياً لا أنّه يبيّن حكماً يرتبط بالحياء والعفة فإنّ هذا خلاف ظاهر الإمام عليه السلام كما قال(قده) وأنّ الحكم الشرعي في باب الشهادة هو أنّ المرأة تتنقّب إذا أريد الشهادة عليها، ولكن لماذا تتنقّب والحال أنّه يجوز لها أن تبرز كامل وجهها - بناءً على أنه يجوز الإبراز -؟ ذلك من باب رفع الحرج عن المرأة، فالإمام عليه السلام لأجل أن لا يلزم الحرج على المرأة رغم أنه يجوز لها الإبراز فحينئذ قال (تتنقب)، فإذاً الأمر بالتنقّب هو بيانٌ لحكمٍ شرعيّ نشأ هذا الحكم الشرعي من باب رفع الحرج عن المرأة فإنها قد تستحي من إبراز كامل ووجهها، نظير ذلك بالنسبة إلى البكر حيث

(١) وقد ذكر قائلاً: (والمتحصل من جميع ما تقدم: أنه لا مجال لاستثناء الوجه، والكفين من حرمة النظر الى الأجنبية فإنه لا دليل على ذلك بل الدليل على خلافه كما عرفت) أنظر: موسوعة السيد الخوئي ٣٢، المباني في شرح العروة الوثقى، ج ١، كتاب النكاح، ص ٤٩.

ورد أنّ (سكوتها إقرارها)^(١)، إن هذا الاحتمال موجود ومعه لا يصير ظهوراً للرواية في حرمة إبراز المرأة لوجهها بل تعود مجملّةً من هذه الناحية وتلتئم مع كلا الاحتمالين.

والخلاصة من كلّ هذا: - هناك موارد تقبل فيها هذه القاعدة وهناك موارد ترفض فيها، لكنني أؤكد بأن الأمثلة التي ذكرتها للقبول لم أذكرها من باب الحصر بل من باب المثال.

(١) وسائل الشيعة، العاملي، ج ٢٠، ص ٢٧٥، ابواب عقد النكاح، ب ٥، ح ٣، آل البيت.

القاعدة الخامسة عشرة

دوران الحكم مدار العلة دون الحكمة

من القواعد المتداولة على ألسنة أهل العلم قاعدة دوران الحكم مدار العلة دون الحكمة، والمقصود من العلة هنا ليس معناها الفلسفي التي هي عبارة عن المركب من المقتضي والشرط وعدم المانع، كما أنه ليس المقصود هو الملاك بمعنى المصلحة والمفسدة، فإننا وإن كنا نعتقد أنّ الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد إلا أنه لا قدرة لنا على التعرّف على تلك الملاكات، وإتّما المقصود من العلة تلك النكتة التي يشير إليها النصّ بنفسه، فالنصّ أحياناً يشير إلى نكتة الحكم ولكن تلك النكتة تارةً نفهم أنّها لا تختصّ بالمورد التي ذكرت فيه وأنّ الحكم يدور مدارها فنصطلح نحن على تلك النكتة بالعلة، بينما في مورد آخر تذكر النكتة من قبل الشرع أيضاً ولكن لا نفهم منها الأعم من موردها أو أنّ الحكم يدور مدارها فنصطلح عليه بالحكمة، ولتوضيح الحال نذكر بعض الأمثلة للعلة وبعض الأمثلة للحكمة:-

ومن أمثلة العلة ما يلي:-

المثال الأوّل:- صحيحة زارة الواردة في الاستصحاب فإنّه جاء فيها:- (فإن ظننتُ أنه قد أصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم أر شيئاً ثم صليت ورأيت فيه؟ قال:- تغسله ولا تعيد الصلاة، قلت:- لم ذلك؟ قال:- لأنك كنت

على يقينٍ من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك ابداً... قلت: - إن رأيتَه في ثوبي وأنا في الصلاة؟ قال: -... إن لم تشك ثم رأيتَه رطباً قطعت الصلاة وغسلته ثم بنيت على الصلاة لأنك لا تدري لعلَّه شيءٌ أوقعَ عليك فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشك^(١)، إنَّها ذكرت نكتةً في فقرتين، ففي الفقرة الأولى قالت: (لأنك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك) وفي الفقرة الثانية قالت: (لأنك لا تدري لعلَّه شيءٌ أوقعَ عليك فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشك)، إنَّه يستفاد منها قاعدة عامّة لا تختصّ بالمورد - وهو باب الطهارة والنجاسة - لأنَّ الامام عليه السلام علّل وقال: (فليس لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً) خصوصاً أن كلمة (أبداً) تؤكد هذه القضية، إنَّ هذا يفهم منه عدم الاختصاص بهذا المورد، بل يفهم منه أنَّ هذا الحكم سيّالٌ حتى لغير موارد الطهارة والنجاسة كالعدالة، كما إذا كنت متيقناً أن فلاناً عادل وبعد ذلك شككت هل سقط عن العدالة أو لا؟ فحينئذٍ بمقتضى الرواية يبنى على الحالة السابقة. إذن الحكم - أي هذا الاستصحاب - لا يختصّ بالمورد بل يعمّ سائر الموارد الأخرى. فإذا فهمنا عدم الخصوصية لهذا المورد وأنَّ هذا تعليلٌ سيّالٌ لسائر الموارد ويمكن تطبيقه في سائر الموارد فهذا يعبر عنه بالعلّة.

المثال الثاني: - صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام: - (لا بأس بالصلاة فيما كان من صوف الميتة ان الصوف ليس فيه روح)^(٢)، إنَّ قوله عليه السلام:

(١) تهذيب الاحكام، الطوسي، ج ١، ص ٤٢٢، رقم الحديث ١٣٣٥.

(٢) وسائل الشيعة، العاملي، ج ٣، ص ٥١٣، أبواب النجاسات، ب ٦٨، ح ١، آل البيت.

(إن الصوف ليس فيه روح) وإن كان وارداً في الصوف ولكن يمكن أن نفهم منه أن كل ما ليس له روح هو كذلك ولا خصوصية للصوف، فنعبّر عن ذلك بالعلّة. وإذا لم نفهم ذلك فنعبّر بالحكمة، وحيث إننا نفهم ذلك - بما أننا عرفيون - فهذا يكون مثلاً للعلّة، وعلى هذا الأساس نتعدى من الصوف إلى سائر أجزاء الميتة التي لا تحلّها الحياة.

المثال الثالث:- صحيحة زرارة:- (قال أبو جعفر عليه السلام:- أربعة قد يجب عليهم التمام في سفر كانوا أو حضر المكارى والكريّ والراعي والاشتقان لأنه عملهم)^(١)، إنّه عليه السلام أوجب التمام على أربعة حتى في السفر ثم قال بعد ذلك (لأنّه عملهم)، إنّ هذا يفهم منه أنّ كلّ من كان السفر عملاً له فحكمه هو هذا ولا يختصّ هذا الحكم بالمورد، فالطبيب أو المعلم أو الخطيب الذي يذهب كلّ يوم من بلده إلى بلدٍ آخر بحيث يصدق عليه أنّه عمله فحينئذٍ يتمّ، نعم بأيّ مقدارٍ يصدق أنّه عمله السفر؟ تلك قضية عرفية، أمّا الشرعية فهي الكبرى وهي أنّه إذا صدق أنّ عمله السفر فيتمّ، وما الصغرى التي هي أنّه هل يصدق أنّ عمله السفر أو لا يصدق فهذه قضية عرفية، وحينما يدخل الفقيه فيها فهو يدخل بما هو عرفيّ لا بما هو فقيه، فمثلاً إذا فرض أنّ الشخص كان يسافر عشرين يوماً أو عشرة أيام في الشهر فحينئذٍ يصدق عرفاً أن عمله في السفر، أمّا لو كان أقل من ذلك كتسعة أو ثمانية أيام فهذا المقدار محلّ شكّ فيحتاط ، أمّا إذا كان بمقدار خمسة أو ستة أيام فهذا لا يصدق عليه أن عمله في السفر جزماً فيصلي قصراً.

(١) وسائل الشيعة، العاملي، ج٨، ص٤٨٥، صلاة المسافر، ب١١، ح٢، آل البيت.

وأما أمثلة الحكمة فهي:-

المثال الأول:- قوله تعالى :- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾^(١)، ولماذا كتب الصيام؟ والجواب:- لعلكم تتقون، وكيف نفسر هذا؟ إنه حينما يصوم الإنسان في الصيف مثلاً فسوف يتحمل الجوع والعطش فيضبط إرادته، فحفظ نفسه من المفطرات يقوي الإرادة عنده ولعله سوف تحصل عنده تقوى آنذاك، وهذا لا يمكن أن نفهم منه العلة وإلا إذا فهمت العلة منه فإنّ لازمه أنّه لو كان معصوماً لا يلزمه الصوم. إذن هذه النكتة قد ذكرت من باب الحكمة، يعني أنّ المصلحة في الصوم هي التقوى، لكن لا بنحو يدور الحكم معها فيعبر عنها بالحكمة.

المثال الثاني:- قوله تعالى:- ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾^(٢)، والشاهد هو قوله تعالى (يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ) فهنا لو فرض أنّ شخصاً قال أنا لا أتأذى في السفر فيوجد حينئذٍ يسرٌ ولا يوجد عسر فهل نقول هنا يجوز له الصوم أو يجب عليه؟ كلاً، لأنّ الذي ذكر في قوله تعالى (يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ) ليس المقصود منه بيان دوران الحكم مدار ذلك وإنما نكتة التشريع هي أنّ غالب الناس يصعب عليهم الصوم في السفر، فالله عزّ وجلّ من باب العزيمة شرّع الإفطار لنكتة العسر النوعي، وهذا لا

(١) سورة البقرة، الآية ١٨٣.

(٢) سورة البقرة، الآية ١٨٥.

يفهم منه أنه إذا لم يوجد عسر فيجوز حينئذ الصوم، كلاً لا يجوز الصوم، وألا سوف ينطبق قول الرسول صلى الله عليه وآله: - (أولئك العصاة أولئك العصاة وإنّا لنعرفهم ونعرف آبائهم وهم العصاة إلى يوم القيامة)^(١).

ونسأل سؤالاً وهو: - كيف ثبت أنّ هذا علّة يدور الحكم مداره وذاك حكمة لا يدور الحكم مداره؟

ولا يصحّ لك أن تجيب وتقول: - إذا ثبت أنّه علّة فيدور الحكم مداره وإذا ثبت أنّه حكمة فلا يدور الحكم مداره.

قلت: - هذا ليس بصحيح فنحن نصطلح على ما يدور مداره الحكم بأنه علّة وذاك نصطلح بأنه حكمة فإنّ هذا اصطلاحٌ منّا، أمّا كيف نفهم أنّ هذا علّة وذاك حكمة؟

الجواب: - الطريق إلى ذلك هو: -

أولاً: - الظهور، فنرجع إلى ظهور الكلام، فقد يحدّد ظهور الكلام أنّ هذا علّة يدور الحكم مداره أو ليس كذلك، فالظهور هو الأساس، فمثلاً في صحيحة زرارة المتقدمة قالت: - (لأنك كنت) فاللام هنا واضحة في التعليل وعدم الاختصاص بالموارد، وإلا إذا كان خاصّاً بالموارد فلا يعبرون بهذا التعبير فإنّه لا معنى لذلك، فالظهور العرفي هو بنفسه يحدّد لنا أنّ هذا علّة أو ليس بعلّة.

(١) من لا يحضره الفقيه، ج ١، ص ٤٣٥.

ثانياً: - الارتكاز التشريعي، فمثلاً في مسألة الإفطار في السفر أو التقصير فالآية الكريمة قالت: - (يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ) ونحن نحمل ذلك على الحكمة، وذلك لوجود ارتكازٍ تشريعيّ تلقيناه يداً بيد وهو أنّ المسافر يلزمه القصر والإفطار في السفر، فلأجل هذا الارتكاز نحمل النصّ على أنّه يبيّن حكمه ولا يبيّن علّة. إذن إمّا أن نستند إلى الظهور، وإذا كان في الظهور إجمال فنستند إلى الارتكازات الموجودة عندنا في هذا المجال، وهذا شيء واضح.

وقد تسأل وتقول: - إذا لم يكن هناك ارتكاز وشكنا في أنّ هذا علّة أو أنّه حكمة - يعني كان التعبير يلتئم مع الاثنين معاً - فبني على ماذا؟

وهنا أمور ثلاثة: -

الأمر الأوّل: - إذا شكنا في أنّ هذا الذي ذكر كنكتة في النصّ هل هو علّة أو أنه حكمة فماذا نصنع؟ وبكلمة أخرى: - إنّ أمكن من خلال الظهور تشخيص أنه علّة أو أنه حكمة فلا إشكال، وأمّا إذا كان هناك تردّد ولا نعرف أنّه علّة أو حكمة فالمناسب الحكم على كونه حكمة وليس بعلة، يعني لا يثبت دوران الحكم مدار هذه النكتة، والوجه في ذلك هو أنّه إذا فرض وجود إطلاقٍ لدليل الحكم وكان مقرونًا بهذه النكتة التي هي مردّدة بين العلة حتى تقيّد الحكم أو حكمة حتى لا تقيده فإنّه في مثل هذه الحالة يعود التمسك بالإطلاق بلا مانع، فتلك النكتة حيث إنّها مردّدة لا تصلح أن تكون مقيدة للإطلاق فيبقى الإطلاق على حاله ونأخذ به، وهذا نتيجته نتيجة الحكمة فإنه في باب الحكمة نأخذ بإطلاق الحكم ولا نعيّر أهميةً إلى النكتة المذكورة.

إن قلت:- هذا وجية إذا افترض وجود إطلاق في دليل الحكم فنأخذ به، ولكن لو افترض أنه لا يوجد إطلاق في البين فماذا نصنع؟

قلت:- إذا لم يكن هناك إطلاق لدليل الحكم فلا معنى لطرح هذا التساؤل، وإنما يكون له معنى إذا فرض وجود إطلاق حتى بناءً على العلية يتقيد الاطلاق وبناءً على الحكمة لا يتقيد الإطلاق.

إذن الثمرة لا تظهر إلا إذا فرض وجود إطلاق، أمّا عند عدم وجود الإطلاق فلا ثمرة للبحث عن أنّ هذه النكتة علة أو حكمة.

ومثال ذلك:- العدة، فالمرأة إذا طلقت فعليها العدة، فلو فرض أنه لم تختلط المياه كما إذا جامعها الأول من دون إنزالٍ فلا اختلاط للمياه، فقد يقول قائل إنه مادام لا يوجد اختلاط للمياه فهل هناك حاجة إلى العدة أو لا؟ وهكذا لو كانت المرأة عاقراً فإنه لا معنى لاختلاط المياه، أو فرض أنه قُلع رحمها.

وألفت النظر إلى أنّ مسألة اختلاط المياه لم تأت في الروايات ولكن هذه أشبه بالنكتة المستنبطة من قبلنا، ولكن لأجل أنّ يتم هذا المثال نفترض الآن أنا شككنا أنّ مسألة اختلاط المياه هل هي علة أو حكمة فالمناسب هو أننا نأخذ بإطلاق ما دلّ على أنّ المرأة المطلقة يلزم أن تعتد إذ لا مقيد له، وهذا بخلاف ما لو فرض أنّ اختلاط المياه كان علةً فإنه سوف يقيد الإطلاق بحالة ما إذا لزم اختلاط المياه، فإذا فرض أنه لم يُنزل وإنما يوجد إدخال بلا إنزال فلا اختلاط للمياه، فلا حاجة إلى العدة، فيصير تقييداً حينئذٍ.

الأمر الثاني:- قد يسأل سائل ويقول:- ما الفرق بين هذه القاعدة وبين قاعدة تنقيح المناط - أو ما يعبر عنه بإلغاء الخصوصية أو مناسبات الحكم والموضوع - بعد الالتفات إلى أنّ مناسبات الحكم والموضوع قد توسّع وقد تضيق كما هو الحال في باب العلة والحكمة فإنّ العلة توسّع من ناحية وتضيق من ناحية أخرى، فما هو الفرق بين قاعدتنا وبين تلك القاعدة؟

والجواب:- إنّ الاشتراك في النتيجة لا يكفي وحده لإثبات الوحدة مادام الطريق مختلفاً، ومقامنا من هذا القبيل فإنّه في مسألة تنقيح المناط ننظر إلى كلمة الثوب مثلاً في:- (اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه) ونقول إنّ الثوب لا خصوصية له عرفاً بل من المناسب أن يعمّ هذا الحكم كلّ ملبوسٍ فإنّ هذا هو المرتكز في أذهان العقلاء أو ما يعبر عنه بإلغاء الخصوصية، فالعموم نثبته من خلال ضمّ الفهم العربي لمورد الحكم من دون النظر إلى نكتة ذكرت في النصّ، فالعموم والخصوص لا نستفيده من النكتة بل نستفيده بقطع النظر عنها، يعني نبقي نحن وما ذكر في النصّ وهو عنوان الثوب فنقول نستفيد العموم لكلّ ملبوسٍ بعد إدخال فكرة مناسبات الحكم والموضوع وما شاكل ذلك، أمّا النصّ فلم يذكر نكتةً.

وهذا بخلافه في قاعدتنا فإنه ننظر في إثبات التعميم أو التخصيص إلى النكتة التي ذكرها النصّ وأنّ تلك النكتة هل يستفاد منها العلية أو الحكمة بحسب الظهور والفهم العربي.

إذن الطريق لإثبات التعميم والتخصيص مختلفٌ وليس واحداً، ووحدة النتيجة لا يعني وحدة القاعدة، بل المهمّ في وحدة القاعدة هو وحدة النتيجة ووحدة الطريق، أمّا إذا اختلف الطريق فلا محذور في التعدّد آنذاك.

الأمر الثالث:- إنّ النصّ أحياناً لا يذكر النكتة بعنوان العليّة - أي من دون لامٍ فلا يقول (لأنّك) - ولكن رغم ذلك قد نفهم العليّة من دون وجود اللام:-
 من قبيل:- موثقة بكير بن أعين:- (قلت له:- الرجل يشك بعدما يتوضأ، قال:- هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك)^(١)، يعني أنّ الإمام عليه السلام ذكر الجواب والنكتة في عبارة واحدة - يعني (لا يعتني لشكّه فإنه حين يتوضأ أذكر منه حين يشك) - إنّه هنا لم يذكر فقرة (هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك) بلسان التعليل ولكن رغم ذلك قد يستفاد منها العليّة وأنّ علّة الحكم هو هذا.

وإذا كان علّة - وهذا من باب الكلام يجزّ الكلام - تترتب هذه النتيجة وهي أنّه في الموارد التي لا توجد فيها أذكريّة - يعني حين يتوضأ لم يكن أذكر منه حين يشك - فلازمه أنه لا يجوز تطبيق هذه القاعدة، كما لو افترض أنّي قد لبست خاتماً وحينما شرعت في الوضوء كان ذهني شارداً وبعد أن أنهيت الوضوء شككت هل أوصلت الماء تحت الخاتم أو لا؟ فهنا إذا قلنا بأنّ هذا علّة فلازمه أنّه لا بد وأن يعتني لشكّه لأنّه قبل الصلاة لا يصدق أنه أذكر إذ يجزم بالغفلة التامة، وإنما لا يعتني لشكّه فيما لو افترض أنّه لم يكن ذهنه شارداً وإنما كان ذهنه ملتفتاً عند الوضوء جزماً أو احتمالاً، أمّا إذا كان جازماً بأنّ ذهنه كان خارج الوضوء فلا تجري هذه القاعدة.

(١) وسائل الشيعة، العاملي، ج ١، ص ٤٧١، الوضوء، ب ٤٢، ح ٧، آل البيت.

ومن هنا بنى السيد الخوئي^(١) والسيد الشهيد على أنّ شرط جريان قاعدة الفراغ وشرط تطبيقها احتمال الالتفات حين العمل إمّا إذا كان جازماً بالغفلة فحينئذ لا يجري هذا التعليل، فهذا التعليل يجري في موارد الالتفات.

أقول:- لماذا اكتفيا باحتمال الالتفات ولم يشترطا الجزم بالالتفات؟

الجواب:- إنّه إذا كان الجزم بالالتفات موجوداً فلا شكّ بعد ذلك فإنّه لا يتصوّر الشكّ إلّا إذا كان هناك احتمال الالتفات لا الجزم بالالتفات.

والخلاصة:- إنّ العلمان بنيا على أنّ هذا علّة وبالتالي تختصّ هذه القاعدة بمورد احتمال الالتفات.

وفي المقابل يمكن لقائل أن يقول:- إنّه لم يثبت أنّ هذا علّة بل من القريب أنّه حكمة التشريع وأنّ الإنسان عادةً يكون أذكّر، وبناءً على هذا يمكن أن نستفيد التعميم دون التخصيص، يعني مادام الإنسان يكون أذكّر عادةً فإذن لا يقيد الجواب، فالجواب يبقى مطلقاً من هذه الناحية، وهذا منشأ من قال بأنّ قاعدة الفراغ عامّة فإنّه يحمل هذا على الحكمة فحينئذ لا موجب للتقييد.

وهناك مثال ثانٍ:- وهو صحيحة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام :- (إنّ شك الرجل بعدما صلّى فلم يدر أثلاثاً صلّى أم أربعاً وكان يقينه حين انصرف أنه كان قد أتمّ لم يُعد الصلاة وكان حين انصرف أقرب إلى الحقّ منه

(١) ذكر ذلك في عدة مواضع منها: التنقيح، ج ٥، كتاب الصلاة، ص ٣٣٨، قائلاً: (... ويعتبر في كونها أمارة احتمال الالتفات الى أجزاء العمل وشرايطه حال الامتثال...).

بعد ذلك^(١)، إنّ مورد هذه الرواية هو إن شك الرجل بعدما صَلَّى أنه صَلَّى ثلاثاً أو أربعاً والمفروض أنّه حينما انتهى كان يتصوّر أنّه أتى بالصلاة كاملة ثم بعد أن أتمّ التسليم شك هل صَلَّى ثلاثاً أو أربعاً فالإمام قال في هذا المورد لم يُعِد الصلاة وكان حين انصرف أقرب إلى الحقّ منه بعد ذلك، فالإمام هنا ذكر النكته ولكن لم يذكرها بلسان العلية، ومع ذلك يمكن أن نستفيد من ذلك نكته الحكم وعلته.

إذن العلية لا تنحصر بإشارة النصّ إليها بكلمة اللام أو بكلمة (لأنّك) أو (من أجل) أو ما شاكل ذلك بل قد يستفيد الفقيه النكته من غير ذلك.

وبناءً على هذا سوف نتعدّى إلى باب الطواف، فإذا افترض إني انتهيت من الطواف ثم شككت فيه فبناءً على أنّ هذا تعليل فسوف نعمّمه إلى باب الطواف وهكذا في باب السعي ونقول إنّّه حينما انصرف أقرب إلى الحقّ منه بعد ذلك، بينما لو حملناه على الحكمة فنقتصر بذلك على مورده ولا نتعدّى إلى الأبواب الأخر.

(١) وسائل الشيعة، العاملي، ج ٨، ص ٢٤٦، ابواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ٢٧، ح ٣، آل البيت.

القاعدة السادسة عشرة

المورد لا يخصص الوارد

هذه القاعدة ليست قاعدة دلّ عليها نصّ أو إجماع أو غير ذلك وإنما هي حوزوية، ويقصد منها أنه إذا افترض وجود موردٍ معيّن لكلام الإمام عليه السلام وشأن نزول معيّن للنصّ القرآني مثلاً ولكن ما ذكره القرآن أو الإمام هو شيءٌ عامٌّ - فشأن النزول خاصّ والمورد خاصّ ولكن المقدم والمعطى عامٌّ - فهنا هل نأخذ بعموم الجواب الذي ذكره الإمام أو أشار إليه القرآن الكريم أو أنه نخصّص هذا بمورد النزول لا أكثر؟ هنا يقال نتمسك بعموم ما ذكر ولا نخصّص الحكم المذكور بخصوص المورد الخاص، ونذكر لذلك بعض الأمثلة:-

المثال الأول:- قوله تعالى:- ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ﴾^(١)، إنّ شأن النزول هي قضية الوليد المعروفة، فشأن النزول خاصّ ولكن ما ذكرته الآية الكريمة شيء عام وهو (إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ)، والمورد وإن كان الفاسق فيه هو الوليد لكن لا يختصّ الحكم المذكور في الآية الكريمة بما إذا كان المخبر هو الوليد بل يشمل كلّ فاسق والوليد هو شأن النزول ومورده فيؤخذ بالعموم وشأن النزول لا يخصص الوارد بخصوص المورد.

(١) سورة الحجرات، الآية ٦.

ولو كان المورد يخصّص الوارد للزم أنّ الكثير من آيات القرآن الكريم أن تكون خاصة بمواردها وهذا شيءٌ بعيد، وهذا لا أذكره بوصفه دليلاً بل متبهاً على أنّ المورد لا ينبغي أن يكون مخصّصاً للمورد.

المثال الثاني:- صحيحة زرارة الواردة في باب أجزاء الصلاة ونصّها:- (قلت لأبي عبد الله عليه السلام:- رجل شك في الأذان وقد دخل في الإقامة، قال:- يمضي، قلت:- رجل شك في الأذان والإقامة وقد كبر، قال:- يمضي، قلت:- رجل شك في التكبير وقد قرأ، قال:- يمضي،... قال:- يا زرارة إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء^(١))، إنّ مورد الرواية خاصّ وهو باب الصلاة ومن شك في جزء بعد الدخول في جزءٍ آخر، ولكن القاعدة التي ذكرها الإمام عليه السلام والحكم الذي بيّنه هو حكمٌ عامٌّ حيث قال (يا زرارة إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء) فهنا قد يقال إنّ المورد - وهو باب الصلاة - لا يخصّص الوارد بل يبقى الوارد عاماً وشاملاً لكلّ الأبواب، يعني يكون شاملاً حتى للطواف فمن شكّ في أنّه أتى بالشوط السابع وقد دخل في الصلاة فشكّه ليس بشيء، وهكذا بالنسبة إلى السعي إذا شك فيه وقد دخل في التقصير... وهكذا، فبناءً على قاعدة المورد لا يخصّص الوارد سوف نستفيد من هذه الرواية قاعدة عامّة - وهي قاعدة التجاوز - تعمّ جميع الأبواب لا خصوص باب الصلاة.

ومن باب الكلام الجانبي نقول:- ينبغي أن لا تصير المصطلحات والألفاظ مقيّدة لنا، فنحن لا بد وأن نبلغ مرحلة نتمكّن فيها من أن نتحرّر من الألفاظ

(١) وسائل الشيعة، العاملي، ج ٨، ص ٢٣٧، أبواب الخلل في الصلاة، ب ٢٣، ح ١، آل البيت.

والمصطلحات ونتأمل بما في وجداننا ونأخذ بما يقتضيه وجداننا ومركزاتنا، ففي هذا المثال فإنه من يسمع كلامنا هذا قد يقول صحيحٌ أنّ الرواية عامّة لأنّ المورد لا يخصّص الوارد، ولكن هذا مصطلحٌ ولفظٌ قد قيّدنا، ولكن علينا أن ننظر إلى واقع الحال ونلاحظ وجداننا فهل نفهم العموم هنا أو لا نفهمه، ولا نتقيّد بقضية المورد لا يخصّص الوارد وماذا نفهم من النصّ فقد يتلاءم تأملنا مع القاعدة وتنتهي إلى العموم وهذا لا بأس به.

ومن باب الفائدة العلمية نقول:- إنّ صاحب الكفاية(قده) في هذا المثال وما شاكله قال^(١) لا يوجد عموم، وقال:- يوجد قدر متيقّن في مقام التخاطب لأنّ الحوار هو عن الصلاة فمادام الحوار في الصلاة فالقدر المتيقّن في مقام التخاطب - وليس من الخارج - من هذه القاعدة هو الصلاة، ومن ثم مادام يوجد قدرٌ متيقّن في مقام التخاطب لا يمكن التمسك بالعموم.

وواضحٌ أنّ هذا بحسب النتيجة هو أنّ المورد قد خصّص الوارد لكنّه صار إلى هذا لا من باب أنّ المورد يخصّص الوارد بل يقول مادام يوجد قدرٌ متيقّن في مقام التخاطب فهو يمنع من التمسك بالإطلاق.

وقد استند في ذلك الى أنّ اللازم على المتكلّم أن يبيّن تمام مراده، ولكن اللازم عليه أن يبيّن تمام المراد بالحمل الشائع ولا يلزم أن يبيّنه بالحمل الأوّلي، يعني إذا بيّن واقع تمام المراد فهو يكفي ولا يلزم أن يقول لك هذا تمام مرادي - فقوله (هذا تمام

(١) كفاية الاصول، الآخوند، ص٢٤٧، ط مؤسسة آل البيت.

مرادي) هو البيان بالحمل الأولي - فإذا بينّ الواقع والمصداق الحقيقي كفى، وهنا قد بينّ تمام مراده من خلال القدر المتيقّن في مقام التخاطب.

إذن هو(قده) سلك هذا المسلك وأشار إليه في الكفاية^(١)، ووقع كلامه هذا محلاً للقليل والقال وأنه كلامٌ تامٌّ أو ليس بتام.

وأما نحن فنسلك طريقاً آخر ونقول:- إنّه يمكن أن يقال لا نستفيد العموم من جهة أنّ شرط انعقاد الإطلاق هو أن يستهجن الإطلاق على تقدير كون المراد واقعاً هو المقيّد، وهنا لو ظهر الإمام عليه السلام وقال إنّ مقصودي من هذه القاعدة هو باب الصلاة لا جميع الموارد فهل يستهجن منه ذلك ويقال له إذن لماذا لم تقيد أو لا يستهجن ذلك؟ كلاً فإنه يمكن أن يقال لا يستهجن من ذلك إذ من حقّه أن يعتذر ويقول إنّ حديثنا كان في باب الصلاة وأنا أريد أن أبين وأقول لزيارة بأنّ هذه قاعدة عامّة في باب الصلاة ولا تسألني عن الموارد الأخر في الصلاة التي لم تذكرها فأبيّ جزء من أجزاء الصلاة أمره يكون كذلك.

ولكن في الوقت نفسه نذهب إلى العموم لكن من باب آخر:- وذلك من باب أنّنا نشعر بعدم وجود خصوصيّة لباب الصلاة عن غيرها، فهناك جزمٌ عرفيٌّ، فهو من باب قاعدة عقلانية.

إذن ذهبنا إلى التعميم ولكن منشأ التعميم ليس هو من باب أنّ المورد لا يخصّص الوارد بل لشعورنا بالوجداني بأنّه لا خصوصيّة لباب الصلاة ولا امتياز لها عن غير

(١) كفاية الاصول، الآخوند، ص ٢٤٨.

باب الصلاة فنذهب إلى العميم لأجل هذه النكتة. ومع غضّ النظر عنها المناسب عدم انعقاد الإطلاق لما أشرنا إليه من مبنا في باب الإطلاق.

إذن قلنا أنه قد يذكر مثلاً ثانٍ لقاعدة المورد لا يخصّص الوارد وهو صحيحة زارة فيقال إنَّ موردها وإن كان هو باب الصلاة لكن الوارد يبقى على عمومه.

المثال الثالث:- رواية الكاهلي:- (عن رجلٍ عن أبي عبد الله عليه السلام:- يسيل عليّ من ماء المطر أرى فيه التغيير... قال:- ما بدأ بأسّ كلّ شيءٍ يراه ماء المطر فقد طهر)^(١)، إنَّ مورد السؤال خاصّ عن قضيّة خاصّة بشخصٍ ومورد ذلك الشخص الخاصّ المرتبط به وأنّه يسيل عليه ماءٌ متغيّر، فالشخص خاصّ ومورده خاصّ والإمام عليه السلام في مقام الجواب أعطى شيئاً عاماً فقال (كلّ شيءٍ يراه ماء المطر فقد طهر)، إنّنا نستفيد من ذلك حكماً عاماً لا يختصّ بهذا السائل ولا بمورد سؤاله بل يعمّ جميع الأشخاص وجميع الموارد فإنّ المورد لا يخصّص الوارد^(٢).

(١) وسائل الشيعة، العاملي، ج ١، ص ١٤٦، ابواب الماء المطلق، ب ٦، ح ٥، آل البيت.

(٢) وألفت النظر إلى شيء:- وهو أنّ الفقهاء يقولون إنّ ماء المطر له خصوصيّة ومن خصوصياته أنّه لو كان عندك شيء متنجّس كالفرّاش مثلاً فبمجرّد أن يراه ماء المطر - أي اصابه كلّ ولو بمقدار ثانية - فقد طهر ولا يحتاج إلى عصرٍ ولا تعدّد ومستندهم هو هذه الرواية لأنّ الرواية قالت (كلّ شيءٍ يراه ماء المطر فقد طهر). ولكن هذه الرواية ضعيفة السند فإنّها مرسلة، ولكن مع ذلك عمل بها الفقهاء وأنّ الفتوى على ذلك، وهذا من أحد مصاديق كون عمل الفقهاء جابراً لضعف السند مع انحصار المدرك بروايةٍ ضعيفة. الشيخ الاستاذ.

ثم إنّ هنا أموراً يجدر الالتفات إليها:-

الأمر الأول:- ما هو مدرك هذه القاعدة؟

والجواب:- إنّ المدرك هو الظهور العرفي، فمثلاً صحيحة زرارة التي قال الإمام في آخرها:- (يا زرارة كلما شككت...) ظاهرة عرفاً في السعة والشمول لكلّ بابٍ لا خصوص باب الصلاة، ولأجل هذا الشعور الوجداني بالظهور عبّرنا وقلنا بأنّ المورد لا يخصّص الوارد، فإذن هذه الفاظٌ جاءت عقيب الشعور بالظهور في السعة لا أنّ هذه الألفاظ والقاعدة هي التي ولّدت الشمول والسعة بل الظهور في السعة هو الذي جعلنا نقول (إذن المورد لا يصير مخصّصاً للحكم العام الوارد).

وعلى هذا الأساس ينبغي لنا دائماً أن نلاحظ ونتساير ونتأمل في الظهور وهل هناك ظهورٌ في السعة والشمول أو لا فنسير وراء هذا ولا نسير وراء ألفاظ القاعدة.

إذن المدرك لهذه القاعدة هو الظهور المذكور، فإن شعرنا بثبوته حكمنا بأنّ المورد لا يخصّص الوارد، وإن أحسسنا بوجود إجمالٍ في السعة والشمول فسوف نتوقف ولا ينبغي أن تؤثر علينا ألفاظ القاعدة.

الأمر الثاني:- ما الفرق بين هذه القاعدة وقاعدة إلغاء خصوصية المورد فإنه قد تقدّم سابقاً أنّ مورد النصّ قد يكون شيئاً خاصّاً ولكن العرف يلغي خصوصية المورد ويعمّم الحكم والسؤال، فما الفارق بين إلغاء الخصوصية عرفاً وبين قاعدة المورد لا يخصّص الوارد فهل هما قاعدتان أو هما قاعدة واحدة وإذا كانا قاعدتين فما هو الماتز؟

والجواب:- يوجد مائزٌ بينهما، فإنّه في قاعدة المورد لا يخصّص الوارد يفترض وجود موردٍ ويوجد إلى جنبه حكمٌ عامٌّ وقاعدة عامّة - فهو موردٌ زائداً قاعدة عامّة -، من قبيل ما ذكرنا في صحيحة زرارة فإنّ المورد كان هو الشك في الإقامة بعد أن دخل في التكبير أو القراءة فإنّ هذا موردٌ ولكنّ الإمام عليه السلام أعطى بعد ذلك قاعدةً، هذا مورد القاعدة المذكورة.

بينما بالنسبة إلى إلغاء خصوصية المورد يكفي الأوّل - يعني يكفي وجود موردٍ من دون وجود قاعدة عامة وحكم عمّام - فالمورد خاصّ من دون وجود قاعدة عامّة ونحن نلغي خصوصية المورد. إذن صار الفارق بينهما واضحاً.

وربما يفترض إمكان تطبيق قاعدة المورد لا يخصّص الوارد من دون إمكان تطبيق إلغاء خصوصية المورد، كما ربما يفترض بالعكس:-

مثال الأوّل:- صحيحة زرارة فإنّ الإمام عليه السلام قال في آخرها:- (يا زرارة كلما شككت في شيء...)، هنا يمكن التمسك بقاعدة المورد لا يخصّص الوارد والمورد - هو الصلاة - لا يخصّص القاعدة.

ولكن هل يمكن التمسك بقاعدة إلغاء خصوصية المورد؟ كلا، فإنّه بقطع النظر عن القاعدة التي ذكرها الإمام عليه السلام في آخر الرواية - يعني لو كنّا نحن ومورد الرواية وهو باب الصلاة من دون تلك القاعدة - هل كنّا نلغي خصوصية المورد ونتعدّى إلى الطواف وإلى السعي مثلاً؟ كلا، فالإلغاء خصوصية المورد غير ممكن هنا إذ نحتمل ثبوت خصوصية للمورد، ولكن قد نتعدّى تمسكاً بعموم القاعدة. إذن

هنا أمكن تطبيق قاعدة المورد لا يخصّص الوارد من دون إمكان تطبيق قاعدة إلغاء خصوصية المورد.

وأما مثال الثاني:- فهو صحيحة أبي جعفر الأحول:- (قلت لأبي عبد الله عليه السلام:- أخرج من الخلاء فأستنجي بالماء فيقع ثوبي في ذلك الماء الذي استنجيت به، فقال:- لا بأس^(١))، هنا في مثل هذه الحالة يمكن إلغاء خصوصية المورد - فإنّ المورد هو أبو جعفر الأحول فنلغي هذه الخصوصية - ولا يحتمل أنّ هذه خصوصية لاستنجاء أبي جعفر الأحول، فخصوصية المورد ملغاة.

ولكن لا يمكن تطبيق قاعدة المورد لا يخصّص الوارد لأنّ الإمام عليه السلام لم يعط قاعدة بل قال (لا بأس) فيمكن تطبيق قاعدة إلغاء خصوصية المورد فقط من دون إمكان تطبيق قاعدة المورد لا يخصّص الوارد.

وربما يتجاوران لا أنهما يجتمعان فإنّ الاجتماع لا يحصل، مثل رواية الكاهلي المتقدمة الواردة في ماء المطر حيث جاء فيها:- (يسيل عليّ من ماء المطر أرى فيه التغيّر... قال "عليه السلام":- ما بدأ بأسّ كلّ شيء يراه ماء المطر فقد طهر)، هنا تجاوزت القاعدتان فإنّه لو لم يقل عليه السلام (كلّ شيء يراه ماء المطر فقد طهر) لكنّا نطبّق قاعدة إلغاء خصوصية المورد فالإمام حينما قال (ما بدأ بأس) فهذا لا يختصّ بالسائل الذي سأله بل يعمّه ويعمّ بقية الناس فلا خصوصية للمورد، وبلحاظ ذكره بعد ذلك للقاعدة نطبّق بلحاظ القاعدة أنّ المورد لا يخصّص الوارد، فتجاوزت القاعدتان من دون أن تجتمعا في مورد واحد فالتفت إلى ذلك.

(١) وسائل الشيعة، العاملي، ج ١، ص ٢٢٢، ابواب الماء المضاف والمستعمل، ب ١٤، ح ١، آل البيت.

الأمر الثالث:- ذكر الشيخ النائيني(قده) مطلباً في ردّ صاحب الكفاية(قده) فإن صاحب الكفاية قال إنّ القدر المتيقّن في مقام التخاطب يمنع من التمسك بالإطلاق ومن انعقاده لبيانٍ قد ذكرناه.

