





# مجمع الفوائد

يشتمل على مسائل أصولية وقواعد فقهية  
مستخرجة من مؤلفات المرجع الديني المجاهد

**سماحة آية الله العظمى المنتظري**

قامت بإعداده وتنظيمه  
لجنة الأبحاث العلمية في مكتبته «دام ظلّه»

منتظری، حسینعلی، ۱۳۰۱-.

مجمع الفوائد: یشتمل علی مسائل أصولیة و قواعد فقهیة / حسینعلی منتظری؛ قامت باعداده و تنظیمه لجنة الابحاث العلمیة فی مکتبه دامظه، -- تهران: سایه، ۱۳۸۴.  
۴۹۶ ص ۲۵۰۰۰ ریال

ISBN : 964 - 5918 - 39 - 1

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیپا .

کتابنامه: ص ۴۹۵ - ۴۹۶؛ همجنین به صورت زیر نویس .

۱. اصول فقه شیعه ۲. فقه -- قواعد. الف. عنوان.

۲۹۷ / ۳۱

BP ۱۵۹ / م ۸ م ۳

۱۳۸۴

۸۴-۹۴۱۵ م

کتابخانه ملی ایران

## مجمع الفوائد

(یشتمل علی مسائل أصولیة و قواعد فقهیة)

سماحة آية الله العظمى المنتظری

ناشر: نشر سایه

چاپ و صحافی: نگارش

نوبت چاپ: اول

تاریخ انتشار: تابستان ۱۳۸۴

تیراژ: ۳۰۰۰ جلد

قیمت: ۲۵۰۰ تومان

شابک: ۹۶۴-۵۹۱۸-۳۹-۱

مرکز پخش: قم، خیابان شهید محمّد منتظری، کوچه شماره ۱۲

تلفن: ۱۴-۷۷۴۰۰۱۱ (۰۲۵۱) \* فاکس: ۷۷۴۰۰۱۵

## ﴿ الفهرست ﴾

كلمة اللّجنة ..... ١٩

### الجزء الأول: المسائل الاصولية

(و هو يشتمل على مقدمة و عشرة فصول)

المقدمة ..... ٢٣  
علائم الحقيقة و المجاز، و منها التبادر ..... ٢٣  
أنحاء التلبسات ..... ٢٣  
المعاني الإنشائية ..... ٢٤

### الفصل الأول: الأوامر

الفائدة الاولى: مفاد الأمر هل هو بسيط أو مركب؟ ..... ٢٧  
الفائدة الثانية: مفاد الأمر و النهي ..... ٢٩  
الفائدة الثالثة: امتياز الوجوب و الندب ..... ٣٠  
الفائدة الرابعة: التعبدي و التوصلي ..... ٣١  
ما هو الداعي إلى طاعة المولى و ما هو الملاك في عبادة العمل؟ ..... ٣١  
الفائدة الخامسة: هل يمكن اخذ قصد القرية في المأمور به؟ ..... ٣٢  
هل الارادة إختيارية أم لا؟ ..... ٣٣  
الفائدة السادسة: مقايسة صاحب الكفاية مسألة الإجزاء مع مسألة تبعية القضاء للأداء ..... ٣٣  
تبديل الإمتثال ..... ٣٤  
إمتثال أمر عن أمر آخر ..... ٣٤  
موارد إجزاء إمتثال الأمر الإضطراري ..... ٣٥

- ٣٦ ..... الفائدة السابعة: الإجزاء في الأمارات و الاصول
- ٣٨ ..... نقد كلام صاحب الكفاية في الفرق بين الأمارات و الأصول في الإجزاء
- ٣٩ ..... إشكال آخر في الإجزاء و تقده
- ٤٠ ..... الفائدة الثامنة: الترتب في الجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري
- ٤٢ ..... الفائدة التاسعة: تصوير المقدمة الداخلية
- ٤٢ ..... الفائدة العاشرة: امكان الشرط المتقدم او المتأخر
- ٤٣ ..... إمكان الشرط المتقدم أو المتأخر و قياسه مع العلة الغائية التي كانت متأخرة عن معلولها
- ٤٣ ..... تصوير الشرط المتقدم للتكليف
- ٤٤ ..... الفائدة الحادية عشرة: الواجب النفسي و الغيري
- ٤٥ ..... وجوب المقدمة و عدمه
- ٤٦ ..... المقدمة الموصلة
- ٤٨ ..... هل الواجب مطلق المقدمة أو ما قصد به التوصل أو خصوص الموصلة؟
- ٤٩ ..... الواجب المعلق
- ٤٩ ..... الفائدة الثانية عشرة: الواجب الكفائي و العيني
- ٥٢ ..... الفائدة الثالثة عشرة: الأمر بالشيء و النهي عن ضده
- ٥٣ ..... الفائدة الرابعة عشرة: الأمر بالضدين بنحو الترتب
- ٥٤ ..... بيان آخر للترتب
- ٥٦ ..... كلام الشيخ في الترتب
- ٥٦ ..... الفائدة الخامسة عشرة: إجتماع الأمر و النهي
- ٥٧ ..... مقومات الحكم
- ٥٧ ..... اجتماع الأمر و النهي بتعدد الحيثية
- ٥٨ ..... تصوير آخر لإجتماع الأمر و النهي
- ٥٩ ..... المعاملة على الأعمال المحرمة ليس من قبيل اجتماع الأمر و النهي

### الفصل الثاني: النواهي

- ٦٣ ..... الفائدة الاولى: النهي في المعاملات
- ٦٣ ..... الصور الثلاث لتعلق النهي بالمعاملات

- ٦٤ ..... نقد كلام الشيخ في المسألة
- ٦٦ ..... نقد آخر لكلام الشيخ في المسألة
- ٦٨ ..... تقسيم آخر لتعلق النهي بالمعاملات
- ٧١ ..... الفائدة الثانية: ما هو المراد من الحرمة في المعاملات المحرّمة؟
- ٧٢ ..... معنى حرمة المعاملة وضعاً
- ٧٣ ..... الفائدة الثالثة: النهي عن المعاملة هل يدل على فسادها او صحتها؟
- ٧٤ ..... الإستدلال على دلالة النهي على الصحة و نقده
- ٧٥ ..... الفائدة الرابعة: موارد إنطباق العنوانين على مورد في المعاملات
- ٧٦ ..... الفرق بين متعلقات الأحكام و موضوعاتها
- ٧٧ ..... تفصيل الأستاذ الإمام رحمته الله في المسألة بين البيع بالصيغة او بالمعاطاة
- ٧٨ ..... نقد كلام الأستاذ الإمام رحمته الله
- ٧٩ ..... الفائدة الخامسة: أنحاء مقدمة الحرام
- ٨٠ ..... أوقع في الحرام مع الجهل الموضوعي و عدم وجود تسيب في البين
- ٨١ ..... الفائدة السادسة: حول ما أفاده الشيخ رحمته الله من تصوير العلوية التامة بين فعل المكروه و فعل المكروه
- ٨٤ ..... الفائدة السابعة: تصوير سائر أقسام إلقاء الغير في الحرام
- ٨٨ ..... الفائدة الثامنة: أنحاء صدور الفعل عن المباشر
- ٩٢ ..... الفائدة التاسعة: بيع العنب ممن يعمله خمراً و فيها خمس مسائل اصولية
- ٩٣ ..... هل شرط الحرام حرام مطلقاً أم لا؟
- ٩٥ ..... كلام الفاضل النراقي في شرط الحرام و نقده
- ٩٧ ..... نقد المحقق الإيرواني لكلام الشيخ
- ٩٨ ..... موارد النهي بالخصوص عن بعض شروط الحرام
- ٩٩ ..... الفائدة العاشرة: الإشكال المهم على الإستدلال للمسألة بآية التعاون
- ١٠٠ ..... جواب الأستاذ الإمام رحمته الله عن الإشكال و نقد جوابه
- ١٠٢ ..... ما هو الحق في الجواب عن الإشكال؟
- ١٠٣ ..... الفائدة الحادية عشرة: هل الصور المتصورة للإعانة على الحرام حرام مطلقاً أم لا؟
- الفائدة الثانية عشرة: الفروض الثلاثة في بيع العنب ممن يعمله خمراً و يبحث عن الفرق بين الرفع والدفع، و عن مفاد النهي المتعلق بالطبيعه
- ١٠٤

- ١٠٥ ..... إنحلال النهي عن الطبيعة إلى نواهي متعددة.
- ١٠٦ ..... نقد الأستاذ الإمام كلام المحقق الإيرواني و تأييد نقده.
- ١٠٨ ..... تصوير السيد الطباطبائي للواجبات و المحرمات الإجتماعية.
- ١٠٩ ..... نقد الأستاذ الإمام رحمته كلام السيد الطباطبائي.
- ١١٠ ..... الفائدة الثالثة عشرة: إلفات آخر الى الواجب العيني و الكفائي.
- ١١١ ..... نظر السيد الأستاذ البروجردي رحمته في الفرق بين الواجب العيني و الكفائي.
- ١١٢ ..... ما هو المراد من الخبر الوارد في الذم من إتباع بنى أمية.

### الفصل الثالث: المفاهيم

- ١١٥ ..... الفائدة الاولى: تقرير محل النزاع.
- ١١٦ ..... الفائدة الثانية: مفهوم الشرط.
- ١١٦ ..... تداخل الأسباب و المسببات.
- ١١٧ ..... الإستدلال لعدم التداخل.
- ١١٩ ..... الفائدة الثالثة: تطابق المفهوم مع المنطوق.

### الفصل الرابع: العموم و الخصوص

- ١٢٣ ..... الفائدة الاولى: ما هو الملاك في تقسيم العموم الى الأفرادى و...؟
- ١٢٣ ..... الفائدة الثانية: تزامم العام و الخاص.
- ١٢٤ ..... الفائدة الثالثة: ألتمسك بالعام في الشبهات المصدقية للمخصص.
- ١٢٥ ..... الفائدة الرابعة: ألتمسك بعمومات العناوين الثانوية.
- ١٢٦ ..... الفائدة الخامسة: تعقب الإستثناء جملاً متعددة.
- ١٢٧ ..... الفائدة السادسة: ألتمسك بالعام في الشبهات المفهومية و المصدقية للمخصص.
- ١٢٩ ..... الإشكال على التمسك بالعام في الشبهة المفهومية للمخصص المنفصل.
- ١٣١ ..... الفائدة السابعة: هل يجري الأصل المحرز في الشبهة المصدقية للمخصص؟
- ١٣٢ ..... ما هو المختار في المسألة الفقهية في المقام؟
- ١٣٢ ..... الفائدة الثامنة: مورد الشك في شرطية شيء او مانعية شيء آخر.
- ١٣٤ ..... الفائدة التاسعة: ألتمسك بالعام في ما أحرز الخاص بالأصل.



- الفائدة العاشرة: مبنى أصالة عدم كون الفقير هاشمياً عند الشك فيه ..... ١٣٥
- ألوجه التي ذكرها في المسألة الفقهية ..... ١٣٦
- الفائدة الحادية عشرة: التمسك بالعام وإحراز الخاص بإستصحاب عدم الأزلي ... ١٣٩
- الإشارة إلى بعض المصطلحات المنطقية ..... ١٤٠
- هل توجد النسبة في القضية السالبة أم لا؟ ..... ١٤١
- ألحالات الثلاث لموضوع الحكم ..... ١٤٢
- تقريب التمسك بإستصحاب عدم الأزلي في المقام ..... ١٤٢
- نقد مبنى إستصحاب عدم الأزلي ..... ١٤٤
- ردّ مبنى إستصحاب عدم الأزلي ببيان الأستاذ الإمام ..... ١٤٦
- تصوير بعض الأعظم لصحة إستصحاب عدم الأزلي ..... ١٤٧
- نكات مهمّة في إستصحاب عدم الأزلي ..... ١٤٩
- الفائدة الثانية عشرة: هل الموضوع في ناحية العام مركب او مقيد؟ ..... ١٥١
- ألحالات الثلاث لموضوع الحكم او متعلقه ..... ١٥٢
- ما هو معنى الإطلاق؟ ..... ١٥٣
- نقد كلام المحقق الحائري في الدرر ..... ١٥٤
- الفائدة الثالثة عشرة: الخلط بين التخصص و الورود في كلام بعض الأعظم ..... ١٥٥
- نقد ما في المستمسك ..... ١٥٧
- الفائدة الرابعة عشرة: الفرق بين التخصيص و الحكومة و الورود و التخصص ..... ١٥٨

### الفصل الخامس: الاطلاق و التقييد

- الفائدة الاولى: ما هو معنى الاطلاق في متعلق الأمر والنهي؟ ..... ١٦٣
- الفائدة الثانية: موارد جريان مقدمات الحكمة ..... ١٦٣
- الفائدة الثالثة: إعتبرات المهية ..... ١٦٤
- الفائدة الرابعة: تصوير الكلي في المعين في متعلق الزكاة ونحوها ..... ١٦٦
- الفائدة الخامسة: وجود الكلي الطبيعي بعين وجود افراده ..... ١٦٧
- جواب الجواهر عن إشكال المحقق ..... ١٦٨

- ١٦٩ ..... نقد صاحب المدارك لجواب المحقق عن الإشكال
- ١٧٠ ..... ما هو الكلي الطبيعي في المسألة؟
- ١٧١ ..... الفائدة السادسة: حقيقة الإطلاق و التقييد في مقام الجعل
- ١٧٤ ..... الفائدة السابعة: إعتبرات الماهية بلحاظ آخر
- ١٧٦ ..... الفائدة الثامنة: ما هو الملاك في المتراحمين
- ١٧٨ ..... الفرق بين التعارض والحكومة
- ١٨٠ ..... أنحاء إصطكاك الدليلين

### الفصل السادس: ألقطع

- ١٨٥ ..... الفائدة الاولى: حالات المكلف
- ١٨٥ ..... الفائدة الثانية: أقسام القطع
- ١٨٦ ..... الفائدة الثالثة: التجري
- ١٨٧ ..... نقد مواضع من كلام الأستاذ البروجردي رحمته الله
- ١٨٨ ..... ألدفاع عن صاحب الفصول
- ١٨٨ ..... ما هو الموجب لإستحقاق العقاب؟
- ١٨٩ ..... تصوير الجزء الندي في مقام الإمتثال للعلم الاجمالي
- ١٩٠ ..... الفائدة الرابعة: هل تجري الاصول في أطراف العلم الإجمالي؟
- ١٩١ ..... الفائدة الخامسة: الإشكال في إجراء أصالة عدم التذكية في المسألة
- ١٩٢ ..... الفائدة السادسة: تساقط الإستصحابين في طرفي العلم الإجمالي
- ١٩٤ ..... الفائدة السابعة: هل فرق بين الاصول التنزيلية وغيرها؟
- ١٩٥ ..... الفائدة الثامنة: هل العلم الإجمالي كالتفصيلي في تنجيز الواقع؟
- ١٩٦ ..... الفائدة التاسعة: هل فرق بين العلم الإجمالي بالتكليف او بالحجة الإجمالية؟
- ١٩٨ ..... نقد كلام الأستاذ البروجردي رحمته الله في المسألة
- ١٩٩ ..... موضوع الأحكام نفس الطبايع لا المعلوم منها
- ٢٠٠ ..... لاثمرة مهمة في الفرق بين العلم الإجمالي بالتكليف او بالحجة الإجمالية
- ٢٠١ ..... الفائدة العاشرة: هل تجري الاصول المرخصة في أطراف الحجة الإجمالية؟
- ٢٠٢ ..... الروايات الظاهرة في جريان الأصل المرخص في مورد الحجة الإجمالية

- الفائدة الحادية عشرة: هل يصح الاستدلال للمسألة بالروايات المذكورة آنفاً؟ ..... ٢٠٤
- الفائدة الثانية عشرة: هل اصالة الحل في أحد الطرفين يستلزم جواز بيعه بقصد المذكي؟ ٢٠٦
- نقد جواب الأستاذ الإمام عن مناقشة المحقق الشيرازي..... ٢٠٨

### الفصل السابع: منابع الحكم الشرعي

- الفائدة الاولى: حجية الأدلة الاربعة ..... ٢١٣
- حكم العقل بالنسبة إلى ما قبل جعل الشرع وبعده ..... ٢١٤
- إطار حجية العقل ..... ٢١٥
- ما هو الملاك في المقادير الشرعية؟ ..... ٢١٦
- في فرض اختلاف الموازين ما هو التكليف؟ ..... ٢١٨
- المسامحات العرفية..... ٢١٩
- الفائدة الثانية: امور إختلفت في حجيتها الفريقان: ..... ٢٢١
- الأمر الأوّل: الإجماع بما هو إجماع و اتفاق ..... ٢٢١
- نقد ما أستدل به لحجية الإجماع بما هو إجماع..... ٢٢٢
- وجه إسناد الحجية إلى الإجماع ..... ٢٢٤
- الأقوال الأربعة في الإجماع..... ٢٢٦
- المسائل التي كان الإجماع حجة فيها ..... ٢٢٦
- حجية الإجماع المنقول..... ٢٢٨
- ما هي حقيقة الإجماع المنقول؟ ..... ٢٢٩
- الأمر الثاني: الشهرة و حولها مسائل ..... ٢٣٠
- تقرير مبنى المحقق الخوئي رحمته في الشهرة ..... ٢٣١
- تقرير مبنى الأستاذ البروجردي رحمته في الشهرة ..... ٢٣٢
- نقد مبنى العلمين: البروجردي و الخوئي رحمته في الشهرة ..... ٢٣٤
- ما هو المراد من المجمع عليه و الشهرة في الحديث؟ ..... ٢٣٦
- نقد ما استظهره المحقق الخوئي رحمته من المقبولة ..... ٢٣٨
- الأمور على حسب وعاء وجودها على ثلاثة أقسام ..... ٢٤٠

- ٢٤٢ ..... ما هي حقيقة الأمور الاعتبارية؟
- ٢٤٣ ..... الملكية الاعتبارية تنشأ من الملكية الحقيقية.
- ٢٤٤ ..... الأمر الثالث: قول العترة الطاهرة عليهم السلام و فعلهم و تقريرهم
- ٢٤٦ ..... الأمر الرابع: أقياس والإستحسانات الظنية
- ٢٤٨ ..... الأمر الخامس: الإستنباط والإجتهد
- ٢٤٩ ..... التخطئة و التصويب
- ٢٥٠ ..... علماء السنة بين مخطئة و مصوبة
- ٢٥٢ ..... الإستدلال للتخطئة
- ٢٥٤ ..... الفائدة الثالثة: إفتتاح باب الإجتهد المطلق
- ٢٥٥ ..... سبب حصر المذاهب المقبولة في الأربعة
- ٢٥٦ ..... إندداد الإجتهد في أهل السنة
- ٢٥٧ ..... نهي الائمة الأربعة عن تقليدهم جهلاً
- ٢٥٨ ..... الدليل على ميز أهل البيت عليهم السلام على غيرهم
- ٢٦٠ ..... الفائدة الرابعة: التقليد و أدلته
- ٢٦٢ ..... ما إستدلوا به على حجية فتوى الفقيه
- ٢٧١ ..... المناقشة في أدلة التقليد
- ٢٧٣ ..... الدليل الأصلي للتقليد
- ٢٧٦ ..... ما هو التكليف عند عدم الوثوق الشخصي من قول الثقة او فتواه للمقلد و نحوه؟
- ٢٧٦ ..... كلام ابن زهرة في التقليد
- ٢٧٧ ..... طريق آخر الى مسألة التقليد
- ٢٧٩ ..... الإشكال في ثبوت الولاية للفقيه بالنصب في عصر الغيبة

### الفصل الثامن: ألظن و أحكامه

- ٢٨٣ ..... الفائدة الاولى: إمكان التعبد بالظن و فيها مسائل:
- ٢٨٦ ..... الإستدلال لحجيته مطلق الظن بدليل الإنسداد
- ٢٨٧ ..... إستدلال آخر لحجية مطلق الظن

٢٨٨	الفائدة الثانية: سند كتاب فقه الرضا .....
٢٨٨	الأقوال الثلاثة في ماهية كتاب فقه الرضا وأدلتها .....
٢٨٩	القول الأوّل وأدلته .....
٢٩٥	أدلة القائلين بحجّية كتاب فقه الرضا .....
٢٩٨	ردّ صاحب الفصول حجّية كتاب فقه الرضا .....
٣٠٠	القول الثاني في كتاب فقه الرضا وأدلته .....
٣٠٠	تأييد القول الثاني .....
٣٠١	القول الثالث في كتاب فقه الرضا وأدلته .....
٣٠٤	الفائدة الثالثة: حجّية الطواهر و قول المفتي .....
٣٠٥	ليس في عمل العقلاء بالطرق العقلائية تعبد .....
٣٠٧	أستدلال ابن زهرة لعدم جواز التقليد .....
٣٠٧	الإستدلال لحجّية الخبر الواحد بآية النفر و نقده .....
٣٠٨	الإستدلال بآية: إن جئكم فاسق... و نقده .....
٣٠٩	الفائدة الرابعة: اقسام الخبر المتواتر .....

### الفصل التاسع: البرائة

٣١٣	الفائدة الاولى: الاستدلال للبرائة بمحدث الرفع .....
٣١٤	الفائدة الثانية: المبحوث عنه في البرائة أحد الجهات الثلاث .....
٣١٤	البرائة في الشبهات الحكمية و الموضوعية .....
٣١٥	إستدلال الأ ستاذ البروجردي <small>رحمته</small> لعدم جريان البرائة العقلية في الشبهات الموضوعية و نقده .....
٣١٧	الفائدة الثالثة: وجوب الفحص هل يعم الشبهات الموضوعية؟ .....
٣١٩	نقد كلام المحقق القمي و الشيخ الأنصاري .....
٣٢٠	الفائدة الرابعة: وجوب الفحص طريقي لا نفسي .....
٣٢١	محل البحث يكون من الشبهات الموضوعية .....
٣٢١	نقد كلام الشيخ في الرسائل .....
٣٢٢	نقد كلام صاحب الجواهر في المسألة .....

## الفصل العاشر: الإستصحاب

- الفائدة الاولى: هل يثبت بإستصحاب السلب التام السلب الناقص؟ ..... ٣٢٧
- الفائدة الثانية: موارد إستصحاب مجهولي التاريخ ..... ٣٢٨
- الفائدة الثالثة: الإستصحاب في الأحكام الكلية ..... ٣٣١
- ترديد المحقق الخوئي رحمته في جريان الإستصحاب في الأحكام الكلية ..... ٣٣٢
- تقرير إشكال التعارض بين الإستصحابيين ..... ٣٣٤
- جواب الشيخ رحمته عن إشكال التعارض بين الإستصحابيين ..... ٣٣٥
- نقد جواب الشيخ رحمته عن إشكال المعارضة ..... ٣٣٦
- حكاية الاستاذ الإمام رحمته جواباً عن إشكال المعارضة و نقده الجواب ..... ٣٣٧
- جواب الأستاذ الإمام رحمته عن إشكال المعارضة بين الإستصحابيين ..... ٣٣٧
- الفائدة الرابعة: نكات حول ما مرّ عن مصباح الاصول ..... ٣٣٨
- الفائدة الخامسة: هل يكون الإستصحاب في المقام تعليقياً؟ ..... ٣٤٠
- هل يكون كل شرط موضوعاً و كل موضوع شرطاً؟ ..... ٣٤١
- الفائدة السادسة: جريان الإستصحاب في موضوع الإستحالة و عدمه ..... ٣٤٢
- الفائدة السابعة: هل فرق بين إستحالة النجس و المنتجس؟ ..... ٣٤٤
- الفائدة الثامنة: هل يجري الإستصحاب في الشك في القصر و عدمه؟ ..... ٣٤٦
- الفائدة التاسعة: استصحاب العدم الربطي ..... ٣٤٧

## الجزء الثاني: فى بعض القواعد الفقهية

(و هو يشتمل على سبعة فصول)

### الفصل الأول: امور هامة و قواعد عامّة مرتبطة بمفهوم الاعانة على الاثم

- الفائدة الاولى: أبحاث في مفهوم الاعانة و ما يعتبر في صدقها ..... ٣٥١
- أبحاث في المسألة بلحاظ القواعد العامّة ..... ٣٥١
- نقل كلام الفاضل التراقي في العوائد ..... ٣٥٤

- التعرّض لخمسة أمور يمكن القول بدخالتها في صدق مفهوم الإعانة. .... ٣٥٧
- هل القصد معتبر في مفهوم الإعانة أم لا؟ ..... ٣٥٨
- نقل كلام القائلين بعدم إعتبار القصد في صدق الإعانة و نقده. .... ٣٦٠
- إستدلال المحقق الخوئي لعدم إعتبار القصد و العلم بترتب المعان عليه في الإعانة. .... ٣٦٣
- هل يعتبر في صدق الإعانة ترتّب المعان عليه أم لا؟ ..... ٣٦٤
- بيان الأستاذ الإمام في أنه هل يشترط في صدق الإعانة ترتب المعان عليه أم لا؟ ..... ٣٦٥
- هل يعتبر علم البائع أو ظنّه بترتب الحرام أم لا؟ ..... ٣٦٧
- هل يعتبر العلم بمدخلية عمله في تحقق المعان عليه؟ ..... ٣٦٧
- هل يعتبر قصد المعان للإثم أو يكفي في ذلك تخيّل المعين لذلك؟ ..... ٣٦٨
- الفائدة الثانية: القواعد العامّة في المقام ثلاث ..... ٣٦٨
- ١- حرمة الإعانة على الإثم شرعاً بلحاظ آية التعاون. .... ٣٦٩
- نقد كلام الأستاذ الإمام في المقام. .... ٣٧٠
- ٢- حكم العقل بحرمة الإعانة على الإثم. .... ٣٧٢
- تأييد كلام الأستاذ الإمام في المقام. .... ٣٧٣
- نقد صاحب إرشاد الطالب لإستدلال الأستاذ الإمام عليه السلام. .... ٣٧٤
- ألدفاع عن بيان الأستاذ الإمام عليه السلام. .... ٣٧٥
- ٣- أنّ دفع المنكر كرفعه واجب. .... ٣٧٦
- الفائدة الثالثة: هل وجوب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر عقلي أو شرعي؟ .... ٣٧٩
- ما هو الغرض من إيجاب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر؟ ..... ٣٨١
- إطار الواجبات العقلية. .... ٣٨٢
- أحكام العقل على قسمين. .... ٣٨٣
- الإستدلال للمسألة بقاعدة اللطف. .... ٣٨٣
- نقد كلام الأستاذ الإمام عليه السلام. .... ٣٨٤
- إحتمال القول بالتفصيل في المسألة. .... ٣٨٤
- ما يشهد لقاعدة وجوب دفع المنكر. .... ٣٨٥
- مناقشة المحقق الخوئي عليه السلام و نقدها. .... ٣٨٦

### الفصل الثاني: قاعدة اليد

- ٣٩١ ..... الفائدة الأولى: ما هو الدليل على حجية اليد؟
- ٣٩٢ ..... نقد المستمسك لكلام المحقق النائيني
- ٣٩٣ ..... نقد ما في المستمسك
- ٣٩٤ ..... نقل كلام الأستاذ الإمام عليه السلام و نقده
- ٣٩٥ ..... الفائدة الثانية: أبحاث حول حديث «على اليد»
- ٣٩٦ ..... كلام شيخ الطائفة عليه السلام في العدة و نقده

### الفصل الثالث: أصالة الصحة

- ٤٠١ ..... الفائدة الأولى: أصالة الصحة في عمل النفس
- ٤٠٢ ..... الفائدة الثانية: أصالة الصحة في عمل الغير
- ٤٠٣ ..... دليل أصالة الصحة في عمل الغير
- ٤٠٥ ..... الفائدة الثالثة: الاستدلال على حجية دعوى الفقر و نحوه بوجوه
- ٤٠٧ ..... ما هو المختار في المسألة؟
- ٤٠٧ ..... الدليل الأصلي للمسألة

### الفصل الرابع: قاعدة الجبّ

- ٤١١ ..... الفائدة الأولى: حديث الجبّ و سنده و دلالاته
- ٤١٣ ..... العلم الإجمالي بتواتر حديث الجبّ
- ٤١٥ ..... نقد ما في المدارك من التشكيك في سند الحديث
- ٤١٦ ..... الفائدة الثانية: نقد ما في المستمسك من التشكيك في دلالة الحديث
- ٤١٦ ..... المحتملات في معنى حديث الجبّ
- ٤١٧ ..... نقد المحتملات الثلاث
- ٤١٩ ..... الأحكام الشرعية على خمسة أقسام
- ٤١٩ ..... ما هو المقصود من حديث الجبّ؟
- ٤٢١ ..... كلام صاحب المدارك في حديث الجبّ و نقده



### الفصل الخامس: ثبوت الهلال بحكم الإمام و الوالي

- الفائدة الأولى: الاقوال في ثبوت الهلال بحكم الامام و الوالي ..... ٤٢٥
- الفائدة الثانية: الإستدلال لنفوذ حكم الحاكم في الهلال و نقده ..... ٤٢٩
- الفائدة الثالثة: موارد تصدي النبي ﷺ و أمير المؤمنين عليه السلام لأمر الهلال ..... ٤٣٣

### الفروع

- الفرع الأول: ملاك التصدي لأمر الهلال هل هو الفقاهة او الإمامة؟ ..... ٤٣٩
- الفرع الثاني: ما هو الملاك في الحكم؟ ..... ٤٤٠
- الفرع الثالث: إعتبار حكم الحاكم ليس بنحو السببية ..... ٤٤٠
- الفرع الرابع: الفرق بين فتوى المجتهد و حكم الحاكم ..... ٤٤١

### الفصل السادس: حجية البيئنة و العدل الواحد و الشيع

- الفائدة الأولى: حجية البيئنة ..... ٤٤٥
- و أستدلّ لذلك بوجوه: الأول: الإجماع ..... ٤٤٥
- الدليل الثاني لحجية البيئنة ..... ٤٤٦
- ما هو المستفاد من موثقة مسعدة؟ ..... ٤٤٧
- الدليل الثالث لحجية البيئنة ..... ٤٤٧
- الدليل الرابع لحجية البيئنة ..... ٤٤٩
- الإستدلال في العوائد بروايات آخر و نقده ..... ٤٥١
- الفائدة الثانية: هل العدل الواحد حجة؟ ..... ٤٥٢
- نقد ما أستدل به لحجية العدل الواحد ..... ٤٥٣
- الفائدة الثالثة: الشيع و فتاوى الشيعة و السنة فيه ..... ٤٥٤
- حقيقة الشيع و أدلة حجيته و حدودها ..... ٤٥٧
- الدليل الأول و نقده ..... ٤٥٧
- الدليل الثاني و نقده ..... ٤٥٩

- ٤٥٩ ..... الدليل الثالث و نقده.
- ٤٦٠ ..... الدليل الرابع لحجّية الشيعاء
- ٤٦١ ..... نقد الدليل الرابع لحجّية الشيعاء
- ٤٦١ ..... الدليل الخامس لحجّية الشيعاء.
- ٤٦٢ ..... نقد إعتقاد العلمين: التراقي و صاحب الجواهر على الدليل الخامس
- ٤٦٥ ..... دليل آخر لحجّية الشيعاء و نقده.
- ٤٦٦ ..... حدود حجّية الشيعاء.
- ٤٦٨ ..... ألمختار في حجّية الشيعاء
- ٤٦٩ ..... نقد ما أستدل به لحجّية الشيعاء مطلقاً

### الفصل السابع: موجبات الكفر و الإرتداد

- ٤٧٣ ..... الفائدة الاولى: ما هو الملاك في الإرتداد؟
- ٤٧٥ ..... الفائدة الثانية: الإستدلال لكون إنكار الضروري موجبا للكفر مطلقاً و نقده.
- ٤٧٧ ..... الإستدلال للمسألة بالأخبار و نقده.
- ٤٧٨ ..... المحتملات الأربعة للحديث الأول
- ٤٧٩ ..... الفائدة الثالثة: للكفر مراتب و معاني
- ٤٨٢ ..... هل مرتكب الكبيرة كافر؟
- ٤٨٣ ..... ما هو الفرق بين مرتكب الكبيرة أو الصغيرة في الأخبار؟
- ٤٨٤ ..... الإستدلال للمسألة بأخبار آخر و نقده
- ٤٨٥ ..... ما هو المختار في المسألة؟
- ٤٨٦ ..... الفائدة الرابعة: هل الكفار مكلفون بالفروع؟
- ٤٨٨ ..... الإستدلال للمسألة بوجوه.
- ٤٩٠ ..... مناقشة عدة من الأعلام في المسألة
- ٤٩٣ ..... وجهان آخران للإشكال في المسألة و نقدهما.

## كلمة اللجنة:

### بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و نبينا محمّد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين الى يوم الدين.

و بعد نلفت أنظار القراء الكرام إلى أمور ينبغي التنبيه عليها:

١- الكتاب الحاضر يشتمل على قسم كبير من المباحث الأصولية و بعض القواعد الفقهية التي قد بحث عنها سماحة الأستاذ آية الله العظمى المنتظري دامت بركاته في خلال مجلدات عديدة من كتبه القيّمة:

المكاسب المحرّمة و الزكاة و دراسات في ولاية الفقيه و فقه الدولة الإسلامية و في تعليقاته الأصولية و الفقهية على دراسات أستاذه الأكبر المرحوم العلامة آية الله العظمى البروجردي رحمته الله والداعي إلى جمعها في شكل الكتاب الحاضر انّ تلك المباحث كانت متفرقة في مواضع متشتتة من تلك الكتب و مع كونها مفيدة لاهل الفضل و التحقيق لم يتيسّر للطالب الوقوف عليها في زمان قصير، فمن هذه الجهة كان اللازم جمع تلك المباحث في مجموعة واحدة على وفق التنظيم المتعارف في الكتب الأصولية، فلذلك جمعها و نظّمها بعض الفضلاء من تلامذته.

٢- قد روعي تنظيم المباحث الأصولية في الكتاب مطابقاً لنظم كفاية الأصول مع تفاوت يسير في بعض المباحث؛ و نُظّم مطالب الكتاب في جزئين متمايزين:

الجزء الأوّل في المباحث الأصولية و هو يشتمل على مقدمة و عشرة فصول، و الجزء الثاني في بعض القواعد الفقهية و هو يشتمل على سبعة فصول.

٣- حيث إنّ أكثر المباحث التي استخرجت من كتب الأستاذ و جمعت في هذا الكتاب كانت كالتعليقات على مسائل «المكاسب المحرّمة» للشيخ الأعظم و مسائل الزكاة من «العروة الوثقى» و على ما أفاده أستاذه الأكبر في «نهاية الأصول» و توقف عادة، الوقوف على مقاصد الأستاذ، على الاطلاع - ولو إجمالاً - على متون الكتب المذكورة، فلذلك أشرنا بالإختصار إلى اصل المسألة المبحوث عنها و إلى عبارة المتن نفسها او ما يقرب منها و يوضحها، و جعلناه بين « » و طبع بحروف متميزة عن حروف الكتاب لئلا يختلط و يتميز كل عن الآخر. فلهذا كان كثيراً المسائل الأصولية مختلطة و ممتزجة مع المسائل الفقهية من الزكاة و المكاسب المحرّمة بحيث يوجب تفريقها و إدراجها في القواعد الفقهية من الكتاب فقدان النظم المناسب و الموجود بين المطالب.

و في الختام نرجو أن يكون هذا العمل الذي هو خطوة صغيرة في بثّ العلم و نشر التراث العلمي للفقهاء المتضلع الأستاذ - دام ظلّه - مقبولاً عند الله تبارك و تعالی.

لجنة الأبحاث العلمية في مكتبته (دام ظلّه)

**الجزء الأول:**

## **المسائل الأصولية**

وهو يشتمل على مقدمة و عشرة فصول :



## المقدمة

### علائم الحقيقة و المجاز، و منها التبادر

«و يمكن أن يستشكل على جعل التبادر علامة للوضع هنا: هل إن المراد بالوضع هنا خصوص التعييني منه او الأعم منه و من التعييني؟ فإن اريد خصوص التعييني لم يكن التبادر علامة له؛ إذ لا يحزر به خصوصه، و إن اريد الأعم قلنا: إنه عين التبادر؛ إذ لا معنى للوضع الجامع لقسميه إلاّ كون اللفظ بحيث إذا سمع فهم منه المعنى. و هو بعينه التبادر و الدلالة الشأنية، كما عرفت في مبحث الوضع.»

أقول: يمكن أن يقال: إن التبادر عبارة عن انسباق المعنى من اللفظ، و لا يمكن هذا الإنسباق إلاّ لسبق خصوصية بين اللفظ و المعنى، تكون بمنزلة العلة للإنسباق الفعلي، و هي أنس اللفظ بالمعنى و العلاقة الحاصلة بينها المعبر عنها بالدلالة الشأنية. و إن أبيت وجود الخصوصية بين اللفظ و المعنى إعتباراً، و تحاشيت عنه، فلا أقل من وجود أنس و حالة في ذهن المخاطب سابقاً على سماع هذا الإستعمال، و بسببه يتحقق الإنسباق الفعلي، فالتبادر عبارة عن الإنسباق الفعلي، و الوضع أمر سابق عليه، يكون بمنزلة العلة لهذا الإنسباق فافهم.<sup>(١)</sup>

### أنحاء التلبسات

«...أنحاء التلبسات مختلفة، فإنّ الضرب مثلاً يتلبس بالفاعل من حيث صدوره عنه، و بالمفعول من حيث وقوعه عليه، و بالزمان و المكان من حيث وقوعه فيهما، و باسم الآلة من حيث كونها واسطة للصدور...»

في جعل مبدأ اسم الفاعل و مبدأ اسم الآلة امرأً واحداً «كالضرب» مثلاً لعلّه مسامحة، إذ لو كان مبدؤه مبدأ اسم الفاعل لزم أن لا يصدق اسم الآلة على ما أعد لإيجاد المبدأ قبل إيجاده بها، أو بعد إنقضائه، فلا يقال: «مسواك» مثلاً لما أعد للإستياك إلا زمن الإستياك به، وهو بعيد جداً. نعم يمكن أن يقال: إن مبدأه عين مبدأ اسم الفاعل، ولكن بتقريب آخر بأن يقال: إن تلبس المبدأ باسم الآلة من حيث شأنيته لوقوع المبدأ بسببه و الشأنية وصف فعلي لها.<sup>(١)</sup>

### المعاني الإنشائية:

«أقسام الألفاظ الموضوعية: منها ما وضع لايجاد معنى و هو على

قسمين:

١- ما لا يكون فانيا في غيره كالطلب الموجد بنحو «افعل» و البيع

الموجد بنحو «بعت» و نحو ذلك.

٢- ما يكون فانيا في غيره مثل الإشارة الموجدة بأسماء الإشارة و

نحوها...»

أقول: تمثيل ذلك بمثل «بعت» و «أطلب منك الضرب» صحيح، و اما تمثيله بمثل

«إضرب» فرمما تختلج بالبال مخالفته لما ذكره الأستاذ -مدظله- في محله من الفرق بين

«إضرب» و بين «أطلب منك الضرب» بل يمكن أن يقال: إن الطلب مطلقاً حقيقة اندكائية

فانية في المطلوب و إن تعلق به اللحاظ الإستقلالي فالتمثيل «بأطلب منك الضرب» أيضاً

غير صحيح. فتدبر...»<sup>(٢)</sup>

٢- نفس المصدر، ص ٤٦٦.

١- نهاية الاصول، ص ٦٩.



## الفصل الأول :

### الأوامر

و هو يشتمل على فوائد :



## الفائدة الاولى:

### مفاد الأمر هل هو بسيط أو مركب؟

«في مسألة زكاة مال التجارة يبحث عن أنها هل تكون مستحباً؟ و ما الدليل على إستحبابها؟، و أن الأخبار في ذلك متعارضة و هل يثبت الاستحباب بالجمع بين مادّ على ثبوت الزكاة فيه و ما دلّ على عدم ثبوتها؟ و يبحث فيه أيضاً عن مفاد الأمر و أنه هل هو بسيط او مركب من الطلب و خصوصية الوجوب؟»<sup>(١)</sup>

و تبعه (صاحب الوافي) على ذلك صاحب الحدائق فقال في ضمن كلام له:

«الإستحباب حكم شرعي يتوقف على الدليل الواضح. و مجرد إختلاف الأخبار ليس بدليل يوجب ذلك، كما لا يخفى على المنصف. و مع ذلك فانه لا ينحصر الجمع بين الأخبار فيما ذكره، بل لا يعد حمل الروايات المتقدمة على التقيّة، حيث إن الوجوب مذهب أبي حنيفة و الشافعي و أحمد على ما نقله في المعتمر و في صحيحة زرارة و موثقة ابن بكير و عبيد و جماعة من أصحابنا ما يشير الى ذلك»<sup>(٢)</sup>

و قد مرّ من صاحب الحدائق نظير ذلك في الأخبار الدالة على ثبوت الزكاة في الغلات غير الأربع.

و محصل كلامه بتوضيح منّا:

«أنّ صرف الجمع التبرعي لا يكون ملاكاً للفتوى بشئ و الإستحباب أيضاً

٢- الحدائق، ج ١٢، ص ١٥٠.

١- كتاب الزكاة، ج ٢، ص ١٨٩.

مثل الوجوب حكم شرعي يحتاج إلى الدليل، والجمع المعتبر هو الجمع الذي يساعد عليه العرف، كما هو الحال بين العامّ والخاصّ والمطلق والمقيد وكالأمر بشيء ثم الترخيص في تركه، حيث يحمل الأمر حينئذٍ على الإستحباب. وليس المقام كذلك، بل مفاد أحد الدليلين ثبوت الزكاة بنحو الوضع ومفاد الآخر نفيها من غير إشعار فيه بثبوتها بنحو الإستحباب: فالدليلان متناقضان متباينان، فيجب الأخذ بما خالفهم»<sup>(١)</sup>

و أجاب عن ذلك في الجواهر ما حاصله:

«أنه لا تنافي بين التقيّة وبين الندب على أن تكون التقيّة بالتعبير عن الندب بما ظاهره الوجوب إعتاداً على قرينة خارجيّة وجمعاً بين التقيّة والواقع. ودعوى أنّ المراد بالأمر حينئذٍ الوجوب تقيّة فلا دليل على الندب، يدفعها أصالة حجية قول المعصوم، وأنه في مقام بيان حكم شرعي واقعي. وكما أنّ التقيّة في مقام العمل تقتصر فيها على أقلّ ما تندفع به كذلك المستعمل فيها من قول المعصوم. ومن ذلك ما نحن فيه، ضرورة إمكان كون التقيّة في ذلك التعبير الذي ذكرناه، فيبقى الندب بعد معلومية عدم إرادة الوجوب»<sup>(٢)</sup>.

و محصّل كلامه: أنّ مفاد الأمر ينحلّ إلى الطلب، و خصوصيّة الوجوب. و التقيّة تندفع برفع اليد عن خصوصيّة الوجوب، فيبقى أصل الطلب مراداً، إذ الضرورات تتقدّر بقدرها. أقول: مبنى كلامه إستعمال الأمر في الوجوب، و كونه مركباً من أصل الطلب و المنع من الترك كما اشتهر. و كلاهما فاسدان، إذ الوجوب و الإستحباب ليسا مفاداً للفظ بحيث يستعمل فيهما، بل الصيغة وضعت للبعث و التحريك القولي في قبال التحريك العملي. و إن شئت قلت: وضعت للطلب و هو أمر بسيط.

نعم، البعث و الطلب من قبل المولى موضوع لحكم العقل بلزوم الإطاعة و إستحقاق العقاب على المخالفة، إلا أن يرخص المولى بنفسه في الترك. فما وضع له اللفظ و استعمل فيه هو

١- ألدقائق، ج ١٢، ص ١٠٨.

٢- الجواهر، ج ١٥، ص ٧٤.

البعث، و الوجوب حكم العقل يحكم به على الطلب المجرد عن الترخيص. كما أن الإستحباب ينتزع عن الطلب المقارن للترخيص.

و لو سلم تركيب الوجوب فهو تركيب عقلي تحليلي، فلا تسري التقيّة في بعض أجزائه دون الآخر.

نعم، لو كان هنا لفظان و دار الأمر بين حمل احدهما على التقيّة أو كليهما صحّ ما ذكره من أنّ الضرورات تتقدّر بقدرها، فيحفظ أصالة الجهة في احدهما، فتأمل.

و الحاصل أنّ إشكال صاحب الحدائق قويّ، و لا يندفع بما في الجواهر، و لا يلزم أن تكون التقيّة من الفقهاء و المفتين، و لا بلحاظ حفظ الأئمة عليهم السلام بل بلحاظ حفظ شيعتهم من شرّ السلاطين و الحكّام الجبابة للزكوات بعنف و شدّة، فإنّها كانت اساس إقتصادهم. فلعلّ الأئمة عليهم السلام أرادوا تقيّد الشيعة عملاً بأداء الزكاة ممّا تعارف مطالبتها منه، دفعاً لشرّ السلاطين و تخلصاً من مكائدهم. فإنّ وظيفة القائد لقوم ملاحظة محيطهم و ما يكون دخيلاً في حفظهم من كيد الأعداء.<sup>(١)</sup>

### الفائدة الثانية:

#### مفاد الأمر و النهي

«المبحث: مفاد الأمر و النهي و بيان ما في الكفاية من أن مفادهما الطلب و الاختلاف في المتعلق، فمتعلق الأمر وجود الطبيعة و النهي عدمها؛ فلما كان وجود الطبيعة بوجود فرد ما و إنعدامها بإنعدام جميع الأفراد فلامحالة كان تحقق الإمتثال في الأوامر باتيان فرد ما و في النواهي بترك جميع الأفراد. و يشكل عليه بأن مقتضى ما ذكر أن يكون للنهي إمتثال واحد و هو ترك جميع الأفراد و هذا مخالف لحكم العقلاء. و يردّ هذا الإشكال بأن الطبيعي يوجد في الخارج بنعت الكثرة فلها وجودات و أعدام إذ لكل وجود عدم بديل، فعدم كل واحد من الأفراد عدم للطبيعي الموجود فيه...»

١- كتاب الزكاة، ج ٢، ص ١٨٩ الى ١٩١.

أقول: ربما يقرر الإشكال بأن الطبيعة إن أخذت مهمة فكما أن وجودها بوجود فرد ما فعدمها أيضاً بعدم فرد ما، وإن أخذت مرسلة فوجودها بوجود الجميع وإنتفائها أيضاً بإنتفاء الجميع. ولأحد أن يجيب عن ذلك بأن الطبيعي حيث إنه لا بشرط من الوحدة والكثرة، فلذا يوجد في الخارج بنعت الكثرة و نسبتته إلى الأفراد نسبة الآباء إلى الأولاد، كما بيّن في محله، وهو بعينه يوجد في الذهن بنعت الوحدة فهو في حد ذاته لا واحد ولا كثير وإنما يكون تعدده وكثرته بخارجيته، أي بتبع الوجود الخارجي، والعدم لا خارجية له حتى يتكثر و تتكثر بتبعه الطبيعة. نعم قد يتكثر العدم ذهنياً بتكثر المضاف إليه و تعدده، ولكن المضاف إليه فيما نحن فيه واحد، وهو نفس الطبيعة، إذ الكلام في عدم نفس الطبيعة، لا الأفراد، فلماكثر للطبيعة لا خارجاً ولا ذهنياً.<sup>(١)</sup>

### الفائدة الثالثة:

#### امتياز الوجوب و الندب

«هل إمتياز الوجوب و الندب بالشدة و الضعف أم لا؟ و منع في المتن، الإحتمال الأول بأن الأمر الإنشائي ليس قابلاً للشدة و الضعف بنفسه لأنه أمر إعتباري صرف، و ليست الأمور الإعتبارية قابلة للتشكيك بذواتها...»  
أقول: يمكن أن يقال: كيف لا يقع التشكيك الذاتي في الأمور الإعتبارية إذا كانت شدتها و ضعفها أيضاً بالإعتبار، إذ من الواضح إمكان أن يعتبر العقلاء تارة وجود طلب شديد و اخرى وجود طلب ضعيف. كما انّ الطلب الحقيقي اعني البعث و التحريك العملي الحاصلين بأخذ يد المطلوب منه وجرّه نحو العمل قد يكون بنحو الشدة و العنف و قد يكون بنحو الضعف، و حينئذٍ فيمكن أن يقال إن المقارن الشديد قرينة على أن المنشأ بالصيغة طلب شديد، و المقارن الضعيف قرينة على أن المنشأ بها طلب ضعيف، و المجردة عن المقارن خالية عن القرينة.<sup>(٢)</sup>

٢- نفس المصدر، ص ١٠١.

١- نهاية الاصول، ص ٢٤٧.

### الفائدة الرابعة:

#### التعبدية والتوصلي

«متعلق الأمر في الواجب التوصلي هو نفس طبيعة الفعل لا الفعل المقيد بصدوره عن الإرادة فإذا أتى به في حال الغفلة أيضاً كان مصداقاً للمأمور به، و ترتب عليه سقوط الأمر قهراً.»

أقول: و بيان أوضح صدق عنوان الإمتثال يتوقف على كون الأمر داعياً و محرراً كما لا يخفى، و لكن متعلق الأمر ليس مقيداً بالإرادة و نحوها، فتحققه بأي نحو كان موجب لسقوطه قهراً، إذ متعلقه عبارة عن نفس الطبيعة المهملة الجامعة بين المرادة و غيرها، من غير أن يلحظ الأمر سرانها إلى القسمين، حتى يقال: إن الأمر بالنسبة إلى ما لا يوجد بالإرادة، تعلق بأمر غير إختياري، و مقدورية الطبيعة بما هي هي تتوقف على إمكان إيجادها بالإرادة، لا على تعلق الإرادة بها فعلاً.<sup>(١)</sup>

#### ما هو الداعي إلى طاعة المولى و ما هو الملاك في عبادية العمل؟

«... ما هو الداعي حقيقة و ما هو الملاك في عبادية العمل ليس الأمر الصادر عن المولى، بل الداعي و الملاك للعبادية و المقربية هو إحدى الغايات النفسانية الموجودة في نفس العبد أي العشق بالمولى، او الشكر له، او الخوف من عقابه، او الشوق إلى ثوابه. و ما إشتهر بينهم أن الداعي هو الأمر الصادر من المولى فاسد جداً...»

أقول: الظاهر أن داعي الفعل عبارة عن علته الغائية، سواء كانت غاية نهائية محبوبة بالذات أو كانت غاية متوسطة واقعة في سلسلة العلل لما هو محبوب بالذات، و بعبارة اخرى الداعي عبارة عما يتأخر عن الفعل بحسب الوجود و يتقدم عليه بحسب التصور، بحيث يتولد من إرادته إرادة الفعل، و لافرق في ذلك بين أن تكون الغاية موجودة بوجود مستقل ممتاز عن

ذي الغاية، او تكون أمراً إنتراعياً موجوداً بنفس وجوده، و على الأوّل فلا فرق أيضاً بين أن تكون من المسببات التوليدية التي لا تتوسط الإرادة بينها وبين أسبابها، و بين أن لا تكون كذلك.

و مما ذكرنا يظهر أن في عدّ الملكات النفسانية دواعٍ للأفعال نحو مسامحة، فإنّ حبّ المولى أو الشوق إلى ثوابه أو الخوف من عقابه مثلاً ليس علةً غائية، بل الذي يترتب على العمل هو حصول محبوب المولى أو حصول ثوابه، أو التخلص من عقابه و نحو ذلك، غاية الأمر أن الأوّل أمر ينتزع عن نفس العمل، و قد عرفت أنه لا فرق في الداعي بين كونه موجوداً بوجود مستقل، و بين غيره. و ما اشتهر بينهم من عدّ الأمر داعياً، فلعل مرادهم من ذلك جعل عنوان موافقة الأمر داعياً، و هي عنوان ينتزع عن الفعل الخارجي، و يصح عدّها غاية له.<sup>(١)</sup>

### الفائدة الخامسة:

#### هل يمكن اخذ قصد القرية في المأمور به؟

«قد أستدل على عدم الإمكان بوجوده: منها: لزوم التسلسل في مقام الإمتثال، و تقرّبه: أن الأمر لا يدعو إلاّ إلى متعلقه، و المفروض أن متعلقه فيما نحن فيه ليس ذات الصلاة، بل الصلاة بداعي الأمر فيسئل: أن المدعو إليه للأمر هو الصلاة بداعي الأمر المتعلق بأيّ شيء؟ فإن قلت إنه الصلاة بداعي الأمر المتعلق بذات الصلاة، فهو خلاف الفرض، و إن قلت إنه الصلاة بداعي الأمر المتعلق بالصلاة بداعي الأمر فهذا الأمر الثاني أيضاً يحتاج إلى متعلق يكون مدعواً إليه و هو الصلاة بداعي الأمر أيضاً و هلمّ جرّاً فيتسلسل.»

أقول: الأولى تقرير التسلسل في طرف الداعي لا المدعو اليه، فيقال: إن الصلاة بداعي الأمر (التي هي الواجبة حسب الفرض) يؤقّى بها بداعي أيّ أمر؟ فان قيل بداعي الأمر بذات الصلاة، فهو خلاف الفرض، و إن قيل بداعي الأمر بالصلاة بداعي الأمر، فيقال: بداعي الأمر



بالصلاة بداعي الأمر بأي شيء؟ فان قيل بداعي الأمر بالذات لزم الخروج من الفرض، وإن قيل بداعي الأمر بالمقيد لزم التسلسل.<sup>(١)</sup>

### هل الإرادة إختيارية أم لا؟

«... ثم إن فيما ذكره (صاحب الكفاية) أخيراً من عدم إختيارية الإرادة لإيجابها التسلسل أيضاً ما لا يخفى؛ فإن إختيارية كل فعل بالإرادة و إختيارية الإرادة بنفسها.»

أقول: لامعنى لاختيارية الإرادة وكون إراديتها بنفسها، فإن معنى إختيارية الفعل كون إختيار الفاعل وإرادته علة لحصوله، و لا يعقل كون الإرادة علة لنفسها، «نعم»، هي إرادة بالحمل الأوّلي، ولكن لا تكفي ذاتها في تحققها، وإلا لكانت واجبة الوجود.<sup>(٢)</sup>

### الفائدة السادسة:

### مقايسة صاحب الكفاية مسألة الإجزاء مع مسألة تبعية القضاء للأداء

«قايس صاحب الكفاية مسألة الإجزاء مع مسألة تبعية القضاء للأداء و أثبت الفرق بين المسألتين بأن البحث في مسألة التبعية في دلالة الصيغة على التبعية و عدمها، و في مسألة الإجزاء، في كون إتيان المأمور به مجزياً عقلاً أم لا؟

... أقول: لا ينتضي تعجبي من مقايسة مسألة التبعية مع ما نحن فيه؛ إذ بينهما بون بعيد...»

يمكن أن يقال: إن عمدة النظر في بحث الإجزاء، هو إثبات إجزاء إمتثال الأمر الإضطراري أو الظاهري عن الأمر الواقعي فينازع في سقوط الأمر الواقعي و عدم سقوطه، مع أن المكلف لم يأت ما هو المأمور به بهذا الأمر فليس بين المسألتين بون بعيد.<sup>(٣)</sup>

٢- نفس المصدر، ص ١٢٢.

١- نهاية الاصول، ص ١١٣.

٣- نفس المصدر، ص ١٢٦.

### تبديل الإمتثال

«إن إمتثال كل أمر - واقعي او ظاهري - يجزي عن التعبد بهذا الأمر ثانياً نعم لا يبعد أن يقال: إن للبعد تبديل الإمتثال فيما لم يكن إمتثاله علة تامة لحصول الغرض، كما لو أتى بماء أمر به مولاه ليشربه فلم يشربه بعد...»

أقول: تبديل الإمتثال بعد حصوله أمر غير معقول، إذ الإتيان بفرد الطبيعة المأمور بها موجب لسقوطه قهراً، وفيما ذكره من المثال لم يحصل الإمتثال، حتى يبدله على فرض، ولم يمكن تبديله على فرض آخر؛ فإن أمر المولى عبده باتيان الماء، إما أن يكون الغرض منه هو التمكن من الشرب، فقد حصل بنفس الإتيان، فلا يعقل تبديل الإمتثال، نعم اراقة الماء موجبة لتفويت الغرض، الذي قد حصل بالإمتثال الأوّل و مولدة لأمر آخر.

و إما أن يكون الغرض منه رفع عطش المولى، فالإمتثال لم يحصل بصرف إتيان الماء، حتى يبدله، إذ المأمور به حينئذٍ ليس نفس الإتيان بالماء بل إيجاد كل ما هو في إختيار العبد من مقدمات رفع عطش المولى، أعني إتيان الماء؛ و ابقائه الى زمن شرب المولى اياه، فما لم يشربه المولى لم يحصل الإمتثال، وكان للبعد اراقة الماء و تبديله، ولكن ليس هذا تبديلاً للإمتثال.<sup>(١)</sup>

### إمتثال أمر عن أمر آخر

«هل يجزي إمتثال أمر عن أمر آخر كاتيان المأمور به بالأمر الاضطراري عن اتيان المأمور به بالأمر الواقعي الأوّلي بعد رفع الإضطرار في الوقت او خارج الوقت؟...»

لم يتوجه إلى المضطر أمران حتى يقع البحث في كفاية إمتثال احدهما عن الآخر...»

ربما يقال: إن الأدلة الدالة على التكاليف الإضطرارية لا تقيد الأدلة الدالة على التكاليف الأوّلية بأن تخصها بصورة الإختيار، لعدم المنافاة بينها، لإمكان أن يكون المضطر مكلفاً

بتكليفين و ان كانا متعلقين بفردين من طبيعة واحدة. غاية الأمر إنه لما كانت القدرة من الشرائط العقلية لفعلية التكليف، كان التكليف الأوّلي بالنسبة إلى المضطر في زمن إضراره غير فعلي، فاذا ارتفع الإضرار ارتفع مانع الفعلية فأثر التكليف الأوّلي أثره.<sup>(١)</sup>

### موارد أجزاء إمتثال الأمر الإضطراري

«بعد قبول أن للمكلف المضطر امرين و أن إمتثال الأمر الإضطراري يجزي عن الأمر الواقعي ففي ما إذا لم يكن إطلاق فما هو التكليف؟ ... فما ذكره (صاحب الكفاية) اخيراً - من أنه إذا لم يكن هناك إطلاق يدل على أن الموضوع للأمر الاضطراري هو مطلق الإضرار و لو في بعض الوقت فالمرجع هو البرائة - فاسد جداً إذ المكلف قد علم بإشتغال ذمته بالأمر الواقعي... و هذا يقتضي تحصيل البرائة اليقينية فكيف حكم بالتكليف بأصالة البرائة؟»

أقول: يمكن أن يقال: إن مراده بالتكليف من الإطلاق ليس هو إطلاق الإضرار، كما في كلام سيدنا الأستاذ العلامة - مدظله العالی - بل المراد إطلاق البدلية فيكون حاصل مراده أن المكلف لما لم يقدر على إمتثال التكليف الأوّلية جعل الشارع التكليف الإضطرارية أبدالاً لها، فحين الإضرار لا تكون التكليف الأوّلية فعلية، بل الفعلية لأبدالها. و حينئذٍ فلو كان لنا إطلاق يدل على أن ما جعله الشارع بدلاً، بدل إلى الأبد، أخذنا بالإطلاق و حكمنا بالإجزاء عن التكليف الأوّلي، لكفاية البديل عن المبدل منه، و لو لم يكن هناك إطلاق، فشككنا في أن بدلية الفرد الإضطراري عن الأوّلي هل هي إلى الأبد حتى مع ارتفاع الإضرار، أو كانت بدليته منه في زمن الإضرار فقط بأن يكون وافياً بما يفوت من مصلحة الفرد الأوّلي في زمن الإضرار من دون أن يكون وافياً بما يمكن تحصيله بعد ارتفاع الإضرار بالإعادة أو القضاء، فحينئذٍ نحكم بالبرائة، إذ التكليف الأوّلي لم يكن في زمن الإضرار فعلياً، و بعد ارتفاعه

يشك في صيرورته فعلياً لإحتمال أن تكون بديلة الفرد الإضطرابي منه إلى الأبد، و هذا واضح و لاسياً إذا كان طروء الإضطراب من أول الوقت.<sup>(١)</sup>

### الفائدة السابعة :

#### الإجزاء في الإمارات و الاصول

«محل البحث : إجزاء إمتثال الأحكام الظاهرية عن الواقعية و أنه هل فيه فرق بين الإمارات و الأصول أم لا؟ فقال صاحب الكفاية (ره) بالفرق بينهما بالقول بالإجزاء في الأصول دون الإمارات لحكومة أدلة الأصول على أدلة الأحكام الواقعية بخلاف الإمارات، و ناقش فيه المحقق النائيني (ره) بوجوه: ... الثالث: أن الحكومة في المقام إن كانت واقعية لزم ترتيب جميع آثار الواقع على الطهارة الظاهرية، فلا بدّ أن لا يحكم بنجاسة الملاقى أيضاً، و لو إنكشف الخلاف بعد ذلك. و فيه: أن الحكم الظاهري إنما يثبت مع انحفاظ الشك و أما بعد زواله فينقلب الموضوع، فالملاقى أيضاً يحكم بطهارته مادام الشك، و أما بعد زواله فيحكم بنجاسة كل من الملاقى و الملاقى»<sup>(٢)</sup> أقول: لا يخفى أن المهم في إثبات الإجزاء في الأحكام الظاهرية هو الجواب عن النقوض الواردة عليه؛ (فمنها) هذا المثال، (و منها) أن مقتضى ذلك حصول الطهارة للثوب التجس إذا غسل بالماء المشكوك الطهارة.

(و منها) إنتقال الثمن حقيقة إلى البائع إذا أخذه في مقابل المشكوك فيه الذي حكم بطهارته ظاهراً، و كان مما يفسد بيعه نجساً إلى غير ذلك من النقوض. و الظاهر أن جواب سيدنا الأستاذ العلامة -مدظله العالی- لا يكفي لرفع الإشكالات، فإن الملاقاة في المثال الأول مثلاً قد وقعت في حال كون الملاقى «بالتفتح»، محكوماً بالطهارة، و بعد إنكشف الخلاف و إن تبدل الموضوع، و لكن المفروض عدم حدوث ملاقاة اخرى بعد تبذله، فالحكم بنجاسة الملاقى لا يصح إلا بناء على كون الحكومة ظاهرية.

٢- نفس المصدر، ص ١٤١.

١- نهاية الاصول، ص ١٣٢.

نعم، يمكن أن يجاب عن النقض الأوّل بوجه آخر وهو أن يقال: إن الأثر الشرعي عبارة عما يثبت للشيء بجعل الشارع، و في باب الملاقاة ليس لنا مجعولان شرعيان: أحدهما كون ملاقي النجس نجساً، و ثانيهما كون ملاقي الطاهر طاهراً، بل المجعول الشرعي هو الأوّل فقط، بداهة أن طهارة الملاقي «بالكسر» ليست حاصلة بسبب طهارة الملاقي «بالفتح»، بل كانت حاصلة قبل الملاقاة أيضاً.

و بالجملة طهارة الملاقي «بالكسر» ليست من الآثار الشرعية لطهارة الملاقي، حتى يقال: إن مقتضى كون الحكومة واقعية هو بقاء هذا الأثر بعد إنكشاف الخلاف أيضاً. «اللهم إلا أن يقال» إن الطهارة ليست إلا عبارة عن عدم النجاسة و القذارة، كما يساعد عليه العرف أيضاً، و حينئذ فيكون المراد من كون طهارة الملاقي «بالكسر» بسبب طهارة الملاقي كون عدم نجاسته مستنداً إلى عدم نجاسته إستناد عدم المعلول إلى عدم علته؛ فتأمل فإن ذلك أيضاً لا يفيد ثبوت المجعولين.

ثم إنه يمكن أن يجاب بما ذكر عن الإشكال الذي أورده بعض الأعظم في مسألة ملاقي أحد طرفي العلم الإجمالي فإن المعروف عندهم كون الملاقي طاهراً و حالاً لتعارض الأصلين في الطرفين فيبقى الأصل في الملاقي سالماً عن المعارض.

و إستشكل هذا البعض على ذلك بأن إستصحابي الطهارة في الطرفين يتعارضان و يتساقطان، فتصل النوبة في الرتبة اللاحقة إلى قاعدة الطهارة في الطرفين و إستصحابها في الملاقي، ثم تتعارض الأصول الثلاثة و تتساقط، و تصل النوبة بعدها إلى إستصحاب الحليّة في الطرفين و قاعدة الطهارة في الملاقي في عرض واحد، فتتعارض أيضاً و تصل النوبة إلى قاعدة الحليّة في الطرفين و إستصحابها في الملاقي فتتساقط أيضاً، فيبقى الطرفان بلا أصل و تبقى قاعدة الحليّة في الملاقي بلا معارض، و مقتضى ذلك حليّة الملاقي دون طهارته.

و الجواب عن هذا الإشكال يظهر مما ذكرنا، فإننا لانسلم كون طهارة الملاقي أو حليّته متأخرة بحسب الرتبة عن طهارة الملاقي «بالفتح» أو حليّته حتى يكون جريان إستصحاب الطهارة أو الحليّة أو قاعدتهما في الملاقي متأخراً عن جريانها في الملاقي «بالفتح» و ذلك بداهة أن حليّة الملاقي «بالكسر» أو طهارته ليست أثراً شرعياً لحليّة الملاقي «بالفتح» أو

طهارته، وفي الأصل السببي والمسببي يعتبر ترتب الأثرين لا الشكين فقط، فإنّ تقدم الأصل السببي على المسببي إنما يكون من جهة أن جريانه في السبب يوجب تحقق ما هو الموضوع للأثر في طرف المسبب، فيعتبر في ذلك كون المستصحب مثلاً في طرف المسبب من الأحكام الشرعية للمستصحب في طرف السبب، كما إذا غسل المتنجس بالماء المستصحب الطهارة، فإنّ هذا الإستصحاب يرفع الشك عن ناحية المسبب قهراً<sup>(١)</sup>.

### نقد كلام صاحب الكفاية في الفرق بين الأمارات و الأصول في الإجزاء

«... و بالجملة: الفرق بين الأمانة و الأصل [بالقول بالإجزاء في الثاني دون الأول] بكون الأولى بلسان الحكاية دون الثاني، إنما يصح إذا كان النظر إلى نفس مؤدّى الأمانة التي هي أمر تكويني، و أما إذا كان النظر إلى دليل حجيتها فلا فرق بينهما؛ لظهور دليل كلّ منهما في الإجزاء و رفع اليد عن الواقع.»

أقول: لا يخفى أن ما ذكره سيدنا الأستاذ العلامة -مدظله العالی- من ثبوت الإجزاء في الأمارات يتوقف على ثبوت جعل في الأمارات، حتى يقال بكون أدلة حجيتها ناظرة إلى الأدلة الواقعية الواردة في تحديد الأجزاء و الشرائط و الموانع و موجبة لتوسعة المأمور به، مع أنه -مدظله- أيضاً ينكر ثبوت الجعل في الأمارات الأبنحو الإضاء، و ليس معنى الإضاء أن يقول الشارع «أمضيت» مثلاً؛ فإن هذا مقطوع العدم، بل معناه عمل العقلاء بها و إعتادهم عليها في مقام إثبات الواقعيات، أو مقام الإحتجاج و اللجاج بمرأى الشارع و مسمعه من دون أن يردع عنها، بل هو أيضاً كأحدتهم في ذلك و كذا في غيرها من العاديات، ما لم يترتب عليها مفسدة. و لا ريب أن العقلاء لا يرون العمل بالكاشف أو الحجة مجزياً عن الواقع، و لو في صورة إنكشاف الخلاف، بل يرون أنفسهم موظفين بتأدية الواقع، فإثبات الإجزاء في باب الأمارات مشكل، و السر في ذلك عدم كون دليل حجيتها ذا لسان.

نعم ربما يقرب الحكومة في المقام و في باب حكومة أدلة الأمارات على الأصول بأن دليل

حجبتها (من السيرة و بناء العقلاء) وإن لم يكن ذا لسان، لكنه يكون بحيث لو صيغ في قالب اللفظ كان لفظه شارحاً و مفسراً، و يكفي مثل ذلك في الحكومة، ففي باب حجية الخبر و إن كان عمدة دليلها السيرة الممضاة بعدم الردع، و لكن لو جعل ذلك في قالب اللفظ كان لفظه عبارة عن مثل (ألق احتمال الخلاف)، فإن نظر العقلاء بها في الإعتاد عليها، بحيث يلقون بقيامها احتمال الخلاف و يرون الواقع منكشفاً بها، و لأجل هذا تقدم على الأصول و يقال: إنه من باب الحكومة، و هذا اللسان أيضاً حاكم على أدلة الأجزاء و الشرائط و الموانع، فيترتب عليه الإجزاء.<sup>(١)</sup>

### إشكال آخر في الإجزاء و نقده

«أما الإشكال فهو أن حكومة الأحكام الظاهرية على الأحكام الواقعية حكومة ظاهرية يترتب عليها جواز ترتيب آثار الواقع في زمن الشك ما لم ينكشف الخلاف، و لا يعقل كونها حكومة واقعية موجبة لتعميم الواقع أو تضييقه حقيقة...، و أما الجواب فهو أن الخطاب الواقعي و إن كان مطلقاً غير مقيد بالعلم و الجهل و مقتضاه بطلان العمل الفاقد بحسب الواقع للشرط و الجزء، و لكن بعد ورود دليل حجية الاصول يجب رفع اليد عن إطلاق الحكم الواقعي و الحكم بسقوط الشرط و الجزء عن الشرطية و الجزئية في صورة الجهل و الشك. و لا يمكن ان يكون جعل الحكم الظاهري لغرض المعذرية فقط، إذ بعد إنكشاف الخلاف في الوقت و إمكان إتيان المكلف بالعمل مطابقاً للواقع لاوجه للمعذرية...»

... و بالجملة: اثر الحكم الظاهري و إن كان في سائر المقامات عبارة عن تنجيز الواقع في صورة الموافقة؛ و كونه معذراً بالنسبة إليه في صورة المخالفة؛ و لكن هذا فيما إذا لم يكن الواقع منجزاً لولا جعل الظاهري، و أما في هذه الصورة فآثر جعل الظاهري توسعة المأمور به و إسقاط

الشرطية الواقعية و جعل فرد طولي لما هو المأمور به؛ و لازم ذلك حمل الواقع على الإنشائية المحضة. و بهذا البيان يظهر أن كيفية الجمع بين الحكمين في المقام تخالف كفيته في سائر المقامات.»

أقول: لا يخفى أن المعذرية ليست أثراً للحكم الظاهري بنحو يكون جعله بلحاظها، إذ في موارد الجهل بالواقع و عدم تمامية الحجة عليه تكون المعذورية مستندة إلى عدم إنكشاف الواقع و عدم تمامية الحجة بالنسبة إليه، لا إلى إنكشاف الخلاف و قيام الحجة على خلاف الواقع، فلو فرض عدم قيام الحجة على الخلاف أيضاً كان المكلف معذوراً لأجل الجهل بالواقع، و في موارد إنكشاف الواقع و تمامية الحجة بالنسبة إليه كما في ما نحن فيه و إن كان جعل الحكم الظاهري المؤدي إلى خلاف ما قامت عليه الحجة معذراً للعبد؛ و لكن لا مجال لجعله بلحاظ هذا الأثر، لاستلزام ذلك تفويت الغرض و الواقع بلاجهة ملزمة، هذا. و لكن جعل الحكم الظاهري في القسم الثاني بعد تحقق المصحح لجعله «من التسهيل و نحوه» يترتب عليه المعذرية أيضاً؛ و هذا بخلاف جعله في القسم الأول، أعني صورة عدم تمامية الحجة بالنسبة إلى الواقع. فما ذكره سيدنا الأستاذ الأكبر -مدظله العالی- من عدم كون المعذرية أثراً للحكم الظاهري «في هذا القسم» لعله أراد بذلك عدم كونها أثراً مصححاً لجعله و هو كذلك؛ إلا أنه يمكن أن يورد عليه أن المعذرية ليست أثراً مصححاً في سائر الموارد أيضاً؛ بل ليست أثراً للحكم الظاهري أصلاً كما عرفت.<sup>(١)</sup>

### الفائدة الثامنة:

#### الترتب في الجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري

«نقل كلام المحقق الشيرازي في الجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري

بنحو الترتب و نقده، و أن ما يجري في الضدين لا يجري هنا.

... هذا كله في ما يتعلق بالضدين، و أما ما نحن فيه، فلا يجري فيه هذا

البيان، إذ الفعل المحرم واقعاً إذا قامت الأمانة على وجوبه -مثلاً- يلزم بناءً



على الترتب، إجتماع الإرادة و الكراهة في نفس هذا الفعل، و ليس هناك فعلا ن يكون احدهما محكوماً بحكم و الآخر بخلافه، و هذا بخلاف مسألة الضدين حيث عرفت أن متعلق كل من الطلبين أمر غير متعلق الآخر...»

أقول: قد عرفت ان موضوع الحكم الظاهري يخالف موضوع الحكم الواقعي بحسب العنوان، و هذا يكفي في المقام، و جريان الترتب في المقام اولى من جريانه في مسألة الضدين، إذا الأمر بالأهم قد تنجز هناك و مع ذلك كان عدم تأثيره في نفس العبد مصححاً للأمر بالمهم في رتبة عدم تأثيره، و فيما نحن فيه، الحكم الواقعي لم يبلغ مرتبة التنجز و قد خاب و خسر عن تأثيره في نفس العبد فلم لا يصح إنشاء الأمر متعلقاً بعنوان مجهول الحكم إذا كان مشتتاً على المصلحة، مع ان ظرف الجهل ظرف عدم تأثير الحكم الواقعي فلم ينقدح في نفس المولى إرادة الإنبعاث من قبله.

فان قلت: إن كانت صلوة الجمعة - مثلاً - بحسب الواقع واجبة و أدت الأمانة إلى حرمتها، يكون لازم ترتب الخطاب الظاهري على الواقعي الأمر بترك الجمعة إن لم يؤثر الأمر الواقعي، في نفس العبد حتى يأتي بها، و محصل ذلك، لزوم ترك الجمعة على فرض تركها و هذا طلب للحاصل.

قلت: الخطاب الظاهري لا يتعلق بعنوان ترك الجمعة، بل يتعلق بعنوان الجهل بالواقع، فلا محذور في البين، و هذا كما في الأحكام المتعلقة بذوات الأفعال، مع أن المكلف لا يخلو، اما أن يكون آتياً للفعل بحسب الواقع، او تاركاً له، و الأول طلب الحاصل، و الثاني طلب المحال، و الجواب أن الطلب يتعلق بنفس عنوان الفعل لا بشرط الإتيان او الترك. فافهم.

و لو سلم ذلك، فنفرض الترتب فيما إذا كان هناك أمران تعلق الوجوب مثلاً بحسب الواقع بأحدهما و بحسب الظاهر بالآخر كما في مثال الظهر و الجمعة فلا يرد محذور.

هذا كله بناء على كون القدرة شرطاً في الفعلية، و أما إذا قيل بكونها شرطاً للتنجز فقط، فالترتب في المسئلة و في مسألة الضدين، ترتب في التنجز فقط، بمعنى أن تنجز المهم مثلاً مشروط بعدم تنجز الأهم، و إلا فكلاهما فعلي في عرض واحد من دون ترتب.

و لنا لإثبات هذا المعنى مشياً بديعاً ليس المقام مقام ذكره. فافهم.<sup>(١)</sup>

### الفائدة التاسعة:

#### تصوير المقدمة الداخلية

«محل البحث: المقدمة الداخلية و الإشكال في تصوير مقدمة الأجزاء للكلّ بأنّ المقدمة عبارة عن كون أحد الشئيين محتاجاً إليه في وجود الآخر و لا يمكن ان يعتبر الاحتياج بين الشئ و نفسه و أجزاء الشئ ليست إلاّ نفسه و دفع هذا الإشكال بما حاصله أن الجزء الذي يطلق عليه المقدمة هو الذي تألف منه و من غيره الكلّ، فالكلّ محتاج و الجزء محتاج إليه فتميز المحتاج من المحتاج إليه.»

أقول: يمكن أن يقال: إن الغائلة بعد باقية، فان التكبير مثلاً - على هذا - مقدمة و محتاج إليه، و كذا القرائة و الركوع و ساير الأجزاء إلى التسليم و حينئذٍ فإين المحتاج؟ و بعبارة اخرى المصلّي من أول صلاته إلى آخرها مشغول بإيجاد المقدمات فتى إشتغل بإيجاد ذبيها؟<sup>(١)</sup>

### الفائدة العاشرة:

#### إمكان الشرط المتقدم او المتأخّر

«محل البحث: تصوير إمكان الشرط المتأخر و أن من أحكام العلة التامة و أجزائها تقدمها على المعلول رتبة و تقارنها معه زماناً و عدم إمكان تقدمها او تأخرها عن المعلول زماناً و أما الشرط مثلاً فإي دليل على عدم جواز تقدمه او تأخره زماناً؟...»

لقائل أن يقول: إن الشرط لما كان مؤثراً في القابلية كان هو بالنسبة إلى وجود القابلية كالعلة التامة، فيجب تقارنها زماناً، و على هذا فلا يمكن كون الشرط الذي هو جزء من اجزاء العلة التامة متأخراً في الوجود عن معلولها؛ إذ القابلية ما لم يتحقق لم تؤثّر العلة في وجود المعلول، بدهاة تقدم القابلية على الفعلية.<sup>(٢)</sup>

٢- نفس المصدر، ص ١٦٣.

١- نهاية الاصول، ص ١٥٧.

### إمكان الشرط المتقدم أو المتأخر و قياسه مع العلة الغائية التي كانت متأخرة عن معلولها

«... فان قلت: ليست العلة الغائية بوجودها الخارجي علة، بل بوجودها العلمي، و لذا لو تخيّل أحد ترتب غاية على فعله لأثر هذا الخيال في صدور الفعل عنه و إن انكشف بعد حصوله أن الغاية المتخيلة لا ترتب عليه. قلت: ليس العلم بالغاية بما هو علم بها مؤثراً في وجود الفعل، بل بما هو طريق إليها و مرآة لها...»

يمكن أن يقال: إن العلم قد يكون تمام الموضوع لشيء أو لحكم، و لكن لا بما أنه صفة لذات العالم في قبال سائر الصفات النفسانية، بل بما أنه طريق إلى الواقع. مثال ذلك أن العلم بوجود السبع تمام الموضوع للخوف و الوحشة، فإنه يؤثر في الخوف و إن كان الواقع عدم وجود السبع، و لكن تأثير هذا العلم في نفس الخائف ليس بما أنه علم و صفة كمال من صفات النفس، بل بما أنه مرآة للواقع و هو وجود السبع. و على هذا فيمكن القول بأن العلم في العلة الغائية أيضاً من هذا القبيل لكفايته في وجود المعلول، و إن ظهر بعد ذلك عدم ترتبها على الفعل.<sup>(١)</sup>

### تصوير الشرط المتقدم للتكليف

«محل البحث: تصوير إمكان الشرط المتقدم للتكليف على فرض تسليم لزوم تقارن الشرط مع المشروط ... فالحق في كلّ ماتوهم شرطيتها للتكليف أنها ليست بشرائط وجوده، بل إنها من قيود الموضوع في قضية من احكام العقل، يكون موضوعها التكليف، و محمولها الإمكان، بمعنى أن العقل يحكم بأن التكليف الصادر عن المولى متعلقاً بالمكلف المميز القادر ممكن، و غير هذا القسم من التكليف غير ممكن، فالقدرة و التميز ليسا من شرائط وجود التكليف، بل من شرائط إمكانه الذي هو من الاعتبارات العقلية»

لقائل أن يقول: إنا لانتقل دخالة مثل القدرة و أمثالها في إمكان التكليف فإن التكليف بذاته موضوع لحكم العقل عليه بالإمكان الذاتي، لا أنه يكون ممتنعاً ذاتاً إلا في حال تحقق الشرائط المذكورة. نعم، يمكن أن يقال: بعدم تمثي إرادة البعث من الأمر العاقل، فيما إذا لم توجد شرائط التكليف، ولكن أين هذا من الإمتناع الذاتي؟ فإن المجنون مثلاً يمكن أن يأمر جداً مع عدم قدرة المكلف.

اللهم إلا أن يقال: إن المجنون أيضاً يتخيل قدرة المكلف و يأمره؛ لا أنه يلتفت إلى عدم القدرة و مع ذلك يأمر. والأولى أن يبدل كلمة الإمكان بالحسن، بأن يقال: إن العقل لا يحكم بحسن التكليف إلا إذا كان المكلف قادراً مثلاً، فمثل القدرة قيد للموضوع في قضية من محكومات العقل؛ يكون موضوعها التكليف و محمولها الحسن.

ثم أعلم: أن ما ذكره سيدنا الأستاذ الأكبر -مدظله- إنما هو في الشرائط العقلية للتكليف، لعدم جريانه في الشرائط الشرعية الثابتة له، كالإستطاعة في الحج مثلاً؛ فإنها ليست دخيلة في إمكان التكليف بالحج.<sup>(١)</sup>

### الفائدة الحادية عشرة:

#### الواجب النفسي و الغيري

«تصوير الواجب النفسي و الغيري و أنهما فيما إذا كان هناك فعيلين مستقلين إختياريين توقف أحدهما على الآخر و قد تعلق بأحدهما وجوب نفسي و بالآخر وجوب غيري ... و المسببات في الأفعال التوليدية، و إن كانت وجوداتها مغايرة لوجود الأسباب؛ و لكن لما كان صدورهما عن المكلف بعين إرادة الأسباب و إصدارها، فلامحالة لا يتصور فيها وجوبان، مثلاً حركة المفتاح و ان كانت مغايرة لحركة اليد في الوجود، و لكن لما كان صدورهما عن الفاعل بإيجاد واحد لم يكن مورد لتعلق أمرين، حتى يكون أحدهما نفسياً و الآخر ترشحياناً...»

أقول: هذا مخالف لما ذكره سيدنا الأستاذ العلامة -مدظله- سابقاً من أن تعدد وجود حركة اليد و المفتاح يستلزم تعدد الإيجاد أيضاً، إذ الوجود عين الإيجاد، غاية الأمر أنه إن نسب إلى الفاعل سمي إيجاداً، وإن نسب إلى القابل سمي وجوداً. ثم إنه لو سلم إمكان وجود فعلين بإصدار واحد فيمكن أن يقال: إنه لا بأس بأن يكون كل من السبب و المسبب متعلقاً لوجوب يخصه، غاية الأمر أن المكلف لا يقدر على تفكيكها، بل إما أن يختار إمتثالها أو يختار مخالفتها؛ و لا يشترط في إختيارية العمل أن تتعلق به إرادة مستقلة، بل الملاك في إختياريته أن يكون المكلف قادراً على كل من الفعل و الترك و ههنا كذلك. فتأمل.<sup>(١)</sup>

«الإشكال في عبادية الطهارات الثلاث قبل دخول اوقات غاياتها، بتقريب أنا إذا قلنا بعدم الإحتياج في عباديتها إلى الأمر الغيري و أنه يكفي في ذلك إتيانها بداعي الأمر النفسي؛ من جهة أن الأمر كما يدعوا إلى اتيان المتعلق فكذلك يدعو إلى اتيان مقدماته، فحيث إن المفروض فيما نحن فيه عدم تحقق الأمر النفسي بعد فكيف يصير الأمر المعدوم داعياً؟ و ليس للأمر المعدوم إمتثال حتى يقال: إن المقدمة واقعة في طريقه.»

أقول: ليس الأمر بوجوده الخارجي داعياً بل بوجوده العلمي فيمكن داعوية العلم بالأمر المستقبل قبل تحققه من غير فرق في ذلك بين الأمر النفسي و الغيري.<sup>(٢)</sup>

### وجوب المقدمة و عدمه

«يستدل لوجوب المقدمة بأن وزان الإرادة التشريعية وزان الإرادة التكوينية، فكما أن الإرادة التكوينية إذا تعلقت بفعل تتولد منها إرادات أخر متعلقة بمقدماته... فكذلك الإرادة التشريعية المتعلقة بصدور الفعل عن الغير تتولد منها إرادات أخر تشريعية... و رُدّ هذا الدليل بأن إرادة المولى صدور الفعل من العبد ليس صدوره بـلاتوسط ارادته -و إلا كانت تكوينية - بل صدوره بإرادته و من هذه الإرادة تنقذح إرادة بعث العبد نحو الفعل و

١- نهاية الاصول، ص ١٨٢.

٢- نفس المصدر، ص ١٨٩.

هذه الإرادة كافية في بعث العبد نحو المقدمات ولا يحتاج إلى إرادة بعث آخر نحوها...»

أقول: لا يخفى أن تسمية إشتياق المولى صدور الفعل عن عبده بتوسيط إرادته بالإرادة لا تخلو عن مسامحة؛ لما هو المحقق في محله من الفرق البين بين الشوق «و أن كان مؤكداً» وبين الإرادة؛ فإن الإرادة حالة إجماعية للنفس لا تنفك من الفعل أبداً، بخلاف الشوق المؤكد فإنه مع كمال تأكده قد ينفك منه الفعل لوجود بعض الموانع. وما ينقذ في نفس المولى بالنسبة إلى فعل العبد هو الشوق المؤكد ثم إرادة البعث دون إرادة الفعل، وإنما تنقذ إرادة الفعل في نفس الفاعل، وهي العلة لصدور الفعل عنه دون الشوق المؤكد المنقذ في نفسه أو نفس المولى، فإنه قد ينفك منه الفعل؛ وانفكاك المعلول من العلة محال. وما قد يتعلق بأمر استقبالي فيظن كونه إرادة فإنما هو مصداق للشوق المؤكد والمحبة للإرادة، إذ الإرادة إنما هي الحالة المستعقبة للفعل بلا فصل بينهما، و عليك بالتأمل التام، حتى لا يختلط عليك الأمر، و تميز بين المحبة و الشوق و بين الإرادة. و ليعلم أيضاً أنه من الإشتباهات الجارية على الألسنة جعل الكراهة في قبالة الإرادة، مع أنها في قبالة الشوق والمحبة.<sup>(١)</sup>

### المقدمة الموصلة

«نقد ما استدلل به على وجوب المقدمة الموصلة التي تتصور على

وجهين:

الأوّل: أن يكون المتعلق للوجوب ذات ما يوجد من المقدمات في الخارج مصداقاً للموصل لا بوصف الموصلية، بمعنى أن الشارع مثلاً رأى أن المقدمات التي تحصل في الخارج على قسمين: بعض منها مما توصل إلى ذبيها و يترتب هو عليها واقعاً، و بعض منها مما لا توصل، فخصّ الوجوب بالقسم الأوّل، أعني ما يكون بالحمل الشائع مصداقاً للموصل، فعلى هذا

١- نهاية الاصول، ص ٢٠٢.

لا يكون عنوان الموصلية قيدها مأخوذاً في الواجب، بنحو يجب تحصيله، بل تكون عنواناً مشيراً إلى ما هو واجب في الواقع.

الثاني: أن يكون المتعلق للوجوب عبارة عن المقدمة الموصلة مع وصف الإيصال، بحيث يكون قيد الإيصال أيضاً مأخوذاً في الواجب، بنحو يجب تحصيله، فإن كان مراد القائلين بوجوب المقدمة الموصلة فقط المعنى الأول (بأن يكون متعلق الوجوب ذات ما يوجد في الخارج مصداقاً للموصل لا بوصف الإيصال)، فيرد عليه: أن هذا ليس تفصيلاً جديداً في مسألة وجوب المقدمة، بل هو نفس التفصيل الذي ذكره بعضهم، أعني اختصاص الوجوب بالمقدمة السببية، فإن المقدمة التي تكون موصلة في متن الواقع، و يترتب عليها ذو المقدمة لا تنطبق إلا على المقدمة السببية.»

يمكن أن يقال: إن المقدمة التي يترتب عليها ذو المقدمة لا تنحصر في السبب، إذ الترتب لا يستلزم أن يكون المترتب عليه علة تامة للمترتب، بل الترتب عبارة عن وقوع شيء عقيب شيء آخر، فالمقدمة التي يترتب عليها ذو المقدمة، كما يمكن أن تكون سبباً يمكن أيضاً أن تكون شرطاً أو معدداً وجد بعده ذو المقدمة و لو بمعونة سائر المقدمات، فإن الشروط مثلاً بحسب الواقع على قسمين: بعضها مما يوجد بعده المشروط؛ و بعضها مما لا يوجد المشروط بعده، و من عبّر بالمقدمة الموصلة فقد أراد مطلق الترتب لا خصوص العلة التامة.<sup>(١)</sup>

«و إن كان مرادهم المعنى الثاني، بأن يكون الواجب عبارة عن المقدمة المقيدة بوصف الإيصال؛ ففيه أنه يلزم على هذا أن يترشح من هذا الوجوب المقدمي وجوب مقدمي متعلق بذوي المقدمة. فإن تحصيل قيد الإيصال لا يمكن إلا بإتيان ذي المقدمة؛ و الإلتزام بهذا المعنى مشكل جداً، فتدبر.»

أقول: بل يلزم ترشح وجوبين غيريين تعلق أحدهما بذوي المقدمة و الآخر بذات المقدمة، فإن المطلق أعني الذات جزء للواجب الذي هو الذات المقيدة بالإيصال حسب الفرض.<sup>(٢)</sup>

٢- نفس المصدر، ص ١٩٥.

١- نهاية الأصول، ص ١٩٤.

## هل الواجب مطلق المقدمة أو ما قصد به التوصل أو خصوص الموصلة؟

أقول: ولبعض أعظم المحققين في هذا المقام بيان في إثبات اعتبار قصد التوصل في وقوع المقدمة على صفة الوجوب، ولا بأس بالإشارة إليه مع ما فيه فنقول: قد أسس المحقق المزبور ببيان كلامه على مقدمتين:

الأولى أنّ الجهات التعليلية في الأحكام العقلية كلها راجعة إلى الحشثيات التقييدية؛ فالواجب في باب المقدمات بحسب الحقيقة هو التوصل إلى ذي المقدمة لأنّه الملاك لوجوب المقدمة، وقد قلنا: إن الوجوب في الوجوبات العقلية للجهات بحسب الحقيقة. الثانية أن كل حكم من الأحكام إنما يتعلق في الحقيقة بما يقع من الطبيعة معلولاً للإرادة، لا بمطلق الطبيعة، إذ هو جامع لما يقع منها بالإرادة و لما ليس كذلك؛ والتكليف بالنسبة إلى ما لا يقع منها بالإرادة تكليف بأمر غير إختباري. ففيما نحن فيه بعد ما ثبت في المقدمة الأولى أنّ الوجوب بحسب الحقيقة يتعلق بالتوصل، نضيف إليه هنا أنه يتعلق بالتوصل المعلول للإرادة و القصد، فثبت المطلوب. هذا ملخص كلامه.

أقول: وفي المقدمة الثانية نظر، إذ الميزان في إختبارية الفعل و مقدوريته كون الفاعل بحيث إن أراد فعله و إن لم يردده لم يفعله؛ و صدق الشرطية لا يستلزم صدق الطرفين و إلاّ لما كان عدم الممكنات مقدوراً للحق تعالى،

هذا مضافاً إلى أن التكليف إنما يتعلق بالطبيعة المهملة الجامعة لما يوجد منها بالإرادة و لما ليس كذلك، و الجامع بين الإختباري و غير الإختباري إختباري بالضرورة، كما هو واضح. ثم إن ما ذكره «من أن الملاك لوجوب المقدمة هو التوصل بها إلى ذي المقدمة» أمر قد إختاره في قبال المحقق الخراساني فإنه قال في كفايته: «إن الملاك لوجوب كل مقدمة و الغرض منه هو التمكن من ذي المقدمة بالنسبة إلى هذه المقدمة» و قد ردّ عليه هذا المحقق بأن التمكن من ذي المقدمة ليس معلولاً لوجود المقدمة، بل معلول للتمكن منها، و لنا في هذا الأمر أيضاً إشكال لاجمال لذكره فتدبر<sup>(١)</sup>.



## ألواجب المعلق

«تصوير الواجب المعلق و أقسامه، و أن الوجوب في الواجب المعلق مطلق و الواجب مشروط...»

و من هذا القبيل أيضاً الواجب الذي توقف حصوله على أمر مقدور للمكلف، و لكن لم يمكن تعلق التكليف بهذا الأمر المقدور من جهة كونه محرماً شرعياً...»

أقول: تخصيص هذا القسم بالمقدمات المحرمة بلاوجه؛ لإمكان أن يكون الوجوب الحالي متعلقاً بأمر توقف حصوله على أمر مقدور للمكلف، و لكن أخذ على نحو لايتعلق التكليف بهذه المقدمه. فالوجوب في هذا القسم أيضاً مشروط بأمر انتزاعي حالي، و هو كون المكلف بحيث تتحقق له هذه المقدمه حال كونه واجداً لشرائط التكليف حين تحققها له، و هذا مثل أن يقول المولى للعبد: إن كنت ممن يحصل له الإستطاعة في المستقبل فالآن يجب عليك الحج و حينئذٍ يجب تحصيل المقدمات الوجودية غير المعلق عليه، إن كان يعلم بحصوله في ظرفه.<sup>(١)</sup>

### الفائدة الثانية عشرة:

#### ألواجب الكفائي و العيني

«يبحث عن تصوير الواجب الكفائي و أنه هل الفرق بينه و بين الواجب العيني يرجع إلى المكلف او إلى المكلف به؟»<sup>(٢)</sup>

و قد ناسب هنا أن نتعرض إجمالاً لماهية الوجوب الكفائي، و الفرق بينه و بين العيني و ما يقتضيه الإطلاق منها ليتضح حكم المقام أيضاً، فنقول: قال في الكفاية:

«والتحقيق أنه سنخ من الوجوب و له تعلق بكل واحد بحيث لو أخل بإمتثاله

الكل لعوقبوا على مخالفته جميعاً، وإن سقط عنهم لوأق به بعضهم.»<sup>(٣)</sup>

١- نهاية الاصول، ص ١٧٨.

٢- راجع ولاية الفقيه، ج ٢، ص ٢٢٢.

٣- كفاية الأصول، ج ١، ص ٢٢٨.

أقول: لا يخفى أن ما ذكره - قده - تعريف له بلحاظ الخاصّة والأثر لابلحاظ الماهيّة.  
و قال في موضع آخر:

«قضية إطلاق الصيغة كون الوجوب نفسياً تعيينياً عينياً، لكون كلّ واحد ممّا يقابلها يكون فيه تقيّد الوجوب و تضيّق دائرته، فإذا كان في مقام البيان ولم ينصب قرينة عليه فالحكمة تقتضي كونه مطلقاً، وجب هناك شيء آخر أو لا، أتى بشيء آخر أو لا، أتى به آخر أو لا.»<sup>(١)</sup>

و ظاهر هذا الكلام أنّ العيني والكفائي بعد اشتراكهما في توجّه الخطاب إلى الجميع يفترقان بأنّ الوجوب في العيني مطلق و في الكفائي مشروط بعدم إتيان الغير، فإن أتى به البعض لم يجب على الآخرين، وإن لم يأت به أحد وجب على الجميع لوجود شرطه في الجميع. و قال السيّد الأستاذ آية الله العظمى البروجردي - طاب ثراه - ما محصّله بتوضيح منّا:

«إنّ الفرق بينهما عند القوم يكون في ناحية المكلف، بتقريب أنّ المكلف في العيني هو جميع الأفراد بنحو العموم الإستغراقي، فيكون كلّ فرد مكلفاً بالاستقلال. وأمّا في الكفائي فعند البعض هو المجموع من حيث المجموع، و عند آخرين أحد الأفراد.

و يرد على الأوّل أنّ المجموع من حيث المجموع، أمر اعتباري لاحقيقة له، فلا يتصوّر تكليفه. و على الثاني أنّ أحد الأفراد إن أريد مفهومه ففيه أنّه غير قابل للتكليف، وإن أريد به مصداقه أعني الفرد المردد خارجاً ففيه أنّه لا خارجية له حتى يتوجّه إليه البعث.

فالتحقيق أنّ الوجوب له ثلاث إضافات: إضافة إلى الطالب، وإضافة إلى المطلوب، وإضافة إلى المطلوب منه. والفرق بين العيني والكفائي ليس في المكلف والمطلوب منه كما يظهر من القوم، و لا في إطلاق الوجوب وإشراطه كما في الكفاية. بل الفرق بينهما بعد اشتراكهما في كون كلّ فرد مكلفاً مستقلاًّ إنّما يكون في

المطلوب و المكلف به. فالمطلوب في الوجوب الكفائي هو نفس طبيعة الفعل بإطلاقها الذاتي، وفي العيني طبيعة الفعل بقيد صدورها من هذا الفاعل الخاص. والسرّ في ذلك أنّ الأوامر تابعة للمصالح والأغراض، فإن كانت المصلحة في صدور الفعل عن كلّ واحد من المكلفين بحيث تترتب المصلحة على الفعل بقيد صدورها عن الفاعل الخاصّ كما في الأمر الصلّاتي حيث إنّ تكامل الشخص و ارتداعه عن الفحشاء و المنكر يترتبان على صلاة نفسه فحينئذ يكون الوجوب عينياً.

وإن كانت المصلحة في مجرد تحقق طبيعة الفعل في الخارج من غير دخالة لصدورها عن فاعل خاصّ كما في دفن الميت و تجهيزه فحينئذ يتعلّق التكليف بنفس الطبيعة بإطلاقها الذاتي و يكون الواجب كفائياً، إذ تقيدها بقيد صدورها من الشخص يكون جزافاً.

و حيث إنّ كلّ واحد من المكلفين قادر على تحصيل هذه الطبيعة المطلقة أمر المولى كلّ واحد منهم بذلك. فإذا حصلت في الخارج سقط جميع الأوامر قهراً بحصول متعلّقها، وإن عصى الجميع عوقبوا جميعاً. والحاصل أنّ الفرق بين العيني و الكفائي لا يرجع إلى المكلف، بل إلى المكلف به. و المكلف به في الكفائي مطلق الطبيعة، و في العيني الطبيعة بقيد صدورها من الفاعل الخاصّ.

و على هذا فإطلاق المتعلّق يقتضي الكفائية. نعم، لانكر أنّ توجه الخطاب و التكليف يوجب الإنصراف إلى العينية، فتدبر.

انتهى ما أردنا نقله من كلام السيد الأستاذ - رحمته الله - وإن شئت التفصيل فراجع ما قرّرناه من أبحاثه في كتاب نهاية الأصول المطبوع سابقاً.<sup>(١)</sup> والظاهر أنّ ما ذكره حقّ لا مريّة فيه.

١- نهاية الاصول، ص ٢٢٨ الى ٢٣٠.

نعم، ما ذكره من عدم إمكان توجه التكليف إلى المجموع من حيث المجموع قابل للخذشة، إذ الظاهر أنّ الواجبات الاجتماعية والحدود الإلهية كلّها وضعت على عاتق المجتمع بنحو العام المجموعي، غاية الأمر أنّ المتصدي لامتنالها هو قيمّ المجتمع وممثله، أعني الإمام والحاكم كما فصلنا في بعض المباحث السابقة.

ولكن الظاهر أنّ الواجبات الكفائية ليست من هذا القبيل، فتأمل. إذ من الممكن إرجاع الواجبات الاجتماعية أيضاً إلى الكفائية، وإن كان الواجب مباشرة الإمام وعماله لتنفيذها. فالواجب على الأمة كفايةً هو تحصيل الحكومة وتأييدها ومساعدتها، والواجب على الحاكم تنفيذ الواجبات الاجتماعية كإجراء الحدود ونحوها، فتدبر<sup>(١)</sup>.

### الفائدة الثالثة عشرة:

#### الأمر بالشيء والنهي عن ضده

«يبحث عن أن الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده؟  
وأن نفس التضاد لا يوجب مقدمية عدم أحد الضدين لوجود الآخر، أو مقدمية وجود أحدهما لعدم الآخر، بل يوجب استحالة إجتماعهما في موضوع واحد فقط من دون تمانع بينهما من جهة الضدية.  
... نعم يمكن أن يكون وجود العلة التامة لأحد الضدين مانعاً عن وجود الآخر، كما إذا كان هنا شيء واحد فأراد رجل سكونه و الآخر تحريكه، فتأمل.»

و لا يتوهم أن عدم أحدهما عند وجود العلة التامة للآخر يكون مستنداً إلى وجود الآخر، لا إلى وجود علته؛ ضرورة بطلان ذلك من جهة أنه يكفي في هذا العدم وجود العلة للضد الآخر، سواء وجد نفس الضد أم لم يوجد، بأن صارت علته مزاحمة بعلة الآخر و كانتا متكافئتين.»<sup>(٢)</sup>

١- ولاية الفقيه، ج ٢، ص ٢٢٢ إلى ٢٢٤. ٢- نهاية الاصول، ص ٢١١.

### الفائدة الرابعة عشرة: الأمر بالضدين بنحو الترتب

«يبحث عن تصوير الأمر بالضدين بنحو الترتب؛ و أن وجود البعثين المتعلق كل واحد منهما بواحد من الضدين في عرض واحد محال، و أما وجودهما لا في عرض واحد، بل في رتبة عصيان الأمر المتعلق بأحدهما فلا إستحالة فيه لعدم المزاحمة في مقام التأثير؛ و هذا مثل الأمر بالأهم مطلقاً و الأمر بالمهم في رتبة عصيان الأهم و عدم تأثيره في نفس المكلف... فالأمر بالأهم رتبته قبل العصيان و الأمر بالمهم رتبته متأخرة عنه لكونه موضوعاً له و رتبة الحكم متأخرة عن رتبة الموضوع بالضرورة و حينئذٍ فلا توجد بينهما مزاحمة اصلاً، كما هو واضح لاسترة عليه.»<sup>(١)</sup>

ليس المصحح للأمر بالمهم في ظرف عصيان الأهم ما ذكره من إختلاف الرتبة؛ فإن الأمر بالأهم و إن لم يكن له إطلاق لحاظي بالنسبة إلى حال عصيانه (كما لا إطلاق له بالنسبة إلى حال إطاعته) لكن الإطلاق الذاتي موجود بمعنى أن الأمر بالأهم موجود للمكلف، سواء كان مطيعاً أو عاصياً في متن الواقع، بداهة عدم تعقل الإهمال الثبوتي، كيف؛ و لو كان ما ذكره من إختلاف الرتبة كافياً في تصحيح الأمر بالمهم «مشروطاً بعصيان الأهم» لكان اللازم جواز الأمر بالمهم مشروطاً بطاعة الأهم أيضاً؛ ضرورة اشتراك العصيان و الإطاعة في أن الأمر ليس له إطلاق لحاظي بالنسبة إليها، و له إطلاق ذاتي بالنسبة إلى كليهما.

فإن قلت: الأمر ثابت للمكلف بما هو إنسان إجتمعت فيه شرائط التكليف لا بما هو مطيع أو عاص أو بما هو مطيع و عاص، و بعبارة اخرى: الأمر و إن كان ثابتاً للمكلف، سواء كان مطيعاً أو عاصياً، لكنه ليس بما هو مطيع أو عاص، و حينئذٍ فليس للأمر بالنسبة إلى عنواني الإطاعة و العصيان إطلاق و لا تقييد.

قلت: ليس معنى إطلاق الحكم بالنسبة إلى عنوان، سراية الحكم إلى هذا العنوان، بحيث

يصير هذا العنوان جزءاً لموضوع الحكم، وإلا فلا نجد نحن مثلاً للمطلق، ضرورة أن قوله: «أعتق رقبة» مثلاً من أمثلة المطلقات من جهة إطلاق الرقبة بالنسبة إلى المؤمنة والكافرة، مع أنه ليس معنى الإطلاق فيها أن عنوان الكفر أو الإيمان له دخالة في الحكم، بحيث تصير المؤمنة بما هي مؤمنة، أو الكافرة بما هي كافرة موضوعاً للحكم، بل معنى الإطلاق فيها هو أن الرقبة بما هي رقبة تمام الموضوع، ولازم ذلك سريان الحكم بسريانه الذاتي، وسيأتي تفصيل ذلك في مبحث المطلق والمقيد.

و بالجملته: ليس الملاك في تصحيح الأمر بالمهم ما ذكره من اختلاف الرتبة، بل الملاك فيه هو وجود الأمرين بنحو لا يتزامان في مقام التأثير، و بيان ذلك هو ما ذكره سيدنا العلامة الأستاذ الأكبر -مدظله العالی- وقد صرح بما ذكرنا هو -مدظله- في مبحث الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري.

### بيان آخر للترتب

ثم إن الأنسب أن نعيد ما ذكره -مدظله- في تصحيح الترتب ببيان آخر لعلك تطالع على ما هو الحق، فنقول:

لا إشكال في أن التكليف بالمحال بنفسه محال، فإن التكليف الحقيقي إنما يصدر عن المولى بداعي إنبعاث المكلف و تحركه نحو متعلقه، فإذا كان المتعلق أمراً محالاً لا يتمكن المكلف من إيجاده فكيف ينقدح في نفس المولى الملتفت إرادة البعث و التحريك نحوه، و المراد من التكليف بالمحال هو أن يكون المتعلق للتكليف أمراً يستحيل صدوره عن المكلف، و ذلك مثل أن يأمر المولى عبده بالطيران إلى السماء، بلا وسيلة، أو بالجمع بين الضدين مثلاً، هذا إذا كان نفس ما يتعلق به التكليف من المحالات.

و أما إذا كان لنا أمران مستقلان تعلق أحدهما بأحد الضدين و الآخر بالضد الآخر مع عدم سعة الزمان المقدر لهما إلا لأحدهما، فصدور هذين التكليفين عن المولى أيضاً من المحالات، و لكن لا من جهة لزوم التكليف بالمحال، إذ المتعلق لكل واحد من التكليفين أمر ممكن، و الجمع بين المتعلقين وإن كان محالاً، لكن التكليف لم يتعلق به، و مجموع التكليفين ليس

مصدقا للتكليف، حتى يقال بتعلقه بالجمع بين الضدين، إذ كل فرد مصداق للطبيعة مستقلاً وليس الفردان بما هما فردان مصداقاً واحداً. وبالجملته إستحالة هذين التكليفين ليست من هذه الجهة، بل من جهة تراحمهما في مقام التأثير، ومقام إيجاد الداعي في نفس المكلف، فإن كل واحد من الضدين وإن كان بجماله أمراً ممكناً يمكن أن ينبعث المكلف نحوه، ولكن إنبعثه نحو هذا الضد مستقلاً ونحو ذلك الضد أيضاً مستقلاً في زمان لا يسع إلا واحداً منها لما كان من المحالات، كان صدور الطلب من قبل المولى متعلقاً بهذا الضد بداعي الإنبعث و متعلقاً بذاك الضد أيضاً بداعي الإنبعث من المحالات؛ وذلك من جهة إمتناع أن تنفدح في نفسه الإرادة بالنسبة إلى كلا البعثين، مع التفاته إلى أن العبد لا يتمكن إلا من الإنبعث من واحد منهما.

والحاصل: أن إستحالة صدور هذين البعثين، إنما هي من جهة أنهما يصدران بداعي الإنبعث، ولما كان الإنبعث من كليهما محالاً كان وجودهما أيضاً من قبل المولى محالاً، هذا إذا فرض البعثان متراحمين في مقام التأثير والداعوية، وأما إذا لم يكونا متراحمين في مقام التأثير، بأن لم يكونا في عرض واحد، بل كان أحدهما ثابتاً في رتبة عدم تأثير الآخر ورتبة خلو الظرف عن المزاحم، فلا وجه حينئذ لإستحالتها، فإن المكلف في رتبة عصيانه للأمر المتعلق بالأهم ورتبة عدم تأثيره في نفسه يكون متمكناً من إيجاد المهم، فلا محالة تنفدح في نفس المولى في هذه الرتبة إرادة البعث نحوه، إذ الفعل مقدور للمكلف، والزمان أيضاً في هذه الرتبة خال من الفعل، بحيث لو لم يشغله المهم لكان خالياً من الأهم والمهم كليهما. وحينئذ فأي مانع من إنقذاح الإرادة في نفس المولى في هذه الرتبة؟ لا والله لا مانع في البين، والمقتضي أيضاً موجود من جهة تمامية الملاك في المهم، فتدبر. و لعمري صحة الترتب (بالبين الذي ذكره سيدنا الأستاذ -مدظله العالی- وقرنائه ثانياً بهذا البيان) في غاية الوضوح والبدهة، فاعتنم ولا تكن من الجاهلين.

هذا كله بناء على كون القدرة شرطاً للفعلية، وأما بناء على كونها شرطاً للتنجز فقط فكلما التكليفين فعليان في عرض واحد، بلا ترتب في البين، غاية الأمر أن تنجز المهم عقلاً مترتب على عصيان الأهم، وهذا هو الأقوى؛ وعليه فيكون الترتب بين التكليفين في مرحلة التنجز، و بيانه يحتاج إلى تفصيل لا يسعه المقام.<sup>(١)</sup>

### كلام الشيخ في الترتب

«محل البحث: بيان كلام الشيخ حيث قال: لوقيل بالسببية في باب حجية الخبر لكان الخبران المتعارضان من قبيل المتزاحمين و لازم ذلك عدم سقوطهما رأساً بل يتقيد إطلاق كل منهما بعدم الآخر. و نقده بعض الأعظم بأن هذا التزام بترتيب مع أن الشيخ ممن ينكر الترتب. و ليس مراد الشيخ تقيد كل من الخطا بين عصيان الآخر بما هو عصيان، حتى يلزم الترتب...»  
 أقول: و لا يخفى أن ترتب كل منها على عصيان الآخر بما هو عصيان مستلزم للدور المضمّر من الطرفين، فإن عنوان العصيان يتوقف على ثبوت الأمر، فثبوت الأمر ب «أ» مثلاً يتوقف - على هذا الفرض - على عصيان «ب» المتوقف على الأمر به المتوقف على عصيان الأمر ب «أ» المتوقف على ثبوته، و كذا العكس، و هذا بخلاف عدم بما أنه عدم، لعدم توقفه على الأمر حتى يدور، فافهم.<sup>(١)</sup>

### الفائدة الخامسة عشرة:

#### اجتماع الأمر و النهي

«و يبحث عن أنه هل يجري النزاع على القول بتعلق الأحكام بالأفراد لا الطبايع أم لا؟ قد يتوهم أنه على هذا القول لا مجال للنزاع و لا بد من القول بالامتناع، و لكنه فاسد لأن تعدد الوجه إن كان مجدياً في دفع الغائلة فيجدي و لو على القول بتعلق الأحكام بالأفراد و إن لم يكن مجدياً فلا يجدي و لو قيل بتعلقها بالطبايع...»

لا يخفى أن القائل بتعلق الحكم بالفرد لا يريد تعلقه بعنوان الفردية و بمفهومها، بل بما هو فرد بالحمل الشايع الصناعي، و على هذا فكونه فرداً لهذا و فرداً لذاك لا يوجب تعنونه بعنوانين، تعلق بإحدهما الأمر، و بالآخر النهي.<sup>(٢)</sup>

٢- نفس المصدر، ص ٢٥٤.

١- نهاية الاصول، ص ٢٢٤.



## مقومات الحكم

«يبحث عن بيان مقومات الحكم و أن البعث و الزجر لهما اضافة إلى فعل المكلف في الخارج و لكنهما ليسا من عوارضه كيف؟ و لو كانا من عوارضه لم يعقل العصيان أبداً إذ وجود فعل المكلف يعني المأمور به في الخارج إمتثال لاعصيان...»

يمكن أن يقال: إن الحكم وإن كان لا يبدؤ في تحققه من إضافة ما إلى المكلف به، ولكن المراد بذلك هو المكلف به بوجوده الذهني لا الخارجي، فإن خارجيته موجبة لسقوط الحكم، كما سيصريح به، فبيان نحو تعلقه بالموجود الخارجي أجنبي عما نحن فيه من بيان مقومات الحكم.<sup>(١)</sup>

## اجتماع الأمر و النهي بتعدد الحيثية

«محل البحث: إثبات إمكان اجتماع الأمر و النهي بتعدد الحيثية و العنوان، فكما يمكن أن يجتمع عنوان المعلوماتية و المجهولية في ما إذا تعلق العلم بمجئي عالم غداً و الجهل بمجئيء عادل فاتفق مجئيء عالم عادل فوجود هذا المجئيء من حيث أنه مجئيء العالم معلوم و من حيث أنه مجئيء العادل مجهول، فكذلك فيما نحن فيه...»

والحاصل أن وزان ما هو المتعلق بحسب الحقيقة للإرادة و البعث أو الكراهة و الزجر وزان المعلوم بالذات، و وزان مصداق المتعلق و وجوده الخارجي وزان المعلوم بالعرض، و في الأوّل لا يتوجه إشكال أصلاً؛ إذ المتعلق بالذات هو نفس الحيثية الملحوظة، و الفرض أن الحيثية المتعلقة للبعث غير الحيثية المتعلقة للزجر، و في الثاني أيضاً لإشكال، فإن إضافة البعث و الزجر أو العلم و الجهل إلى الخارج ليست بنحو العروض بل هي نحو اضافة تعتبر بتبع تعلق هذه الأمور بالمتعلق بالذات.

فإن قلت: فرق بين باب العلم و الجهل و بين ما نحن فيه، فإن البعث و الزجر إنما يصدران عن المولى، بداعي إنبعاث العبد و إنزجاره، فإذا اطلع المولى على كون الحيثيتين متصادقتين فكيف يعقل أن تنقدح في نفسه الإرادة و الكراهة بالنسبة إليهما بإطلاقهما؛ فعلى هذا يجب عليه تقييد متعلق الأمر ليجمع بين الغرضين.

قلت: بعد كون المشتمل على المصلحة عبارة عن نفس الحيثية الصلاتية مثلاً يصير تقييدها جزافاً إذ الفرض عدم دخالة القيد في المصلحة. و بالجملة ليس للبعث أو الزجر التخطي عن دائرة مااشتمل على المصلحة أو المفسدة، نعم، إن لم يكن إيجاد المحبوب مقدوراً للعبد لم يكن للمولى الأمر به، و لكن الفرض كونه مقدوراً لوجود المندوحة.<sup>(١)</sup>

### تصوير آخر لإجتماع الأمر و النهي

«المحرّم المضطر إليه بسوء الاختيار إذا كان مقدمة لواجب أهم كالخروج من الأرض المغصوبة هل هو واجب لكونه مقدمة للتخلص من تلك الأرض كما قال به الشيخ أم لا؟»

أقول: يظهر من مجموع كلام سيدنا الأستاذ -مدظله العالی- أنه في أصل الكبرى موافق للشيخ رحمته و مخالفته معه في الصغرى فقط. بيان ذلك: أن المسألة المبحوث عنها هي حكم المحرم المضطر إليه بسوء الاختيار إذا كان مقدمة لواجب أهم، فاختر الشيخ كونه مأموراً به فقط، واختار المحقق الخراساني عدم كونه مأموراً به، و لا منهيّاً عنه مع جريان حكم المعصية عليه، و يظهر من كلام سيدنا الأستاذ -مدظله- أنه يوافق الشيخ في ذلك، و إنما يخالفه في مثال الخروج من جهة عدم كونه من صغريات المسألة، كما يظهر ذلك من قوله -مدظله- في جواب كلام الشيخ: «إن قياس الخروج على شرب الخمر قياس مع الفارق، فإن شرب الخمر مقدمة لواجب أهم (أعني حفظ النفس)، و الخروج ليس مقدمة لواجب من جهة أن الموجود في باب التصرف في ملك الغير حكم واحد و هو الحرمة».

ثم اعلم أنه على فرض مقدمة الخروج للواجب ربما يقرب إلى الذهن قول صاحب

الفصول، فإن المكلف قبل دخوله في أرض الغير كان متمكناً من ترك التصرف بأنحاءه، كما كان متمكناً في أول الأمر من فعله كذلك بأن يدخل فيها، فإنه بدخوله فيها يتحقق منه جميع أنحاءه، غاية الأمر كونه بالنسبة إلى نفس الدخول بلا واسطة، و بالنسبة إلى ما يستتبعه من مقدار الخروج أو البقاء توليداً مختاراً بنفس إختيار سببه، فلما كان قبل الدخول متمكناً من أنحاء التصرف فعلاً و تركاً توجه إليه النهي عن الجميع، ولكن لا بعنوان الدخول أو البقاء أو الخروج، بل بعنوان التصرف في مال الغير، و قد وقع العصيان بالنسبة إلى الجميع بصرف الدخول، و أما بعده فلما كان يمكنه البقاء كما يمكنه الخروج صار الخروج بعنوانه في مقابل عنوان البقاء ذا مصلحة، فيأمر المولى بصرف المقدار المضطر إليه في الخروج، لا في البقاء و يخرج النهي حينئذ من الفعلية من جهة الاضطرار، فتدبر.<sup>(١)</sup>

### المعاملة على الأعمال المحرمة ليس من قبيل إجتماع الأمر و النهي

«محل البحث: هو أنّ حرمة المعاملة على الأعمال المحرمة وضعيّة كانت او تكليفية فقط، و ان كان موضوعاً فقهياً و لكنه لا يخلو من الإشارة إلى قواعد اصولية منها: ملاحظة النسبة بين أدلة وجوب الوفاء بالعقود و أدلة حرمة الأعمال المحرمة.»<sup>(٢)</sup>

قال في مصباح الفقاهة ما ملخصه:

«أنّ محلّ الكلام في المسائل الآتية إنّما هو في الأعيان المحرمة كالخمر و الخنزير و نحوهما. و أمّا الأعمال المحرمة كالزنا و النيمة و الكذب و الغيبة و نحوها فيكفي في فساد المعاملة عليها الأدلة الدالة على تحريمها إذ مقتضى وجوب الوفاء بالعقود و وجوب الوفاء بالعقد الواقع عليها، و مقتضى أدلة تحريمها و وجوب صرف النفس عنها و إيقاف الحركة نحوها، فاجتماعها في مرحلة الإمتثال من المستحيلات العقلية. و على أقل التقادير فإنّ أدلة صحّة العقود و وجوب الوفاء بها مختصة بحكم العرف بما إذا كان العمل سائغاً في نفسه.

٢- المكاسب المحرمة، ج ١، ص ١٧٤.

١- نهاية الاصول، ص ٢٧٧.

وربما يظهر من كلام شيخنا الأستاذ في حكم الأجرة على الواجبات أن الوجه في ذلك هو عدم كون الأعمال المحرمة من الأموال أو عدم إمكان تسليمها شرعاً. وبملاحظة ما تقدم يظهر لك ما فيه، فإنك قد عرفت أن صحة المعاملة عليها ووجوب الوفاء بها لا يجتمعان مع الحرمة النفسية سواء إعتبرنا المالمالية أو القدرة على التسليم في صحة العقد أم لم نعتبر شيئاً من ذلك»<sup>(١)</sup>

أقول: إن أراد أن مورد بحث فقهاءنا (ره) الأعيان المحرمة لا الأعمال فهذا ممنوع، إذ النوع الرابع من المكاسب المحرمة التي تعرّضوا لها هي الأعمال المحرمة كالغناء والنوح بالباطل ونحوهما، فراجع. وإن أراد عدم إحتياج حرمة الإكتساب بها إلى البحث والإستدلال لوضوح حرمة المعاملة بها فله وجه. ولكن مع ذلك لا غنى فيها عن البحث، إذ يمكن أن يتوهم أحد أن مفاد أدلة تحريمها هو التكليف، و مفاد دليل وجوب الوفاء هو الوضع أعني صحة المعاملة. ولكون العقد عنواناً طارئاً فلعلّ اللازم تقديم حكمه على الأحكام الأوتية كما في سائر موارد تحكيم العناوين الثانوية على العناوين الأوتية.

و مناقشته على ما استدلل به أستاذه أيضاً مدفوعة، إذ مضافاً إلى حسن تكثير الدليل على الحكم أن ما استدلل به أستاذه مقدّم بحسب الرتبة على ما استدلل به، إذ البيع مبادلة مال بمال ومع فرض عدم المالمالية لشيء ولو شرعاً لا يبقى موضوع للمبادلة حتى يبحث عن صحتها أو فسادها.<sup>(٢)</sup>

١- مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٢٤.

٢- المكاسب المحرمة، ج ١، ص ١٧٤.

## الفصل الثاني :

### النواهي

و هو يشتمل على فوائد :



## الفائدة الاولى:

### ألنهي في المعاملات

«ألنهي في المعاملات هل يقتضي فسادها؟ و يبحث عن أقسام ألنهي، و منها: أن يكون المتعلق أللنهي أللسبب بهذا السبب إلى هذا المسبب، من دون أن يتعلق ألنهي بنفس السبب أو المسبب.»  
يمكن أن يمثل له بالنهي عن تملك الزيادة بالبيع الربوي فإن نفس الإنشاء و كذا تملك الزيادة بمثل الهبة و نحوها لا محذور فيه، وإنما المحرم هو التسبب بالبيع لتمكن الزيادة.<sup>(١)</sup>

### ألصور ألثلاث لتعلق ألنهي بالمعاملات

«محل البحث حرمة الإكتساب و أنها قد تكون تكليفية محضة و قد تكون وضعية والمراد منهما، و يبحث أيضاً عن ألصور ألثلاث لتعلق ألنهي بالمعاملات، و عما هو الموضوع في الأحكام التكليفية هل هو أفعال المكلفين بشرط صدورهما عن قصد، او قصود المكلفين، أو المركب من الفعل و القصد؟»<sup>(٢)</sup>

لا يخفى أن حرمة الإكتساب قد تكون تكليفية محضة، و قد تكون وضعية فقط، و قد تكون تكليفية و وضعية معاً. فالبيع وقت النداء يحرم تكليفاً فقط. وإن شئت قلت: ليس البيع بما أنه معاملة خاصة حراماً بل بما أنه شاغل عن الجمعة، فيعم الحرمة كل فعل شاغل بما أنه فعل. و بيع ما لا ينتفع به، حرام وضعياً فقط، و بيع الخمر حرام تكليفاً و وضعياً و كذلك المعاملة الربوية.

٢- المكاسب المحرمة، ج ١، ص ١٥٩.

١- نهاية الاصول، ص ٢٨٦.

ثم اعلم: أنه حين إنشاء المعاملة يفرض هنا أمور:  
 الأول: السبب أعني القول أو الفعل الصادر بقصد الإنشاء.  
 الثاني: المسبب المنشأ في عالم الاعتبار بنحو الجد.  
 الثالث: إعتبار العقلاء والشرع لما اعتبره المتعاملان وأنشأه.  
 الرابع: الآثار المترتبة خارجاً من تسليم العوضين والتصرف فيها على أساس ما اعتبراه.  
 الخامس: قصد تحقق المسبب وقصد ترتب الآثار المتحقق في قلب المتعاقدين.  
 فما هو موضوع الحرمة التكليفية من بين هذه الأمور الخمسة؟ في المسألة أقوال:  
 القول الأول: أن يكون الموضوع لها حقيقة المعاملة، أعني النقل والإنتقال الجدّي بقصد ترتب الآثار المحرّمة عليها.

و بعبارة أخرى: المحرّم هو المسبب ولكن مقيداً بقصد ترتب الآثار المحرّمة عليه. وهو الظاهر من كلام المصنّف.

أقول: النقل والإنتقال في كلام المصنّف يحتمل بدوّاً أن يراد بهما إنشاء النقل والإنتقال، وأن يراد بهما حقيقة النقل والإنتقال الاعتبارية المتحقّقة بالإنشاء والقصد الجدّي، وأن يراد بهما النقل والإنتقال الخارجيان أعني الإقباض والقبض.

ولكن الظاهر منه إرادة الثاني، فيكون الحرام عنده تكليفاً هو العقد المسبّي أعني حقيقة النقل والإنتقال الجدّيّة الاعتباريّة مقيدة بقصد ترتيب الآثار المحرّمة عليها، وعلل ذلك أخيراً بقوله: «لأنّ ظاهر أدلّة تحريم بيع مثل الخمر منصرف...» يعني أنّه لو قصد الآثار المحلّلة لم تحرم المعاملة تكليفاً بالحرمة الذاتية وإن كانت فاسدة بحسب الوضع فتحرم حينئذ إن أتى بها تشريعاً. فلو باع الخمر لا بقصد الشرب بل بقصد التخلييل أو التطيين بها مثلاً أو بنحو الإطلاق لم يشمله دليل حرمة بيعها وإن حرم من باب التشريع.

### نقد كلام الشيخ في المسألة

و يرد على ما ذكره أولاً: ما أورده في مصباح الفقاهة و محصّله:  
 «أن تقييد دليل حرمة البيع بالقصد المذكور لا موجب له بعد إطلاق الدليل.



نعم لو كان الدليل لها الملازمة بين حرمة الشيء و حرمة مقدّمته أو عموم دليل الإعانة على الإثم لتّم ما ذكره في الجملة، لكن كلام الشيخ أعمّ من ذلك. ودعوى الإنصراف المذكور جزائية. ونظير ذلك أن يدّعي إنصراف أدلة تحريم الزنا إلى ذات البعل مثلاً. والإلتزام بمثل هذه الإنصرافات يستدعي تأسيس فقه جديد»<sup>(١)</sup>

و ثانياً: لو سلّم انصراف دليل التكليف إلى صورة القصد المذكور فلم لا يقال بإنصراف دليل الوضع أيضاً إلى هذه الصورة؟ و على هذا فلا تفسد المعاملة مع قصد المنافع المحلّلة العقلية وإن كانت نادرة إذا كانت يرغب فيها. بل مرّت دلالة رواية تحف العقول على دوران حرمة المعاملة مدار الآثار المحرّمة، حيث علّل فيها حرمة بيع النجس وغيره بقوله: «لما فيه من الفساد» و صرّح فيها بحلّيّة الصنائع المشتملة على جهة الفساد و الصلاح معاً. و في ذلك إشعار بحلّيّة المعاملة عليها أيضاً إذا وقعت بقصد المنافع المحلّلة.

و عمدة الدليل على حرمة بيع المحرّمات و فساده هو الإجماع. و المتيقّن من موارد صورة القصد المذكور. و مقتضى ذلك جواز بيع الخمر للتخليل و الدّم للتزريق بالمرضى مثلاً. و الشيخ و أمثاله و إن حملوا لفظ الحرمة في الرواية على الحرمة التكليفية لكن نحن منعنا ذلك و قلنا بإستعمال اللفظ في الأعم من التكليف و الوضع و أقننا لذلك شواهد. هذا مضافاً إلى أنّ الشيخ (ره) لا يقول بجعل الأحكام الوضعية مستقلاً بل بإنزاعها من الأحكام التكليفية<sup>(٢)</sup>. فإذا قال بإنصراف التكليف في المقام إلى صورة القصد المذكور كان اللازم أن يقول بانصراف الوضع أيضاً لأنّه فرع.

و ثالثاً: أنّ مقتضى كون الموضوع للحرمة التكليفية المسبّب أعني حقيقة النقل و الإنتقال هو صحّة المسبّب و تحقّقه بإيجاد سببه، إذ الحرمة التكليفية تتعلّق بما هو تحت إختيار المكلف. فإن كان المسبّب يتحقّق بسبب إيجاد سببه كان مقدوراً للمكلف بالقدرة على سببه. و إن كان لا يتحقّق بذلك فلا يكون تحت إختياره حتى يجرم عليه. و بعبارة أخرى: ألنهي عن حقيقة المعاملة يكشف عن صحّتها لو أوقعت و إلّا لم يكن

٢- راجع فرائد الأصول، ص ٣٥٠.

١- مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٢٩.

معنى للنهي التحريمي عنها. ولكن المشهور القائلين بجرمة بيع الخمر و أمثالها قائلون بفساد المعاملة أيضاً، فلا يمكن كون متعلّق النهي حقيقة المسبّب.

فإن قلت: صحّة المعاملة تتقوم باعتبار المتعاملين لها جداً مضافاً إلى إعتبار العرف و الشرع لذلك. و ليس إعتبار العرف و الشرع تحت إختيار المكلف حتى يتعلّق به التحريم، فالتحريم يتعلّق بالقسمة التي تكون تحت إختياره أعني النقل بقصد الجدد مع قطع النظر عن إمضاء الشرع له.

قلت: هذا رجوع عن كون المتعلّق للحرمة حقيقة النقل و الانتقال، و مآله إلى كون المحرّم إنشاء المتعاملين أو المنشأ في إعتبارهما فقط.

### نقد آخر لكلام الشيخ في المسألة

و رابعاً: أن ما ذكره الشيخ أخيراً من أنه لو قصد الأثر المحلّل تكون المعاملة محرّمة من حيث التشريع.

يرد عليه أولاً: أن التشريع إنما يصدق إذا أتى بالمعاملة بقصد أن يكون صحيحاً في الشرع، و ليس كلّ من يُقدم على معاملة فاسدة يريد إدخالها في الشرع، بل ربّما يريد التسلّط على العوض المأخوذ، صحيحة كانت المعاملة أو فاسدة.

و ثانياً: أن المحرّم في باب التشريع هو القصد الذي يتحقق في قلب المشرّع، و سراية الحرمة إلى العمل المشرّع فيه محلّ كلام. نظير ما قيل في التجري من عدم سراية المبعوضيّة و الحرمة إلى الفعل المتجرى به، فتأمل.

القول الثاني: أن يكون الموضوع للحرمة التكليفية: حقيقة النقل و الانتقال من دون تقييدها بقصد الأثر المحرّم.

قال في منية الطالب ما ملخصه:

«ثم إن الحرمة المتعلقة بالمعاملة عبارة عن حرمة تبديل المال أو المنفعة لاحرمة إنشاء المعاملة و لا حرمة آثارها كالتصرّف في الثمن أو المثمن، و لا قصد ترتّب الأثر عليها. و ذلك لأنّ نفس الإنشاء من حيث إنّه فعل من الأفعال و تلفظ

بألفاظ لا وجه لأن يكون حراماً. وهكذا قصد تحقق المنشأ من حيث إنه أمر قلبي. وأما حرمة الآثار فهي مترتبة على فساد المعاملة و حرمتها؛ لا أنها هي الحرمة ابتداء. فما يكون محرماً حقيقة هو نفس التبديل الذي إعتباره بيد مالكة لولا نهي الشارع الذي هو مالك الملوک. و بعبارة اخرى: نفس المنشأ بالعقد هو المحرم لا آلة الإيجاد ولا القصد ولا الآثار»<sup>(١)</sup>

أقول: بيانه في الحقيقة تنقيح لكلام الشيخ بنحو لا يرد عليه ما مر من الإشكالات. و يظهر من قوله: «لولا نهي الشارع» أنّ مقصوده بالتبديل ليس حقيقة التبديل و التبدل بل القسمة التي تكون بيد المتعاملين، و بعبارة اخرى: النقل و الانتقال اللولائي، فلا يرد عليه الإشكال الثالث أيضاً. نعم يمكن أن يقال: إنّ المنشأ مع قطع النظر عن إمضاء الشرع لا واقعية له إلا بواقعية الإنشاء. فما ل هذا القول و القول الرابع الذي يأتي عن الأستاذ الإمام إلى أمر واحد، فتأمل.