ونقض عليه الشيخ النائيني(قده) وقال:- لا يمكن أن يمنع القدر المتيقّن في مقام التخاطب من انعقاد الإطلاق وإلا فما رأيك في الرواية الواردة في بئر بضاعة فقد سئل النبي صلى الله عليه وآله عنها وأنه وقعت فيه نجاسة فأجاب بأنّ الله تعالى خلق الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غير لونه أو طمه أو لونه، ونصّ الرواية:-
(قال النبي صلى الله عليه وآله وقد سئل عن بئر بضاعة:- خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غير لونه أو طعمة أو ريحه)^(١) فالقدر المتيقّن في مقام التخاطب ما هو؟ إنّه بئر بضاعة والنبي صلى الله عليه وآله أجاب بهذا الجواب، إنه بناءً على رأيك يلزم أن لا ينعقد إطلاقاً في حكم النبي صلى الله عليه وآله، يعني لا نأخذ بإطلاق قوله (خلق الماء طهوراً لا ينجسه شيء) لأنّه يوجد قدر متيقّن في مقام التخاطب ونقول يختص هذا الحكم ببئر بضاعة، وهل تحتل هذا الشيء؟! ونصّ عبارته(قده):- (فإنّ من أوضح مصاديق القدر المتيقّن في مقام التخاطب هو ورود العام والمطلق في موردٍ خاصّ كقوله عليه السلام "خلق الله الماء طهوراً" في مورد السؤال عن ماء بئر بضاعة فإنّ المورد هو المتيقّن المراد من اللفظ المطلق مع أنّه لا يُخصّص المطلق بالمورد ولا قال به أحد ولا هو قدس سره قال به)^(٢).

(١) مستدرک الوسائل، النوري، ج ١، ص ٢٠٢، ابواب الماء المطلق، ب ١٣٤، ح ٤، ينقلها عن عوالي

الآلي عن الفاضل المقداد قال:- (قال النبي ...)

(٢) فوائد الأصول، الخراساني، ج ١، ص ٥٧٥.

ونحن دفاعاً عن صاحب الكفاية نقول: - صحيح أنه لا يمكن التمسك بالإطلاق ولكن عندنا بديل مجاوز وهو عدم الخصوصية للمورد، فلنفترض أن هذه القاعدة العامة لم تكن موجودة - أي قاعدة خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء - وإنما الرواية كانت تقول سئل عن بئر بضاعة فقال (لا تتنجس) أو (لا بأس) من دون ذكر قاعدة فمع ذلك نقول بالتعدي والعموم من ناحية عدم احتمال الخصوصية لبئر بضاعة.

إذن هذا لا يتسجل نقضاً على الشيخ الخراساني (قده)، فمن ثم كل ما يذكر بالنسبة إلى بئر بضاعة نطبقه على غير هذا البئر من باب عدم احتمال الخصوصية لهذا البئر.

الأمر الرابع: - يوجد مثالان لا بأس بالإشارة إليهما: -

المثال الأول: - قوله تعالى في خطاب نساء النبي: ﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنَّ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا (٣٢) وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ...﴾^(١).

ومن باب الفائدة الجانبية أبين مسألة: - وهي أنه هناك كلام بين الفقهاء في أن كل ما يثير شهوة الرجل هل يجوز للمرأة أن تصنعه أو لا يجوز ذلك كأن تضع رائحة طيبة مثيرة فلماذا لا يجوز هذا فإنه ليس نظراً إلى المرأة الأجنبية وليس كشفاً للعودة أمامه فلماذا يكون حراماً؟

(١) سورة الأحزاب، الآية ٣٣.

والجواب:- يمكن أن نستند إلى هذه الآية الكريمة وهي:- (إِنْ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَحْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ)، فهي قد ذكرت النكته وهي (فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ) ونلغي خصوصية (فَلَا تَحْضَعْنَ بِالْقَوْلِ) لأنّ هذا لا يوجد احتمال الخصوصية له بل الخصوصية كلّ الخصوصية هي لـ(فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ) يعني يُثار.

إذن كلّ ما يثير لا يجوز للمرأة فعله، وهذا هو أحد المستندات التي يمكن التمسك بها لإثبات ذلك.

وإذا اتضح هذا يأتي سؤال:- وهو أنّ هذه الآية الكريمة ناظرة إلى نساء النبي صلى الله عليه وآله فالحرمة إذا كانت موجودة فهي خاصة بنساء النبي فنساء النبي ينبغي أن لا يصنعن شيئاً يثير الرجال وكلامنا هو في سائر النساء!!؟

ولكن الذي نريد أن نقوله:- هل هذا مختصّ بنساء النبي صلى الله عليه وآله أو نقول إنّ المورد لا يخصّ الوارد أو أنّ خصوصية المورد ملغية؟

وواضح أنّ المناسب أن تكون هذه الآية الكريمة من مصاديق قاعدة (إلغاء خصوصية المورد) وليست من مصاديق قاعدة (المورد لا يخصّ الوارد) لأننا قلنا أنّ المورد لا يخصّ الوارد من المناسب أن يكون فيما إذا فرض وجود قاعدة كلية قد ذكرت وهنا لم تذكر قاعدة كلية فالمناسب أن يكون هذا من مصاديق إلغاء خصوصية المورد.

ولكن هل يمكنك إلغاء خصوصية المورد أو لا؟

إنّ هذه قضية تابعة للفقهاء ومن شؤونهم، وقد ذكر بعض الفقهاء أنّ الآية الكريمة يمكن اختصاصها بنساء النبي كما ذهب السيد الحكيم إلى ذلك في المستمسك، خصوصاً - أنا أقول ذلك - بقريته قوله تعالى (لَسُنُّنٌ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ) فلا يمكن استفادة إلغاء خصوصية المورد.

ولكن في المقابل قد يقال:- إنّ الآية الكريمة قالت:- (يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسُنُّنٌ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ إِنْ أَتَقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ) يعني إذا أردتِ التقوى فالتقوى هي هذه، وإذا كان هذا هو المقصود فهو لا يختصّ بنساء النبي صلى الله عليه وآله إذ الله تعالى بيّن طريق التقوى ويقول إنّ التقوى تتحقّق بهذا، فبقوله (إِنْ أَتَقَيْتُنَّ) تلغى خصوصية نساء النبي.

يبقى أنّه ماذا نصنع ازاء قوله تعالى:- (لَسُنُّنٌ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ)؟

نقول:- هذه الجملة جاءت تحريضية نظير أن نخاطب المؤمنين المتدينين ونقول لهم (أنتم لستم كبقية الناس فلا بد وأن تواظبوا على الصلاة) والحال أنّ المواظبة مطلوبة من الكلّ ولكن يراد أن يقال إنّ حالة التسامح إذا كانت تصدر من غير المؤمنين فلا ينبغي أن تصدر منكم لأنكم مؤمنون، وهنا أيضاً كذلك.

وعلى أيّ حال هذه قضية أخرى وهي أنّ هذه الآية هل يمكن إلغاء خصوصية موردها أو لا، ولكن كما قلت إنّ هذه المسألة مهمة لأنّه إذا الغينا خصوصية المورد فيمكن أن نستفيد منها حرمة كلّ ما يثير الرجال سواء صنعتها النساء أو أنّ الرجل يفعل ذلك كأن ينظر إلى الصور المثيرة أو الفضائيات لأنّه سوف يستفاد من الآية الكريمة أن كلّ إثارة للرجل هي مبعوضة.

الأمر الخامس:- هناك رواية في باب الإحرام قالت:- (إحرام المرأة في وجهها)^(١)، إنها دلّت على أنّ المرأة تحرم من خلال وجهها ولذلك قال الفقهاء أنّه لا بد وأن يُبرَزَ قرص الوجه في إحرام المرأة، ولكن هناك كلام في أنّه هل يمكن أن نلغي الخصوصية ونقول إذا جاز للمرأة أن تظهر وجهها في الاحرام فينبغي أن يجوز ذلك في غير حالة الإحرام؟

ولنجعل أحد الروايات الدالة على ذلك هي هذه الرواية فنقول:- إذا كانت الرواية في باب الإحرام قد جوّزت أو أوجبت ذلك فلازم هذا أنه يجوز أن تظهر المرأة وجهها في غير حالة الإحرام لعدم احتمال الخصوصية للمورد، فنلغي خصوصية المورد لا أن نطبّق قاعدة المورد لا يخصّص الوارد إذ لا توجد قاعدة كلية في هذا المجال، فرمما يقول فقيه نعم لا بأس بذلك، وإذا لم نعدّ هذا دليلاً فلا أقل من عدّه مؤيداً.

بيد أن صاحب الجواهر(قده)^(٢) لم يرتض ذلك وقال^(٣):- إنّ معنى (إحرام المرأة في وجهها) هو أنّه لا يمسّ وجهها ثوب الإحرام أو ما شاكل ذلك من الغطاء لا أنّه لا تستر وجهها، بل يجب عليها ستر وجهها ولكن يلزم أن لا يمسّ الإحرام وجهها، أو مع السكوت عن مسألة ستر الوجه فتبقى الأدلة الدالة على لزوم الستر

(١) وسائل الشيعة، العاملين ج ١٢، ص ٤٩٣، ابواب تروك الاحرام، ب ٤٨، ح، آل البيت.

(٢) الشيخ محمد حسن النجفي المعروف بصاحب الجواهر، من الفقهاء الاصوليين البارزين في القرن الثالث عشر الهجري، وأهم اعماله هو كتاب "جواهر الكلام" وهو من أهم الكتب الاستدلالية في الابحاث الفقهية. توفي سنة (١٢٦٦هـ)

(٣) جواهر الكلام، ج ١٨، ص ٣٨٤.

على حالها ولا تكون هذه الرواية دالة على جواز الإظهار فهي حيادية من هذه الناحية.

ولكن الإشكال عليه واضح: - فإنّ من يريد أن يبيّن هذا المطلب فلماذا يّلف بمنّة ويسرة بل يلزم أن يقول من البداية (المرأة لا يجوز أن يمسه الإحرام وجهها) ولا يعبر ب(إحرام المرأة في وجهها) فإنّ هذا التعبير ليس مقبولاً، والأمر متروك إلى الفقه وإنما أردنا أن نشير إلى هذا المقدار وهو أنّه في هذا المورد قد تلغى خصوصية المورد وهو من فرع ذلك وليس من فروع قاعدة المورد لا يختصّ الوارد، فينبغي التفرقة والتمييز بين القاعدتين كما أشرنا.

القسم الثالث
(الفوائد)

الفائدة الأولى

فكرة الاشتباه في التطبيق

إنّ هذا تعبيرٌ حوزويّ ولم يرد في آيةٍ ولا رواية، والمقصود منه أنّ المكلف أحياناً يقصد امتثال الأمر الواقعي بوجوده الواقعي ولكن يتخيّل ويتصوّر اشتبهاً أنه متشخصٌ ضمن هذا الفرد فيقصد هذا الفرد الخاص اشتبهاً، إنّ هذا عبارة أخرى عن فكرة الاشتباه في التطبيق.

وخذ على ذلك بعض الأمثلة:-

المثال الأول:- إذا فرض أنّ المكلف علم أنّه قد فاتته صلاة لكنه لا يعلم أنّها صلاة الظهر أو العصر وظنّ اشتبهاً أنّها صلاة الظهر مثلاً فنواها صلاة الظهر وبعد أن فرغ التفت إلى أنّ الذي فاتته هو صلاة العصر، فهنا يقال هو قاصدٌ في الحقيقة امتثال الأمر الإلهي سواء كان متعلقاً بالظهر أم كان متعلقاً بالعصر غايته أنّه تصوّر اشتبهاً أنّ ذلك الأمر هو أمرٌ بالظهر فأتى بها، إنّ هذا لا يعني أنّه ليس قاصداً لامتثال أمر الظهر بل هو قاصدٌ له لأنّه قاصدٌ لامتثال الأمر الواقعي، فهو قاصدٌ لأمر الظهر ضمن قصده لامتثال الأمر الواقعي، واشتباهه في كونه أمراً بالظهر لا يعني أنّه ليس قاصداً لامتثال الأمر الواقعي، فعلى هذا الأساس تقع صلاته صحيحة

لأنه قاصد لامتهاها ضمن قصده لامتثال الأمر الواقعي غايته أنه اشتبه وطبّقه على الظهر أو طبّقه على العصر وهذا ليس بالمهم.

نعم لو افترض أنه قصد امتثال أمر الظهر وقال (أصلي صلاة الظهر بقيد أن تكون صلاة الظهر، يعني إذا كانت ليست بصلاة الظهر فلا أقصد امتثالها) وعادةً لا يتصوّر هذا في حقّ المؤمن العاقل فالمؤمن العاقل عادةً يقصد امتثال الأمر الذي عند الله إن ظهرَ فظهر وإن عصراً فعصر، ولكن لو فرضنا أنّ شخصاً قصد امتثال أمر الظهر بنحو التقييد فهنا لو اتضح أنّ صلاة العصر هي الفائتة فهنا يمكن أن يقال بأنّها لا تقع صحيحة، أمّا إذا فرض أنه قصد امتثال الأمر الواقعي بما هو عليه فحينئذٍ سواءً كان الفائت هو الظهر أو العصر فلا مشكلة لأنّه ومن ثم قد قصده ضمن قصده لامتثال الأمر الواقعي.

ولكن قد يتوقّف شخص من ناحية ثانية فيخرج من القاعدة إلى قضية جانبية فيقول:- إذا افترض أن الفائت هو صلاة الظهر فحينئذٍ يختلّ شرط الترتيب، لأنّ هذا معناه أنه أتى بالعصر قبل الظهر فماذا نفعل؟

فنقول له:- إنّه لا مشكلة هنا إذ توجد عندنا حديث وقاعدة (لا تعاد الصلاة إلا من خمس: الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود)^(١)، واختلال الترتيب ليس من أحد الخمس، ولذلك متى ما اختلّ شرط الترتيب من دون الثفات لا يضرّ ذلك بصحة الصلاة، فالترتيب ليس شرطاً واقعياً وإنما هو شرط علمي عند

(١) من لا يحضره الفقيه، ج ١، ص ٢٧٩، ح ٨٥٧.

الالتفات، والدليل على ذلك هو قاعدة لا تعاد، يعني أنّ قاعدة لا تعاد تجعله شرطاً علمياً لا واقعياً.

المثال الثاني:- ما لو افترض أنّ شخصاً جلس لصلاة الصبح لا يدري أنّ الشمس قد طلعت أم لم تطلع^(١) فتخيّل أنّ الوقت بعدُ باقي فجاء بالصلاة أداءً ثم اتضح أنّ الواجب هو القضاء فهل تلزم الاعادة أو لا؟ وهكذا العكس - أي لو أتى بما قضاءً بتصوّر خروج الوقت ولكن اتضح أن الواجب هو الأداء -.

يمكن ان يقال:- لا تجب الاعادة، والوجه في ذلك هو أنك حينما وقفت وتريد أن تصلي فقد قصدت امثال الأمر الواقعي المتوجّه إليك الأعم من كونه أمراً قضائياً أو أدائياً وليس غرضك التقييد بالقضاء أو بالأداء غاية أنك تخيّل أن ذلك الأمر الإلهي هو الأمر بالأداء وهذا لا يعني أنك لست بقاصدٍ للأمر القضائي بل أنت قاصدٌ له وإن قصدت الأمر الأدائي اشتبهاً ولكن واقعاً أنت قاصد للأمر القضائي بلحاظ أنّك قصدت امثال الأمر الواقعي الثابت هنا.

نعم لو قيّدت بأن تأتي بالصلاة بقصد الأمر الأدائي بحيث لو لم يكن هناك أمر أدائيّ فأنت لا تقصد الامتثال فيها يمكن أن يقال لا تقع الصلاة منه صحيحة، ولكن المؤمن عادةً لا يقصد هذا وإنما يقصد امثال الأمر الواقعي فتقع الصلاة صحيحة.

(١) وواضحٌ أنّه من المناسب أن يبني على أنّها لم تطلع بعد استصحاب عدم طلوع الشمس فيأتي بالصلاة حينئذٍ أداءً ولكن هذه قضية جانبية. الشيخ الأستاذ.

المثال الثالث:- لو افترض أنّ الناس في بلدٍ كانوا يأتون بصلاة الصبح في الساعة الخامسة حسب التقويم الموجود عندهم، ثم ظهر تقويم جديد خطأً جميع هؤلاء وقال إنّ من وضعوا التقويم الأوّل قد قدّموا الوقت لأنّ القواعد التي استندوا إليها باطلة وإنما يدخل الوقت في الساعة الخامسة والرّبع وهم كانوا يصلّون صلاة الصبح لسنتين عند الساعة الخامسة فما هو الحكم - يعني كانوا يأتون بها أداءً في الساعة الخامسة وهذا لا يجوز إذ الوقت يدخل في الساعة الخامسة والرّبع فهل هناك طريق للحلّ - ؟

والجواب:- يمكن أن يقال هناك طريق وهو أنّ كلّ الصلوات تقع صحيحة ما عدا صلاة اليوم الأوّل من البلوغ - أو الأخير - أما البقية فتقع صحيحة ، والوجه في ذلك هو أنك في كلّ يوم تقصد امتثال الأمر الواقعي المتوجّه إليك وتخيّل أنه أمر أدائي ولكن في الواقع هو أمر قضائي لأنّ صلاة اليوم الأوّل لم تأتِ بها بعد دخول الوقت فانت مأمورٌ في اليوم الثاني بقضاء اليوم الأوّل واداء اليوم الثاني.

إذن يمكن تصحيح صلاة كلّ يوم ولكن بعنوان القضاء عن اليوم السابق ما عدا يوم واحدٍ فإنه لا يتصوّر فيه ذلك - وهو اليوم الأوّل أو الأخير - فلا بد من إعادته ، وأمّا بقية الأيام فتقع الصلاة صحيحة ولكن بعنوان القضاء، إذ أنه تعلّق بدمتك الأمر القضائي وأنت قاصد لامتثال الأمر الواقعي غايته أنّك تصورت أنّ الأمر الواقعي هو الأداء.

وهنا أمور ترتبط بالفكرة المذكورة نشير إليها كما يلي:-

الأمر الأوّل:- ما هو مدرك فكرة الاشتباه في التطبيق؟

والجواب:- إنّ هضم وفهم هذه الفكرة يغني عن ذكر دليل لها، فإنه قد يقول قائل إنّ كلّ شيء لا بد أن يكون له دليل من الكتاب أو السنة أو العقل أو الاجماع وهذا لا يدلّ عليه الكتاب الكريم أو السنة أو العقل أو الاجماع.

ونحن نقول في مقام ردّ هذا:- نحن لا نحتاج إلى هذه المصادر الأربعة بل إنّ فهم هذه الفكرة يغني عن ذكر الدليل لها، فالفكرة تقول إنّ المؤمن عادةً حينما يأتي بالعمل العبادي كالصلاة مثلاً فهو يقصد امثال الأمر الواقعي إن كان اداءً أو قضاءً وهذا مسلّم ولا شك فيه غايته أنّه قد يشتمه ويتصوّر أنّ ذلك الأمر الإلهي هو أمرٌ بالأداء مثلاً، ولا إشكال في هذه المقدّمة.

إذن لو افترض أنه اتضح أنّ الأمر هو ليس الأمر بالأداء بل هو الأمر بالقضاء فهو، ومن ثم قاصدٌ للأمر القضائي وهذا لا شك فيه أيضاً، يعني كلّ هذه المقدّمات المطوية ضمن هذه الفكرة هي مقدّمات وجدائيّة مسلّمة واضحة، والنتيجة واضحة لا تحتاج إلى مدرك.

إذن مجرد فهم هذه الفكرة لا يُسأل آنذاك عن مدرّكيتها، وإنما يُسأل عن مدرّكيتها فيما إذا كانت بعدُ لم تتجلّ بنحو جيّد.

الأمر الثاني:- قد يقال إنّ هذه الفكرة تتمّ فيما إذا كان الشيطان من طبيعة واحدة ولا تتمّ إذا كانا من طبيعتين، فمثلاً صلاة الظهر وصلاة العصر هل هما طبيعة واحدة أو من طبيعتين؟ إنهما من طبيعتين بدليل أنّ النصّ الشرعي يقول:- (أوجب

الله عزّ وجلّ في كلّ يوم على العباد خمس صلوات^(١) فهذه خمس طبائع، ومقوم كلّ طبيعة هو القصد، فالقصد مقومٌ لطبيعة صلاة الظهر، والقصد مقومٌ لصلاة العصر، فصحيحٌ أنّهما صورة واحدة ولكن من حيث الطبيعة هما مختلفتان وطبيعة هذا تحصل بقصد الظهر وطبيعة ذلك تحصل بقصد العصر، والذي دلّنا على أنّهما طبيعتان هو النصّ الشرعي حيث قال:- (خمس صلوات) وهذا ظاهر في التعدّد في الطبائع المختلفة.

وأما مثال الشئيين اللذين هما من الطبيعة الواحدة هو كصلاة الفردى والجماعة بالنسبة إلى صلاة الظهر، فإنّ صلاة الظهر تارةً يؤتى بها جماعة وأخرى يؤتى بها فردى، فالفردى والجماعة فردان لطبيعة واحدة وهي صلاة الظهر لا أنّهما طبيعتان مختلفتان وإلا إذا كانا طبيعتين فلازمه أنّه وجبت عليك أشياء متعدّدة هي صلاة الجماعة وصلاة الفردى والحال أنّ الواجب هو صلاة الظهر ولكن مرّة تأتي بها بهذا النحو ومرّة تأتي بها بذلك الشكل، فهي طبيعة واحدة ذات لباسين وشكلين - ولنسلّم أنّ صلاة الظهر والعصر هما من طبيعتين ونسلّم أنّ صلاة الجماعة والفردى لصلاة الظهر هما من طبيعة واحدة - .

وإذا اتضح هذا نقول:- إنّ فكرة الاشتباه في التطبيق والتي نصّح بها العمل تتم فيما إذا كان المورد من الفردين لطبيعة واحدة دون ما إذا كان المورد من قبيل الطبيعتين، فنحن ذكرنا من جملة الأمثلة السابقة المثال الأوّل الذي افترضنا فيه أنّه كان يتخيّل المكلف أنّ الفئات هو الظهر ولكن في الواقع الفئات هو العصر أو

(١) إشارة الى مضمون رواية زرارة قال: (سألْتُ أبا جعفر عليه السلام عما فرض الله عزوجل من الصلاة

فقال: خمس صلوات في الليل والنهار،...) فروع الكافي، ج٣، ص٢٧١، ح١.

بالعكس ونحن صححنا الصلاة بفكرة الاشتباه في التطبيق، ولكن هنا يراد أن يقال لا يمكن تصحيحها بفكرة الاشتباه في التطبيق، ولماذا؟ لأجل أنّ المطلوب هو القصد حتى تقع ظهراً أو عصراً والمفروض أنّك قصدت عنوان الظهر فطبيعة العصر لا تقع لأنّ طبيعة العصر متقومة بقصد طبيعة العصر، فما قصدته ليس هو الطبيعة الواجبة، والطبيعة الواجبة لم تقصدها، وهذا يصير من قبيل ما وقع لم يقصد وما قصد لم يقع، فالصلاة تقع باطلة، وإنما تنفع هذه الفكرة فيما إذا كان المورد من طبيعة واحدة كالفردى والجماعة فإنّ صحّة وقوعها صلاةً صحيحةً لا يتوقف على قصد الجماعة أو الفردى بل يصلّي قرينةً إلى الله تعالى وهذا يكفي وهاتان - أي الجماعة والفردى - أحوال لها، نعم قد لا تحصّل الثواب إلّا بالقصد أمّا الصحة فلا تدور مدار القصد، أمّا إذا كان من طبيعتين فلا يمكن ذلك، وإلى هذا الرأي ذهب السيد الخوئي (قده) في مواضع متعدّد من كلامه^(١).

وفيه:- إنّنا نسلم أنّ الظهر طبيعة تغاير صلاة العصر، ونسلم أيضاً أنّ تحقق هذه الطبيعة فرع القصد ومن دون القصد لا تتحقّق فطبيعة العصر لا تتحقّق من دون قصد، ولكن نقول إنّ المكلف في مفروض مسألتنا قد تحقّق منه القصد للعصر غايته بنحو الإجمال لا بنحو التفصيل، فإني إذا كنت قاصداً الاتيان بالصلاة الواجبة عند الله تعالى والمطلوبة عنده، فمن ثمّ قد قصدت العصر إذا كانت هي الثابتة واقعاً غايته قد قصدتها من خلال هذا الطريق وهو الاتيان بما هو الواجب في علم الله واقعاً فإنّ قصد هذا العنوان هو ومن ثمّ قصد لصلاة العصر غايته هو قصد إجماليّ وليس تفصيلياً، غايته تخيلت أنّ ذلك الواجب الواقعي هو الظهر فأتيت

(١) الموسوعة الفقهية، الخوئي، تسلسل ١٧، ص ٥٩، ٦٠.

بعنوان الظهر، لكن ومن ثم نتمكن أن نقول إنّ العصر هي مقصودة من خلال القصد الاجمالي وأمرها مقصودٌ امثاله من خلال القصد الاجمالي فتقع صحيحة، وهذا لا يمكن للسيد الخوئي(قده) أن ينكره.

إن قلت:- هذا وجيةٌ ولكن لو قال السيد الخوئي(قده) إن القصد المعبر في تحقق طبيعة العصر هو القصد التفصيلي دون القصد الإجمالي.

قلت:- من أين لك هذا؟ فلو فرض أنّ شخصاً أسلم ولا يعلم الصلوات التي عند المسلمين ولكن يعلم أنه عند طلوع الفجر تجب صلاة معينة، فهو نوى ذلك الواجب في علم الله عند طلوع الفجر فهل أنّ هذا لا يكفي؟! إنه لا يحتمل فقيه ذلك، أو يعلم بأنّه عند الزوال تجب صلاة محددة، أما ما هي وكيف فلا يعرف فيقصد تلك الصلاة التي تجب أولاً في علم الله، إنّ هذا كافٍ، ثم يقصد الواجب ثانياً في علم الله وهذا كافٍ أيضاً، ولا يحتاج إلى قصدٍ تفصيليٍّ فإنّ هذا غير محتمل في حدّ نفسه، مضافاً إلى النقض الذي أوردته عليه.

الأمر الثالث:- عرفنا من خلال ما سبق أنّ المكلف تارةً ينوي الواجب واقعاً في علم الله ويتخيّل اشتباهاً إنّ ذلك الواجب هو الظهر وهذا ما يصطلح عليه بفكرة الاشتباه في التطبيق، وأخرى يقصد الظهر بنحو التقييد - يعني أريد امثالها هي لا غير وقد قلنا سابقاً إنّ المؤمن عادةً ليس كذلك ولكن كبحت علمي لا بأس بطرح هذه الفرضية -.

ففي الحالة الأولى وجهنا الحكم بالصحة إذا ظهر الاشتباه فلو تخيل أن الواجب هو الظهر فقصدتها وكان في الواقع هو العصر فتقع العصر صحيحة، لأنه ومن ثم هو قاصد لها حيث قصد الواجب الواقعي.

وفي الحالة الثانية - أي إذا كان بنحو التقييد - فلا يقع الامتثال لأنه قاصد للظهر لا غير يعني أن العصر لم يقصدتها فإذا كان الواجب هو العصر فلا تقع.

بيد أنه قد يقال:- إن فكرة التقييد لو أمكنت فالنتيجة كما ذكر - يعني لا تقع العصر صحيحة إذ لم يقصدتها المكلف وإنما قصد الظهر لا غير - ولكن قصد الظهر لا غير بنحو التقييد هو في حد نفسه غير ممكن، وإذا لم يكن ممكناً فدائماً تكون الحالة الممكنة هي الاشتباه في التطبيق فتقع الصلاة صحيحة.

والوجه في عدم امكان فكرة التقييد في حد نفسها هو أنه توجد عندنا أمورٌ انشائية وأمورٌ تكوينية خارجية، فالأمور الانشائية قابلة للتقييد ولا محذور في ذلك، من قبيل أن اشترى قطعةً من المعدن بعنوان أنها ذهب فتبين أنها نحاس، فهنا عنوان كونها ذهباً مأخوذاً بنحو التقييد يعني أن متعلق الانشاء والبيع هو الذهب لا غير فإذا اتضح أن هذه القطعة ليست ذهباً - والمفترض أن المعاملة شخصية لا كلية - فهنا يقع البيع باطلاً لأن ما قصد لم يقع وما وقع لم يقصد، ففكرة التقييد ممكنة كما أن الاشتباه في التطبيق أو تخلف الداعي إن صحَّ العبير ممكنة أيضاً، كمن تزوج امرأة على أنها ذكّية أو جميلة فظهرت أنها ليست كذلك فهنا تخلف الداعي ولكن الزواج لا يقبل الخيار كالبيع والاجارة وغيرهما، فإذا اشترت العبد على أن يكون ذكياً فظهر أنه بليد فالبيع صحيح لأنه وقع على العبد وهذا عبداً غايته أنه تخلف الشرط فلك خيار تخلف الشرط أما في باب الزواج فالخيار منسداً تعبداً.

إذن في باب إنشاء العقود تكون فكرة التقييد ممكنة ووجهة فيطل البيع، وفكرة الاشتباه في الداعي أو في التطبيق أيضاً ممكنة فلا يبطل البيع ولكن يثبت خيار تخلف الشرط.

أما في باب الأمور الخارجية فهي لا تقبل التقييد، فالأمور الخارجية هي جزئية والجزئي والخارجي لا يقبل التقييد، فمثلاً إذا أرتُ أن أشرب شيئاً وقلت (أشرب هذا السائل بنحو التقييد على أن يكون عصيراً) فظهر أنه ماء فهل يمكن أن أقيد شربي بأن يكون هذا السائل عصير برتقالٍ مثلاً بنحو التقييد؟! إنه غير ممكن لأنَّ الشرب يدور أمره بين الوجود والعدم، فإنك إما أن تشرب وإما أن لا تشرب أما أن تشرب بتقييد أنه عصير برتقالٍ فهذا غير معقول فإنَّ الشرب أمرٌ جزئيٌّ خارجيٌّ لا يقبل التقييد وهو غير معقول.

فإذن الذي يمكن هو تخلف الداعي، يعني أنت تشربه باعتقاد أنه عصير برتقال، فالداعي لك هو أنه عصير برتقال فيتخلف الداعي أما التقييد في الأمور الخارجية فهو شيء مستحيل.

وهكذا إذا أردتُ أن أضرب شخصاً فيظهر الاشتباه، فالذي يمكن هو تخلف الداعي، يعني أنا أضربه بتخيّل أنه ظالم فظهر أنه ليس بظالم، أما أن أقيد ضربي بأن يكون هذا الشخص ظالماً فهذا غير ممكنٍ فإنَّ الضرب إما أن يقع أو لا يقع أما أنه يقع بقيد أن يكون المضروب ظالماً فهذا شيء مضحك وهو ليس ممكن في حدّ نفسه.

فإذا قبلنا بهذا نأتي إلى مقامنا ونقول: - إنَّ الشخص الذي فاتته صلاة وقصد الإتيان بالصلاة فهذا القصد أمرٌ تكوينيٌّ وخارجيٌّ كالشرب لا يمكن أن يتقيّد، فكما أن الشرب والضرب لا يمكن أن يتقيّد كذلك القصد لا يمكن أن يتقيّد والذي يمكن هو تخلف الداعي، يعني أنا أقصد هذه الصلاة - أي صلاة الظهر - باعتقادي وبتصوّري أنّ الفاءت هو صلاة الظهر، والاشتباه في التطبيق ممكن أيضاً، أما أن أقصد مقيّداً بأن يكون الفاءت هو صلاة الظهر فهذا ليس بممكن في حدّ نفسه، فالأمر الخارجي لا يمكن أن يتقيّد والقصد أمر حقيقيّ تكوينيّ وليس إنشاءً والأمر التكويني لا يقبل التقييد، فكلّ أمر خارجي لا يمكن فيه التقييد، والذي يمكن فيه هو فكرة تخلف الداعي.

إذن فكرة التقييد غير ممكنة في باب القصد، وعلى هذا الأساس في باب القصد مثلاً ينحصر الأمر بتخلف الداعي وفكرة التقييد غير ممكنة في حدّ نفسها، وهذه قضية علمية لا بأس بها، وقد ذهب إلى ذلك السيد الخوئي (قده)^(١) وقد أشار إلى هذا المطلب في كلماته مراراً.

وفيه: -

أولاً: - إنَّ التقييد الذي نفترضه بالنسبة إلى القصد لا نريد به أن القصد بعد تحقّقه يقيّد فإنّ هذا غير ممكن كما أفاد (قده) إذ الشيء بعد أن وجد لا يمكن أن ينقلب أو يتغيّر عمّا هو عليه، فإذا تحقّق القصد فلا يمكن أن يتغيّر بعد ذلك، ولكن نقول هو مقيّد من البداية، فهو قد وُجد وهو منصبٌ على هذا لا أنّه بعد وجوده يقيّد

(١) الموسوعة الفقهية، الخوئي، ج ١٧، ص ٦٤، ج ٢٠، ص ٣٣٥.

بهذا، يعني من البداية أنا أقصد الظهر، فوجدَ القصد وهو ضيقٌ ومقيّدٌ لا أتى أريد أن أقيده بالظهر بعد أن تحقّق حتى يقال هو غير ممكن، بل أوجده وهو ضيقٌ ومقيّدٌ من قبيل (ضيقٌ فم الركبة) يعني أوجد البئر وفمها ضيقاً، هنا أيضاً القصد قد وجد وهو ضيقٌ وهذا لا محذور فيه.

بل نقول إنّ الأمور الانشائية هي كذلك أيضاً، فإنّه (قده) سلّم بفكرة التقييد في باب الانشائيات بأن أنشئ البيع على الشيء المقيّد بأن أقول (بعتك هذا المعدن على أنّه ذهب)، وهو (قده) قال إنّ هذا ممكنٌ، ونحن نقول: - ما المقصود من تقييد المنشأ؟ فهل المقصود أنّ المنشأ يقيّد بعد تحقّق إنشائه؟ كلاً إنّّه غير ممكنٍ فإن الشيء لا يتغيّر عمّا وُجدَ عليه، وإنما المقصود هو أنّه تحقّق الإنشاء على المقيّد ووجد المنشأ وهو مقيّدٌ وضيقٌ، إنّ هذا المطلب الذي ذكرناه في القصد يأتي نفسه في باب الإنشاء وإذا قبلناه هناك فلنقبله هنا، فإذا لا محذور في أن القصد مقيّداً بالظهر لكن لا بمعنى أنه بعد أن تحقّق يقيّد بالظهر بل يوجد وهو متعلقٌ بالظهر.

وعلى هذا الأساس تظهر الثمرة لو انكشف الخلاف وأنّ الفئات هو العصر، فمادام قصدي الحقيقي الواقعي متعلقاً بالظهر فالعصر لا يُقصّد امتثال أمرها فتقع باطلة، بينما إذا قلنا أن القصد ليس منصباً على الظهر وإنما هو منصبٌ على الفئات في علم الله وعلى المأمور به في علم الله ولكن تحيّلت اشتباهاً أن الفئات هي الظهر فتقع العصر حينئذٍ صحيحة.

ثانياً: - ولو سلّمنا أنّ فكرة تقييد القصد ليست ممكنةً كما أفاد (قده) فلا يمكن أن يقيّد القصد بصلاة الظهر ولكن نقول: - هو أراد أن يرتّب على ذلك صحّة الصلاة لو كان الفئات هو العصر واقعاً، ولكن نقول له: - هذه الثمرة التي تريدها

لا يمكن ترتيبها رغم أنّ المورد ليس من موارد التقييد واقعاً فمع ذلك لا تقع الصلاة صحيحةً، والوجه في ذلك هو أنّ المكلف يعتقد ولو خطأً أنه لم يقصد العصر ويصرّح ويقول إني لا أريد العصر والسيد الخوئي (قده) يقول له لا يمكنك قول ذلك بل أنت قاصدٌ للصلاة الفائتة ولا يمكن أن تقصد العصر، إنّه في مثل هذه الحالة لا يقع الامتثال والمقرّية، يعني لا تقع صلاة العصر فإنّ الامتثال والمقرّية فرع ما يعتقدّه الإنسان وتصوره ويريده ولو خطأً واشتباهاً لا ما هو الواقع، فهو خطأً واشتباهاً يقول لا أريد مطلق الصلاة الفائتة بل أريد الظهر فقط وهو مشتبهٌ ولكن رغم أننا نعترف بأن هذا اشتباه لا تحصل معه المقرّية نحو صلاة العصر فإنّه بالتالي يصرّح بأنّه لا يريدّها بل يريد الظهر فقط، ومادام يعتقد بهذا وإن كان هذا الاعتقاد باطلاً لا تحصل بذلك المقرّية نحو العصر، فعادة النتيجة كما عليه المشهور وهو أنّه متى ما قصد الظهر بنحو التقييد ثم ظهر أن الفائت هو العصر فلا تقع العصر صحيحة، وأمّا إذا كان بنحو تخلف الداعي فتقع صحيحة، ولكن قلت إنّ هذا بحث علمي لا يوجد عند المؤمن العاقل سوى الخطأ في التطبيق أمّا القصد بنحو التقييد فليس بموجود.

الأمر الرابع:- هناك فكرة أخرى يعبر عنها بفكرة الداعي إلى الداعي ولعلّها من مبتكرات صاحب الكفاية (قده) فإنّا لم نطلع على قائلٍ بها أسبق منه، وقد ذكر ذلك في بحث مقدّمة الواجب - يعني عند بيان ثمره وجوب مقدّمة الواجب - إذ وقع كلام بين الأصوليين عن أنّه ما هي الثمرة لكون مقدّمة الواجب واجبة؟ وواضح أنّ الاتيان وعدم الاتيان بها ليس ثمره لأنّه حتى إذا لم نقل بوجود المقدّمة، لكن الاتيان بها ومن ثم هو لازم عقلاً من أجل تحقّق ذي المقدّمة، فأين ثمره الوجوب؟

تحير الأصوليون في تصوير الثمرة، وأحدى الثمرات التي ذكرت هي هذه الثمرة وهي أنه إذا كانت المقدمة واجبة لا يجوز أخذ الأجرة عليها - بناءً على عدم جواز أخذ الأجرة على الواجب -، وهو(قده) أجاب عنها فقال:- من قال إن الواجب لا يجوز أخذ الأجرة عليه؟! بل يجوز ذلك، بل قد يجب كما في المهن التي يتوقف عليها النظام الاجتماعي كطبابة الطبيب وتعليم المعلم وهندسة المهندس وخبازة الخبز فإن هذه المهن يتوقف عليها نظام المعيشة ويجوز أخذ الأجرة عليها بل يجب إذ لو لم يأخذ الأجرة فماذا يصنع كي يعيش؟! إذن هي واجبة لا بنحو المجانية بل بنحو أخذ الأجرة.

ثم من هنا قال:- إنه بناءً على هذا كيف نوجه مسألة العبادة الاستتجارية فإن قصد القرية فيها مطلوبٌ فيها، فإذا كان الواجب توصلياً كالطبابة أو الهندسة فلا بأس بأخذ الأجرة، أما إذا كانت عبادة فحيثية العبادة تمنع عن أخذ الأجرة - ولا نقول حيثية الوجوب هي التي تمنع من ذلك بل حيثية العبادة -، فكيف نجوز أخذ الأجرة على العبادات الاستتجارية؟! والمنافاة ليست بين الوجوب وبين أخذ الأجرة وإنما هي بين قصد العبادية - أي القرية - وأخذ الأجرة .

هنا أجاب(قده) قائلاً:- هو يستأجر لا على ذات العمل بل على الإتيان به بقصد القرية وكأنا نقول له (أقصد القرية بهذا العمل ونحن نعطيك الأجرة على قصدك القرية بهذا العمل)، فقصد القرية موجودٌ ولكن الداعي إلى قصد القرية هو أخذ الأجرة، فيصير أخذ الأجرة هو الداعي إلى قصد القرية الذي هو داعي إلى فعل الصلاة، فالأجرة داعٍ إلى الداعي لا أن الأجرة ابتداءً هي الداعي إلى فعل الصلاة بل هي الداعي إلى قصد القرية لفعل الصلاة.

ومما يؤكد ما ذكره(قده):- أنّ لدينا صلوات لطلب الرزق وطلب الأولاد والاستسقاء وغير ذلك، فأنا حينما أصلي هذه الصلاة لدفع البلاء أو لتوسعة الرزق هنا كيف يلتئم طلب الرزق مع قصد القربة فأنت هل تصلي للرزق أو تصلي للقربة؟ إنّ ما تجيب به هنا هو جوابنا هناك وفي كلّ موردٍ، فهنا أجب وأقول أصلي قربةً إلى الله تعالى وإنما أقصد القربة لأجل توسعة الرزق فصار توسعة الرزق داعٍ إلى الداعي، فمن لا يقبل بفكرة صاحب الكفاية يلزم أن يرفض كلّ هذه الصلوات.

ولكن الحاج ميرزا علي الايرواني أشكل على هذه الفكرة وقال:- إنّ قصد القربة لا يلتئم مع قصد المال، فإنك ومن ثم تصلي لأجل المال والداعي الحقيقي هو المال وأمّا قولك يا صاحب الكفاية بأنّ المال هو الداعي إلى الداعي فهو مجرد لقلقة لسانٍ والوجدان يشهد بأنّ الداعي هو المحرك الأخير والمحرك الأخير هو المال، فالمحرك الأول للصلاة هو القربة والمحرك لقصد القربة هو المال - الذي هو المحرك الاخير - والمحرك الحقيقي هو ذلك المحرك الأخير، فمن ثم قصد القربة ليس موجوداً، ونصّ عبارته:- (كيف يجتمع داعي الأمر مع داعي أخذ الأجرة. وحديث الداعي إلى الداعي مجرد لقلقة لسان. وليس الداعي إلى الفعل إلا ذلك الداعي الأخير)^(١).

ثم دفع إشكالاً عن نفسه حيث قال:- إن قلت ما رأيك في صلوات طلب الأولاد^(٢) وتوسعة الرزق^(٣)؟

(١) نهاية النهاية، علي الايرواني، ج ١، ص ١٧٨.

(٢) أنظر: فروع الكافي، ج ٦، ص ٨، ح ٣١٠٤٦١.

(٣) أنظر: فروع الكافي، ج ٣، ص ٤٧٣، ح ١.

أجاب وقال:- إنَّ الأثر مترتّب على الصلاة بقصد توسعة الرزق وليس مترتباً على الصلاة بقصد الأمر.

وأنا أقول بصراحة:- يعني هذه الصلوات ليس مطلوباً فيها قصد القرية بل أتى بها لأجل الأولاد والتوسعة أمّا أنه لأجل القرية فلا، فالقرية ليست مطلوبة فيها فإنَّ القرية لا تجتمع مع قصد الأولاد والتوسعة، وعبارته بهذا المضمون الذي أوضحت.

وقد يشكل عليه بإشكالين:-

الاشكال الأول:- إنه لا إشكال في تشريع الحجّ الاستيجاري^(١) وقد دلّت عليه روايات كثيرة^(٢)، فإذا لم تقبل بفكرة الداعي إلى الداعي فما هو نظرك بروايات الحجّ الاستيجاري؟! فإنه قد دلّت الروايات على أنّ الذي عليه الحجّ يلزمه أن يؤجّر عنه، وكذلك من كان مستطيعاً ولكنه لا يستطيع الذهاب إلى الحجّ لمانع فلا بد وأن يجّهز رجلاً ليحجّ عنه، فما نضع لهذه الروايات؟! إنها بنفسها تكون ردّاً عليك وأنّ فكرة الداعي إذن صحيحة.

وفيه:- إنّ هذا الاشكال يتمّ إذا افترض أنه انحصر توجيهه بفكرة الداعي إلى الداعي، بل يوجد طريقاً آخر سنذكره فيما بعد لا يعتمد على فكرة الداعي إلى الداعي.

(١) فائدة جانبية:- المتداول عدنا هو وجود حجّ استيجاري وصلوة وصوم استيجاريان ، ولا يوجد عدنا بالنسبة إلى الصلاة والصوم روايات للاستيجار، نعم عدنا أن الميت هل ينتفع بصلاة الحي وصومه أو لا؟ فقال الامام عليه السلام نعم ينتفعون بذلك أما الصلاة استيجارية فلا يوجد وهكذا الصوم وإنما الموجود هو الحجّ الاستيجاري فإن فيه روايات كثيرة موجودة في أبواب النيابة في الحجّ. الشيخ الأستاذ.

(٢) أنظر: تهذيب الاحكام، ج ٥، "٢٦ باب من الزيادات في فقه الحج".

على أنه قد يقال: - إن مجرد وجود روايات تدلّ على صحة الاستئجار عن الميت بل عن الحي أحياناً هذا بنفسه يزيد في الاشكال لا أنه يدفعه، اللهم إلا أن نرفع اليد عن قصد القرية في الحج وإنما يكفي أن يأتي به المستأجر لأجل أن أحد المؤمنين طلب منه ذلك واعطاه مالا لأجله، فإذا التزمنا بهذا فلا بأس.

وما ذكرته من الكلام الثاني قد يكون ليس بمهم ويكفيني الكلام الأول وهو أنه يوجد طريق آخر لحلّ مشكلة العبادات الاستئجارية.

الإشكال الثاني: - إن الداعي الإلهي على نحوين، أحدهما ما يكون بالدرجة العالية بأن آتى بالصلاة والصوم لا لأجل أمر الله عزّ وجلّ ولا لأجل الجنة ولا لأجل الفرار من النار بل لما قاله مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: - (ما عبدك خوفاً من نارك ولا طمعاً في جنتك وإنما وجدتك أهلاً للعبادة فعبدتك)^(١)، هذا هو داعي المحرّكة بدرجة عالية، وهناك نحو ثانٍ من الداعي الإلهي وهي درجة مخفّفة أقل من تلك كما هو الحال في عبادتنا فأنا وأنت لماذا نصلي؟ هل للجنة فقط بما هي جنة بلا أمرٍ إلهي - يعني إذا لم يكن هنا أمرٌ إلهي بالصلاة فهل نصلي -؟ لا فإنه قد لا يصلي البعض، فالجنة والنار وحدهما لا تدعوان إلى فعل الصلاة، كما أنّ الأمر وحده من دون وجود جنةٍ ونارٍ لا يحرك أيضاً - يعني إذا أمرنا الله تعالى بالصلاة وقال تجب عليكم الصلاة ولكنه لم يقل توجد نار يوم القيامة فالعرفاء سوف يصلون وأما أنا وأنت فقد لا نصلي -، فإذاً المحرك ما هو؟ أنّه كلاهما، فأنا أصلي لأجل الأمر الإلهي والذي حرّكتني نحوه هو الخلاص من النار أو طلباً للجنة.

(١) بحار الانوار، المجلسي، ج ٧٢، ص ٢٧٨.

وإشكال الحاج ميرزا علي(قده) يتمّ فيما إذا كان المطلوب هو الداعي الإلهي بالدرجة العالية فالأجرة لا تجتمع مع قصد الأمر الإلهي، أما إذا كان المطلوب هو الداعي الإلهي ولو بالدرجة المخففة فلا محذور في ذلك، والواقع هو كذلك - يعني أن المطلوب منّا هو الداعي الإلهي بهذه الدرجة المخففة وهي يمكن أن تحصل ولا بأس بذلك.

وتنحلّ أيضاً مشكلة الصلاة لأجل توسعة الرزق فإنّ المحرك في الحقيقة ليس هو توسعة الرزق فقط بل لأجل أنّ الله عزّ وجلّ نصب هذه الصلاة طريقاً لتحصيل الرزق، فمن ثم المكلف يقصد الأمر الإلهي حيث جعله طريقاً لتوسعة الرزق، إنّه لا محذور في ذلك، فيندفع بذلك الاشكال.

ولكن يمكن له(قده) أن يجيب ويقول:- هناك فرقٌ بين ما ذكرته من موارد وبين الصلاة الاستتجارية مثلاً، ففي هذه الموارد التي ذكرتها يكون كلاً الداعين يصبّان في نحو الله عزّ وجلّ ويشيران إليه لأنّه حينما نصّلّي لأجل الأمر الإلهي ولأجل الجنة التي هي من الله عزّ وجلّ فكلاً الداعين هما من الله تعالى ويرتبطان به، وهكذا في مثال توسعة الرزق فإنّي أصلّي لأمره ولتوسعة الرزق منه، فإذا كان الداعين يرتبطان به ويصبّان في مكانٍ واحدٍ وهو الله عزّ وجلّ، فالإشكال يرتفع.

وهذا بخلافه في الصلاة الاستتجارية فإنّ أحد الداعين لا يصبّ في الحقل الإلهي فإنّ أحدهما هو تحصيل الأجرة من إنسانٍ عاديٍّ وليس من الله عزّ وجلّ، فمن ثم لم يصر الداعي للصلاة هو الله عزّ وجلّ وإنما صار هو تحصيل الأجرة من شخصٍ آخر، فبقي الإشكال على حاله بالنسبة إلى الصلاة الاستتجارية.

إذن ما ذكر من الجوابين في ردّ الميرزا علي الايرواني لا ينفعان في ردّه.

والأجدر أن يقال:- إنّ ما أفاده(قده) - من أنّ فكرة الداعي إلى الداعي باطلة - شيء له وجهة والحق معه، ولكن هذا لا يعني أنّ مشكلة العبادات الاستثنائية سوف تبقى على حالها، بل يمكن أن ندفع هذه المشكلة بغير فكرة الداعي إلى الداعي، ولا أقصد من هذا الطريق طريق الشيخ النراقي(قده) فإنه ذكر في مستنده أنّ القربة والداعي الإلهي ليس معتبراً في الصلاة الاستثنائية، نعم لو صلّى الإنسان بنفسه فيعتبر قصد القربة منه أمّا إذا صلّى غيره عنه فقصد القربة ليس بلازم من ذلك الغير، ونصّ عبارته هكذا:- (القربة معتبرة في صلاة المستأجر عنه دون صلاة الأجير)^(١)، وإذا بنينا على هذا ارتفع أصل الإشكال.

يبد أنّ هذا مخالفٌ للمرتكزات التشريعية التي تكاد تبلغ درجة الضرورة من أنّ الصلاة من العبادات التي يلزم فيها قصد القربة من دون فرقٍ بين أن أصلي عن نفسي وبين أن أصلي عن غيري.

إذن نحن لا نجيب بما أجاب به النراقي(قده) بل نجيب بهذا الجواب:- وهو أنّ الشخص حينما يستأجرني فأنا متى أستحقّ الأجرة فهل أستحقّها بعد العمل أو قبله؟ إنّه بمجرد أن يحصل عقد الإجارة سوف يستحقّ الأجير الأجرة وصارت ملكاً له، نعم هي ملكٌ له لكنّه ليس من البعيد أنّه يوجد شرط ضمني بأنه لا أعطيك الأجرة إلا إذا أتيت بالعمل.

(١) مستند الشيعة، النراقي، ج٧، ٣٤٣.

فالأجرة إمّا أن نقول هو يستحقّها بمجرد العقد لا بعد إتمام العمل، أو نقول هو يستحقّها بعد الاتمام، فمن ثمّ الأجير يتمكن أن يذهب إلى من استأجره ويقول له أيّ قد صلّيت والحال أنه لم يصل أصلاً بل يكذب عليه، ولماذا لم يصنع الأجير هكذا؟ إنّه لا بدّ وأنه لأجل الخوف من الله عزّ وجلّ.

فإذن أنا أتى بالصلاة لا لأجل الأجرة فقط إذ الأجرة أتمكن أن أكذب وأخذها، فإنّ ما هو الشيء الذي يجعلني أن أقصد الصلاة حقيقة أو ديبها حقيقة؟ إنّه ليس إلا الله عزّ وجلّ، إذن ومن ثمّ رجع فعل الصلاة إلى الله عزّ وجلّ والخوف منه، وبهذا قد تحقّق الامتثال.

إذن قصد الداعي الإلهي موجودٌ وليس فعلي للصلاة هو بقصد تحصيل الأجرة فإنّ تحصيل الأجرة يمكن أن يتحقّق بالكذب، فإنّ لا بدّ وأن يكون فعل الصلاة بشكلها الحقيقي هو لأجل الله عزّ وجلّ وبذلك تحقّق قصد القرية.

وقد تقول:- عرفنا فكرة الاشتباه في التطبيق كما عرفنا فكرة الداعي إلى الداعي ، ولكن ما ربط فكرة الداعي إلى الداعي بفكرة الاشتباه في التطبيق حيث ذكرت فكرة الداعي إلى الداعي كملحقٍ أو كتتميمٍ للفكرة الأولى فما هو وجه الارتباط بينهما ؟

والجواب:- إنّ وجه الارتباط هو أنّ فكرة الاشتباه في التطبيق هي فكرة نستفيد منها في مقام تصحيح العمل، فالصلاة قد نصحّحها من خلال هذه الفكرة كما أشرنا إلى بعض الأمثلة على ذلك، ونفس الشيء يأتي في فكرة الداعي إلى الداعي فإنّها فكرة لو تمّت يمكن من خلالها تصحيح العبادات الاستئنافية ورفع الإشكال

عنها، فالجامع بين الفكرتين هو أنهما معاً محاولتان لتصحيح العمل العبادي، فتصحيح العمل العبادي قد يكون بتلك الفكرة أحياناً وقد يكون بهذه الفكرة أحياناً أخرى.

الفائدة الثانية

ورود الدليل مورد الامضاء

إنّ الدليل الشرعي قد يرد مورد التأسيس وقد يرد مورد الامضاء لما عليه العقلاء.

ومثال الأول:- قاعدة الطهارة التي تقول:- (كلّ شيء لك نظيف حتى تعلم أنه قدر)^(١)، فإنها قاعدة شرعية ليس لها ربط بما عند العقلاء فإنّ العقلاء لا يوجد عندهم مثل هذا المضمون وهم بعيدين كلّ البعد عن ذلك، فهي قاعدة تأسيسية جديدة. وهكذا مثل قاعدة (كلّ شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام) فإنها من هذا القبيل أيضاً، وإذا كان الحكم من هذا القبيل فيمكن أن نتمسك بالإطلاق بعرضه العريض من دون تحديد بما عليه العقلاء إذ المفروض أنّ هذا الحكم بعيد عن العقلاء ووارد مورد التأسيس فلا يتقيّد ولا يتحدّد بالحدود العقلانية فنتمسك بإطلاق الحكم بعرضه العريض.

واما الثاني فلهو عدة امثلة:-

أولاً:- موثقة بكير بن أعين:- (قلت له:-الرجل يشكّ بعدما يتوضأ، قال:- هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك)^(٢)، إنها دلّت على أنّ المكلف بعد أن أنهى

(١) وسائل الشيعة، العاملي، ج٣، ص٤٦٧، ابواب النجاسات، ب٣٧، ح٤، آل البيت.

(٢) وسائل الشيعة، العاملي، ج١، ص٤٧١، ابواب الوضوء، ب٤٢، ح٧، آل البيت.

الوضوء إذا حصل له الشك في أنه هل غسل اليد اليمنى أو لا وهل غسلها كاملاً أو لا فإن هذه الرواية تحكم بعدم الاعتناء بالشك لأنّ الإنسان عادةً حينما يتوضأ ويكون مشغولاً بالعمل يكون أذكر منه حين يشك - يعني بعد الفراغ من العمل - فيستفاد منها عدم الاعتناء بالشك^(١).

إنه يمكن أن يقال إنّ هذه الرواية بيّنت مطلباً عقلياً وأن الإنسان حين العمل أشد التفاتاً منه خارج العمل ومن ثم هي تريد أن تمضي هذه القضية العقلية ولا تريد أن تبين مطلباً تأسيسياً جديداً.

وتظهر الثمرة فيما إذا قلنا بانها حكم إمضائي وليس تأسيسياً فيتحدّد ويتضيق بالحدود العقلية، والعقلان إنما يبنون على عدم الاعتناء بالشك فيما لو افترض أنّه

(١) فائدة جانبية:- إذا شك المكلف في جزء بعد الدخول في الجزء الثاني يبني على عدم الاعتناء بالشك، يعني لو فرضنا أنه بعدما دخلت في السجود شككت هل ركعت أو لا أو أن ركوعي كان بالشكل الصحيح أولاً فالحكم الشرعي أنه لا يعبر أهمية للشك ويبني على الصحة، ولا يقولن قائل:- أوليس هذا ركن وتبطل الصلاة بسببه ولو كان عن نسيان؟! قلت:- إن كلامنا هو في حالة الشك إما كلامك فهو في حالة العلم، فمن علم بأنه فاته ركن بطلت صلاته أما من شك فقاعدة التجاوز تجري في حقه فيبني على صحة الجزء السابق المشكوك. والذي أريد بيانه:- هو أنه لو شككت في الوضوء ماذا أفعل؟ كما لو فرض أنه بعد الدخول في غسل اليسرى شككت في غسل اليد اليمنى وهل غسلتها بشكل صحيح أو لا فما هو الحكم؟ إنه يلزم أن يعيد الوضوء فإنّ الوضوء قد خرج من قاعدة التجاوز، يعني عمّد الوضوء شيئاً وفعالاً واحداً وإذا كانت قاعدة التجاوز تجري في أجزاء الصلاة أو في أجزاء أي عمل غير الوضوء ولكن الوضوء لا تجري فيه لوجود رواية تدل على ذلك، أما لو فرغت ثم شككت هل أتيت ببعض الأجزاء بشكل صحيح أو لا فهنا تجري قاعدة الفراغ والرواية قد دلت على ذلك حيث قالت (هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك). إذن هذه أحكام ثلاثة لا يقع فيها الاشتباه، قاعدة التجاوز تجري في الصلاة بين جزء وجزء، وأما في الوضوء فلا تجري، وأما إذا فرغت من الوضوء ثم شككت في جزء منه فهنا تجري قاعدة الفراغ بلا مشكلة، فالاستثناء فقط هو بلحاظ قاعدة التجاوز دون قاعدة الفراغ. الشيخ الأستاذ.

كان يحتمل أنه كان هو أذكر حين العمل منه حين يشك، أمّا إذا كان يجزم بعدم الأذكريّة والمساوات بين حالتي العمل وما بعد الفراغ كما لو فرض أنه دخل في الوضوء وكان غافلاً غفلةً تامّةً فهنا لا توجد حالة أذكريّة ففي مثل هذه الحالة لا تجري قاعدة الفراغ.

إذن هذه ثمرةٌ من ثمرات كون هذا الحكم إمضائي فيتحدّد بالحدود العقلية لا أكثر والحدّ العقلائي هو ما إذا كنتُ أحتملُ أني أذكرُ حين العمل أمّا إذا لم أحتملُ أني أذكرُ بل كنتُ جازماً ولست أذكر كما إذا كنتُ غافلاً غفلةً جزميّةً تامّةً فهنا لا يمكن تطبيق قاعدة الفراغ.

ثانياً:- موثقة محمد بن مسلم:- (كلّ ما شككت فيه مما قد مضى فأمضه كما هو)^(١)، إنّها دلت على قاعدة الفراغ في مطلق الأعمال من دون فرق بين عملٍ وعمل حتى في الأعمال غير العبادية، فلو افترض أني تزوجت ثم شككت هل العقد صحيح وتام الأجزاء والشرائط أو لا، وكذلك الطلاق فإنّه بمقتضى هذه القاعدة يثبت التعميم حتى للأعمال غير العبادية، ولا يختصّ بالصلاة والصوم وما شاكلها بل قاعدة الفراغ جارية في مطلق الأعمال.

والكلام:- أتكون هذه القاعدة حكم تأسيسي أم إنّها حكم عقلائي وإمضاء لما عليه العقلاء؟

قد يقال:- هي حكم إمضائي فإنّ العقلاء هكذا بينون، فإنهم في كلّ عملٍ فرغوا منه لا يعتنون للشك إذا طرأ عليه بعد ذلك، فهي تريد أن تبين مطلباً عقلائياً

(١) وسائل الشيعة، العاملي، ج ٨، ص ٢٣٨، ابواب الخلل في الصلاة، ب ٢٣، ح ٣، آل البيت.

وليس مطلباً تأسيسياً جديداً. وإذا قلنا هكذا فلازمه أن نتحدّد بالحدود العقلية، والحدود العقلية كما ذكرنا هي فيما إذا فرض أنّ الانسان لم يقطع بالغفلة التامة بل يحتمل أنه كان ذاكرةً حين العمل.

ثالثاً: - قوله تعالى: - ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(١)، قد يقال ان هذا الحكم هو حكمٌ إمضائيّ - يعني اوفوا بالعقود العقلية فكلّ عقد عقلائي يمضى -، فبناءً على هذا يمكن أن يقال أنه لا يستفاد الإمضاء في بعض الموارد من قبيل ما إذا آجرت داري من دون تعيين مدّة الاجارة بأن قلتُ له آجرتك داري، وقد لا تكون الأجرة معيّنة، إنّ هذا ليس عقداً عقلائياً فالآية حينئذٍ تكون منصرفه عنه فإنها ناظرة إلى العقود العقلية ولا تشمل مثل هذا العقد الذي هو مرفوض عقلائياً.

وهكذا لو فرضنا أنّ شخصاً أراد إيجار الرحم، فلو فرض ان امرأة عندها بيضة لّقحت بيمينٍ واستأجرت امرأة أخرى لوضع هذه البيضة في رحمها مع فرض أنّنا بنينا فقهيّاً على أنّ الحمل الناتج ينتسب إلى من وضعت البيضة في رحمها - يعني التي أولدته -، فإنّه بناءً على هذا تكون هذه المعاملة سفهيةً فأيّ فائدةٍ سوف تستفيد المرأة صاحبة البيضة من إجارة رحم المرأة الأخرى؟! إنّها لا تستفيد شيئاً، فهذه معاملة سفهية فلا تكون مشمولة لأوفوا بالعقود آنذاك. نعم لو كان الحمل ينتسب إليها كما لو قلنا إنّ الحمل يكون ولداً لصاحبة البيضة فهذه إجارة معقولة وسوف تستفيد منها، أمّا أنه لا يكون الولد لها فقد يقال بأنّ هذه الإجارة سفهية فلا نستفيد الامضاء مادام النظر في (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) هو إلى العقود العقلية.

رابعاً: - الآية الكريمة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾^(١)، فقد يقال بأن هذه الآية لا تريد أن تبين مطلباً تأسيسياً بل تريد أن تبين مطلباً عقلائياً بقرينة أنها عللت وقالت: - (فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ)، وما دامت تريد أن تبين مطلباً عقلائياً فيترتب على ذلك بعض الأمور من قبيل أنه بماذا نفسر الفاسق؟ هل هو من يخلق لحيته أو يستغيب مثلاً لكنه يصون لسانه عن الكذب؟ فإذا أردنا أن نأخذ بالمصطلح اللغوي فنعم ذلك هو معنى الفاسق، ولكنه مادام هذا حكماً عقلائياً فحينئذ نقول من المناسب عند العقلاء أن المدار على أنه يكذب أو لا يكذب في نقله فنفسر الفاسق بمن لا يتحرز عن الكذب في إخباره سواء فرض أنه يخلق لحيته أو لا وسواء يستغيب أو لا فإن هذه أمور جانبية والمهم هو أن يكون متحرزاً لأن الآية الكريمة ناظرة إلى حكم عقلائي.

ويترتب على ذلك أن الخبر الذي أعرض عنه المشهور من المتقدمين هل نأخذ به أو لا؟ فنقول: - إن العقلاء لا يأخذون بالخبر إذا أعرض عنه أصحاب الفن، فالأخذ به لا يكون عقلائياً، وإذا لم يكن عقلائياً فلا يكون مشمولاً للآية الكريمة لأنها ناظرة إلى حكم عقلائي.

وفي هذا المجال يوجد تساؤلان:-

الأول:- كيف نحرز أنّ الدليل وارد مورد الامضاء لما عليه العقلاء؟ فكيف تقول أنّ (كلّ شيء لك طاهر) أو (كلّ شيء لك حلال) هو تأسيسيّ ولم يرد مورد الامضاء أمّا مثل (هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك) وارد مورد الامضاء؟

والجواب:- إنّ الطريق لذلك هو ملاحظة القرائن والمؤشرات والظهور، والطريق منحصراً بذلك.

ففي المثال الأوّل - أي موثقة بكير بن أعين - سأل السائل وقال:- (الرجل يشك بعدما يتوضأ) والإمام عليه السلام قال (هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك)، وهذه القضية التي بينها الإمام هي قضية ونكته عقلائية فهي تصبح السبب لدعوانا أنّ هذا الحكم وارد مورد الامضاء، وبالتالي تصبح هذه الرواية ظاهرة في ورودها مورد الامضاء لما عليه العقلاء.

وفي المثال الثاني - وهو موثقة محمد بن مسلم - التي تقول:- (كل ما شككت فيه مما قد مضى فأمضه كما هو) فالقرينة هي إنّ نفس هذا المضمون هو مضمون عقلائيّ، فالشيء الذي مضى وانتهى لا يعبر العقلاء أهمية للشك بلحاظه مادام قد مضى، فبسبب كون المضمون مضموناً عقلائياً يتولّد ظهوراً في الدليل في إرادة الامضاء.

وهكذا في مثل (أوفوا بالعقود) فإنّ المقصود من العقود هي العقود العرفية العقلائية إذ الحكم الشرعي ينصبّ دائماً على الموضوعات العرفية، فكلّ ما يصدق عليه

عنوان العقد عرفاً وعُقلائياً يجب الوفاء به، ومن ثم نستفيد منه أنه وارد مورد إمضاء العقود العُقلائية لأنّ وجوب الوفاء ينصبّ على الموضوع العُقلائية.

وواضح أنّ مقصودنا من العُقلائية ليس حيثية العقل وإنما الحيثية العُقلائية بمعنى الناس، لأنّنا نطلق لفظ العُقلاء في الأصول بإطلاقين، فمرة نطلقه ونقصد به الناس مثل أن يقال كلّ من حاز ملك بالسيرة العُقلائية، وكلّ ظهور حجّة بالسيرة العُقلائية فالمقصود من العُقلائية هنا ليس حيثية العقل وإنما المقصود هو حيثية الناس بما لهم من ثقافة ومتبنيات وأفكار وسلوك فنطلق على العرف بالعُقلاء ولكن الحيثية ليست حيثية العقل بل مادام يعملون بالظهور وكانت سيرة معاصرة للشارع وقد أمضاها فصارت حجّة، وهذا هو الغالب المتداول.

وقد يطلق العُقلاء بمعنى العقل، وهنا مقصودنا حينما نقول (أوفوا بالعقود) هي العقود العُقلائية وليس المقصود هو حيثية العقل بل حيثية الناس، فالمقصود هو العقود التي تصدر من الناس، فالآية الكريمة ناظرة إلى هذا لأنّ الحكم دائماً ينصبّ على الموضوع العُقلائية بمعناه العرفي وقلنا إنّ لازمه أنّ هذا الدليل ينصرف عن العقود غير المتعارفة لدى الناس كما لو فرض أنّ الأجل لم يذكر في باب الاجارة، وهكذا في مثال البيضة وما شابه ذلك.

وفي المثل الآخر الذي ذكرناه - وهو آية النبأ - التي تقول:- (إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا) عُلل وقيل (أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ)، فنفس هذا التعليل يشهد بأن هذا الحكم وارد مورد الإمضاء لأنّ هذه النكتة نكتة عُقلائية عرفية.

إذن الطريق لإحراز أنّ هذا الدليل وارد مورد الامضاء هو القرائن والظهور كما هو واضح.

ولكن ألفت النظر إلى أنّ هذا الطريق قد يكون أحياناً متفقاً على نتيجته وقد تكون النتيجة مختلفة، ففي هذه الأمثلة التي ذكرت قد تتفق معي على أنّ الحكم عقلائي، فمثلاً في المثال الأوّل الذي هو (الرجل يشك بعدما يتوضأ، قال:- هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك) نحن قلنا هذا وارد مورد الامضاء بقرينة قوله (هو حين يتوضأ أذكر منه) لأنّ هذه النكتة نكتة عقلائية، وربّ شخصٍ آخر يقول كلاً بل هذا الحكم لم يرد مورد الامضاء لأنّه لو كان وارداً مورد الامضاء فسوف يتحدّد بالحدود العقلائية أي بحدود هذه النكتة، يعني في حالة احتمال الأذكريّة أمّا في حالة الجرم بالغفلة التامة فلا يمكن تطبيق قاعدة الفراغ.

إنّ هذه هي الثمرة فقد يقول قائل إنّ هذا الحكم عامٌّ مطلقٌ فالإمام عليه السلام يريد أن يثبت حكماً مطلقاً ولا يريد أن يثبت حكماً خاصّاً في هذه الحدود العقلائية، نعم هذا قد ذكره من باب الحكمة وهو أنّ الحكمة لعدم الاعتناء بالشك هو أنّه حينما يتوضأ أذكر منه حين الشك لا أنه ذكره من باب تقييدٍ وعلّةٍ لهذا الحكم. فعلى هذا الأساس وإن كانت النكتة عقلائية لكنّها ذكرت من باب الحكمة فالحكم يبقى على عرضه العريض. فإذا هذا سوف يصير اختلافاً بيننا.

وهكذا في المثال الثاني الذي هو (كلّ ما مضى فأمضه كما هو)، فصحيحٌ أنّ العقلاء هكذا عندهم ولكن الإمام عليه السلام يُريد أن يقول إنّ تعبداً كلّ شيء مضى لا مشكلة فيه ولا تقييد بحدود احتمال الأذكريّة والالتفات، فهو يعطي قاعدة تعبدية مطلقّة وهي أنّ كلّ ما مضى فقد مضى، إنّّه يوجد مجالٌ لأن يدعي

شخصٌ هكذا، ومن هو الحكمُ بيننا في مثل هذه الحالة؟ ليس إلا الوجدان، وأنت تدعي الوجدان وأنا أدعي الوجدان فكلُّ يتبع وجدانه.

ولا تقل:- إنَّ هذه حوالة على قضية مرنة؟

فأقول:- إنَّه لا مشكلة في ذلك، فإنَّ الظهورات هي هكذا، فحينما نقول هذا الكلام ظاهر في كذا فقد تقبل أنت الظهور وقد لا يقبل به الآخر، فمن قبل بالظهور أخذ به ومن لم يقبل لا يأخذ به، فهذه قضية وجدانية ولا يمكن غير ذلك.

التساؤل الثاني:- ما هو مدرك هذا الحكم - أعني أنَّ الدليل إذا كان وارداً مورد الامضاء فيتحدّد بالحدود العقلية لا أكثر من ذلك -؟

والجواب:- إنَّه ما دمنا قد فرضنا ورود الدليل مورد الامضاء لا أكثر فيلزم أن يتحدّد بالحدود العقلية لأنَّه لا يريد أن يقول شيئاً أكثر من الحدود العقلية.

الفائدة الثالثة**مذاق الشارع**

يقصد بالمذاق الأفكار ومجموع المتبنيات الفكرية للشخص، إنّ مجموع متبنياته الفكرية وأدبياته يشكّل له ذوقاً ومذاقاً، وبسبب ذلك قد نتمكّن نحن أن نحدّد موقف هذا الشخص في بعض القضايا التي تحصل ونقول إنّ رأي فلان في هذه القضية هو كذا قبل أن نسأله، وكيف ذلك؟ لأنّا نعرف متبنياته الفكرية وأفكاره وأدبياته فنتمكّن أن نحدّد رأيه.

فمثلاً في حق أئمة أهل البيت عليهم السلام ورد^(١) أنّ يزيد بن معاوية قال للإمام زين العابدين عليه السلام هل من توبة فعلمه الامام صلاة الغفيلة، فقيل له: - لماذا تعلمه؟! فقال عليه السلام: - لا يوفّق إلى ذلك.

وأنا أقول: - إنّّه حتى لو كان الشمر يأتي للإمام زين العابدين ويقول له سيدي تب عليّ فهل يقول له كلاً؟! بل يقبل منه ذلك. ومن أين أعرف هذا؟ أيّ أعرفه من سلوكهم وأفكارهم وطريقتهم عليهم السلام، فهذا شيءٌ مسلّمٌ عندي وهذا عبارة أخرى عن المذاق.

ومثلاً: - لو سئلنا ما هو رأي الإسلام في أن تصير المرأة رئيسة للجمهورية؟

(١) هذا ما يقوله البعض ولكي لم أره في كتاب. الشيخ الأستاذ.

وواضح أنه لا يوجد عندنا رأي واضح للإسلام نتمكن أن نلجأ إليه، فماذا نصنع في مثل هذه الحالة؟

نقول:- إنّ مذاق الاسلام هو على العدم، وقد فهمنا هذا من مجموع أحكامه وآدابه، فهو يريد المرأة للبيت بأن تربي الأجيال وتربي الرجال والمجتمع لا أنها تصير رئيسة، فهو لم يقبل بأن تصير إمام جماعة، ولا قاضياً، والرجال قوامون على النساء، فكيف يقبل بأن تصير رئيسة للجمهورية!! وأنا الآن لست بصدد أنّ هذا صحيح أو باطل ولكن من أين عرفنا هذا؟ إنّه من المذاق، يعني أنّه مجموع هذه الأفكار تعطيك ذوق الشرع ورأيه وطريقته. ولا تناقشني في الأمثلة وتقول إنّ هذا المثال باطل، فأقول نعم قد يكون باطلاً ولكني الآن أوضح لك روح المقصود من مذاق الشارع.

وهكذا لو افترض أنّ شخصاً سأل عن قضية الاستمناة برؤية بعض المناظر أو غير ذلك، أي إشباع الشهوة الجنسية من خلال النظر إلى الصور - وليس إلى المرأة المحرّمة - أو غير ذلك فيُنزل ويشبع شهوته من هذا الطريق؟ إنّه قد لا نعثر على رواية واضحة في هذا المجال فلو عثرنا عليها فهو جيّد، ولكن لو فرضنا أنا لم نعثر على رواية أو عثرنا عليها ولكن نريد طريقاً ثانياً فيمكن أن نقول إنّ الشرع نعرف من مذاقه أنّه يريد إشباع الشهوة من الطرق السليمة يعني من خلال الزوجة أو المملوكة، فمذاق الشارع نعرفه من خلال هذا فنحرّم هذا الإشباع الجنسي من خلال ما أشرت إليه ونقول الحرمة ثابتة لقضاء الذوق الشرعي والمذاق الشرعي لذلك.

هذه بعض الأمثلة والشواهد على توضيح هذه الفكرة.

وألفت النظر إلى أنّ هذا المصطلح ليس موجوداً عند القدماء كالعلامة وغيره وإنما هو موجود في كلمات بعض المتأخرين، وكمثالٍ على ذلك ما ذكره السيد الحكيم(قده) في المستمسك فإنّ السفية يُمنع شرعاً من إعطاء الأموال له وتصرفه في أمواله لقوله تعالى ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ﴾^(١) فهذا أقصى ما يدلّ عليه هو أنّ نفس السفية لا يجوز إعطاء المال له، أمّا أنّه لو لم يتصرف في ماله بل آجر نفسه لحمل شيءٍ فهذا ليس تصرفاً في المال بل هو تصرف في نفسه ولم يدلّ دليل على حرمة فهل يجوز هذا أو لا؟

وواضح أنّ هذا الكلام يكون بناءً على أنّ منافع الحرّ ليست أموالاً، أمّا إذا بنينا على كون منفعه أموالاً فهذه سوف تصير مالاً ويصير تصرفاً بالمال، أمّا إذا قلنا هي ليست مالاً فهذا ليس تصرفاً بالمال فرمما يقال إنّّه يجوز، وهنا قال السيد الحكيم(قده) في المستمسك:- (وهذا هو الذي يقتضيه مذاق العرف والشرع)^(٢)، يعني عدم جواز أن يؤجر نفسه. إذن هو تمسك لإثبات ذلك بمذاق الشرع.

وهناك موردٍ ثانٍ في نفس المستمسك في مسألة الزواج بالأخت من الزنا، يعني لو فرض أنّ شخصاً كانت عنده زوجة وأراد أن يتزوج بأختها من الزنا في عدّة طلاق الزوجة الأولى الرجعي فهل يجوز ذلك أو لا؟ قد يقال إنه يجوز باعتبار أنّ النسب منفئٌ بينهما فلا تعدّ هذه أختاً لتلك، وواضح أنّه بناءً على هذا لا نقيّد بالعدّة -

(١) سورة النساء، الآية ٦.

(٢) المستمسك، الحكيم، ج ١٢، ص ١٢.

ولكن المسألة قد ذكرها السيد اليزدي(قده) في العدة - بل هي حتى في غير العدة فإنه بناءً على الاحتمال يكون جائزاً.

ثم قال السيد الحكيم(قده) بعد ذلك:- (لكن المستفاد من بعض الروايات ومن مذاق الشرع الأقدس أن حرمة النكاح والوطء تابعة للنسب العرفي)^(١)، يعني أن الشرع رتب الآثار من حرمة الزواج وغيرها على النسب العرفي ولكنه لم يرتب أثراً واحداً على ذلك وهو الإرث أمّا بقية الأحكام فقد رتبها، وهنا السيد الحكيم(قده) تمسك بفكرة مذاق الشرع.

والسيد الخوئي(قده) في كتاب الاجارة في مسألة أنه هل يجوز أخذ الأجرة على الواجب أو المستحب كأن يعلم الأطفال القرآن ويأخذ المال على ذلك وكذلك قراءة التعزية وما شاكل ذلك قال:- (كلّ مورد علم من مذاق الشرع لزوم صدور العمل منه على صفة المجانية كما في الأذان ولا يبعد ذلك في التجهيز أي تجهيز الميت بل هو كذلك في الافتاء والقضاء... فلا يجوز أخذ الأجرة عليه)^(٢). إذن هو تمسك (قده) بفكرة مذاق الشرع أيضاً.

ولا يوجد استعمالاً لهذا المصطلح في كلمات الأعلام الأسبق من هذين العلمين الا في كلمات صاحب الجواهر(قده) وفي موارد متعدّدة، وبحسب اطلاعي هو أقدم من استعمل هذا المصطلح وذكره في موارد متعدّدة من جواهره، منها في مسألة أنّ الماء النجس لو تُتَمَّ كراً بطاهرٍ أو بنجسٍ فهل يطهر أو لا؟ تنسب فتوى للسيد المرتضى(قده) أنه يطهر لإطلاق (إذا بلغ الماء قدر كُرٍّ لا ينجسه شيء)، وهنا قال

(١) المصدر السابق، ج ١٤، ص ٢٥٩.

(٢) موسوعة السيد الخوئي، تسلسل ٣٠، ص ٣٧٩. الاجارة، ص ٣٧٨، ط قديمة.

صاحب الجواهر(قده):- (كلّ هذا مضافاً إلى الاستبعاد سيما على القول بالإتمام بالماء النجس وأبعد منه الإتمام بعين النجاسة إذا استهلكت وصارت ماءً بل يكاد يقطع المتأمل في مذاق الشرع بعدمه)^(١)، فاستعان هنا بمذاق الشرع.

وأيضاً ذكر في مسألة أطراف الشبهة المحصورة فقال يجب اجتناب أطراف الشبهة أمّا الملاقى لبعض الاطراف فلا، ولماذا؟ إنّه علّل وقال:- (لسلامة العمومات عمّا يقتضي الشك في تناولها سيما مع معرفتيه من مذاق الشارع بالنسبة إلى الطهارة والنجاسة)^(٢)، يعني الذي نعده من مذاق الشرع هو التساهل.

وذكر أنّه هل يجب تصفية الدراهم المغشوشة لمعرفة أنّها بالغة حدّ النصاب في التزكية أو لا؟ فهنا قال:- إذا علمنا أنّ فيها حدّ النصاب ولكن لا نعلم مقداره ففي مثل هذه الحالة تجب التصفية وعلل بقوله:- (ضرورة معلومية الوجوب في مثله من مذاق الشرع)^(٣) إلى آخر الموارد التي أشار إليها.