القول الثالث: ما في حاشية المحقق الإيرواني، قال:

«بل معنى حرمة الإكتساب هو حرمة إنشاء النقل و الانتقال بقصد ترتيب أثر المعاملة أعني التسليم و التسلم للمبيع و الثمن، فلو خلي عن هذا القصد لم يتصف الإنشاء الساذج بالحرمة. و أمّا قصد ترتيب المشتري للأثر المحرم و صرف المبيع في الحرام فلا دليل على إعتباره. و دعوى إنصراف مثل لا تبع الحرام إلى ما لو أراد بالبيع شرب المشتري لها مجازقة»<sup>(٢)</sup>

أقول: لو اقتصر على هذا الكلام أمكن توجيهه بأنه لا يريد تقييد الإنشاء المحرم شرعاً بقصد التسليم و التسلم حتى يورد عليه بعدم الدليل على هذا التقييد، بل يريد بيان أنّ الحرام هو الإنشاء عن جدّ في قبال الإنشاء الصوري. و علامة الجدّ أنه يرضى بالتسليم عقبيه فذكر القصد المزبور لبيان كون الموضوع للحرمة الإنشاء الجدي كما في القول الرابع.

و لكنّه -رحمته- ذكر قبل ذلك ما يستفاد منه أنّ المحرم في الحقيقة هو الإقباض و التسليم لا البيع. قال ما ملخصه:

٢- حاشية المكاسب للمحقق الإيرواني، ص ٣.

١- منية الطالب، ج ١، ص ٣.

«أنّ ظاهر الرواية التحريم بعنوان الإعانة، و عنوان الإعانة لا ينطبق على الإنشاء الساذج، بل الإعانة حاصلة بالتسليط والإقباض للمبيع سواء أنشأ بيعها أم لم ينشأ، وكانّ توصيف البيع بالإعانة لأجل ملازمتها العرفيّة للإقباض فيكون التحريم ملحقاً أوّلاً وبالذات بالتسليط و ثانياً وبالعرض بالبيع.»<sup>(١)</sup>

### تقسيم آخر لتعلق النهي بالمعاملات

و ناقشه في مصباح الفقاهة و محصلها:

«أنّ تقييد موضوع الحرمة بالتسليم و التسلم إنّما يتمّ في الجملة لا في جميع البيوع الحرّمة. و تحقيقه: أنّ النواهي المتعلّقة بالمعاملات على ثلاثة أقسام:  
الأوّل: أن يكون النهي عنها بلحاظ انطباق عنوان محرّم عليها كالنهي عن بيع السلاح لأعداء الدين عند حربهم مع المسلمين. فإنّه لانطباق عنوان تقوية الكفر عليه، و لذا يجوز بيع السلاح لهم إذا لم يفض إلى تقويتهم عليهم، و حرم نقل السلاح إليهم بغير البيع أيضاً كالهبة و الإجارة و العارية إذا أفضى إلى ذلك. و من هنا يتضح أن بين عنوان بيع السلاح منهم و بين تقوية الكفر و الإعانة عليه عموماً من وجه.

الثاني: أن يتوجه النهي إلى المعاملة من جهة تعلقها بشئٍ مبغوض ذاتاً كالنهي عن بيع الخمر و الخنزير و الصليب و الصنم.  
الثالث: أن يكون النهي عنها باعتبار ذات المعاملة لا المتعلّق كالنهي عن البيع وقت النداء إلى الجمعة و النهي عن بيع المصحف و المسلم من الكافر بناء على حرمة بيعها منه.

إذا عرفت ذلك ظهر أنّ تقييد موضوع حرمة البيع بالتسليم و التسلم إنّما يتمّ في القسم الأوّل فقط، إذ المحرّم فيه في الحقيقة هو تسليم المبيع لأصل البيع. و أمّا في الثاني و الثالث فلا بدّ من الأخذ بإطلاق أدلة التحريم. نعم لو كان دليلنا على

التحريم عموم دليل الإعانة على الإثم أو الملازمة بين حرمة الشيء و حرمة مقدّمته لجاز تقييد موضوع حرمة البيع بالتسليم و التسلم، فإنّ الإعانة و المقدّمية لا تتحقّقان إلاّ بهما»<sup>(١)</sup>

أقول: قد مرّ منّا: أنّ المحرّم في البيع وقت النداء ليس البيع بما أنّه معاملة بل بما أنّه عمل شاغل عن الجمعة، و لذا يحرم كلّ عمل شاغل عنها و لا يحرم البيع غير الشاغل كما يقع في طريق السعي إليها. و أمّا في بيع المصحف و المسلم من الكافر و كذا في بيع الخمر و الميتة و نحوهما فلا يبعد صحّة ما ذكره المحقّق الإيرواني (ره) إذ المقصود من النهي عنها عدم تسليط الكافر على المصحف و المسلم و عدم إشاعة الخمر و الميتة في المجتمع. فالمحرّم فيها في الحقيقة هو التسليم و الإقباض، فتدبّر.

القول الرابع: ما اختاره الأستاذ الإمام (ره) في مكاسبه، و لعلّه الأظهر و ملخصه:

«أنّ المحرّم على فرض ثبوته هو المعاملة العقلانيّة أي إنشاء السبب جدّاً لغرض التسيب إلى النقل و الانتقال، لا النقل و الانتقال، و لا هو بقصد ترتّب الأثر، و لا تبديل المال أو المنفعة. و لا يعقل أن يكون المحرّم النقل و ما يتلوه، لأنهما غير ممكن التحقق بعد وضوح بطلان تلك المعاملة نصّاً و فتوى. و إرادة النقل العقلائي مع قطع النظر عن حكم الشرع و لو لا عدم الإنفاذ، لا ترجع إلى محصل لعدم الوجود للنقل اللولائي. و ما يمكن أن يتّصف بالحرمة هو المعاملة السببيّة أي الإنشاء الجدي بقصد حصول المسببات لا بمعنى كون القصد جزء الموضوع، بل بمعنى أنّ موضوع الحرمة، الإنشاء الجدي الملازم له»<sup>(٢)</sup>

القول الخامس: ما اختاره آية الله الخوئي (ره) على ما في مصباح الفقاهة، و محصله:

«أنّ ما يكون موضوعاً لحليّة البيع بعينه يكون موضوعاً لحرّمته. بيان ذلك: أنّ البيع ليس عبارة عن الإنشاء الساذج سواء كان الإنشاء بمعنى إيجاد المعنى باللفظ كما هو المعروف عند الأصوليين، أم كان بمعنى إظهار ما في النفس من

١- مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٢٨ و ٢٩.

٢- المكاسب المحرمة للإمام الخميني (ره)، ج ١، ص ٤ و ٥.

الإعتبار كما هو المختار عندنا، وإلا لزم تحقق البيع بلفظ بعث خالياً عن القصد. ولا أن البيع عبارة عن مجرد الإعتبار النفساني من دون أن يكون له مظهر، وإلا لزم صدق البائع على من اعتبر ملكيته ماله لشخص آخر في مقابل الثمن وإن لم يظهرها بمظهر.

بل حقيقة البيع عبارة عن المجموع المركب من ذلك الإعتبار النفساني مع إظهاره بمبرز خارجي سواء تعلّق به الإمضاء من الشرع و العرف أم لم يتعلّق. وإذن فذلك المعنى هو الذي يكون موضوعاً لحرمة البيع وكذا لحليته، وهكذا الكلام في سائر المعاملات.<sup>(١)</sup>

أقول: مآل هذا القول أيضاً إلى القول الرابع وإن افرقا من جهة، حيث إن الحرام على هذا القول هو المركب من الإنشاء و القصد، و على القول الرابع الإنشاء المجدي الملازم للقصد من دون أن يكون القصد جزءاً للموضوع. وهذا هو الأظهر، إذ موضوع الأحكام التكليفية أفعال المكلفين بشرط صدورها عن قصد لا القصد و لا المركب من الأفعال و القصد كما لا يخفى. القول السادس: ما حكاه في مصباح الفقاهة، قال:

«الوجه الثاني: أن يراد من حرمة البيع حرمة إيجابه بقصد ترتب إمضاء العرف و الشرع عليه بحيث لا يكفي مجرد صدوره من البائع خالياً عن ذلك القصد.»<sup>(٢)</sup> و أورد عليه بما محضه:

«أنه لا وجه لتقييد موضوع حرمة البيع بذلك، لإطلاق دليل الحرمة. فلو باع أحد شيئاً من الأعيان المحرمة كالخمر مع علمه بكونه منهياً عنه فقد ارتكب فعلاً محرماً وإن كان غافلاً عن قصد ترتب إمضاء الشرع و العرف عليه.»<sup>(٣)</sup>

أقول: لعلّ القائل بالقول السادس أراد إرجاع الحرمة في المقام إلى الحرمة التشريعية و بيان أن المحرم قصد التشريع. فتقييده موضوع الحرمة بقصد ترتب إمضاء الشرع و العرف لبيان تحقق التشريع الذي هو بنفسه من العناوين المحرمة عندهم.

٢- نفس المصدر، ص ٢٩.

١- مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٣٠.

٣- نفس المصدر.

كما يحتمل بعيداً أنّ الشيخ أيضاً أراد من قوله: «بقصد ترتّب الأثر المحرّم» ذلك أي قصد البائع حلّيّة الآثار المحرّمة تشريعاً.  
ولكن يرد على ذلك ما مرّ أولاً: من أنّه ليس كلّ من يقدم على معاملة محرّمة يريد التشريع وإدخالها في الشريعة.  
و ثانياً: أن سراية الحرمة في التشريع إلى نفس العمل محلّ كلام بينهم.

### الفائدة الثانية:

#### ما هو المراد من الحرمة في المعاملات المحرّمة؟

وفي الختام نقول تنميماً للبحث: حيث إنّ المعاملة في المعاملات المحرّمة فاسدة من رأس لا يترتّب عليها أثر شرعاً ويكون وجودها من جهة الأثر كالعدم لا محالة، ومن ناحية أخرى لا بدّ في بعضها من القول بالحرمة التكليفيّة المؤكّدة أيضاً كالربا الذي درهم منه أشدّ عند الله من ثلاثين زنية بذات محرم<sup>(١)</sup> والآكل له في معرض الحرب من الله ورسوله، وكبيع الخمر التي لعن رسول الله ﷺ فيها عشرة، ومنها بائعها ومشتريها و آكل ثمنها،<sup>(٢)</sup> لوضوح أنّ هذه التأكيدات ليست بجهة فساد المعاملة والتصرف في مال الغير فقط، فلاجل ذلك وقع الإشكال في تعيين موضوع الحرمة التكليفيّة، و وقع الأعلام لأجل ذلك في حيص وبيص.  
و لا يخفى أنّ الموضوع لها لا بدّ أن يكون من أفعال المكلفين وتحت إختيارهم، والذي يصدر عن المكلف في المعاملات ويكون فعلاً له حلالاً كانت المعاملة او حراماً هو الإنشاء لها بالقول او الفعل، و لا يصدق عليه المعاملة عرفاً إلا إذا كان ناشئاً عن قصد جدّي، والمنشأ أيضاً من حيث إنتسابه إلى الفاعل عبارة أخرى عن الإنشاء إذ نسبة المنشأ إلى الإنشاء نسبة الوجود إلى الإيجاد، و قد حقّق في محلّه إتحداهما ذاتاً وإختلافهما بحسب الإعتبار فقط، فبالإضافة إلى الفاعل يقال له الإيجاد و بالإضافة إلى القابل يقال له الوجود. و على هذا فالحرام هو الإنشاء الناشئ عن قصد جدّي، وهو الحلال أيضاً في المعاملات المحلّلة، فتدبر.

١- ألسائل، ج ١٢، ص ٤٢٣، كتاب التجارة، الباب ١ من أبواب الرّبا، الحديث ٤.

٢- نفس المصدر، ج ١٧، ص ٣٠٠، كتاب الأظعمة والأشربة، الباب ٣٤ من أبواب الأشربة المحرّمة.

### معنى حرمة المعاملة وضعاً

ما ذكرناه كان في بيان معنى حرمة المعاملة تكليفاً. وأمّا حرمتها وضعاً فيراد بها بطلانها و  
عدم ترتب الأثر عليها.

و لافرق عندنا وكذا عند العامة غير الحنفية بين البطلان و الفساد؛ فكلّ باطل فاسد و  
بالعكس. وأمّا الحنفية ففرّقوا بينها:

قال في متن الفقه على المذاهب الأربعة:

«الفاسد و الباطل بمعنى واحد في عقود البيع، فكلّ فاسد باطل و بالعكس و  
هو ما اختلّ فيه شيء من الشروط و الأركان التي سبق ذكرها. و البيوع الفاسدة  
كلّها محرّمة فيجب على الناس اجتنابها و هي كثيرة.»  
و علّق على ذلك ما ملخصه:

«الحنفية قالوا: إنّ الباطل و الفاسد في البيع مختلفان، فالباطل هو ما اختلّ  
ركنه أو محلّه. و ركن العقد: الإيجاب و القبول، فإذا اختلّ الركن كأن صدر من  
مجنون أو صبي لا يعقل كان البيع باطلاً غير منعقد. و كذلك إذ اختلّ المحلّ و هو  
المبيع كأن كان ميتة أو دماً أو خنزيراً.

و أمّا الفاسد فهو ما اختلّ فيه غير الركن و المحلّ كما إذا وقع خلل في الثمن بأن  
كان خمراً، فإذا اشترى سلعة يصحّ بيعها و جعل ثمنها خمراً انعقد البيع فاسداً ينفذ  
بقبض المبيع و لكن على المشتري أن يدفع قيمته غير الخمر لأنّ الخمر لا يصلح  
ثمناً. و كذلك إذا وقع الخلل فيه من جهة كونه غير مقدور التسليم أو من جهة  
إشتراط شرط لا يقتضيه العقد، فإن البيع في كلّ هذه الأحوال يكون فاسداً لا  
باطلاً...»<sup>(١)</sup>

أقول: ظاهر عبارة الماتن أنّ جميع المعاملات الباطلة تكون محرّمة عندهم بحسب  
التكليف. و لكن لا دليل على هذا التعميم. و الظاهر أنّ محطّ نظر القدماء من أصحابنا في باب

١- ألقه على المذاهب الأربعة، ج ٢، ص ٢٢٤، كتاب البيع، مبحث البيع الفاسد.



المعاملات المحرّمة بيان بطلانها وفسادها لا الحرمة التكليفية وإن عبّروا عن ذلك بلفظ الحرمة تبعاً لما ورد في بعض الأخبار.<sup>(١)</sup>

### الفائدة الثالثة:

#### ألنهي عن المعاملة هل يدل على فسادها او صحتها؟

«هل النهي عن المعاملة يدل على فسادها و بطلانها او يدل على صحتها كما قيل؟ و يبحث عن ملاحظة النسبة بين العنوان المنهي عنه و عنوان العقد، و ما إذا تعلق النهي بنفس المعاملة او بعنوان آخر، و عن تزاحم الدليلين و تعارضهما و عن إجتماع الأمر و النهي، و عدم الخلط بين متعلقات الأحكام و موضوعاتها.»<sup>(٢)</sup>

توضيح الكلام أنّ النهي تارة يتعلق بنفس عنوان المعاملة كقوله **لَا تَبِعِ الْحَنْظَةَ** بالشعير إلاّ يدأ بيد.<sup>(٣)</sup> و اخرى بعنوان آخر ربما ينطبق أحياناً على المعاملة كالإعانة على الإثم في المقام -بناء على حرمتها-، حيث إنّ بينها و بين عنوان البيع مثلاً بحسب المورد عموماً من وجه كما لا يخفى. و لعلّ من هذا القبيل أيضاً النهي عن البيع وقت النداء إلى الجمعة، إذ النهي و إن تعلق بالبيع صورة لكنه لا بما أنّه بيع و معاملة خاصّة، بل بما أنه عمل شاغل عن الجمعة، فكأنّه قال: «ذروا ما يزاحم الجمعة من الأعمال» مضافاً إلى أنّه نهي تبعي وقع تأكيداً لقوله -تعالى- ﴿فاسعوا إلى ذكر الله﴾<sup>(٤)</sup>

أمّا في القسم الأوّل فإن كان ظاهراً في الإرشاد إلى الفساد -كما هو الظاهر غالباً- فهو، وأمّا إن فرض دلالته على حرمة المتعلق تكليفاً فهل تقتضي حرمة الفساد -كما قيل- أو الصحة -كما عن أبي حنيفة و تلميذه محمد بن الحسن الشيباني- أو لا تقتضي شيئاً منها و إنّما

١- المكاسب المحرمة، ج ١، ص ١٥٩ إلى ١٧٠.

٢- نفس المصدر، ج ٢، ص ٣٧٣.

٣- الوسائل، ج ١٢، ص ٤٣٩، الباب ٨ من أبواب الربا، الحديث ٨.

٤- سورة الجمعة (٦٢)، الآية ٩.

يعرف الفساد أو الصحة من الخارج؟ في المسألة وجوه.

ربما يقال بإقتضائها الفساد، إما لأنّ صحة المعاملات تكون بإمضاء الشارع لها و حكمه بوجود الوفاء بها، و من المستبعد جداً إعتبار الشارع وإمضائه لما يكون حراماً و مبعوضاً له، و إما لأنّ المهمّ عند الشارع و العقلاء في باب المعاملات الآثار العملية المترتبة عليها، لا نفس الأسباب بما هي ألفاظ، و لا نفس المسببات الإعتبارية كالمملكية الإعتبارية المنشأة مثلاً. و على هذا فالنهي عنها في الحقيقة نهى عن ترتيب الآثار المترتبة منها عليها، و مقتضى ذلك فسادها، إذ لا معنى لصحة المعاملة و إعتبار المسبب مع حرمة ترتيب الآثار عليها، فتدبر.

### الإستدلال على دلالة النهي على الصحة و نقده

و أمّا القائل بإقتضائها الصحة فربما يستدلّ له بأنّ الظاهر من النهي المتعلق بها و حرمتها حرمة المسببات أو التسبب بالأسباب إليها، و مقتضى ذلك صحتها و وقوعها بإعتبارها، إذ متعلق التكليف يجب أن يكون مقدوراً للمكلف، و على فرض فسادها و عدم وقوعها قهراً عليه لا تكون مقدورة. نعم لو تعلق الحرمة بنفس الأسباب لم تقتض الصحة و لا الفساد. هذا. والأولى أن يقال - كما مرّت الإشارة إليه - إنّ النهي في هذه الموارد ظاهر في الإرشاد إلى المانعية و الفساد، بتقريب أنّ المتبادر من الأوامر و النواهي الواردة من الشارع الحكيم المتعلقة بالعبادات المركبة المخترعة أو بالمعاملات بنحو خاصّ و كيفية خاصّة، كونها للإرشاد إلى جزئية الشيء الخاصّ أو شرطيته أو مانعيته، و ليست بصدد بيان الحكم التكليفي، و هذا نظير أمر المتخصّص في الأدوية و المعاجين يجعل شيء خاصّ في معجون خاصّ أو نهيه عن جعله فيه، حيث إنّ المتبادر من الأمر في مثله كون متعلق الأمر جزءاً أو شرطاً، و من النهي كونه مانعاً و مضراً، فلا وجه لحمل النهي على الحرمة التكليفية حتى يبحث عن إقتضائها الفساد أم لا.

هذا كلّه في القسم الأوّل أعني فيما إذا كان النهي متعلقاً بنفس عنوان المعاملة. و أمّا القسم الثاني أعني ما إذا تعلق النهي بعنوان آخر ربما ينطبق أحياناً على المعاملة كالإعانة على الإثم في المقام فقد يقال: إنّ النهي لم يتعلق بنفس المعاملة بنحو خاصّ حتى

يتبادر منه الإرشاد إلى المانعية و الفساد - على ما مرّ بيانه - بل تعلق بعنوان آخر غيرها، و ظهوره في حرمة المتعلق و إن كان لا ينكر لكن المفروض كون المحرّم غير عنوان المعاملة. و إنطباقه عليها أحياناً لا يوجب سراية الحرمة منه إليها حتى تقتضي فسادها - على ما مرّ من الوجهين - فهذا بوجه نظير ما قالوا في مبحث الإجماع من أنّ النهي عن التصرف في أرض الغير مثلاً لا يسري إلى عنوان المأمور بها المتحدّ معه أحياناً كالصلاة. فالبيع في المقام بما أنّه إعانة على الإثم أو مسامحة في دفع المنكر محرّم تكليفاً و لكنه بعد وقوعه يصير مصداقاً لقوله: ﴿أوفوا بالعقود﴾.

### الفائدة الرابعة:

#### موارد إنطباق العنوانين على مورد في المعاملات

و لكن يمكن أن يناقش - كما مرّ في بعض الأبحاث السابقة - بأنّ ما ذكرت من أنّ إنطباق عنوانين على مورد واحد لا يوجب سراية حكم أحدهما إلى الآخر، إنّما يصحّ في متعلقات الأحكام أعني أفعال المكلفين مع وجود المندوحة في البين، كالتصرف في أرض الغير مع الصلاة مثلاً، حيث إنّ الحكمين لا يتزاحمان في مرحلة الجعل و التشريع، و إنّما جمع بينهما العبد في مرحلة الإمتثال بسوء اختياره، فلا يسري حكم أحد العنوانين إلى الآخر. و أمّا في موضوعات الأحكام و لاسيما فيما إذا لوحظت بنحو العامّ الإستغراقي كالعقود في قوله - تعالى - ﴿أوفوا بالعقود﴾ مثلاً - فهي في مرحلة الجعل و التشريع لوحظت مفروضة الوجود، و كلّ فرد منها بعد وجوده في الخارج يصير محطاً لحكم الشارع المجعول على نحو القضية الحقيقية. فإذا فرض كون العقد بلحاظ وجوده الخارجي مصداقاً للإعانة على الإثم و مبعوضاً للشارع لذلك فكيف يحكم بوجود الوفاء به؟ و هل لا يكون هذا الحكم منه تقضياً لغرض نفسه؟ و بالجملة فصحة المعاملة - على ما مرّ - عبارة عن إمضاء الشارع لها و حكمه بوجود الوفاء بها، و كيف يعقل إمضاءه لما يكون مبعوضاً له؟!

فإن قلت: بين عنوان الإعانة على الإثم و عنوان العقود عموم من وجه فيمكن انفكاكهما خارجاً، و وجوب الوفاء وضع على عنوان العقود فلا يسري من موضوعه إلى الحيثيات الأخر المتحدّة معه.

قلت: الجعل في قوله: ﴿أوفوا بالعقود﴾ وإن كان جعلاً واحداً ولكن مقتضى عمومه الإستغراقي تكثر الحكم بتكثير أفراد الموضوع، فكل فرد من العقد بعد تحققه في الخارج يصير محطاً للحكم المجعول قهراً، فإذا فرض إتحاده خارجاً مع عنوان آخر مبغوض فلا محالة يكون الحكم الفعلي فيه تابعاً لأقوى الملاكين، وفي أمثال المقام يترجح جانب الحرمة قهراً، فتدبر.

### الفرق بين متعلقات الأحكام و موضوعاتها

والعمدة وجود الفرق بين متعلقات الأحكام، أعني أفعال المكلفين، وبين موضوعاتها، أعني الأمور الخارجية التي يتعلق بها أفعال المكلفين كالعقود في المقام المتعلق بها الوفاء الواجب، فإن المتعلق للحكم في مرحلة الجعل و التشريع نفس طبيعة فعل المكلف الواجد للملاك لا وجوده الخارجي، بل وجوده الخارجي مسقط للحكم، فإذا كان بين الفعلين عموم من وجه كالصلاة و التصرف في أرض الغير مثلاً لم يكن بين الحكمين المتعلقين بها تراحم في مرحلة الجعل و التشريع، و المكلف يقدر على التفكيك بينهما في مرحلة الإمتثال، فلا وجه لتقييد أحدهما بعدم الآخر في مرحلة الجعل بعد كون الملاك للطبيعة بإطلاقها.

و أمّا الموضوع للحكم فهو عبارة عن الوجود الخارجي الذي يتعلق به فعل المكلف، فالملحوظ في مرحلة الجعل وإن كان هي الطبيعة لكنها جعلت مرآة لوجوداتها الخارجية، وكل فرد منها بعد وجوده في الخارج يصير محطاً لحكم الشرع، فإذا فرض كون وجوده في الخارج متحداً مع عنوان مبغوض فلا محالة يتزاحم الملاكان و يكون الحكم تابعاً لأقواهما ملاكاً و لازمه التخصيص في الدليل الآخر لباً.

و هذا نظير قوله: «أكرم العلماء» و قوله: «لا تكرم الفساق»، حيث يتزاحم الملاكان في العالم الفاسق فيتعارض الدليلان فيه و يكون الحكم في مرحلة الجعل تابعاً لأقواهما ملاكاً و يتصرف في الدليل الآخر.

و بذلك يظهر المناقشة على كلام الأستاذ المرحوم آية الله العظمى البروجردى - طاب ثراه - حيث عدّ المثال من باب التزاحم المصطلح على ما كتبنا عنه في نهاية الأصول، وناقشناه في ذيل كلامه بأنّ المثال من قبيل تعارض الدليلين لا من قبيل التزاحم المصطلح،

فيجب أن يكون الكسر و الانكسار بين الملاكين في مرحلة الجعل و التشريع، فراجع النهاية<sup>(١)</sup>.

فإن قلت: العقد بنفسه يوجد بفعل المكلف فكيف تعدّه من موضوعات الأحكام؟ قلت: نعم و لكنه بلحاظ وجوده الخارجي يصير موضوعاً لوجوب الوفاء. هذا كله على فرض كون العقد بنفسه إعانة على الإثم و مبعوضاً لذلك على ما يظهر من كلماتهم، و أمّا على مامرّ من مصباح الفقاهاة من أنّ عنوان الإعانة لا ينطبق على العقد بل على التسليم الخارجي فلا وقع لهذه الإشكالات، فتدبر. هذا.

### تفصيل الأستاذ الإمام رحمته الله في المسألة بين البيع بالصيغة او بالمعاطاة

و للأستاذ الإمام في هذا المقام كلام طويل يناسب التعرّض له إجمالاً، قال ما ملخصه: «التفصيل أن يقال: إنّ المعاملة قد تقع بالمعاطاة، و قد تقع بالصيغة: فالأقوى صحتها في الأوّل، لأنّ المحرم عنوان آخر منطبق على المعاملة الخارجية، و بينها عموم من وجه، و الموضوع الخارجي مجمع لهما، و لكل منهما حكمه. و بذلك يدفع استبعاد تنفيذ الشارع سبباً يؤدي إلى مبعوضه، لأنّ التنفيذ لم يقع إلاّ على عنوان البيع و نحوه و هو ليس بمبعوض.

و على الثاني تقع المزاحمة - بعد وقوع المعاوضة - بين دليل حرمة التعاون على الإثم و دليل وجوب تسليم المثلث. فإن قلنا بترجيح الثاني يجب عليه التسليم و يعاقب على الإعانة على الإثم. و إن قلنا بترجيح الأوّل فلا يجوز له التسليم. فحينئذ ربما يقال: إنّ المعاوضة لدى العقلاء متقوّمة بإمكان التسليم و التسلم، و مع تعدّره عقلاً أو شرعاً لا تقع المعاملة صحيحة، ففي المقام يكون تسليم المبيع متعدّراً شرعاً لعدم جوازه فرضاً. و مع عدم تسليمه يجوز للمشتري عدم تسليم الثمن. و المعاوضة التي هو حالها ليست عقلائية و لا شرعية فتقع باطلة. و فيه: أنّ ما يضرّ بصحة المعاوضة هو العجز عن التسليم تكوينا أو نهي

الشارع عن التسليم بعنوانه، و المقام ليس من قبيلهما، لعدم العجز تكويناً و عدم تعلّق النهي بتسليم المبيع بعنوانه، بل النهي عن الإعانة على الإثم صار موجباً لعدم التسليم.

و إن شئت قلت: إنّ البائع قادر على التسليم و غير ممتنع عنه بشرط رجوع المشتري عن قصد التخميم، فنكول البائع إنّما هو بتقصير من المشتري و في مثله لا يكون النكول منافياً لمقتضى المبادلة، بل يجب على المشتري تسليم الثمن.<sup>(١)</sup>  
أقول: أظاھر صحّة ما ذكره أخيراً، حيث إنّ نكول البائع عن التسليم إذا كان ناشئاً عن تقصير المشتري لا يكون مجوّزاً للمشتري لأن يتخلّف عن وظيفته أعني تسليم الثمن، فتأمّل. و يظهر من بيانه أيضاً أنّ الإعانة على الإثم إنّما يتحقّق بتسليم المثلث لابنفس العقد.

### نقد كلام الأستاذ الإمام رحمته الله

و لكن يمكن المناقشة فيما ذكره أولاً بأنّ كون إنشاء البيع بالتعاطي أو بالصيغة لا يكون فارقاً في المقام، إذ بعد إنشائه بأحدهما هل ينقّذه الشارع و يحكم عليه بوجوب الوفاء أم لا؟ فعلى الأوّل يلزم نقضه لغرضه، و على الثاني يقع باطلاً، إذ قد مرّ أنّ معنى صحّة المعاملة إمضاء الشارع و تنفيذه لها.

و قوله (ره): «و بذلك يدفع استبعاد تنفيذ الشارع...» لم يظهر لي وجه دفعه، لما مرّ أنّ العقد بلحاظ وجوده الخارجي يقع مورداً للتنفيذ و الحكم بوجوب الوفاء، والمفروض أنّه بوجوده الخارجي مبعوض للمولى فكيف ينقّذه و يوجب الوفاء به.

اللّهم إلاّ أن ينطبق عليه بعد تحقّقه عصيانياً عنوان ذو مصلحة أقوى تقتضي وجوب الوفاء به مع بقاء ملاك الحرمة أيضاً، نظير ما قالوا في التصرّف الخروجي من الأرض المغصوبة بعد الدخول فيها عصيانياً، و كما إذا حصّل لنفسه بالإختيار مرضاً مهلكاً يتوقف الشفاء منه على شرب الخمر مع علمه بذلك، و لكن الإلتزام بهذا الإنطباق يحتاج إلى دليل، إلاّ أن يقال باستكشاف ذلك بعمومات وجوب الوفاء و حلّيّة البيع و التجارة، فتدبر. هذا.

١- ألمكاسب المحرّمة للإمام الخميني (ره)، ج ١، ص ١٤٩، في النوع الثاني من القسم الثاني.

ثم لا يخفى: أن ما ذكر كان على فرض إثبات التحريم من جهة الإعانة على الإثم أو المسامحة في دفع المنكر، وأما إذا استفدنا من الروايات الحاكية للعن رسول الله ﷺ الخمر و غارسها و عاصرها و بائعها و مشتريها كون بيع العنب لها أيضاً مبعوضاً و محرماً بالذات بطريق أولى ولو لم يكن عن قصد - كما مرّ بيانه - فالحرمة وقعت - على هذا - على نفس عنوان البيع فكان الأمر أوضح، لما مرّ من الوجهين لبيان أن حرمة تلازم الفساد، فتدبر. (١)

### الفائدة الخامسة:

#### أنحاء مقدمة الحرام

«هل يكون قبح اكل الحرام و شربه في حق الجاهل ثابتاً أم لا؟ و يبحث

هنا مضافاً إلى بيان وجه ثبوته عن:

١- كيفية جعل الأحكام الواقعية و مسألة التصويب.

٢- أدلة البرائة في قبال ملاكات الأحكام الواقعية.» (٢)

إن الأحكام الواقعية - كما ثبت في محله - ليست مقيدة بعلم المكلفين و إلا لزم التصويب المجمع على بطلانه، و هي عند العدلية تابعة للمصالح و المفسدات النفس الأمرية، و الغرض من البعث أو الزجر ليس إلاّ تحصيل المصالح الملزمة و الإجتناّب عن المفسدات. غاية الأمر أن الجاهل بجهله ربّما يكون معذوراً ظاهراً و غير معاقب على المخالفة بسبب جهله.

و أمّا المكلف العالم بالحكم و الموضوع فكما يحرم عليه مخالفة الأوامر و النواهي الواردة بالمباشرة فكذلك يحرم عليه التسبب إلى مخالفتها بإلقاء الجاهل فيها، لأنّ مناط الحرمة ليس إلاّ حفظ أغراض المولى.

و أدلة البرائة و إن جرت بالنسبة إلى الجاهل المباشر و لا يكون عاصياً لكن الحكم الواقعي باقي بملاكه، فكما لا يجوز للعالم مخالفة التكليف بنفسه لا يجوز له أيضاً إلقاء الجاهل فيها.

١- المكاسب المحرمة، ج ٢، ص ٣٧٣ إلى ٣٧٩.

٢- نفس المصدر، ص ١٩.

فلو فرض أن المولى نهى جميع عبيده عن الدخول عليه في ساعة خاصّة لغرض الاستراحة مثلاً فكما يحرم على كلّ منهم الدخول عليه في تلك الساعة يحرم عليه التسبب إلى دخول غيره أيضاً وإن لم يصل التكليف إلى ذلك الغير، وكما يصح عقاب العالم بلحاظ مخالفته مباشرة صحّ عقابه بلحاظ ذلك التسبب أيضاً لبقاء الحرمة و ملاكها بالنسبة إلى الجميع.

و الظاهر أنّ غرض المصنّف من التعبير بالقبيح بالنسبة إلى الجاهل هي الحرمة الواقعيّة و ملاكها، لوضوح أن القبح حكم العقل و لا يحكم العقل بالقبح الفاعلي بالنسبة إلى المباشر الجاهل و إنّما يحكم بقبح التسبب الصادر من العالم، فتدبّر.

هذا كلّه على فرض كون إعطاء الحرام للغير معرضاً لصرفه في الحرام، و أمّا إذا علم بأنّه لا يصرفه إلّا فيما يجوز كصرف الدهن المنتجس مثلاً في الإستصباح فلا وجه حينئذ لوجوب الإعلام إذ ليس تغيير و تسبب إلى الحرام كما هو واضح.

### ألوقوع في الحرام مع الجهل الموضوعي و عدم وجود تسبب في البين

ما ذكرنا إلى هنا كان فيما إذا وقع من العالم التسبب بالنسبة إلى وقوع الحرام من الجاهل. و أمّا إذا لم يكن منه تسبب و إنّما يقع الفعل من الجاهل لجهله من دون إغراء من قبل العالم فإن كان هذا لجهله بالحكم الكلي فالظاهر كونه من موارد إرشاد الجاهل و الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر الواجبين بحكم الشرع، و أمّا إذا كان ذلك لجهل المباشر بالموضوع من دون تسبب، كما إذا لم يعلم بنجاسة ما يريد أكله أو الثوب الذي يصليّ فيه فهذا ما حكى المصنّف عن العلامة في أجوبة المسائل المهنائيّة من وجوب الإعلام فيه مستنداً إلى وجوب النهي عن المنكر.

و لكن الحكم بذلك مشكل لعدم دخل العالم و عدم تسببه. و أدلّة النهي عن المنكر لا تجري إلّا فيما إذا كان صدور الفعل من هذا الفاعل منكراً، و ليس المقام كذلك، إذ المفروض جهل الفاعل و عدم وقوع الفعل منه عصيانياً و طغيانياً و لاسيّاً في مسألة نجاسة الثوب في الصلاة إذ النجاسة بذاتها لا تمنع من صحّة الصلاة و إنّما المانع منها العلم بها حيث أخذ العلم فيه



موضوعاً؛ ولو فرضنا الشك في وجوب الإعلام فأصل البراءة يقتضي عدم وجوبه.  
 نعم لو كان ما يرتكبه الجاهل من الأمور المهمة التي يعلم بعدم رضى الشارع بوقوعها  
 خارجاً من أي شخص وفي أية حالة كالتصرف في الدماء المحترمة و الفروج بل و الاموال  
 أيضاً على احتمال قوي فالظاهر وجوب الإعلام حينئذ، فلو اعتقد الجاهل أن زيدا مهذور  
 الدم شرعاً فأراد قتله، أو المرأة الفلانية جائزة النكاح له فأراد نكاحها و علمنا بذلك و أن  
 الواقع على خلاف ما اعتقده فالظاهر وجوب الإعلام حينئذ للعلم بعدم رضى الشارع بوقوع  
 امثال ذلك خارجاً و إن لم تقع على وجه العصيان و الطغيان.  
 وقد قالوا: إن في امثال هذه الأمور المهمة يستكشف إيجاب الشارع للاحتياط، و أمّا غير  
 ذلك من الأمور فوجوب الإعلام فيها ممّا لا دليل عليه، بل ربّما يستكشف من بعض الأخبار  
 عدمه، بل يمكن القول بحرمة إن صار موجبا للأذى، فتدبر<sup>(١)</sup>.

#### الفائدة السادسة:

### حول ما أفاده الشيخ(ره) من تصوير العلّية التامة بين فعل المكروه و فعل المكروه

«الصور الاربعة التي كان لفعل شخص تأثير و سببية في وقوع الحرام في  
 الخارج و ملاحظة النسبة بين السبب و المباشر.  
 و الحاصل أن هنا أموراً أربعة:  
 أحدها: أن يكون فعل الشخص علّة تامة لوقوع الحرام في الخارج، كما  
 إذا أكره غيره على المحرّم. و لإشكال في حرّمته و كون وزر الحرام عليه،  
 بل أشدّ لظلمه.»<sup>(٢)</sup>

أقول: للأستاذ الإمام (ره) في هذا المقام بيان تفصيلي في باب الإكراه ينبغي نقله إجمالاً فإنّه  
 كلام متين يظهر منه كون تعبير المصنّف على خلاف المصطلحات العلميّة:

١- المكاسب المحرمة، ج ٢، ص ١٩ إلى ٢١. ٢- نفس المصدر، ص ٢١.

قال (قده) ما ملخصه ببيان منّا:

«أنّ هنا جهات من البحث:

ألجهة الأولى: الظاهر أنّ مراده بصيرورة فعل الشخص علّة تامّة لتحقق الحرام أن يكون فعله علّة تامّة لوقوع الحرام من الغير، كما هو مقتضى عنوان البحث و المثال بالمكره.

و فيه: أنّ العلّة التامّة ما لا يكون لغيرها دخل في تحقق المعلول و يكون تمام التأثير مستنداً إليها، و في المقام لا يعقل تصوّر كون العلّة التامّة لفعل "المكره" (بالفتح) فعل "المكره" (بالكسر)، إذ المباشر للفعل هو نفس المكره (بالفتح) بوقعه بإختياره و إرادته لدفع ما أوعده به. فهو بعد الإكراه باقٍ على إختياره و يتخير طبعاً بين إيقاع الفعل المكره عليه و بين تحمّل ما أوعده به فيرجح الفعل المكره عليه بإختياره على تحمّل ما أوعده به فيوجد به إرادته لكونه أقلّ المحذورين بنظره. و المكره (بالكسر) لا دخل له إلاّ في إيجاد أرضية هذا الترجيح للمباشر. و بعد فهو باقٍ على إختياره و إصطفائه لأحد طرفي الفعل.

و يدلّ على بقاء الإختيار مع الإكراه حرمة الإقدام على القتل إن أكره عليه و يعاقب إن قتل و يقتصّ منه.

فالفرق بين المختار الاصطلاحي و بين المكره ليس في وجود الإختيار و عدمه، بل في أمر مقدّم على الإختيار و هو مبدأ ترجيح أحد الطرفين في النفس، فإنّه قد يحصل الترجيح بلا إضرار و لا إكراه بل بحسب الإشتياق إلى الفعل بالطبع لكونه ملائماً لميله و هواه، و قد يحصل بسبب الإضرار كمن دار أمره بين قطع يده و بين أن يموت فيختار قطع اليد بإضراره حفظاً لنفسه، و قد يحصل بسبب الإكراه، و في هذه الصورة أيضاً لم يسلب منه الإختيار و الإرادة. فالعلّة التامّة لفعل المكره (بالفتح) هو إختياره و إرادته لا إكراه المكره.

بل إرادة الفاعل المباشر أيضاً ليست علّة تامّة لوجود الفعل منه، ضرورة

توسط مبادي آخر بينها وبين وجود الفعل خارجاً كالأعضاء والأوتار و العضلات و القوى المنبثقة فيها، فالنفس في عالم الطبيعة فاعلة بالآلات لا بنفسها. نعم، قد يمكن أن يقهر بعض النفوس القوية قوى الفاعل و آلتها، و يسخرها تحت إرادته بحيث يسلب منه الإختيار و الإرادة بالكلية فيكون الفعل حينئذ صادراً عن المسخر القادر القوي لاعن المسخر (بالفتح).

أوجهة الثانية: أن الفعل الصادر عن المكره تارة لا يخرج بالإكراه عن الحرمة الفعلية الثابتة لولاه، كالإكراه على قتل النفس المحترمة فإنه محرم على المباشر وإن أكره عليه و أوعده بقتل نفسه أيضاً، و اخرى يخرج بالإكراه عن الحرمة الثابتة لولاه كما في غالب موارد الإكراه، و ثالثة يكون قبل الإكراه خارجاً عن الحرمة الفعلية بسبب آخر كالإضطرار إليه فلم يفعله فأكره عليه، بل قد يصير الإكراه حينئذ واجباً كما لو اضطرر إلى أكل الميتة بحيث توقفت حياته عليه و مع ذلك لم يأكله فإنه حينئذ يجب إكراهه حفظاً لنفسه، و من هذا القبيل أيضاً إكراه الحاكم من استنكف عن أداء حقوق الغير.

فحكم الإكراه و الفعل المكره عليه مختلف بحسب الموارد. فليس كل ما أكره عليه محرماً و لا كل إكراه حراماً و ظلماً.

إلى آخر ما ذكره (قده) بطوله، فن أراد فليرجع إلى كتابه.<sup>(١)</sup>

والغرض هنا بيان أن فعل المكره (بالكسر) ليس علّة تامة لفعل المكره خلافاً لما يظهر من المصنّف (قده).

و كيف كان فمورد نظر المصنّف هنا القسم الثاني من أقسام الإكراه، أعني ما يكون رافعاً لحرمة متعلقه، و لا إشكال في حرمة إجمالاً لكونه ظلماً و لكونه تسببياً إلى وقوع الحرام، و هما بأنفسهما محرمان.

قال الأستاذ الإمام (ره) في هذا المجال:

١- المكاسب المحرمة للإمام الخميني (ره)، ج ١، ص ٩٢ و ما بعدها (= ط. الجديدة، ج ١، ص ١٣٨).

«و على المكره وزر الظلم و الإكراه بإيجاد المبعوض و تفويت المصلحة و لادليل على كونه بمقدار وزر الفاعل لو كان مختاراً. نعم ورد في باب إكراه الزوجة على الجماع نهائياً في شهر رمضان أن على المكره كفارتين و ضرب خمسين سوطاً، و إن كانت طاوعته فعليه كفارة و ضرب خمسة و عشرين سوطاً و عليها مثل ذلك<sup>(١)</sup>... و قد ذكر الفقهاء بلانقل خلاف أن ضمان التلف على المكره (بالكسر) دون المكره.»<sup>(٢)</sup>

أقول: يمكن أن يستأنس من هذين الموردین أن الإكراه يوجب إنتقال وزر المكره بكمه و كيفه إلى المكره (بالكسر)، و العرف أيضاً يساعد على ذلك إذ العقوبة دنيوية كانت أو أخروية من تبعات الفعل و آثاره، و الفعل و إن صدر عن المباشر لكن السبب هنا أقوى عند العرف فيكون وزر الفعل عليه، و يؤيد ذلك مثل قوله عليه السلام: «من أفتى الناس بغير علم و لا هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة و ملائكة العذاب و لحقه وزر من عمل بفتياه.»<sup>(٣)</sup> و لا ينافي هذا كون نفس الظلم الصادر عنه أيضاً موجبا للعقوبة، إذ لا مانع من إستحقاقها من جهات متعددة، فتأمل.<sup>(٤)</sup>

### الفائدة السابعة:

#### تصوير سائر أقسام إلقاء الغير في الحرام

«و ثانيها: أن يكون فعله سبباً للحرام كمن قدّم إلى غيره محرماً، و مثله ما نحن فيه. و قد ذكرنا أن الأقوى فيه ألتحريم لأن إستناد الفعل إلى السبب أقوى فنسبة الحرام إليه أولى. و لذا يستقرّ الضمان على السبب دون المباشر الجاهل، بل قيل: إنه لا ضمان ابتداء إلاّ عليه.

١- ألوسائل، ج ٧، ص ٣٧، الباب ١٢ من أبواب مايمسك عنه الصائم، الحديث ١.

٢- ألمكاسب المحرّمة للامام الخميني (ره)، ج ١، ٩٥ (= ط. الجديدة، ج ١، ص ١٤٢).

٣- ألوسائل، ج ١٨، ص ٩، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١.

٤- ألمكاسب المحرّمة، ج ٢، ص ٢١ إلى ٢٤.

الثالث: أن يكون شرطاً لصدور الحرام، و هذا يكون على وجهين: أحدهما: أن يكون من قبيل إيجاد الداعي على المعصية، إمّا لحصول الرغبة فيها كترغيب الشخص على المعصية، و إمّا لحصول العناد من الشخص حتى يقع في المعصية كسبّ آلهة الكفار الموجب لإلقاءهم في سبّ الحقّ عناداً، أو سبّ آباء الناس الموقع لهم في سبّ أبيه. و الظاهر حرمة القسمين، و قد ورد في ذلك عدّة من الأخبار.

و ثانيهما: أن يكون بإيجاد شرط آخر غير الداعي كبيع العنب ممّن يعلم أنه يجعله خمراً، و سيأتي الكلام فيه.

الرابع: أن يكون من قبيل عدم المانع، و هذا يكون تارة مع الحرمة الفعلية في حقّ الفاعل كسكوت الشخص عن المنع من المنكر، و لا إشكال في الحرمة بشرائط النهي عن المنكر، و اخرى مع عدم الحرمة الفعلية بالنسبة إلى الفاعل كسكوت العالم عن إعلام الجاهل كما فيما نحن فيه، فإنّ صدور الحرام منه مشروط بعدم إعلامه. فهل يجب رفع الحرام بترك السكوت أم لا؟ و فيه إشكال.<sup>(١)</sup>

لا يخفى أنّ العلة التامة مركّبة من ثلاثة أجزاء أصلية: المقتضي، و إجتماع الشروط، و ارتفاع الموانع، فإذا تحققت الأجزاء الثلاثة برمتها وجب قهراً تحقّق المعلول. و المراد بالمقتضي - و يقال له السبب أيضاً - المؤثر الذي يترشح منه وجود المعلول، و المراد بالشرط ما له دخل في فاعلية الفاعل أو قابلية القابل، و المراد بالمانع ما يمنع من تأثير المقتضي أثره. فالنار مثلاً مقتضية للإحراق، و المجاورة لها شرط لتأثيرها، و رطوبة الشيء مانعة عنه.

و الظاهر أنّ المصنّف أراد من تربييع الأقسام بيان أنّ عمل الشخص إمّا أن يكون علة تامة لفعل الغير، و إمّا أن يكون من أجزاء علته بنحو الإقتضاء، أو الشرطية، أو عدم المانع، فهذه أربعة أقسام:

١- المكاسب المحرمة، ج ٢، ص ٢٥.

فالقسم الأول أعني الإكراه عنده من قبيل العلة الناقمة، وقد مرّت مناقشة الأستاذ الإمام في ذلك.

و جعل القسم الثاني أعني تقديم العالم شيئاً محرّماً للجاهل من قبيل المفتضي و السبب لصرفه في الحرام، ثمّ حكم بجرمة ذلك لاستناد الفعل إليه عرفاً و كونه في ذلك أقوى من المباشر الجاهل و لذا يستقرّ الضمان عليه في باب الإلتلاف إن لم نقل بتوجهه إليه ابتداءً، و لا محالة أراد المصنّف صورة العلم بصرفه في الحرام أو كونه معرضاً لذلك، فلو علمنا بأنّه لا يصرفه الآتي الحلال كالاستصباح مثلاً فلا سببٌ للحرام كما هو واضح.

و جعل القسم الثالث من قبيل الشروط و جعله على وجهين، إذ عمل الشخص إما أن يكون من قبيل إيجاد الداعي أو العناد في قلب المباشر، و إمّا أن يكون من قبيل إيجاد بعض المقدمات الخارجية لفعله كبيع العنب ممن يعلم أنّه يصنعه خمراً.

و جعل القسم الرابع أعني السكوت في قبال عمل المباشر من قبيل عدم المانع، و قسمه إلى قسمين، تارة مع الحرمة الفعلية بالنسبة إلى الفاعل كسكوت الشخص عن المنع من المنكر، و اخرى مع عدم الحرمة الفعلية في حقّه لكونه جاهلاً.

إذا عرفت ما ذكرنا فلنتعرّض حول كلام المصنّف لجهات:

الجهة الأولى: قال في مصباح الفقاهة ما ملخصه:

«أنّ في كلام المصنّف تهافتاً واضحاً، حيث جعل ما نحن فيه تارة من القسم

الثاني و اخرى من القسم الرابع.

و يمكن توجيهه بوجهين: الأوّل: أن يراد بالفرض الذي أدخله في القسم الثاني فرض إعطاء الدهن المنتجس للغير الجاهل فإنّه لا يخلو من التسبب إلى الحرام، و بالفرض الذي جعله من القسم الرابع فرض الثوب المنتجس الذي يصلّي فيه، المذكور في سؤال السيّد المهتأ، حيث أنّه ليس فيه تسبب بل يكون من قبيل عدم المانع.

الوجه الثاني: أن يراد في كلا الموردین مسألة إعطاء الدهن المنتجس للغير مع الإلتزام فيها باختلاف الجهتين، بأن يكون الملحوظ في القسم الثاني كونه

تسبباً لإيقاع الجاهل في الحرام، وفي القسم الرابع حرمة السكوت نفساً مع قطع النظر عن التسبب.»<sup>(١)</sup>

أقول: الظاهر أنّ الوجه الأوّل أولى، إذ الثاني لا يخلو من تكلف، مضافاً إلى إستلزامه لكون الشخص بفعل واحد مرتكباً لمعصيتين: معصية التسبب إلى الحرام و معصية السكوت في قبالة، ويشكل الإلتزام بذلك.

ألجهة الثانية: جعل المصنّف (ره) القسم الثاني أعني تقديم العالم شيئاً محرّماً للجاهل من قبيل السبب أي المقتضي.

و الظاهر عدم صحّة ذلك، إذ قد عرفت أنّ المقتضي ما منه وجود المعلول كالنار للإحراق مثلاً، و لا يخفى أنّ فعل المباشر معلول لإرادة نفسه بمبادئها النفسانيّة من تصوّر الفعل و التصديق بفائدته و الميل و الشوق، و أمّا الشئ المشتاق إليه فموضوع للإرادة و شرط لتحقيقها و فعلها، و الشرط ما له دخل في فاعليّة الفاعل أو قابليّة القابل.

و بالجملة فإعطاء الشئ للفاعل المباشر من شروط فعله، كسائر الشروط المذكورة في القسم الثالث، و لا يصحّ عدّه سبباً له، و بذلك صرّح المحقّق الإيرواني (ره) في حاشيته، قال: «لم يتّضح لي الفرق بين هذا و لاحقه بقسميه حتى يصحّ عدّه هذا قسماً برأسه و تسميته بالسبب و ذاك بالشرط، فإنّ تقديم الطعام أيضاً قد يكون من قبيل إيجاد الداعي على الأكل، و قد يكون من قبيل التمكين منه مع وجود الداعي كما في بيع العنب لمن يعمله خمراً.»<sup>(٢)</sup>

ألجهة الثالثة: لا يخفى أنّ تقسيم المصنّف في المقام -مضافاً إلى كون بعض تعبيراته على خلاف المصطلحات العلميّة كما مرّ- لا يفيد في المقام، إذ التقسيم يجب أن يكون بلحاظ اختلاف الأقسام في الأحكام و كون كلّ قسم موضوعاً لحكم خاصّ، و الأقسام الأربعة في كلام المصنّف ليست كذلك.

و قد صرّح بهذه النكتة المحقّق الإيرواني و مصباح الفقاهة.<sup>(٣)</sup>

١- مصباح الفقاهة، ج ١، ص ١٢٣. ٢- حاشية المكاسب للمحقّق الإيرواني، ص ٩.

٣- راجع نفس المصدر السابق و الصفحة؛ و مصباح الفقاهة، ج ١، ص ١٢١.

### الفائدة الثامنة:

#### أنحاء صدور الفعل عن المباشر

والأولى في مقام التقسيم أن يقال: إنَّ صدور الفعل عن المباشر إمَّا أن يقع عصباناً و طغياناً على المولى متّصفاً بالحرمة الفعلية، وإمَّا أن لا يكون كذلك، بل يقع منه عن إضطرار أو إكراه رافع للحرمة أو جهل يعذر فيه.

و الجهل إمَّا أن يكون بالحكم الكلي الإلهي وإمَّا أن يكون بالموضوع، و الموضوع إمَّا أن يكون بواقعه موضوعاً للحكم الشرعي كالنجس بالنسبة إلى حرمة الاكل، وإمَّا أن يكون العلم مأخوذاً فيه كالنجس بالنسبة إلى الصلاة فيه حيث إنَّ المانع عن صحّتها هو العلم بالنجاسة لالنجاسة الواقعية.

ثم الموضوع إمَّا أن يكون من الأمور المهمة التي لا يرضى الشارع بتحقيقها من أيّ شخص كان و في أيّ حال كان كما في الدماء و الفروج و الأموال، و مثلها الأمور المرتبطة بحفظ نظام المسلمين و كيانهم، وإمَّا أن لا يكون كذلك بل من المحرّمات الجزئية الشخصية.

هذا كله بالنسبة إلى المباشر.

و أمّا غير المباشر فإمَّا أن يقع منه عمل وجودي من التسبب أو الإغراء أو إيجاد الداعي، وإمَّا أن لا يقع منه إلاّ السكوت في قبال المباشر و عمله.

فهذا ملخّص تقسيم مورد البحث بلحاظ إختلاف أحكامه.

#### فهنا مسائل:

١- أن يقع الفعل عن المباشر عن عصبان و طغيان، ففي هذه الصورة يقع التسبب إليه و إغراؤه و تشويقه و إيجاد الداعي بالنسبة إليه حراماً قطعاً لا لقوّة السبب بل لأنّ التسبب إلى المنكر و الإغراء إليه قبيح عقلاً و محرّم شرعاً و من أظهر مصاديق الإعانة على الإثم مطلقاً سواء قوي السبب أم ضعف.

و من هذا القبيل توصيف الخمر له مثلاً بأوصاف مشوّقة ليشربها، أو سبّ آلهة المشركين



الموجب لسبهم الإله، قال الله -تعالى-: ﴿و لا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدواً بغير علم﴾<sup>(١)</sup>

و بذلك يعلم أن بيع العنب بقصد أن يجعل خمراً حرام قطعاً، وكذا إيجاد الداعي في نفس المشتري لذلك، و أما بيعه ممن يعلم أنه يجعله خمراً بدون قصد ذلك و بدون إيجاد الداعي في نفسه فهل يصدق عليه الإعانة على الإثم أم لا؟ فيه كلام، و الأخبار الصحيحة وردت بجوازه، و سيأتي البحث فيه في النوع الثاني. هذا.

و كما يحرم الإغراء على المنكر يحرم السكوت في قبالة أيضاً، لوجوب النهي عن المنكر مع تحقق شرائطه.

و أما إذا كان صدور الفعل عن المباشر لاعتصيان و طغيان بل لعذر رافع للحرمة فعلاً من إضطرار أو إكراه أو جهل.

٢- فإن كان عن إضطرار فالتسبب إلى فعله و الإغراء عليه حينئذ لا يحرم بل قد يجب حفظاً لنفس المضطر.

٣- وإن كان عن إكراه رافع للحرمة فلا يجوز معاونته في فعل المحرام، و عمل المكروه بنفسه محرم لا لأقوائيته بل لكونه ظلماً في حق المكروه و تسبباً إلى المحرام، و هما بنفسهما محرمان كما مر، و وزر المكروه عليه كما أن ضمان إتلافه يستقر عليه إن لم نقل بتوجهه إليه ابتداء.

٤- وإن كان عن جهل يعذر فيه و كان الجهل بالحكم الكلي و جب على العالم إعلامه مطلقاً لوجوب إرشاد الجاهل و تبليغ احكام الله -تعالى- نسلأ بعد نسل إلى يوم القيامة، كما يشهد بذلك الكتاب و السنة:

قال الله -تعالى-: ﴿فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين و لينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون﴾<sup>(٢)</sup>

و في موثقة طلحة بن زيد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قرأت في كتاب علي عليه السلام: إن الله لم يأخذ على الجهال عهداً بطلب العلم حتى أخذ على العلماء عهداً ببذل العلم للجهال، لأن العلم كان قبل الجهل.»<sup>(٣)</sup>

١- سورة الأنعام (٦)، الآية ١٠٨. ٢- سورة التوبة (٩)، الآية ١٢٢.

٣- الكافي، ج ١، ص ٤١، كتاب فضل العلم، باب بذل العلم، الحديث ١.

٥- وإن كان الجهل بالموضوع وكان العلم مأخوذاً في الموضوع فالظاهر عدم وجوب الإعلام، كمن رأى نجاسة في ثوب المصلي، لما مرّ من أنّ المانع عن صحّة الصلاة هو العلم بالنجاسة لالنجاسة الواقعيّة.

و قد مرّت موثقة ابن بكير، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أعار رجلاً ثوباً فصلّى فيه وهو لا يصليّ فيه؟ قال: «لا يعلمه.» قال: قلت: فإن أعلمه؟ قال: «يعيد.»<sup>(١)</sup>  
والأمر بالإعادة محمول على الإستحباب أو كون الإعلام في أثناء الصلاة.  
و في صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام قال: سألته عن الرجل يرى في ثوب أخيه دماً وهو يصليّ؟ قال: «لا يؤذنه حتى ينصرف.»<sup>(٢)</sup>

٦- وإن لم يكن العلم مأخوذاً في موضوع الحكم بل كان الموضوع بواقعه مبعوضاً للمولى غاية الأمر جهل المباشر به جهلاً يعذر فيه فهل يجوز من الغير التسبب والإغراء إليه كتقديم الطعام النجس أو الحرام إليه ليأكله مع جهله أم لا؟

الظاهر أيضاً الحرمة كما مرّ، لإستظهار ذلك من الأخبار الدالّة على وجوب الإعلام في الدهن المنتجس لمن يشتريه، و عدم جواز بيع المختلط بالميتة إلا لمن يستحلّها، و عدم جواز بيع العجين بالماء النجس إلا لمن يستحلّ الميتة ونحو ذلك ممّا مرّ.

و قد مرّ بيان أنّ الأحكام الواقعيّة ليست مقيدة بعلم المكلفين بها وأنها ليست جزائيّة بل تابعة للمصالح و المفسدات النفس الأمريّة، و الغرض من البعث أو الزجر ليس الاتّحصيل المصالح الملزمة و الاحتراز عن المفسدات الملزمة، و كون المباشر معذوراً لجهله لا يصحّ فعل العالم. و كما يحرم مخالفة التكليف و أغراض المولى مباشرة، يحرم مخالفتها بالتسبب أيضاً بإلقاء الجاهل فيها، فتأمل.

و لا نريد بذلك صحّة إسناد فعل المباشر إلى السبب حتى يناقش في ذلك بأن شرب الخمر مثلاً صدر عن المباشر الجاهل لاعمّن قدّمها له، بل نريد بيان أن نفس التسبب بما أنّه موجب لصدور مبعوض المولى و نقض غرضه يكون محرّماً شرعاً.

١- ألسائل، ج ٢، ص ١٠٦٩، الباب ٤٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٣.

٢- نفس المصدر، الحديث ١.

قال الأستاذ الإمام (ره) في هذا المجال ما لفظه:

«و لا يبعد أن يكون مراد الشيخ من كون فعل الشخص سبباً للحرام وقوّة السبب و ضعف المباشر ما أشرنا إليه من أنّ الفعل المجهول بقي على مبعوضيته، و معه لا يجوز التسبب إلى إرتكاب الجاهل، و أنّ وجود المبعوض مستند إلى السبب بنحو أقوى، و ليس مراده صدق آكل النجس و شاربه على السبب حتى يستشكل عليه بأن عنوان المحرّم إذا كان إختيار مباشرة الفعل كما هو ظاهر أدلة المحرّمات لا ينسب إلى السبب بل و لا إلى العلة التامة، فمن أوجر الخمر في حلق الغير قهراً لا يصدق عليه أنه شرب الخمر، بل في مثله لا يتحقّق عنوان المحرّم رأساً فإنّ الشارب غير مختار، و العلة غير شارب.»<sup>(١)</sup>

ما ذكرنا إلى الآن كان فيما إذا صدر عن غير المباشر عمل وجودي من التسبب والإغراء و نحوهما.

٧- و أمّا إذا لم يكن منه الاّ السكوت في قبال عمل المباشر فإمّا أن يكون مع علم المباشر بجرمة فعله، و إمّا أن يكون مع جهل يعذر فيه، ثمّ الجهل إمّا أن يكون بالحكم الكلي أو بالموضوع الخارجي. و المحرّم إمّا أن يكون من الأمور المهمة و إمّا أن يكون من المحرّمات العادية.

أمّا مع علم المباشر بالجرمة الفعلية فقد مرّ عدم جواز السكوت في قبالة لوجوب النهي عن المنكر بشرائطه. و كذا مع الجهل بالحكم الكلي لوجوب إرشاد الجاهل و تبليغ الأحكام كما مرّ.

و أمّا مع الجهل بالموضوع ففي الأمور المهمة يجب الإعلام بل الردع إن لم يرتدع بمجرد الإعلام كما في المتن و يظهر من المصنّف حصرها في الثلاثة، أعني الدماء و الفروج و الأموال، مع أنّ المصالح العامة كحفظ نظام المسلمين و كيانهم مثلاً من أهم المسائل التي يجب رعايتها بأيّ نحو كان.

١- المكاسب المحرّمة للإمام الخميني، ج ١، ص ٩٧ (= ط. الجديدة، ج ١، ص ١٤٥). و المستشكل هو المحقّق الشيرازي في حاشيته على المكاسب، ص ٢١ و ٢٢.

و أمّا في المحرمات العادية الجزئية فلا دليل على وجوب الإعلام و الأصل يقتضي العدم، بل يمكن القول بحرمته إن أوجب العسر أو الأذى. و قد دلت الأخبار و الفتاوى على عدم وجوب السؤال و التحقيق في الموضوعات، فلا يجب الإعلام فيها أيضاً و لا يجري فيها أدلة النهي عن المنكر و لا أدلة وجوب إرشاد الجاهل، إذ المفروض جهل المباشر فلا يقع الفعل منه منكراً و أدلة إرشاد الجاهل تختص بالأحكام الكلية.

اللهم إلا أن يقال: إن المفروض أن العمل بواقعه مبعوض للشارع لإشتماله على المفسدة الملزمة، فإذا أمكن المنع منه حكم العقل بلزومه حفظاً لغرض الشارع، نظير ما قلنا في مسألة تقديم الطعام النجس للجاهل، فتدبر.<sup>(١)</sup>

### الفائدة التاسعة:

#### بيع العنب ممن يعمله خمراً و فيها خمس مسائل اصولية:

- ١- مفهوم الإعانة على الإثم و مصاديقها و مقدمة الحرام و أقسامها.
- ٢- الأمر و النهي المولويان هل يتعلقان بالمقدمات أم لا؟
- ٣- هل يمكن تعلق الأمر المولوي بإطاعة الأوامر و النواهي المولوية أم لا؟

٤- هل قصد الحرام و التجري حرام شرعي أم لا؟

٥- هل الكفار مكلفون بالفروع، كما أنهم مكلفون بالاصول أم لا؟<sup>(٢)</sup>

تعقيب المصنف البحث فيما يعتبر في صدق مفهوم الإعانة على الإثم أقول: محصل ما ذكره المصنف (ره) أن وزن بيع العنب ممن يعلم أنه يجعله خمراً ووزان إعطاء العصا للظالم، إذ الداعي في كليهما تمكين الغير من مقدمة عمله، و أمّا في تجارة التاجر فإن داعيه إلى تجارته تحصيل المال لنفسه لالعشّار و لم يقصد وصول العشّار إلى مقدمة فعله. ولكن يمكن أن يناقش أولاً بأن تجارة التاجر شرط لأخذ الظالم العشور، و المفروض كون هذا الشرط مقصوداً للتاجر، فوزانها ووزان تملك المشتري للعنب الذي هو مقدمة لعمله

١- المكاسب المحرمة، ج ٢، ص ٢٥ إلى ٣٣. ٢- نفس المصدر، ص ٣٢٣.

المحرّم، وفي كليهما قصد ذات المقدمة لا بما أنّها مقدمة للعمل المحرّم. و ثانياً: - كما سيشير المصنّف أيضاً - بأنّ الإعتبار في صدق المفاهيم ليس بالدقة العقلية بل بالصدق العرفي، والعرف يفرّق بين مثال إعطاء العصا للظالم وبين بيع العنب لمن يخمّر، حيث إنّ الظالم قصد الضرب فعلاً و تهيّأ له، وإختياره وإن لم يسلب بعد لكن لما لم يكن بين قصده وبين تحقق الضرب منه حالة منتظرة الأوقوع العصا في يده صارت فائدة إعطاء العصا له في هذه الحالة منحصرة في الضرب بها و يعدّ هذا سبباً لوقوع الضرب و الجزء الأخير من علته، و هذا بخلاف بيع العنب، لوقوع الفصل الزماني بين قصد المشتري للتخمير و بين وقوعه خارجاً، و يمكن انصرافه عن قصده و صرف العنب في مصرف آخر حلال، فلا يعدّ البيع منه سبباً لوقوع التخمر خارجاً و لاسيّاً إذا لم ينحصر البائع في هذا الشخص و أمكن تحصيل العنب من بائع آخر. و إلى ما ذكرنا أشار المحقق الأردبيلي في آيات احكامه، حيث جعل صدق الإعانة مدار القصد أو الصدق العرفي.<sup>(١)</sup> و لو فرض انعكاس الأمر في المثالين انعكس الصدق العرفي أيضاً كما لا يخفى.

ثمّ إنّّه يمكن أن يقال بفرق العرف أيضاً بين قصد الغاية المحرمة و عدم قصدها في صدق الإعانة، كما يفرّق بين صورة العلم بترتب الغاية و عدمه، وإن منعنا ذلك سابقاً. و عدم كون الإعانة من العناوين المتقوّمه بالقصد كالتعظيم و نحوه - على ما مرّ بيانه - لا ينافي توقف صدقها و انطباقها على فعل خاصّ بلحاظ غاية خاصّة على قصد هذه الغاية الخاصة و العلم بترتيبها معاً.

و بالجملة فرق بين قصد العنوان في العناوين القصدية الإعتبارية و بين قصد الغاية للفعل، فكون الإعانة من العناوين الواقعية غير المتقوّمه بقصد عنوانها لا ينافي توقف صدقها عرفاً على فعل خاصّ بلحاظ غاية خاصّة على قصد هذه الغاية. فافهم.<sup>(٢)</sup>

### هل شرط الحرام حرام مطلقاً أم لا؟

«فإذا بنينا على أنّ شرط الحرام حرام مع فعله توصلنا إلى الحرام - كما

١- زبدة البيان، ص ٢٩٧.

٢- ألمكاسب المحرمة، ج ٢، ص ٣٢٣ و ٣٢٤.

جزم به بعض - دخل ما نحن فيه في الإعانة على المحرم، فيكون بيع العنب إعانة على تملك العنب المحرم مع قصد التوصل به إلى التخمير و إن لم يكن إعانة على نفس التخمير أو على شرب الخمر»<sup>(١)</sup>  
و ممن جزم بذلك الفاضل التراقي (ره) في العوائد، حيث عقد فيه لهذه المسألة عائدة مستقلة و قال ما ملخصه:

«مقدمة الحرام إن كانت سبباً له فهو حرام و معصية كما ثبت في الاصول كوضع النار على يد زيد بعد النهي عن إحراقها، و إن كانت شرطاً له فإن لم يكن قصده من فعله التوصل إلى المحرم فلا شك في عدم حرمة و عدم كونه معصية، كما إذا أوقد ناراً في المثال أو اشترى فحماً أو حطباً أو سافر إلى بلدة فيها من نهي من قتله أو فيها فاحشة أو خمر من غير أن يريد التوصل بها إلى الحرام. و إن قصد من فعله التوصل إلى المحرم كأن يسافر إلى البلدة المذكورة لأجل قتل الرجل أو شرب الخمر و نحوهما فالظاهر كون هذا الفعل معصية و حراماً، فلو سافر بهذا القصد و حصل له مانع عن فعل أصل المحرم و لم يفعله يكون آثماً بأصل المسافرة عاصياً به مستحقاً للعقاب لأجله، بل لو فعل المحرم يكون له العقاب و الإثم لاجلها. و يتفرع عليه أيضاً حرمة المعاونة على هذه المقدمة إذا فعلت بقصد التوصل و إن لم يعلم أنه يحصل له التوصل و يتم ما قصده و أراد...»<sup>(٢)</sup>

هذا. والمصنف ناقش في ذلك، و قد مرّ منا أيضاً أنّ المحرم شرعاً ليس إلا ما شتمل على المفسدة و تعلق به النهي المولوي النفسي دون مقدماته. فكما لا وجوب لمقدمة الواجب و جوباً شرعياً و إن أمر به إرشاداً كما في قوله: «أدخل السوق و اشتر اللحم» كذلك لا حرمة لمقدمة الحرام أيضاً و إن كانت سببية و تعلق بها النهي صورة.

نعم لأنّ أبي عن تعلق النهي المولوي بها في بعض الموارد سياسة و احتياطاً على ما قيل في غرس العنب للخمر و كتابة الربا و الشهادة عليه و نحو ذلك. كما لا ننكر كون الإتيان بها بقصد التوصل إلى الحرام مبعوضاً من باب التجري. و لكن هذا غير عنوان العصيان المنتزع عن

١- ألمكاسب المحرمة، ج ٢، ص ٣٢٤. ٢- عوائد الأيام، ص ٢٥، العائدة السادسة.

مخالفة الأمر والنهي المولويين في قبال عنوان الإطاعة المنتزع عن موافقتها. والإلتزام بإستحقاق عقوبات كثيرة في إرتكاب حرام واحد مشتمل على مقدمات كثيرة أتى بها بقصده عجيب.<sup>(١)</sup>

### كلام الفاضل النراقي في شرط الحرام ونقده

«وإن شئت قلت: إنَّ شراء العنب للتخمير حرام كغرس العنب لأجل ذلك، فالبايع إنما يعين على الشراء المحرم... وكذا الكلام في بائع الطعام على من يرتكب المعاصي فإنه لو علم إرادته من الطعام المبيع التقوي به - عند التملك - على المعصية حرم البيع منه. وأما العلم بأنه يحصل من هذا الطعام قوة على المعصية يتوصل بها إليها فلا يوجب التحريم. هذا. ولكن الحكم بجرمة الإتيان بشرط الحرام توصلاً إليه قد يمنع، إلا من حيث صدق التجري.

و البيع ليس إعانة عليه وإن كان إعانة على الشراء الا أنه في نفسه ليس تجريباً، فإنَّ التجري يحصل بالفعل المتلبس بالقصد. و توهم أنَّ الفعل مقدمة له فيحرم الإعانة مدفوع بأنه لم يوجد قصد إلى التجري حتى يحرم والألزم التسلسل، فافهم.»<sup>(٢)</sup> كان محصل كلام الفاضل النراقي (ره):

«أنَّ شرط الحرام إن أتى به بقصد الحرام يكون حراماً شرعاً وإن لم يترتب عليه نفس الحرام. و مقتضى ذلك كون شراء العنب بقصد التخمير حراماً و كون البيع إعانة على هذا الشراء المحرم فيحرم لذلك لتحقق شرطها من القصد و ترتب المعان عليه.»

و محصل كلام المصنّف في ردّه:

«منع حرمة شرط الحرام وإن أتى به بقصده، فلا يحرم الشراء في المثال إلا من

١- المكاسب المحرمة، ج ٢، ص ٣٢٤ و ٣٢٥. ٢- نفس المصدر، ص ٣٢٤.

حيث التجري. ولو فرض حرمة التجري لم يكن البيع إعانة عليه بل على نفس الشراء، وهو بنفسه ليس تجريباً وحرماً بل بضميمة قصد التخدير به، إذ قد اعترف الفاضل بأن شرط الحرام ليس حراماً إلا مع قصد التوصل به إلى الحرام. و توهم ان نفس الشراء وإن لم يكن تجريباً لكنه مقدمة للتجري المحرم فيكون محرماً من جهة أنه شرط للحرام و يكون البيع إعانة عليه، مدفوع بما أوضحه المحقق الشيرازي (ره) في حاشيته، و محصّله:

«أن المفروض عدم كفاية المقدمة في التحريم ما لم تقع بقصد ترتب ذي المقدمة المحرم، فلا يحرم الشراء في المقام ما لم يقع بقصد وقوع الحرام أعني التجري الأول، فيكون تجريباً ثانياً مقدماً للتجري الأول، فليزم التسلسل، إذ نقل الكلام حينئذ إلى هذا التجري الثاني فيقال: إن البيع مقدمة لذات الشراء و ذات الشراء فيه ليس محرماً بل إذا وقع بقصد ترتب التجري الثاني عليه، فيحتاج إلى قصد ثالث و يحصل تجرّ ثالث و هكذا إلى ما لانهاية له من القصود و التجريّات و في كلّ مرتبة ليس البيع إعانة على الشراء بقصد التجري بل على ذات الشراء.»<sup>(١)</sup>

أقول: و قول المصنّف: «فافهم» لعلّه إشارة إلى أمرين:

الأوّل: أنّه على فرض صحة التسلسل و وقوع قصود و تجربات غير متناهية في الخارج لا ينفع الفاضل (ره)، إذ مع ذلك لا يصير ذات الشراء محرماً حتى يحرم البيع بعنوان الإعانة عليه، و البيع مقدمة لذات الشراء لا للتجري المحرم.

الثاني: أنّه لا دليل على حرمة التجري شرعاً و إن كان قبيحاً عقلاً. بل وزانه وزان العصيان و الإطاعة المنتزعتين عن مخالفة الأوامر و النواهي المولوية و موافقتها، فهي عناوين واقعة في الرتبة المتأخرة عن الأوامر أو النواهي المولوية و منتزعة عنها، فلا يتعلق بأنفسها أمر أو نهي مولوي نفسي و إلا لزم تسلسل الأوامر أو النواهي في كل مورد ورد فيه أمر أو نهي مولوي و وقوع إطاعات أو عصيانات أو تجربات غير متناهية و إستحقاق عقوبات غير متناهية في مخالفة كلّ أمر أو نهي، و هذا باطل جزماً. و على هذا فالأمر المتعلق بعنوان الإطاعة كالنهي المتعلق بالعصيان أو التجري إرشادي محض، فتدبر.

١- حاشية المكاسب، ص ٥٠، ذيل قول المصنّف: ... مدفوع بأنّه لم يوجد قصد التجري.



### نقد المحقق الإيرواني لكلام الشيخ

و أورد المحقق الإيرواني (ره) في حاشيته في المقام على المصنّف بوجهين:  
الأوّل: ما حاصله:

«أنّه إن قلنا بأنّ الحرام في باب التجري هو قصد الشراء لم يكن البيع إعانة عليه، و أمّا إذا قلنا بأنّ الحرام فيه هو نفس الفعل المتجري به أعني الشراء دون القصد، و القصد واسطة في الثبوت و لحوق الحكم بالفعل الخارجي كان البيع إعانة عليه فكان إعانة على الإثم.»

الثاني: ما حاصله:

«أنّ القصد إنّما يعتبر في حرمة المقدمات الخارجية للحرام دون المقدمات الداخلية. فإذا حرم الفعل أعني الشراء بقصد التوصل به إلى الحرام بعنوان التجري حرم نفس الفعل ضمناً بعين حرمة الكلّ لاجرمة اخرى مقدّمة لتحتاج إلى قصد آخر حتى يلزم التسلسل في القصد.»<sup>(١)</sup>

أقول: محصل كلامه يرجع إلى البحث في أنّ المحرّم في باب التجري - على القول بحرمته - هل هو القصد دون الفعل، أو الفعل فقط و القصد علّة محضة، أو هما معاً؟ و الذي يسهّل الخطب ما مرّ من منع الحرمة الشرعية فيه رأساً و أنّ وزانه ووزان العصيان و الإطاعة. و الإلتزام بجرمة القصد فقط مخالف لما يستفاد من مذاق الشرع من عدم العقوبة على النيات و القصد ما لم تبرز في الخارج. كما أنّ الإلتزام بالحرمة الشرعية لذات الفعل الحلال بمجرد تعلق قصد الحرام به - كشرب الماء بقصد كونه خمراً - بعيد في الغاية. نعم لا إشكال في حكم العقل بقبحه بعنوان التجري على المولى.

فإن قلت: قد حكموا بأنّ ما حكم به العقل حكم به الشرع أيضاً، فحكم العقل بالقبح يستتبع حكم الشرع بالحرمة.

قلت: ما حكموا به إنّما هو في العناوين الأوّلية و ملاكاتهما من المصالح و المفسدات النفس

١- حاشية المكاسب، ص ١٦، ذيل قول المصنّف: و البيع ليس إعانة... و قوله: مدفوع بأنّه...

الأمرية لا في العناوين الواقعة في الرتبة المتأخرة عن الأوامر والنواهي المولوية كعناوين الإطاعة والعصيان والتجري كما مرّ بيانه.<sup>(١)</sup>

### موارد النهي بالخصوص عن بعض شروط الحرام

«نعم لو ورد النهي بالخصوص عن بعض شروط الحرام كالغرس للخمر، دخل الإعانة عليه في الإعانة على الإثم. كما أنّه لو استدلتنا بفحوى ما دلّ على لعن الغارس على حرمة التملك للتخمين حرم الإعانة عليه أيضاً بالبيع. فتحصّل ممّا ذكرناه أنّ قصد الغير لفعل الحرام معتبر قطعاً في حرمة فعل المعين، وأنّ محلّ الكلام هي الإعانة على شرط الحرام بقصد تحقق الشرط دون المشروط و أنّها هل تعدّ إعانة على المشروط فتحرم أم لا فلا تحرم ما لم يثبت حرمة الشرط من غير جهة التجري.»<sup>(٢)</sup>

في الوسائل عن جابر عن أبي جعفر عليه السلام قال:

«لعن رسول الله صلى الله عليه وآله في الخمر عشرة: غارسها و حارسها و عاصرها و شاربها و ساقبها و حاملها و المحمولة إليه و بائعها و مشتريها و آكل ثمنها.»<sup>(٣)</sup>

و فيه في حديث المناهي:

«أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله نهى أن يشتري الخمر وأن يسقي الخمر، وقال: لعن الله الخمر و غارسها و عاصرها و شاربها و ساقبها و بائعها و مشتريها و آكل ثمنها و حاملها و المحمولة إليه.»<sup>(٤)</sup> هذا. ولكن -مضافاً إلى ضعف الروايتين سنداً و لاسيّاً الأولى منها بعمر و بن شمر<sup>(٥)</sup> - يمكن المناقشة في دلالتها، لعدم وضوح دلالة اللعن - و لاسيّاً إذا تعلّق بالشخص - على النهي

١- المكاسب المحرمة، ج ٢، ص ٣٢٦ إلى ٣٢٩.

٢- المكاسب المحرمة، ج ٢، ص ٣٢٩.

٣- ألوسائل، ج ١٢، ص ١٦٥، الباب ٥٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤. و سنده: الكليني، عن أبي علي الأشعري، عن محمد بن سالم، عن أحمد بن النضر، عن عمرو بن شمر، عن جابر.

٤- نفس المصدر و الباب، الحديث ٥. و سنده: الصدوق بإسناده عن شعيب بن واقد، عن الحسين بن زيد.

٥- تنقيح المقال، ج ٢، ص ٣٣٢.

المولوي الشرعي. و هل لا يصح لعن المتجري على المولى بفعل بعض مقدمات الحرام بقصد التوصل بها إليه؟ فتأمل.

و قال المحقق الإيرواني (ره) في حاشيته:

«ليت شعري ما الفرق بين أن يرد النهي بالخصوص عن الغرس لأجل التخمير و بين أن يحرم ذلك بعنوان التجري؟ فإن قصد الحرام معتبر في كلا التقديرين مع أن البيع ليس إعانة إلا على ذات ما هو المقصود، فإن حرم ذات ما هو المقصود ضمناً مجرمته بما هو مقصود أو كان القصد واسطة في الثبوت دون العروض كان البيع إعانة على الحرام وإلا فلا.»<sup>(١)</sup>

أقول: و يرد هذا الإشكال بعينه أيضاً على ما ذكره المصنف من الاستدلال لحرمة التملك للتخمير بفحوى ما دلّ على لعن الغارس، إذ التملك بنفسه ليس محرماً بل إذا وقع بقصد التخمير.

و يرد أيضاً على القول بجرمة المقدمة إذا أتى بها بقصد التوصل بها إلى ذبيها كما في كلام الفاضل النراقي (ره)، فلم خصّ المصنف الإشكال بفرض التجري؟ والحلّ في الجميع ما ذكره المحقق الإيرواني من الوجهين، فتدبر.<sup>(٢)</sup>

### الفائدة العاشرة:

#### الإشكال المهم على الاستدلال للمسألة بآية التعاون

«و من ذلك يعلم ما فيما تقدم عن حاشية الإرشاد من أنّه لو كان بيع العنب ممن يعمله خمراً اعانة لزم المنع عن معاملة اكثر الناس.»<sup>(٣)</sup>

من الإشكالات المهمة الواردة على الاستدلال بآية التعاون في المقام ما مرّ عن المحقق الثاني في حاشية الإرشاد من أنّه لو تمّ هذا الاستدلال يمنع معاملة أكثر الناس. وقد مرّ بيان ذلك بأنّ السيرة قد استمرت على بيع المطاعم و المشارب للكفار في شهر رمضان، مع علمهم بأكلهم،

١- حاشية المكاسب، ص ١٦، ذيل قول المصنف: نعم لو ورد النهي....

٢- المكاسب المحرمة، ج ٢، ص ٣٢٩ و ٣٣٠. ٣- المكاسب المحرمة، ج ٢، ص ٣٣١.

وعلى بيعهم بساتين العنب و النخيل مع العلم بجعل بعضه خمراً، و على معاملة الملوك و  
الأمراء فيما يعلم صرفه في تقوية العساكر المساعدين لهم على الظلم و الباطل، و على إجارة  
الدور و المساكن و المراكب لهم، إلى غير ذلك.

فالمحقق الثاني تخلص عن هذا الإشكال، بأنّ المعترف في صدق الإعانة قصد البائع ترتب  
الحرام، و البائع في هذه الموارد لم يقصد ذلك و إن علم به.

و قال المصنّف: إنّ قصد الغير لفعل الحرام معتبر قطعاً في حرمة فعل المعين، فلو علم إرادته  
من الطعام المشتري التقوي به على المعصية حرم البيع منه، و أمّا العلم بأنّه يحصل له قوّة عليها  
فلا يوجب التحريم، فكلامه هنا ناظر إلى هذا التفصيل و أنّ البائع غالباً لا يعلم له بإرادة  
المشتري ذلك.

ولكن هنا شيء و هو أنّ هذا الكلام من المصنّف كان على مبنى حرمة الشرط المأتي به بقصد  
التوصل إلى الحرام و قد منع ذلك هو إلا من حيث صدق التجري.

و في مصباح الفقاهة أنكر حرمة الإعانة على الإثم و جعل إستقرار هذه السيرة من  
أدلة جوازها.<sup>(١)</sup>

### جواب الأستاذ الإمام (ره) عن الإشكال و نقد جوابه

و الأستاذ الإمام (ره) قال في مقام الجواب عن هذا الإشكال ما ملخصه:

«أمّا عن السيرة ببيع المطاعم للكفار و بيع العنب لهم فحكم العقل بالقبح و  
صدق الإعانة على الإثم فرع كون الإتيان بما ذكر إثماً و عصياناً، و هو ممنوع  
- لا لكون الكفار غير مكلفين بالفروع فإنّ الحقّ أنّهم مكلفون و معاقبون عليها -  
بل لأنّ أكثرهم إلا ما قلّ و ندر قاصرون لامقتصرون، أمّا عوامّهم فظاهر، لعدم  
اتقداح خلاف ما هم عليه من المذاهب في أذهانهم، بل هم قاطعون بصحة مذهبهم  
و بطلان سائر المذاهب، نظير عوامّ المسلمين، و القاطع معذور في متابعة قطعه و  
لا يكون آثماً و عاصياً. و أمّا غير عوامّهم فالغالب فيهم أنّه بواسطة التلقينات من

١- مصباح الفقاهة، ج ١، ص ١٨٣، في المسألة الثالثة من القسم الثاني من النوع الثاني.

أول الطفولية و النشو في محيط الكفر صاروا جازمين بمذاهبهم الباطلة، بحيث كل ما ورد على خلافها ردّوها بعقولهم المخبولة على خلاف الحقّ، فالعالم اليهودي و النصراني كالعالم المسلم لا يرى حجة الغير صحيحة و صار بطلانها كالضروي له. نعم فيهم من يكون مقصراً لو إحتمل خلاف مذهبه و ترك النظر إلى حجته عناداً.

فتحصّل مما ذكر أنّ ما ادّعي من السيرة على بيع الطعام من الكفار خارج عن عنوان الإعانة على الإثم، لعدم الإثم و العصيان غالباً و عدم العلم -و لو إجمالاً- بوجود مقصّر فيمن يشتري الطعام و غيره منهم. هذا مع غفلة جلّ اهل السوق لولا كلّهم عن هذا العلم الإجمالي.

و أمّا ما ذكر من السيرة على معاملة الملوك و الأمراء لو سلّم حصول العلم الإجمالي المذكور فلا تكشف تلك السيرة عن رضى الشارع بعد ما وردت الروايات الكثيرة في باب معونة الظالم، حيث يظهر منها حرمة إيجاد بعض مقدمات الظلم و لو لم يقصد البائع ذلك. و إن شئت قلت: إنّ السيرة ليست من المسلمين المباليين بالديانة أو قلت: إنّ تلك السيرة مردوعة بالروايات المستفيضة...»<sup>(١)</sup>

أقول: ما ذكره (ره) من كون علماء اليهود و النصارى قاصرين غير آثمين و لامعاقبين لا يمكن المساعدة عليه، إذ كيف يمكن القول بكون علمائهم العائشين في البلاد الإسلامية و مجاورتها و لاسيما في أعصارنا قاصرين غير مطّلعين مع بسط الإسلام و إنتشار خبر ظهور نبينا بكتاب جديد و شريعة جديدة؟ بل العوامّ منهم أيضاً إلا ما قلّ و ندر قد سمعوا خبر الإسلام و الدين الجديد بعد المسيح عليه السلام. و الإحتال في الأمور المهمة منجزّ عقلا و فطرة، فكان عليهم البحث و الفحص. و بالجملة فأكثرهم مقصرون إلا من لم يقرع سمعه اسم الإسلام و المسلمين.

١- ألمكاسب المحرّمة للامام الخميني (ره)، ج ١، ص ١٣٣ (= ط. اخرى، ج ١، ص ١٩٩)، في النوع الثاني من القسم الثاني.

### ما هو الحق في الجواب عن الإشكال؟

والحق أن يجاب بأن الأمثلة التي ذكروها في المقام مختلفة متفاوتة بحسب نظر العرف وإن اشترك الجميع في إيجاد شرط من شروط الحرام. ففي بعضها لاتصدق عنوان الإعانة على الإثم عرفاً كتجارة التاجر وسير الحجّاج والزوّار مع علمهم بأخذ الضرائب والكمّارك منهم، حيث إنّ التاجر مثلاً يكون مشغولاً بحرفته الحلال مقبلاً على شأنه ولكن الظالم هو الذي يسدّ عليه الطريق قهراً فيضطرّ لدفع شرّه إلى إعطاء الضريبة له.

ومن هذا القبيل أيضاً بناء المساجد والمدارس والمشاهد ونحوها وإقامة مجالس الإرشاد والوعظ والتعزية بقصد القربة مع العلم بأنّه قد يحضر فيها من يتفكّه بالكذب والنيمة والغيبة والتهمة، أو ينظر إلى النساء الأجانب ونحو ذلك.

فالإقدام على هذه الخيرات والأعمال الحسنة لا يعدّ إعانة على الإثم وإن وجد بها أرضيته.

ومن هذا القبيل أيضاً بيع المطاعم والمشارب وسائر الحاجات العامّة في السّوق مع العلم إجمالاً بأنّ الكفّار والظالمين والعصاة أيضاً في عداد المبتاعين لها ولا محالة يتقوّن بها ويديون الكفر والظلم والمعاصي ولكن لا يقصد البائع بيعه ذلك ولا المشتري التقوي بها على الظلم والمعصية بل إدامة الحياه والتعيش على وزان سائر الناس.

ومثل هذا البيع لو كان قبيحاً وحراماً لقبح على الله - تعالى - أيضاً خلقهم وإدامة حياتهم ورزقهم بأنواع رزقه مع علمه بأنّهم يتقوّنون بذلك ويعصونه، والأحكام العقلية تنطبق على الله - تعالى - أيضاً ولا تخصيص فيها.

ومن هذا القبيل أيضاً تمكين الزوجة لزوجها أداء لحقه المشروع مع علمها بتركه لغسل الجنابة. إلى غير ذلك من الأمثلة.

وإنّما الإشكال فيما إذا كان في البين بيع وشراء أو أخذ وإعطاء وكان الشراء أو الأخذ بقصد الانتفاع المحرّم والبائع أيضاً يعلم ذلك ومع ذلك يبيعه له أو يعطيه كبيع العنب لمن يشتريه للتخمير، وبيع المساكن والمراكب أو إيجارها بل وبيع المطاعم والمشارب ممّن يعلم

بإرادة الإنتفاعات المحرّمة منها، وإن لم يكن البائع أو الموجر قاصدين لذلك، وبيع القرطاس ممن يعلم ولو إجمالاً بصرف بعضه في نشر كتب الضلال، وإعطاء العصا أو السيف لمن يريد الضرب بها أو القتل ظلماً.

### الفائدة الحادية عشرة:

#### هل الصور المتصورة للإعانة على الحرام حرام مطلقاً أم لا؟

و الإنصاف أنّ عنوان الإعانة على الإثم في أمثالها صادقة. فهل يحكم في أمثال ذلك بالحرمة مطلقاً و تطرح أخبار الجواز في المسألة بكثرتها بسبب كونها على خلاف حكم العقل، كما قيل أو يحكم بالجواز مطلقاً بلحاظ أخبار الجواز و يقال بعدم الدليل على حرمة الإعانة على الإثم، كما في مصباح الفقاهة. أو يفصل بين الأمور المهمة كما إذا كان الحرام المقصود منه مثل الظلم و الفساد في الأرض أو صنع الأصنام و الصلبان و بين غيرها، كما يشهد بهذا التفصيل مكتابة ابن إدينة السابقة المفصلة بين بيع الخشب ممن يتخذه برابط و يبعه ممن يتخذه صلباناً كما مرّ. أو يفصل بين مثل إعطاء العصا أو السيف للظالم و بين بيع العنب لمن يقصد تخميره، كما مرّ بيانه و يظهر من المصنّف أيضاً، حيث إنّه لا يكون بين قصد الظالم و بين تحقق الضرب منه حالة منتظرة الإّ وقوع العصا في يده و صارت فائدة إعطائها له في هذه الحالة منحصرة في الضرب بها بلافصل، و هذا بخلاف بيع العنب لوقوع الفصل الزماني بين قصد المشتري للتخمير و بين وقوعه خارجاً.

أو يفصل بين إنحصار البائع أو المعطي في هذا الشخص و بين عدم انحصاره فيه فيقال بصدق الإعانة في الأوّل دون الثاني، إذ الحرام في هذه الصورة يتحقق لامحالة سواء باعه هذا الشخص أم لا فليس يبعه سبباً لوقوع الحرام؟

في المسألة وجوه. ولعلّ التفصيل الأخير يقرب من الإعتبار. و يمكن حمل أخبار الجواز أيضاً على هذه الصورة، إذ الغالب عدم الإنحصار، و يبعد جداً بيع الأئمة عليهم السلام تمرهم ممن

يعلمون بتخميره مع إحصار البائع فيهم بحيث لو امتنعوا من البيع إنتفى موضوع التخمين و ارتفع المنكر من رأس، فتدبر<sup>(١)</sup>.

### الفائدة الثانية عشرة:

#### الفروض الثلاثة في بيع العنب ممن يعمله خمراً و يبحث عن الفرق بين الرفع و الدفع، و عن مفاد النهي المتعلق بالطبيعة

١- ما إذا علم البايع بأنه لو لم يبعه لم يحصل منه المعصية.

٢- ما إذا لم يعلم البايع ذلك.

٣- ما إذا علم البايع بأنه يحصل منه المعصية بفعل الغير... و هذا القسم كما إذا وجب على جماعة حمل شيء واحد ثقيل مثلاً، بحيث يراد منهم الاجتماع، فإذا علم واحد من حال الباقي عدم القيام به و الإتفاق معه في إيجاد الفعل بحيث كان فعله لغواً فلا يجب عليه الإقدام... فإن عدم تحقق المعصية من مشتري العنب موقوف على تحقق ترك البيع من كل بايع، فترك المجموع سبب واحد لترك المعصية، كما أن بيع واحد منهم على البديل شرط لتحقيقها، فإذا علم واحد منهم عدم اجتماع الباقي سقط وجوبه لكون قيامه منفرداً لغواً... و يبحث عن الفرق بين الرفع و الدفع و متعلقهما، و مفاد النهي المتعلق بالطبيعة، و الإشارة الى الواجب العيني و الكفائي و...»<sup>(٢)</sup>

أقول: محصل ما يوجه به كلام المصنف في المقام هو الفرق بين الرفع و الدفع، إذ المقصود بالرفع رفع المنكر الموجود، واحداً كان أو متعدداً، فالحكم فيه يتكثر بتكثر وجودات الطبيعة.

و أمّا الدفع فالمتعلق له نفس الطبيعة، و هي أمر واحد، إذ لا تكثر لها ما لم توجد. فالغرض من إيجاب دفعها منع تحققها في الخارج من رأس، فهو تكليف واحد توجه إلى الجميع إمّا بنحو

١- ألمكاسب المحرمة، ج ٢، ص ٣٢٥ و ٣٢٦. ٢- ألمكاسب المحرمة، ج ٢، ص ٣٦٠.



الوجوب المطلق - كما هو الظاهر من كلماتهم - بأن يجب على كل واحد منهم السعي في منع تحقق الطبيعة بقيام نفسه و بيعت الآخرين أيضاً نحوه حتى يحصل المنع المطلق، أو بنحو الوجوب المشروط بأن يجب على كل فرد منهم بشرط مساعدة غيره و قيامه.

و كيف كان فلو فرض العلم بعدم قيام غيره و عدم مساعدته في هذا الترك لم يجب عليه أيضاً لكونه لغواً، فوزانه ووزان إيجاب حمل جسم ثقيل لا يقدر على حمله إلا جماعة، فلا يجب إقدام واحد منهم إلا مع إقدام غيره و مساعدته.

و لو شك في مساعدة غيره فإن كان الوجوب بنحو الإطلاق و جب عليه الإقدام أيضاً، إذ مع الشك في القدرة لا يجوز التواني في الإمتثال بل يجب الإقدام حتى يثبت العجز، إذ الظاهر أن القدرة من شرائط تنجز التكليف لا من شرائط أصله. و إن كان الوجوب بنحو الوجوب المشروط رجع الشك إلى أصل التكليف، إذ الشك في الشرط شك في المشروط فتجري البراءة.

و المصنّف خصّ أولاً - كما ترى - وجوب الدفع بصورة علم البائع بأنه لو لم يبعه لم يحصل المعصية، و لكن يأتي عنه عن قريب قوله: «فإن علم أو ظن أو احتمال قيام الغير بالترك و جب قيامه به.» و مقتضى ذلك ثبوت التكليف مع الشك في إقدام الغير و مساعدته أيضاً. هذا.

### إنحلال النهي عن الطبيعة إلى نواهي متعددة

و في حاشية المحقق الإيرواني (ره) في ذيل قول المصنّف: «إنما يحسن مع علم البائع» قال: «بل يحسن مع جهله، بل و مع علمه بمحصول المعصية على كل حال، و ذلك أن النهي عن الطبيعة ينحلّ إلى نواهي متعددة حسب تعدّد أفراد تلك الطبيعة على سبيل العموم الإستغراقي، فكان كل فرد تحت نهى مستقل، و لذا يعاقب بإرتكاب كل فرد بعقاب مستقل و إن ترك سائر ماعداه من الأفراد.

و على هذا فترك بيع فرد من العنب دفع لتخمير هذا الفرد وإن علم أن عنباً آخر يباع ويخمر لو لم يبيع هو هذا، فإذا تراكت التروك بترك هذا للبيع و ترك ذاك له و هكذا، حصل ترك التخمير رأساً و كان كل ترك مقدمة لترك فرد من الحرام، لأن مجموع التروك يكون مقدمة لترك حرام واحد حتى لا يجب على المكلف ترك بيع ما عنده من العنب مع عدم العلم بترك سائر أرباب العنب للبيع أو العلم بعدم تركهم.

فليس المقام من قبيل رفع الحجر الثقيل كيلا يجب الإقدام مع عدم إقدام آخرين، بل يجب على كل مكلف ترك البيع دفعاً لمنكر يحصل ببيعه سواء ترك المنكر رأساً بترك آخرين أو لا»<sup>(١)</sup>

و محصل ما ذكره هذا المحقق: أن النهي المتعلق بالطبيعة ينحل إلى نواهي متعددة تارة بلحاظ تكثر المكلف و اخرى بلحاظ تكثر موضوع الحكم، و على هذا فكل مصداق من العنب يتعلق به نهى التخمير مستقلاً و يجب دفعه بترك بيع هذا العنب و إن علم أن عنباً آخر يباع و يخمر لو لم يبيع هو هذا. فليس الواجب ترك واحد متعلق بالطبيعة و يكون مجموع التروك سبباً واحداً له حتى يصير نظير حمل الثقيل المذكور في المتن، بل كل ترك واجب مستقل لكونه دفعاً بالنسبة إلى فرد من المنكر. هذا.

### نقد الأستاذ الإمام كلام المحقق الإيرواني و تأييد نقده

و لكن الأستاذ الإمام (ره) سلك في المقام مسلكاً آخر -والظاهر صحة ما ذكره- و ملخصه:

«أن الشيء قديكون منكراً بوجوده الساري كسرب الخمر و تخميرها، و اخرى بصرف وجوده المنطبق على أول فرد يوجد. و على الأول فالمشترى تارة يكون مريداً لتخمير كل عنب يشتريه، و اخرى لا يريد إلا تخمير مصداق واحد، فهنا

١- حاشية المكاسب، ص ١٦.

ثلاثة أقسام: ففي القسم الأوّل يحرم البيع منه مطلقاً - على القول بوجود الدفع - لأنّ المفروض أنّ كلّ مصداق منكرٍ مستقل يجب دفعه، وأما في القسمين الآخرين فهل يجوز البيع منه إلاّ فيما انحصر البائع فيه لأنّ دفع المنكر حيثئذ غير مقدور عليه لوجود بائع آخر أو لا يجوز لأنّ الدفع يجب على كل واحد منهم ولو بمنع الغير عن المخالفة؟ و انتفاض الدفع الواجب غير جائز شرعاً و عقلاً لكونه مخالفة للأمر. ومجرّد بناء الغير على انتفاضه لا يكون عذراً، فالبائع الواحد وإن لا يقدر على الدفع المطلق لكنه قادر على انتفاض الحكم و مخالفته، وهذا كاف في تحقق المعصية منه.

فلو أمر المولى عبيده بدفع السارق عن سرقة ماله و توقّف ذلك على بقاء الباب مسدوداً، وجب على كل واحد منهم دفعه بحفظ سدّ الباب، فلو علم أحدهم أنّ بعض العبيد يريد فتح الباب و تمكين السارق لا يوجب ذلك البناء و العلم بفتحه على أيّ حال أن يكون هذا معذوراً في فتح الباب، فلو فتحه كان فاتح الباب عاصياً لا الباني على فتحه. و هذا بوجه نظير أن يتعذر قاتل مظلوم محقون الدّم بأنّه لا محالة كان مقتولاً و لو لم يقتله لقتله غيره.

و تنظير المقام بحمل الجسم الثقيل غير وجيه، فإنّ الواجب هناك حمل الثقيل، و هو أمر بسيط لا يتحقق إلاّ بالإجتاع، فع العلم بعدم إجتماعهم يكون إقدامه لغواً. و أمّا في المقام فالواجب هو الدفع عن التخميم لأجل كونه مبغوضاً، و كلّ واحد منهم مستقل في القدرة على نقضه، فمن نقضه أوّلاً فهو عاص لا من بني على نقضه. و إن شئت قلت: إنّ بيع الغير و تسليمه للعنب موجب لتعجيزه عن دفع المنكر لانهاءه عليه. فما لم يتحقق التسليم من الغير تكون القدرة على الدفع باقية له فإنّه قادر على إبقاء الدفع و نقضه مادام الدفع لم ينتقض<sup>(١)</sup>. هذا.

١- ألمكاسب المحرّمة للامام الخميني (ره)، ج ١، ص ١٣٧ (= ط. اخرى، ج ١، ص ٢٠٦)، في النوع الثاني من القسم الثاني.

## تصوير السيد الطباطبائي للواجبات والمحرمات الإجتماعية

و قال السيد الطباطبائي اليزدي (ره) في الحاشية:

«إذا كان المطلوب فعلاً واحداً بسيطاً من جماعة على وجه الإشتراك ولم يكن مقدوراً إلا للمجموع من حيث المجموع كدفع المنكر فيما نحن فيه و كحفظ النفس إذا لم يكن مقدوراً إلا للمجموع جماعة فلا يعقل أن يكون المطلوب الأولي من كل واحد منهم ذلك العنوان، بل لا بد أن يكون المطلوب من كل واحد مقدار ما هو مقدوره من مقدمات حصول ذلك الفعل، إذ لا بد في تعلق التكليف من وجود القدرة، و العنوان الذي يتوقف حصوله على إجتماع جماعة لا يكون مقدوراً لواحد منهم، و المفروض أن كل واحد منهم مكلف مستقل و مخاطب كذلك فلا بد أن يمتاز ما هو المطلوب منه من غيره، فعلى هذا يكون ذلك العنوان البسيط غرضاً في المطلوب لا مطلوباً أولياً. و هذا بخلاف ما إذا كان مقدوراً لكل منهم، فإنه لا بأس بتعلق التكليف به حينئذٍ، بناء على المختار من أن الأمر بالمسبب ليس أمراً بالسبب و أن المقدور بالواسطة مقدور.

والغرض أن الإشكال في المقام أن ذلك العنوان ليس مقدوراً بالواسطة أيضاً لأن كونه مقدوراً للجميع لا يكفي في تعلق الطلب بكل واحد، و من المعلوم أن كل واحد مكلف على حياله و في حد نفسه فلا يمكن إلا بالترام أن تكليفه إيجاد ما هو مقدور له من المقدمات.

و مما ذكرنا ظهر أنه لا يعقل أن يكون المطلوب منه المقدمة بشرط كونه موصلة، أي مع وصف الإيصال الفعلي، لأنه أيضاً ليس داخلاً تحت قدرة كل واحد... فالمقدمة المطلوبة من كل منهم واجب نفسي أولي بالنسبة إليه و ليست واجبة من باب المقدمة لأنه فرع وجوب ذي المقدمة عليه، و المفروض عدم كونه مقدوراً له، فيكون ذلك العنوان غرضاً في المطلوب لا مطلوباً أولياً... فلا بد في مقامنا هذا من أن يكون الواجب على كل من المكلفين ترك بيع العنب لاعتوان

دفع المنكر لعدم كونه فعلاً مقدوراً له...

فإن قلت: هب أن الواجب على كل واحد ما يتمشى منه من المقدمات إلا أن إيجاد المقدمة مع عدم حصول الغرض لغو فيسقط حينئذٍ الوجود بالعلم باللغوية.

قلت: منع أن اللغوية مسقط للطلب، نعم إذا فرض تحقق العصيان من البعض يسقط الخطاب عن البقية، ففي مسألة بيع العنب لا يجوز البيع إلا بعد عصيان غيره بالبيع، وإلا فالبناء على العصيان غير مسقط للخطاب...<sup>(١)</sup>

أقول: لا يخفى أن ما ذكره أخيراً يناقض ما بنى عليه من كون كل مقدمة بنفسها واجباً نفسياً مستقلاً على كل واحد، إذ عصيان بعضهم لا يوجب تخلف غيره عما وجب عليه، حيث إن الغرض بمنزلة الحكمة لا العلة، وتخلف الحكمة لا يوجب سقوط الحكم.

### نقد الأستاذ الإمام (ره) كلام السيد الطباطبائي

والأستاذ الإمام (ره) أطال الكلام في ردّ كلام السيد في المقام<sup>(٢)</sup> و محصّل ما ذكره أمران: «الأول: أن أوامراً بالمعروف والنهي عن المنكر لا تنفي بما ذكره بعد ما كان وجودها شرعياً لا عقلياً كما هو مذهبه. وذلك لأن تلك الأوامر كغيرها في سائر الأبواب متوجهة إلى آحاد المكلفين لا إلى مجموعهم، ولا يعقل أن تكون متوجهة إلى الآحاد مستقلاً وإلى المجموع بلفظ واحد، فحينئذٍ يكون إيجاب الدفع على طبق الرفع أيضاً متوجهاً إلى الآحاد فلم يكن أمر متوجهاً إلى المجموع حتى يقال: لا بد من إرجاعه إلى السبب.

الثاني: أن متعلق الأوامر هو الرفع المفهوم منها الدفع أو الدفع أيضاً ولا يكون الدفع غير مقدور مطلقاً. وكونه في بعض الأحيان غير مقدور لا يوجب إرجاع

١- حاشية المكاسب، ص ٨، ذيل قول المصنّف: مدفوع بأن ذلك...

٢- المكاسب المحرّمة للامام الخميني (ره)، ج ١، ص ١٣٩ (= ط اخرى، ج ١، ص ٢٠٩) في النوع الثاني من القسم الثاني.

الأمر إلى السبب بالنسبة إليه حتى يكون مفاد الأمر الواحد في المقدور شئ وفي غيره شئ آخر. ولو فرض فهم ذلك من الأوامر بإلقاء الخصوصية فلا يلزم منه الإرجاع إلى السبب، فإن الأمر كما يتعلق بأحد المكلفين يمكن أن يتعلق بمجموع منهم، فيكون الأمر واحداً والمأمور به واحداً هو المجموع، ويشترط فيه عقلاً قدرة المجموع لا الآحاد فتكون الطاعة بإيجاد المجموع والعصيان بتركهم أو ترك بعضهم.»

### الفائدة الثالثة عشرة:

#### إلفات آخر إلى الواجب العيني والكفائي (١)

أقول: لا يخفى أن الأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد الكامنة في الأفعال، وعلى هذا فتصير الواجبات على قسمين:

إذ قد تكون المصلحة في صدور الفعل عن الفاعل بقيد صدوره عن نفسه كالصلاة مثلاً، حيث إن الغرض منها قرب الفاعل إلى مولاه.

وقد تكون المصلحة في أصل تحقق الفعل في الخارج بلا دخل لصدوره عن فاعل خاص في ذلك كالأموال المرتبطة بتجهيز الموق من المسلمين وكالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر رفعاً ودفعاً وحفظ ثغور المسلمين والدفاع عن المظلومين ونحو ذلك.

ويسمي القسم الأول من الواجبات بالواجبات العينية، والقسم الثاني بالواجبات الكفائية. والقسم الثاني أيضاً على صنفين: إذ بعضها مما يقدر كل فرد على إيجاده، وبعضها مما لا يقدر البعض على إيجاده إلا بمساعدة غيره معه. والمطلوب في كلا الصنفين أصل تحقق المطلوب.

وحيث قد يتخيل أن المأمور والمكلف في الواجبات العينية كل شخص والمأمور في الواجبات الكفائية مجموع المكلفين، ولكن يأتيان من به الكفاية تسقط عن الباقيين. ولعل هذا هو الظاهر مما ذكره الأستاذ هنا في الأمر الثاني.

١- لا يخفى أن تعرض الأستاذ -دام ظلّه- هنا للواجب العيني والكفائي مع أن محلّه بحث الأوامر -و قد تعرض هناك- كان بمناسبة نقد كلام السيد الطباطبائي في الواجبات والمحرمات الاجتماعية -اللجنة-

## نظر السيد الأستاذ البروجردي (ره) في الفرق بين الواجب العيني و الكفائي

و لكن الأستاذ آية الله العظمى البروجردي- طاب ثراه- قال:

«إنَّ الفارق بين الواجبين ليس بالمأمور بل بالمأمور به. فالمأمور في كليهما كل فرد، و لكن المأمور به في الواجبات العينية هي الطبيعة بقيد صدورها عن فاعله لقيام المصلحة بذلك، و أمّا في الواجبات الكفائية فكل فرد مأمور و لكن المأمور به نفس الطبيعة بلا تقيّد بصدورها عن فاعل خاصّ، إذ المصلحة في نفس تحقق الطبيعة، فإذا تحققت في الخارج سقط التكليف عن الجميع و إلاّ عوقب الجميع. و على هذا فكلّ فرد يجب عليه السعي في إيجاد هذه الطبيعة المطلوبة بنفسه أو بمساعدة غيره، لانبحو الوجوب المشروط بأن يكون الوجوب على كلّ فرد مشروطاً بمساعدة الغير بحيث لا يجب عليه تحصيل الشرط، بل بنحو الوجوب المطلق، فيكون كلّ فرد مكلفاً بالسعي في تحقق المطلوب على أيّ حال و لو بيعت غيره أو الإستمداد منه إلى أن يحصل المطلوب، غاية الأمر أنّ العقل يحكم بإرتفاع التنجّز مع إرتفاع القدرة رأساً كما في سائر التكاليف.»<sup>(١)</sup>

والظاهر صحة ما ذكره هذا الأستاذ و يساعده الإعتبار أيضاً.

و نتيجة ذلك أنّ كلّ فرد مأمور مستقلاً و المأمور به تحقّق نفس الطبيعة كيف ما كان، فيجب فيما لا يقدر الفرد بوحده على إيجادها أن يستعين بغيره و يستمدّ منه إلى أن يحصل المطلوب أو يظهر العجز المطلق، فتدبّر.

و أمّا المجموع من حيث المجموع فهو أمر إعتباري لا عقل له و لا شعور و لا يتوجه إليه تكليف إلاّ بلحاظ الأشخاص.

و أما ما ذكره السيّد من إيجاب المقدمات وجوباً نفسياً فلا يمكن المساعدة عليه، إذ الأمر لا يتعلق إلاّ بما هو مطلوب للمولى و مشتمل على غرضه، و هذا واضح.<sup>(٢)</sup>

١- نهاية الاصول، ص ٢٢٨ و ما بعدها. ٢- ألمكاسب المحرمة، ج ٢، ص ٣٦٠ الى ٣٦٧.

### ما هو المراد من الخبر الوارد في الدّم من إتّباع بنى أميّة

«و أما ما تقدّم من الخبر في اتّباع بنى أمية، فالذمّ فيه إنّما هو على إعتابهم بالأمر المذكورة في الرواية. و سيأتي تحريم كون الرجل من أعوان الظلمة، حتى في المباحات التي لا دخل لها برئاستهم، فضلاً عن مثل جباية الصدقات و حضور الجماعات و شبههما ممّا هو من أعظم المحرّمات.»<sup>(١)</sup>

في حاشية السيّد (ره):

«أقول: سلّمنا أنّ الأمور المذكورة في الرواية مما يعدّ فاعلها من أعوان الظلمة، و هو عنوان آخر مستقل، إلّا أنّ الظاهر منها أنّ وجه حرمة ذلك العنوان كون الفعل دخيلاً في حصول سلب الحقّ الذي هو المحرّم، فيستفاد منها أنّ إيجاد المقدّمة التي يترتب عليها محرّم حرام، ألا ترى لو قال: لو أنّ الناس لم يبيعوا عندهم من الخمر لم يشرب خمرًا يستفاد منه أنّ وجه حرمة البيع ترتب شرب الخمر. إلّا أنّ يقال: لعلّ مسألة سلب حق الخلافة عن الأئمة عليهم السلام خصوصية لكونه من أعظم المحرّمات، فحرمة إيجاد مقدمته لا تدلّ على حرمة إيجاد مقدمات سائر المحرّمات، والمفروض أنّ الرواية خاصّة بهذه المسألة.»<sup>(٢)</sup>

أقول: الظاهر أنّ المصنّف كان ناظرًا إلى هذه الخصوصية، والتعدي عنها يتوقف على إلقاء العرف لها بنحو القطع و هو ممنوع.<sup>(٣)</sup>

١- المكاسب المحرمة، ج ٢، ص ٣٦٧.

٢- حاشية المكاسب، ص ٩، ذيل قول المصنّف: فالذمّ فيه إنّما هو....

٣- المكاسب المحرمة، ج ٢، ص ٣٦٧.



## الفصل الثالث :

### المفاهيم

و هو يشتمل على فوائد :



## الفائدة الاولى:

### تقرير محل النزاع

«مورد النزاع في باب المفاهيم أنه هل هو إنتفاء سنخ الحكم او إنتفاء

شخصه؟

... و المتأخرون ارسلوا (الأوّل) ارسال المسلمات و لكن لانجد له معنى محصلاً؛ لوضوح أن المعلق في قولنا: «إن جائك زيد فأكرمه» مثلاً هو الوجوب المحمول على اكرام زيد، و التعليق انما يدل على إنتفاء نفس المعلق عند إنتفاء المعلق عليه كما عرفت، و ما تفرضه سنخاً إن كان متحداً مع هذا المعلق موضوعاً و محمولاً فهو شخصه لا سنخه؛ إذ لا تكرر في وجوب إكرام زيد بما هو هو و إن كان مختلفاً معه موضوعاً و محمولاً...، فلا معنى للنزاع في أن قوله «إن جائك زيد» يدل على إنتفائه أو لا يدل؟...»

أقول: وجوب إكرام زيد على تقدير مجيئه يغير وجوب إكرامه على تقدير عدم المجيء بحسب التشخيص، مع إتحداهما موضوعاً و محمولاً، و لانعني بالسنخ إلا ذلك. و المعلق على الشرط ليس هو الإنشاء و لا المنشأ بقيد تعليقه على الشرط، حتى يقال بإنتفائه بإنتفاء الشرط عقلاً و لا يكون معه مجال للبحث عن المفهوم؛ بل المعلق على الشرط هو ذات المنشأ و هو وجوب إكرام زيد، و هذا المعنى كما يمكن أن يتحقق على تقدير تحقق الشرط يمكن أن يتحقق على تقدير عدمه، بأن يوجد بإنشاء آخر، ففائدة المفهوم نفي تحققه (على تقدير عدم الشرط) بإنشاء آخر. «و بعبارة اخرى» خارجية وجوب إكرام زيد، و إن كانت بالإنشاء و لكنه يمكن أن يوجد لها فردان بإنشائين يكون المنشأ في احدهما وجوب الإكرام على تقدير المجيء؛ و في الآخر وجوب الإكرام على تقدير عدم المجيء، و التعليق و إن كان يفيد إنتفاء نفس

المعلق (بإنتفاء المعلق عليه) لا إنتفاء شيءٍ آخر، ولكن المعلق ليس هذا الإنشاء ولا المنشأ بقيد التعليق، بل ذات المنشأ، وهو وجوب الإكرام الذي يمكن أن يتحقق عند إنتفاء الشرط أيضاً بإنشاء آخر.

فالظاهر أن المفهوم -على القول به- يثبت في الإنشائيات المولوية أيضاً. نعم في مثل الأوقاف و الوصايا لايجري المفهوم لعدم قابلية مال واحد إلا لوقف واحد.<sup>(١)</sup>

### الفائدة الثانية:

#### مفهوم الشرط

«محل البحث: إثبات المفهوم للشرط ببيان أن ظاهر قول القائل: إن جائك زيد فأكرمه أن المجيء علةٌ منحصرة للجزاء، إذ لو كانت هناك علة أخرى كانت العلة هي الجامع بينهما لا خصوص كل منهما لعدم إمكان صدور الواحد عن الإثنين. و أجيب بأن عدم صدور الواحد عن الاثنين و كون العلة بحسب الحقيقة عبارة عن الجامع أمر تقتضيه الدقة العقلية و العرف غافل عنه، والمرجع لفهم المعاني هو العرف.»

لا يخفى أن دليل الإمتناع صدور الواحد عن الكثير لوجرى في هذه المقامات فلا يمكن الجواب عنه بعدم فهم العرف لعدم إمكان الإلتزام بالمحدود العقلي تمسكاً بعدم فهم العرف، اللهم إلا أن ينكر ظهور هذا النحو من الخصوصية (التي لا يحتاج في بيانها إلى مؤنة زائدة) في كونها دخيلة لعدم جريان دليل اللغوية بعد ما لم يكن بيان ذي الخصوصية أكثر مؤنة من بيان الجامع.<sup>(٢)</sup>

#### تداخل الأسباب و المسببات

«هل تتداخل الأسباب او المسببات؟ قال صاحب الكفاية: هذه المسألة متفرعة على مسألة تعدد الشرط و إتحاد الجزاء، فلو اخترنا هناك تقييد كل

٢- نهاية الاصول، ص ٣٠٠.

١- نهاية الاصول، ص ٣٠٢.

من المنطوقين بالآخر لينتج أن الشرط هو المجموع فالبحث في هذه المسألة لغو. و أجاب في المتن بأن المسألة هنا في تداخل المنطوقين، و في تلك المسألة في ثبوت المفهوم و عدمه و لاربط بين المسألتين...»

لا يخفى صحة ما ذكره المحقق الخراساني من عدم المورد لهذا النزاع بعد إختيار الوجه الثالث (تقييد المنطوقين بالآخر) في المسألة السابقة (تعدد الشرط وإتحاد الجزاء) إذ بعد تقييد المنطوقين وإرجاع الشرطين إلى شرط واحد مركب لا يبقى مورد للبحث عن التداخل. ثم إنه يمكن أن يقال في الفرق بين المسألتين: إن الأولى لفظية ينازع فيها في ثبوت المفهوم و عدمه للقضية الشرطية؛ و الثاني: عقلية، حيث يبحث فيها عن حكم توارد السببين، و ان ثبتت سببيتها بغير اللفظ أيضاً فتدبر.<sup>(١)</sup>

### الإستدلال لعدم التداخل

«محل البحث بيان إستدلال الشيخ لعدم التداخل في الأسباب بأن ظاهر الشرط في القضية الشرطية كونه علة تامة فعلية للجزاء مطلقاً سواء وجد حينه او بعده أمر آخر أم لا، و مقتضى ذلك تعدد المسبب. و لا يقال: متعلق الحكم كالوضوء مثلاً طبيعة واحدة و هي مطلقة و الطبيعة الواحدة يستحيل ان يتعلق بها وجوبان مستقلان، فمقتضى إطلاق المتعلق تداخل الأسباب و وحدة التكليف. فإنه يقال: إطلاق المتعلق إنما هو بمقدمات الحكمة و منها عدم البيان، و ظهور الشرط في السببية التامة يكفي بياناً لرفع اليد عن إطلاق المتعلق، فظهور الشرط دليل على تقييد المتعلق...»

فإن قلت: ظهور كل من الشرطين في السببية التامة الفعلية أيضاً بالإطلاق، فإن مقتضى الإطلاق سببته بهذا النحو، سواء وجد معه أو بعده شرط آخر أم لا، فلم يحكم إطلاق الشرط على إطلاق المتعلق و لا يعكس؟

قلت: إذا قال الشارع "إذا بليت فتوضاً" مثلاً فللجملة الشرطية المذكورة ظهوران:

أحدهما ظهور إطلاقي، وهو ظهورها في سببية البول للوجوب بالسببية التامة الفعلية، سواء وجد معه النوم مثلاً أم لا؛ و ثانيهما ظهور عرفي غير مستند إلى الإطلاق وهو ظهور قوله: "إذا بلت" في كون كل فرد من البول سبباً مستقلاً لوجوب الوضوء في قبال الأبوال الآخر، وهذا ظهور عرفي يفهمه العقلاء عند ملاحظتهم الأسباب العقلية و العادية الخارجية، حيث يكون كل فرد منها سبباً لوجود فرد من المسبب غير ما وجد بسبب الفرد الآخر، وليس هذا الظهور مستنداً إلى الإطلاق حتى يعارض بإطلاق المتعلق، فهو القرينة على تقييد المتعلق، و بذلك يفرق بين الأوامر المعلقة على الأسباب و بين الأوامر الابتدائية المتكررة، حيث لا توجد فيها قرينة لتقييد المتعلق، و بذلك يستشكل على تقديم التأسيس فيها على التأكيد. وجه الإشكال أن التأسيس يستلزم تقييد المتعلق و الأصل عدمه.

هذا ما يستفاد من كلام الشيخ (قده) عند جوابه عما منع به الفاضل النزاعي للمقدمة الثانية من المقدمات الثلاث التي بني عليها أساس استدلال العلامة، و لكن يظهر منه - عند عنوانه لمسألة التداخل في مبحث إجتماع الأمر و النهي - أن ظهور قوله "إذا بلت" في كون كل فرد من أفراد البول سبباً مستقلاً أيضاً ظهور إطلاقي، فراجع التقريرات.

ثم إن ما ذكر من الظهور العرفي لا يوجد فيما إذا تعدد الشرط و اختلفا في الجنس كالبول و النوم مثلاً، بل الثابت حينئذ هو الظهور الإطلاقي كما صرح به، فيعارض حينئذ ظهور الشرط لظهور المتعلق، و لا مرجح لأحدهما، اللهم إلا أن ينكر كون ظهور الشرط في السببية التامة الفعلية ظهوراً إطلاقياً، و هو كما ترى.

كما أن إشكال سيدنا الأستاذ - مدظله - بعدم ناظرية أحد الشرطين إلى الآخر أيضاً يجري في مختلني الجنس، دون متحده؛ لتسليمه إمكان الأمر بفردين من طبيعة واحدة بخطاب واحد ثبوتاً، و إن كان وجوب كل منهما استقلالياً، فإذا أمكن ذلك ثبوتاً حكماً بتحقيقه لا استدعاء كل سبب مستقل مسبباً مستقلاً، و على هذا فمقتضى كلام الشيخ (قده) و كلام السيد الأستاذ - مدظله العالي - عدم التداخل في متحدي الجنس، دون غيره عكس تفصيل الحلي (قده).<sup>(١)</sup>

### الفائدة الثالثة:

#### تطابق المفهوم مع المنطوق

«محل البحث تطابق المفهوم مع المنطوق، و أن المفهوم فيما إذا كان الموضوع للجزاء عاماً استغراقياً - سواء كان الحكم ثبوتياً بأن كانت القضية موجبة كلية، او سلبياً بأن كانت القضية سالبة كلية - هل هو السلب الجزئي في الأوّل و الإيجاب الجزئي في الثاني كما اختاره صاحب الحاشية، أو السلب الكلي في الأوّل و الإيجاب الكلي في الثاني، كما اختاره الشيخ؟ فمفهوم قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «الماء إذا بلغ قدر كَرَّ لم ينجسّه شيء» على نظر صاحب الحاشية، أن الماء إذا لم يكن بقدر الكر ليس بأن لا ينجسّه شيء بل ينجسّه بعض النجاسات؛ و على نظر الشيخ، أن الماء إذا لم يكن بقدر الكر ينجسّه كل شيء نجس.

و اختار في المتن نظر صاحب الحاشية مستدلاً بأنه المتبادر من موارد استعمال هذه الجمل...

فإن قلت: لو كانت استفادة المفهوم مبتنية على استفادة العلية المنحصرة من الشرط - كما هو مسلك المتأخرين - لزم تطابق المفهوم و المنطوق في الشمول أيضاً، فإن الحكم في الجزاء ينحل إلى أحكام عديدة، كما هو مقتضى العموم الاستغراقي؛ والمفروض إنحصار علة الجميع في الشرط فبإنتفائه تنتفي علة جميع هذه الأحكام، فتقلب بأجمعها من الإيجاب إلى السلب أو بالعكس.

قلت: علية الشرط بنحو الإنحصار إنما هي بالنسبة إلى حكم الجميع، لا كل فرد فرد بالاستقلال، فعلة الموجبة الكلية مثلاً تنحصر في الشرط، و هذا لا ينافي إمكان استناد الحكم في بعض الأفراد إلى علة أخرى عند عدم ثبوت الحكم للجميع.

فإن قلت: الحكم في العام الاستغراقي ليس ثابتاً للمجموع، بل لكل فرد

فرد؛ فإن العام يلحظ فيه مرآةً للحاظ الأفراد التي هو الموضوعات حقيقة، ولا دخالة لوصف العموم والاجتماع.

قلت: لانسلم عدم لحاظ وصف العموم في مقام الحكم، بل الحكم حكم واحد، و موضوعه أمر وحداني و هو العام، و ليس هنا موضوعات متعددة و أحكام متكررة مستقلة، و لذا قالوا: إن نقيض السلب الكلي الإيجاب الجزئي، و نقيض الإيجاب الكلي السلب الجزئي، فافهم.»

أقول: ربما يقال في جواب الإشكال: إن العام و إن لوحظ مرآةً للحاظ الأفراد، ولكنه لا منافاة بين لحاظه كذلك في مقام الحكم، و بين لحاظه أمراً وحدانياً في مقام التعليق، فالحكم ثابت للأفراد، و التعليق إنما هو بلحاظ المجموع، وبالجملة: التفكيك بين مقام الموضوعية للحكم و بين مقام التعليق ممكن ثبوتاً، فيكون التبادر دليلاً عليه في مقام الإثبات كما يظهر ذلك بالتأمل في مفهوم قولهم: لو كان معك الأمير فلا تخف أحداً و نحو ذلك من الأمثلة «انتهى».

و يرد عليه: أن المعلق ليس هو الموضوع حتى يقال بلحاظه في مقام التعليق أمراً وحدانياً، بل المعلق في جميع التعليقات هو الحكم الثابت للموضوع، والفرض أنه يسلم انحلال الحكم و كثرته، و لم يصدر عن المولى حكمان أحدهما على الأفراد و الثاني على العام بما هو عام، حتى يقال بكون التعليق بلحاظ الثاني، فافهم.

فالحق في الجواب ما ذكره سيدنا الأستاذ العلامة -مدظله- إذ ما اشتهر بينهم من أن العام في العمومات الإستغرافية ليس موضوعاً حقيقة بل يكون مرآةً للحاظ الأفراد -التي هي الموضوعات حقيقة- كلام خال عن التحصيل؛ لاستلزامه صدور أحكام غير متناهية و تحقق إرادات غير متناهية أو غير محصورة فيما إذا حكم المولى بنحو القضية المحصورة، أو صدور إخبارات غير محصورة فيما إذا أخبر كذلك. و يلزم عليه أيضاً عدم كون الموجبة الجزئية نقيضاً للسالبة الكلية و بالعكس، و هو كما ترى. و قد حقق في محله أن القضية المحصورة برزخ بين الطبيعية و بين القضايا الشخصية، و أن الحكم فيها يصدر بنحو الوحدة على موضوع وحداني، من غير فرق بين الحكم الإنشائي و الإخباري، و التكثر يحصل بتحليل العقل.<sup>(١)</sup>



## الفصل الرابع :

# العموم و الخصوص

و هو يشتمل على فوائد :



## الفائدة الاولى:

### ما هو الملاك فى تقسيم العموم الى الأفرادى و...؟

تقسيم العموم إلى الأفرادى و المجموعى والبديلى هل هو باعتبار تعلق الحكم بالعام وكيفية تعلقه به، او هو باعتباره فى نفسه؟ و اختار صاحب الكفاية الأول، وردّ عليه فى المتن بقوله:

... ما ذكره رحمته فى غاية الفساد، فإن الموضوع (اعني العام) قبل أن يلحقه الحكم، بل و قبل أن يتصور الحكم ينقسم إلى الأقسام الثلاثة بذاته». و إن شئت قلت: إن رتبة الموضوع متقدمة على رتبة الحكم، فيجب أن يكون فى الرتبة السابقة ملحوظاً بخصوصياته الدخيلة فى موضوعيته التى منها كونه بنحو الوحدة أو الكثرة و نحوهما؛ نعم يمكن أن يوجه كلام صاحب الكفاية رحمته بأن أحداً من العقلاء لا يتصور العام و لا يجعله مرآةً للأفراد باحد الأنحاء إلا إذا أراد إثبات حكم له، و إلا كان تصوره لغواً.<sup>(١)</sup>

## الفائدة الثانية:

### تزامم العام و الخاص

«تزامم العام و الخاص هو فيما إذا احرز كون كل واحد من الدليلين تام الإقتضاء و متكفلاً لبيان تمام الموضوع للحكم الفعلي عليه؛ ففي هذا المورد لزم فى الفرد المشتبه للمخصص الأخذ بحكم العام.»  
ربما يقال بعدم صحة فرض التزامم فى أمثال المقام مما كان العموم فيه استغراقياً، لعدم وجود المنذوحة فى مورد الإجتامع من اول الأمر، فيكون التنافى فى مقام الجعل، و لا بد فيه من

الكسر و الإنكسار في مقام الجعل و إنشاء حكم واحد لما هو الأقوى منها ملاكاً. نعم إذا كان العموم في أحدهما بدلاً كان من باب التزامهم؛ لكون التصادم في مقام الإمتثال. و لتحقيق المطلب محل آخر. فتدبر.»<sup>(١)</sup>

### الفائدة الثالثة:

#### ألتمسك بالعام في الشبهات المصادقية للمخصص

«هل يجوز التمسك بالعام في الشبهات المصادقية للمخصص؟ قد يستدل للجواز بأن للعام إطلاقاً أحوالياً يشمل حالات العلم بوجود المخصص و عدمه والشك فيه و عند الشك في مصادق المخصص يتمسك إمّا بالإطلاق الأحوالي للعام او باصالة التطابق بين الإرادتين. و ردّ هذا الإستدلال في المتن بأن معنى الإطلاق في مثل أكرم العلماء أن حيثيّة العام تمام الموضوع للحكم و لادخاله لحيثيّة العدالة او الفسق و غيرهما فيه و ليس معناه إعتبار القيود و لحاظ الحيثيات المتحددة معه و دخالتها في الموضوع حتى يكون بمعنى وجود موضوعات متعددة للحكم كما توهم. و مقتضى إصالة التطابق بين الإرادتين تكفل العموم بوحدته لبيان حكمين طوليين: واقعي و ظاهري و فساده أظهر من الشمس».