ومن شاهدناه يستعمل هذا المصطلح ويستعين به الأغا رضا الهمداني(قده) في مصباح الفقيه حيث ذكر مسألة ترتبط بأحكام الأموات وتغسيل الميت وبالمناسبة ذكر هذه العبارة حيث قال:- (ولعمري أنّ هذه الدعوى منهم غير بعيدة عن

(١) جواهر الكلام، الجواهري النجفي، ج ١، ص ١٥٠.

(٢) المصدر السابق، ج ١، ص ٣٠٣.

(٣) جواهر الكلام، الجواهري النجفي، ج ١٥، ص ١٩٦.

الصواب ولعله يعترف بها كل من تتبع في أحكام الأموات واستأنس بمذاق الشرع^(١).

وذكر أيضاً في مسألة تزيين المساجد وأنه هل يجوز زخرفتها بالذهب والفضة أو لا فقال هناك ما نصّه - (لكن اعتماد مثل المصنّف على مثل هذه الأدلة التي لا يخفى قصورها... ينبئ عن كون الحكم من حيث هو مفروغاً عنه عندهم إمّا لاستنباطه من مذاق الشرع في بناء المساجد...)^(٢).

والخلاصة:- نقلنا كلام علمين من المتأخرين ونقلنا كلام علمين من الطبقة الأسبق وهم أقدم من وصل إلينا كلامه في هذا المجال.

وباتضح هذا نذكر المطلبين التاليين:-

المطلب الأوّل:- ما هو وجه حجّية هذه الفائدة؟

والجواب:- إنها تنتهي إلى القطع وحجّيته، فلا بد وأن يحصل للفقهاء قطعاً أو اطمئناناً بأنّ هذا هو ذوق الشرع، يعني مثلاً المرأة لا تتولّى المنصب العالي في جهاز الحكومة، إذ لو لم يحصل قطعاً فالثابت هو الظنّ وهو لا يغني عن الحقّ شيئاً، فحينما تدّعي المذاق لا بدّ وأن يكون عندك قطعاً أو اطمئناناً وإلا فلا يجدي. نعم ربما اختلف معك فأنت يحصل لك القطع بسرعة وتقول نعم أنا أقطع بأنّ الاسلام لا يريد للمرأة أن تتولّى رئاسة الجمهورية بينما أنا فلا يحصل عندي قطع بل أقصى ما عندي هو الظنّ، ولكن هذه قضية ثانية فهي كسائر الموارد مثل باب الظهورات

(١) مصباح الفقيه، الهمداني، ج ٥، ص ١٢٩ - ١٣٠، ط جديدة.

(٢) المصدر السابق، ج ٢، ص ٧٠٤، ط قديمة.

فقد يدّعي شخص الظهور أمّا الآخر فلا يراه وهنا أيضا كذلك، ولكن الذي أريد التأكيد عليه هو أنّ من يتمسك بالمذاق فلا بد وأن يفترض حصول القطع عنده وإلا فلا يسمن ولا يغني من جوع فالتفت إلى ذلك، وحيث إنّه قد يصعب حصول القطع فلذلك قلّ تداول هذه الفكرة في كلمات الفقهاء.

وأوصيك بأن تحاول أن لا تتداول هذا المصطلح مهما أمكن ولا تستعن به لأننا إذا تداولناه فقد يوّلد لنا ما لا يحمد عقباه.

المطلب الثاني:- هناك مصطلحات ثلاثة أُخر لعلّ مؤدّاهما نفس هذا المصطلح، وإن لم تكن نفسه فلا أقل هي قريبة منه:-

المصطلح الأوّل:- روح الشريعة.

وإن كان هذا المصطلح قليل التداول جداً، من قبيل أن يقال في الرواية التي تقول:- (إنّ قوماً كانوا من الجن فكشف الله عنهم الغطاء)^(١)، فقد يقال إنّ هذه الرواية منافية لروح الشريعة المستفادة من مثل قانون ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾^(٢) فهذه روح الشريعة ولا توجد ألفاظ تدلّ على بطلان هذه الفكرة التي ذكرتها الرواية وإنما الروح والمضمون الذي نستفيده من هذه الآية الكريمة أو مما شاكلها يرادّ على هذه الرواية فتكون هذه الرواية مطروحة لمخالفتها لروح الشريعة،

(١) فروع الكافي، ج ٥، ص ١٥٨، ح ٢.

(٢) سورة الحجرات، الآية ١٣،

هنا يمكن أن نقول إنّ مصطلح روح الشريعة هو عبارة أخرى عن مذاق الشرع ولكن الألفاظ مختلفة.

المصطلح الثاني: - نقض الغرض.

كما سمعنا هذا مرّة من السيد الخوئي(قده) في مجلس درسه المبارك في مبحث الخمس إذ يوجد بعض الناس السادة يأخذون سهم السادة ويعطونه للعامي ثم يأخذون سهم السادة ويعطونه لعامي آخر... وهكذا وليس من شأنه^(١) ذلك ولم يكن المعطى أقرابه حتى يقال إنّ من شأنه أن يعطي أقرابه بل الذي يعطيه هو شخصٌ أجنبي كما أنّه يعطيه مبالغ كبيرة، فهذا يمكن أن يقال هو نقضٌ لغرض الشارع فإنّ سهم السادة قد شرّع لإشباع حاجة السادة أعزم الله تعالى وهذه الطريقة توجب نقض الغرض.

وهذه الفكرة أيضاً هي قريبة من فكرة مذاق الشرع فنتمكن أن تعبّر بنقض الغرض أو تقول هي منافية لمذاق الشرع فإنّ ذوقه هو إشباع حاجة السادة، فهي إنّ لم تكن نفسها فهي قريبة منها.

المصطلح الثالث: - مقاصد الشريعة.

وهذا التعبير ليس موجوداً في كلماتنا وإنما هو موجود في كلمات غيرنا أو عند بعض المثقّفين فيقول مثلاً (كلّ الطرق التي تؤدي إلى نتيجة الربا وإن لم تكن ربّاً فهي

(١) وأذكر فائدة: - وهي أنه إذا كان السيد مرجعاً دينياً فالمرجع كلنا نريد منه وفيينا عدد كبير من الشيوخ فحاجته سوف تصير وسيعة فيتمكن أن يأخذ جميع سهم السادة له ثم يخلطه مع سهم الامام ويعطيهم منه فإنه لا مشكلة فيه. الشيخ الأستاذ.

حرام) كما لو فرضنا بيع عملة بأخرى كبيع مائة دولار التي قيمتها مائة وعشرين ديناراً بأربعمائة دينار إلى سنة مثلاً، وهذا سوف يؤدي إلى نتيجة الربا ومقصد الشريعة هو أن لا تحتكر الأموال وتُجمَع عند شخصٍ واحد بلا عمل الأمر الذي يوجب اختلال الاقتصاد، هذا ما قد يعبر عنه بمقصد الشريعة، فإذاً هذا أيضاً لا يجوز، وهذا المصطلح قريب من فكرة المذاق أيضاً.

والنتيجة: في جميع هذه المصطلحات الثلاثة نقول كما قلنا في ذلك المصطلح الأول وهو أنه لا عبرة بهذه المصطلحات وإنما المدار على القطع، فإن حصل القطع فسير عليه سواء عبرت بمقاصد الشريعة أو بنقض الغرض أو بروح الشريعة أو بمذاق الشارع أو غير ذلك، وإذا لم يحصل القطع فهذه العناوين بأجمعها لا تنفع.

الفائدة الرابعة**تبعية الدلالة الالتزامية للمطابقية في الحجية وعدمها**

هناك بحثٌ لم يُشر إليه في الكفاية أو الرسائل^(١) وهو أنّ الدلالة المطابقية للدليل اللفظي لو سقطت عن الحجية هل تسقط الدلالة الالتزامية عن الحجية أيضاً أو لا؟ يعني كانت للدليل دالتان مطابقيّة والتزاميّة وسقطت المطابقيّة عن الحجية فهل تسقط الالتزامية عن الحجية أو لا؟ وهذا البحث ليس موجوداً في الكفاية ولا في الرسائل وإنما وجد بعد ذلك.

ولتوضيح المطلب نذكر بعض الأمثلة:-

المثال الأوّل:- لو فرض أنّ مكلفاً كان الوضوء يضره فحينئذٍ يحكم بارتفاع الوجوب عنه لقاعدة لا ضرر أو لا حرج، ولكن تكلف المكلف الوضوء مع المشقة التامة فهل وضوؤه صحيح أو لا؟

قد يقول قائل:- إنّ الوضوء صحيحٌ باعتبار أنّ قاعدة (لا ضرر) أو (لا حرج) ترفع الوجوب وأما الملاك فلم ترفعه فيمكن آنذاك أن يتقرب بالملاك ويحكم آنذاك بصحة الوضوء.

(١) لم يتعرض العلمان له، لا الخراساني في كفاية الاصول، ولا الشيخ الانصاري في فرائد الاصول "الرسائل".

وهذا الكلام يتم بناءً على أن الدلالة الالتزامية لا تتبع الدلالة المطابقية في الحجية، أما إذا قلنا بتبعيتها فلا يتم هذا إذ الدال على الملاك هو الأمر، فالأمر حينما يدل على الوجوب فلازم الوجوب - أي لازم المدلول المطابقي - هو وجود المصلحة، أما بعد أن سقط الوجوب لأجل الضرر فمن قال إنه يوجد ملاك؟! إنه بناءً على فكرة التبعية من المناسب عدم الحكم بصحة الوضوء لعدم وجود ما يدل على الملاك، وأما بناءً على عدم التبعية فالوضوء صحيح لأن الوجوب قد سقط ودلالة الرواية على الوجوب قد سقطت عن الحجية بسبب لا ضرر أما الدلالة على الملاك فلا موجب لسقوطها.

إذن هذه ثمرة مهمة، ونتمكن أن نقول إن هذه المسألة هي من القواعد التي يستعان بها في مقام الاستنباط وليست فائدة فحسب.

المثال الثاني:- لو دخل المكلف المسجد ورأى فيه نجاسة وقدمنا جانب (أزل) على (صل) ومن المناسب آنذاك أن يشتغل المكلف بالإزالة ولكنه لم يشتغل بها واشتغل بالصلاة فهل يمكن تصحيح صلاته بالملاك؟ يعني نقول إن الصلاة كان فيها مصلحة ووجوب والوجوب سقط بسبب (أزل) أما الملاك فلا موجب لسقوطه فيبقى على حاله، إن هذه القاعدة تأتي هنا فبناءً على التبعية حيث إنه سقطت الدلالة على الوجوب عن الحجية فيلزم بذلك سقوط دلالة الملاك، وأما بناءً على عدم التبعية فمن الوجه أن نقول إنه يمكن تصحيحها بالملاك.

وأذكر قضية جانبية:- وهي أننا إذا بنينا على عدم التبعية فمبحث الترتب سوف لا نحتاج إليه لأن الصلاة يمكن تصحيحها بالملاك، وأما إذا قلنا بالتبعية فآنذاك نحتاج في تصحيح الصلاة إلى وجود أمر ترتبي، فالحاجة إلى مبحث الترتب والأمر

الترتيبي ثابت على تقدير القول بالتبعية، اما إذا قلنا بعدم التبعية فحينئذٍ لا نحتاج إليه.

المثال الثالث: - الصبي إذا أراد أن يصلي أو يصوم أو غير ذلك هل يمكن تصحيح صلاته أو لا؟ فان أحد الطرق لتصحيح الصلاة هو الأمر بالأمر، يعني (إذا بلغوا سبعاً أو تسعاً فأمرهم بالصلاة)^(١) والأمر بالأمر أمرٌ بذلك الشيء وهذا معناه أنّ الصلاة مأمورٌ بها في حقّ الصبي من قبل الله تعالى فالأمر يكون مصححاً للصلاة ودور الأب دور المبلغ والواسطة لا أنّ الأمر متوجّه إليه وإنما الأمر قد توجه إليه كوسيطٍ وإلا فهو متوجّه إلى الابن إذا بلغ سبعاً.

ويوجد طريق آخر للتصحيح: - وهو أن نقول إنّ قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾^(٢) أو قوله تعالى ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾^(٣) أو غير ذلك هذه الأوامر نتمسك بها في حقّ الصبي فإنّ حديث رفع القلم^(٤) يرفع الوجوب، فالوجوب مرفوعٌ بحديث رفع القلم فزالت الدلالة المطابقيّة وتبقى الدلالة الالتزامية - أعني الملاك - على حالها بناءً على عدم التبعية، فإذا بنينا على عدم التبعية فالملاك يبقى ويمكن التقرب به، وإذا بنينا على التبعية لا يمكن التقرب بالملاك لعدم الكاشف عنه.

(١) وسائل الشيعة، ج ٣، ص ١٢، ح ٥٠.

(٢) سورة البقرة، الآية ١٨٣.

(٣) سورة النساء، الآية ٧٧.

(٤) عن أبي عبد الله (ع) قال رسول الله (ص) (وضع عن امتي تسع خصال: الخطاء والنسيان ومالا يعلمون ومالا يطيقون...). أصول الكافي ج ٢، ص ٤٦٣.

المثال الرابع:- إذا كان عندنا ما يدلّ على وجوب صلاة الجمعة مثلاً وآخر يدلّ على الحرمة فهل يمكن نفي القول الثالث - وهو استحباب صلاة الجمعة في زمن الغيبة - بالقولين؟ فنقول إنّ نفس القول بالوجوب ونفس القول بالحرمة هما ينفيان الاستحباب؟

وهنا تظهر ثمرة هذه المسألة، فإنه بناءً على التبعية لا يمكن ذلك فإن الأمر بالوجوب حينما يسقط بسبب المعارضة وهكذا النهي التحريمي إذا سقط للمعارضة يعني أنّ المدلول المطابقي قد سقط وبعد سقوط المدلول المطابقي لا يمكن إثبات المدلول الالتزامي - وهو انتفاء الاحتمال الثالث -، أمّا بناءً على عدم التبعية فيمكن حينئذٍ نفي الاحتمال الثالث.

بهذا اتضح أنّ هذه المسألة لها ثمراتها المهمة كما أوضحنا.

وباتضح المقصود من هذه المسألة يقع كلامنا في ثلاث قضايا:-

القضية الأولى:- ربّ قائلٍ يقول إننا قرأنا في المنطق أنّ الدلالة الالتزامية تابعة للدلالة المطابقية فكيف وقع الكلام الآن بين الأصوليين في أنها تابعة أو ليست تابعة فهل هذا يعني أنّ للأصوليين رأياً يخالف رأي المناطقة وهل توجد معارضة بين رأي المناطقة ورأي الأصوليين أو لا؟

والجواب:- إنّ المناطقة ينظرون إلى شيءٍ والأصوليون ينظرون إلى شيءٍ آخر، فالمناطقة ينظرون إلى أصل الوجود، يعني وجود الدلالة الالتزامية فرع وجود الدلالة المطابقية من حيث أصل الوجود ولا يمكن أن توجد دلالة التزامية بلا وجود دلالة مطابقية، والنكته واضحة فإنّ اللفظ لا بد في المرحلة الأولى أن يدلّ على معناه حتى

بالتالي يدلّ على لازم معناه، أمّا إذا لم يدلّ على معناه فكيف يدلّ على اللازم؟!
فالدلالة على لازم المعنى فرع الدلالة على أصل المعنى.

وهذا بخلافه في علم الأصول فإنّ الأصولي يسلم أنّ الدلالة الالتزامية من حيث الوجود متفرّعة على الدلالة المطابقية ولكن الكلام هو في أنّه إذا سقطت المطابقية لا عن أصل الوجود بل عن الحجية فهل تسقط الالتزامية عن الحجية؟ فالمنظور عند الأصولي هو الحجية بينما المنظور للمنطقي هو أصل الوجود أما الحجية فهو بعيدٌ عنها، والمنطقي يسلم التبعية في أصل الوجود ويقول إنّ الأمر دالّ على الوجوب في حقّ الصبي أو المريض فأصل الدلالة موجودة على المدلول المطابق وهكذا الدلالة على المدلول الالتزامي فهي ثابتةٌ لأجل وجود الدلالة المطابقية، فكلتاهما موجودتان، لكن الأصولي يبحث قضية أخرى أجنبية عن المنطقي وهي أنّ الدلالة المطابقية التي هي موجودةٌ إذا سقطت عن الحجية فإنّ حديث رفع القلم لا يرفع أصل الدلالة على الوجوب وإنما يرفع حجية تلك الدلالة فاللفظ يبقى ظاهراً في الوجوب فظهوره في الوجوب موجودٌ ولكن ليس بحجة فإنّ المخصّص المنفصل أو الحاكم لا يرفع أصل الدلالة على الوجوب بل هي موجودةٌ غاية الأمر هي ليست بحجة، فيأتي الأصولي ويقول إذا زالت الحجية عن المدلول المطابق بعد فرض وجوده هل يسقط المدلول الالتزامي عن الحجية أو لا؟ فكلام الأصولي في جانبٍ وكلام المنطقي في جانبٍ آخر.

القضية الثانية:- إنّ هذا البحث ينبغي تخصيصه وتضييق دائرته بما إذا كان المدلول الالتزامي أعمّ من المدلول المطابق في دون ما إذا كان مساوياً.

فمثلاً الوجوب والملاك، فالملاك مدلول التزامي وهو أعم بمعنى أنه كلما كان هناك وجوبٌ فلا بد وأن يكون هناك ملاك حتماً، وليس كلما كان هناك ملاك كان هناك وجوب، وهذا معناه أنّ الملاك صار أعمّ فإنّ الأعم إذا وجد لا يلزم وجود الأخصّ ولكن إذا وجد الأخص يلزم وجود الأعم، فالملاك أعمّ، فهنا يأتي الكلام وهو أنّه إذا ارتفع الوجوب فلا يلزم تكويناً ارتفاع الملاك لأنّه أعمّ وعليه فهل يبقى على الحجية أو لا؟

أمّا إذا كان مساوياً كما هو الحال في الإنسان والناطق مثلاً، فلو فرض على أنه دلّ الدليل على وجود إنسانٍ في المسجد فبالالتزام الناطقية ثابتة في المسجد، وبعد ذلك حصل المعارض للمدلول المطابقي حيث جاء شخصٌ وقال إنّ الإنسان ليس موجوداً في المسجد فيسقطان عن الحجية في المدلول المطابقي لأجل المعارضة، فهنا هل يمكن بقاء المدلول الالتزامي على الحجية بأن نقول صحيحٌ أننا لا نحكم بوجود الإنسان في المسجد لأجل المعارضة ولكن نحكم بوجود الناطق؟! إنّه غير مقبول عقلاً وعقلاً لأجل المساواة بينهما، وقد يكون هذا مرفوضاً حتى على مستوى التعبد فلا يصح أن تعبدني في باب المتساويين بأنّ أحدهما موجودٌ والآخر ليس موجوداً فإنّ هذا مستهجنٌ حتى في مقام التعبد، وإن كان عندك إشكال في هذا المثال فأنت بمثالٍ آخر.

إذن محلّ الكلام ينحصر بما إذا فرض أنّ المدلول الالتزامي كان قابلاً للبقاء على تقدير ارتفاع المدلول المطابقي بأن كان المدلول الالتزامي أعم، وأمّا إذا كانا متساويين فلا يمكن أن يحكم بارتفاع المدلول المطابقي مع بقاء المدلول الالتزامي لأنّ

ذلك معناه التفكير بين المتساويين وهو أمرٌ مرفوضٌ عقلاً بل لعله مرفوض عقلاً.

القضية الثالثة: - هناك قولان في هذه المسألة، الأول يرى عدم التبعية وقد تبناه الشيخ النائيني(قده)^(١)، والثاني يرى التبعية وقد تبناه السيد الخوئي(قده)^(٢) والسيد الشهيد الصدر(قده)^(٣).

أما القول الأول: - فقد استدل له(قد) بأنه توجد دالتان أحدهما مطابعية والثانية التزامية وسقوط المطابعية عن الحجية مانعٍ ولنكتةٍ لا يبرر سقوط الثانية عن الحجية بل تبقى مشمولةً لدليل الحجية.

وكلامه هذا يوجد فيه احتمالان:-

الاحتمال الأول: - أن يكون مقصوده هو وجود خبران في الحقيقة وليس خبراً واحداً، فهو في الشكل والصورة وإن كان واحداً لكن بحسب الواقع هما خبران خبرٌ عن المدلول المطابقي وخبرٌ عن المدلول الالتزامي، ومن الواضح أنه إذا كان عندك خبران وعلمت بكذب أحدهما هل يصلح ذلك مبرراً لسقوط الثاني عن الحجية الذي لا تعلم بكذبه؟! كلاً فإن هذا غير مقبول، كما إذا جاء زيدٌ وأخبرنا بخبرين وعلمنا أنّ الخبر الأول كان كاذباً فنرفع اليد عنه وأما الثاني فلم نعلم بأنه كاذب فلماذا نرفع اليد عنه!!؟

(١) فوائد الاصول، النائيني، ج٤، ص٧٥٥.

(٢) مصباح الأصول، الخوئي، ج٣، ص٣٦٩، ط قديمة. المحاضرات، الخوئي، ج٣، ص٧٦، ط قديمة.

(٣) بحوث في علم الأصول، بحث الشهيد الصدر، تقارير السيد الهاشمي، ج٧، ص٢٥٩.

الاحتمال الثاني:- إنَّ الخبر واحدٌ لا يتعدّد بتعدّد المدلول ولكن له دالتان مطابقيّة والتزاميّة وسقوط الأولى عن الحجية لا يستوجب سقوط الثانية عن الحجية.

فإذا كان مقصوده الأوّل فيما يناقش ويقال:- إنَّ صدق عنوان الخبر عرفاً فرع القصد فإذا لم يكن المتكلّم قاصداً للإخبار فلا يصدق عنوان الخبر، فمثلاً لو جاء شخصٌ وقال (نزل المطر) فهنا يوجد قصد للإخبار عن نزول المطر فيصدق عنوان الخبريّة، ولكن للمطر لوازم منها أنه طهر الأرض النجسة وأنه نزل من الميزاب وخرّب البيوت الضعيفة وغير ذلك، فهنا المتكلّم عرفاً ماذا يصدق عليه هل يصدق أنّه أخبر بإخبارٍ واحدٍ وهو المدلول المطابقي أو أنّه أخبر عن المدلول المطابقي بخبرٍ وأخبر عن المدلول الالتزامي الأوّل بخبرٍ وعن المدلول الالتزامي الثاني بخبرٍ ثانٍ... وهكذا؟ فهل تتعدّد الأخبار بتعدّد المدلولات الالتزامية أو يبقى الخبر واحداً بلحاظ المدلول المطابقي لا أكثر؟.

عرفاً ربما يقال إنَّ صدق عنوان الخبر فرع القصد والمتكلّم قد قصد الإخبار عن المدلول المطابقي وأما المدلول الالتزامي فرمما هو غافلٌ عنه بشكلٍ كليّ، ومن ثم لم يقصد الإخبار عنه ومن ثم لا يصدق أنه أخبر.

وإنما قلت (ربما) لأنّ هذه القضية محلّ كلام - وهي أنّ صدق عنوان الخبر هل هي فرع القصد أو لا - فقد نبني على أنّه فرع القصد وهو ليس ببعيدٍ، وقد لا يقبل شخص آخر هذا القول، وأنا أردت أن أشير فقط إلى أنه لو كان مقصوده هو الاحتمال الأوّل فهذا الإشكال ربما يورد عليه بناءً على أنّ صدق عنوان الخبر فرع الالتفات والقصد.

إذن لعلّ الأنسب من هذه الناحية أن يكون مقصوده هو الثاني: - فإنّ الثاني لا يرد عليه هذا الاشكال إذ المقصود من الدلالة عبارة عن الظهور والظهور لا يتوقّف على القصد وإنما الذي يتوقّف على القصد هو عنوان الخبر والإخبار دون عنوان الظهور. هذا توضيح لما افاده الشيخ النائيني(قده)^(١)، وسوف يتّضح فيما بعد وجه المناقشة فانتظر.

وأما بالنسبة إلى القول الثاني الذي تبناه العلمان: - فقد استدلّ كلّ واحدٍ منهما على التبعيّة بدليل: -

أما السيد الخوئي(قده) فحاصل ما ذكره^(٢): - هو أنّ من أخبر عن المدلول المطابقي فقد أخبر عن المدلول الالتزامي المساوي، فالمخبر عنه هو المدلول الالتزامي المساوي، يعني صحيحٌ هو في حدّ ذاته أعم لكن مادام الإخبار عنه كان بتوسّط الإخبار عن المدلول المطابقي فيصير المدلول الالتزامي هو الحصّة الخاصّة المساوية للمدلول المطابقي، ومادام المخبر عنه هو المدلول الالتزامي المساوي للمطابقي فمتى ما اتّضح كذب المتكلّم بلحاظ المدلول المطابقي يلزم أن يتّضح كذبه بلحاظ المدلول الالتزامي لأنّ ذلك لازم فرض المساواة، وإذا اتّضح كذب المدلول الالتزامي فلا يمكن أن يكون حجّة فإن الحجّة لا يمكن أن تثبت لمعلوم الكذب.

يعني يريد أن يقول: - لو افترضنا أننا علمنا بكذب المدلول الالتزامي بسبب علمنا بكذب المدلول المطابقي فكيف يمكن أن تثبت له الحجّة ويعبّدنا به الشارع فإنّه لا يمكن التعبّد بحجّة معلوم الكذب وإنما يمكن ذلك لمشكوك الكذب!!؟

(١) فوائد الاصول، النائيني، ج٤، ص٧٥٥.

(٢) مصباح الأصول، الخوئي، ج٣، ص٣٦٩، ط قديمة. المحاضرات، الخوئي، ج٣، ص٧٦، ط قديمة.

وكلامه هذا ينحلّ إلى مقدمتين: -

الأولى: - إنّ المدلول الالتزامي هو دائماً مساوٍ للمدلول المطابقي وإن كان في حدّ ذاته هو أعمّ لكنّ من أخبر عن المدلول المطابقي فهو قد أخبر عن الحصّة المساوية دون الأعم.

الثانية: - إنّ متى ما علم بكذب الخبر المطابقي يلزم العلم بكذب الخبر بلحاظ مدلوله الالتزامي لأنّ ذلك لازم فرض المساواة. وأمّا ما أفاده أخيراً فلا حاجة لجعله مقدّمة (وهو أنّه ما علم كذبه لا يمكن إثبات الحجّية له).

يبقى كيف يثبت المقدّمة الاولى فإنها هي المهمة؟

والجواب: - يمكن توجيه ذلك بأنّ من أخبر بوقوع قطرة بول في الماء فهو لم يخبر عن النجاسة الكلّية، يعني لم يقل (إذن الماء نجس) وإنما أخبر عن الحصّة المساوية يعني هو أخبر عن التنجّس بالبول وعن النجاسة البولية وكأنه قال (أيها الناس إنّ الماء قد تنجّس بنجاسةٍ بوليّةٍ وليس بذات النجاسة) فالمخبر عنه الالتزامي هو الحصّة الخاصّة - أي النجاسة البولية وليس ذات النجاسة - فإنّ البول سببٌ وبالتالي من أخبر عن السبب - أي وقوع البول الذي هو سبب النجاسة - فقد أخبر عن المسبب - والمسبب هو النجاسة البولية -.

وأما المقدّمة الثانية: - فقلنا هي واضحة فإنّه مادام قد فرضنا المساواة فيلزم عند العلم بكذب المدلول المطابقي العلم بكذب المدلول الالتزامي لأنّ ذلك لازم فرض المساواة.

ويرد عليه:- إنَّ كلتا المقدمتين قابلتان للمناقشة:-

أما المقدمة الأولى:- فيمكن مناقشتها بأمرين:-

الأمر الأول:- إنَّه ذكر أنّ من أخبر عن السبب يلزم أن يخبر عن المسبب المساوي لذلك السبب، يعني أنّ المخبر عن وقوع قطرة البول هو مخبرٌ عن النجاسة البولية فإنَّ المسبب هو النجاسة البولية.

ونحن نقول:- هذا لو تمّ فهو يتمّ إذا فرض أنّ المورد من السبب والمسبب، يعني كان المدلول المطابقي سبباً والمدلول الالتزامي مسبباً فإنه مادام كانت قطرة البول سبباً فالمسبب هو النجاسة البولية، ولكن نقول:- أحياناً لا تكون هناك سببية أبداً - يعني أنّ المدلول المطابقي ليس سبباً والمدلول الالتزامي ليس مسبباً بل بعيدان كلّ البعد عن مسألة السببية والمسببية - أو تكون هناك سببية ومسببية ولكن بالعكس - يعني يكون المدلول المطابقي مسبباً والالتزامي سبباً - فلا يتمّ آنذاك ما أفاده(قده).

ومثال الأول:- ما إذا دلّ خبرٌ على أنّ صلاة الجمعة واجبة، فالوجوب إذن مدلولٌ المطابقي، والمدلول الالتزامي هو أنها ليست بمكروهة وليست بمستحبة وغير ذلك يعني نفي الأضداد الأخرى، فهنا المدلول المطابقي - وهو الوجوب - مع نفي الحرمة أو الكراهة أو الاستحباب ليسا من قبيل السبب والمسبب فإنَّ الوجوب ليس سبباً لعدم الضدّ الآخر، وهذا ما قرأناه في مبحث الضدّ، فوجود أحد الضدّين ليس علّة لعدم الضدّ الآخر.

وبقطع النظر عمّا قرأناه يمكن أن نبيّن المطلب بشكلٍ آخر.

وذلك بأن نقول:- إنّ الذي حَقَّق الوجوب ونفى الأضداد الأخرى هو المشرِّع، فالله عزَّ وجلَّ أراد الوجوب ولم يرد سائر الأضداد، فالعلة لعدم سائر الأضداد هو إرادة الله عزَّ وجلَّ وليس هو الوجوب، فليس وجود الوجوب هو الذي صار سبباً وعلةً لعدم الحرمة فإنه لا توجد سببية.

إذن هنا لا يتمّ ما أفاده السيد الخوئي (قده) من أنّ السبب يولّد مسبباً مساوياً لأنّ هذا ليس من مورد السببية والمسببية فلا يأتي كلامه.

ومثال الثاني:- كما لو دلّ الخبر على وجوب شيءٍ فإنه بالالتزام يدلّ على ثبوت الملاك، فالملاك مدلولّ التزاميٌّ، وأما ما هو السبب وما هو المسبب؟ فالملاك هو السبب الذي هو مدلولّ التزاميٌّ للوجوب لا أنّ الوجوب سببٌ للملاك، فالسببية هنا إذن عكسية.

المناقشة الثانية للمقدمة الأولى:- إنّ المدلول المطابقي لو كان سبباً فهو لا يولّد مسبباً مساوياً وإنما يولّد ذات المسبب أمّا أنه يولّده بقيد المساوات فلا؟! فلو فرض أنّي ألقيت شخصاً في النار فالمسبب ما هو؟ إنّه الموت لا الموت المقيد بالنار فإنّ هذا التقيّد هو من نتائج السببية وفي مرحلة متأخرة عنها لا أن السبب يولّد مسبباً مقيداً بذلك السبب، وبتعبيرٍ آخر لا أنّ السبب يولّد حصّةً خاصّة بل يولّد ذات الموت، نعم منشأ الموت هو الإلقاء لا أنّ الحاصل هو موتٌ مقيدٌ بالإلقاء بالنار. إذن ما أفاده (قده) في المقدمة الأولى قابلٌ للمناقشة من ناحيتين كما أوضحنا.

وأما ما ذكره في المقدمة الثانية فيمكن أن يقال:- إنّ الحالة الاعتيادية والمتعارفة هي حالة عدم العلم - يعني في الفقه لأنّ كلامنا هو في الفقه - فنحن عادةً لا نعلم بكذب المدلول المطابقي عادةً وإنما يحصل له مثلاً معارضٌ أو مخصّصٌ وهذا لا

يعني أننا علمنا بكذب المدلول المطابقي، فلو افترض أنه وجد معارضٌ للمدلول المطابقي فلعَلَّ الكاذب هو المعارض دون المدلول المطابقي الذي نتحدّث عنه. فإذاً المدلول المطابقي عادةً لا نعلم بكذبه ولو علمنا فهي صورة نادرة، ومادنا لا نعلم بكذبه فلا يتم ما أفاده(قده)، يعني حتى لو سلّمنا أن المدلول الالتزامي هو دائماً مساوٍ وسحبنا مناقشتنا عن المقدمة الأولى ولكن نقول لا علم لنا بكذب المدلول المطابقي عادةً وإنما يوجد معارضٌ والمعارض لا يوَلِّد علماً بكذب المدلول المطابقي فلا يتم ما أفاده(قده) في المقدمة الثانية أيضاً.

إذن اتضح من خلال هذا كله أن ما أفاده في كلتا المقدمتين قابل للمناقشة.

وأما بيان السيد الشهيد(قده)^(١) فحاصله:- إنَّ نكتة حجّية الخبر هي استبعاد اشتباه المخبر في حسّه، فحينما يأتي شخص ويقول نزل المطر فسوف نأخذ بخبره، ولماذا؟ لأنّه من البعيد أن يكون قد اشتبه فتصوّر أن المطر ينزل وإنما أراق شخص اتفاقاً الماء من على السطح فتصوّر هذا أنّ المطر قد نزل، إنّ هذا يعني الاشتباه في حاسة البصر، وحيث إنّ احتمال الاشتباه بعيدٌ لذا يُبنى على حجّية الخبر.

وهكذا لو أخبر بأن زيداً قد دخل النار فنحن حينئذٍ نأخذ بخبره، لأنّه من البعيد أن يكون قد اشتبه هذا الشخص ورأى شيئاً تخيّل أنه نار وفي الواقع هو ليس بنار بل هو شكل نار، أو تخيّل أنه زيد وفي الواقع هو ليس بزید، وحيث أنّ هذا بعيدٌ فيبني على حجّية خبره، وبالتالي يُحكّم بأنّ زيداً دخل النار، هذا هو المدلول المطابقي، ويُحكّم أيضاً بالمدلول الالتزامي وهو أنه احترق ومات، هذا هو منشأ حجّية الخبر.

(١) بحوث في علم الأصول، بحث الشهيد الصدر، تقارير السيد الهاشمي، ج٧، ص٢٥٩.

وإذا اتضح هذا فلو ظهر أنّ المخبر مشتبهٌ في إخباره المطابقي كما هو مفروض كلامنا لأنّ مفروض كلامنا هو أنّ مسألة عدم الاشتباه لا نبي عليها لوجود معارضٍ أو غير ذلك فاتضح كذب المدلول المطابقي وعدم الاعتماد عليه فحينئذٍ لو أردنا أن نحكم بعدم دخول زيد النار وأيضاً نحكم بأنّه لم يتحقّق المدلول الالتزامي - يعني الاحتراق والموت - فهل يلزم حصول اشتباهين من المخبر أم يعود الاشتباه منه واحداً؟ إنّ الاشتباه واحداً لا أنه يوجد اشتباهان وسببه أنّ هناك طولية بين الاشتباهين ومادام هناك طولية بين المدلولين فلا يعدّ ذلك من باب الاشتباهين، وهذا بخلاف ما إذا أخبر بخبرين عرضيين - لا أنّ أحدهما مطابقي والآخر التزامي - بأن جاء المخبر وقال نزل المطر ثم قال وأخبركم بخبر آخر وهو انقطاع التيار الكهربائي فهذين خبرين عرضيين فإذا ظهر اشتباهه في الأول فحينئذٍ لو لم نحكم بالثاني فيلزم من ذلك تحقّق اشتباهٍ ثانٍ فيلزم تحقّق اشتباهين فيبقى الخبر الثاني على الحجية مادام لم يتّضح الاشتباه فيه ومجرّد اتّضح الاشتباه في الأوّل وبطلانه لا يبرّر رفع اليد عن الثاني لأنّ لازمه تحقّق اشتباهٍ ثانٍ، ولكنّ هذا وجية في الخبرين العرضيين، أمّا إذا كانا طوليين وهو محلّ كلامنا لأنّ محلّ كلامنا هو أنّ أحدهما مطابقي والآخر التزامي فإنّ الموت والاحتراق هما في طول دخول النار فلا يلزم من ظهور اشتباهه في دخول النار - أي في المدلول المطابقي - تحقّق اشتباهٍ ثانٍ بلحاظ الموت والاحتراق، ومادام لا يلزم اشتباهٍ ثانٍ فالمدلول الالتزامي إذن لا يبقى على الحجية لأنّ المبرر لبقائه على الحجية هو لزوم الاشتباه الثاني والمفروض أنّه لا يلزم اشتباه ثانٍ.

وثانياً:- إنه(قده) ذكر أنه إذا اتضح اشتباه المخبر بلحاظ المدلول المطابقي فلا يلزم من عدم حجية المدلول الالتزامي اشتباه آخر، ونحن نقول:- هذا صحيح ولكن

هذا يتمّ إذا اتضح الاشتباه في المدلول المطابقي فإنّه في هذه الحالة يكون الأمر كما أفاد فنقول حينئذٍ يسقط المدلول المطابقي عن الحجية لأنّه قد اتضح الاشتباه كما أنّ الالتزامي يسقط عن الحجية لعدم لزوم اشتباهٍ آخر، ولكن أحياناً لا يتّضح الاشتباه كما في حالة المعارضة فإذا دلّ الدليل الأوّل على جوب الجمعة وكان هناك دليل ثانٍ يدلّ على الحرمة فهنا هل اتّضح اشتباه المدلول المطابقي للدليل الدال على وجوب الجمعة؟! كلاً بل لعلّ المشتبه هو الثاني المعارض، فالأوّل لم يتّضح اشتباهه حتى نقول إنّ من سقوط المدلول الالتزامي عن الحجية لا يلزم تعدّد الاشتباه بل يبقى الاشتباه واحداً، وإنما يأتي هذا الكلام فيما إذا فرض أنّه اتضح الاشتباه وحياناً لا يتّضح الاشتباه، فما أفاده من دليلٍ هو أخصّ من المدعى، يعني هو إنّ تمّ فهو يتمّ في حالة ما إذا اتضح الاشتباه، أمّا إذا لم يتّضح الاشتباه كما في صورة المعارضة مثلاً فلا يتمّ ما ذكره لأنه في مثل تلك الحالة يسقط المدلول المطابقي عن الحجية من دون اتّضح الاشتباه ومع ذلك نقول يسقط المدلول الالتزامي عن الحجية والحال أنه لا يوجد اشتباه في البين، فما ذكره أخصّ من المدعى.

والمناسب في المقام أن يقال:- إنه إذا سقطت الدلالة المطابقية عن الحجية يلزم سقوط الدلالة الالتزامية عن الحجية أيضاً كما قال العلمان، فنحن نوافقهما في المدعى ولكن نوجّه ذلك بتوجيه آخر فنقول:- إنّ المدرك المهمّ لحجية الخبر ولسائر الأمارات هو السيرة العقلية الممضاة وأما بقية الأدلة إما هي غير تامّة الدلالة أو هي بصدد إمضاء ما عليه السيرة ولا تريد بيان مطلباً جديداً فالمدرك المهمّ هو السيرة، والسيرة دليل لبيّ كما هو واضح، وفي مورد سقوط الدلالة المطابقية عن الحجية لأيّ سببٍ كان هل العقلاء يبقون محافظين على المدلول الالتزامي ويأخذون

به؟ فيه تردّد وإشكال، فيقتصر على القدر المتيقّن من السيرة وهي حالة ما إذا افترض أنّ المدلول المطابقي لم يسقط عن الحجية فأذاك يأخذون بالمدلول الالتزامي، أمّا إذا سقط عن الحجية فالمدلول الالتزامي لا يعود له مدرك للحجية. إذن كفاني في إثبات الدعوى القصور في المقتضي.