لقائل أن يقول: إن أصالة الجد و التطابق بين الإرادة الإستعمالية و الجدلية ليست من الأصول العملية حتى يكون الحكم المستفاد بسببها حكماً ظاهرياً محمولاً على الشك، بل هي من الأمارات؛ فإن أصالة الجد في العمومات عبارة اخرى عن أصالة العموم كما لا يخفى؛ و هي من الأمارات قطعاً. نعم بعد تحكيم الخاص على العام و رفع اليد عنه بسببه من جهة أظهرته لا يبقى مجال للتمسك بالعام فيما احتتمل خروجه منه؛ فإن المفروض تحكيم الخاص عليه؛ و ليس معنى التحكيم إلاّ تقديمه في الحجية في كل ما هو فرد له فتصير النتيجة قصر حجية العام على ما بقي، و ليس مفاد أصالة التطابق إلاّ حجية العام كما عرفت؛ فقصر حجية العام على ما

بقي مساوق لقصر أصالة التطابق عليه، فيكون الفرد المشتبه شبهة مصداقية لمجرى أصالة التطابق فلا يجوز التمسك بها؛ وعبارة أخرى: أصالة التطابق من الأحكام العقلانية، فحجيتها تدور مدار إعتبارهم، والفرض أنهم يحكمون الخاص في مقام الحجية على العام، فتصير النتيجة تضييق مجرى أصالة التطابق في طرف العام، فالشبهة المصداقية للمخصص شبهة مصداقية لمجراها أيضاً، فافهم. فاتضح بذلك عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية. ويمكن أن يقرر الدليل عليه بوجه آخر، وهو: أن أصالة التطابق أصل عقلائي، وليست حجيتها إلا من جهة السيرة، فحيث إعتبروها عملنا بها، وحيث ردّوها أو شككنا في إعتبارهم لها رددناها، وبذلك يظهر الفرق بين المخصص اللفظي واللّبي، كما ذكر في الكفاية. فالأقوى هو الفرق بينهما، كيف ولو لم يجز التمسك بها حتى في اللبيات لم يبق لنا عام جائز العمل، فإن كل عام مخصوص عقلاً بما إذا لم يزاحم ملاك حكمه بلاك أقوى واقعاً، ولاحكم من الأحكام الشرعية إلا ويحتمل فيه عروض ملاك أقوى يرفع به الحكم التابع للملاك الأوّل، فافهم.<sup>(١)</sup>

#### الفائدة الرابعة:

#### التمسك بعمومات العناوين الثانوية

«محل البحث: بيان ما في الكفاية من أنه لا يجوز التمسك بعمومات العناوين الثانوية إذا أخذ في موضوعاتها أحد الأحكام المتعلقة بالأفعال بعناوينها الأولى و شك في فرد لا من جهة التخصيص بل من جهة أخرى كما إذا شك في صحة الوضوء أو الغسل بما يع مضاف فيما إذا وقع متعلقاً للنذر فيكشف صحته بعموم مثل: أوفوا بالنذور. كما هو الحال فيما إذا شك في رجحان شيء أو حليته، فلا يجوز التمسك (لإثبات الرجحان أو الحليّة) بعموم وجوب إطاعة الوالد و الوفاء بالنذر و شبهه. ثم قال: نعم لا بأس بالتمسك به في جوازه بعد إحراز التمكّن منه و القدرة عليه فيما لم يؤخذ في موضوعاتها حكم اصلاً.»

ربما يقرر مقصود صاحب الكفاية (قده) بأن المنذور في المثال ليس هو صرف الغسلات، بل ما يكون وضوءاً شرعياً، والقدرة عليه إنما هي بعد تشريع الشارع إياه؛ والمفروض أنه مشكوك فيه، فالشك إنما يكون في القدرة، وهي مما لا يمكن إثباتها بالعموم، وإن قلنا بجواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية للمخصص.

أقول: هذا صحيح لو لم يكن جعل القدرة بيد الشارع، وأما إذا كان بيده، كما فيما نحن فيه أمكن التمسك بعموم أوفوا بالنذور واستكشاف تشريعه له بدلالة الإقتضاء. نعم لا يجوز التمسك نظراً إلى ورود المخصص، فليس الإشكال في المسألة زائداً على إشكال التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، هذا والظاهر أن نظر صاحب الكفاية (قده) في المقام إلى أمر آخر، وهو أن جواز التمسك بالعموم في الشبهات المصدقية «بناء على القول به» إنما هو فيما إذا ثبت الحكم لنفس عنوان العام، ثم طرأ عليه تخصيص، فحينئذ يمكن أن يقال بجواز التمسك به في الأفراد المشكوك فيها، نظراً إلى أن شمول عنوان العام لها قطعي، وشمول عنوان المخصص مشكوك فيه، فرفع اليد عنه بسببه من قبيل رفع اليد عن الحجة بالأحجة.

و أما إذا لم يكن الحكم من أول الأمر ثابتاً لنفس عنوان العام، بل أخذ - ولو بدليل منفصل مع بعض الخصوصيات و معنوياً بعنوان خاص ثبوتي - موضوعاً للحكم، وكان تحقق هذا العنوان الخاص مشكوكاً فيه، فإثباته بعموم الحكم غير معقول، إذ الفرض ثبوت الحكم لعنوان خاص، وهو في العموم والخصوص تابع لموضوعه، ومثال النذر من هذا القبيل؛ فإن قوله: «أوفوا بالنذور» وإن كان بحسب الصورة عاماً، ولكنه أخذ في موضوعه بدليل منفصل خصوصية رجحان المتعلق فوجوب الوفاء ثابت للخصوص ما كان راجحاً؛ فإثبات الرجحان بعموم الوفاء من قبيل إثبات الموضوع بحكم نفسه، وهو محال، كما لا يخفى.<sup>(١)</sup>

### الفائدة الخامسة:

#### تعقب الاستثناء جملاً متعددة

«إذا تعقب الاستثناء جملاً متعددة فهل يصح رجوعه إلى الجميع أم لا؟»

فصل في المتن بأنه إذا كان بين العمومات الواقعة قبل الإستثناء جهة وحدة فلا إشكال في إمكان رجوعه الى الجميع؛ واما إذا لم يكن لها جهة وحدة بل كان كل واحد منها مستقلاً فرجوعه الى الجميع من قبيل إستعمال اللفظ في اكثر من معنى. فعند من يرى الإستعمال من باب جعل اللفظ علامة للمعنى لا من باب افناء اللفظ في المعنى يجوز إرجاع الإستثناء الى الجميع. ولكن هذا الكلام لا يجري في الحروف إذ ليس لها معاني مستقلة بل هي معاني ربطية مندكة في الطرفين، فلو رجع مثلاً كلمة «إلا» إلى الجميع لكان مقتضاه كون حقيقة واحدة ربطية في عين وحدتها حقايق ربطية متكررة و هذا أمر مستحيل.»

أقول: بناءً على كون الإستعمال من باب جعل العلامة - كما هو المفروض - لم لا يمكن أن يلحظ في المقام حقايق ربطية متعددة بعدد المستثنى منه، وتجعل كلمة واحدة علامة لتلك الملحوظات المتعددة؟ وبالجملة لا يرى فرق بين الأسماء والحروف، بناءً على هذا الفرض، فافهم.»<sup>(١)</sup>

#### الفائدة السادسة:

#### أتمسك بالعام في الشبهات المفهومية و المصدقية للمخصص

«محل البحث: إشتراط التمكن من التصرف في تعلق الزكاة، و ما هو الملاك في التمكن مفهوماً و مصداقاً؟ و يبحث فيه عن التمسك بالعام في الشبهة المفهومية و المصدقية للمخصص المتصل او المنفصل، او بأصالة البرائة في الشبهات الموضوعية»<sup>(٢)</sup>

لوشك في تحقق التمكن مفهوماً أو مصداقاً ففي الجواهر: «و مع فرض عدم تنقيح العرف لبعض الأفراد قد يقوي سقوط الزكاة للأصل بعد قاعدة «الشك في الشرط شك في

٢- كتاب الزكاة، ج ١، ص ٥٦.

١- نهاية الاصول، ص ٣٦٣.

المشروط» وربما احتمل الوجوب للإطلاق ورجوع الشك في الفرض إلى الشك في الإشتراط لا في تحقق الشرط، والأوّل أظهر»

أقول: بعد فرض تحقق العمومات و الإطلاقات كقوله - تعالى -: ﴿خذ من أموالهم صدقة﴾ مثلاً إذا شك في سعة دائرة المخصص وضيقة بنحو الأقل والأكثر فالمخصص إمّا متصل أو منفصل و في كل منهما فالشبهة إمّا مفهومية أو مصداقية، و المشهور بين الأصوليين عدم جواز التمسك بالعام في مورد الشبهة في المتصل مطلقاً و أمّا في المنفصل فالجواز في المفهومية دون المصداقية.

و محل البحث عن المسألة الكتب الأصولية و لكن نتعرض لها هنا إجمالاً تنميماً للفائدة. فنقول: أمّا في المتصل فيسري إجماله إلى العام إذ هو يوجب عدم انعقاد ظهور العام من أول الأمر إلاّ في الخاص ففي قوله: «أكرم العلماء العدول» مثلاً و ان كان هنا لفظان و إستعمالان و كل لفظ أستعمل فيما وضع له و لكن ليس لكل منهما ظهور مستقل حتى يتمسك بظهور العام في المورد المشكوك فيه كمرتكب الصغيرة مثلاً، بل للموصوف و الصفة ظهور و حداني يستفاد منه كون موضوع الحكم أمراً واحداً و هو الطبيعة المقيدة فالتمسك به في مورد الشبهة نظير التمسك بالعام في الشبهة المفهومية أو المصداقية لنفسه و هو غير جائز قطعاً. و نظير ذلك الإستثناء المتصل كقوله: «أكرم العلماء إلاّ الفاسق منهم».

و أمّا في المنفصل فالشبهة اما مفهومية أو مصداقية فالأول كما إذا تردد الفاسق بين مرتكب الكبيرة فقط و مرتكب الكبيرة أو الصغيرة و الثاني كما إذا شك في كون زيد فاسقاً أو عادلاً بعد تبين مفهوم الفسق.

أمّا في الأوّل فالأقوى جواز التمسك بالعام في مورد الشبهة إذ العام بعد صدوره من قبل المولى بلا إحتفاف بالمخصص إنعقد له ظهور في العموم و هو حجة عند العقلاء، و الخاص لاجماله لا يكون حجة في غير القدر المتيقن فيكون رفع اليد بسببه عن ظهور العام من مصاديق رفع اليد عن الحجّة بالأحجة و ان شئت قلت: الأمر دائر بين تخصيص واحد و تخصيصين فيقتصر على الأقل.



## الإشكال على التمسك بالعام في الشبهة المفهومية للمخصص المنفصل

و أستشكل على ذلك بوجهين:

الوجه الأول: ما في الدرر و حاصله بتوضيح منا:

«أنه بعد ما صارت عادة المتكلم جارية على ذكر التخصيص منفصلاً فحال المنفصل في كلامه حال المتصل في كلام غيره و بناء الشارع المقدس على ذكر المخصصات منفصلات بل ربما يوجد العام في الكتاب و المخصص في السنة أو العام في كلام امام و المخصص في كلام امام آخر».

و أجاب عنه نفسه في حاشيته:

«أن الانصاف خلاف ما ذكرنا إذ لو صحَّ ذلك لما جاز تمسك أصحاب الأئمة -عليهم السلام- بكلام إمام زمانهم لأنه كالتمسك بصدر كلام المتكلم قبل مجيء ذيله»<sup>(١)</sup>

و في تقريرات بحث السيد الأستاذ -حفظه الله تعالى- الجواب عن الإشكال بوجه آخر و هو: «أن وجوب الفحص عن المخصص باب و سرية اجمال المخصص إلى العام باب آخر. و مقتضى ما ذكره عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص لاسرية الإجمال إليه»<sup>(٢)</sup>

الوجه الثاني: ما في تقريرات بحث النائيني -عليه السلام- و حاصله:

«ان دليل حرمة إكرام العالم الفاسق و إن لم يكن رافعاً لظهور دليل وجوب إكرام العلماء الا أنه يوجب تقييد المراد الواقعي بغير الفاسق و حيث إن مفهوم الفاسق مرّد بين الأقل و الأكثر يكون من يجب إكرامه بحسب المراد الواقعي

١- درر الفوائد، ج ١، ص ٢١٥، طبع جامعة المدرسين.

٢- تهذيب الاصول، ج ٢، ص ١٥، مبحث العام والخاص.

مردداً فلا يكون فرق بين المتصل و المنفصل إلا في أن الأول رافع للظهور من أول الأمر دون الثاني و أمّا بالنسبة إلى تقييد المراد الواقعي فكل منهما يوجب اجماله». ثم أجاب عن الإشكال بما حاصله:

«أن الأحكام لا تتعلق بالمفاهيم بما هي مفاهيم بل باعتبار كونها مرآتاً للحقائق الخارجية فإذا كان دليل العام عاماً بالنسبة إلى كل إنقسام ككونه مرتكب الكبيرة و غيره و مرتكب الصغيرة و غيره فبإزاء كل إنقسام يفرض في العام تكون فيه جهة إطلاق لا ترفع اليد عنها إلاً بدليل، فإذا تردد مفهوم المخصص بين الأقل و الأكثر فلا يكون هنا موجب لرفع اليد عن ظهور العام بالنسبة إلى المشكوك فيه»<sup>(١)</sup>.

أقول: لعله يوجد فرق بين التخصيص المحض و التخصيص المستلزم للتقييد فالتخصيص المحض عبارة عن إخراج بعض الأفراد من العام الشامل لجميع الأفراد بلا أخذ عنوان فيه فلو قال: «أكرم العلماء» ثم أشار إلى بعض الأفراد و قال: «لا تكرم هؤلاء» فهذا تخصيص محض إذ ليس للمخصص عنوان دخيل في الحكم، و أمّا إذا قال: «أكرم العلماء» ثم قال و لو منفصلاً: «لا تكرم الفساق منهم» فالمستفاد من الجمع بين الدليلين كون موضوع الحكم العالم غير الفاسق بحيث يكون كل من العنوانين جزءاً من الموضوع و هذا معنى التقييد.

نعم نتيجة هذا التقييد إخراج بعض العلماء من الحكم، فإذا صار موضوع الحكم مقيداً أعني مركباً من جزئين فلقائل أن يقول: لا يمكن إجراء الحكم إلاً إذا أحرز الموضوع بكلا جزئيه، و في مورد الشبهة كمرتكب الصغيرة لم يحرز الجزء الثاني منه أعني القيد. هذا و لكن يجاب عن ذلك بأن ظهور العام بعد إنعقاده لا ينقلب عما وقع عليه و يكون حجة على العبد ما لم يرد في مقابله حجة أقوى، و المفروض عدم ورود الحجة الأقوى من قبل المولى بالنسبة إلى مرتكب الصغيرة إذ الشبهة مفهومية و رفع الشبهة و بيان المفهوم من وظائف المولى و هذه هي النكتة الفارقة بين الشبهة المفهومية و الشبهة المصادقية، هذا كله بالنسبة إلى الشبهة المفهومية.

١- أجود التقريرات، ج ٢، ص ٣١٥ و ٣١٦.

### الفائدة السابعة:

#### هل يجرى الأصل المحرز في الشبهة المصدقية للمخصص؟

و أما الشبهة المصدقية كما إذا شككنا في فسق زيد بعد إحراز علمه و تبين مفهوم الفسق فإن كانت الحالة السابقة فسقه أو عدالته كان الإستصحاب محرزاً له و لو لم نجوز التمسك بالعام، و اما مع عدم العلم بالحالة السابقة فرما يقال بجواز التمسك فيه بالعام بتقريب أنّ الحجة من قبل المولى لا تتم إلا بإحراز الصغرى و الكبرى معاً ففي ناحية العام احرزتا معاً لإحراز علم زيد و وجوب إكرام العالم، و اما في ناحية الخاص فالكبرى أعني حرمة إكرام الفاسق و ان كانت محرزة و لكن لم تحرز الصغرى أعني فسق زيد فرفع اليد عن العام بسبب ورود الخاص رفع اليد عن الحجة بالأحجة.

و يرد على ذلك أنّ حكم المخصص لا يختص بأفراده المعلومة، بل يدل على أن كل ما هو فرد للفاسق واقعاً فهو مما لم يتعلق به الإرادة الجديدة في ناحية العام، و لانسلّم عدم تمامية الحجة من قبل المولى إلا بعد إحراز الصغرى و الكبرى معاً فان بيان الصغرى ليس من وظائفه فقولته: «اكرم العلماء» مثلاً حجة يجب التصدي لامتناله، و قوله: «لا تكرم الفاسق منهم» حجة أقوى تراحم الأولى بالنسبة إلى الفاسق الواقعي فلا يجوز التمسك بواحد منها في الفرد المشكوك فيه فيرجع إلى الأصل و السرّ في ذلك هو ما أشرنا إليه من أنّ تعيين الصغرى ليس من وظائف المولى، و هذا هو الفارق بين الشبهتين.

و بما ذكرنا يظهر أن من يتمسك في الشبهات الموضوعية بالبرائة العقلية بتقريب عدم كفاية بيان الكبرى في تحقق البيان بل يتوقف على بيان الصغرى و الكبرى معاً كان مقتضى كلامه جواز التمسك بالعام في المقام إذ في ناحية العام احرزتا معاً كما مرّ و في ناحية المخصص أحرزت الكبرى فقط، و لكن يشكل جريان البرائة العقلية المبتنية على قبح العقاب من غير بيان في الشبهات الموضوعية نعم تجري فيها البرائة الشرعية الثابتة بحديث الرفع فتأمل.

### ما هو المختار في المسألة الفقهية في المقام؟

هذا كله في البحث عن المسألة الأصولية فلنرجع إلى المقام فنقول مع الشك في عنوان المخصص في المقام وسعة دائرته وضيقة مفهوماً يكون المرجع عمومات الزكاة وإطلاقاته. ولكن ربما يشكك في وجود العمومات والإطلاقات ولكن الظاهر عموم قوله - تعالى -: ﴿ خذ من أموالهم صدقة ﴾ لإفادة الجمع المضاف ذلك وإن قيل أن تعقيبه بقوله: ﴿ تطهّرهم و تزكّهم بها ﴾ يدل على كونه محط النظر وأن الآية في مقام بيان الغاية المترتبة على الزكاة لا في مقام أصل تشريعها؛ ولكن يرد على ذلك أن ذكر الغاية لتشويق المكلفين لا يضر بإطلاق التشريع فهما جملتان إحداهما في مقام التشريع والأخرى في مقام بيان الغاية المترتبة على ما شرّح فتدبر.

وأما إذا كانت الشبهة مصداقية فع الحالة السابقة يعمل بها وإلا فتجري البرائة لما عرفت من عدم جواز التمسك بالعموم فيها و الظاهر من عبارة المصنف كون محل نظره الشبهة المصداقية فلا وجه للإحتياط فيها إلا استحباباً، نعم ظاهر ما مرّ من الجواهر فرض الشبهة مفهومية فتدبر.<sup>(١)</sup>

### الفائدة الثامنة:

#### مورد الشك في شرطية شيء او مانعية شيء آخر

«لو ادعى شخص أنه مديون فهل يقبل قوله مطلقاً و يصح دفع الزكاة إليه، او لابد من اقامة البيّنه؟ و يبحث أيضاً عن قاعدة: إقرار العقلاء على انفسهم. و عن التمسك بالعام في الشبهة المصداقية للمخصص.»<sup>(٢)</sup>

يظهر من حاشية بعض الأساتذة قبول قوله مطلقاً، لعموم نفوذ إقرار العقلاء على أنفسهم. أقول: إقرار العقلاء إنما ينفذ في الجهة التي عليهم، لا مطلقاً بحيث يترتب عليه جميع آثار

١- كتاب الزكاة، ج ١، ص ٥٦ إلى ٥٩. ٢- كتاب الزكاة، ج ٣، ص ٨٠.

المديون بلا فحص مع إحتال التواطؤ جدًّا. وقد حكى صاحب الجواهر في المقام كلاماً عجيباً بنحو يظهر منه إرتضاؤه، وقد مر نظيره منه في باب الفقر أيضاً. قال هنا ما هذا لفظه:

«و قد يقال في دفع الإشكال في المقامات الثلاثة: إن الحاصل من الكتاب و السنة وجوب دفع الزكاة لا وجوب دفعها للفقير أو للغارم أو للمكاتب. و قوله -تعالى-: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ﴾ إلى آخره إنما يدل على كون الصدقات لهم لا أن التكليف دفعها إليهم. و فرق واضح بين المقامين. نعم ورد: «لا تحل الصدقة لغني» و نحوه مما يقضي بعدم جواز دفعها لغير الأصناف الثمانية، و هو كذلك في المعلوم أنه ليس منهم، أما غير المعلوم فيتحقق إمتثال الأمر بالإيتاء بالدفع إليه لكونه أحد أفراد الإطلاق، و لم يعلم كونه من أفراد النهي، بل أصالة البراءة عن حرمة الدفع إليه يقتضي خروجه عنها. و بالجملة الغني مانع لا أن الفقر شرط، و لو سلم كونه شرطاً فهو محل لتناول الزكاة لا لدفعها ممن وجبت عليه لعدم الدليل بل مقتضى الإطلاق خلافه. و على هذا يتجه ما ذكره الأصحاب من قبول دعوى الفقر و الكتابة و الغرم، و لذا قال المصنف: والأوّل أشبه.»<sup>(١)</sup> انتهى.

و محصل كلامه -عليه السلام- أن المالك أمر بإيتاء الزكاة مطلقاً لا بدفعها إلى الفقير و الغارم و نحوهما. نعم ورد النهي عن دفعها إلى الغني و إلى من صرف الدين في المعصية و نحوهما، أما غير المعلوم فيتحقق إمتثال الأمر بالإيتاء بالدفع إليه لكونه أحد أفراد الإطلاق و لم يعلم كونه من أفراد النهي بل يجري فيه أصالة البراءة عن حرمة الدفع إليه، نعم ليس لغير المستحق واقعاً أخذها، و هذا غير تكليف المالك. و ليس الفقر مثلاً شرطاً بل الغني مانع، و لو فرض كونه شرطاً فهو شرط لتناول الزكاة لا لدفعها إليه.

أقول: فكأنه -عليه السلام- يميز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية للمخصص، أو يكون المال المخرج زكاةً عنده بمنزلة المال المطروح الذي يأخذه من يستحقه و يصدّق قول المدعي فيه بلا بينة و يمين إذ لا معارض له. و لا يخفى فساد ما ذكره، إذ ليس المجمعول في باب الزكاة مجرد شركة

الفقراء فقط من دون تكليف على صاحب المال، بل هو مأمور بإيصال الزكاة إلى أهلها وتكون أمانة في يده لا يخرج عن عهدتها ما لم يعمل بوظيفته فيها. بل المجهول عند بعض هو الحكم التكليفي فقط والحكم الوضعي ينتزع منه، والإشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية، ولا يجوز التمسك بالعام في الشبهات المصدقية للمخصص إذا كان المخصص لفظياً أو لئبياً بيناً يكون كالقرينة المتصلة، ومقتضى الآية الشريفة كون الفقر والمسكنة والغرم وأمثالها شروطاً، لا كون الغنى مانعاً، والشرط يجب إحرازه، وليس البحث في حرمة الدفع إلى المشكوك فيه حتى يتمسك فيه بالبراءة بل في سقوط التكليف المقطوع به، والعقل يحكم فيه بالاشتغال، فتدبر جيداً.

### الفائدة التاسعة:

#### ألتمسك بالعام في ما أحرز الخاص بالأصل

«المبحث: ألك في كون السفر بمقدار المسافة، و تمسك صاحب الجواهر لإثبات الإتمام بالعمومات و خروج المسافر عنها بالتخصيص، و تاييده بأن في المورد يكون المكلف مصداقاً للعمومات بالوجدان و نفينا عنه عنوان الخاص بالأصل، و التخصيص و إن أخرج العام عن كونه تمام الموضوع و لكن لا يوجب ذلك أن يصير الموضوع أمراً وجودياً او عدولياً غير قابل للإحراز بالأصل، بل الموضوع يتركب من أمر وجودي هو عنوان العام و أمر عدمي هو عدم عنوان الخاص الذي يحرز بالأصل...»

وإن أبيت إلا عن تقييد الموضوع بأن يصير الموضوع عنوان العام مقيداً بعدم كونه متصفاً بعنوان الخاص بتقريب أن حكم المخصص ثابت لوجوده النعتي و إنتفاء الوجود النعتي بالعدم النعتي لا المحمولي، قلنا: إن للعدم النعتي أيضاً فيما نحن فيه حالة سابقة فنستصحب مفاد الليسية الناقصة أعني عدم كون هذا المكلف مسافراً بالسفر الشرعي.<sup>(١)</sup>

### الفائدة العاشرة:

#### مبنى أصالة عدم كون الفقير هاشمياً عند الشك فيه

«لو ادعى الفقير أنه ليس بهاشمي هل يعطى من الزكاة لأصالة العدم عند الشك في كونه منهم أم لا؟ و قد تعرض سماحته -دام ظلّه- مباحث التمسك بالعام في الشبهة المصداقية للمخصص -متصلاً كان أو منفصلاً- ولقاعدة المقتضي و المانع، و إستصحاب العدم الأزلي، و بعض مباحث المطلق و المقيد، والفرق بين الوجود المحمولي و الوجود الرباطي.»<sup>(١)</sup>

يظهر من كلام الشيخ الأعظم في كتاب الطهارة في مبحث الحيض فيمن شك في إنتسابه إلى قريش: «أن أصالة عدم الإنتساب معول عليه عند الفقهاء في جميع المقامات.»<sup>(٢)</sup>

و في المستمسك:

«فقد حكي عن بعض: أنه نسب إلى الأصحاب بنائهم على العمل بها في جميع ابواب الفقه من النكاح و الإرث و الوصية و البيع و الوقف و الديات و غيرها.»<sup>(٣)</sup>

و في طهارة مصباح الفقيه في مبحث الحيض:

«و لو إشتبه المصداق فالمرجع أصالة عدم الإنتساب المعول عليها لدى العلماء في جميع الموارد التي يشك في تحقق النسبة بل الإعتماد عليها في مثل ما نحن فيه من الأمور المغروسة في إذهان المتشرعه، بل المركز في أذهان العقلاء قاطبة. ولذا لا يعتني أحد بإحتمال كونه قرشياً مع أن هذا الإحتمال بالنسبة إلى أغلب الأشخاص محقق بل ربما يكون مظنوناً و مع ذلك لا يلتفتون إليه و يرتبون آثار خلافه، و هذا ممّا لاشبهة فيه.

وإنما الإشكال في تعيين وجه عمل العقلاء و العلماء بهذا الأصل و بنائهم على

١- كتاب الزكاة، ج ٣، ص ٤١٩.

٢- كتاب الطهارة للشيخ الأعظم، ص ١٨٩ (طبعة أخرى، ص ١٦٧).

٣- المستمسك، ج ٩، ص ٣١٢.

عدم تحقق النسبة المشكوكة و ترتب آثار خلافها. ولا يبعد أن يكون منشأ الغلبة و حكمة إعتبارها لديهم إنسداد باب العلم غالباً. و لا يعارض هذا الأصل بعد فرض إعتباره شيئاً من الأصول و العمومات...»<sup>(١)</sup>

أقول: فيظهر من هذه الكلمات أن الإنتساب الخاص إذا كان موضوعاً لحكم خاص كإستحقاق الهاشمي للخمس و تحييض القرشبية إلى ستين فع الشك في هذا الانتساب لا يجري عندهم هذا الحكم الخاص بل يحكم بعدم الإنتساب و يجري عليه حكمه. و ظاهرهم كون المسألة إجماعية بل ظاهر مصباح الفقيه إتفاق المتشعبة بل العقلاء بما هم عقلاء على ذلك. و لا يخفى أن عدم إجراء الحكم الخاص وجهه واضح إذ إجراء الحكم في مرحلة الإمتثال يتوقف على إحراز الموضوع، و لكن لا يقتضي هذا إجراء حكم الخلاف. إذ إستحقاق الزكاة مثلاً يتوقف على إحراز عدم الإنتساب و كذلك التحييض إلى خمسين، و المفروض كونه مشكوكاً فيه فما وجه حكم الأصحاب بذلك؟ و الكلمات التي حكيناها عن الأعظم و إن كان يستفاد منها دعوى الإجماع في المسألة بل ضرورتها عند المتشعبة أيضاً و لكن إحراز ذلك بحيث يعتمد عليه و يكشف به تلقي المسألة عن المعصومين عليهم السلام مشكل، و لذا ترى كل واحد من المتأخرين يتمسك لها بوجه إعتباري أو أصل عملي. هذا.

### ألوجه التي ذكروها في المسألة الفقهية

و قد ذكروا في توجيه المسألة وجوها:

الوجه الأول: ما أشار إليه في مصباح الفقيه و محصله:

«وجود الغلبة في غير المنتسب إلى هاشم بحيث يحصل الظن بعدم إنتساب المشكوك إليهم. و السيرة قائمة على العمل بالظن في هذا القبيل من الأمور لانسداد باب العلم و العلمي فيها. و الوسوسة في ذلك يوجب تضييع حقوق كثيرة».<sup>(٢)</sup>

١- كتاب الطهارة من مصباح الفقيه، ص ٢٧٠ (طبعة أخرى، ج ٢، ص ٥٤).

٢- مصباح الفقيه، ص ٢٧٠، كتاب الطهارة



أقول: لأحد منع إنسداد باب العلمي فيها للتمكن من البينة و الرجوع إلى الشيع في المحلّ، فتأمل.

الوجه الثاني: أن تحمل فتاوى الأصحاب على إجازتهم للتمسك بالعام في الشبهة المصدقية للمخصّص بتقريب أن مقتضى عموم قوله - تعالى -: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ﴾<sup>(١)</sup> عموم المصرف، و هذا العموم وإن خصّص بالنسبة إلى بني هاشم، و لكن الفرد المشكوك فيه يكون مصداقاً للعام قطعاً و يشكّ في فرديته للمخصّص في ناحية العامّ قد أحرز الصغرى و الكبرى معاً و في ناحية المخصّص لم يحرز الصغرى بالنسبة إلى المشتبه و الحجة إنّما تتمّ بإحرازها معاً، فلا يجوز رفع اليد عن العام بسببه فإنّه من قبيل رفع اليد عن الحجة بغير الحجة.

فالمقام نظير ما نسب إليهم من القول بالضمان في اليد المرددة بين كونها عادية أو أمينة. و ربّما يظهر من صاحب الجواهر اختيار هذا الوجه في المقام، حيث تمسك لجواز الإعطاء لمجهول النسب و اللقيط بعموم الفقهاء لها، فراجع<sup>(٢)</sup>. و سيأتي نقل عبارته في المسألة الآتية. أقول: قد حقّق في محله عدم جواز التمسك بالعام في الشبهات المصدقية للمخصّص و إن كان منفصلاً إذ في هذه الصورة و إن انعقد للعام الظهور في العموم، و الشيء لا ينقلب عمّا وقع عليه، لكن مجرد ظهور اللفظ في مرحلة الاستعمال لا يصحّح الاحتجاج ما لم يحرز الجدّ و لو بأصالة التطابق بين الإرادة الإستعمالية و الإرادة الجدّية.

و بعد ورود المخصّص و العثور عليه يظهر أن الإرادة الجدّية في ناحية العامّ تعلّقت بغير ما ينطبق عليه عنوان المخصّص واقعاً إذ ليس حكم المخصّص مختصاً بأفراده المعلومة فقط. فالمخصّص و إن لم يكن حجة بالنسبة إلى الفرد المشتبه و لا يجري عليه حكمه فعلاً لكن يوجب قصر حجّة العامّ و إرادته جدّاً على غير ما يشمله عنوان المخصّص بحسب متن الواقع، و ليس على المولى إلاّ بيان الأحكام الكلية و قد بيّنها في كلتا الناحيتين فقامت هنا حجّتان من قبله و ضيّقت الثانية منها موضوع الأولى بحسب الإرادة الجدّية، و الفرد المشتبه كما لم يحرز كونه مصداقاً للمخصّص لم يحرز كونه مصداقاً للعامّ بما أنه موضوع لحكمه في مقام الجدّ إذ بالتخصيص يظهر أن الموضوع له حيثية العامّ مقيداً بعدم تعنونه بعنوان المخصّص و المفروض

١- سورة التوبة (٩)، الآية ٦٠.

٢- الجواهر، ج ١٥، ص ٤٠٧.

الشك في كون الفرد المشتبه مصداقاً لهذا المقيّد فالتمسك فيه بالعام حينئذ نظير التمسك بالعام فيما يشك في كونه من مصاديق نفسه وهو واضح البطلان.

وقصر حكم العام على غير عنوان المخصّص و تضييقه لموضوعه لا يتوقف على إحراز مصاديق المخصّص، إذ هذا القصر يكون في مرحلة تشخيص الحكم والمراد المجدي للمولى، وإحراز المصاديق يكون من وظائف العبد في مرحلة الإمتثال، ورتبة الأوّل مقدّمة على الثاني ولا يتوقّف المتقدّم على المتأخّر.

و السّر في ذلك ما أشرنا إليه من أن وظيفة المولى ليس إلا بيان الأحكام الكلية، وهذا هو الفارق بين الشبهة المفهومية و الشبهة المصداقية للمخصص.

إذ في الشبهة المفهومية مع التردد بين الأقل و الأكثر يكون رفع الشبهة من وظائف المولى فالحجّة لم تتم من قبله إلا بالنسبة إلى الأقل فيؤخذ في الزائد بالعموم بلا مزاحم.

و هذا بخلاف المقام فإن الحجّة من ناحية المولى قدتمت في كلّ من العام و الخاصّ، و اصالة الجدّ تجري في كليهما و الشبهة المصداقية للمخصص تكون شبهة مصداقية لكلّ من الأصلين أيضاً فلا يحكم عليها لا بحكم العامّ و لا بحكم الخاصّ.

اللّهم إلا أن تكون هنا أمانة أو أصل يحرز به عدم دخولها تحت عنوان الخاصّ فينطبق عليها العام قهراً إذ الموضوع في ناحية العامّ ليس معنوياً إلا بعدم عنوان الخاصّ فتدبّر. و قد تعرّضنا للمسألة في المجلد الأوّل من الزكاة، فراجع.<sup>(١)</sup>

الوجه الثالث: قاعدة المقتضي و المانع بتقريب أن الفقر مثلاً مقتضى لإعطاء الزكاة و الإنتساب إلى هاشم مانع فإذا أحرز المقتضي و شكّ في المانع كان بناء العقلاء على الأخذ بدليل المقتضي.

أقول: و فيه منع هذه القاعدة إذ الحكم تابع لموضوعه فإذا كان الموضوع و لو بحسب الجدّ مركباً من المقتضي و الشرائط و فقد الموانع فلا وجه لإجراء الحكم بمجرد إحراز المقتضي.

و كون بناء العقلاء على ذلك قابل للمنع اللّهم إلا أن يكون المانع نادراً جداً بحيث يوثق بفقده.

الوجه الرابع: أن يقال: إن إناطة الحكم بأمر وجودي يدل بالالتزام على إناطته بإحراز

ذلك الأمر الوجودي، إذ البعث والزجر إنما يوجدان من قبل المولى بداعي انبعاث العبد و إنزجاره، وهذان لا يمكن تحقّقهما إلا في ظرف العلم بالحكم والموضوع معاً ومقتضى ذلك عدم وجود البعث والزجر أيضاً في ظرف الجهل بأحدهما إذ المتضايقان متكافئان قوّة و فعلاً. وإذا لم يكن حكم المخصّص فعلياً بالنسبة إلى الفرد المشتبه شمله حكم العام قهراً لكونه من مصاديقه، والمانع وهو فعلية حكم المخصّص مفقود.

أقول: إن كان المقصود أن إناطة الحكم بأمر وجودي مرجعها إلى أخذ العلم بالحكم والموضوع في موضوعه فهو خلاف الظاهر بل خلاف المقطوع به إذ الأحكام جعلت لذوات الموضوعات لا للمعلومة منها وهي مطلقة بالنسبة إلى العالم والجاهل.

وإن كان المقصود عدم فعلية حكم المخصّص بالنسبة إلى الفرد المشتبه فقط؛ ففيه أولاً، أنه لو سلّم ذلك لكن روح الحكم أعني إرادة المولى و كراهته موجودتان قطعاً. و ثانياً، أن حكم المخصّص وإن لم يجرز شموله للفرد المشتبه لكن كونه كاشفاً عن ضيق الموضوع في ناحية العام بحسب الجدّ يكفي في عدم جواز التمسك له بالعام إذ بالمخصّص يظهر أن حيثيّة العام بإطلاقه لم يكن تمام الموضوع لحكمه بل مقيدة بعدم انطباق عنوان المخصّص والمفروض الشكّ في تحقّق هذا القيد فالمشتبه لم يجرز كونه مشمولاً لحكم العام ولا لحكم المخصّص، فتدبّر.

### الفائدة الحادية عشرة:

#### أتمسك بالعام وإحراز الخاص بإستصحاب العدم الأزلي<sup>(١)</sup>

الوجه الخامس: إحراز عدم المخصّص بإستصحاب العدم الأزلي فينطبق حكم العام قهراً لتحقّق موضوعه بقيد.

١- لا يخفى أن موضوع هذه الفائدة وهو إستصحاب العدم الأزلي وإن كان لا يرتبط بمسائل العموم والخصوص بل يكون من مسائل الإستصحاب ولكن حيث إن الأستاذ -دام ظلّه- كان هنا بصدد البحث عن صحة إحراز الخاص بإستصحاب العدم الأزلي وعدمها و بيان وجوه لما ذكره الشيخ في الطهارة من أن أصالة عدم الإنتساب (إلى قريش عند الشك في السيادة) معوّل عليه عند الفقهاء في جميع المقامات جعل -دام ظلّه- إستصحاب العدم الأزلي وجهاً خامساً لما عوّل عليه الفقهاء. فهذه المناسبة أدرجنا هذه الفائدة في مباحث العموم والخصوص. اللجنة.

### الإشارة إلى بعض المصطلحات المنطقية

و الأولى قبل الورود في بيانه أن نشير إلى بعض المصطلحات المنطقية بنحو الاختصار لدخلها في وضوح البحث:

الأول: من القضايا المذكورة في المنطق القضية المعدولة وهي القضية التي جعلت أداة السلب جزءاً من موضوعها أو محمولها أو كليهما كقولنا: كلّ لاجيٍّ حماد، أو زيد لا بصير، أو كلّ لاجيٍّ لا مدرك. فقولنا: زيد لا بصير أو غير قرشي مثلاً قضية موجبة معدولة المحمول. ووجه التسمية بها أن أداة السلب وضعت لسلب النسبة فإذا جعلت جزءاً من المحمول أو الموضوع فقد عدل بها عن وضعها الأولى ثم سُميت القضية بذلك تسمية الكل بإسم الجزء. و الظاهر أنّ المعدولة إنما تعتبر فيما إذا وجدت ملكة الوجود فيقال: زيد لا بصير، و لا يقال: الجدار لا بصير كما لا يقال: الجدار أعمى.

الثاني: من القضايا التي ذكرها المتأخرون: الموجبة السالبة المحمول و يراد بها القضية التي يكون المحمول فيها قضية سالبة فكأنها قضيتان: كبرى و صغرى و اشتملت على رابطتين بينهما أداة السلب كقولنا مثلاً: زيد هو ليس هو بقاءم. و لا يعتبر في مثلها وجود الملكة، و لعلّ الغرض من هذا التركيب حصر السلب في موضوع خاصّ و لو إضافياً.

الثالث: جميع القضايا تتوقف على وجود الموضوع في ظرف الحكم أعني ذهن الحاكم. ولكن تمتاز الموجبة عن السالبة بإحتياجها إلى وجود الموضوع في ظرف الصدق و نفس الأمر أيضاً إذ وجود شيءٍ لشيءٍ لا يعقل إلاّ مع تحقّق الشيء الأول في رتبة سابقة و يشترك في ذلك جميع أقسام الموجبة حتى المعدولة و سالبة المحمول. و هذا بخلاف السالبة إذ عدم المحمول كما يصدق مع وجود الموضوع يصدق مع عدمه أيضاً و هذا واضح.

و على هذا فالسالبة المحصلة أعمّ من الموجبة المعدولة و من الموجبة السالبة المحمول أيضاً. الرابع: الوجود إمّا محمول و إمّا رابط، فالوجود المحمولى ما جعل محمولاً في القضية و يحكي عن وجود الشيء نفسه لا عن وجود شيءٍ لشيءٍ و يعبر عنه بمفاد كان التامة و الهللية

البيضة. و نقيضه العدم المحمولى كقولنا: زيد معدوم أو ليس بوجوده و يعبر عنه بمفاد ليس التامة.

و الوجود الرابط ما لا نفسية له بل يكون رابطاً بين شئ و شئ و بعبارة اخرى وجود شئ لشئ كقولنا: زيد قائم، فزيد موجود جوهري في نفسه، و القيام موجود عرضي في نفسه من مقولة الوضع، و لكن مفاد القضية أعني النسبة الحكمية و كون زيد قائماً وجود رابط بين العرض و محله و هو معنى حرفي لانفسية له بل يتقوم بالطرفين و يعبر عنه بمفاد كان الناقصة و الهلئية المركبة، و نقيضه سلب الربط كقولنا: ليس زيد قائماً و يعبر عنه بمفاد ليس الناقصة.

### هل توجد النسبة في القضية السالبة أم لا؟

و هل توجد النسبة في القضية السالبة أم لا؟ و على الأول فهل هي محط السلب أو العدم بنفسه رابط؟ فيه كلام للأعلام.

و الأستاذ الأعظم آية الله العظمى البروجردى -رحمته- كان يصّر بأنّ في السوالب العدم بنفسه رابط و يعبر عنه بالنسبة السلبية، فكما أن الوجود قد يكون محمولاً و قد يكون رابطاً فكذلك العدم. و قد حرّنا ذلك في نهاية الأصول في المقام<sup>(١)</sup>، و إن كان لنا فيه كلام إذ العدم بما أنه عدم، بطلان محض و لا واقعية له فكيف يقع رابطاً بين شئ و شئ؟ و الأستاذ الإمام -طاب ثراه- قال -على ما في تقارير بحثه-<sup>(٢)</sup>:

«إنّ السوالب لانسبة فيها مطلقاً و كذا كثير من الموجبات، بل يكون مفاد الموجبات الهووية و مفاد السوالب سلب الهووية فالسلب لا يقع على النسبة بل على المحمول أو الهووية و لا يكون بنفسه رابطاً أيضاً. نعم قد توجد النسبة في بعض الهلئيات المركبة، و عبر عنها بالحمليات المأولة التي وقع الرابط فيها بحرف الإضافة كقولنا زيد في الدار أو زيد له القيام.»

و التفصيل يطلب من تقارير بحثه. و حيث إن المسألة طويلة الذيل لايهمنا هنا البحث فيها.

١- نهاية الأصول، ص ٣٠٠ و ٣٠١. ٢- تهذيب الأصول، ج ٢، ص ٢٤ و ما بعدها.

### أالحالات الثلاث لموضوع الحكم

الخامس: لا يخفى أن الموضوع للحكم بالإضافة إلى كل خصوصية و حالة يمكن أن ينقسم بلحاظها إما أن يكون بحسب متن الواقع و الإرادة الجديدة مطلقاً أي تمام الموضوع للحكم أو يكون مقيداً بوجودها أو يكون مقيداً بعدمها.

و بعبارة اخرى إما أن يعتبر بالإضافة إليها لابطراط أو بشرط شيء أو بشرط لا، إذ لا يعقل أن يكون الحاكم في مقام جعل الحكم غافلاً عن موضوع حكمه و لا يتعقل الإهمال في مقام الثبوت، و هذا واضح لامرية فيه.

و من هذا القبيل أيضاً العامّ المخصّص إذا كان موضوعاً لحكم شرعي، و حيث إنه خصّص بمخصّص فلا مجال لبقائه على إطلاقه الذاتي موضوعاً للحكم فلامحالة يتقيد في مقام المدّ بأن لا يكون معنوياً بعنوان المخصّص.

و ما عن بعض الأعلام - من تنظيره بموت بعض الأفراد حيث لا يوجب هذا تقييداً في الموضوع فكأنّ التخصيص موت تشريعي يكون وزانه ووزان الموت التكويني لبعض - واضح الفساد، إذ الحكم لا يتحقّق إلاّ في ظرف وجود الموضوع خارجاً، و الموت التكويني يوجب خروجه عن كونه من مصاديق الموضوع حقيقة.

و هذا بخلاف التخصيص فإنّ الموجود باق على ما كان عليه، و المفروض كونه مصداقاً للعامّ حقيقة فلو كان باقياً على حكمه ناقض حكمه المخصّص فلا بدّ من تقييد في ناحية العامّ حتى يوجب تضيق الموضوع بحيث لا يشمل مصاديق المخصّص فتدبر.

### تقريب التمسك بإستصحاب العدم الأزلي في المقام

إذا عرفت هذا فنقول: تقريب التمسك بإستصحاب العدم الأزلي في المقام أن يقال: إنّ تخصيص العامّ بعنوان وجودي و إن أوجب تقييد العامّ في مرحلة المدّ و عدم بقاءه على إطلاقه و لكنّه لا يتقيد إلاّ بعدم عنوان المخصّص.

و هذا العدم ممّا يمكن إحرازه بالإستصحاب، إذ الفقير مثلاً قبل وجوده لم يكن هاشمياً، و

المرأة قبل وجودها لم تكن قرشية فيستصحب هذا العدم الأزلي ويتم الموضوع في ناحية العام. و عدم الأثر الشرعي لهذا العدم في ظرف كونه متيقناً أعني عدم وجود الموضوع لا يضر، إذ يكفي في إجراء الأصل وجود الأثر للمستصحب حال كونه مشكوكاً فيه أعني ظرف التعبد بالإستصحاب.

فإن قلت: إن العدم السابق كان مستنداً إلى عدم الموضوع و العدم اللاحق مستند لا محالة إلى عدم المقتضي أو وجود المانع فالمشكوك فيه غير المتيقن.

قلت: إختلاف العلة و لاسيما في العدم لا يوجب إختلاف المعلول عرفاً نظير إستصحاب ترك الأكل و الشرب للصائم بعد المغرب فإنه جار عرفاً مع أن الترك في النهار كان لامر الصوم و الترك في الليل لداع آخر.

و بالجملة فزيد مثلاً قبل إنعقاد نطفته لم يكن موجوداً و لا هاشمياً فإذا تبدل عدمه بالوجود و شك في تبدل العدم الثاني جاز لنا إستصحاب العدم إذا فرض له أثر فعلاً كما في المقام.

فإن قلت: عدم إنتساب الفقير إلى هاشم و عدم إنتساب المرأة إلى قريش بنحو العدم المحمولي و ليس التامة و إن كان له حالة سابقة، و لكن لما كان التقييد في مرحلة وجود المخصص بنحو الكون الناقص و الوجود الربطي كان الباقي تحت العام نقيض ذلك أعني مفاد ليس الناقصة و العدم الربطي، و بعبارة واضحة عدم كون الفقير هاشمياً و عدم كون المرأة قرشية، و إثبات هذا العدم الربطي بإستصحاب العدم المحمولي من أوضح مصاديق الأصل المثبت.

قلت: كما أن العدم المحمولي له حالة سابقة فكذلك العدم الربطي أيضاً له حالة سابقة إذ قبل وجود المرأة مثلاً كما يصدق أنها لم تكن موجودة يصدق أيضاً أنها لم تكن قرشية لإنتفاء المحمول بإنتفاء الموضوع، و السالبة بإنتفاء الموضوع من القضايا الصادقة التي يدركها العقل. لا نقول: إن المرأة قبل وجودها كانت متصفة بعدم القرشية بنحو الإيجاب العدولي، بل نقول: إنها قبل وجودها لم تكن متصفة بالقرشية بنحو السلب المحصل، و هذا يكفي في إجراء حكم العام إذ يكفي فيه عدم كونه معوناً بعنوان الخاص.

و بالجمله لانريد إجراء الإستصحاب في العدم المحمولي حتى يقال بعدم الأثر له، وإثبات العدم الربطي به لا يجوز. ولا نقول أيضاً: إن المرأة قبل وجودها كانت متّصفة بعدم القرشية بنحو الإيجاب العدولي حتى يناقش باحتياج الموجبة بجميع أقسامها إلى وجود الموضوع في ظرف الصدق. بل نقول: إن المرأة قبل وجودها لم تكن متّصفة بالقرشيّة بنحو السلب المحصّل، والسالبة تصدق مع إنتفاء الموضوع أيضاً.

أقول: هذا محصّل ما اختاره و شيّد أركانه جمع من أعظم المتأخرين و سموه بإستصحاب العدم الأزلي و تمسكوا به في أبواب كثيرة من الفقه، و لعلّ هذا الوجه الخامس أمتن الوجوه المذكورة في المقام.

### نقد مبني إستصحاب العدم الأزلي

و لكن يمكن أن يناقش:

أولاً: بأن إستصحاب العدم الأزلي بكلا قسميه في المقام من المحمولي و الربطي ممّا لاعرفية له و ينصرف عنه أدلّة حجّية الإستصحاب كما صرح بذلك الأستاذ آية الله البروجردي-رحمته - على ما حرّرنا عنه في نهاية الأصول.<sup>(١)</sup>

إذ المقصود ليس إستصحاب مطلق عدم الإنتساب بل عدم إنتساب هذه المرأة الخارجية، و هذه المرأة إنما صارت هذه المرأة بوجودها و تحقّقها في الخارج، و ما لا وجود له لاهميّة له، فالشيء قبل وجوده معدوم مطلق و بطلان محض، لامرأة و لاهديّة حتى تعتبر لها القرشيّة أو غيرها، لامعروض و لاعارض و لانسبة، لاعليّة و لامعلولية و لاميز. و لاتقبل إشارة حسيّة و لاعقليّة حتى يضاف إليها القرشيّة أو تنفي عنها.

و إنما يعتبر عدم العارض عند العقلاء في ظرف وجود المعروض و خلوه عنه بلحاظ وجود ملكته و استعداده فيه، و أمّا قبل وجوده فلا ذات و لاصفات و لانسبة. و ما يتخيّل بإسم الذات أو الصفات حينئذ يكون من مخترعات أذهان أهل المدرسة و

١- نهاية الأصول، ص ٣٠٢.



أكاذيبهم، فلا إرتباط لها بالمرأة الخارجيّة المشار إليها بلفظ هذه. فهذه المرأة قبل وجودها لم تكن هذه المرأة و بعد ما وجدت و صارت هذه المرأة إتما وجدت قرشيّة أو وجدت غير قرشيّة. وكيف كان فهي باقية على ما وجدت عليه قطعاً. و بالجملة فلا سابقة للعدم الأزلي لقرشيّة هذه المرأة لا للمحمولي منه و لا للربطي حتى يستصحب.

و لو سلّم إعتبار العرف لعدم قرشيّتها في عدم المحمولي فعدم إعتبارهم لعدمها في عدم الربطي أعني سلب شيء عن شيء أمر واضح. و مجرد صدق السالبة بانتفاء الموضوع عقلاً لا يكفي في شمول أدلّة الإستصحاب له. ثمّ إنّه يعتبر في الإستصحاب إتحاد القضية المتيقّنة و المشكوكة، و كيف تتحد القضية المخترة في عالم الخيال مع القضية المعترية عند العقلاء بلحاظ وجود موضوعها في الخارج و الإشارة إليه بلفظ هذا، ففي الحقيقة ليس لنا متيقّن مشكوك البقاء حتى يستصحب. نعم لو شكّ في وجود الشيء بنحو الهلّية البسيطة من دون أن يضاف إلى شيء موجود في الخارج و كان مسبقاً بالعدم جاز إستصحاب عدمه كما لا يخفى، فتدبّر. هذا كله أولاً. و ثانياً: إنّ موضوع الحكم كما عرفت إمّا نفس الطبيعة بإطلاقها الذاتي أو المقيدة بوجود شيء أو المقيدة بعدمه. و على هذا فإذا خصّص العامّ بأمر وجودي فلا محالة خرج الموضوع في ناحية العامّ بحسب الإرادة الجدّيّة عن إطلاقه و سريانه، و تضيق في هذه الناحية. و حيث إنّ المخصّص أمر وجودي أخذ نعتاً بنحو الكون الناقص و الهلّية المركبة فلا محالة يكون الباقي تحت العامّ رفع ذلك و تقيضه أعني مفاد ليس الناقصة. و لكن بعد تقييد العامّ بمفاده يرجع إلى كون الموضوع في ناحية العامّ مأخوذاً بنحو الموجبة السالبة المحمول. و الموجبة و إن كانت سالبة المحمول لا تصدق إلاّ مع وجود الموضوع في ظرف الصدق فلا تحقق لها في حال عدمه. و إستصحاب نفس القيد أعني مفاد السلب المحصل الثابت في الأزل لا يثبت المقيد بما هو مقيد أعني التقييد و الاتصاف.

### ردّ مبنى إستصحاب العدم الأزلي ببيان الأستاذ الإمام

و بيان آخر اقتبسناه من الأستاذ الإمام - طاب ثراه - على ما في تقارير بحثه في المقام<sup>(١)</sup>:  
أنّه بعد القطع بخروج العامّ عن إطلاقه فالقيد العدمي المأخوذ في ناحيته إمّا أن يكون مأخوذاً  
بنحو الموجبة المعدولة المحمول ككون المرأة غير قرشيّة كما لعلّه الظاهر من تعبيرات المحقق  
النائبي على ما في تقارير بحثه، أو بنحو الموجبة السالبة المحمول ككونها متّصّفة بأن لا تكون  
قرشيّة، أو بنحو السالبة المحصّلة المحضة أعني سلب شيء عن شيء.  
و لا يخفى أن مقتضى الأوّلين الإحتياج إلى وجود الموضوع في ظرف الصدق فالتحقّق لها  
قبله و لا مجال للإستصحاب.

و مقتضى الثالث كون الموضوع للحكم الإيجابي في ناحية العامّ السالبة المحصّلة المطلقة  
الصادقة حتى مع عدم الموضوع، و من المعلوم بطلان ذلك لإمتناع أن يكون السلب المحصل  
المطلق الصادق حتى مع عدم الموضوع موضوعاً لحكم إيجابي كالتحصّص إلى خمسين مثلاً  
فبقريته الحكم الإيجابي على العامّ يظهر أن الموضوع في ناحيته عنوانه الموجود خارجاً مقيداً  
بأن لا يصدق عليه عنوان المخصّص كالمرأة الموجودة في الخارج المتّصّفة بأن لا تكون من  
قريش فيرجع إلى مفاد الموجبة السالبة المحمول و قد عرفت حالها.  
و بعبارة ثالثة: الحكم في ناحية العامّ شرّع للموجود خارجاً و لكن بشرط أن لا يتعنون  
بعنوان المخصّص، فالتحصّص إلى خمسين مثلاً شرّع للمرأة الموجودة خارجاً بشرط أن لا تكون  
من قريش لا لماهيّتها اللابشرط من الوجود و العدم.  
و الزكاة وضعت للفقير الموجود في الخارج بشرط أن لا يكون هاشمياً لا لماهيّته المطلقة و  
لو في حال العدم و المرأة من بدو إنعقاد نطفتها إمّا قرشيّة أو غير قرشيّة، و الفقير من بدو  
وجوده إمّا هاشمي أو غير هاشمي فلا يجري فيها إستصحاب العدم.  
و المستصحب بإستصحاب العدم الأزلي عدم كون المرأة قرشيّة و عدم كون الفقير هاشمياً  
بالسلب المحصل المطلق الصادق حتى مع إنتفاء الموضوع.

١- تهذيب الأصول، ج ٢، ص ٢٨.

فالموضوع لحكم العام خصوص الموجود خارجاً و الموضوع للقضية المتيقنة التي أريد إستصحابها هي المهية المطلقة الصادقة حتى مع إنتفاء الوجود أيضاً. و قد مرّ ممّا أنّ السالبة المحصلة أعمّ من الموجبة السالبة المحمول. و من الواضح أنّ إستصحاب الأعم و تطبيقه على الأخصّ و إثباته به من أوضح موارد الأصل المثبت، نظير إستصحاب بقاء الحيوان في الدار و إثبات حكم الإنسان به مثلاً بلحاظ العلم خارجاً بانحصاره فيه، فتدبّر.

### تصوير بعض الأعظم لصحة إستصحاب العدم الأزلي

فإن قلت: الموضوع في ناحية العامّ مركّب من حيثية العامّ و من عدم عنوان المخصّص محمولاً، و إستصحاب العدم المحمولى ممّا يساعد عليه العرف و يشمله الأدلة، و على هذا فيتحقّق جزء من الموضوع بالوجدان و الجزء بالإستصحاب.

نظير ما إذا تركّب الموضوع من جوهرين او من عرضين او من جوهر و عرض في محلّ آخر، و هذا أمر جار في الفقه كثيراً و لادليل على إعتبار العدم في ناحية العامّ ربطياً، إذ في ناحية المخصّص إنّما اعتبر الوجود و الكون ربطاً من جهة أنّ عنوان المخصّص يكون من عوارض العام و حالاته، و وجود العرض في نفسه عين وجوده لمحله، و هذه العلة إنّما تتحقّق في ناحية وجود العرض لمحله، و أما عدمه فلا وجه لأخذه نعتاً لمحله.

قال بعض الأعظم - على ما في تقارير بحثه في الأصول - ما محصّله مع حفظ عباراته:

«لامانع من الرجوع إلى إستصحاب عدم إتصافها بالقرشيّة و عدم إنتسابها بها، حيث إنّ في زمان لم تكن هذه المرأة و لا إتصافها بالقرشيّة ثمّ وجدت المرأة فنشكّ في إنتسابها إلى القریش فلامانع من إستصحاب عدم إنتسابها إليه، و بضمّ هذا الإستصحاب إلى الوجدان يثبت أنّ هذه مرأة لم تكن قرشيّة...»

فالنتيجة أنّ الموضوع إذا كان مركباً من العرض و محله فلاحالة يكون المأخوذ فيه هو وجود العرض بمفاد كان الناقصة حيث إنّ ثبوته لموضوعه بعينه هو إتصافه به كما عرفت.

و أمّا إذا كان مركباً من عدم العرض و محلّه فلا يلزم أن يكون العدم مأخوذاً فيه بمفاد ليس الناقصة حتى لا يمكن إحرازه بالأصل، بل الظاهر هو أنّه مأخوذ فيه بمفاد ليس التامة.

و السبب في ذلك يرجع إلى الفرق بين وجود العرض و عدمه حيث إنّ العرض في وجوده يحتاج إلى موضوع محقق في الخارج لا في عدمه، بداهة أنّ نقطة الافتقار إلى وجود الموضوع في عالم العين إنّما تكون من لوازم وجود العرض دون عدمه... فالنتيجة لحد الآن هي أنّ العدم النعتي في موضوع الحكم يحتاج إلى مؤونة و عناية زائدة دون العدم المحمولي و على ضوء هذه النتيجة فالظاهر أن عدم عنوان المخصّص المأخوذ في عنوان العامّ هو العدم المحمولي و ما هو مفاد ليس التامة دون العدم النعتي و ما هو مفاد ليس الناقصة فإن أخذه فيه يحتاج إلى عناية و نصب قرينة.

و على الجملة إذا أخذ وجود عرض في محلّه موضوعاً لحكم شرعي فهو وإن كان لا بد من كونه مأخوذاً فيه على وجه النعتية و الصفية و ما هو مفاد كان الناقصة إلا أنّ ذلك لا يستدعي أخذ عدم ذلك العرض نعتاً في موضوع عدم ذلك الحكم و ارتفاعه، لوضوح أنّ الحكم الثابت للموضوع المقيّد بما هو مفاد كان الناقصة إنّما يرتفع عند عدم إتصافه بذلك القيد على نحو السالبة المحصّلة من دون أن يتوقّف ذلك على إتصاف الموضوع بعدم ذلك القيد على نحو مفاد ليس الناقصة...

فالنتيجة في نهاية المطاف هي أنّ دعوى إستلزام التخصيص بعنوان وجودي أخذ عدم ذلك العنوان في طرف العامّ على وجه الصفية و النعتية كما أصرّ على ذلك شيخنا الأستاذ رحمته و لأجل ذلك منع عن جريان الإستصحاب في الأعلام الألفية، خاطئة جداً. <sup>(١)</sup>

قلت: البحث المستوفى فيما ذكره الأعلام في المقام يحتاج إلى صرف وقت كثير، و لا يتيسّر لنا فعلاً فلنشر إلى بعض النكات إجمالاً و نحيل التفصيل إلى أهله و محلّه فنقول:

### نكات مهمّة في إستصحاب العدم الأزلي

أولاً: إنّ الظاهر من كلماتهم حصر إستصحاب العدم الأزلي في إستصحاب العدم المحمولي وقد مرّ منا تصويره في العدم الربطي أيضاً وإن استشكلنا في كليهما في نهاية الأمر. و ثانياً: إنّّه يظهر من المحقق النائيني -رحمته - و تلامذته في المقام:

«أنّ الموضوع إذا تركّب من العرض و محلّه فلا بدّ من أخذه بنحو الكون الناقص معلّين بأنّ العرض وجوده في نفسه عين وجوده لمحله».<sup>(١)</sup>

و فيه: أنّ الظاهر من جعل العرض و محله موضوعاً للحكم وإن كان ذلك و لكنّه لا يتعيّن هذا عقلاً، و الجعل و خصوصياته تابعة للمصالح، و من الممكن إعتبار كلّ من العرض و محلّه بنحو الكون التامّ جزءاً من الموضوع نظير الجوهرين و العرضين.

و ما ذكروه من التعليل خلط بين الوجود الرابط و الوجود الربطي، فإنّ كون وجود العرض في نفسه عين وجوده لمحله بيان لنحو وجود الأعراض و نعبر عنه بالوجود الربطي و هو من أقسام الوجود في نفسه أعني المحمولي، و هذا غير الوجود الرابط و مفاد الكون الناقص الذي يكون معنى حرفياً في غيره، قال في المنظومة:

«إنّ الوجود رابط و رابطي      ثمّة نفسي فهاك و اضبط.»

و قد وقع هذا الخلط من المحقق اللاهيجي أيضاً حيث قال -على ما في المنظومة:-

«إنّ وجود العرض مفاد كان الناقصة».<sup>(٢)</sup> هذا.

و قد عثرت بعد ما كتبت هذا على كلام للمحقق النائيني في التنبيه التاسع من تنبيهات الإستصحاب يظهر منه الالتفات إلى ما ذكرناه من جواز أخذ العرض بنحو الكون المحمولي أيضاً، فراجع.<sup>(٣)</sup>

١- فوائد الاصول، ج ١، ص ٥٣٢.

٢- شرح المنظومة، ص ٥٦ و ٥٧ (= طبعة اخرى، ص ٦١ و ٦٢).

٣- فوائد الأصول، ج ٤، ص ٥٠٤.

و ثالثاً: ربّما يظهر من جعلهم العدم النعتي و مفاد ليس الناقصة مترادفين و إرادتهم بهذين التعبيرين كون عدم المحمول نعتاً ثابتاً للموضوع: أن مفاد القضية السالبة المركبة عندهم إثبات سلب المحمول للموضوع.

و فيه: أنّ مفاد السلب الناقص سلب المحمول عن الموضوع و يصدق مع إنتفاء الموضوع أيضاً و يكون تقيضاً للكون الناقص و ليس مفاده إثبات السلب للموضوع، و لعلّ المتبادر من العدم النعتي أيضاً سلب الوجود النعتي فيكون تقيضاً له لاجعل السلب نعتاً له نظير تسمية السالبة الحملية بالحملية.

نعم مفاد الموجبة المعدولة المحمول إثبات المحمول المسلوب له، و مفاد الموجبة السالبة المحمول إثبات سلب المحمول له كما مرّ.

اللّهم إلا أن يريدوا بما ذكروه ما مرّ منا من أنّ تقيض الكون الناقص و إن كان ليس الناقصة بعمومها و لكن بعد جعلها قيداً للموضوع في ناحية العامّ يرجع إلى أخذها بنحو الموجبة السالبة المحمول لما مرّ من أنّ الحكم الإيجابي لا يصح جعله للسالبة المحصّلة المطلقة الصادقة حتى مع إنتفاء الموضوع، فتدبرّ.

و رابعاً: يظهر من تعبيرات بعض الأعاظم في تعليقه على أجود التقريرات:

«أن السالبة المحصّلة يراد بها العدم المحمولى و مفاد ليس التامة فقط»<sup>(١)</sup>.

و يظهر هذا من المحاضرات أيضاً.

و فيه: أنّ السالبة المحصّلة تذكر في المنطق في قبال الموجبة المعدولة المحمول و الموجبة السالبة المحمول فيكون المراد بها السلب المطلق أعمّ من ليس التامة و ليس الناقصة، بل ظهورها في ليس الناقصة أظهر فليست قسيماً لها.

و خامساً: قال -مدظله-:

«إنّ أخذ وجود العرض في ناحية المخصّص بنحو الكون الناقص لا يستدعي

أخذ عدمه في ناحية العامّ بنحو اللىسية الناقصة فليكن مأخوذاً فيه محمولاً»<sup>(٢)</sup>.

١- أجود التقريرات، ج ٢، ص ٣٣٦. ٢- ألمحاضرات، ج ٥، ص ٢٣٠.

و فيه: مامرّ منّا من أنّه لا إلزام بذلك في ناحية المخصّص أيضاً ولكن الظاهر ذلك فإذا فرض أن المأخوذ في ناحيته مفاد كان الناقصة كان الظاهر أخذ تقيضه في ناحية العامّ، و تقيض الكون الناقص هي الليسية الناقصة بمعنى سلب المحمول عن الموضوع وهذا هو المتبادر إلى الأذهان وإن رجعت بالأخرة إلى الموجبة السالبة المحمول.

### الفائدة الثانية عشرة:

#### هل الموضوع في ناحية العام مركب او مقيد؟

و سادساً: قال -مدظّله-:

«إنّ الموضوع في ناحية العامّ مركّب من حيثية العام و عدم عنوان المخصّص محمولاً فيثبت أحد الجزئين بالوجدان و الآخر بالإستصحاب نظير ما إذا تركّب من جوهرين أو عرضين.»<sup>(١)</sup>

و فيه: أنّ عدم المأخوذ في ناحية العامّ سواء أخذ محمولاً أو ربطاً وإن كان له حالة سابقة عقلاً على ما قرّره الأعلام، و لكن الموضوع لم يؤخذ مركباً بل هو مقيد لما عرفت من أن الموضوع بلحاظ حالاته و عوارضه إمّا أن يعتبر مطلقاً أو مقيداً بوجودها أو مقيداً بعدمها، و حيث إنّ في ناحية المخصّص مقيد بوجود العرض بنحو الكون الناقص على ما هو المفروض كان الظاهر في ناحية العامّ تقيده بتقيض ذلك و هي الليسية الناقصة كما مرّ.

و مفادها و إن كان السلب المطلق الصادق حتى مع إنتفاء الموضوع و لكن بعد تقييد الموضوع الموجود بمفاده يرجع إلى كون الموضوع معتبراً بنحو الموجبة السالبة المحمول فلا مجال لإستصحابها، و إستصحاب نفس القيد لا يثبت التقييد، و إنّما حصل التقييد في ناحية العامّ ببركة حصوله في ناحية المخصّص، و قد مرّ منّا أنّ السالبة المحصّلة بوحدتها لا يعقل أن تكون موضوعاً لحكم إيجابي.

و يظهر من تعبيراته أيضاً قبول أصل التقييد، فن ذلك قوله في تعليقه على أجود التقريرات:

١- المحاضرات، ج ٥، ص ٢٢٧ و ٢٣١.

«و أنت بعد ما عرفت من أن التخصيص بعنوان وجودي في هذين الموردين لا يستلزم إلا أخذ عدم ذلك العنوان في طرف العام على نحو التقييد بعدم إتصاف الذات بذلك الوصف لا على نحو التقييد بالإتصاف بعدمه.»<sup>(١)</sup>  
و أيضاً قوله فيه:

«التقييد إنما يكون بلحاظ عدم الاتصاف بالعرض الوجودي لا بلحاظ الإيتصاف بعدمه.»<sup>(٢)</sup>

فيرجع ما ذكره بعينه إلى ما ذكرناه من أخذ الموضوع في ناحية العام بنحو الموجبة السالبة المحمول كما أن الظاهر من كلام النايني - رحمته - أخذه بنحو الموجبة المعدولة المحمول ويشترك كلتاهما في الإحتياج إلى وجود الموضوع و في أخذهما قيماً هذا، و لكن حمل كلامه - مدظله - على أخذ الموضوع بنحو الموجبة السالبة المحمول ينا في تصريحه بكون المستصحب عدم المحمولي كما لا يخفى فتدبر.

### أحالات الثلاث لموضوع الحكم او متعلقه

و سابقاً: قد مرّ أنّ الموضوع أو المتعلق للحكم بالنسبة إلى كلّ خصوصية تلاحظ بالإضافة إليه إمّا مطلق أو مقيد بوجودها أو مقيد بعدمها.  
و لكن يظهر منه إنكار ذلك فإنه قال - على ما في تقريرات بحثه في الأصول -:  
«إنّ موضوع الحكم أو متعلقه بالإضافة إلى ما يلازمه وجوداً في الخارج لا مطلق و لا مقيد و لا مهمل:

أما الإطلاق فهو غير معقول، حيث إن مردّه إلى أن ما افترضناه من الموضوع أو المتعلق للحكم ليس موضوعاً أو متعلقاً له فإن معنى إطلاقه بالإضافة إليه هو أنّه لا ملازمة بينهما وجوداً و خارجاً و هو خلف.  
و أمّا التقييد فهو لغو محض نظراً إلى أنّ وجوده في الخارج ضروري عند

٢- نفس المصدر، ص ٤٧١.

١- أجود التقريرات، ج ١، ص ٤٦٩.



وجود الموضوع أو المتعلق و معه لامعنى لتقييده به.

و أمّا الإهمال فهو إنما يتصوّر في مورد القابل لكلّ من الإطلاق و التقييد...»<sup>(١)</sup>

### ما هو معنى الإطلاق؟

أقول: و قد أراد بذلك بيان أن بعض أجزاء المركّب بالنسبة إلى الأجزاء الأخر ليس مهملاً و لا مطلقاً و لا مقيداً. و نظير ذلك ما قالوا: إنّ تقييد المأمور به بالإقتسامات اللاحقة للأمر كالوجوب و الندب و قصد الإمتثال و نحوها لا يعقل، و حيث لا يعقل تقييده بها فلا إطلاق له أيضاً بالنسبة إليها لأنّها من قبيل العدم و الملكة.

و فيه: أنّه ليس معنى الإطلاق لحاظ القيود و أخذها في الموضوع بل كون الحيثية الملحوظة تمام الموضوع للحكم و عدم دخل حيثية أخرى فيه. و في قبالة التقييد و هو كون الحيثية بعض الموضوع و كون غيرها دخيلاً فيه، و ليس هذا لاحتمال إلاّ لكونه دخيلاً في الملاك و المحبوبة و إلاّ كان التقييد جزافاً لا يصدر عن الحكيم.

و ما ذكرناه ثابت بالحصر العقلي إذ الحاكم الملتفت لا يغفل عن موضوع حكمه و عن حدوده بل إمّا أن يلحظ لا بشرط أو بشرط شيء أو بشرط لا. و بعبارة أخرى إمّا أن يكون الموضوع لحكمه بحسب الحدّ نفس الطبيعة بذاتها المرسلّة أو بقيد وجود شيء آخر أو بقيد عدمه، و لا يعقل الإهمال في مقام الثبوت.

و النقض بالملازمات الوجودية غير وارد إذ الملازم الوجودي إن لم يكن دخيلاً في محبوبة الموضوع و ملاكه فلا وجه لأخذه فيه.

و مجرد الملازمة الوجودية لا يستلزم الدخل، فالموضوع بالنسبة إليه مطلق بحيث لو فرض محالاً إنفكاكه عنه لم يضرّ بثبوت الحكم له و المركّب عين أجزائه فلامعنى لإطلاقه أو تقييده بالنسبة إليها و الجزء للمركّب بما أنّه جزء له مطلق بالإضافة إلى الأجزاء الأخر إلاّ أن يكون الجزء الآخر دخيلاً في ملاك الجزئية، و كونه دخيلاً في ملاك الكلّ لا يستلزم دخله في ملاك

١- المحاضرات، ج ٥، ص ٢٢٣.

الجزء بما أنه جزء. ولا تهافت و لا تدافع بين عدم دخله في الجزء بما هو جزء و دخله في الكلّ بما هو كلّ، و إعتبار شيء جزءاً أمر و التقييد أمر آخر.

و تقييد المأمور به بالإتسامات اللاحقة للأمر في مرحلة التشريع عندنا ممكن و لو سلم عدم إمكانه فلا محالة يكون بالنسبة إليها مطلقاً بمعنى كون الطبيعة تمام الموضوع للأمر. و الطبيعة بما هي طبيعة سارية صالحة لكلّ من الإطلاق و التقييد في قبال الجزئي الذي لا يصلح لها.

و التحقيق في هذه المسألة موكول إلى محلّه و إنّما أشرنا إليها هنا إجمالاً.

### نقد كلام المحقق الحائري في الدرر

و للمحقق الحائري رحمته في الدرر كلام لا يخلو من مناقشة فإنه بعد تقرير إستصحاب العدم الازلي و تمثيله له بإستصحاب عدم القرشيّة قال:

«و فيه أنّ الأثر الشرعي لو كان مترتباً على عدم تحقّق النسبة، أو على عدم وجود الذات المتّصفة، أو على عدم الوصف للذات مع تجريدتها عن ملاحظة الوجود و العدم لصحّ الإستصحاب...»

و أمّا لو كان الأثر مترتباً على عدم الوصف للموضوع مع عناية الوجود الخارجي فلا يمكن الإستصحاب إلاّ بعد العلم بأنّ الموضوع مع كونه موجوداً في السابق لم يكن متّصفاً بذلك الوصف... و لا يبعد كون المثال من قبيل الأوّل.»

ثمّ قال في الحاشية في توضيح الجملة الأخيرة ما محصّله:

«أنّه قد يستظهر من مناسبة الحكم و الموضوع أنّ التأثير ثابت للموضوع المفروغ عن وجوده عند إتصافه بوصف كما في قضية: «إذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء»

و قد يستظهر منها أنّ التأثير ثابت لنفس الوصف، و الموضوع المفروغ عن وجوده إنّما اعتبر لتقوم الوصف به كما في قوله: «المرأة ترى الدّم إلى خمسين إلاّ أن

تكون قرشيّة» حيث إنّ حيضية الدم إلى ستين إنّما هي من خاصية التولّد من قريش لا أن المرأة لها هذه الخاصية بشرط التولّد. فإنّ تفاء هذا الوصف موجب لنقيض الحكم و لو كان بعدم الموضوع، و لهذا يكون إستصحاب العدم الأزلي نافعاً. (١)

أقول: لم يظهر لي مراده - ﷺ - إذ التولّد من قريش أو عدمه بالوجود المحمولي أو العدم المحمولي معلّقين في الفضاء بلا إضافة إلى موضوع موجود في الخارج ليسا موضوعين للحكم الشرعي، و إنّما الموضوع له المرأة الخارجية التي ترى الدّم و على هذا تدلّ أخبار المسألة أيضاً فراجع الوسائل. (٢)

و غرضنا من الإستصحاب بيان الوظيفة لهذه المرأة الموجودة في الخارج. و إستصحاب الوجود المحمولي أو العدم المحمولي للصفة و تطبيقه على هذه المرأة الخارجية من أظهر موارد الأصل المثبت، و قد عرفت ان المرأة و هذيتها إنّما تتحققان بالوجود الخارجي، و هي التي ترى الدم لاما هية المرأة بإطلاقها الصادق على المرأة المدومة فتدبر. و قد طال الكلام في هذا المقام فأعتر من المستمعين و القراء الكرام. و كيف كان فما ذكره المصنف في المقام من أصالة العدم عند الشك في كونه منهم لم يظهر له وجه يعتمد عليه؛ نعم لو تحققت الغلبة بحيث يحصل الوثوق بعدم كونه من أفراد المستثنى جاز الإعتماد عليها قطعاً. (٣)

### الفائدة الثالثة عشرة:

#### أخلط بين التخصص و الورود في كلام بعض الأعاضم

«محل البحث: اذا كان نذر التصدق معلقاً على شرط و تحقق قبل تمام

١- الدرر، ص ٢١٩.

٢- الوسائل، ج ٢، ص ٥٨٠، الباب ٣١ من أبواب الحيض.

٣- كتاب الزكاة، ج ٣، ص ٤١٩ إلى ٤٤٣.

الحول لم تجب الزكاة، وإن حصل بعده وجبت. وقد تعرض سماحته لتقد ما  
 في المستمسك من الخلط بين التخصص و الورود في المسألة»<sup>(١)</sup>  
 تفصيل ذلك أنّ الشرط إما أن يكون فعلاً إختيارياً للناذر أولاً و في الثاني إما أن يتعلق  
 النذر بالمال مطلقاً أو بشرط بقاءه إلى حين حصول الشرط فهنا ثلاث صور:  
 فإن كان الشرط فعلاً إختيارياً للناذر مثل أن يقول: إن فعلت كذا في الشهر الكذائي فله  
 عليّ أن أتصدق بهذا المال فهذا لا يصير مانعاً عن الزكاة قطعاً.  
 وكذا إن لم يكن إختيارياً ولكن شرط معه بقاء المال بأن قال مثلاً: إن جاء إبني سالماً من  
 السفر وكان هذا المال باقياً حينه فله عليّ أن أتصدق به فبالحقيقة يكون الوجوب مشروطاً  
 بشرطين و الوجوب المشروط متأخر عن شرطه فلا يوجبه و إلاّ لزم الدور.  
 و أما إذا كان الشرط غير إختيارى و كان النذر من ناحية بقاء المال مطلقاً بأن قال مثلاً:  
 إن جاء ابني من السفر في الشهر الكذائي فله عليّ أن أتصدق بهذا المال، ففي هذه الصورة  
 الأقوى وجوب حفظ المال إلى حين الوفاء بالنذر و تقريبه بوجهين:  
 الأوّل: ما في المستمسك من أن مرجع النذر حينئذ إلى نذر إبقاء المال إلى زمان الشرط و  
 التصدق به بعده ففي الحقيقة المنذور أمران: إبقاء المال إلى زمان الشرط و التصدق به بعده  
 فيجب عليه حفظه و عدم تعجيز نفسه، نظير ما إذا وعد زيداً أن يعطيه ثوبه الكذائي هدية و  
 جائزة إن صنع كذا في وقت كذا فالعرف يراه ملتزماً بإبقاء الثوب إلى الوقت الكذائي و إتلافه  
 ينافي إلتزامه، و النذر تمليك و وعد لله - تعالى - ألزم إنجازه.  
 الثاني: أنّ الوجوب المشروط بعد العلم بتحقق شرطه في محله يقتضي عند العقلاء لزوم  
 التهيؤ لإمتثاله و الإتيان بمقدماته إن لم يمكن تحصيلها في وقته، و ما إشتهر بينهم من عدم  
 وجوب المقدمة ما لم يجب ذبيها إنما هو في الوجوب الشرعي المترشح من وجوب ذبيها و نحن  
 نمنع الوجوب الشرعي في المقدمة و إنما الموجود فيها اللابديّة العقلية و العقلاء يلزمون العبد  
 على تحصيل المقدمات بعد العلم بتحقق وجوب ذبيها و لو في المستقبل ففي المقام بعد العلم

١- كتاب الزكاة، ج ١، ص ١١٢.

بتحقق شرط النذر في المستقبل يجب عقلاً حفظ المال للوفاء به في محله فيمنع هذا عن تعلق الزكاة به فتأمل. و لا يخفى أن التقريب الأوّل يجري مع العلم بتحقيق الشرط و الشك فيه و أما الثاني فلا يجري في صورة الشك فافهم.

فإن قلت: في الموقت بعد الحول و المشروط بشرط كذلك يمكن الإلتزام ببطلان النذر إذا كان المنذور التصدق بجميع المال لعدم رجحانه حين العمل لتعلقه بحق الغير.

قلت: إنما يكون متعلقاً بحق الغير إذا فرض إجتماع شرائط وجوب الزكاة ولكن النذر رافع للتمكن من التصرف الذي هو من شرائطه.

فإن قلت: نعم هذا صحيح لو قدم دليل النذر و اما لو قدم دليل الزكاة إرتفع شرط النذر أعني رجحان المتعلق.

قلت: الجمع بين الدليلين يقتضي الأخذ بالسابق منها و يكون هذا وارداً على الآخر رافعاً لموضوعه فتدبر.

### نقد ما في المستمسك

هذا و في المستمسك عبّر عن الورود في المقام بالتخصص.

و فيه أنه خلاف الإصطلاح فان التخصص عبارة عن خروج فرد بالذات عن موضوع الحكم فلو قال المولى: «أكرم العلماء» يكون زيد الجاهل خارجاً بالذات عن العلماء و لا يكون خروجه متوقفاً على ورود دليل و حكم فالفرد الجاهل خارج عن عنوان العلماء تخصصاً، كان هنا حكم في المقام أم لا. و اما الورود فهو عبارة عن كون أحد الدليلين بشموله رافعاً لموضوع الدليل الآخر حقيقة كما في المقام فإن دليل النذر بعد شموله يرفع التمكن من التصرف الذي هو موضوع الزكاة و كذا العكس فالورود يشترك مع الحكومة في كون رفع الموضوع بعناية الدليل الآخر غاية الأمر أن رفعه في الورود بنحو الحقيقة و في الحكومة بنحو التبعّد فتدبر.

فإن قلت: شمول كل من دليلي النذر و الزكاة في المقام دوري فكيف المخلص؟ بيان ذلك أن شمول دليل النذر متوقف على رجحان المتعلق في ظرف العمل، و رجحانه في المقام متوقف

على عدم شمول دليل الزكاة، وعدم شموله متوقف على عدم التمكن من التصرف، وعدم التمكن منه متوقف على شمول دليل النذر، فشمول دليل النذر صار متوقفاً على نفسه، وكذلك شمول دليل الزكاة متوقف على التمكن من التصرف، والتمكن متوقف على عدم شمول دليل النذر، وهو متوقف على عدم رجحان المتعلق وهو متوقف في المقام على شمول دليل الزكاة وهذا الدور مقتضى طبع كل دليلين يكون أحدهما رافعاً لموضوع الآخر.

قلت: أولاً نسلم ان شمول دليل النذر متوقف على رجحان المتعلق ولكنه حاصل فعلاً فإن التصديق راجح طبعاً نعم دليل الزكاة لوجرى ارتفاع الرجحان ولكنه لا يجري بعد ما حصل الأمر النذري قبله و ثانياً - وهو حق الجواب - أن رجحان المتعلق في المقام حاصل لو بعد فرض شمول دليل الزكاة لما عرفت من صحة نذر التصديق بالمال الذي هو للغير بعد إمكان تحصيله بالشراء ونحوه ثم التصديق به و الزكاة يمكن ادائها بالقيمة فالنذر وإن توقف على رجحان متعلقه ولكنه حاصل فيصير صحيحاً و مجريانه يرتفع موضوع الزكاة قهراً.<sup>(١)</sup>

### الفائدة الرابعة عشرة:

#### ألفرق بين التخصيص والحكومة والورود والتخصيص

«المبحث: الانتفاع بالأعيان النجسة و ملاحظة النسبة بين الأدلة المانعة

منه و بين قاعدة الحلّ المستفادة من الكتاب و السنة.»<sup>(٢)</sup>

توضيح ذلك: أنّ التخصيص عبارة عن إخراج بعض أصناف العام أو أفرادها عن حكمه، فيكون من أقسام تعارض الدليلين مثل قوله: «لا تكرم النحويين» في قبال قوله: «أكرم العلماء.» فيكون الخاصّ متعرّضاً لبعض ما كان يتعرّض له العامّ من النسبة الحكميّة التي هي منطوق القضية بنفيها عن بعض أصنافه أو أفرادها، فيكون في عرضه ولكن يقدم عليه لكونه أظهر.

و الحكومة عبارة عن كون أحد الدليلين ناظراً إلى جهة من الدليل الآخر لا يتعرّضها هو

١- كتاب الزكاة، ج ١، ص ١١١ إلى ١١٣. ٢- ألمكاسب المحرمة، ج ٢، ص ٦٢.

بمنطوقه بل تكون من مبادي ما يتعرّضه الآخر أو من لواحقه، حيث إنّ منطوق القضية الذي تتعرّضه القضية هي مفاد النسبة الواقعة بين الموضوع والمحمول. وأمّا بيان مفاد الموضوع أو المحمول و حدودهما و بيان مقدّمات الحكم من المصالح و المفسدات أو الإرادة و الكراهة أو الجعل و الإنشاء، و كذا مؤخّراته من الإعادة و عدمها فليست ممّا يتعرّضها منطوق القضية. فلو تعرّض دليل آخر لواحد منها بحيث أو جب قهراً تضيق الحكم الأوّل أو سعته كان الدليل الثاني بالنسبة إلى الدليل الأوّل حاكماً عليه و مفسّراً له. و ليس بين الحاكم و المحكوم معارضة حتى يجعل الأظهرية ملاكاً للتقدّم على ما في موارد التعارض.

و من جملة أقسامها النظر إلى موضوع الحكم الأوّل بتوسعته أو تضيقه بعد ما لم يكن هو نفسه متعرّضاً، فيكون مفاد الدليل الحاكم نفي الحكم الأوّل أو إثباته و لكن بلسان نفي موضوعه أو إثباته مثل أن يقول في المثال السابق: «النحوي ليس بعالم» أو: «الزاهد العابد عالم.» و من هذا القبيل قوله ﷺ: «لا سهو على من أقرّ على نفسه بسهو.»<sup>(١)</sup>

و بهذا البيان يظهر وجه حكومة قوله - تعالى -: ﴿ ما جعل عليكم في الدين من حرج ﴾<sup>(٢)</sup> على أدلة الأحكام الأوّلية، حيث إنّ ناظر إلى جعلها، و الجعل من مبادي الحكم و مقدّماته. و كذا قوله ﷺ: «لا تعاد الصلاة إلاّ من خمس.»<sup>(٣)</sup> حيث إنّ الإعادة من لواحق الحكم و مؤخّراته بعد أصل ثبوته.

و الورود عبارة عن كون أحد الدليلين بعد وروده رافعاً لموضوع الدليل الأوّل حقيقة، كالدليل الاجتهادي الدالّ على حرمة شيء بعنوانه فإنّه بالنسبة إلى اصالة البراءة وارد عليها، إذ موضوع الأصل عدم الدليل، و الدليل الاجتهادي على الحرمة يرفع هذا الموضوع حقيقة. هذا.

و أمّا التخصّص فهو عبارة عن خروج الشئ عن موضوع الحكم بذاته لا بلحاظ ورود

١- ألسائل، ج ٣، ص ٣٣٠، الباب ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٨.

٢- سورة الحجّ (٢٢)، الآية ٧٨.

٣- ألسائل، ج ٤، ص ٦٨٣، الباب ١ من أفعال الصلاة، الحديث ١٤.

دليل آخر كخروج زيد الجاهل عن قوله: «أكرم العلماء».

هذا ملخص مفاد المصطلحات الأربعة الدائرة على الألسن. و الثلاثة الأوّل تطلق بلحاظ مقايسة دليل بالنسبة إلى دليل آخر.

و بما ذكرنا يظهر أن الأدلّة الإجتهدية الآتية في المقام واردة على أصل البراءة. و أمّا بالنسبة إلى آية الحلّ فهي مخصّصة لعمومها على فرض دلالتها.<sup>(١)</sup>



## الفصل الخامس :

### الإطلاق والتقييد

و هو يشتمل على فوائد :



## الفائدة الاولى:

### ما هو معنى الاطلاق في متعلق الأمر والنهي؟

«معنى الإِطلاق في متعلق الأمر و النهي واحد و هو الإرسال عن كل قيد و حيثية و كون الطبيعة تمام الموضوع للحكم، غاية الأمر نتيجة الإِطلاق في الأمر البدلية و في النهي و الحكم الوضعي الإستغراق؛ و لذا يطلق على البيع في قوله تعالى: ﴿أحلّ الله البيع﴾ العام كما يطلق عليه المطلق، فالثاني بإعتبار كون حيثيته تمام الموضوع للصحة و الأوّل بإعتبار أن نتيجة الإِطلاق في المقام شمول الحكم لجميع افراد البيع.»

أقول: قد اشتهر بينهم أن كل عام مطلق و كل مطلق عام، و الفرق بين العام و المطلق أن إِطلاق المطلق على حيثية إنّما هو بإعتبار كونها تمام الموضوع و أنه لم ينضم اليها حيثية اخرى في الموضوعية، و في مقابله التقييد، و إِطلاق العام عليها بإعتبار شمول الحكم المتعلق بها لجميع أفرادها، و في مقابله التخصيص، و قد يفرق بينها بأن العام ما لوحظ فيه الكثرة و جعل الطبيعة فيه ما به ينظر، بخلاف المطلق فإنه لم يلحظ فيه الكثرة فضلاً عن جعل الطبيعة مرآة لها. و قد يفرق أيضاً بأن العام لا يطلق إلاّ على ما يكون شموله بالوضع، سواء كان إستيعابياً او مجموعياً أم بديلاً، و المطلق يطلق على ما كان الشمول فيه بقريئة الحكمة.<sup>(١)</sup>

## الفائدة الثانية:

### موارد جريان مقدمات الحكمة

«الإحتياج إلى مقدمات الحكمة لإثبات الإِطلاق إنّما هو في الأحكام الإيجابية لا في السلبية لأن حرف النفي مثل «لا» موضوع لنفي مدخوله و

إنتفاء الطبيعة بانتفاء جميع أفرادها و هذا بخلاف الأمر فإنه لطلب إيجاد المتعلق و وجود الطبيعة يصدق بوجود فرد ما فيصح إرادة المطلق او المقيد و إثبات الإطلاق بمقدمات الحكمة؛ و بالجملة إستفادة الإطلاق في الأحكام السلبية تكون من وضع حرف السلب و النفي لانه وضع لنفي المدخول من المطلق او المقيد.»

أقول: و هذا البيان يجري في لفظة «كلّ» و نحوها أيضاً، مما وضع للشمول؛ فإنها وضعت لشمول المدخول، لا لشمول ما أريد منه لئلاً.

فإن قلت: على هذا يلزم أن يكون التقييد بدليل منفصل موجباً للمجازية بالنسبة إلى لفظ «لا» أو «الكلّ» أو نحوهما، وإن لم يلزم المجازية بالنسبة إلى المدخول. قلت: لفظة «كلّ» إنما وضعت لشمول ما أريد من المدخول إستعمالاً لا بحسب الجدّ و إحراز الجدّ إنما يكون بأصالة التطابق بين الإرادتين و التقييد تصرّف في الجدّ لا في الإستعمال، فافهم.<sup>(١)</sup>

### الفائدة الثالثة:

#### إعتبرات المهية

«إن تقسيم المهية بالأقسام الثلاثة أي المهية لابشرط شيء و المهية بشرط شيء و المهية بشرط لا إنما يصح إذا كان المقسم إعتبر المهية و لحاظها لانفس المهية، فإن ما دعى القوم إلى تقسيم الماهية إنما هو تبيين ما يعرضه وصف الكلية اعني الكلي الطبيعي و بيان أنه موجود في الخارج أم لا؟ و نفس المهية و لو في ظرف الخارج لا يمكن أن يعرض عليه وصف الكلية، بل ظرف عروض الكلية الذي قوامه بالإعتبار و اللحاظ، هو الذهن، فالمقسم لحاظ المهية و الكلي الطبيعي الذي هو نفس المهية لابشرط هو القسم الأوّل منها مع حذف اللحاظ و إعتبر الملحوظ فقط.»

أقول: لا يخفى أن التقسيم عبارة عن ضم قيود إلى المقسم الواحد، حتى يحصل بضم كل قيد إليه قسم في قبال الأقسام الأخر التي يتحقق كل منها بضم قيد آخر، ولا بد من أن تكون القيود متقابلة، كما هو واضح. وعلى هذا فليس تقسيم القوم تقسيماً صحيحاً، حيث جعلوا القيد في القسم الأول عبارة عن نفس مفهوم اللابشرية التي هي أمر ذهني، فيجب بمقتضى المقابلة أن يجعل القيد في القسمين الآخرين أيضاً عبارة عن نفس مفهوم البشرى شئياً و البشرى لائياً، حتى تصير القيود الثلاثة كلها ذهنية متقابلة؛ وهم قد جعلوا التقييد باللابشرية في القسم الأول في قبال التقييد ببعض القيود الخارجية أو التقييد بعدمها، فلا يحصل التقابل بين القيود حينئذ؛ ولو جعلوا القيد في البشرى شيئاً أعم من القيود الخارجية و الذهنية لم يكن اللابشرى القسماً قسماً على حدة، بل كان داخلياً في البشرى شيئاً.

و الحاصل أن التقسيم يجب أن يكون إما بلحاظ القيود الذهنية فقط أو الخارجية فقط أو بلحاظ الأعم منها فعلى الأول تكون القيود عبارة عن مفهوم اللابشرية و البشرى شئياً و البشرى لائياً، و تشترك الأقسام الثلاثة في عدم الوجود خارجاً، و على الثاني لا يصح إعتبار اللابشرية قيداً، حتى يحصل قسماً في قبال القسمين الآخرين، و على الثالث يدخل إعتبار اللابشرية في البشرى شيئاً، فليس قسماً على حدة أيضاً. فتدبر.

و بما ذكرنا من لزوم تقابل القيود في التقسيمات ظهر فساد ما ربما يتوهم في المقام من ترييع الأقسام بناء على جعل المقسم عبارة عن اللحاظ، كما هو مبنى السيد الأستاذ -مدظله العالی- بل على كلا المبنيين. بتقريب: أن اللحاظ قد يتعلق بالماهية فقط، بحيث لا يتعدى منها، و قد يتعلق بها و يتعدى منها إلى أمر آخر من قيودها الخارجية، و قد يتعلق بها، و يتعدى منها إلى عدم كون قيودها معها، و قد يتعلق بها و يتعدى منها إلى كونها لابشرى بالنسبة إلى قيودها، فهذا هو اللابشرى القسماً.

وجه الفساد أن عدّ القسم الأخير في قبال سائر الأقسام بلا وجه؛ فإن القيد فيه ذهني، و التقسيم كان بلحاظ القيود الخارجية فقط، و قد عرفت بيانه.<sup>(١)</sup>

### الفائدة الرابعة:

#### تصوير الكلي في المعين في متعلق الزكاة ونحوها

«هل الثابت في باب الزكاة حكم تكليفي او وضعي؟»

و تعرض سماحته - دام ظلّه - بهذه المناسبة بحث الكلي في المعين و

كيفية وجوده»<sup>(١)</sup>

هل الثابت في باب الزكاة وجوب او ندب تكليفي محض، او تكون أمراً ثابتاً في ذمة المكلف كالديون، او تكون حقاً ثابتاً في المال كما في حق الرهانة، او حق الجنانية في العبد الجاني، او حق الزوجة في العقارات، او تحق الغرماء في التركة، او حق الفقراء في مندور التصدق به، او تكون ثابتة في المال بنحو الملكية للفقراء بنحو الإشاعة او بنحو الكلي في المعين؟ وجوه ذكروها في محلها و سيأتي تفصيل ذلك عند تعرض المصنف له.

و الذي نريد الإشارة إليه هنا إجمالاً هو أن المصنف و من حذا حذوه و إن توهموا أن الكلي في المعين أمر خارجي و أن تعلق الزكاة أو الخمس بهذا النحو أيضاً مثل الإشاعة نحو شركة في العين الخارجية و لكن الظاهر أن الشركة في العين الخارجية تنحصر في الإشاعة فقط و أن الكلي ليس أمراً خارجياً وراء الأشخاص و الأفراد.

و الشيخ الاعظم رحمته ذكر في المكاسب ما حاصله:

«أن يبيع البعض من جملة متساوية الأجزاء كصاع من صبرة يتصور

على وجوه:

الأول: أن يريد بذلك البعض كسراً واقعياً من الجملة مقدراً بذلك العنوان.

الثاني: أن يراد به بعض مردد نظير تردد الفرد المنتشر بين الأفراد.

الثالث: أن يكون المبيع طبيعة كلية منحصرة المصاديق في الأفراد المتصورة في

تلك الجملة. و الفرق بين هذا الوجه و الوجه الثاني أن المبيع هناك واحد من

الصيغان المتميزة المتشخصة غير معين و في هذا الوجه أمر كلي غير متشخص و

لامتميز بنفسه و يتقوم بكل واحد من صيعان الصبرة و يوجد به (الى أن قال):  
و حاصله أن المبيع مع التريديد جزئي حقيقي فيمتاز عن المبيع الكلي الصادق على  
الأفراد المتصورة في تلك الجملة»<sup>(١)</sup>.

إلى آخر ما ذكره مما يظهر منه وجود الفرد المنتشر في الخارج دون الكلي في المعين.  
فكلامه - قدس سره - في عدّ الفرد المنتشر أمراً خارجياً وإن كان خلاف التحقيق و لكن  
كلامه في عدم وجود الكلي إلا بوجود الأفراد كلام صحيح. فكما أن المبيع إذا كان كلياً مطلقاً  
كمن من حنطة لا يكون بنفسه موجوداً في الخارج بل في ذمة البايغ غاية الأمر قابلية كل من  
خارجي من تطبيق المبيع عليه فكذلك إذا كان كلياً مقيداً كمن من حنطة إصفهان أو صاع من  
هذه الصبرة، فجميع تشخصات الصيعان باقية على ملك مالكةا و لم ينتقل منها شيء إلى  
المشتري. غاية الأمر انه ليس للبايغ إتلاف جميعها لوجوب حفظ القدرة على الأداء و لكن  
قبل الأداء يكون جميع مصاديق الصاع و أشخاصه للبايغ و لذا لا يجب على البايغ تحصيل رضا  
المشتري في مقام التصرف بخلاف ما إذا كان المبيع السهم المشاع.

نعم يمكن أن يقال ان الكلي المطلق ظرفه ذمة البايغ و لكن الكلي المقيد في المقام ظرفه  
الصبرة الخارجية فكأن ذمة الصبرة الخارجية مشغولة بهذا الصاع المبيع، و لكن هذا لا يلازم  
شركة المشتري في الصبرة و إنتقال شيء منها إليه فتأمل، فان الظاهر عدم الفرق بين من  
حنطة إصفهان و صاع من هذه الصبرة، فكما ان خارجية إصفهان لا توجب إشتغال ذمة هذه  
البلدة فكذلك خارجية الصبرة لا توجب إشتغال ذمتها فيكون ظرف الكلي المقيد أيضاً مثل  
الكلي المطلق ذمة البايغ.<sup>(٢)</sup>

### الفائدة الخامسة:

#### وجود الكلي الطبيعي بعين وجود افراده

«المبحث: بيان إشكال معروف للمحقق في نصب الغنم في الزكاة و

١- ألمكاسب للششيخ الانصاري، ج ٤، ص ٢٤٨، طبع الهادي.

٢- كتاب الزكاة، ج ١، ص ١٨٩.

الجواب عنه. و قد تعرض سماحة الأستاذ -دام ظلّه- بهذه المناسبة مطالباً

حول وجود الكلي الطبيعي في الخارج»<sup>(١)</sup>

في باب نُصب الغنم إشكال مشهور يقال إنه مما طرحه المحقق -قدس سره- في درسه وهو أنه إذا وجب أربع شياه عند بلوغ الغنم ثلاثاً و واحدة ولم تتغيّر الفريضة حتى تبلغ خمسمائة فأَيُّ فائدة في جعل الأربعمئة نصاباً و كذلك الكلام على كون النُصب أربعة فإنه إذا وجب في المأتين و واحدة ثلاث شياه و كذلك في الثلاثمئة و واحدة فأَيُّ فائدة في جعل الثاني نصاباً مع تداخل النصابين في الفريضة.

أقول: لا يخفى أن الإشكال وارد على صحيحة الفضلاء و كذلك على تقرير الأصحاب للنصب الخمسة او الأربعة و أما على ما بيناه في صحيحة محمد بن قيس فلا يرد الإشكال إذ ليس فيها إسم من الثلاثمئة و واحدة بل ذكر فيها بعد الثلاثمئة قوله: «فاذا كثرت الغنم في كل مائة شاة» و ليس معنى «كثرت»: «زادت» حتى يقال بشموله لثلاثمئة و واحدة فما فوقها بل ذكر هذه الجملة بعد الثلاثمئة ثم جعل الإعتبار بالمائة يستظهر منها كون النظر إلى أربعمئة فما فوقها فلا تداخل للنصابين أصلاً كما لا يخفى!

و في الحقيقة الأشكال متوجه إلى الأصحاب و هو انه على فرض كون النُصب في الغنم أربعة لم جعلوا النصاب الرابع ثلاثمئة و واحدة مع عدم ذكرها في الصحيحة و عدم تغير الفريضة فيها إلى الأربعمئة؟

### جواب الجواهر عن إشكال المحقق

و كيف كان فقد أجاب في الجواهر عن الإشكال بأنه يمكن أن يكون الوجه في ذلك متابعة النص أو أن الإتحاد في الفريضة مع فرض كون النصاب الثاني كلياً ذا أفراد متعددة ينفرد عن الأوّل في غالب أفراد غير قادح.

و ردّ عليه في مصباح الفقيه بما حاصله:

«أن الجواب الأوّل إسكاتي و الثاني غير حاسم لمادة السؤال إذ ما ذكره بيان



لمعقولية جعل النصاب الثاني كلياً وإن اتحد مقتضاه لما قبله في بعض الأفراد و المقصود بالسؤال الإستفهام عن ثمره جعل الأربعمائة نصاباً كلياً مع انه لو جعل الخمسمائة نصاباً كلياً لم يتداخل النصابان أصلاً هذا»<sup>(١)</sup>.

و أجاب المحقق بنفسه عن الإشكال بقوله في الشرائع: «و تظهر الفائدة في الوجوب و في الضمان»<sup>(٢)</sup>.

بيان ذلك أنه إذا كانت أربعمائة فمحل الوجوب مجموعها إذا المجموع نصاب و محل الوجوب النصاب و لو نقصت عن الأربعمائة و لو واحدة فمحل الوجوب الثلاثمائة و واحدة و الزائد عفو، و يتفرع على ذلك جواز تصرف المالك في الزائد قبل إخراج الزكاة. هذا بالنسبة الى الوجوب.

و أما الضمان فهو أيضاً متفرع على محل الوجوب فلو تلف من أربعمائة واحدة بعد الحول بغير تفريط سقط من الزكاة جزء من مائة جزء من الشاة و لو كانت ناقصة من أربعمائة و تلف منها شيء لم يسقط من الفريضة شيء ما دامت الثلاثمائة و واحدة باقية و كذلك الكلام على القول بالنصب الأربعة.

### نقد صاحب المدارك لجواب المحقق عن الإشكال

و ناقش في ذلك صاحب المدارك فقال ما لفظه:

«لكن يمكن المناقشة في عدم سقوط شيء من الفريضة في صورة النقص عن الأربعمائة لأن مقتضى الإشاعة توزيع التالف على الحقيين وإن كان الزائد عن النصاب عفواً إذ لا منافاة بينهما كما لا يخفى على المتأمل»<sup>(٣)</sup>.

و حاصل إشكاله يرجع إلى الإشكال في محل الوجوب و في الضمان معاً إذ حاصله أن الزكاة مشاعة في جميع المال فجميعه محل للوجوب و يتبعه عدم الضمان قهراً مع تلف الواحدة لا عن تفريط.

٢- الشرايع، ج ١، ص ١٠٨.

١- مصباح الفقيه، ج ٣، ص ٢٥.

٣- مدارك الأحكام، ج ٥، ص ٦٤.

و أجاب في الحدائق عن هذه المناقشة بما حاصله:

«أنه إن أريد كون الزكاة حقاً شايعاً في مجموع المال من النصاب و العفو فهو ممنوع و إن أريد كونها حقاً شايعاً في مقدار النصاب فقط فهو مسلّم و مقتضاه ما ذكره المحقق. غاية الأمر أن مقدار النصاب غير متميز بل هو مخلوط بالعفو و لكن لا يستلزم هذا تقسيط التالف على العفو لأنّ النصاب محل الوجوب، و نقصان الفريضة إنما يدور مدار نقصانه و النصاب الآن موجود كاملاً»<sup>(١)</sup>.

و قرر هذا الكلام في مصباح الفقيه بما حاصله:

«أن إشاعة حق الفقير في النصاب لا تتوقف على تميز النصاب بل على تحققه في الواقع فلو باع زبداً مثلاً صاعاً من صبرة و شرط عليه أن يكون ربه لعمر و فقد جعل لعمر و في هذه الصبرة ربعاً مشاعاً من صاع كلي مملوك لزيد متصادق على أيّ صاع فرض من هذه الصبرة فبقاء ملك عمر و تابع لبقاء ملك زيد الذي هو صاع من هذه الصبرة على سبيل الكلية بحيث لا يرد عليه نقص بتلف شيء من الصبرة مادام بقاء صاع منها. فان أردت مثلاً لما نحن فيه فهو فيما لو نذر إن رزقه الله عشرين شاة لا بشرط عدم الزيادة و بقيت عنده سنة فنصفها صدقة فرزقه الله ثلاثين و بقيت سنة فقد تحقق موضوع نذره و صار نصف العشرين الموجود في الثلاثين صدقة و ان لم يتشخص العشرون فلو تلف بعض الثلاثين قبل السنة او بعدها لم يرد نقص على الصدقة ما بقيت العشرون»<sup>(٢)</sup>.

### ما هو الكلي الطبيعي في المسألة؟

أقول: عمدة الإشكال هو أن الموجود في الخارج هو المتشخصات المتميزات و أن الشيء ما لم يتشخص لم يوجد و الكلي الطبيعي و إن كان يوجد بوجود أفراد بل هو في الخارج عين أفراد و لكن المقصود بالكلي في المعين هنا كالصاع من الصبرة ليس هو الصيعان الخارجية الموجودة بعين الصبرة إذ لا شك أن الخارج بخارجيته باق على ملك البائع في بيع صاع من

٢- مصباح الفقيه، ج ٣، ص ٢٦.

١- الحدائق، ج ١٢، ص ٦٤.

الصبرة و ما لم يشخص الصاع المبيع في صاع خارجي ليس للمشتري التصرف في الصيعان و الصبرة فكأن المبيع صاع كلي في ذمة هذه الصبرة نظير الصاع الكلي المطلق الثابت في ذمة البائع و إن شئت قلت: المبيع صاع كلي مقيد بالصبرة ثابت في ذمة البائع فليس خارجياً ثابتاً في الواقع و إذا لم يكن هو ثابتاً في الخارج فعدم خارجية المشاع فيه بطريق أولى، فلو قيل بشركة أرباب الخمس او الزكاة في المال الخارجي و ثبوت حق لهم في الخارج فلا محالة ينحصر ذلك في الإشاعة في ماهو الثابت في الخارج و هو مجموع المال الخارجي دون النصاب المفروض بنحو الكلي في المعين. فلعل هذا ما أراه صاحب المدارك في مناقشته.

اللهم إلا أن يقال: إن الشيء إما أن يوجد في الخارج بنفسه أو بمنشأ انتزاعه كجميع المفاهيم الانتزاعية فإن وجودها بوجود منشأ انتزاعها، والسهم المشاع أيضاً من هذا القبيل فإن الموجود في الخارج بنفسه هو ذات المقسوم بوحده لا الأقسام و السهام، نعم لما كان المقسوم قابلاً للقسمة يكون وجود القابل بنفسه نحو وجود للمقبول. فالموجود بالفعل ذات المقسوم، و الأقسام موجودات بالقوة و يعتبر وجود المقسوم نحو وجود لها و هذا يكفي في الحكم عرفاً بوجود الشيء و إذا اكتفي بهذا النحو من الوجود فنقول نظيره متحقق في الكلي في المعين فإن الصاع الكلي موجود بوجود الصبرة عرفاً و إن لم يكن متميزاً و موجوداً بنفسه و لذا لو باع مالك الصبرة صيعاناً بمقدارها يحكم عرفاً بكونه واجداً لما باعه و لو باع أزيد من ذلك يحكم بعدم واجديته لما باعه.

و بالجملة الحكم بعدم وجود الكلي في المعين ينقض بعدم وجود السهم المشاع أيضاً و الحل كفاية الوجود التقديري و الوجود بالقوة في كليهما فتدبر، فان للبحث عن هذه المسائل محلاً آخر. (١)

### الفائدة السادسة:

#### حقيقة الإطلاق و التقييد في مقام الجعل

«إن الاطلاق في مقام الجعل و الثبوت ليس امراً وجودياً بمعنى لحاظ

السريان و الشمول، بل هو أمر عدمي بمعنى أن الطبيعة في مقام الثبوت إذا لوحظت نفسها من دون لحاظ قيد و حيثية تمام الموضوع لحكم تكون مطلقة، و إذا لوحظت مع قيد و حيثية زائدة على نفسها تمام الموضوع تكون مقيدة. و لا يقال: إن جعل الحكم على نفس الطبيعة اعم من كونها تمام الموضوع إذ لعلها مهملة فلا بد في الإطلاق من لحاظ السريان. فانه يقال: هذا الإهمال مربوط بمقام الإثبات و ما نحن بصدده الآن أن الإهمال في مقام الجعل و الثبوت لا يعقل فإمّا أن يلاحظ في مقام جعل الحكم نفس الطبيعة من دون قيد او يلاحظ معها قيد آخر»<sup>(١)</sup>

أقول: قال في نهاية الدراية في مبحث إعتبرات الماهية ما حاصله:

«أن الماهية إذا لوحظت و كان النظر مقصوداً على ذاتها من دون نظر إلى الخارج من ذاتها فهي الماهية المهملة التي ليست من حيث هي إلا هي، و إذا نظر إلى الخارج من ذاتها فإمّا أن تلاحظ بالإضافة إلى هذا الخارج مقترنة به بنحو من الأنحاء فهي بشرط شيء. و إما أن تلاحظ بالإضافة إليه مقترنة بعدمه فهي بشرط لا؛ و إما أن تلاحظ بالإضافة إليه لا مقترنة به، و لا مقترنة بعدمه فهي اللابشرط، و حيث إن الماهية يمكن إعتبار أحد هذه الإعتبرات معها بلا تعيين لأحدها، فهي أيضاً لابشرط من حيث قيد بشرط شيء و قيد بشرط لا و قيد اللابشرط، فاللابشرط حتى عن قيد اللابشرطية هو اللابشرط المقسمي، واللابشرط بالنسبة إلى القيود التي يمكن إعتبار إقترانها و عدم إقترانها هو اللابشرط القسيمي»<sup>(٢)</sup>

و قال أيضاً:

«إن نفس الماهية من حيث هي غير واجدة إلا لذاتها و ذاتياتها، و أما إذا حكم عليها بأمر خارج من ذاتها فلا محالة تخرج من حد الماهية من حيث هي، فيكون المحكوم عليه هو الماهية بأحد الإعتبرات الثلاثة»<sup>(٣)</sup>

٢- نهاية الدراية، ج ٢، ص ٤٩٠، طبع آل البيت.

١- نهاية الأصول، ص ٣٧٧.

٣- نفس المصدر، ص ٢٩٢.

## و قال أيضاً:

« كما أن المتقيد به الماهية في البشروط شيء و البشروط لا نفس المعنى المعبر لا بما هو معتبر و لا إعتباره، كذلك اللابشروط القسمي، فإن قيد الماهية هو عدم لحاظ الكتابة و عدمها لا لحاظ عدم اللحاظ، فهذه الإعتبارات مصححة لموضوعية الموضوع على الوجه المطلوب لا أنها مأخوذة فيه.»<sup>(١)</sup>

و قال في العام و الخاص ما لفظه:

« أن العام ليس حكمه حكماً جهتياً من حيث عنوان العالم مثلاً فقط؛ بل حكم فعلي تام الحكمية، بمعنى أن العالم (و إن كان معنوياً بأي عنوان) محكوم بوجود الإكرام، فيكشف عن عدم المنافاة لصفة من صفاته و عنوان من عناوينه لحكمه»<sup>(٢)</sup> «انتهى».

أقول: لا يخفى أن الحاكم بعد تصوره للعنوان الواجد للمصلحة، كعتق الرقبة مثلاً لا بد من أن يلاحظ انه واجد للمصلحة مطلقاً معنوياً بأي عنوان كان، أو أن الواجد لها هو عتق الرقبة المقترنة بالإيمان مثلاً؛ فنفس تعلق اللحاظ بالماهية إجمالاً لا يكفي في جعلها موضوعة أو متعلقة للحكم، ما لم يلاحظ أنها تامة المصلحة، أو أنها جزء المحصل لها، و لكنه بعد ما رأى أن عتق الرقبة تمام الموضوع في تحصيل المصلحة يجعل نفس هذه الحيثية موضوعة للحكم من غير احتياج إلى لحاظ السريان، فتمام الموضوع للحكم هو نفس حيثية الماهية لا الماهية المقيدة بكونها تمام الموضوع أو بالسريان، و لكن تماميته ملحوظة باللحاظ السابق على جعلها موضوعة للحكم، إذ يجب على الحاكم أن يلاحظ أن تمام المحصل للغرض هو نفس هذه الحيثية أو هي بضميمة حيثية أخرى. والظاهر أن مراد هذا المحقق من لزوم إعتبار الماهية في مقام الموضوعية بنحو اللابشروط القسمي، هو ما ذكرناه من لزوم إعتبار التمامية في مرحلة تصور الموضوع و ملاحظة جهاته لا في مرحلة جعل الحكم عليه، كما أن الظاهر أن مراد الأستاذ -مدظله العالي- من عدم تعدي اللحاظ في المطلقات عن نفس الماهية هو عدم التعدي في مرتبة الموضوعية و جعل الحكم عليه، لا في المرحلة السابقة عليها.

٢- نفس المصدر، ص ٤٥٦.

١- نهاية الدراية، ج ٢، ص ٤٩٣.

و بالجمله المطلق عبارة عما يكون في مقام جعل الحكم تمام الموضوع، بحيث كان النظر في هذا المقام مقصوداً على ذاته، و هذا لا ينافي لحاظ تماميته في المصلحة الموجبة لتماميته في الموضوعية قبل مرتبة الجعل؛ و على هذا فلاتنافي بين الكلامين، نعم، الظاهر كون مشي الاستاذ -مدظله- في باب إعتبرات الماهية أمتن من مشي هذا المحقق، و لاسيما أنه يرد على ما سمّاه باللابشرط القسمي: أنا و إن سلمنا أن الحاكم قبل جعل الحكم في المطلقات يلاحظ أن الماهية بنفسها تامة في المصلحة و الموضوعية و ليست مقترنة بوجود القيد و لا بعدمه؛ و لكن لا يصير عدم الإقتران بوجود القيد و لا بعدمه من قيود الماهية؛ بل الملحوظ حينئذ نفس الماهية، غاية الأمر أنه تعلق ملحوظ مستقل آخر بأن هذه الماهية غير مقترنة، لا بوجود شيء و لا بعدمه، من دون أن يصير الملحوظ بهذا اللحاظ قيماً للملحوظ بذاك اللحاظ المتعلق بالماهية؛ إذ ليس كل مجتمعين في اللحاظ يجب أن يكون أحدهما قيماً للآخر؛ و هذا بخلاف القسمين الآخرين، ففي البشروط شيء مثلاً يصير الإيمان الملحوظ باللحاظ الثاني قيماً للرقبة الملحوظة أولاً، لكونه من حالاتها، فبطل ما سمّاه باللابشرط القسمي، وعدّه أحداً من إعتبرات الماهية من أصله و أساسه، فتدبر، فإن المسألة دقيقة جداً، و لأجل ذلك خرجنا من طور الإختصار.<sup>(١)</sup>

### الفائدة السابعة:

#### إعتبرات الماهية بلحاظ آخر

«و إن تقسيم لحاظها انما هو لبيان أن معروض وصف الكلية في الذهن هو الملحوظ بأي قسم من اللحاظات الثلاث و عرفت أن الملحوظ في القسم الأوّل هو نفس الماهية بخلاف القسمين الآخرين، فلامحالة يكون الكلي الطبيعي -أي الذي يعرضه وصف الكلية- هو الملحوظ في القسم الأوّل يعني نفس الماهية لكن مع حذف اللحاظ و إعتبر الملحوظ فقط، و أما على مذاق من جعل التقسيم لنفس الماهية و جعل المقسم نفسها و القسم

١- نهاية الاصول، ص ٣٧٧.

الأوّل عبارة عن الماهية المقيدة بكونها لا بشرط فلا محالة يتعين الكلي

الطبيعي في المقسم...»

أقول: لا يخفى أن التقسيم عبارة عن ضم قيود إلى المقسم الواحد، حتى يحصل بضم كل قيد إليه قسم في قبال الأقسام الأخر التي يتحقق كل منها بضم قيد آخر، ولا بد من أن تكون القيود متقابلة، كما هو واضح. وعلى هذا فليس تقسيم القوم تقسيماً صحيحاً، حيث جعلوا القيد في القسم الأوّل عبارة عن نفس مفهوم اللابشرطية التي هي أمر ذهني، فيجب بمقتضى المقابلة أن يجعل القيد في القسمين الآخرين أيضاً عبارة عن نفس مفهوم البشرط شئياً و البشرط لائية، حتى تصير القيود الثلاثة كلها ذهنية متقابلة؛ وهم قد جعلوا التقييد باللابشرطية في القسم الأوّل في قبال التقييد ببعض القيود الخارجية أو التقييد بعدمها، فلا يحصل التقابل بين القيود حينئذٍ؛ ولو جعلوا القيد في البشرط شيء أعم من القيود الخارجية و الذهنية لم يكن اللابشرط القسيمي قسماً على حدّه، بل كان داخلاً في البشرط شيء.

و الحاصل: أن التقسيم يجب أن يكون إما بلحاظ القيود الذهنية فقط أو الخارجية فقط أو بلحاظ الأعم منها، فعلى الأوّل تكون القيود عبارة عن مفهوم اللابشرطية و البشرط شئياً و البشرط لائية، و تشترك الأقسام الثلاثة في عدم الوجود خارجاً، و على الثاني لا يصح إعتبار اللابشرطية قيداً، حتى يحصل قسماً في قبال القسمين الآخرين، و على الثالث يدخل إعتبار اللابشرطية في البشرط شيء، فليس قسماً على حدّه أيضاً. فتدبر.

و بما ذكرنا من لزوم تقابل القيود في التقسيمات ظهر فساد ما ربما يتوهم في المقام من تربييع الأقسام بناءً على جعل المقسم عبارة عن اللحاظ، كما هو مبنى السيد الأستاذ -مدظله العالی- بل على كلا المبنيين. بتقريب: أن اللحاظ قد يتعلق بالماهية فقط، بحيث لا يتعدى منها، و قد يتعلق بها و يتعدى منها إلى أمر آخر من قيودها الخارجية، و قد يتعلق بها، و يتعدى منها إلى عدم كون قيودها معها، و قد يتعلق بها و يتعدى منها إلى كونها لا بشرط بالنسبة إلى قيودها، فهذا هو اللابشرط القسيمي.

وجه الفساد أن عدّ القسم الأخير في قبال سائر الأقسام بلا وجه؛ فإن القيد فيه ذهني، و التقسيم كان بلحاظ القيود الخارجية فقط، و قد عرفت بيانه.<sup>(١)</sup>

### الفائدة الثامنة:

#### ما هو الملاك في المتزاحمين

«محل البحث: حكم مندور التصدق لو تعلقت به الزكاة، و بيان التزام بين ملاكي النذر و الزكاة، و أن الملاك في المتزاحمين هل ملاحظة الأهم و المهم منهما، او المتقدم زماناً، او شيء آخر؟  
والمحتملات في ماهية النذر أربعة:

١- أن يكون إعتباره تمليك العمل المندور لله - سبحانه -

٢- أن يكون إعتبار النذر، «التعجيز»، فالإنسان قبل النذر يقدر على أنحاء التصرف في ماله، و لكن بنذر تصدقه على الفقراء يعجز نفسه بإختياره عن سائر التصرفات.

٣- أن يكون إعتبار النذر، المعاهدة مع الله - سبحانه - و المعاهدة معه نظير الشروط المتدواله بين الناس.

٤- أن يكون النذر إلتزام الإنسان نفسه على عمل و إيجابه على نفسه نظير إيجابه على غيره»<sup>(١)</sup>

فهذه محتملات أربعة في ماهية النذر، و قد عرفت (في ص ١٠٦ من كتاب الزكاة ج ١) تقوية الأول منها و مقتضاه صيرورة المال متعلقاً لحق الله - تعالى - في نذر التصدق به فيصير كالعين المرهونة و يكون الحق مانعاً من التصرف في موضوعه، و أما على المحتملات الأخر فلا يستتبع النذر تملكاً للغير و لا حقاً له، نعم التكليف بالوفاء به يستتبع وجوب حفظ المال للتصدق به فينصرف عنه دليل الزكاة بعدما تعين من قبل الشارع له قبل تعلقها مصرف خاص و بعبارة اخرى الأمر بالوفاء بالنذر في الحقيقة أمر بإبقاء المال ليصرف فيما نذر له فلا يشمل دليل الزكاة المتأخر و إن أبيت فالأقوى التفصيل بين نفوذ التكليف في الناذر و غيره فإن نفذ فيه و صار بسببه منقطعاً من المال خارجاً لم تتعلق الزكاة لما عرفت في بيان أخبار

١- كتاب الزكاة، ج ١، ص ١٠٦.



المال الغائب من عدم الإعتبار بنفس عنوان الغيبة بل الملاك صيرورة الإنسان منقطعاً من ماله بالكلية، وإن لم يصبر نافذاً فيه بل تصرف فيه بعد النذر من دون أيّ إعتناء بحكم الله - تعالى - و صادف ذلك بقاء مقدار النصاب من المال حولاً وجبت زكاته وإن تعيّن أداء القيمة. هذا.

و مقتضى عدم تعلق حق لله او للفقراء بالمال صحة بيعه و هبته و نحوهما وان كان محرماً نظير البيع وقت النداء.

و لكن في زكاة الشيخ ما حاصله:

«التحقيق أن نذر الصدقة إنما يفيد وجوب التملك لا حصول التملك، نعم الظاهر منع الناذر من التصرف فيه بما ينافي النذر و وقوعه باطلاً لا لإقتضاء النهي للفساد بل لعموم الأمر بالوفاء بالنذر الشامل لما بعد التصرف المتأني، و دعوى أن وجوب الوفاء مشروط ببقاء محله و هو بقاء العين في ملك الناذر مدفوع بأن إطلاق وجوب الوفاء بالنذر لما بعد البيع كاشف عن عدم فوات محله، نظير إثبات بطلان العقد الناقل الثاني من البايع بأدلة إيجاب الوفاء بالعقد الأوّل الحاصل منه، و يؤيد ذلك إتفاقهم على أن المال المنذور لا يورث فعدم قابليته للملك الإختياري أولى»<sup>(١)</sup>.

أقول: هذا منه - رحمته - فتح باب جديد في باب المتزاحمين او المتعارضين و هو تقديم المتقدم زماناً. و الإلتزام به مشكل إذ في الأوّل يقدم الأهم مع وجوده و الأّ فيثبت التخيير و في الثاني يتساقطان و يرجع إلى الأصل و لا أثر للتقدم الزماني اللهم إلا أن يكون إنطباق الأوّل رافعاً لموضوع الثاني فلو صدر من المولى أولاً الأمر بإنقاذ العبد و ثانياً الأمر بإنقاذ الابن يقدم إنقاذ الابن على إنقاذ العبد مع التزام مطلقاً، و بطلان العقد الثاني من البايع ليس لوجوب الوفاء بالعقد الأوّل بل لانتفاء موضوع البيع الثاني لخروجه عن ملكه بالبيع الأوّل فتأمل و للكلام في المسألة مقام آخر و كيف كان فوجوب التصدق بشخص المال فعلاً يمنع من تعلق الزكاة به و ان لم يثبت بالنذر لا ملك و لا حق؟<sup>(٢)</sup>

١- كتاب الزكاة للشيخ الانصاري (ره)، ص ٦٢. ٢- كتاب الزكاة، ج ١، ص ١٠٨.

## ألفرق بين التعارض و الحكومة

«محل البحث: عدم ثبوت الزكاة في مال اليتيم، و أن النسبة بين الأدلة الأُولِيَّة الدَّالَّة على ثبوت الزكاة في كل مالٍ و الأدلة الدَّالَّة على عدم ثبوت الزكاة في مال اليتيم هل هي التعارض أو الحكومة أو غيرها؟ و بهذه المناسبة أشار سماحة الأستاذ إلى مسألتين اصوليتين: التعارض و الحكومة.»<sup>(١)</sup>

تنبيه: قد عرفت أن وجه تقديم قوله: «ليس على مال اليتيم زكاة» على العمومات الأُولِيَّة مع كون النسبة بينه و بين كل منها عموماً من وجه لحاظه بالنسبة إلى جميعها و تقديمه عليها و إلا لزم طرحه أو تخصيص بعضها دون بعض بلا مرجح مضافاً إلى أن لسان المانع يقدم على لسان الإقتضاء بحكم العرف و هو المعبر عنه بالتوفيق العرفي.

و لكن في مصباح الفقيه أن قوله: «ليس على مال اليتيم زكاة» حاكم على العمومات الأُولِيَّة المشبته الواردة في كل نوع نوع من الأجناس و لا يلاحظ النسبة بين الحاكم و المحكوم. أقول: الظاهر عدم صحة ما ذكره إذ المقام من باب التعارض لا الحكومة.

بيان ذلك أن التعارض عبارة عن ورود حكيمين مختلفين بالإيجاب و السلب على موضوع واحد في عرض واحد سواء اختلفا بالتباين أو بنحو العموم و الخصوص مطلقاً أو من وجه، فمثال الأوَّل قوله: «أكرم العلماء» و قوله: «لا تكرم العلماء» و مثال الثاني قوله: «أكرم العلماء» و قوله: «لا تكرم النحويين» و مثال الثالث قوله: «أكرم العلماء» و قوله: «لا تكرم الفساق» ففي العموم و الخصوص مطلقاً أو من وجه أيضاً يرد الإيجاب و السلب في عرض واحد على موضوع واحد أعني الخاص و مورد الإجماع، ففي باب التعارض يتعرض كل واحد من الدليلين لنفس النسبة التي يتعرض لها الدليل الآخر كالأحكام في المتباينين أو بعضاً كما في العامين من وجه أو مطلقاً و لكن يخالف معه بالإيجاب و السلب فالموضوع في القضيتين واحد كلاً أو بعضاً و المحمول أيضاً واحد و محط الاختلاف النسبة بينهما فتختلفان فيها بالإيجاب و السلب.

و أما في الحكومة فـدليل الحاكم لا يتعرض للنسبة التي تعرض لها دليل المحكوم بل يتعرض لحيثية اخرى لم يتعرض لها دليل المحكوم من قبيل مقدمات الحكم و مؤخراته، و بعبارة اخرى من الأمور الواقعة في سلسلة علل الأحكام أو في سلسلة معلولاتها، فاذا قال المولى: «أكرم العلماء» فما تعرض له هذا الدليل هو النسبة الواقعة بين العالم و وجوب الإكرام بنحو الإيجاب فلو تعرض الدليل الثاني لنفس هذه النسبة كلاً أو بعضاً بنحو السلب فهو من باب التعارض و لكن قوله: «أكرم العلماء» مسبوق بتصور المولى و تصديقه و عزمه و ارادته و جعله و انشائه و كذا الموضوع و المحمول و ملحوق بوجوب إطاعته و إستحقاق العقوبة و الذم على مخالفته و كذا وجوب إعادته و قضائه مثلاً و لكن ليست هذه الأمور مفاد القضية بالمطابقة بل مما يحكم العقل بتحققها سابقة أو لاحقة أو مقارنة للنسبة، فلو قال المولى بدل قوله: «لا تكرم النحويين»: «ما تصورت إكرام النحويين» أو «ما أردت إكرام النحويين» أو «ما أنشأت وجوب اكرام النحويين» أو «ما جعلته» أو «النحوي ليس بعالم» أو «حارس الثورة عالم» أو «لا يجب إطاعة إكرام النحوي» أو «لأعاقب على ترك إكرامه» أو «لا يجب الإعادة أو القضاء على من تركه» في جميع هذه الأمثلة ضيق الحكم الأول أو وسعه و لكن الدليل الثاني لم يتعرض لنفس النسبة التي تعرض لها الدليل الأول بل تعرض لحيثية اخرى يكون نتيجتها تضيق الحكم الأول أو توسعته و لسان الحاكم مقدم على لسان المحكوم فانه بمنزلة الشارح و المفسر للمراد عنه. و بما ذكرنا يظهر عدم إنحصار الحكومة في توسعة الموضوع أو تضيقه كما إشتهر بل هما من مصاديقها و الملاك فيها تعرض الحاكم لجهة من الدليل الأول لم يتعرض هو لهذه الجهة بل مما حكم العقل بتحققها سابقة أو لاحقة أو مقارنة له، فقوله «أكرم العلماء» يتعرض لنسبة وجوب الإكرام إلى العلماء و لا يتعرض لتصور المولى و تصديقه و إرادته و لالمعنى العالم و معنى الإكرام و حدودهما و لا للجعل و الإنشاء بالحمل الأولي و لا لوجوب الإطاعة و إستحقاق العقوبة على المخالفة و وجوب الإعادة أو القضاء معها فاذا تعرض الدليل الثاني لجهة من هذه الجهات يحكم بكون الثاني حاكماً على الأول و مفسراً له و مقدماً عليه مطلقاً من غير ملاحظة النسبة بينهما فتدبر.

فاذا عرفت هذا فنقول: بين قوله: ﴿خذ من اموالهم صدقة﴾ و قوله: «لا زكاة في مال

اليتيم» عموم و خصوص مطلق و بين قوله: «لازكاة في مال اليتيم» و بين دليل الزكاة في كل واحد من العناوين عموم من وجه، بدهاة أن الموضوع في دليل الزكاة جميع الناس و اليتيم بعض من هذا الموضوع فالدليلان متعارضان.

نعم لو قال: «ما جعل الزكاة في مال اليتيم» كان حاكماً نظير قوله ﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾ إذ مفاد الدليل الأول ليس هو الجعل و ان كان جعلاً بالحمل الشائع فتقديم قوله «ليس على مال اليتيم زكاة» ليس من جهة الحكومة بل من جهة أنه يلاحظ مع قوله: ﴿خذ من اموالهم صدقة﴾، و بعبارة اخرى مع مجموع الأدلة المثبتة للزكاة لكونها بمنزلة دليل واحد فيكون خاصاً بالنسبة إليه كيف و لولوحظ مع كل منها فيما أن يقدم على الجميع فهو المطلوب أو تقدم هي عليه فيلزم طرحه أو يخصص به بعضها دون بعض فيلزم الترجيح بلا مرجح.

هذا مضافاً إلى ما مرَّ من أن الظاهر من الدليلين بعد جمعها هو أن وجود المال مقتضى للزكاة و اليتيم مانع عنها و في أمثال ذلك يقدم دليل المانع عرفاً فهذا جمع عرفي يحكم به العرف بمناسبة الحكم و الموضوع.

و على أي حال فقوله: «ليس في مال اليتيم زكاة» يدل على نفي الزكاة في جميع أموال اليتيم من النقدين و الغلات و المواشي فكما لا تجب في نقديه لا تجب في غلاته و مواشيه أيضاً و المال يعمُّ الجميع و ان كان يحتلج بالبال قديماً أنه منحصر في النقدين.<sup>(١)</sup>

### أنحاء إصطكاك الدليلين

«محل البحث: حصول ملك جديد لمالك النصاب. و تعرض سماحته

- دام ظلّه - لبحث إصطكاك أحد الدليلين مع الآخر إما بالورود أو بالحكومة

أو بالتعارض أو بالتزام»<sup>(٢)</sup>

الأمر الرابع: إصطكاك أحد الدليلين مع الآخر إما بالورود أو بالحكومة أو بالتعارض أو

بالتزام.

١- كتاب الزكاة، ج ١، ص ٣٠ إلى ٣٢. ٢- كتاب الزكاة، ج ١، ص ٢٧١.

فالأول أن يكون أحدهما رافعاً لموضوع الآخر حقيقة، كالحبر الصحيح الوارد في المسألة بالنسبة إلى حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان.

و الثاني أن يتعرض أحدهما لما لا يتعرض له الآخر فيتصرف فيه تعبداً كقوله: لاشك لكثير الشك بالنسبة إلى قوله: إذا شككت فابن على الأكثر حيث إن لسان الأول رفع موضوع الثاني تعبداً.

و التعارض أن يتعرض أحد الدليلين لنفس النسبة التي تعرض لها الآخر بما ينافيها فيكون أحدهما مثبتاً لها والآخر نافياً، إما بنحو التباين أو العموم من وجه أو العموم و الخصوص المطلق. وقد ذكروا لصورة عدم الجمع العرفي بينهما مرجحات أحصوها في محله. و التزاحم أن يحرز وجود الملاك في كلا الدليلين و لكن لا يقدر المكلف على إمتثالهما معاً كالمسلمين الغريقين مع عدم تمكن المكلف من إنقائهما معاً فالعقل يحكم بتقديم الأهم ان كان و إلاً فالتخيير. و هل يكون التقدم بحسب الزمان مرجحاً فيه أم لا، بين الأصحاب فيه كلام.



## الفصل السادس :

### أقطع

و هو يشتمل على فوائد :





## الفائدة الاولى:

### حالات المكلف

«محل البحث: بيان حالات المكلف الملتفت إلى الحكم يعني القطع او الظن به او الشك كما صرح به الشيخ، و أورد عليه في المتن بأن نفس الالتفات لا يكفي في حصول الحالات الثلاث إذ قد يلتفت الشخص إلى نسبة شيء إلى شيء و لا يلتفت إلى أنها واقعة أم لا؟، فحصول إحدى الحالات الثلاث إنما هو في مرتبة لحاظ الخارج و أنها واقعة فيه أم لا؟. ثم بين علّة تغيير صاحب الكفاية العنوان بـ «أن البالغ الذي وضع عليه قلم التكليف الخ، و هي أن تقسيم الشيخ كان مظنة أن يستشكل عليه بأنه تقسيم الشيء إلى نفسه و غيره بلحاظ أن الشاك - مثلاً - ربما لا يكون مكلفاً بما شك فيه ...» ليس الإشكال عبارة عن تقسيم الشيء إلى نفسه و إلى غيره فإن عمدة الإشكال هو أن كلاً من القطع و الظن و الشك قد يتخلف عن الواقع فلا يكون تكليف في البين و لا ينحصر الإشكال ببعض الأقسام. ثم إن الظاهر عدم ورود الإشكال على ما ذكره في الكفاية إذ ليس مراده، من وضع عليه القلم بالنسبة إلى هذا التكليف بل ليس مراده ﷺ المكلف الفعلي بل من له شأنية التكليف. فافهم. (١)

## الفائدة الثانية:

### أقسام القطع

«المبحث: قيام الأمانة مقام القطع فيما إذا كان موضوع الحكم بحسب

الحقيقة هو الطريق المعتمد إلى الواقع بعنوان جزء الموضوع، كما إذا قال: إذا قطعت بخمرية مايع فاجتنب عنه و كان أحد جزئي الموضوع هو الخمر و الجزء الآخر هو القطع بما أنه طريق معتبر لا بما أنه كاشف تام؛ فحينئذٍ قد أدعي أن أدلة إعتبارات الإمارات تفي بإثبات كونها قائمة مقام القطع، فإذا قامت الأمانة على الخمرية مثلاً ثبت أحد جزئي الموضوع أعني الخمرية بالتبديد و الجزء الآخر أعني الطريق المعتمد و هو الأمانة بالوجدان. و ناقش فيه في المتن بأن ذلك يستلزم الدور فإن إعتبار الأمانة يتوقف على كون مؤداهما ذا أثر و كونه ذا أثر يتوقف على إعتبار الأمانة لدخالته في الموضوع أيضاً فيدور.»

أقول: والعجب من الأستاذ -مدظله- تسليمه لهذا الدور مع بدهاة بطلانه فإن إعتبار الأمانة لا يتوقف على كون المؤدى ذا أثر فعلي بل يكفي في ذلك إنتهائه بالأخرة إلى أثر شرعي، لكفاية ذلك في دفع محذور اللغووية، بل لنا إجراء ذلك في تمام الموضوع أيضاً إذ الموضوع إذا كان عبارة عن معلوم الخمرية مثلاً و إن خالف الواقع فالخمر و إن لم يكن جزءً للموضوع و لكنه قيد له فإعتبار الأمانة لإثبات القيد.

بل لقائل أن يقول: كون نفس قيام الإمارة ذا أثر شرعي يكفي في دفع محذور اللغووية في الجعل من دون إحتياج إلى كون المتعلق أيضاً ذا أثر شرعي، على إشكال في الأخيرين. و جواب الدور، هو أن كون المؤدى ذا أثر، لا يتوقف على ثبوت الجزء الآخر، بل ترتب الأثر خارجاً يتوقف على ثبوته فلا دور، فافهم.»<sup>(١)</sup>

### الفائدة الثالثة:

#### التجري

«ذكر في المتن أمران: ١- إن مقطوع الحرمة بما هو مقطوع الحرمة في صورة مصادفة القطع مع الواقع هل يمكن أن يكون حراماً شرعياً أم لا؟

١- نهاية الأصول، ص ٤٠٧.

واختار فيه الثاني للزوم التسلسل في الأحكام على الأول إذ لو كان مقطوع الحرمة بما هو مقطوع الحرمة موضوعاً لحرمة شرعية أخرى فهذه أيضاً تصير مقطوعة و تتعلق بها حرمة أخرى و بعد القلع بها أيضاً تتعلق حرمة أخرى فيتسلسل الأحكام.

٢- بعد نقل كلام الشيخ في المتن و هو - أن القلع حجة على القاطع و لو كان مخالفاً للواقع، و ادعى عليه إفاق كلماتهم... - أورد عليه بأن معنى الحجية تنجيز الواقع، و في صورة المخالفة لا واقع حتى ينجز، فإطلاق الحجة عليه غير سديد...»

### نقد مواضع من كلام الأستاذ البروجردى رحمته الله

أقول: يمكن أن يقع النظر في مواقع مما ذكره الأستاذ -مدظله-: الأول: ما ذكره أولاً من: «أن ثبوت الحرمة لمقطوع الحرمة يوجب التسلسل». و فيه: أنا لانسلم لزوم التسلسل، إذ فعلية الحكم المتعلق بالموضوع يتوقف على تحقق موضوعه خارجاً فثبوت الأحكام غير المتناهية يتوقف على تحقق العلوم غير المتناهية في ذهن العبد و حيث لا يتحقق هذا فلا يتحقق ذاك و بالجملة، تنتهي سلسلة الأحكام بإنهاء سلسلة الإلتفاتات.

الثاني: ما ذكره -مدظله- في رد الشيخ أولاً: «من إطلاق الحجة على القلع المخالف». و فيه: أن الحجة عبارة عما يحتج به المولى على العبد و يصير سبباً لإستحقاقه العقوبة و هذا يختلف على القولين فعلى القول بقبح التجري يكون القلع تمام الموضوع لذلك و لا أثر للواقع في إيجاب العقوبة فلا معنى لتنجز الواقع إذ العقاب ليس دائراً مداره. نعم: على القول بعدم قبحه يكون القلع جزءاً للموضوع فيكون العقاب دائراً مدار الواقع المنجز و ليس معنى تنجزه إلا صيرورته بحيث يستحق على مخالفته العقوبة. فافهم.<sup>(١)</sup>

## أدفاع عن صاحب الفصول

«نقد في المتن ما في الفصول من تداخل عقاب الواقع و عقاب التجري في صورة مصادفة القطع بالحرمة للحرمة الواقعية، فقال: هو كلام مجمل بل غير صحيح إذ مخالفة هذا القطع من مصاديق العصيان لا التجري فان المفروض موافقة القطع للواقع فالثابت إنما هو عقاب واحد لا عقابان حتى يتداخلان إذ البحث عن التجري هو في صورة مخالفة القطع للواقع...»

لعلّ مراد صاحب الفصول عليه السلام أن التجري بالمعنى الأعم المتحقق في صورة العصيان أيضاً ملاك لإستحقاق العقاب و نفس العصيان أعني مخالفة الواقع عن علم و عمد ملاك آخر، ففي صورة العصيان يجتمع الملاكان و يثبت عقابان و معنى تداخلهما، هو ثبوت عقاب واحد بنحو الإشتداد بحيث يساوي عقابين، و العلم في الملاك الأوّل تمام الموضوع و في الثاني قيده فلايتوهم أن ذلك يستلزم القول بثبوت العقاب على الواقع وإن لم يكن منجزاً.<sup>(١)</sup>

## ما هو الموجب لإستحقاق العقاب؟

«نقد ما ذكر من أن الموجب لاستحقاق العقاب هو الإتيان بمبغوض المولى و هو في صورة مصادفة القطع للواقع

... و لايتوهم أن موجب الإستحقاق هو الإتيان بمبغوض المولى... و لا يتحقق إلاّ عند المصادفة، و ذلك لما عرفت من أن باب الثواب و العقاب غير مربوط بالجهات الواقعية و المصالح و المفساد، و لذا لو فرض أمر المولى بلا مصلحة و محبوبية كان مخالفته موجبة للإستحقاق.»

لقائل أن يقول: إن الموجب للإستحقاق ليس هو الإتيان بمبغوض المولى بل مخالفة أمره و

نبيه بلا عذر فيها من جهل أو عجز أو نحوهما و ما هو المخرج عن رسم العبودية، هو ذلك لا مطلق مخالفة العلم وإن لم يصادف إذ لانسلّم أن رسم العبودية عدم مخالفته مطلقاً، بل رسمها العمل بأوامره و الإنتهاء عن نواهيها مع التنجّز»<sup>(١)</sup>

### تصوير الجزء الندي في مقام الإمتثال للعلم الإجمالي

«و يبحث أيضاً عن دوران الأمر في مقام الإمتثال بين الأقل و الأكثر ... أظاهر أنه لا يتصور كون شيء كالتنوت مثلاً مع إستجابته جزءاً للصلوة إلا أن يفرض الصلوة عنواناً بسيطاً ذات مراتب طولية ينتزع بعض مراتبها من الأقل و بعضها من الأكثر...»

و لنذكر لذلك مثالا عرفيا، و هو انه إذا أمر المولى عبده ببناء مدرسة فللعبد بناء مدرسة تشتمل على عشر حجرات مثلاً و له بناء مدرسة تشتمل على مائة حجرة و المدرسة عنوان عرضي مقول بالتشكيك على مجموع المتكثرات، فإذا بنى العبد ما تشتمل على المائة أيضاً تصير باجمعها منطبقاً لعنوان المأمور به و إمتثالاً للأمر الوجوبي و كذا لو أمر عبده بتشكيل مجمع، فله تشكيل مجمع يشتمل على خمسة نفر و له تشكيل ما يشتمل على مائة مثلاً، و الجمعية عنوان عرضي تنتزع من مجموع المتكثرات كما لا يخفى.

ثم إنه ربما يتوهم جواز تصوير الجزء الندي بنحو آخر و ذلك بأن يكون الندي جزءاً من الفرد دون الطبيعة كاللحية التي هي جزء من زيد دون الإنسان.

و فيه: أن هذا يصح في ما اذا اتحد أجزاء الفرد بحسب الوجود كما في مثل زيد و لحيته و أما المركب الإعتباري كالصلوة مثلاً فجزئية شيء لها تحتاج إلى الإعتبار، فإنها حقائق متباعدة متعددة بحسب الوجود و وحدتها بإعتبار المعتبر، فلا تنتزع الجزئية إلا عمّا دخل تحت الأمر و إلا للزم كون تحريك اليد مثلاً أيضاً من أجزائها مع أنه من المقارنات. فافهم.<sup>(٢)</sup>

٢- نهاية الاصول، ص ٤٢٥.

١- نهاية الاصول، ص ٤١٨.

### الفائدة الرابعة:

#### هل تجري الاصول في أطراف العلم الإجمالي؟

«المبحث: بيع المختلط من الميتة و المذكى و أنه هل يجوز بيع أحدهما بقصد بيع المذكى؟ و هل يجري في كل واحد منهما أصالة الحلّ و الطهارة، أو أصالة عدم التذكية؟ و يبحث عن جريان الأصول العملية في اطراف العلم الإجمالي إذا استلزم المخالفة العملية له و عدمه مطلقاً أو بنحو التخيير، و هل في ذلك فرق بين الأصول التنزيلية و غير التنزيلية؟ و هل فرق بين العلم الإجمالي بالتكليف الفعلي و بين العلم بالحجّة الإجمالية؟ و عن نكات اخرى اصولية.»<sup>(١)</sup>

توضيح ذلك أن الاصل الجاري في المشتبهين قد يكون أصالة الحلّ كما إذا كان هنا إناءان طاهران مثلاً ثم علم بتنجّس احدهما لابعينه، و قد يكون الأصل الجاري فيها الحرمة، كما إذا كانا نجسين ثم علم بطهارة أحدهما لابعينه.

ففي الأوّل لم يجز الأخذ باستصحاب الطهارة و الحلّيّة في كليهما، لإستلزامه المخالفة العملية للعلم الاجمالي، ولكن يمكن القول بجواز الأخذ باحدهما تخييراً و يترك الآخر للحرام المعلوم في البين، نظير التخيير في الخبرين المتعارضين على القول به.

و أمّا في الثاني فبمقتضى إستصحاب الحرمة و النجاسة الجاري في كلّ منهما يحكم بنجاسة كلّ منهما و يجب الإجتناّب عن كليهما. و يترتب على ذلك وجوب الإجتناّب عن ملاقي كلّ منهما أيضاً و لا يلزم من ذلك مخالفة عملية للعلم الإجمالي. و المختلط من الميتة و المذكى يكون من قبيل القسم الثاني، إذ مقتضى إستصحاب عدم التذكية الجاري في كلّ منهما نجاسته و حرّمته، فيجب الإجتناّب عن كليهما شرعاً. و معه لا مجال لأصالة الحلّ و الطهارة، إذ أصالة عدم التذكية أصل موضوعي حاكم عليها و متقدم عليها تقدم الأصل السببي على المسببي.

أقول: ينبغي هنا التعرّض لأمر و إن كان محلّ تفصيلها كتب الأصول:

١- المكاسب المحرمة، ج ١، ص ٣٧٧.

### الفائدة الخامسة:

#### الإشكال في إجراء أصالة عدم التذكية في المسألة

الأول: في مصباح الفقاهة ناقش في إجراء أصالة عدم التذكية هنا. و محصلها: «أن هذا الأصل لا يثبت الميتة التي هي أمر وجودي إلا على القول بالأصول المشبته.

لا يقال: إن الميتة عبارة عما لم تلحقه الذكاة كما في القاموس. فإنه يقال: لانسلّم اتحادهما، إذ الميتة في اللغة و الشرع إمّا عبارة عما مات حتف أنفه، أو عبارة عما فارقت الروح بغير ذكاة شرعية و على هيئة غير مشروعة إمّا في الفاعل أو في القابل فلا يثبت شيء منهما بأصالة عدم التذكية. و أمّا ما في القاموس فلم تثبت صحته، و كذلك ما عن أبي عمرو من أنّها ما لم تدرك تذكيته»<sup>(١)</sup>

أقول: يمكن أن يجاب عن هذه المناقشة بأنّ حلّيّة الأكل لما كانت معلّقة على التذكية الشرعية كما هو المستفاد من الكتاب و السنة فلا محالة يكون ما لم يذك محكوماً بالحرمة و إن لم يصدق عليه عنوان الميتة

و إن شئت قلت: بأنّ الحرمة و إن علّقت في لسان الدليل على عنوان الميتة، لكن لا إشكال في أنّ حلّيّة الحيوان تتوقّف على التذكية الشرعية، فإذا فرض إحراز عدمها و لو بالإستصحاب حكم بانتفاء الحلّيّة قهراً إنتفاء الحكم بانتفاء موضوعه و إن لم نحكم عليه - على هذا المبنى - بالأحكام الوجودية كالحرمة و النجاسة. هذا.

و قد يقال: إنّ المترتب على عدم التذكية هو حرمة الأكل أو عدم حلّيته، و أمّا النجاسة فهي ثابتة لعنوان الميتة، إذ لا ملازمة بين الحكمين، و محلّ الكلام في المقام هي النجاسة لحرمة الأكل، فتدبر.

و هاهنا شبهة تختلج بالبال، و هي أنّه لا دليل على كون عدم التذكية بإطلاقه موضوعاً

١- مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٧٣.

للحرمة أو لعدم الحليّة، فإنّ عدم الذكاة ثابت في حال حياة الحيوان أيضاً و لادليل على حرمة التقامه حينئذ لو أمكن، نظير التقام السمك الحيّ في قعر البحر مثلاً. فما هو الموضوع للحرمة أو لعدم الحليّة هو ما زهق روحه بغير التذكية الشرعية، فكأنّ زهوق الروح مقتض لقتل الحيوان و التذكية رافعة لها، و إثبات هذا المقيد باستصحاب قيده العدمي تعويل على الأصل المثبت و لا نقول به.

بل يمكن أن يقال: إنّ كلاً من زهوق الروح بالتذكية و زهوقها بغير التذكية مسبوقان بالعدم، فيستصحب عدمهما، و يتعارضان فيرجع إلى أصل الحليّة و الطهارة. اللهم إلا أن يمنع التقييد و يقال بتركب الموضوع من زهوق الروح و عدم التذكية، حيث إنّ التذكية و عدمها ليسا من حالات زهوق الروح و قيودها بل من صفات الحيوان و حالاته - كما قيل - و على هذا فيحرز أحد جزئي المركب بالوجدان و الآخر بالأصل كما في سائر الموضوعات المركبة. هذا و التفصيل يطلب من محله.

#### الفائدة السادسة:

#### تساقط الإستصحابين في طرفي العلم الإجمالي

الأمر الثاني: أنّ الشيخ الأنصاري - رحمته - حكم في أواخر الإستصحاب من الرسائل بتساقط الإستصحابين في طرفي العلم الإجمالي إذا استلزم الأخذ بهما المخالفة العملية للعلم الإجمالي، و استدلل لذلك بما لفظه:

«لأنّ العلم الإجمالي هنا بانتقاض أحد اليقينين يوجب خروجها عن مدلول لاتنقض. لأنّ قوله: «لاتنقض اليقين بالشك و لكن تنقضه بيقين مثله» يدلّ على حرمة النقض بالشك و وجوب النقض باليقين. فإذا فرض اليقين بإرتفاع الحالة السابقة في أحد المستصحبين فلا يجوز إبقاء كلّ منهما تحت عموم حرمة النقض بالشك لأنّه مستلزم لطرح الحكم بنقض اليقين بمثله، و لإبقاء أحدهما المعين لا شتراك الآخر معه في مناط الدخول من غير مرجح. و أمّا أحدهما المخير فليس من أفراد العام، إذ ليس فرداً ثالثاً غير الفردين المتشخصين في الخارج فإذا خرجا



لم يبق شيء. وقد تقدم نظير ذلك في الشبهة المحصورة وأن قوله: كل شيء حلال حتى تعرف أنه حرام لا يشمل شيئاً من المشتبهين»<sup>(١)</sup>  
أقول: ظاهر هذا الاستدلال أن دليل الأصل لا يشمل طرفي العلم الإجمالي لأنه يشملهما ويسقطان بالتعارض. وقد يعبر عن هذا الاستدلال بلزوم مناقضة صدر الدليل لذيله فتوجب إجمال الدليل.

و يرد عليه أولاً: أن ظاهر استدلال الشيخ لا يطابق ظاهر ما ادّعاه، إذ ظاهر المدعى جريانها بالذات وسقوطها بالتعارض، و ظاهر الاستدلال عدم شمول الدليل لهما، فراجع.  
و ثانياً: أن هذا البيان يجري فيما إذا لم يستلزم من إجراء الأصلين مخالفة عملية أيضاً، كما في أصالة عدم التذكية في المقام، وقد صرح المصنف في المقام مجرياتها.  
و ثالثاً: ما مرّت الإشارة إليه من منع المناقضة، لاختلاف متعلقي اليقين والشك، حيث إنّ الشك تعلق بكل واحد من الطرفين مشخفاً وكذا اليقين السابق، و اليقين بالخلاف تعلق بعنوان أحدهما المرّد.

و رابعاً: أن الذيل الموجب للمناقضة و الإجمال لا يوجد في جميع أدلة الأصول، و ما في البعض أيضاً ليس لبيان حكم مستقل شرعي بل تأكيد لبيان موضوع الأصل أعني الشك، كيف؟! و الأخذ باليقين بمعنى حجيته و العمل به ليس بحكم الشرع بل مما يحكم به العقل كما قرّر في محله.

و خامساً: يرد على ما ذكره أخيراً: أن القائل بالتخيير في المقام لا يريد جعل الفرد المخير فرداً ثالثاً مشمولاً للعام، بل يقول: إن إطلاق دليل الأصل إذا لم يمكن الأخذ به في الطرفين وجب الأخذ به في أحدهما لا محالة رعاية لمصلحة الجعل مهما أمكن. و التخيير هنا عقلي نظير سائر موارد تراحم الملاكات. فوزان الأصلين المتعارضين ظاهراً و زان الخبرين المتعارضين على القول بالسببية، حيث لم يلحظ في جعل الأصول الطريقية إلى الواقع، بل هو مجعول تعبدي لوجود المصلحة في نفسه و لو كانت هي التسهيل على المكلف لتلايتلي بالإحتياط الموجب للحرص. والله - تعالى - كما يجب أن يؤخذ بعزائمه يجب أن يؤخذ برخصه أيضاً مهما

١- الرسائل، ص ٤٢٩ (= ط. اخرى، ص ٧٤٤) في الكلام في تعارض الإستصحابين.

أمكن، وإذا كان عدم القدرة تكويناً على الجمع بين واجدي المصلحة موجباً للحكم بالتخيير بينهما فليكن عدم القدرة على ذلك تشريعاً أيضاً موجباً لذلك. وقد قالوا: الممنوع شرعاً كالممتنع عقلاً. والعجب أن الشيخ - رحمته الله - كان ملتفتاً إلى هذا المعنى كما يظهر مما ذكره قبل العبارة السابقة وبعدها فراجع، فلم يذكر هنا هذا الإشكال؟!

### الفائدة السابعة:

#### هل فرق بين الأصول التنزيلية وغيرها؟

الأمر الثالث: قد فصل المحقق النائيني - على ما في أوائل الجزء الرابع من فوائد الأصول - بين الأصول التنزيلية وغير التنزيلية وقال ما محصله:

«أنّ المجعول في الأصول التنزيلية - ومنها الإستصحاب - إنما هو البناء العملي والأخذ بأحد طرفي الشك على أنه هو الواقع. وأمّا في الأصول غير التنزيلية كأصالة الطهارة والحليّة ونحوهما فالمجعول فيها مجرد تطبيق العمل على أحد طرفي الشك من دون تنزيل المؤدى منزلة الواقع المشكوك فيه. فالقسم الأول يمكن جعلها في الشبهات البدوية وفي بعض أطراف العلم الإجمالي. وأمّا بالنسبة إلى جميع الأطراف فلا يمكن مثل هذا الجعل للعلم بانتقاض الحالة السابقة في بعض الأطراف فكيف يمكن الحكم ببقاء الإحراز السابق في جميع الأطراف ولو تعبداً. ولا فرق في ذلك بين أن يلزم من إجراءاتها مخالفة عملية أم لا. وأمّا في القسم الثاني فيمكن جعلها في الطرفين أيضاً إلا أن يلزم من إجراءاتها مخالفة عملية.»<sup>(١)</sup>

أقول: الظاهر عدم الفرق بين التنزيلية وغيرها، فيمكن جعلها في جميع الأطراف في التنزيلية أيضاً إلا أن يلزم مخالفة عملية. فعلى فرض كون الإستصحاب من التنزيلية كما فرضه يجوز في المقام جعل إستصحاب عدم التذكية في الطرفين، حيث لا يلزم من التعبد بهما وإجراءاتها مخالفة عملية بل هما يؤكّدان العلم الإجمالي بالنجاسة. والسرّ في ذلك أن كلّ أصل يلحظ بنفسه و مفاده ويكون مجعولاً مستقلاً في قبال

١- فوائد الأصول، ج ٤، ص ١٤ إلى ١٧. في الشكّ في المكلف به في الشبهة الموضوعية التحريمية.

الأصل الآخر وكلّ منها تعبد مستقلّ بلحاظ تحقق موضوعه و ليساً معاً تعبداً واحداً حتى يورد بأن التعبد بهما ينافي التعبد بالمعلوم إجمالاً في البين.

و بعبارة أوضح: الموضوع لكلّ واحد من الإستصحابين هو الشك في مجراه و المفروض أنه متحقق. و التعبد بكل منها مستقلاً لا ينافي الواقع المعلوم إجمالاً في البين، لإختلاف الموضوع و لإختلاف الرتبة كما في الجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري. و كلّ أصل يثبت مفاد نفسه و مجراه دون لوازمه و ملازماته و ملزوماته. و لذا نرى التفكيك بين مفاد الأصول و لوازمها، كما إذا توضّأ بمائع مردّد بين البول و الماء، حيث يحكم ببطان الوضوء و طهارة البدن بإستصحابها مع العلم إجمالاً بكون أحدهما خلاف الواقع. و كذا لو شك بعد الصلاة في وقوعها مع الطهارة، حيث يحكم بصحة هذه الصلاة بقاعدة الفراغ و وجوب الوضوء للصلوات الآتية.

و قد تلخّص مما ذكرنا هنا و في الأمر السابق أنّ المقتضي لجريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي متحقق ثبوتاً و إثباتاً، بمعنى تحقق موضوعها و هو الشك و شمول إطلاق الأدلّة أيضاً من غير فرق بين التنزيلية و غيرها، و أن المانع عن إجرائها ليس إلّا لزوم المخالفة العملية للحكم المعلوم و الترخيص في المعصية القطعية. هذا. و التفصيل يطلب من محله.

### الفائدة الثامنة:

#### هل العلم الإجمالي كالتفصيلي في تنجيز الواقع؟

الأمر الرابع: بعد ما ثبت حجية العلم التفصيلي ذاتاً و كونه علّة تامّة لتنجيز الواقع عقلاً فهل العلم الإجمالي كذلك أو لا؟

ربما نسب إلى المحقق الخوانساري و المحقق القمي - طاب ثراهما - المنع و أنه بحكم الشك البدوي، فيجري في مورده الأصول المرخّصة، إذ الواقع لم ينكشف تمام الإنكشاف، و مرتبة الحكم الظاهري أعني الشك محفوظة في كل واحد من الطرفين، فيشملها إطلاقات أدلّة الأصول و إن استلزمت المخالفة العملية للعلم الإجمالي.

و ظاهر الكفاية في مبحث القطع<sup>(١)</sup> أنه منجز بنحو الإقتضاء لا العلية التامة، فللشارع الترخيص في بعض الأطراف أو جميعها ولكن بدون تحقق الترخيص ينتجز الواقع قهراً. ويظهر من بعض كلمات الشيخ الأنصاري - رحمته الله -<sup>(٢)</sup> أنه بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية علة تامة و بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية بنحو الإقتضاء فتجب الموافقة إلا أن يرد الترخيص في بعض الأطراف فيجعل الطرف الآخر بدلاً عن الواقع.

### الفائدة التاسعة:

#### هل فرق بين العلم الإجمالي بالتكليف او بالحجة الإجمالية؟

و للاستاذ آية الله العظمى البروجردي - رحمته الله - في هذا المقام تفصيل كتبناه منه فيما قرناه منه في مبحث القطع من الأصول. و محصله:

«التفصيل بين العلم الإجمالي بالتكليف الفعلي أعني البعث أو الزجر الفعلي الحتمي من ناحية المولى، و بين العلم بالحجة الإجمالية: فالأول كالعلم التفصيلي علة تامة للتنجيز و لاجمال للترخيص لا في جميع أطرافه و لا في البعض فإنه مناقضة صريحة. و أمّا في الحجج الإجمالية غير العلم فيمكن أن يرخص في بعض الأطراف بل في الجميع أيضاً فيكشف عن رفع اليد عن إطلاق الدليل الأول. مثلاً إذا فرض العلم الوجداني الحتمي إجمالاً بجرمة أحد الشئيين بالفعل و أنه مع إجماله و عدم تميّزه مبعوض للشارع جداً فلا محالة يحكم العقل حكماً جازماً بوجوب الإجتنا ب عنه و لو بترك الطرفين مقدمة، و لا يعقل ترخيص الشارع في مخالفته بعد العلم الوجداني بجرمته فعلاً و مبعوضيته له، إذ بالعلم وصل التكليف الفعلي إلى العبد و انكشف له تمام الإنكشاف فلا حالة منتظرة لحكم العقل بتنجزه و

١- كفاية الأصول، ج ٢، ص ٣٥، المقصد الثاني، الأمر السابع.

٢- الرسائل، ص ١٦ (= ط. اخرى، ص ٢٧) و ما بعدها، في كفاية العلم الإجمالي في تنجز التكليف...

إستحقاق العقوبة على مخالفته، و الترخيص فيه يرى ترخيصاً في المعصية و مناقضة صريحة لما علم.

و أمّا إذا علمنا إجمالاً بأنّ أحد الإناءين خمر مثلاً فإطلاق قوله: «لاتشرب الخمر» و إن كان يشمله لكنه ليس علماً بالتكليف الفعلي بل علماً إجمالياً بوجود الحجّة أعني إطلاق الدليل بالنسبة إلى هذا أو ذاك، فلا يرى العقل مانعاً من ترخيص الشارع في إرتكاب الطرفين أو أحدهما و به ينكشف عدم إرادة إطلاق و تقييد قوله: «لاتشرب الخمر» بما علم خمريته بالتفصيل أو بما لم يرد الترخيص فيه من الطرفين.

و بعبارة أوضح: العلم الذي هو صفة خاصّة نفسانية و يرادف القطع و اليقين و الجزم إذا فرض تعلّقه بالتكليف الفعلي و الإرادة المحتمية من المولى فلا مجال للقول بعدم تنجيزه و الترخيص في مخالفته، تفصيلاً كان أو إجمالياً، محصورة كانت الشبهة أو غير محصورة.

و جهل العبد ببعض خصوصيات المنكشف لا يضّرّ مع فرض تحقق ماهية العلم أعني إنكشاف الواقع عنده إنكشافاً تامّاً بنحو المائة في المائة بحيث لا يدخله في ذلك شكّ و ريب، فيحرم مخالفة التكليف الواقعي المنكشف و يجب موافقته عقلاً و لا يحصل هذا إلاّ بإتيان الطرفين من باب المقدمة العلمية.

و الترخيص في أحد الطرفين و جعل الطرف الآخر بدلاً عن الواقع يناه ما هو المفروض من الجزم بكون المعلوم في البين بواقعه و ذاته مراداً حتمياً للمولى بحيث لا يرضى بتركه سواء كان في هذا الطرف أو ذاك.

بل في الشبهة البدوية أيضاً مع فرض فعلية التكليف بواقعه على فرض تحقّقه يجب الإحتياط أيضاً كما في الأمور المهمة كالدماء و الفروج فكيف مع العلم به إجمالاً.

و الظاهر أنّ القوم خلطوا بين العلم الإجمالي بالتكليف الفعلي و بين العلم بالحجّة الإجمالية فعنونوا العلم الإجمالي بالتكليف و لكنهم في مقام التمثيل لذلك

مثّلوا بالحجج الإجمالية كإطلاق لا تشرب الخمر مثلاً الشامل بطبعه للخمر المردد بين الإناءين مع أنه ليس علماً إجمالياً بالتكليف الفعلي الحتمي بل علماً بوجود الحجّة أعني الإطلاق بالنسبة إلى هذا أو ذاك. ولا يخفى أنّ مثل هذا يمكن ترخيص الشارع في بعض أطرافه أو جميعها، و مرجعه إلى رفع اليد عن الإطلاق و عدم إرادته.

و الظاهر أنّ نظر المحقق الخوانساري و المحقق القمي في التمسك بأخبار الترخيص إلى الحجج الإجمالية لا إلى صورة تعلّق العلم الوجداني و لو إجمالاً بنفس التكليف الفعلي و الإرادة الحتمية. هذا.

و الأصوليون تعرّضوا للعلم الإجمالي تارة في مبحث القطع و اخرى في الاشتغال. و لا يخفى أنّ المناسب لمبحث القطع البحث عن العلم الإجمالي المتعلق بالتكليف الفعلي الحتمي، و المناسب لمبحث الإشتغال البحث عن الحجج الإجمالية و أنّها توجب الإشتغال أو أنّ أدلّة الأصول العملية المرخّصة تشملها.» هذه خلاصة ما ذكره الأستاذ آية الله البروجردي في المسألة. و الأستاذ الإمام (ره) أيضاً تعرّض لهذا التفصيل هنا و فيما طبع من تقارير بحثه<sup>(١)</sup>. و لعلّه أخذه منه - طاب ثراهما - حيث كان يحضر درسه. هذا.

### نقد كلام الأستاذ البروجردي (ره) في المسألة

و هنا ملاحظات على هذا التفصيل نشير إليها إجمالاً:  
الأولى: قد يناقش ما ذكره في القسم الأول من عدم جواز الترخيص في بعض الأطراف و عدم كفاية الموافقة الإحتالية بأن العلم الإجمالي لا يزيد عن العلم التفصيلي قطعاً، و قد جاز في مورده الإكتفاء بالإمتثال الإحتالي، كما في موارد قاعدة التجاوز و الفراغ و الشكّ بعد الوقت و نحو ذلك.

١- ألمكاسب المحرمة للإمام الخميني، ج ١، ص ٥٦١؛ و تهذيب الأصول، ج ٢، ص ١٢٣، ألمقصد السادس، الأمر السادس.

و لكن يمكن أن يجاب عن هذه المناقشة: بأنَّ حكم الشارع بعدم الاعتناء بالشكِّ بعد التجاوز أو الفراغ يكشف عن كون المأتي به بنظر الشارع مصداقاً طويلاً للطبيعة المأمور بها وافياً بتمام غرضه منها ولأجل ذلك اكتفي به، فتأمل.

و أما في الشكِّ بعد الوقت في أصل إتيان العمل فحكمه بعدم الاعتناء به كاشف لا محالة عن رفع يده عن الواقع على فرض عدم تحقق المأمور به. والداعي على ذلك تسهيل الأمر على المكلفين وهو من أهمِّ المصالح في الشريعة السهلة، إذ لو فرض بقاء فعلية الواقع كيفما كان ولو في صورة الشكِّ وكونه مراداً حتمياً للمولى بحيث لا يرضى بتركه أصلاً لما جاز ترخيصه في تركه ولو احتيلاً لكونه مناقضة صريحة. و احتمال المناقضة أيضاً كالقسطع بها غير معقول كما لا يخفى!

### موضوع الأحكام نفس الطبائع لا المعلوم منها

الثانية: ما في كلام الاستاذ (ره) في القسم الثاني أعني الحجة الإجمالية من جواز الترخيص في البعض أو الجميع وأنَّ به ينكشف تقييد إطلاق الدليل الأوَّل لا يخلو تعبيره الأخير عن مسامحة، إذ الموضوع لجلِّ الأحكام الشرعية نفس الطبائع بواقعيتها ولم يؤخذ العلم بها جزء من الموضوع. فموضوع الحرمة في قوله: «لا تشرب الخمر» مثلاً نفس طبيعة الخمر لا ما علم خمريته. والأصول المرخّصة موضوعها الشكِّ في الحكم الواقعي، فهي متأخرة عن موضوع الحكم الواقعي بمراتب، فلا يعقل أن تمسَّ كرامة الأحكام الواقعية بتقييد موضوعاتها، حيث إنَّ القيد و المطلق المقيد به في رتبة واحدة. فيجب أن يحمل كلام الاستاذ (ره) على إرادة عدم وصول التكليف الأوَّل إلى مرحلة الفعلية التامة الملازمة للتنجز إلا بسبب العلم التفصيلي.

و بالجمله فموضوع الحكم الأوَّل في مرحلة الإنشاء مطلق، و بفعلية الموضوع يصير الحكم فعلياً من جهة، و لكن الفعلية التامة الملازمة للتنجز تتوقف على عدم المانع عنها و يمكن أن يكون رعاية مصلحة التسهيل مانعة عنها، فبالأصل المرخّص يكشف اشتراط الفعلية التامة بالعلم به تفصيلاً، نظير ما قيل في جميع الأمارات و الأصول المخالفة للواقع، حيث إنَّ في موارد تخلفها عن الواقع لا محيص عن رفع اليد عن فعلية الواقع و عدم وصوله إلى مرتبة التنجز من دون أن يوجب ذلك تقييداً في مرحلة الإنشاء.

و المصحح لتفويت الواقع ورفع اليد عنه ثبوتاً ملاحظة مصلحة أقوى وأهم منه أعني تسهيل الأمر على المكلفين على ما هو مقتضى الشريعة السمحة السهلة.

### لاثمة مهمة في الفرق بين العلم الإجمالي بالتكليف او بالحجة الإجمالية

الثالثة: أن التفصيل الذي شيّد أركانه الاستاذان العلمان - طاب ثراهما - مع كثرة إهتمامهما به لا يترتب عليه ثمة مهمّة، إذ العلم الوجداني بالتكليف الواقعي الفعلي والإرادة المحتمية للشارع بحيث لا يرضى بتركه كيفما كان قلماً يتفق للفقهاء. حيث إنّ فقهاءنا ليس على أساس الإلهام والمكاشفة، وإنما الذي يزاوله الفقيه في أبواب الفقه ليس إلاّ ظواهر الحجج الشرعية وإطلاقاتها. وليس العلم بالحجة الشرعية مستلزماً للعلم الوجداني بالتكليف الفعلي المحتمي من المولى كما مرّ. ولكنها مع ذلك يجب الأخذ بها أيضاً تفصيلية كانت أو إجمالية كالعلم بنفسه، إذ معنى حجيتها اعتماد الشارع عليها في تحصيل أغراضه ومقاصده الواقعية وجواز احتجاجه بها على العبيد.

و ظاهر الحجج أيضاً كون مفادها أحكاماً فعلية لا يجوز للعبد التخلف عنها بعد وصولها إليه. إذ تشريع الأحكام يكون على نحو القضايا الحقيقية ولم يؤخذ العلم في موضوعاتها. و فعلية الحكم تابعة لفعلية موضوعه، فهي من هذه الجهة تكون مطلقة.

و كما يحكم العقل في العلم الإجمالي بالتكليف الفعلي المحتمي بجرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة كذلك من باب وجوب الإطاعة ولزوم المقدمة العلمية وأنّ الإشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية، فكذلك في الحجة الإجمالية أيضاً طابق النعل بالنعل. ولا يعذر العبد في مخالفة الواقع بعد قيام الحجة عليه ولو إجمالاً. إذ المعتبر وصول التكليف إليه لا يتميّز المكلف به لديه.

و بالجملة وزان قيام الحجة على الحكم الفعلي ولو إجمالاً وزان العلم الوجداني به بنظر العقل الحاكم في باب الإطاعة والعصيان.

اللهم إلا أن تقوم حجة أقوى على الترخيص ورفع اليد عن الواقع رعاية لمصلحة



التسهيل التي هي أيضاً من أهمّ المصالح المنظورة. و بذلك تفترق الحجة الظاهرية عن العلم الوجداني بالتكليف الفعلي المحتمي. هذا.

و على هذا فاللازم ملاحظة أدلّة الأصول المرخصة و أنّها هل تشمل أطراف الحجة الإجمالية بحيث يرفع بسببها اليد عن إطلاقها أم لا؟

و لا نغني بذلك البحث عن أصل شمول أدلّة الأصول لأطراف العلم أو الحجة الإجمالية، إذ قد عرفت أنّ مرتبة الحكم الظاهري أعني الشك محفوظة في كل واحد من الأطراف. و إطلاقات أدلّة الأصول أيضاً تشملها بالطبع و لكن قيدنا ذلك بعدم لزوم المخالفة العملية للمعلوم في البين.

### الفائدة العاشرة:

#### هل تجري الاصول المرخصة في أطراف الحجة الإجمالية؟

فالغرض في المقام هو البحث عن شمول أدلّة الأصول المرخصة لأطراف الحجة الإجمالية بنحو يرفع بسببها اليد عن إطلاقها و إن لزمّت المخالفة العملية لها.

فنقول: أمّا ما كان من قبيل حديث الرفع و نحوه فالظاهر عدم كفايته لرفع التكليف الثابت بالحجة الشرعية و لو إجمالاً، إذ إطلاقات الأدلّة الأوقيّة و عموماتها من قبيل الأمارات، و هي تقوم مقام العلم شرعاً في إثبات مفادها، فواردها تكون من قبيل ما يعلم تعبداً و ليست مما حجب الله علمه عن العباد.

و بالجملة الأمارات تكون حاکمة بل واردة على الأصول العملية رافعة لموضوعها بناء على أن يراد بالعلم الحجة الشرعية بإطلاقها، فتأمّل.

و كذا قوله عليه السلام في موثقة مسعدة عن أبي عبد الله عليه السلام:

«كلّ شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك. و ذلك مثل الثوب يكون قد اشتريته و هو سرقة، أو المملوك عندك و لعله حرّ قد باع نفسه أو خدع فبيع أو قهر، أو امرأة تحتك و هي أختك أو رضيعتك. و الأشياء كلّها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيّنة.»<sup>(١)</sup>

١- الكافي، ج ٥، ص ٣١٣، كتاب المعيشة، باب النوادر، الحديث ٤٠.

إذ قوله: «بعينه» لا يراد به خصوص العلم التفصيلي بل كما بيّنه الشيخ (ره) في الرسائل: «تأكيد للضمير جيء به للاهتمام في إعتبار العلم كما يقال: رأيت زيدا نفسه بعينه لدفع توهم الإشتباه في الرؤية وإلا فكلّ شيء علم حرّمته فقد علم حرمة نفسه.»<sup>(١)</sup> و على هذا فتشمل الغاية العلم الإجمالي بالشيء أيضاً. هذا.

و في تطبيق الكبرى المذكورة في الوثيقة على الأمثلة المذكورة في ذيلها إشكال، إذ الحليّة في الأمثلة مستندة غالباً إلى أمارات و قواعد متقدمة رتبة على أصالة الحلّ كاليد في الثوب المشتركة و أصالة الصحة في العقود و إستصحاب عدم كون المرأة رضيعاً و نحو ذلك، فيجب أن يقال: إنّ الكبرى ليست في مقام بيان أصالة الحلّ المصطلحة بل بصدد بيان حكم الحلّ و لو بأمانة شرعية أو بأصل محرز.

### أروايات الظاهرة في جريان الأصل المرخص في مورد الحجة الإجمالية

نعم هنا ثلاث روايات ربما يظهر منها ورودها في مورد الحجة الإجمالية أو شمولها له أيضاً، و مقتضاها جريان أصالة الحلّ في موردها أيضاً:

الأولى: صحيحة عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «كلّ شيء يكون فيه حلال و حرام فهو حلال لك أبداً حتى (إلى خ. ل) أن تعرف الحرام منه بعينه فتدعه.»<sup>(٢)</sup>

إذ الظاهر منها كون: «بعينه» قيّداً للمعرفة، فظاهره كظاهر مادّة المعرفة، ألمعرفة التفصيلية كما لا يخفى!

الثانية: ما في الكافي عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن ابن محبوب، عن عبدالله بن سنان، عن عبدالله بن سليمان، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجبن، فقال لي: لقد

١- الرسائل، ص ٢٤١ (= ط. اخرى، ص ٤٠٢)، في الشك في المكلف به، في الشبهة المحصورة.  
٢- الكافي، ج ٥، ص ٣١٣ كتاب المعيشة، باب النوادر، الحديث ٣٩؛ و رواه عن التهذيب، ج ٩، ص ٧٩ في الوسائل، ج ١٦، ص ٤٠٣ (= ط. اخرى، ج ١٦، ص ٤٩٥) بتفاوت يسير.

سألني عن طعام يعجبني. ثم أعطى الغلام درهماً فقال: يا غلام، ابتع لنا جبناً، ودعا بالغداء فتغدّينا معه وأتى بالجبن فأكل وأكلنا معه، فلما فرغنا من الغداء قلت له: ما تقول في الجبن؟ فقال لي: أو لم ترني أكلته؟ قلت: بلى ولكني أحب أن أسمع منك. فقال: «سأخبرك عن الجبن وغيره: كل ما كان فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه.»<sup>(١)</sup>

و رواه عنه في الوسائل، إلا أن فيه بدل عن ابن محبوب: عن أبي أيوب.<sup>(٢)</sup>

و دلالة كدلالة الصحيحة. و الظاهر أن علة ترديد الراوي في حلية الجبن احتمال وجود الميتة في بعضها أو علمه به إجمالاً، كما يظهر من سائر الأخبار الواردة في الباب، فراجع. و إطلاق الجواب يشمل الشبهة البدوية و أطراف العلم الإجمالي.

و عبدالله بن سليمان مجهول مردّد بين عدّة<sup>(٣)</sup>، و الراوي عنه عبدالله بن سنان، فيحتمل كون الصحيحة قطعة من هذا الخبر و أنه سقط من سندها عبدالله بن سليمان. و لا يدفع هذا الإحتمال إختلاف الإمام المروي عنه فيها، لإحتمال الإشتباه و كون المروي عنه في كليهما أبا عبدالله<sup>(٤)</sup>، كما ربما يقرب ذلك خبر آخر لعبدالله بن سنان، قال: سألت رجل أبا عبدالله<sup>(٥)</sup> عن الجبن، فقال: إن أكله ليعجبني. ثم دعا به فأكله<sup>(٦)</sup>. هذا و لكن المروي عنه في المرسلات الآتية أيضاً أبو جعفر<sup>(٧)</sup>، فتأمل.

و كيف كان فعمل حلية الجبن في أطراف العلم الإجمالي مستنده إلى كون الشبهة غير محصورة أو خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء.

و هنا إشكال، و هو أن المفتي به لأصحابنا تبعاً للأخبار المستفيضة طهارة أنفحة الميتة خلافاً لأكثر فقهاء السنة كما لك و الشافعي و أحمد، حيث أفتوا بنجاستها، فراجع الوسائل<sup>(٨)</sup> و المغني لابن قدامة<sup>(٩)</sup>. و لكن لا يضر هذا الحجية الكبرى الكلية المذكورة في الذيل و إن كان

١- الكافي، ج ٦، ص ٣٣٩، كتاب الأطعمة، باب الجبن، الحديث ١.

٢- الوسائل، ج ١٧، ص ٩٠، الباب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث ١.

٣- تنقيح المقال، ج ٢، ص ١٨٥.

٤- الوسائل، ج ١٧، ص ٩١، الباب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث ٣.

٥- الوسائل، ج ١٦، ص ٣٦٤ (= ط. أخرى، ج ١٦، ص ٤٤٤) و ما بعدها، الباب ٣٣ من أبواب الأطعمة

المحرمة. ٦- المغني، ج ١، ص ٦١، باب الآتية.

في تطبيقها على المقام نوع تقيية.

الثالثة: ما عن معاوية بن عمّار عن رجل من أصحابنا، قال: كنت عند أبي جعفر عليه السلام فسأله رجل عن الجبن، فقال أبو جعفر عليه السلام: «إنه لطعام يعجبني وسأخبرك عن الجبن وغيره: كلّ شيء فيه الحلال والحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام فتدعه بعينه.»<sup>(١)</sup> والظاهر كون هذه المرسلّة ناظرة إلى خبر عبد الله بن سليمان. وكلمة «بعينه» فيها متأخرة وظاهرها كونها قيداً لقوله: «فتدعه» لا للمعرفة.

### الفائدة الحادية عشرة:

#### هل يصح الإستدلال للمسألة بالروايات المذكورة آنفاً؟

وكيف كان فالعمدة هي الصحيحة لو صرفنا النظر عما ناقشنا فيها. والظاهر منها كما مرّ شمولها لأطراف العلم الإجمالي أيضاً وكون الغاية فيها خصوص المعرفة التفصيلية، فلا يجب الإجتنب عن أطراف الحجّة الإجمالية.

فهل يجوز رفع اليد بسبب رواية واحدة - قابلة للحمل على الشبهة غير المحصورة أو خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء أو غير ذلك ولا سيما على احتمال كونها قطعة من رواية عبد الله بن سليمان كما مرّ - عن جميع إطلاقات العناوين المحرمة الشاملة للمعلوم بالإجمال أيضاً، مع حكم العقل بوجوب الإطاعة في الحجّة الإجمالية أيضاً باجتنب جميع الأطراف من باب المقدمة العلمية كما مرّ بيانه؟

قال الشيخ الأنصاري (ره) في أوائل الإشتغال من الرسائل بعد إستظهار كون قوله: «بعينه» قيداً للمعرفة قال:

«الآن إبقاء الصحيحة على هذا الظهور يوجب المنافاة لما دلّ على حرمة ذلك العنوان المشتبه مثل قوله: «إجتنب عن الخمر»، لأن الإذن في كلا المشتبهين ينافي المنع عن عنوان مردّد بينها و يوجب الحكم بعدم حرمة الخمر المعلوم إجمالاً في متن الواقع، وهو مما يشهد الإتفاق والنصّ على خلافه حتى نفس هذه الأخبار،

١- ألوسائل، ج ١٧، ص ٩٢، الباب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث ٧.

حيث إن مؤداهما ثبوت الحرمة الواقعية للأمر المشتبه»<sup>(١)</sup>

ثم أطل الإشكال والجواب في هذا المجال، فراجع.

و العمدة ما ذكره من شهادة الإتفاق و النصّ على خلاف ظاهر الصحيحة. وإن كان الظاهر أنّ الإتفاق في المسائل الأصولية المبتنية غالباً على الإستنباطات ليس بنحو يكشف عن قول المعصومين. و الظاهر أنّه أراد بالنصّ ما تعرّض له بعد ذلك بصفحات:

مثل ما ورد في الماءين المشتبهين من إهراقهما و التيمم.<sup>(٢)</sup>

و ما ورد من تكرار الصلاة في الثوبين المشتبهين.<sup>(٣)</sup>

و ما ورد في وجوب غسل كلّ الثوب إذا علم بنجاسة بعضه و وجوب غسل جميع الناحية التي علم بإصابة بعضها النجاسة معللاً بقوله: «حتى تكون على يقين من طهارتك»<sup>(٤)</sup> و ما دلّ على بيع المختلط من المذكي و الميتة ممن يستحلّ الميتة الظاهر في عدم جواز أكلهما و لا بيعهما من مسلم<sup>(٥)</sup>.

و ما ورد من وجوب القرعة في قطع الغنم التي علم إجمالاً بكون بعضها موطوءة<sup>(٦)</sup>.

حيث إن الاستفادة من جميع ذلك منجزية العلم الإجمالي و وجوب الإجتنا من جميع أطرافه، فراجع. هذا.

و يؤيد ذلك كلّ ما ذكره الشيخ أيضاً من النبويين أعني قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «ما اجتمع الحرام و

الحلال إلّا غلب الحرام الحلال»<sup>(٧)</sup> و قوله: «اتركوا ما لا بأس به حذراً عما به البأس»<sup>(٨)</sup>

- 
- ١- أرسائل، ص ٢٤١ (= ط. اخرى، ص ٤٠٥)، في الشك في المكلف به، في الشبهة المحصورة.
  - ٢- ألسائل، ج ١، ص ١١٣ و ١١٦، من الباب ٨ من أبواب الماء المطلق.
  - ٣- ألسائل، ج ٢، ص ١٠٨٢، الباب ٦٤ من أبواب النجاسات.
  - ٤- ألسائل، ج ٢، ص ١٠٠٥-١٠٠٧، الباب ٧ من أبواب النجاسات.
  - ٥- ألسائل، ج ١٢، ص ٦٧ و ما بعدها، الباب ٧ من أبواب ما يكتسب به.
  - ٦- ألسائل، ج ١٦، ص ٣٥٩ (= ط. اخرى، ج ١٦، ص ٤٣٦)، الباب ٣٠ من أبواب الأطعمة المحرمة.
  - ٧- عوالي اللئالي، ج ٢، ص ١٣٢، الحديث ٣٥٨.
  - ٨- قال في الرسائل، ص ٢٤٤ (= ط. اخرى، ص ٤١٠) عند نقل الحديث: المرسل المروي في بعض كتب الفتاوى.

قال الشيخ:

«وضعفها منجبر بالشهرة المحققة و الإجماع المدعى في كلام من تقدم»<sup>(١)</sup>  
أقول: الجبران إنما يتحقق على فرض إستناد المشهور أو المجمعين على هاتين الروايتين ولم يتضح هذا.

وبما ذكرنا كلفه في المقام يظهر أيضاً بطلان ما احتملناه في الأمر الثاني من إجراء الأصول المرخصة في بعض أطراف العلم الإجمالي بنحو التخيير.  
مضافاً إلى أنه إذا كان مفاد العلم الإجمالي حكماً إقتضائياً إلزامياً و مفاد الأصل مجرد الإلتقاء فالظاهر عند العقلاء و العرف عدم مزاحمة الإلتقاء المحض للإقتضاء الملزم. ولو سلّم كون الترخيص أيضاً عن إقتضاء كما لعله الظاهر في الإباحة و الحليّة الظاهرية فالظاهر عندهم أهمية الإقتضائي الملزم من غير الملزم. هذا.  
و تفصيل هذه المسائل موكول إلى علم الأصول، و إنما أشرنا إليها هنا استطراداً.

### الفائدة الثانية عشرة:

هل أصالة الحلّ في أحد الطرفين يستلزم جواز بيعه بقصد المذكي؟

الأمر الخامس: قد ظهر من عبارة المصنّف أنه لو قلنا بجواز إرتكاب أحد الطرفين بإجراء أصالة الحلّ فيه بنحو التخيير جاز بيعه أيضاً بقصد المذكي الواقع في البين.  
و ناقش في ذلك المحقّق الشيرازي في حاشيته في المقام بما لفظه:

«الظاهر أنّ أصالة الحلّ بالمعنى الذي ذكرناه لا يثبت به إلا جواز الأكل. و أمّا جواز البيع فلا، لأنّ المفروض عدم جواز بيع الميئة الواقعية. فع الشك في تحقق الموضوع القابل للإنتقال يحكم بأصالة عدم الإنتقال و إن لم يكن هناك أصل يثبت به عدم كونه المذكي، و ذلك نظير المال المرّد بين كونه مال الشخص أو مال غيره، فإنّه و إن قلنا بجواز أكله إذا لم يكن مسبوقاً بكونه ملكاً لغيره، لكن لا نقول بجواز بيعه، لما قلنا من الشكّ في الملكية المترتب عليها جواز البيع و نفوذه.

١- الرسائل، ص ٢٤٧ (= ط. اخرى، ص ٤١٤)، في الشكّ في المكلف به، في الشبهة المحصورة.

نعم لو كان المانع من جواز البيع هو مجرد عدم جواز الإنتفاع دون عنوان الميئة النجسة أمكن أن يقال بإرتفاع المانع بجواز التصرف الثابت ولو بأصالة الحلّ...»<sup>(١)</sup>

وقد تعرّض لنحو هذه المناقشة المحقق المامقاني أيضاً في حاشيته إلا أنه ذكر بدل أصالة الحلّ أصالة الطهارة وقال:

«إن أصالة الطهارة لا تفيد كونه ملكاً، ضرورة أنه لا ملازمة بين الطهارة وبين كونه ملكاً...»

فراجع كلامه.<sup>(٢)</sup>

و أجاب الأستاذ الإمام في المقام عن مناقشة المحقق الشيرازي بما محصله:

«أن مفاد أصالة الحلّ ليس حلّيّة الأكل فقط بل مقتضى إطلاق أدلتها جواز ترتيب آثار الحلّيّة، ومن آثارها جواز البيع وصحته. فإن قوله *لا يبيح* في صحيحة عبدالله بن سنان: «كلّ شيء يكون فيه حلال و حرام فهو حلال لك أبداً حتى أن تعرف الحرام منه بعينه فتدعه» لا تصور فيه لإثبات جميع آثار الحلّيّة الواقعية عليه، لأنّ الحلّيّة فيه لما لم تكن واقعيّة تحمل على الظاهرية بلحاظ ترتيب الآثار بلسان جعل الموضوع. وإطلاقه يقتضي ترتيب جميع الآثار. بل الظاهر أن مفاد أصالة الحلّ أعمّ من التكليفية و الوضعية، فإذا شكّ في نفوذ بيع المشكوك فيه حكم بنفوذه بأصالة الحلّ الوضعي.

بل يمكن أن يقال: إن جواز الأكل و سائر الإنتفاعات كاشف عن ملكيته لدى الشارع و لو ظاهراً، كما أن النهي عن جميع التصرفات كاشف عن سقوطها لديه. أو يقال: إن ملكية الميئة و ماليّتها عقلائية لا بدّ في نفيها من ردع الشارع. و لا دليل على الردع في مورد المشتبه مع تجويز الشارع الإنتفاع به فيصحّ بيعه بإطلاق أدلّة تنفيذه.

فتحصّل مما ذكرناه أن الحكم بصحة البيع لا يتوقف على إحراز كونه مذكي

١- حاشية المكاسب للشيرازي، ص ١٠. ٢- حاشية المكاسب للمامقاني، ص ٢٢.

أو عدم كونه ميتة. هذا، مضافاً إلى إمكان إستصحاب كون المشتبه قابلاً للنقل و الانتقال و مملوكاً يجوز فيه أنحاء التصرفات فتكون تلك الإستصحابات حاكمة على إستصحاب عدم الانتقال. و توهم عدم بقاء الموضوع لعروض الموت على الحيوان قد فرغنا عن جوابه في محله»<sup>(١)</sup>

### نقد جواب الأستاذ الإمام عن مناقشة المحقق الشيرازي

أقول: جوابه (ره) عن المناقشة يرجع إلى خمسة أجوبة:

الأول: أن الحكم بحلّية المشكوك فيه تكليفاً يقتضي ترتيب جميع آثار الحلّية، و من جملة آثارها جواز البيع و صحّته.

الثاني: أن المقصود بالحلّية في الصحيحة و غيرها ليس خصوص الحلّية التكليفية بل الأعم من التكليف و الوضع أعني الصحّة.

الثالث: أن جواز أكل الشئ و سائر الانتفاعات منه كاشف عن حكم الشارع بملكية هذا الشئ.

الرابع: أن ملكية الميتة و ماليتها مما يحكم به العقلاء و لانتهاج في الأمور العقلانية إلى إمضاء الشارع، نعم له الردع عنها، و لادليل على الردع في المشتبه بعد تجويز الانتفاع به.

الخامس: إستصحاب كون المشتبه قابلاً للنقل و الانتقال و مملوكاً، و هذا الإستصحاب حاكم على أصالة عدم الانتقال.

أقول: الجواب الأول لا يخلو عن إشكال، إذ لو كان الموضوع لمنع البيع حرمة الشئ كان الحكم بحلّيته و لو ظاهراً رافعاً لموضوع المنع و لو تعبداً فيحكم بصحة بيعه. و لكن المفروض - كما ذكره المناقش - أن الموضوع لمنع البيع هو عنوان الميتة الواقعية، فما لم يجرز كونه مذكى لم يحكم بصحة بيعه. و بأصالة الحلّ لا يثبت هذا العنوان. نعم لو ثبتت الملازمة بين حلّية الشئ تكليفاً و بين صحة بيعه صحّ ما ذكره.

و أحسن الأجوبة الخمسة الجواب الثاني. و توضيحه: أنه قد مرّ في بعض الأبجاث السابقة

١- المكاسب المحرمة للإمام الخميني (ره)، ج ١، ص ٥٩.



أنَّ الحَلَّ و الحرمة لا تختصَّان بالتكليفية، وإستعمالهما في خصوص التكليف و تبادره منها إنما حدث في ألسنة الفقهاء و المتشرعة. و أمَّا في الكتاب و السنة فكانا يستعملان في المفهوم الجامع للتكليف و الوضع. فكان يراد بمجليَّة الشيء إطلاقه و عدم المنع بالنسبة إليه من ناحية الشرع، و بجرمة الشيء المنع و المحدودية من ناحيته. و إطلاق كلِّ شيء و محدوديته يلاحظان بحسب ما يترقب من هذا الشيء.

و إستعمال اللفظين و إرادة الوضع أيضاً كان شائعاً في لسان الشرع المبين، و منه قوله -تعالى- ﴿أحلَّ اللهُ البيع و حرَّم الربا﴾<sup>(١)</sup>

و في صحيحة محمد بن عبد الجبار: «لا تحلَّ الصلاة في حرير محض.»<sup>(٢)</sup> إلى غير ذلك من الروايات.

و إذا إستعمل اللفظان و لم تكن قرينة على إرادة خصوص التكليف أو الوضع فالظاهر منها إرادة المطلق كما في الصحيحة و الموثقة المتقدمتين. و لذا قوينا جواز الإستدلال بهما على صحة الصلاة في اللباس المشكوك فيه.

و قد مرَّ عن الأستاذ آية الله البروجردي حكاية ذلك عن المحقق القمي -طاب ثراهما- و على هذا في المقام إذا فرض إجراء أصالة الحَلِّ في أحد طرفي العلم الإجمالي تخييراً كان مقتضاه حليته تكليفاً و وضعاً بالصلاة فيه و صحة المعاملة عليه و نحو ذلك، فتدبَّر.<sup>(٣)</sup>

١- سورة البقرة (٢)، الآية ٢٧٥.

٢- ألوسائل، ج ٣، ص ٢٦٧، الباب ١١ من أبواب لباس المصلِّي، الحديث ٢.

٣- المكاسب المحرمة، ج ١، ص ٣٧٨ إلى ٣٩٩.



**الفصل السابع :**

## **منابع الحكم الشرعي**

**و مصادره و هو يشتمل على فوائد :**



## الفائدة الاولى: حجية الأدلة الاربعة

«المبحث: حجية الأدلة الأربعة: العقل و الكتاب و السنة - قول المعصوم عليه السلام و فعله و تقريره - و الإجماع. و يبحث فيه أيضاً عن الشهرة و عن القياس و الإستحسان و الإجتهد و التخطئة و التصويب و إنفتاح باب الإجتهد في كل زمان، و أدلة التقليد و حجية فتوى الفقيه. و يقسم فيه الأمور على ثلاثة أقسام: ١- الحقايق المتأصلة ٢- المفاهيم الإنتزاعية ٣- الأمور الإعتبارية المحضة.»<sup>(١)</sup>

قدمنا أن أساس الحكومة الإسلامية هو قوانين الإسلام و مقرراته في شتى مسائل الحياة، و أن منابعها و مصادرها هي الكتاب العزيز، و السنة القويمة بأقسامها من قول المعصوم و فعله و تقريره الثابتة بطريق صحيح معتبر، و حكم العقل القطعي الخالي من شوائب الأوهام و التعصبات، كالحسن و القبح العقليين و كالملازمات العقلية القطعية. و هذه الثلاثة مما إتفق عليها الشيعة و السنة.

و ما يرى في بعض الكلمات من التشكيك في حجية العقل مطلقاً فهو بظاهره كلام واه لا يعنى به، إذ لو حصل بحكم العقل القطعي القطع بحكم الشارع فلا مجال لإنكار حجيتها، فإن القطع حجة ذاتاً، و العقل أمّ الحجج و أساسها. و هل يثبت التوحيد و النبوة و حجية كتاب الله و سنة رسول الله إلا من طريق العقل؟

و في خبر عن الإمام الصادق عليه السلام قال: «العقل دليل المؤمن.»<sup>(٢)</sup>

١- ولاية الفقيه، ج ٢، ص ٦٤.

٢- الكافي، ج ١، ص ٢٥، كتاب العقل و الجهل، الحديث ٢٤.

و في خبر آخر عنه عليه السلام قلت له: ما العقل؟ قال: «ماعد به الرحمان و اكتسب به الجنان.»<sup>(١)</sup>  
 و في خبر هشام بن الحكم، عن موسى بن جعفر عليه السلام: «يا هشام، إنَّ لله على الناس حجّتين:  
 حجّة ظاهرة و حجّة باطنة، فأما الظاهرة فالرسل و الأنبياء و الأئمة، و أما الباطنة فالعقول.»<sup>(٢)</sup>  
 و بالجملة، فأصل حجية العقل القطعي إجمالاً ممّا لا مجال للإشكال فيه و إن وقع الإشكال  
 في بيان مصاديقه. وللبحث فيه محل آخر. و كذا لا إشكال في حجّية الكتاب و السنّة إجمالاً  
 على من أذعن بالإسلام و النبوّة.<sup>(٣)</sup>

### حكم العقل بالنسبة إلى ما قبل جعل الشرع و بعده

«محل البحث: الإستدلال على حرمة حفظ كتب الضلال بحكم العقل و أن  
 حكمه على قسمين: ١- ما يرتبط بما قبل الجعل و البعث. ٢- ما يرتبط بما  
 بعدهما.»<sup>(٤)</sup>  
 الثاني من الأدلّة: ما ذكره المصنّف (الشيخ الانصاري) من حكم العقل بوجوب قطع  
 مادّة الفساد. و أجاب عن ذلك المحقق الإيرواني بقوله:  
 «العقل لو حكم بذلك لحكم بوجوب قتل الكافر بل مطلق من يضلّ عن  
 سبيل الله بعين ذلك الملاك، و لحكم أيضاً بوجوب حفظ مال الغير عن التلف،  
 لكن حكمه بذلك ممنوع.»<sup>(٥)</sup>  
 و في مصباح الفقاهة ما ملخصه:  
 «أنّ مدرك حكم العقل إن كان حسن العدل و قبح الظلم بدعوى أنّ قطع مادّة  
 الفساد حسن و حفظها ظلم و هتك للشارع، فيرد عليه: أنّه لا دليل على وجوب  
 دفع الظلم في جميع الموارد و إلاّ لوجب على الله - تعالى - و على الأنبياء و

١- الكافي، ج ١، ص ١١، كتاب العقل و الجهل، الحديث ٣.

٢- الكافي، ج ١، ص ١٦، كتاب العقل و الجهل، الحديث ١٢.

٣- ولاية الفقيه، ج ٢، ص ٦٤ ٤- ألمكاسب المحرمة، ج ٣، ص ٩١

٥- حاشية المكاسب للمحقق الإيرواني، ص ٢٥.

الأوصياء الممانعة عن الظلم تكويناً، مع أنه - تعالى - هو الذي أقدر الإنسان على فعل الخير والشر. وإن كان مدرك حكمه، وجوب الإطاعة وحرمة المعصية لأمره - تعالى - بقطع مادة الفساد فلا دليل على ذلك إلا في موارد خاصة كما في كسر الأصنام والصلبان وسائر هياكل العبادة. نعم إذا كان الفساد موجباً لوهن الحق وإحياء الباطل وجب دفعه لأهميته حفظ الشريعة المقدسة، ولكنه وجوب شرعي في مورد خاص ولا يرتبط بحكم العقل.<sup>(١)</sup>

أقول: أحكام العقل على قسمين:

القسم الأول: ما يحكم به بلحاظ إدراك المصالح والمفاسد النفس الأمرية ملزمة كانت أو غير ملزمة كحكمه بحسن العدل والإحسان وأداء الحقوق وقبح الظلم والعدوان ونحو ذلك. وهذا القسم يستتبع قهراً أحكام الشرع على طبقها ولو إمضاءً حيث أنه ما من موضوع إلا وله حكم شرعي تابع للمصالح والمفاسد، لعدم كون أحكامه جزائية. وقد عبّروا عن هذا الإشتباغ بالملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع.

القسم الثاني: ما يحكم به العقل في المرتبة المتأخرة عن الأحكام الشرعية كحكمه بوجوب إطاعة أوامر الشارع ونواهيها وقبح معصيتها. وهذا القسم لا تجري فيها قاعدة الملازمة ولا يستتبع حكماً شرعياً، لعدم تحقق الملاك فيها وراء الملاكات الأولية التي استتبعت الأحكام الأولية، ولا إشتباغ التسلسل بتحقيق إطاعات غير متناهية وجوبات كذلك كما فصل في محله. وحيث إن المصنف هنا في مقام الاستدلال على الحرمة الشرعية فلامحالة يكون حكم العقل به المستدل به من قبيل القسم الأول كما لا يخفى.<sup>(٢)</sup>

### إطار حجية العقل

«حجية العقل هل تشمل الموضوعات أم لا و هل المتبع في تشخيص موضوعات الأحكام الدقة العقلية؟»

١- مصباح الفقه، ج ١، ص ٢٥٤. ٢- ألمكاسب المحرمة، ج ٣، ص ٩١

لا يخفى أن المتبع في تشخيص موضوعات الأحكام ليس هو الدقة العقلية الفلسفية بل الفهم العادي العرفي و لكن الملاك دقة العرف لامساحته، فلون الدم الباقي في الثوب بعد غسله وإن كان بالدقة العقلية دماً لا يستحالة إنتقال العرض و لكنه بنظر العرف والعادة لا يعدّ دماً فلا يجب ازالته، و كذا رائحة النجس. و لكن الصاع والمد و الكر و غيرها من الأوزان الشرعية لو فرض نقص مثقال او مثقالين منها فالعرف يطلق عليها لفظ الصاع و نحوه و لكن بالمساحة بحيث ان نفسه أيضاً يتوجه إلى كونه مساححة.

فالموضوع للحكم الشرعي هو الصاع مثلاً بالدقة العرفية لا الإطلاق المسامحي.<sup>(١)</sup>

### ما هو الملاك في المقادير الشرعية؟

«هل الملاك في المقادير الشرعية في الأبواب المختلفة الدقة العرفية او نظر العرف و لو بالمساححة؟ و على الفرض الأول فاذا فرض إختلاف المقادير فما هو التكليف؟»<sup>(٢)</sup>

فلنعقد هنا مسألتين:

**المسألة الأولى:** موضوعات الأحكام و ان كانت تؤخذ من العرف لا من العقل الدقي و لكنها تؤخذ من العرف بدقته العرفية لا بمساحته. فالنجاسة كالدّم و غيره لو أزيلت و بقيت رائحتها او لونها فالعقل و ان كان يحكم ببقاء الموضوع لا يستحالة إنتقال العرض و لكن العرف بدقته العرفية يحكم بإرتفاع العين و هو المحكّم، و لكن المقدار كالنصاب والكر و الصاع و نحوها لو نقص منه شيء يسير فالعرف و إن كان ربما يحكم ببقاء المقدار و لكنه بنحو المساححة لا الدقة بحيث إن العرف بنفسه أيضاً يتوجه إلى كونه تجوّزاً و مساححة و مثله لا يكون موضوعاً للحكم بلا إشكال.

هذا و لكن قال في مصباح الفقيه ما حاصله:

«أن المساححة العرفية قد تكون في الصدق كإطلاق المثلث او الرطل او المنّ او غير ذلك من أسماء المقادير على ما نقص عنه بمقدار غير معتد به مساححة فهذا مما لا إعتداد به في التقديرات الشرعية، و قد تكون في المصداق كإطلاق الذهب على

٢- كتاب الزكاة، ج ١، ص ٢٩٧.

١- كتاب الزكاة، ج ١، ص ٢٣٣.



الذهب الردي غير الخالص، وإطلاق الحنطة على الحنطة غير النقية عن الاجزاء الأرضية وشبهها المستهلكة فيها، وكذا إطلاق التراب في التيمم على المشتمل على مثل الشعرة و بعض أجزاء الحشيش الذي قلما ينفك أكثر الأراضي عنه. وهذا النحو من المسامحة موجب لإندراج الموضوعات تحت مسمياتها عرفاً فيكون إطلاق العرف أسامياً عليها إطلاقاً حقيقياً فيترتب عليها أحكامها. و توهم الفرق بين التراب و الحنطة ونحوها بدعوى غلبة اختلاف الحنطة ونحوها بغير الجنس فلا يتبادر من الإطلاقات إلا الأفراد المتعارفة بخلاف التراب مدفوع أولاً بأن اختلاف التراب بغير جنسه أغلب، و ثانياً أن المدار على إطلاق الإسم و عدم إنصرافه عنه لاكونه فرداً غالبياً»<sup>(١)</sup>.

أقول: الحق أن الخليط إن كان مستهلكاً بحيث يراه العرف معدوماً كالمواد المعدنية المستهلكة في الماء او التراب فلاحكم له لما عرفت من أخذ الموضوع من العرف لا من العقل. و أما في غير هذه الصورة فإن غلب الخلط بحيث تنصرف الإطلاقات الشرعية إلى ما له خلط لكونه الفرد الموجود المتعارف بين الناس كمثال الذهب مثلاً فان قوله: «في عشرين ديناراً نصف دينار» ينصرف إلى الدنانير الرائجة بين الناس و هي لا تخلو من خليط حيث إن الذهب الخالص لا ينطبع مالم يدخله شيء من النحاس، ففي هذه الصورة أيضاً يكون موضوع الحكم هذه الأفراد المتعارفة، و قد أشار إليه في المصباح بلفظ التوهم مع انه أمرتين إذ الإنصراف كالقرينة المتصلة المبينة لموضوع الحكم، و لعل من هذا القبيل أيضاً مثال الحنطة في الزكاة فان الحنطة التي توجد في أيدي الناس و تقع مورداً لمعاملاتهم هي الحنطة التي يوجد فيها خليط يسير من المدر و التين و نحوهما و ليس الخليط مستهلكاً بحيث لا يراه العرف و لذا يغربلون الحنطة و يخلّصونها إذا أرادوا طحنها لأنفسهم و لكن الموضوع لمعاملاتهم و معاشراتهم ما له خليط، فالمأمور دفعها في الزكاة هو ما في أيديهم و عليها معاملاتهم. لأقول بكفاية صرف الغلبة بل يجب أن تكون غلبة الخلط بنحو يكون ذوالخلط فرداً متعارفاً و إليه ينصرف إطلاق كلام الشارع.

١- مصباح الفقيه، ج ١، ص ٤٧٤ و ج ٣، ص ٥١.

و أما إختلاط التراب بمثل التين و نحوه فالظاهر عدم كونه من هذا القبيل .  
و بالجملة أَلْأَازْم أن يكون الخليط مستهلكاً بحيث لا يراه العرف و يراه معدوماً أو يكون  
إطلاق كلام الشارع منصرفاً إلى ماله خلط و إلا فيضّر الخلط .  
و أما قوله: «هذا النحو من المسامحة موجب لاندراج الموضوعات تحت مسمياتها عرفاً  
فيكون إطلاق العرف أسامياً عليها إطلاقاً حقيقياً» .  
ففيه ان في هذا الكلام نحو تهافت، إذ مع فرض المسامحة يكون الإطلاق بنحو من المسامحة  
و التجوز فكيف يكون إطلاقاً حقيقياً فتدبر. هذا ما يرتبط بالمسألة الأولى.

### في فرض إختلاف الموازين ما هو التكليف؟

المسألة الثانية: بعد ما إتفق أصحابنا و أكثر أهل الخلاف على كون التقديرات الشرعية  
مبنية على التحقيق لا التقريب فاذا فرض إختلاف الموازين فما هو التكليف؟ و المسألة خلافية  
فينا أيضاً .  
فالشيوخ في الخلاف قال بعدم الوجوب، و حكم آخرون و منهم صاحب الجواهر  
بالوجوب .

قال في الجواهر ما حاصله:

«لإغتفار ذلك في المعاملة فكذا هنا، و لصدق بلوغ النصاب بذلك ضرورة  
عدم إعتبار البلوغ بالجميع لعدم إمكان تحققه فلا إشكال في الإجتزاء بالبلوغ في  
البعض مع عدم العلم بخلاف الباقي و ليس إلا للحصول الصدق بذلك، و هذا  
الملاك يوجد في صورة العلم بخلاف الباقي أيضاً. و دعوى الفرق بصحة السلب  
أيضاً في هذه الصورة دون الأول يدفعها منع صحة السلب بنحو الإطلاق بل مقيداً  
بخلاف الإثبات إذ يكفي فيه فرداً. و تحقيق ذلك أن التقدير ينصرف إلى الأفراد  
المتوسطة و المدار الصدق العرفي و هو متحقق في أقل أفراد الوسط. و يمكن تأييده  
بعد الإحتياط بإطلاق ما دلّ على ثبوت الزكاة في الذهب، خرج منه الناقص عن  
العشرين في جميع الموازين و يبقى ما عداه»<sup>(١)</sup>.

أقول: ما ذكره مبني على كون الموضوع الموازين و الصنوج المتعارفة فتحمل على أفرادها المتوسطة مع بدهة بطلان ذلك.

والحق ما ذكره في مصباح الفقيه و حاصله بتوضيح منا:

«أن أسماء المقادير و الأوزان أسام لأصول مضبوطة محدودة في الواقع بحدود غير قابلة للزيادة و النقيصة، فالذراع مثلاً أصله ذراع خاص عينه المأمون مثلاً لتقدير المساحة محفوظ في محل خاص، و المتر أصله محفوظ في خزانة باريس، وكذا الصنوج المتعارفة لكل منها أصل غير قابل للزيادة و النقيصة، و المقادير و الأوزان الموجودة في البلاد و في أيدي الناس أمارات لتلك المقادير و الأوزان الواقعية يعتمد عليها من باب أصالة الصحة و السلامة ما لم يعلم نقصها، فلواختلفت الموازين التي في أيدي الناس و تعارضت سقطت عن الإعتبار، و مع الشك في بلوغ النصاب الأصل يقتضي البرائة كما اختاره الشيخ. و قول صاحب الجواهر تبعاً للمسالك: «لاغتفار ذلك في المعاملة» ففيه أن الإغتفار مبني على المسامحة، و لذا يتسامحون لدى إختلاف الموازين في غير التقدين بما لا يتسامحون فيها، و يتسامحون في الفضة بما لا يتسامحون في الذهب. قوله: «ولصدق بلوغ النصاب بذلك» ففيه أن موضوع الحكم كونه بحد ذاته بالغاً حد النصاب سواء وجد في العالم ميزان أم لا و لاموضوعية للموازين المتعارفة حتى يكتفي بصدقها بل هي أمارات و طرق و لاحجية لها مع التعارض بل تصير الأصول حينئذ مرجعاً حتى عند العرف و العقلاء فتدبر.»<sup>(١)(٢)</sup>

### ألمسامحات العرفية

«هل الزكاة تتعلق بمال المجنون الأدوراي أم لا؟ و يبحث فيها عن لزوم

الدقة العقلية في تعيين الحدود و عدمه»<sup>(٣)</sup>

٢- كتاب الزكاة، ج ١، ص ٢٩٧ إلى ٢٩٩.

١- مصباح الفقيه، ج ٣، ص ٥١ و ٥٢.

٣- كتاب الزكاة، ج ١، ص ٣٨.

ليس في كلمات القدماء في المسألة تصريح بقسمي الجنون.  
 و أول ما رأيت في التذكرة قال فيها: «لو كان الجنون يعتوره اشترط الكمال طول الحول فلو  
 جُنَّ في أثناءه سقط و استأنف من حين عوده».<sup>(١)</sup>  
 و ظاهر كلامه إضرار الجنون و لو ساعة في طول الحول و الإلتزام بذلك مشكل جداً إذ  
 كثيراً ما يتفق الجنون و إختلال الحواس للناس لبعض العوارض و الأغذية في ساعة أو يوم  
 و الإلتزام بقطع ذلك للحول بعيد.

و في المدارك: «اما ذوالأدوار فالاقرب تعلق الوجوب به في حال الإفاقة إذ لا مانع من  
 توجه الخطاب إليه في تلك الحال» ثم نقل عبارة التذكرة ثم قال: «و هو مشكل لعدم الظفر  
 بما يدل على ما ادعاه».<sup>(٢)</sup>

و التحقيق ان يقال: لو ثبت بالدليل إشتراط العقل طول الحول كالبلوغ فالجنون آناً ما  
 يضُرُّ فكيف بالساعة و اليوم و لا يفيد صدق كونه عاقلاً في الحول بالصدق المسامحي العرفي  
 فان موضوعات الأحكام و ان كانت تؤخذ من العرف لامن العقل و لذا نحكم بطهارة لون الدم  
 و ان كان بحسب الدقة بقايا اجزائه و لكن الملاك دقة العرف لا مسامحته فالعرف يحكم  
 بالمسامحة على من من حنطة إلا متقال انه من و على الصوم من طلوع الفجر إلى الليل الا دقيقة  
 انه صوم يوم و لكنه يتوجه إلى انه مسامحة منه بحيث لو سئل عن حكمه بالدقة يحكم بالسلب  
 و لذا لانكتفي في الكر و النصاب و الصوم و نحوها بالمسامحات العرفية فكذلك العرف في مثل  
 من كان عاقلاً طول السنة إلا ساعة و إن كان يحكم بكونه عاقلاً في السنة مسامحة و لكنه  
 يتوجه إلى كونه حكماً مسامحياً فلا إعتبار بهذا الحكم العرفي المسامحي في تعيين الموضوعات  
 الشرعية.

هذا و لكن الذي يسهل الخطب أنه لا دليل على إعتبار عنوان العقل في المقام كما لا دليل  
 على إعتبار عنوان البلوغ، بل الذي ثبت بالأدلة في المسألة السابقة عدم الزكاة في مال اليتيم و  
 بعد إلغاء الخصوصية عدم الزكاة في مال الصغير و في مسألتنا هذه عدم الزكاة في مال المختلط و  
 إذا فرض أن امرأة تكون عاقلة طول السنة و لكنه عرضها جنوناً ما في بعض الساعات

١- التذكرة، ج ٥، ص ١٦.

٢- مدارك الأحكام، ج ٥، ص ١٦.

لا يصدق في حقها انها امرأة مختلطة و إذا لم يصدق عليها هذا العنوان شملها عمومات الزكاة، نعم لو كان يعتورها الجنون كثيراً في طول السنة يصدق عليها المختلطة عرفاً فتدبر.<sup>(١)</sup>

### الفائدة الثانية:

#### امور اختلف في حجيتها الفريقان: (٢)

«محل البحث: بعد ما أشار الأستاذ - دام ظلّه - إجمالاً إلى حجية الأدلة الأربعة التي إتفق الفريقان على حجيتها تصدى للبحث فيما اختلف الفريقان في حجيتها.»

#### الأمر الأول- الإجماع بما هو إجماع و اتفاق

فعلماء السنة يعتبرون إجماع الفقهاء بما هو إجماع حجة مستقلة. و يستندون في ذلك إلى آيات و روايات:

أهمها قوله - تعالى -: ﴿و من يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى و يتبع غير سبيل المؤمنين نوّه ما توّلى و نصله جهنّم و ساءت مصيراً﴾<sup>(٣)</sup>

و ما روه عن النبي ﷺ من قوله: «لا تجتمع أمتي على ضلالة أو خطأ.»

فروى ابن ماجة في سننه، عن أنس بن مالك، عنه ﷺ أنه قال: «إن أمتي لا تجتمع على ضلالة، فإذا رأيتم إختلافاً فعليكم بالسواد الأعظم.»<sup>(٤)</sup>

وروى الترمذي بسنده، عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال: «إن الله لا يجمع أمتي - أو قال: أمة محمد - على ضلالة، و يد الله على الجماعة، و من شدّ شدّاً إلى النار.»<sup>(٥)</sup>

و لم أجد في كتب الحديث للسنة ما يشتمل على لفظ الخطأ، نعم هو مذكور في كتب الإستدلال.

١- كتاب الزكاة، ج ١، ص ٣٨. ٢- راجع ولاية الفقيه، ج ٢، ص ٦٥.

٣- سورة النساء (٤)، الآية ١١٥.

٤- سنن ابن ماجة، ج ٢، ص ١٣٠٣، كتاب الفتن، باب السواد الأعظم، الحديث ٣٩٥٠.

٥- سنن الترمذي، ج ٣، ص ٣١٥، أبواب الفتن، الباب ٧، الحديث ٢٢٥٥.

وأما علماء الشيعة الإمامية فيقولون: لاموضوعية للإجماع بما هو إجماع وإتفاق عندنا. نعم، لو إتفقت الأمة على قول بحيث لا يشدّ منها أحد فلا محالة يكون الإمام المعصوم من العترة الطاهرة داخلاً فيها، فيكون حجة لذلك. كما أنه كذلك لو كانت كثرة القائل في المسألة بحيث يحدس منها تلقي المسألة عن النبي ﷺ أو عن الإمام المعصوم عليه السلام حدساً قطعياً، فيكون الإجماع كاشفاً عن الحجة، أعني قول المعصوم، وذلك إنما يكون في المسائل الأصلية الماثورة المتلقاة يداً بيد عن المعصومين عليه السلام المذكورة في كتب القدماء من أصحابنا المعدّة لنقل هذه المسائل، لا في المسائل التفريعية الاستنباطية التي أعمل فيها الرأي والنظر.

و بالجمله، فالحجة في الحقيقة هو قول المعصوم المكشوف به؛ إما بدخوله في المجمعين أو بالحدس عن قوله لا الإجماع بما هو إجماع.

فوزان الإجماع حينئذ وزان الخبر الواحد الصحيح الكاشف عن السنّة القويمة، فليس في عرض السنّة بل في طولها ويكون حجة عليها.

قال الفقيه الهمداني في مبحث صلاة الجمعة من مصباح الفقيه:

«المدار في حجّية الإجماع على ماقرّرناه في محلّه و استقرّ عليه رأي المتأخرين ليس على إتفاق الكلّ بل و لا إتفاقهم في عصر واحد، بل على إستكشاف رأي المعصوم بطريق الحدس من فتوى علماء الشيعة المحافظين للشريعة. و هذا ممّا يختلف باختلاف الموارد؛ فربّ مسألة لا يحصل فيها الجزم بموافقة الإمام عليه السلام و إن اتفقت فيها آراء جميع الأعلام، كبعض المسائل المبتنية على مبادي عقلية أو النقلية القابلة للمناقشة. و ربّ مسألة يحصل فيها الجزم بالموافقة و لو من الشهرة.»<sup>(١)</sup> هذا

### نقد ما أستدل به لحجية الإجماع بما هو إجماع

وأما آية المشاقّة فأجيب عنها بوجوه: منها: أننا لانسلم أنّ سبيل المؤمنين هو إجماعهم، بل لعلّ المراد به هو سبيلهم بما هم مؤمنون، أي سبيل الإيمان بالرسول في قبال مشاقّته ﷺ،

١- مصباح الفقيه، كتاب الصلاة، ص ٤٣٦.

و قد حَقَّق في محلِّه أنَّ ذكر الوصف يشعر بالعلَّية و الدخالة، فمرجع ذلك إلى سنَّة الرسول ﷺ و ليس أمراً وراءها.

و في المستصفي للغزالي، قال:

«والذي نراه أنَّ الآية ليست نصّاً في الغرض، بل الظاهر أنَّ المراد بها أنَّ من يقاتل الرسول و يشاققه و يتبع غير سبيل المؤمنين في مشايعته و نصرته و دفع الأعداء عنه نوَّله ما توَلَّى. فكأنَّه لم يكتف بترك المشاقَّة حتى تنضمَّ إليه متابعة سبيل المؤمنين في نصرته و الذبِّ عنه و الإتياد له فيما يأمر و ينهى. و هذا هو الظاهر السابق إلى الفهم، فإن لم يكن ظاهراً فهو محتمل.»<sup>(١)</sup>

هذا و أمَّا الرواية التي إستندوا إليها فلم تثبت عندنا بسند يعتمد عليه.

و في سنن ابن ماجة قد حكى في ذيل الحديث عن الزوائد:

«في إسناده أبوخلف الأعمى، و اسمه حازم بن عطاء، و هو ضعيف، و قد جاء الحديث بطرق في كلِّها نظر. قاله شيخنا العراقي في تخريج أحاديث البيضاوي.»<sup>(٢)</sup>  
نعم، في تحف العقول في رسالة الإمام الهادي عليه السلام إلى أهل الأهواز، قال:

«و قد اجتمعت الأمة قاطبة لا إختلاف بينهم أنَّ القرآن حقٌّ لا ريب فيه عند جميع أهل الفرق، و في حال إجتماعهم مقرَّون بتصديق الكتاب و تحقيقه، مصيبون مهتدون، و ذلك بقول رسول الله ﷺ: «لا تجتمع أمّتي على ضلالة» فأخبر أنَّ جميع ما اجتمعت عليه الأمة كلِّها حقٌّ.»<sup>(٣)</sup>

أقول: على فرض صحَّة الحديث فظاهره إطباق جميع الأمة؛ فلا يختص بالفقهاء و المجتهدين، كما لا يختص بعلماء السنَّة فقط، بل يعمُّ جميع طوائف المسلمين و منهم الشيعة الإمامية بأئمَّتهم الإثني عشر، و قد مرَّ ممَّا أنَّ إتفاق جمع يوجد فيه الإمام المعصوم حجَّة عندنا بلا إشكال، فتدبر.<sup>(٤)</sup>

١- المستصفي للغزالي، ج ١، ص ١٧٥.

٢- سنن ابن ماجة، ج ٢، ص ١٣٠٣، كتاب الفتن، الباب ٨، الحديث ٣٩٥٠.

٣- تحف العقول، ص ٤٥٨.

٤- ولاية الفقيه، ج ٢، ص ٦٥ إلى ٦٨.

## وجه إسناد الحجية إلى الإجماع

«محل البحث: حول حجية الإجماع، و حيث إنها عندنا من جهة كشفه عن رأي المعصوم عليه السلام فما معنى إسناد الحجية إلى الإجماع بما هو إجماع؟ و توجيه هذا الإسناد في المتن.»<sup>(١)</sup>  
أقول: و قال المحقق (ره) في مقدمة المعبر:

«و أمّا الإجماع فعندنا هو حجة بانضمام المعصوم عليه السلام. فلو خلا المائة من فقهاءنا عن قوله عليه السلام لما كان حجة. و لو حصل في اثنين لكان قولهما حجة، لا باعتبار إتفاقهما، بل باعتبار قوله عليه السلام: فلا تغترّ إذاً بمن يتحكم فيدعي الإجماع بإتفاق الخمسة و العشرة من الأصحاب مع جهالة قول الباقيين إلا مع العلم القطعي بدخول الإمام في الجملة.»<sup>(٢)</sup>

هذا و في أول مبحث الإجماع من عُدّة الشيخ (ره) قال:

«والذي نذهب اليه: أن الامّة لا يجوز أن تجتمع على خطأ و أن ما يجمع عليه لا يكون إلاّ صواباً و حجة؛ لأن عندنا أنه لا يخلو الأعصار من إمام معصوم حافظ للشرع يكون قوله حجة يجب الرجوع إليه كما يجب الرجوع إلى قول الرسول صلى الله عليه وآله وسلم...»

فان قيل: إذا كان المدعى في باب الحجة قول الإمام المعصوم عليه السلام فلا فائدة في أن تقولوا: إن الإجماع حجة او تعتبروا ذلك بل ينبغي أن تقولوا: إن الحجة قول الامام عليه السلام و لا تذكرون الإجماع.

قيل له: الأمر و إن كان على ما تضمّنه السؤال، فإنّ لإعتبار الإجماع فائدة معلومة و هي أنه قد لا يتعين لنا قول الإمام في كثير من الاوقات فيحتاج حينئذ إلى إعتبار الإجماع ليعلم باجماعهم أن قول المعصوم داخل فيهم. و لو تعيّن لنا قول

٢- المعبر، ج ١، ص ٣١.

١- نهاية الاصول، ص ٥٢٩.



المعصوم الذي هو الحجة لقطعنا على أن قوله هو الحجة و لم نعتبر سواء على حال من الاحوال»<sup>(١)</sup>

أقول: قوله: «إن قول المعصوم داخل فيهم» إن أراد به دخول شخص المعصوم في المجمعين وإن لم يعرف بشخصه، كان الإجماع دخولياً لا محالة. ولكن يحتمل أنه لم يرد بذلك دخول شخص المعصوم في المجمعين، بل أراد بذلك إنكشاف قوله من إتفاق جميع العلماء في عصر واحد، فيكون حجيته من باب اللطف الذي هو مبناه كما يظهر من موارد آخر من كلامه. و محصل الكلام في المقام: أن عدّ الإجماع من الأدلة الشرعية أمر أبدعه العامة، وإستدلوا لحجيته في كتبهم الإستدلالية وكان غرضهم من ذلك في بادي الأمر، تحكيم خلافة الخلفاء و لاسيما الأول منهم بذلك. مع وضوح عدم تحقق الإجماع بالنسبة إليها، و انما بايع أبابكر في السقيفة خمسة: عمر بن الخطاب و أبو عبيدة بن الجراح و أسيد بن حضير و بشير بن سعد و سالم مولى ابي حذيفة. ثم أوجدوا جوّ الدعايات و الإرهاب، فلحق بهم الناس تدريجاً و لم يبايع أمير المؤمنين عليه السلام و سلمان و أبوذر و مقداد و جمع آخرون. فالإجماع عند العامة دليل مستقل في قبال الكتاب و السنة و العقل.

و كيف كان، فلما واجههم على ذلك قدماء اصحابنا و مؤلفوهم، قالوا لهم مماشاة: نحن أيضاً نسلّم حجّية الإجماع على فرض تحقّقه و لكن لابعنوان دليل مستقلّ في قبال ساير الادلة، بل لدخول المعصوم فيهم على ذلك، ففي الحقيقة قوله الحجة و الباكون من قبيل الحجر من جنب الإنسان.

والظاهر ان هذا صار سبباً لإدعاء القدماء من اصحابنا الإجماع حتى في المسائل الخلافية بعد اعتقادهم بكون رأي خاص مطابقاً لرأي الامام عليه السلام، لا بأن سمعوا الرأي من جماعة فيهم الإمام بلا معرفة لشخصه فانه فرض نادر بل غير واقع، بل بسبب إحرازهم رأي الإمام عليه السلام مما قام عندهم من الأدلة المتعارفة من الكتاب و السنة و القواعد الدراجة المستنبطة منها بضميمة اقوال جمع من الفقهاء.

ففي الحقيقة حكاية الإجماع من قبلهم ترجع إلى حكاية رأي الامام عليه السلام على حسب

إجتهد المدعي وفتواه المستنبطة من الأدلة وان كانت المسألة خلافية. وإنما عبّروا بالإجماع مماشاة للعامة أو أرادوا بذلك ثبوت الإتفاق بالنسبة إلى نفس الدليل أو القاعدة الكلية التي اعتمدوا عليها في إفتائهم. ويعبّر عن ذلك بالإجماع على القاعدة فتدبر. هذا.

### الأقوال الأربعة في الإجماع

و الأقوال في الإجماع عند أصحابنا ترجع إلى أقوال أربعة:  
الأوّل: دخول شخص الإمام المعصوم في المجمعين و السماع منه. و هذا فرض نادر جداً بل غير واقع.

الثاني: حكم العقل او الشرع بوجود موافقة المعصوم عليه السلام للمجمعين من باب قاعدة اللطف و أن رأيه عليه السلام لو كان على خلاف ما عليه جميع فقهاء العصر لوجب عليه إظهاره عقلاً او شرعاً تحفظاً لوضوح الحق في كل عصر.

الثالث: حدس رأيه عليه السلام عادة من إتفاق آراء الفقهاء المستعبدين بالنصوص في جميع الأعصار و أنهم تلقّوه منه عليه السلام أو وصل إليهم من قبله دليل معتبر واضح.

الرابع: حدس رأيه تصادفاً في مورد خاص بالقرائن الموجودة أو بالأدلة الخاصة القائمة عند المدعي و الأخبار الواردة في المسألة. و يظهر ممّن إعتذر عن وجود المخالف في مسألة بأنه معلوم النسب إعتاده على الإجماع من باب دخول المعصوم في المجمعين و ممّن إعتذر عنه بإنقراض عصره إعتاده عليه من باب قاعدة اللطف.<sup>(١)</sup>

### المسائل التي كان الإجماع حجة فيها

«فقد تعرض سماحة الاستاذ -مدظله- في كتابه «ولاية الفقيه...»<sup>(٢)</sup> نقلاً عن

أستاذه الأكبر المرحوم العلامة البروجردي رحمته الله بما يلي»

و كان السيد الأستاذ المرحوم آية الله العظمى البروجردي -طاب ثراه- يقول مرّة بعد مرّة:

«إن المسائل المعنونة في فقه الشيعة الامامية على قسمين:

١- نهاية الاصول، ص ٥٢٩ الى ٥٣١. ٢- ولاية الفقيه، ج ١، ص ٣٣٩.

١- المسائل الأصلية المتلقاة يداً بيد عن الأئمة المعصومين عليهم السلام.

٢- المسائل التفريعية التي استنبطها الفقهاء من تلك المسائل بالإجتihad.

و القدماء من فقهاءنا كانوا لا يتعرضون في تاليفاتهم الفقهية إلا القسم الأول من المسائل، وكانوا يحافظون فيها غالباً على ألفاظ الروايات أيضاً، بحيث كان الناظر في كتبهم يتخيل أنهم لم يكونوا أهلاً للإجتihad وأن الأواخر منهم كانوا يقلدون الأوائل، فراجع كتب الصدوق كالفقيه والمقنع والهداية، ومقنعة المفيد، ورسائل علم الهدى، ونهاية الشيخ، ومراسم سلار، والكافي لأبي الصلاح، والمهذب لابن البراج ونحو ذلك.

و ذكر الشيخ في أول المبسوط ما حاصله:

«أن استمرار هذه الطريقة بين اصحابنا صار سبباً لطعن المخالفين، فكانوا يستحقرون فقه اصحابنا الامامية، مع أن جل ما ذكروه من المسائل موجود في أخبارنا، وما كثروا به كتبهم من مسائل الفروع أيضاً له مدخل في أصولنا ومخرج على مذهبنا لا على وجه القياس. وكنت على قديم الوقت و حديثه متشوق النفس إلى عمل كتاب يشتمل على هذه الفروع، فيقطعني عن ذلك القواطع. وكنت عملت على قديم الوقت كتاب النهاية، وذكرت فيها جميع ما رواه اصحابنا في مصنفاتهم وأصلوها من المسائل، وعملت بآخره مختصر جمل العقود، و وعدت فيه أن أعمل كتاباً في الفروع خاصة، ثم رأيت أن ذلك يكون مبتوراً يصعب فهمه على الناظر فيه، لأن الفرع إنما يفهمه إذا ضبط الأصل معه، فعدلت إلى عمل كتاب يشتمل على عدد جميع كتب الفقه، وأعقد فيه الأبواب وأقسّم فيه المسائل وأجمع بين النظائر وأستوفيه غاية الإستيفاء وأذكر أكثر الفروع التي ذكرها المخالفون»<sup>(١)</sup>.

فالشيخ - قدّه - صنّف النهاية على طريقة اصحابنا لنقل المسائل الأصلية فقط، و صنّف المبسوط جامعاً للأصول و الفروع. و على هذا فإذا ذكرت المسألة في تلك الكتب المعدّة لنقل المسائل الأصلية المأثورة فاحدس بتلقّيها عن المعصومين عليهم السلام و يكون إطباقهم في تلك

١- مقدمة المبسوط، ج ١، ص ١ إلى ٣.

المسائل، بل الإشتهار فيها أيضاً حجة شرعية لإستكشاف قول المعصوم عليه السلام. وأما المسائل التفريعية المستنبطة فلا يفيد الإجماع فيها، إذ الإجماع فيها نظير الإجماع في المسائل العقلية. ونحن الإمامية لا موضوعية عندنا للإجماع والإتفاق بما هو إجماع، وإنما نعتبره طريقاً لكشف قول المعصوم عليه السلام. إنتهى كلام الاستاذ - طاب ثراه -<sup>(١)</sup>

### حجية الإجماع المنقول

«الإجماعات المنقولة في كلمات القدماء كالشيخين و السيدين وغيرهما ليست بمعنى كشف قول الإمام عليه السلام من إتفاق جماعة هو داخل فيهم، أو أن أقوالهم أوجبت علم الناقلين بقوله عليه السلام لطفاً أو حدساً، بل قصدوا أن قوله عليه السلام واصل إليهم بالأدلة المعتمدة، و الظاهر منهم أن وصول قوله عليه السلام إليهم من الطرق الحسبية فيشملة أدلة حجية الخبر، و لو شك في أنه من طريق الحس أو الحدس فالظاهر عند العقلاء في مثله حمله على كونه من طريق الحس. و من ذلك يعلم منشأ تعارض الإجماعات المنقولة إذ من الممكن أن وصل إلى كل من ناقلي الإجماع قوله عليه السلام بطريق معتبر عنده لكثرة الأخبار المتعارضة في الأبواب المختلفة.»

أقول: إذا كان مرجع نقل الإجماع إلى نقل وصول خبر معتبر عن الائمة عليهم السلام عند الناقل، والمفروض أن الأخبار المتعارضة كثيرة في الأبواب المختلفة من فقهاء يرجع نقل الإجماع إلى ترجيح بعض الأخبار على بعض. و مرجع هذا إلى نقل إجتهد الناقل فيخرج عن كونه إخباراً عن أمر حسي.

وإن شئت قلت: إن إخباره يرجع إلى الإخبار عن إعتبار الخبر الذي إعتد عليه و هذا أمر يدخله النظر و الإجتهد فإن المباني و المشارب في شرائط إعتبار الخبر مختلفة جداً فيشكل أن يعامل مع إخباره هذا معاملة خبر العادل الثقة و لو فرض الشك في كون إخباره عن حس أو عن حدس فإنما يحكم العقلاء بالحجية فيما إذا لم يكن الغالب فيها هو الحدس كما في المقام.<sup>(٢)</sup>

٢- نهاية الاصول، ص ٥٣٧.

١- ولاية الفقيه، ج ١، ص ٣٣٩.

### ما هي حقيقة الإجماع المنقول؟

«نقل الإجماع هل هو بمعنى نقل الكاشف و المنكشف مطلقاً أو يفصل بين الناقلين له؟، أو أنّ ذلك مختلف بحسب كيفية النقل و العبارات؟ و أنه لا يلزم متابعة الإجماع المنقول بحيث لا يجوز مخالفته مطلقاً، بل وزانه و زان الخبر الواحد فيلزم في كل مورد ألتفحص عن المعارضات و المرجحات و بعد الترجيح يؤخذ به كما في الخبر الواحد.»

لا يخفى إختلاف الإجماع المنقول بإختلاف أنظار الناقلين و ألفاظ النقل، فتارة ينقل رأي الإمام عليه السلام أيضاً في ضمن نقل الإجماع أمّا حدساً كما هو الغالب أو حسّاً و إن كان فرضه نادراً. و اخرى لا ينقل إلا ما هو السبب عنده لإستكشاف رأيه عليه السلام عقلاً أو شرعاً أو عادة أو إتفاقاً. فإن كان المنقول السبب و المسبب معاً عن حسّ فالظاهر شمول أدلة حجية الخبر له. و مثله ما إذا كان عن حدس ضروري قريب من الحسّ من ناحية الآثار المحسوسة. و كذا إن كان المنقول هو السبب فقط و لكن كانت سببته واضحة عند المنقول إليه أيضاً فيعامل مع المنقول معاملة المحصل في الإلتزام بمسببه و ترتيب آثاره و لوازمه.

و أمّا إذا كان النقل للمسبب لا عن حسّ أو حدس قريب منه بل بمقتضى الإلتزام الناقل بوجوب اللطف عقلاً أو شرعاً أو محدسه رأي المعصوم عليه السلام من باب الإتفاق أو إستنباطه رأيه من الأدلة المتعارفة و الأخبار الواردة، فالظاهر عدم شمول أدلة حجية الخبر له، إذ المتيقن من بناء العقلاء حجية الإخبار عن حسّ أو قريب منه، و هو المنصرف إليه للآيات و الأخبار المستشهد بها لذلك. و لو شك في ذلك فقد يقال بالشمول أيضاً لبناء العقلاء على ذلك إذ ليس بنائهم إذا أخبروا بشيء على التفتيش و السؤال عن كونه عن حسّ أو عن حدس. و لكن يمكن منع ذلك فيما إذا كان الغالب فيه هو الحدس أو الإلتزام بما لا يلتزم به المنقول إليه مثل قاعدة اللطف في المقام. نعم يثبت نفس السبب بمقدار دلّ عليه ألفاظ الناقل أو المتيقن منه فيرتب عليه المنقول إليه ما هو الأثر عنده، و لو علم بكون المدرك لناقل الإجماع النصوص

الموجودة عندنا أو إحتمل ذلك لم يكن الإجماع دليلاً وإن كان مؤيداً مستقلاً و نعبّر عنه بالإجماع المدركي. فتدبر»<sup>(١)</sup>

### الأمر الثاني: الشهرة و حولها مسائل

«المبحث: هل يمكن إنجبار إرسال رواية تحف العقول التي ذكرت فيها وجوه المعاملات المحللة و المحرّمة بإعتقاد المشهور من فقهاءنا في بحث المكاسب عليها؟

و يبحث فيه عن امور:

- ١- أفرق بين الشهرة بين القدماء و بين المتأخرين.
- ٢- أفرق بين المسائل المتلقاة عن المعصومين عليهم السلام و المسائل المستنبطة.

٣- ما هو الملاك في حجية الشهرة؟ و هل هي جابرة لضعف السند أم لا؟

٤- أقسام الشهرة: الروائي، العملي و الفتوائي.

٥- الشهرة المرجحة للرواية عند التعارض.

٦- أفرق بين الحقائق المتأصلة و المفاهيم المنتزعة و الأمور الإعتبارية؛

و تطابق نظام التشريع مع نظام التكوين»<sup>(٢)</sup>

أقول: قال في مصباح الفقاهة:

«و أمّا قوله: إنّ آثار الصدق منها ظاهرة فلا ندري ما ذا يريد هذا القائل من هذه الآثار، أهي غموض الرواية و اضطرابها أم تكرار جملها و ألفاظها أم كثرة ضماؤها و تعقيدها أم اشتغالها على أحكام لم يفت بها أحد من الأصحاب و من أهل السنة؟...»<sup>(٣)</sup> هذا.

٢- ألمكاسب المحرمة، ج ١، ص ٩٠ الى ١٠٧.

١- نهاية الاصول، ص ٥٣٩.

٣- مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٧.

### تقرير مبنى المحقق الخوئي (ره) في الشهرة

و في مصباح الفقاهة أيضاً بعدما منع حجّية هذه الرواية لإرسالها و اختصاص الحجّية بالخبر الموثوق بصدوره قال ما ملخصه:

«و هم و دفع: ربّما يتوهّم إنجبار ضعفها بعمل المشهور، لكنّه فاسد كبرى و صغرى: أما الكبرى فلعدم كون الشهرة في نفسها حجّة فكيف تكون موجبة لحجّية الخبر و جابرة لضعفه لأنّه كوضع الحجر في جنب الإنسان.

لا يقال: عمل المشهور بالخبر كاشف عن إحتفاهه بقرائن قد إطلعوا عليها توجب الوثوق، كما أنّ إعراضهم عن الخبر الصحيح يوجب وهنه و سقوطه، و من هنا إشتهر أنّ الخبر كلّما إزداد صحّة إزداد بإعراض المشهور وهناً.

فإنّه يقال -مضافاً إلى أنّه دعوى بلا برهان-: إنّ المناط في حجّية خبر الواحد هي وثاقة الراوي. و يدلّ على ذلك الموثقة التي أرجع السائل فيها إلى العمري و ابنه، حيث علّل هذا الحكم فيها بأنّها ثقتان<sup>(١)</sup>، و الروايات المتواترة التي أرجع فيها إلى أشخاص مؤّقين. و على هذا فإن كان عمل المشهور راجعاً إلى توثيق رواية الخبر و شهادتهم بذلك فيها، و إلاّ فلا يوجب إنجبار ضعفه.

و من هنا يعلم أنّه بعد ثبوت صحّة الخبر لا يضرّه إعراض المشهور عنه إلاّ أن يرجع إلى تضعيف رواته.

و أمّا الوجه في منع الصغرى فهو عدم ثبوت عمل المتقدّمين بها. و أمّا عمل المتأخرين فهو على تقدير ثبوته غير جابر لضعفها مضافاً إلى أنّ إستنادهم إليها في فتياهم ممنوع جدّاً<sup>(٢)</sup>.

أقول: ما ذكره -رحمته- أخيراً من منع الصغرى صحيح، إذ جبران الضعف أو كسر صحّة الخبر من جهة أن شهرة الفتوى بين من لا يفتي بالأقيسة و الإستحسانات الظنيّة، بل يكون

١- الكافي، ج ١، ص ٣٣٠، كتاب الحجّة، باب في تسمية من راه عليه السلام، الحديث ١.

٢- مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٦ و ٧.

بناؤهم على التعمد بالنصوص و أقوال العترة الطاهرة، ربّما تكشف كشفاً قطعياً عن تلقّيهم الفتوى عنهم عليه السلام يداً بيداً أو إطلاعهم على قرائن حاليّة أو مقالبيّة اختفت علينا. وهذا البيان لا يجري في شهرة المتأخرين، لأنقطاعهم عن الأئمة عليهم السلام، فلا محالة إستندوا في فتاواهم على إجتهدات عقليّة حول الأخبار الموجودة. و من الواضح أنّ مضامين رواية تحف العقول لا توجد في كتب القدماء من أصحابنا لا بنحو الفتوى ولا بعنوان الحديث و الرواية، فليس في المقام شهرة يجبر بها ضعف الرواية.

و أما ما ذكره - عليه السلام - في منع الكبرى فهو أمر كان يصيرّ عليه في الأبواب المختلفة من الفقه كما يظهر لمن تتبع تقارير أبحاثه.

و قد إتفق لي في سفري الأوّل إلى النجف الأشرف: أن قلت له في لقائي: إنّ أجزاء جميع الأغسال عن الوضوء أمر تدلّ عليه روايات صحيحة دلالة واضحة و كانت هذه الروايات برأى الأعظم من فقهاءنا المتقدّمين و مع ذلك نراهم لا يفتنون بمضامينها و يفتنون بمضمون رسالة ابن أبي عمير و خبره عن حمّاد أو غيره الدالّتين على عدم أجزاء غير غسل الجنابة عنه<sup>(١)</sup>، فهل يبقى مع ذلك وثوق بصحّة تلك الروايات و عدم إحتفافها بقرائن مانعة عن ظهورها؟

### تقرير مبنى الأستاذ البروجردي (ره) في الشهرة

و بعكس ذلك كان الأستاذ آية الله البروجردي - أعلى الله مقامه - مصرّاً على الإعتناء بشهرة القدماء من أصحابنا في المسائل الأصليّة المتلقّاة عن الأئمة عليهم السلام يداً بيداً - في قبال المسائل الفرعيّة المستنبطة عنها بالإجتهد - و كان يقول: إنّ بناء الأصحاب كان على أخذ الفقه من الفحول و الأساتذة يداً بيداً و إنّ سلسلة فقهنّا لم تنقطع في عصر من الأعصار، بل كان أصحاب الأئمة عليهم السلام معتنّين بفتاوى الأئمة عليهم السلام مهتمّين بها ناقلين إيّاها لتلاميذهم، و كان الخلف يأخذها عن السلف إلى عصر الصدوقين و المفيد و المرتضى و الشيخ و أقرانه، و كانوا يذكرونها في كتبهم بألفاظها حتى إتّهمهم العامّة بأنهم يقلّدون الأوائل و ليسوا من أهل

١- الوسائل، ج ١، ص ٥١٦، كتاب الطهارة، الباب ٣٥ من أبواب الجنابة.



الإجتهد والإستنباط كما ذكر ذلك الشيخ في أوّل المبسوط، وكانت الشيعة في عصر الأئمة عليهم السلام يعتنون عملاً بفتاوي بطانة الأئمة عليهم السلام و بما إشتهر بينهم و يأخذون بها في مقام العمل، حتى إنهم ربّما تركوا ما سمعوه من شخص الإمام بعد إشارة البطانة إلى خلافه، و هذا يكشف عن شدّة إعتادهم على فتاوي البطانة، فراجع خبر عبد الله بن محرز في باب الميراث.<sup>(١)</sup>

و مخالفة ابن الجنيد و العماني في أغلب المسائل ناشئة من عدم كونها في المعاهد العلميّة و لم يتلقيا الفقه من الأساتذة بل من الكتب التي كانت عندهما.

و كان يقول أيضاً: إنّ من تتبع كتب الأخبار و وقف على إختلاف راويين مثلاً في نقل مضمون واحد عن إمام واحد، أو إختلاف مصنّفين في ألفاظ رواية واحدة بل مصنّف واحد في موضعين من كتابه و إختلاف النسخ الكثيرة، يظهر له أنّ الإعتاد على رواية واحدة مثلاً في مقام الإفتاء مشكل، و إن فرض كون جميع رواته ثقات، إلا إذا أفتى بمضمونها الأعلام. بل لو فرض وجود روايات مستفيضة في مسألة يظهر لنا بذلك صدور المضمون المشترك بينها عن الأئمة عليهم السلام إجمالاً و لكن الحكم بخصوصيات كلّ واحدة منها مشكل.

و بالجملة فهو - عليه السلام - كان يقسم المسائل الفقهية إلى قسمين: مسائل أصليّة مأثورة متلقاة عن الأئمة المعصومين عليهم السلام و مسائل تفرعية إستنبطها الفقهاء من المسائل الأصليّة. و كان يقول: إنّ كتب القدماء من أصحابنا كالمقنع و الهداية للصدوق، و المقنعة للمفيد، و النهاية للشيخ، و المراسم لسلاّر، و الكافي لأبي الصلاح الحلبي، و المهذب لابن البرّاج و أمثالها كانت حاوية للمسائل الأصليّة فقط. و الشيخ ألف المبسوط لذكر التفرّيعات.

و كان المرز الفاضل بين الصنفين من المسائل محفوظاً إلى عصر المحقّق، فهو في الشرائع يذكر في كلّ باب أولاً المسائل الأصليّة المأثورة ثمّ يعقبها بالتفرّيعات بعنوان: «مسائل» أو «فروع»، و إنّما وقع التخليط بين الصنفين في عصر الشهيدين و من بعدهما.

ففي الصنف الأوّل من المسائل تكون الشهرة حجّة فضلاً عن الإجماع، و في الصنف الثاني

١- ألوسائل، ج ١٧، ص ٤٤٥، كتاب الفرائض و الموارث، الباب ٥ من أبواب ميراث الأبوين و الأولاد، الحديثان ٤ و ٧.

لا يفيد الإجماع أيضاً فضلاً عن الشهرة، لأنّ وزانها وزان المسائل العقلية التي لا مجال فيها للتمسك بالإجماع والشهرة<sup>(١)</sup>.

### نقد مبنى العلمين: البروجردى و الخوئى (ره) في الشهرة

أقول: إطلاق ما ذكره هذان العلمان في هذا المجال قابل للمناقشة:

أما ما ذكره الاستاذ - رضى الله عنه - فلأنّ الشهرة بين القدماء إن أوجب الوثوق والإطمينان بتلقّيهم المسألة من الأئمة - رضى الله عنهم - يداً بيد، أو إطلاعهم على ما لو وصل إلينا كان حجة قطعاً كما هو المدعى، صحّ الإعتماد عليها.

ولكن من المحتمل كونها في أكثر المسائل على أساس الروايات الموجودة بأيدينا، بل هو المظنون غالباً. ومجرد الإحتمال كاف في منع الإعتماد عليها، نظير الإجماعات المبتنية ولو احتمالاً على الأخبار والمدارك الموجودة عندنا، فليسا دليلين مستقلّين.

ألا ترى أنّ إشتهار تنجّس البئر في كتب القدماء من أصحابنا شهرة قاطعة كيف إنهدم أساسها بسبب صحيحة محمد بن إسماعيل بن بزيع المحاكمة بأنّ ماء البئر واسع لا يفسده شيء إلاّ أن يتغير ريحه أو طعمه. الحديث<sup>(٢)</sup>.

و الاستاذ أيضاً أفتى بعدم تنجّسها بعذر أنّ القول بالتنجّس كان مستنداً إلى الأخبار التي بأيدينا فنحملها على التنزيه.

نعم لو فرض إشتهار الفتوى بين القدماء من أصحابنا في مسألة، من دون أن يكون له دليل ظاهر فيما بأيدينا من الأخبار ولم يساعده أيضاً إطلاق دليل أو إعتبار عقلي، كشفت الشهرة لا محالة عن تلقي المسألة عن الأئمة - رضى الله عنهم - يداً بيد، أو وصول دليل معتبر إليهم غير واصل إلينا، نظير الإفتاء بإتمام الصلاة وإفطار الصيام في سفر الصيد للتجارة وإزدياد المال، مع عدم وجود رواية بذلك فيما بأيدينا وأن مقتضى القواعد والإطلاقات هو التلازم بين الصلاة والصيام في

١- ألبدر الزاهر، ص ٨ الى ١٠.

٢- ألسائل، ج ١، ص ١٠٥، كتاب الطهارة، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١٢، و أيضاً الحديث ١٠.

القصر والإتمام. ولكن أمثال هذه المسألة قليلة جداً.

كما أنّ الإنصاف أنّ إعراض المشهور من القدماء عن الروايات الصحيحة مع ظهورها و عدم تطرّق التأويل إليها يوجب وهنها و عدم الوثوق بإرادة ظواهرها، فيشكل الإفتاء بها فتطرح أو يحتاط في المسألة و هو طريق النجاة.

و أما ما ذكره آية الله الخوئي - طاب ثراه - فيرد عليه أنّ ما دلّ على الإرجاع إلى ثقات الروايات لا يدلّ على نفي غير ذلك و عدم حجّية غير خبر الثقة.

بل الظاهر منها أنّ الملاك تحصيل الوثوق بالحكم من أيّ طريق حصل، إذ التعليق على الوصف يدلّ على العليّة، و على ذلك بناء العقلاء أيضاً حيث يرون الوثوق و سكون النفس علماً عادياً يعتمدون عليه في أمورهم.

و ليس هذه الأخبار في مقام إعمال التعبد و جعل خبر الثقة حجّة تعبداً. بل في مقام ذكر المصدق لما عليه العقلاء.

فقوله عليه السلام في حقّ العمري: «فاسمع له و أطع فإنّه الثقة المأمون» و في حقّ ابنه: «فاسمع لهما و أطعهما فإنّهما الثقتان المأمونان»<sup>(١)</sup> علّل الإرجاع بأمر ارتكازي يحكم به العقلاء، كما هو الغالب في التعليقات الواردة في الكتاب و السنّة حيث تقع لإستيناس ذهن السامع و دفع إستيحاشه المحتمل.

و يشهد لذلك قول الراويين للرضا عليه السلام: «أفيونس بن عبدالرحمان ثقة آخذ منه ما احتاج إليه من معالم ديني؟» قال: «نعم.»<sup>(٢)</sup>

إذ يظهر منه أنّ جواز الإعتاد على الثقة كان واضحاً مفروغاً عنه بلا تعبد، و إنّما السؤال وقع عن تعيين المصدق.

و على هذا فإن حصل بسبب عمل المشهور المتعبدين بالنصّ وثوق بمضمون الرواية و جب الأخذ به، و إذا حصل بإعراضهم عن الصحيح التردد فيه و ارتفع الوثوق بمضمونه لم

١- ألكافي، ج ١، ص ٣٣٠، كتاب الحجّة، باب في تسمية من راه عليه السلام، الحديث ١.  
 ٢- ألوسائل، ج ١٨، ص ١٠٧، كتاب القضاء، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٣، و نحوه الحديث ٣٤.

يجز الأخذ به، وهذا معنى كون عمل المشهور جابراً لضعف الرواية، وإعراضهم كاسراً لصحتها.

و بطانة الأئمة عليهم السلام وأصحابهم و تلاميذ أصحابهم الملازمون لهم كانوا واقفين على فتاواهم. وقد مرّ في خبر عبد الله بن محرز أنّ الراوي ترك ما سمعه من شخص الإمام وأخذ بقول أصحابه إعتاداً عليه، وإستحسنه الإمام لذلك<sup>(١)</sup>. ويظهر من أخبار كثيرة في أبواب مختلفة إعتاد الشيعة على أصحاب الأئمة و بطانتهم وأخذ الأحكام منهم وإمضاء الأئمة عليهم السلام ذلك، فتأمل. هذا.

وفي ذيل مقبولة عمر بن حنظلة الوارد في علاج الخبرين المتعارضين قال عليه السلام: «ينظر إلى ما كان من روايتهم عنّا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من أصحابك فيؤخذ به من حكما و يترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك فإن المجمع عليه لا ريب فيه، وإمّا الأمور ثلاثة: أمر بيّن رشده فيتّبع، و أمر بيّن غيّه فيجتنب، و أمر مشكل يردّ علمه إلى الله و إلى رسوله... قلت: فإن كان الخبران عنكما مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟...»<sup>(٢)</sup>

### ما هو المراد من المجمع عليه و الشهرة في الحديث؟

و الظاهر أن المقصود بالمجمع عليه في الحديث ما اشتهر العمل به والإفتاء بمضمونه إستناداً إليه كما يظهر من مقابلته بالشاذ. وإذا وصل العمل بالرواية والإعتاد عليها إلى حدّ عدّ خلافه شاذاً نادراً صارت عند العقلاء ممّا لا ريب فيها، إذ يحصل بمضمونها الوثوق غالباً. و حمل الشهرة في الحديث على الشهرة الروائية فقط بعيد في الغاية.

توضيح ذلك: أنّ الشهرة على ثلاثة أقسام:

الأوّل: الشهرة في الرواية بمعنى كثرة الناقلين لها، سواء عملوا بها أم لا.

الثاني: الشهرة العمليّة بمعنى عمل المشهور برواية وإستنادهم إليها في مقام الإفتاء.

١- ألسائل، ج ١٧، ص ٤٤٥، كتاب الفرائض و الموارث، الباب ٥ من أبواب ميراث الأبوين والأولاد، الحديثان ٤ و ٧.

٢- ألكافي، ج ١، ص ٦٨، كتاب فضل العلم، باب إختلاف الحديث، الحديث ١٠.

الثالث: الشهرة الفتوائية بمعنى إفتاء المشهور بحكم من الأحكام من دون أن يعلم مستند فتواهم كما مرّ من مسألة سفر الصيد للتجارة من التفصيل بين الصلاة و الصيام. ويظهر من الشيخ الأعظم في الرسائل وكثير من الأعظم حمل الشهرة في الحديث وكذا في مرفوعة زارة الآتية على القسم الأول أعني الشهرة الروائية<sup>(١)</sup>، مع وضوح أنّ مجرد نقل الرواية فقط من دون إعتاد عليها لا يجعلها ممّا لا ريب فيه، بل يكون من قبيل الإعراض الذي يزيد في ريبه. فالمقصود إعتاد الأصحاب على أحد الخبرين المتعارضين في مقام العمل و الإفتاء بمضمونه. و على ذلك كان يصرّ الأستاذ آية الله البروجردي - طاب ثراه -.

نعم كان بناء القدماء من أصحابنا على ذكر متن الخبر في مقام الإفتاء، ولكن الذي يجعل الرواية ممّا لا ريب فيه ليس مجرد نقلها، بل العمل بها و الإعتاد عليها من ناحية المتعبدين بالنصوص أعني بطانة الأئمة عليهم السلام و أصحابهم الواقفين على فتاواهم، و قد عرفت أنّ التعليل في الكتاب و السنة بل في التعليلات العرفية أيضاً يقع غالباً بما هو المركز في أذهان السامعين. و بالجملة فما هو المرجح للرواية عند التعارض و يجعلها ممّا لا ريب فيه هو الشهرة العملية. و مورد المقبولة و إن كان هو الخبران المتعارضان في باب الحكم، لكن عموم التعليل يقتضي الترجيح بها و لو في غير باب الحكم أيضاً، كما يقتضي جبرها للخبر الضعيف أيضاً. بل يمكن الاستدلال به لحجية الشهرة الفتوائية مطلقاً و لاسيّاً إذا لم يكن لها مدرك فيما بأيدينا من الأخبار، و كذا كونها موهنة للخبر الصحيح الوارد على خلافها. كلّ ذلك بعموم التعليل المنصوص، إذ ظاهره كون المجمع عليه عند الأصحاب بمعنى المشهور لديهم في مقام العمل ممّا لا ريب فيه بنحو الإطلاق. و السرّ في ذلك أنّ الشهرة العملية عند أهل النصّ المتعبدين به يوجب الوثوق بتلقّيهم المسألة من الأئمة عليهم السلام.

اللهم إلا أن يقال: بعد اللتيا و التي: سلّمنا أنّ المقصود بالشهرة في الحديث الشهرة العملية ولكن ترجيح الرواية بها في مقام التعارض أخفّ مؤونة من جبر الخبر الضعيف بها أو كونها حجة مستقلة، إذ بعد فرض كون كلّ واحد من المتعارضين حجة في نفسه يكفي في ترجيح أحدهما على الآخر وجود مزية ممّا فلا يقاس به غيره.

## قال الشيخ الأعظم في الرسائل:

«ألتري أنك لو سئلت عن أن أيّ المسجدين أحبّ إليك؟ فقلت: ما كان الاجتماع فيه أكثر، لم يحسن للمخاطب أن ينسب إليك محبوبيّة كلّ مكان يكون الاجتماع فيه أكثر... وكذا لو أجبت عن سؤال المرجح لأحد الرّمانين، فقلت ما كان أكبر.»<sup>(١)</sup> هذا.

و لكن يرد عليه: أنا لانريد إثبات العموم بالأمر بأخذ المجمع عليه من المتعارضين، بل بعموم التعليل. و ظهور التعليل في العموم والإطلاق في المقام قوي، وإحتمال الخصوصيّة فيه و حمل اللام على العهد مخالف للظاهر جدّاً.

و أمّا ما في كلام المحقّق النائي - رحمته الله - من:

«أنّ المراد ممّا لا ريب فيه في المقام عدم الريب بالإضافة إلى ما يقابله من الشاذّ، وهذا يوجب خروج التعليل عن كونه كبرى كلّية، لأنّه لا يصحّ أن يقال: يجب الأخذ بكلّ ما لا ريب فيه بالإضافة إلى ما يقابله وإلّا لزم الأخذ بكلّ راجح بالنسبة إلى غيره، و بأقوى الشهرتين و بالظنّ المطلق وغير ذلك.»<sup>(٢)</sup>

ففيه: أنّ حمل التعليل على عدم الريب الإضافي ممّا لا وجه له بعد ظهوره في عدم الريب بنحو الإطلاق. بل لانتصوّر لعدم الريب الإضافي معنى صحيحاً، إذ الظاهر ممّا لا ريب فيه ما حصل اليقين أو الإطمينان به، وهذا مفهوم مطلق.

## نقد ما استظهره المحقّق الخوئي (ره) من المقبولة

وحمل المجمع عليه في المقبولة على الخبر الذي أجمع على صدوره من المعصوم فيكون المراد به الخبر المعلوم صدوره - كما في مصباح الأصول<sup>(٣)</sup> - مخالف للظاهر أيضاً، لما مرّ من ظهور الرواية في الشهرة العمليّة أعني الظهور عند الأصحاب عملاً و تلقّيمهم بالقبول، و هي كما مرّ

١- فرائد الاصول، ص ٦٦.

٢- فوائد الأصول، ج ٣، ص ٥٤، في أقسام الشهرة و حجّيتها.

٣- مصباح الأصول، ج ٢، ص ١٤١، المبحث الرابع في حجّية الشهرة.

موجبة للوثوق و سكون النفس غالباً فتكون ممّا لاريب فيه عند العقلاء و من البين رشده عندهم.

و لو فرض العلم بصدوره و لكن وقع الإعراض عنه من قبل بطانة الأئمة عليهم السلام الواقفين على فتاواهم لم يكن ممّا لاريب فيه، بل كلّ ريب فيترك و يؤخذ بقول البطانة كما ظهر ذلك من خبر عبدالله بن محرز الذي مرّت الإشارة إليه<sup>(١)</sup>.

فإن قلت: قول السائل بعد ذلك: «فإن كان الخبران عنكما مشهورين قد رواهما الثقات عنكم»<sup>(٢)</sup> ظاهر في الشهرة الروائية، وإلا فكيف يتصور الشهرة العملية في كلا المتعارضين؟ قلت: الشهرة بمعنى الظهور لا الأكثرية المطلقة و لذا يصحّ استعمال الأشهر. فيمكن ظهور كلتا الروايتين عند الأصحاب في مقام العمل في قبال ما فرض أولاً من كون أحدهما مجمعاً عليه و الآخر شاذاً. و رواية الثقات لهما كناية عن عملهم بهما يفتي جمع منهم بهذا و جمع آخر بذاك. إذ الإفتاء في تلك الأعصار كان بنقل الرواية المعتبرة عندهم. و لو شك في أن المقصود بالشهرة في المقبولة الشهرة الروائية أو العملية أخذ بالتقدير المتيقن أعني كون إحدى الروايتين مشهورة رواية و عملاً كما لا يخفى. هذا.