ولعلّ مقصود السيد الشهيد(قده) هو هذا ولكنه أراد أن يبيّن نكتة لعدم انعقاد السيرة فقال إنّه لا يلزم اشتباه آخر إذا قلنا بسقوط المدلول المطابقي عن الحجية.

إذن السيرة ليست منعقدة وعدم انعقادها صار مع الدليل لا أنّ مجرد الشك يكفينا، فأنا قلت بأنّه مجرد الشك يكفينا، وهو أراد أن يبيّن أكثر. وإذا كان هذا هو مقصوده فلا بأس به، ولكن كما قلت هو يتمّ في حالة الاشتباه وتبقى صورة المعارضة بين الدليلين، بينما الطريق الذي سلكناه فهو يشمل كلتا الحالتين حالة اتضاح الاشتباه وحالة المعارضة بين الدليلين فإننا بالتالي نقول إنّ المدلول المطابقي مادام قد سقط عن الحجية فلا نعلم بانعقاد السيرة على الأخذ بالمدلول الالتزامي لأنّ مدرك الحجية في المدليل المطابقية والالتزامية هو السيرة ونحن لا نجزم بانعقادها في مثل هذه الحالة.

ومن خلال هذا أيضاً اتضح مناقشة ما أفاده الشيخ النائيني(قده): - فإنّه قال توجد دلالتان وسقوط واحدة عن الحجية لا يبرّر سقوط الثانية عن الحجية معها - فإنّ هذا ليس بصحيح إذ نقول له: - إنّ مدرك حجية الدلالتين ليس هو إلا السيرة ولا يوجد منشأ آخر، والسيرة ثابتة جزماً إذا كان المدلول المطابقي ثابتاً الحجية وباقي عليها فالمدلول الالتزامي يكون حجة وهذا صحيح، أما لو سقط

المدلول المطابقي عن الحجية فهل السيرة منعقدة على الأخذ بالمدلول الالتزامي؟! من المناسب لك أن تقول هي منعقدة على ذلك، ولكن من أين لك هذا فإنَّ السيرة دليل لبيٍّ يحمل وليس عندك شواهد على أنَّ السيرة ثابتة حتى إذا سقط المدلول المطابقي عن الحجية فالعقلاء بعدُ يأخذون بالمدلول الالتزامي!! إذن ما أفاده(قده) شيءٌ مرفوض.

هذا وقد يقال كما قال السيد الروحاني(قده)^(١) في المنتقى^(٢): - حيث ذكر أنَّ السيرة منعقدة على الأخذ بالمدلول الالتزامي عند سقوط المطابقي عن الحجية واستدل بأنَّه في باب الإقرار إذا أقرَّ شخصٌ بشيءٍ وكان لإقراره مدلولاً مطابقياً ومدلولاً التزاميًّا فإذا فرض أنَّه سقط المدلول المطابقي عن الحجية لسببٍ وآخر - كما إذا ثبت الاشتباه - فالمدلول الالتزامي هل يؤخذ به في باب الإقرار عند القاضي أو لا؟! نعم يؤخذ به وهذا دليلٌ على أنَّ المدلول الالتزامي يبقى على الحجية عند سقوط المدلول المطابقي عن الحجية. إذن ما ذكره عكس ما ذكرناه تماماً.

وفيه:-

أولاً:- نحن لا نعلم مدى حقانية ما أفاد - يعني هل حقاً في باب الإقرار إذا سقط المدلول المطابقي عن الحجية فالمدلول الالتزامي يبقى على الحجية والقاضي يلزم المقرّ

(١) السيد محمد بن محمود بن صادق الحسيني الروحاني القمي وهو من مراجع التقليد البارزين بعد مرجعية

السيد الخوئي رحمه الله، توفي سنة (١٤١٨هـ).

(٢) منتقى الأصول، الروحاني، ج٢، ص٣٨٨.

به رغم اتضاح الاشتباه في المدلول المطابقي؟! -، إنّ هذه مجرد دعوى لا شاهد عليها.

ثانياً: - لو فرض أنّه أثبت لنا ذلك - كما لو كان إجماع الفقهاء موجوداً على ذلك - ولكن نقول هذه قضية خاصة بباب الإقرار، فالإقرار نحتل له الخصوصية لا أنّه يأتي في مطلق الأبواب حتى في مسألة نقل الحكم الشرعي ومن انعقاد السيرة هناك لا يمكن أن نثبت انعقادها في باب نقل الأحكام الشرعية وما شاكل ذلك.

والنهاية التي اتضحت إلى هنا هي أنّ المدلول الالتزامي يسقط عن الحجية إذا سقط المدلول المطابقي عن الحجية للنكته التي أشرنا إليها وهي القصور في المقتضي.

الفائدة الخامسة**تأثير الزمان والمكان على عملية الاستنباط**

لا إشكال في أنّ أحكام الشريعة الإسلامية مستمرة على ما هي عليه إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، وقد دلّت على ذلك بعض الروايات، من قبيل ما جاء في الكافي في ذيل صحيحة زرارة قال:- (سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحلال والحرام، فقال:- حلال محمد حلال أبداً إلى يوم القيامة وحرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة)^(١).

وبقطع النظر عن الروايات يكفينا التمسك بالقاعدة فإنها تقتضي الاستمرار فإنّ دليل كلّ حكم كما له إطلاقاً فرادياً مثلاً وغير ذلك له أيضاً إطلاقاً أزمانياً، فحينما يقول سبحانه وتعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾^(٢) فهذا فيه إطلاقٌ إذ هو لم يقل اسعوا في هذا العام أو إلى زمان الغيبة الصغرى أو إلى زمان كذا بل هو ليس مقيداً بقيدٍ ومقتضى إطلاقه الأزمانى يعنى شمول جميع الأزمان.

(١) الكافي، الكليني، ج ١، ص ٥٨، وأيضاً في ج ٢، ص ١٧، ذيل ح ٢.

(٢) سورة الجمعة، الآية ٩.

إذن الحلال والحرام مستمران إلى يوم القيامة لوجهين هما بعض الروايات والاطلاق الأزماي لكلّ حكم.

وإذا سلمنا بهذا فعنصر الزمان والمكان كيف يؤثر في الأحكام؟! إنهما يؤثران فيما لو فرض أنّ الأحكام كانت مختصة بزمنٍ دون زمنٍ أمّا بعد أن قلنا باستمرارها إلى يوم القيامة فلا معنى لهذا الاحتمال من الأساس، فباب هذا البحث لا بد من غلقه من البداية؟!.

والجواب:- إنّ كلّ حكمٍ من الأحكام له شروطٌ عامّة وقد يضاف إليها الظرف الخاص، وحينئذٍ نقول إنّ معنى استمرار كلّ حكمٍ إلى يوم القيامة يعني أنه يستمر بشرائطه العامّة كوجوب الحج والصوم والصلاة - والشرائط العامة هي العقل والقدرة والبلوغ -، فهو يستمرّ باستمرار هذه الشرائط، وإذا كان له ظرفٌ خاص فحينئذٍ يستمرّ مادام ذلك الظرف الخاص مستمرّاً - كما سوف نمثل له -، فنحن حينما نريد أن نقول إنّ هذا الحكم ثابتٌ في مرحلةٍ زمنيةٍ وناظرٌ إلى مرحلةٍ زمنيةٍ معيّنة لا يتنافى مع استمراره لأنّ المقصود من الاستمرار هو استمراره بما له من ظرفٍ خاصّ فإذا استمرّ الظرف الخاص يبقى هو مستمرّاً وإذا لم يستمر الظرف الخاص فيتعطل هذا الحكم إلى أن يحصل ذلك الظرف الخاص وهذا لا يتنافى مع استمراره.

وربما وردت الإشارة إلى فكرة تأثير الزمان في بعض كلمات أهل البيت عليهم السلام وفي بعض كلمات الفقهاء على اختلافٍ بين كلماتهم في القبول والرفض - إيجاباً وسلباً -.

أما الرواية التي يُفهم منها تأثير الزمان بوضوح: - فهي ما ورد في الحكمة ١٧ من حكم أمير المؤمنين عليه السلام في آخر نهج البلاغة وهي: - (سئل عليه السلام عن قول الرسول صلى الله عليه وآله "غيّروا الشيب ولا تشبّهوا باليهود" فقال عليه السلام: - إنما قال صلى الله عليه وآله ذلك والدين قُل^(١) فأما الآن وقد اتسع نطاقه^(٢) وضرب بجرانه^(٣) فامرئ^(٤) وما اختار)، إذن الإمام عليه السلام أكد في هذه القضية على مسألة الزمان.

ومن باب الكلام يجزّ الكلام أقول: - ولعلّ من هذا الباب قوله صلى الله عليه وآله: - (تناكحوا تناسلوا فإني أباهي بكم الأمم)^(٤) فهل نعمل في هذا الزمان بهذا الحديث أو أنه يأتي ما ذكرنا من ان هذا يكون في الزمن الذي كان فيه المسلمون قليل أمّا الآن فلا - وواضح أن هذا مخالف للظهور إذ يوجد إطلاقاً أزماي ولكنه كاحتمال - .

إذن نتمكن أن نقول إنّه بمقتضى هذا الحديث إنّ الخضاب مطلوبٌ في هذا الظرف - أي قلة المسلمين - فإذا كثر المسلمون فهذا الحث والاستحباب للخضاب يرتفع وإذا عاد الظرف يعود الحكم وهذا معناه استمرار الحكم بظرفه، فهذا الحكم - وهو رجحان الخضاب مادام المسلمون قليلين - يبقى مستمراً إلى يوم القيامة ولكن

(١) قُل: - يعني أن المتدينين قليلون.

(٢) اتسع نطاقه: - النطاق ككتاب كناية عن الحزام يعني اتسع الحزام يعني كناية عن القوة وأنه اصبح مملوءاً بجماعته.

(٣) الجران: - عنق البعير ، فيقال ضرب بجرانه الارض كناية عن ضخامته.

(٤) عوالي اللثالي، ج ١، ص ٢٥٩

بضرفه ولا يتنافى بأنه ينقطع في ظرفٍ ويأتي في ظرفٍ ثانٍ لأنه مقيّد بالظرف الخاص من البداية.

وأما في كلمات الفقهاء: - فمن جملة الذين ربما أشاروا إلى ذلك الشيخ الصدوق (قده) حيث قال ما نصّه: - (وقال النبي صلى الله عليه وآله "الفرق بين المسلمين والمشركين التحليّ بالعمائم" وذلك في أول الاسلام وابتدائه وقد نقل عنه صلى الله عليه وآله أهل الخلاف أيضاً أنه أمر بالتحليّ ونهى عن الاقتعاط^(٢) (٣).

ولعلّه توجد شارة إلى ذلك أيضاً من قبل الأردبيلي (قده)^(٤) في مجمع الفائدة والبرهان حيث قال بمناسبة ما نصّه: - (ولا يمكن القول بكليّة شيء^(٥) بل تختلف الأحكام باختلاف الخصوصيات والأحوال والأزمان والأمكنة والأشخاص وهو ظاهرٌ وباستخراج هذه الاختلافات والانطباق على الجزئيات المأخوذة من الشرع الشريف امتياز أهل العلم والفقهاء شكر الله سعيهم ورفع

(١) التحليّ يقال هو الحنك وهو إدارة بعض العمامة على العنق.

(٢) الاقتعاط يعني وضع كامل العمامة على الرأس من دون إنزال الحنك.

(٣) من لا يحضره الفقيه، الصدوق، ج ١، ص ١٧٣.

(٤) الشيخ أحمد بن محمد الأردبيلي المعروف بالمقدس الأردبيلي والمحقق الأردبيلي، يعدّ من أبرز فقهاء الامامية في القرن العاشر الهجري وكان عملاقاً في العلوم العقلية والنقلية، توفي سنة (٩٩٣هـ)، وكتابه مجمع الفائدة والبرهان في شرح الأذهان يعدّ من أحسن الموسوعات في الفقه الإستدلالي.

(٥) المقصود من كلمة شيء هنا يعني حكم.

درجاتهم^(١)، يعني يريد أن يقول إنّ الفقيه البارع هو الذي يلتفت إلى هذه النكات ويلحظ أنّ هذا الحكم في هذه الفترة الزمنية وذاك في فترة زمنية أخرى.... وهكذا.

إنّ هؤلاء يظهر منهم أنّهم يتفاعلون مع تأثير الزمان في الجملة.

وفي المقابل يظهر من بعض آخر ردّ هذه الفكرة رداً تاماً: - وأعني بذلك الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء(قده)^(٢) في تحرير المجلة في ذيل المادة ٣٩ حيث إنّ المادة تقول: - (لا ينكر تغيير الأحكام بتغيير الأزمان) وهو قد ردّ عليها فقال: - (قد عرفت أنّ من أصول مذهب الإمامية عدم تغيير الأحكام بتغيير الموضوعات أمّا بالمكان والزمان والأشخاص فلا يتغير الحكم ودين الله واحد في حقّ الجميع لا تجد لسنة الله تبديلاً وحلال محمّد حلال إلى يوم القيامة وحرامه كذلك، نعم يختلف الحكم في حقّ الشخص الواحد باختلاف حالاته من بلوغٍ وورشدٍ وحظرٍ وسفرٍ وفقيرٍ وغنيٍّ وما إلى ذلك من الحالات المختلفة وكلّها ترجع إلى تغيير الموضوع فيتغير الحكم)^(٣).

إذن عرفنا هذا من حيث الروايات، وأمّا من حيث كلمات الأصحاب يمكن القول بأنه لا توجد إشارة إلى هذا المعنى.

(١) مجمع الفائدة والبرهان، الأردبيلي، ج ٣، ص ٤٣٦.

(٢) الشيخ محمد سين آل كاشف الغطاء وهو من الفقهاء الداعين الى وحدة الامة الاسلامية ويحمل معه نزعة اصلاحية وعمل اجتماعي وسياسي، له عدة تصانيف في الفقه والاصول والعقيدة. توفي سنة (١٣٧٣هـ).

(٣) تحرير المجلة، كاشف الغطاء، ج ١، ص ٣٤ ذيل المادة ٣٩.

وفي مقام تحقيق الحال نقول: - هناك حالات ينبغي الاتفاق فيها على وجهة تأثير الزمان والمكان ويكون ذلك خارجاً عن محلّ الكلام، وهناك حالات أخرى على العكس تماماً - يعني الاتفاق على أنه لا يمكن أن تتغيّر بتغيّر الزمان -، كما أنّ هناك حالات قابلة للأخذ والعطاء والردّ والبدل وفيها يقع الكلام.

أما بالنسبة إلى الحالة الأولى فلها موارد: -

المورد الأوّل: - إذا فرض أنّ الشارع قد صبّ الحكم على مفهوم كليّ وكان ذلك المفهوم الكليّ تتغير أفراده بتغيّر الزمان والمكان - فمن خصوصياته أن تتغير مصاديقه بتغير الزمان أو المكان - ففي مثل هذه الحالة لا بد من مراعاة الزمان أو المكان، ونذكر لذلك بعض الأمثلة: -

المثال الأوّل: - قوله تعالى ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾^(١) فالآية الكريمة أمرت أن نعدّ للأعداء ما نستعين ونتقوى به عليهم ومصاديق ذلك تختلف باختلاف الزمان والمكان، ففي الزمن السالف يكون إعداد القوّة بإعداد السيوف والسهام والخيول وما شاكل ذلك من الوسائل البدائية المتداولة عندهم، ثم بعد فترة من الزمن صارت القوّة بالمسدّس والبنديقيّة، وفي زماننا صار إعداد القوّة يكون بالطائرات وما شاكل ذلك، بل هناك سلاح آخر غير هذا وهو الإعلام فإنه نحو من السلاح والقوّة.

إذن هنا نقول يتغيّر المصداق بتغيّر الزمان أو بتغيّر المكان فلا بد من ملاحظة ذلك وأخذه بنظر الاعتبار.

(١) سورة الأنفال، الآية ٦٠.

أمّا ما هي النكتة الفنيّة للرجوع في كلّ زمانٍ أو مكانٍ إلى المصداق في ذلك الزمان أو المكان؟

لا ينبغي أن تكون النكتة الفنيّة هي الوجدان والقطع بأنّ الشارع لا يمكن أن يجعل المدار على السيوف والخيل بلحاظ كلّ زمانٍ فهذا كلامٌ لا بأس به ولكنه ليس كلاماً صناعياً وفنياً، بل نحن نريد صياغاتٍ صناعيّة وليكن الوجدان سبباً في أن نفكر في الصيغة الصناعيّة الفنيّة فنقول: - إنّ الشرع أمرنا بإعداد ما به القوّة ولم يحدّد مصداق ذلك ونفس سكوته يدلّ على أنه أحال الأمر إلى الزمان والمكان وهذا ما قد يعبر عنه بالإطلاق المقامي يعني هو كان في مقام البيان وسكت عن تحديد المصداق وهذا يعني أنه أرجع تحديد المصداق في كلّ زمانٍ إلى العرف، ففي كلّ زمانٍ ماذا يحكم العرف؟ فإن حكم بأنّ القوّة التي يلزم أن نستعين بها هي كذا فتكون هي المدار.

المثال الثاني: - قوله تعالى ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾^(١)، فالمعاشرة بالمعروف في ذلك الزمان تصدق بأن تشتري للزوجة ثوباً في السنة مثلاً وحجرة واحدة في البيت، أمّا مصداق هذا الزمان فهو يختلف إذ لا تكفي الغرفة الواحدة ولعلها تحتاج إلى شقّة كما أنّ الأكل والثياب يختلف، فالسكن قد اختلف والطعام والملبس قد اختلف، فالمعاشرة بالمعروف تختلف بلحاظ الأزمنة والأمكنة والشارع حينما سكت عن تحديد المصداق يعني أنّه أوكل قضيّة التطبيق إلى العرف فلا بد من ملاحظة الزمان والمكان، وهذا ما يصطلح عليه بالإطلاق المقامي.

(١) سورة النساء، الآية ١٩.

المثال الثالث:- قوله تعالى ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَإِنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾^(١)، والشاهد هو قوله (للفقراء) ومن هو الفقير؟ هو من كان وارده لا يساوي ما يحتاج إليه - يعني الوارد أقل من الحاجة - فهو يحتاج إلى أمورٍ من الفراش والتلفزيون والثلاجة وما شاكل ذلك فإذا لم يكن عنده بعضها فهذا يعدُّ فقيراً في زماننا وليس فقيراً في ذلك الزمان.

إذن فقير ذلك الزمان يختلف مصداقاً عن فقير هذا الزمان بلا إشكالٍ فلعلَّ الشخص في زماننا عنده أمور كثيرة ولكن مع ذلك يعدُّ فقيراً. بل لعله حتى لو كان عنده جميع أمور بيته ولكن يحتاج إلى بعض المال يكون تحت يده للحالة الطارئة فإنَّ هذا قد أصبح من الأمور الضرورية فهذا يؤخذ كدخيلٍ في الفقر، وهذا يختلف باختلاف نفسيّة الفقيه. كما أنّ الأمكنة تختلف ففي الحَضْر يكون مصداق الفقير بنحوٍ شكليٍّ وفي القرى والأرياف يكون مصداقه بنحوٍ آخر.

وهكذا عنوان (وفي سبيل الله) فسابقاً كانوا يمثّلون لذلك بفتح نهرٍ أو إنشاء جسرٍ، أمّا الآن فهو يكون بفتح موقعٍ على الانترنت للدفاع عن الحقّ أو بفتح قناةٍ فضائيةٍ للدفاع عن الحقّ، فهذا مصداقٌ من مصاديق في سبيل الله ولا بأس به.

ومن جملة الأمثلة على ذلك:- غسل الملابس، ففي ذلك الزمن كان الغسل بالطست لكن في هذا الزمن صار المصداق هو الغسالة فهي تدير الملابس فيصدق

(١) سورة التوبة، الآية ٦٠.

الغسل عرفاً، فحصل مصداقاً جديداً للغسل في زماننا، فيكفي هذا في تحقق الغسل والتطهير. إذن أثرت عملية الزمان هنا.

وكذلك قضية الربا في المكيل أو الموزون، فقد تكون بعض الأشياء مكيلة أو موزونة في بلادٍ ومعدودة في بلادٍ آخر كالسمك والبيض في بعض البلدان، فالبلاد التي يباع فيها بالوزن فسوف يتحقق الربا أمّا في البلاد التي يباع فيها بالعدد فلا يتحقق بذلك الربا، فالربا يتحقق بلحاظ بلدٍ دون الآخر.

ومن جملة الأمثلة:- قوله تعالى ﴿وَلَا تَجَسَّسُوا﴾^(١) فالتجسس في ذلك الزمن كان مصداقة الواضح أن يضع الإنسان اذنه قريباً من الآخرين ليستمع الى ما يتكلمون به، والآن وجدَ مصداقاً آخر للتجسس وهو أن يضع آلة تصوير - الكاميرا - مثلاً ويلحظ ماذا يصنعون، أو من خلال بعض الوسائل التي تمكنه من أن يسترق كلامهم وهو في بيته، هذا نحو من التجسس، وهذا المصداق لم يكن موجوداً في ذلك الزمن. والأمثلة على هذا المنوال كثيرة.

المورد الثاني:- من قبيل ما إذا فرض أنّ الحكم صبَّ على بعض الأفراد وكانت القرائن وبعض النكات تساعد على أنّ هذه الأفراد لا خصوصية لها فنتعدى من تلك الأفراد إلى أفرادٍ أخرى رغم أنّ الشارع المقدس قد صبَّ الحكم على هذه الأفراد لكن نحن نتجاوز هذا التحديد الشرعي ونعمّم الحكم إلى أفرادٍ آخر، كما في قضية محرّمات الإحرام فإنّه ورد في صحيحة معاوية بن عمّار:- (إنما يحرم عليك من الطيب أربعة أشياء المسك والعنبر والورس والزعفران)^(٢)، إنّ الشارع قد

(١) سورة الحجرات، الآية ١٢.

(٢) وسائل الشيعة، العاملي، ج ١٢، ص ٤٤٤، ابواب تروك الاحرام، ب ١٨، ح ٨، آل البيت.

صبّ الحكم على هذه الأفراد الأربعة وهل هي من أنحاء الطيب في زماننا؟! بل وجدت عطور أحر فهل تبقى على هذه الأفراد التي نصّ عليها الشرع أو نتعدى إلى غيرها؟ نقول إنّ هذه الأفراد ذكرت من باب أنّها هي الأفراد المتداولة البارزة في تلك الفترة الزمنية، فهو ناظر إلى تلك الفترة الزمنية وأما في زماننا فقد أصبحت هذه العطور مهجورة، فهل تحتل أنّ الفقيه يبقى جامداً على النصّ، ومن ثم يحكم بحليّة هذه الروائح الجديدة على المحرم لأنّ الشرع قال (إنما يحرم من الطيب أربعة)!! كلاً إنّ هذا شيء مرفوض. إذن ينبغي أن تتفق معي على أنّه رغم أنّ الشرع قد نصّ على هذه الأفراد الأربعة وصبّ الحكم عليها ولكن نحن نتجاوزها ونتعدى إلى غيرها .

ومن هذا القبيل قوله عليه السلام: - (لا سَبَقَ^(١) إلا في حُفٍّ أو حافرٍ أو نصل^(٢))، إنّ هذا الحديث الشريف حلّل الرهان في باب السباق في هذه الموارد الثلاثة، وهل تقتصر على هذه الثلاثة ونقول يحرم المسابقة بالوسائل الحربية الحديثة كالدبابات والطائرات وغير ذلك!! إنّ شيء غير محتمل وذلك إمّا أن نقول بأن الشارع يقول عطّلوا الحرب واتركوا العدو يدخل بلادكم أو نقول الاسلام يقول أدخل الحرب بلا تدريبٍ وبلا مسابقة، وهل يحتمل هذا الشيء!! إنّ غير محتمل.

إذن يتعيّن أن نقول بأنه يجوز أن نتجاوز النصّ إلى الوسائل الحديثة البارزة فإنّ الثلاثة التي ذكرها النصّ كانت هي الوسائل البارزة في ذلك الزمان فنتعدى إلى الوسائل البارزة في زماننا.

(١) السَبَقُ: - بمعنى الجائزة أي المال المرهون.

(٢) وسائل الشيعة، العاملي، ج ١٩، ص ٢٥٣، احكام السبق، ب ٣، ح ٤، آل البيت.

ولو كانت هناك مناقشة فهي مناقشة في المثال، ولكن يمكن أن نجد أمثلة أحر من هذا القبيل نصّ الشارع فيها على أفرادٍ ولكن نحن نتجاوز تلك الأفراد إلى غيرها من باب بعض القرائن.

المورد الثالث:- ما إذا فرض أنّ الشارع قد صبّ الحكم على مفهومٍ معيّن ونحن فهمنا من خلال بعض القرائن والنكات أنّ هذا الحكم يختلف باختلاف الزمان من قبيل الآية الكريمة التي تقول:- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنَكُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِنْ قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظَّهِيرَةِ وَمِنْ بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ...﴾^(١)، إنّ الآية الكريمة أمرت باستئذان الأطفال والعبيد في هذه الأوقات الثلاثة التي قد يختلي فيها الزوج بزوجه، وهل يبقى هذا الحكم سارياً في حدود هذه الأوقات؟! فالآن نحن لا ننام في الظهرية - أي المدة التي تكون قبل الظهر -، فعلى هذا الأساس هل يلزم حينئذٍ الاستئذان في هذا الوقت أو لا؟ ولو افترضنا أنّه تغيّر وقت المنام فالمدار حينئذٍ يكون على ماذا؟ إنّ المدار هو على الوقت الجديد ولا نبقي متمسكين بذلك الوقت القديم، فرغم أنّ الآية الكريمة نصّت على الوقت ولكن نفهم من القرائن أنّ التعدي هو شيءٌ جائزٌ فإنها قالت (ثلاث عورات) فكيفها بيّنت النكته فحينئذٍ لو تغيّر وقت الاختلاء بالزوجة فحينئذٍ يتغيّر هذا الحكم أيضاً.

ولعلّ منه قوله تعالى:- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَى طَعَامٍ غَيْرٍ نَاظِرِينَ إِنَاهُ وَلَكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَادْخُلُوا فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا

(١) سورة النور، الآية ٥٨.

وَلَا مُسْتَأْنِسِينَ لِحَدِيثٍ إِنَّ ذَلِكَ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيِي مِنْكُمْ وَاللَّهُ لَا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ ﴿١﴾، إنها دلت على أنه إذا افترض أننا أردنا أن ندخل بيت النبي صلى الله عليه وآله فالدخول لا بد وأن لا يكون قبل مدة طويلة من وقت الطعام ومنتظر حتى يُطَبَّخ بل لا بد من الجيء قبل وقت الطعام بقليل ثم نذهب بعد تناوله بقليل ولا نبقى جالسين لفترة طويلة مستأنسين بالحديث مع الأصحاب - وهذا من الآداب الشرعية -، ولكن رغم أن هذه الآية الكريمة واردة في النبي صلى الله عليه وآله ولكن يمكن ان نتعدى منها إلى المرجع مثلاً، فعند زيارة بيت المرجع تكون المسألة كذلك، بل نتعدى إلى بيت الإنسان الذي لديه أعمال كالمدرس وغيره فإنه يأتي نفس هذا الكلام فتتعدى إليه.

ولكن الذي نريد أن نقوله:- هو أن هذه الآية الكريمة وإن قالت لا بد من الخروج بعد الطعام ولكن هذا يختلف باختلاف الموارد، فلعل نفس الشخص هو يستأنس بوجودكم فهذا لا بأس به، أو فرضنا أن العرف في بلدٍ يقتضي البقاء بعد الطعام لمدة معينة، أو أن يأتي المدعو قبل الطعام بمدة زمنية احتراماً لصاحب الدار، فهذه القضايا يلزم أن تلحظ وتتوخد بعين الاعتبار رغم أن الآية الكريمة قد وردت بهذا الشكل ولكن نحن نتجاوز ونلحظ عنصر الزمان والمكان بالشكل الذي أشرنا إليه.

المثال الثاني:- الروايات التي تنهى عن التصريح باسم مولانا حجة الله في أرضه، من قبيل صحيحة ابن رثاب عن أبي عبد الله عليه السلام:- (صاحب هذا الأمر لا يسميه باسمه إلا كافر)^(٢). وعلى منوالها رواية داود بن القاسم الجعفري:-

(١) سورة الاحزاب، الآية ٥٣.

(٢) وسائل الشيعة، العاملي، ج ١٦، ص ٢٣٨، ابواب الامر والنهي، ب ٣٨، ح ٤، آل البيت.

(سمعت أبا الحسن العسكري عليه السلام يقول:- الخلف من بعدي الحسن فكيف لكم بالخلف من بعد الخلف؟! قلت:- ولم جعلني الله فداك؟ قال:- لأنكم لا ترون شخصه ولا يحلّ لكم ذكره باسمه، قلت:- كيف نذكره؟ قال:- قولوا الحجّة من آل محمد)^(١).

إنّ هذين الحديثين وما كان على منوالهما هل يعمّان جميع الأزمنة أو نقيدهما بتلك الفترة الزمنية التي كان يُحذَر فيها من السلطة إذا صُرِح بالاسم؟ نحن لا نحتمل في زماننا أن ذكر اسم المولى لا يجوز وهذا القطع الوجداني حاصل من الخارج، وإذا لم تقبل بهذا القطع الوجداني فتوجد رواية يمكن أن يستشف منها ذلك وهي صحيحة عبد الله بن جعفر الحميري عن محمد بن عثمان العمري في حديث:- (قلت له:- أنت رأيت الخلف؟ قال:- أي والله... قلت:- فالاسم؟ قال:- محرّم عليكم أن تسألوا عن ذلك ولا أقول هذا من عندي فليس لي أن أحلّل ولا أحرم ولكن عنه عليه السلام فإنّ الأمر عند السلطان أنّ أبا محمد مضى ولم يخلف ولداً وإذا وقع الاسم وقع الطلب فاتقوا الله وأمسكوا عن ذلك)^(٢).

إذن هذا يوضّح أنّ القضية قضية تخوّف على المولى عليه السلام فهذا النهي يحمل على تلك المدة الزمنية.

ونذكر قضية جانبية ترتبط بمقامنا:- وهي أنّه توجد رواية أخرى وهي رواية عنبسة عن أبي عبد الله عليه السلام قال:- (إياكم وذكر عليّ وفاطمة فإنّ الناس ليس

(١) وسائل الشيعة، العاملي، ج ١٦، ص ٢٣٩، ابواب الامر والنهي، ب ٣٨، ح ٦، آل البيت.

(٢) وسائل الشيعة، العاملي، ج ١٦، ص ٢٤٠، ابواب الامر والنهي، ب ٣٨، ح ٨، آل البيت.

شيء أبغض إليهم من ذكر عليّ وفاطمة عليهما السلام^(١). وهذه الرواية لا بد من حملها على الوقت الذي يتخوّف فيه أمّا في الأزمنة التي لا يتخوّف فيها فلا محذور في ذلك.

المثال الثالث:- ما ورد في المحصور، فقد دلّت الرواية على أنّه يبعث هدياً مع أصحابه ويواعدهم في وقتٍ معيّنٍ حتى إذا حلّ ذلك الوقت وذبحوا تحلّل حينئذٍ وقد دلّت على ذلك صحيحة معاوية بن عمّار :- (قال أبو عبد الله عليه السلام عن رجل أحصر فبعث بالهدي فقال:- يواعد أصحابه ميعاداً فإن كان في حجّ فمحلّ الهدي يوم النحر... وإذا كان في عمرة فلينتظر مقدار دخول أصحابه مكة والساعة التي بعدهم فيها فإذا كانت تلك الساعة قصر وأحلّ^(٢)، والشاهد هو أنّ الامام عليه السلام أمر بأن يواعد المحصور أصحابه وهل هذا الحكم يجري في زماننا حتى مع وجود الموبايل الذي يحدّد لنا الوقت بنحو دقيق؟ فهل نأخذ بالرواية ونقول إنّه لا يعتمد على الموبايل بل يواعد أصحابه أو نقول إنّه في زماننا ينبغي أن يكون المدار على مثل الموبايل مثلاً؟ فإني أرى من المناسب في زماننا أن يكون المدار على مثل الموبايل ولا تكفي المواعدة فإنّ المواعدة قد ذكرها الأمام عليه السلام من باب أنّها الطريقة المثلى والممكنة في تلك الفترة، وهل يحتمل أنّه لو كانت هناك طريقة أسهل وأيسر وموجبة لحصول الاطمئنان والعلم تترك ويؤخذ بهذه المواعدة؟! إنّ هذا جمودٌ على النصّ وهو مرفوضٌ والفقهاء كما نعرف يحتاج إلى ذوق فنحمل هذا الحكم على تلك المدة الزمنية لا على زماننا.

(١) وسائل الشيعة، العاملي، ج ١٦، ص ٢٣٨، ابواب الامر والنهي، ب ٣٨، ح ٢، آل البيت.

(٢) وسائل الشيعة، العاملي، ج ١٣، ص ١٨١، ابواب الاحصار والصد، ب ٢، ح ١، آل البيت.

المورد الرابع: - العناوين الثانوية: - فإنّ الحكم قد يتغيّر بتغيّرها، وهذه مساحة
 تتمكن أن نقول قد تركتها الشريعة للحاكم الإسلامي فهو يملأها حسب اختلاف
 الظروف.

وذلك من قبيل فرض الضرائب، فهل يجوز أخذ الضريبة أو لا فيما إذا افترض أنّ
 اقتصاد البلد الإسلامي بل ونفس البلد الإسلامي توقّف على أخذ الضرائب؟

إنّه إذا تخوّف بهذا الحدّ فحينئذٍ يكون فرض الضريبة لا بأس به - فيفرضها بنحوٍ
 وآخر إمّا على الاشخاص أو على اصحاب المحال التجارية أو غير ذلك -، هذا إذا
 كان البلد ينبغي التحفّظ على نظامه فهنا يتدخّل الحاكم الاسلامي ويشرّع وجوب
 دفع الضريبة.

أمّا إذا كان النظام ينبغي سقوطه أو إسقاطه فهنا يصير دفع الضريبة حراماً، إنّ هذا
 موضوعٌ واحد ولكنّه يتغيّر باختلاف الظروف والزمان.

وهناك مثال آخر: - وهو مسألة تحريم التبناك^(١) -التتن - من قبل السيد
 الشيرازي(قده)^(١)، فهو حرّمه لظروفٍ معيّنة إذ كان يستفيد منه الأجنبي، فهو حرّمه

(١) وتسمى بثورة التبناك وقد بدأت فصولها حين قام ناصر الدين شاه القاجاري سنة (١٣٠٦هـ) بعقد
 اتفاقية مع شركة إنكليزية باحتكار التبغ الايراني والتصرف فيه داخل إيران وخارجها، والذي على اثره تأثر
 السوق الداخلي وتراجع دور التجار الايرانيين، وعلى اثره أصدر السيد الشيرازي فتواه الشهيرة بحرمة
 استعمال التبناك والتتن بأي نحو كان، حيث قال ومن أستعمله كان كمن حارب الإمام عجل الله فرجه،
 وعلى اثر هذه الفتوى امتنع الشعب الايراني عن التدخين وكسروا (النارجيلات)، حتى وصلت تلك الشرارة
 الى نساء قصر الشاه، وكانت النتيجة هي الغاء تلك الاتفاقية وفسخ العقد ودفع الشاه خسائر تلك الشركة
 الاجنبية.

حتى لا يستفيد الاجنبي، أما إذا فرض أنه لا يستفيد منه وذهب ذلك الظرف فحينئذٍ يعود حلالاً ولا محذور فيه.

ومن هذا القبيل الاحتكار، فهل هو حرام أو لا؟ فإذا فرضنا أنه يؤثر على الاقتصاد بحيث صار المعروض في الأسواق أقل من الطلب فحينئذٍ سوف ترتفع الأسعار ويؤثر ذلك على البلد فهنا يتمكن الحاكم الاسلامي أن يحرم الاحتكار ويوجب البيع بسعرٍ محدد.

وهناك مثال آخر:- وهو مسألة العملة الصعبة فهل يجوز إخراجها من البلد أو لا فيما إذا كان الإخراج بمقدارٍ معتد به وكان ظرف البلد عصيباً؟ يمكن أن نقول إن إخراج العملة يؤثر على البلد فيصير محرماً بالعنوان الثانوي، أما إذا استقرت أمور البلد بنحو جيدٍ وزادت عندنا العملة الصعبة فحينئذٍ يجوز إخراجها.

وهناك مثال آخر:- وهو مخالفة القانون فهل هي جائزة أو لا؟ فالقانون مثلاً يقول لا يجوز سرقة الكهرباء ويلزم دفع أجورها ولا يجوز التخلف عنها وغير ذلك من الأمور فحينئذٍ هل مخالفة القانون جائزة أو لا؟ فإذا فرضنا أن هذه المخالفة جانبية ولا تؤثر شيئاً، كما لو كان البلد مستقراً ولا تؤثر المخالفة أو المخالفتان عليه فلا مشكلة هنا، أما إذا فرض أن البلد يمرّ بفترة حرجة ويلزم من المخالفة حصول خللٍ في الكهرباء مثلاً، ومن ثم يحصل خلل في البلد فحينئذٍ لا يجوز ذلك بالعنوان الثانوي.

(١) السيد محمد حسن الشيرازي الملقب بالشيرازي الأول والمجدد الشيرازي، أختير للمرجعية والزعامة الدينية العامة بعد رحيل استاذة الشيخ الانصاري رحمه الله، توفي سنة (١٣١٢هـ).

إذن العناوين الثانوية لا بد وأن يلحظها الفقيه في كلّ فترةٍ ويحكم بما يتناسب وتلك الفترة.

هنا أيضاً نقول إنّ تغيير الحكم بتغيير الزمان ينبغي أن نتفق على قبوله، نعم قد نختلف في الصغرى أحياناً - يعني هل يلزم اختلال النظام إذا فرض أنّه لم تدفع الأجور أو لا - ولكنّ هذا اختلافٌ في الصغرى، أما إذا اتفقنا على الصغرى فمن المناسب أن نتفق على الكبرى.

القسم الثاني:- الحالات التي لا تتأثر بعنصر الزمان ولها موارد وهي:-

المورد الأول:- ما إذا كان لدينا حكم معيّن واردنا الاستعانة بالاستحسانات والظنون لتخصيصه بتلك الفترة الزمنية السابقة، من قبيل ما يقال بالنسبة إلى دية المرأة فإنها نصف دية الرجل فقد يقال إنّ هذا نحمله على الزمن السابق الذي لم تكن فيه المرأة يدّ عاملة وإنما اليد العاملة كانت هي الرجل فمن قتل رجلاً فقد قتل يداً عاملة ففقدت الأسرة يداً عاملة فينبغي للجاني أن يعوّض بالدية كاملةً، وأما المرأة فليست يداً عاملة فنصف الدية، أما في زماننا فقد أصبحت المرأة يداً عاملة كالرجل فمن المناسب أن تكون ديتها مساوية لدية الرجل. إذن نخصّص هذا الحكم بذلك الزمان.

ومن هذا القبيل أيضاً مسألة الإرث ف ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ مِثْلِ الْأُنثِيَيْنِ﴾^(١) فنخصّصه أيضاً بذلك الزمان باعتبار أنّ الذي يصرف في البيت هو الرجل فينبغي أن يأخذ

(١) سورة النساء، الآية ١١.

حصّة أعلى والمرأة مؤمنة، أمّا في هذا الزمن فقد أصبحت المرأة تصرف في البيت أيضاً فمن المناسب أن تكون حصّتها من الإرث كحصّة الرجل. وعلى هذا المنوال قد توجد أمثلة أخرى.