و المقبولة رواها المشايخ الثلاثة و تلقاها الأصحاب بالقبول حتى اشتهرت بالمقبولة. و صفوان بن يحيى في سندها من أصحاب الإجماع. و عن الشيخ في العدة: أنه لا يروي عن ثقة<sup>(٣)</sup>. و محمد بن عيسى بن عبيد و إن ضعفه الشيخ لكن قال النجاشي في حقه: «إنه جليل في أصحابنا ثقة عين»<sup>(٤)</sup> و قال في حقّ داود بن حصين الأسدي أيضاً: «إنه كوفي ثقة»<sup>(٥)</sup> فيبقى الكلام في عمر بن حنظلة نفسه و قد رويت روايتان يستفاد منها مدحه و صدقه و لكن في سند أحدهما يزيد بن خليفة و هو واقفي لم يثبت وثاقته و إن مال إليها بعض، والخبر

١- ألوسائل، ج ١٧، ص ٤٤٥، الباب ٥ من أبواب ميراث الأبوين والأولاد، الحديثان ٤ و ٧.

٢- الكافي، ج ١، ص ٦٨، كتاب فضل العلم، باب إختلاف الحديث، الحديث ١٠.

٣- عدة الأصول، ج ١، ص ٣٨٦ و ٣٨٧؛ و تنقيح المقال، ج ٢، ص ١٠٠ و ١٠١.

٤- رجال النجاشي، ص ٣٣٣ (= ط. اخرى، ص ٢٣٥)؛ و تنقيح المقال، ج ٣، ص ١٦٧.

٥- رجال النجاشي، ص ١٥٩ (= ط. اخرى ١١٥)، و ص تنقيح المقال، ج ١، ص ٤٠٨.

الآخر رواية نفس عمر بن حنظلة. ولكن كبار الأصحاب رووا عن عمر بن حنظلة وإعتنوا برواياته، وروايته هنا متلقاة بالقبول ولعله يظهر آثار الصدق من متنها وقراتها فيحصل الوثوق بصحتها، فتدبر. وراجع ما حرّراه في سند الرواية ومفادها في كتاب ولاية الفقيه<sup>(١)</sup>. وبالجملة يستفاد من المقبولة الإعتاد على الشهرة إجمالاً. وعلى ذلك إستقرت الفتاوى في علاج الخبرين المتعارضين.

ويؤيد ذلك مرفوعة زرارة المروية في عوالي اللآلي عن العلامة، قال: سألت الباقر<sup>(عليه السلام)</sup> فقلت: جعلت فداك يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيهما آخذ؟ فقال: «يا زرارة، خذ بما إشتهر بين أصحابك ودع الشاذّ النادر...» ورواه عنه في قضاء المستدرک<sup>(٢)</sup>. ولكن المرفوعة ضعيفة جداً حتى إنه طعن فيها وفي أصل الكتاب من لم يكن من دأبه المناقشة في الأخبار كصاحب الحدائق<sup>(٣)</sup>. ولم يوجد منها أثر في ما بأيدينا من كتب العلامة، وإن أمكن أن يقال: إنه في العوالي بعد ذكر المرفوعة قال: «وقد ورد هذا الحديث بلفظ آخر وهو ما روى محمد بن علي بن محبوب، عن محمد بن عيسى، عن داود بن الحصين، عن عمر بن حنظلة.» وذكر المقبولة بطولها، ولعل هذا يوجب الإطمينان بأن ابن أبي جمهور رأى المرفوعة في كتاب من كتب العلامة ولكنه لم يصل إلينا هذا.

وقد طال الكلام في الجهة الرابعة حول حديث تحف العقول. فأعذر من القراء الكرام.

### الأمور على حسب وعاء وجودها على ثلاثة أقسام

الجهة الخامسة: لا يخفى أنّ الأمور على ثلاثة أقسام:

الأول: الحقائق المتأصلة والموجودات الخارجيّة التي شغلت وعاء الخارج بمراتبه، مجردة كانت أو مادّية، جوهرية أو عرضية محمولة بالضميمة كالأبيض المحمول على الجسم والعالم المحمول على النفس.

١- ولاية الفقيه، ج ١، ص ٤٢٨.

٢- عوالي اللآلي، ج ٤، ص ١٣٣، الحديث ٢٢٩؛ ومستدرک الوسائل، ج ٣، ص ١٨٥، كتاب القضاء،

الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢. ٣- الحدائق، ج ١، ص ٩٩، المقدمة السادسة.



الثاني: المفاهيم الإنتزاعية المنتزعة عن الخارجيات من دون أن يكون لها وجودات على حدة وراء وجودات مناشئ الإنتزاع فتحمل عليها بنحو الخارج المحمول لا المحمول بالضميمة.

قال في المنظومة:

«والخارج المحمول من صميمه يغاير المحمول بالضميمة.»<sup>(١)</sup>  
قوله: «من صميمه» متعلق بالخارج لا بالمحمول، فيراد أنه خارج من حاق الذات ولكنه يحمل عليها.

وقد يمثل لذلك في كلماتهم بالفوقية و التحتيّة و القبليّة و البعدية و الأبوة و البنوة و أمثال ذلك من الإضافات المتكررة، و يقال: إنَّ الخارج ظرف لأنفسها لا لوجوداتها إذ لا وجود لواحد منها وراء وجود منشأ أنتزاعه.

أقول: لنا فيما متلوا به كلام، إذ الخارجيّة مساوقة لنحو من الوجود وإن كان ضعيفاً كما في جميع الأعراض النسبيّة. والمقسم للجوهر والمقولات العرضية بأجمعها هو الموجود الممكن فيجب أن يتحقّق المقسم في جميع الأقسام و مرتبة وجود العرض غير مرتبة وجود المعروض لتأخّره عنه رتبة. فلا يبقى فرق من هذه الجهة بين البياض و العلم و غيرهما من الكيفيات و بين مثل الفوقية و التحتيّة و الأبوة و البنوة و غيرها من الإضافات المتكرّره و إن تفاوتت في شدّة الوجود وضعفه، فيكون الجميع من أقسام المحمول بالضميمة.

نعم في المفاهيم العامّة المنتزعة عن الماهيات الخارجيّة كمفهوم الذات أو الماهية أو الشبيّة أو الإمكان و نحوها من المعقولات الثانية بإصطلاح الفيلسفي و كذلك المفاهيم العامّة المنتزعة عن الوجودات الخارجيّة كمفهوم الوحدة أو التشخص يشكل القول بتحقيق الوجود لها خارجاً وراء وجودات مناشئ الإنتزاع للزوم التسلسل و غيره من المحاذير المذكورة في محلّه<sup>(٢)</sup>. و يعبرون عن مثلها بأنّ الإِتصاف بها في الخارج و لكن عروضها لمعروضاتها في الذهن بعد تحليله و إنتزاعها منها. و ملاك إنتزاعها مع أنّ الإنتزاع لا يكون جزافاً يحتاج إلى تأمّل و بيان أو في.

١- شرح المنظومة، ص ٣٠، غوص في الفرق بين الذاتي و العرضي.

٢- شرح المنظومة، ص ٣٩، في تعريف المعقول الثاني و بيان الاصطلاحين فيه.

### ما هي حقيقة الأمور الاعتبارية؟

الثالث: الأمور الاعتبارية المحضة التي لا واقعية لها في عالم الخارج أصلاً، وإنما توجد في وعاء الفرض و الاعتبار باعتبار باعتبار من له الاعتبار عرفاً أو شرعاً بلحاظ الآثار المترتبة منها المترتبة عليها عند العقلاء، فيكون تكوينها بعين وجودها الإنشائي الاعتباري، و ذلك بالمناسب الاعتبارية بمراتبها و الأحكام الشرعية التكليفية و الوضعية. و من هذا القبيل الزوجية المعتبرة بين الزوجين و الملكية الاعتبارية التي هي موضوع بحثنا في باب المعاملات، لا الملكية الحقيقية التكوينية.

توضيح ذلك: أن الملكية أعني إضافة الواجدية المتحققه بين المالك و الملك تكون على نوعين: ملكية حقيقية تكوينية، و ملكية اعتبارية محضة:

فالأولى كمالكية الله - تعالى - لنظام الوجود من الأعلى إلى الأدون بمعنى واجديته لها و إحاطته القيومية بها تكويناً لتقومها به ذاتاً. و كذا مالكية الإنسان لفكره و قواه و حركاته الصادرة عنه. و من هذا القبيل أيضاً مقولة الجدة كواجدية الإنسان خارجاً لألبسته المحيطة ببدنه، و يقال لها مقولة الملك أيضاً.

و الثانية كمالكية زيد مثلاً لداره و بستانه و سائر أمواله، حيث إنها إضافة اعتبارية محضة يعتبرها العرف و الشرع بينهما و إن فرض كون أحدهما بالمغرب و الآخر بالمشرق مثلاً. هذا. و في مصباح الفقهة مثل للملكية التكوينية بالإضافات الموجودة بين الأشخاص و أعمالهم و أنفسهم و ذممهم، ثم قال:

«فإن أعمال كل شخص و نفسه و ذمته مملوكة له ملكية ذاتية و له واجدية لها

فوق مرتبة الواجدية الاعتبارية و دون مرتبة الواجدية الحقيقية التي لمكون

الموجودات.»<sup>(١)</sup>

أقول: واجدية الشخص لنفسه ليس من قبيل الإضافات، إذ الإضافة تحتاج إلى طرفين.

اللهم إلا أن يفرض الإثنية بين الشيء ونفسه ثم يعتبر الإضافة بينها، فأله إلى الاعتبار قهراً، وبهذا اللحاظ أيضاً يحمل الشيء على نفسه، فتدبر.

و واجدية الشخص لذمته ليست تكوينية ذاتية بل هي اعتبارية محضة، إذ الذمة أمر اعتباري يعتبره العقلاء للأشخاص على حسب ما يرون لهم من الإمكانيات كما هو واضح.

### الملكية الاعتبارية تنشأ من الملكية الحقيقية

ثم لا يخفى أن اعتبار الملكية وفرضها ليس جزائياً، بل الظاهر أن منشأه وأساسه وجود نحو من الملكية الحقيقية التكوينية، والحاصل أن نظام التشريع الصحيح ينطبق على نحو من نظام التكوين.

بيان ذلك أن الشخص يملك تكويناً لفكره وقواه وأعضائه وجوارحه في الرتبة الأولى كما مر، ويتبع ذلك يملك لحركاته وأفعاله من الصنع والزرع والحيازة ونحو ذلك كذلك في الرتبة الثانية، ويتبع ذلك قهراً وجود مصنوعاته ومحصولاته وما أحياه وحازه تحت سلطته فيعتبر إضافة الملكية بينها وبينه لكونها من ثمرات حركاته وأفعاله، ويعدّ المستوى عليها بدون إذنه عند العرف والعقلاء غاصباً لحق الغير. فالمرتبة الأولى من الملكية الاعتبارية ترتبت على مرتبتين من التكوينية ونتاجات هذه و منافعها تعدّ ملكاً له في الرتبة المتأخرة وهكذا. هذا كله مع قطع النظر عن المبادلات.

ثم إن الصنائع والحركات توجد لرفع الحاجات، ولما كانت مصنوعات الشخص وتوليداته قد لا تفي بجميع حاجاته وقد يزيد بعضها عن مقدار حاجته، فهو بسلطنته عليها ربّما يهبها لمن يحتاج إليها مجاناً و ربّما يبادل بعضها عيناً أو منفعة في قبال مصنوعات الغير وتوليداته لإحتياجه إلى مصنوع الغير وإحتياج الغير إلى مصنوعه، فمن هنا إنعقدت نطفة المبادلات والمعاملات الدائرة من البيع والإجارة ونحوهما. فتصير مالكيته لمصنوع الغير في قبال ما كان يملكه من مصنوع نفسه، فيضاف إليه إضافة ثانوية لكونها متفرّعة على الإضافة الأولى المحاصلة بصنعه، وهكذا ثالثة ورابعة حسب تعاقب المبادلات على الأعيان أو المنافع.

و حيث إنّ جميع الحاجات لا ترتفع بمبادلة نفس الأمتعة بعضها ببعض، إذ ربّما يحتاج الشخص إلى مصنوع الغير و الغير لا يحتاج إلى مصنوع هذا بل إلى متاع آخر يوجد عند ثالث، صار هذا سبباً لإعتبار الأثمان بعنوان الوسطة رفعاً للحاجات و تسهياً لأمور المبادلات فيبيع المصنوع الزائد بثمن معتبر ثم يشتري به عند الحاجة المتاع المحتاج إليه من ثالث أو يستأجر منه. فتشريع المعاملات كان أولاً على أساس مبادلة الأمتعة على حسب الحاجات، و إنّما جعلت الأثمان في الرتبة الثانية بعنوان الوسطة و الآلة. و الأثمان قد تغيّرت و تكاملت بحسب الأعصار و الأمم المختلفة و تكاملهم في المدتيّة. و للبحث في ذلك محلّ آخر.

و كيف كان فن المعاملات الدائرة في جميع المجتمعات البيع، و هو مبادلة العين بمال معيّن سواء في ذلك مبادلة متاع بمتاع أو متاع بثمن؛ و بعبارة أخرى لما كانت الملكية الاعتبارية عبارة عن إضافة خاصّة معتبرة بين المالك و ملكه كان الملك أحد طرفي الإضافة، فالبيع عبارة عن تبديل هذا الطرف من الإضافة بإزاء طرف إضافة أخرى للغير. فبالبيع يقع التبادل بين المالكين، لا بأن تبقى الإضافة نفسها إذ هي معنى حر في متقوم الطرفين ترتفع قهراً بإرتفاع طرفها بل بتبادل المالكين قصداً و تبادل الإضافة أيضاً بالتبع، فتدبّر.

و أمّا في باب الموارث فالظاهر إعتبار التبدّل بين المالكين، فالملك كأنه يبقى في محله، و المالك بموته يخلفه وارثه الذي يعتبر وجوداً بقائياً له على حسب طبقات الإرث. ففي كتاب أمير المؤمنين عليه السلام لابنه الحسن عليه السلام: «و جدتك بعضي بل و جدتك كلي حتى كأن شيئاً لو أصابك أصابني، و كأن الموت لو أتاك أتاني...»<sup>(١)(٢)</sup>

### الأمر الثالث: قول العترة الطاهرة عليهم السلام و فعلهم و تقريرهم

لا يخفى أن قول النبي صلى الله عليه وآله و فعله و تقريره من السنّة قطعاً و تكون حجّة بلا إشكال. و بعض علماء السنّة يعدّون أقوال الصحابة بل و أعمالهم أيضاً حجّة. و أمّا الشيعة الإمامية

١- نهج البلاغه، عبده، ج ٣، ص ٤٣؛ فيض، ص ٩٠٧؛ صالح، ص ٣٩١، الكتاب ٣١.

٢- المكاسب المحرمة، ج ١، ص ٩٠ الى ١٠٧.

فيعدّون أقوال الأئمة الإثني عشر من العترة وكذا أفعالهم و تقريرهم حجة، لعصمتهم عندنا، ولأنهم عترة النبي ﷺ و قد عدّ النبي ﷺ عترته عدلاً للكتاب العزيز و قريناً له في خبر الثقلين المتواتر بين الفريقين.

و قد تعرض له أكثر أرباب الصحاح و السنن و المسانيد، فراجع.

و من ذلك ما رواه الترمذي بسنده، عن زيد بن أرقم، قال: قال رسول الله ﷺ: «إني تارك فيكم ما إن تمسكنم به لن تضلوا بعدي، أحدهما أعظم من الآخر: كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض، و عترتي أهل بيتي. و لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض، فانظروا كيف تخلفوني فيهما.»<sup>(١)</sup>

و دلالة الخبر على حجّية أقوال العترة ظاهرة، لإيجاب التمسك بهم و بالكتاب العزيز. و مسألة حجّية أقوالهم غير مسألة الإمامة و الخلافة، فإن الأولى مسألة أصولية و الثانية مسألة كلامية.

و في كنز العمال، عن أبي سعيد، قال: قال رسول الله ﷺ: «أيتها الناس إني تارك فيكم أمرين، إن أخذتم بهما لن تضلوا بعدي أبداً، و أحدهما أفضل من الآخر: كتاب الله هو حبل الله الممدود من السماء إلى الأرض، و أهل بيتي عترتي. ألا و إنهما لن يتفرّقا حتى يردا عليّ الحوض.» (ابن جرير)<sup>(٢)</sup>.

إلى غير ذلك من الأخبار من طرق الفريقين.

و عترة النبي ﷺ أهل بيته، و أهل البيت أدرى بما في البيت. و هم لا يحدثون إلا بما سمعوه من آبائهم عن النبي ﷺ، كما دلّ على ذلك بعض الأخبار:

ففي خبر هشام بن سالم، و حماد بن عثمان و غيره، قالوا: سمعنا أبا عبد الله عليه السلام يقول: «حديثي حديث أبي، و حديث أبي حديث جدّي، و حديث جدّي حديث الحسين، و حديث الحسين حديث الحسن، و حديث الحسن حديث أمير المؤمنين عليه السلام، و حديث أمير المؤمنين حديث

١- سنن الترمذي، ج ٥، ص ٣٢٨، أبواب المناقب، باب مناقب أهل بيت النبي ﷺ، الحديث ٣٨٧٦.

٢- كنز العمال، ج ١، ص ٣٨١، الباب ٢ من كتاب الإيمان و الإسلام من قسم الأفعال، الحديث ١٦٥٧.

رسول الله ﷺ، وحديث رسول الله ﷺ قول الله - عز وجل -<sup>(١)</sup> «و لا يخفى أن محل البحث في هذه المسائل هو علم الكلام و علم أصول الفقه، و غرضنا هنا ليس إلا إشارة إجمالية إليها، فراجع مظانها.<sup>(٢)</sup>»

### الأمر الرابع: القياس و الإستحسانات الظنية

فأكثر علماء السنة يعتمدون عليها، حيث إنهم تركوا التمسك بأقوال العترة و لم يتمكنوا من إستنباط الفروع المبثلى بها من الكتاب و السنة النبوية الواصلة إليهم، فلجؤوا إلى الآراء و الإستحسانات، و لكن أخبار أهل البيت ﷺ و الروايات الحاكية لسيرتهم مليئة بالمعارف و الأحكام و الآداب، بحيث تشفي العليل و تروي الغليل و معها لاتصل النوبة إلى القياس و الإستحسانات الظنية.

و النبي ﷺ جعل العترة قرين الكتاب في وجوب التمسك بها على ما دل عليه حديث الثقلين المتواتر بين الفريقين.

و قد إستفاضت بل تواترت أخبارنا على عدم حجية القياس و الآراء الظنية، فراجع<sup>(٣)</sup> و من جملة أخبار الباب ما رواه الكليني بسنده، عن عيسى بن عبد الله القرشي، قال: دخل أبو حنيفة على أبي عبد الله ﷺ فقال له: يا أبا حنيفة، بلغني أنك تقيس؟ قال: نعم. قال: لا تقس، فإن أول من قاس إبليس حين قال: خلقتني من نار و خلقتهم من طين. فقاس ما بين النار و الطين. و لو قاس نورية آدم بنورية النار عرف فضل ما بين النورين و صفاء أحدهما على الآخر.<sup>(٤)</sup> و منها: ما رواه بسند صحيح، عن أبان بن تغلب، عن أبي عبد الله ﷺ، قال: «إن السنة لاتقاس، ألا ترى أن المرأة تقضي صومها و لاتقضي صلاتها، يا أبان، إن السنة إذا قيست محق الدين.»<sup>(٥)</sup>

١- ألسائل، ج ١٨، ص ٥٨، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٤.

٢- ولاية الفقيه، ج ٢، ص ٧٠ و ٧١.

٣- ألسائل، ج ١٨، ص ٢٠، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي و مستدرک الوسائل، ج ٣، ص ١٧٥، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي.

٤- الكافي، ج ١، ص ٥٨، كتاب فضل العلم، باب البدع و الرأي و المقاييس، الحديث ٢٠.

٥- ألسائل، ج ١٨، ص ٢٥، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٠.

و منها: موثقة مسعدة بن صدقة عن جعفر بن محمد عن أبيه أن علياً عليه السلام قال: «من نصب نفسه للقياس لم يزل دهره في إلتباس. و من دان الله بالرأي لم يزل دهره في إرتماس.»<sup>(١)</sup> إلى غير ذلك من الأخبار الكثيرة.

و في سنن الدارمي عن ابن سيرين، قال: «أول من قاس إبليس. و ما عبدت الشمس و القمر إلا بالمقاييس.»<sup>(٢)</sup>

و عن الحسن أنه تلا هذه الآية: ﴿خلقتني من نار و خلقتني من طين﴾ قال: «قاس إبليس، و هو أول من قاس.»<sup>(٣)</sup>

و في إعلام الموقعين بسنده عن عوف بن مالك الأشجعي، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «تفترق أمتي على بضع و سبعين فرقة، أعظمها فرقة قوم يقيسون الدين برأيهم؛ يحرمون به ما أحل الله و يحلون ما حرم الله.»<sup>(٤)</sup>

والظاهر يرون من فقهاء السنّة و بعض المعتزلة أيضاً ينكرون العمل بالقياس و الرأي: قال ابن حزم الأندلسي في المحلى:

«و لا يجلّ القول بالقياس في الدين و لا بالرأي، لأنّ أمر الله - تعالى - عند التنازع بالردّ إلى كتابه و إلى رسوله صلى الله عليه وسلم قد صحّ، فن ردّ إلى قياس و إلى تعليل يذمّه، أو إلى رأي فقد خالف أمر الله - تعالى - المعلق بالإيمان و ردّ إلى غير من أمر الله - تعالى -: بالردّ إليه، و في هذا ما فيه، قال عليّ: و قول الله - تعالى -: ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾، و قوله - تعالى -: ﴿تبيين للناس ما نزل إليهم﴾، و قوله - تعالى -: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾ إبطال للقياس و للرأي.»<sup>(٥)(٦)</sup>

١- ألسائل، ج ١٨، ص ٢٥، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١١.

٢- سنن الدارمي، ج ١، ص ٦٥، باب تغير الزمان و ما يحدث فيه.

٣- سنن الدارمي، ج ١، ص ٦٥، باب تغير الزمان و ما يحدث فيه.

٤- إعلام الموقعين، ج ١، ص ٥٣.

٥- المحلى لابن حزم، ج ١، ص ٥٦، المسألة ١٠٠.

٦- ولاية الفقيه، ج ٢، ص ٦٨ إلى ٧٠.

### الأمر الخامس: الإستنباط و الإجتهد (١)

أمّا الإستنباط، ففي لسان العرب:

«نبت الماء ينبت و ينبت نبوطاً: نبع. و كلّ ما أظهر فقد أنبت. و إستنبطه و إستنبط منه علماً و خبراً و مالاً: إستخرجه. و الإستنباط: الإستخراج. و إستنبط الفقيه: إذا إستخرج الفقه الباطن بإجتهاده و فهمه. قال الله - عزّ وجلّ -: لعلمه الذين يستنبطونه منهم.» (٢)

أقول: فكأنّ حكم الله - تعالى - ماء حياة أو شيء نفيس دفين في خلال مصادره و منابعه يستخرجه الفقيه منها.

و أمّا الإجتهد، ففي لسان العرب:

«الإجتهد و التجاهد: بذل الوسع و المجهود. و في حديث معاذ: «أجتهد رأيي.» الإجتهد بذل الوسع في طلب الأمر، و هو إفتعال من الجُهد: الطاقة، و المراد به ردّ القضية التي تعرض للحاكم من طريق القياس إلى الكتاب و السنّة، و لم يرد الرأي الذي رآه من قبل نفسه من غير حمل على كتاب أو سنّة.» (٣)

أقول: أمّا الحديث الذي أشار إليه فهو ما رواه أبو داود و الترمذي و غيرهما: ففي سنن أبي داود بسنده عن أناس من أصحاب معاذ بن جبل: أنّ رسول الله ﷺ لما أراد أن يبعث معاذاً إلى اليمن قال: «كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟» قال: «أقضي بكتاب الله.» قال: «فإن لم تجد في كتاب الله؟» قال: «فبسنة رسول الله ﷺ قال: فإن لم تجد في سنة رسول الله ﷺ و لا في كتاب الله؟ قال: «إجتهد رأيي و لا آلو.» فضرب رسول الله ﷺ صدره و قال: «الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله ﷺ لما يرضي رسول الله ﷺ.» (٤)

١- لا يخفى أن المتعارف و ان كان ادراج بحث الإجتهد و التقليد في آخر الكتب الأصولية، و لكن حيث إن هذا البحث في كلام الاستاذ - دام ظلّه - وقع في عداد امور اختلف في حجيتها الفريقان، رأينا أن إدراجه هنا في عداد تلك الأمور كان أنسب (ولاية الفقيه، ج ٢، ص ٧١ الى ١٠٩). - اللجنة -  
٢- لسان العرب، ج ٧، ص ٤١٠. ٣- لسان العرب، ج ٣، ص ١٣٥.  
٤- سنن أبي داود، ج ٢، ص ٢٧٢، كتاب الاقضية، باب إجتهد الرأي في القضاء.



و أمّا قوله: «من طريق القياس»، فلعلّه أراد به أعمّ من القياس و الاستحسانات العقلية الظنية.

و قد صار لفظ الاجتهاد، و كذا الرأي في أعصار أئمتنا عليهم السلام ظاهرين في هذا المعنى. و بهذا المعنى وقع النهي عنها في رواياتنا<sup>(١)</sup>.

و أمّا الاجتهاد بمعنى إفراغ الواسع و الطاقة في إستنباط الأحكام من أدلتها الشرعية من الكتاب و السنة و العقل القطعي فهو أمر واجب ضروري لا منع فيه و ليس لأحد إنكاره.

و عن أبي عبد الله عليه السلام: «إتّما علينا أن نلقي إليكم الأصول و عليكم أن تفرّعوا.»<sup>(٢)</sup>

و عن الرضا عليه السلام: «علينا إلقاء الأصول و عليكم التفريع.»<sup>(٣)</sup>

و الروايات الواردة في الإرجاع إلى الكتاب و السنة في غاية الكثرة. و على هذا فالاجتهاد عندنا غير الاجتهاد بإصطلاح السنة.

و أمّا ما ذكره أخيراً فكأنّه أراد به نفي إرادة التصويب. و البحث فيه يأتي في العنوان التالي.

### ألتخطئة و التصويب

لا يخفى أنّ المسائل الدينية على قسمين: فقسم منها مسائل أصلية ضرورية أجمع عليها جميع فرق المسلمين و دلّ عليها نصّ الكتاب العزيز أو السنة المتواترة القطعية أو العقل السليم، و القسم الآخر فروع إجتهادية استنباطية تحتاج إلى إعمال الاجتهاد و النظر و إستنباطها من الأصول المبيّنة في الكتاب و السنة أو من حكم العقل القطعي.

أمّا القسم الأوّل، فلا خلاف فيها و لا إشكال و لا مجال فيها للاجتهاد و الإستنباط.

و أمّا القسم الثاني المتوقف على إعمال الاجتهاد و النظر، فلامحالة قد يقع فيها الخلاف لإختلاف في معاني الألفاظ، أو للإختلاف في صحة الحديث و ضعفه، أو لإختلاف الروايات المنقولة، أو للإختلاف في أسباب الترجيح عند التعارض، أو للإختلاف في حجّية

١- ألسائل، ج ١٨، ص ٢٠، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي.

٢- ألسائل، ج ١٨، ص ٤١، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥١.

٣- ألسائل، ج ١٨، ص ٤١، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥٢.

بعض الأمور و عدم حجيتها كالمفاهيم و خبر الواحد والإجماع و لاسيما المنقول منه و الشهرة بقسميها و كحجية أقوال الأئمة الطاهرين من العترة الثابتة عندنا و حججة أقوال الصحابة عند بعض السنة، و حججة القياس و الإستحسانات الظنية عندهم و نحو ذلك. و يرجع الجميع إلى الإختلاف في الدرك أو المدرك.

و في هذا القسم قد وقع البحث في أن الآراء المستنبطة المختلفة كلها حق و صواب، أو أن الحق واحد منها و الباقي مخطؤون و إن كانوا معذورين؟

فاتفق أصحابنا الإمامية على أن الله - تعالى - في كل واقعة خاصة حكماً واحداً يشترك فيه الجميع. و جميع المسلمين مأمورون أولاً و بالذات بالعمل به. فالدين في جميع المراحل واحد و الشرع واحد و الحق واحد، و إنما الاختلاف وقع في إحراز الواقع و إستنباطه من منابعه، فأصابه بعض و أخطأه بعض آخر.

فليست الإجتهدات المختلفة في مسألة واحدة يمثل كلها حكم الله المنزل على رسوله و إن جاز العمل بها لأهلها في الظاهر، و إنما تكون آراء الفقهاء و المجتهدين طرقاً محضة قد تصيب الواقع و قد تخطئه، كما أن العلم الذي هو أم الحجج و تكون حججته ذاتية يكون كذلك، و كذلك سائر الطرق و الأمارات العقلانية و الشرعية.

فكأن حكم الله الواقعي دفين في خلال مبانيه و مصادره و يستخرجه الفقيه بإستنباطه؛ فقد يعثر عليه و قد يخطئ، و يكون للمصيب أجران و للمخطئ أجر واحد.

فليس الحكم الواقعي تابعاً لمفاد الطريق، مجعولاً على وفقه كيفما كان، كما لا يوجب قيام الطريق على خلاف الواقع تبدل الواقع و إنقلابه إلى مفاد الطريق.

هذا ما عليه أصحابنا الإمامية. فهم بأجمعهم ينكرون التصويب. و يسمون بذلك مخطئة.

### علماء السنة بين مخطئة و مصوبة

و أمّا علماء السنة ففيهم خلاف: بعضهم مخطئة، و بعض منهم مصوبة: قال الإمام

فخرالدين الرازي في بحث الإجتهد من كتاب المحصول:

«فإن لم يكن لله - تعالى - فيها حكم فهذا قول من قال: «كل مجتهد مصيب.»

وهم جمهور المتكئين منّا كالأشعري والقاضي أبي بكر، ومن المعتزلة كأبي الهذيل وأبي علي وأبي هاشم واتباعهم»<sup>(١)</sup>

وقال الإمام الغزالي في المستصفي:

«الذي ذهب إليه محققوا المصوّبة أنه ليس في الواقعة التي لانصّ فيها حكم معين يطلب بالظنّ، بل الحكم يتبع الظن. وحكم الله على كلّ مجتهد ما غلب على ظنّه، وهو المختار، وإليه ذهب القاضي»<sup>(٢)</sup>

أقول: عمدة نظر المصوّبة كان إلى تصويب آراء الصحابة وأفعالهم. فكانوا يظنون أنّ مطلق من صاحب النبي ﷺ فهو ممّن لم يخطئ أبداً فضلاً عن أن يصدر عنه فسق أو جور. ولكنّ الحقّ في المسألة هو ما عرفته من أصحابنا الإمامية من القول بالتخطئة. وقال ابن حزم الأندلسي في المحلّي:

«مسألة: والحقّ من الأقوال في واحد منها وسائرها خطأ... فصحّ أنّ الحقّ في الأقوال ما حكم الله - تعالى - به فيه، وهو واحد لا يختلف، وإنّ الخطأ ما لم يكن من عند الله - عزّ وجلّ -

ومن ادّعى أن الأقوال كلّها حقّ وأنّ كلّ مجتهد مصيب فقد قال قولاً لم يأت به قرآن ولا سنة ولا إجماع ولا معقول، وما كان هكذا فهو باطل»<sup>(٣)</sup>

وفي الفقه الإسلامي وأدلته للدكتور وهبة الزحيلي بعد ذكر المخطئة، قال:

«وهم جمهور المسلمين، منهم الشافعية والحنفية على التحقيق، الذين يقولون بأنّ المصيب في إجهاده واحد من المجتهدين، وغيره مخطئ، لأنّ الحقّ لا يتعدّد»<sup>(٤)</sup>

ولكن في المستصفي للغزالي بعد ذكر الإجهاد والتصويب والتخطئة، قال:

«وقد اختلف الناس فيها، واختلفت الرواية عن الشافعي وأبي حنيفة»<sup>(٥)</sup>.

هذا.

١- المحصول، القسم الثالث من الجزء الثاني، ص ٤٧.

٢- المستصفي، ج ٢، ص ٣٦٣. ٣- المحلّي لابن حزم، ج ١، ص ٧٠، المسألة ١٠٩.

٤- الفقه الإسلامي وأدلته، ج ١، ص ٧٢. ٥- المستصفي، ج ٢، ص ٣٦٣.

### الإستدلال للتخطئة

و يدلّ على التخطئة -مضافاً إلى وضوحها، فإنّ الإجتهد في الحكم وإستنباطه متفرع على وجوده واقعاً في الرتبة السابقة، فلا يعقل كونه تابعاً له - روايات:

١- ففي صحيح مسلم، عن سليمان بن بريدة، عن أبيه، عن رسول الله ﷺ في وصايا له من أمره أميراً على جيش أو سرية: «وإذا حاصرت أهل حصن فأرادوك أن تنزلهم على حكم الله فلا تنزلهم على حكم الله و لكن أنزلهم على حكمك، فإنك لا تدري أتصيب حكم الله فيهم أم لا.»<sup>(١)</sup>

٢- وروى الترمذي، عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران وإذا حكم فأخطأ فله أجر واحد.»<sup>(٢)</sup>

٣- وفي نهج البلاغة: «ترد على أحدهم القضية في حكم من الأحكام فيحكم فيها برأيه، ثم ترد تلك القضية بعينها على غيره فيحكم فيها بخلافه، ثم يجتمع القضاة بذلك عند الإمام الذي استقضاهم فيصوب آراءهم جميعاً، وإلهمم واحد، ونبههم واحد، وكتابهم واحد...»<sup>(٣)</sup>

٤- وفي الدر المنثور بإسناده عن الشعبي، قال: سئل أبو بكر عن الكلالة فقال: «إني سأقول فيها برأبي، فإن كان صواباً فمن الله وحده لا شريك له، وإن كان خطأ فني ومن الشيطان، والله منه بريء، أراه ما خلا الوالد والولد.»<sup>(٤)</sup>

٥- وقال عمر لكاتبه:

«اكتب: هذا ما رأى عمر. فإن كان صواباً فمن الله، وإن كان خطأ فنه.»<sup>(٥)</sup>

٦- وقال ابن مسعود في المفوضة:

- 
- ١- صحيح مسلم، ج ٣، ص ١٣٥٨، كتاب الجهاد، الباب ٢، ذيل الرقم ١٧٣١.
  - ٢- سنن الترمذي، ج ٢، ص ٣٩٣، أبواب الأحكام، الباب ٢، الحديث ١٣٤١.
  - ٣- نهج البلاغة، فيض، ص ٤٧٤ عبده، ج ١، ص ٥٠ صالح، ص ٦٠، الخطبة ١٨.
  - ٤- الدر المنثور، ج ٢، ص ٢٥٠.
  - ٥- المحصول للإمام الرازي، القسم الثالث من الجزء الثاني، ص ٧٠ (في الإجتهد).

«أقول فيها برأيي. فإن كان صواباً فمن الله، وإن كان خطأً فمني ومن الشيطان.  
والله ورسوله عنه بريئان.»<sup>(١)</sup>

٧- وفي كنز العمال:

«إقضى بينهما ياعمرو، فإذا قضيت بينهما القضاء فلك عشر حسنات، وإن  
اجتهدت فأخطأت فلك حسنة.» «حم طب، عن عمرو»<sup>(٢)</sup>

٨- وفيه أيضاً:

«اجتهد، فإذا أصبت فلك عشر حسنات، وإن أخطأت فلك حسنة.»  
(عد، عن عقبة بن عامر)<sup>(٣)</sup>

٩- وفيه أيضاً عن موسى بن ابراهيم، عن رجل من آل ربيعة أنه بلغه أن أبا بكر حين  
استخلف قعد في بيته حزينا، فدخل عليه عمر فأقبل عليه يلومه و قال: أنت كلّفتني هذا  
الأمر، و شكّا إليه الحكم بين الناس فقال له عمر: أو ما علمت أن رسول الله ﷺ قال:  
«إنّ الوالي إذا اجتهد فأصاب الحقّ فله أجران وإنّ اجتهد فأخطأ الحقّ فله أجر واحد.» فكانه سهّل  
على أبي بكر. (ابن راهويه و خيشمة في فضائل الصحابة هب)<sup>(٤)</sup>.

١٠- وفي ديباجة الموطأ لمالك المطبوع بمصر:

«قال معن بن موسى: سمعت مالكا يقول: إنما أنا بشر أخطئ وأصيب، فانظروا  
في رأيي فما وافق السنّة فخذوا به.»<sup>(٥)</sup> هذا.

و لعلّ ما قد يتلقى بالألسن و الأفواه حتى من بعض الشيعة أيضاً من قولهم:  
«هذا ما أفتى به المفتي، و كلّ ما أفتى به المفتي فهو حكم الله في حقّي» يكون كلاماً ورثوه من  
أهل التصويب، و إلاّ فهو بظاهره ممنوع، فإنّ حكم الله لا يكون تابعا لإفتاء الفقيه كما مرّ.

١- المحصول، القسم الثالث من الجزء الثاني، ص ٧١ (في الإجتهد).

٢- كنز العمال، ج ٦، ص ٩٩، الباب ٢ من كتاب الإمارة و القضاء من قسم الأقوال، الحديث ١٥٠١٨.

٣- كنز العمال، ج ٦، ص ٩٩، الباب ٢ من كتاب الإمارة و القضاء من قسم الأقوال، الحديث ١٥٠١٩.

٤- كنز العمال، ج ٥، ص ٦٣٠، الباب ١ من كتاب الخلافة مع الإمارة من قسم الأفعال، الحديث ١٤١١٠.

٥- الموطأ لمالك، ج ١ (-أدبه مع آل رسول الله و كرم أخلاقه).

نعم، الأنبياء كلهم و النبي الأكرم ﷺ و كذا الأئمة الإثنا عشر من العترة عندنا معصومون من الذنوب و من الخطأ، و محلّ البحث فيه الكتب الكلامية، فراجع.

### الفائدة الثالثة:

#### إِنْفِتَاحُ بَابِ الإِجْتِهَادِ المَطْلُوقِ

قد ظهر بما مرّ أنّ أساس الحكومة الحقّة و أساس جميع أعمال المسلمين في جميع شؤونهم هو أحكام الله - تعالى - التي نزلت على رسوله الكريم بالوحي و يشترك فيها الجميع. و أنّ منابعها و مصادرها هي الكتاب العزيز، و السنّة القويمة، و العقل القطعي الخالي عن الأوهام. فيجب أولاً و بالذات الرجوع إلى هذه المنابع و أخذ الأحكام منها. فمن كان قادراً على الرجوع إليها و الإستنباط منها عمل على وفق ما إستنبط و إستفاد. و من لم يقدر على الإستنباط رجع إلى فتوى من إستنبط، رجوع الجاهل في كلّ فنّ تخصّصي إلى العالم الخبير به. و في الحقيقة هو طريق علمه العادي بالأحكام و لكن بنحو الإجمال. و ليس لفتوى الفقيه موضوعيّة و سببيّة، بل هو طريق محض كسائر الطرق العقلية و الشرعية قديصيب و قديمخطي.

و الأحوط بل الأقوى في المسائل الخلافية هو الرجوع إلى الأعلام، كما هو طريقة العقلاء في تقديم الأعلام على غيره في المسائل المهمة المختلف فيها. و على هذا فليس لمجتهد خاصّ و فقيه مخصوص خصوصيّة. و قد كثر الفقهاء من الشيعة و كذا من السنّة في جميع الأعصار.

و ربّما اختلف الفقهاء في الفتاوى و منابعها و في طريق الإستنباط و كيفيةها كما مرّ. و الخلاف في علماء السنّة أكثر، حيث إنّ الشيعة تقيّدوا في فتاويهم بالكتاب، و بالنصوص من النبي ﷺ أو الأئمة الإثني عشر عليهم السلام.

و أمّا فقهاء السنّة فحيث إعتد أكثرهم على القياس و الإستحسانات الظنية و المناطات الحدسية تشتت آراؤهم و جاؤوا كثيراً بفتاوى متناقضة متهافته. و كم تدخّلت التعصّبات أو أيادي السياسة و الحكومات الدراجة في بعض البلاد و المناطق في تفضيل بعض الآراء

على بعض، بل وفي تحريم بعض المذاهب الفقهيّة و تعذيب متابعيها و الإلزام بأخذ مذهب آخر، كما شهد بذلك التاريخ، و الناس كانوا غالباً على دين ملوكهم.  
و ربّما إستعانوا في أعمال سياساتهم ببعض العلماء و العملاء أيضاً، إلى أن إستقرت آراء علمائهم و حكّامهم في النهاية على حصر المذاهب في المذاهب الأربعة الدارجة لهم فعلاً، أعني مذاهب أبي حنيفة، و مالك، و الشافعي، و أحمد بن حنبل.

### سبب حصر المذاهب المقبولة في الأربعة

و في رياض العلماء للمتتبع الخبير الميرزا عبد الله الأفندي الإصفهاني نقلاً من كتاب «تهذيب الأنساب و نهاية الأقباب» تأليف أحد من بني أعيان السيد المرتضى (ره) ما ملخصه أنّه:

«إشتهر على ألسنة العلماء أنّ العامّة في زمن الخلفاء لمّا رأوا تشتت المذاهب في الفروع و إختلاف الآراء، بحيث لم يمكن ضبطها فقد كان لكل واحد من الصحابة و التابعين و من تبعهم مذهب برأسه في المسائل الشرعيّة و الأحكام الدينيّة، إلتنجأوا إلى تقليدها فأجمعوا على أن يجمعوا على بعض المذاهب...  
فالعامّة أيضاً لمّا اضطربت إتفقت كلمات رؤسائهم و عقيدة عقلائهم على أن يأخذوا من أصحاب كلّ مذهب خطيراً من المال و يلتسموا آلاف دراهم و دنائير من أرباب الآراء في ذلك المقال.

فالحنفية، و الشافعية، و المالكية، و الحنبلية لوفور عدّتهم و بهور عدّتهم جاؤوا بما طلبوه، فقرّروهم على عقائدهم.

و كلّفوا الشيعة، المعروفة في ذلك العصر بالجعفرية، لمجىء ذلك المال الذي أرادوا منهم، و لمّا لم يكن لهم كثرة مال توانوا في الإعطاء و لم يكنهم ذلك.  
و كان ذلك في عصر السيد المرتضى (ره) و هو قد كان رأسهم و رئيسهم، و قد بذل جهده في تحصيل ذلك المال و جمعه من الشيعة فلم يتيسر له، حتى إنّه كلّفهم بأن يجيئوا بنصف ما طلبوه و يعطي النصف الآخر من خاصّة ماله، فما أمكن

للشيعة هذا العطاء. فلذلك لم يدخلوا مذهب الشيعة في تلك المذاهب، و أجمعوا على صحّة خصوص الأربعة و بطلان غيرها. فال أمر الشيعة إلى ما آل في العمل بقول الآل السادة الأنجاء.

و العامّة قد جوّزوا الإجتهد في المذهب و لم يجوّزوا الإجتهد من المذهب، حتى إنهم لم يجوّزوا تليق أقوال هذه الأربعة و القول في بعض المسائل بقول بعض و في بعضها بقول الآخر. و استمرّوا على هذا الرأي إلى يومنا هذا، و لم يخالفهم أحد منهم في تلك الأعصار المتأدية سوى محيي الدين العربي المعاصر لفخر الدين الرازي، حيث خالفهم في الفروع؛ فتارة يقول بقول واحد من هؤلاء الأئمة الأربعة في مسألة و يقول في مسألة اخرى بقول الآخر، و تارة يخترع في بعض المسائل و ينفرد بقول لم يدخل في تلك الأقاويل،<sup>(١)</sup> انتهى كلام رياض العلماء. و في روضات الجنّات بعد نقل ما في رياض العلماء، قال:

«و يؤيد هذا التفصيل ما ذكره صاحب «حدائق المقرّبين»: أن السيد المرتضى (ره) واطأ الخليفة - و كأنه القادر بالله المتقدم إليه الإشارة - على أن يأخذ من الشيعة مائة ألف دينار ليجعل مذهبهم في عداد تلك المذاهب و ترفع التقيّة و المؤاخذه على الإلتساب إليهم، فتقبّل الخليفة، ثمّ إنّه بذل لذلك من عين ماله ثمانين ألفاً، و طلب من الشيعة بقية المال فلم يفوا به.»<sup>(٢)</sup>

### إنسداد الإجتهد في أهل السنة

و كيف كان فالمقصود من الإجتهد هو إستخراج أحكام الله - تعالى - و إحرازها. و المنابع لها هي الأدلّة الأربعة من الكتاب، و السنة، و العقل، و الإجماع على القول به. و هي - بحمد الله - باقية لنا، و قد شرّحت و فسّرت و تنقّحت أكثر مما كانت في عصر الأئمة الأربعة للسنة. و قد تقدّم الفقهاء الأربعة و تأخّر عنهم فقهاء كثيرون و يوجدون في أعصارنا أيضاً، و لم يكن الفقهاء الأربعة معاصرين للنبي ﷺ، و لا وراث علمه بلا واسطة، بل تأخّروا

٢- روضات الجنّات، ج ٤، ص ٣٠٨.

١- رياض العلماء، ج ٤، ص ٣٣.





«لا تقلدوني، ولا مالكا، ولا الشافعي، ولا الثوري. وخذوا من حيث

أخذوا.»<sup>(١)</sup>

و في ديباجة المغني لابن قدامة نقلاً عن أبي حنيفة أنه قال:

«لا يجل لأحد أن يأخذ بقولنا ما لم يعلم مأخذه من الكتاب و السنة و إجماع

الأمّة و القياس الجليّ في المسألة.»<sup>(٢)</sup>

و في كتاب «السنة» لعبدالله بن أحمد بن حنبل بسنده أن أباحنيفة قال لأبي يوسف:

«يا يعقوب لا ترو عني شيئاً، فوالله ما أدري أمخطي أم مصيب.»<sup>(٣)</sup>

و في الفقه الإسلامي و أدلته عن الشافعي أنه قال:

«إذا صحّ الحديث فهو مذهبي. واضربوا بقولي عرض الحائط.»<sup>(٤)</sup>

و في ذيل مباهدي نظم الحكم في الإسلام:

«كان الإمام أحمد يقول: لا تقلد في دينك الرجال، فإنهم لن يسلموا من أن

يغلطوا. و من ترك الحديث و أخذ بقول الرجال فقد ترك من لا يغلط إلى من

يغلط.»... إن أباحنيفة كان يقول «هذا رأيي؛ فمن جاء برأي خير منه قبلته.» و إن

الإمام أحمد كان يقول: «لا تقلدني، و لا تقلد مالكا، و لا الشافعي، و لا الثوري.

و تعلّم كما تعلّمنا.»<sup>(٥)</sup>

إلى غير ذلك ممّا حكى عن الأئمة الأربعة في شأن آرائهم و فتاواهم.

### الدليل على ميز أهل البيت ﷺ على غيرهم

نعم، الأئمة الإثنا عشر من العترة الطاهرة ﷺ لهم ميز بلا ريب، لأنهم أهل البيت، و أهل

البيت أدري بما في البيت، و قد جعلهم رسول الله ﷺ عدلاً للكتاب العزيز و قريناً له في

١- نظم الحكم و الإدارة في الشريعة الإسلامية، ص ٣٥.

٢- ألمغني، ج ١، ص ١٤.

٣- السنة، ج ١، ص ٢٢٦.

٤- ألفقه الإسلامي و أدلته، ج ١، ص ٣٧.

٥- مباهدي نظم الحكم في الإسلام لعبد الحميد المتولي، ص ٣٢٧.

حديث الثقلين المتواتر بطرق الفريقين. وقد رواه في عبقات الأنوار من طرق علماء السنّة عن خمسة و ثلاثين من الصحابة عنه صلى الله عليه وآله. وقد مرّ نقل بعض أسناده في الباب الثاني من هذا الكتاب، و بيان دلالته على حجّية أقوال العترة الطاهرة، و أنّها غير مسألة الإمامة المختلف فيها بين الفريقين، فراجع.

و في نهج البلاغة: «هم موضع سرّه و لجا أمره و عيبة علمه و موئل حكّمه و كهوف كتبه و جبال دينه. بهم أقام إنحناء ظهره و أذهب إرتعاد فرائضه... لا يقاس بآل محمد صلى الله عليه وآله من هذه الأئمة أحد، و لا يسوى بهم من جرت نعمتهم عليه أبداً. هم أساس الدين و عماد اليقين. إليهم يفيّ الغالي، و بهم يلحق التالي و لهم خصائص حقّ الولاية و فيهم الوصية و الوراثة.»<sup>(١)</sup>

و فيه أيضاً: و من خطبة له عليه السلام يذكر فيها آل محمد -صلى الله عليه وآله وسلم-: «هم عيش العلم و موت الجهل يخبرهم حلمهم عن علمهم (و ظاهرهم عن باطنهم) و صمتهم عن حكم منطقتهم، لا يخالفون الحقّ و لا يختلفون فيه. هم دعائم الإسلام و ولائج الاعتصام. بهم عاد الحقّ في نصابه، و إنزاح الباطل عن مقامه، و إنقطع لسانه عن منبته، عقلوا الدين عقل و عاية و رعاية لاعقل سماع و رواية، فإنّ رواة العلم كثير و رعاعته قليل.»<sup>(٢)</sup>

و في مستدرک الحاکم النيسابوري بسنده، عن أبي ذر، قال: سمعت النبي صلى الله عليه وآله يقول: «الإنّ مثل أهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح من قومه؛ من ركبها نجا و من تخلف عنها غرق.»<sup>(٣)</sup> و فيه أيضاً بسنده، عن ابن عباس، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «النجوم أمان لأهل الأرض من الغرق، و أهل بيتي أمان لأمتي من الاختلاف، فإذا خالفتها قبيلة من العرب إختلفوا فصاروا حزب إبليس.»<sup>(٤)</sup>

إلى غير ذلك من الأخبار الكثيرة الواردة في حقّهم عليهم السلام.

و قال العلامة شرف الدين الموسوي في كتاب المراجعات:

- ١- نهج البلاغة، فيض، ص ٤٤؛ عبده، ج ١، ص ٢٤؛ صالح، ص ٤٧، الخطبة ٢.
- ٢- نهج البلاغة، فيض، ص ٨٢٥؛ عبده، ج ٢، ص ٢٥٩؛ صالح، ص ٣٥٧، الخطبة ٢٣٩.
- ٣- مستدرک الحاکم، ج ٣، ص ١٥١، كتاب معرفة الصحابة.
- ٤- مستدرک الحاکم، ج ٣، ص ١٤٩، كتاب معرفة الصحابة.

«و المراد بأهل بيته هنا مجموعهم من حيث المجموع بإعتبار أئمتهم، وليس المراد جميعهم على سبيل الإستغراق، لأن هذه المنزلة ليست إلا لحجج الله و القوامين بأمره خاصّة، بحكم العقل و النقل. و قد اعترف بهذا جماعة من أعلام الجمهور. ففي الصواعق المحرقة لابن حجر: و قال بعضهم: يحتمل أن المراد بأهل البيت الذين هم أمان، علماؤهم لأئمتهم الذين يهتدي بهم كالنجوم، و الذين إذا فقدوا جاء أهل الأرض من الآيات ما يوعدون...»<sup>(١)</sup>

أقول: و لا أظنّ أنّ أحداً من المسلمين المنصفين يجتري على تفضيل الأئمة الأربعة في فقه السنّة على الأئمة الظاهرة من عترة النبي ﷺ و أهل بيته في العلم و الفضائل.

نعم، سياسة الأمويين و العباسيين في عصرهم صنعت ما صنعت بالعترة و الآل، و ما أدراك ما السياسة، و ما الذي يتعقبها إذا كانت شيطانية!! فتدبّر في المقام و احتط لدينك. و قد ظهر لك بما ذكرناه أنّ حصر الإجتihad في الأئمة الأربعة لأهل السنّة لا أساس له في الشريعة و أنّه قبل أن يكون أمراً دينياً فقهياً كان أمراً سياسياً متطوراً على حسب تطوّر السياسة في الأزمنة و الأمكنة. و الأئمة الأربعة بأنفسهم أيضاً بريئون منه، فراجع الكتب المتعرضة لتاريخ المذاهب الأربعة و المتمذهبين بها.

### الفائدة الرابعة:

#### التقليد و أدلته

لا يخفى أنّ إستنباط الأحكام الشرعية و إستخراجها من أدلتها و منابعها يكون بتصدي المجتهد الفقيه العالم بالكتاب و السنّة و أحكام العقل القطعية و ما يتوقّف عليه الإستنباط من العلوم المختلفة.

فمن يكون مجتهداً فعليه الإستنباط و العمل بما فهمه و إستنبطه، أو الإحتياط في مقام العمل.

و من لم يبلغ مرتبة الإجتihad فلا محالة يحتاط في العمل مع الإمكان أو يرجع إلى فتوى من

١- المراجعات، ص ٧٦ (المراجعة الثامنة).

إجتهد وإستنبط.

و على هذا فعلى النّوّاب في مجلس الشورى أيضاً الرجوع في تخطيطهم و برامجهم السياسية إلى فتاوى المجتهد الواجد للشرائط. و الأحوط بل الأقوى في المسائل الخلافية رعاية الأعلميّة أيضاً على ما يقتضيه إرتكاز العقلاء و سيرتهم، كما أنه المتعين لأمر الولاية أيضاً إذا وجد سائر الشرائط كما مرّ.

و قد إستقرّت سيرة العقلاء في جميع الأعصار و الأمصار من جميع الأمم و المذاهب على رجوع الجاهل في كلّ فنّ إلى العالم الخبير المتخصّص فيه إذا كان ثقة، و قد يعبر عنه بأهل الخبرة.

فالمريض يرجع إلى الطبيب الحاذق الثقة و يعمل برأيه. و المتعاملان يرجعان في معاملتهما إلى المتخصص في معرفة الأمتعة و قيمها. و هكذا في سائر الأمور التخصصية. بل لا يمكن أن يستقيم نظام بدون التقليد إجمالاً، إذ لا يوجد مجتمع يستطيع جميع أفراداه تحصيل المعرفة التفصيلية بجميع ما يتصل بحياتهم من الهندسة و الطبّ و أصول الصناعات و الحرف الضرورية.

و إستمرت سيرة أصحاب النبي ﷺ و الأئمة عليهم السلام أيضاً على إستفتاء بعضهم من بعض و العمل بقوله و فتياه من دون ردع منهم عليهم السلام.

و التقليد المذموم في الكتاب العزيز هو تقليد الأبناء للأباء أو الأتباع للرؤساء تعصّباً، أي تقليد الجاهل لجاهل مثله أو لفاسق غير مؤتمن، لارجوع الجاهل في كلّ فنّ إلى العالم الخبير فيه إذا كان ثقة؛ فإنّه أمر فطري ضروري لا محيص عنه للمجتمعات و إن كانت في أعلى مراتب الرقي. و في الحقيقة ليس هذا تقليداً بل كسب علم بنحو الإجمال. فالمجتهد يعرف حكم الواقعة بنحو التفصيل، و المقلّد يرجوعه إلى العالم الثقة يكسب العلم أو الوثوق به إجمالاً، و يعمل بما حصل له من العلم.

و الإشكال في السيرة بأنّها إنّما تفيد إذا إتصلت بعصر الأئمة عليهم السلام و لم يردعوا عنها، و الإجتهد بنحو يوجد في أعصارنا من أعمال الدقّة و إستنباط الفروع من الأصول الكلية لم يعهد وجوده في تلك الأعصار، مدفوع. إذ التفريع على الأصول، و كذا مقايسة الأخبار

المتعارضة وإعمال الترجيح فيها كان متعارفاً بين أصحاب الأئمة عليهم السلام أيضاً، كما يشهد بذلك قوله عليه السلام: «إنما علينا أن نلقي إليكم الأصول وعلينا أن نفرّعوا»<sup>(١)</sup> هذا.

### ما استدّلوا به على حجّية فتوى الفقيه

و استدّلوا على حجّية فتوى الفقيه مضافاً إلى السيرة المذكورة ببعض الآيات و الروايات أيضاً:

١- فمن الآيات قوله -تعالى-: ﴿و ما أرسلنا من قبلك إلاّ رجالاً نوحى إليهم، فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾<sup>(٢)</sup>

بتقريب أنّ وجوب السؤال يستلزم وجوب القبول و ترتيب الأثر عليه و إلاّ وقع لغواً، و إذا وجب قبول الجواب وجب قبول كلّ ما يصحّ أن يسأل عنه، إذ لا خصوصيّة لسبق السؤال. ٢- و منها قوله -تعالى-: ﴿و ما كان المؤمنون لينفروا كافة، فلو لانفروا من كلّ فرقة

منهم طائفة ليتفقهوا في الدين، و لينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلّهم يحذرون﴾<sup>(٣)</sup> بتقريب أنّ الظاهر من الآية بمقتضى كلمة «لولا» وجوب النفر، فتجب الغاية و غاية الغاية أيضاً، أعني التفقه و الإنذار و حذر القوم، و لأنّ طبع الحذر يناسب اللزوم. و المراد بالإنذار بقرينة لفظ التفقه في الدين هو بيان الأحكام الشرعية، فذكر اللزوم و أريد الملزوم. فتدل الآية على وجوب ترتيب الأثر على قول الفقيه المبيّن للأحكام. و إن شئت قلت إذا وجب بيان الأحكام وجب ترتيب الأثر و إلاّ وقع لغواً.

٣- و منها قوله: ﴿إنّ الذين يكتُمون ما أنزلنا من البيّنات و الهدى من بعد ما بيّنناه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم الله و يلعنهم اللاعنون﴾<sup>(٤)</sup>

فإنّ حرمة الكتان تستلزم وجوب القبول بعد الإظهار و إلاّ لزم اللغو.

٤- و منها قوله -تعالى- حكاية عن إبراهيم الخليل: ﴿يا أبت إني قد جاءني من العلم ما

١- ألسائل، ج ١٨، ص ٤١، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥١.

٢- سورة النحل (١٦)، الآية ٤٣. ٣- سورة التوبة (٩)، الآية ١٢٢.

٤- سورة البقرة (٢)، الآية ١٥٩.

لم يأتك، فاتبعني أهدك صراطاً سوياً»<sup>(١)</sup>

دلّت الآية على وجوب إطاعة العالم في علمه و المتابعة له. إلى غير ذلك من الآيات.

وأما الروايات فهي في غاية الكثرة و تنقسم إلى طوائف سبع.

الطائفة الأولى:

ما ورد في مدح الرواة و الترغيب في نشر الأحاديث و بيان الأحكام الشرعية، و هي

كثيرة:

٥- فمنها ما رواه الرضا عليه السلام عن آباءه عليهم السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «اللهم إرحم

خلفائي» - ثلاث مرات - فقيل له: يا رسول الله و من خلفاؤك؟ قال: «الذين يأتون من بعدي و

يروون عني أحاديثي و سنتي، فيعلمونها الناس من بعدي»<sup>(٢)</sup>

و قد مرّت أسانيد الحديث و شرحه في الفصل الثالث من الباب الخامس في الاستدلال به

لإثبات ولاية الفقيه، و قلنا هناك أنه ليس المراد به الحقاظ لألفاظ الحديث نظير المسجلات،

بل المتفقّهون في أقواله و سنته صلى الله عليه وآله، فراجع ما حرّره هناك.

٦- و منها خبر عبد السلام بن صالح الهروي، قال: سمعت الرضا عليه السلام يقول: «رحم الله عبداً

أحيا أمرنا.» قلت: و كيف يحيي أمركم؟ قال: «يتعلم علمونا و يعلمها الناس»<sup>(٣)</sup>

و تقريب الاستدلال بالحديثين يظهر ممّا مرّ و إن كان في الجميع إشكال يأتي بيانه.

الطائفة الثانية من الروايات:

ماورد من الأئمة عليهم السلام من إرجاع شيعتهم إلى الفقهاء منهم بنحو العموم:

٧- منها ما في توقيع صاحب الزمان عليه السلام الذي رواه الصدوق في كتاب كمال الدين، عن

محمد بن محمد بن عصام الكليني، قال: حدثنا محمد بن يعقوب الكليني، عن إسحاق بن

يعقوب، قال: سألت محمد بن عثمان العُمري أن يوصل لي كتاباً قد سألت فيه عن مسائل

١- سورة مريم (١٩)، الآية ٤٣.

٢- ألوسائل، ج ١٨، ص ٦٦، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥٣.

٣- ألوسائل، ج ١٨، ص ١٠٢، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١١

أشكلت عليّ، فورد التوقيع بخطّ مولانا صاحب الزمان عليه السلام، وفيه: «وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنّهم حجّتي عليكم، وأنا حجّة الله عليهم.» ورواه الشيخ أيضاً في الغيبة بسنده عن الكليني. ورواه الطبرسي في آخر الإحتجاج أيضاً عنه.<sup>(١)</sup>

وقد مرّ البحث في سند الحديث و متنه في الفصل الثالث من الباب الخامس في إثبات ولاية الفقيه، وقلنا هناك أنّ إسحاق بن يعقوب مجهول، وأنّ الرواية وإن دلّت على جلالته و لكن الراوي لها نفسه. و نقل الكليني عنه وإن أشعر بإعتاده عليه و لكن الرواية لم تذكر في الكافي و لاندري ما هو الوجه في ذلك؟!

و كيف كان فالظاهر أنّ المراد بالرواة في الحديث هم الفقهاء المستند علمهم وفقههم إلى روايات أهل البيت، في قبال أهل القياس و الإجتهاادات الظنّيّة.

وإحتال العهد و عدم العموم في الحوادث لا يضرّ بالاستدلال بعد عموم التعليل، أعني قوله عليه السلام: «فإنّهم حجّتي عليكم.» فهم بجعله عليه السلام صاروا حجّة علينا، كما هو حجّة الله المطلق. و اطلاقه يقتضي جواز الرجوع إلى فقهاء الشيعة و الأخذ بقولهم، سواء حصل العلم أو الوثوق من قولهم أم لا، فيكون حجة مطلقاً.

٨- و منها ما في التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري عليه السلام: «فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلّدوه، و ذلك لا يكون إلّا بعض فقهاء الشيعة لاجميعهم.»<sup>(٢)</sup>

و رواه الطبرسي أيضاً في أواخر الإحتجاج عنه عليه السلام.<sup>(٣)</sup> و الراوي لهذا التفسير هو الصدوق - عليه الرحمة - عن أبي الحسن محمد بن القاسم المفسّر الاسترآبادي الخطيب، قال: حدثني أبو يعقوب يوسف بن محمد بن زياد و أبو الحسن علي بن محمد بن سيّار و الثلاثة كلّهم مجاهيل و إن تكلف في تنقيح المقال لتوثيقهم<sup>(٤)</sup>.

١- كمال الدين، ص ٤٨٣، باب ذكر التوقيعات...، الحديث ٤ و ألسائل، ج ١٨، ص ١٠١، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٩.

٢- ألسائل، ج ١٨، ص ٩٥، الباب ١٠ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٠.

٣- الإحتجاج للطبرسي، ص ٢٥٥ (= طبعة اخرى، ج ٢، ص ٢٦٣).

٤- تنقيح المقال، ج ٣، ص ١٧٥ و ٣٣٦، ج ٢، ص ٣٠٥.



و مجرد رواية الصدوق عنهم لا يدلّ على توثيقهم، فإنّه في غير الفقيه روى عن غير الموثقين كثيراً، بل فيه أيضاً.

و قد قطع جمع من الأعلام منهم ابن الغضائري بكون التفسير موضوعاً، و قالوا: إنّ فيه مطالب لا يناسب صدورها عن الإمام عليه السلام و أمّا دلالة الرواية فواضحة. و إطلاقها يدلّ على حجّية قول الفقيه الواجد للشرائط مطلقاً؛ حصل الوثوق من قوله أم لا. و لعلّ عدم إيجاب التقليد من جهة التخيير بينه و بين الإحتياط.

٩- و منها ما رواه الكشي بسنده، عن أحمد بن حاتم بن ماهويه، قال: كتبت إليه، يعني أبا الحسن الثالث عليه السلام أسأله عمّن أخذ معالم ديني، و كتب أخوه أيضاً بذلك، فكتب عليه السلام إليهما: «فهمت ما ذكرتما، فاصمدا في دينكما على كلّ مسنّ في حنّنا، و كلّ كثير القدم في أمرنا، فإنّهما كافوكما إن شاء الله - تعالى -»<sup>(١)</sup>

و المراد بأخيه على ما قيل فارس أو طاهر بن حاتم. و أحمد بن حاتم مجهول. و هل المراد بأخذ معالم الدين تعلّمها، أو أخذها تعبدّاً و إن لم يحصل العلم و الوثوق؟ فعلى الثاني يكون وزان الخبر وزان الروايتين السابقتين. و لو أريد بمعالم الدين الأعم من الأصول و الفروع كما هو الظاهر يرد عليه أنّ التقليد التعبدّي لا يجزي في الأصول إلاّ أن تخصّص الرواية بالنسبة إلى أصول الدين بدليل آخر، فتدبر.

فهذه ثلاث روايات ضعيفة من حيث السند، و لكن لها دلالة على حجّية قول الفقيه مطلقاً و إن لم يحصل علم أو وثوق.

#### الطائفة الثالثة:

ما ورد من الأئمة عليهم السلام من إرجاع بعض الشيعة إلى بعض، و بيان وثاقهم و أمانتهم. و هي أيضاً كثيرة:

١٠- فمنها ما رواه الكليني، عن محمد بن عبدالله الحميري و محمد بن يحيى جميعاً، عن عبدالله بن جعفر الحميري، عن أحمد بن إسحاق، عن أبي الحسن عليه السلام، قال سألته و قلت:

١- الوسائل، ج ١٨، ص ١١٠، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٥.

من أعامل أو عمّن آخذ وقول من أقبل؟ فقال له: العمري ثقني، فما أدى إليك عني فعني يؤدّي، و ما قال لك عني فعني يقول، فاسمع له و أطع، فإنّه الثقة المأمون. و أخبرني أبو علي أنّه سأله بأبى محمد عليه السلام عن مثل ذلك، فقال له: العمري و ابنه ثقتان. فما أدّى إليك عني فعني يؤدّي، و ما قال لك فعني يقولان، فاسمع لهما و أطعهما، فإنّهما الثقتان المأمونان...» و رواه الشيخ أيضاً في كتاب الغيبة<sup>(١)</sup>.

والرواية صحيحة و أحمد بن إسحاق شيخ القميّ من خواصّ أبي محمد عليه السلام. والمراد بالعمري و ابنه: عثمان بن سعيد العمري و ابنه محمد بن عثمان، و كلاهما من نواب الناحية المقدسة.

و هل الرواية في مقام جعل الحجية التعبدية لروايتها أو لفتواها، أو تكون إمضاء لما استقرت عليه السيرة من العمل بقول الثقة المأمون رواية أو فتوى، و إنّما تعرضت لكون الرجلين من مصاديق ما استقرت عليه السيرة؟ و جهان.

ظاهر تعليل الإمام عليه السلام هو الثاني. إذ التعليل يقع عادة بذكر كبرى كلية ارتكازية معلومة للمخاطب. و سبق العهد بكبرى كلية شرعية بهذا المضمون بعيد جداً.

ثمّ هل تكون الرواية دليلاً لحجية رواية الثقة أو فتواه، أو كليهما؟ لعلّ الظاهر هو الأخير. إذ الفتوى في تلك الأعصار كانت قليلة المؤونة؛ فإن ذكر الرواية بقصد الحكاية عن الإمام كان رواية، و إن ذكرها بقصد الحكاية عمّا فهمه و أدركه من الحكم الشرعي كان فتوى.

١١- و منها ما رواه الكشي بسنده، عن شعيب العرقوفي، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام، ربّما احتجنا أن نسأل عن الشيء، فمن نسأل؟ قال: «عليك بالأسدي، يعني أبابصير.»<sup>(٢)</sup>

١٢- و منها ما رواه الكشي أيضاً، عن عبد الله بن أبي يعفور، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّني ليس كلّ ساعة ألقاك و لا يمكن القدوم، و يجيء الرجل من أصحابنا فيسألني و ليس عندي كلّ ما يسألني عنه؟ فقال: «ما يمنعك من محمد بن مسلم الثقفي، فإنّه سمع من أبي و كان عنده

١- الكافي، ج ١، ص ٣٢٩، كتاب الحجّة، باب في تسمية من رآه، الحديث ١؛ و الوسائل، ج ١٨، ص ٩٩، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤.

٢- الوسائل، ج ١٨، ص ١٠٣، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٥.

وجيهاً»<sup>(١)</sup>

و الرواية بنفسها شاهدة على أنّ رجوع بعض الأصحاب إلى بعض و الإستفتاء منه كان أمراً متعارفاً.

١٣- ومنها ما رواه أيضاً عن يونس بن يعقوب، قال: كنتُ عند أبي عبد الله عليه السلام فقال: «أمالكم من مفزع؟ أمالكم من مستراح تستريحون إليه؟ ما يمنعكم من الحارث بن المغيرة النضري؟»<sup>(٢)</sup>

١٤- ومنها ما رواه عن عليّ بن المسيّب الهمداني، قال: قلت للرضا عليه السلام: «شقتي بعيدة ولست أصل إليك في كلّ وقت، فمَن آخذ معالم ديني؟ قال: «من زكريا بن آدم القمي المأمون على الدين و الدنيا.» قال عليّ بن المسيّب: فلما انصرفت قدمنا على زكريا بن آدم فسألته عما احتجت إليه<sup>(٣)</sup>.

١٥- ومنها ما رواه عن عبدالعزيز بن المهدي و الحسن بن علي بن يقطين جميعاً عن الرضا عليه السلام، قال: قلت: لا أكاد أصل إليك أسألك عن كلّ ما احتاج إليه من معالم ديني، أفيونس بن عبدالرحمان ثقة آخذ عنه ما احتاج إليه من معالم ديني؟ فقال: «نعم.»<sup>(٤)</sup>

١٦- ومنها ما رواه أيضاً عن عبدالعزيز بن المهدي - و كان خير قمي رأيتُه، و كان وكيل الرضا عليه السلام و خاصته - قال: سألت الرضا عليه السلام فقلت: إني لا ألقاك في كلّ وقت، فمَن آخذ معالم ديني؟ فقال: «خذ عن يونس بن عبدالرحمان.»<sup>(٥)</sup>

١٧- ومنها ما رواه أيضاً عن عبدالعزيز بن المهدي، قال: قلت للرضا عليه السلام: إن شقتي بعيدة فلست أصل إليك في كلّ وقت، فأخذ معالم ديني عن يونس مولى آل يقطين؟ قال: «نعم.»<sup>(٦)</sup>

أقول: الشُّقَّة بالضم و التشديد: المسافة التي يشقُّها المسافر.

١٨- و يشبه هذه الطائفة ما رواه الكشي بسنده عن جميل بن دراج، قال: سمعت

١- ألسائل، ج ١٨، ص ١٠٥، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٣.

٢- ألسائل، ج ١٨، ص ١٠٥، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٤.

٣- ألسائل، ج ١٨، ص ١٠٦، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٧.

٤- ألسائل، ج ١٨، ص ١٠٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٣.

٥- ألسائل، ج ١٨، ص ١٠٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٤.

٦- ألسائل، ج ١٨، ص ١٠٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٥.

أبا عبد الله عليه السلام يقول: «بشّر المحبتين بالجنة: بريد بن معاوية العجلي، وأبو بصير ليث بن البختري المرادي، ومحمد بن مسلم، ووزارة. أربعة نجباء أمناء الله على حاله و حرامه. لولا هؤلاء انقطعت آثار النبوة و اندرست.»<sup>(١)</sup>

١٩- و ما رواه بسنده عن سليمان بن خالد، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «ما أجد أحداً أحياناً ذكرنا و أحاديث أبي إلا زارة، و أبو بصير ليث المرادي، و محمد بن مسلم، و بريد بن معاوية العجلي. و لولا هؤلاء ما كان أحد يستنبط هذا. هؤلاء حفاظ الدين و أمناء أبي على حلال الله و حرامه...»<sup>(٢)</sup> هذا.

و الظاهر أن هذه الأحاديث بكثرتها ليست في مقام جعل الحجية التعبديّة لخبر الثقة أو فتواه، بل مفادها إمضاء السيرة المستمرة و بيان المصداق لموضوعها، فتدبر.

#### الطائفة الرابعة:

ما إشتمل على الأمر بالإفتاء و الترغيب فيه:

٢٠- فمنها ما رواه الشيخ الطوسي، عن أبي جعفر الباقر عليه السلام أنه قال لأبان بن تغلب: «إجلس في مسجد المدينة و أفت الناس، فإني أحب أن يرى في شيعتي مثلك.»<sup>(٣)</sup>

٢١- و منها ما رواه الكشي بسنده، عن معاذ بن مسلم النحوي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «بلغني أنك تقعد في الجامع فتفتي الناس؟» قلت: نعم و أردت أن أسألك عن ذلك قبل أن أخرج. إني أقعد في المسجد فيجيئ الرجل فيسألني عن الشيء، فإذا عرفته بالخلاف لكم أخبرته بما يفعلون. و يجيئ الرجل أعرفه بمودتكم و حبكم، فأخبره بما جاء عنكم. و يجيئ الرجل لا أعرفه و لا أدري من هو، فأقول: جاء عن فلان كذا و جاء عن فلان كذا، فأدخل قولكم فيما بين ذلك. فقال لي: «إصنع كذا، فإني كذا أصنع.» و رواه الصدوق في العلل أيضاً.<sup>(٤)</sup>

٢٢- و منها ما في نهج البلاغة في كتابه إلى قثم بن عباس، و هو عامله على مكة: «أما بعد،

١- ألوسائل، ج ١٨، ص ١٠٣، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٤.

٢- ألوسائل، ج ١٨، ص ١٠٤، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢١.

٣- ألفهرست للطوسي، ص ١٧ (= طبعة أخرى، ص ٤١).

٤- ألوسائل، ج ١٨، ص ١٠٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٦.

فأقم للناس الحجّ، و ذكرهم بأيام الله وإجلس لهم العصرين فأفت المستفتي و علّم الجاهل و ذاكر العالم»<sup>(١)</sup>

و يشبه هذه الطائفة ما في قصّة بعث رسول الله ﷺ مصعب بن عمير و عمرو بن حزم: ٢٣- في سيرة ابن هشام في قصّة بيعة العقبة: «قال ابن إسحاق: فلما انصرف عنه القوم بعث رسول الله ﷺ معهم مصعب بن عمير... و أمره أن يقرئهم القرآن و يعلمهم الإسلام و يفقههم في الدين»<sup>(٢)</sup>

٢٤- و في السيرة، و الطبري: «و بعث رسول الله ﷺ عمرو بن حزم و اليأ على بني المحارث ليفقههم في الدين و يعلمهم السنّة و معالم الاسلام»<sup>(٣)</sup>  
إذ تفهيم فروع الدين و الأحكام لم يكن إلاّ بالإفتاء فيها، كما لا يخفى.  
و تقريب الاستدلال بهذه الروايات أنّ فائدة الإفتاء هي ترتيب الأثر عليه و العمل على طبق الفتوى، و إلاّ وقع لغواً. فبدلالة الإقتضاء يفهم جواز العمل به.  
الطائفة الخامسة من الروايات:

ما دلّ على حرمة الإفتاء بغير علم، حيث يستفاد منها جواز أصل الإفتاء و صحّته:  
٢٥- منها ما رواه الصدوق في معاني الأخبار بسنده، عن حمزة بن حرمان، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «من استأكل بعلمه افتقر.» قلت: إنّ في شيعتك قوماً يتحمّلون علومكم و يثبونها في شيعتكم، فلا يعدمون منهم البرّ و الصلّة و الإكرام؟ فقال: «ليس أولئك بمستأكلين، إنّما ذاك الذي يفتي بغير علم و لا هدى من الله لبيطل به الحقوق طمعاً في حطام الدنيا»<sup>(٤)</sup>  
٢٦- و منها ما رواه الكليني بسند صحيح، عن أبي عبيدة، قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «من أفتى الناس بغير علم و لا هدى من الله لعتنه ملائكة الرحمة و ملائكة العذاب، و لحقه وزر من عمل بفتياه»<sup>(٥)</sup>

إلى غير ذلك من الروايات، فراجع.

- ١- نهج البلاغة، فيض، ص ١٠٦٢؛ عبده، ج ٣، ص ١٤٠؛ صالح، ص ٤٥٧، الكتاب ٦٧.
- ٢- سيرة ابن هشام، ج ٢، ص ٧٦.
- ٣- سيرة ابن هشام، ج ٤، ص ٢٤١؛ و نحوه في تاريخ الطبري، ج ٤، ص ١٧٢٧.
- ٤- الوسائل، ج ١٨، ص ١٠٢، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٢.
- ٥- الوسائل، ج ١٨، ص ٩، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١.

## الطائفة السادسة:

ما دلّ على أنّ الإفتاء والأخذ به كان متعارفاً ولم يردع عنه الأئمة عليهم السلام بل قرّروه:  
 ٢٧- فمنها خبر علي بن أسباط، قال: قلت للرضا عليه السلام: يحدث الأمر لأجد بدأ من معرفته،  
 وليس في البلد الذي أنا فيه أحد أستفتيه من مواليك، قال: فقال: «إيت فقيه البلد فاستفته من  
 أمرك، فإذا أفتاك بشي فخذ بخلافه، فإنّ الحقّ فيه.»<sup>(١)</sup>

ولعلّ الراوي كان بلغه حديثان متعارضان في المسألة، وفي مثله يحمل الموافق لأهل  
 الخلاف على صدوره تقيّة، أو أنّه في عصر الرضا عليه السلام كان بناء فقهاء السلاطين على الإفتاء  
 بخلاف أهل البيت.

٢٨- ومنها ما رواه الكليني، عن علي بن ابراهيم، عن أبيه، رفعه، قال: سألت امرأة  
 أبا عبد الله عليه السلام فقالت: إني كنت أقعد في نفاسي عشرين يوماً حتى أفتوني بثمانية عشر يوماً؟  
 فقال أبو عبد الله عليه السلام: ولم أفتوك بثمانية عشر يوماً؟ فقال رجل للحديث الذي روى عن  
 رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم...<sup>(٢)</sup>

إلى غير ذلك من الروايات التي يظهر منها إمضاء الإمام و تقريره لأصل الإفتاء و  
 الأخذ به.

## الطائفة السابعة:

ما دلّ على إرجاع أمر القضاء إلى الفقهاء من الشيعة وإيجاب القبول لحكمهم:

٢٩- فمنها ما مرّ من مقبولة عمر بن حنظلة في حكم المتنازعين، وفيها: «ينظران من كان  
 منكم ممّن قدر روى حديثنا، ونظر في حلالنا و حرامنا، و عرف أحكامنا؛ فليرضوا به حكماً، فإنني قد  
 جعلته عليكم حاكماً. فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنّما استخفّ بحكم الله و علينا ردّ، و الرادّ  
 علينا الرادّ على الله و هو على حدّ الشرك بالله.»<sup>(٣)</sup>

٣٠- و منها خبر أبي خديجة، و فيه: «إجعلوا بينكم رجلاً ممّن قد عرف حلالنا و حرامنا، فإنني

١- ألسائل، ج ١٨، ص ٨٣، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٣.

٢- ألسائل، ج ٢، ص ٦١٣، الباب ٣ من أبواب النفاس، الحديث ٧.

٣- ألسائل، ج ١٨، ص ٩٩، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١.

قد جعلته قاضياً»<sup>(١)</sup>.

و تقريب الإستدلال بها أنّ القضاء يلازم الإفتاء؛ فإذا كان القضاء نافذاً و لم يجز ردّه لزم منه كون الإفتاء أيضاً نافذاً. فهذه سبع طوائف من الروايات التي ربّما استدلت بها على حجّية فتوى المجتهد لمن رجع إليه و قلّده.

### المناقشة في أدلّة التقليد

أقول: التقليد المصطلح عليه في أعصارنا عبارة عن الأخذ بقول الفقيه العادل تعبداً، وإن فرض أنّه لم يحصل للمقلّد الوثوق و الإطمينان بمطابقتها للواقع. فيكون قول الفقيه العادل و فتياه حجّة تأسيسية تعبدية، نظير حجّية البيّنة الثابتة بخبر مسعدة بن صدقة.

و لا يخفى أنّ إثبات ذلك بالآيات المذكورة و أكثر الروايات التي مرّت مشكلاً، لعدم كونها في مقام جعل التكليف الظاهري للجاهل و أنّه متعبد بالأخذ بأقوال العلماء و فتاواهم و إن لم يحصل له وثوق بكونها مطابقة للواقع.

بل الظاهر من آية السؤال أنّ الجاهل يجب عليه السؤال حتى يحصل له العلم و لو بنحو الإجمال. و يشهد لذلك أنّ الظاهر منها بقرينة المورد كون المقصود هو السؤال عن مواصفات الأنبياء التي لا يجزي فيها الظن و التقليد قطعاً.

و المراد بأهل الذكر على هذا أهل الكتاب من اليهود، كما عن ابن عباس و مجاهد. و في بعض الأخبار أنّ المراد بأهل الذكر هم الأئمة الاثنا عشر - عليهم السلام -<sup>(٢)</sup>.

و كيف كان فلا ترتبط بباب التقليد التعبدية.

هذا مضافاً إلى أنّ الآية في مقام بيان وجوب السؤال، لا وجوب العمل بما أجيب حتى يتمسك بإطلاقه لصورة عدم حصول الوثوق و العلم أيضاً. و يكفي في عدم لغوية السؤال ترتب فائدة ما عليه، و هو العمل بالجواب مع الوثوق.

و بذلك يظهر الجواب عن آية الكتمان أيضاً.

١- ألسائل، ج ١٨، ص ١٠٠، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦. و لفظة «عليكم» بعد قوله «جعلته» ليست في التهذيب بطبعيه، وإن وجدت في الوسائل.

٢- اصول الكافي، ج ١، ص ٢١٠، كتاب الحجّة، باب أن أهل الذكر... هم الأئمة.

وَأَمَّا آيَةُ النَّفْرِ، فَحِطُّ النَّظَرِ فِيهَا هُوَ بَيَانٌ وَجُوبٌ تَعَلَّمَ الْعُلُومَ الدِّيْنِيَّةَ وَالتَّفَقُّهَ فِيهَا بِالنَّفْرِ إِلَى مِظَانِهَا، ثُمَّ نَشَرَهَا فِي الْبِلَادِ لِيَعْمَّ الْعِلْمَ جَمِيعَ الْعِبَادِ فَيَتَعَلَّمُ غَيْرَ النَّافِرِينَ مِنَ النَّافِرِينَ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ.

و لِيَسْتِ فِي مَقَامِ جَعْلِ الْحُجِّيَّةِ التَّعْبُدِيَّةِ لِقَوْلِ الْفَقِيهِ وَ بَيَانِ وَجُوبِ الْحَذَرِ مِنْ قَوْلِهِ مَطْلَقاً حَتَّى يَتَمَسَّكَ بِإِطْلَاقِهِ لَصُورَةَ عَدَمِ حُصُولِ الْعِلْمِ وَ الْوَثُوقِ أَيْضاً.

نَعَمْ، يَحْصُلُ غَالِباً لِلْجَهَالِ الْعِلْمِ الْعَادِي وَ سَكُونِ النَّفْسِ بِصِحَّةِ مَا أَنْذَرُوا بِهِ إِجْمَالاً إِذَا كَانَ الْمُنْذَرُ ثِقَّةً مِنْ أَهْلِ الْخُبْرَةِ. وَ يَكْفِي هَذَا قِطْعاً، إِذِ الْعِلْمُ حُجَّةٌ ذَاتًا وَ يَكُونُ عِنْدَ الْعُقَلَاءِ أَعْمَ مِمَّا لَا يَحْتَمِلُ فِيهِ الْخِلَافَ أَصْلاً، أَوْ يَكُونُ احْتِمَالُ الْخِلَافِ فِيهِ ضَعِيفاً جَدّاً بِحَيْثُ لَا يَعْتَنِي بِهِ وَ يَكُونُ وَجُودُهُ كَالْعَدَمِ، وَ نَعْبُرُ عَنْهُ بِالْوَثُوقِ وَ الْإِطْمِينَانِ وَ سَكُونِ النَّفْسِ وَ نَحْوِ ذَلِكَ.

وَ يَشْهَدُ لِعَدَمِ كَوْنِ الْآيَةِ فِي مَقَامِ بَيَانِ الْحُكْمِ الظَّاهِرِيِّ التَّعْبُدِيِّ رَوَايَةَ عَبْدِ الْمُؤْمِنِ الْأَنْصَارِيِّ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْوَارِدَةَ فِي تَفْسِيرِهَا، قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «فَأَمْرُهُمْ أَنْ يَنْفَرُوا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فَيَتَعَلَّمُوا ثُمَّ يَرْجِعُوا إِلَى قَوْمِهِمْ فَيَعْلَمُوهُمْ.»<sup>(١)</sup> فَالْغَرَضُ هُوَ التَّعَلُّمُ ثُمَّ التَّعْلِيمُ، لَا التَّعْبُدَ الْمُحْضَ.

وَ يَشْهَدُ لَهُ أَيْضاً الْإِسْتِدْلَالُ بِهَا فِي أَخْبَارِنَا لَوْجُوبِ نَفْرِ الْبَعْضِ لِمَعْرِفَةِ الْإِمَامِ ثُمَّ تَعْرِيفِهِ لِلْبَاقِينَ.<sup>(٢)</sup>

مَعَ وَضُوحِ أَنَّ الْإِمَامَةَ مِنَ الْمَسَائِلِ الْإِعْتِقَادِيَّةِ الَّتِي لَا يَجْرِي وَ لَا يَجْزِي فِيهَا التَّعْبُدُ وَ التَّقْلِيدُ. وَ بِذَلِكَ يَظْهَرُ الْأَمْرُ فِي قَوْلِ الْخَلِيلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِأَبِيهِ أَيْضاً، إِذْ لَيْسَ مَرَادُهُ الْمَتَابَعَةَ التَّعْبُدِيَّةَ، فَإِنَّ التَّوْحِيدَ وَ نَفْيَ الشَّرْكِ مِنْ أَصُولِ الدِّينِ وَ لَا مَجَالَ لِلتَّعْبُدِ فِيهِ.

وَ كَذَلِكَ الْكَلَامُ فِي الطَّائِفَةِ الْأُولَى مِنَ الرِّوَايَاتِ، فَإِنَّ الْمَقْصُودَ فِيهَا بَثُّ الْعِلْمِ وَ نَشْرَهُ، وَ لَذَا قَالَ: «فَيَعْلَمُونَهَا النَّاسَ مِنْ بَعْدِي.» فَلَا رِبْطَ لَهَا بِالتَّقْلِيدِ التَّعْبُدِيِّ.

وَ أَمَّا الطَّائِفَةُ الثَّلَاثَةُ الْوَارِدَةُ فِي إِرْجَاعِ بَعْضِ الشَّيْعَةِ إِلَى بَعْضِ، فَالظَّاهِرُ أَنَّهَا لَيْسَتْ بِصَدَدِ التَّأْسِيسِ وَ جَعْلِ الْحُجِّيَّةِ لِقَوْلِ الْفَقِيهِ أَوْ الرَّوَايِ تَعْبُداً، بَلْ تَكُونُ إِمْضَاءً لِمَا اسْتَقَرَّتْ

١- أَلُوسَائِلُ، ج ١٨، ص ١٠١، الْبَابُ ١١ مِنْ أَبْوَابِ صِفَاتِ الْقَاضِي، الْحَدِيثُ ١٠.

٢- أَسْوَاقُ الْكَافِي، ج ١، ص ٣٧٨، كِتَابُ الْحُجَّةِ، بَابُ مَا يَجِبُ عَلَى النَّاسِ عِنْدَ مَضِيِّ الْإِمَامِ.



عليه السيرة من الأخذ بقول الحبير الثقة و بياناً لكون الأفراد المذكورة من مصاديق موضوعها.

هذا مضافاً إلى إمكان منع كونها مرتبطة بباب الإجتهد والإفتاء، بل لعلها مرتبطة بباب الرواية. و بين الباين بون بعيد. فإن الراوي يحكي عن الإمام، و المفتي يحكي عن فهم نفسه و رأيه. اللهم إلا أن يقال بعمومها لكلا الباين.

و أما ما دلّ على الترغيب في الإفتاء أو جوازه أو تقريره، فلا يدلّ على وجوب القبول و التعبد به مطلقاً، لعدم كونها في مقام البيان من هذه الجهة، بل لعلّ الواجب هو العمل بالفتوى بعد حصول الوثوق بمطابقتها للواقع، كما عليه السيرة. و ليست فائدة الإفتاء منحصرة في التعبد به بنحو الإطلاق حتى يحكم بذلك بدلالة الإقتضاء.

و أما ما دلّ على إرجاع أمر القضاء إلى الفقهاء فالتعدي منه إلى غير باب القضاء متوقف على إلغاء الخصوصية و القطع بعدم دخالتها، و هو ممنوع. لارتباط القضاء بالمتنازعين، فلا يمكن فيه الإحتياط، و فصل الخصومة ممّا لا محيص عنه. ففي مثله يكون حكم الفقيه نافذاً حتى مع العلم بالخلاف أيضاً فضلاً عن صورة الشكّ.

و بالجملة، إثبات التقليد التعبدي بهذه الآيات و الروايات مشكل.

نعم، الطائفة الثانية من الروايات، أعني التوقيع الشريف و ما في تفسير الإمام و خبر أحمد بن حاتم بن ماهويه ظاهرة في جعل الحجية لقول الفقيه الثقة و جواز العمل بقوله مطلقاً و إن لم يحصل العلم و الوثوق، فيكون حجة تأسيسية شرعية.

و لكن الإشكال في سندها، كما مرّ. فإثبات هذا الحكم الأساسي بمثل هذه الروايات الضعيفة غير المذكورة في الكتب الأربعة التي عليها المدار مشكل.

### الدليل الأصلي للتقليد

فالعمدة في الباب هي بناء العقلاء و سيرتهم على رجوع الجاهل في كلّ فن إلى العالم فيه. و لا مجال للإشكال فيها، لحصولها في جميع الأعصار و الأمصار و جميع الأمم و المذاهب.

و قد استقرت سيرة أصحاب أيضاً في عصر النبي ﷺ و الأئمة عليهم السلام على رجوع الجاهل

إلى العالم والإستفتاء منه و العمل بما سمعه من الخبر الثقة.

و لكن ليس بناء العقلاء مبنياً على التعبد من ناحية الآباء أو الرؤساء، ولا على إجراء دليل الإنسداد و أنهم مع الإلتفات إلى إنسداد باب العلم إضطرّوا إلى العمل بالتقليد و الظنّ، و لا على إعتاد كلّ فرد في عمله على عمل سائر العقلاء و بنائهم.

بل من جهة إعتاد كلّ فرد في عمله هذا على علم نفسه و الإدراك الحاصل في ضميره.

فالمراد بناء العقلاء بما هم عقلاء، حيث إنّ الجاهل برجوعه إلى الخبر الثقة يحصل له الوثوق و الإطمينان، و هو علم عادي تسكن به النفس، و العلم حجة عند العقل.

فيرجع بناء العقلاء هنا إلى حكم العقل، حيث إنهم لا يتقيّدون في نظامهم بالعلم التفصيلي المستند إلى الدليل في جميع المسائل، بل يكتفون بالعلم الإجمالي أيضاً. كما لا يتقيّدون بما لا يحتمل فيه الخلاف أصلاً، بل يكتفون بالوثوق و العلم العادي أيضاً، أي ما يكون احتمال الخلاف فيه ضعيفاً جداً. و ليس في هذا تعبد أصلاً، لعدم التعبد في عمل العقلاء بما هم عقلاء.

فإذا فرض أنه في مورد خاص لم يحصل لهم الوثوق الشخصي بقول أهل الخبرة لجهة من الجهات - كما ربما يتفق ذلك في المسائل التفريعية الدقيقة الخلافية - فإن لم يكن الموضوع مهماً و جاز فيه التسامح أمكن أيضاً العمل رجاءً. و أمّا إذا كان الموضوع من الأمور المهمة التي لا يتسامح فيها كالمريض الدائر أمره بين الحياة و الموت مثلاً فلا محالة يحتاطون حينئذ إن أمكن، أو يرجعون فيه إلى خير آخر أو شورى طبيّة مثلاً.

و لا يخفى أن مسائل الدين و الشريعة كلّها مهمة لا يجوز فيها التسامح و التساهل.

و بالجملة، فالملاك في بناء العقلاء و عملهم حصول الوثوق الشخصي. و ليس هذا تقليداً تعبدياً، بل هو علم عادي بنحو الإجمال يكتفي به العقلاء.

و بعبارة أخرى، إن كان التقليد عبارة عن العمل بقول الغير من دون مطالبة الدليل فهذا يكون تقليداً، و أمّا إذا كان عبارة عن الأخذ بقول الغير تعبداً فعمل العقلاء ليس تقليداً، إذ ليس بينهم تعبد.

و يجري ما ذكرناه في جميع الأمارات العقلية التي لا تأسس فيها للشارع، فإنّ العقلاء لا يعتمدون عليها إلا مع حصول الوثوق و العلم العادي.

فإن قلت: المعتبر في إحراز الواقعيّات وإن كان هو الوثوق الشخصي و العلم العادي، و لكنّ بناء العقلاء في مقام الإحتجاج الدائر بين الموالي و العبيد هو الإحتجاج بقول الخبير الثقة مطلقاً، فلا يسمع إعتذار العبد في مخالفته لقول الخبير الثقة بأنّه لم يحصل له الوثوق شخصاً.

قلت: لانسلّم الفرق بين المقامين؛ فلو فرض أنّ المولى فوّض أمر ابنه إلى عبده، فمريض الإبن و ذهب به العبد إلى طبيب، فصادف أنّ العبد تردّد في صحّة طبابته لجهة من الجهات، وكان يتمكّن من الإحتياط أو الرجوع إلى طبيب آخر أو شورى طبيّة، فترك ذلك و عمل بقول الطبيب الأوّل و إتفق أنّ الإبن مات لذلك، فإذا اطّلع المولى على تفصيل الواقعة فهل ليس له أن يعاتب العبد؟ و هل يسمع إعتذار العبد بأنّه عمل بتكليفه من الرجوع إلى الطبيب؟ و الحاصل أنّ الرجوع إلى فقهاء أصحاب النبي ﷺ، و كذا أصحاب الأئمة عليهم السلام أمثال زرارة، و محمّد بن مسلم، و بريد العجلي، و ليث بن البختری المرادي، و يونس و غيرهم من بطانة الأئمة عليهم السلام كان أمراً متعارفاً، كما تعارف إرجاع الأئمة عليهم السلام أيضاً إليهم، و لكن لم يكن الإجتهد في تلك الأعصار بحسب الغالب مبتنياً على المباني الصعبة الدقيقة، بل كان خفيف المؤونة جدّاً، فكان يحصل الوثوق غالباً للمستفتي و كان يعمل بوثوقه و اطمينانه الحاصل من فتوى الفقيه.

فكذلك في أعصارنا لو حصل الوثوق بصحّة فتوى المفتي و كونه مطابقاً للواقع، كما علّمه الغالب أيضاً للأغلب، صحّ الأخذ به.

و في الحقيقة العمل إنّما يكون بالوثوق الذي هو علم عادي تسكن به النفس، لا بالتقليد و التعبّد.

و أمّا إذا لم يحصل الوثوق في مورد خاصّ لجهة من الجهات، فالعمل به تعبّداً مشكل. نعم، لو ثبت جعل الشارع قول الفقيه حجّة تأسيسية تعبدية، نظير جعل البيّنة حجّة في الدعاوي، صحّ العمل به و إن لم يحصل الوثوق، بل و إن حصل ظنّ مابالخلافاً، و لكن إثبات ذلك مشكل. إذ ما استدلّ به من الآيات و الروايات لإثبات ذلك إمّا أن تكون مرتبطة بباب التعليم و التعلّم، أو تكون إرشاداً إلى ما عليه بناء العقلاء و سيرتهم، أو تكون في مقام بيان المصاديق لذلك، أو يكون سندها مخدوشاً، فتدبّر. هذا.

## ما هو التكليف عند عدم الوثوق الشخصي من قول الثقة أو فتواه للمقلد و نحوه؟

و لكن لقائل أن يقول: إن مقتضى ما ذكرت وجوب الإحتياط فيما إذا لم يحصل الوثوق الشخصي من قول الثقة أو فتواه أو غيرهما من الأمارات مطلقاً، سواء كان الشك في ثبوت التكليف أو في سقوطه بعد ثبوته، و سواء كان الموضوع من الأمور المهمة كالدماء و الفروج أو من غيرها، و لانظنّ أحداً يلتزم بذلك.

فالحقّ في المسألة هو التفصيل؛ فإن كان الشك في سقوط التكليف بعد ثبوته و لو بالعلم الإجمالي و جب الإحتياط أو العمل بأمانة شرعية أو عقلانية توجب العلم أو الوثوق بالإمتثال. و كذلك الكلام إذا كان الشك في أصل ثبوت التكليف و لكن الموضوع كان من الأمور المهمة. و أمّا في غيرها فتجري البراءة العقلية و الشرعية. نعم، مع وجود الأمانة الشرعية أو العقلانية على التكليف يجب الأخذ بها و إن لم يحصل الوثوق الشخصي، إذ مع وجودها يحكم العقلاء بجواز إحتجاج المولى على العبد. و لا يسمع إعتذاره بعدم حصول الوثوق له شخصاً، فتدبر. هذا.

## كلام ابن زهرة في التقليد

و قد ناسب في المقام نقل كلام ابن زهرة في أوائل الغنية، قال:  
«فصل: لا يجوز للمستفتي تقليد المفتي، لأنّ التقليد قبيح. و لأنّ الطائفة مجمعة على أنّه لا يجوز العمل إلاّ بعلم.  
و ليس لأحد أن يقول: قيام الدليل و هو إجماع الطائفة على وجوب رجوع العامي إلى المفتي و العمل بقوله مع جواز الخطأ عليه يؤمنه من الإقدام على قبيح و يقتضي إسناد عمله إلى علم.  
لأنّنا لانسلم إجماعها على العمل بقوله مع جواز الخطأ عليه، و هو موضع الخلاف. بل إنما أمرنا برجوع العامي المفتي فقط، فأما ليعمل بقوله تقليداً فلا.

فإن قيل: فما الفائدة في رجوعه إليه إذا لم يجز له العمل بقوله؟  
 قلنا: الفائدة في ذلك أن يصير له بفتياه وفتيا غيره من علماء الإمامية سبيل إلى  
 العلم بإجماعهم فيعمل بالحكم على يقين.<sup>(١)</sup>  
 انتهى كلام الغنية.

ثم على فرض دلالة الآيات و الروايات و السيرة على الحجية التعبدية لقول الفقيه  
 فالإطلاع عليها و تحقيق دلالتها خارج من وسع العامي لتوقف ذلك على الاجتهاد في هذه  
 المسألة. إذ التقليد فيها يوجب التسلسل، كما لا يخفى. كما أن جواز العمل بالإحتياط و  
 تشخيص موارده و كفيته أيضاً يتوقف على الاجتهاد في هذه المسألة أو التقليد فيها.  
 فلا يبقى للعامي في بادي الأمر إلا الرجوع إلى أهل الخبرة و العمل بقوله بعد حصول  
 الوثوق و الإطمينان الذي هو علم عادي، و حجيته تكون ذاتية، فتدبر.  
 و أما ما قد يرى من بعض العوام من التعبد المحض بفتوى المجتهد مطلقاً من دون التفات إلى  
 أنه يطابق الواقع أم لا، بل وإن التفتوا إلى ذلك و شكوا في مطابقتها له، فلعله من جهة ما لقنوا  
 كثيراً بأن تكليف العامي ليس إلا العمل بفتوى المجتهد، وأن ما أفق به المفتي فهو حكم الله في  
 حقه مطلقاً. و الظاهر أن هذه الجملة تكون من بقايا إلقاءات المصوبة، وإن ترددت على  
 ألسنتنا أيضاً. هذا.

### طريق آخر إلى مسألة التقليد

ولكن هنا طريق آخر إلى مسألة التقليد ربما ينقدح في بعض الأذهان، وإن كان لا يخلو من  
 إشكال. و هو أن المناصب الثلاثة أعني بيان الشريعة، و أمر القضاء، و الولاية الكبرى كلها  
 اجتمعت في عصر النبي الأكرم ﷺ للنبي ﷺ. و في عصر الأئمة الإثني عشرية أيضاً  
 كانت الثلاثة لهم عندنا. و في الحقيقة كان بيان الأحكام و القضاء أيضاً من شؤون من له  
 الولاية و الإمامة الحقّة.

فكذلك في عصر الغيبة أيضاً يكون المرجع للقضاء و للإفتاء من له الولاية الكبرى، أعني

الفقيه الجامع للشرائط التي مرّت بالتفصيل. حيث إنّ الدين و السياسة في الشريعة الإسلامية متلازمان. فالمتصدي لإدارة شؤونها يجب أن يكون شخصاً واحداً جامعاً لصفات الإفتاء و القضاء و الولاية، و إن توقفت إدارة كلّ منها على الإستعانة بالآخرين.

و يشهد لذلك مجموع الآيات و الروايات التي مرّت منّا في الفصل الأوّل<sup>(١)</sup> من هذا الباب، حيث ذكر فيها جهات الدين و السياسة توأماً.

و يدلّ عليه أيضاً ما مرّ من قوله ﷺ: «اللهم إرحم خلفائي.» ثلاث مرّات فقليل له: «يا رسول الله، و من خلفاؤك؟» قال: «الذين يأتون من بعدي و يروون عني أحاديثي و سنتي، فيعلّمونها الناس من بعدي.»<sup>(٢)</sup>

حيث إنّ المتبادر من خلفائه خلفاؤه في جميع شؤونه العامّة، فتشمل الثلاثة. و كذا قوله ﷺ في التوقيع الذي مرّ: «و أمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنّهم حجّتي عليكم، و أنا حجة الله عليهم.»<sup>(٣)</sup>

إذ المراد بالحوادث، الأمور الحادثة للمسلمين في كلّ عصر و زمان إذا أشكل عليهم تشخيص هويّتها أو الأحكام المنطبقة عليها.

فيعلم بذلك أنّ المرجع للعلم بالكليات المأثورة و للعلم بالحوادث الواقعة شخص واحد. فصاحب العصر -عجل الله فرجه- جعل الفقيه المبتني فقهه على روايات أهل البيت مرجعاً لكلا الأمرين من الإفتاء و الولاية.

و كذلك مأمّر في كلام سيد الشهداء ﷺ من قوله: «ذلك بأنّ مجاري الأمر و الأحكام على أيدي العلماء بالله الأمناء على حاله و حرامه.»<sup>(٤)</sup> فجعل منصب الولاية لمن له حقّ الإفتاء. و هكذا مقبولة عمر بن حنظلة<sup>(٥)</sup>. إذ منصب القضاء أو الولاية المجمعولة فيها يلازم دائماً الإفتاء أيضاً.

١- ولاية الفقيه، ج ٢، ص ٣.

٢- ألسائل، ج ١٨، ص ٦٦، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥٣.

٣- ألسائل، ج ١٨، ص ١٠١، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٩. و إعتد في النقل على

كمال الدين، ص ٤٨٤. ٤- تحف العقول، ص ٢٣٨.

٥- ألسائل، ج ١٨، ص ٩٩، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١.

و بالجملة، المناصب الثلاثة متلازمة، وكلها مجعولة لشخص واحد، فيكون منصب الإفتاء أيضاً مجعولاً تعبدياً. ولا محالة يشترط في المفتي شروط خاصة أيضاً ذكرها في محلها. وبالجملة مرجعية الفتوى ليست إلا تداوم مقام الولاية والإمامة، ولأجل ذلك أجمع فقهاؤنا على عدم جواز تقليد الميت. هذا.

### الإشكال في ثبوت الولاية للفقهاء بالنصب في عصر الغيبة

ولكن قد مرّ منّا الإشكال في إنحصار طريق الإمامة في النصب، وفي دلالة الأدلة عليه ثبوتاً وإثباتاً. ولعلّ الشارع المقدس أحال تعيين الوالي في عصر الغيبة إلى انتخاب الأمة مع رعاية الشرائط المعتبرة، وأمر الإفتاء إلى ما استقرت عليه السيرة كما مرّ بيانها، فتدبر. وحيث إنّ الوالي المنتخب يراعى فيه الشروط الثمانية التي مرّت ومنها الفقهية بل الأعلمية مع الإمكان فلماحالة مع كون الأعلم واجداً لسائر الشرائط يتعين إنتخابه للولاية، فتجتمع المناصب الثلاثة لواحد قهراً. وهو الأنسب لمصالح الإسلام والمسلمين، حيث إنّ المقصود جمع أمر المسلمين وتوحيد كلمتهم، ولا يحصل ذلك إلا بوحدة الإمام والقائد. ولكن اللازم هو أن يستعين الإمام في كلّ شأن من الشؤون الثلاثة بأهل الخبرة فيه. ففي الإفتاء أيضاً يلزم أن يدعوا جماعة من أهل الفتوى والنظر ويعقد شورى فتوى يرجع إليها في المسائل المعضلة، فلا يفتي فيها إلا بعد تلاقح الأفكار واستماع الأنظار المختلفة، إذ ربّما هلك من إستبدّ برأيه.<sup>(١)</sup>

١- إن اجتماع المناصب الثلاثة أي السلطات التشريعية والقضائية والتنفيذية لفقهاء واحد لزمان غير محدود وإن أمكن على ضوء نظرية الانتخاب، ولكن حيث إنّ مشروعية الولاية في عصر الغيبة على هذا النظر مشروطة برضا الناس وانتخابهم عن وعى واختيار، فللناس حقّ و خيار أيضاً أن ينتخبوا الفقيه لزمانٍ معيّن وبشكل معيّن ومع شرائط خاصة ذكرت في الدستور أو في عقد البيعة، أو يجعلوا بالبيعة بعض تلك السلطات لبعض الأشخاص الواجدين للشرائط مقيدة بزمان وعمل معيّنين، والبعض الآخر لبعض آخر كذلك، وهذا هو الذي قد يسمّى في محاورات اليوم بتفكيك القوى كما أن الاول يسمّى بتمركز القوى.

وقد مال الاستاذ - دام ظلّه - في آرائه الجديدة الى الطريق الثانى اعني تفكيك القوى، وصرّح في

بل ربّما يتوقّف الإفتاء في بعض المسائل السياسية أو الإقتصادية أو العسكرية المستحدثة على معرفة خصوصيات الموضوعات المستحدثة و الإحاطة بأطرافها و نواحيها أيضاً، فيجب الإستمداد من المتخصصين فيها؛ فلربّما يؤثّر ذلك في معرفة الحكم الشرعي المنطبق عليها، فتدبّر.

و قد طال البحث في هذه المسألة فأعتر من القراء الكرام.<sup>(١)</sup>

منشوراته بأن الطريق الأوّل هو تمركز القوى في شخص واحد مدى حياته كان يصلح في عصر كان إدارة المدن و تدبيرها امراً ساجزاً، و لكن اليوم حيث تحتاج ادارة و تدبير البلاد الى خبراء عديدة و الى علوم متشعبة التي لا تجتمع عادة في شخص واحد، فقيهاً كان او غيره فلو قلنا بلزوم اجتماع المناصب الثلاثة في فقيه واحد الذي يكون خبيراً في الفقه فقط، بل و في غير الفقيه أيضاً فذلك يوجب تفويت مصالح كثيرة مهمة من الشعب التي تقطع بعدم رضا الشارع بفواتها. و على هذا الأساس يصحّ للناس شرعاً و عقلاً، بل يجب في بعض الصور - على ضوء مصالحهم العقلانية - أن يفكّكوا السلطات الثلاث و يوزعوها بنحو ينفكّ و يستقل بعضها عن بعض، كما يصحّ و يحقّ لهم أيضاً أن يحدّدوا كلّ واحدة منها من حيث الزمان و الصلاحيات، كما أنّ لهم أيضاً أن يشترطوا على المنتخب لأى منها في عقد بيعتهم شروطاً - لا تخالف الشرع - يرونها اصلح لهم و لبلادهم ديناً و دنياً مثل أن يكون لهم حق الرقابة على اعمال السلطات الثلاث و ان يعملوا هذا الحق في اشكال تناسب زمانهم و مكانهم كتشكيل الأحزاب و الجرايد المستقلة و تأسيس اذاعات غير حكومية و ما شابهها. و لا يخفى أنّ نظرية تفكيك القوى و ارجاع كلّ امر الى الخبير فيه هي التي ربما تستفاد من كلام المحقق الاصبهاني - اعلی الله مقامه - في حاشيته على المكاسب (ص ٢١٤) حيث قال: «الفقيه بما هو فقيه اهل النظر في مرحلة الاستنباط، دون الامور المتعلقة بتنظيم البلاد و حفظ الثغور و تدبير شؤون الدفاع و الجهاد و امثال ذلك فلا معنى لإيكال هذه الامور الى الفقيه بما هو فقيه و انما فوّض امرها الى الامام عليه السلام لانه عندنا أعلم الناس بجميع السياسات و الاحكام فلا يقاس بغيره ممن ليس كذلك.» نعم اذا قام الشعب لتأسيس حكومة دينية كان للفقيه مضافاً الى استنباط الاحكام و بيانها، نظارته في تطبيق القوانين المدوّنة مع الشرع المبين. (تفصيل كلام الاستاذ - دام ظلّه - المذكور في الكتاب المسمّى بـ «ديدگاهها»). (اللجنة)

١- ولاية الفقيه، ج ٢، ص ٧١ إلى ١٠٩.



## الفصل الثامن :

# ألظن و أحكامه

و هو يشتمل على فوائد :



## الفائدة الأولى:

### إمكان التعبد بالظن و فيها مسائل:

#### ١- دفع المحاذير اللازمة في التعبد بالأمارات

«... عمدة الإشكال، إنما هو في صورة مخالفة الأمانة أو الأصل للواقع فيجب التفصي عن المحاذير الملاكية و الخطائية اللازمة عليها، و أما في صورة الموافقة للواقع فلا يتوهم محذور...»

أقول: المحذور الملاكي أيضاً يلزم في صورة الموافقة بالنظر البدوي إذ إجتماع الملاكين المستقلين المؤثرين في حكمين غير معقول في موضوع واحد، بل يجب تداخل الملاكين و إيجابها لحكم واحد كما لا يخفى<sup>(١)</sup>.

#### ٢- نقد المصلحة السلوكية

«نقد العلامة البروجردى رحمته الله، المصلحة السلوكية بمعنى وجود مصلحة في نفس الأمر في قبال المصالح الواقعية يمكنه تداركها بها عند فوتها ... أنه لو سلم إمكان تحقق الأمر عن مصلحة في نفسه، و لكن لا ربط لها بمصلحة الواقع التي يفوت من العبد فكيف يتدارك بها؟...»

أقول: «ما ذكره الأستاذ -مدظله- إنما يتم بناءً على كون مصلحة المتعلق دائماً عائدة إلى العبد و مصلحة الأمر راجعة إلى المولى، و كلاهما محل نظر، إذ يمكن كون مصلحة الفعل مصلحة نوعية، او تكون هناك مصلحة واحدة يقوم بها فعل جميع العبيد و يكون فعل كل

---

١- نهاية الأصول، ص ٤٤١.

منهم كجزء المحصل، أو تكون مصلحة الفعل عائدة إلى المولى وإن لم يتصور ذلك في مولى المولى، وكذلك يمكن كون مصلحة الأمر أيضاً عائدة إلى العبد، ولو سلم أن مصلحة الفعل تعود إلى العبد و مصلحة الأمر إلى المولى، فلا نسلم وجوب تدارك المولى لما يفوت من العبد، وليس هذا التفويت بقبيح، فإن القبيح إنما هو تفويت المصلحة غير المزاحمة لا مطلقاً. فافهم»<sup>(١)</sup>

### ٣- نقد القول بالسببية

«... إن القول بالسببية إنما يتم إذا كان هناك عنوان ذو مصلحة وراء العناوين الواقعية، حتى يقال: بأن المسألة (إذا كان مفاد الأمانة مخالفاً للواقع) من مصاديق مسألة إجتماع الأمر والنهي، وليس الأمر كذلك، فإن العنوان المتوهم هنا هو سلوك الأمانة وليس هو إلا العمل بمؤدبها»

أقول: لعلك ترى ما حرّره في رد السببية مشوشاً و السر في ذلك أنه لم يتضح لي مراد الأستاذ -مدظله- كاملاً، و الظاهر ان مراد القائلين بالسببية بالمعنى الثالث ليس إنحلال مثل «صدّق العادل» -مثلاً- إلى الأحكام الخمسة، بأن يكون الحكم المجعول موافقاً للمؤدى الأمانة، بل القائلون بالطريقة أيضاً لا يقولون بذلك، بأن يكون المجعول فيما إذا قامت الامارة على الوجوب -مثلاً- هو الوجوب، و فيما إذا قامت على الإستحباب، هو الإستحباب و هكذا، بل الظاهر أن المجعول -لو كان في البين جعل- هو الوجوب مطلقاً، سواء قلنا بالطريقة او السببية، و سواء كان المؤدى وجوب شيء أو حرمة أو غيرهما من الأحكام.

فالمجعول في باب خبر الواحد -مثلاً- ليس إلا وجوب العمل على وفق مؤداها أي شيء كان، لاحكم مماثل للمؤدى، حتى ينحل قوله: «صدّق العادل» مثلاً إلى الأحكام الخمسة. غاية الامر أن القائل بالطريقة يقول: إن العمل بخبر الواحد و الإعتناء بقوله و فرضه واقعاً لا يترتب عليه اثر سوى إحراز الواقع على تقدير الإصابة، فوجوب العمل وجوب طريقي كما في وجوب الإحتياط، فإنه أيضاً لا ينحل إلى الأحكام الخمسة، حتى يكون في الشبهات

التحريرية -مثلا- كل شبهة محكومة بالحرمة ظاهراً بحسب جعل الشارع هذه الحرمة لها، وفي الوجوبية مثلا، محكومة بالوجوب، بل المعول ليس إلاً وجوب الإحتياط حتى في التحريمية أيضاً، ولكن لاعتن مصلحة في نفس الإحتياط بل المنظور من جعل هذا الوجوب هو إنحفاظ الواقعيات.

و اما القائل بالسببية، فيقول: إن الإعتناء بقول العادل و تطبيق العمل على وفق قوله من حيث أنه إحترام له و تجليل -مثلا- يشتمل على مصلحة ملزمة مستتبعة للوجوب دائماً، حتى أنه لو أخبر بالإستحباب -مثلا- فلا يجب العمل بالموثوقى و لا يستحب أيضاً، وإنما يجب تطبيق العمل، بمعنى أنه إذا أراد العمل، وجب أن يكون على وفق قوله، و ما ذكره الأستاذ -مدظله- من أن السلوك ليس عنواناً آخر وراء العناوين الواقعية ففيه نظر واضح فتامل.<sup>(١)</sup>

#### ٤- جعل الأمارات خير محض

«إن الأحكام الظاهرية الثابتة بالأمارات جعلت لنيل الأحكام الواقعية، و جعل الأمارات خير محض لترتب إنحفاظ الواقعيات عليه عند الإصابة، و أن فوت الملاكات الواقعية فيما لم تطابق الأمارات مع الواقع لا يستند إليها بل إلى جهل المكلف...»

لا يخفى أن ما ذكره الأستاذ -مدظله- يتم في الشبهات البدوية كما إذا كان ما يعلم من الأحكام بمقدار ينحل به العلم الإجمالي بوجود الأحكام في الشريعة، و أما إذا لم يكن كذلك، بل كان العلم الإجمالي باقياً بحاله فلا يمكن اسناد فوت الواقعيات إلى جهل المكلف و لا إلى الأمارات المجعولة، بل إلى إشتغال الإحتياط على مفسدة تامة موجبة للزجر عنه ففي الحقيقة يستند إلى زجر المولى عن الإحتياط. و لا يخفى أن إدعاء انحلال العلم الإجمالي مع قطع النظر عن الأمارات في غاية البعد. ثم لا يخفى أيضاً أن في الشبهات البدوية أيضاً يمكن إستناد فوت بعض المصالح -مثلا- إلى جعل الأمانة، كما إذا كان هناك علم إجمالي صغير فانحل بالأمانة المخالفة للواقع، و كما إذا كان عموم لفظ او إطلاق، مطابقاً للواقع فقامت أمانة اخرى على

١- نهاية الأصول، ص ٤٤٧.

تخصيصه او تقييده، فقيام هذه الأمانة صار سببا لفوت الواقع، ولكن يجاب عن ذلك بأنه شرٌ قليل يجب تحمله ليحصل النفع الكثير.

وإعلم أيضاً أن ما ذكره الأستاذ -مدظله- من كون جعل الأحكام الظاهرية لغرض حفظ الواقعيات، لا يجري في الإمارات المرخصة و أصل الإباحة مثلاً. فافهم.<sup>(١)</sup>

### الإستدلال لحجّية مطلق الظن بدليل الإنسداد

«محل البحث: الإستدلال لحجّية مطلق الظن و بنائه على مقدمات: منها:  
ما في الكفاية من العلم الإجمالي بوجود تكاليف في الشريعة. و نقده في المتن بأن العلم الإجمالي إن تعلق بوجود تكاليف فعلية علم عدم رضا الشارع بمخالفتها ولو مع الجهل، و عدم قيام طريق اليها فمقتضاه لزوم الإحتياط التام لا العمل بمطلق الظن؛ و إن تعلق بوجود تكاليف لم تبلغ هذه المرتبة بل بمرتبة لو علمت اوقام طريق اليها صارت فعلية فلا يجب إمتثالها مع الإشتباه و الجهل، فلا تثبت حجّية مطلق الظن. إلاّ أن يقال: بأننا نعلم أن بعضها بلغ مرتبة البعث و الزجر و علم عدم رضا المولى بتركه و إن كان بعضها الآخر غير بالغ هذه المرتبة، و لكن مقتضاه حجّية الظن كشفاً و طريقاً لا حكومة...»

أقول: ربما يختلج بالبال إشكال و هو أن يقال: مع قطع النظر عما يأتي من كون أطراف العلم الإجمالي و خصوص المظنونات و ما قام عليه الطريق، إن العلم تعلق بوجود تكاليف دائرة بين المحتملات المظنونة و المشكوكة و الموهومة بحيث يحتمل كون الجميع في المظنونة و يحتمل كونها في المشكوكة و يحتمل كونها في الموهومة، و إن كان يحتمل التبعض أيضاً، لأن العلم تعلق بتكاليف يعلم بكون بعضها في المظنونات و بعضها في الموهومات و بعضها في المشكوكات، و على هذا فلو علمنا بأن واحداً من هذه التكاليف الكثيرة قد بلغ مرتبة البعث و

١- نهاية الأصول، ص ٤٤٣.

الزجر بحيث لا يرضى المولى بتركه كان الواجب علينا هو الإحتياط التام في المظنونات و المشكوكات و الموهومات، فافهم.<sup>(١)</sup>

### إستدلال آخر لحجية مطلق الظن

«إستدل الشيخ على حجية مطلق الظن بأن مراتب الإمتثال أربعة:

١- العلمي التفصيلي

٢- العلمي الإجمالي

٣- الظني

٤- الإجمالي.

و ردّه في المتن بوجهين:

١- أن مراتب الإمتثال هي فيما إذا كان التكليف ثابتاً منجزاً و فيما نحن فيه أصل التكليف المنجز غير معلوم.

٢- مراتب الإمتثال تمكن فيما إذا كان هنا تكليفاً في واقعة و تردّد أمره بين الإمتثال العلمي التفصيلي او الإجمالي او الظني، او الإجمالي فيحكم العقل بالترتب، و فيما نحن فيه ليس كذلك بل وقائع متعددة بعضها مظنونة و بعضها مشكوكه و بعضها موهومة و إمتثال كل منها ليس امتثالاً لآخر...»

لم يظهر مراد الأستاذ -مدظله- هنا كاملاً و ما هو المترائي من ظاهر كلامه لا يخلو من نظر بكلا وجهيه، فإنه بعد العلم إجمالاً بثبوت التكليف او العلم بفعاليتها و تنجزها مع ما عليه من الجهل على فرض ثبوتها و تحققها يكون البحث في دليل الإنسداد عما هو مقتضى القاعدة في مقام إمتثالها، و لا تختص مراتب الإمتثال بصورة ثبوت التكليف بالعلم التفصيلي، و لا بما إذا كان المعلوم واقعة واحدة و المفروض فيها نحن فيه هو العلم بوقائع متعددة يحتمل كون جميعها في المظنونات أو في المشكوكات أو في الموهومات كما يحتمل التبعض. و الأخذ بالظن ليس إلاّ لكون الأخذ به موجباً لتحقيق الإمتثال الظني بالنسبة إلى جميع الوقائع الواقعية و التكليف المعلومة.»<sup>(٢)</sup>

٢- نهاية الأصول، ص ٥٥٢.

١- نهاية الأصول، ص ٥٤٦.

## الفائدة الثانية:

### سند كتاب فقه الرضا

«المبحث: سند كتاب فقه الرضا و أنه هل كان مأثوراً من الإمام عليه السلام أم لا؟  
و حيث إن هذا الكتاب من مستندات الفقه و الفقهاء في كثير من الأبواب كان  
المناسب ألبحث عن حجيته. و قد تصدّى سماحة الأستاذ -مدظله- لهذا  
البحث بالتفصيل.»<sup>(١)</sup>

واعلم أنّ كتاب فقه الرضا من جهة المتن كتاب وزين جامع جيّد الأسلوب يظهر من  
سياقه و المسائل المعنونة فيه أنّ مؤلفه كان محيطاً إجمالاً بفقه الشيعة الإمامية و رواياتهم  
المأثورة عن الأئمة عليهم السلام عارفاً بمذهب أهل البيت مطّلعاً على موازين الجمع بين الأخبار  
المتعارضة، بحيث لو صحّ سند الكتاب و ثبت إعتباره كان وافياً مجلّ كثير من المعضلات و  
دليلاً لكثير من المسائل و الفتاوى التي وقع الإشكال في مداركها، وإن إشتغل أيضاً على بعض  
الفتاوى التي لا يلتزم بها الشيعة و لكنّها قليلة جداً.  
و آخر الكتاب هو باب القضاء و المشيئة و الإرادة. و أمّا باب فضل صوم شعبان و ما  
بعده<sup>(٢)</sup> فالظاهر أنّه كتاب آخر ألحق به في الطبع السابق، و هو نوادر أحمد بن محمّد بن عيسى،  
و قد طبع أخيراً كلّ من الكتابين مستقلاً.

### الأقوال الثلاثة في ماهية كتاب فقه الرضا و أدلتها

فالعمدة هنا البحث في ماهية الكتاب و أنّه معتبر أم لا؟ و قد ظهر الكتاب في عصر  
المجسّيين -قدس سرهما- ثمّ وقع الإختلاف في أنّه من الإمام عليه السلام أو من مؤلّفات بعض  
الأصحاب. فالمجسّيان و جمع من الفحول إعتمدوا عليه بعنوان أنّه لشخص الإمام عليه السلام.

١- ألمكاسب المحرمة، ج ١، ص ١١٢/١. ٢- فقه الرضا، ص ٥٦ و ما بعدها من الطبع السابق.



## القول الأول و أدلته

### ١- قال المجلسي في مقدمة البحار:

«وكتاب فقه الرضا عليه السلام أخبرني به السيد الفاضل المحدث القاضي أمير حسين - طاب ثراه - بعد ما ورد إصفهان. قال: قد إتفق في بعض سني مجاورتي بيت الله الحرام أن أتاني جماعة من أهل قم حاجين، وكان معهم كتاب قديم يوافق تاريخه عصر الرضا عليه السلام، وسمعت الوالد - رحمه الله - أنه قال سمعت السيد يقول: كان عليه خطه - صلوات الله عليه - وكان عليه إجازات جماعة كثيرة من الفضلاء.

وقال السيد: حصل لي العلم بتلك القرائن أنه تأليف الإمام عليه السلام فأخذت الكتاب وكتبته و صحّحته. فأخذ والدي - قدس الله روحه - هذا الكتاب من السيد واستنسخه و صحّحه. وأكثر عباراته موافق لما يذكره الصدوق أبو جعفر بن بابويه في كتاب من لا يحضره الفقيه من غير سند، وما يذكره والده في رسالته إليه. وكثير من الأحكام التي ذكرها أصحابنا ولا يعلم مستندها مذكورة فيه كما ستعرف في أبواب العبادات.»<sup>(١)</sup>

### ٢- وقال المجلسي الأول في حاشيته على روضة المتقين تأليف نفسه ما مختصره:

«إعلم أن السيد الثقة الفاضل المعظم القاضي مير حسين - طاب ثراه - كان مجاوراً في مكة المعظمة سنين، وبعد ذلك جاء إلى إصفهان وذكر أنني جئت بهدية نفيسة إليك وهو الكتاب الذي كان عند القميين و جاؤوا به إليّ عند ما كنت مجاوراً، وكان على ظهره أنه يسمى بالفقه الرضوي. وكان فيه بعد الحمد والصلاة: «أمّا بعد فيقول عبدالله عليّ بن موسى الرضا.» وكان في مواضع منه خطه عليه السلام. ومن كان عنده الكتاب ذكر أنه وصل إلينا عن آبائنا أنه تصنيف الإمام عليه السلام، وكان نسخة قديمة مصحّحة فانتسخت منها. ولما أعطاني القاضي نسخته انتسخت منها ثم أخذه مني بعض التلامذة ونسيت الأخذ فجاءني به بعد تأليفي

١- بحار الأنوار، ج ١، ص ١١، مصادر الكتاب.

لهذا الشرح، فلما تدبرته ظهر أن جميع ما يذكره على بن بابويه في الرسالة فهو عبارة هذا الكتاب مما ليس في كتب الحديث.

والظاهر أنه كان هذا الكتاب عند الصدوقين وحصل لهما العلم بأنه تأليفه عليه السلام. والظاهر أن الإمام عليه السلام ألفه لأهل خراسان وكان مشهوراً عندهم. ولما ذهب الصدوق إليها أطلع عليه بعد ما وصل إلى أبيه قبل ذلك فلما كتب أبوه إليه الرسالة وكان ما كتبه موافقاً لهذا الكتاب تيقن عنده مضامينه فاعتمد عليها الصدوق. والذي ظهر لي بعد التتبع أن علة عدم إظهار هذا الكتاب أنه لما كان التأليف في خراسان وكان أهلها من العامة - والخاصة منهم قليلة اتقى - صلوات الله عليه - فيه في بعض المسائل تأليفاً لقلوبهم مع أنه عليه السلام ذكر الحق أيضاً، لم يظهر الصدوق ذلك الكتاب وكان محذوفاً عندهما وكانا يفتيان بما فيه ويقولان إنه قول المعصوم،<sup>(١)</sup>

أقول: وراجع في هذا المجال أيضاً ما حكاه في المستدرک عن فوائد العلامة الطباطبائي ومفاتيح الأصول نقلاً عن المجلسي الأول - قدس الله تعالى أسرارهم -<sup>(٢)</sup>

وما ذكره لتوجيه اشتغال الكتاب على الفتاوى المختصة بالعامة ضعيف، إذ الإمام عليه السلام في خراسان لم يكن مبتلى بالتقية في قبال العامة، فعلى فرض كون الكتاب تأليفاً له كيف يخرب ويوهن كتابه المتقن الجامع بذكر عدد قليل من الفتاوى الباطلة فيه مع عدم الإجماع؟! وأئمتنا عليهم السلام كانوا بصدد بيان الحق وقلع أساس الباطل مهما أمكن، كما يظهر من مخالفاتهم في المسائل المختلف فيها بين الشيعة والسنة في الأبواب المختلفة كالعول والتعصيب ونحوهما. هذا.

٣- وإستند المجلسي الأول في كتاب الحج من الشرح الفارسي للفقهاء في باب ما يجب على من بدأ بالسعي قبل الطواف بالفقه الرضوي وقال في أثناء كلامه:

«قال شيخان فاضلان صالحان ثقتان: إنهما أتيا بهذه النسخة من قم إلى مكة، وكانت النسخة قديمة وعليها خطوط إجازات العلماء، وفي مواضع منها خطه عليه السلام.

١- روضة المتقين، ج ١، ص ١٦، شرح خطبة الفقيه.

٢- مستدرک الوسائل، ج ٣، ص ٣٣٧، الفائدة الثانية من الخاتمة، في شرح حال الكتب ومؤلفيها.

و القاضي مير حسين - طاب ثراه - كان إستنسخ منها نسخة أتى بها إلى هذا البلد  
فاستنسخت أنا من نسخته...»<sup>(١)</sup>

أقول: ظاهر هذه العبارة أنّ الشيخين المذكورين أخبرا المجلسي بذلك، ولكن الظاهر  
أنّهما أخبرا القاضي مير حسين بمكّة و القاضي أخبر المجلسي بإصفهان. و ليس في أخبار الثقتين  
كون الكتاب للإمام عليه السلام و إنّما أخبرا بإتيانها الكتاب الخاص من قم، فتدبر.

٤- و المحقق النراقي - رحمته الله - خصّ عائدة من كتاب العوائد بتحقيق حال هذا الكتاب و قال  
ما ملخصه:

«إنّ هذا الكتاب لم يكن متداولاً بين الطبقة المتوسطة من الأصحاب إلى زمان  
الفاضل محمد تقي المجلسي و هو أول من روج هذا الكتاب، و بعده ولده العلامة  
محمد باقر المجلسي، فإنّه أوردته في كتاب بحار الأنوار.»

إلى أن قال ما ملخصه:

«فقد عرفت أنّ الفاضلين المجلسيين و الفاضل الهندي و جمعاً من مشايخنا  
العظام و منهم السيّد السند الأستاذ، و منهم صاحب الحدائق و هو من المصرّين  
على ذلك و يجعله حجّة بنفسه، و منهم صاحب رياض المسائل، و منهم  
الوالد الماجد صاحب اللوامع، و بعض من تقدّم عليهم كالفاضل الكاشاني  
شارح المفاتيح قد سلّكه في مسلك الأخبار و أدرجوه في كتب أحاديث  
الأئمة الأطهار عليهم السلام.»

٥- و قال أيضاً:

«قال السيّد الأستاذ: و ممّا يشهد بإعتباره و صحّة إنتسابه إلى الإمام عليّ بن  
موسى الرضا عليه السلام مطابقة فتاوى الشيخين الجليلين الصدوقين لذلك حتى إنّهما  
قدّماه في كثير من المسائل على الروايات الصحيحة، و خالفاً لأجله من تقدّمها من  
الأصحاب، و عبّرا في الغالب بنفس عباراته، و يلوح من الشيخ المفيد الأخذ به و  
العمل بما فيه من مواضع من المقنعة. و معلوم أنّ هؤلاء الأعظم الذين هم أركان

١- شرح كتاب من لا يحضره الفقيه، كتاب الحج، ص ١٩٨ (المجلد الخامس حسب تجزئة الشارح).