إنّ هذا كما ترى ينبغي أن نتفق على بطلانه وأن عنصر الزمان لم يؤخذ في هذا الحكم إذ أنّ هذا التخصيص مبنيّ على الاستحسان والظنون ولا يجوز أن نرفع اليد عن الاطلاق الأزماني في الدليل إلا بدليل والظن والاستحسان ليس بدليل.

وواضح أنّه إذا أردنا أن نسير بهذا المسار فيلزم أن نقول إنّ من يلتزم بهذا الكلام - كدية المرأة وغيرها - يلزم أن يلتزم في قاعدة الطهارة التي تقول (كلّ شيء لك طاهر) بأنّها تختصّ بذاك الزمن لأنّ الماء كان قليلاً فالشارع يحتاج إلى أن يشرّع قاعدة الطهارة أمّا في هذا الزمن فالماء كثير.

وكذا بالنسبة إلى الصلاة فإنّه يلزم أن يقول بأنّها تختصّ بذلك الزمن لأنّ الناس كانوا بحاجة إلى أن يرتبطوا بالله عزّ وجلّ ولا توجد لديهم وسيلة ارتباط فاحتاجوا إلى وسيلة وهي الصلاة، أمّا في هذا الزمن فنحن مرتبطون بالله عزّ وجلّ حيث نرى آثار قدرته في السماء والأرض فلا نحتاج إذن إلى الصلاة. وهذا الفكر إذا أردنا أن نسريه ونأخذ به يلزم أن نسريه إلى الصلاة وما شاكل ذلك أيضاً وهو واضح البطلان.

وجوابه ما أشرت إليه:- من أنّ دليل حكم الدية أو الإرث له إطلاق أزماني ولا يجوز رفع اليد عن الدليل إلا بدليل وما ذكر مجرد ظن واستحسان، فلا يمكن رفع اليد عن ذلك الدليل بهذا.

إن قلت:- كيف قبلت في الحالات الأولى بتأثير عنصر الزمان ولم تقبله هنا؟

قلت: - هناك في كلِّ موردٍ كان عندنا جزم، فخذ المورد الأول مثلاً الذي مثاله ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾^(١) فمصدق هذا هو في نفسه متغيّر وليس قابلاً للثبات فمن الواضح حينئذٍ أن يتغيّر باختلاف الزمان والشارع ترك التحديد لك باختلاف الزمان.

وفي المورد الثاني: - صبَّ الحكم على عناوين وهي العطور الخاصّة ونحن قلنا إنّه في زماننا حصلت عطورٌ أرقى من تلك فبالأولى - أو بالجزم بعدم الخصوصية - نتعدّى إليها.

ومن حقه أن تقول إنّه لا يوجد لديّ جزم، فإذا كان لا يوجد عندك جزمٌ فلا ينبغي لك أن تتعدّى بل تبقى على تلك العطور وتجوّز هذه العطور الأخر، فالتعدّي إلى بقيّة العطور لا يكون إلا بالجزم.

وهكذا بالنسبة إلى المورد الثالث: - وهو آية الاستئذان حيث حملناها على ذلك الزمن لأننا قلنا إنّ أوقات الاستراحة كانت هي تلك الأوقات، فالمدار جزماً هو على وقت إلقاء الثياب وهذا يختلف باختلاف الأزمنة، وهو ليس اعتماداً على الاستحسان والظن وإنما هو اعتماداً على حكم العقل القطعي وعلى البداهة والجزم لا على الظنون. والكلام نفسه يأتي في المورد الرابع.

إذن ما ذكرناه في تلك الموارد ليس اعتماداً على الظنون، وإذا قال شخصٌ إنّي لا يحصل عندي قطعٌ في تلك الموارد بل يحصل عندي ظنٌّ فنحن نقول له إذن لا يجوز لك أن تقيّد بذلك الزمن بل اعمل به بلحاظ جميع الأزمان.

(١) سورة الانفال، الآية ٦٠.

إذن الضابط عندها هو حصول الجزم، وإذا لم يحصل الجزم فتقييد الحكم بذلك الزمن أمرٌ ليس بصحيح وهو مرفوض.

المورد الثاني: - أن يدعى أن دلالة الالفاظ على معانيها هي قضية قابلة للتغيير بتغيير الزمان، فاللفظ أو الجملة قد يدلان على معنى معين في زمان ولكن بعد مرور زمان تتغير تلك الدلالة وذلك المعنى وهذا مطلبٌ قد ثبت في علم اللغة. فإذا تمت هذه المقدمة المفروضة في علم اللغة نأتي إلى مقامنا ونقول إن الأحكام الشرعية هي تستفاد من الدلالات اللفظية - أي من الكتاب الكريم أو من السنة الشريفة - وعلى هذا الأساس ما يفهم من هذه الالفاظ قابل لأن يتغير بتغيير الزمان، ومن ثم ما فهمه الأوائل من هذه الروايات والنصوص لا يمكن أن نقول هو يمثل حقيقةً مطلقةً وإنما هو مقبولٌ في تلك الدائرة الزمنية وأما في زماننا فقد نفهم من هذه الألفاظ شيئاً آخر تبعاً لتغير الزمان وهذا معناه أنه لا يمكن أن نقدّم حكماً شرعياً ونقول هو ثابتٌ بنحو الحقيقة المطلقة بل هذا الحكم هو فهمٌ لي في هذه الحقبة الزمنية وبعد فترة من الزمن يمكن أن تفهم أنت حكماً آخر قد يناقض الحكم الأول - أو بالأحرى لا يشابهه مشابهة تامة - ويكون فهماً لك، فغاية ما نمتلكه إذن هو فهمٌ عن الأحكام الشرعية وإلا فالحكم الشرعي فليست له حقيقة ثابتة بنحو الاطلاق وإنما هناك أفهامٌ تختلف باختلاف الأزمان عن ذلك الحكم الشرعي، فلا يمكن أن نقول بثبوت أحكامٍ شرعيةٍ مستمرةٍ وذات حقيقة مطلقة، وبالتالي يمكن أن نسحب هذا المطلب على نفس الإسلام وليس أحكامه فقط فنقول الإسلام أصلاً لا يمكن أن نقدّم له حقيقةً مطلقةً ونقول هذه هي حقيقة الإسلام وإنما الذي عندك هو فهمٌ لهذه الفترة الزمنية للإسلام ولعله في الزمن السالف كانوا يفهمون عنه شيئاً آخر ولعله في زمنٍ آتٍ يُفهم شيءٌ ثالثٌ، فالإسلام إذن ليست له حقيقة

مطلقة أيضاً وإنما هناك اجتهادات في بيان حقيقة الإسلام، فأقصى ما عندي وعندك هو اجتهادٌ لا أنه هو الحقيقة الثابتة بحيث من خرج عن هذا الخط فنقول هو ليس بمسلمٍ، ومن ثم لا ينبغي أن يكفّر بعضنا بعضاً فإنّ هذا لا معنى له فإنّ التكفير فرع أن تثبت حقيقة مطلقة للإسلام والمفروض أنّ الحقيقة المطلقة ليست ثابتة لا عن الإسلام ولا عن أحكامه بل هناك تعدّد فهمٍ أو قراءاتٍ أو اجتهاداتٍ أو رؤىٍّ أمّا أنّ نفس الإسلام هو هذا أو أنّ نفس أحكامه هي هذه فهذا لا يمكن قوله.

هذا ما كتبه بعض الأعلام الحديثة.

والنتيجة أنّ الزمان سوف يكون له التأثير التام بنحوٍ يغيّر من فهمنا للإسلام لا لأحكامه فقط - وما ذكرته بعنوان المورد الثاني ولا أدري هل المناسب عدّه كموردٍ ثانٍ أو يبيّن بعنوانٍ آخر - .

وماذا نقول عن هذا الفكر الحديث؟

والجواب يكون على عدة نقاط-

أولاً:- إنّ هذا يعتمد على قضية أخذها المتحدث مفروغاً عن علم اللغة وهي أنّ دلالات الألفاظ قابلة للتغير بتغير الزمان - وهذه قضية ثبتت في علم اللغة - ولولا هذه القضية لم يأت هذا الكلام، ونحن نؤمن بذلك أيضاً، ولكن نقول إنّ مجرد احتمال التغير لا يكفي للحكم بالتغير، بل ما دمنا نحتمل التغير من دون وجود مؤشراتٍ وقرائنٍ على حصول التغير فمن اللازم البناء على عدم حصوله، فهناك أصلٌ عقلائيّ انعقدت عليه سيرة العقلاء وهو أنّ اللفظ أو الجملة إذا كانت دالة

على هذا المعنى فيبنى عليها إلى أن يثبت الخلاف أما بمجرد احتمال التغيير فلا يكفي لرفع اليد عن دلالتها السابقة، وهذا أصلٌ ثابت بين العقلاء ولولا ذلك للزم أن لا نستفيد من الكتب القديمة لأنه يوجد احتمال أن دلالة الألفاظ قد تغيرت، فإذا كان هذا يكفي للبناء على أن هذا الذي عندنا هو فهمٌ وليس المطلب نفسه الذي يفهم في تلك الفترة الزمنية والذي أراه صاحب ذلك الكتاب فسوف يكون شراؤنا للكتاب وقراءته باطل ولا معنى له والحال أن السيرة جارية على ذلك والأصل العقلائي على ذلك - أي البناء على بقاء الدلالة إلى أن يثبت التغيير - فمادام لم يثبت التغيير فاحتمال التغيير وحده لا يكفي، فنحن يوجد عندنا أصل بهذا النحو وهو أصلٌ يقبله حتى من يتكلم بهذا الكلام وإلا يلزم أن لا ينتفع إلا بالكتب التي ألفت في زمانه أما المؤلف قبل زمانه فلا يستفيد منها، وهل يفعل هو ذلك؟! إنه لا يوجد أحدٌ يفعل ذلك.

وواضح أنه على مباني لا توجد مشكلة إذ نقول إن هذه سيرة موجودةٌ وحيث إن الشرع قد أمضاها فتكون حجة.

فلا أقل نقول لمن يقول بهذه المقالة: - إن هذه قضية عقلانية ولا يمكن أن يتخلى عنها العاقل - يعني أن كل دلالة سابقة نبي على بقائها -.

إذن الأصل الذي استند إليه والذي هو أساس هذا الفكر باطل لما أشرنا إليه.

ثانياً: - ليست الأحكام الشرعية هي ناشئة دائماً من الألفاظ فإن كثيراً منها ثابت عندنا لا من الألفاظ، فالصلاة واجبة والصوم واجب والغيبة حرام... وهكذا فهل هذه نشأت من الألفاظ بل بقطع النظر عن الألفاظ هي شيء مسلم قد توارثناه

بنحو القطع، فهذه من ضروريات الإسلام تلقيناها بيداً بيدٍ ولم نستخرجها من ألفاظ المعصوم عليه السلام حتى نقول هذا فهمٌ من تلك الألفاظ ولعلّ الغير يفهم شيئاً آخر بل حصلنا عليها يداً بيد وهو ما نعبّر عنه بالتلقّي من خلال الارتكاز المتوارث كما تمسكنا بذلك في مسألة القرية في اعتبار القرية في الصلاة والصوم والحج والغسل... الخ.

إذن لا يمكن أن يقال إنه ليست هناك حقيقة مطلقة عن الأحكام الشرعية وعن الإسلام، كلاً بل إنّ تمّ ما ذكرته فإنما هو يتم فيما إذا استفيد ذلك من الألفاظ أمّا الذي لم يستفد من الألفاظ فيمكن تقديمه كحقيقةٍ مطلقة.

ثالثاً:- إنّ دلالة الألفاظ على نحوين دلالة صريحة أو ظاهرة بظهور جليّ وأخرى بدلالة غير صريحة وبظهورٍ ليس بذلك الوضوح فإنّ الظهور له درجات بعض درجاته جليّة جداً وبعضها ليست كذلك وما ذكر إن تمّ فهو يتمّ فيما اذا كان الظهور فيه ليس جليّاً، إمّا إذا فرض أنّ الدلالة كانت صريحة فعادةً ما كانت دلالته صريحة لا يحصل فيه التغيّر بتغيّر الزمان كما إذا قيل (يحرم فعل الشيء الفلاني) فكلمة (يحرم) لا تقبل التغيّر بتغيّر الزمان فهي إمّا صريحة أو ظاهرة بظهور جليّ في الحكم الإلزامي وهذا من البعيد التغيّر فيه بتغيّر الزمان، وإنما الذي يقبل التغيّر بتغيّر الزمان هي تلك المعاني التي لم تكن من قبيل الصريح أو من قبيل الظاهر بالظهور الجليّ أمّا ما كان من قبيل ما أشرنا إليه فلا، وحيث إنّ في الأحكام الشرعية توجد شريحة قويّة من هذا القبيل - يعني تستند إلى الصراحة وإلى الظهور الجليّ - فما ذكر إذن لا يتم في مطلق الأحكام الشرعية ولئن تمّ فهو يتمّ في بعضها.

رابعاً: - لو سلّمنا في كلّ ما يقول فغاية ما يثبت هو إمكان الاختلاف في الأزمنة المختلفة، يعني هؤلاء الذين هم موجودون قبل مئة سنة إذا ذكروا حكماً فيمكن أن نقول إنّ هؤلاء فهموا حسب اجتهادهم وقراءتهم ونحن الآن نفهم حسب قراءتنا واجتهادنا، أمّا في العصر الواحد وليس في العصور المختلفة أن يحصل اختلاف بيننا ونقول هذا الاختلاف هو وليد اختلاف الزمن فهذا لا معنى له فإنّ اختلاف الزمن لا يؤثر على الفهم في الزمن الواحد، فمثلاً في عصرنا الآية الكريمة تقول: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾^(١) فهذا فهم منه الآن أنّ الرجل يأخذ ضعف حصّة الأنثى ومن حقنا أن نفترض أنّ شخصاً أو أشخاصاً قبل مئة سنة يقولون نحن نفهم منه التساوي مثلاً فنقول هذا مقبول وهو نتيجة اختلاف الزمان، أما في زماننا الواحد نحن نفهم منه أنّ الرجل يأخذ الضعف وأصحاب الأقلام الحديثة يفهمون من ذلك المساوات مثلاً فهذا شيءٌ بعيد. فهذا الاختلاف يمكن تبريره - يعني اختلاف الاجتهاد والرؤى والقراءة - ويكون وجيهاً فيما إذا فرضنا وجود جماعة تعيش في هذا العصر وجماعة تعيش في ذلك العصر واختلف فهمهم أمّا أن تعيش كلتا الجماعتين في عصرٍ واحدٍ وهذه تقول فهمت المساوات وتلك تقول فهمت كذا فهذا لا معنى له، إنّ هذا الاختلاف لا يمكن أن يسوّغ باختلاف الزمان لو افترض أنّ الزمان هنا واحدٌ وليس متعدداً.

هذا مضافاً إلى أنهم يقولون مثلاً هكذا: - إنّ (لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ) يعني في الزمن السالف حيث لم تكن المرأة يداً عاملة وإنما كان الرجل هو اليد العاملة فمن المناسب أن تكون حصّة الرجل ضعف حصّة الأنثى، أو هو ينفق والمرأة لا تنفق

(١) سورة النساء، الآية ١١.

فمن المناسب أن تكون حصة الرجل ضعف حصّة الأنثى أمّا في زماننا فهي تنفق كما ينفق الرجل وهي يدٌ عاملة كيد الرجل.

وهكذا بالنسبة إلى الدية ف(دية المرأة نصف دية الرجل) - كما في الرواية^(١) - فيقال هذا ناظر إلى ذلك الزمن وليس إلى هذا الزمن.

فهذا الذي يقولونه في الحقيقة هو ليس اختلافاً في دلالة اللفظ باختلاف الزمان فاللفظ دلالاته لم تختلف، يعني هم لم يفهموا شيئاً خلاف ما نحن نفهمه بل كلنا نفهم شيئاً واحداً ولكن هم يريدون أن يحملوا ذلك على تلك المدة الزمنية حيث كانت المرأة لم تنفق ولم تكن يداً عاملة وهذا لم ينشأ من اختلاف دلالة اللفظ باختلاف الزمن إنما يتصوّر هذا المعنى فيما لو فرض أنهم فسّروا جملة (للدَّكْرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ) بالمساوات فنقول نعم هذا اختلافٌ في الفهم باختلاف الزمن، أمّا أن نقول إنّ الفهم واحدٌ وهو أنّ للرجل ضعف حصّة الأنثى ولكن هذا خاصٌّ بذلك الزمن مثلاً فهذا لم ينشأ من اختلاف دلالة الألفاظ والجمل باختلاف الزمان.

إذن هذا حملٌ لهذه الدلالة على مدّة زمنيّة معيّنة ولا ربط له باختلاف الدلالة اللفظيّة باختلاف الزمان.

هذه مناقشاتٌ أربع للحالة الثانية.

(١) كما في رواية عبد الله بن مسكان عن أبي عبد الله عليه السلام (قال... ودية المرأة نصف دية

الرجل). الاستبصار، ج ٤، ص ٢٦٥، ح ٢.

الحالة الثالثة:- وهي التي يمكن فيها كلاً الاحتمالين - يعني لا أتمكن أن أقول ينبغي أن نتفق على تأثير الزمان فيها أو ينبغي أن نتقف على عدم تأثير الزمان فيها، بل هو احتمالٌ وحيّةٌ فبالإمكان أن يقال بتأثير الزمان فيها وبالإمكان أن لا يقال بتأثيره -، ونذكر مجموعة أمثلة والأمر إليك:-

المثال الأول:- ما دلّ على تكثير النسل، ففي الحديث الشريف عنه صلى الله عليه وآله:- (تزوجوا فإني مكاثرٌ بكم الأمم غداً في القيامة حتى أن السقط يقف محببناً^(١)) على باب الجنة فيقال له ادخل فيقول لا حتى يدخل ابواي قبلي^(٢).

والشاهد هو قوله (تزوجوا فإني مكاثرٌ بكم الأمم غداً في القيامة)، فمن الأشياء المسلمة في تعليمات الإسلام كثرة النسل فإنها محبذة لهذا الحديث ولغيره^(٣)، ولكن هل يمكن لقائل أن يقول إنَّ هذا الحديث وما شاكله ناظر إلى الزمان القديم الذي كان المسلمون قليلين فيه فأراد النبي صلى الله عليه وآله أن يكثر المسلمون في مقابل بقية الأمم ولا يشمل مثل زماننا^(٤)؟!.

(١) وفي بعض المصادر (محببياً).

(٢) وسائل الشيعة، العاملي، ج ٢١، ص ٣٥٨، ابواب أحكام الاولاد، ب ١٤ ح ١٤، آل البيت.

(٣) وللمزيد راجع: وسائل الشيعة، للحر العاملي، ج ١٥.

(٤) ومن باب الفائدة الجانبية نقول:- إنَّ محببناً على ما جاء في كتاب معاني الأخبار للشيخ للصدوق(قده) ص ٢٩١، ط مؤسسة النشر الاسلامي. هو أنَّ (المحببني بغير همز المتعرب المستبطن للشية) وكأن هذا السقط يقف غاضباً على تأخر أبواه، (وأما المحببني بالهمز العظيم البطن المنتفخ) وذلك كناية عن شدة غضبه كأنه تنتفخ بطنه. الشيخ الأستاذ.

وقد يضاف إلى ذلك شيء آخر وهو أنّ الحياة في ذلك الزمن كانت حياةً بدائيةً فالنسل يأتي وهو في البيت أو الزقاق أو في الشارع وتنقضي الحياة بهذا النحو، ولكن في زماننا أصبحت الحياة معقدةً فيحتاج إلى مدارس ومستشفيات وإلى دار بوصف كذا وغير ذلك وإذا فتحنا الباب على مصراعيه فحينئذٍ يصعب القيام بخدمة هؤلاء، فتبقى حينئذٍ شريحة من الناس بلا مستشفيات ولا تعليم ولا غير ذلك، إنه قد يقول البعض ذلك، فيما أن يكون ناظرًا إلى ذلك الزمان الذي كان المسلمون قليلين فيه أو هو ناظر إلى ذلك الزمان الذي لم تكن فيه حاجة إلى المدارس وغيرها ولا يشمل مثل زماننا، وهذه قضية قابلة للأخذ والعطاء، فليس هذا من مورد ما ينبغي الاتفاق على تأثير الزمان فيه أو ينبغي الاتفاق على عدم تأثير الزمان فيه بل هو شيءٌ محتملٌ ولكن هذا مجرد احتمال وجيهٌ وليس له مثبت.

المثال الثاني: - ما دلّ على أنّ كلّ رايةٍ تخرج قبل قيام المولى فهي راية ظلال، كما في صحيحة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام: - (كلّ رايةٍ ترفع قبل قيام القائم فصاحبها طاغوت يُعبد من دون الله عزّ وجلّ)^(١)، فإنه قد يقال إنّ هذه الرواية ناظرة إلى ذلك الزمان الذي كان فيه أصحاب الرايات يخرجون لأهدافٍ غير صحيحة - أعني بهدف الدعوة إلى نفسه، فهي ناظرة إلى مثل ذلك الزمان، أما لو افترض أنه خرج في زماننا شخصٌ لا يدعو إلى نفسه بل يدعو لإسقاط النظام الظالم من دون دعوةٍ إلى النفس ثم بعد ذلك تُشكّل حكومة عادلة فمثل هذا لا يكون مشمولاً لهذه الرواية لأنّ هذا نحوٌ من الأمر بالمعروف والأمر بالمعروف لا يسقط، فهو موجودٌ في كلّ زمانٍ ومن أحد أنحاء الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

(١) وسائل الشيعة، العاملين ج ١٥، ص ٥٢، ابواب جهاد العدو، ب ٤٣، ح ٦، آل البيت.

هو أن يكون احتمال نجاحنا عقلائياً بدرجةٍ معتدِّ بها لا أننا نعطي الضحايا كما في بعض الدول ولا يعرف ما هي العاقبة، كلاً بل يفترض أنه يوجد عندنا عدّة وعدد وقال الخبراء إنَّ هذا الشيء مضمون وأنا أيضاً لا أدعو إلى نفسي بل أعطي القيادة إلى شخصٍ من دون أن يدعوا إلى نفسه وإنما يدعو إلى إقامة الحق ثم بعد ذلك يختارون شخصاً من خلال الانتخابات أو غير ذلك، ومثل هذا في الحقيقة هو إقامة للعدل، فهذه الروايات لا تكون شاملة لمثل هذا .

هكذا قد يقال، وهل هو شيء مقبول؟ إنَّه شيءٌ وجيهٌ ولا بأس به.

المثال الثالث:- ما دلّ على حرمة بيع الدم أو بيع غير ذلك من الأعيان النجسة^(١). فالدم في زماننا أصبح ذا فائدة كبيرة وتتوقّف عليه حياة الكثير، وحينئذٍ يمكن أن يقال إن الروايات الناهية عن بيع الدم ناظرة إلى تلك الفترة الزمنية التي كان الهدف فيها هدفاً باطلاً كالأكل أو غير ذلك، أمّا مثل زماننا الذي تتوقف عليه الحياة فلا تكون شاملة له، وما هو نظرك في هذا؟ إنَّه شيءٌ وجيه.

إذن القضية تتبع نظر الفقيه ويمكن أن يبني على هذا أو على ذاك، نعم ذاك دليله واضحٌ - أي الذي يقول بأن نبقئها على إطلاقها، لأنَّه هو مقتضى الإطلاق الأزمانى -، أمّا من أراد أن يذهب إلى كون الزمان مؤثراً فلا بد وأن يدعي الجزم والقطع فإذا حصل القطع والجزم فنعم، وإلا فلا يمكن أن يرفع اليد عن الإطلاق.

(١) أنظر: مصباح الفقاهة، السيد الخوئي، ج ١، ص ٩٧.

المثال الرابع:- ما دلّ على حرمة الشطرنج^(١). فقد يقال إنّ ما دلّ على الحرمة ناظر إلى تلك الفترة الزمنية التي كان يتّخذ فيها الشطرنج كوسيلة للهو وقضاء الوقت والتسلية أمّا في مثل زماننا الذي أصبح فيه وسيلة لتقوية الذهن وخرج عن كونه من آلات الترف والتقامر فيوجد مجالاً أن يدعى أنّ الحرمة تنتفي أيضاً لأنها ناظرة إلى تلك الفترة الزمنية.

المثال الخامس:- الإلزام بتسجيل الزواج بنحوٍ رسمي بحيث من لم يسجّل الزواج يعاقب. يعني أنّه توجد عندنا مشكلة وحاصلها هو أنّ من الأحكام الشرعية هو أنّه لو وجدنا رجلاً وامرأة يسيران في شارعٍ أو في زقاق ويدّعي أنها زوجته وهي تدّعي أنه زوجها فهل نأخذ بكلامهما أو لا؟ نعم نأخذ بكلامهما ولو من باب أنّ الحق لا يعدوهما، يعني أنّه من حقهما أن يتزوّجا والشارع جوّز لهما ذلك وذلك حقٌّ لهما فأعماله فلماذا تراقبهما؟! إنّه لا يجوز لك ذلك بل عليك أن تتركهما.

ولكن إذا فرض أنّ تطبيق هذا الحكم الشرعي في زماننا ترتبت عليه مفسدة، فحلاً لهذه المشكلة نقول لا بد من تسجيل الزواج، أي لا بد من وجود مستمسكٍ رسميٍّ ومن دون وجوده نأمر بتعزيرهما. وما هو نظرك بهذا؟ إنّ هذه قضية قابلة للأخذ والعطاء فقد يقال بأنه لا بأس بذلك والحكم الشرعي الذي يقول (الحق لا يعدوهما ويصدقان)^(٢) ناظر إلى ذلك الزمن الذي لم تكن فيه المفاسد موجودةً كما هو الحال في زماننا، أما مثل زماننا الذي نعلم بوجود المفاسد فيه فلا.

(١) أنظر: مصباح الفقاهة، السيد الخوئي، ج ١، ص ٥٦٨.

(٢) العروة الوثقى، السيد اليزدي، ج ٥، ص ٦٠٢.

إذن هذه مسألة قابلة للأخذ والردّ، ولا أقول حتماً يوجد للزمان تأثير في هذه الموارد.

المثال السادس:- ضمان العاقلة^(١)، فرما يقال بأنّ العاقلة في قتل الخطأ هي التي تتحمل الدية، ولكن هذا نحملة على ذلك الزمان الذي كان فيه النظام القبلي والعشائري هو الحاكم، أمّا الآن خصوصاً في بعض الدول التي تحكمها المدنية ولا يوجد فيها نظام عشائري أبداً فإذا قتل شخصٌ شخصاً آخر خطأً فهل تأتي مسألة العاقلة؟ قد يقال إنّ مثل هذا الحكم نحملة على النظام القبلي ولا نعمّمه إلى المجتمعات المدنية، فإنّ هذا شيءٌ لا بأس به، ولكن قلت هذه قضية قابلة للأخذ والعطاء.

المثال السابع:- ذبح الهدى. فالهدى لا بدّ وأن يذبحه الحاج في منى^(٢)، فرما يقال إنّ هذا واجبٌ بلحاظ الزمن السابق الذي كان يوجد فيه الفقراء هناك ويستفيدون منه، أمّا في مثل زماننا فلا، فإنهم لا يستفيدون منه - ولا تقل إنهم يستفيدون منه لأنه سوف يعلّب ويرسل إليهم فهذه مناقشة ثانية ولكن لو افترضنا واقعاً أنهم لا يستفيدون منه - فهل نقول حينئذٍ بسقوط كونه معتبراً في منى ويجوز أن يذبح في بلده مثلاً؟ إنه ربما يقال بذلك.

المثال الثامن:- ما ورد في الحديث الشريف عن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام :- (قال لنا رسول الله صلى الله عليه وآله:- أيّ شيءٍ خير للمرأة؟ فلم يجبه أحدٌ منّا، فذكرت ذلك لفاطمة عليها السلام فقالت:- ما من شيءٍ خيرٍ للمرأة

(١) أنظر: المهذب البارع، ابن فهد الحلبي، ج ٥، ص ٤٠٧.

(٢) أنظر: تهذيب الاحكام، ج ٥، ص ٤٢٣، ح ١١٦.

من أن لا ترى رجلاً ولا يراها، فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وآله فقال: - صدقت إنها بضعة مني^(١).

إذن خير للمرأة أن لا ترى الرجال ولا يراها الرجال، ولكن قد يقال إنَّ هذا مختصُّ بتلك الفترة الزمنية أيضاً لأنه في زماننا نحتاج إلى طبيبة للنساء مثلاً أو أنها تمرض فهل نقول لها اذهبي إلى الرجال حتى في القضايا النسائية أو نقول أبقِ هكذا إلى أن يقضي الله عزَّ وجلَّ؟! وكلَّ هذه احتمالات ليست مقبولة فيتعيَّن أن تتصدَّى ثلَّة من النساء إلى هذه القضية فيصبحن طبيباتٍ على الأقل وهذا يستلزم الدخول في المدارس والجامعات وغير ذلك، ومن ثم سوف تخرج في كلِّ يوم وسوف يراها الرجال. فإذا قد يقال إنَّ هذا ناظر إلى ذلك الزمان دون مثل زماننا. نعم لا نفتح الباب على مصراعيه ونقول فلتدخل جامعةً مشتركة بين الذكور والإناث، بل لا بد وأن ننشئ جامعةً خاصَّة بالنساء ونحافظ على الحشمة مهما أمكن، ولكن لا بد وأن نقول يجوز أن تخرج المرأة من بيتها ويراها الرجال بالمقدار الضروري. إنه ربما يقال ذلك.

المثال التاسع:- نظام البنوك. فأنتم تعرفون أنَّ أخذ الفائدة في القرض لا يجوز، ولو تأخَّر صاحب القرض عن وفاء دينه في الموعد المقرَّر لا يجوز وضع غرامة عليه، والآن أنشأنا بنكاً إسلامياً ولا نريد فيه أيِّ ربا فنقرض أمواله للناس قربة إلى الله تعالى، فمثلاً نقرض شخصاً مليون دينارٍ ويكون أداؤه في ستة أشهر، فلو افترضنا أنه لم يأت بها على رأس الستة أشهر فلا بد من وضع وسيلة ضغطٍ لاستعادة المال حتى يستفيد منه شخصٌ آخر وحتى يتداول المال وحتى نعيش نحن في هذا الزمان

(١) مستدرک الوسائل، النوري، ج ١٤، ص ٢٨٩، ابواب مقدمات النكاح، ب ١٠٠، ح ٢.

الجديد لا في الزمان القديم ففي زماننا هذا لا تتمكن أن تقول نحن لا نحتاج إلى البنوك، فلا بد من وجود بنوكٍ والمفروض أنّ هذه البنوك إسلامية وشرعية.

وعلى هذا الأساس لو كانت توجد طريقة من الطرق الشرعية يمكن من خلالها فرض الضريبة عليه لو تأخر لا يلزم منها الربا فيها ونعمت، أمّا لو افترض أنّها لم تنجح هذه الطرق ولم نحصل عليها فهل يمكن أن نفرض ضريبةً، والإسلام لا بد وأن يساير الحياة بمقدارٍ عقلائي ولا يمكن أن يساير الحياة إلاّ بهذه الطريقة فنفرض آنذاك ضريبةً حتى يمكن للبنك أن يشقّ طريقه في الحياة فيقال إنّ ذلك جائز والروايات التي دلّت على أنّه لا يجوز المطالبة بالأكثر ووضع الغرامة ناظرة إلى تلك الفترة الزمنية التي يمكن فيها أن تسير الحياة من دون نظام بنكيّ أمّا مثل زماننا فحينئذٍ نقول بالجواز.

وهل هذا شيءٌ وجيه أو لا؟ وعلى أيّ حال من خلال كلّ هذا اتضح أنّ هذه الحالة الثالثة قابلة للأخذ والرد.

الفائدة السادسة**منطقة الفراغ**

لا إشكال في أن النبي صلى الله عليه وآله قد أكمل الدين لقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾^(١)، ولكنه لم يكمل الدين بتفاصيله، وعليه فالآية الكريمة حينما قالت (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ) كيف يصحّ مثل ذلك والحال أنّ التفاصيل لم تبين؟!!

والجواب:- إنّه لا بد وأن يكون المقصود من الآية الكريمة هو بعد جعل العترة الطاهرة أحد الثقلين حتى يثبت لها المرجعية المذهبية والتشريعية، فإنه بعد أن جعلت العترة مرجعاً في التشريع -لحديث الثقلين- يصحّ بأن تقول الآية الكريمة آنذاك (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ)، فالإكمال حصل بضمّ مرجعية أهل البيت عليهم السلام - أعني المرجعية التشريعية -، فالعترة إذن هي مرجع في التشريع، وقد بين الأئمة الكثير الكثير من تفاصيل الأحكام، وعند إلقاء نظرة سريعة على وسائل الشيعة يثبت صدق ما نقول، فتفاصيل الصلاة قد سُئل عنها الأئمة عليهم السلام بعد ذلك من قبل زرارة وأقرانه، فتفاصيل الصلاة ثبتت منهم عليهم السلام وكذلك تفاصيل الحج... وهكذا. وقدّم لنا الأئمة عليهم السلام قواعد عامة يمكن الاستفادة

(١) سورة المائدة، الآية ٣.

منها على مرّ الزمان، من قبيل قاعدة الاستصحاب والطهارة والحليّة ولا ضرر ولا حرج والفراغ والتجاوز وما شابه ذلك من القواعد.

ولكن بقيت مساحة لم تملئ بالتشريع منهم عليهم السلام ومُنح إكمالها للحاكم الاسلامي بحسب اقتضاء الظروف، ولكن من الطبيعي أنّ الأئمة عليهم السلام أعطونا قواعد كلىّة والحاكم الإسلامي هو الذي يطبّقها بحسب الحوادث والظروف التي تطرأ، فقد يطرأ ظرفٌ يهجم فيه العدو على بلاد الإسلام فمن باب قاعدة لزوم الحفاظ على بلاد الإسلام والمسلمين يصدر الحاكم الإسلامي حكماً بلزوم الدّفاع تطبيقاً لتلك الكبرى الكليّة على المصداق الخارجي، فمثل هذه القضية يتركها الإمام إلى الحاكم الإسلامي، وإنما لم يستدّها الإمام بالمباشرة لأجل مدخليّة الزمان في ذلك، فالإمام أعطى الحكم الكليّ ويبقى التطبيق على الحاكم الإسلامي. وإذا افترض أن بلاد الإسلام كان نظامها الاقتصادي يخاف عليه من الانهيار فمن باب الحكم بلزوم المحافظة على النظام الاقتصادي الإسلامي يلزم على الفقيه أن يفتي بلزوم دفع الضرائب بالمقدار المناسب، كأن يفرضها على الأغنياء فقط، وقد يشمل حتى متوسطي الحال، وهكذا بما يراه مناسباً.

وهكذا لو خيف على البلاد بسبب تصدير بعض البضائع، واخراج العملة الصعبة منها فيصدر حكماً بالمنع. وهكذا لو فرض أنّ استيراد بضاعة ما ومن دولة معيّنة كان تقويةً للظالم أو ما شابه ذلك فيصدر منعاً من هذا الاستيراد مثلاً، والأمثلة من هذا القبيل كثيرة.

إن هذه مساحة تُترك إلى الحاكم الإسلامي يشخصها بحسب الظروف، نعم الحاكم الإسلامي لا يملئها من دون دليلٍ ومستندٍ حتى يقال بأنّه ليس بمشرّع بل توجد

عنده أحكام كلية قدمها الأئمة عليهم السلام له وهو يقوم بتطبيق تلك الكبريات الكلية على الصغريات، وهذه المساحة يمكن أن يطلق عليها بـ(منطقة الفراغ)، وإن شئت تسميتها باسم آخر فلا مانع، والذي أظنه أنّ منطقة الفراغ بالتفسير الذي ذكرناه - والذي ينبغي أن يعدّ نقطة قوّة في التشريع الإسلامي - قضية لا يختلف فيها الفقهاء بل ينبغي أن تكون مسلمة، فأيّ فقيه يعلم بهجوم الأعداء ولا يصدر حكماً بالدفاع عن تلك البلاد؟! وإذا فرض أن استيراد بضاعة ما كان يؤدي إلى تقوية الجهة الظالمة فينبغي أن يصدر حكماً بالمنع.

إنّ هذه قضية ينبغي أن تكون محلّ اتفاق الفقهاء، غايته أنّ مصطلح منطقة الفراغ لم يكن متداولاً بينهم ولكنّ واقع منطقة الفراغ فهو قضية ينبغي أن تكون مسلمة بينهم.

وفي هذا المجال ألفت النظر الى بعض الأمور:-

الأمر الأول:- ويشتمل على نكاتٍ ثلاث:-

النكتة الأولى:- ذكرنا أنّ قوله تعالى:- (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ) يراد به إكمال الدين من خلال جعل العترة الطاهرة مرجعاً مذهبياً أو تشريعياً، وقد يقول قائل:- لم لا نعكس ونقول إن الآية الكريمة تدلّ بالمطابقة على إكمال الدين من قبل النبي صلى الله عليه وآله وبالالتزام على عدم الحاجة إلى مرجعية العترة الطاهرة إذ الآية بنفسها تدلّ على أنّ الدين قد كمل، فكما يحتمل أن يكون المقصود ما ذكرته يحتمل أن يكون المقصود ما أشرنا إليه، ولا أقلّ بأن تكون الآية الكريمة مجملة من هذه الناحية؟

والجواب:- إنّ هناك قرينتين تدلّان على أن المقصود هو ما أبرزناه نحن، دون الاحتمال الثاني.

القرينة الأولى:- واقع الحال، فإن الدين لم يكمل بتفاصيله عند رحيل النبي الأعظم صلى الله عليه وآله، فتفاصيل الصلاة والحج وما شابهها لم تكن ثابتة، بل لا تتسع حياة الرسول صلى الله عليه وآله لذلك.

إذن يتعيّن أن يكون المقصود من قوله تعالى:- (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ) - بعد الالتفات إلى ما أشرنا إليه من واقع الحال -، يعني أكملت لكم دينكم بنصب أهل البيت عليهم السلام مرجعاً في مقام معرفة الأحكام الشرعية.

القرينة الثانية:- حديث الثقلين، فإنّه مسلّم بين الفريقين بل هو متواتر عندهم^(١)، فإنه بعد أن أمر بالتمسك بالأئمة عليهم السلام يأتي الإشكال وهو أنّه لو كمل الدين فما هي الحاجة إلى التمسك بالأئمة عليهم السلام، فالثقل الثاني لا حاجة إلى الأمر بالتمسك به إذ الدين قد كمل؟

إذن لا بد - بعد أن أمرنا بالتمسك بالثقل الثاني - وأن يكون المقصود من أن كمال الدين قد حصل بنصبهم وبالأمر بالتمسك بالأحكام الصادرة منهم وإلا فيبقى حديث الثقلين منافياً لكمال الدين، أي تقع المنافاة بين الآية الكريمة التي

(١) أنظر: صحيح مسلم، ج٢، ص٢٣٨، ح١٦٦. الألباني، السلسلة الصحيحة، ج٤، ص٣٥٦، ح١٥٥. ابن العربي، عارضة الأخوذى ج٧، ص١٥٩، ح١٧٠. الهيثمي، مجمع الزوائد، ج٩، ص١٦٦، ح١٤٠. ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٨، ص٤٩٣، ح١١٠. البيهقي، شعب الإيمان، ج٢، ص٨٠٢، ح٠٧. الطبراني، المعجم الأوسط، ج٣، ص٣٧٤، ح٠٥.

تقول (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ) فلا حاجة إلى الأئمة وبين حديث الثقلين الذي يقول تمسكوا بالعترة. إذن لا بد وأن يكون المقصود هو ما أشرنا إليه.