الشريعة لا يستندون إلى غير مستند و لا يعتمدون على غير معتمد. و قد رجع إلى فتاويهم أصحابنا المتأخرون عنهم لإعتادهم عليهم بأنهم أرباب النصوص و أن فتواهم عين النصّ الثابت عن الحجج. و قد ذكر الشهيد (في الذكرى) أن الأصحاب كانوا يعملون بشرائع عليّ بن بابويه. و مرجع كتاب الشرائع و مأخذه هذا الكتاب كما هو معلوم على من تتبّعها و تفحص ما فيها و عرض أحدهما على الآخر. و من هنا يظهر عذر الصدوق في عدّ رسالة أبيه من الكتب التي إليها المرجع و عليها المعوّل لأنّ الرّسالة مأخوذة من الفقه الرضوي و هو حجّة عنده و لم يكن الصدوق ليقلّد أباه فيما أفناه حاشاه، و كذلك إعتاد الأصحاب على كتاب عليّ بن بابويه.<sup>(١)</sup>

أقول: أراد بالسيد الأستاذ: العلامة الطباطبائي المشتهر ببحر العلوم، حيث إنّه عقد في فوائده فائدة للبحث في هذا الكتاب<sup>(٢)</sup>.

٦- و في العوائد أيضاً عن سيّده الأستاذ أنّه قال:

«قد إتفق لي في سني مجاورتي في المشهد المقدّس الرضوي أني وجدت في نسخة من هذا الكتاب من الكتب الموقوفة على الخزانة الرضوية: أنّ الإمام عليّ بن موسى الرضا عليه السلام صنّف هذا الكتاب لمحمّد بن السكّين، و أنّ اصل النسخة وجدت في مكة المشرفّة بخطّ الإمام عليه السلام و كان بالخطّ الكوفي فنقله المولى المقدّس الآميرزا محمد - و كان صاحب الرجال - إلى الخطّ المعروف.» و راجع المستدرک أيضاً.<sup>(٣)</sup>

٧- و في كتاب رياض العلماء في شرح حال السيّد عليّ خان شارح الصحيفة قال:

«ثمّ أعلم أنّ أحمد السكّين - و قد يقال: أحمد بن السكّين - هذا الذي قد كان في

١- العوائد، ص ٢٤٧ و ٢٥١.

٢- الفوائد، ص ١٤٤، الفائدة ٤٥ و هي في آخر الكتاب.

٣- العوائد، ص ٢٤٩، عائدة في حال الفقه الرضوي. و مستدرک الوسائل، ج ٣، ص ٣٤٠، الفائدة الثانية من الخاتمة في شرح حال الكتب و مؤلّفيها.

عهد مولانا الرضا - صلوات الله عليه - وكان مقرَّباً عنده في الغاية. وقد كتب لأجله الرضا عليه السلام كتاب فقه الرضا. وهذا الكتاب بخط الرضا عليه السلام موجود في الطائف بمكة المعظَّمة في جملة من كتب السيّد عليّ خان المذكور التي قد بقيت في بلاد مكة. وهذه النسخة بالخط الكوفي و تاريخها سنة مأتين من الهجرة، و عليها إجازات العلماء و خطوطهم. و قد ذكر الأمير غياث الدين المذكور نفسه أيضاً في بعض إجازاته بخطه هذه النسخة، ثمّ أجاز هذا الكتاب لبعض الأفاضل، و تلك الإجازة بخطه أيضاً موجود في جملة كتب السيّد عليّ خان عند أولاده بشيراز. <sup>(١)</sup>

أقول: في رياض العلماء ذكر غياث الدين منصور من أجداد السيّد عليّ خان، وأنهى نسبه إلى أحمد السكين بن جعفر بن محمّد بن زيد الشهيد. و يشبه أن يكون أحمد بن السكين في العبارة الأخيرة و محمد بن السكين فيما قبلها أحدهما مصحّف الآخر. و لكن المذكور في الرجال: محمد بن سكين بن عمّار النخعي. قال النجاشي إنّه ثقة روى أبوه عن أبي عبد الله عليه السلام <sup>(٢)</sup>. و لا يهتّمنا فعلاً بتحقيق ذلك.

و يظهر من العبارتين أنّ نسخة الخزانة الرضوية كانت مأخوذة من نسخة السيّد عليّ خان في مكة، و أنّ هذه النسخة غير ما أتى بها القاضي مير حسين من مكة، لأنّها كانت لحجاج قم أتواها من قم.

و الظاهر أنّ نسخة القاضي و نسخة القميين كانتا بالخط المعروف لا بالخط الكوفي و إلاّ لأشار إلى ذلك السيّد و المجلسيّان فيما مرّ من كلامهما، فاحتمال وحدة النسختين بعيد. و أبعد من ذلك احتمال أن تكون النسخة بالخط الكوفي كتاباً آخر للرضا عليه السلام كتبه لابن السكين غير فقه الرضا الموجود عندنا كما يظهر من مصباح الفقاهة <sup>(٣)</sup>، إذ بحر العلوم شهد أنّ النسخة كانت عين فقه الرضا الموجود عندنا.

١- رياض العلماء، ج ٣، ص ٣٦٤.

٢- رجال النجاشي، ص ٣٦١ (= ط. اخرى، ص ٢٥٦) و عنه في تنقيح المقال، ج ٣، ص ١٢١.

٣- مصباح الفقاهة، ج ١، ص ١٥.

٨- وفي الحدائق نقلاً عن السيّد المحدّث السيّد نعمّة الله الجزائري في مقدّمات شرحه على

التهديب قال:

«وكم قدرنا جماعة من العلماء ردّوا على الفاضلين بعض فتاويهم لعدم الدليل فرأينا دلائل تلك الفتاوى في غير الأصول الأربعة، خصوصاً كتاب الفقه الرضوي الذي أتى به من بلاد الهند في هذه الأعصار إلى إصفهان، وهو الآن في خزانة شيخنا المجلسي، فإنّه قد إشتغل على مدارك كثيرة للأحكام وقد خلت عنها هذه الأصول الأربعة وغيرها»<sup>(١)</sup>

أقول: يظهر من هذه العبارة أنّ نسخة من فقه الرضا أيضاً أتى بها للمجلسي من الهند، فلامحالة تكون غير نسخة القاضي التي أتى بها من مكّة، ولعلّها كانت في خلال الكتب التي كان يؤتي بها للمجلسي من البلاد النائية حين تأليفه للبحار. ومن المحتمل ولو ضعيفاً أنّها كانت مأخوذة من نسخة السيّد علي خان ولو بالواسطة، إذ السيّد كما في رياض العلماء<sup>(٢)</sup> كان مجاوراً بمكّة ثمّ رحل في أوائل حاله إلى حيدرآباد من بلاد الهند و أقام بها مدة طويلة.

و كيف كان فهل الكتاب كان من إنشاء الإمام عليه السلام ولو إملاء على غيره كما عليه المجلسيان و جمع من فحول المتأخرين، و يؤيد ذلك موافقة فتاوى الصدوقين لعباراته، إذ دأب القدماء كان على الإفناء بمتون الأخبار، أو أنّه كتاب مكذوب على الإمام عليه السلام بداعي دس بعض الفتاوى الباطلة فيه، أو أنّه رسالة عليّ بن بابويه إلى ابنه الذي إعتد عليه الصدوق في فتاويه في الفقيه و غيره و كان الأصحاب يرجعون إليها عند إعواز النصوص كما ربّما يستشهد لذلك بموافقة ما حكاه عنها ابنه في الفقيه و المقنع لما في هذا الكتاب، و كذا ما حكاه عنها العلامة في المختلف، و ما أفتى به في الفقيه بلا ذكر مأخذ، أو أنّه كتاب التكليف الذي ألفه محمّد بن عليّ السلمغاني فعرضه على وكيل الناحية المقدّسة أبي القاسم حسين بن روح فقال: ما فيه شيء إلاّ و قد روي عن الأئمة عليهم السلام إلاّ موضعين أو ثلاثة فإنّه كذب عليهم كما في غيبة الشيخ الطوسي<sup>(٣)</sup>؟ في المسألة احتمالات بل أقوال:

١- الحدائق، ج ١، ص ٢٥، المقدّمة الثانية. ٢- رياض العلماء، ج ٣، ص ٣٦٥.

٣- الغيبة لشيخ الطائفة، ص ٢٥٢.

### أدلة القائلين بحجية كتاب فقه الرضا

وإستدلّ القائلون بحجّية هذا الكتاب وإعتبره بوجوه عمدتها - كما في مصباح الفقاهة -  
وجهان:

الوجه الأوّل: أنّ القاضي أمير حسين أخبر بأنّه للإمام عليه السلام وثقه المجلسيان وإعتما  
عليه، وخبر الثقة حجّة بمقتضى صحيحة أحمد بن إسحاق الماضية<sup>(١)</sup> وغيرها.  
قال في المستدرک:

«إنّ السيّد الثقة الفاضل القاضي أمير حسين أخبر بأنّ هذا الكتاب له عليه السلام و  
أخبره بذلك ثقتان عدلان من أهل قم. وهذا خبر صحيح داخل في عموم ما دلّ  
على حجّية خبر العدل.»<sup>(٢)</sup>

و أورد على ذلك: بأن إخبار السيّد المذكور إمّا أن يكون مستنداً إلى القرائن التي أوجبت  
له العلم: من خطوط العلماء عليه، و خطّ الإمام نفسه في مواضع منه، أو إلى إخبار الشيخين  
الثقتين له كما يظهر من عبارة المستدرک.

أمّا الأوّل فلا يفيدنا، إذ أدلّة حجّية خبر الثقة لا تشمل الأخبار الحدسية، إذ الظاهر من  
الخبر ما كان يحكي عن الواقع مباشرة، وفي الحدسيّات يكون المخبر به في الحقيقة حدس المخبر  
وإجتهاده لا الواقع.

فإن قلت: الحدس هنا مبني على مقدّمات حسّية فيكون من قبيل الإخبار بالملكات  
النفسيّة كشجاعة زيد مثلاً أو سخاوته أو عدالته - بناء على كونها من قبيل الملكات - بسبب  
مشاهدة آثارها الدالّة عليها. وفي هذه الصورة يكون الخبر حجّة عند العقلاء ويكون عندهم  
بحكم الخبر الحسّي. و عمدة الدليل على حجّية الأخبار بناء العقلاء وسيرتهم.

قلت: نعم ولكن بشرط وجود الملازمة العادية بين الآثار المشهودة وبين مبادئها من  
الملكات بحيث يحصل العلم بها لكلّ من شاهد الآثار. وليس المقام من هذا القبيل لاختلاف

١- الكافي، ج ١، ص ٣٣٠، كتاب الحجّة، باب في تسمية من رآه عليه السلام، الحديث ١.

٢- مستدرک الوسائل، ج ٣، ص ٣٣٩، الفائدة الثانية من الخاتمة في شرح حال الكتب و مؤلفيها.

الأشخاص جداً في قوة الإدراك و التشخيص و التخصصات اللازمة. و لعلّ الخطوط التي رآها السيّد المذكور لو كانت بمرآنا لم تحضّل العلم لنا. واحتمال الجعل و التزوير أو الإشتباه في أمثال المقام مع طول الزمان ممّا لا دافع له.

اللهم إلا أن يقال: إنّ حجّية الخبر عندنا ليست من جهة التعبد بل من جهة بناء العقلاء و سيرتهم، و هم كما يعملون بحبر الثقة يعملون في الأمور التخصصية بقول أهل الخبرة الموثوق به أيضاً، و تشخيص الخطوط من أهمّ الأمور التخصصية، فتأمل.

فإن قلت: كيف يمكن التشكيك في إسناد الكتاب إلى الإمام عليه السلام مع أنه يوجد فيه عبارات كثيرة تدلّ على كونه له عليه السلام و لا تنطبق على غير الإمام كقوله في أوّل الكتاب: «يقول عبدالله علي بن موسى الرضا» و قوله: «هي الليلة التي ضرب فيها جدنا أمير المؤمنين عليه السلام و قوله «أروي عن أبي العالم» و قوله: «نحن معاشر أهل البيت» إلى غير ذلك من العبارات التي لا ينبغي صدورها عن غير الإمام عليه السلام.

قلت أولاً: إنّ احتمال الكذب و الإفتراء ممّا لا دافع له. و ربّما يؤلّف كتاب مشحون من المطالب الحقّة الصحيحة بداعي دسّ جملة باطلة فيه. و قد كثر الكذب على النبي صلى الله عليه وآله، و الدسّ في أخبار الأئمة عليهم السلام بدواع مختلفة، كما هو الشائع الذائع في جميع الأعصار بالنسبة إلى الشخصيات البارزة الاجتماعية. و من المؤسف عليه أن فقه الرضا أيضاً يوجد فيه بعض ما لا يمكن الإلتزام به.

و ثانياً: إنّ أكثر العبارات المذكورة قابلة للانطباق على أولاد الأئمة عليهم السلام أيضاً، فلعلّ المؤلف للكتاب كان من السادة العلويين الخبير بفقّه الشيعة الإمامية.

و أمّا أن جعل إخبار السيّد القاضي مستنداً إلى إخبار الثقتين من أهل قم كما مرّ عن المستدرک.

فيرد عليه: أنّ الثقتين المذكورين لم يخبرا بكون الكتاب للإمام عليه السلام و إن أوهم ذلك عبارة المستدرک، و إنّما أخبرا بأنّهما أتيا بالكتاب من قم، فراجع ما مرّ من عبارة المجلسي الأوّل في كتاب الحجّ من الشرح الفارسي للفقیه. و لو سلّم فليس خبرهما مسنداً معنعناً إلى الرضا عليه السلام حتى يخرج عن الإرسال. و لا دليل على تلقّيها إياه عن آبائهما يداً بيد إلى الإمام عليه السلام و إن



إحتمل ذلك في المستدرک. و بالجمله فخير السيّد أو الثقتين بكون الكتاب للإمام من قبيل الأخبار المرسلّة.

نعم مرّ في عبارة المجلسي الأوّل في حاشيته على روضة المتقين نقلاً عن السيد القاضي قوله: «و من كان عنده الكتاب ذكر أنّه وصل إلينا عن آباءنا أنّ هذا الكتاب من تصنيف الإمام»<sup>(١)</sup> و لكن يرد على ذلك أنّه على فرض الوثوق بمن كان عنده الكتاب أنا لا نطلع على حال آباءهم أجمعين فلا يثبت صحة الخبر في جميع الوسائط، فتدبرّ.

الوجه الثاني ممّا تمسّك به المثبتون لحجّية فقه الرضا: موافقة عباراته و مضامينه لما رواه الصدوق من رسالة أبيه إليه و لفتاوى الصدوق في الفقيه و المقنع. و قد كان بناؤهما كسائر القدماء من أصحابنا على الإفتاء بمتون الأخبار، فيظهر بذلك أنّ الكتاب كان عندهما معتمدين عليه.

و قد ذكر المجلسي الأوّل في كتاب الحجّ من الشرح الفارسي عقيب مامرّ منه:

«والعمدة في الإعتاد على هذا الكتاب مطابقة فتاوى عليّ بن بابويه في رسالته و فتاوى ولده الصدوق لما فيه من دون تغيير أو تغيير يسير في بعض المواقع»<sup>(٢)</sup>

و مرّ عن العوائد عن بحر العلوم قوله:

«و ممّا يشهد بإعتباره و صحّة إنتسابه إلى الإمام عليّ بن موسى الرضا عليه السلام مطابقة فتاوى الشيخين الجليلين الصدوقين لذلك حتى أنّها قدّماه في كثير من المسائل على الروايات الصحيحة و خالفاً لأجله من تقدّمها من الأصحاب و عبّرا في الغالب بنفس عباراته»<sup>(٣)</sup>

و يرد على ذلك - كما في مصباح الفقاهة -<sup>(٤)</sup>: أنّ هذا لا يوجب إعتبار الكتاب، لاحتمال العكس و أنّ الكتاب أخذ من رسالة ابن بابويه، بل هو الظاهر، إذ من المستبعد جدّاً بل من المستحيل عادة أن يسند عليّ بن بابويه كتاب الإمام عليه السلام إلى نفسه من دون أن يشير هو أو إبنه

١- روضة المتّقين، ج ١، ص ١٦، شرح خطبة الفقيه.

٢- الشرح الفارسي للفقيه، كتاب الحجّ، ج ١، ص ١٩٨ (المجلد الخامس حسب تجزئة الشارح).

٣- العوائد، ص ٢٥٠. ٤- مصباح الفقاهة، ج ١، ص ١٥.

إلى أن هذا الكتاب من تأليف الإمام. وهل يرضى أحد أن ينسب مثل هذه السرقة إلى الصدوقين؟! و يحتمل أيضاً أخذ كلا الكتابين من كتاب ثالث.

هذا مضافاً إلى أن سياق الكتاب لا يشبه سياق الروايات الصادرة عن الأئمة عليهم السلام بل يشبه سياق كتب الفتوى المتضمنة لنقل بعض الروايات بعنوان الدليل.

و مضافاً إلى اشتغال الكتاب على بعض الفتاوى المخالفة لمذهبنا كقوله مثلاً في باب التخليّ و الموضوع: «و إن غسلت قدميك و نسيت المسح عليهما فإنّ ذلك يجزيك، لأنك قد أتيت بأكثر ما عليك و قد ذكر الله الجميع في القرآن: المسح و الغسل، قوله - تعالى -: ﴿و أرجلكم إلى الكعبين﴾ أراد به الغسل بنصب اللام، و قوله: ﴿و أرجلكم﴾ بكسر اللام أراد به المسح، وكلاهما جائزان: الغسل و المسح.»<sup>(١)</sup>

و قوله في باب اللباس و ما يكره فيه الصلاة في حكم جلد الميتة: «إنّ دباغته طهارته.»<sup>(٢)</sup> و قوله: «قد يجوز الصلاة فيما لم تنبتة الأرض و لم يحلّ أكله مثل السنجاب و الفنك و السّمور و الحواصل.»<sup>(٣)</sup>

و قوله في تحديد الكر: «و العلامة في ذلك أن تأخذ الحجر فترمي به في وسطه فإن بلغت أمواجه من الحجر جنبي الغدير فهو دون الكرّ و إن لم يبلغ فهو كرّ.»<sup>(٤)</sup> و نهيّه عن قراءة المعوذتين في الفريضة لأنّه روي أنّها من الرقية ليستا من القرآن دخلوها في القرآن.<sup>(٥)</sup>

و قوله في بيان إفتتاح الصلاة: «وانو عند إفتتاح الصلاة ذكر الله و ذكر رسول الله صلّى الله عليه وآله و اجعل واحداً من الأئمة نصب عينيك.»<sup>(٦)</sup> إلى غير ذلك من الموارد. هذا.

### ردّ صاحب الفصول حجّية كتاب فقه الرضا

و في الفصول في باب حجّية الأخبار في فصل عقده لحجّية أخبار غير الكتب الأربعة قال في شأن فقه الرضا:

- |                       |                       |
|-----------------------|-----------------------|
| ١- فقه الرضا، ص ٧٩.   | ٢- نفس المصدر، ص ٣٠٢. |
| ٣- نفس المصدر، ص ٣٠٢. | ٤- نفس المصدر، ص ٩١.  |
| ٥- نفس المصدر، ص ١١٣. | ٦- نفس المصدر، ص ١٠٥. |

«و ممّا يبعد كونه تأليفه عليه السلام عدم إشارة أحد من علمائنا السلف إليه في شيء من المصنّفات التي بلغت إلينا، مع ما يري من خوضهم في جمع الأخبار و توغّلهم في ضبط الآثار المرويّة عن الأئمة الأطهار عليهم السلام. بل العادة قاضية بأنّه لو ثبت عندهم مثل هذا الكتاب لاشتهر بينهم غاية الإشتهار و لرجّحوا العمل به على العمل بسائر الأصول و الأخبار لما يتطرّق إليها من إحتمال سهو الراوي أو نسيانه أو قصوره في فهم المراد أو في تأدية المفهوم أو تقصيره أو تعمد الكذب، لاسيّما مع تعدّد الوسائط، وسلامة الكتاب المذكور عن ذلك. و لبعد ما فيه عن التقيّة بخلاف غيره. مع أنّ الصدوق قد جمع في كتاب العيون جميع ما وقف عليه من الأخبار و الآثار المرويّة عن الرضا عليه السلام. فلو كان قد عثر على الكتاب المذكور لنقله. و لو منعه عنه طول الكتاب لنبّه على وجوده و اكتفى بذكر بعض صفاته. مضافاً إلى شواهد آخر في نفس الكتاب يؤكّد الظن بما ذكرناه...»<sup>(١)</sup>

و في المستدرک عن بعض معاصريه ما ملخصه:

«لو كان هذا الكتاب للإمام عليه السلام لما كان يخفى على ولده: الأئمة الأربعة بعده. و من الظاهر أنّهم ما كانوا يخفون أمثال ذلك عن شيعتهم و مواليهم و لاسيّما خواصهم و معتمديهم، كما أخبر الأئمة عليهم السلام بكتاب عليّ و صحيفة فاطمة عليهم السلام، و لكانوا يصرّحون به في كثير من أخبارهم و يأمرّون الشيعة بالرجوع إليه و الأخذ منه، و لو وقع هذا لاشتهر بين القدماء و لكان يصل إليهم أثر منه. و لما كان يخفى على مشايخنا المحمّدين الثلاثة المصنّفين للكتب الأربعة و لاسيّما الصدوق (ره) المؤلّف نحواً من ثلاثمائة مصنّف في الأخبار و من جملة عيون أخبار الرضا. و لكان يطلع عليه جملة من فقهاء الشيعة و ما كان يبق في زاوية الخمول فيما يقرب من ألف سنة...»<sup>(٢)</sup>

هذا كله حول القول بكون الكتاب من إنشاء شخص الإمام الثامن عليّ بن موسى الرضا عليه السلام. و قد ظهر لك عدم ثبوت ذلك.

١- ألفصول، ص ٣١٢، باب حجّية الأخبار، فصل حجّية أخبار غير الكتب الأربعة.

٢- مستدرک الوسائل، ج ٣، ص ٣٤٦، الفائدة الثانية من الخاتمة في شرح حال الكتب و مؤلّفيها.

## القول الثاني في كتاب فقه الرضا و أدلته

القول الثاني: أنه بعينه رسالة عليّ بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي إلى ولده الصدوق، وهو المعروف بشرائع عليّ بن بابويه. وممن مال إلى هذا القول العالم المتتبع الحبير الميرزا عبدالله الأفندي الإصفهاني مؤلف رياض العلماء. قال في شرح حال ابن بابويه: «و أمّا الرسالة إلى ولده فظني أنه بعينه ما هو الآن يعرف بالفقه الرضوي، لأنه ينادي على ذلك سياق ذلك الكتاب، و لعلّ ذلك الإشتباه لأنهم لما وجدوا أنّ مؤلّفها هو أبو الحسن عليّ بن موسى كما هو الشائع في حذف بعض الأسماء من النسب حسبوا ذلك، فتأمّل. و تلك الرسالة هي بعينها التي ينقل عنها ولده في الفقيه و في سائر كتبه و يقول: «قال أبي في رسالته إليّ»، لكن قال الأستاذ الاستناد أيده الله في أوّل البحار...»<sup>(١)</sup>

و قال في شرح حال السيّد القاضي الأمير حسين بعد نقل ما مرّ من البحار في شأن فقه الرضا:

«ثمّ إنّّه قد يقال: إنّ هذا الكتاب بعينه رسالة عليّ بن بابويه إلى ولده الشيخ الصدوق. و إنتسابه إلى الرضا عليه السلام غلط نشأ من اشتراك اسمه و اسم والده، فظنّ أنّه لعليّ بن موسى الرضا عليه السلام حتى لُقّب تلك الرسالة بفقه الرضا. و كان الأستاذ العلامة أيضاً يميل إلى ذلك...»<sup>(٢)</sup>

## تأييد القول الثاني

أقول: و قد كان هذا القول في الأيام السابقة راجحاً لديّ لما أحصيت موارد نقل الصدوق في الفقيه من رسالة أبيه و كانت قريباً من ثلاثين مورداً ثمّ قايستها على فقه الرضا فرأيت موافقتها إلّا في بعض الموارد المشتملة على تغيير يسير، و كذلك قايست بعض ما يحكيه العلامة في المختلف عن الرسالة مع فقه الرضا فوجدتها موافقين. و لكن مع ذلك يشكل

٢- رياض العلماء، ج ٢، ٣١.

١- رياض العلماء، ج ٤، ص ٩.

الإلتزام بذلك، إذ لو فرض توجيه عبارة صدر الكتاب بالإشتراك في الاسم وزيادة كلمة: «الرضا» من قبل النسخ فكيف توجه العبارات الدالة على كون المؤلف من أهل بيت النبوة نظير قوله في باب الأغسال: «وليلة تسع عشرة من شهر رمضان هي الليلة التي ضرب فيها جدنا أمير المؤمنين عليه السلام»<sup>(١)</sup> وفي باب الزكاة: «وإني أروي عن أبي العالم عليه السلام في تقديم الزكاة وتأخيرها أربعة أشهر أو ستة أشهر»<sup>(٢)</sup> وفي باب الخمس بعد ذكر آية الخمس: «فتطوّل علينا بذلك امتناناً منه ورحمة»<sup>(٣)</sup>. وفي باب الدعاء في الوتر: «وهذا ممّا ندوام به نحن معاشر أهل البيت عليهم السلام»<sup>(٤)</sup> إلى غير ذلك من الموارد. وراجع في هذا المجال المستدرک<sup>(٥)</sup>، و الفصول باب حجّية خبر الواحد الفصل الذي مرّ ذكره.

### القول الثالث في كتاب فقه الرضا وأدلته

القول الثالث: أنّه بعينه كتاب التكليف الذي ألفه محمد بن عليّ الشلمغاني المعروف بابن أبي العزاقر فعرضه عليّ وكيل الناحية المقدّسة أبي القاسم الحسين بن روح فقال: «ما فيه شيء إلاّ وقد روي عن الأئمة عليهم السلام إلاّ موضعين أو ثلاثة فإنّه كذب عليهم في روايتها لعنه الله»<sup>(٦)</sup> وقد حكى في مقدّمة فقه الرضا المطبوع أخيراً بتحقيق مؤسّسة آل البيت هذا القول عن السيّد حسن الصدر في كتابه فصل القضاء<sup>(٧)</sup>. وقد جاء السيّد لإثبات ذلك بشواهد منها: ما نقله عن كثير من علماء الشيعة كابن إدريس والشهيد بن وغيرهم من تفردّه بنقل رواية الشهادة للشاهد الواحد، وهذا موجود في فقه الرضا باللفظ المروي عن كتاب التكليف:

قال العلامة في الخلاصة في شرح حال الشلمغاني:

«وله من الكتب التي عملها في حال الإستقامة كتاب التكليف، رواه

١- فقه الرضا، ص ٨٣. ٢- نفس المصدر، ص ١٩٧.

٣- نفس المصدر، ص ٢٩٣. ٤- نفس المصدر، ص ٤٠٢.

٥- مستدرک الوسائل، ج ٣، ص ٣٤٣، الفائدة الثانية من الخاتمة في شرح حال الكتب و مؤلفيها.

٦- ألغبية لشيخ الطائفة، ص ٢٥٢. ٧- فقه الرضا، ص ٤٦. المقدمة.

المفيد-رحمه الله- إلا حديثاً منه في باب الشهادات: أنه يجوز للرجل أن يشهد لأخيه إذا كان له شاهد واحد من غير علم»<sup>(١)</sup>

و في غيبة الشيخ الطوسي:

«و أخبرني جماعة عن أبي الحسن محمد بن أحمد بن داود و أبي عبدالله الحسين بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه أمهما قالوا: مما أخطأ محمد بن علي في المذهب في باب الشهادة: أنه روى عن العالم عليه السلام أنه قال: إذا كان لأخيك المؤمن على رجل حق فدفعه ولم يكن له من البيّنة عليه إلا شاهد واحد و كان الشاهد ثقة رجعت إلى الشاهد فسألته عن شهادته فإذا أقامها عندك شهدت معه عند الحاكم على مثل ما يشهده عنده لئلا يتوي حق امرئ مسلم»<sup>(٢)</sup>

و روى الخبر في عوالي اللآلي أيضاً<sup>(٣)</sup> عن كتاب التكليف.

و الخبر موجود في فقه الرضا بقوله: «و بلغني عن العالم عليه السلام أنه قال: إذا كان لأخيك المؤمن»<sup>(٤)</sup> و ذكر نحو ما في الغيبة.

و منها: أن جماعة من متقدمي الأصحاب حكوا عن الشلمغاني في تحديد الكرّ: أنه ما لا يتحرّك جنباه بطرح حجر في وسطه، و أنه خلاف الإجماع. و هذا التحديد المذكور في فقه الرضا كما مرّ<sup>(٥)</sup>.

ثمّ أدام البحث في مقدّمة فقه الرضا فقال:

«علماً بأنّ راوي كتاب التكليف عن الشلمغاني هو أبو الحسن علي بن موسى بن بابويه والد الشيخ الصدوق كما نصّ عليه أرباب الفهارس كالشيخ و العلامة و غيرهم فالإحتمال الوارد هنا أن أبا الحسن علي بن موسى -المصدّر به الكتاب- ليس الإمام الرضا عليه السلام بل هو ابن بابويه. و عادة القدماء جارية في ذكر اسم الجامع

١- خلاصة العلامة، ص ٢٥٤.

٢- الغيبة لشيخ الطائفة، ص ٢٥٢.

٣- عوالي اللآلي، ج ١، ص ٣١٥.

٤- فقه الرضا، ص ٣٠٨، باب الشهادة.

٥- فقه الرضا، ص ٩١ باب المياه و شربها...

الراوي أو المؤلف في ديباجة الكتاب و ينسب إليه الكتاب...  
و أمّا عمل الطائفة برواياته و كنبه فقد نقله الشيخ في العُدّة، قال: عملت  
الطائفة بما رواه أبو الخطّاب في حال استقامته و تركوا ما رواه في حال تخليطه. و  
كذلك القول في أحمد بن هلال العبر تائي و ابن أبي العزاقر و غير هؤلاء»<sup>(١)</sup>  
أقول: و على هذا فمن المحتمل استفادة الصدوقين و المفيد في الرسالة و الفقيه و المقنعة من  
هذا الكتاب لعلمهم بصحّة ما فيه إلّا في المواضع الخاصّة، و لم يشيروا إلى المدرك حذراً من  
ترويح الشخص الفاسد.

نعم يرد على هذا القول أيضاً ما ورد على القول السابق من وجود عبارات في الكتاب  
تدلّ على كون المؤلف من أهل بيت النبوة كقوله: «هي الليلة التي ضرب فيها جدنا  
أمير المؤمنين عليه السلام و قوله: «نحن معاشر أهل البيت» و غير ذلك ممّا لا ينطبق على مثل  
الשלّمغاني. هذا.

و إلى هنا تعرّضنا لثلاثة أقوال في شأن فقه الرضا. و بعد اللتيّا و التي لم يثبت لنا ماهيّته و  
لاحجّيته و إعتباره بنحو يعتمد عليه مستقلاً. نعم، الروايات المنقولة فيه عن الأئمة عليهم السلام تكون  
بحكم سائر المراسيل، فيمكن جبرها بعمل المشهور مع حصول الوثوق بها. كما أنّ ما وجد من  
مسائله مفتى به للصدوقين و المفيد لا تقلّ قطعاً عن الأخبار المرسلّة بعد ما نعلم إجمالاً بأنهم لم  
يكونوا ممن يفتي بالأقيسة و الإستحسانات الظنيّة بل كانوا متعبّدين بالنصوص الواردة و كان  
بناؤهم على الإفناء بمتون الأخبار.

و لنذكر في الختام كلام صاحب الفصول في المقام: قال في باب حجّية الخبر في الفصل  
الذي مرّ ذكره:

«و بالجملة فالتحقيق أنّه لا تعويل على الفتاوى المذكورة فيه. نعم ما فيه من  
الروايات فهي حينئذ بحكم الروايات المرسلّة لا يجوز التعويل على شيء ممّا  
اشتملت عليه إلّا بعد الإنجبار بما يصلح جابراً لها. و لو استظهرنا إعتاد مثل المفيد

١- فقه الرضا، ص ٤٦ و ٤٩، المقدمة و راجع أيضاً عدّة الأصول، ج ١، ص ٣٨١.

و الصدوقين عليه في جملة من مواضعه فذلك لا يفيد حجيتّه في حقنا، لأنّه مبني على نظرهم وإجتهدهم. وليس وظيفتنا في مثل ذلك إتباعهم، وإلاّ لكانت الأخبار الضعيفة التي عوّلوا عليها حجة في حقنا...»<sup>(١)</sup><sup>(٢)</sup>

### الفائدة الثالثة:

#### حجية الظواهر و قول المفتي

«محل البحث: حجية الظواهر و أنها هل كانت تعبدًا من الشارع، او

امضاءً منه لسيرة العقلاء؟

و يبحث فيه أيضاً عن حجية قول المفتي و أنه هل كان حجة مطلقاً او مع

الوثوق الشخصي بمطابقته مع الواقع؟»<sup>(٣)</sup>

بقي الكلام فيما ذكره في المصباح من عدم اشتراط حجية الظواهر بالظن بالمراد و لا بعدم الظن بالخلاف، و نحوه ما في الكفاية حيث انه بعد التمسك لحجيتها بإستقرار طريقة العقلاء على إتباع الظهورات قال:

«و الظاهر أن سيرتهم على إتباعها من غير تقييد بإفادتها الظن فعلاً و لا بعدم

الظن كذلك على خلافها قطعاً، ضرورة أنه لا مجال عندهم للإعتذار عن مخالفتها

بعدم أفادتها للظن بالوفاق و لا بوجود الظن بالخلاف».<sup>(٤)</sup>

و قرّب هذا بعضهم بأنه لو كانت الحجية مشروطة بالظن الشخصي أو بعدمه على الخلاف

لانسدّ باب الإحتجاج على العبيد لأنّ الظن أمر وجداني فلهم أن يدّعوا انه لم يحصل لهم ظن

بالوفاق او حصل على الخلاف، و ردّه بعض آخر بنقض ذلك بالعلم إذ لا ريب في عدم

حجيتها مع العلم بالخلاف.

١- ألفصول، ص ٣١٣، باب حجّية الأخبار، فصل حجّية أخبار غير الكتب الأربعة.

٢- المكاسب المحرمة، ج ١، ص ١١٢ إلى ١٣١.

٣- كتاب الزكاة، ج ١، ص ١٦٤.

٤- كفاية الاصول، ص ٢٨١، طبع مؤسسة آل البيت.



### ليس في عمل العقلاء بالطرق العقلانية تعبد

أقول: يخطر ببالي من قديم الأيام إشكال في المقام وكذا في خبر الثقة وقول المفتي و حاصله انه بعدما علمنا إجمالاً بتوجه خطابات من الله - تعالى - إلينا و كوننا مكلفين إجمالاً بتكاليف في أبواب العبادات والمعاملات والسياسات ونحوها فالعقل يحكم بالإحتياط في أطراف العلم الإجمالي، و أما الأمارات فان دَلَّ دليل شرعي على حجيتها أخذنا بمفاد دليل الحجية وإطلاقه كما نحكم بحجية البيّنة بموثقة مسعدة بن صدقة حيث جعلتها قسيماً للعلم فهي حجة حتى مع الظن بالخلاف لإطلاق الدليل وكذلك قول الثقة والمفتي إن ثبت حجيتها بالآيات او الروايات، و أما إذا كان الدليل على حجية هذه الأمور سيرة العقلاء و قلنا إن مفاد الآيات و الروايات أيضاً ليس إلا إمضاء سيرتهم لاجعل الحجية شرعاً كما هو مذاق الأصحاب في هذه الأبواب، فالظاهر ان العقلاء لا تعبد فيهم ولا تقليد لهم من غيرهم في ذلك بل هذه الأمور في الحقيقة طرق علمهم و وثوقهم و سكون أنفسهم فكأنهم لا يعتنون إلا بالعلم. نعم العلم لا ينحصر عندهم في اليقين المجازم بنحو المائة في المائة بل يكتبون بالوثوق و الإطمينان إذا كان إحتمال الخلاف ضعيفاً جداً، و العقلاء غالباً يحصل لهم الوثوق بقول الثقة او أهل الخبرة او نحو ذلك و لذلك يرتّبون عليه الأثر.

و أما مع عدم حصوله لهم فلا يعتنون بها اللهم إلا في ما لا يهيمّ او فيما إذا كان مطابقاً للاحتياط و أما في الأمور المهمّة فيحتاطون و لا يرتّبون الأثر على هذه الأمور إذا لم تطابق الإحتياط فاذا أراد بيع ملك له فرجع إلى المقوم و بعد تشخيصه حصل له الظن بإشتباهه و كان مقدار الإشتباه عنده كثيراً فهل يرتب الأثر على تقويمه تعبداً او يحتاط و يرجع إلى مقوم آخر او هيئة تقويم؟ و لو ابتلى بمرض شديد ذو خطر فرجع إلى طبيب و فرض انه ظنّ بإشتباه الطبيب و كان أمره دائراً بين الحياة و الموت و قدر على الرجوع إلى طبيب آخر او هيئة طبيّة فهل يعمل بقول الطبيب الأوّل مع إحتمال الخطر الجدي في العمل بقوله؟! و مقتضى ما ذكرنا عدم ثبوت التقليد بمعنى الأخذ بقول الغير تعبداً عند العقلاء و إنما

يعملون بوثوقهم و علمهم و قول أهل الخبرة طريق علم لهم.  
 فان قلت: سيرة العقلاء في مقام إحراز الواقعيات في الأمور الشخصية وإن كانت كذلك و لكن بنائهم في الأمور المربوطة بالموالي و العبيد و الإحتجاجات الدائرة بينهم على العمل بظواهر الألفاظ و قول الثقة و أهل الخبرة و نحو ذلك بما أنها ظنون نوعية و لا يسمع في مقام الإحتجاج إعتذار العبد المخالف لقول أهل الخبرة مثلاً إذا اعتذر بأنه لم يحصل له الوثوق بقوله، ففي الأمور المربوطة بالموالي و العبيد إذا عمل العبد بما ذكر لم يكن للمولى حجة عليه و لو خالف كان له حجة عليه.

قلت: نعم لو لم يتمكن العبد من الإحتياط و لم يكن له طريق آخر او كان الإحتياط موافقاً للطريق الذي قام له والأقلو فرض أن العبد علم بمحصول وظائف له من قبل المولى و لم يحصل له الوثوق بسبب قول أهل الخبرة مثلاً و كان متمكناً من الإحتياط او الرجوع إلى طريق آخر يطمئن به فلم يرجع إليه و لم يحتط بل عمل بقول الأول و إتفق مخالفته للواقع و كان الأمر من الأمور المهمة فهل ليس للمولى عتابه و لومه و هل يكون معذوراً عند وجدانه؟! فاذا فرض إحالة المولى امور ولده العزيز لديه إلى عبده فرض الولد مرضاً شديداً مهماً دار أمره بين الحياة و الموت فأتى به العبد إلى طبيب و إتفق انه حصل في خاطره الظن بإشتباه الطبيب او شك في صحة تشخيصه و كان قادراً على الرجوع إلى طبيب آخر او هيئة طبية فلم يفعل و إتفق موت الولد بسبب علاج الطبيب الأول فاذا علم المولى بذلك فهل ليس له مؤاخذة العبد و هل يسمع إعتذاره بأنه رجع إلى أهل الخبرة و عمل بقوله!؟

و لا يخفى ان المسائل الدينية كلها مهمة و نظائر لولد المولى. و الشرع أحالها إلينا فيجب علينا إمتثالها بالعلم او العلمي فاذا نصب من قبله طريق لنا فلامحالة نأخذ بمفاد دليله و اطلاقه حجة قهراً و اما إذا لم ينصب لنا طريقاً بل كانت الطرق هي الطرق العقلانية كظواهر الألفاظ و قول الثقة او المفتي على مذاق الأصحاب في غير صورة حصول الوثوق الشخصي يشكل الأخذ بها كما بيناه. و السر في ذلك وجود العلم الإجمالي بالتكاليف من قبل الشارع من طرف و عدم وجود التعبد و التقليد من الغير تعبداً بدون الوثوق الشخصي عند العقلاء من طرف آخر فتدبر جيداً.

و لا يخفى ان ما يتلقاه بعض بالسنتهم من أن «هذا ما أفتى به المفتي وكل ما أفتى به المفتي فهو حكم الله في حقي» أمر تلقوه بلا توجه من المصوِّبة القائلين بحجية الآراء و كونها أحكاماً واقعية في حق المجتهدين و مقلديهم و نحن بريئون من ذلك و لتفصيل الكلام مقام آخر.

### إستدلال ابن زهرة لعدم جواز التقليد

و يعجبني هنا نقل كلام ابن زهرة في الغنية ملخصاً. قال فيها ما حاصله:  
 «فصل، لا يجوز للمستفتي تقليد المفتي لأن التقليد قبيح و لأن الطائفة مجمعة على أنه لا يجوز العمل إلا بعلم و ليس لأحد أن يقول: إجماع الطائفة على وجوب رجوع العامي إلى المفتي و العمل بقوله مع جواز الخطأ عليه يؤمنه من الإقدام على قبيح. لأننا لا نسلم إجماعها على العمل بقوله مع جواز الخطأ عليه بل إنما أمرنا برجوع العامي إلى المفتي فقط فاما ليعمل بقوله تقليداً فلا.  
 فان قيل: فما الفائدة في رجوعه إليه؟

قلنا: الفائدة في ذلك ان يصير له بفتياه و فتيا غيره من علماء الامامية سبيل إلى العلم بإجماعهم فيعمل بالحكم على يقين. يتبين صحة ذلك أنهم أجمعوا على أنه لا يجوز الاستفتاء إلا من إمامي المذهب فلو كان إيجابهم الاستفتاء لتقليده لم يكن فرق بينه و بين مخالفه الذي لا تؤمن فتياه بغير الحق». و مراده بالتقليد القبيح الأخذ بقول الغير تعبداً من دون حصول الوثوق بمطابقة قوله للواقع كما لا يخفى<sup>(١)</sup> فتدبر.

### الإستدلال لحجية الخبر الواحد بآية النفر و نقده

«محل البحث الإستدلال لحجية الخبر الواحد بآية النفر وردّه بإحتمال كون المراد من النفر - رعاية للسياق - هو النفر للجهاد و كون المقصود من

١- كتاب الزكاة، ج ١، ص ١٦٤ إلى ١٦٦.

تفقههم، إطلاعهم في ضمن الجهاد على آيات الله و غلبة المؤمنين... و ردّ هذا الإحتمال في المتن ببعده عن ظاهر الآية فان ظاهرها أن المراد من التفقه هو البصارة في أحكام الله تعالى و حلاله و حرامه...»

لقائل أن يقول: بناءً على هذا التفسير (النفر للجهاد)، إن المراد بالتفقه ليس هو الإطلاع على آيات الله، بل على حلاله و حرامه فإن الناس إذا نفروا مع النبي ﷺ أو الوصي إلى الجهاد صار ذلك سبباً لمزاوتهم معه مدة مديدة فيستفيدون احكام الله و حدوده كما يشاهد ذلك في الأشخاص المزاولين لاهل العلم كثيراً فإن ذلك سبب لبصارتهم في احكام الله تعالى.<sup>(١)</sup>

### الإستدلال بآية: إن جائكم فاسق... و نقده

«محل البحث الإستدلال لحجية الخبر الواحد بمفهوم آية: إن جائكم فاسق... و الإشكال عليه بأن لازمه تخصيص مورد الآية من المفهوم إذ المورد من الموضوعات و قد ثبت بالدليل عدم حجية خبر الواحد العادل فيها، و ردّ ما أجاب به الشيخ - من أن خروج المورد ليس من قبيل التخصيص، بل من قبيل التقييد، أي حجية الخبر الواحد في المورد مقيد بضميمة عادل آخر معه - بأن مقتضى مفهوم الآية حجية خبر العادل مطلقاً حتى في الموضوعات، و لكن ثبت بالدليل خروجها، إذ الحجة فيها هي البيّنة و ليست هي مصداقاً للعادل، فمفهوم الآية مخصّصة بالنسبة إلى الموضوعات.»

لقائل أن يقول: إن كيفية أخذ المفهوم على طريقة الأستاذ -مدظله- هو إستفادة الدخالة من القيد المذكور في الكلام بحيث يرتفع به إحتمال كون الحيثية المطلقة تمام الموضوع و ذلك لا ينافي قيام قيد آخر مقام القيد المذكور، مثلاً قوله: «الماء إذا بلغ قدر كرت لا ينجسه شيء» يستفاد منه أن حيثية المائية ليست تمام الموضوع في العاصمة و إلا كان التقييد بالكريّة لغواً و لكنه لا ينافي

ذلك قيام قيد آخر كالجريان والمطرية مثلاً مقامها، وعلى هذا ففي ما نحن فيه تدل الآية على أن حيثية الخبرية ليست تمام الموضوع في وجوب التبين وإلا لكان التقييد بالفسق لغواً وحيثية فيمكن أن ينوب مناب هذا القيد قيد آخر ككون المخبر به من الموضوعات أو خصوص الإرتداد ولا يني ذلك مفهوم الآية، فان المفهوم إنما يقتضي فقط عدم كون حيثية الخبرية تمام الموضوع في وجوب التبين.

وعلى هذا فالآية تكفي لاثبات الحجية فيما إذا لم تحتل نيابة قيد آخر كما في خبر العادل في الأحكام.<sup>(١)</sup>

### الفائدة الرابعة:

#### أقسام الخبر المتواتر

«محل البحث مشروعية الحبس إجمالاً، وقد تعرض الأستاذ - دام ظلّه - لروايات الباب ولمعنى التواتر وأقسامه وادّعى تواترها إجمالاً.»  
واعلم: أنّ الخبر المتواتر - أعني ما بلغ كثرة الطرق والمخبرين فيه حدّاً يوجب العلم بصدوره - على ثلاثة أقسام:  
الأول: المتواتر لفظاً. ويراد بذلك أن المخبرين بأجمعهم رووا واقعة واحدة ومعنى واحداً بلفظ واحد.

الثاني: المتواتر معنى. بمعنى أنّهم بأجمعهم حكوا واقعة واحدة وقعت في وقت خاص ولكن بألفاظ مختلفة، فيكون الجميع أو غير واحد منهم ناقلاً بالمعنى والمضمون. نظير ما وقع في نقل قصة الغدير ونصب أمير المؤمنين عليه السلام فيه.

الثالث: المتواتر إجمالاً. بمعنى أن كلّ واحد من المخبرين حكى واقعة خاصّة غير ما حكاها الآخرون، ولعلّ كلّ واحد منهم حكى واقعة خاصة عن إمام خاص، ولكن كثرة الوقائع المنقولة توجب العلم بصدق بعضها لا محالة بحيث لا يحتمل كذب الجميع، كما في المقام. فإن كلّ

واحدة من الروايات تحكي عن مسألة خاصة و قول خاص عن إمام خاص ولكن يحصل لنا العلم بعدم كذب الجميع. فإذا كان يستفاد من كل واحدة منها مشروعية السجن فلامحالة تثبت تلك. و نظير هذا في أبواب الفقه كثير.<sup>(١)</sup>

## الفصل التاسع :

### أبراءة

و هو يشتمل على فوائد :





## الفائدة الاولى:

### الاستدلال للبراءة بحديث الرفع

«محل البحث: الاستدلال بحديث الرفع في الجزء المنسي في الصلاة مثلاً. و إدعاء صاحب الكفاية أن الأمر بالصلاة و ان كان واحداً و لكنه يتبع بعض متعلقه الذي هو كثير في الحقيقة و واحد إعتباراً، فالسورة بنفسها متعلقة لوجوب ضمني فنسيانها يوجب إرتفاع حكمها في حال النسيان و ناقش فيه بعض الأعظم بأن المنسي ليس الجزئية حتى يرتفع بحديث الرفع بل ذات المنسي، و الأمر الضمني لم يتعلق بخصوص السورة بل بطبيعتها و الأثر المترتب عليها هو الإجزاء و هو ليس أثراً شرعياً حتى يرتفع... و أورد عليه في المتن بأن الجزئية منتزعة من الأمر الضمني ألتوجه إلى الجزء المنسي، فالجزئية يمكن رفعها برفع منشأ إنتزاعها و هو الأمر الضمني المتعلق بالجزء المنسي و لازم ذلك إنطباق عنوان الصلوة على بقية الأجزاء».

الظاهر أن مراد المحقق الخراساني هو التمسك في الجزء المنسي بقوله: «رفع ما لا يعلمون» لا بقوله: «رفع النسيان» إذ بعد العلم بجزئية السورة إجمالاً نشك في جزئيتها في حال النسيان فالشبهة شبهة حكمية و المجهول جزئية السورة في حالة خاصة فيشملها قوله: «رفع ما لا يعلمون» فلا يرد إشكال النائيني عليه السلام عليه و لا يحتاج إلى توجيه الأستاذ -مدظله- و ليس في كلام الخراساني عليه السلام التمسك بقوله: «رفع النسيان» في باب الجزء المنسي، فتدبر.<sup>(١)</sup>

### الفائدة الثانية:

#### المبحوث عنه في البرائة أحد الجهات الثلاث

- ١- أنّ صرف احتمال التكليف هل يكفي لتنجزه أم لا؟
- ٢- أنه هل تحقق من قبل الشارع في مورد الشك ما يوجب تنجز الواقعات على فرض ثبوتها كالاحتياط أم لا؟
- ٣- كلتا الجهتين معاً. فبناءً على الأولى لا مجال للاستدلال فيه إلاّ بدليل العقل و لا مجال للاستدلال بالأدلة الشرعية...»
- لا يخفى أن الحكم بكفاية نفس الإحتمال في التنجيز وعدمها وإن كان من وظائف العقل و لكن للقائل بالبرائة أن يستدل بالدليل الشرعي لرفع موضوع هذا الإحتمال بأن يستدل بحديث الرفع مثلاً على رفع فعلية الأحكام في مورد الشك فيرتفع احتمال التكليف.<sup>(١)</sup>

#### البرائة في الشبهات الحكمية و الموضوعية

«إذا شكّ في بلوغ الدراهم و الدنانير المغشوشة النصاب و لا طريق للعلم بذلك فهل تجب الزكاة؟ و يبحث فيه عن إجراء البرائة العقلية و الشرعية في الشبهات الحكمية و الموضوعية و لزوم الفحص و عدمه في الثاني؛ و أيضاً عن الأقل و الأكثر الاستقلاليين و إنحلال العلم الإجمالي في بعض صور المسألة و جريان البرائة فيه.»<sup>(٢)</sup>

قبل البحث عن حكم الشك في المقام نبحت إجمالاً عن البرائة في الشبهات الموضوعية و عن وجوب الفحص و عدمه فيها.

فنقول: نبحت هنا عن أمرين: الأمر الأوّل: الظاهر جريان البرائة الشرعية المستفادة من حديث الرفع في الشبهات الموضوعية أيضاً إذ المرفوع و لو كان عبارة عن الحكم الشرعي يعمّ

٢- كتاب الزكاة، ج ١، ص ٣١٥.

١- نهاية الأصول، ص ٥٦٥.

الحكم الكلي والجزئي معاً وإنما الإشكال في جريان البرائة العقلية المستفادة من حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان في الشبهات الموضوعية؛ فحكم الشيخ وكثير من الأساطين بجريانها فيها بتقريب أن مجرد العلم بالكبريات المجعولة في الأحكام الشرعية التي لها تعلق بالموضوعات الخارجية لا يكفي في التنجز و صحة العقوبة على المخالفة ما لم يعلم بتحقق الصغريات والموضوعات خارجاً والموضوع فيها بمنزلة الشرط للحكم وكما لا يتحقق الحكم ما لم يتحقق الشرط والموضوع لا يتنجز ما لم يجرزا وإنما يتنجز باحراز الموضوع والحكم معاً.

### إستدلال الأستاذ البروجردي(ره) لعدم جريان البرائة العقلية في الشبهات الموضوعية و نقده

و خالف في ذلك سيدنا الأستاذ المرحوم آية الله البروجردي -طاب ثراه- و ملخص ما أفاده:

«أن مورد قاعدة قبح العقاب بلا بيان ما إذا لم يصدر بيان من الشارع او صدر ولم يصل اليها و ما هو الوظيفة للشارع إنما هو بيان الكبريات والمفروض في المقام بيانها و العلم بها و ليس تعيين المصاديق و وظيفة له، نعم لا يكون صرف العلم بالكبرى حجة و دليلاً على حكم الصغرى إذ العلم بالحكم الجزئي يتوقف على احراز الصغرى و الكبرى معاً و لكن البحث ليس في الحجة بمعنى الوسط لإثبات الحكم الجزئي وإنما الكلام في الحجة بمعنى ما يصح أن يحتج به المولى في العقوبة و العبد في الاعتذار و المفروض ان المولى عمل بكل ما هو وظيفته من بيان الحكم و إيصاله إلى العبد فعلى العبد أن يمتثل بنحو يحصل غرض المولى.

فان قلت: بعد تعلق الحكم بالموضوع الكلي ينحل إلى تكاليف عديدة بعدد أفراد الموضوع فيرجع الشك في الموضوع إلى الشك في تكليف زائد و المرجع في الشك في التكليف هو البرائة.

قلت: لانسلم كون مطلق الشك في التكليف مورداً للبرائة العقلية إذ وظيفة الشارع ليست إلا بيان الأحكام الكلية دون أفراد الموضوع.

فان قلت: كيف يصير صرف إحتال التكليف منجزاً موجباً لإستحقاق العقوبة على المخالفة.

قلت: لا مانع من منجزية صرف الإحتال كما في إحتال صدق مدعي النبوة و كالإحتال في الشبهات الحكمية قبل الفحص.

فان قلت: فالواجب في المقام أيضاً التفصيل بين ما قبل الفحص و ما بعده لا إنكار البرائة العقلية مطلقاً.

قلت: فرق بين الشبهات الحكمية و الموضوعية إذ في الأولى يصير صرف الإحتال منجزاً للواقع ما لم يتفحص في مظان وجود الحكم و أما بعده فالعقل يحكم بقبح العقوبة حيث عمل العبد بكل ما هو وظيفته فيكون القصور من ناحية المولى و أما في المقام فخطاب المولى معلوم و قد فرض تعلقه بجميع الأفراد الواقعية النفس الأمرية، فقد تم كل ما هو وظيفة المولى، فلا يحكم العقل بقبح العقوبة من قبله فيجب على العبد ترتيب الأثر على الإحتال سواء كان قبل الفحص أو بعده»<sup>(١)</sup>.

هذه خلاصة ما كان - رحمه الله تعالى - يُصرُّ عليه.

أقول: إحتال التكليف لا يصير باعثاً و محرراً عقلاً إلا على الفحص و أما بعد الفحص و عدم إحراز الموضوع فيصير عقاب المولى على هذا الفرد المشكوك فيه عملاً جزافياً و عقاباً بلا حجة، حيث إن العبد لا يكون مقصراً فإنه كان بصدد إطاعة المولى و أفرغ وسعه في الفحص فهو حينئذٍ قاصر لا مقصر، و عقاب القاصر قبيح و لو كان المولى لا يرضى بالمخالفة حتى بالنسبة إلى الأفراد المشكوكه كان عليه إيجاب الإحتياط حتى يصير بياناً بالنسبة اليها. و بالجملة فالتنجز في الأفراد المشكوكه بعد الفحص يحتاج إلى متمم الجعل و لا يكفي الجعل الأوّلي لتنجزها و لذا نلتزم بوجوب الإحتياط في الأمور المهمة، إذ بإهتمام الشارع بالنسبة اليها يكشف إيجاب الإحتياط فيها و أما إذا لم تحرز هذه المرتبة من الإهتمام، فلا نسلم

١- كتاب الصلوة، حكم اللباس المشكوك، تقرير الاستاذ مدظله لأبحاث استاذة آية الله العظمى بروجردي، مخطوطة.

كون صرف الإحتمال بعد الفحص مصححاً للعقوبة عقلاً بحيث يحكم العقل بنفسه بلزوم الإحتياط في الموارد المشكوكة، بل يعدّ العقلاء عقاب المولى حينئذ مجازفة من قبل المولى و لعل ما أوقعه -قدس سره- في هذا المجال التعبير بقبح العقاب بلا بيان فيتوهم انه لايجري إلاّ فيما بيانه وظيفة للشارع و نحن نعبر بقبح العقاب بلا حجة و بلا جهة، فالأقوى ما اختاره الشيخ و تلامذته من جريان البرائة العقلية في الشبهات الموضوعية أيضاً و لكن العقل لا يحكم بها إلاّ بعد الفحص و عدم الظفر.

### الفائدة الثالثة:

#### وجوب الفحص هل يعم الشبهات الموضوعية؟

الأمر الثاني: لا إشكال في وجوب الفحص في الشبهات الحكمية و عدم جواز إجراء البرائة قبله.

و يدلّ على الوجوب فيها الأدلة الأربعة: الإجماع القطعي على عدم جواز العمل بالأصل قبل إستفراغ الوسع في الأدلة، و الآيات الدالة على وجوب النفر و السؤال، و الاخبار الدالة على لزوم التعلم و مؤاخذاً الجهال بتركه، و العقل الحاكم بلزوم المراجعة إلى الكتب و الطوامير المقررة من قبل المولى إذا كان بناؤه على إعلام الأحكام و القوانين بهذا الطريق و ذمّ تارك المراجعة إليها مضافاً إلى حكمه بالإحتياط او الفحص في أطراف العلم الإجمالي بوجود الأحكام إجمالاً من قبل المولى، فهذه في الجملة مما لا شك فيها، إنما الإشكال في أنه هل يجب الفحص في الشبهات الموضوعية أيضاً أو يجوز إجراء البرائة فيها قبله.

ففي الرسائل ما حاصله:

«إن كانت الشبهة في التحريم، فلا إشكال و لاخلاف ظاهراً في عدم وجوب الفحص، و يدلّ عليه إطلاق أخبار أصالة الحل؛ و إن كانت الشبهة وجوبية فقتضى أدلة البرائة حتى العقل كبعض كلمات العلماء عدم وجوب الفحص أيضاً و هو مقتضى حكم العقلاء في مثل قوله: «أكرم العلماء أو المؤمنين» إلاّ أنه قد يتراءى أن بناء العقلاء في بعض الموارد على الفحص و الإحتياط كما إذا أمر المولى بإحضار

علماء البلد أو أطبائها أو إعطاء كل واحد منهم درهماً... وفي القوانين أن الواجبات المشروطة بوجود شيءٍ إنما يتوقف وجوبها على وجود الشرط لأعلى العلم بوجوده فبالنسبة إلى العلم مطلقاً لا مشروطاً، فمن شك في كون ماله بمقدار استطاعة الحج لعدم علمه بمقدار المال لا يمكنه أن يقول اني لأعلم أني مستطيع ولا يجب عليّ شيءٌ بل يجب عليه محاسبة ماله...، 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، تعين هنا بحكم العقلاء إعتبار الفحص ثم العمل بالبرائة كعض الأمثلة المتقدمة»<sup>(١)</sup>.

إنتهى ما أردنا نقله من الرسائل.

أقول: الفرق بين قوله: «أكرم العلماء» وبين قوله: «أكرم علماء البلد أو أحضرهم» لعله من جهة أن سعة الموضوع في الأوّل و عدم التمكن من إستيعاب أفراده غالباً قرينة على عدم إرادة الإستيعاب، بل ذكرهم بعنوان المصرف بخلاف الثاني فإن المراد منه ما هو ظاهره من الإستيعاب.

ثم أقول: لو كان الشك في الموضوع مما يرتفع بمثل النظر أو المراجعة إلى دفتر بلاصعوبة فالظاهر إنصراف أدلة الحلية و البرائة عن مثله، فلو شك في أن ما في الوعاء ماء أو خمر و كان يرتفع شكه بصرف التوجه و النظر أو شك في أن طلب زيد منه مائة أو مأتان و يرتفع بصرف النظر في دفتر محاسبته فهل يجري في مثله حديث الرفع و نحوه؟ الظاهر من الحديث و لاسيما بقرينة سائر فقراته التسمييل على الأمة و الإمتنان عليهم برفع موارد الكلفة و المشقة و ظاهر أنه لا كلفة و لا مشقة في صرف النظر و نحوه.

و بالجملة فمن علمه في كيسه و دفتره، لا يسمى جاهلاً محتاجاً إلى الإرفاق و التسمييل فوارد البرائة و الحلية الشك المستقر الموجب للتحرير و الإحتياج إلى تعيين الوظيفة. نعم في خصوص باب الطهارة و النجاسة لا يجب النظر أيضاً كما يدلّ عليه قوله في صحيحة زرارة:

١- فرائد الاصول، ج ٢، ص ٤٤١، طبع جديد.

«قلت: فهل عليّ إن شككت أنه أصابه شيء أن أنظر فيه؟ قال: لا، الحديث»<sup>(١)</sup>. بل لعله إجماعي.

و أما في سائر الموارد فالظاهر وجوب هذا المقدار من النظر و الأدلة منصرفه عن الشك الذي يرتفع بمثله.

و أما الفحص أكثر من ذلك فقد ظهر من الرسائل أدلة ثلاثة على وجوبه:

الأول: بناء العقلاء على وجوبه في الأمثلة التي ذكرها.

الثاني: ما حكاه عن القوانين.

الثالث: بناء العقلاء على الفحص في موارد يوجب إهماله الوقوع في مخالفة التكليف كثيراً

بل الأول و الثالث يرجعان إلى أمر واحد و هو بناء العقلاء على وجوبه في تلك الموارد.

### نقد كلام المحقق القمي و الشيخ الأنصاري

إذا عرفت هذا فنقول: أما ما ذكره في القوانين من توقف الواجب المشروط على وجود الشرط لاعلى العلم به ففيه أنه مسلم و لكنه لا يجدي في إيجاب الفحص لأنّ الشك في الشرط يوجب الشك في المشروط فيجري الأصل، كيف؟ و مورد الأصل صورة كون الشرط نفس الإستطاعة مثلاً و الشك فيها و لو كان الشرط هو العلم بها، قطعنا بعدم الوجوب في صورة الشك و لم نحتاج إلى الأصل و لو كان صرف تعلق التكليف بالموضوع الواقعي موجباً للفحص عنه لبقاء فعليته في صورة الشك أيضاً لكان موجباً للاحتياط أيضاً بعده.

و أما ما ذكره الشيخ من بناء العقلاء على الفحص في الأمثلة التي ذكرها ففيه انه يكفي لعدم إجراء البرائة العقلية إلا بعد الفحص و أما بالنسبة إلى البرائة الشرعية فلا، إذ لو قال المولى: «أحضر علماء قم» ثم قال بعده: «رفع ما لا يعلمون» فلانسلم كون بناء العقلاء بعد التوجه إلى الجملة الثانية على الفحص في موارد الشك، اللهم إلا إذا ارتفع الشك بصرف النظر و التوجه مما قربنا إنصراف حديث الرفع و نحوه عن مثله.

١- الوسائل، ج ٢، ص ١٠٥٣، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

و بالجملة بعدما رخص نفس الشارع للشاك في التكليف لانسلم إزام العقلاء على الفحص و التفيتش.

و أما ما ذكره من بنائهم على الفحص في موارد يوجب إهماله الوقوع في مخالفة التكليف كثيراً، ففيه أنه إن كان المراد أن المكلف يحصل له العلم إجمالاً بوقوع نفسه في خلاف الواقع في بعض الموارد، دار الأمر مدار حصول هذا العلم للمكلف و لا يجوز الحكم بنحو الكلية و نسلم حينئذٍ وجوب الفحص او الإحتياط بناء على وجوب الإحتياط في أطراف العلم الإجمالي و لو كانت تدريجية و الإحتياط هنا بحكم العقل من جهة أن الإشتغال اليقيني يلزم البرائة اليقينية، و إن كان المراد حصول العلم الإجمالي بوقوع المخالفة للواقع في بعض الأصول التي تجري في الموضوعات بالنسبة إلى جميع المكلفين لا في الأصول التي يجريها هذا الشخص بنفسه، ففيه أنه لا يصير مانعاً من إجراء كل مكلف أصل البرائة بالنسبة الى نفسه فيما يبتلي به من الموارد.

و قد تلخص مما ذكرنا أن البرائة العقلية لعلها لا تجري قبل الفحص و أما الشرعية فان كان الشك يرتفع بأدنى نظر، فالظاهر إنصراف أدلتها عن مثله و إلا فعموم قوله: «رفع ما لا يعلمون» محكم و ليس بناء العقلاء مع التوجه إلى ترخيص الشارع على الفحص، و لكن الأحوط مع ذلك الفحص بالمقدار المتعارف فتدبر.

#### الفائدة الرابعة:

#### وجوب الفحص طريقي لا نفسي

و لا يخفى أن وجوب الإختبار و الفحص على القول به ليس وجوباً نفسياً مولوياً بل طريقي مرجعه إلى وجوب الإحتياط و مثله لا يسقط بمجرد عدم إمكان الفحص او لزوم الضرر منه، بل يتعين حينئذٍ الإحتياط و عدم إجراء البرائة نظير وجوب الفحص في الشبهات الحكيمة.<sup>(١)</sup>

«و قال المصنّف: في وجوب التصفية و نحوها للإختبار إشكال»<sup>(٢)</sup>

١- كتاب الزكاة، ج ١، ص ٣١٥ الى ٣١٩  
٢- كتاب الزكاة، ج ١، ص ٣١٩.



من عدم الدليل على وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية كما مرَّ و من أن البناء على ذلك يوجب الوقوع في المخالفة الكثيرة بحيث يعلم من مذاق الشارع عدم رضايته بها بنحو يستكشف منه إيجاب الفحص أو الإحتياط وقد مرَّ الإشكال في ذلك وإن كان الأحوط ذلك لما يستفاد من رواية زيد الصائغ كما يأتي بيانه ولأنَّ في تركه إضاعة كثير من أموال الفقراء مما ينافي مع حساب الله - سبحانه - للفقراء و جعل ما يكفيهم في أموال الأغنياء، و للسيرة المستمرة على الفحص في أمثال المقام من باب الزكاة و الخمس و الإستطاعة للحج و نحوها، وإن أمكن الإشكال في الأخير بعدم احراز إتصالها بعصر المعصومين عليهم السلام فتدبر.

### محل البحث يكون من الشبهات الموضوعية

و المبحوث عنه هنا مسألتان:

الأولى: ما إذا شك في بلوغ الخالص في البين نصاباً.

الثانية: ما إذا علم بكونه بمقدار النصاب إجمالاً و شك في كونه بمقدار النصاب الأوّل أو الثاني مثلاً و لا يخفى أن الأصل في الأولى البرائة و أن الثانية من موارد الأقل و الأكثر الاستقلاليين و حكمه أيضاً البرائة في الزائد على المتيقن، فالمسألتان من باب واحد فكلاهما من باب الشك في التكليف و حكمه البرائة. و الفحص إن لزم في الشبهات الموضوعية يلزم في كليهما و إن لم يلزم لم يلزم في واحد منهما، فلا وجه للتفكيك بينهما في الحكم...<sup>(١)</sup>

### نقد كلام الشيخ في الرسائل

و في الرسائل في مسألة الفحص في الشبهات الموضوعية أشار إلى المسألتين و قال: «أفرق بين المسألتين مفقود إلا ما ربما يتوهم من أن العلم بالتكليف ثابت مع العلم ببلوغ النصاب بخلاف ما لم يعلم به. و فيه أن العلم بالنصاب لا يوجب الإحتياط مع القدر المتيقن و دوران الأمرين الأقل و الأكثر مع كون الزائد على تقدير وجوبه تكليفاً مستقلاً لا ترى انه لو علم بالدين و شك في قدره لم يوجب

ذلك الإحتياط و الفحص مع أنه لو كان هذا المقدار يمنع من إجراء البرائة قبل الفحص، لمنع منها بعده إذ العلم الإجمالي لايجوز معه الرجوع إلى البرائة و لو بعد الفحص»<sup>(١)</sup>.

و الإشكال الأخير من الشيخ قوي كما لا يخفى.

### نقد كلام صاحب الجواهر في المسألة

هذا و لكن في الجواهر بعد الاعتراف بكون المقام من قبيل الأقل و الأكثر الإستقلايين و جريان البرائة في الزائد المشكوك فيه قال ما حاصله:

«لكن قد يقال: إن أصل البرائة لايجري في حق الغير المعلوم ثبوته في المال و لا أصل يشخص كونه مقتضى النصاب الأوّل أو الثاني. و دعوى أن المأتين و أربعين نصابان و الثمانين ثلاثة و هكذا واضحة الضعف بل الظاهر ان المأتين و أربعين نصاب واحد كالمأتين فحيثئذ مع العلم بمحصول سبب شركة الفقير و لا أصل يشخصه لايجدي أصل برائة ذمة المالك من دفع الزائد بل ما نحن فيه كالمال الذي خلط أجنبي معه مال شخص آخر و يمكن العلم بالمقدار»<sup>(٢)</sup>.

و كأن مراده - قدس سره - ان مراتب النصب بسيطة و ان التردد بين النصابين كالترديد بين المتباينين و ان كانا أقل و أكثر بحسب الصورة نظير التردد بين القصر و الإتمام. و فيه ان المال كان ماله و الفريضة الواجبة المعجولة مرددة بين الأقل و الأكثر و ليس الأكثر بنحو الإرتباط و لذا يفرغ ذمته بإعطاء الأقل بمقداره و لو كان الواجب بحسب الواقع هو الأكثر فإجراء البرائة بالنسبة إلى المقدار المشكوك فيه بلا إشكال.

و كيف كان فمدرك القائل بوجوب التصفية في المسألة الثانية إما العلم الإجمالي بوجوب الزكاة و هو يقتضي اليقين بالفراغ و قد عرفت الجواب عنه و أن العلم ينحل إلى المستيقن و المشكوك فيه و إما السيرة المستمرة على الفحص في أمثال المقام من باب الزكاة و الخمس و الحج كما عرفت و عرفت ما فيها، و إما رواية زيد الصائغ و قد مرّت و فيها: قلت: «وإن كنت لا

١- فرائد الاصول، ج ٢، ص ٤٤٤، طبع جديد. ٢- الجواهر، ج ١٥، ص ١٩٨.

أعلم ما فيها من الفضة الخالصة إلاّ أني أعلم أن فيها ما يجب فيه الزكاة؟ قال: فاسبكها حتى تخلص الفضة و يحترق الخبيث ثم تزكي ما خلص من الفضة بسنة واحدة»<sup>(١)</sup> بناء على إنجبار ضعفها بالشهرة و إن مرّ الإشكال في ذلك؛ و الظاهر منها كون مورد السؤال صورة العلم بتعلق الزكاة و الشك في الزائد أعني المسألة الثانية و إن كان يحتمل كون المورد صورة الشك في أصل التعلق بان يراد بقوله: «الآ أني أعلم أن فيها ما يجب فيه الزكاة» العلم بأصل وجود الفضة لا العلم بوجود النصاب و على هذا فيفهم من الرواية وجوب التصفية في المسألة الأولى و كذا في الثانية بالألوية؛ بل على فرض كون المورد المسألة الثانية أيضاً يمكن ان يقال: إن المسألتين لما كانتا من واد واحد و كلتاهما من باب الشك في التكليف فاذا دلّت الرواية على وجوب التصفية و الفحص في الثانية يفهم منها وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية بنحو الإطلاق و أن البرائة لا تجري إلاّ بعده.

و كيف كان فالأحوط الفحص في المسألتين، و المصنف لم يتعرض إلاّ للأولى كما هو ظاهر عبارته فتدبر.<sup>(٢)</sup>

١- الوسائل، ج ٦، ص ١٠٤، الباب ٧ من أبواب زكاة الذهب و الفضة، الحديث ١.

٢- كتاب الزكاة، ج ١، ص ٣١٩ إلى ٣٢٢.



## الفصل العاشر :

### الإستصحاب

و هو يشتمل على فوائد :



## الفائدة الاولى:

### هل يثبت بإستصحاب السلب التام السلب الناقص؟

«محل البحث: لو ادّعى الدافع أنها رشوة، و القابض أنها هديّة فاسدة لدفع الغرم عن نفسه، فهل يقبل ادّعاء الدافع او القابض؟  
و يبحث فيه عن أنه هل يثبت بإستصحاب السلب التام، السلب الناقص أم لا؟»<sup>(١)</sup>

لا يخفى أنّ ثمرّة النزاع تظهر بعد تلف المال، إذ قبله يجوز للدافع إسترجاع العين كما يجب على الآخذ ردّها لاتفاقهما على فساد المعاملة. و قد قوى المصنف في هذه الصورة الضمان، لعموم خبر «على اليد» بضميمة أصالة عدم التسليط المجاني فيتحقق موضوعه. و يكون هذا حاكماً على أصالة عدم سبب الضمان، بل وارداً عليها ورود الدليل الإجتهادي على الأصل العملي. هذا.

و لكن في حاشية المحقق الإيرواني:

«بل الأقوى الثاني حذو ما تقدّم في الفرعين، لأنّ أصالة عدم التسليط مجّاناً لا تثبت أنّ اليد الخارجيّة ليست يداً مجّاتيّة، كما أنّ أصالة عدم وجود الهاشمي في الدار و الكرّ في الإناء لا تثبت كون المولود غير هاشمي و الماء الموجود غير كرك، فإذا لم يثبت السلب الناقص بالأصل الجاري في السلب التام لم يسع التمسك بعموم «على اليد» فيرجع إلى إستصحاب برائة الذمّة من البديل بعد التلف.»<sup>(٢)</sup>  
أقول: محصل ما ذكره أنّ إثبات السلب الناقص بإستصحاب السلب التام من الأصول المشبّهة و نحن لانقول بها. و نفس السلب الناقص أعني عدم كون هذا التسليط الخارجي بنحو

---

١- ألمكاسب المحرمة، ج ٣، ص ٢٢٥. ٢- حاشية المكاسب للمحقق الإيرواني، ص ٢٧.

المجان ليس له حالة سابقة، إذ من بدو وجوده وجد إمّا مجّاناً أو بنحو المعاوضة، اللهم إلا على القول بصحة إستصحاب العدم الأزلي في السلب الناقص و لكن نحن منعنا ذلك، لعدم عرفيته.

و لكن في مصباح الفقاهة سلك في المقام مسلماً آخر فقال في مقام الرد على المصنّف ما ملخصه:

«يرد عليه أنّ خبر «على اليد» ضعيف السند و غير منجر بشيء فلا يجوز الاستناد إليه.

و التحقيق أنّه ثبت في الشريعة المقدّسة عدم جواز التصرف في مال المسلم إلاّ بطيب نفسه، و ثبت فيها أيضاً أنّ وضع اليد على مال الغير بدون رضى مالكة موجب للضمان للسيرة القطعية، و من الواضح أنّ وضع اليد على مال الغير في المقام محرز بالوجدان، فإذا ضمنا إليه أصالة عدم رضى المالك بالتصرف المجّاني تألّف الموضوع من الوجدان والأصل و حكم بالضمان، و ليس المراد من الأصل المذكور إستصحاب العدم الأزلي بل المراد به إستصحاب العدم المحمولي و هو واضح، و إن قلنا بحجية الأوّل أيضاً»<sup>(١)</sup>

أقول: المصطلح عليه في العدم المحمولي السلب التام أعني سلب الشيء في قبال السلب الناقص أعني سلب شيء عن شيء و الظاهر أنّه (ره) لم يرد لها في المقام ذلك، بل أراد به السلب الناقص بانتفاء المحمول في قبال السلب بانتفاء الموضوع المستعمل في إستصحاب الأعدام الأزلية. فأراد أنّ هذا الشيء كان للغير سابقاً بنحو القطع و أنّه لم يكن في السابق مورداً لرضاه في التصرف فيه فيستصحب هذا السلب فتدبر. هذا.<sup>(٢)</sup>

### الفائدة الثانية:

#### موارد إستصحاب مجهولي التاريخ

«إذا علم بتحقق البلوغ و تعلق الزكّات بالمال و شك في تقدم أحدهما على الآخر فما هو الحكم؟

١- مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٢٧٦. ٢- ألمكاسب المحرمة، ج ٣، ص ٢٢٥ إلى ٢٢٧.



و يبحث فيه عن إستصحاب مجهولي التاريخ و ما إذا علم تاريخ احد

الحدثين»<sup>(١)</sup>

و صور المسألة على ما ذكره المصنف عشرون صورة فإنّ كلاً من البلوغ و إشتداد الحبّ مثلاً إمّا أن يجهل تاريخهما او يعلم تاريخ البلوغ و يجهل الآخر او بالعكس و في الأخيرتين إمّا أن يكون زمان الشك نفس زمان معلوم التاريخ او بعده و ان كان لأثر لهذا كما عرفت فهذه خمس صور و في كل من هذه الصور فالترديد إمّا بين السبق و التقارن او بين السبق و اللحق او بين التقارن و اللحق او بين السبق و التقارن و اللحق.

و على ما ذكره المصنف من إعتبار سبق البلوغ على وقت التعلق تكون جميع الصور مورداً للشك في الحكم و أما على ما اخترناه من كفاية التقارن بينهما من جهة أن كليهما شرطان للتعلق في عرض واحد و لا دليل على لزوم تقدم أحد الشرطين على الآخر، ففي خمس من الصور يعلم بالتعلق قطعاً مثلاً إذا علم بأن البلوغ إمّا سابق على إشتداد الحبّ أو مقارن له، فهو يعلم بالتعلق في كلا الفرضين بلا إشكال.

و كيف كان فقبل بيان حكم صور المسألة لا بأس بإشارة اجمالية إلى المسألة الأصولية

في المقام.

فنقول: لافرق في المستصحب بين أن يكون مشكوك الإرتفاع في الزمان اللاحق رأساً و بين أن يشك في ارتفاعه في جزء من الزمان اللاحق مع القطع بارتفاعه بعد ذلك، فلو علم بوجود حادث في زمان و شك في وجوده قبل هذا الزمان، يستصحب عدمه إلى الزمان المتأخر و يلزمه عقلاً تأخر حدوثه و يعبر عن ذلك في كلمات الأصحاب بأصالة تأخر الحادث.

ثم إن هذا الحادث المشكوك تقدمه و تأخره قد يلاحظ بحسب أجزاء الزمان و قد يلاحظ بحسب حادث آخر، و الحادثان إمّا ان يكونا مجهولي التاريخ او يعلم تاريخ أحدهما. ففي مجهولي التاريخ لايجري إستصحاب العدم اصلاً بناء على عدم إجرائه في أطراف العلم الإجمالي أو يجري في كليهما و يتعارضان.

و أما في ما علم تاريخ أحدهما فيستصحب عدم مجهول التاريخ إلى زمان معلوم التاريخ، وتترتب آثار العدم واما آثار العناوين الوجودية الملازمة لهذا العدم كالحديث و اللقوق و التقارن فلا تترتب إلا بناء على حجية الأصل المثبت او خفاء الواسطة او إحراز التلازم بحسب الجعل بين جعل آثار هذا العدم و جعل آثار العنوان الوجودي الملازم له.

و ربما يتوهم جريان الأصل في معلوم التاريخ أيضاً بأن يستصحب عدمه إلى الزمان الواقعي للآخر.

و أجيب بأن نفس وجوده غير مشكوك فيه في زمان واما وجوده في زمان الآخر، فليس مسبقاً بالعدم.

أقول: لو كان الأثر للوجود المقيد بكونه في زمان الآخر، فعدمه بنحو السلب التام له حالة سابقة ولكنه ليس معارضاً لإستصحاب العدم في مجهول التاريخ لعدم التقيد في هذا الطرف فتدبر فان للبحث عن المسألة مقاماً آخر.

و في الرسائل بعد إختيار إستصحاب العدم في مجهول التاريخ و ترتيب آثار العدم لا التأخر و نحوه من العناوين الوجودية الملازمة قال:

«يظهر من الأصحاب هنا قولان آخران: أحدهما جريان هذا الأصل في طرف مجهول التاريخ و اثبات تأخره عن معلوم التاريخ بذلك، و هو ظاهر المشهور و قد صرح بالعمل به الشيخ و ابن حمزة و المحقق و العلامة و الشهيدان و غيرهم في بعض الموارد، منها مسألة إتفاق الوارثين على إسلام أحدهما في غرة رمضان و إختلافهما في موت المورث قبل الغرة أو بعدها فإنهم حكموا بأن القول قول مدعي تأخر الموت...، الثاني عدم العمل بالأصل و إلحاق صورة جهل تاريخ أحدهما بصورة جهل تاريخهما»<sup>(١)</sup>.

و الحق ما ذكره الشيخ من جريان الإستصحاب في مجهول التاريخ و عدم اثبات وصف التأخر و نحوه و لعلّ إلتزام المشهور باثباتها كان من جهة أن الإستصحاب كان عندهم من قبيل الأمارات الظنية الثابتة حجيتها بسيرة العقلاء و عملهم.<sup>(٢)</sup>

١- فرائد الاصول، ج ٣، ص ٢٥٠، طبع جديد. ٢- كتاب الزكاة، ج ٣، ص ٨٣ إلى ٨٥.

### الفائدة الثالثة:

#### الإستصحاب في الأحكام الكلية

«محل البحث: حكم بيع الأعيان المنتجسة. و يبحث فيه عن جريان

الإستصحاب في الأحكام الكلية و عدمه».<sup>(١)</sup>

أقول: الإستصحاب في أمثال المقام يمكن أن يقرّر بوجهين:

الأوّل: أن يجعل مورده الموضوع الجزئي الخارجي كأن يشار إلى الطين أو الصبغ الخارجي المنتجس مثلاً فيقال: هذا الجسم الخارجي كان جائز البيع قبل تنجسه فيستصحب فيه ذلك بعد تنجسه.

الثاني: أن يجعل مورده الموضوع بالنحو العام فيقال: الصبغ المنتجس كان جائز البيع قبل تنجسه فيستصحب فيه ذلك بعد تنجسه.

و المتصدي لإجرائه في الأوّل، المكلف الشخصي بعد إفتاء الفقيه به. و في الثاني الفقيه المفتي.

و لا يخفى أنّ الشبهة في كلا التقريرين ترجع إلى الجهل بالحكم الكلي الشرعي و يكون رفع الشبهة بيد الشارع الأقدس. و كأنّ المورد الثاني تعبير عن قضايا جزئية متكررة بقضية واحدة كلية.

و نظير المقام إستصحاب نجاسة الماء المتغير إذا زال تغيره بنفسه و إستصحاب نجاسة الماء المتم كراً، و إستصحاب حرمة وطى الحائض إذا انقطع دمها و لم تغتسل بعد. و إستشكلوا في الإستصحاب في أمثال المقام بعدم بقاء الموضوع و اختلاف القضية المتيقنة و المشكوكة فليس إستصحاباً، بل هو من قبيل إسراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر. و أجيب عنه بأنّ الموضوع في الإستصحاب يؤخذ من العرف لا من العقل الدقي الفلسفي، و العرف يرى إتّحاد القضيتين، و لاسيّاً إذا كان مورد الإستصحاب الموضوع الجزئي الخارجي. هذا كلّه على فرض جريان الإستصحاب في الأحكام الكلية.

و في مصباح الفقاهة في المقام ما هذا لفظه:

«إذا سلّمنا جريان الإستصحاب في الأحكام الكلية الإلهية و أغمضنا عن معارضته دائماً باصالة عدم الجعل - كما تقحناه في الأصول - فلا نسلّم جريانه في المقام لأنّ محلّ الكلام هو الجواز الوضعي بمعنى نفوذ البيع على تقدير وجوده. و عليه فإستصحاب الجواز بعد التنجّس يكون من الإستصحاب التعليقي الذي لا نقول به.»<sup>(١)</sup>

أقول: كلامه - طاب ثراه - يرجع إلى أمرين: الأوّل: التردد في جريان الإستصحاب في الأحكام الكلية.

الثاني: كون الإستصحاب في المقام تعليقياً و هو لا يقول به.

**ترديد المحقق الخوئي (ره) في جريان الإستصحاب في الأحكام الكلية:**

أمّا الأمر الأوّل: فمحض كلامه - على ما في مصباح الأصول -:

«التفصيل في حجّية الإستصحاب بين الأحكام الكلية الإلهية و بين غيرها من الأحكام الجزئية و الموضوعات الخارجيّة، فلا يكون حجّة في القسم الأوّل لا لقصور الروايات الواردة، بل لأنّ الإستصحاب في الأحكام الكلية معارض بمثله دائماً كما قال به الفاضل النراقي (ره).

بيان ذلك أنّ الشكّ في الحكم الشرعي تارة يكون في بقاء أصل الجعل الشرعي بعد العلم به فيجري إستصحاب بقائه و عدم نسخه و إن كان إطلاق قوله: «حلال محمّد ﷺ حلال إلى يوم القيامة و حرامه حرام إلى يوم القيامة» يغنينا عن هذا الاستصحاب.

و اخرى يكون الشكّ في بقاء المفعول بعد فعليته بتحقيق موضوعه. و هذا على قسمين: لأنّه إمّا أن يكون لأجل الشكّ في دائرة المفعول سعة و ضيقاً كما إذا شكّ في حرمة وطى الحائض بعد انقطاع الدم و قبل الإغتسال. و مرجع هذا إلى الشكّ

في سعة الموضوع و ضيقه و أنّ الموضوع للحرمة واجدة الدم أو المحدثه بحدث الحيض بإطلاقها، و يسمى ذلك بالشبهة الحكمية.  
وإما أن يكون لأجل الشك في الأمور الخارجيّة كما إذا شك في انقطاع الدم و عدمه، و يعبر عن ذلك بالشبهة الموضوعية.

أما الثانية فلا إشكال في جريان الإستصحاب فيها.  
وأمّا الشبهة الحكمية فإن كان الزمان فيها مفرداً و الحكم انحلالياً كحرمة وطي الحائض مثلاً - فإنّ للوطي أفراداً كثيرة بحسب امتداد الزمان من أول الحيض إلى آخره - فلا يمكن جريان الإستصحاب فيها، لأنّ هذا الفرد من الوطي و هو الفرد المفروض وقوعه بعد انقطاع الدم و قبل الإغتسال لم تعلم حرمة من أول الأمر حتى نستصحب بقاءها، و الأفراد المتيقن حرمتها قد مضى زمانها.  
وأمّا إذا لم يكن الزمان مفرداً عرفاً كنجاسة الماء القليل المتمم كراً - فإنّ الماء شيء واحد عرفاً و نجاسته حكم واحد مستمر من أول الحدوث إلى الزوال، و من هذا القبيل الملكية و الزوجية - فلا يجري الإستصحاب في هذا القسم أيضاً لا بتلّاه بالمعارض، إذ في الماء المتمم مثلاً لنا يقين متعلّق بالمجوعول و يقين متعلّق بالمجعل، فبالنظر إلى المجوعول يجري إستصحاب النجاسة، و بالنظر إلى المجعل يجري إستصحاب عدم النجاسة و ذلك لليقين بعدم جعل النجاسة للماء القليل في صدر الإسلام، و المتيقن إنّما هو جعلها للقليل غير المتمم، أمّا جعلها للقليل المتمم فهو مشكوك فيه فيستصحب عدمه، و يكون المقام من قبيل دوران الأمر بين الأقل و الأكثر فيؤخذ بالقدر المتيقن أعني الأقل. و كذلك الملكية و الزوجية و نحوهما، فإذا شكنا في بقاء الملكية بعد رجوع أحد المتبايعين في المعاطاة فيا اعتبار المجوعول و هي الملكية يجري إستصحاب بقائها و باعتبار المجعل يجري إستصحاب عدم الملكية لتامة أركان الإستصحاب في كليهما...»<sup>(١)</sup>

١- مصباح الأصول، ج ٣، ص ٣٦ إلى ٣٨، التفصيل الثالث في حجّة الإستصحاب.

### تقرير إشكال التعارض بين الإستصحابين

أقول: ما ذكره من منع جريان الإستصحاب في الأحكام الكلية لمعارضته بمثله دائماً أمر أصّر عليه هو (ره) في مباحثه الفقهية. وقد يستفاد من ظاهر كثير ممن حكى عنه عدم جريانه فيها بنحو الإطلاق، ولكن المذكور في مصباح الأصول اختصاص المنع بالأحكام الإلزامية، فلأمانع من جريانه في الإباحة وكذا في الطهارة من الحدث والخبث، إذ هما لا تحتاجان إلى الجعل، فإن الأشياء كلها على الإباحة والطهارة ما لم يجعل خلافها. ثم قال:

«فتحصّل أنّ المختار في جريان الإستصحاب في الشبهات الحكيمية هو التفصيل على ما ذكرنا لا الإنكار المطلق كما عليه الأخباريون والفاضل النراقي ولا الإثبات المطلق كما عليه جماعة من العلماء»<sup>(١)</sup> هذا.

و الشيخ الأعظم (ره) حكى في الرسائل في آخر التنبيه الثاني من تنبيهات الإستصحاب عن بعض معاصريه في تقريب ما ذكره من تعارض الإستصحابين بما لفظه:

«إذا علم أنّ الشارع أمر بالجلوس يوم الجمعة و علم أنّه واجب إلى الزوال ولم يعلم وجوبه فيما بعده فنقول: كان عدم التكليف بالجلوس قبل يوم الجمعة وفيه إلى الزوال و بعده معلوماً قبل ورود أمر الشارع و علم بقاء ذلك العدم قبل يوم الجمعة و علم ارتفاعه و التكليف بالجلوس فيه قبل الزوال و صار بعده موضع الشكّ، فهنا شكّ و يقينان و ليس إبقاء حكم أحد اليقينين أولى من إبقاء حكم الآخر.

فإن قلت: يحكم ببقاء اليقين المتصل بالشكّ و هو اليقين بالجلوس.

قلنا: إنّ الشكّ في تكليف ما بعد الزوال حاصل قبل مجيء يوم الجمعة وقت ملاحظة أمر الشارع فشكّ يوم الخميس مثلاً حال ورود الأمر في أنّ الجلوس

غداً هل هو مكلف به بعد الزوال أيضاً أم لا؟ و اليقين المتصل به هو عدم التكليف فيستصحب و يستمر ذلك إلى وقت الزوال.» انتهى.<sup>(١)</sup>

### جواب الشيخ عليه السلام عن إشكال التعارض بين الإستصحابين

و أجاب الشيخ (ره) عن إشكال المعارضة بما محصّله:

«أنّ الأمر الوجودي المجعول إن لوحظ الزمان قيدياً له أو لمتعلقه فلا مجال لإستصحاب الوجود للقطع بإرتفاع ما علم وجوده و الشكّ في حدوث ما عداه. وإن لوحظ الزمان ظرفاً له لا قيدياً فلا مجال لإستصحاب العدم لأنّه إذا انقلب العدم إلى الوجود المرّد بين كونه في قطعة خاصّة من الزمان و كونه أزيد - و المفروض تسليم حكم الشارع بأنّ المتيقّن في زمان لا بدّ من إبقائه - فلا وجه لإعتبار العدم السابق.

و الحاصل: أنّ الموجود في الزمان الأوّل إن لوحظ مغايراً للموجود الثاني فيكون الموجود الثاني حادثاً مغايراً للحادث الأوّل فلا مجال لإستصحاب الموجود. و إن لوحظ متحدّاً مع الثاني إلّا من حيث ظرفه الزماني فلا معنى لإستصحاب عدم ذلك الوجود لأنّه انقلب الوجود. و كأن المتوهم ينظر في إستصحاب الوجود إلى كون الموجود أمراً قابلاً للإستمرار، و في إستصحاب العدم إلى تقطيع وجودات ذلك الموجود.»<sup>(٢)</sup>

و راجع في هذا المجال التنبيه الرابع من تنبيهات الإستصحاب من الكفاية.<sup>(٣)</sup>  
و لكن أجاب في مصباح الأصول عمّا ذكره الشيخ (ره) بما محصّله:  
«بقاء المعارضة مع ذلك، إذ بعد البناء على المسامحة العرفيّة و بقاء الموضوع

١- مناهج الأحكام و الأصول للمحقّق النراقي، ص ٢٣٩ و راجع أيضاً فرائد الأصول، ص ٣٧٦ (= ط. اخرى، ج ٢، ص ٦٤٧).

٢- فرائد الأصول، ص ٣٧٧ (= اخرى، ج ٢، ص ٦٤٨)، التنبيه الثاني من تنبيهات الإستصحاب.

٣- كفاية الأصول، ج ٢، ص ٣١٤ و ما بعدها.

عرفاً يقال: إنَّ هذا الموضوع الواحد كان حكمه كذا و شكّ في بقاءه فيستصحب.  
ويقال أيضاً: إنَّ هذا الموضوع لم يكن في أوّل الأمر محكوماً بحكم لا مطلقاً ولا  
مقيّداً بحال، و القدر المتيقّن جعل الحكم له حال كونه مقيّداً بالزمان الأوّل فيبقى  
جعل الحكم له بالنسبة إلى الحال الثاني مشكوكاً فيه فيستصحب عدمه.»<sup>(١)</sup>

### نقد جواب الشيخ رحمته الله عن إشكال المعارضة

أقول: ربّما ينسب إلى الذهن عاجلاً صحّة ما ذكره من المعارضة لأنّ الإستصحابين في  
عرض واحد لا تقدّم لأحدهما على الآخر حتى يرتفع به موضوع الآخر تعبّداً. و ملاحظة بقاء  
الموضوع عرفاً وإستصحاب حكمه لا يمنع عن ملاحظته ثانياً بلحاظ آخر، فيلاحظ أنّه لم يكن  
الموضوع في الأزّل محكوماً بحكم أصلاً لا مطلقاً ولا مقيّداً، و المتيقّن جعل الحكم له في الزمان  
الأوّل فيبقى في الزمان الثاني على أصل العدم.

و ما ذكره الشيخ (ره) من أنّ المفروض تسليم حكم الشارع بأنّ المتيقّن في زمان لا بدّ من  
إبقائه فلا وجه لإعتبار العدم السابق مرجعه إلى إجراء إستصحاب الوجود و مانعيته عن  
جريان إستصحاب العدم.

و يرد عليه: أنّه لو فرض تقدّم رتبة إستصحاب الوجود صار الحكم الأوّل بضميمة هذا  
الإستصحاب و بركنه مانعاً عن اللحاظ الثاني وإستصحاب العدم و لكن لا دليل على تقدّمه.  
و المفروض عدم شمول دليل الحكم أيضاً للزمان الثاني و إلّا لم نحتج إلى الإستصحاب، و على  
هذا فأبى مانع عن جريان إستصحاب العدم؟

نعم لو كان الشكّ في أحد الإستصحابين مسبباً عن الشكّ في الآخر صار جريان  
الإستصحاب في السبب رافعاً للشكّ عن المسبّب تعبّداً.

اللهم إلّا أن يقال: إنّ نظر الشيخ الأعظم (ره) إلى أنّ المقام من هذا القبيل، بتقريب أنّ  
الشكّ في المعول في الزمان الثاني مسبّب عن الشكّ في طول عمر المعول الأوّل و قصره و  
بإستصحاب الوجود يثبت طول عمره و أنّ المتعلّق للحكم في الزمانين أمر واحد محكوم بحكم  
واحد فيرتفع الشكّ عن حكم الزمان الثاني تعبّداً. هذا.

١- مصباح الأصول، ج ٣، ص ٣٩، في الإستصحاب.



### حكاية الاستاذ الإمام(ره) جواباً عن إشكال المعارضة و نقده الجواب

و قد حكى الأستاذ الإمام رحمته في الرسائل هذا الجواب عن مجلس بحث أستاذه العلامة الحائري - طاب ثراه - ثم إستشكل عليه بوجهين و محصلها:

«أما أولاً: فلأنّ الشكّ في وجوب الجلوس المتقيّد بما بعد الزوال ليس ناشئاً عن الشكّ في بقاء وجوب الجلوس الثابت قبله. بل منشأه إمّا الشكّ في أنّ المجعول هل هو ثابت لمطلق الجلوس أو للجلوس قبل الزوال، فليس شكّه ناشئاً عن الشكّ في البقاء بل عن كيفة الجعل، و إمّا الشكّ في جعل وجوب مستقّل للموضوع المتقيّد بما بعد الزوال.

و أما ثانياً: فلأنّ الشرط في حكومة الأصل السببي على المسببي أن يكون الأصل الحاكم رافعاً للشكّ عن المسبب تعبداً بأن يكون المستصحب في الأصل المسببي من الآثار الشرعية للسبب كاستصحاب كرتية الماء الحاكم على إستصحاب نجاسة الثوب المغسول به فلا يكفي في الحكومة مجرد كون أحد الشكين ناشئاً عن الشكّ في الآخر. فإستصحاب وجوب الجلوس إلى ما بعد الزوال لا يثبت كون الجلوس المتقيّد بما بعد الزوال واجباً إلاّ على القول بالأصل المثبت بل حاله أسوء من الأصل المثبت.»<sup>(١)</sup>

### جواب الأستاذ الإمام(ره) عن إشكال المعارضة بين الإستصحابين

ثمّ تصدّى هو بنفسه للجواب عن الإشكال بوجه تحقيقي حاكياً إجماله عن كتاب الدرر لأستاذه و محصله:

«أنّ المعارضة بين الأصلين إنّما تتحقّق إذا كان موضوع حكمها واحداً و كان مفاد أحد الأصلين حكماً مناقضاً للحكم الآخر و في التناقض يشترط حفظ وحدات منها وحدة الموضوع، فحينئذ نقول: «إنّ الإستصحابين في المقام إمّا أن يكون موضوعهما واحداً أو لا:

١- الرسائل للإمام الخميني (ره)، ج ١، ص ١٦٢، في جواب شيخنا العلامة و ما فيه.

فعلى الأوّل تقع المعارضة بينهما لو فرض جريانها، ولكن فرض وحدة الموضوع موجب لسقوط أحدهما لأنّ الموضوع إمّا نفس الجلوس فلا يجري فيه الإستصحاب العدمي لأنّ عدم وجوب الجلوس إنتقض بوجوبه الثابت له قبل الزوال، وأمّا الجلوس المتقيّد ببعده الزوال أو بقبل الزوال فلا يجري الإستصحاب الوجودي.

وأما على الثاني، أعني كون الموضوع للأصل الوجودي نفس الجلوس وللأصل العدمي الجلوس المتقيّد بما بعد الزوال، فلا منافاة بينهما، لإمكان حصول القطع بوجوب الجلوس بعد الزوال بما أنّه جلوس بحيث يكون تمام الموضوع للوجوب نفس الجلوس، وعدم وجوب الجلوس المتقيّد بما بعد الزوال بحيث يكون الجلوس جزء للموضوع. كما أنّ الإنسان ناطق بما أنّه إنسان لا بما أنّه ماش مستقيم القامة. وبالجملة فالجلوس بعد الزوال واجب بما أنّه جلوس ولا يكون واجباً بما أنّه متقيّد بما بعد الزوال.

لا يقال: المطلق إذا كان واجباً سرى بإطلاقه إلى جميع الحالات ومنها المقيّد بما بعد الزوال فيصير معارضاً للمقيّد.

فإنّه يقال: ليس معنى الإطلاق ضمّ القيود إلى المطلق ودخلها في الحكم بل معناه رفض جميع القيود وكون نفس الطبيعة موضوعاً للحكم<sup>(١)</sup>. هذا. و تفصيل المسألة يطلب من الكتب الأصولية.

### الفائدة الرابعة:

#### نكات حول ما مرّ عن مصباح الاصول

و لنشر هنا إلى نكات جزئية حول ما مرّ عن مصباح الأصول:  
الأولى: أنّ ما ذكره من الفرق بين مثالي وطبي الحائض ومثالي نجاسة الماء المتمّم كراً وجعل الزمان في الأوّل مفرداً للموضوع لا يخلو من إشكال، إذ في كلامه خلط بين موضوع

١- الرسائل للإمام الخميني (ره)، ج ١، ص ١٦٣ و ١٦٤.

الحكم ومتعلّقه. فالمرأة الحائض في المقام موضوع للحرمة و فعل المكلف أعني الوطي متعلّق لها. وإسناد الحرمة إلى كليهما صحيح شائع في الإستعمالات. و على هذا فيمكن أن يشار إلى المرأة الخارجيّة و يقال: هذه المرأة كانت محرّمة الوطي قبل انقطاع دمها ثم شكّ في ذلك فيستصحب حكمها، والموضوع و هي المرأة باقية في الحالين.

الثانية: أنّ ما ذكره من كون الأشياء بالذات على الإباحة و الطهارة بقسميها و أنّها لا تحتاجان إلى الجعل قابل للمنع، إذ الأصل في التصرّف في مال الغير و سلطنته و منه أموال مالک الملوك بأقسامها هو المحظر و عدم جواز التصرّف، يحكم بذلك العقل الصريح ما لم يرد من المالك الترخيص فالترخيص يكون بالجعل.

و كون الأصل على الطهارة من المحدث يستلزم عدم إحتياج الإنسان المخلوق ساعة - لو فرض - إلى الوضوء لصلاته، و هذا مخالف لطواهر الأدلّة و إرتكاز المتشرّعة، فيعلم بذلك أنّها أمر وجودي يتحصّل بالوضوء الذي جعله الله - تعالى - سبباً لها. نعم في الطهارة من الخبث يمكن أن يقال بأن الأصل في الأشياء هي النظافة و الطهارة و أنّ القذارة أمر يعرض لها، فتأمل.

الثالثة: ما يرى في المقام من التعبير عن أصل عدم باصالة عدم الجعل، ربما يناقش فيه بأنّ الجعل من أفعال الحاكم و ليس حكماً شرعياً حتى يستصحب هو أو عدمه. وإثبات عدم الحكم بإستصحاب عدم الجعل من الأصل المثبت.

و لكن يمكن أن يجاب عن ذلك أوّلاً بكون الجعل و المجهول تعبيرين عن حقيقة واحدة و لا يتفاوتان إلاّ بالإضافة و الإعتبار، فهذه الحقيقة الواحدة بالإضافة إلى الحاكم يعبر عنه بالجعل و بالإضافة إلى المتعلّق يعبر عنه بالحكم.

و ثانياً: أن مصبّ الإستصحاب نفس المجهول أو عدمه، و التعبير بالجعل وقع مسامحة فيراد بذلك المجهول الكلي الإنشائي قبل أن يتحقّق موضوعه خارجاً و يصير فعلياً بذلك. و الحكم الإنشائي له وجود إعتباري له أثر عملي عند تحقّق موضوعه فيمكن إستصحاب وجوده و عدمه، و ما هو المعتبر في المستصحب أن يكون حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا حكم أو عدمها، و لا يعتبر وجود الأثر العملي في السابق بل يكفي تحقّقه حين الإستصحاب.

وفي المقام يترتب على إستصحاب عدم المجمعول في مرحلة الإنشاء عدم الإلزام و التكليف فعلاً، فتدبر.

هذا كله ما يرتبط بالأمر الأول من الأمرين اللذين أشار إليهما في مصباح الفقاهة.

### الفائدة الخامسة:

#### هل يكون الإستصحاب في المقام تعليقياً؟

الأمر الثاني: أن محل الكلام في المقام هو الجواز الوضعي بمعنى نفوذ البيع و صحته فيكون الإستصحاب تعليقياً و لا نقول به.

أقول: قد ذكروا في محله أن المستصحب إما أن يكون أمراً موجوداً بالفعل ثم شك في بقاءه كما في العصير الحلال إذا نش فشك في بقاء حليته، و يسمى الإستصحاب فيه تنجيزياً، و لا إشكال في جريانه بناء على جريانه في الأحكام الكلية.

و إما أن يكون أمراً موجوداً على تقدير وجود أمر آخر، مثل أن العنب محكوم بجرمة مائه على تقدير غليانه ثم صار زيبياً فشك في بقاء هذه الحرمة التقديرية له فهل يجري إستصحابها أم لا؟ فيه خلاف بين الأعلام. و يسمى هذا بالإستصحاب التعليقي.

فقد يقال: إنه لا يعتبر في الإستصحاب أزيد من التحقق سابقاً و الشك في البقاء، و من المعلوم أن تحقق كل شيء بحسبه، فالعنب مثلاً محكوم بحكمين: أحدهما تنجيزي و هي حلية مائه فعلاً، و الثاني تقديري و هي حرمة على تقدير الغليان، و هذا الوجود التقديري أيضاً أمر متحقق في نفسه في مقابل عدمه بحيث يعد من أحكام الشرع المبين للعنب.

و على هذا فكما يجوز أن يستصحب الحكم الأول عند الشك لا مانع من إستصحاب الحكم الثاني أيضاً أعني الحرمة على تقدير.

هذا مع قطع النظر عن الإشكال في المثال بما قيل من أن العنب و الزبيب أمران متغايران فلا بقاء للموضوع حتى بنظر العرف أيضاً، و أن الزبيب لا ماء له حتى يغلي إلا ما دخل فيه من الخارج فيفترق عن ماء العنب الكامن في ذاته.

### هل يكون كل شرط موضوعاً و كل موضوع شرطاً؟

و في قبال ما ذكر قد يقال: إنّ الظاهر كون القيد المأخوذ في القضية راجعاً إلى الموضوع و يكون الموضوع مركباً و الشرط جزء منه. و قد اشتهر أنّ كلّ شرط موضوع و كلّ موضوع شرط. فقوله: «العنب إذا غلى يحرم» مرجعه إلى قوله: «العنب المغلي يحرم»، و فعلية الحكم المترتب على الموضوع المركب تتوقف على وجود موضوعه بتمام أجزائه، إذ نسبة الحكم إلى موضوعه نسبة المعلول إلى علته، فالحكم ليس للعنب فقط حتى يستصحب بعد صيرورته زيبياً. و من أجرى الإستصحاب هنا توهم رجوع القيد إلى الحكم لا إلى الموضوع و هو عندنا باطل.

و ربّما يجاب عن ذلك بأنّ الشرط و إن رجع بالدقة العقلية إلى الموضوع و يكون الموضوع مركباً لكنّ العرف يفرّقون بين قوله: «العنب المغلي يحرم» و بين قوله: «العنب إذا غلى يحرم»، فيرون الموضوع في الثاني نفس العنب و يحكمون بكونه محكوماً بحكمين: أحدهما تنجيزي و الآخر تعليلي كما مرّ بيانه. و المرجع في تشخيص الموضوعات و إجراء الإستصحاب فيها العرف لا الدقة العقلية.

أقول: البحث في صحّة الإستصحاب التعليلي و عدمها موكول إلى محلّه و الذي نريد هنا ذكره بيان أنّ المقام يفترق عن مثال العنب و نحوه الذي علّق فيه الحكم على أمر خارجي كالغليان بحيث لا يتحقّق فيه الحكم إلّا بعد تحقّق هذا الأمر، إذ البيع في المقام ليس أمراً خارجياً علّق عليه الحكم بل هو فعل من أفعال المكلف و ممّا يوجد به اختياره ليرتّب عليه الآثار و يكون من قبل الشارع محكوماً بحكمين: الحليّة التكليفية و الصحّة وضعاً، فكلاهما حكم شرعي متعلّقان بفعل المكلف و المكلف المتشرع لا يوجد به إلّا بتربّب صحته و ترتّب آثاره عليه، فليس حكمه بصحته متوقفاً على وجوده خارجاً بل يكون وزانها وزان الحكم التكليفي بالنسبة إلى متعلّقه.

بل قد مرّ منا<sup>(١)</sup> أنّ قوله - تعالى -: ﴿أحلّ الله البيع﴾ يراد به الحلّيّة الوضعيّة ويكون قوله: ﴿أوفوا بالعقود﴾ إرشاداً إلى صحّتها.

و بالجمله فالبيع من أفعال المكلف ولا يوجد من قبل المتشرعة إلا بترقّب ترتّب الآثار عليه، فما لم يحكم الشرع بصحّته لا يقدم المكلف على إيجاده. وليس حكم الشرع بصحّته مشروطاً بوجوده خارجاً، وليس موضوع الصحّة مركباً من البيع و موضوعه على ما قالوا في العنب من كون موضوع الحرمة مركباً منه و من الغليان، بل الصحّة حكم لنفس البيع، و البيع متعلق لها لا موضوع.

و إن شئت قلت: إنّ البيع و سائر العقود التي يوجد بها المكلف بترقّب ترتّب الآثار ليس وزانها وزان القيود الخارجيّة التي لا ينطبق عليها الأحكام إلا بعد تحقّقها في الخارج، و ليس وزانها وزان متعلّقات التكاليف أيضاً، و لكنّها بالثانية أشبه لكونه من أفعال المكلفين. و كيف كان فليس الإستصحاب في المقام تعليقيّاً، فتأمّل.<sup>(٢)</sup>

#### الفائدة السادسة:

#### جريان الإستصحاب في موضوع الإستحالة و عدمه

«محل البحث: حكم دخان الشئ النجس من جهة الطهارة و النجاسة، و أنّه هل يجوز الاستصحاب بالدخان النجس تحت الظلال؟ و قد تعرض سماحته - دام ظلّه - في خلاله أقسام الإستحالة و جريان الإستصحاب في موضوع الإستحالة و عدمه.»<sup>(٣)</sup>

يظهر منهم تسليم عدم الجواز على فرض نجاسة الدخان، مع أنّه غير واضح لعدم الدليل على حرمة تنجيس سقوف البيوت. نعم، لا يجوز ذلك في سقوف المساجد. و دليلهم على الطهارة إستحالة الشئ النجس و تبدّله إلى ذات اخرى فلم يبق موضوع النجاسة.

١- ألمكاسب المحرمة، ج ١، ص ٦٠ إلى ٦٨. ٢- ألمكاسب المحرمة، ج ٢، ص ٨٨ إلى ٩٩.

٣- المكاسب المحرمة، ج ٢، ص ٤٢.

توضيح ذلك: أن التبدل قد يقع في أوصاف الشئ و العوارض الشخصية أو الصنفية له مع بقاء الحقيقة النوعية مجالها، كتبدل القطن خيطاً أو ثوباً أو الحنطة دقيقاً أو خبزاً مثلاً، وقد يقع في الصورة النوعية المقومة للشئ عرفاً، كتبدل النبات أو لحم الحيوان إلى جزء من حيوان آخر بأكله له، أو تبدل الكلب إلى التراب أو الملح بوقوعه في المملحة.

فالقسم الأول لا يوجب الطهارة لبقاء النجس بماله وإن تبدلت عوارضه. وأمّا القسم الثاني فيطلق عليه الإستحالة و عدوها من المطهرات.

و السرّ في ذلك أن الحكم - كالنجاسة مثلاً - تابع لموضوعه من العذرة و البول و الدم و أمثال ذلك، فإذا ارتفع الموضوع ارتفع الحكم قهراً، و المفروض أن بالاستحالة الذاتية ينعدم عند العرف و العقلاء موضوع النجاسة و يتحقّق موضوع جديد، فإن كان لنا على طهارة الموضوع الجديد بعنوانه العامّ دليل إجتهادي حكمنا بطهارة هذا الشئ بما أنه مصداق له، وإلاّ فأصل الطهارة يكفي في الحكم بطهارته لجريانه في الشبهات الحكيمية أيضاً.

بل و مع الشكّ في تحقّق الإستحالة الذاتية أيضاً ربّما يقال بالطهارة، إذ لا نحتاج إلى إحراز عنوان الإستحالة لعدم ذكرها في الأدلّة. فإذا شككنا في بقاء موضوع النجاسة لم يجرز شمول دليلها له، و لا يجري إستصحابها و لا إستصحاب موضوعها، إذ هو إبقاء ما كان فيعتبر فيه بقاء الموضوع عرفاً بحيث يتحدّ القضية المشكوكة مع المتيقّنة، و المفروض في المقام هو الشكّ في بقاء الموضوع هذا.

و لكن الظاهر جريان إستصحاب الموضوع مع الشكّ فيه، إذ القضية في قولنا: «هذا كان كلباً» و إن كانت هليّة مركّبة لاسيطة لكن الموضوع فيها هي الصورة الجنسية لا النوعية و هي المشار إليها بقولنا: «هذا»، و مع الشكّ في الإستحالة هي باقية قطعاً فنقول: هذا الجسم الخارجي كان كلباً و الآن نشكّ في بقائه كلباً فنستصحب بقاء الصورة النوعية له فيجري عليها حكمها، فتدبر.

و لو إستحال النجس إلى نجس آخر كلحم الميتة أكله الكلب فصار جزءاً لبدنه أو الماء النجس شربه فصار بولاً له كان محكوماً بالنجاسة أيضاً و لكن بنجاسة جديدة يترتب عليها آثارها لا آثار النجاسة الأوّلية. هذا.

و بما ذكرنا يظهر لك أنّ عدّ الإستحالة من المطهرات لا يخلو من مسامحة واضحة، إذ التطهير إنّما يصدق مع بقاء الموضوع الذي كان نجساً، و في الاستحالة لا يبق الموضوع الأول حتى يعرضه الطهارة، بل ينعدم ويحدث موضوع جديد. ففي المقام ما كان نجساً هو الدهن، و المفروض عدم بقاءه، و إنّما يصدق على الباقي عنوان الدخان و البخار و لادليل على نجاستها كما هو واضح.

### الفائدة السابعة:

#### هل فرق بين إستحالة النجس و المتنجس؟

نعم هنا إشكال تعرّض له الشيخ (ره) في خاتمة الإستصحاب من الرسائل. و محصّله بتوضيح منا:

«الفرق بين استحالة النجس الذاتي و المتنجس فيحكم بالطهارة في الأول دون الثاني، إذ الموضوع للنجاسة الذاتية الصورة النوعية، من العذرة و البول و الدم و أمثالها، فإذا ارتفعت بالاستحالة ارتفع حكمها قهراً، و أمّا في المتنجسات فالنجاسة تعرض للصورة الجنسية أعني الجسم النوعية من الخشب و نحوه. فالخشب مثلاً بملاقاته للنجاسة ينجس بما أنّه جسم لاقى نجساً لا بما أنّه خشب إذ لا خصوصية لعنوان الخشبية في قبوله النجاسة، فإذا إستحال الخشب رماداً فالصورة النوعية و إن ارتفعت لكنّ النجاسة لم تعرض له بما أنّه خشب بل بما أنّه جسم لاقى نجساً، و هو بعد باق بحاله فلا مجال للقول بطهارته.»<sup>(١)</sup>

و أجاب الشيخ عن هذا الإشكال بما هذه لفظه:

«إنّ دقيق النظر يقتضي خلافه، إذ لم يعلم أنّ النجاسة في المتنجسات محمولة على الصورة الجنسية و هي الجسم و إن إشتهر في الفتاوى و معاهد الإجماعات أنّ كلّ جسم لاقى نجساً مع رطوبة أحدهما فهو نجس إلاّ أنّه لا يخفى على المتأمل أنّ التعبير بالجسم لبيان عموم الحكم لجميع الأجسام الملاقية من حيث سببية الملاقاة للنجس لا لبيان إناطة الحكم بالجسمية.»

١- فرائد الأصول، ص ٤٠٠ (= ط. اخرى، ج ٢، ص ٦٩٤)، خاتمة، شروط جريان الاستصحاب.



و بتقرير آخر: المحكم ثابت لأشخاص الجسم فلا ينافي ثبوته لكل واحد منها من حيث نوعه أو صنفه المتقوم به عند الملاقاة، فقولهم: «كل جسم لاقى نجساً فهو نجس» لبيان حدوث النجاسة في الجسم بسبب الملاقاة من غير تعرّض للمحلّ الذي يتقوم به، كما إذا قال القائل: «إنّ كلّ جسم له خاصيّة و تأثير» مع كون الخواصّ و التأثيرات من عوارض الأنواع...»<sup>(١)</sup>

أقول: ما ذكره (ره) بطوله لا يتقنع به النفس، بدهاة أنّ الجسم الخاصّ - كالحنطة مثلاً - إذا تنجّس بالملاقاة لا يرى الوجدان الحيثيّة كونه حنطة دخلاً في تأثره بالنجاسة العارضة بحيث لو كان شعيراً مثلاً لم يتأثر بذلك، بل المتأثر بها بحسب الوجدان هي الحيثيّة المشتركة بين الحنطة و الشعير أعني كونه جسماً ملاقياً لنجس، و هذا بخلاف الخواصّ و الآثار الثابتة للأجسام فإنّ خاصية الحنطة ثابتة لها بما أنّها حنطة، كما أنّ خاصيّة الشعير تثبت له بما أنّه شعير. و بالجملة فإنّ اختلاف الأجسام في الخواصّ و الآثار تابع لاختلافها في الصورة النوعيّة المقومة لكلّ منها، و هذا بخلاف التأثر من النجاسة العارضة بالملاقاة فإنّ الأجسام مشتركة في ذلك و هذا يكشف عن كون معروضها الحيثيّة المشتركة أعني الجسميّة، فتدبر. هذا.

و لكن لا يخفى أنّ بناء نظام الطبيعة على أساس تبدّل الأجسام و تغييرها و وقوع الذوات النجسة و المنتجّسة في طريق تكوّن النبات و الحيوان و الإنسان، فكما تقع العذرات و الأبول و الميتات و غيرها في طريق تكوّن النباتات و الحيوانات و تصير من أجزائها بالإستحالة فكذلك الأمر في المنتجّسات:

فينجذب التراب أو الماء المنتجّس إلى الأشجار و تنموها ثمارها، و تشرب أو تأكل البهائم و الطيور و الدجاجات من المياه أو الأغذية المنتجّسة كثيراً بمرأى و منظر المسلمين في جميع الأعصار حتى في أعصار الأئمة عليهم السلام و مع ذلك جرت سيرتهم على معاملة الطهارة مع ثمار الأشجار و لحوم الحيوانات و ألبانها و أبوالها و أرواثها و بيض الدجاجات فيكشف هذا عن كون الإستحالة في المنتجّسات أيضاً رافعة لحكمها، و لا يمكن القول بكون القذارة و الخبائث في المنتجّس أشدّ من النجس.

فإذا ارتفعت الغدارة الذاتية بالإستحالة فإرتفاع العرضية بها يشبث بالأولوية الجليئية. و لعل السر في ذلك أن في المنتجس ما يكون في الحقيقة نجساً هو ذرات النجس المنتقلة إليه بالملاقاة عرفاً و شرعاً لا ذات الخشب مثلاً إلا بالعرض و المجاز، و بإستحالة الخشب يستحيل هذه الذرات أيضاً و تنعدم عرفاً فلا يبقى موضوع للنجاسة. و كيف كان فدخان الدهن المنتجس طاهر مع استحالته إليه. نعم لو فرض تصاعد كثير من الأجزاء الدهنية معه بحيث يدرك العرف أيضاً ذلك و ربّما يستشهدون لذلك بدسومة الدخان و جب الإجتنا ب حينئذٍ. و أمّا الأجزاء الصغار التي لا يدركها العرف و يحتاج في إدراكها إلى المكبرّات و الآلات الحديثة فلا حكم لها شرعاً، وإلاّ لتنجس الهواء و الأشياء ببخار النجاسات و المنتجسات و أرياحها لإستحالة إنتقال العرض فتكشف الأرياح عن وجود الذرات.<sup>(١)</sup>

### الفائدة الثامنة:

#### هل يجري الإستصحاب في الشك في القصر و عدمه؟

«محل البحث: الإشكال في جريان الأصل فيمن شك كون سفره بمقدار المسافة بأنه مبني على كون موضوع القصر من حالات المكلف فيجري إستصحاب عدم كونه مسافراً؛ و أما إذا كان من حالات المسافة بأن يكون القصر مشروطاً بكون المسافة ثمانية فائباته بإستصحاب عدم كونه مسافراً من الأصل المثبت، نظير ما قالوا في اللباس المشكوك كونه من أجزاء غير المأكول فلا يثبت بالإستصحاب الجاري في المصلي بأنه لم يكن قبل أن يلبس هذا اللباس لابساً لغير المأكول، عدم كون الجزء المشكوك من أجزاء ما لا يؤكل لحمه...»

ربما يقال: إن قيد الشيء يجب أن يكون من حالاته و أطواره و من صفاته و مقسماته، فلو فرض في مقام أخذ الأجنبي قيداً يجب الإلتزام بكون القيد عبارة عن أمر إنتزاعي يكون من مقسمات المقيد و من حالاته كوصف المعية و المقارنة و نحوهما غاية الأمر كون الأجنبي منشئاً

١- المكاسب المحرمة، ج ٢، ص ٤٢ إلى ٤٥.

لإنتزاعه أو طرفاً لإضافته و لافرق في ذلك بين القيود الوجودية و العدمية، ففي باب اللباس المشكوك فيه لا يصح أن يعتبر نفس عدم كون اللباس من أجزاء ما لا يؤكل لحمه قيدياً للصلوة لعدم كونه من حالاتها بل المعتبر فيها عدم مقارنتها له كما يدل على ذلك التعبير «(في) في قوله: «لا تجوز الصلوة في شعرو وبر ما لا يؤكل لحمه» و بالجملة المانع معية الصلوة لما لا يؤكل و مقارنتها له لا نفس ما لا يؤكل و عليها يمكن إجراء إستصحاب العدم في صورة الشك إذ عدم كون هذا اللباس مما لا يؤكل و إن لم يكن له حالة سابقة و لكن عدم مقارنة الصلوة لما لا يؤكل بنحو العدم المحمولى مما له حالة سابقة فكما يستصحب وجود الشرط كالوضوء أو الطهارة من الخبث بنحو الكون التام و يترتب عليه صحة الصلوة كما هو مورد صحيحتي زرارة، كذلك يستصحب عدم المانع أعني عدم تحقق المقارنة المشار إليها بنحو اللبس التامة و يترتب عليه صحة الصلوة و بالجملة وزان عدم المانع وزان وجود الشرط و الفرق بين القيود الوجودية و العدمية تحكّم.

اللهم إلا أن يقال إن المقارنة المشار إليها و إن كانت معدومة سابقاً و لكن كان هذا عدمها بعدم نفس الصلوة فإستصحابه و لو بنحو العدم المحمولى من قبيل إستصحاب السالبة بإنتفاء الموضوع و ليس هذا معتبراً بنظر العرف فتدبر.

ثم لا يخفى أن مقتضى ما ذكر أن لا يكون نفس الوضوء أو كون الشخص متوضئاً أيضاً قيدياً للصلوة بل يكون القيد مقارنتها له مع أن الإستصحاب يجري في نفس الوضوء كما لا يخفى<sup>(١)</sup>

### الفائدة التاسعة:

#### استصحاب العدم الربطي

«محل البحث: أحد تقريري إستصحاب العدم الأزلّي و هو عبارة عن العدم الربطي يعني مفاد «ليس الناقصة» و المراد به هو الرابط في القضايا السالبة إذ التحقيق أن الرابط فيها نفس العدم، فكما يعتبر في الموجبات وجود رابط يعبر عنه بكون الشيء شيئاً، فكذلك يعتبر في السوالب عدم رابط أي عدم الشيء شيئاً.»

أقول: هذا ما اختاره بعض المتأخرين، وذهب القدماء من القوم إلى أن القضية السالبة لا تشتمل على النسبة، بل يكون مفادها سلب النسبة و قطعها لا بأن تعتبر أولاً بين الطرفين نسبة ثبوتية ثم ترفع و تسلب، بل السلب عندهم يتوجه أولاً إلى نفس المحمول، ولكن سلب المحمول عن الموضوع عبارة أخرى عن سلب الإلتساب بينهما، كما أن الموجبة لا يعتبر فيها أولاً نسبة ثبوتية ثم تثبت للموضوع، بل يثبت فيها أولاً نفس المحمول للموضوع، ومع ذلك يقال إن فيها إيجاب النسبة وإيجادها؛ والسري في ذلك أن النسبة معنى حرفي آلي، فلا يتعلق بها لحاظ إستقلالي إلا بنظر ثانوي مساوق لخروجها من كونها نسبة بالحمل الشائع، فالذي يتوجه إليه الذهن أولاً و يراه مفاداً للقضية إنما هو إثبات شيء لشيء أو سلبه عنه، ثم بالنظر الثانوي يرى أن الموجبة تشتمل على نسبة و إرتباط بين الموضوع و المحمول، و السالبة لا تشتمل إلا على سلب النسبة و الإرتباط، لا على إرتباط يكون بنفسه أمراً عديمياً. هذا بعض ما قيل في المقام، و تحقيق المطلب خارج من عهدة فن الأصول.

و ربما يستشكل على مبنى سيدنا الأستاذ -مدظله العالی- بأن المراد بالعدم الرابطة إن كان صورته الذهنية المتحققة في القضية الذهنية، ففيه: أنها ليست عدماً بالحمل الشائع، بل هي أمر موجود في الذهن، و إن كان المراد به ما به يرتبط الموضوع و المحمول في الخارج، نظير الكون الرابطة في الموجبات المركبة. ففيه: أن مقتضى ذلك هو أن يتحقق في الخارج أمر يكون حقيقة ذاته العدم و البطلان و يكون مع ذلك رابطاً بين الموضوع و المحمول، و هذا واضح الفساد، مع أنه من الممكن أن لا يكون شيء من الطرفين موجوداً في الخارج، كما في السالبة بإنتفاء الموضوع، فيلزم على هذا أن يتحقق في الخارج عدم رابط بين عديمين، و فساد هذا أوضح من السابق.

لا يقال: مقتضى ما ذكرت أن لا تكون السالبة مشتملة على النسبة مع أن تقوم القضية بالنسبة.

فإننا نقول: لانسلم توقفها مطلقاً على النسبة، بل هي أمر يتقوم و يتحقق إما بالنسبة أو بسلبها، ففاد الموجبة تحقق الإرتباط بين الطرفين، و مفاد السالبة عدم تحققه بينهما.<sup>(١)</sup>

## **الجزء الثاني :**

### **في بعض القواعد الفقهية**

و هو يشتمل على سبعة فصول :

### **الفصل الأوّل:**

**امور هامّة و قواعد عامّة**

**مرتبطة بمفهوم الاعانة على الاثم**

و هو ايضاً يشتمل على فوائد :



## ألفائدة الاولى:

### ألبحث في مفهوم الاعانة و ما يعتبر في صدقها

«محل البحث في مكاسب الشيخ الأعظم و إن كان موضوعاً فقهياً و هو بيع العنب ممن يعمله خمراً، و لكن إطار البحث كان وسیعاً بحيث دعى الأستاذ -مدظله- إلى بيان أمور هامة و قواعد عامّة، أما الأمور فهی:

١- هل قصد الإعانة او ترتب المعان عليه شرط في تحقق مفهوم الإعانة أم لا؟

٢- هل الإعانة من العناوين التصدية او الواقعية؟

٣- هل يعتبر في صدق الإعانة علم المعين او ظنّه بترتب الحرام على فعله، أو العلم بمدخلية عمله في تحقق المعان عليه؟

٤- هل يعتبر في صدقها قصد المعان للإثم، او يكفي تخيل المعين لذلك؟<sup>(١)</sup>

### ألبحث في المسألة بلحاظ القواعد العامّة

و أمّا البحث بلحاظ القواعد العامّة فالعمدة منها ثلاثة أمور:

الأوّل: حكم الشارع بجرمة التعاون على الإثم و العدوان.

الثاني: حكم العقل بقبح إعانة الغير في الأمر القبيح و المحرم.

الثالث: أن دفع المنكر واجب كرفعه.

أمّا الأمر الأوّل فالبحث فيه تارة في مفهوم التعاون و الإعانة و ما يعتبر في صدقها، و اخرى في بيان حكمها شرعاً.

---

١- المكاسب المحرمة، ج ٢، ص ٢٩٨.

أَمَّا الْأَوَّلُ فففيه وجوه بل أقوال:

الأوّل: ما استظهره المصنّف من الأكثر، وهو أنّ الإعانة عبارة عن إيجاد مقدمة من مقدمات فعل الغير وإن لم يقصد حصوله منه.

الثاني: إيجادها بقصد حصوله منه، كما في كلام المحقّق الثاني في حاشية الإرشاد. وإطلاق القولين يقتضي التعميم لصورة وقوع المعان عليه في الخارج وعدم وقوعه.

الثالث: أنّه يعتبر فيه مع قصد ذلك وقوع الفعل المعان عليه في الخارج أيضاً، وقد نسب المصنّف إلى بعض معاصريه وأراد به صاحب العوائد كما يأتي.

الرابع: ما نسبته المصنّف إلى المحقّق الأردبيلي من إعتبار القصد أو وقوع المقدّمة على وجه يصدق عليها الإعانة عرفاً، مثل أن يطلب الظالم العصا من شخص لضرب مظلوم فيعطيه إياه ولو لم يقصد ذلك.

الخامس: إيجاد بعض المقدمات القريبة دون البعيدة.

السادس: إيجاد بعض المقدمات مطلقاً بشرط وقوع المعان عليه في الخارج سواء تحقق القصد أم لا. إختار هذا في مصباح الفقاهة<sup>(١)</sup>، كما يأتي بيانه.

«و قد يستشكل في صدق الإعانة بل يمنع، حيث لم يقع القصد إلى وقوع الفعل من المعان، بناءً على أنّ الإعانة هي فعل بعض مقدمات فعل الغير بقصد حصوله منه لامطلقاً. و أوّل من أشار إلى هذا، المحقّق الثاني في حاشية الإرشاد في هذه المسألة، حيث إنّ بعد حكاية القول بالمنع مستنداً إلى الأخبار المانعة قال: «و يؤيّده قوله - تعالى -: ﴿ولا تعاونوا على الإثم﴾ ويشكل بلزوم عدم جواز بيع شيء مما يعلم عادة التوصل به إلى محرّم لوتّم هذا الإستدلال، فيمنع معاملة أكثر الناس. و الجواب عن الآية المنع من كون محلّ النزاع معاونة، مع أنّ الأصل الإباحة، و إنّما يظهر المعاونة مع بيعه لذلك.» إنتهى (عبارة الشيخ الانصارى (ره)).

١- مصباح الفقاهة، ج ١، ص ١٧٦، في المسألة الثالثة من القسم الثاني من النوع الثاني.



إذا العلم أعمّ من التفصيلي، والعلم الإجمالي بالصرف في الحرام متحقق في كثير من الموارد بل التفصيلي أيضاً يتحقق كثيراً.

قال في مفتاح الكرامة بعد نقل كلام المحقق الثاني:

«و هذا متين جداً، لأنّ السيرة قد استمرّت على المعاملة على بيع المطاعم و المشارب للكفّار في شهر رمضان مع علمهم بأكلهم، و على بيعهم بساتين العنب و النخيل مع العلم العادي بجعل بعضه خمراً، و على معاملة الملوك فيما يعلمون صرفه في تقوية الجند و العساكر المساعدين لهم على الظلم و الباطل، إلى غير ذلك مما لا يحصى»<sup>(١)</sup>.