النكته الثانية: - إن أهل البيت عليهم السلام لهم منصبان منصب الإمامة والمرجعية السياسية ومنصب الإمامة والمرجعية المذهبية والتشريعية، وتعبير آخر: - لهم الإمامة السياسية والإمامة التشريعية، ولكن ما هو الدال على الإمامة السياسية وما هو الدال على الإمامة التشريعية؟

الجواب: - إن حديث الغدير^(١)، يدل على الإمامة السياسية دون الإمامة المذهبية والتشريعية، فإن الوارد فيه يتناسب مع الإمامة السياسية لا غير حيث ورد فيه (ألست أولى بكم من أنفسكم؟!) و (من كنت مولاه فهذا عليّ مولاه) وغيرها، إن هذه لا تتناسب مع المرجعية التشريعية وإنما تتناسب مع المرجعية السياسية كما هو واضح. إذن حديث الغدير يدل على ثبوت المرجعية السياسية لأهل البيت عليهم السلام. وأما حديث الثقلين فهو يدل على المرجعية التشريعية حيث قال: - (ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا بعدي أبداً)، فالمقصود هنا هو الرجوع إليهم في مقام التشريع والحصول على الأحكام.

إذن لا يوجد حديث واحد يدل على كلتا المرجعيتين وإنما يوجد حديث يدل على المرجعية الأولى وحديث آخر على المرجعية الثانية، فحديث الغدير يدل على المرجعية السياسية ونصب الأمير قائداً سياسياً على الأمة، وحديث الثقلين يدل على المرجعية التشريعية.

(١) فقد ورد في عدة روايات منها: اصول الكافي، ج١، ص ١٩٧، ح ٢ و ص ٢٨٩، ح ٤ و ص ٤٢٠،

ح ٤٢ و ٤٣. روضة الكافي، ص ٢٧.

النكته الثالثة:- إِنَّ آيَةَ (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ) كما دلّت على ما أشرنا إليه - من أن الدين قد كمل مع ضمّ العترة - فهي تدلّ على أن إكمال الدين بعد نصب الإمام أمير المؤمنين عليه السلام خليفةً بعد النبي صلى الله عليه وآله اذ هو الجزء المهم والمكمل للدين، ولكننا الآن لسنا بصدد هذا بل نحن بصدد بيان أن حقّ التشريع انتقل إلى الأئمة عليهم السلام ونستفيد ذلك من آية (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ) إذ لولا ذلك لما صحّ التعبير بـ(الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ) إذ لم يكمل الدين حقاً من دون نصب الأئمة عليهم السلام مرجعاً مذهبياً وتشريعياً إذ تفاصيل الأحكام لم تُبيّن.

الأمر الثاني:- إنّ منطقة الفراغ كما قلت ينبغي أن تكون مورد اتفاقٍ عند الكل، نعم التعبير بهذا المصطلح جاء متأخراً إلا أن واقع الحال هو الاتفاق على هذه القضية، وقد أشار السيد الشهيد(قده) إلى منطقة الفراغ بما نصّه:- (...حالات عدم وجود موقفٍ حاسمٍ للشريعة من تحريمٍ أو إيجابٍ يكون للسلطة التشريعية التي تمثل الأمة أن تسنّ من القوانين ما تراه صالحاً على أن لا يتعارض مع الدستور وتسمى مجالات هذه القوانين بمنطقة الفراغ)^(١)، وقد عبّر(قده) بأنّ السلطة التشريعية لها أن تسنّ ما تراه صالحاً ولعلّ- من جهة تعبيرية - المناسب أن يعبر بدل (ما تراه صالحاً) بعبارة (بما يقتضيه العنوان الثانوي أو الحفاظ على البلاد الاسلامية أو حياة المسلمين)، فإنّ كلمة (صالح أو المصلحة) تشعر بالتناغم مع الاتجاه المقابل، مضافاً إلى أنّه حالٍ من الصبغة العلمية، بخلاف ما لو عبّرنا بما أشرت إليه كأن يقول (للسلطة التشريعية أن تسنّ ما يقتضيه الحفاظ

(١) الاسلام يقود الحياة لمحّة فقهية تمهيدية، ص ١٩.

على نظام الإسلام والبلد الإسلامي) فإنّ هذا التعبير يعطي الخلفيّة الفقهيّة لثبوت هذا الحقّ للسلطة التشريعيّة، فإنّه يدلّ على أنّ السلطة التشريعيّة تصنع ذلك من باب التطبيق للقانون الكلّي القائل (يجب الحفاظ على نظام الإسلام والبلد الإسلامي وحياة المسلمين وتنظيم حياتهم)، فهذا حكمٌ كلّيّ مسلّم ونحن بوصفنا سلطةً تشريعيّةً نشرّع ما يكون صغرى لهذا القانون العام، إنّ التعبير لو كان كما أردنا لكان مشيراً إلى الخلفيّة الفقهيّة وإلى الصبغة العلميّة.

الأمر الثالث:- إنّ منطقة الفراغ كما أوضحنا هي نقطة قوّة وكمال في التشريع الإسلامي لا نقطة ضعف، ولكن قد يتصوّر بعضهم أنّها نقطة ضعف بلحاظ أنّ الإسلام لم يملأ تلك المساحة لعدم وجود التشريع عنده فأوكل الأمر إلى غيره من باب أنّ الغير أعرف بالتشريع المناسب، فهي بهذا اللحاظ تكون نقطة ضعفٍ لا نقطة قوّة.

ونحن نقول:- كلاً فإنّ الإسلام جعل هذه المساحة من دون تكليفٍ لأجل أن يتسائر مع جميع الأزمان، فإن المناسب لكلّ مدة زمنيّة شيءٌ معيّن فيترك تحديد ذلك الشيء المعيّن للحاكم الإسلامي، فمثلاً فتح أو غلق باب الاستيراد من دولةٍ معيّنة، فقد يكون من المناسب في فترةٍ فتح باب الاستيراد فيما إذا كان ليس مضعفاً للدولة الإسلاميّة ولا نظامها الاقتصادي، وقد يكون من المناسب في فترةٍ أُخر غلق باب الاستيراد...وهكذا.

إذن الإسلام قد ترك ذلك لأجل أن يتسائر مع الزمن.

ونلفت النظر إلى أن الإسلام حينما ترك الأمر للحاكم فهو لم يتركه بنحوٍ مطلق العنان بل حدّد له قواعد وضوابط معيّنة وقال (إن تحقّقت صغرى هذه الكبرى فاحكم بما هو المناسب لهذه الكبرى)، فأعطاه مثلاً كبرى لزوم المحافظة على الاقتصاد الإسلامي وأنت أيها الحاكم تلحظ الفترة الزمنية، فالاستيراد إذا كان في صالح النظام الإسلامي فاحكم بجوازه وإلا فلا.

إذن التشريع في الحقيقة هو من الإسلام وهذه قضية ينبغي ان تكون واضحة، وقد أشار إليها السيد الشهيد(قده) بما نصّه: - (ولا تدلّ منطقة الفراغ على نقصٍ في الصورة التشريعية أو إهمالٍ من الشريعة لبعض الوقائع والأحداث، بل تعبّر عن استيعاب الصورة وقدرة الشريعة على مواكبة العصور المختلفة لأن الشريعة لم تترك منطقة الفراغ بالشكل الذي يعني نقصاً أو إهمالاً وإنما حدّدت للمنطقة أحكامها بمنح كلّ حادثةٍ صفتها التشريعية الأصلية مع إعطاء ولي الأمر صلاحية منحها صفة تشريعية ثانوية حسب الظروف، فإحياء الفرد للأرض مثلاً عملية مباحة تشريعاً بطبيعتها ولولي الأمر حقّ المنع عن ممارستها وفقاً لمقتضيات الظروف)^(١).

الأمر الرابع: - هل دائرة الفراغ تختصّ بالمباحات أو تعمّ دائرة الواجبات والمحرمات أيضاً؟

والجواب: - إنّ الصورة الغالبة هي في دائرة المباحات، فالفقيه يغيّر الحكم في دائرة المباح، فمثلاً يغيرها من المباح إلى الوجوب أو إلى الحرمة، كما في مثال الاستيراد

(١) اقتصادنا، الشهيد الصدر، ص ٨٠٣، ط المؤتمر.

فإنَّ حكمه هو الاباحة وللحاكم الإسلامي تغيير ذلك إلى الحرمة إذا كان يضعف الدولة الإسلامية وقد يوجب ذلك إذا فرض توقفت حياة المسلمين على ذلك، وهكذا في مثال اشغال الأرض بالزراع أو السكن.

إذن منطقة الفراغ تكون في دائرة المباحات أمّا في دائرة الواجبات والمحرمات فلا باعتبار أنّ الواجب ثابتٌ لا يتغيّر عمّا هو عليه وكذلك الحرام بخلاف المباح الذي يقبل التغيّر.

إذن دائرة الفراغ تكون في دائرة المباحات، وعلى ذلك بنى السيد الشهيد(قده) حيث قال:- (وحدود منطقة الفراغ التي تتسع لها صلاحيات ولي الأمر... كلّ فعل مباحٍ تشريعاً بطبيعته، فأبي نشاط وعمل لم يرد نصّ تشريعي يدلّ على حرمة أو وجوبه يسمح لولي الأمر بإعطائه صفة ثانوية بالمنع عنه أو الأمر به، فاذا منع الإمام عن فعلٍ مباحٍ بطبيعته أصبح حراماً، وإذا أمر به أصبح واجباً. وأما الأفعال التي ثبت تشريعاً تحريمها بشكلٍ عام كالربا مثلاً فليس من حقّ ولي الأمر الأمر به، كما أنّ الفعل الذي حكمت الشريعة بوجوبه كإنفاق الزوج على زوجته لا يمكن لولي الأمر المنع عنه لأنّ طاعة أولي الأمر مفروضة في الحدود التي لا تتعارض مع طاعة الله وأحكامه العامّة، فألوان النشاط المباح بطبيعتها في الحياة الاقتصادية هي التي تشكّل منطقة الفراغ)^(١).

إذن منطقة الفراغ تكون في دائرة المباحات كما قال(قده).

(١) اقتصادنا، الشهيد الصدر، ص ٨٠٤، ط المؤتمر.

وألقت النظر إلى بعض الأمثلة المفيدة:-

منها:- الأحكام الولائية^(١) التي تصدر من ولي الأمر، من قبيل فرض بعض الضرائب كالخمس فإنه حكمٌ ولائي - بناءً على ذلك - ففي مثل هذه الحالة يكون أيضاً من هذا القبيل، فالدفع شيء مباحٌ ولكن ألزم به لضرورة زمنية باعتبار حاجة مذهب التشيع إلى ذلك من باب الحكم الولائي إذ هو مصداقٌ من مصاديق ذلك. ولذلك يقول السيد الشهيد(قده) إنّ منطقة الفراغ تجري في دائرة المباحات فقط.

ولكن نحن نقول:- لا مانع من امتداد دائرة منطقة الفراغ إلى الواجبات والمحرمات أيضاً:-

أمّا في دائرة الواجبات:- فمثال ذلك الحج فإنه لو فرض أنّ الحجّ في سنةٍ من السنين استوجب مذلةً ومهانَةً على اتباع مذهب أهل البيت عليهم السلام أو فرض

(١) وبالمناسبة أنبه إلى شيء:- فإن البعض قد يعترض بأنّ روايات الخمس هي ناظرة إلى الحكم الولائي، فالإمام الكاظم أو الرضا عليهما السلام الذي صدر عنه وجوب الخمس فصدوره هو من باب الحكم الولائي ويترتب على ذلك أنه بوفاته عليه السلام ينتهي أمد هذا الحكم إذ لم يكن هذا الحكم حكماً شرعياً إلهياً وإنما هو حكمٌ ولائِي كما قلنا فينتهي بانتهاء ولايته.

وقد أجب عن هذه المسألة في الفقه بوجود رواياتٍ تدلّ على ذمّ وطعن مانع الخمس، ولكن بقطع النظر عن هذا نقول:- لو سلّمنا بأنّه حكمٌ ولائِي فالفقيه يتمكّن من ذلك أيضاً بالحكم الولائي المعطى له، فلو فرضنا عدم وجوب الخمس للزم تعطيل طلب العلوم الدينية وبالتالي إجماع التشيع أصلاً، فإنّ بقاء المرجعية والتشيع بالخمس كما هو واقع الحال، وقد اعترف بذلك حتى أعدائنا. إذن يمكن فرض الخمس ولو بعنوان توقّف المذهب على ذلك. فإذا ما ذكره المعارض من أنّ روايات الخمس ناظرة إلى حكمٍ ولائِي ولا يحقّ لكم أخذ الخمس حتى لو سلّمناه فهو لا ينفعه لما بيّناه. الشيخ الأستاذ.

وجود وباءٍ معيّنٍ بحيث ينتقل إلى بلدنا بالكامل بسبب الحجاج بشكلٍ قرّر الأطباء بأنّ إصابة الغير به احتمالٌ قويٌّ جداً فللحاكم الإسلامي أن يمنع من الذهاب للحجّ في هذه السنة لأنّنا نعلم بأن الإسلام لا يريد أن يصيب كلّ البلاد بالوباء، أو أنّ أتباع مدرسة أهل البيت تصيهم المذلة والإهانة فإنّ العزة لله ولرسوله وللمؤمنين.

وأما في دائرة المحرّمات: - كما لو فرض وقوع حربٍ بيننا وبين عدونا والانتصار يتوقّف على هدم بيوت جماعة من الأبرياء قد تحصّن بها العدو واتخذها ذريعةً له فللحاكم أن يأمر بهدمها وإن كان هدمها حراماً بالعنوان الأوّلي ولكنه أصبح واجباً بالعنوان الثانوي. إذن منطقة الفراغ امتدت إلى دائرة الواجبات والمحرّمات.

وأنا احتمل أنّ السيد الشهيد(قده) - وان كانت عبارته مطلقة - يسلم بما ذكرناه ويقبله ولكنه يقصد من المحرّمات تلك المحرّمات التي عرفنا من الخارج أنّها لا تقبل ذلك كالربا. إذن هو ناظرٌ إلى هذا المعنى لا غير، ولكننا نقول إنّّه حتى في مثل الربا يجري فيه ما قلناه، فاذا توقّف حفظ بلاد الإسلام على القروض الربويّة فيمكن أن نلتزم بجوازه، بل حتى في الحالات الفرديّة، فلو فرض أن شخصاً اضطر إلى المأكل والمشرب ولا طريق آخر له إلاّ الربا فنلتزم بجوازه حينئذٍ أيضاً.

الأمر الخامس: - ما هو الدليل على أن الحاكم الإسلامي له هذا الحقّ في منطقة الفراغ؟ ففي الشيء المباح مثلاً يحكم بأنّه واجبٌ أو حرامٌ تبعاً لاختلاف المورد، فمثلاً في مسألة التنباك يحكم بالتحريم، وفي مسألة هجوم العدو يحكم بالوجوب وهكذا، فما هو الدليل على ذلك؟

أجاب السيد الشهيد(قده)^(١) عن ذلك:- بأنّ المستند هو قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾^(٢)، ولم يذكر تقريباً لذلك، ولعلّ وجه الدلالة هو أن إثبات هذا الوصف - وهو (أولي الأمر) - للحاكم الإسلامي لا بد وأن يكون المقصود منه ما إذا كان الشيء مباحاً وأراد أن يحكم بوجوبه أو بحرمته لمصلحة تقتضيها الفترة الزمنية، فيحكم بلزوم الدفاع مثلاً أو يحكم بجرمة التنبك، فهو من أولي الأمر في هذه المساحة فتجب إطاعته، أمّا المساحة المرسومة والمبين حكمها من قبل الله عزّ وجلّ فهو ليس من أولي الأمر لأنّ ذلك من مورد إطاعة الله عزّ وجلّ. إذن لا بدّ وأن نفترض الإطاعة لأولي الأمر في الآية الكريمة في مساحة المباحات، فالحكم إذا بيّنه الله عزّ وجلّ فهو إطاعة لله تعالى. ولا بد أيضاً وأن نفترض أنّ الحكم الذي يحكم به الحاكم الإسلامي - كتحریم التنبك - لم يصدر من الله تعالى بأن لم تدلّ عليه آية أو رواية ولا يصدق عليه أنّه إطاعة لله أو الرسول فيكون إطاعةً لأولي الأمر. هذا ما قد يقرب به دلالة الآية الكريمة، وهو بيانٌ ظريفٌ ووجيه.

ولكنّي أقول:- هذا مبنيّ على تعميم عنوان أولي الأمر لغير الأئمة عليهم السلام، أمّا إذا اقتصرنا في هذا العنوان على الأئمة عليهم السلام وقد يؤكده إطلاق الأمر بالإطاعة حيث يدلّ على العصمة ويكون مختصاً بهم عليهم السلام، فعلى هذا الأساس الاستفادة منه في حقّ الحاكم الإسلامي شيءٌ مشكل بعد احتمال كون عنوان أولي الأمر مختصاً بهم عليهم السلام، خصوصاً على ما ذكرناه في باب الإطلاق من أن شرط انعقاده هو أن يكون مستهجناً عرفاً إذا أريد به المقيد واقعاً،

(١) اقتصادنا، الشهيد الصدر، ص ٨٠٤، ط المؤتمر.

(٢) سورة النساء، الآية ٥٩.

وهنا لو ظهر المتكلم وقال إنّ المقصود من أولي الأمر هم الأئمة عليهم السلام فلا يستهجن منه ذلك ولا يقال له لِمَ لَمْ تقيد إذ أنّ البعض يصدق عليه عنوان أولي الأمر؟ كلا لا يستهجن منه ذلك.

وعلى أيّ حال إنّ هذا الأمر مبنيّ على هذه القضية، وكان من المناسب له (قده) أن يشير إلى ذلك وأن عنوان أولي الأمر يشمل كلّ أحد غايته نقول - انتصاراً له - إنّّه خرج منه الحاكم الظالم، أمّا غير الظالم فالعنوان شامل له. إذن هذا البيان مشكل.

والأجدر أن يقال:- إنّّه بعدما كانت وظيفه الحاكم الإسلامي هي المحافظة على بلاد الإسلام من كلّ الزوايا الاقتصادية والاجتماعية والتعليمية وما أشبه ذلك، بل لو لم يكن هناك حاكم إسلامي لوصلت النوبة إلى عدول المؤمنين الواعين والمثقفين إذ لا يحتمل أن تترك البلاد الإسلامية بلا وليّ للأمر وتكون فوضى.

إذن لا بدّ من شخصٍ يدير الأمور والناس يسرون خلفه، وإذا سلّمنا بأن هذا المتصدّي يجب عليه أن يحافظ على البلاد الإسلامية، فبالدلالة الالتزامية تجب متابعتها وإلا يلزم اللغو، فمثلاً أنه يحرم الاستيراد من دولة كذا وأنتم ليس عليكم المتابعة؟! إنه لغوٌ وعبثٌ. إذن القضية واضحة ولا تحتاج إلى آيةٍ أو رواية.

وبعبارة أخرى:- بعد أن افترضنا وجود حاكمٍ تلزمه المحافظة على البلاد الإسلامية وتلزمه مراعاة العناوين الثانوية ويلزمه أن يملأ منطقة الفراغ بالنحو المناسب، فإذا سلّمنا بهذا كلّّه فيلزم علينا أن نسير وراءه ونطيعه، فالدولة إذا كان يلزمها تهيئة الكهرباء للناس فبالدلالة الالتزامية يلزم علينا أن نسدّد أجور الكهرباء - بالمقدار المناسب - ولا يحقّ لنا التذرّع بذريعة مجهول المالك وما أشبه ذلك، فصحيحٌ أنّ

الماء مباح ولكن الدولة تهيء لك ذلك وتوصله إلى بيتك، وعليه إذا كان البناء على عدم إعطاء الجميع للأجور فسوف يحرم الجميع من نعمة الماء.

إذن بعد افتراض وجوب المحافظة عليه يلزم علينا الإطاعة.

الأمر السادس:- ما هو الفرق بين منطقة الفراغ وبين مقاصد الشريعة والمصالح المرسله؟ ففي منطقة الفراغ تشرعون أحكاماً بعنوان منطقة الفراغ، وصاحب مقاصد الشريعة يصدر أحكاماً على أنها من مقاصد الشريعة، فأحرم كل وسيلة نتيجتها نتيجة الربا من باب أن لا تجتمع الأموال في جهة معينة.

والجواب:- في منطقة الفراغ يكون الحكم جزمياً ، فيفترض وجود كبرى كلية جزمية، فمثلا (يلزم المحافظة على حياة المسلمين في شتى المجالات) فهذه كبرى جزمية، والصغرى جزمية أيضاً فمثلاً (نحتاج إلى ثلة يدرسون الطب والهندسة وما شاكل ذلك) فهذه قضية جزمية أيضاً، وإذا كانت الكبرى جزمية والصغرى كذلك فالنتيجة جزمية بلا إشكال، فيحكم بوجود دراسة الطب والهندسة وما أشبه ذلك، ولم نتبع الظن في ذلك أبداً.

وهذا بخلافه في مقصد الشريعة لأنه لا يوجد شيء جزمي إذ كيف تعرف مقصد الشريعة - بنحو الجزم - في الربا وهو أن لا تجتمع الأموال في جهة معينة؟! فأقصى ما هناك هو الظن، فعلى الأحكام وملاكاتها مجهولة عندنا، فالعلة لا يطلع عليها العقل، ولو اطلع فقد يغفل عن عدم المانع أو الشرط، وحينئذ لا يمكن أن يجزم بمقاصد الشريعة وملاكاتها. نعم لو حصل جزم في مورد من الموارد لسلمنا بذلك، ولكن العادة هي عدم حصول الجزم. إذن الفارق بين منطقة الفراغ وما ذكر واضح.

الأمر السابع:- هناك تساؤلٌ أو إشكالٌ وهو أنه كيف نربط بين الثابت والمتغيّر فإن أحكام الشريعة ثابتة وباقية إلى يوم القيامة، ففي الرواية عن الإمام الباقر عليه السلام:- (قال جدّي رسول الله صلى الله عليه وآله:- أيها الناس حلالي حلال إلى يوم القيامة، وحرامي حرام إلى يوم القيامة، ألا وقد بينهما الله عزّ وجلّ في الكتاب، وبينتهما لكم في سنّتي وسيرتي)^(١)، وعن زرارة:- (سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحلال والحرام، فقال حلال محمد حلال أبدا إلى يوم القيامة لا يكون غيره ولا يجيء غيره)^(٢)، وعن الإمام الباقر عليه السلام:- (إنّ الله تبارك وتعالى لم يدع شيئا تحتاج إليه الأمة إلا أنزله في كتابه، ويّنه لرسوله، وجعل لكلّ شيءٍ حداً، وجعل عليه دليلاً يدلّ عليه، وجعل على من تعدّى الحدّ حداً)^(٣).

إذن أحكام الشريعة ثابتة إلى يوم القيامة والحياة - كما نعرف - في تحدّد وتغيّر فكيف تكون الأحكام الثابتة مسايرة للزمن؟ نعم هي نافعة في الفترة التي جاءت فيها - كزمن النبي صلى الله عليه وآله مثلاً - فالحياة كانت بدائية أمّا الآن فالحياة قد تغيرت تغيراً كاملاً من شتى الجوانب فكيف يلتئم هذا الثابت مع هذا المتغيّر؟ إنّ المناسب لتغيّر المتغيّر أن يكون الحكم متغيّراً أيضاً، أمّا أن يكون ثابتاً وما يرتبط به متغيّراً فهو شيءٌ غير ممكن؟

وفي مقام الجواب نقول:- إنّ أحكام الإسلام على أنحاء مختلفة:-

(١) وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٦٩، ح ٥٢.

(٢) اصول الكافي، ج ١، ص ٥٨، ح ١٩.

(٣) اصول الكافي، ج ١، ص ٥٩، ح ٢.

النحو الأول:- لا يقبل التغيير إلى الأبد مثل وجوب الصلاة والصوم والحج والأمر بالمعروف والنهي عن النكر والخمس والزكاة وحرمة الزنا والقتل والظلم وما شاكل ذلك، إنّ هذه أحكام مستمرة إلى الأبد ولا يمكن لقائل أن يقول إنّ الحياة قد تطورت فكيف تستمر هذه الأحكام؟ فإنّ الجواب واضح لأنّ الحاجة إلى هذه الأحكام حاجة غريزية فطرية، فالإنسان دائماً يحتاج إلى الارتباط بالله عزّ وجلّ من خلال الصلاة أو الصوم أو من خلال غير ذلك، فالظلم والسرقة وقتل البريء دائماً هو مبعوضٌ ولا يختلف باختلاف الزمان وهذا نظير الطعام والشراب والنوم فإنّه لا يمكن أن يستغنى عنها فإنّ الطعام حاجة غريزية من الداخل فلا يمكن أن يعيش الإنسان من دون الطعام والنوم، وهنا أيضاً لا يمكن أن ترتبط حياة الإنسان ويكون إنساناً مستقيماً ومعتدلاً إلا من خلال الطقوس المعينة، ولا معنى لأن يقول قائل نحن الآن نعرف الله عزّ وجلّ لا من خلال هذه الأمور ففي الزمان الأوّل كانوا يحتاجون إلى الارتباط والآن لا نحتاج إلى الارتباط من خلال هذه الطقوس لأننا أصبحنا نتصل بالله عزّ وجلّ من خلال معرفتنا بعظمته وقدرته في السماء والأرض والمخلوقات التي خلقها والدقة الموجودة في الكون.

وجوابه واضح:- وهو أنّ مجرد هذا لا يجعل ارتباطاً بين العبد وبين مولاه، فإنه من خلال الصلاة والصوم والحج يشعر المؤمن بالارتباط بالله سبحانه.

إذن الذي يحصل به الارتباط هي هذه الطقوس وهي كما قلنا تمثل حاجة غريزية كالطعام والشراب والنوم ولا يمكننا الاستغناء عنها.

النحو الثاني:- أحكام قابلة للتغيير بتغيير الزمان، والارتباط بين المتغير والثابت يحصل من خلال هذا، وإلا فالأول كما قلنا فيه حاجة مستمرة إلى يوم القيامة، أمّا

القسم الثاني ففيه أحكام قابلة للتغير باختلاف الزمان لكن من حيث المصداق لا من حيث أصل الحكم كما مثلنا سابقاً في الآية الكريمة (وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ) فمصداق (من قوّة) في ذلك الزمان شيء وفي هذا الزمان شيء آخر ولا يقول عليكم الاقتصار على السهم والقوس والفرس والرمح والسيف، كلاً بل نلاحظ الزمان الذي نحن فيه فإن كان زمان الطائرات فنعدّ الطائرات هي القوة... وهكذا، فالحكم ثابتٌ - وهو (وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ) - ولكن مصداق القوّة قد تغيّر، وبذلك تمكن الإسلام أنّ يربط بين الثابت والمتغيّر، فهو قد أشبع الحاجة من خلال التغير بالمصداق. ومن هذا القبيل قوله تعالى (وَعَاشِرُوهُمْ بِالْمَعْرُوفِ)، فالزوجة تحتاج الآن إلى شقة سكن مثلاً، فالحكم ثابت إلى يوم القيامة ولكن التغير في مصداقه باختلاف الزمان والحياة. ومن هذا القبيل أيضاً قوله تعالى -: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَإِنَّ السَّبِيلَ فَرِيضَةٌ مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾^(١)، وموضع الشاهد هو قوله تعالى (وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ) فإن عنوان في سبيل الله وهكذا عنوان (الْفُقَرَاءِ) يتغير مصداقه بتغيّر الزمان، فإن سبيل الله سابقاً كان هو تعليم الأطفال مثلاً أو بناء جسرٍ أو ما شاكل ذلك أمّا في زماننا فهو كفتح قناة فضائية نعلّم فيها أحكام وتعاليم أهل البيت عليهم السلام، والفقير في ذلك الزمان كان هو الذي لا يملك قوت سنته وهو مقدارٌ معيّن من المال أمّا هذا الزمان فإذا كان لا يملك بيتاً ولا سيارة ولا تلفزيوناً ولا غير ذلك فهو بعدُ فقير، فهذا الحكم ثابت والتغير هو من حيث المصداق، فبسبب التغير من حيث المصداق حينئذٍ يحصل بذلك الارتباط. بل لعلّ بعض النصوص الشرعية تؤكد على مسألة الزمان وأنه ينبغي

(١) سورة التوبة، الآية ٦٠.

أن تلحظوا تغير الزمان، كالكلمة الذهبية لمولانا أمير المؤمنين عليه السلام حيث يقول:- (لا تقسروا أولادكم على آدابكم فإنهم مخلوقون لزمانٍ غير زمانكم)^(١).

النحو الثالث:- منطقة الفراغ - كما أشرنا إليها كما سبق - فإنّ الإسلام وإن شرّع بعض الأحكام ولكن هذه الأحكام أيضاً جوّز أن تتغير بتغيّر الزمان، ولكن التغير ليس في أصل الحكم وإنما التغير أيضاً في المصداق، من قبيل ما لو فرض أنّ نظام الحياة توقف في زماننا على فرض التجنيد الاجباري وقانون التأشيرة والجنسية وجواز السفر فيمكن للحاكم الإسلامي أن يفرض بعض الأمور من باب حفظ نظام الحياة، وهذا حكم ثابتٌ إلى يوم القيامة ولكن مصداق الحفظ يختلف باختلاف الزمان، وهذا ما نعبر عنه بمنطقة الفراغ باعتبار أنّ الحاكم الإسلامي يشخص متى كانت هنالك حاجة إلى فرض هذا القانون لحفظ نظام الحياة أو ذلك القانون لحفظ نظام الحياة فهذه منطقة فراغ للحاكم الإسلامي ويمكن من خلالها أن يواكب الإسلام تطورات الحياة، فالإسلام لا يقول دعه يعبر الحدود ولا تمنعه، كلاً بل يأتي قانون جواز السفر للحاكم الإسلامي أن يفرض ذلك. وكذلك إذا كان نظام الحياة يحتاج إلى فرض غرامة فيفرضها الحاكم الإسلامي. إذن واكب الإسلام الحياة ولكن الحكم مستمر وهو لزوم التحقّظ على حياة المسلمين وبلاد الإسلام ولكن باختلاف الزمان قد يتغيّر الحكم والحاكم الإسلامي يضع أحكاماً مختلفة.

النحو الرابع:- من جملة أحكام الإسلام القواعد العامة، فالإسلام قدّم قواعد عامة مثل قاعدة لا ضرر، ولا حرج، ورفع عن أمّتي ما استكروهوا عليه، ورفع عن

(١) شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، ج ٢٠، ص ٢٦٧.

أمّي ما اضطروا إليه، وما غلب الله عليه فالله أولى بالعدر، وقاعدة الحلية، وقاعدة الطهارة، وقاعدة البراءة، فهذه قواعد نستفيد منها كثيراً، فالآن تأتي الأقمشة والأدوية من خارج البلاد الإسلامية فهل يلزم أن نغسل القماش أو لا نشرب الدواء لاحتمال أنه متنجّس من قبلهم وهكذا الأمور الأخرى - التي ليس فيها لحم -؟ كلاً، بل كلّها يجري فيها أصل الطهارة أو الحلية.

ولا يقولن قائل:- إنّ أصل الطهارة يجري في حقّ المسلمين ولا يجري في غير المسلمين؟

إذ نقول:- إنّ لا مانع من جريانه في حق غير المسلمين، إذ لعلّ هذا الفراش الذي هو لهم لم ينجّسوه، فحينئذٍ لماذا لا يجري أصل الطهارة فإنّ أصل الطهارة لم يقيّد بالإسلام والمسلمين.

وإذا فرضنا أنّه في موردٍ كان يلزم الحرج كما لو ذهبنا إلى مكانٍ كان لو لم أحلق لحيتي فسوف أقع في الحرج أو أُحبس فهنا يجوز لي حلق لحيتي... وما شاكل ذلك. إذن يوجد في الإسلام هذه المرونة بقاعدة لا حرج ولا ضرر أشياء أخرى من هذا القبيل ولا يبقى مانعاً من هذه الأمور.

نعم نلقت النظر إلى أمور:-

الأمر الأوّل:- الإسلام لا يقف أمام التطوّر والعلم بل على العكس حيث يقول:- ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾^(١) و (قيمة كلّ امرئ ما يحسنه)^(٢)، نعم كُن

(١) سورة طه، الآية ١١٤.

(٢) من لا يحضره الفقيه، ج ٤، ص ٣٨٩.

علماً في الذرة وغير ذلك لا أنك تصنعها وتلقيها على الناس، فالتطور في العلم والكمال يدعو إليه الاسلام بقوة لكن ضمن الإطار الإسلامي لا مع التحلل الخلقي، فالبنت المسلمة تذهب إلى طلب العلم ليس مع التحلل الخلقي بل ضمن الأطر الإسلامية مع المحافظة على حجابها وعفافها فإن ذلك لا مشكلة فيه وهو شيء جيد.

الأمر الثاني:- الإسلام يرفض التقليد الأعمى للآخرين، فيقلدهم في حلاقة الشعر وشكل الملابس وغير ذلك فهذا ليس بصحيح، فالإسلام يقول:- (انظر إلى ما قال ولا تنظر من قال)^(١)، وعلى منواله نحن نقول انظر إلى ما فعل ولا تنظر إلى من فعل، فلاحظ هل هذا الفعل صحيحٌ وجيّدٌ أو لا، فلو كانت عندهم نظافة فكن أنت نظيفاً فإنّ النظافة من الإيمان، وإذا كانت عندهم صفات جيّدة كأن كانوا لا يتدخلون في شؤون الآخرين فهذه صفة جيّدة فأفعلها أنت - والإسلام قد دعا إليها من البداية - سواء فرض أنهم كفّار أو غير كفّار استعمار أو غير استعمار كانوا غرباً أو غير غرب، فالمهم أن تأخذ الحسّن من كلّ أحدٍ وان اترك السيء من كلّ أحدٍ، أمّا أن نصنع هذا الشيء لأجل أنّ هؤلاء صنعوا هكذا فهذه ثقافة غير جيّدة، فكيف نقف أمام هذا التيار؟ فمسألة تقليد الآخرين مسألة لا بد وأن يُحذَر منها أشدّ الحذر.

الأمر الثالث:- صحيحٌ أنّ الإسلام أعطى مرونةً كبيرةً فهو أعطى لا حرج ولا ضرر وأعطى العناوين الثانوية وغير ذلك ولكن في الوقت نفسه لا يحقّ لك أن تتسامح وتتساهل وتقدّم يدك إلى المرأة وتتصافح معها فإنّ هذا تساهلٌ والإسلام

(١) ينابيع المودة، القندوزي، ج٢، ص٤١٣.

يقول: - ﴿وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ﴾^(١)، فلا يجوز أن تصافحها إلا من وراء حاجبٍ، وهذا يدلُّ على أنك صاحب مبادئ وأنت تسير عليها.

نعم لو افترض أنك وقعت في مأزقٍ وحرَجِ والمرأة قدّمت لك يدها فلا مشكلة حينئذٍ، ولكن نحن نقول لا تتساهل وتدّعي حصول الحرج.

الأمر الرابع:- وهو ما أشرتُ إليه وأؤكد عليه من جديد، وهو أنّه في جميع هذه الموارد التي ذكرتها للأحكام الشرعية لا يوجد تغيّر في أصل الحكم وإنما التغير في التطبيق والمصداق، إلا في مثل وجوب الصلاة ووجوب الصوم فهذه تبقى غير قابلة للتغير، نعم يتغيّر مكانها أمّا نفس الصلاة فلا.

أمّا مثل (عاتب أخاك بالإحسان إليه واردد شره بالإينعام عليه)^(٢)، و (إذا غلبت على عدوك فأجعل العفو شكراً للقدرة عليه)^(٣)، فهذا يبقى ثابت فإنّ هذه مثلٌ وقيمٌ ليست قابلة للتغيّر.

فالأول غير قابلٍ للتغيّر مثل حاجتنا إلى الطعام والشراب والنوم، أمّا ما عدا ذلك فهي أحكامٌ تتبدّل لكن من حيث المصداق لا من حيث نفس الحكم، وبذلك لا يحصل تضاربٌ بين هذه المرونة وبين (حلاي حلال إلى يوم القيامة وحرامي حرام إلى يوم القيامة)

(١) سورة المائدة، الآية ٥٤.

(٢) نهج البلاغة، الحكمة ١٥٥.

(٣) نهج البلاغة، الحكمة ١١.

الفائدة السابعة**كيف يفهم الفقيه النصّ**

إذا واجه الفقيه نصّاً فينبغي له ما يلي:-

أولاً:- ملاحظة ظاهر النصّ في عصر صدور وليس في عصرنا إذ ربما يختلف الظهور بين ذلك العصر وبين عصرنا واللازم عليه هو الأخذ بذلك الظهور الثابت في زمان صدور النصّ، بلحاظ أنّ الإمام عليه السلام حينما كان يتحدّث والسائل حينما كان يسأل فهما يتحاوران على طبق الظواهر والأساليب الموجودة في تلك المدة، وهذا شيء واضح.

ولكن كيف نثبت أنّ الظهور الذي نفهمه الآن هو نفس الظهور الذي كان ثابتاً في عصر صدور النصّ إذ لعله يوجد تغاير؟ وبكلمة أخرى:- نحن نقبل أنّ المدار على الظهور في عصر صدور النصّ ولكن نحن لم نعش تلك الفترة حتى نشخص ظهورها.

وإذا قلت لي:- فلنأخذ بالظهور الموجود الآن؟

قلت:- لعلّ هذا الظهور يغيّر ذلك الظهور فما هو الطريق لذلك؟ هذه المشكلة لعلّه تعرضنا إليها سابقاً وتأتي في مبحث حجّية الظاهر، وأنا الآن أريد الإشارة إلى هذا المطلب فقط.

وقد أجبنا فيما سبق وسيأتي أيضاً: - بأنّ الطريق لذلك هو استصحاب القهقري، أو ما يعبر عنه بأصالة عدم النقل سابقاً، أو يعبر عنه بالتعبير الجديد بأصالة الثبات في اللغة، وأنا الآن لست بصدد بيان مدرك استصحاب القهقري بل قد تقدّم وسيأتي إن شاء الله تعالى.

ثانياً: - وينبغي للفقهاء أيضاً حينما يريد أن يفهم النصّ أن يفهمه وفق الفهم والعرف العام لا وفق الفهم الخاصّ والمحيط الضيق، فلعله في بلدنا أو في عشيرتنا يفهم هذا اللفظ بشكلٍ آخر، أو في مصطلح المناطق كالظن فإنه في مصطلحهم يعني ٧٠%، ولكن هذا مصطلحٌ منطقيٌّ وإذا أرت مراجعة اللغة والنصوص فالظنّ معناه أوسع من ذلك فقد يطلق على العلم، وكذلك الشك فإنه يطلق في المنطق على تساوي الطرفين ولكن في اللغة قد يطلق على خلاف العلم وإن كان بمقدار ٧٠%، فالمقصود أنّه حينما نفهم النصّ ينبغي أن نفهمه وفق الفهم العام لا وفق الفهم الخاصّ، وهذه قضية مهمّة.

وإذا قلت: - كيف يمكن للفقهاء ذلك فإنه يعيش في منطقتهم وفي بيته فلعلّ الفهم الذي يحصل له هو ناشئ من هذا المحيط، ومن ثم يكون المعنى العام هو شيءٌ آخر غير ما يفهمه هو الآن، فالحديث قد يفسره بتفسيرٍ نشأ من محيطه الضيق. إنّ هذا الاحتمال موجودٌ فماذا يصنع الفقيه؟

الجواب: - أنّ الفقيه حينما يدرس النصّ يحاول أن ينزع المحيط الضيق عنه ويعيش مع اللغة بما هي لغة، أمّا كم يكون موقفاً؟ فهذه قضية ثانية، فإذا فعل ذلك فحينئذٍ يفسر النصّ ويكون هذا التفسير وفق الفهم العام لا وفق المحيط الضيق. نعم قد تقول إنّ فهمك هذا ناشئ من المحيط الضيق، وأنا أقول كلاً ولكنّ هذه قضية

ثانية وكلّ يسير وفق فهمه الذي يفهمه ما بينه وبين ربّه فهو الحجّة عليه، وتفصيل الكلام يأتي في مبحث حجّة الظهور.