و ذكر نحو ذلك في الجواهر و أضاف إلى ما ذكر: إجارة الدور و المساكن و المراكب لهم و بيع القرطاس منهم مع العلم بأنّ منه ما يتخذ كتب ظلال. ثم قال:

«و من ذلك يظهر أنّ قصد العليّة من طرف المشتري غير قاذح، ضرورة حصوله فيما عرفت، فلو كان قاذحاً لاقتضى فساد البيع لأنّ فساده من جانب، فساد من الجانبين...»<sup>(٢)</sup>.

«و وافقه في إعتبار القصد في مفهوم الإعانة جماعة من متاخري المتأخرين كصاحب الكفاية و غيره. هذا.»

راجع كفاية السبزواري في هذه المسألة<sup>(٣)</sup> و لم يعلم المراد بقوله: «و غيره»، فإن أراد المقدس الأردبيلي (قده) فهو - كما يأتي - لا يشترط القصد تعييناً بل القصد أو الصدق العرفي. «و ربما زاد بعض المعاصرين على إعتبار القصد إعتبار وقوع المعان عليه في تحقق مفهوم الإعانة في الخارج، و تخيّل أنّه لو فعل فعلاً بقصد تحقق الإثم الفلاني من الغير فلم يتحقق منه لم يحرم من جهة صدق الإعانة بل من جهة قصدها، بناء على ما حرّره من حرمة الإشتغال بمقدّمات الحرام

١- مفتاح الكرامة، ج ٤، ص ٣٨، كتاب المتاجر، المقصد الأوّل، الفصل الأوّل.

٢- الجواهر ٣٢/٢٢ - ٣٣، كتاب التجارة، الفصل الأوّل، النوع الثاني مما يحرم الإكتساب به.

٣- كفاية الأحكام، ص ٨٥، كتاب التجارة، المقصد الثاني، المبحث الأوّل.

بقصد تحققه، و أنه لو تحقق الفعل كان حراماً من جهة التقصد إلى المحرّم و  
من جهة الإعانة...»

### نقل كلام الفاضل النراقي في العوائد:

اورد عليه الفاضل النراقي (قده) في العوائد، و الأولى نقل كلامه ملخصاً لما فيه من فوائد:  
قال في أوائل العوائد ما ملخصه:

«عائدة: قال الله - سبحانه - في سورة المائدة: ﴿و لا تعاونوا على الإثم و  
العدوان﴾ و هذه الآية تدلّ على حرمة المعاونة على كلّ ما كان إثماً و عدواناً،  
و استفاضت على تحريمها الروايات و إنعقد عليه إجماع العلماء كافة، و لا كلام في  
ثبوت تحريمها و النهي عنها، و إنما الكلام في تعيين ما يكون مساعدة و معاونة على  
الإثم و العدوان.

و تحقيقه أنه لا شكّ و لا خفاء في أنه يشترط في تحقق الإعانة صدور عمل و  
فعل من المعاون له مدخلية في تحقق المعاون عليه و حصوله أو في كماله و تماميته.  
و إنما الخفاء في اشتراط القصد إلى تحقق المعاون عليه من ذلك العمل، و في  
إشتراط تحقق المعاون عليه و عدمه أي ترتبه على فعله، و في اشتراط العلم بتحقيق  
المعاون عليه أو الظنّ أم لا، و في اشتراط العلم بمدخلية فعله في تحقيقه.

أما الأوّل: فالظاهر إشتراطه. و معناه أن يكون مقصود المعاون من فعله  
ترتّب المعاون عليه و حصوله في الخارج، سواء كان على سبيل الإفراد أم على  
الإشتراك، لأن المتبادر من المعاونة و المساعدة ذلك عرفاً، فإننا نعلم أنه لو لم يعط  
زيد ثوبه إلى الخياط ليخيطه لا يخيطه الخياط و لا يتحقّق منه خياطة، مع أنه لو  
أعطاه إتياء و خاطه لا يقال: إنه أعانه على صدور الخياطة، لأنّ غرضه كان  
صيرورة الشيء مخيطاً لا صدور الخياطة منه، إلا إذا كان مقصوده صدور هذه  
الخياطة منه، كما إذا كان ثوب لشخص و أراد ثلاثة من الخياطين خياطته فسعى  
شخص في إعطائه إلى واحد معين ليصدر منه الخياطة فيقال: إنه أعانه على ذلك.

و لذا ترى أنه لا يقال للدافعين أثوابهم إلى الخياط إثمهم أعانوه على صناعة الخياطة و تعلمها، مع أنه لو لا دفع أحد ثوبه إليه لم يتعلم صناعة الخياطة.

و لو دفع أحد ثياباً متعددة إلى شخص ليخيطها و كان غرضه ترغيبه إلى تعلمها و تحسينها حتى صار ذلك سبباً لتعلمها يقال عرفاً إنه أعانه عليها. و كذا التاجر لا يتجر لو علم أن أحداً لا يشتري منه شيئاً أو لا يبيعه، فلبيع و الشراء منه مدخلية في تحقق التجارة منه و لا يقال للبائعين و المشتريين إثمهم معاونوه على التجارة، بخلاف ما لو باع أحد منه و اشترى منه لترغيبه في التجارة و تعلمها فيقال: إنه أعانه عليها.

و أما الثاني: فالظاهر أيضاً إشتراطه، فلو فعل أحد عملاً قد يترتب عليه أمر و يكون له مدخلية في تحقق ذلك الأمر و لم يترتب عليه ذلك فلا يقال: إنه أعانه على ذلك الأمر و إن كان مقصوده منه إعانة شخص آخر في تحقق ذلك و حصوله. و لكن لو كان ذلك الأمر الذي يريد المعاونة عليه إثماً و محرماً يكون ذلك الفعل الذي صدر من المعاون أيضاً إثماً و حراماً، لما علم في العائدة السابقة، كما لو قلنا بكونه معاونة على الإثم، غاية الأمر إختلاف جهة الحرمة و لو قلنا بكون ذلك أيضاً معاونة على المحرم يجرم بالإعتبارين. و على هذا فلو غرس أحد كرمًا بقصد عصر الخمر منه للخمّارين فهو عاص في هذا الغرس آثم مطلقاً، فلو أثمر و حصل منه الخمر و شرب يكون معاونة على الإثم أيضاً و يكون حراماً من هذه الجهة أيضاً. و لو لم يتفق فيه ذلك حتى قلع لا يكون معاونة على إثم و لكن يكون حراماً لأجل قصده.

و أما الثالث: و هو العلم بتحقيق المعاون عليه و بترتبه على عمله فهو لا يشترط، فإنه لو غرس كرمًا بقصد أنه لو أراد أحد شرب الخمر كان حاضراً فأثمر و أخذ منه الخمر و شرب يكون عمله معاونة على الإثم، و إن لم يؤخذ منه الخمر لا يكون معاونة و إن أثمر في غرسه بهذا القصد. فالمسناط في الإثم و الحرمة مطلقاً هو العمل مع القصد سواء ترتب عليه ما قصد ترتبه عليه أم لا. و سواء علم

أنه يتحقق أو فعله بقصد أنه لعله يتحقق. و المناط في المعاونة على الإثم هو القصد و تحقق المعاون عليه معاً، فلو تحقق يآثم بالإعتبارين.

و من هذا يظهر حال الرابع أيضاً، أي إشتراط العلم بمدخلية عمله في تحقق المعاون عليه أم لا، و ذلك كما إذا علم أنّ زيداً الظالم يقتل اليوم عمرواً ظلماً فأرسل إليه سيفاً لذلك مع عدم علمه بأنه هل يحتاج إلى هذا السيف في قتله و له مدخلية في تحقق القتل أم لا؟ فإنه يكون آثماً في الإرسال قطعاً، فإن إتفق احتياجه إليه و ترتب القتل عليه يكون معاوناً على الإثم أيضاً و إلا فلا.

ثم إذا أحطت بما ذكرنا تعلم ما ذهب إليه الأكثر من جواز بيع العنب ممن يعلم أنه يجعله خمرًا ما لم يتفق عليه و حرمنه مع الإتفاق عليه.

أما الأول فلأن المقصود من البيع ليس جعل ذلك خمرًا فلا يكون إعانة على الإثم. و ذلك مثل حمل التاجر المتاع إلى بلد للتجارة مع علمه بأن العاشر يأخذ منه العشور.

و أما الثاني فلأن مع الإتفاق عليه أو شرطه يكون البائع بائعاً بقصد الحرام فيكون آثماً و إن لم يكن لأجل المعاونة على الأثم لو لم يتحقق جعله خمرًا. و من هذا يظهر عدم الحاجة إلى التأويلات البعيدة في الروايات المصرحة بجواز بيع العنب لمن يعلم أنه يجعله خمرًا و الخشب لمن يجعله برابط و إجارة السفينة لمن يحمل الخمر و الخنزير، بل تبق على ظاهرها.

و من ذلك أيضاً يظهر سرّ ما ورد في روايات كثيرة من جواز بيع المنتجس من الذمي و الميتة لمستحلّ الميتة مع كون الكفار مكلفين بالفروع، فإنه لاضير في ذلك لأنّ البائع لم يفعل حراماً.<sup>(١)</sup>

أقول: أما ما أشار إليه في أثناء كلامه و فصله في العائدة السابقة من أنّ الإتيان بمقدمة الحرام بقصد التوصل بها إليه يكون محرماً شرعاً و إن لم يترتب عليها، فهو ممنوع و إلا لزم

١- عوائد الأيام، ص ٢٦، العائدة السابعة.

كون الآتي بالحرام مع مقدماتها الكثيرة بقصده مرتكباً لمعاصٍ كثيرة و مستحقاً لعقوبات كثيرة، وهو كما ترى.

و بالجملة فكما لانسلّم وجوب مقدمة الواجب وجوباً شرعياً لا نسلّم حرمة مقدمة الحرام أيضاً حرمة شرعية وإن وقعت بقصد التوصل بها إليه.

نعم لا ننكر كونه متجربياً و لكنه غير مفهوم العصيان المنتزع عن مخالفة الأمر و النهي المولويين في قبال مفهوم الإطاعة. و القول بكون الإعانة على الإثم و العدوان بنفسها محرماً شرعياً بمقتضى العقل و الآية و إن أوجب كون عمل المعين بنفسه محرماً شرعياً غير عمل المعان لكن هذا العنوان لا ينطبق و لا يصدق على إتيان نفس المعان بمقدمات عمله كما لا يخفى. هذا. و لكن في خصوص باب الخمر يمكن القول بجرمة مقدمات تحصيلها و شربها أيضاً، لما ورد من لعن غارسها و حاملها و المحمولة إليه، فتدبر.

و أمّا ما ذكره الفاضل النراقي أخيراً من جعل الحكم بجواز بيع المنتجس من الذمي و الميتة من مستحلّها من باب عدم صدق الإعانة بدون القصد.

ففيه أنّ مقتضى ذلك جواز بيعهما من فساق المسلمين أيضاً مع عدم القصد و لا يقولون بذلك إذ يحكمون بجرمة بيعهما منهم و بطلانه لعدم ماليتهما شرعاً، و إنّما حكموا بجواز بيعهما من مستحليهما بالروايات الخاصة الواردة فيها، فراجع. و لعله من جهة أنّ المستحلّ لهما و إن كان في متن الواقع مكلفاً بالفروع لكنه في حال أكلهما لا يرى نفسه متهتكاً و عاصياً بخلاف المؤمن الفاسق. و كيف كان فليس جواز بيعهما من مستحلّهما ناشئاً عن عدم قصد البائع للانتفاع المحرم.

### التعرّض لخمسة أمور يمكن القول بدخالتها في صدق مفهوم الإعانة

ثمّ إنّك رأيت أنّه (قده) تعرّض لأربعة أمور يمكن القول بدخالتها في صدق مفهوم الإعانة:

الأوّل: قصد موجد المقدمة لتحقيق المعان عليه.

الثاني: تحقيقه و ترتيبه عليها خارجاً.

الثالث: العلم أو الظن بتحقيقه.

الرابع: العلم بمدخلية فعل المعين في تحقيقه.

وقد صرح (قده) باعتبار الأولين في صدقها وعدم اعتبار الأخيرين. وأضاف الأستاذ الإمام (قده) إلى الأمور الأربعة أمراً خامساً، وهو قصد المعان خصوص المنفعة المحرمة فعلاً وأنه هل يعتبر ذلك في صدق الإعانة أو يكفي في ذلك تحييل المعين لقصد ذلك.<sup>(١)</sup>

فلنتعرض للأمور الخمسة إجمالاً:

### هل القصد معتبر في مفهوم الإعانة أم لا؟

أمّا الأول فقد مرّ من المصنّف عن المحقّق الثاني والمحقّق السبزواري اعتبار قصد البائع في صدقها. واختار الأستاذ الإمام (قده) أيضاً ذلك. قال:

«فإنّ الظاهر أنّ إعانة شخص على شيء عبارة عن مساعدته عليه وكونه ظهيراً للفاعل، وهو إنّما يصدق إذا ساعده في توصله إلى ذلك الشيء، وهو يتوقّف على قصده لذلك.

فمن أراد بناء مسجد فكلّ من أوجد مقدّمة لأجل توصله إلى ذلك المقصد يقال: ساعده عليه و أعانه على بناء المسجد.

وأمّا البائع للجصّ والآجر و سائر ما يتوقّف عليه البناء إذا كان بيعهم لمقاصدهم و بدواعي أنفسهم، فليس واحد منهم معيناً و مساعداً على البناء و لو علموا أنّ الشراء لبنائه. نعم لو اختار أحدهم من بين سائر المبتاعين الباني للمسجد لتوصله إليه كان مساعداً بوجه دون ما إذا لم يفرّق بينه و بين غيره لعدم قصده إلاّ الوصول بمقصده.

فالبرّاز البائع لمقاصده ما يجعل سترّاً للكعبة ليس معيناً على البرّ و التقوى و لا

١- المكاسب المحرمة للإمام الخميني (ره)، ج ١، ص ١٤١ (= ط. اخرى، ج ١، ص ٢١٠)، في النوع الثاني من القسم الثاني.

البائع للجنب بمقصد نفسه ممن يجعله خمرًا معين على الإثم و مساعد له فيه. بل لو أوجد ما يتوقف عليه مجّاناً لغرض آخر غير توصله إلى الموقوف لا يصدق أنّه أعانه و ساعده عليه.

و التشبّث ببعض الروايات و الآيات لنفي إعتباره مع أنّ الإستعمال فيها من قبيل الاستعارة و نحوها في غير محلّه.

و أمّا الصدق على إعطاء العصا و السكّين لمريد الظلم و القتل حينها فلعلّه لعدم التفكيك في نظر العرف بين إعطائه في هذا الحال و قصد توصله إلى مقصده. و لهذا لو جهل بالواقعة لا يعدّ من المعاون على الظلم، فلو أعطاه العصا لقتل حيّة و استعمله في قتل إنسان لا يكون معيناً على قتل الإنسان. و بالجملة إنّ الصدق العرفي في المثال المتقدم لعدم التفكيك عرفاً، و لهذا لو اعتذر المعطي بعدم إعطائه للتوصل إلى الظلم مع علمه بأنّه أرادته لا يقبل منه»<sup>(١)</sup>

أقول: قوله (قده): «و التشبث ببعض الروايات» إشارة إلى ما يأتي الإشارة إليها ممّا استعمل فيها لفظ الإعانة و مشتقاتها فيما لا قصد فيه.

و قوله: «و أمّا الصدق على إعطاء العصا و السكّين» إشارة إلى ما يأتي عن المقدس الأردبيلي في آيات أحكامه.

و أمّا ما ذكره (قده) من المثال ببناء المسجد و غيره فيمكن أن يناقش بأنّ المتبادر من الإعانة على البرّ و الأمور الدينية في الإصطلاح الدارج بين المتشرّعة هو الإقدام فيها تبرعاً و قربة إلى الله - تعالى - و هذا إصطلاح خاصّ دارج بيننا، فلا يجوز أن يجعل ملاكاً و مقياساً لمفهوم الإعانة بحسب اللغة و العرف العامّ، فلعلّها بحسب اللغة موضوعة لكلّ ما له دخل في تحقق الفعل من الغير، و الآية تحمل على المفهوم اللغوي و العرف العامّ و حمل الإستعمالات الكثيرة الواردة في الروايات على الاستعارة و المجازيّة يحتاج إلى دليل متقن.

ثمّ إنّّه (ره) بعد إختيار إعتبار القصد في مفهوم الإعانة إستدرک على كلامه هذا فقال: «ثمّ إنّّه على القول بإعتبار القصد و تحقق الإثم في مفهومها لقائل أن يقول بإلقاء

١- نفس المصدر، ج ١، ص ١٤٢ (= ط. اخرى، ج ١، ص ٢١٢).

القيدین حسب نظر العرف و العقلاء بالمناسبات المغروسة في الأذهان، بأن يقال: إنَّ الشارع الأقدس أراد بالنهاي عن الإعانة على الإثم و العدوان قلع مادّة الفساد و المنع عن إشاعة الإثم و العدوان. و عليه لافرق بين قصده إلى توصل الظالم بعمله و عدمه مع علمه بصرفه في الإثم و العدوان. فالنهاي عن الإعانة إنّما هو لحفظ غرضه الأقصى و هو القلع المذكور فيلبي العرف خصوصية قصد التوصل»<sup>(١)</sup>

أقول: فيرجع كلامه الأخير إلى أن القصد و إن أخذ في مفهوم الإعانة لغة لكن المنهي عنه شرعاً في الحقيقة أعمّ من ذلك.<sup>(٢)</sup>

### نقل كلام القائلين بعدم إعتبار القصد في صدق الإعانة و نقده

«و من جملة القائلين بعدم إعتبار القصد في صدق الإعانة المحققان:

الأردبيلي في زبدة البيان و الإيرواني في الحاشية...»<sup>(٣)</sup>

راجع زبدة البيان، كتاب الحج.<sup>(٤)</sup>

و ما ذكره (ره) في هذا الكتاب يخالف ما مرّ منه في مجمع الفائدة من التأمّل في المسألة لكونها معاونة و هي محرمة بالعقل و النقل.

و كيف كان فهو (ره) أيضاً ممن لا يعتبر القصد بخصوصه في صدق مفهوم المعاونة.

و بالجملة ففي قبال من مضى ممن يعتبر القصد في صدقها ترى كثيراً من الأصحاب لا يعتبرونه فيها، و هو الظاهر من بعض الأخبار.

و من هذا القبيل المحقّق الإيرواني في حاشيته، قال -بعد المناقشة في دلالة الآية على حرمة الإعانة كما يأتي بيانه -:

١- نفس المصدر، ج ١، ص ١٤٣ (= ط. اخري، ج ١، ص ٢١٤).

٢- المكاسب المحرمة، ج ٢، ص ٢٩٨ إلى ٣٠٨.

٣- المكاسب المحرمة، ج ٢، ص ٣١٣.

٤- زبدة البيان، ص ٢٩٧، كتاب الحج، في تفسير الآية الثانية - آية التعاون - من النوع الثالث في أشياء من أحكام الحج.



«و بعد الغضّ عن هذا نقول: إنّ القصد قصدان: قصد بمعنى الداعي الباعث نحو الفعل فيكون حصول الحرام غاية لفعل المعين، وهذا هو الذي أراده المصنّف من القصد، وقصد بمعنى الإرادة والإختيار فيكون الحرام ممّا اختاره المعين بإختيار ما يعلم ترتبه عليه.

و القصد بكلا معنييه غير معتبر في تحقق عنوان الإعانة، فإنّ الحقّ أنّ الإعانة عنوان واقعي غير دائر مدار القصد. فنفس الإتيان بمقدمات فعل الغير إعانة للغير على الفعل.

نعم مع عدم العلم بترتب الحرام لا يعلم كون الفعل إعانة على الحرام، فمن أجل ذلك لا يحرم، إذ كانت الشبهة تحريمية موضوعية، وهذا غير خروجه عن عنوان الإعانة واقعاً.

أمّا إذا علم بالترتب زالت الشبهة و تنجز حكم الإعانة...  
 فإذا لا إشكال في حرمة إعطاء السيف و العصا بيد من يعلم أنّه يقتل به أو يضرب بها، وكذا حرمة بيع العنب لمن يعلم أنّه يعمله خمراً.  
 وأمّا تجارة التاجر و سير الحاجّ مع العلم بأخذ العشار و الظالم، وكذا عدم تحفظ المال مع العلم بحصول السرقة، فالكلّ خارج عن عنوان الإعانة. وذلك لا من جهة عدم حصول القصد الغائي لما عرفت من عدم اعتبار هذا القصد و لا مادون هذا القصد، بل من جهة أنّ الإعانة ليست هي مطلق إيجاد مقدمات فعل الغير، وإلّا حرم توليد الفاسق، و الإنسان عادة يعلم أنّ في نسله يحصل مرتكب ذنب فيلزمه أن يجتنب النكاح، و أيضاً حرم بذل الطعام و الشراب لمن يعلم أنّه يرتكب الذنب.

بل الإعانة عبارة عن مساعدة الغير بالإتيان بالمقدمات الفاعلية لفعله دون مطلق المقدمات الشاملة للمادية فضلاً عن إيجاد نفس الفاعل أو حفظ حياته.  
 فتهيئة موضوع فعل الغير و الإتيان بالمفعول به لفعله ليس إعانة له على الحرام.

ومن ذلك سير الحاجّ وتجارة التاجر و فعل ما يغتاب الشخص على فعله. نعم

ربّما يجرّم لابعنوان الإعانة و من ذلك القيادة.<sup>(١)</sup>»

أقول: لا يخفى أنّ العناوين القصدية عبارة عن العناوين الاعتبارية التي لا واقعية لها وراء الإعتبار، و إنّما تنتزع عن الأفعال و الأمور الواقعية بالقصد و الإعتبار، فيكون تقوّمها بقصدها، نظير عنوان التعظيم المنتزع عن الانحناء الخاصّ بقصده، و من هذا القبيل الملكية و الزوجية و الحرّيّة و العبودية و نحوها من العناوين التي تحصل بالعقود و الإيقاعات، و كذلك عناوين العبادات المنتزعة من الصلاة و الزكاة و نحوهما.

و الظاهر أنّ الإعانة - كما ذكره - ليست من العناوين الاعتبارية بل من العناوين الواقعية غير المتقومة بالقصد و إن كان تنجز التكليف المتعلق بها متوقفاً على العلم و القصد كما في سائر موارد التكليف.

اللّهم إلا أن يقال: إنّ عدم كون الإعانة من العناوين القصدية، بمعنى عدم توقف صدقتها على قصد عنوانها، لا ينافي توقف صدقتها على فعل خاصّ بلحاظ غاية خاصّة على قصد هذه الغاية الخاصّة، إذ العرف يفرّق بين قصد الغاية الخاصّة و عدم قصدتها، كما يفرّق بين العلم بترتبها و عدم العلم به، فتدبّر.

و أمّا ما ذكره من عدم صدق الإعانة على إيجاد ذات الفاعل و توليده فالظاهر صحته أيضاً و الإلّكان خلق الله - تعالى - لأفراد الإنسان و إبقاؤهم و رزقهم إعانة منه على الكفر و الفسوق و العصيان.

و السّرّ في ذلك أنّ الإعانة - كما مرّ - عبارة عن إيجاد مقدّمة من مقدمات فعل الغير أعني المعان، فهي من العناوين الإضافية المتقومة بوجود المعين و المعان، فالتم يوجد ذات المعان لا مجال لتحقق الإعانة و صدقتها.

و أمّا ما ذكره (ره) من اختصاص الإعانة بالإتيان بالمقدمات الفاعلية دون المادّية فلم يظهر لي مراده و لا وجهه، إذ تهية موضوع فعل الغير إذا لم يكن إعانة فكيف حكم بحرمة بيع العنب لمن يعلم أنّه يجعله خمراً لأجل ذلك؟ و هل هذا الإتهية موضوع فعل الغير من دون أن

١- حاشية المكاسب، ص ١٥، ذيل قول المصنّف: فقد يستدلّ على حرمة البيع....

يسلب الإختيار من الغير؟ بل يكون وقوع التخميم بإختياره وإرادته، فوزانه من هذه الجهة وزان تجارة التاجر التي تكون موضوعاً لأخذ العشر.

### إستدلال المحقق الخوئي لعدم إعتبار القصد و العلم بترتب المعان عليه في الإعانة

و في مصباح الفقاهة أيضاً حكم بعدم إعتبار القصد في مفهوم الإعانة و لا العلم بترتب المعان عليه، بل يراد بها إيجاد مقدمة الفعل مع وقوع المعان عليه في الخارج.  
قال ما ملخصه:

«فإن صحة استعمال كلمة الإعانة و ما اقتطع منها في فعل غير القاصد بل و غير الشاعر بلا عناية و علاقة تقتضي عدم إعتبار القصد و الإرادة في صدقها لغة. كقوله عليه السلام في دعاء أبي حمزة الثمالي: «و أعانني عليها شقوتي.» و قوله -تعالى-: ﴿واستعينوا بالصبر و الصلاة﴾ و في بعض الروايات أن المراد بالصبر الصوم. و في أحاديث الفريقين: «من أكل الطين فمات فقد أعان على نفسه.» و في رواية أبي بصير: «فأعينونا على ذلك بورع و إجتهد.» و قوله: «من أعان على قتل مؤمن و لو بشرط كلمة...» و قوله عليه السلام: «من تبسّم على وجه مبدع فقد أعان على هدم الإسلام.» و في رواية أبي هاشم الجعفري: «و رزقك العافية فأعانتك على الطاعة.» و في الصحيفة السجادية في دعائه لطلب الحوائج: «واجعل ذلك عوناً لي.» و أيضاً يقال: «الصوم عون الفقير، و الثوب عون للإنسان، و سرت في الماء و أعانني الماء و الريح على السير، و أعانتني العصا على المشي، و كتبت باستعانة القلم.» إلى غير ذلك من الإستعمالات الكثيرة الصحيحة. و دعوى كونها مجازات، جزافية لعدم القرينة عليها...

و أمّا مسير الحاجّ و متاجرة التاجر مع العلم بأخذ المكوس و الكمارك، و هكذا عدم التحفظ على المال مع العلم بمحصول السرقة فكّلها داخل في عنوان الإعانة، فإنّه لا وجه لجعل أمثالها من قبيل الموضوع للإعانة و خروجها عن

عنوانها كما زعمه شيخنا الأستاذ و المحقق الإيرواني، كما لا وجه لما ذهب إليه المصنّف من إخراجها عن عنوان الإعانة من حيث إنّ التاجر و الحاج غير قاصدين لتحقق المعان عليه، لما عرفت من عدم اعتبار القصد في صدقها.<sup>(١)</sup>

أقول: فأخصّ الأقوال في بيان مفهوم الإعانة قول الفاضل النراقي، حيث اعتبر في صدقها قصد الحرام و ترتبه معاً، و المحقق الثاني و من تبعه اعتبر القصد فقط، و في مصباح الفقاهة اعتبر الترتب فقط، و المحقق الإيرواني أيضاً اعتبر الترتب فقط و لكنه فصل بين المقدمات الفاعلية و بين المقدمات المادية الراجعة إلى تهيئة موضوع فعل الغير.

هذا كلّه في بيان اعتبار القصد و عدمه، و سنعود إليه ثانياً عند شرح ما يأتي من المصنّف في المتن.

### هل يعتبر في صدق الإعانة ترتب المعان عليه أم لا؟

هذا هو الأمر الثاني من الأمور الخمسة التي وقع البحث في اعتبارها في صدق الإعانة، و قد مرّ عن الفاضل النراقي إعتباره مضافاً إلى القصد، و ناقشه المصنّف كما مرّ بقوله: «إنّ حقيقة الإعانة على الشئ هو الفعل بقصد حصول الشئ سواء حصل أم لا.»

و الظاهر إعتباره، إذ الإعانة - كما مرّ - عنوان إضافي متقوم بالمعين و المعان و المعان عليه، فما لم يتحقّق المعان عليه خارجاً في ظرفه لا يتحقق الإعانة.

فإن قلت: قوام الإعانة في ناحية المعان عليه بصورته الذهنية لا بوجوده الخارجي كسائر العلل الغائية.

قلت: نعم و لكن الصورة ملحوظة بما هي طريق إلى الخارج لابنحو الموضوعية، فإذا لم يتحقق المعان عليه في ظرفه ظهر عدم تحقق الإعانة و إن صدق التجري إن كان المعان عليه أمراً محرماً. و بالجملة فإذا لم يتحقق إثم خارجاً ظهر عدم تحقق الإعانة على الإثم.

و قد مرّ أنّ في مصباح الفقاهة أيضاً حكم بإعتبار ترتب المعان عليه في صدقها:

قال:

١- مصباح الفقاهة، ج ١، ص ١٧٦، في المسألة الثالثة من القسم الثاني من النوع الثاني.

«الذي يوافق الإعتبار و يساعد عليه الإستعمال هو تقييد مفهوم الإعانة بحسب الوضع بوقوع المعان عليه في الخارج و منع صدقتها بدونه، و من هنا لو أراد شخص قتل غيره بزعم أنه مصون الدّم و هيئاً له ثالث جميع مقدمات الفعل ثم أعرض عنه مريد القتل أو قتله ثم بان أنه مهدور الدم فإنه لا يقال: إن الثالث أعان على الإثم بتهيئة مقدمات الفعل. كما لا تصدق الإعانة على التقوى إذا لم يتحقق المعان عليه في الخارج، كما إذا رأى شبحاً يغرق فتوهم أنه شخص مؤمن فأنقذه إعانة منه له على التقوى فبان أنه خشية...»<sup>(١)</sup>

### بيان الأستاذ الإمام في أنه هل يشترط في صدق الإعانة ترتب المعان عليه أم لا؟

و للإستاذ الإمام (ره) في هذا المجال كلام طويل لا يخلو من فائدة، فلنتعرض له بتلخيص: قال: «أما الأوّل (وقوع الإثم في الخارج) فقد يقال بإعتباره، لأنّ الظاهر من قوله: ﴿لا تعاونوا على الإثم﴾ أي على تحقّقه، و هو لا يصدق إلاّ معه، فإذا لم يتحقق خارجاً و أوجد شخص بعض مقدمات عمله لا يقال: إنّه أعانه على إثمه، لعدم صدوره منه.

و بالجمله الإعانة على الإثم موقوفة على تحقّقه و إلاّ يكون من توهم الإعانة عليه لانفسها و يكون تجريباً لإثماً، و لهذا لو علم بعدم تحقّقه منه لا يكون إيجاد المقدمة إعانة على الإثم بلاشبهة.

ولكن يمكن أن يقال: المفهوم العرفي من الإعانة على الإثم هو إيجاد مقدمة إيجاد الإثم و إن لم يوجد، فمن أعطى سُلماً لسارق بقصد توصله إلى السرقة فقد أعانه على إيجادها، فلو حيل بينه و بين سرّفته و لم تقع منه يصدق أنّ المعطي للسلم أعانة على إيجاد سرّفته.

فلو كان تحقّق السرقة دخيلاً في الصدق فلا بدّ أن يقال: إنّ المعتر في صدقتها إيجاد المقدمة الموصلة، أو الإلتزام بأنّ وجود السرقة من قبيل الشرط

١- نفس المصدر، ج ١، ص ١٧٨.

المتأخر لصدقها، وكلاهما خلاف المتفاهم العربي، أو يقال: لا يصدق الإعانة على الإثم حتى وجدت السرقة، فالفعل المأتي به لتوصل الغير إلى الحرام مراعى حتى يوجد ذو المقدمة وبعده يقال: إنه إعانه عليه، وهو أيضاً خلاف الواقع، أو يقال: إن صدقها فعلاً باعتبار قيام الطريق العقلاني على وجود الإثم، وبعده التخلّف يكشف عن كونها تجريباً لإعانة، وهو أيضاً غير صحيح لأنّ الطريق العقلاني عليه لا يتفق إلاً أحياناً، ومع عدم القيام أيضاً يقال: إنه أعانه على إيجاده.

وإن شئت قلت: فرق بين كون الإثم بمعنى المصدر وكونه بمعنى المصدر في صدق الإعانة، فعلى الأوّل يعتبر في صدقها الوجود بخلاف الثاني، والمقام من قبيل الثاني. لكن مع ذلك كله لا يخلو الصدق من خفاء والمسألة من غموض وإن كان الصدق أظهر عرفاً.<sup>(١)</sup>

أقول: إسم المصدر ينتزع من المصدر، فهما متساويان صدقاً مختلفان بالإعتبار فقط، فالحدث كالإثم مثلاً بلحاظ صدوره عن الفاعل وإضافته إليه يكون مصدراً وبلحاظه في نفسه يسمّى إسم المصدر، وعلى نظر الأستاذ يكون المصدر أعمّ من إسم المصدر، وقد عرفت أنّ الإعانة أمر إضافي متقوم بأطراف الإضافة ومنها المعان عليه فلا تتحقق بدونه. وعلى فرض القول بجرمة إتيان مقدمة الحرام بقصد حرمته شرعية فالمراد إتيان فاعل الحرام لمقدمة فعل نفسه لا إتيان الغير لمقدمة من مقدمات فعل الآخر. نعم على فرض كونها إعانة على الإثم وحرمتها شرعاً تكون حرمتها من هذه الجهة، و لكن المفروض عدم تحققها لعدم تحقق أحد مقوماتها فلا يصدق عصيان حكم الإعانة وإن صدق التجري بالنسبة إليه وهذا أمر آخر غير العصيان.

اللهم إلا أن يقال - كما يظهر من عبارة المتن الآتية أيضاً -: إن تخمير العنب غاية تملك المشتري و واجديته للعنب لا يبيع البائع له، وإنما الغاية لبيع البائع تملك المشتري له وهو أمر مقصود للبائع قهراً و متحقق جزماً. فإذا فرض كون تملكه له حراماً - كما إذا وقع منه بقصد التخمير و قلنا بجرمة الإتيان بمقدمة الحرام بقصد الحرام مطلقاً أو في خصوص التخمير إذ لا

١- ألمكاسب المحرمة للامام الخميني (ره)، ج ١، ص ١٤١ (= ط. اخرى، ج ١، ص ٢١١)، في النوع الثاني من القسم الثاني.

يقُلُّ هذا عن غرسه للكرم بقصده - فلاحالة يكون البيع إعانة للمشتري على هذا التملك الحرام لكونه مقصوداً و مترتباً عليه سواء ترتب عليه التخمير أم لا.  
قال الأستاذ الإمام (ره):

«هذا كله في كليّ المسألة. و أمّا خصوص الخمر فالظاهر المتفاهم من المستفيضة المحاكية عن لعن الخمر و غارسها و حارسها و بائعها و مشتريها... أنّ إشتراء العنب للتخمير حرام، بل كل عمل يوصله إليه حرام، لا الحرمة المقدمة، فإنّ التحقيق عدم حرمتها، و لا لمبغوضية تلك الأمور بعناوينها، بل الظاهر أنّ التحريم نفسي سياسي لغاية قلع مادّة الفساد. فإذا كان الإشتراء للتخمير حراماً سواء وصل المشتري إلى مقصوده أم لا، تكون الإعانة عليه حراماً لكونها إعانة على الإثم بلا إشكال، لأنّ قصد البائع وصول المشتري إلى إشترائه الحرام، و الفرض تحقق الإشتراء أيضاً. فبيع العنب ممن يعلم أنّه يجعله خمراً حراماً و إعانة على الإثم...»<sup>(١)</sup>

### هل يعتبر علم البائع أو ظنّه بترتب الحرام أم لا؟

الأمر الثالث: هل يعتبر في صدق مفهوم الإعانة علم البائع أو ظنّه بترتب الحرام أم يكفي في ذلك إتيانه بمقدمة الحرام برجاء ترتبه عليه؟ و قد مرّ عن العوائد عدم إعتباره و أنّه يكفي في صدقها القصد و الترتب خارجاً و هو الأقوى. قال: «فإنّه لو غرس كرمًا بقصد أنّه لو أراد أحد شرب الخمر كان حاضرًا فأثمر و أخذ منه الخمر و شرب يكون عمله معاونة على الإثم...» إلى آخر ما ذكره، فراجع ما مرّ من كلامه.

### هل يعتبر العلم بمدخلية عمله في تحقق المعان عليه؟

هذا هو الأمر الرابع مما أحتمل إعتباره في صدق الإعانة، و قد مرّ عن العوائد أيضاً عدم إعتباره، و هو الأقوى أيضاً. قال:

١- نفس المصدر، ج ١، ص ١٤٤ (= ط. اخرى، ج ١، ص ٢١٥).

«و ذلك كما إذا علم أن زيدا الظالم يقتل اليوم عمرواً ظلماً فأرسل إليه سيفاً لذلك مع عدم علمه بأنه هل يحتاج إلى هذا السيف في قتله و له مدخلية في تحقق القتل أم لا؟ فإنه يكون آثماً في الإرسال قطعاً، فإن إتفق احتياجه إليه و ترتب القتل عليه يكون معاوناً على الإثم أيضاً.»

أقول: حكمه بكونه آثماً قطعاً من جهة إختياره لحرمة مقدمة الحرام إذا أتى بها بقصده و قدمرّ منا الإشكال في ذلك.

### هل يعتبر قصد المعان للإثم أو يكفي في ذلك تخيل المعين لذلك؟

هذا هو الأمر الخامس مما أحتمل إعتبراره في صدق الإعانة، و الظاهر إعتبراره، إذ على فرض عدم قصده له لا إثم حتى يصدق الإعانة عليه. و مجرد تخيل الإنسان لذلك لا يوجب تحقق الإثم و صدق الإعانة عليه. نعم يكون البيع منه مع هذا التخيّل تجريباً و لكنه غير الحرمة و العصيان. هذا. و لكن لا يلزم وقوع القصد من المعان حين الشراء، بل لو كان حينه قاصداً للخير و لكن نعلم أنه سيقصد الإثم بعد ذلك و يوجد خارجاً كفي ذلك في صدق الإعانة عليه و لاسيّاً إذا وقع البيع منه بقصد ذلك، فتدبر<sup>(١)</sup>.

### الفائدة الثانية:

#### القواعد العامة في المقام ثلاث: (٢)

قد مرّ أنّ في مسألة بيع العنب ممن يعلم أنه يجعله خمراً قد يبحث بلحاظ الأخبار الخاصة الواردة فيها، و قد يبحث بلحاظ القواعد العامة أمّا الأخبار الخاصة فقد كانت على طائفتين، و ذكرنا وجوه الجمع بينهما، فراجع.

و أمّا القواعد العامة فهي في المقام ثلاث:

١- المكاسب المحرمة، ج ٢، ص ٣١٣ إلى ٣٢١.

٢- المكاسب المحرمة، ج ٢، ص ٣٣٩.



الأولى: حرمة الإعانة على الإثم شرعاً بلحاظ آية التعاون.  
 الثانية: حكم العقل بجرمة الإعانة على الحرام.  
 الثالثة: وجوب دفع المنكر كرفعه.

### ١- حرمة الإعانة على الإثم شرعاً بلحاظ آية التعاون

أما الأولى فالبحت فيها تارة في بيان مفهوم الإعانة و ما يعتبر فيها، و اخرى في بيان حرمتها الشرعية بلحاظ الآية الشريفة.  
 و قد طال البحث في مفهوم الإعانة و كلمات المصنّف و الأصحاب فيها.  
 و الآن وصلت النوبة إلى البحث عن حرمتها الشرعية بلحاظ الآية، و قد شاع بينهم الاستدلال بها لذلك.

و لكن ناقش فيه المحقق الإيرواني (ره) في حاشيته بوجهين: قال ما هذا لفظه:  
 «يمكن أن يقال: إن آية لا تعاونوا مؤدّاهما الحكم التنزيهي دون التحريمي، و ذلك بقرينة مقابلته بالأمر بالإعانة على البرّ و التقوى الذي ليس للإلزام قطعاً، كما يمكن أن يقال: إن قضية باب التفاعل هو الإجتاع على إتيان الإثم و العدوان كأن يجتمعوا على قتل النفوس و نهب الأموال لا إعانة الغير على إتيان المنكر على أن يكون الغير مستقلاً في إتيان المنكر و هذا معيناً له بالإتيان ببعض مقدماته»<sup>(١)</sup>  
 و قد تبعه في إيراد المناقشة الثانية في مصباح الفقاهة، فراجع<sup>(٢)</sup>. هذا.  
 و لكن الأستاذ الإمام رحمته الله أورد على الوجهين بما ملخصه:  
 «يرد على الأول: أن قرينة بعض الفقرات لا تسلّم في المقام، لأنّ تناسب الحكم و الموضوع و حكم العقل شاهدان على أنّ النهي هنا للتحريم، مضافاً إلى أنّ مقارنة الإثم للعدوان لا تبقّى مجالاً لحمل النهي على التنزيه، ضرورة حرمة العدوان و الظلم كما دلتّ عليها الأخبار المستفيضة.

١- حاشية المكاسب، ص ١٥، ذيل قول المصنّف: فقد يستدلّ على حرمة البيع...

٢- مصباح الفقاهة، ج ١، ص ١٨٠، في المسألة الثالثة من القسم الثاني من النوع الثاني.

و على الثاني: أنّ ظاهر مادّة العون عرفاً و بنصّ اللغويين: المساعدة على أمر، و المعين هو الظهير، و إنّما يصدق ذلك فيما إذا كان أحد أصيلاً في أمر و أعانه عليه غيره، فيكون معنى الآية: لا يكتن بعضكم لبعض ظهيراً و معاوناً.

و معنى تعاون المسلمين: أنّ كلّاً منهم يكون معيناً لغيره لا أنّهم مجتمعون على أمر. ففي القاموس: «تعاونوا و إعتنوا: أعان بعضهم بعضاً.» و نحوه في المنجد. و كون التعاون فعل الإثنين لا يوجب خروج مادّته عن معناها.

فمعنى تعاون زيد و عمرو: أنّ كلّاً منهما معين للآخر و ظهير له. فإذا هيأ كلّ منهما مقدمات عمل الآخر يصدق أنّهما تعاونوا. و بالجملة كون التفاعل بين الإثنين لا يلزم كونها شريكاً في إيجاد فعل شخصي. فالتعاون كالتكاذب و التراحم و التضامن مما هي فعل الإثنين من غير اشتراكهما في فعل شخصي.

فالظاهر من الآية عدم جواز إعانة بعضهم بعضاً في إثمه و عدوانه. و هو ظاهر المادّة و الهيئة. و لو قلنا بصدق التعاون و التعاضد على الإشتراك في عمل فلاشبهة في عدم اختصاصه به.»<sup>(١)</sup>

### نقد كلام الأستاذ الإمام في المقام

أقول: قد مرّ من المصنّف في المسألة الأولى من مسائل بيع العنب - أعني بيعه على أن يعمل خمرًا - الإستدلال بكونه إعانة على الإثم، و مرّ منّا نقل مناقشتي المحقق الإيرواني و إيراد الأستاذ الإمام (ره) عليهما و قلنا هناك: إنّ ظاهر العبارة الأخيرة من الأستاذ (ره) يشعر بنحو ترديد له في صدق مفهوم التعاون على الإشتراك في عمل واحد كرفع ثلاثة رجال الحجر واحد، مع أنّه القدر المتيقّن منه بلحاظ الهيئة، إذ الظاهر من اللفظ دخلهم في العمل في عرض واحد، و هو المتبادر من عبارة القاموس أيضاً. و أمّا إعانة أحد لآخر في عمل و إعانة الآخر له في عمل آخر فإطلاق التعاون عليه لا يخلو من مسامحة. و إن شئت قلت: إنّ المتبادر من تعاون

١- ألمكاسب المحرّمة للإمام الخميني، ج ١، ص ١٣١ (= ط. أخرى، ج ١، ص ١٩٧)، في النوع الثاني من القسم الثاني.

الشخصين دخلها في عمل واحد شخصي في عرض واحد.

هذا ما ذكرناه هناك، و نضيف هنا: أنه إذا فرض كون المحرام إعانة أحد الشخصين لآخر في عمل وإعانة الآخر له في عمل آخر فهنا محرمان مستقلان و لا دخل لأحدهما في حرمة الآخر و لا ارتباط بينهما، فلا يرى على هذا وجه لإستعمال باب التفاعل الظاهر في ارتباط الفعلين و كونهما محكومين بجرمة واحدة، بل كان المناسب أن يقال: لا يعين أحد منكم غيره في الإثم و العدوان.

فإستعمال باب التفاعل و تعلق نهبي واحد به ظاهراً في كون المنهبي عنه إشتراكهما في عمل واحد قائم بشخصين أو بأشخاص، بحيث لا يتحقق غالباً إلا بالإشتراك و التعاون، مثل أن يجتمع جماعة على قتل نفس محترمة أو هدم مسجد بحيث يكون كل واحد منهم معيناً للآخرين في إيجاد فعل محرّم، إذ الأفعال التي يترتب عليها المصالح أو المفسد على نوعين: بعضها مما يقوم بشخص واحد و بعضها مما لا يتحقق غالباً إلا بالشركة فيه.

فالمتبادر من الآية النهي عن التعاون في الأعمال الاشتراكية المشتملة على المفسد و الأمر بالتعاون في الأعمال الاشتراكية المشتملة على المصالح. و كون مادة العون ظاهرة في كون أحد الشخصين أصيلاً و مستقلاً و الآخر فرعاً له ممنوع، بل الظاهر من هيئة التفاعل كون الشخصين متلبسين بالمادة في عرض واحد، فتدبر.

و كيف كان فلا دلالة في الآية الشريفة على حرمة الإعانة على الإثم شرعاً بمعنى كون أحد أصيلاً في عمل و الآخر فرعاً له موجوداً لبعض مقدمات فعله، بل لم نجد بذلك دليلاً من السنة أيضاً.

نعم لا إشكال في حرمة الإعانة على الظلم لما ورد في ذلك من أخبار أهل البيت عليهم السلام:  
في صحيحة أبي حمزة عن علي بن الحسين عليه السلام: «إياكم و صحبة العصاة و معونة الظالمين»<sup>(١)</sup>

و في رواية السكوني، عن جعفر بن محمد، عن آبائه عليهم السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إذا كان يوم القيامة نادى مناد: أين أعوان الظلمة و من لاق لهم دواتاً، أو ربط كيساً، أو مدّ لهم مدّة قلم؟

١- ألوسائل، ج ١٢، ص ١٢٨، الباب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

فاحشروهم معهم»<sup>(١)</sup> إلى غير ذلك من الأخبار، فراجع.  
هذا كله بلحاظ الكتاب و السنة، و سيأتي الاستدلال بحكم العقل في هذا المجال.

## ٢- حكم العقل بحرمة الإعانة على الإثم

الثانية من القواعد العامة التي أستدل بها للمقام و أمثاله حكم العقل بجرمة إعانة الغير على معصية المولى و إتيان مبعوضه.

و قد أوضح ذلك الأستاذ الامام (ره) و ملخصه:

«أنه كما أنّ إتيان المنكر قبيح عقلاً و كذا الأمر به و الإغراء نحوه فكذلك تهيئة أسبابه و إعانة فاعله قبيح عقلاً موجب لإستحقاق العقوبة. و لهذا كانت القوانين العرفية متكفلة لجعل الجزاء على معين الجرم. فلو أعان أحد السارق على سرقة و ساعده في مقدماتها يكون مجرمًا في نظر العقل و العقلاء و في القوانين الجزائية. و قد ورد نظيره في الشرع فيما لو أمسك أحد شخصاً و قتله الآخر و نظر لهما ثالث: أنّ على القاتل القود، و على الممسك الحبس حتى يموت، و على الناظر تسميل عينيه.

و لا ينافي ذلك ما حرّراه في الأصول من عدم حرمة مقدمات الحرام، لأنّ ما ذكرناه هناك هو إنكار الملازمة بين حرمة الشيء و حرمة مقدماته، و ما أثبتناه هنا هو إدراك العقل قبح العون على المعصية و الإثم، لالحرمة المقدّمة بل لإستقلال العقل بقبح الإعانة على الحرام الصادر عن الغير، و هذا عنوان لا يصدق على إتيان الفاعل لمقدمات فعله.

و بالجمله العقل يرى فرقاً بين الآتي بالجرم و بمقدماته و بين المساعد له في الجرم و لو بتهيئة أسبابه و مقدماته، فلا يكون الأوّل مجرمًا في إتيان المقدمات زائداً على إتيان الجرم، و أمّا الثاني فيكون مجرمًا في تهيئة المقدمات، فيكون في نظر العقل المساعد له كالشريك له في الجرم و إن تفاوتتا في القبح.

١- نفس المصدر، ج ١٢، ص ١٣٠، و الباب، الحديث ١١.

والظاهر عدم الفرق في القبح بين ما إذا كان بداعي توصل الغير إلى المحرم وغيره، فإذا علم أن السارق يريد السرقة ويريد إبتياح السلم لذلك يكون تسليم السلم إليه قبيحاً وإن لم يكن التسليم لذلك، وإن كان الأول أقبح. كما لا فرق في نظر العقل بين الإرادة الفعلية و العلم بتجددها لاسيما إذا كان التسليم موجبا لتجددها. كما لا فرق بين وجود بائع آخر و عدمه وإن تفاوتت الموارد في القبح. ثم إن حكم العقل ثابت في تلك الموارد وإن لم يصدق على بعضها عنوان الإعانة على الإثم و التعاون و نحو ذلك. و لعل ماورد من النهي عن التعاون على الإثم و العدوان أو معونة الظالمين أو لعن رسول الله ﷺ في الخمر غارسها و حارسها و ...، وكذا ما وردت من حرمة بيع المغنّيات وإجارة المساكن لبيع بعض المحرمات كلها لذلك أو لنكتته.

ثم إنه بعد إدراك العقل قبح ذلك لا يمكن تخصيص حكمه في مورد كما لا يمكن تجويز المعصية.»<sup>(١)</sup>

### تأييد كلام الأستاذ الإمام في المقام:

أقول: الإنصاف أن ما ذكره من الإستدلال بحكم العقل و العقلاء قوي جداً، و الأحكام العقلية - كما ذكر - لا تقبل الإستثناء و تجري على الله - تعالى - أيضاً، و على هذا فيشكل القول بالحرمة في كليّ المسألة و إستثناء خصوص بيع العنب أو التمر للتخمير و الخشب لصنع البرابط بمقتضى النصوص الواردة.

و قال الأستاذ (ره) في مورد آخر ما ملخصه:

«و لا يصحّ القول بتقييد الآية و السنّة، لإبء العقول عن ذلك، فإنّ الإلتزام بحرمة التعاون على كل إثم إلاّ بيع التمر و العنب للتخمير بأن يقال: إنّ الإعانة على غرسها و حرسها و حملها و غير ذلك محرّمة سوى خصوص الإشتراء، أو

١- ألمكاسب المحرمة للإمام الخميني (ره) ج ١، ص ١٢٩ (= ط. أخرى، ج ١، ص ١٩٤)، في النوع الثاني من القسم الثاني.

الإلتزام بأنّ الإعانة على كلّ إثم حرام إلّا على شرب الخمر الذي هو من أعظم المحرمات، كما ترى.

و توهم أنّ الإعانة على الإشتراء المحرّم وهو ليس من المحرمات المهم بها مدفوع بأنّ المفهوم من الآية ولو بمعونة حكم العقل أنّ مطلق تهيئة أسباب الإثم منهي عنه...»<sup>(١)</sup>

### نقد صاحب إرشاد الطالب لإستدلال الأستاذ الإمام (ره)

أقول: قد تعرّض في إرشاد الطالب لاستدلال الأستاذ (ره) في المقام بحكم العقل ثمّ أجاب عنه بما ملخصه:

«الظاهر أنّه إشتبه على هذا القائل الجليل مسألة منع الغير عن المنكر الذي يريد فعله، و مسألة إعانة الغير على الحرام، حيث إنّ منع الغير عن المنكر مع التمكن منه واجب، و يمكن الإستدلال على وجوبه بحكم العقل بإستحقاق الذمّ فيما إذا ترك المنع مع التمكن و لزوم منعه هو المراعى في القوانين الدارجة عند العقلاء، كما إذا باع سلماً مع علمه بأنّ السارق يستعمله في سرقة الأموال، فلا يؤخذ على بيعه فيما إذا ثبت أنّه لم يكن يترتب على ترك بيعه ترك السرقة، كما إذا كان السارق في بلد يباع في جميع أطرافه السّلم، بحيث لو لم يبع هذا أخذ من غيره، و في مثل ذلك لا يؤخذ البائع ببيعه بل يقبل إعتذاره عن البيع بما ذكر - مع ثبوته -

و ما ذكر من الرواية ناظر إلى هذه الجهة، و إلّا لم يكن وجه لتسميل عيني الناظر، فإنّه لم يرتكب الحرام و لم يساعد عليه، بل إنّما لم يمنع عن القتل، و على الجملة حكم العقل، و المراعى في بناء العقلاء هو التمكن من منع الغير عما يريد من الجرم و نلتزم بذلك و نقول بعدم جواز بيع الخشب أو العنب فيما لو لم يبيعه من المشتري المزبور لما يكون في الخارج خمر أو آلة قمار.

و أمّا إذا أحرز أنّه لو لم يبيعه لا يشتري من غيره فمثل ذلك يدخل في مسألة

١- نفس المصدر، ج ١، ص ١٤٦ (= ط. اخرى، ج ١، ص ٢١٨).

الإعانة على الحرام ولا دليل على قبح هذه الإعانة ولا على حرمتها إلا في موارد الإعانة على الظلم.

و يظهر أيضاً جوازها في غير ذلك المورد من بعض الروايات، كموتقة ابن فضال، قال: كتبت إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام أسأله عن قوم عندنا يصلون ولا يصومون شهر رمضان، وربما احتجت إليهم يحدون لي، فإذا دعوتهم إلى الحصاد لم يجيبوني حتى أطعمهم وهم يحدون من يطعمهم فيذهبون إليهم ويدعونني، وأنا أضيّق من إطعامهم في شهر رمضان. فكتب بخطه أعرفه: «أطعمهم.» و حملها على صورة الإضرار إلى الإطعام لاتساعه قرينة، فإن المذكور في الرواية إحتياج المعطي إلى عملهم، والحاجة غير الإضرار الرفع للتكليف، كما أنّ حملها على صورة كونهم معذورين في الإفطار يدفعه إطلاق الجواب وعدم الاستفصال فيه عن ذلك.»<sup>(١)</sup>

### أدفاع عن بيان الأستاذ الإمام (ره)

أقول: كون حبس المسك لغيره حتى يقتل و تسميل عيني الناظر من جهة عدم منعها عن القتل فقط ممنوع، بل الظاهر كونها بلحاظ تصدي كلّ منها لعمل وجودي دخيل في تحقق القتل الواقع. و ليس المقصود من الناظر في المسألة كلّ من إتفق صدفة نظره إلى القتل الواقع، بل من كان عيناً للقاتل و ربيّة له كما في الجواهر<sup>(٢)</sup>، حيث إنّ من يريد قتل غيره يرصد له غالباً جواً خالياً من الأغيار، و ربما يستخدم لذلك من يراقبه و يحفظه من إشراف الغير. و القول بأنّ المعين للجرم و الموجد لبعض مقدماته عالماً مع عدم الإنحصار و التمكن من

١- إرشاد الطالب، ج ١، ص ٨٨ و ما بعدها، عند قول المصنّف: و كيف كان فقد يستدلّ على حرمة البيع... و الموتقة رواها في الوسائل، ج ٧، ص ٢٦٦، الباب ٣٦ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ١.  
٢- الجواهر، ج ٤٢، ص ٤٧ (= ط. اخرى، ج ٤٢، ص ٤٣)، كتاب القصاص، الفصل الأوّل، المرتبة الرابعة من مراتب التسبيب.

غيره لا يستحق الذم عند العقلاء أيضاً قابل للمنع. نعم الإعانة مع الإحصار أقبح كما صرح به الأستاذ (ره) في كلامه.

و موثقة ابن فضال التي ذكرها تحمل على صورة الإحتياج والإضطراب العرفي كما هو الظاهر منها، و مصلحة التسهيل على المكلفين ربما توجب رفع القبح والمنع من بعض المحرمات، و نظيره في الشرع و كذا في الأحكام العرفية كثير، فتدبر.<sup>(١)</sup>

### ٣- أن دفع المنكر كرفعه واجب

«نعم يمكن الإستدلال على حرمة بيع الشيء ممن يعلم أنه يصرف المبيع في الحرام بأن دفع المنكر كرفعه واجب و لا يتم إلا بترك البيع فيجب. و إليه أشار المحقق الاردبيلي (ره) حيث إستدل على حرمة بيع العنب في المسألة بعد عموم النهي عن الإعانة بأدلة النهي عن المنكر.»<sup>(٢)</sup>

قال في مجمع الفائدة:

«و مما يستبعد الجواز و عدم البأس - و هو الباعث على تأويل كلامهم -: أن يجوز للمسلم أن يحمل خمراً لأن يشرب و الخنزير لأن يأكله من لا يجوز له اكله، و يبيع الخشب و غيره ليصنع صنفاً و الدفوف و المزمار مع وجوب النهي عن المنكر، و إيجاب كسر الهياكل و عدم جواز الحفظ، و كسر آلات اللهب، و منع الشرب، و الحديث الدال على لعن حامل الخمر و عاصرها المذكور في الكافي و قد تقدّم، و كذا ما تقدّم في منع بيع السلاح لأعداء الدين، فإنه يجرم للإعانة على الإثم و هو ظاهر.»<sup>(٣)</sup>

و الظاهر أن اللام في قوله: «لأن يشرب» و أمثاله لام العاقبة لا للغاية لئلا يخرج عن مفروض البحث.

١- المكاسب المحرمة، ج ٢، ص ٣٣٩ الى ٣٤٦.

٢- المكاسب المحرمة، ج ٢، ص ٣٤٧.

٣- مجمع الفائدة و البرهان، ج ٨، ص ٥١، كتاب المتاجر، المقصد الأول، المطلب الأول، و راجع الكافي، ج ٦، ص ٣٩٨.



قال الأستاذ (ره) بعد نقل هذا الكلام:

«و هو في كمال الإتقان، و حاصله دعوى منافاة أدلة النهي عن المنكر المستفاد منها أنّ سبب تشريعه - لو كان شرعياً - قلع مادّة الفساد و العصيان لاسيما مع تلك التأكيدات فيه و الإهتمام به من وجوبه بالقلب و اليد و اللسان، و دلالة بعض الأحاديث على إبعاد العذاب لطائفة من الأختيار لمداهنتهم أهل المعاصي و عدم الغضب لغضب الله - تعالى - و النهي عن الرضا بفعل المعاصي، و الأمر بملاقاة أهلها بالوجوه المكفهرة و غيرها و كذا سائر ما ذكره، مع تجويز بيع التمر ممن يعلم أنّه يجعله خمراً، و الخشب ممن يجعله صنماً و صليباً أو آلة هو و طرب. مع أنّ فيه إشاعة الفحشاء و المعاصي و ترويج الإثم و العصيان و ملازم للرضى بفعل المعاصي»<sup>(١)</sup>

ثم شرع الأستاذ (ره) في بيان أصل الإستدلال بالتعبير الذي ذكره المصنّف - و قد أدّى حقّه - فقال ما ملخصه:

«أنّ دفع المنكر كرفعه واجب، بناء على أنّ وجوب النهي عن المنكر عقليّ كما صرّح به شيخنا الأعظم و حكى عن شيخ الطائفة و بعض كتب العلامة و عن الشهيدين و الفاضل المقداد. و عن جمهور المتكلمين منهم المحقق الطوسي عدم وجوبه عقلاً بل يجب شرعاً، و الحقّ هو الأوّل لإستقلال العقل بوجوب منع تحقق معصية المولى و مبغوضه و قبح التواني عنه سواء في ذلك التوصل إلى النهي أو الأمور الأخر الممكنة. فكما تسالموا ظاهراً على وجوب المنع من تحقق ما هو مبغوض الوجود في الخارج سواء صدر من مكلف أم لا، فكذلك يجب المنع من تحقق ما هو مبغوض صدوره من مكلف فإنّ المناط في كليهما واحد، و هو تحقق المبعوض، فإذا هم حيوان بإراقة شيء يكون إراقتة مبغوضة للمولى و رأى العبد ذلك و تقاعد عن منعه يكون ذلك قبيحاً منه، كذلك لو رأى مكلفاً يأتي بما هو مبغوض لمولاه لا اشتراكهما في المناط، و الحاكم به العقل.

١- ألمكاسب المحرمة للامام الخميني (ره)، ج ١، ص ١٣٥ (= ط. اخرى، ج ١، ص ٢٠٣)، في النوع الثاني من القسم الثاني.

فإن قلت: على هذا لا يمكن تجويز الشارع ترك النهي عن المنكر.  
قلت: هو كذلك لو كان المبعوض فعلياً ولم يكن في النهي مفسدة غالبية، فلو  
ورد منه تجويز الترك كشف عن مفسدة في النهي أو مصلحة في تركه. فدعوى  
السيد الطباطبائي في تعليقه على المكاسب عدم قبح ترك النهي عن المنكر في غير  
محلها.

ثم إنَّ العقل لا يفرق بين الرفع و الدفع بل لامعنى لوجوب الرفع في نظر العقل،  
فإنَّ ما وقع لا ينقلب عما وقع عليه، فالواجب عقلاً هو المنع عن وقوع المبعوض  
سواء اِشتغل به الفاعل أو همَّ بالإشتغال به و كان في معرض التحقق، و ما يدرك  
العقل قبحه هو هذا المقدار لا التعجيز بنحو مطلق حتى يشمل مثل ترك التجارة و  
الزراعة و النكاح إلى غير ذلك.

نعم الظاهر عدم الفرق بين إرادته الفعلية و ما علم بتجددها بعد البيع لاسيما إذا  
كان البيع سبباً له كما مرّ.

و لو بنينا على أنَّ وجوب النهي عن المنكر شرعي فلا ينبغي الإشكال في شمول  
الأدلة للدفع أيضاً لو لم نقل بأنَّ الواجب هو الدَّفْع، بل يرجع الرفع إليه حقيقة، فإنَّ  
النهي عبارة عن الزجر عن إتيان المنكر و هو لا يتعلق بالموجود إلاَّ باعتبار ما لم  
يوجد، فإطلاق أدلة النهي عن المنكر شامل للزجر عن أصل التحقق و استمراره،  
بل لو فرض عدم إطلاق فيها من هذه الجهة و كان مصبها النهي عن المنكر بعد  
إشتغال العامل به فلا شبهة في إلغاء العرف بمناسبة الحكم و الموضوع خصوصية  
التحقق.

فهل ترى من نفسك أنه لو أخذ أحد كأس الخمر ليشربها بمرأى و منظر من  
المسلم يجوز التماسك عن النهي حتى يشرب جرعة منها ثم وجب عليه النهي؟  
و هل ترى عدم وجوب النهي عن المنكر في الدفيعات؟! و لعمرى أنَّ التشكيك  
فيه كالتشكيك في الواضحات.»<sup>(١)</sup>

١- نفس المصدر، ج ١، ص ١٣٦ (= ط. اخرى، ج ١، ص ٢٠٣)

أقول: محصل كلامه (ره): أنّ العقل - الذي هو المحكّم في باب روابط الموالى والعبيد - كما يحكم بوجود المنع عن تحقق ما هو مبغوض للمولى بنحو الإطلاق وإن صدر عن غير المكلف، كما إذا أراد سبيع إفتراس ولد المولى مثلاً، كذلك يحكم بوجود المنع عن تحقق ما هو مبغوض الصدور عن المكلفين، لإشتراكهما في الملاك أعني المبغوضية للمولى، من غير فرق في ذلك بين الرفع و الدفع. هذا على فرض كون وجوب النهي عن المنكر عقلياً، وكذلك لو فرض كونه بحكم الشرع، إذ المستفاد من أدلته وجوب قلع مادّة الفساد والعصيان بسبب النهي وغيره مثل كسر آلات اللهو و هياكل العبادة. وهذا يناهى تجويز الشرع لبيع العنب مثلاً ممّن يعلم أنّه يجعله خمرأً. هذا.

و قد أشار (ره) في أثناء كلامه إلى النزاع المعروف في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من أن وجوبها عقلي أو شرعي، واختار هو كونه عقلياً، وبه صرح المصنّف أيضاً كما يأتي.

### الفائدة الثالثة:

#### هل وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عقلي أو شرعي؟

قال الشيخ في كتاب النهاية: «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرضان من فرائض الإسلام.»<sup>(١)</sup>

أقول: كلامه هذا ساكت عن هذه الجهة وإن كان المتبادر منه كون وجوبها بحكم الشرع. وقال في الإقتصاد:

«الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان بلاخلاف بقول الأمة وإن اختلفوا في أنّه هل يجبان عقلاً أو سمعاً: فقال الجمهور من المتكلمين والفقهاء وغيرهم، إنّهما يجبان سمعاً، وإنّه ليس في العقل ما يدلّ على وجوبها، وإنّما علمناه بدليل الإجماع من الأمة وبآي من القرآن وكثير من الأخبار المتواترة، وهو الصحيح. وقيل: طريق وجوبها هو العقل.

١- ألنهاية، ص ٢٩٩، باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر...

و الذي يدلّ على الأوّل: أنّه لو وجبا عقلاً لكان في العقل دليل على وجوبها،  
وقد سبرنا أدلّة العقل فلم نجد فيها ما يدلّ على وجوبها...  
و يقوي في نفسي أنّها يجبان عقلاً: الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، لما فيه  
من اللطف...»<sup>(١)</sup>

أقول: أنت ترى أنّ كلامه لا يخلو من تهافت. و الظاهر أنّ مقصوده من اللطف فعل ما  
يقرب العبيد إلى الطاعة و يبعدهم عن المعصية، فلطف الله - تعالى - بعباده يقتضي وجوبها  
من قبله.

و على هذا فرجع كلامه إلى كون وجوبها من قبل الشارع غاية الأمر كشف ذلك بحكم  
العقل، و لم يرد كون وجوبها بحكم العقل نفسه، نظير وجوب الإطاعة التي لا مجال فيها لحكم  
الشرع و إلاّ لتسلسل كما قرّر في محلّه.

و في الجواهر بعد قول المصنّف بوجوبها إجماعاً قال:

«من المسلمين بقسميه عليه، مضافاً إلى ما تقدم من الكتاب و السنّة و غيره،  
بل عن الشيخ و الفاضل و الشهيدين و المقداد أنّ العقل مما يستقلّ بذلك من غير  
حاجة إلى ورود الشرع، نعم هو مؤكّد.»<sup>(٢)</sup>

و لكن المحقّق الطوسي (ره) منع من وجوبها عقلاً و حكم بكونه بحكم السمع، قال في  
آخر التجريد:

«و الأمر بالمعروف الواجب واجب و كذا النهي عن المنكر، و المندوب مندوب  
سمعاً، و إلاّ لزم خلاف الواقع أو الإخلال بحكمته - تعالى -»

و قال العلامة في شرحه:

«... و هل يجبان سمعاً أو عقلاً؟ إختلف الناس في ذلك، فذهب قوم إلى أنّها  
يجبان سمعاً للقرآن و السنّة و الإجماع، و آخرون ذهبوا إلى وجوبها عقلاً. و استدلّ

١- الاقتصاد، ص ١٤٦، فصل في الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر.  
٢- الجواهر، ج ٢١، ص ٣٥٨، كتاب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر.

المصنّف على إبطال الثاني بأنّها لو وجبا عقلاً لزم أحد الأمرين: وهو إمّا خلاف الواقع أو الإخلال بحكمة الله - تعالى - و التالي بقسميه باطل فالمقدّم مثله. بيان الشرطية أنّها لو وجبا عقلاً لوجبا على الله - تعالى - فإنّ كل واجب عقليّ يجب على كلّ من حصل في حقّه وجه الوجوب، ولو وجبا عليه - تعالى - لكان إمّا فاعلاً لهما فكان يلزم وقوع المعروف قطعاً لأنّه - تعالى - يحمل المكلفين عليه، وإنشاء المنكر قطعاً لأنّه - تعالى - يمنع المكلفين منه، وإمّا غير فاعل لهما فيكون مخالفاً بالواجب و ذلك محال لما ثبت من حكمته - تعالى -»<sup>(١)</sup>

و راجع في هذا المجال المنتهى أيضاً.<sup>(٢)</sup>

### نكات ينبغي الإشارة إليها:

#### الاولى: ما هو الغرض من ايجاب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر؟

الظاهر أنّ الغرض من إيجاب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر إيجاد الداعي و تقويته في نفوس المكلفين لتوجههم إلى ما هو معروف و إنزجارهم عما هو منكر حتى يصير المجتمع مجتمعاً صالحاً إسلامياً رائجاً فيه الخير و الصلاح و يقلّ فيه الشرّ و الفساد، و ليس الغرض من إيجابها إلجاء الناس و سلب الإختيار منهم بحيث لا يتمكن أحد من إتيان المنكر، إذ الدار دار الإختيار و الإختبار، و الكمال المطلوب للإنسان لا يحصل إلاّ إذا بقي فاعلاً مختاراً ينتخب بحسن نيته ما فيه الخير و الصلاح أو يختار بسوء سريره ما فيه الشرّ و الفساد.

قال الله - تعالى - في سورة الملك: ﴿الذي خلق الموت و الحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملاً﴾<sup>(٣)</sup>

و البلاء لا يحصل إلاّ مع الإختيار.

١- كشف المراد، ص ٤٢٨، المقصد السادس، المسألة السادسة عشرة.  
٢- المنتهى، ج ٢، ص ٩٩٣، كتاب الجهاد... المقصد التاسع، البحث الثاني.  
٣- سورة الملك (٦٧)، الآية ٢.

ففي الحقيقة يكون إيجابها بداعي تقوية الأوامر و النواهي الأولية الواردة من قبل الله -تعالى- بوساطة الأنبياء و الأئمة عليهم السلام، و كلاهما واقعان في طريق تقوية العقل و الفطرة. و بالجملة فالغرض من إيجابها جعل المحيط محيطاً سالماً إسلامياً يكثر فيه الإشتياق إلى الخير و الصلاح، لا إلقاء المكلفين و سلب الإختيار منهم و حملهم بالإجبار على الطاعة و إن فرض قدرتنا على ذلك.

و على هذا فلو فرض وجوبها على الله -تعالى- أيضاً كان وجوبها عليه أيضاً على حدّ وجوبها علينا لا على نحو الإلقاء و الحمل الإجباري بحيث لا يتحقق معصية أصلاً كما هو المستفاد من كلام المحقق الطوسي و بيان العلامة في شرحه و في المنتهي حيث يظهر منها إرادة الحمل التكويني و المنع التكويني من ناحية الله -تعالى- لو وجبا عليه و عمل بهما. و حينئذ فيمكن أن يقال: إنّ كيفية العمل بهذين الواجبين تختلف حسب الموارد، فإذا فرض أن أحداً مبسوط اليد يريد الأمر و النهي بالنسبة إلى جماعة كثيرة منتشرة في البلاد المختلفة فطريق ذلك عند العقلاء إبلاغ أوامره و نواهيه بوساطة عمّاله المتفرقين في البلاد أمرهم بنشرهما و إبلاغهما، لا تصدي ذلك بنفسه و مباشرته، و على هذا فيمكن أن يقال: إنّ أمر الله -تعالى- عباده بالأمر بالمعروف و النهي عن المنكر و إيجاب ذلك عليهم في الحقيقة أمر الله بالمعروف و نهى الله عن المنكر، إذ الأمر بالأمر أمر و الأمر بالنهي نهى، و لا يجب تحقق ذلك بمباشرته و لا يلزم في تحقق الواجب أزيد من ذلك.

### الثانية: إطار الواجبات العقلية

أنّ ما يقال من أنّ الواجبات العقلية تجب على الله -تعالى- أيضاً لعدم تطرّق الإستثناء إليها لا كليّة له، إذ لا يجري هذا في باب الإطاعة و العصيان من العناوين المنزعة في الرتبة المتأخرة عن الأوامر و النواهي، فإنّ وجوب الأوّل و حرمة الثاني و إن كانا بحكم العقل لكن موضوعهما العبيد في قبال الموالي، فلا يمكن أن يجربا على الله -تعالى- نفسه، إذ لا مولى له حتى يجب عليه إطاعته و يحرم عليه عصيانه.

### الثالثة: أحكام العقل على قسمين

لا يخفى أنّ أحكام العقل على قسمين:

بعضها مما يدركه العقل ويحكم به مستقلاً ولا مجال لحكم الشرع فيها، كوجوب الإطاعة وحرمة العصيان، إذ لو كانا شرعيين لزم التسلسل أعني وجود أوامر غير متناهية ووجوب إطاعات غير متناهية وحرمة عصيانات غير متناهية كما مرّ بيانه.

وبعض منها من أحكام الشرع حقيقة ولكن العقل كاشف عنها كما في المقام - على القول به - إذ الظاهر أنّ وجوبها شرعي وهما من فرائض الإسلام كما مرّ في عبارة النهاية ولكن طريق إثباتهما العقل بناء على ما قالوا من وجوبها بقاعدة اللطف.

ومعنى ذلك أنّه لو فرض عدم وجود آية أو رواية تدلّ على وجوبها شرعاً فالعقل يدرك وجوبها من قبل الشارع لاقتضاء لطفه ذلك.

وبعبارة أخرى: القسم الأوّل من أحكام العقل في مقام الثبوت، والقسم الثاني من أحكامه في مقام الإثبات.

### الرابعة: الاستدلال للمسألة بقاعدة اللطف

أنّ القائلين بوجوبها عقلاً ربما يستدلّون لذلك بقاعدة اللطف - كما مرّ عن الشيخ في كتاب الإقتصاد و يأتي من المصنف أيضاً - وإنّما يحكم العقل بوجوب اللطف في المقام - على القول به - لو لم يتحقق من ناحية الشارع في هذا المقام لطف و عناية، فلاحد أن يقول: إنّ إرساله للأنبياء و الرسل و إنزاله للكتب السماوية و أوامره الواردة في باب الإرشاد و التبليغ و ما ورد منه في الثواب و العقاب على الأعمال و أمثال ذلك كافية في تحقق ما يجب عليه - تعالى - من ترغيب العبيد إلى الطاعة و تنفيرهم عن المعصية، فلا يحكم العقل بوجوب أزيد من ذلك.

### نقد كلام الأستاذ الإمام (ره)

و أما ما ذكره الأستاذ (ره) من أن العقل كما يحكم بوجود المنع عن تحقق ما هو مبغوض المولى بنحو الإطلاق يحكم أيضاً بوجود المنع عن تحقق ما هو مبغوض الصدور عن المكلفين، فيمكن أن يناقش فيه بالفرق بينهما بما أشرنا إليه آنفاً من أن الغرض من خلق الإنسان من نطفة أمشاج وإيداء قوى مختلفة فيه: رحمانية و شيطانية، و جعله ذا إرادة و إختيار هو ابتلاؤه و اختباره ليميز الله الخبيث من الطيب و يظهر بذلك قداسة أهل الطاعة و خباثة أهل الطغيان.

و على هذا فاللازم أن توجد له أرضية السعادة و الشقاوة كليهما و أن يخلي هو و طبعه المختار، و ليس وزانه و زان السبع الذي يريد إفتراس ابن المولى مثلاً - و هو غير مكلف - حيث يجب منعه بأي نحو كان.

نعم لو كان المنكر من الأمور المهمة التي علم إرادة الشارع منع تحققه في الخارج من غير نظر إلى من يصدر عنه مثل قتل النفوس مثلاً حكم العقل حينئذٍ بوجود رفعه و دفعه كيف ما كان، و لكن لا من باب النهي عن المنكر بل لكون الوجود مبغوضاً لله - تعالى - و إن صدر عن غير المكلف. هذا، و لكن لا يجب دفع ذلك أيضاً من قبل الله - تعالى - تكويناً و مباشرة، إذ مباشرته بذلك توجب الإلجاء و سلب الإختيار عن الفاعل المختار، و هذا خلاف مصلحة نظام الإختيار و الاختبار.

### إحتمال القول بالتفصيل في المسألة

و إذا وصل الكلام إلى هذا المقام فلاحد أن يفصل و يقول - كما مر - إن كان المنهي عنه من الأمور المهمة التي لا يرضى الشارع بوقوعها كيف ما كان، كتقوية الشرك و قتل النفوس و تقوية الظالمين، حرمت الإعانة عليها بأي نحو كان.

و أمّا إذا لم يكن كذلك فلا بأس بإيجاد بعض المقدمات البعيدة لها إذا لم يكن عن قصد و لم



يسلب إختيار الفاعل ولم تعدّ الفائدة المترتبة عليها منحصرة في الحرام عرفاً كمثال إعطاء العصا للظالم، ولم تكن المقدمة منحصرة أيضاً بنحو يعدّ إيجادها سبباً لوقوع المعصية لامحالة بل عدّ وقوعها مستنداً إلى المباشر فقط، وذلك كبيع العنب ممن يعلم أنه يجعله خمراً والخشب ممن يعلم أنه يتخذه برابط مع عدم الإنحصار، كما دلّت على جواز ذلك الأخبار الصحيحة - كما مرّت - وقد عرفت أنّ الغالب في موارد عدم الإنحصار فليحمل إطلاقها عليه.

و قد دلّ على هذا التفصيل مكاتبة ابن إذنية السابقة،<sup>(١)</sup> حيث فصل فيها بين بيع الخشب ممن يتخذه برابط وبيعه ممن يتخذه صلباناً.

و قد علّل في صحيحة الحلبي السابقة عدم البأس بقوله **عَلَيْهِ**:

«تبيعه حلالاً فيجعله حراماً فأبعده الله وأسحقه.»<sup>(٢)</sup> فيظهر منه أنّ ملاك عدم البأس استناد

الحرام إلى المشتري دون البائع.

و على هذا فطرح النصوص الكثيرة الدالّة على الجواز - مع صحّة كثير منها - بسبب ما سمعته من التشكيك في كلمات الأعلام إجتهد في قبال النصّ، و سهولة الشريعة و سماحتها تقتضي جواز الأخذ بها.

و غاية ما يمكن أن يقال: إنّ البائع يجب عليه نهى المشتري عما يقصده، لتركه لبيع ما هو محلّ بطبعه و لا ينحصر فائدته في الحرام، و لا تعجيز المشتري بعد كون المشتري مختاراً و الدار دار الإختيار و الإختبار لا دار الإلجاء و التعجيز كما مرّ، فتأمّل.

### ما يشهد لقاعدة وجوب دفع المنكر

«و يشهد بهذا ما ورد من أنّه لولا أنّ بني أميّة وجدوا من يجبي لهم

الصدقات و يشهد جماعتهم ما سلبوا حقنا.

دلّ على مذمّة الناس في فعل ما لو تركوه لم يتحقق المعصية من

١- ألوسائل، ج ١٢، ص ١٢٧، الباب ٤١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

٢- نفس المصدر، ج ١٢، ص ١٦٩، الباب ٥٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

بني أمية، فدلّ على ثبوت الذمّ لكلّ ما لو ترك لم يتحقق المعصية من الغير.»  
 راجع الوسائل، و متن الحديث هكذا: فقال أبو عبد الله عليه السلام: «لو لا أنّ بني أمية وجدوا من يكتب لهم و يجبي لهم الفي و يقاتل عنهم و يشهد جماعتهم لما سلبونا حقنا.» الحديث<sup>(١)</sup>  
 و حكومة بني أمية الموجبة لسلب حقّهم عليهم السلام قائمة بأعمال الجميع، بحيث يكون عمل كلّ منهم جزءاً من علّتها، و دفعها يتحقق بترك الجميع أعمالهم، فترك كلّ واحد منهم عمله دخيل في دفع حكومتهم، فيكون واجباً والعمل حراماً و إن لم يكن بوحده كافياً لدفعها. هذا.

### مناقشة المحقق الخوئي (ره) و نقدها

و قد أجاب في مصباح الفقاهة عن الإستدلال بوجوب دفع المنكر بما ملخصه:  
 «أولاً: بأنّ الإستدلال به هنا إنّما يتّجه إذا علم المعين بأنّ حصر دفع الإثم بتركه الإعانة عليه، و أمّا مع الجهل بالحال أو العلم بوقوع الإثم بإعانة الغير فلا يتحقق مفهوم الدفع.

و ثانياً: بأنّ دفع المنكر إنّما يجب إذا كان ممّا اهتم الشارع بعدم وقوعه كقتل النفوس المحترمة و هتك الأعراس المحترمة و نهب الأموال المحترمة و هدم أساس الدين و كسر شوكة المسلمين و نحو ذلك. و أمّا في غير ما يهتم الشارع بعدمه من الأمور فلا دليل على وجوب دفع المنكر.

و أما أدلة النهي عن المنكر فلا تدلّ على وجوب دفعه، فإنّ معنى دفعه تعجيز فاعله عن الإتيان به، و النهي عن المنكر ليس إلّا ردع الفاعل و زجره عنه على مراتبه المقررة في الشريعة، و لا وجه لقياس دفع المنكر على رفعه، إذ مرجع الرفع و إن كان بالتحليل إلى الدفع إلّا أنّ الأحكام الشرعية و موضوعاتها لا تبني على التدقيقات العقلية. و لا شبهة في صدق رفع المنكر في العرف و الشرع على منع العاصي عن إتمام المعصية التي ارتكبتها، بخلاف الدفع.

١- نفس المصدر، ج ١٢، ص ١٤٤، الباب ٤٧ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

و أمّا رواية ابن أبي حمزة فمضافاً إلى ضعف السند فيها، أنّها أجنبية عن رفع المنكر فضلاً عن دفعه لإختصاصها بجرمة إعانة الظلمة»<sup>(١)</sup>  
 أقول: أمّا ما ذكره أولاً فيأتي البحث فيه عن قريب عند تعرّض المصنف له.<sup>(٢)</sup>  
 و أما ما ذكره من الفرق بين الرفع و الدفع فقد أجاب عنه الأستاذ (ره) بما مرّ من إلغاء الخصوصية بمناسبة الحكم و الموضوع، قال (ره):

«و هل ترى من نفسك أنّه لو أخذ أحد كأس الخمر ليشربها يجوز التماسك عن النهي حتى يشرب جرعة منها ثم وجب علينا النهي؟!»<sup>(٣)</sup>.

نعم الظاهر صحة ما ذكره من الفرق بين المعاصي المهمة التي لا يرضى الشارع بوقوعها كيف ما كانت و بين غيرها، كما مرّ، ففي القسم الأوّل يجب السعي في عدم وقوعها و عدم استمرارها بأيّ نحو كان، لامن باب النهي عن المنكر بل لكونها مبعوضة للمولى و إن فرض صدورها عما لا تكليف له كالصغار و المجانين، بل و البهائم و الحوادث الطبيعية كالزلزلة و نحوها، بخلاف القسم الثاني. و لافرق في كليهما بين الرفع و الدفع، و ليس الدفع مطلقاً عبارة عن تعجيز الفاعل. و مورد رواية ابن أبي حمزة من الموارد المهمة.

و بالجملة ففي غير الموارد المهمة و إن وجب النهي عن المنكر رفعاً و دفعاً رعاية لمصلحة الفرد لكن لا إلى حدّ يصل إلى الإلجاء و التعجيز، و لذا لا يجوز فيها أعمال الضرب و الجرح أيضاً إلاّ بإذن الحاكم إذا رآهما صلاحاً، و في الحقيقة يلاحظ فيها مصلحة المجتمع لمصلحة الفرد فقط.

«و هذا و إن دلّ بظاهره على حرمة بيع العنب ولو ممّن يعلم أنّه سيجعله خمراً مع عدم قصد ذلك حين الشراء، إلاّ أنّه لم يقم دليل على وجوب

١- مصباح الفقاهة، ج ١، ص ١٨١ و ما بعدها، في المسألة الثالثة من القسم الثاني من النوع الثاني.

٢- المكاسب المحرمة، ج ٢، ص ٣٥٩.

٣- المكاسب المحرمة للامام الخميني (ره)، ج ١، ص ١٣٧ (= ط. اخرى، ج ١، ص ٢٠٦)، في النوع الثاني من القسم الثاني.

تعجيز من يعلم أنه سيهمّ بالمعصية، وإنما الثابت من النقل و العقل القاضي  
بوجوب اللطف و جوب ردع من همّ بها و أشرف عليها».

قد مرّ<sup>(١)</sup> أنّ إرسال الأنبياء و إنزال الكتب السماوية و الأوامر الأولية و ما ورد في إيجاب  
الإرشاد و التبليغ و الثواب و العقاب على الأعمال كافية في تحقق اللطف منه تعالى - على فرض  
وجوبه - و لا يحكم العقل بوجوب أزيد من ذلك عليه - تعالى -<sup>(٢)</sup>

٢- ألمكاسب المحرمة، ج ٢، ص ٣٥٨.

١- راجع ص ٣٥٤، النكتة الرابعة.

## الفصل الثاني:

### قاعدة اليد

و هو يشتمل على فوائد :



## الفائدة الاولى:

### ما هو الدليل على حجية اليد؟

«لو شك المشتري في أن البائع أدّى الزكاة أم لا؟  
فهل يصح التمسك لصحة المعاملة بقاعدة اليد أم لا؟ و اختار في العروة  
أنّه ليس على المشتري شيء»<sup>(١)</sup>  
و أما قاعدة اليد المتمسك بها في المقام في التمسك:  
«ظاهر المشهور عدم حجية اليد إذا كانت مسبوقه بكونها أمانة أو عادية،  
لاستصحاب كونها كذلك»<sup>(٢)</sup>

أقول: الشبهة المفيدة هي الشبهة القدامية الكاشفة عن تلقي المسألة عن المعصومين عليهم السلام  
كما نقّحناه كراراً، لا الشبهة الحاصلة بين الأصوليين المتأخرين في أمثال هذه المسائل  
الإستنباطية.

و الظاهر أنّ نظره -قدس سره- إلى ما ذكره المحقق النائيني في أصوله. و محصله:  
«ان اليد أمانة على الملكية إذا لم يعلم كيف حدثت، و أحتمل أن يكون  
حدوثها من أوّل الأمر بنحو الملكية. و أمّا إذا علم حالها و أن حدوثها كان على  
وجه الغصب أو الأمانة أو الإجارة مثلاً ثمّ أحتمل انتقال المال بعده إلى صاحب  
اليد فلا ينبغي الإشكال في سقوط اليد و وجوب العمل على ما يقتضيه إستصحاب  
حال اليد، فان اليد أمانة على الملك إذا كانت مجهولة الحال غير معنونة بعنوان  
الإجارة أو الغصب. و إستصحاب حال اليد يوجب تعنونها بأحدهما، فلا تكون  
كاشفة عن الملكية. فلا ينبغي الإشكال في حكومة الإستصحاب على اليد إذا

٢- أستمسك، ج ٩، ص ١٧١.

١- كتاب الزكاة، ج ٢، ص ١١٢.

استصحب حالها. وعلى ذلك بيتني قبول السجلات و أوراق الإجارة و ينتزع المال عن يد مدّعي الملكية إذا كان في يد الطرف ورقة الإجارة و نحوها، كما عليه عمل العلماء في سالف الزمان»<sup>(١)</sup>.

### نقد المستمسك لكلام المحقق النائيني:

و أجاب في المستمسك عن ذلك بما محصّله بتوضيح منّا:

«أنّه لو كان موضوع الحكم مقيداً بقيد كقوله أكرم العالم العادل مثلاً، و كان للقيّد في موردٍ حالة سابقة وجوداً أو عدماً جاز إحرازه بالإستصحاب بلا إشكال. و لكنّ الموضوع للحجّية في المقام ليست هي اليد مقيدة بعدم كونها أمانيّة أو عادية حتى يكون إستصحابها رافعاً لموضوع الحجّية. كيف؟ واليد حجّة مطلقاً و لو أحتمل كونها يد أمانة أو عدوان. غاية الأمر أنّه في صورة العلم بكونها إحديهما قد علم بعدم الملكية. فلا مجال لجعل الحجّية، لأنّ مورد الأمانة هو الشكّ، لا ان موضوع الحجّية اليد التي ليست يد أمانة أو عدوان. إذ فيه أو لاً: أنّ هذا غير معقول، إذ أمر اليد واقعاً دائرة بين كونها يد ملك أو أمانة أو عدوان. فمع عدم الأخيرتين تكون الأولى مقطوعة. فلا مجال للحكم الظاهري.

و بعبارة اخرى: عدم الأخيرتين من لوازم اليد و الإستيلاء الملكي الواقعي، لا من قيود اليد الظاهريّة التي جعلت أمانة.

و ثانياً: أنّ مقتضى تقيّد الموضوع بذلك عدم جواز التمسك باليد على الملكية، لأنّ الشكّ في الملكية ملازم للشكّ في الأمانة و العدوان و مع الشكّ في عنوان العام لا يجوز التمسك بالعام.

نعم، يمكن أن يقال: ان حجّية اليد عند العقلاء مختصّة بما إذا لم تكن مسبوقة بالأمانة و العدوان، و لا تشمل المسبوقة بذلك. و عليه يشكل التمسك بالقاعدة في



الموارد التي تعارف فيها القبض بالسوم قبل الشراء، وفي الأعيان التي تكون بأيدي الدالين إذا علم حدوث أيديهم بالوكالة ثم جهل الحال بعد ذلك»<sup>(١)</sup>.  
أقول: لعلَّ المحقق النائيني أيضاً لا يقول بكون الموضوع للحجية اليد التي ليست يد أمانة و عدوان حتى يرد عليه ما ذكر، بل يريد أن موضوع الحجية اليد التي لم يحرز حالها. و المسبوقه بالأمانة و العدوان يحرز حالها بالإستصحاب، فتخرج عن موضوع الحجية. ولعلَّ ما إستدركه المستمسك أخيراً بقوله: «نعم»، أيضاً يراد به هذا. إذ عدم حكم العقلاء بالحجية في اليد المسبوقه لا يكون إلاً بلحاظ الحالة السابقة و لامعنى للإستصحاب إلاً ذلك.

### نقد ما في المستمسك

و لكن يرد على ذلك أولاً: انه لم يؤخذ الجهل و عدم الإحراز قيداً في موضوع الحجية العقلائية. فإن قاعدة اليد من الأمارات، و ليس الشك و عدم الإحراز مأخوذاً في موضوع الأمارات و إن كان موردها ذلك. نعم، موضوع الأصول العملية هو الشك، كما لا يخفى!  
و ثانياً: ان الإستصحاب حكم شرعي تعبدى، و ليس حكم العقلاء معلقاً على عدم جريان الحكم الشرعي.

و قال السيد الأستاذ الإمام -مدظله- في جواب المحقق النائيني ما حاصله:  
«أنَّ تحكيم الإستصحاب على بعض الأدلة بتفكيح أو رفع إنما هو في الأدلة اللفظية، لا في مثل بناء العقلاء، فإنه إن ثبت بناؤهم في مورد مسبوقية اليد بالإجارة و نحوها فلا تأثير للإستصحاب. و إن لم يثبت سقطت عن الحجية، كان هنا إستصحاب شرعي أولاً. و تعليق بنائهم على عدم قيام حجة شرعية كما ترى»<sup>(٢)</sup>.

و الأولى أن يقال: إنَّ اليد أمانة عقلائية أمضاها الشارع. و قوله عقلاً: «من إستولى على شيء منه فهو له»، أيضاً ليس إلاً إرشاداً إلى ذلك. و مبنى حكم العقلاء غلبة كون اليد و الإستيلاء الكامل بنحو الملكية، و حيث أنَّ هذه الغلبة لا توجد في اليد المسبوقه بالأمانة أو

١- ألمستمسك، ج ٩، ص ١٧١. ٢- ألسائل، ج ١، ص ٢٨٢.

العدوان، بل تكون بالعكس فلا تكون أمانة في هذه الصورة قهراً و لا بناء لهم. و لأقل من الشك، فلا تثبت الحجية. نعم، لو قيل بكونها أمانة تأسيسية من قبل الشارع، أو أصلاً عملياً اعتماداً على الأحاديث الواردة فيمكن أن يقال: إنَّ عموم قوله عليه السلام: «من إستولى على شيء فهو له» محكم. و لكن الظاهر كما عرفت كونها أمانة عقلائية. فالمتبع بناؤهم و سيرتهم، فتدبر.

### نقل كلام الأستاذ الإمام (ره) و نقده

ثم اعلم ان الأستاذ -مدظله- قال في المقام ما حاصله:

«إذا علم حال اليد و أنها حدثت على وجه الغصب أو الأمانة فتارة لا يكون من مقابل ذي اليد مدّع، و تارة يكون و لم يرفع أمره إلى الحاكم، و تارة رفع إليه. أمّا في الصورة الأولى: فتارة يدّعي ذو اليد الملكية و الانتقال إليه، و تارة لا يدّعي. فان إدّعاها فلا يبعد أن يترتب على ما في يده آثار الملكية في غير الغاصب. و أمّا فيه فالظاهر عدمه. و هل يكون ترتيب الآثار من جهة أنه مدّع بلامعارض، أو من جهة قبول دعوى ذي اليد، أو من جهة اليد المقارنة للدعوى؟ الظاهر أنه من جهة احدى الأخيرتين. و لهذا لو عارضه غير المالك الأوّل يعدّ مدّعياً و تطالب منه البيّنة. و أمّا مع عدم دعوى الملكية أو عمل يظهر منه دعويها فلا يحكم بالملكية. كلّ ذلك من جهة بناء العقلاء و سيرتهم».

ثم تعرّض لكلام النائبي -قدس سره- و أجاب عنه بما مرّ ثمّ قال:

و أمّا في الصورة الثانية: فان كان المعارض غير المالك فلا تسقط يده عن الإعتبار في غير الغاصب. و ان كان المالك يسقط إعتبارها لدى العقلاء لعدم بنائهم على ترتيب آثارها على ما في يده.

و أمّا في الصورة الثالثة: أي صورة رفع الأمر إلى الحاكم و مقام تشخيص المدعي من المنكر فان كان في مقابلة المالك الأوّل تسقط يده عن الإعتبار و يقدر إستصحاب حال اليد على قاعدة اليد، لأنّه أصل موضوعي حاكم عليها<sup>(١)</sup>.

أقول: أمّا مع إدعاء الملكية وعدم المعارض فترتيب آثار الملكية بلا إشكال. و يدلّ عليه مضافاً إلى سيرة العقلاء خبر منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت: «عشرة كانوا جلوساً و سطهم كيس فيه ألف درهم فسأل بعضهم بعضاً ألكم هذا الكيس؟ فقالوا كلهم: لا، وقال واحد منهم: هو لي. فلمن هو؟ قال عليه السلام: للذي ادّعاه»<sup>(١)</sup>. ولكن لادخاله لليد في ذلك، بل يكفي نفس الإدعاء مع عدم المعارض، كما في مثال الكيس. نعم، لو عارضه غير المالك السابق و قلنا بتقدّمه كان هذا بسبب اليد و لكن المسألة لا تخلو من إشكال.

ثم انه -مدظله- حكم في الصورة الثالثة بجريان الإستصحاب و حكومته على القاعدة، مع أنّه ذكر في ردّ المحقق النائيني أنّ تحكيمة عليها إنّما هو في الأدلة اللفظية، و أمّا بناء العقلاء فأمره دائر بين النفي و الثبوت، فان ثبت في مورد اليد المسبوقه فلا مجال للإستصحاب، و إن لم يثبت سقطت اليد عن الحجية، كان هنا إستصحاب أم لا. فهل لا يكون بين كلاميه -مدظله- تهافت بين؟! فتدبر.

و قد تحضّل ممّا ذكرناه أنّه في صورة الشك في المسألة و إن كان مقتضى أصالة عدم أداء الزكاة بقاءها في المال، و لكن مقتضى أصالة الصّحة صحّة المعاملة و عدم وجوب الزكاة. و أمّا قاعدة اليد فجريانها في المقام محل إشكال إلاّ أن يصدر منه إدعاء المالكية. و كيف كان فالأقوى ما ذكره الماتن.<sup>(٢)</sup>

### الفائدة الثانية:

#### ألبحث حول حديث «على اليد»

«حرمة الرشوة و دليلها.

و قد تعرض سماحة الأستاذ -دام ظلّه- للبحث حول حديث

«على اليد»<sup>(٣)</sup>.

أقول: إطلاق حديث «على اليد» يقتضي الضمان مطلقاً، و لكن إتفق الأصحاب على

١- ألوسائل، ج ١٨، ص ٢٠٠، الباب ١٧ من أبواب كيفية الحكم و أحكام الدعوى، الحديث ١.

٢- كتاب الزكاة، ج ٢، ص ١١٢ إلى ١١٦. ٣- ألمكاسب المحرمة، ج ٣، ص ٢١٥.

خروج اليد الأماثية منه، وكذا التسليط المجاني من قبل المالك، ولكن يمكن أن يناقش ذلك بأن الرضى بالتصرّف في التسليط المجاني كان في ضمن عقد الهبة فإذا فرض حكم الشارع بفساده إرتفع التسليط المذكور ولم يثبت تحقّقه حتى مع لحاظ فساد العقد.

ثم لا يخفى أنّ ضمان اليد ممّا يحكم به العقلاء في روابطهم الإقتصادية واستقرت عليه سيرتهم إلاّ في التسليط المجاني وكذا في اليد الأماثية مع عدم التعدي وعدم التفريط في حفظه. وأما حديث: «على اليد ما أخذت حتى تؤدّي» أو «حتى تؤدّيه» المروي عن النبي ﷺ فلم يثبت من طرقنا بل من طرق العامة، وراويه عنه ﷺ سمرة بن جندب المعلوم حاله. وإشتهار الإستدلال به من ناحية أصحابنا في الأبواب المختلفة يحتمل أن يكون في المسائل الخلافية ومن باب المماشاة معهم لا لإحرازهم صدوره أو وجود حجة لهم على ذلك. والحديث رواه أبو داود في البيوع، باب التضمين في العارية؛ والترمذي أيضاً في البيوع، باب أنّ العارية مؤدّاة؛ وابن ماجة في الصدقات، باب العارية؛ وأحمد في مسنده، فراجع<sup>(١)</sup>. والرواية في كتبهم مسندة.

و بالجملّة فالرواية عامية وراويها عن النبي ﷺ سمرة بن جندب فقط. وإنّما رواها أصحابنا في كتبهم الإستدلالية وغيرها مرسلّة أخذاً منهم. هذا.

### كلام شيخ الطائفة (ره) في العدة ونقده

و يظهر من شيخ الطائفة (ره) جواز العمل بالأخبار المروية من طرق العامة عن أمير المؤمنين عليه السلام والأئمة المعصومين من ولده عليهم السلام إذا لم يكن هنا من طرقنا أخبار تخالفها أو إجماع على خلافها. ويمكن أن يقال بوجود هذا الملاك فيما روه عن النبي ﷺ أيضاً. قال في العدة:

«و أمّا العدالة المراعاة في ترجيح أحد الخبرين على الآخر، فهو أن يكون

١- سنن أبي داود، ج ٢، ص ٢٦٥، الباب ٨٨، الحديث ٣٥٦١؛ و سنن الترمذي، ج ٢، ص ٣٦٨، الباب ٣٩، الحديث ١٢٦٦؛ و سنن ابن ماجة، ج ٢، ص ٨٠٢، الباب ٥ من كتاب الصدقات؛ و مسند أحمد، ج ٥، ص ٨ و ١٣.

الراوي معتقداً للحق، مستبصراً ثقة في دينه، متحرّجاً من الكذب غير متهم فيما يرويه.

فأمّا إذا كان مخالفاً في الاعتقاد لأصل المذهب و روى مع ذلك عن الأئمة عليهم السلام نظر فيما يرويه. فإن كان هناك من طرق الموثوق بهم ما يخالفه، وجب إطراح خبره. وإن لم يكن هناك ما يوجب إطراح خبره ويكون هناك ما يوافقه وجب العمل به. وإن لم يكن هناك من الفرقة المحقّقة خبر يوافق ذلك ولا يخالفه، ولا يعرف لهم قول فيه، وجب أيضاً العمل به، لما روي عن الصادق عليه السلام أنه قال: «إذا أنزلت بكم حادثة لاتجدون حكمها فيما روي عنّا فانظروا إلى ما روه عن علي عليه السلام فاعملوا به.»

ولأجل ما قلناه عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث و غياث بن كلوب و نوح بن درّاج و السكوني و غيرهم من العامّة عن أمّتنا عليهم السلام فيما لم ينكروه و لم يكن عندهم خلافه.»<sup>(١)</sup>

أقول: لا يخفى أنّ نوح بن درّاج، أخا جميل بن درّاج كان من الشيعة - على ما قالوا - ولكنه كان يخفي أمره لكونه قاضياً من قبل الخلفاء. و الظاهر أنّ عمل الأصحاب بأخبار هؤلاء المذكورين كان من جهة الوثوق بصدقهم وإن كانوا من أهل الخلاف.

ولكن سمرة - مضافاً إلى فسقه و عداوته لعلي عليه السلام و أهل بيته - كان ممن يضع الحديث أيضاً فقد روى ابن أبي الحديد عن أبي جعفر الإسكافي ما ملخصه:

«إنّ معاوية بذل لسمرّة بن جندب مائة ألف درهم على أن يروي أنّ قوله تعالى: ﴿و من الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا و يشهد الله على ما في قلبه و هو ألدّ الخصام﴾<sup>(٢)</sup> نزل في علي عليه السلام و أنّ قوله تعالى: ﴿و من الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله﴾<sup>(٣)</sup> نزل في ابن الملجم الملعون فلم يقبل منه، فبذل ما أتى ألف

١- ألعده، ج ١، ص ٣٧٩، في التعادل و التراجيح.

٢- سورة البقرة (٢)، الآية ٢٠٤.

٣- سورة البقرة (٢)، الآية ٢٠٧.

فلم يقبل، فبذل ثلاثة مائة ألف فلم يقبل، فبذل له أربعمائة ألف درهم فقبل.<sup>(١)</sup>  
و قتل سمرة ثمانية آلاف رجل من الشيعة في البصرة حين أمارته عليها من قبل زياد في  
ستة أشهر.

و سمرة هذا هو الذي كان له عذق في حائط رجل من الأنصار و كان يدخل بلا إستيدان  
فشكاه إلى رسول الله ﷺ فاستدعى النبي ﷺ منه أن يستأذن فأبى، فقال له: «خلّ عنه و  
لك مكانه عذق في مكان كذا» فأبى حتى بلغ عشرة أعذاق فأبى فقال له: «خلّ عنه و لك عذق  
في الجنة» فأبى، فقال له النبي ﷺ: «إنيك رجل مضارّ و لاضرر و لا ضرار» ثم أمر بها  
رسول الله ﷺ فقلعت.<sup>(٢)</sup>

و بالجملة فالإعتاد على رواية سمرة مشكل، و قد مرّ أن إستدلال الأصحاب بها في كتبهم  
لعله كان من باب المباشرة و لاسيما في المسائل الخلافية مع العامة.

فما في العوائد من: «أنّ إشتهارها بين الأصحاب و تداولها في كتبهم و تلقيهم لها بالقبول و  
إستدلالهم بها في موارد عديدة يجبر ضعفها»<sup>(٣)</sup> قابل للمناقشة.

و أمّا دلالتها على الضمان فالظاهر عدم الإشكال فيها، إذ ثبوت مال الغير على اليد تشريعاً  
بنحو الإطلاق ظاهر في ضمانه و كونه على عهدته فيترتب جميع الآثار: منها وجوب حفظه،  
و منها وجوب ردّه بنفسه أو ببدله و لا وجه للتخصيص ببعضها. و التحقيق موكول إلى محلّه  
فتدبر.

و كيف كان فالعمدة في ضمان اليد بناء العقلاء و إستقرار سيرتهم على ذلك، و على ذلك  
يدور رحي الإجتماع في جميع الأمم.<sup>(٤)</sup>

١- شرح نهج البلاغه لابن أبي الحديد، ج ٤، ص ٧٣.

٢- تنقيح المقال، ج ٢، ص ٦٨.

٣- العوائد، ص ١٠٩، العائدة ٣٣.

٤- المكاسب المحرمة، ج ٣، ص ٢١٥ إلى ٢١٨.

## **الفصل الثالث :**

# **أصالة الصحة**

**و هو يشتمل على فوائد :**





## الفائدة الأولى:

### أصالة الصحة في عمل النفس

«المبحث: لو شك المشتري في أن البائع، أدّى الزكاة أم لا؟  
و إذا كان ذلك بعد وقت التعلق فالزكاة على البائع فإن علم بأدائه او  
شك في ذلك ليس عليه شيء...»

وقد تعرض سماحة الأستاذ - دام ظلّه - للمبحث في أصالة الصحة في عمل  
النفس و في عمل الغير بالتفصيل»<sup>(١)</sup>

قد يشكل ذلك في صورة الشك، لاصالة عدم أداء الزكاة و بقائها في المال. و لذا قال  
المصنّف في المسألة الخامسة من ختام الزكاة فيما إذا علم الوارث أنّ مورثه كان مكلفاً بإخراج  
الزكاة و شك في أدائها: «نعم، لو كان المال الذي تعلّق به الزكاة موجوداً أمكن أن يقال:  
الأصل بقاء الزكاة فيه»<sup>(٢)</sup>. و كذلك الكلام في باب الخمس.

و قد يجاب عن الأصل المذكور بوجهين: الأوّل قاعدة الصحة الجارية في المعاملة و  
نحوها. الثاني قاعدة اليد، حيث أنّها أمانة على المملّكية.

ولكن في المستمسك إستشكل على الأوّل:

«بأن قاعدة الصحة تختصّ بالشك الحادث بعد المعاملة، بل قد قيل  
باختصاصها بخصوص صورة احتمال إلتفاته حين المعاملة و علمه بوجود الأداء،  
فلاتجري في غير تلك الصورة فضلاً عمّا إذا كان الإلتقال بالموت و نحوه من  
الأسباب التي لا تتّصف بالصحة و الفساد.»<sup>(٣)</sup>

٢- العروة الوثقى، ج ٢، ص ٣٣٨.

١- كتاب الزكاة، ج ٢، ص ١٠٨.

٣- المستمسك، ج ٩، ص ١٧١.

أقول: لعلَّ في كلامه -قدس سره- نحو خلط بين أصالة الصحة الجارية في عمل النفس، وأصالة الصحة الجارية في عمل الغير. إذ الأولى لا تجري إلاَّ بعد الفراغ من العمل، بل بعد الدخول في الغير أيضاً على الأحوط، كما هو المستفاد من بعض أخبار المسألة كقوله في موثقة ابن أبي يعفور، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فليس شكك بشيء...»<sup>(١)</sup> كما أنَّ الأحوط لو لم يكن أقوى اختصاصها بصورة احتمال إلتفاته حين العمل و علمه بوجوب الأداء، كما يستفاد من قوله عليه السلام في موثقة بكير: «... هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك»<sup>(٢)</sup>، و في صحيحة محمد ابن مسلم، عن أبي عبدالله عليه السلام: «... وكان حين انصرف أقرب إلى الحق منه بعد ذلك»<sup>(٣)</sup>.

### الفائدة الثانية:

#### أصالة الصحة في عمل الغير

و أما أصالة الصحة الجارية في عمل الغير فلا تختص بما بعد العمل، بل تجري في حينه أيضاً. فإنَّ بناء الناس على إختلاف مذاهبهم على حمل أعمال الناس في عقودهم وإيقاعاتهم و نكاحهم و طلاقهم على وقوعها بنحو تصحَّ عندهم. و يحمل أعمال المسلم على الصحيح عند المسلمين و لا تختص بما بعد العمل.

ألا ترى أنَّه يحمل عمل المتصدي لتجهيز الميت المشتغل به على الصحة، فيكتفي به، و عقد الوكيل و إيقاعه على الصحة فيعتنى بهما، و إيجاب الموجب على الصحة فيعقب بالقبول، و صلاة الإمام على الصحة فيقتدى به. إلى غير ذلك من الأمثلة.

نعم، لهم في أصالة الصحة الجارية في معاملات الناس كلام. و محضله أنَّ الشكَّ إما أن يكون في أركان العقد و ما هو من مقوماته عند العرف، كما إذا احتمل وقوع البيع بلا ثمن أو

١- ألسائل، ج ١، ص ٣٣١، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٢.

٢- نفس المصدر، ص ٣٣٢، الحديث ٧.

٣- ألسائل، ج ٥، ص ٣٤٣، الباب ٢٧ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٣.

بشمن لاماليتة له، وإمّا أن يكون في شرائطه الشرعية بعد العلم بحصول أركانه ومقوماته العرفية. وعلى الثاني فاما أن يكون الشك في شرائط نفس العقد كالماضوية مثلاً، أو في شرائط المتعاقدين كالبلوغ، أو في شرائط العوضين كإعتباره بالكيل أو الوزن أو العدد. ففي الفرائد، عن جامع المقاصد:

«أن الأصل في العقود الصحة بعد إستكمال أركانها ليتحقّق وجود العقد، أما قبله فلا وجود له»<sup>(١)</sup>.

و السيد الأستاذ -مدظله- أيضاً نفى الإشكال في عدم جريان الأصل في هذه الصورة، بتقريب أن الصحة والأصحة في الرتبة المتأخّرة عن وجود العمل، ومع الشك في تحقّقه لا معنى لإجراء أصالة الصحة.<sup>(٢)</sup>

وقد يظهر من بعض التفصيل بين ما كان الشك في شرائط أصل العقد وبين ما يرجع إلى شرائط العوضين أو المتعاملين، فيجري الأصل في الأوّل دون الثاني، بتقريب أن الدليل على أصالة الصحة هو الإجماع، والمتيقّن من مورده ذلك.

### دليل أصالة الصحة في عمل الغير

أقول: أصالة الصحة أصل عقلائي، و دليلها بناء العقلاء وسيرتهم. و موردها عمل الغير بما أنه عمل له، سواء كان عقداً أو إيقاعاً أو عملاً آخر. و محصلها أنهم يحملون العمل الصادر عن العاقل المختار على صدوره على طبق الموازين العقلانية للأهداف العقلانية، و العمل الصادر عن المقيّد بشرع خاصّ على صدوره على طبق الموازين العقلانية و الشرعية للأهداف العقلانية المشروعة. فلا يختلف في ذلك بين أنحاء الشك في الشيء حتى الشك في أركانه. إذ لو كان المجرى صحّة العقد بما أنه عقد صحّ ما قالوه من أن الشك في الصحة و الفساد يرجع إلى الشك في وصف الشيء و الهلّية المركبة، فلا يشمل الشك في الأركان، لرجوعه إلى الشك في أصل الوجود و الهلّية البسيطة.

٢- أرسائل، ج ١، ص ٣٢٤.

١- فرائد الأصول، ص ٤١٧.

و لكن المجرى ليس صحّة العقد بما هو عقد، بل صحّة العمل الصادر عن العاقل المقيّد بشرع خاص، فيحمل عمله على صدوره على طبق الموازين العقلانية المشروعة للأهداف المشروعة لهذا العمل. فحيث إنّه كان في عمله هذا بصدد إيجاد العقد فلا محالة صدر عنه على طبق الموازين، فوجد جامعاً للأركان و الشرائط معاً.

و يدلّ على ما ذكرنا وجود السيرة على إجراء أصل الصحّة في معاملات المسلمين وإنّ احتمل فقدانها لبعض الأركان، فضلاً عمّا إذا رجع الشكّ إلى شرط المتعاقدين أو العوضين. والحاصل إنّ مجرى أصالة الصحّة أعمال الناس بما هي أعمال صادرة عن العاقل المختار. فيحمل كلّ عمل على صدوره على طبق الموازين للأهداف المتوقعة منه. و من مصاديق الأعمال الصادرة عنهم عقودهم وإيقاعاتهم. فعليك بالتفكيك بين العناوين و الحثيئات.

و هذا نظير ما قلنا في باب المفاهيم من أنّ دلالة القيد على الدخالة و المفهوم ليس من قبيل دلالة اللفظ بما هو لفظ حتى يسأل عن كونها من أيّ قسم من الدلالات الثلاث، بل هي من قبيل دلالة الفعل الصادر عن العاقل المختار على صدوره عنه عن التفات للهدف العقلائي و الغاية الطبيعية له. و الغاية الطبيعية للقيد هو الدخالة في الموضوع. و لازمه الانتفاء عند الانتفاء، فتدبر.

و كيف كان فأصل الصحّة يجري في عقد الغير و لو كان الشكّ راجعاً إلى شرط العوضين، كما في المقام، حيث يشكّ في وجود الزكاة أو الخمس فيما ينقله. فان قلت: الشكّ في المقام ليس في صحّة عقد الغير، بل في صحّة العقد الجاري بينه و بين نفس الشاكّ.

قلت: قد عرفت أنّ المجرى ليس صحة العقد، بل صحّة عمل الغير. و العمل الصادر عنه هنا هو الإيجاب. و العاقل المختار المتشرع لا يوجد الإيجاب بحسب الغلبة إلاّ بنحو يترتب عليه الأثر بعد لحوق القبول و إنضمامه إليه. و هذا هو معنى الصحة فيه. فلا محالة وجد في المحل القابل للنقل، فافهم. هذا ما أردنا ذكره في قاعدة الصحة في المقام.<sup>(١)</sup>

### الفائدة الثالثة:

#### الإستدلال على حجية دعوى الفقر ونحوه بوجوده

«المبحث: هل يقبل في باب الزكاة ونحوها دعوى من إدعى الفقر

أم لا؟»<sup>(١)</sup>

إستدلوا لقبول الدعوى بوجوده كثيرة:

الوجه الأوّل: أصالة عدم المال، كما في المبسوط والمنتهى.

وفيه أولاً: عدم الإطراد لعدم جريانه فيمن كان له مال فادّعى تلفه.

و ثانياً: أن عدم المال وإن كان له حالة سابقة في الأزل ولكنه إنتقض غالباً، إذ يبعد جداً

عدم تمّول الشخص بمال إلى حين إدعائه. ولعل اول مال تمّوله كان بمجد الغنى.

و ثالثاً: أن الموضوع للحكم ليس هو المال وعدمه بل الفقر والغنى. و اللازم كون مصبّ

الأصل ما هو موضوع الحكم. فالأولى تبديله بأصالة عدم الغنى.

و رابعاً: أنه مثبت، فإن الفقر ليس صرف عدم المال أو عدم الغنى بالسلب المحصل بل

بنحو المعدولة، إذ التقابل بين الغنى و الفقر بالملكة و عدمها عمن من شأنه أن يكون كذلك.

فالغني من له مال فعلاً أو قوة، و الفقير مَنْ عَدِمَ ذلك مع شأنيته. و من المحتمل أيضاً أن يكون

الأمر بالعكس، فالفقير من في معيشتته خلّة، و الغني بخلافه. و كيف كان فإثبات الفقر بأصالة

العدم مشكل. نعم، لا يرد هذا الإشكال على من يجعل الإستصحاب أمانة، كالقدماء من

اصحابنا.

الوجه الثاني: أصالة العدالة في المسلم، كما في المعتبر والمنتهى.

و فيه أن العدالة عبارة عن ملكة وجودية محتاجة إلى الإثبات، وإستصحاب عدم

العصيان لا يثبتها. اللهم إلا أن يمنع ذلك، و تجعل عبارة عن حسن الظاهر، أو يجعل حسن

الظاهر أمانة لها. و لكن هذا أيضاً أخص من المدّعى، إذ المدّعى قبول قول المدّعي وإن لم

يتصف بحسن الظاهر، فتدبّر.

الوجه الثالث: أصالة الصحة في دعوى المسلم وإخباره. و مرجعه إلى أصالة الصحة في عمل المسلم، فإن القول من الأعمال أيضاً. وإستدل بها في التذكرة في رد الشيخ القائل بالإحتياج إلى البينة فيمن كان له مال فادعى تلفه. وفيه أن عمل المسلم لو كان موضوعاً لحكم شرعي لنا فأصالة الصحة في عمله ترتب الإثر الشرعي. كما لو شككنا في صحة عقده وفساده حملناه على الصحة. ولو شككنا في صحة صلاته جاز الإقتداء به.

بل لا تختص الصحة بعمل المسلم، إذ العقلاء يرتّبون على العقود والمعاملات الواقعة بين الناس من أيّ ملة كانوا آثار الصحة، كما يشهد به سيرتهم في تجاراتهم ومعاشراتهم. ولكن الموضوع للحكم في المقام ليس هو قول المدعي وعمله، بل الفقير، فيجب إحرازه. ثم ليس صدق المدعي وكذبه صحة وفساداً لدعواه، كما لا يخفى<sup>(١)</sup>.  
«ثم أشار الأستاذ -مدظله- إلى أدلة أخرى لقبول دعوى الفقر وغيره و نقدها و قال:»

العاشر: ما جعله في الحدائق أمّتن الأدلة وأظهرها. ومحصّله:

«أن مورد البينة واليمين الدعاوي الجارية بين إثنين، وفي الأخبار الكثيرة: البينة على المدعي واليمين على من أنكر. ولادلالة في الأخبار على تكليف من ادعى شيئاً وليس له من يقابله وينكر دعواه بالبينة أو اليمين. قال في المسالك بعد نقل خبر منصور بن حازم الوارد في الكيس: ولأنه مع عدم المنازع لوجه لمنع المدعي منه، ولالطلب البينة منه، ولا للاحلافه، إذ لا خصم له حتى يترتب عليه ذلك.»<sup>(٢)</sup>

أقول: يرد عليه أولاً أن حجية البينة في باب الترافع والخصامات لاتنافي حجيتها في غيرها أيضاً.

و بناء الفقهاء في الأبواب المختلفة، كاحراز العدالة و الطهارة و النجاسة و غيرها، على الإعتاد عليها. و تدل على حجيتها مطلقاً موثقة مسعدة بن صدقة الحاكمة بحلية ما شك في

١- كتاب الزكاة، ج ٢، ص ٣٥٩ إلى ٣٦١. ٢- الحدائق، ج ١٢، ص ١٦٥.

حرمته، وفيها: «الأشياء كلّها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيّنة»<sup>(١)</sup> و ثانياً أن البحث في حجية دعوى الفقر و الدين و الكتابة و غيرها، لا في حجية البيّنة و اليمين. فلو فرض عدم حجيتها فهذا لا يدل على حجية نفس الدعوى، إذ لأحد نفي حجية الجميع. و حيث ان موضوع الحكم هو الفقير و نحوه بوجوده الواقعي فلا محالة يجب إحرازه بالعلم أو الوثوق المتأخّم له.<sup>(٢)</sup>

### ما هو المختار في المسألة؟

«ثم عدّ الأستاذ -مدظله- أدلة المسألة إلى أربعة عشر دليلاً و قال:»<sup>(٣)</sup>

فهذه اربعة عشر دليلاً ذكرها لقبول دعوى الفقر و نحوه بلا احتياج الى يمين او بيّنة. و أكثرها و إن كان قابلاً للمناقشة كما مرّ و لكن الفقيه الذي خلا ذهنه من الوسوسة ربما يطمئن بالتأمل في مجموعها بصحة المدعى، و لاسيما مع فرض حصول الظن من مشاهدة حال المدعي، لكثرة الإبتلاء بهذا الموضوع و تعذر إقامة البيّنة او تعسرها غالباً، فيجري دليل الإسداد الصغير بمقدماته، بل لاحتياج الى الظن ايضاً اذ الزكاة شرّعت لسدّ الخلل بحيث لو أعطى الناس زكواتهم لم يبق فقير و لا غارم، كما نطقت به الأخبار، و لا تترتب هذه المصلحة العامة اذا فرض التضييق في مقام الإعطاء و التقسيم، اذ يبق الأعمّاء محتاجين و محرومين كما لا يخفى.

نعم، يشكل الأمر مع الظن بالخلاف و لاسيما مع سبق غنى المدعي و قوّته.

### الدليل الأصلي للمسألة

و قال في مصباح الفقيه:

«و عمدة ما يصحّ الاعتماد عليه في إثبات المدعى هي أن إخبار الشخص بفقره او غناه كإخباره بسائر حالاته من الصحة و المرض معتبر عرفاً و شرعاً، و إلا فلا

١- الكافي، ج ٥، باب النوادر من كتاب المعيشة، الحديث ٤٠.

٢- كتاب الزكاة، ج ٢، ص ٣٦٣.

٣- كتاب الزكاة، ج ٢، ص ٣٦٧.

طريق لتعرف حاجة المحتاجين في الغالب سوى إخبارهم، فلو لم يقبل دعوى الفقر من اهله لتعذر عليه غالباً إقامة البيّنة عليه أو إثباته بطريق آخر غيرها إذ الإطلاع على فقر الغير و عدم كونه مالكاً لما يفي بمؤنّته من غير إستكشافه من ظاهر حال مدّعيه أو مقاله في الغالب من قبيل علم الغيب الذي لا يعلمه إلاّ الله، فلوبنى الإقتصار في صرف الزكاة و ساير الحقوق التي جعلها الله للفقراء على من ثبت فقره بطريق علمي أو ما قام مقامه من بيّنة و شبهها لبقى جلّ الفقراء و المساكين الذين شرّع لهم الزكاة محرومين عن حقوقهم، و هو مناف لما هو المقصود من شرعها بل لا ينسب عرفاً من الأمر بصرف المال الى الفقراء في باب الاوقاف و النذور و نظائرها إلاّ ارادة صرفه فيمن يظهر من حاله أو مقاله دعوى الفقر، كأرباب السّؤال و نظائهم... و لذا استقرت السيرة خلفاً عن سلف على صرف الصدقات فيمن يدعي الإستحقاق من غير مطالبة بالبيّنة...»<sup>(١)</sup>.

و قد ادّى (قده) في عبارته هذه حق المسألة فتدبر...<sup>(٢)</sup>.

٢- كتاب الزكاة، ج ٢، ص ٣٦٧ و ٣٦٨.

١- مصباح الفقيه، ص ٩١.



## الفصل الرابع:

### قاعدة الجبّ

وهو يشتمل على فائدتين :



## الفائدة الأولى: حديث الجبّ و سنده و دلالتة

«لو أسلم الكافر بعد ما وجبت عليه الزكاة هل تسقط عنه؟  
و إستدلّ للسقوط بأمور: منها حديث الجبّ الذي عبّر عنه كقاعدة فقهية.  
و تعرض سماحة الأستاذ - دام ظلّه - للبحث عن سنده ثم عن دلالتة  
بالتفصيل.»<sup>(١)</sup>

اللازم أولاً البحث عن سند الحديث ثم عن دلالتة و مفاده.

فنقول: في النهاية في لغة جبب: «و منه الحديث: ان الإسلام يجبّ ما قبله و التوبة تجبّ ما قبلها أي يقطعان و يحوان ما كان قبلهما من الكفر و المعاصي و الذنوب».  
و مثله في لسان العرب في لغة جبب و قوله: «من الكفر و المعاصي» بنحو اللف و النشر  
المرتب كما لا يخفى.

و في مجمع البحرين في لغة جبب: «في الحديث: الإسلام يجب ما قبله و التوبة تجبّ ما قبلها  
من الكفر و المعاصي و الذنوب».

و الظاهر أنّ قوله: «من الكفر...» ليس من الحديث بل هو تفسير منه مأخوذ من تفسير  
النهاية كما لا يخفى على أهل الفن إذ لا تجد هذا الذيل في نقل سوى ما في تفسير النهاية و اللسان.  
و في تفسير علي بن ابراهيم في ذيل قوله - تعالى - في سورة بني اسرائيل: ﴿و قالوا لن نؤمن  
لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعاً﴾ ما حاصله:

«أنها نزلت في عبدالله بن أبي امية أخي أم سلمة و ذلك انه قال هذا

لرسول الله ﷺ فلما فتح مكة استقبل ابن أبي امية فسلم على رسول الله ﷺ

فأعرض عنه فدخل إلى أم سلمة و قال إن رسول الله قبل إسلام الناس و ردّ إسلامي فذكرت أم سلمة ذلك لرسول الله فقال: إن أخاك كذّبني تكذيباً لم يكذبني أحد من الناس هو الذي قال لي: لن نؤمن لك الآيات، فقالت يارسول الله ألم تقل: إن الإسلام يجب ما كان قبله قال: نعم فقبل رسول الله إسلامه»<sup>(١)</sup>.

و في أواخر شرح ابن أبي الحديد لنهج البلاغة عن أبي الفرج الإصفهاني ذكر قصة إسلام المغيرة بن شعبة و انه وفد مع جماعة من بني مالك على المقوقس ملك مصر فلما رجعوا جعلهم المغيرة سكارى ثم قتلهم و أخذ أموالهم و فرّ إلى المدينة مسلماً و عرض خمس أموالهم على النبي ﷺ فلم يقبله و قال ﷺ: «هذا غدر و الغدر لا خير فيه» فخاف المغيرة على نفسه فقال ﷺ: «الإسلام يجب ما قبله»<sup>(٢)</sup>.

و في صلاة القضاء من المستمسك:

«في السيرة الحلبية: أن عثمان شفع في أخيه ابن أبي سرح قال ﷺ: أما بايعته و أمته؟ قال: بلى و لكن يذكر ماجرى منه معك من القبيح و يستحي، قال ﷺ: «الإسلام يجب ما قبله» و في تاريخ الخميس و السيرة الحلبية و الاصابة لابن حجر في إسلام هبار قال يا هبار: «الإسلام يجب ما قبله» و نحوه في الجامع الصغير للسيوطي في حرف الألف، و في كنوز الحقايق للمناوي عن الطبراني في حرف الألف: «الإسلام يجب ما قبله و الهجرة تجب ما قبلها».

و في حاشية المستمسك:

«في السيرة الحلبية في آخر غزوة وادي القرى: أن خالد بن الوليد و عمرو بن العاص و عثمان بن طلحة جاؤوا إلى النبي ﷺ مسلمين و طلبوا منه أن يغفر الله لهم فقال لهم ﷺ: إن الإسلام يجب ما كان قبله»<sup>(٣)</sup>.

١- تفسير القمي، ج ٢، ص ٢٦.

٢- شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، ج ٢٠، ص ٨.

٣- المستمسك، ج ٧، ص ٥١، طبع النجف الأشرف.

أقول: ونحو ذلك في الجزء الرابع من طبقات ابن سعد في شرح حال خالد بن الوليد. وروي هذه الجملة أيضاً في أسد الغابة في إسلام هبار و في كنز العمال «الإسلام يجب ما كان قبله» (ابن سعد عن الزبير و عن جبير بن مطعم) و فيه أيضاً عن الطبراني عن ابن عمر: «أن الإسلام يجب ما كان قبله و الهجرة تجب ما كان قبلها»<sup>(١)</sup>.

هذا و لكن في صحيح مسلم عن عمرو بن العاص قال:

«فلما جعل الله الإسلام في قلبي أتيت النبي ﷺ فقلت: أبسط يمينك فلأبايعك فبسط يمينه قال: فقبضت يدي قال: مالك يا عمرو قال: قلت: أردت أن أشترط قال: تشتترط بماذا؟ قلت أن يغفر لي قال: «أما علمت أن الإسلام يهدم ما كان قبله و أن الهجرة تهدم ما كان قبلها و أن الحج يهدم ما كان قبله»<sup>(٢)</sup>.

و في الدر المنثور: «أخرج ابن أحمد و مسلم عن عمرو بن العاص» و ذكر نحو ذلك<sup>(٣)</sup>.

و في كنز العمال عن مسلم عن عمرو بن العاص: «أما علمت أن الإسلام يهدم ما كان قبله و أن الهجرة تهدم ما كان قبلها و أن الحج يهدم ما كان قبله»<sup>(٤)</sup>.

و في المستمسك عن مناقب ابن شهر آشوب، في من طلق زوجته في الشرك تطليقة و في الإسلام تطليقتين: «قال علي ؑ: «هدم الإسلام ما كان قبله، هي عندك على واحدة».

### العلم الإجمالي بتواتر حديث الجب

فهذا ما عثرت عليه عاجلاً من مواضع ذكر الحديث و الظاهر أنه متواتر إجمالاً بمعنى أنه يحصل العلم إجمالاً بصدور هذا المضمون عن النبي ﷺ و لو في ضمن قصة من تلك القصص الكثيرة. و انه ليس جميع هذه القصص كاذبة بأن تواطئ الأشخاص على جعل هذا المضمون في ضمن القصص المختلفة.

١- كنز العمال، ج ١، ص ٦٦ و ٧٥، الحديث ٢٤٣ و ٢٩٧.

٢- صحيح مسلم، ج ١، ص ٧٨، باب أن الإسلام يهدم ما قبله.

٣- الدر المنثور، ج ٣، ص ٣٠٨، في ذيل قوله تعالى «قل للذين كفروا...»

٤- كنز العمال، ج ١، ص ٦٧، الحديث ٢٤٧.

و يظهر من بعض رواياتنا أيضاً وضوح هذا المضمون في عصر الأئمة عليهم السلام وإمضائهم له فروى الشيخ بسند صحيح عن جعفر بن رزق الله قال: قدم إلى المتوكل رجل نصراني فجر بامرأة مسلمة وأراد أن يقيم عليه الحد فأسلم فقال يحيى بن ائتم: قد هدم إيمانه شركه و فعله و قال بعضهم: يضرب ثلاثة حدود و قال بعضهم: يفعل به كذا و كذا فأمر المتوكل بالكتاب إلى أبي الحسن الثالث عليه السلام و سؤاله عن ذلك فلما قدم الكتاب كتب أبو الحسن عليه السلام: «يضرب حتى يموت» فأنكر يحيى بن ائتم و انكر فقهاء العسكر ذلك و قالوا يا أمير المؤمنين سلّه عن هذا فانه شيء لم ينطق به كتاب و لم تجيئ به السنة فكتب أن فقهاء المسلمين قد انكروا هذا و قالوا: لم تجيئ به سنة و لم ينطق به كتاب فيبين لنا بما اوجبت عليه الضرب حتى يموت فكتب: «بسم الله الرحمن الرحيم، فلما رأوا بأسنا قالوا آمنا بالله وحده و كفرنا بما كنا به مشركين فلم يك ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا سنة الله التي قد خلت في عباده و خسر هنالك الكافرون.» قال: فأمر به المتوكل فضرب حتى مات<sup>(١)</sup>.

و جعفر بن رزق الله لم يذكر بمدح و لا بقدرح إلا أن يورث نقل محمد بن أحمد بن يحيى عنه نحو إعتاد عليه.

فيظهر من الحديث أن هدم الإسلام لما قبله كان مجدّ من الوضوح يعرفه النصراني أيضاً و لذا أسلم بقصد الفرار من الحد و الإمام عليه السلام أيضاً لم ينف هذا المعنى بل كأنه أمضى أصله كما أثبتته الفقهاء و إنما أشار إلى نكتة دقيقة مستنبطة من كلام الله العزيز و هو أن الإيمان المفيد الهادم لما قبله هو الإيمان الصحيح لا ما حصل بقصد الفرار عن البأس فانه غير نافع.

و روى الكليني بسند صحيح عن ضريس الكناسي عن أبي جعفر عليه السلام في نصراني قتل مسلماً فلما أخذ أسلم، قال: «أقتله به» الحديث<sup>(٢)</sup> و يظهر الاستدلال به مما سبق.

و في الدعائم في صلاة الجمعة: روينا عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن آبائه عن علي عليه السلام

١- ألوسائل، ج ١٨، ص ٤٠٨، الباب ٣٦ من أبواب حد الزنا، الحديث ٢.