ثالثاً:- ينبغي للفقهاء أيضاً أن يتعامل مع المداليل المطابقية للنصّ ولا يسير وراء المجاز والكناية وما شاكل ذلك فإنّ ظاهر حال كلّ متكلم أنّه يريد المعاني المطابقية والحمل على غيرها يحتاج إلى قرينة، ولكن أحياناً يمكن أن يرجح الفقيه إرادة المجاز أو الكناية فإنّ اللغة العربية لغة واسعة تشتمل على حقيقةٍ ومجازٍ وكنايةٍ واستعارةٍ وغير ذلك والأصل الأوّلي هو متابعة المعنى المطابقى ولكن في بعض الحالات قد يخرج الفقيه عن هذا الأصل الأوّلي من دون وجود قرينةٍ واضحةٍ ويأخذ بالمجاز أو الكناية وهذا ما يحتاج إلى ما يصطلح عليه بحسن الذوق، فقد يكون مقتضى الذوق السليم المصير إلى المجاز والكناية رغم عدم وجود قرينةٍ واضحة.

وقد تقول:- كيف نأخذ بالمجاز أو الكناية من دون قرينة واضحة؟

أقول:- أمثّل لك ببعض الأمثلة التالية:-

المثال الأوّل:- ما ورد في الحديث الذي رواه علي بن سالم عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال:- (إنّ أشدّ الناس عذاباً يوم القيامة رجلاً أقرّ نظفته في رحمٍ تحرم عليه)^(١)، إنّ بعض الفقهاء افاد من هذا الحديث حرمة التلقيح الاصطناعي - وهو أن يؤخذ حيمن من رجلٍ ويضع في رحم امرأة أجنبية - فهل التلقيح الاصطناعي جائزٌ أو لا؟ فقد تقول هو حرامٌ لأنّ فيه كشفاً للعورة، ولكن نقول:- بغض النظر عن مسألة كشف العورة ولنفترض أنّه بالوسائل الحديثة يتم

(١) وسائل الشيعة، العاملي، ج ٢٠، ص ٣١٧، ابواب النكاح المحرم، ب ٤، ح ١، آل البيت.

هذا الشيء بلا حاجة إلى النظر إلى العورة، أو يفترض أنّ الزوج هو من يفعل ذلك فيأخذ حيناً من رجلٍ أجنبيٍّ ويضعه في رحم زوجته فهل هذه العملية جائزة أو حرام؟ وواضح إذا قلت هي جائزة فحينئذٍ يكون وضع الحيمن في رحم الأخت جائزاً أيضاً، وواضح أنّ هذا لا ينطبق عليه أنّه زنا أو لواط أو مساحقة أو غير ذلك، وإذا لم ينطبق عليه أحد العناوين فنقول يجري أصل براءة.

ولكن قد يقال - بل قال بعض الفقهاء -:- إنّ هذا لا يجوز من جهة هذه الرواية لأنها قالت:- (إنّ أشد الناس عذاباً يوم القيامة رجلاً أقر نطفته في رحمٍ يحرم عليه)، فهذه العملية محرّمة وإلا إذا لم تكن حراماً فلماذا يكون هذا الشخص أشدّ الناس عذاباً؟! فإذن التلقيح الاصطناعي حرام.

نعم - من باب الفائدة الجانية - قد يقوم بعضهم بتلقيح اليبيضة بالحيمن في الأنابيب الصناعية وبعد أن يتم التلقيح توضع في رحم المرأة فهذا لا يصدق عليه الحديث، وهذا لا يصدق عليه أنّه نطفةٌ خصوصاً إذا مضت عليه فترة زمنية في الأنبوب الصناعي، فهذه الحالة يمكن أن يقال بأن الرواية لا تشملها وإنما هي تشمل حالة تزريق الحيمن مباشرةً في رحم المرأة الأجنبية، فما هو نظرك في هذه القضية؟

إنّه يمكن أن يجاب ويقال:- ليس المقصود هنا المعنى الحقيقي بل هذا كناية عن الزنا، وقد تطالني بقرينة، ولكن أقول إنّ هذه ليست من الأشياء التي لا بد من الاتيان بقرينة عليها بل هي من الأشياء التي تحتاج إلى حسن ذوق، فتفسير الرواية بهذا المعنى دون الزنا خلاف الذوق رغم أنّه لا يوجد عندنا سندٌ علميٌّ لذلك ولكنّ الذي عندنا هو أساليب اللغة العربية وتعبيراتها فإن ذلك موجودٌ فيها، ولا أقلّ فان

الرواية مجملة فيحتمل إرادة المعنى المطابقي ويحتمل إرادة الزنا فلا يمكن الاستدلال بها.

ولا أريد أن أنتهي من خلال هذا إلى جواز التلقيح الاصطناعي، بل أقول إنَّ هذه الرواية لا يمكن التمسك بها، وواضح أنَّ هناك مدركا آخر وهو أنه قد يقال إنَّ الشارع لا يريد الأنساب إلَّا من خلال الطرق الشرعية المألوفة المعتادة لا من هذا الطريق، وهذه قضية ثانية.

المثال الثاني:- قوله تعالى:- ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ (٥) إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ (٦) فَمَنِ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ﴾^(١) فقد يستدل بهذه الآية على أنَّ حفظ الفرج من نظر الغير لازم، فالغير لا يجوز له أن ينظر وأنا يجب عليّ ستر فرجي، والدليل على وجوب الستر من ناحيتي وحرمة نظر ذاك هي هذه الآية حيث قالت في صفات المؤمنين:- (وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ) فأنا يلزم عليّ حفظ الفرج وإذا لزم عليّ الحفظ يفهم منه أنَّ ذاك يحرم عليه النظر - وهذه دلالة عرفية - إذ لو كان يجوز له النظر فأنا لا يجب عليّ أن أحفظ، فمن وجوب الحفظ عليّ نفهم أنَّ ذاك يحرم عليه أن ينظر، فاستفدنا حكمين من الآية الكريمة.

ولا تقل:- إنَّ هذا واردٌ كمدحٍ فكيف تثبت اللزوم؟

قلت:- إنَّ الآية الكريمة تقول:- (فَمَنِ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ) يعني هو متجاوزٌ عن الطريق الشرعي وهذا يستفاد منه اللزوم.

(١) سورة المؤمنين، الآية ٧.

إذن هذه الآية الكريمة قد يستدلّ بها على وجوب ستر العورة عن النظار كما يحرم على الآخرين أن ينظروا إليها فنستفيد منها حكمين.

والجواب:- يمكن أن نقول إنّ هذه الآية الكريمة كناية عن أنّ الرجل لا يزيى والمرأة لا تزني بل يكون فرجه مع زوجه فقط فقوله تعالى (وَالَّذِينَ هُمْ لِأُزْوَاجِهِمْ حَافِظُونَ (٥) إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ) أي لا يزنون، فهو حافظٌ لفرجه إلا بالنسبة إلى الزوج - والزوج يطلق على الذكر والأنثى-، فهي ناظرةٌ إلى هذا وليس إلى ذلك.

وما هي القرينة على ذلك؟

إنه إذا تسايرنا مع الألفاظ لا توجد قرينة ولكن هذا من الأساليب العربية البلاغية، ولا أقل هذا وجيةٌ فتصير الآية الكريمة مجملةً فتسقط عن صلاحية الاستدلال بها.

والخلاصة من كلّ هذا:- عرفنا أنّ الفقيه ينبغي أن يسير وراء المعاني المطابقيّة ولكن أحياناً ينبغي أن يأخذ بالمعاني المجازيّة والكنائيّة وذلك يحتاج إلى ذوق، ولا يمكن الاتفاق على هذه الأمور بل هي أمورٌ استظهارية، فنبغي للفقيه التماسي مع ألفاظ النصّ بنحوٍ تعبدي، فالنصّ إذا أثبت أنّ هذا العنوان محرّمٌ فنحن نسير وراءه ونتعبّد به، ولكن أحياناً قد لا يكون التعبّد والمسايرة مع الألفاظ شيئاً محبباً بعد الالتفات إلى أنّ أئمتنا عليهم السلام جوّزوا لنا النقل بالمعنى فإنّه وردت روايات تدلّ على جواز ذلك، من قبيل صحيحة محمد بن مسلم:- (قلت لأبي عبد الله عليه السلام:- أسمع الحديث منك فأزيد وأنقص؟ قال:- إن كنت تريد

معانيه فلا بأس^(١)، وعلى منوالها رواية داود بن فرقد: - قال (قلت لأبي عبد الله عليه السلام: - إني أسمع الكلام منك فأريد أن أرويه كما سمعته منك فلا يجيء؟ قال: - فتتعمد ذلك؟ قلت: - لا، قال: - تريد المعاني؟ قلت: - نعم، قال: - فلا بأس^(٢)).

وبعد الالتفات إلى هذه القضية نقول: - قد قرأنا مشكلةً في باب الاستصحاب التعليقي فهناك كلامٌ في أنّ الاستصحاب التعليقي يجري أو لا؟ والمشكلة تقول إنّّه إذا أردت أن تستصحب حرمة العنب هل تستصحب الحرمة الفعلية إلى حالة الزبيبية أو الحرمة المعلقة على الغليان؟، فأما الحرمة الفعلية فلا يمكن استصحابها، وذلك لأنّ الحرمة تصير فعلية إذا تحقّق الغليان والمفروض أنّه لم يتحقّق فالحرمة ليست فعلية.

وقد يقول قائل: - فلندعه يغلي حتى تصير الحرمة فعلية؟

وقد أجبنا سابقاً: - بأنه إذا غلى سوف لا يصير زبيباً فلا بد من عدم غليانه.

فالحرمة الفعلية لا يمكن استصحابها، والحرمة المعلقة هي انتزاعية وليست شرعية، فنحن ننتزع الحرمة المشروطة وإلا فالشرع قد قال (العصير العنبي المغلي حرام) ونحن نأتي ومنتزع ونقول (إنّ غلى حرم) فهذه الحرمة المشروطة انتزاعية وليست مجعولة من قبل الشارع، وما دامت انتزاعية عقلية وليست مجعولة كيف تستصحبها؟! فلا يجري الاستصحاب.

(١) وسائل الشيعة، العاملي، ج ٢٧ ص ٨٠، أبواب صفات القاضي، ب ٨، ح ٩، آل البيت

(٢) وسائل الشيعة، العاملي، ج ٢٧ ص ٨٠، أبواب صفات القاضي، ب ٨، ح ١٠، آل البيت

قال السيد الشهيد(قده)^(١): - نحن نفصل وذلك بأن نذهب وراء النصّ فإذا رأينا أنّ الشارع قال (العصير المغلي حرام) فصحيحٌ أنّ الحرمة المشروطة لا تجري لأنها ليست مجعولة، أمّا إذا فرض أنّ الشارع حكم بأنّ العصير أو العنب إن غلى حرم بحيث تكون إن الشرطيّة موجودةً فهذه الحرمة المشروطة مجعولة من قبل الشارع فيجري استصحابها.

وفي مقام التعليق نقول: - إنّ الأئمة عليهم السلام جوّزوا لنا النقل بالمعنى وقد ذكرنا لذلك روايتين، فإذا قبلنا بجوازه نسال السيد الشهيد(قده) ونقول: - كيف ثبت أنّ الشارع عبّنا بالحرمة بهذا النحو أو عبّنا بالنحو الآخر فما هو الطريق؟ الطريق ليس إلا النصّ فنذهب إليه ونلاحظ كيف عبّر فهل عبّر وقال (العصير المغلي حرام) فاستصحاب الحرمة المشروطة - أي الاستصحاب التعليقي - لا يجري لأنها ليست مجعولة، أو أنّه عبّر وقال (العصير العنبي إن غلى حرم)، إنّه لا بد وأن يجب السيد الشهيد بهذا الجواب. وحينئذٍ نقول: - إنّ النصّ أيضاً يصعب استفادة ذلك منه - أي أنه قد جعل الحرمة المشروطة - حتى لو عبّر بأن الشرطية في النصّ، والوجه في ذلك هو أنّ الأئمة عليهم السلام قد جوّزوا النقل بالمعنى والانسان العربي لا يرى فارقاً بين هذا التعبير وبين ذلك بل يرى الاثنين شيئاً واحداً ولذلك لو سمعتُ قضيةً حمليةً مثل (الانسان الكريم احترامه) فإذا أردت أن أنقل ذلك فيصحّ لي أن أقول (الانسان إن كان كريماً فأكرمه) فهذا التعبير هو نفس ذاك التعبير ولا يرى فارق بينهما من حيث المعنى، نعم يوجد فارقٌ من حيث الألفاظ فقط، فأنا لكوني انساناً عرفياً قد أبدل هذا التعبير بدل ذاك، فلا يمكن أن نحز ونظمئن بأنّ

(١) الحلقة الثالثة القسم الثاني، السيد الشهيد، ص ١٨٨

الشارع عبّدا بالحرمة بنحو القضية الحملية أو عبّدا بها بنحو القضية الشرطية من خلال النص.

إن قلت:- فبناءً على فكرة جواز النقل بالمعنى سوف يلزم محذور كبير وهو سدّ باب استنباط الأحكام الشرعية، كما يلزم أن لا نستفيد من السنّة الشريفة أبداً وذلك لأجل أنّ النقل بالمعنى لعلّه يوجب تغييراً كبيراً فكيف نتمسك بظواهر ألفاظ النصّ ونستنبط الحكم من خلال تلك الظواهر؟.

والجواب:- ان هذا الإشكال يرد على الفقهاء جميعهم، فكل فقيه نسأله ونقول له هل النقل بالمعنى من قبل الراوي جائز أو لا؟ فانه سوف يقول إنّ الأئمة عليهم السلام قد جوّزوه فيكف لا يجوز!!

بل أقول أكثر:- وهو أنّ النقل بالمعنى قضية جرت عليها سيرة العقلاء، فنحن الآن نسمع كلام شخصٍ ونريد أن ننقله فالسيرة قد جرت بأن ننقله بالمعنى، ولذلك أقول إنّّه حتى لو لم توجد عندنا تلك الروايات التي تجوّز النقل بالمعنى فإنه توجد عندنا سيرة عقلانية على ذلك.

ورب قائل يقول:- نحن نسلم أنّ النقل بالمعنى قضية جائزة ووجيهة والمدرك هو تجويز الأئمة عليهم السلام كما نضيف مستنداً آخر وهو أنه حتى لو لم تكن لدينا تلك الروايتان فإنه توجد لدينا السيرة العقلانية فإنها جارية على ذلك، وإذا قبلنا بهذا سوف يأتي إشكالٌ وهو أنّه يلزم تعطيل عملية الاستنباط، فالفقيه لا يمكنه أن يستنبط من السنّة الشريفة لأنّ كلّ رواية يأخذها يحتمل أنّ الراوي نقلها بالمعنى

بشكلٍ يؤثر على المضمون فإذاً كيف نستنبط حكماً مادام يحتمل أن الراوي قد غيّر في المضمون الذي ذكره الإمام؟

والجواب:- إنَّ الراوي وإن جاز له النقل بالمعنى ولكنّه شخصٌ أمينٌ في مقام النقل، يعني هو ينقل بالمعنى بنحوٍ لا يغيّر من المضمون الذي صدر من الإمام عليه السلام وإلا كان خائناً في نقله، فبعد أن افترض أنّه أمين في النقل فينتفي هذا الاحتمال.

إن قلت:- من أين لك هذا الأصل؟ أي كيف تثبت أنّ هذا أمينٌ فإنّ الإنسان وإن كان مؤمناً طيباً ولكن هذا لا ينفع في إثبات كونه ينقل المضمون بشكلٍ مناسب إذ لعلّه يكون مشتبهاً إذ يوجد بعض الناس لا يجيدون النقل بالشكل الصحيح ولذلك قد يستعين بغيره في النقل وهذا لا يرتبط بكونه متديّن وصاحب صلاح بل هي قدرةٌ موجودةٌ لدى الأشخاص، فكيف تثبت أنّ هذا الراوي وذاك الراوي أمينٌ بهذا المعنى - أي أنه لا يغير من المضمون شيء -؟

والجواب:- هناك سيرة عقلائية على ذلك نثبت من خلالها أصلاً وهو (أصالة الأمانة في كلّ نقل)، ومستنده السيرة العقلائية، فلو جاءنا شخص ونقل لنا كلاماً عن شخصٍ آخر فسوف نأخذ به ولا نقول له لعلك غيّرت فيه، نعم يوجد بعض الناس يبدو على كلامه التشويش وهنا قد نتوقف في أخذ كلامه أمّا إذا لم يكن كذلك فسوف نأخذ به ولا نتوقّف.

إذن توجد سيرة عقلائية جارية تثبت لنا أن الاصل في الناقل أن يكون أميناً وضابطاً في نقله، وعليه سوف يرتفع الاشكال لأنه يجري في حقّ كلِّ راوٍ، وحينئذٍ نأخذ بكلامه ونستنبط الحكم ولا مشكلة.

نعم لو فرض أنّ رواية كان يبدو عليها التشويش والرّكة كـ بعض روايات ابن بكير^(١) الواردة في لباس المصلّي والتي تقول:- (أن الصلاة في وبر كل شيء حرام أكله، فالصلاة في وبره وشعره وجلده وبوله وروثه وكل شيء منه فاسدة)^(٢) فإذا كان الناقل من هذا القبيل فيمكن أن يشكّك شخصٌ بمقدارٍ معين منها، إمّا في كلِّ الرواية أو في خصوص موضع الرّكة وقد يقال لا يؤخذ به في موضع الرّكة، يعني لا يقال أنّه عبر بالفاء ولم يعبر بالواو مثلاً.

وهذه قضية جانبية وهي أنّ أصل الأمانة في النقل هل نأخذه بعرضه العريض أو هناك من يشكّك في ذلك؟ ولكي لم أر من يشكّك في ذلك بل يأخذون بالرواية وبدقائق تعابيرها، ولكن القصود هو أنّ بعض الروايات ربما تكون هكذا. وهكذا رواية تحف العقول التي قرأناها في بداية المكاسب أيضاً فإنه توجد فيها ركة في التعبير - لو تمّ سندها - . إذن هذا الإشكال ليس بوارد.

خامساً:- ينبغي للفقهاء أيضاً أن لا يفترض أنّ الراوي الذي يتحدّث الإمام معه شخصاً أصولياً بالدرجة العالية بحيث يعرف دقائق علم الأصول وهكذا دقائق

(١) وهو عبد الله بن بكير بن أعين بن سنسن أبو علي الشيباني، مولا هم روى عن أبي عبد الله عليه السلام. رجال النجاشي، ترجمة ٨٥١.

(٢) وسائل الشيعة، ج٤، ص٣٤٥، أبواب لباس المصلّي، ب٢، ح١.

العلوم الأخرى، ولا أقصد من هذا أنه نفترض أنّ الراوي شخصاً اعتيادياً فهذا أيضاً ليس بصحيح بل نفترضه إنساناً كأمثالنا.

ولتوضيح ما أقول أذكر المثال التالي:- إنّ في باب صلاة الجماعة وقع كلامٌ في أنّه متى تُدرك الجماعة؟ إنّها تدرك إذا فرض أنّ المأموم كبر بعد تكبير الإمام، وتدرك أيضاً في وسط الركعة الأولى أو الثانية أو غيرهما، بل وتدرك في الركوع مادام الإمام لم يرفع رأسه قبل أن يصل المأموم إلى حدّ الركوع وإلا لم يدرك الجماعة آنذاك.

والسؤال:- هو لو فرض أنّي كبرت ثم شككت هل أدركت ركوع الإمام أو أنّي وصلت إلى حدّ الركوع والإمام قد قام من الركوع فما هو الموقف هنا؟

قد يقول قائل:- يمكن أن نتمسك بالاستصحاب لإثبات أنّي أدركت الإمام في ركوعه وذلك بأن نقول:- أنا أشك حينما وصلت إلى الركوع هل رفع الإمام رأسه أو لا؟ فقبلاً لم يكن رافعاً رأسه فأشك هل رفعه حين ركوعي أو لا فيثبت بالاستصحاب أنه لم يرفع رأسه حينما كنت رافعاً وبذلك يثبت إدراك الجماعة من دون إشكالٍ.

وهل هذا صحيح أو لا؟

قال السيد الخوئي(قده):- إنّ هذا وجيهٌ لو فرض أنّ الموضوع لإدراك الجماعة كان مركّباً من جزأين بنحو التركيب أحدهما أن يكون المأموم قد وصل إلى حدّ الركوع، والثاني هو أن لا يكون الإمام قد رفع رأسه حينما كان المأموم في حدّ الركوع، فإذا فرض أنّه مركّب من جزأين فهذا الاستصحاب يجري ولا مشكلة فيه بلحاظ أنّ أحد الجزأين ثابتٌ بالوجدان - وهو وصول المأموم إلى حدّ الركوع -

والجزء الثاني ثابت بالاستصحاب فأنا حينما وصلت إلى حدّ الركوع أشكّ هل رفع الإمام رأسه أو لا فأستصحب بقاءه راعياً وتكون هذه الفكرة مقبولة.

ولكن يمكن أن نقول:- إنّ الموضوع ليس مركّباً من جزأين وإنما هو واحدٌ وذلك بقرينة صحيحة سليمان بن خالد ونصّها:- (عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال في الرجل إذا أدرك الإمام وهو راعٍ وكبر الرجل وهو مقيمٌ صلبه ثم ركع قبل أن يرفع الإمام رأسه فقد أدرك الركعة)^(١).

وفيه:- لو فرض أنّ الإمام عليه السلام كان يقصد هذا المعنى - يعني يريد أن يسلّط الأضواء على عنوان القبليّة - وكان عنوان القبليّة مهماً عنده لكان من المناسب أن ينبّه الراوي - أي سليمان بن خالد - ويقول له إنّ المدار على عنوان (قبّل) حتى يستوعب هذه القضية وحتى لا يجري استصحاب بقاء الإمام راعياً إلى حين وصول المأموم إلى حدّ الركوع في يومٍ من الأيام، فكيف يكتفي الإمام عليه السلام إذا كان مقصوده ذلك؟! إنّ هذا مطلبٌ هو من دقائق علم الأصول ولو كان يقصده الإمام عليه السلام فلا بد من توضيحه للراوي، إلّا أن نفترض أنّ سليمان بن خالد هو مثل صاحب الكفاية أو الشيخ الانصاري.

وبالتالي نقول:- لا يمكن من خلال هذه العبارة أن يستفيد الفقيه أنّ المدار على عنوان القبليّة أو على ذوات الأجزاء.

وماذا نفعل إذن؟

(١) وسائل الشيعة، العاملين ج ٨، ص ٣٨٢، ابواب صلاة الجماعة، ب ٤٥، ح ١، آل البيت.

والجواب:- هذه قضية ثانية، فإنه يوجد احتمالان:-

الأول:- أن نقول إنه لم يثبت من خلال عبارة الرواية أنّ الموضوع بسيط - وهو عنوان القبليّة -، أو مركّب من ذوات الأجزاء، ومن ثم لا يمكن إجراء الاستصحاب لاحتمال أنّ الموضوع بسيط فلا يمكن أن يجري الاستصحاب، وإذا أردت أن تتمسك بشيء فتمسك بشيء آخر غير الاستصحاب لاحتمال أنّ الموضوع بسيط وهو عنوان القبيلة واقعاً بقطع النظر عن عبارة الرواية، وعنوان القبليّة لا يثبت بالاستصحاب فلا يجري.

الثاني:- أن يقال بأنّ الاستصحاب يجري والموضوع هو ذوات الأجزاء، بيان:- أنّ الذي يحتاج إلى بيان زائد هو كون الموضوع عنواناً انتزاعياً كعنوان القبليّة.

أمّا كون الموضوع هو ذوات الأجزاء فهو الحالة الطبيعية ولا يحتاج إلى بيان زائد وسكوت الإمام عليه السلام عن البيان الزائد يدلّ على أنّ الموضوع مركّب وليس شيئاً بسيطاً كعنوان القبليّة.

الفائدة الثامنة**التفقه في الدين**

ربما يقال: - إنه يوجد فرق بين التفقه في الدين وبين التفقه في الأحكام الشرعية، فالتفقه في الدين عنوانٌ أوسع فلا يصدق على الشخص أنه متفقه في الدين إذا كان متفقهاً في الأحكام الشرعية فقط وليس له تفقه في باب العقائد مثلاً أو بعض الأبواب الأخرى، وهذا بخلاف التفقه في الأحكام الشرعية فإنه صادق عليه، وحيث إنَّ المأخوذ في الآية الكريمة التي تقول: - ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾^(١) حيث أخذ عنوان التفقه في الدين ولم يؤخذ عنوان التفقه في الأحكام الفقهية الشرعية فعلى هذا الأساس تكون النتيجة هي أنَّ مرجع التقليد لا يُكتفى فيه أن يكون فقيهاً في الأحكام الشرعية بل ينبغي أن يكون ملماً بعلومٍ أحر في باب العقائد أو يضاف إليه التفسير أو التاريخ أو غير ذلك، وتكون النتيجة على هذا الأساس هي أنه لا يجوز تقليد هذا الأعم في الفقه أو ذلك الأعم فيه لأنَّ هذا لا يصدق عليه أنه متفقه في الدين والمهم هو صدق عنوان التفقه في الدين.

(١) سورة التوبة، الآية ١٢٢.

والجواب يكون على ثلاث مستويات:-

أولاً:- إنَّ مدرك جواز التقليد ليس منحصرًا بهذه الآية الكريمة، بل هذه الآية الكريمة يشكل التمسك بها على ما سوف يأتي، بل هناك مدركٌ آخر هو المهم وهو الذي نستند إليه وهو السيرة، والتي تُحتم علينا الرجوع إلى كلِّ ذي صاحب فنٍّ في فنّه، فانت طبيبٌ نرجع إليك في طبابتك، وأنت نجارٌ نرجع إليك في نجارتك... وهكذا، ومن أصحاب الفنِّ هو الفقيه في الأحكام الشرعية فإنه صاحب هذا الفنِّ والسيرة تشمله أيضاً، وحيث إنَّ هذه السيرة لا ردع عنها فيستفاد من ذلك إمضاؤها كسائر السير، وهذه السيرة لا تَعْتَبَرُ إلاَّ أن يكون هو صاحب هذا الفنِّ الذي نرجع إليه فيه - يعني في فنِّ الفقه - ولا نريد أكثر من ذلك.

فالمدرك إذن هو السيرة ولو كان المدرك منحصرًا بالآية الكريمة لكان لما ذكر وجهه، أمَّا بعد أن فرض وجود مداركٍ أُخر تعطينا مداركٍ أوسع سواء قبلنا آية النفر كدليلٍ على التقليد أو لم نقبل فهذا ليس بمهم، فإذا لم نقبلها فالمطلب يصير أوضح، بل حتى لو قبلناها وافترضنا أنَّ دائرتها ضيقة ولكن عندنا دليلٌ آخر يثبت جواز تقليد الفقيه بالأحكام الشرعية وإن لم يكن عالماً بالعقائد وما شاكل ذلك.

ثانياً:- إنَّ الآية الكريمة لا تدلُّ على جواز التقليد، فإنها تدلُّ على ذلك لو كان الحذر واجباً مطلقاً بعد الانذار - يعني سواء حصل علمٌ بما أنذر به المنذر أم لم يحصل - فإذا كان الحذر واجباً فيوجد مجالٌ بأن نقول هي تدلُّ على جواز التقليد ووجوبه، ولكن هي ليست لها دلالة على ذلك، بل هي أمرت بالتفقه وأمرت المتفقه بعد أن يتفقه أن يأتي وينذر الناس في الجامع العامة سواء كان إنذاره يفيد العلم للآخرين أو لا، فهو عليه أن ينذر وأنت عليك أن تنذر أيضاً، فالإنذار مطلق،

فالآية الكريمة لم تقل (ولينذروا إذا كان انذارهم يفيد العلم) بل هي مطلقة من هذه الناحية، ولكن بالنسبة إلى الحذر فهي قالت (لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ) وهنا في مثل هذه الحالة يمكن أن يقال إِنَّ المقصود من (لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ) يعني إن حصل لهم العلم لأنه إذا أنذرت أنت وأنذر ذاك وأنذر الثالث وهكذا فحينئذ يحذرون، أما أنه يجب الحذر عليهم وإن لم يحصل لهم العلم فليس فيها دلالة على ذلك.

إن قلت:- لماذا قلت في الإنذار أن فيه إطلاقاً أما في الحذر فقلت ليس فيه إطلاقاً؟

قلت:- إن الفارق واضح، لأنه في الإنذار قالت الآية الكريمة بصيغة الأمر (ولينذروا) فهو أمرٌ ولم تقيد هذا الأمر بحالة العلم، أما بالنسبة إلى الحذر فهي لم تقل (ولينذروا) إذ لو قالت كذلك لتمسكنا بالإطلاق وإنما قالت (لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ) يعني لعلهم يحذرون عندما يحصل لهم العلم.

إذن هي أجنبية عن مسألة التقليد فإنه في التقليد يجب على المقلد العامي أن يقبل ما يقوله المفتي تعبداً وإن لم يحصل له العلم.

ثالثاً:- إن التقليد لا يجوز إلا في باب الأحكام الفقهية، أما في باب العقائد وغير ذلك فيلزم أن يكون كل شخص مجتهداً وهذا من المسلمات، نعم في بعض الحالات يحصل له العلم من كلامي فهذا ليس تقليداً بل هو علمٌ وهو لا بأس به، أما إذا لم يحصل له العلم فلا يجوز التقليد، وإذا قبلنا بهذا فحينئذ نقول إن الآية الكريمة حينما قالت (ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ) أي يجب عليهم الحذر تعبداً ولكن في باب الأحكام الفقهية فإنها هي التي تكون مورد

التقليد، أما الأمور الأخرى من عقائدٍ ومن غير ذلك فهي ليست موردًا للتقليد، وعلى هذا الأساس لا يمكن أن نستفيد من الآية الكريمة اعتبار واجدية مرجع التقليد إلى العلوم الأخرى بعدما فرض أنّ التقليد والحذر ينحصر بأمر الفقه لا أكثر منها.

إن قلت: - صحيح أنّ التقليد ينحصر بالأحكام الفقهية ولكن شرط جواز العمل والتقليد في الأحكام الفقهية أن يكون المرجع متفقاً في الدين - أي في الفقه وغير الفقه - فتفقّه في الفقه وغير الفقه يكون مجوزاً للرجوع إليه في الأحكام الفقهية، فنحن نسلم إذن أنّ التقليد يكون في الأحكام الفقهية فقط ولكن شرطه أن يكون المرجع متفقاً في الدائرة الأوسع والأعم بمقتضى الآية الكريمة فإنها قالت: - (فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ) فمرجع التقليد لا بد وأن يتفقّه في الدين، يعني لا بد وأن يحوي الفقه والعقائد وغير ذلك والناس بعد ذلك يرجعون إليه في الأحكام الفقهية فقط، فلنقل هكذا تدلّ الآية الكريمة وحينئذٍ يندفع التعليق الثالث الذي أشرنا إليه.

قلت: - إنّ الحذر بم يكون؟ إنه بما أنذر، فما أنذرتُ به يلزم أن أحذر منه، ونقل التساؤل إلى الإنذار ونقول بم يكون الإنذار؟ إنّ الإنذار هو بما تفقّه في الدين، فمتعلق الإنذار هو ما يكون مصداقاً للتفقّه في الدين، فما تفقّه به في الدين هو الذي ينذر به وهو الذي يجب الحذر منه، ومن ثم يجب الحذر من ناحية الأحكام الفقهية لأنها هي متعلق الإنذار، ومن ثم الإنذار يكون بما تفقّه به فتتصرف دائرة التفقّه في الدين بالأحكام الفقهية لأنّ الآية الكريمة جعلت متعلقات الثلاثة واحداً - يعني متعلق الحذر ومتعلق الإنذار ومتعلق التفقّه واحداً - فالإنذار يكون بما تفقّه

والحذر يكون بما أُنذرنا به وبالتالي يجب الحذر بما تفقّه به، فيلزم أن يكون الذي تفقّه به ذلك المرجع هو خصوص الأحكام الشرعية فإنّها متعلّق الإنذار، ومتعلّق الحذر نفس متعلّق الإنذار فيثبت أنّ اللازم في مرجع التقليد هو أن يكون واجداً وفقهياً في الأحكام الفقهية لا أكثر لأنّ إنذاره هو بذلك والحذر يلزم أن يكون بذلك لا أكثر.

وبهذا انتهينا من هذه القواعد والفوائد.

والحمد لله رب العالمين

الفهرست

٧..... مقدمة:

القسم الاول (التمهيد- المدخل)

١٧..... تمهيد:

١٧..... تعريف علم الأصول:

١٨..... الاعتراض الاول:

٢٤..... الاعتراض الثاني:

٢٨..... الاعتراض الثالث:

٣٥..... أقسام المباحث الاصولية:

٤١..... وجه حجية علم الأصول:

٤٤..... مقدار حاجة الفقيه إلى علم الأصول:

٤٥..... الفرق بين القاعدة الأصولية والقاعدة الفقهية:

٥٠٦	تجذير المسألة الأصولية
٥٣	والأنسب أن نقول في مقام التفرقة بين القاعدتين:
٥٨	المدخل:
٥٨	ما هو الحكم الشرعي:
٦٤	ثمرة هذا البحث:
٦٨	الأحكام الشرعية مجعولة بنحو القضية الحقيقية:
٨٥	الاستدلال بالقرآن الكريم:
٩٤	هل الأحكام الوضعية مجعولة:
٩٨	توضيح ما افاده صاحب الكفاية:
١٠١	ثمرة البحث:
١٠٢	مراحل الحكم:
١٠٤	تساؤلان في المقام:
١١٤	والأنسب في مقام الجواب عن أصل الشبهة أن يقال:
١١٨	التنافي بين الأحكام:
١١٩	بساطة الأحكام:

- ١٢١..... بم تتعلق الأحكام:
- ١٢٤..... الحكم الواقعي والحكم الظاهري:
- ١٢٧..... الفرق بين الأمانة والأصل:
- ١٣٢..... شرطية القدرة في متعلق التكليف:
- ١٣٤..... ثمرة هذا البحث:
- ١٤٨..... ثمرة هذا البحث:
- ١٥١..... وهنا نسأل سؤالين:
- ١٥٣..... مسقطات التكليف:
- ١٥٤..... ثمرة هذا البحث:
- ١٥٨..... اشتراك الأحكام:
- ١٦٦..... فكرة متمم الجعل:
- ١٦٧..... ثمرة مبحث اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل:
- ١٦٩..... شمولية التشريع:

القسم الثاني (القواعد)

- ١٨١..... القاعدة الأولى أصالة عدم الزيادة:
- ١٨٢..... مدرك هذا الأصل:
- ١٩٤..... القاعدة الثانية أصالة الحسن في الإخبار:
- ١٩٥..... تطبيقات هذه القاعدة:
- ٢٠٥..... القاعدة الثالثة وجوب الفحص إذا لزم المخالفة الكثيرة:
- ٢٠٦..... استثناء بعض الموارد من وجوب الفحص:
- ٢٠٨..... الدليل على وجوب الفحص:
- ٢١٥..... القاعدة الرابعة الرخصة المعلقة على عنوان وجودي:
- ٢١٦..... مدرك هذه القاعدة:
- ٢١٧..... سؤال وجواب:
- ٢١٩..... الثمرات المترتبة على هذه القاعدة:
- ٢٢٣..... مناقشات وردود حول القاعدة:
- ٢٣٣..... القاعدة الخامسة حرمة التسيب الى الحرام:

قال السيد الخوئي(قده) لا يجوز التسيب إلى الحرام: ٢٣٤.....

القاعدة السادسة التفصيل قاطع للشركة: ٢٣٨.....

مدرك هذه القاعدة: ٢٤٠.....

القاعدة السابعة مناسبات الحكم والموضوع: ٢٤١.....

مدرك حجية مناسبات الحكم والموضوع: ٢٤٥.....

الفرق بين مناسبات الحكم والموضوع وفكرة القياس: ٢٤٨.....

القاعدة الثامنة الفحوى والألوية: ٢٥٢.....

مدرك القاعدة: ٢٥٣.....

القاعدة التاسعة لو كان لبان: ٢٥٧.....

مدرك هذه القاعدة: ٢٦٢.....

الفرق بين هذه القاعدة والارتكاز المتوارث: ٢٦٣.....

القاعدة العاشرة مرجعية العرف: ٢٦٥.....

المورد الاول تحديد مفاهيم الألفاظ: ٢٦٥.....

تعليق صاحب الحدائق: ٢٧٤.....

المورد الثاني تحديد المصداق: ٢٧٨.....

المورد الثالث الشروط الضمنية: ٢٨٤.....

المورد الرابع: - تحديد المداليل الالتزامية: ٢٨٨.....

مدرك حجية المداليل الالتزامية: ٢٨٩.....

المورد الخامس: - باب العادات والسير: ٢٨٩.....

مدرك حجية العرف في هذا المورد: ٢٨٩.....

الموارد التي لا يجوز فيها الرجوع الى العرف: ٢٩١.....

المورد الأول: - إذا فرض أنّ العرف أو الشرع قد حدّد المفهوم: ٢٩٢.....

المورد الثاني: - العادات والسير اذا احتمل انها حادثة بعد زمان المعصوم: ٢٩٣.....

المورد الثالث: - بعض الموضوعات الخاصة: ٢٩٤.....

القاعدة الحادية عشرة حذف المتعلق دليل العموم: ٢٩٧.....

الفرق بين الإطلاق وحذف المتعلق: ٢٩٨.....

حجية هذه القاعدة: ٣٠١.....

القاعدة الثانية عشرة ترك الاستفصال دليل العموم: ٣٠٥.....

- الفرق بين ترك الاستفصال وبين عدم الفصل: ٣٠٧.....
- الثمرات العملية من التفريق بين الإطلاق وفكرة ترك الاستفصال: ٣٠٨.....
- دفع توهم: ٣٠٩.....
- ماهية النسبة بين ترك الاستفصال والإطلاق: ٣١١.....
- الفرق بين قاعدة ترك الاستفصال وقاعدة حذف المتعلق: ٣١٢.....
- الدليل على حجية قاعدة ترك الاستفصال: ٣١٢.....
- القاعدة الثالثة عشرة دوران الاحكام مدار الأسماء والعناوين: ٣١٤.....
- تحديد الموقف العملي في حالة الشك: ٣١٩.....
- الثمرات العملية المترتبة على هذا البحث: ٣٢٠.....
- أمران تنمة لهذه القاعدة: ٣٢٥.....
- الفرق بين الأعيان النجسة والمنتجسات: ٣٢٦.....
- القاعدة الرابعة عشرة إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال: ٣٣٤.....
- القاعدة الخامسة عشرة دوران الحكم مدار العلة دون الحكمة: ٣٤٨.....
- القاعدة السادسة عشرة المورد لا يخصص الوارد: ٣٥٩.....

القسم الثالث (الفوائد)

- الفائدة الاولى فكرة الاشتباه في التطبيق: ٣٧٥
- الفائدة الثانية ورود الدليل مورد الامضاء: ٣٩٦
- الفائدة الثالثة مذاق الشارع: ٤٠٥
- وجه حجية هذه الفائدة..... ٤١٠
- المصطلح الأول: - روح الشريعة: ٤١١
- المصطلح الثاني: - نقض الغرض: ٤١٢
- المصطلح الثالث: - مقاصد الشريعة: ٤١٢
- الفائدة الرابعة تبعية الدلالة الالتزامية للمطابقة في الحجية وعدمها: ٤١٤
- الفائدة الخامسة تأثير الزمان والمكان على عملية الاستنباط: ٤٣٢
- الفائدة السادسة منطقة الفراغ: ٤٦٤
- الفائدة السابعة: كيف يفهم الفقيه النص: ٤٨٥
- الفائدة الثامنة: التفقه في الدين: ٤٩٩