٢- ألوسائل، ج ١٩، ص ٨١، الباب ٤٩ من أبواب القصاص، الحديث ١.

«أن رسول الله ﷺ قال: أربعة يستأنفون العمل: المريض إذا برئ والمشرك إذا أسلم والمنصرف من الجمعة إيماناً واحتساباً والحاج إذا قضى حجه.»<sup>(١)</sup>

### نقد ما في المدارك من التشكيك في سند الحديث

و بالجمله فالتشكيك في اصل صدور مضمون الحديث بل في اصل الحكم كما في المدارك بلاوجه.

قال فيها:

«و قد نص المصنف في المعتبر و العلامة في جملة من كتبه على ان الزكاة تسقط عن الكافر بالإسلام و ان كان النصاب موجوداً لقوله ﷺ: «الإسلام يجب ما قبله.» و يجب التوقف في هذا الحكم لضعف الرواية المتضمنة للسقوط سنداً و متناً و لما روي في عدة أخبار صحيحة من أن المخالف إذا استبصر لا يجب عليه إعادة شيء من العبادات التي أوقعها في حال ضلالته سوى الزكاة فانه لا بد أن يؤدّيها و مع ثبوت هذا الفرق في المخالف فيمكن إجرائه في الكافر، و بالجمله فالوجوب على الكافر متحقق فيجب بقاءه تحت العهدة إلى أن يحصل الإمتثال او يقوم على السقوط بالإسلام دليل يعتدّ به، على أنه ربما لزم من هذا الحكم عدم وجوب الزكاة على الكافر كما في قضاء العبادات لإمتناع أدائها في حال الكفر و سقوطها بالإسلام إلا أن يقال أن متعلق الوجوب ايصالها إلى الساعي و ما في معناه في حال الكفر و ينبغي تأمل في ذلك.»<sup>(٢)</sup>

أقول: فيه مضافاً إلى ما مرّ من العلم بصدور الحديث إجمالاً أن الحديث هو مضمون قوله - تعالى -: ﴿قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف﴾ فالواجب هو البحث عن الدلالة و عن مقدارها.

١- ألدعائم، ج ١، ص ١٧٩، صلاة الجمعة. ٢- مدارك الاحكام، ج ٥، ص ٤٢.

### الفائدة الثانية:

#### نقد ما في المستمسك من التشكيك في دلالة الحديث

و ما في المستمسك من التشكيك في الدلالة على فرض كون المتن ما في مجمع البحرين إذ مفاده حينئذ رفع نفس الكفر والمعاصي و الذنوب.

فيرد عليه أولاً ما أشرنا إليه من أن الظاهر عدم كون الذيل جزءاً من الحديث بل هو تفسير منه مأخوذ من تفسير النهاية و اللسان مذكور بنحو اللف و النشر فقوله «من الكفر» متعلق بالجملة الأولى و قوله «من المعاصي و الذنوب» متعلق بالجملة الثانية.

و ثانياً أن جبّ الإسلام لنفس الكفر و رفعه له أمر واضح لا يتصدى المعصوم لبيانه فلامحالة يراد رفع ما ثبت حال الكفر باعتبار آثاره فلا يضر الذيل بالاستدلال.

#### ألمحتملات في معنى حديث الجبّ

و ملخص الكلام أن المحتملات في الحديث ثلاثة:

الأوّل: أن يراد به أن الإسلام يرفع الكفر.

الثاني: أن يراد أن الإسلام يرفع آثار الكفر و أحكامه، أي الأحكام الشرعية التي موضوعها عنوان الكفر كنجاسة البدن و مهدورية الدم و المال مثلاً.

الثالث: أن يراد به رفع ما تحقق في حال الكفر من ترك الواجبات و فعل المحرمات باعتبار الآثار و التبعات المتفرعة عليهما كترك الصلاة المستتبع للقضاء و شرب الخمر المستتبع للحد مثلاً، فيراد بالحديث أن الخطيئة الكبيرة أعني الكفر لما كانت منشأ لسائر الخطايا من ترك الواجبات و فعل المحرمات خارجاً إذا ارتفعت هذه الخطيئة بسبب الإسلام صار الإسلام كفارة لسائر الخطايا المتحققة بسببها، فترفع تبعاتها أيضاً كقضاء الصلاة و حدّ شرب الخمر مثلاً فهو بوجه نظير قول الإمام الصادق عليه السلام لسليمان بن خالد حينما قال سليمان: إني منذ عرفت هذا الأمر أصلي في كل يوم صلاتين أقضي ما فاتني قبل معرفتي، قال عليه السلام:



«لاتفعل فان الحال التي كنت عليها أعظم من ترك ما تركت من الصلاة». قال الشهيد: يعني ما تركت من شرائطها و أفعالها<sup>(١)</sup>.

### نقد المحتملات الثالث

هذا و لا يخفى بطلان الإحتمال الأوّل لأنّه يساوق توضيح الواضحات بل و كذا الثاني لوضوح إرتفاع الأحكام بإرتفاع موضوعاتها، مضافاً إلى عدم تناسب ذلك لموارد صدور الحديث من قصص المغيرة و خالد و ابن العاص و ابن أبي سرح و غيرهم، فيتعين الثالث و مقتضاه أن إسلام الكافر يصير كفارة لما صدر عنه في حال كفره و بسبب كفره من ترك الواجبات و فعل المحرمات و يصير هو كأنه لم يصدر عنه ذلك فلا تترتب آثار ذلك و تبعاته فهذا إجمالاً مما لا ريب فيه.

و لكن إستشكل عليه كما في المستمسك بوجوه:

الأوّل: أنه وارد مورد الإمتنان المنافي لشموله للمقام، لأنّه خلاف الإمتنان بالنسبة إلى الفقراء.

الثاني: أن ظاهر الحديث جبّ حال الكفر عن حال الإسلام فيختص بما لو كان ثابتاً حال الإسلام، لا يستند إلى ما ثبت حال الكفر كالتكليف بقضاء العبادات حال الإسلام فانه لو ثبت كان مستنداً إلى الفوت حال الكفر فلا يجري في مثل الزكاة لأنّ حولان الحول مثلاً على العين الزكوية يوجب حدوث حق للفقراء و إذا حدث يبقى بإستعداد ذاته فإذا أسلم يجب عليه الزكاة للحق الباقي فعلاً لا للحادث قبلاً نظير ما إذا أجنب أو تنجس بدنه فان الجنابة و النجاسة أمران باقيان بإستعداد ذاتها و بعد الإسلام يؤمر بالغسل و الغسل للجنابة و النجاسة الفعليتين لا لما قبل الإسلام و كذا إذا أسلم بعد الزوال مع بقاء الوقت فانه يؤمر بالصلاة للوقت الباقي لا للزوال السابق. و دعوى أن حق الفقراء ناشئ من الأمر التكليفي بأداء الزكاة المستند إلى حولان الحول حال الكفر، فبالحديث ينفي الأمر المذكور فينتفي الحق أيضاً بإتفاء منشأه،

١- الوسائل، ج ١، ص ٩٨، الباب ٣١ من أبواب مقدمة العبادات، الحديث ٤.

ممنوعة جداً إذ الأمر بالعكس و ان الأمر بالإيتاء متفرع على ثبوت الحق في الرتبة السابقة فالأمر بإيتاء الزكاة نظير ادفع مال زيد إليه لا من قبيل ادفع مالك إلى زيد كيف والأمر بإيتاء الإنسان ماله إلى غيره لا يقتضي بوجه ثبوت حق للغير في ماله و التعبير بأموالهم في قوله - تعالى :- ﴿خذ من أموالهم صدقة﴾ من جهة ان أصلها من أموالهم او لأنها قبل الدفع لم تتعين زكاة.

الثالث: أن البناء على عموم الحديث يوجب تخصيص الأكثر إذ لا ريب في بقاء عقود و إيقاعاته و ما عليه من الديون و نحوها.

هذا و أجاب في المستمسك عن الأوّل: «بأن الإمتنان بالنسبة إلى المسلم نفسه فلا مانع من كونه خلاف الإمتنان بالإضافة إلى غيره».

و الأولى أن يجاب بأن الإمتنان في الحديث على فرض إعتباره أخذ حكمة لاعلة، فالحكم عامّ مضافاً إلى أن الزكاة ليست ملكاً للفقراء و انما هي مالية مجعولة في الإسلام و الفقراء من مصارفها.

و أجاب عن الثاني بأن الملكية لما كانت من الأمور الإعتبارية المحضة كان بقائها أيضاً مستنداً إلى ملاحظة منشأ الإعتبار، كحدوثها فما لم يلحظ منشأ الإعتبار في كل آن لا يصح إعتبارها و لذا كان الفسخ و ارداً على العقد و موجباً لإرتفاع الأثر لا أنه و ارد على نفس الأثر، فوزان الملكية و حَوْلان الحول و زان وجوب القضاء و الفوت و مقتضى ذلك عدم تأثير حَوْلان الحول الحاصل قبل الإسلام في ملكية الفقراء بعده.

نعم يتم الإشكال في مثل النجاسة و الحدث فانها و إن كانتا إعتباريتين و لكن منشأ إعتبارهما نفس الأثر الخارجي الباقي بإستعداد ذاته إلى ما بعد الإسلام.

و عن الثالث بانصراف الحديث إلى ما كان وقوعه قبل الإسلام مستنداً إلى عدم الإسلام، كترك الواجب و الحرام فيصير الإسلام كفارة له فلا يشمل مثل العقود و الإيقاعات التي يشترك فيها المسلم و غيره. هذا.

### الأحكام الشرعية على خمسة أقسام

و التحقيق أن يقال إن الأحكام الشرعية على خمسة أقسام:

الأول: الأحكام العقلية الثابتة عند الناس بماهم عقلاء وإن لم يلتزموا بشريعة، غاية الأمر إمضاء الشارع لها وتحديدتها و ردعه عن بعض مصاديقها كالعقود و الإيقاعات و الضمانات.

الثاني: الأحكام التكليفية التي أتى بها الإسلام و تكون أحكاماً تكليفية محضة غير مستعقبة لأثر شرعي كوجوب ردّ السلام و حرمة الكذب مثلاً.

الثالث: الأحكام التكليفية المستعقبة لآثار شرعية كوجوب الصلاة المستعقب للقضاء و حرمة الخمر المستعقب للحد الشرعي.

الرابع: الأحكام الوضعية الاعتبارية المحضة المستعقبة للآثار الشرعية، كملكية الفقراء للزكاة المستعقبة لوجوب الأداء و الضمان مع الإلتلاف أو التلف في بعض الموارد.

الخامس: الأحكام الوضعية الكاشفة عن نحو ثبوت خاصية خارجية كالنجاسة و الجنابة الكاشفتين عن ثبوت نحو قذارة خارجية جسمية أو روحية مثلاً مع كونها مستعقبة لآثار شرعية كوجوب الغسل أو الغسل أو حرمة دخول المسجد أو عدم صحة الصلاة و نحو ذلك.

### ما هو المقصود من حديث الجبّ؟

أما القسم الأوّل فربما ينسب إلى الذهن عدم جبّ الإسلام لها إذ الظاهر من الحديث جبّ الإسلام للتخلّفات المستندة إلى الكفر و عدم الاعتقاد بالإسلام و الأحكام العقلية الدراجة بين الناس لا ربط لها بالكفر و الإسلام.

و لكن ربما يحظر بالبال الإشكال في ذلك بالنقض بموارد ذكر الحديث فإنّ المغيرة قتل ثلاث عشرة نسمة و أخذ أموالهم و خالد بن الوليد قتل عدّة من المسلمين في الحروب كغزوة أحد مثلاً و القصاص أو الدية و كذا تضمين الأموال من الأحكام العقلية و مورد نقل المناقب من طلق زوجته تطليقة في الشرك و تطليقتين في الإسلام و فيه قال عليّ عليه السلام

«هدم الإسلام ما كان قبله هي عندك على واحدة» مع أن النكاح و الطلاق من الأمور الدارجة بين العقلاء بما هو عقلاء.

اللهم إلا أن يقال إن من قتلهم المغيرة كانوا مهدوري الدم و المال بكفرهم فلذا لم يضمّنه النبي ﷺ و قتل خالد للمسلمين كان في القتال و الدفاع عن عقيدته و كيانه بحسب وضعه و لم يكن مثل هذا باطلاً موجباً للضمان عند الناس بل بحسب موازين الإسلام فيشملة حديث الحبّ قهراً و كذا الطلاق و ان كان دارجاً عند الناس و لكن إيجابه للحرمة الأبدية في المرتبة الثالثة لعله كان مما شرّعه الإسلام فتأمل.

و الذي يسهّل الخطب عدم ثبوت كل مورد من موارد الحديث بنحو يكون حجة شرعية و انما الذي ادّعيناه هو التواتر الإجمالي بمعنى العلم بعدم كذب الجميع و أنه ثبت واحد منها إجمالاً.

و القسم الثاني من الأحكام مشمول للحديث جزماً و كذا القسم الثالث بلحاظ الآثار المترتبة عليه، فلا يثبت بعد الإسلام القضاء و لا الحدّ لترك الصلاة و شرب الخمر في حال الكفر كما لا يشمل القسم الخامس قطعاً بعد فرض خارجية النجاسة و الجنابة و بقائهما الى حال الإسلام و لكن الفرض قابل للمنع.

و أما القسم الرابع كملكية الفقراء للزكاة فع إلتافها او تلفها في حال الكفر يرفع الحديث ضمانها بلا إشكال و أما مع بقاء النصاب و العين ففيه شائبة إشكال: من أن الملكية بعد ثبوتها باقية باستعدادها الذاتي فوجوب الأداء بعد الإسلام أثر للملكية الباقية الفعلية؛ و من أن الملكية من آثار حولان الحول في حال الكفر و الإسلام يقطع حال الإسلام عن حال الكفر فكأن حَوْلان الحول لم يقع من أصله و كأنه صار بعد الإسلام مالكاً لهذا المال و لذا قال في المعتمر: «و يستأنف لماله الحول عند إسلامه»<sup>(١)</sup> و في القواعد: «و يستأنف الحول حين الإسلام»<sup>(٢)</sup> و مثله في التذكرة.<sup>(٣)</sup>

نعم في الجواهر عن نهاية الأحكام: «لو أسلم قبل الحول بلحظة وجبت الزكاة و لو كان

٢- قواعد الاحكام، ج ١، ص ٣٣٢.

١- المعتمر، ج ٢، ص ٤٩٠.

٣- تذكرة الفقهاء، ج ١، ص ٢٠٥.

الإسلام بعد الحول ولو بلحظة فلا زكاة»<sup>(١)</sup> و الظاهر هو سقوط ما تعلق سابقاً.

قال في مصباح الفقيه:

«فإن مثل الزكاة والخمس والكفارات وأشباهها من الحقوق الثابتة في الإسلام بمنزلة القدر المتيقن منها كما يؤيد ذلك بل يدل على أصل المدعى قضاء الضرورة بجريان سيرة النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام القائمين مقامه على عدم مؤاخذة من دخل في الإسلام بشئ من هذه الحقوق بالنسبة إلى الأزمنة السابقة»<sup>(٢)</sup> و أمّا استيناف الحول و عدم احتساب الشهور السابقة ففيه إشكال فإن الملكية للنصاب متحققة و إنقضاء الشهور على النصاب أمر تكويني متحقق فلم لا تتعلق الزكاة بعدما حال الحول حين الإسلام؟ فالظاهر صحة ما في نهاية الأحكام فتدبر.

### كلام صاحب المدارك في حديث الجب و نقده

هذا و قد عرفت أن جب الإسلام لما قبله كان أمراً متسالماً عليه إلى عصر صاحب المدارك فأنكره هو و صاحباً الذخيرة و المستند.

و ما ذكره صاحب المدارك وجهاً لعدم سقوط الزكاة بعد تضعيف الحديث سنداً و متنأ يرجع إلى وجوه ثلاث:

الأول: قياس الكافر على المخالف إذا استبصر حيث وردت الأخبار بصحة أعماله إلا الزكاة.

الثاني: الإستصحاب.

الثالث: أنه يلزم من الحكم بالسقوط عدم صحة تكليفه لإمتناع إمتثاله حال الكفر و سقوطه بالإسلام.

هذا و قد عرفت إمكان أن يدعى تواتر الحديث إجمالاً و كذا مفاده و دلالته، و القياس باطل و الأولوية ممنوعة، و الإستصحاب لا يجري مع الدليل، و الإمتناع بالإختبار لا ينافي

١- الجواهر، ج ١٥، ص ٦٢ و نهاية الأحكام، ج ٢، ص ٣٠٨.

٢- مصباح الفقيه، ج ٣، ص ١٧.

الإختيار والمدار في صحة التكليف تمكن المكلف ولو بترتيب مقدماته من قبل و الكافر كان متمكناً حال بلوغه من الإسلام وإتيان ما جاء به النبي و منه الزكاة. و عدم إمكان البعث او الزجر الفعلي لا ينافي وقوع الترك او الفعل مبغوضاً عليه كما في الحركات الخرجية في الدار المغصوبة لمن توسطها بسوء إختياره.

بقي هنا شيء و هو أن يقال إنَّ جبَّ الإسلام لما قبله وقع في سياق جبَّ التوبة لما قبلها و هدم الحج لما قبله و نحو ذلك و واضح أن الحج أو التوبة لا تجب مثل الزكاة و نحوها من الحقوق الواجبة.

و فيه أن عدم الأخذ بظاهر الدليل في بعض الموارد بدليل لا يوجب رفع اليد عن ظاهر غيره فاللازم الحكم بجبَّ الإسلام لجميع التخلفات المتحققة حال الكفر إلا لما ثبت بالدليل عدم جبَّه له فتدبر.

و قد طال البحث عن المسألة فأرجو العفو من القراء الكرام و أتمس منهم الدعاء.<sup>(١)</sup>

## **الفصل الخامس :**

### **ثبوت الهلال**

#### **بحكم الإمام والوالي**

**و هو يشتمل على فوائد و فروع :**





## الفائدة الأولى:

### الاقوال فى ثبوت الهلال بحكم الامام والوالي

«محل البحث و إن كان ثبوت الهلال بحكم الحاكم و عدمه، و لكن إطار البحث و سيع يشمل جميع الموضوعات التي يمكن أن يحكم الحاكم فيها حكماً و لائياً. فهذا كالبحت عن حجية فتوى المجتهد في حق مقلديه كان بحثاً اصولياً و يشتمل على حجية حكم الحاكم في الموضوعات، و أنها حجة مطلقاً، او في حق مقلديه فقط؟

و هل كانت مقيدة بحصول الوثوق الشخصي، او بعدم الظن أو الوثوق

بخلافه؟»<sup>(١)</sup>

أقول: يثبت الهلال عندنا بالرؤية، و بالشياخ المفيد للعلم أو الإطمينان، بل بالعلم من أيّ طريق حصل، و بشهادة عدلين إجمالاً و إن لم تكن عند الحاكم، و بمضيّ ثلاثين من الشهر السابق، و كذا بحكم الإمام المعصوم بلا إشكال.

و هل يثبت بحكم الحاكم الشرعي غير المعصوم مطلقاً، أو لا يثبت مطلقاً، أو يفصل بين ما إذا ثبت له بشاهدين و بين ما إذا ثبت له برويته أو بعلمه؟

و على فرض الثبوت فهل يقتصر فيه على الإمام و الوالي الأعظم أو يكفي الفقيه المنسوب من قبله لعمل أو قضاء، أو يكفي في ذلك أيّ فقيه كان و إن لم يكن متصدّياً لعمل أو قضاء؟ في المسألة وجوه.

قال في الحدائق ما ملخصه:

«قد صرح جملة من الأصحاب منهم العلامة و غيره بأنه لا يعتبر في ثبوت

الهلل بالشاهدين في الصوم و الفطر حكم الحاكم؛ بل لو رآه عدلان ولم يشهدا عند الحاكم وجب على من سمع شهادتهما و عرف عدالتهما الصوم أو الفطر... والظاهر أنّ هذا الحكم لاريب فيه ولا إشكال. وإنما الإشكال في أنّه هل يجب على المكلف العمل بحكم الحاكم الشرعي متى ثبت ذلك عنده و حكم به أم لا بدّ من سماعه بنفسه من الشاهدين؟

ظاهر الأصحاب الأوّل بل زاد بعضهم كما سيأتي الاكتفاء برؤية الحاكم الشرعي. و يظهر من بعض أفاضل متاخري المتأخرين العدم، قال: إنّّه لا يجب على المكلف العمل بما ثبت عند الحاكم الشرعي هنا، بل إن حصل الثبوت عنده و جب عليه العمل بمقتضى ذلك و إلاّ فلا. و ظاهر كلامه إجراء البحث في غير مسألة الرؤية أيضاً، حيث قال: فلو ثبت عند الحاكم غصبية الماء فلا دليل على أنّه يجب على المكلف الإجتناّب عنه، و كذا لو حكم بأنّه دخل الوقت في زمان معين». (١)

إنتهى كلام الحدائق.

أقول: ظاهر إسناده القول الأوّل إلى ظاهر الأصحاب كونه مشهوراً عندهم، ولكنّه قدس سره - بعد التعرّض لأدلّته و المناقشة فيها قال: «المسألة عندي موضع توقّف و إشكال».

و الفاضل النراقي أيضاً تعرّض للمسألة في المستند و تبع الحدائق في الإشكال فيها بل قوّى العدم. (٢)

و قال الشهيد في الدروس:

«و هل يكفي قول الحاكم وحده في ثبوت الهلال؟ الأقرب نعم». (٣)

و ظاهر كلامه عدم الفرق بين أنحاء مستند الحكم فيشمل رؤية الحاكم و علمه أيضاً. و في المدارك:

١- الحدائق الناضرة، ج ١٣، ص ٢٥٨. ٢- مستند الشيعة، ج ٢، ص ١٣٢.

٣- الدروس، ص ٧٧.

«هل يكفي قول الحاكم الشرعي وحده في ثبوت الهلال؟ فيه وجهان: أحدهما نعم، وهو خيرة الدروس لعموم مادّل على أنّ للحاكم أن يحكم بعلمه، وبأنه لوقامت عنده البيّنة فحكم بذلك وجب الرجوع إلى حكمه كغيره من الأحكام، والعلم أقوى من البيّنة، ولأنّ المرجع في الاكتفاء بشهادة العدلين وما يتحقّق به العدل (العمل.ظ) إلى قوله فيكون مقبولاً في جميع الموارد. ويحتمل العدم لإطلاق قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لا أجيز في رؤية الهلال إلاّ شهادة رجلين عدلين.»<sup>(١)</sup> و ظاهر كلامه المفروغية من الثبوت بحكمه المستند إلى شهادة العدلين. وفي كفاية السبزواري:

«و في قبول قول الحاكم الشرعي وحده في ثبوت الهلال و جهان: أحدهما نعم وهو خيرة الدروس وهو غير بعيد.»<sup>(٢)</sup> و في كشف الغطاء:

«سادسها: حكم الفقيه المجتهد المأمون بالنسبة إلى مقلّديه سواء حكم برؤية أو بيّنة أو غيرهما.»<sup>(٣)</sup> و في الجواهر:

«كما أنّ الظاهر ثبوته بحكم الحاكم المستند إلى علمه، لإطلاق مادّل على نفوذه وأنّ الرادّ عليه كالرادّ عليهم عَلَيْهِمُ السَّلَامُ من غير فرق بين موضوعات الخاصات و غيرها كالعدالة و الفسق و الاجتهاد و النسب و نحوها.»<sup>(٤)</sup> و في العروة الوثقى في بيان طرق ثبوت هلال رمضان و شوال قال: «السادس: حكم الحاكم الذي لم يعلم خطأه و لا خطأ مستنده.»<sup>(٥)</sup> و لم يفرّق بين كون مستند حكمه البيّنة أو الرؤية أو غيرهما. و في الفقه على المذاهب الأربعة:

١- مدارك الاحكام، ص ٣٧٠. ٢- كفاية الأحكام، ص ٥٢.  
 ٣- كشف الغطاء، ص ٣٢٥. ٤- جواهر الكلام، ج ١٦، ص ٣٥٩.  
 ٥- العروة الوثقى، ج ٢، ص ٢٢٤، كتاب الصوم، فصل في طرق ثبوت هلال رمضان و شوال.

«لا يشترط في ثبوت الهلال ووجوب الصوم بمقتضاه على الناس حكم الحاكم، ولكن لو حكم بثبوت الهلال بناء على أيّ طريق في مذهبه وجب الصوم على عموم المسلمين ولو خالف مذهب البعض منهم، لأنّ حكم الحاكم يرفع الخلاف، وهذا متّفق عليه إلاّ عند الشافعية.»

و في ذيل الخط:

«الشافعية قالوا: يشترط في تحقيق الهلال ووجوب الصوم بمقتضاه على الناس أن يحكم به الحاكم، فنتى حكم به وجب الصوم على الناس ولو وقع حكمه عن شهادة عدل واحد.»<sup>(١)</sup>

أقول: ظاهر الصدر رجوع استثناء الشافعية إلى الحكم الثاني، أعني حجّية حكم الحاكم، ومقتضاه عدم حجّيته عندهم ولكن بملاحظة الذيل يظهر رجوع الاستثناء إلى الحكم الأوّل، أعني عدم اشتراط حكم الحاكم في الشهادة ونحوها من الأمارات. وعلى هذا فحجّية الحكم متّفق عليه عندهم.

فهذه بعض كلمات المتأخرين ولكن بعد الرجوع إلى عدّة من كتب الفقه من الشيعة والسنة في باب الصوم نرى أنّ مسألة حجّية حكم الحاكم ووجوب العمل بحكمه في الهلال غير معنونة في كثير من الكتب ولم يتعرّضوا لها في عرض سائر الأمارات مع كثرة الابتلاء بها في الصوم والفطر والحجّ في جميع الأعصار.

نعم، يظهر من فحوى كلماتهم في باب ما يثبت به الهلال أنّ حجّيته كأتمّها كانت مفروغاً عنها عندهم، حيث ذكروا أنّ البيّنة أو العدل الواحد على القول باعتباره هل يعتبران مطلقاً لكلّ أحد أو يتوقّف اعتبارهما على حكم الحاكم؟ فأصحابنا وأكثر علماء السنة اعتبروا البيّنة لكلّ أحد وقالوا إنّ لا يشترط حكم الحاكم في حقّ من قامت عنده، و حكي عن الشافعية اعتبار حكمه. ولكن كان المناسب البحث في أصل المسألة أيضاً، وكأتمّم تركوا البحث فيها هنا لعدم كون حكم الحاكم في عرض سائر الأمارات بل في طولها ومستنداً إلى أحدها أو أنّ محلّ البحث في إختيارات الحاكم وحجّية حكمه و موارد نفوذه كتاب الأمانة أو القضاء. هذا.

١- ألقه على المذاهب الأربعة، ج ١، ص ٥٥١.

و لكن لا أظنّ كون الاعتذارين مبرّرين لترك عنوان المسألة في باب الصوم من الفقه، فتدبّر.

### الفائدة الثانية:

#### الإستدلال لنفوذ حكم الحاكم في الهلال و نقده

و كيف كان فهل ينفذ حكم الحاكم في الهلال أم لا؟ ذكروا في المسألة أقوالاً ثالثها التفصيل بين ما إذا استند إلى البيّنة، و بين ما إذا استند إلى رؤية الحاكم و علمه كما مرّ من المدارك. و استدلّ القائل بعدم الحجّية كما في المستند<sup>(١)</sup> بالأصل، و بالأخبار الكثيرة المعلقة للصوم و الفطر على الرؤية أو الشاهدين أو مضى ثلاثين الظاهرة في الحصر، و بالأخبار الناهية عن إتباع الشكّ و الظنّ في أمر الهلال، و معلوم أنّ حكم الحاكم لا يفيد أزيد من الظن. و يرد على ما ذكر أنّ الأصل لا يقاوم الدليل إن ثبت. و ظهور الأخبار في الحصر ممنوع، و مفهومها من قبيل مفهوم اللقب، و الحصر الظاهر في قول الصادق عليه السلام: «إنّ علياً كان يقول: لأجيز في الهلال إلا شهادة رجلين عدلين»<sup>(٢)</sup>، حصر إضافي في قبال شهادة النساء و شهادة العدل الواحد، كما هو واضح.

و مع قيام الدليل على إعتبار الحكم صارت حجّيته قطعياً كسائر الأمارات المعتبرة، فلا يشمله مادّ على النهي عن إتباع الظن.

و لعلّ عدم تعرّض الأخبار هنا له لكونه في طول سائر الأمارات و مستنداً إليها.

فالعمدة إقامة الدليل على إعتبار الحكم في المقام و أمثاله.

و إستدلّ القائل بالحجّية بإطلاق الأخبار الدّالة على وجوب الرجوع إلى الفقهاء المستند فقهم إلى أحاديث أهل البيت و قبول حكمهم، كقول الصادق عليه السلام على ما في المقبولة: «فإذا حكم بحكمنا فلم يقبله منه فإنما استخفّ بحكم الله و علينا ردّ، و الرادّ علينا الرّاد على الله»<sup>(٣)</sup>

١- مستند الشيعة، ج ٢، ص ١٣٢.

٢- ألوسائل، ج ٧، ص ٢٠٧، الباب ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ١.

٣- ألوسائل، ج ١٨، ص ٩٩، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١.

و قول صاحب الزمان -عجل الله فرجه- على ما في التوقيع: «و أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنهم حجتي عليكم و أنا حجة الله عليهم.»<sup>(١)</sup>  
 و أمر الهلال من أظهر الحوادث العامة الواقعة في جميع الأعصار.  
 إلى غير ذلك مما دلّ على وجوب الرجوع إلى نوابهم عليهم السلام.  
 و بصحيفة محمد بن قيس، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «إذا شهد عند الإمام شاهدان أنّهما رأيا الهلال منذ ثلاثين يوماً أمر الإمام بإفطار ذلك اليوم إذا كانا شهدا قبل زوال الشمس، و إن شهدا بعد زوال الشمس أمر الإمام بإفطار ذلك اليوم و آخر الصلاة إلى الغد فصلّى بهم.»<sup>(٢)</sup>  
 قال في الحدائق بعد التعرّض هذين الدليلين ما ملخصه:

«و أنت خير بأن للمناقشة في ذلك مجالاً، أما المقبولة و نحوها فإن المتبادر منها إنّما هو الرجوع فيما يتعلّق بالدعاوي و القضاء بين الخصوم أو الفتوى في الأحكام الشرعية.»

و أمّا صحيفه محمد بن قيس فالظاهر من لفظ الإمام فيها إنّما هو إمام الأصل أو ما هو الأعمّ منه و من أئمة الجور و خلفاء العامة المتولينّ لأمر المسلمين.  
 نعم، للقائل أن يقول: إذا ثبت ذلك لإمام الأصل ثبت لنائبه لحقّ النيابة، إلاّ أنّه لا يخلو أيضاً من شوب الإشكال لعدم الوقوف على دليل هذه الكليّة، و ظهور أفراد كثيرة يختصّ بها الإمام دون نائبه.

و بالجملة فالمسألة عندي موضع توقّف و إشكال لعدم الدليل الواضح في وجوب الأخذ بحكم الحاكم بحيث يشمل موضع النزاع.

ثمّ أنت خير أيضاً بأنّ ما ذكره من العموم أنّه لو ثبت عند الحاكم بالبيّنة نجاسة الماء و حرمة اللحم و لم يثبت عند المكلف لعدم سماعه من البيّنة مثلاً، فإنّ تنجيس الأوّل و تحريم الثاني بالنسبة إليه بناء على وجوب الأخذ عليه بحكم

١- ألسائل، ج ١٨، ص ١٠١، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٩. كذا في كمال الدين، ص ٤٨٤ ط. قم، و لكن لم أجد في الوسائل المطبوع لفظه (عليهم).

٢- ألسائل، ج ٧، ص ١٩٩، الباب ٦ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ١.

الحاكم، ينافي الأخبار الدالة على أن كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قذر، وكل شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعلم الحرام بعينه فتدعه، حيث إنهم لم يجعلوا من طرق العلم في القاعدتين المذكورتين حكم الحاكم بذلك وإنما ذكروا أخبار المالك و شهادة الشاهدين، و على ذلك تدلّ الأخبار أيضاً»<sup>(١)</sup>

أقول: ما ذكره أخيراً من التقض بمثل نجاسة ماء أو حرمة لحم خاصّ و نحوهما من الموضوعات الجزئية الشخصية غير وارد، فإن أمر الهلال المتوقف عليه صوم المسلمين و عيدهم و حجّهم و نحو ذلك يكون من الأمور المهمة العامة للمسلمين، و ليس أمراً جزئياً شخصياً بل هو أمر يبتلي به مجتمع المسلمين حيناً بعد حين، و كان رسول الله ﷺ و أمير المؤمنين عليه السلام و الحكّام والقضاة في جميع الأعصار يهتمون به و كان تحقيقه و إثباته من وظائفهم التي يتولونها، و لم يكن بناء المسلمين على اعتزال كل شخص وانفراده بصومه و فطره و وقوفه و إفاضته، بل كانوا يرجعون فيها إلى ولاة الأمر من الحكّام و نوابهم، كما يشهد بذلك السيرة المستمرة الباقية إلى أعصارنا و الروايات الكثيرة التي يأتي بعضها.

فأمور الحج مثلاً كانت مفوضة إلى أميرالحاج المنسوب من قبل الخلفاء لذلك، و ربّما كانوا هم بأنفسهم يتصدّون لها و الناس كانوا متابعين لهم، و لم يعهد أن يتخلّف مسلم عن أميرالحاج أو يسأل المسلمون حاكماً عن مستند حكمه و أنّه البيّنة أو العلم الشخصي مثلاً، و قد تحقّق في محلّه جواز حكم الحاكم بعلمه.

فإذا منع الإمام الصادق عليه السلام في المقبولة عن الرجوع إلى قضاة الجور لكونهم طواغيت و جعل الفقيه من شيعته حاكماً بدّهم لرفع حاجات الشيعة فيمكن أن يقال بنفوذ حكمه في كل ما كان يرجع فيه إلى القضاة في تلك الأعصار و الظروف و منها كان أمر الهلال قطعاً كما هو كذلك في أعصارنا. و إذا أرجع صاحب العصر -عجل الله فرجه- شيعته في الحوادث الواقعة لهم إلى رواية حديثهم فأبيّ حادثة واقعة أهمّ و أشدّ ابتلاء من أمر الهلال الذي يبتلي به في يوم واحد مجتمع المسلمين؟

اللهم إلا أن يقال: إن مورد السؤال في المقبولة هو المنازعات في مثل الدين و الميراث

فلا يعمّ مثل الهلال، و قال عليه السلام: «فإذا حكم بحكمنا فلم يقبله منه.» و كون حكمه في الهلال هو حكمهم ٧ أوّل الكلام، و لا يمكن إثباته بهذه الرواية، فإن الحكم لا يثبت موضوع نفسه، فتأمل. كما أنّ إرادة العموم في الحوادث الواقعة في التوقيع غير معلومة بعد كون الجواب مسبقاً بسؤال غير مذكور، و لعلّ المسؤول عنه كان حوادث خاصّة. و الجواب أيضاً مجمل، حيث لا يعلم أنّ الإرجاع هل هو في حكم الحوادث فيدلّ على حجّية الفتوى أو فصلها و حسمها فيدلّ على نفوذ القضاء أو رفع إجمالها ليشمل المقام.

و يمكن دعوى إنصرافها إلى خصوص الحوادث المهمة التي لا مخلص فيها إلاّ حكم الحاكم و ليس المقام منه لإمكان معرفة الهلال بغيره من الرؤية و الشهود و نحوهما. هذا. و أما ما ذكره في الحدائق من حمل لفظ الإمام في الصحيحة على إمام الأصل فهو خلاف الظاهر جداً يظهر ذلك لمن تتبّع موارد استعمال اللفظ في الأبواب المختلفة من الفقه و الحديث، كما مرّ كثير منها في الباب الثالث من هذا الكتاب، فراجع.

و قد عرفت سابقاً أنّ أنس أذهان أصحابنا بإمامة الأئمة الإثني عشر عليهم السلام صار موجباً لتوهم كون اللفظ موضوعاً لهم أو منصرفاً إليهم، مع أنّ لفظ الإمام وضع للقائد الذي يؤتمّ به في الصلاة أو الجهاد أو الحجّ أو جميع الشؤون العامّة بحقّ كان أو يبطل. فقد أطلق الإمام الصادق عليه السلام اللفظ على أمير الحاجّ إسماعيل بن عليّ حين سقط هو عليه السلام من بغلته حين الإفاضة من عرفات فوقف عليه إسماعيل فقال له أبو عبد الله عليه السلام: «سر، فإنّ الإمام لا يقف.»<sup>(١)</sup>

و في رسالة الحقوق لعليّ بن الحسين عليه السلام: «و كل سائس إمام.»<sup>(٢)</sup> و بالجملة فالإمام هو القائد في شأن عامّ أو جميع الشؤون العامّة. و المراد به هنا الحاكم العدل و إن لم يكن معصوماً كما يقتضيه إطلاق اللفظ، و إن كانت الأئمّة الاثنا عشر مع ظهورهم أحقّ بهذا المنصب الشريف عندنا.

و قد عرفت بالتفصيل أنّ الإمامة و شؤونها داخلة في نسج الإسلام و نظامه و أنّها

١- ألوسائل، ج ٨، ص ٢٩٠، الباب ٢٦ من أبواب آداب السفر، الحديث ١.

٢- ألخصال للصدوق، ص ٥٦٥ (الجزء ٢)، أبواب الخمسين، الحديث ١.



لا تتعطل في عصر من الأعصار. و تحقيق الهلال وإثباته و تعيين تكليف المسلمين في صيامهم و عيدهم و وقوفهم من أهمّ الوظائف العامّة.

### الفائدة الثالثة:

#### موارد تصدّي النبي ﷺ و أمير المؤمنين عليّ عليه السلام لأمر الهلال

و قد تصدّي لأمر الهلال و تعيين تكليف المسلمين النبي ﷺ في عصره بما أنّه كان حاكماً عليهم و كذلك أمير المؤمنين و جميع الخلفاء:

١- في سنن أبي داود بسنده عن عكرمة، عن ابن عباس، قال:

«جاء أعرابي إلى النبي ﷺ فقال: إنّي رأيت الهلال - قال الحسن في حديثه: يعني رمضان - فقال ﷺ: أتشهد أن لا إله إلا الله؟ قال: نعم. قال: أتشهد أن محمداً رسول الله؟ قال: نعم. قال ﷺ: يا بلال، أذن في الناس فليصوموا غداً.»<sup>(١)</sup>

٢- و عن عكرمة:

«أنهم شكوا في هلال رمضان مرّة فأرادوا أن لا يقوموا و لا يصوموا، فجاء أعرابي من الحرّة فشهد أنّه رأى الهلال، فأتي به النبي ﷺ فقال: «أتشهد أن لا إله إلا الله وأنّي رسول الله؟» قال: نعم، وشهد أنّه رأى الهلال، فأمر بلالاً فنادى في الناس أن يقوموا و أن يصوموا.»<sup>(٢)</sup>

والخبران يرجعان إلى خبر واحد، ولعلّ ابن عباس سقط من الثاني.

٣- و عن ابن عمر، قال:

«ترأى الناس الهلال فأخبرت رسول الله ﷺ أنّي رأيتَه فصام وأمر الناس بصيامه.»<sup>(٣)</sup> ولعلّ شهادة الأعرابي أو ابن عمر كانت محفوفة بقرائن خارجيّة توجب الوثوق أو الإطمينان، مضافاً إلى ما للرسول ﷺ من العلم و الإحاطة، فلا تنافي هذه الروايات لما دلّ

١- سنن أبي داود، ج ١، ص ٥٤٧، كتاب الصيام، باب في شهادة الواحد على رؤية هلال رمضان.

٢- سنن أبي داود، ج ١، ص ٥٤٧، كتاب الصيام، باب في شهادة الواحد على رؤية هلال رمضان.

٣- سنن أبي داود، ج ١، ص ٥٤٧، كتاب الصيام، باب في شهادة الواحد على رؤية هلال رمضان.

على إعتبار التعدّد في الشاهد.

والتفصيل بين هلال رمضان و هلال شوال بكفاية الواحد في الأوّل دون الثاني كما عن بعض فقهاء السنّة ممنوع عند المشهور من أصحابنا. و التحقيق موكول إلى محلّه.

٤- و عن رجل من أصحاب النبي ﷺ قال:

«اختلف الناس في آخر يوم من رمضان فقدم أعرابيان فشهدا عند النبي ﷺ بالله لأهلا الهلال أمس عشية، فأمر رسول الله ﷺ الناس أن يفطروا و أن يغدوا إلى مصلاهم.»<sup>(١)</sup>

٥- و في المحلّي لابن حزم:

«روينا من طريق أبي عثمان النهدي، قال: قدم على رسول الله ﷺ أعرابيان، فقال رسول الله ﷺ «أمسلمان أنتما؟ قالوا: نعم. فأمر الناس فأفطروا أو صاموا.»<sup>(٢)</sup>

٦- و روى ابن ماجّة بسنده عن أبي عمير بن أنس بن مالك، قال:

«حدّثني عمومتي من الأنصار من أصحاب رسول الله ﷺ قالوا: «أغمي علينا هلال شوال فأصبحنا صياماً فجاء ركب من آخر النهار فشهدوا عند النبي ﷺ أنّهم رأوا الهلال بالأمس، فأمرهم رسول الله ﷺ أن يفطروا و أن يخرجوا إلى عيدهم من الغد.»<sup>(٣)</sup>

و روى هذا الخبر بعينه في المصنّف، و فيه:

«فأمر النبي ﷺ الناس أن يفطروا من يومهم و أن يخرجوا لعيدهم من الغد.»<sup>(٤)</sup>

٧- و في الجواهر عن النبي ﷺ:

«أنّ ليلة الشكّ أصبح الناس فجاء أعرابيّ إليه فشهد برؤية الهلال فأمر النبي ﷺ منادياً ينادي «من لم يأكل فليصم، و من أكل فليمسك.»<sup>(٥)</sup>

و لم أجد الرواية كذلك في كتب السنّة و لكن في صحيح مسلم:

١- سنن أبي داود، ج ١، ص ٥٤٦، كتاب الصيام، باب شهادة رجلين...

٢- المحلّي لابن حزم، ج ٣، ص ٢٣٧ (الجزء ٦)، المسألة ٧٥٧.

٣- سنن ابن ماجّة، ج ١، ص ٥٢٩، كتاب الصيام، الباب ٦، الحديث ١٦٥٣.

٤- المصنّف لعبد الرزاق، ج ٤، ص ١٦٥، كتاب الصيام، باب أصبح الناس صياماً و قد رُئي الهلال،

الحديث ٧٣٣٩. ٥- الجواهر، ج ١٦، ص ١٩٧.

«بعث رسول الله ﷺ رجلاً من أسلم يوم عاشوراء فأمره أن يؤذّن في الناس من كان لم يصم فليصم و من كان أكل فليتمّ صيامه إلى الليل.»<sup>(١)</sup>

٨- وفي الوسائل عن حماد بن عيسى، عن عبد الله بن سنان، عن رجل، قال:  
«صام عليّ عليه السلام بالكوفة ثمانية وعشرين يوماً شهر رمضان فأمر منادياً  
ينادي اقضوا يوماً فإنّ الشهر تسعة وعشرون يوماً.»<sup>(٢)</sup>

٩- وفي أمّ الشافعي بسنده عن فاطمة بنت الحسين:  
«أنّ رجلاً شهد عند عليّ عليه السلام على رؤية هلال رمضان فصام، وأحسبه قال: «وأمر الناس  
أن يصوموا»<sup>(٣)</sup>

فيظهر من هذه الروايات أنّ رسول الله ﷺ وأمير المؤمنين عليه السلام كانا يتصدّيان لأمر الهلال  
وصوم المسلمين و عيدهم، و يحكمان عليهم بالصوم و الفطر بعدما ثبت الهلال عندهما.  
واحتال كون ذلك من خصائص النبي ﷺ والأئمة المعصومين عليه السلام واضح البطلان لمن ثبت له  
عدم تعطيل الإمامة و شؤونها في عصر الغيبة و عدم جواز إهمال الشرع لهذا الأمر الخطير  
المبتلى به في جميع الأعصار. ولنا في رسول الله ﷺ أسوة حسنة فيجب التأسّي به فيما لم يثبت  
اختصاصه به و كذلك الأئمة عليهم السلام.

١٠- ومضت صحيحة محمد بن قيس، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «إذا شهد عند الإمام شاهدان  
أنّهما رأيا الهلال منذ ثلاثين يوماً أمر الإمام بإفطار ذلك اليوم.»<sup>(٤)</sup>

١١- وفي رواية رفاعة، عن رجل، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «دخلت على أبي العباس  
بالحيرة فقال: يا أبا عبد الله، ما تقول في الصيام اليوم؟ فقلت: ذلك إلى الإمام إن صمت صمنا، وإن  
أفطرت أفطرتنا. فقال: يا غلام، عليّ بالمائدة فأكلت معه و أنا أعلم و الله أنّه يوم من شهر رمضان،  
فكان إفطاري يوماً و قضاؤه أيسر عليّ من أن يضرب عنقي و لا يعبد الله.»<sup>(٥)</sup>

١- صحيح مسلم، ج ٢، ص ٧٩٨، كتاب الصيام، باب من أكل في عاشوراء... الحديث ١١٣٥.

٢- الوسائل، ج ٧، ص ٢١٤، الباب ١٤ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ١.

٣- الأمّ للشافعي، ج ٢، ص ٨٠.

٤- الوسائل، ج ٧، ص ١٩٩، الباب ٦ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ١.

٥- الوسائل، ج ٧، ص ٩٥، الباب ٥٧ من أبواب مايمسك عنه الصائم... الحديث ٥.

وكون الإمام عليه السلام في ظرف التقيّة لا يوجب حمل قوله عليه السلام: «ذاك إلى الإمام» على التقيّة، فإنّه كبرى كليّة لم يكن ضرورة في بيانها لو لم تكن حقّاً، والضرورات تتقدّر بقدرها. و قضاؤه عليه السلام لا ينافي صحّة العبادة المأتي بها عن تقيّة، فإنّ ترك الصوم ليس عملاً وجوديّاً حتّى يجزي عن الصوم الواجب.

١٢- وفي رواية اخرى قال عليه السلام: «فدنوت فأكلت، وقلت: الصوم معك والفطر معك»<sup>(١)</sup>

١٣- وفي رواية ثالثة: «ماصومي إلا بصومك ولا إفطاري إلا بإفطارك»<sup>(٢)</sup>

١٤- وعن الصدوق بإسناده عن عيسى بن أبي منصور أنّه قال: «كنت عند أبي عبد الله عليه السلام في اليوم الذي يشكّ فيه، فقال عليه السلام: «يا غلام، اذهب فانظر أصام السلطان أم لا. فذهب ثم عاد فقال: لا، فدعا بالغداء فتعدّينا معه»<sup>(٣)</sup>

و سند الصدوق الى ابن أبي منصور صحيح وهو أيضاً ثقة.

و دلالة هذه الأخبار الكثيرة على أنّ أمر الهلال كان بيد الحاكم الإسلامي وأنّه كان من شؤون الحكومة واضحة. والناس كانوا متابعين لها في الصوم والفطر والحجّ، فكان للناس رمضان واحد و عيد واحد و موقف واحد و كان نظامها بيد الحاكم دفعاً للاختلاف والهرج والمرج.

و في الجواهر:

«إنّ احتمال العدم مناف لإطلاق الأدلّة و تشكيك فيما يمكن تحصيل الإجماع عليه خصوصاً في أمثال هذه الموضوعات العامّة التي هي من المعلوم الرجوع فيها إلى الحكّام، كما لا يخفى على من له خبرة بالشرع وسياسته و بكلمات الأصحاب في المقامات المختلفة»<sup>(٤)</sup>

١- ألوسائل، ج ٧، ص ٩٥، الباب ٥٧ من أبواب مايمسك عنه الصائم... الحديث ٤.

٢- ألوسائل، ج ٧، ص ٩٥، الباب ٥٧ من أبواب مايمسك عنه الصائم... الحديث ٦.

٣- ألوسائل، ج ٧، ص ٩٤، الباب ٥٧ من أبواب مايمسك عنه الصائم... الحديث ١.

٤- ألجواهر، ج ١٦، ص ٣٦٠.

١٥- وفي رواية أبي الجارود قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام: أنا شككنا سنة في عام من تلك الأعوام في الأضحى فلما دخلت على أبي جعفر عليه السلام وكان بعض أصحابنا يضحّي فقال عليه السلام: الفطر يوم يفطر الناس، والأضحى يوم يضحّي الناس، والصوم يوم يصوم الناس.»<sup>(١)</sup>

١٦- وفي كنز العمال عن الترمذي، عن عائشة:

«الفطر يوم يفطر الناس والأضحى يوم يضحّي الناس.»<sup>(٢)</sup>

١٧- وروى الترمذي بسنده عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «الصوم يوم تصومون والفطر يوم تفطرون، والأضحى يوم تضحّون.»

قال الترمذي:

«فسّر بعض أهل العلم هذا الحديث فقال: إنّما معنى هذا: الصوم والفطر مع الجماعة وعظم الناس.»<sup>(٣)</sup>

وهذه الروايات وإن ضعف أكثرها من جهة السند ولكن الوثوق والإطمينان بصدور بعضها مضافاً إلى صحّة البعض يكفي لإثبات أن أمر الهلال لم يكن أمراً فردياً بل كان من الأمور العامة التي كان الحاكم الإسلامي مصدرها وأمرها جماعياً كان الحاكم نظاماً له. والسيرة المستمرة أيضاً شاهدة على ذلك فكان الحاكم في جميع الأعصار مرجعاً للناس في صومهم وفطرمهم، وكان أمير الحاج المنسوب من قبل الإمام يأمر بالوقوف والإفاضة، والناس يتبعونه.

وقد عدّ الماوردي خمسة تكاليف لأمير الحاج فقال:

«أحدها: إشعار الناس بوقت إحرامهم والخروج إلى مشاعرهم ليكونوا له

متّبعين وبأفعاله مقتدين.»

وذكر مثله أبو يعلى.<sup>(٤)</sup>

١- ألوسائل، ج ٧، ص ٩٥، الباب ٥٧ من أبواب مايمسك عنه الصائم... الحديث ٧.  
 ٢- كنز العمال، ج ٨، ص ٤٨٩، الباب ١ من كتاب الصوم من قسم الأقوال، الحديث ٢٣٧٦٣.  
 ٣- سنن الترمذي، ج ٢، ص ١٠٢، أبواب الصوم، الباب ١١، الحديث ٦٩٣.  
 ٤- الأحكام السلطانية، ص ١١٠، باب ولاية الحجّ. والأحكام السلطانية لأبي يعلى، ص ١١٢، فصل ولاية الحجّ.

وكان أمتنا المعصومون عليهم السلام وأصحابهم أيضاً في مدة أكثر من مأتي سنة يحجّون في جماعة الناس، ولم يعهد ولم ينقل تخلفهم عن الناس في الوقوف والإفاضة والنحر و سائر الأعمال، ولو كان لبان ونقله المؤرّخون والأصحاب.

وإحتمال اتّفاقهم مع الناس ومع أميرالحاجّ في رؤية الهلال بأنفسهم في جميع هذه السنين بعيد جداً.

و بذلك يظهر إجترأ العمل بحكم الحاكم من أهل الخلاف أيضاً ولأقلّ في صورة عدم العلم بالخلاف.

وقد مرّ سابقاً أنّ الحجّ لم يكن بدون أميرالحاجّ المنصوب لذلك، المتبوع في جميع المواقف. وقد عقد المسعودي في آخر مروج الذهب باباً لتسمية من حجّ بالناس من سنة ثمان من الهجرة إلى سنة خمس و ثلاثين و ثلثمأة، فراجع<sup>(١)</sup>.

# الفروع

## الفرع الأوّل:

### ملاك التصدي لأمر الهلال هل هو الفقهة او الإمامة؟

لا يخفى أنّ الدليل على حجّية حكم الحاكم في باب الهلال إن كان هو المقبولة أو التوقيع الشريف ونحوهما من العمومات فالموضوع فيها هو الفقيه من الشيعة المبتني فقهه على الكتاب والسنة و أحاديث الأئمة عليهم السلام، فيعمّ كلّ فقيه واجد للشرائط سواء تصدّى للإمامة أو القضاء فعلاً أو كان منغزلاً عنها.

و أما إذا كان الدليل هو الأخبار الخاصّة التي مرّت فالموضوع فيها هو الإمام، و الظاهر منه هو المتصدّي فعلاً لمقام الإمامة و زعامة المسلمين. فشمول الحكم لعمّاله في البلاد و للقضاة المنصوبين من قبله محلّ إشكال.

وأشكل من ذلك الفقيه المنغزل عنها فعلاً وإن صلح لهما. اللهم إلا أن يدعى ثبوت الولاية الفعلية لكلّ فقيه و أنّ له كلّ ما كان للإمام بمقتضى أدلّة ولاية الفقيه، و لكن نحن ناقشنا في ذلك كما مرّ.

و لكن يمكن أن يقال: نحن نعلم أنّ إبلاغ حكم الخليفة و الإمام الأعظم إلى سائر الأمصار و البلاد في تلك الأعصار لم يكن يتيسّر عادة، فإذا استنبطنا من هذه الروايات و من السيرة المستمرّة إلى اليوم أنّ بناء الشرع كان على توحيد كلمة المسلمين في أمر الهلال و صومهم و عيدهم و مواقف حجّهم فلامحالة يجب أن يتصدّى لذلك في كلّ بلد من ينوب عنه من العمّال و القضاة كما هو المتعارف في أعصارنا في البلاد الإسلاميّة، حيث يتصدّى لأمر الهلال قاضي القضاة في كلّ بلد، و لا سيّما إذا قلنا بأنّه مع اختلاف الآفاق يكون لكلّ بلد حكم نفسه كما هو المشهور و الأقوى في المسألة.

والمناسب في باب الحجّ تصدّي أميرالحجّاج له وإن لم يكن نفس الإمام، فيجوز بل يجب تصدّيها له ولاسيما إذا فوّض الإمام إليهما ذلك بالصرحة.

نعم، في النفس شيء بالنسبة إلى القضاة وهو أنّ الماوردي وأبايعلى لم يذكر ذلك في عداد ما ذكره من اختيارات القضاة، ولو كان الهلال أمراً مرتبطاً بهم في تلك الأعصار كان المناسب تعرّضها له كما تعرّض له في ولاية الحج كما مرّ. هذا.

وقد يقال: إنّه يجب على الفقيه كفايةً التصدّي له إذا لم يكن الهلال واضحاً للناس واختلفوا فيه، لأنّه من الأمور الحسبيّة التي لا يجوز إهمالها، ولأنّه باب من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ودفع الهرج والمرج. ويجب على الناس أيضاً الرجوع إليهم في ذلك، لأنّه من الحوادث الواقعة التي أمروا بالرجوع فيها إلى رواة حديثهم.

أقول: مقتضى ذلك أن يجب مع عدم الفقيه تصدّي عدول المؤمنين له ونفوذ حكمهم فيه، والظاهر أنّه لا يقول بذلك أحد، فتدبّر.

### الفرع الثاني:

#### ما هو الملاك في الحكم؟

الحكم عبارة عن إنشاء الإلزام بشيء أو ثبوت أمر، ولا يتعيّن أن يقع بلفظ: «حكمت» أو غيره من مشتقّات هذه المادّة أو ما يرادفه، بل يكفي فيه قوله: «اليوم من رمضان أو شوال، أو يجب عليكم صوم اليوم أو الفطر فيه» ونحو ذلك مما هو حكم واقعاً وبالحمل الشائع، فاللازم واقع الحكم لامفهومه. وفي كفاية قوله: «ثبت عندي» إشكال إذ ظاهره الخبر لا الإنشاء كما لا يخفى!

### الفرع الثالث:

#### إعتبار حكم الحاكم ليس بنحو السببيّة

ليس حكم الحاكم في الهلال وفي سائر الموضوعات على القول به ملحوظاً بنحو السببيّة في عرض الواقع ومغيّراً له، بل هو طريق شرعي إلى الواقع وحجّة عليه كسائر الأمارات و



الطرق، فلا مجال له مع العلم بالواقع سواء أصابه أم أخطأه. نعم، في باب المنازعات يجب التسليم لحكمه ظاهراً على المترافعين حسماً لمادّة النزاع كما هو واضح.

و كذلك لا مجال للعمل به إذا علم بتقصير الحاكم في مقدّمات حكمه، لسقوطه بالتقصير عن أهليّة الحكم، و لقول الصادق عليه السلام في المقبولة: «فإذا حكم بحكمننا.» إذ ليس المراد به العلم بكون حكمه حكمهم عليهم السلام و إلا كان وجوب القبول لذلك لا لآئنه حكمه. بل المراد كون حكمه على أساس حكمهم و موازينه بأن يستند إلى الكتاب و السنّة الصحيحة في قبال من يستند إلى الأقيسة و الاستحسانات الظنيّة فلا يصدق ذلك على من قصّر في مبادي حكمه، بل من غفل عنها و لو كان عن قصور، فتدبّر.

### الفرع الرابع:

#### الفرق بين فتوى المجتهد و حكم الحاكم

أنّ فتوى المجتهد حجة في حقّه و حقّ مقلّديه دون سائر المجتهدين. و أما حكمه في الهلال و نحوه على فرض حجّيته فلا ينحصر في حقّ مقلّديه بل يعمّ المجتهدين أيضاً إذا أذعنوا باجتهاده و جامعّيته لشرائط الحكم و عدم تقصيره في مباديه.

و كذلك حكمه في المرافعات و لو كانت الشبهة حكميّة مختلفاً فيها بين الفقهاء كما إذا اختلفا في منجزات المريض مثلاً و أنّها من الأصل أو من الثلث فترافعا إليه فحكم بالأصل مثلاً فيكون حكمه نافذاً حتّى في حقّ من يرى أنّها من الثلث، إذ حسم النزاع يقتضي وجوب الأخذ بحكم الحاكم للمترافعين و إن خالف نظر أحدهما اجتهاداً أو تقليداً.

و بالجملة فحكم الحاكم نافذ حتّى في حقّ سائر المجتهدين إذ الإمام عليه السلام حكم في التوقيع الشريف بكونهم حجّة له عليه السلام، و من الواضح أنّه لا يجوز لأحد مخالفة حجّة الإمام عليه السلام.

و لدلالة المقبولة على وجوب قبوله و حرمة ردّه و أنّ ردّه ردّهم عليهم السلام، و إطلاقه يشمل المجتهد أيضاً. و مورد المقبولة هو الشبهة الحكميّة أو الأعمّ، كما لا يخفى على من راجعها.

و لا ينتقض هذا بالفتوى، فإنّ الفتوى ليس إنشاءً لحكم بل هو إخبار عمّا فهمه من الكتاب و السنّة فلا يكون حجّة في حقّ من يقدر على الاستنباط منها، فتدبّر.

هذا كَلِّه مضافاً إلى أن إمام المسلمين والمنسوب من قبله إذا حكم بحكم لتوحيد كلمة المسلمين و حفظ نظامهم كما هو كذلك في أمر الهلال فليس لأحد أن يفارق جماعتهم ويخالف الإمام و الوالي قيد شبر، مجتهداً كان أو مقلداً، كما كان كذلك في عصر النبي ﷺ و في عصر أمير المؤمنين عليه السلام و إلا لزم اختلال النظام و الهرج و المرج، و لتفصيل المسألة محل آخر. (١)

**الفصل السادس :**

**حجية البيّنة والعدل الواحد**

**والشيع**

**وهو يشتمل على فوائد :**



## الفائدة الأولى:

### حجية البيّنة<sup>(١)</sup>

فمّا قالوا بحجّيته في إثبات الموضوعات: البيّنة أعني شهادة عدلين إلّا في موارد خاصّة يحتاج فيها إلى شهادة أربع.

### و أستدلّ لذلك بوجوه:

#### الأوّل: الإجماع.

و فيه منع ثبوته في غير باب المرافعات إذ المسألة خلافية. و لو سلّم يحتمل كونه مستنداً إلى الوجوه الأخر فلا يكون دليلاً مستقلاً. قال المحقّق النراقي في أواخر العوائد:

«عائدة: هل الأصل في شهادة العدلين وجوب القبول و العمل بمقتضاها إلّا ما أخرج الدليل أو عدمه؟

ظاهر أكثر أصحابنا بل صريحهم سيّما المتأخرين منهم الأوّل، بل ربّما يظهر من بعضهم الإجماع عليه و كون إعتبار قولهما ثابتاً من شريعتنا.

و المحكي عن القاضي عبد العزيز بن البراج، الثاني و اختاره بعض المتأخرين و هو الظاهر من غير واحد من مشايخنا المعاصرين حيث قالوا بعدم ثبوت النجاسة بقول العدلين لعدم دليل على إعتباره عموماً، بل ظاهر السيد في الذريعة و المحقّق الأوّل في المعارج، و الثاني في الجعفرية و صاحب الوافية حيث حكموا بعدم ثبوت

الإجتهد بشهادتها لعدم دليل على اعتبارها. و كنت على ذلك منذ أعوام كثيرة...

والحق هو الأوّل»<sup>(١)</sup>

و بالجملمة فالمسألة كانت خلاقية.

### الدليل الثاني لحجية البينة

الثاني و هو العمدة، موثقة مسعدة بن صدقة: فقد روى الكليني عن علي بن ابراهيم (عن أبيه - خ.) عن هارون بن مسلم عن مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: «كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك. و ذلك مثل الثوب يكون (عليك - يب) قد اشتريته و هو سرقة، أو المملوك عندك و لعله حرّ قد باع نفسه أو خدع فبيع أو قهر، أو امرأة تحتك و هي أختك أو رضيعتك. والأشياء كلّها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البينة.»

و رواه الشيخ أيضاً بإسناده عن علي بن إبراهيم<sup>(٢)</sup>.

و المذكور في التهذيب بطبعه: علي بن إبراهيم عن هارون بن مسلم. و المتعارف في أسانيد الكافي أيضاً كذلك. و لكن في الكافي هنا بعنوان النسخة: «علي بن إبراهيم عن أبيه عن هارون بن مسلم.»

و هارون بن مسلم من أصحاب الهادي و العسكري عليهما السلام. و مسعدة بن صدقة من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام فرواية هارون عنه بلا واسطة تتوقف على أن يكون أحدهما طويل العمر. و هارون بن مسلم ثقة.

و اختلفوا في مسعدة، و أكثر المتأخرين على توثيقه. و يؤيد ذلك كثرة رواياته و اعتناء الأصحاب بها و له كتب منها كتاب خطب أمير المؤمنين عليه السلام.

١- ألعوائد، ص ٢٧٣.

٢- الكافي، ج ٥، ص ٣١٣، باب النوادر من كتاب المعيشة، الحديث ٤٠؛ و الوسائل، ج ١٢، ص ٦٠، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

### ما هو المستفاد من موثقة مسعدة؟

و المستفاد من الحديث أنّ يد البايع على الثوب أو العبد وإقرار العبد بالعبودية و أصالة عدم الإنتساب أو الرضاع وإن كانت معتبرة في حدّ ذاتها ولكن إذا قامت البيّنة على خلافها قدّمت عليها فتكون حجّة في إثبات الموضوعات و مقدّمة على غيرها من الأصول و الأمارات كالعلم.

و قد صرّح بسريان هذا الحكم في جميع الأشياء و لا محالة يراد بها الموضوعات التي لها أحكام في الشرع نظير الأشياء المذكورة في الحديث.

و مقتضى الإطلاق عدم الفرق في حجيتها بين أن تقوم عند الحاكم أو غيره نظير ما نقول في باب الهلال، فالحجة نفس البيّنة و لا تحتاج إلى حكم الحاكم عقيبها. و الإشكال في وثاقة مسعدة مرتفع بكثرة رواياته و اعتناء الأصحاب بها في فتاويهم فتأمل.

و احتمال أن يراد بالبيّنة معناها اللغوي أعني الحجة و الأمر الواضح لامعناها المصطلح في أعصارنا أعني شهادة العدلين كما في قوله - تعالى -: ﴿أفمن كان على بيّنة من ربّه﴾<sup>(١)</sup> و قوله: ﴿حتى تأتيهم البيّنة﴾<sup>(٢)</sup> بعيد في الغاية، إذ لو فرض عدم تبادل المعنى المصطلح في عصر النبي ﷺ في عصر الإمام الصادق عليه السلام صار اللفظ قابلاً لهذا المعنى كما يظهر لك بمراجعة أخبار باب القضاء بكثرتها.

و لو سلّم فلا إشكال في كون المعنى المصطلح من أظهر مصاديق معناها اللغوي بعد أنس الأذهان بإعتقاد الشارع عليه في باب المخاصمات لإثبات الحقوق، و عليه كان عمل النبي ﷺ و الأئمة عليهم السلام و جميع الصحابة و التابعين فتدبّر.

### الدليل الثالث لحجّية البيّنة

الوجه الثالث: إلغاء الخصوصية بل الأولوية القطعية من حجّيتها في باب المرافعات و

٢- سورة البيّنة (٩٨)، الآية ١.

١- سورة هود (١١)، الآية ١٧.

المخاضات إذ من الواضح حجّية البيّنة في المرافعات وعلّيتها يعتمد القضاء ويحكم بها للمدّعي مع كون المدّعي عليه ذا يد غالباً - و اليد أمانة عقلانية شرعية - ومع كون الأصل معه. فإذا كانت حجّة مع وجود المعارض ففي غيره تكون حجّة بطريق أولى. و ظاهر إعتبار الشارع لها في إثبات الحقوق و أسباب الحدود إعتبارها طريقاً إلى الواقع و محرزاً له فيثبت بها اللوازم و الملزومات أيضاً كسائر الأمارات.

و قد كثرت الأخبار الواردة في إثبات الدعاوي و الحقوق و موجبات الحدود بالبيّنات. و في صحيحة هشام بن الحكم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: «إنّما أقضي بينكم بالبيّنات و الأيمان. الحديث»<sup>(١)</sup> اللهم إلا أن يراد بالبيّنة في كلامه عليه السلام مطلق الحجّة كما ربّما يشهد بذلك قوله عليه السلام بعد هذه الجملة: «و بعضكم ألحن بحجّته من بعض. الحديث» هذا. و ليست الأيمان في عرض البيّنات إذ اليمين لا يثبت بها الواقع و لا تقبل من المدّعي إلا في موارد خاصة و إنّما يعتمد عليها للنفي قطعاً للخصومة بعد ما لم يكن للمدّعي بيّنة على إثبات حقّه. كيف؟ و بالبيّنات تسفك الدماء و تباح الأموال و تهتك الأعراس. و لو لا حجّيتها و إحرازها للواقع لم يترتب عليها هذه الآثار المهمّة.

نعم ربّما حدّد الشرع إعتبارها في بعض المقامات ببعض القيود لأهميتها فتراه مثلاً اعتبر في الزنا و اللواط مثلاً كون الشهود أربعة، و اعتبر الذكورة في بعض الموارد دون بعض، و لكن الاستفادة من جميعها إعتبارها طريقاً لإحراز الواقع و كاشفاً عنه.

و بما ذكرنا يظهر المناقشة فيما قد يقال من أنّ الحجّية في باب المرافعات لا تقتضي الحجّية مطلقاً إذ المرافعات لا بدّ من حلّها و فصلها لا محالة و إلا لاختلّ النظام فلعلّ البيّنة جعلت حجّة فيها لذلك كالأيمان.

وجه المناقشة: أنّ الظاهر من أدلة البيّنة في المرافعات و في أبواب الحدود كونها وسيلة لإثبات الحقوق و موجبات الحدود فهي حجّة مطلقاً و لذا يعتمد عليها في فصل القضاء لا أنّها جعلت لفصل القضاء فقط و الفرق بينها و بين الأيمان واضح كما مرّ فتأمّل.

١- الوسائل، ج ١٨، ص ١٦٩، الباب ٢ من أبواب كَيْفِيَّةِ الْحُكْمِ... الحديث ١.



### الدليل الرابع لحجّية البيّنة

الوجه الرابع: إلغاء الخصوصية من حجّيتها في موارد خاصّة و منها النسب و نذكر في عدادها بعض الأخبار التي ربّما يستفاد منها الإطلاق و لادليل قاطع على اختصاصها بباب الترافع:

- ١- كقوله - تعالى - في الطلاق: ﴿و أشهدوا ذوي عدل منكم﴾<sup>(١)</sup>
- ٢- و قوله في الوصية: ﴿شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت حين الوصية إثنان ذوا عدل منكم﴾<sup>(٢)</sup>
- ٣- و قوله في الدين: ﴿و استشهدوا شهيدين من رجالكم﴾<sup>(٣)</sup> إذ لولا حجّية قولهما كان إشهداهما لغواً و لادليل على اختصاصهما بصورة الترافع إلى الحاكم فتأمل.
- ٤- و في خبر عبدالله بن سليمان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «كلّ شيء لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان أنّ فيه ميتة»<sup>(٤)</sup> و لكن عبدالله بن سليمان مجهول الحال.
- ٥- و في خبر وهب بن وهب عن جعفر بن محمد عن أبيه عليه السلام قال: قضى عليّ عليه السلام في رجل مات و ترك ورثة فأقرّ أحد الورثة بدين على أبيه أنّه يلزمه ذلك في حصته بقدر ما ورت و لا يكون ذلك في ماله كلّ. و إن أقرّ إثنان من الورثة و كانا عدلين أجز ذلك على الورثة، و إن لم يكونا عدلين ألزما في حصتهما بقدر ما ورتا. و كذلك إن أقرّ بعض الورثة بأخ أو أخت إنّما يلزمه في حصته»<sup>(٥)</sup>
- ٦- و بالإسناد قال: قال عليّ عليه السلام: «من أقر لأخيه فهو شريك في المال و لا يثبت نسبه، فإن أقرّ اثنان فكذلك، إلّا أنّ يكونا عدلين فيثبت نسبه و يضرب في الميراث معهم»<sup>(٦)</sup>

١- سورة الطلاق (٦٥)، الآية ٢.

٢- سورة المائدة (٥)، الآية ١٠٦.

٣- سورة البقرة (٢)، الآية ٢٨٢.

٤- ألوسائل، ج ١٧، ص ٩١، الباب ٦١ من أبواب الأئمة المباحة، الحديث ٢.

٥- ألوسائل، ج ١٣، ص ٤٠٢، الباب ٢٦ من كتاب الوصايا، الحديث ٥.

٦- ألوسائل، ج ١٣، ص ٤٠٢، الباب ٢٦ من كتاب الوصايا، الحديث ٦.

- ٧- وقال الصدوق: و في حديث آخر: «إن شهد إثنان من الورثة وكانا عدلين أجز ذلك على الورثة، وإن لم يكونا عدلين ألزما ذلك في حصتهما.»<sup>(١)</sup>
- ٨- و في صحيحة هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «إنما جعلت البيئات للنسب و المواريث.»<sup>(٢)</sup>
- ٩- و في صحيحة منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «صم لرؤية الهلال و أفطر لرؤيته، و إن شهد عندك شاهدان مرضيان بأنهما رأياه فاقضه.»<sup>(٣)</sup>
- ١٠- و في صحيحة محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا شهد عند الإمام شاهدان أنهما رأيا الهلال منذ ثلاثين يوماً أمر الإمام بإفطار ذلك اليوم، الحديث.»<sup>(٤)</sup> و الأخبار في باب الهلال كثيرة فراجع.
- ١١- و في رسالة يونس عمّن رواه قال: «إستخراج الحقوق بأربعة وجوه: بشهادة رجلين عدلين، الحديث.»<sup>(٥)</sup>
- ١٢- و في خبر علقمة عن الصادق عليه السلام: «فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً أو لم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من أهل العدالة و الستر، و شهادته مقبولة و إن كان في نفسه مذنباً، الحديث.»<sup>(٦)</sup> و المقصود قبول شهادته جزءاً من البيّنة فتدبر.
- ١٣- و في خبر العسكري عليه السلام في تفسيره عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال في قوله -تعالى-: ﴿وإستشهدوا شهيدين من رجالكم﴾ قال: «ليكونوا من المسلمين منكم فإن الله إنما شرّف المسلمين العدول بقبول شهادتهم، و جعل ذلك من الشرف العاجل لهم و من ثواب دنياهم.»<sup>(٧)</sup>
- ١٤- و قال الصادق عليه السلام: «إذا شهد رجل على شهادة رجل فإنّ شهادته تقبل و هي نصف

١- ألوسائل، ج ١٣، ص ٤٠٢، الباب ٢٦ من كتاب الوصايا، الحديث ٧.

٢- ألوسائل، ج ١٤، ص ٦٧، الباب ٤٣ من أبواب مقدمات النكاح و آدابه، الحديث ١.

٣- ألوسائل، ج ٧، ص ١٨٣، الباب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ٨.

٤- ألوسائل، ج ٧، ص ١٩٩، الباب ٦ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ١.

٥- ألوسائل، ج ١٨، ص ١٧٦، الباب ٧ من أبواب كميّة الحكم...، الحديث ٤.

٦- ألوسائل، ج ١٨، ص ٢٩٢، الباب ٤١ من أبواب الشهادات، الحديث ١٣.

٧- ألوسائل، ج ١٨، ص ٢٩٥، الباب ٤٢ من أبواب الشهادات، الحديث ٢٢.

شهادة، و إن شهد رجلان عدلان على شهادة رجل فقد ثبت شهادة رجل واحد..» و بمضمونه روايات أخر<sup>(١)</sup>.

إلى غير ذلك من الأخبار التي ربّما يعثر عليها المتتبع. هذا.

### الإستدلال في العوائد بروايات أخر و نقده

و في العوائد إستدل أيضاً بقول الصادق عليه السلام لابنه إسماعيل: «فإذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم»<sup>(٢)</sup> بتقريب أن الجمع المعرفّ و إستغراقه أفرادى لاجمعي فالمعنى كل مؤمن شهد عندك فصدّقه خرج المؤمن الواحد بالدليل فيبقى الباقي.

مع أنّ إرادة العموم الجمعي هنا منتفية قطعاً لعدم إمكان شهادة جميع المؤمنين بل و لا نصفهم و لا ثلثهم بل و لا عشرهم و لا واحد من ألف منهم.

أقول: الإستدلال بالحديث للشيعاء أنسب و سيجئ البحث فيه.

و إستدل فيه أيضاً بالأخبار الكثيرة المصرّحة بجواز شهادة المملوك و المكاتب و الصبيّ بعد الكبر و اليهودي و النصراني بعد الإسلام و الحصريّ و الاعميّ و الأصمّ و الولد و الوالد و الوصيّ و الشريك و الأجير و الصديق و الضيف و المحدود إذا تاب و غير ذلك ممّا لا يخفى.

أقول: الظاهر عدم الإطلاق في هذه الأخبار لعدم كونها في مقام البيان فلعلّها ناظرة إلى باب الترافع.

هذا ما عثرنا عليه إجمالاً من الأدلّة على حجية البيّنة في جميع الأبواب.

و هل يشترط في شهود النسب الذكورة أو يكفي شهادة رجل و امرأتين كما في الأموال؟ وجهان: من عدم كون المقصود بالأصالة المال و من إستتباعه للميراث.

و الشيخ في شهادات الخلاف (المسألة ٤) عدّ النسب في عداد ما يعتبر في شهوده الذكورة.<sup>(٣)</sup> و هكذا صنع في شهادات المبسوط أيضاً و لكن قال بعد ذلك: «و قال بعضهم:

١- ألوسائل، ج ١٨، ص ٢٩٨، الباب ٤٤ من أبواب الشهادات، الحديث ٥ و...

٢- ألوسائل، ج ١٣، ص ٢٣٠، الباب ٦ من كتاب الوديعه، الحديث ١.

٣- الخلف، ج ٣، ص ٣٢٦.

يثبت جميع ذلك بشاهد وإمرأتين وهو الأقوى إلا القصاص»<sup>(١)</sup> و تفصيل المسألة يطلب من كتاب الشهادات.

### الفائدة الثانية:

#### هل العدل الواحد حجة؟

هذا كله في حجّية البيّنة في المقام و أما العدل الواحد فلم يتعرّض له المصنف في المقام. و قد يقال بعدم حجّيته في الموضوعات و إن كان حجة في إثبات الأحكام الشرعية الكلية.

و يؤيد ذلك ظهور الموثقة في حصر ما يثبت به الأشياء في الاستبانة و البيّنة، و لو كان العدل الواحد حجة كان إعتبار التعدّد في الشاهد لغواً، و هذا البيان يجري في كلّ مورد كان التعدّد في الشهود معتبراً. هذا.

و في قبال ذلك ما قد يقال بحجّيته أيضاً لقيام سيرة العقلاء في جميع الأعصار و الأمصار على العمل بخبر الثقة و عليه إستقر بناؤهم عملاً في جميع مسائل الحياة. كيف؟! و إذا كان خبر الثقة حجة في إثبات الأحكام الشرعية الكلية مع أهميتها فالأولوية القطعية تقتضي حجّيته في الموضوعات أيضاً.

و يشهد لذلك بإلغاء الخصوصية ما دلّ على إعتباره في موارد خاصّة:

١- كموثقة سماعة قال: سألته عن رجل تزوج جارية أو تمتع بها فحدّثه رجل ثقة أو غير ثقة فقال: إن هذه امرأتي و ليست لي بيّنة فقال: «إن كان ثقة فلا يقربها، و إن كان غير ثقة فلا يقبل منه.»<sup>(٢)</sup>

٢- و خبر حفص بن البختري عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يشتري الأمة من رجل فيقول: إني لم أطأها فقال: «إن وثق به فلا بأس أن يأتيها.»<sup>(٣)</sup> و نحوه غيره فراجع الباب.

١- المبسوط، ج ٨، ص ١٧٢.

٢- الوسائل، ج ١٤، ص ٢٢٦، الباب ٢٣ من أبواب عقد النكاح و أولياء العقد، الحديث ٢.

٣- الوسائل، ج ١٤، ص ٥٠٣، الباب ٦ من أبواب نكاح العبيد و الإماء، الحديث ١.

٣- صحيحة هشام بن سالم عن أبي عبدالله عليه السلام في مسألة عزل الوكيل قال عليه السلام: «نعم، إنَّ الوكيل إذا وُكِّل ثم قام عن المجلس فأمره ماض أبداً و الوكالة ثابتة حتى يبلغه العزل عن الوكالة بثقة يبلغه أو يشافه بالعزل عن الوكالة.»<sup>(١)</sup>

٤- موثقة إسحاق بن عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «سألته عن رجل كانت له عندي دنانير و كان مريضاً فقال لي: إن حدث بي حدث فأعط فلاناً عشرين ديناراً و أعط أخي بقية الدنانير فمات و لم أشهد موته فأتاني رجل مسلم صادق فقال لي: إنّه أمرني أن أقول لك: انظر الدنانير التي أمرت أن تدفعها إلى أخي فتصدّق منها بعشرة دنانير اقسما في المسلمين، و لم يعلم أخوه إنَّ عندي شيئاً. فقال عليه السلام: «أرى أن تصدّق منها بعشرة دنانير.»<sup>(٢)</sup>

٥- مادّل على جواز الصلاة بأذان الثقة و أنّ المؤذن مؤتمن. فراجع الوسائل.<sup>(٣)</sup>

إلى غير ذلك من الروايات التي ربّما يعثر عليها المتتبع.

### نقد ما أستدل به لحجية العدل الواحد

أقول: أولاً: إن مورد الموثقة صورة وجود اليد في قبال البيئنة فلاحد أن يقول إنَّ في مثل هذه الصورة يتعيّن التعدّد في الشاهد و لا يكفي الواحد فليس هذا دليلاً على عدم حجّية العدل الواحد مطلقاً فتأمّل.

و ثانياً: الحق أن بين خبر العدل و خبر الثقة عموماً من وجه فحجّية أحدهما لا تفيد حجّية الآخر في محلّ إفتراقهما.

و ثالثاً: الظاهر أنّ بناء العقلاء و سيرتهم ليس مبنياً على التّعبد و إنّما يعملون في أمورهم المختلفة بخبر الثقة إذا حصل لهم الوثوق شخصاً بحيث تطمئن النفس و تسكن. و الوثوق عند العقلاء مرتبة من العلم و الإِسْتِبانة.

و أمّا البيئنة فهي حجّة تعبدية من قبل الشارع و إن لم يحصل بها الوثوق شخصاً بل مع

١- الوسائل، ج ١٣، ص ٢٨٦، الباب ٢ من كتاب الوكالة، الحديث ١.

٢- الوسائل، ج ١٣، ص ٤٨٢، الباب ٩٧ من كتاب الوصايا، الحديث ١.

٣- الوسائل، ج ٤، ص ٦١٨، الباب ٣ من أبواب الأذان و الإقامة.

الظن بالخلاف أيضاً ولذا عطف في الموثقة على الإستبانة، و ظاهر العطف المغايرة. ويمكن أن تحمل الأخبار الواردة في موارد خاصة أيضاً على صورة حصول الوثوق شخصاً، إذ تعليق الحجية فيها على كون المخبر ثقة أو مسلماً صادقاً ربما يشهد بكون الملاك الوثوق بقوله والإطمينان بصدقه. وبالجملة فخير الثقة الذي يحصل الوثوق بقوله حجة عند العقلاء وأمضاها الشرع و يكون من مصاديق الإستبانة عندهم.

و أما خبر العدل الواحد إذا لم يحصل الوثوق بقوله لجهة من الجهات فلا دليل على إعتباره بل يظهر من قول الصادق عليه السلام: «إذا شهد رجل على شهادة رجل فإنَّ شهادته تقبل وهي نصف شهادة و إن شهد رجلان عدلان على شهادة رجل فقد ثبتت شهادة رجل واحد»<sup>(١)</sup> أنه لا إعتبار بخبر الواحد وحده وكيف كان فإعتباره محل تأمل وإشكال. هذا.

و لكن لأحد أن يقول: إن ما ذكرت من إعتبار الوثوق الشخصي في خبر الثقة إنما هو في الأمور الشخصية و أما في الأمور المرتبطة بباب الإطاعة و العصيان و الإحتجاج و اللجاج و روابط الموالي و العبيد فالملاك هو الوثوق النوعي كما قالوا في حجية الظواهر إذ إناطة الحجية في مثلها على الوثوق الشخصي يوجب تخلف العبيد عن الإطاعة باعتذار عدم حصول الوثوق شخصاً و هذا يوجب إنتلام نظام الإحتجاج و المؤاخذة، فلو قلنا بحجية خبر الثقة فلا بد من حمل الوثوق فيه على الوثوق النوعي فتدبر.

### الفائدة الثالثة:

#### ألشيعاع و فتاوى الشيعة و السنة فيه

«ثم تعرض الشيخ لبحث حجية الشيعاع و أشار الاستاذ - دام ظلّه - بهذه المناسبة إلى امور، ثم اختار ما هو الحق عنده:»

١- قال الشيخ في شهادات الخلاف (المسألة ١٥):

«يجوز الشهادة على الوقف و الولاء و العتق و النكاح بالإستفاضة كالملك

١- ألوسائل، ج ١٨، ص ٢٩٨، الباب ٤٤ من أبواب الشهادات، ألحديث ٥.

المطلق و النسب. و للشافعي فيه و جهان: فقال الإصطخري مثل ما قلناه. و قال غيره: لا يثبت شيء من ذلك بالإستفاضة و لا يشهد عليها بذلك. دليلنا إنّه لاخلاف أنّه يجوز لنا الشهادة على أزواج النبي ﷺ و لم يثبت ذلك إلاّ بالإستفاضة لأننا ما شهدناهنّ. و أمّا الوقف فمبني على التأييد فإن لم يجز الشهادة بالإستفاضة أدى إلى بطلان الوقف لأنّ شهود الوقف لا يبقون أبداً...»<sup>(١)</sup>

أقول: المراد بالإستفاضة الشيع المصطلح.

٢- و أفق الشيخ في قضاء المبسوط بثبوت النسب و الملك المطلق و الموت و النكاح و الوقف و العتق بالإستفاضة.

و أنكر ثبوت الولاية بها إلاّ إذا بلغت إلى حدّ يوجب العلم.<sup>(٢)</sup> و مقتضى كلامه هذا حجّية الإستفاضة في الستّة المذكورة و إن لم توجب العلم.

٣- و في قضاء الشرايع:

«تثبت ولاية القاضي بالإستفاضة. و كذا يثبت بالإستفاضة: النسب و الملك

المطلق و الموت و النكاح و الوقف و العتق.»<sup>(٣)</sup>

٤- و في الشهادات من الشرايع:

«و ما يكفي فيه السماع فالنسب و الموت و الملك المطلق لتعذر الوقوف عليه مشاهدة في الأغلب و يتحقّق كلّ واحد من هذه بتوالي الأخبار من جماعة لا يضمّمهم قيد المواعدة أو يستفيض ذلك حتى يتاخم العلم و في هذا عندي تردّد.»<sup>(٤)</sup>

أقول: هل يرجع تردّد الشرائع إلى أصل إعتبار الإستفاضة أو إلى جواز الشهادة بها إذا لم تفد العلم؟ و لعل الثاني أظهر.

و يظهر من بعض فقهاءنا إلحاق الرق و العدالة بما ذكر فتكون عشرة.

١- الخلاف، ج ٣، ص ٣٣١. ٢- المبسوط، ج ٨، ص ٨٦.

٣- الشرائع، ج ٤، ص ٧٠ (= طبعة اخرى، ص ٨٦٢)

٤- الشرائع، ج ٤، ص ١٣٣ (= طبعة اخرى، ص ٩١٨).

٥- وفي شهادات الجواهر بعد التعرّض للعشر قال:

«بل قيل بزيادة سبعة عشر إليها وهي العزل و الرضاع و تضرّر الزوجة و التعديل و الجرح و الإسلام و الكفر و الرشد و السفه و الحمل و الولادة و الوصاية و الحرّية و اللوث و الغصب و الدين و الإعسار.»<sup>(١)</sup>

٦- وفي الشهادات من مختصر أبي القاسم الحرقى في فقه الحنابلة:

«و ما تظاهرت به الأخبار و استقرت معرفته في قلبه شهد به كالشهادة على

النسب و الولادة.»

أقول: ظاهره إعتبار العلم في الشهادة.

٧- و ذيلّه في المغني بقوله:

«هذا النوع الثاني من السماع وهو ما يعلمه بالإستفاضة. و أجمع أهل العلم على صحة الشهادة بها في النسب و الولادة. قال ابن المنذر: أما النسب فلا أعلم أحداً من أهل العلم منع منه....

و اختلف أهل العلم فيما تجوز الشهادة عليه بالإستفاضة غير النسب و الولادة فقال أصحابنا: هو تسعة أشياء: النكاح و الملك المطلق و الوقف و مصرفه و الموت و العتق و الولاء و الولاية و العزل، و بهذا قال أبو سعيد الإصطخري و بعض أصحاب الشافعي. و قال بعضهم: لا تجوز في الوقف و الولاء و العتق و الزوجية لأنّ الشهادة ممكنة فيه بالقطع فإنها شهادة بعقد فأشبهه سائر العقود. و قال أبو حنيفة: لا تقبل إلاّ في النكاح و الموت و لا تقبل في الملك المطلق...»<sup>(٢)</sup>

أقول: لا يخفى أنّ ظاهر أكثر كلمات أصحابنا و كذا ابن قدامة أنّه لا يتوقّف إعتبار الإستفاضة على حصول العلم بسببها و إلاّ لم يكن مجال للبحث فيها و الخلاف في موردها إذ العلم حجة بذاته في أيّ مقام حصل.

نعم لأحد أن يقول بحجيتها في مقام العمل و لكن لا يجوز الشهادة بمضمونها إلاّ إذا حصل العلم كما يأتي من الجواهر.

١- الجواهر، ج ٤١، ص ١٣٢.

٢- المغني، ج ١٢، ص ٢٣.



### حقيقة الشيع و أدلة حجّيته و حدودها

إذا عرفت ذلك فنقول: يقع البحث هنا في أمور:

الأوّل: في تعريف الإستفاضة و بيان حقيقتها.

الثاني: في أدلة حجّيتها.

الثالث: في أنّه هل تكون حجّة مطلقاً او بشرط حصول العلم او بشرط حصول الظن.

أما الأوّل: ففي المسالك: «هي إخبار جماعة لا يجمعهم داعية التواطى عادة يحصل بقولهم

العلم بمضمون خبرهم»<sup>(١)</sup>

أقول: سيأتي البحث حول كلامه -قدس سره-.

والظاهر أن مقصودهم بالإستفاضة و الشيع ليس مجرد جريان المضمون على الألسن و

الأفواه كما ربّما نراه في الشائعات الإجتماعية التي لأساس لها و يتداولها الألسن لمصالح سياسيّة

بلا تصديق لمضمونها.

بل المقصود شيوع الحكم و التصديق بالنسبة الحكميّة من قبل المخبرين كتصديقهم بأنّ

زيداً ابن لعمر و أو أنّ الأرض ملك لزيد او وقف على المسجد مثلاً و نحو ذلك.

الأمر الثاني: في أدلة حجّيتها فنقول: قد إستدلّوا لذلك بوجوه:

### الدليل الأوّل و نقده

الأوّل: أنّ هذا السنخ من الأمور ممّا يتعدّر أو يتعسر غالباً إقامة البيئنة عليها.

قال في المسالك في وجه تخصيص المصنّف إعتبار الإستفاضة بالسبعة المذكورة:

«و وجه تخصيصها من بين الحقوق أنّها أمور ممتدّة و لامدخل للبيئنة فيها

غالباً:

فالنسب غاية الممكن فيه رؤية الولادة على فراش الإنسان لكن النسب إلى

الأجداد المتوفين و القبائل القديمة مما لا يتحقق فيه الرؤية و معرفة الفراش فدعت الحاجة إلى إعتاد التسامع... .

و أما الملك فإن أسبابه متعدّدة، و تعدّدها يوجب عسر الوقوف عليها فيكتفي فيه بالتسامع أيضاً.

و أما الموت فلتنعّد مشاهدة الميت في أكثر الأوقات للشهود. و الوقف و العتق لو لم يسمع فيهما إلا استفاضة لبطلا على تطاول الأوقات لتعذر بقاء الشهود في مثل الوقف، و الشهادة الثالثة غير مسموعة فمست الحاجة إلى إثباتها بالتسامع.

و مثلها النكاح فإننا نعلم أن خديجة زوجة النبي ﷺ و ليس مدركه التواتر لأن شرطه إستواء الطرفين و الوسائط في العلم الحسي و هو منفي في الابتداء لأنّ الظاهر أنّ المخبرين لم يخبروا عن المشاهدة بل عن السماع...<sup>(١)</sup> هذا.

و أجاب في مصباح الهدى عن هذا الوجه بأنه لو تمّ لكان حكماً لتشريع إعتبار الشيع لا طريقاً لإثبات إعتباره كما هو المدعى.<sup>(٢)</sup>

أقول: مرجع ما ذكره في المسالك إلى إدعاء الإنسداد الصغير بدعوى العلم إجمالاً بالتكليف، و عدم إمكان إحراز الموضوع بالعلم و لا بالبينة، و الإهمال لا يجوز، و الإحتياط متعسر أو موجب لاختلال النظام، فدعت الحاجة إلى إحرازه بالإستفاضة، و لو فرض تحقق مقدمات الإنسداد بأجمعها لم يكن بدّ من حجّيتها حكومةً أو كشفاً فالدليل على هذا تامّ. و لكن الكلام في تحقق المقدمات بأجمعها إذ على فرض تعذر العلم الجازم فالوثوق بما يمكن تحقّقه غالباً و هو علم عادي يعتمد عليه العقلاء في أمورهم.

و لو سلّم عدم إمكانه فلم لا يرجع إلى الظنّ المطلق و يرجع إلى خصوص الشيع؟ و لو سلّم فلعلّ الواجب في أمثال المقام هو الإحتياط، و إيجابه لإختلال النظام يمكن منعه فتدبّر.

٢- مصباح الهدى، ج ١٠، ص ٢٩٤.

١- المسالك، ج ٢، ص ٣٥٤.

### الدليل الثاني و نقده

الوجه الثاني: ما يظهر من المسالك أيضاً و محصله:

«أن أدنى مراتب البيئنة لا يحصل بها الظنّ الغالب المتأخّم للعلم، و الشيعاء ربّما يحصل منه ذلك فيكون أولى منها بالحجّية و إن لم يحصل منه في بعض الأحيان لأنّ مفهوم الموافقة يكفي في المرتبة الدنيا من البيئنة بالقياس إلى الشيعاء»<sup>(١)</sup>

أقول: هذا استدلال عجيب إذ لم يظهر لنا من أدلّة حجّية البيئنة أنّ وجه اعتبارها إفادتها للظنّ و لاندري ما هو الملاك في حجّيتها و إطلاق دليل الحجّية يعمّ صورة الظنّ بالخلاف أيضاً، و لو سلّم فهي حكمة للجعل لعلّة حتى يتعدى منها فما ذكره أشبه شيء بالقياس الذي لانقول به.

### الدليل الثالث و نقده

الوجه الثالث: السيرة المستمرة في جميع الأعصار على إثبات الأنساب و نحوها بالشيعاء و الإستفاضة فترى العقلاء يحكمون بالتحاق من ينتسب إلى أب أو أمّ أو طائفة أو قبيلة و يرتبون عليه آثاره، و إستقر هذا الأمر من عصر النبي ﷺ إلى يومنا هذا من غير نكير، و لا طريق لهم في هذا الحكم إلاّ الشيعاء في المحلّ.

أقول: يمكن أن يناقش هذا الوجه أيضاً بأنّ العقلاء يحصل لهم غالباً الوثوق و الإطمينان بسبب الشيعاء إذا لم يسبق عامل تشكيك في البين و كانت أذهانهم باقية على صرافتها، ففي الحقيقة هم يعملون بوثوقهم الذي هو في حكم العلم عندهم.

و أما إذا سبق في البين عامل تشكيك و حصل لهم الشك واقعاً فهل يعتمدون في هذه الصورة أيضاً على الشيعاء بنفسه بحيث يكون أمانة تعبدية عندهم؟

فيه إشكال بل منع إذ الظاهر أنّ أعمال العقلاء ليست مبنية على التعبد و إنما يعمل كلّ واحد منهم بعلمه و وثوقه.

و لم يعهد من العقلاء تشكيل مجمع تقنيي لجعل أمارات تعبدية و أصول عقلائية يتعبدون بها و لومع عدم حصول العلم و الوثوق.  
و ليس معنى الأخذ بطريق العقلاء أن كل واحد منهم يقلد غيره من العقلاء تعبداً بل المقصود أن كل واحد منهم يأخذ بما يحكم به عقله و دركه فتدبر.

### الدليل الرابع لحجية الشيع

الوجه الرابع: مرسله يونس التي رواها المشايخ الثلاثة: في الكافي: علي بن إبراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عن بعض رجاله عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن البيئنة إذا أقيمت على الحقّ أيحجّل للقاضي أن يقضي بقول البيئنة إذا لم يعرفهم من غير مسألة؟ قال: فقال: «خمسة أشياء يجب على الناس أن يأخذوا بها ظاهر الحكم: الولايات و التناكح و المواريث و الذبائح و الشهادات، فإذا كان ظاهره ظاهراً مأموناً جازت شهادته و لا يسأل عن باطنه.»<sup>(١)</sup>  
و رواها الشيخ أيضاً في موضعين من التهذيب و في الإستبصار و فيه و في موضع من التهذيب «أن يأخذوا بها بظاهر الحال.»<sup>(٢)</sup>  
و رواها الصدوق أيضاً في الفقيه و في الخصال و فيها: «بظاهر الحكم» و ذكر في الفقيه بدل المواريث: «الأنساب» و راجع الوسائل أيضاً.<sup>(٣)</sup>  
و تقريب الإستدلال بها أن المراد بظاهر الحكم هو الحكم الظاهر بين الناس أعني النسبة الحكمية الشائعة عندهم كقولهم مثلاً: هذا هاشمي، أو هذا ملك لزيد أو وقف على المسجد و نحو ذلك.  
و أوضح من ذلك في الدلالة على الشيع ظاهر الحال المذكور في الإستبصار و موضع من

١- الكافي، ج ٧، ص ٤٣١، باب النوادر من كتاب القضاء و الأحكام، الحديث ١٥.  
٢- التهذيب، ج ٦، ص ٢٨٣ و ٢٨٨، كتاب القضايا و الأحكام، باب البيئات، الحديث ١٨٦، و باب الزيادات...، الحديث ٥؛ و الإستبصار، ج ٣، ص ١٣، الباب ١ من كتاب الشهادات، الحديث ٣.  
٣- ألفقيه، ج ٣، ص ٩ (= طبعة اخرى، ج ٣، ص ١٦)، الباب ١١ من أبواب القضايا و الأحكام، الحديث ١؛ الخصال، ص ٣١١، باب الخمسة، الحديث ٨٨؛ و الوسائل، ج ١٨، ص ٢١٢، الباب ٢٢ من أبواب كيفية الحكم...، الحديث ١.

التهديب بأن يراد به الحال الظاهر في المجتمع.

و المراد بالولايات كون شخص خاصّ والياً او قاضياً من قبل الإمام، و من المناكح كون هذا زوجاً لهذه أو هذه زوجة لذلك، و من الذبائح كون ما في سوق المسلمين حلالاً مذكّياً، و من الشهادات جواز الشهادة بما شاع و استفاض، و من الموارث توريث من انتسب إلى أب أو أم أو طائفة فيكون هذا دليلاً على ثبوت النسب بالشيعاء، و أظهر من ذلك إن كانت النسخة: «الأنساب» بدل الموارث.

### نقد الدليل الرابع لحجّية الشيعاء

أقول: للمناقشة في هذا الدليل أيضاً مجال واسع و إن تمسّك به في الجواهر و غيره، إذ يرد عليه أولاً: أنّ السند مرسل و إن أمكن أن يقال: إنّ التعبير ببعض رجاله يظهر منه أن الراوي من أصحاب يونس فيستفاد منه نحو مدح له. و ثانياً: أنّ المتن مختلف كما مرّ. و ثالثاً: أن سؤال السائل لما كان عن جواز اعتماد القاضي على الشهود مع عدم معرفتهم فلا بدّ أن يكون الجواب مطابقاً للسؤال فيشبهه أن تكون النسخة الصحيحة: «ظاهر الحال» و أراد الإمام عليه السلام بيان أنّ ظاهر حال المسلم بما أنّه مسلم، العدالة و عدم الفسق، و هذا هو الذي عبّر عنه الفقهاء بكفاية حسن الظاهر فيجوز جعله والياً او يقبل دعواه الولاية و كذا يجوز المزاجعة معه او يقبل دعواه في الزوجية و كذا في الإنتساب و يحكم بحلّية ذبيحته و تقبل شهادته، و لا ارتباط لهذه الأمور بالشيعاء المفسّر بإخبار جمع كثير بمضمون واحد. كيف؟! و هل يتوقّف حلّية ذبيحة المسلم مثلاً على إخبار جمع كثير بها اللهم إلاّ أن يراد الإخبار بكونه مسلماً حتى تحلّ ذبيحته.

### الدليل الخامس لحجّية الشيعاء

الوجه الخامس: قصة إسماعيل بن جعفر عليهما السلام المروية بسند صحيح.

فعن الكليني عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن حماد بن عيسى عن حريز قال: «كانت لإسماعيل بن أبي عبد الله عليه السلام دنانير و أراد رجل من قريش أن يخرج إلى اليمن،

فقال إسماعيل: يا أبة إن فلاناً يريد الخروج إلى اليمن و عندي كذا وكذا دينار، أفترى أن أدفعها إليه يبتاع لي بها بضاعة من اليمن، فقال أبو عبد الله عليه السلام: يا بني أما بلغك أنه يشرب الخمر؟ فقال إسماعيل: هكذا يقول الناس. فقال: يا بني لا تفعل. فعصى إسماعيل أباه و دفع إليه دنائيره فاستهلكها و لم يأت به بشيء منها، فخرج إسماعيل و قضى أن أباعه الله عليه السلام حج و حج إسماعيل تلك السنة فجعل يطوف بالبيت و يقول: اللهم آجرتني و اخلف عليّ فلحقه أبو عبد الله عليه السلام فهمزه بيده من خلفه و قال له: يا بني فلا و الله ما لك على الله هذا، و لا لك أن يأجرک و لا يخلف عليك و قد بلغك أنه يشرب الخمر فائتمنته، فقال إسماعيل: يا أبة إني لم أره يشرب الخمر إنما سمعت الناس يقولون، فقال: يا بني إن الله - عز وجل - يقول في كتابه: ﴿يؤمن بالله و يؤمن للمؤمنين﴾ يقول: يصدق الله و يصدق للمؤمنين، فإذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم و لاتأتمن شارب الخمر، إن الله - عز وجل - يقول في كتابه: ﴿ولا تؤتوا السفهاء أموالكم﴾ فأبي سفيه أسفه من شارب الخمر لا يزوج إذا خطب و لا يشفع إذا شفع و لا يؤتمن على أمانة فمن إئتمنه على أمانة فاستهلكها لم يكن للذي ائتمنه على الله أن يأجره و لا يخلف عليه.﴾<sup>(١)</sup>

ففاد هذه الصحيحة أن شياح أمر بين الناس و شهادة المؤمنين به أمانة معتبرة على ما شاع فيجب ترتيب الأثر عليه فإذا شهدوا مثلاً بكون أحد شارباً للخمر صار مصداقاً لما دلّ على أن شارب الخمر لا يزوج و لا يشفع و لا يؤتمن. و لاتنحصر حجيتة في موضوع خاص كشارب الخمر مثلاً، بل تجري في كل مورد تحقق الشياح و الإستفاضة كما هو الظاهر من الصحيحة.

و الظاهر أن إسماعيل لم يحصل له العلم و لا الوثوق من الشياح و إلا لم يكن يتخلف عن علمه و وثوقه في ماله الذي كان يهتم به كثيراً فيستفاد من الحديث حجيتة الشياح و لو لم يفد العلم و لا الوثوق.

### نقد إعتقاد العلمين: النراقي و صاحب الجواهر على الدليل الخامس

أقول: لعلّ هذا الدليل أحسن ما أستدل به في المقام، و إعتد عليه صاحب الجواهر

١- ألوسائل، ج ١٣، ص ٢٣٠، الباب ٦ من كتاب الوديعه، ألحديث ١.

أيضاً. (١)

و لكن يمكن أن يقال: إنّ الشيع بين الناس أمر و شهادة المؤمنين بما هم مؤمنون أمر آخر، إذ شهادة المؤمنين تكون من مصاديق البيّنة الشرعيّة التي مرّ اعتبارها تعبّداً، و الشهادة فيها تكون عن حسّ كما في مورد الصحيحة.

و إنّما الإشكال و البحث في الشيع بين الناس إذا لم يعلم حالهم من الإيمان و العدالة بل نعلم إجمالاً أن أكثرهم همج رعا ع أتباع كلّ ناعق لا يستضيئون بنور العلم و لا يشخصون الحقّ من الباطل، و مورده الأمور الممتدّة في عمود الزمان التي يتعسّر فيها الحسّ غالباً. و دلالة الحديث على إعتبره محلّ إشكال.

و المحقّق النراقي (ره) أيضاً حمل الصحيحة على شهادة البيّنة قال في العوائد ما محصّله: «إنّ الإستغراق فيه أفرادى لاجمعي فالمعنى كلّ مؤمن شهد عندك فصدّقه، خرج المؤمن الواحد بالدليل فيبقى الباقي.

مع أنّ إرادة العموم الجمعي منتفية قطعاً لعدم إمكان شهادة جميع المؤمنين إلى يوم القيامة و لاجمعي مؤمني عصره، بل و لا نصفهم و لا ثلثهم بل و لا عشرهم و لا واحد من ألف منهم فالمراد إما الاستغراق الأفرادى كما مرّ أو مطلق الجمع الشامل للثلاثة أو جميع أفراد الجموع الشامل للثلاثة المتعدي حكمه إلى الإثنين أيضاً بالاجماع المركّب.

و أيضاً الحكم مفرّع على قوله - سبحانه - : ﴿يؤمن بالله و يؤمن للمؤمنين﴾.

و هو وارد في تصديق النبي ﷺ لعبد الله بن نفيل و هو كان واحداً.

و أيضاً ظاهر أنّ من أخبر إسماعيل بشرب الخمر ليس إلاّ اثنين أو ثلاثة. (٢)

أقول: لم يظهر لي من أين ظهر له أنّ المخبر لإسماعيل لم يكن إلاّ اثنين أو ثلاثة؟! هذا. و في الحديث مناقشة اخرى أيضاً، و هي أنّ تزويج شخص و اثباته على أمانة يتوقّفان عادة على إحراز الإيمان و الأمانة فجهول الحال أيضاً لا يزوّج و لا يؤتمن عند العقلاء فلا يتوقّف عدم التزويج و عدم الإثبات على إحراز كونه فاسقاً شارب الخمر فتأمل.

و مناقشة ثالثة، و هي أنّ الآية التي ذكرها الإمام عليه السلام نزلت في شأن بعض المنافقين المتظاهرين بالإيمان و هو عبدالله بن نفيل أو نبتل بن الحارث أو عتاب بن قشير: ففي تفسير علي بن إبراهيم ما محصّله:

«أنّه كان سبب نزولها أنّ عبدالله بن نفيل المنافق كان يقعد إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فيسمع كلامه و ينقله إلى المنافقين و ينمّ عليه فأخبر النبي صلى الله عليه وآله وسلم جبرئيل بذلك فدعاه النبي صلى الله عليه وآله وسلم فأخبره فحلف أنّه لم يفعل فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: قد قبلت منك فرجع إلى أصحابه فقال: إنّ محمداً أذن فأنزل الله - تعالى -: ﴿و منهم الذين يؤذون النبي و يقولون هو أذن قل أذن خير لكم يؤمن بالله و يؤمن للمؤمنين﴾ أي يصدّق الله فيما يقول و يصدّقك فيما تعتذر إليه في الظاهر و لا يصدّقك في الباطن، و قوله: و يؤمن للمؤمنين يعني المقرّين بالإيمان من غير إعتقاد.»<sup>(١)</sup>

أقول: و يشهد لما ذكره تغيير حرف الصلّة و ذكر اللام الظاهرة في النفع أو يكون بتضمين التصديق فإنّه يتعدى باللام كما في قوله - تعالى -: ﴿و مصدّقاً لما بين يديه﴾ و إذا كان التصديق للمؤمنين بحسب الظاهر فقط فلا حجّية في قوله و يكون وزانه و زان قوله عليه السلام: «كذب سمعك و بصرك عن أخيك فإن شهد عندك خمسون قسامة و قال لك قولاً فصدّقة و كذبهم.»<sup>(٢)</sup>

و على هذا فيشكل الإستدلال بالصحيحة لحجّية البيّنة أو الشياع. و لعلّ الآية الشريفة و الصحيحة كلتاها في مقام الإرشاد إلى آداب المعاشرة و لزوم التصديق الصوري للمجتمع و الخلطاء و الإحتياط عملاً في موارد الشبهة و نحو ذلك فتدبّر. هذا. و هنا رواية اخرى عن الكافي يظهر منها أن القصة وقعت لنفس الإمام الصادق مع أبيه عليه السلام و هي ما رواه في الوسائل عن الكافي عن حميد بن زياد عن الحسن بن محمد بن سماعه عن غير واحد عن أبان بن عثمان عن حماد بن بشير عن ابي عبدالله و فيه: و قال

١- تفسير علي بن إبراهيم، ج ١، ص ٣٠٠ (= طبعة اخرى، ص ٢٧٥)؛ و الآية ٦١ من سورة التوبة.

٢- الكافي، ج ٨، ص ١٤٧، تكذيب المعتاب...، الحديث ١٢٥.



أبو عبد الله عليه السلام: «إني أردت أن أستبضع بضاعة إلى اليمن فأتيت أبا جعفر عليه السلام فقلت له: إني أريد أن أستبضع فلاناً، فقال: أما علمت أنه يشرب الخمر فقلت: بلغني من المؤمنين أنهم يقولون ذلك فقال: صدّقهم فإن الله - عزّ وجلّ - يقول: ﴿يؤمن بالله و يؤمن للمؤمنين﴾ ثمّ قال: إنك إن استبضعته فهلكت أو ضاعت فليس لك على الله أن يأجرک و لا يخلف عليك، فاستبضعته فضيّعها فدعوت الله - عزّ وجلّ - أن يأجرني فقال: أي بُني مَه ليس لك على الله أن يأجرک و لا يخلف عليك، قال: قلت: ولم؟ قال: لأنّ الله - عزّ وجلّ - يقول: ﴿و لا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياماً﴾ فهل تعرف سفيهاً أسفه من شارب الخمر. الحديث»<sup>(١)</sup> و روى القصة مختصرة العياشي أيضاً عن حماد بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام.<sup>(٢)</sup>

أقول: احتمال وقوع القصة تارة للإمام الصادق عليه السلام و تارة لابنه إسماعيل غير بعيد و لكن عصيان الإمام الصادق لأبيه بعيد جداً. هذا.

### دليل آخر لحجية الشيعاء و نقده

و ربّما يتوهم جواز الإستدلال لحجية الشيعاء أيضاً بأخبار ذكر فيها لفظ المعروف. كقوله عليه السلام: «و اعلم أنّ المسلمين عدول بعضهم على بعض إلاّ مجلود في حدّ لم يتب منه أو معروف بشهادة زور. الحديث»<sup>(٣)</sup> و قوله عليه السلام: «نعم يشهدون على شيء مفهوم معروف»<sup>(٤)</sup> و قوله عليه السلام: في شهادة من يلعب بالحمام: «لا بأس إذا كان لا يعرف بفسق»<sup>(٥)</sup> و قوله عليه السلام: «تقبل شهادة المرأة و النسوة إذا كنّ مستورات من أهل البيوتات معروفات بالستر و العفاف»<sup>(٦)</sup> إلى غير ذلك ممّا حدّو هذه الأخبار.

١- ألسائل، ج ١٧، ص ٢٤٨، الباب ١١ من أبواب الأشربة المحرمة، الحديث ٥.

٢- تفسير البرهان، ج ٢، ص ١٣٩.

٣- ألسائل، ج ١٨، ص ١٥٥، الباب ١ من أبواب آداب القاضي، الحديث ١.

٤- ألسائل، ج ١٨، ص ٣٠١، الباب ٤٨ من أبواب الشهادات، الحديث ١.

٥- ألسائل، ج ١٨، ص ٣٠٥، الباب ٥٤ من أبواب الشهادات، الحديث ١.

٦- ألسائل، ج ١٨، ص ٢٩٤، الباب ٤١ من أبواب الشهادات، الحديث ٢٠.

أقول: تفسير المعروف بالشائع عند الناس مصطلح بيننا أهل اللغة الفارسية ولكن الظاهر أن المراد به في هذه الأخبار المعروف للشخص لا المعروف عند المجتمع و لأقل من احتمال ذلك.

هذه هي الوجوه التي أقاموها لإعتبار الشيعاء والإستفاضة وقد عرفت المناقشة فيها.

### حدود حجّة الشيعاء

الأمر الثالث: في أن الإستفاضة هل تكون حجّة شرعية مطلقاً أو بشرط أن تكون مفيدة للعلم المجازم أو يكتفي فيها بالظن المتأخّم للعلم أو يكفي مطلق الظن، أو يشترط فيها أن لا يقوم ظنّ بخلافه؟ في المسألة وجوه.

ربّما يستظهر من المحقّق في شهادات الشرائع و النافع حيث إعتبر العلم في الشهادة، عدم إعتبار الإستفاضة ما لم تفد العلم.

و في المسالك في تعريف الإستفاضة:

«هي إخبار جماعة لا يجمعهم داعية التواطى عادة يحصل بقولهم العلم بمضمون

خبرهم على ما يقتضيه كلام المصنّف هنا، أو الظنّ الغالب المقارب له على قول.»<sup>(١)</sup>

و ظاهره إعتبار حصول العلم على نظر المصنّف هنا و الظنّ الغالب على القول الآخر.

و لكن لم يظهر لي من كلام المصنّف في باب القضاء إعتبار العلم. و قوله بعد أسطر:

«و لا يجب على أهل الولاية قبول دعواه مع عدم البيّنة وإن شهدت الأمارات

ما لم يحصل اليقين.»<sup>(٢)</sup>

مورده صورة عدم الإستفاضة كما يظهر لمن تأمّل في عبارته.

و كيف كان فالإلتزام بإشتراط العلم مساوق لعدم إعتبار الإستفاضة بذاتها إذا العلم

حجّة بذاته في أيّ مقام حصل.

و ظاهر أكثر الكلمات أن الإستفاضة بنفسها حجّة شرعية و لذا اختلفوا في مواردّها و

تمسّكوا بحجّيتها فيها بأنّ هذه الأشياء ممّا يعتذر إقامة البيّنة عليها فهذا السنخ من الإستدلال

٢- المصدر.

١- المسالك، ج ٢، ص ٣٥٤.

ظاهر في كون المقصود حجيتها بنفسها كالبيّنة.

و يظهر من الجواهر أيضاً القول باعتبارها بذاتها بنحو الإطلاق و لكن لم يجوز الشهادة بمضمونها إلا إذا حصل العلم، ففصل بين باب الشهادة و بين غيرها من الآثار.

ففي باب القضاء بعد الاستدلال للشيع بالسيرة و بالمرسلة و الصحيحة السابقتين. قال:

«و منه يعلم أنه لامدخلية لمفاده الذي يكون تارةً علماً و اخرى متآخماً له و

ثالثة ظناً غالباً في حجيتها و إنما المدار على تحقّقه.»<sup>(١)</sup>

و في باب الشهادات منه:

«نعم قد يقال: إنّ الشيع المسمى بالتسامع مرّة و بالإستفاضة اخرى معنى

وحداني و إن تعددت أفراده بالنسبة إلى حصول العلم بمقتضاه، و الظن المتآخم له

و مطلق الظن إلا أنّ الكلّ شيع و تسامع و إستفاضة.

فمع فرض قيام الدليل على حجيتها من سيرة او إجماع او ظاهر المرسل او خبر

إسماعيل او غير ذلك لم يختلف الحال في أفراده المزبورة التي من المقطوع عدم

مدخليتها فيه، بل هي في الحقيقة ليست من أفرادها و إنما هي أحوال تقارن بعض

أفرادها كما نجده بالوجدان بملاحظة أفرادها.

و لكن على كلّ حال فإثبات حجيتها و القضاء به و إجراء الأحكام عليه

لا يقتضي جواز الشهادة بمضمونه و إن لم يقارنه العلم، لما عرفته من إعتبار العلم في

الشهادة و كونه كالشمس و الكفّ....

و بذلك كلّّه يظهر لك سقوط البحث في أنّه هل يعتبر فيه الظن المتآخم أو

العلم و أنّ في ذلك قولين، بل في الرياض جعل الأقوال ثلاثة بزيادة مطلق الظن و

نسبة كلّ قول إلى قائل و ذكر الأدلّة لذلك، إذ قد عرفت أنّ هذه الأحوال

لامدخلية لها في حجية الشيع.

كما أنّه ظهر لك منه أنّ الشيع و التسامع و الإستفاضة على أحوال ثلاثة:

أحدها: إستعمال الشائع المستفيض و إجراء الأحكام عليه. و الثاني:

القضاء به، و الثالث: الشهادة بمقتضاه.

أما الأوّل: فالسيرة و الطريقة المعلومة على أزيد ممّا ذكره الأصحاب فيه فإنّ الناس لازالت تأخذ الفتوى بشياع الإجتهد و تصلّي بشياع العدالة و تجتنب بشياع الفسق و غير ذلك مما هو في أيدي الناس.  
و أما القضاء به، وإن لم يفد العلم فالأولى الإقتصار فيه على السبعة، بل الخمسة، بل الثلاثة بل النسب خاصّة، لأنّه هو المتفق عليه بين الأصحاب.  
و أما الشهادة به، فلا تجوز بحال إلاّ في صورة مقارنته للعلم بناءً على الإكتفاء به في الشهادة مطلقاً.<sup>(١)</sup>

### المختار في حجية الشيع

أقول: و ملخّص الكلام في المقام أنّه إن حصل بالشيع العلم المجازم فلا إشكال فيجوز العمل به، بل و الشهادة بمضمونه إلاّ أن يناقش فيها باعتبار كونها عن حسّ، و كيف كان فالإعتبار حينئذٍ للعلم لا للشيع.  
و إن حصل الظنّ المتآخم الذي نعبر عنه تارة بالوثوق و اخرى بسكون النفس، كان حجة أيضاً لكونه بحكم العلم عند العقلاء يعتمدون عليه في أمورهم و إن أشكل الشهادة بمضمونه على ما أشار إليه في الجواهر من روايات الشمس و الكفّ<sup>(٢)</sup>.  
و أما إذا لم يحصل العلم و لا الوثوق فالقول بحجّيته حينئذٍ يتوقّف على تماميّة بعض الوجوه التي مرّت، و عمدتها كما عرفت الصحيحة. و نحن و إن ناقشنا في دلالتها و قرّينا حملها على البيّنة وفاقاً لما في العوائد، و لكن المتبادر من قوله: «هكذا يقول الناس» و قوله: «قد بلغك» هو الشيع بين الناس، و قد مرّ أن إسماعيل لم يحصل له بذلك الشيع العلم و لا الوثوق و إلاّ لما أعطى الرجل ماله الذي كان يهتّم به، و مع ذلك و بّخه الإمام عليه السلام على مخالفة ذلك الشيع. و لعلّ الرواية الثانية الحاكية لقصة الإمام عليه السلام مع أبيه عليه السلام دلالتها أظهر.

١- الجواهر، ج ٤١، ص ١٣٤.

٢- ألوسائل، ج ١٨، ص ٢٥٠، الباب ٢٠ من أبواب الشهادات.

نعم يوهن ذلك ما في الصحيحة من قوله عليه السلام: «إذا شهد عندك المؤمنون فصدّقهم» الظاهر في شهادة البيّنة.

و كيف كان فلا يبعد القول بكفاية الشيعاء و الشهرة في البلد في مثل الأنساب و الأوقاف و نحوهما من الأمور الممتدة في عمود الزمان إذا حصل الظنّ بالمضمون، و لولا ذلك أشكال إثبات هذه الأمور مع الابتلاء بها و كثرة أحكامها، و انجرّ الأمر إلى تضييع كثير من الحقوق إذ تحصيل العلم الجازم أو الوثوق أو إقامة البيّنة في مثل الأنساب الممتدة و الأوقاف القديمة مع كثرة الوسائط و البعد الزماني ممّا يعسر جدّاً و الملتزم بذلك يعدّ وسواساً خارجاً من المتعارف. هذا، و لكن الأحوط السعي في تحصيل العلم أو الوثوق ما لم يبلغ حدّ الوسوسة.

### نقد ما أستدل به لحجّية الشيعاء مطلقاً

و ربّما يقال بجواز التمسك لحجّية الشيعاء مطلقاً بالأخبار المتمسك بها لحجّيته في باب الهلال بإلغاء خصوصيّة المورد:

١- كخبر أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام و فيه: «لا تصم ذلك اليوم الذي يقضى إلا أن يقضى أهل الأمصار فإن فعلوا فصمه.»<sup>(١)</sup>

٢- و في خبر عبد الرحمن قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن هلال رمضان يغم علينا في تسع و عشرين من شعبان فقال: «لا تصم إلا أن تراه، فإن شهد أهل بلد آخر فاقضه.»<sup>(٢)</sup>

٣- و بالإسناد عنه أنه سأله عن ذلك فقال: «لا تصم ذلك اليوم إلا أن يقضى أهل الأمصار فإن فعلوا ذلك فصمه.»<sup>(٣)</sup>

٤- و خبر عبد الحميد الأزدي قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام أكون في الجبل في القرية فيها خمس مائة من الناس. فقال: «إذا كان كذلك فصم لصيامهم و أفطر لغيرهم.»<sup>(٤)</sup>

١- ألسائل، ج ٧، ص ٢١١، الباب ١٢ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ١.

٢- ألسائل، ج ٧، ص ٢١٢، الباب ١٢ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ٢.

٣- ألسائل، ج ٧، ص ٢١٢، الباب ١٢ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ٣.

٤- ألسائل، ج ٧، ص ٢١٢، الباب ١٢ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ٤.

٥- و موثقة سماعة أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن اليوم في شهر رمضان يختلف فيه؟ قال:  
«إذا اجتمع أهل مصر على صيامه للرؤية فاقضه إذا كان أهل مصر خمس مائة إنسان.»<sup>(١)</sup>  
أقول: قد حمل في الجواهر هذه الأخبار على صورة حصول العلم و حيث إنّ الغالب في  
مواردها حصول العلم يشكل الأخذ بإطلاقها فضلاً عن التعدي منها إلى سائر الأبواب.<sup>(٢)</sup>

١- الوسائل، ج ٧، ص ٢١٣، الباب ١٢ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ٧.

٢- كتاب الزكاة، ج ٣، ص ٣٨٥ إلى ٤١٣.

**الفصل السابع :**

## **موجبات الكفر و الإرتداد**

**و هو يشتمل على فوائد :**





## الفائدة الأولى:

### ما هو الملاك في الإرتداد؟

«المبحث: الاستدلال على كفر منكر الزكاة، و أنّ إنكار الضروي مع العلم به هل هو موجب للكفر مطلقاً او إذا يرجع إنكاره إلى إنكار الرسالة؟ و البحث عن هذه المسألة و التي تليها في خلال مسائل الأصول إستطراذي»<sup>(١)</sup>

أقول: ذكروا في كتاب الطهارة ان الكافر من ينكر الألوهية او التوحيد او الرسالة او ضرورياً من ضروريات الدين فنقول:

هل لإنكار الضروي موضوعية فهو موجب للكفر مطلقاً او لرجوعه إلى إنكار الرسالة و لو ببعضها و كون شيء ضرورياً أمانة على إلتفات الشخص إلى كونه جزءاً من الدين فلو ثبت كون إنكاره لشبهة فلايوجب الكفر او لا أثر للضرورية أصلاً و لو بعنوان الأمانة فلو احتمل في حقه الشبهة أيضاً لا يحكم بكفره؟

ظاهر بعض العبارات الأوّل، ففي كتاب الطهارة من الشرائع:

«الكافر و ضابطه كل من خرج عن الإسلام أو من إنتحلّه و جحد ما يعلم من

الدين ضرورة كالحوارج و الغلاة»<sup>(٢)</sup>

و في الإرشاد:

«و الكافر و إن أظهر الإسلام إذا جحد ما يعلم ثبوته من الدين ضرورة

كالحوارج و الغلاة»<sup>(٣)</sup>

---

٢- شرائع الاسلام، ج ١، ص ٤٢.

١- كتاب الزكاة، ج ١، ص ١١.

٣- إرشاد الأذهان، ج ١، ص ٢٣٩.

و نحوهما غيرهما.

و لكن في مفتاح الكرامة:

«و هنا كلام في أن جحود الضروري كفر في نفسه أو يكشف عن إنكار النبوة مثلاً؟ ظاهرهم الأوّل و احتمال الأستاذ الثاني قال: فعليه لو احتمال وقوع الشبهة عليه لم يحكم بتكفيره إلا أن الخروج عن مذاق الأصحاب مما لا ينبغي».

و فيه أيضاً:

«و في مجمع البرهان: المراد بالضروري الذي يكفر منكروه الذي ثبت عنده يقيناً كونه من الدين و لو بالبرهان و لو لم يكن مجمعاً عليه إذ الظاهر أن دليل كفره هو إنكار الشريعة و إنكار صدق النبي ﷺ مثلاً في ذلك الأمر مع ثبوته يقيناً عنده و ليس كل من أنكر مجمعاً عليه يكفر، بل المدار على حصول العلم و الإنكار و عدمه إلا أنه لما كان حصوله في الضروري غالباً جعل ذلك مداراً و حكماً به فالجمع عليه ما لم يكن ضرورياً لم يؤثر»<sup>(١)</sup>.

و ظاهر ما حكاه في عبارته الأولى عن استاذة كاشف الغطاء من النسبة إلى مذاق الأصحاب توهم كون المسألة إجماعية و لكن ليعلم أن المسألة ليست من المسائل الأصلية المتلقاة عن المعصومين عليهم السلام و لم تذكر في الكتب المعدّة لنقلها كالمقنعة و النهاية و لم أجدها بهذه العبارة في الكتب قبل الشرائع.

نعم في الغنية كلام يقرب منها قال:

«فصل في الردّة: متى أظهر المرء الكفر بالله أو برسوله أو الجحد بما يعم فرضه و العلم به من دينه كوجوب الصلاة أو الزكاة أو ما يجري مجرى ذلك بعد إظهار التصديق به كان مرتدّاً»<sup>(٢)</sup>.

فقوله: «الجحد بما يعم فرضه و العلم به» يقرب من إنكار الضروري.

و بالجملة فليس كون إنكار الضروري موجباً للكفر بنفسه مذكوراً في كتب القدماء من

٢- الغنية، ص ٣٨٠.

١- مفتاح الكرامة، ج ٢، ص ٣٨.

أصحابنا فلاوجه لإدعاء الشهرة في المسألة فضلاً عن الإجماع، وإجماع المتأخرين على فرض ثبوته لا يفيد.

و ليس الإجماع بما هو إجماع حجة عندنا وان جعله المخالفون حجة وإستدلوا عليها بأمر: منها ما رووه عن النبي ﷺ أنه قال: «لا تجتمع أمتي على خطأ» والحديث لم يثبت عندنا وإنما نؤمن بحجية الإجماع إذا كان كاشفاً عن قول المعصومين عليهم السلام فحل المسائل الأصلية المتلقاة يداً بيد لا المسائل التفريعية الإستنباطية.

و على هذا فليس إنكار الضروري موضوعية و ليس بنفسه موجباً للكفر بل إن رجع إنكاره الى إنكار الرسالة بأن كان ملتفتاً إلى كونه من الدين ومع ذلك أنكره. فان قلت: فعلى هذا لا يبقى فرق بين الضروري وغيره أصلاً.

قلت: نعم و لذا مرّ عن مجمع البرهان كفر من أنكر ما ثبت عنده كونه من الدين بالبرهان و لو لم يكن مجمعاً عليه فضلاً عن كونه ضرورياً.

نعم لعل بينها فرقا في مقام الإثبات فلو كان أحد في مناطق الإسلام و بلاده و نشأ بين المسلمين بحيث يبعد جداً عدم علمه بواضحات الإسلام و ضرورياته فتصير ضرورية المسألة أمانة عقلائية على علمه بكونها من الإسلام و يرجع إنكارها إلى إنكار أصل الرسالة و لو بجزئها و إلاً فلو ثبت كون إنكار الشخص لشبهة او كان الشخص جديد الإسلام او بعيداً عن مناطق الإسلام فلا أمانة و لا طريق إلى إحراز كون إنكاره راجعاً إلى إنكار الرسالة و الإسلام و لأجل ذلك قال في المتن: «و منكره مع العلم به كافر».

### الفائدة الثانية:

#### الإستدلال لكون إنكار الضروري موجباً للكفر مطلقاً و نقده

هذا، و القائلون بكون إنكار الضروري مطلقاً موجباً للكفر يتمسكون بوجوه:  
الأول: أن الإسلام عبارة عن مجموع العقائد و الأحكام المخصوصة المقررة من جانب الله و يجب على المسلمين الإلتزام بها فن أنكر واحداً منها فقد أنكر الإسلام ببعضه.  
إن قلت: لنا أخبار كثيرة تدل على أن الإسلام الذي به تحقن الدماء و تحل المناكح و يثبت

التوارث شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله.  
قلت: أولاً أن ذلك لمجدد الإسلام، وثانياً أن الشهادة بالرسالة في الحقيقة إقرار بجميع ما جاء به الرسول فإنكار بعضها يرجع إلى إنكار الرسالة.  
الثاني: إجماعهم على موضوعية إنكار الضروي، لعطفه في كلماتهم على من خرج عن الإسلام، وظاهر العطف المغايرة وعدم تقييده بالعلم، ولتقييدهم إياه بالضروري، إذ لو كان الملاك الرجوع إلى إنكار الرسالة لجرى في كل ما علم أنه من الدين وإن لم يكن ضرورياً، ولتمثيلهم له بالخوارج والغلاة والنواصب مع أن كثيراً منهم لا يعلمون بمخالفتهم في ذلك للدين بل ربما يتقربون بذلك إلى الله سبحانه.

الثالث: أخبار مستفيضة متفرقة في الأبواب المختلفة، وسيأتي ذكرها.  
أقول: يرد على الأول أن مقتضاه كفر من أنكر واحداً من أحكام الإسلام سواء كان ضرورياً أو غيره وسواء كان عالماً بكونه من الإسلام أو جاهلاً مقصراً أو قاصراً حتى أنه يجوز تكفير كل مجتهد لغيره إذا أفتى بخلاف ما أفتى به هذا المجتهد لأنه بفتواه بخلاف هذا المجتهد أنكر ما أفتى به هذا، ولا يمكن أن يلتزم بهذا أحد.  
و يرد على الثاني منع الإجماع في المسألة لما عرفت من أن عنوان مسألة الضروي و إيجاب إنكاره للكفر كان من المحقق و من بعده فيما أعلم و لم يكن في كلمات القدماء ذكر منه و التمثيل بالغلاة و الخوارج أيضاً في كلمات المتأخرين.

نعم مرّ من ابن زهرة في الغنية: «المجحد بما يعم فرضه و العلم به من دينه»، ولكن لا يخفى أن كلمة «المجحد» لا تطلق إلا في الإنكار مع العلم، ففي الصحاح: «المجحد الإنكار مع العلم»، وفي المفردات «المجحد نفي ما في القلب إثباته وإثبات ما في القلب نفيه... قال -عز وجل-: ﴿وجحدوا بها و إستيقنتها أنفسهم﴾»<sup>(١)</sup>. و ذكر المتأخرين للضروري لعله كان من جهة أن ضرورة المسألة و كونها بديهية سبب للعلم بها فأرادوا بذلك كون الإنكار عن علم أو لكونها أمانة على كون المنكر عالماً بكونها من الدين إذا كان الشخص ممن نشأ في محيط المسلمين فلو أنكر أحد مثلاً كون الزوايا الثلاث في المثلث مساوية لقائمتين أمكن كون إنكاره

عن جهل بالمسألة و أما إذا أنكر أحد كون مضروب الإثنين في نفسه أربعة فلا يحمل إنكاره طبعاً على كونه عن جهل بعد كون المسألة بديهية يعرفها كل أحد وهذا لا ينافي كونه عن جهل إذا صدر ممن يحتمل في حقه ذلك.

و كيف كان فليس لإنكار الضروي موضوعية في إيجاب الكفر بل إنكار كل حكم إذا رجع الى إنكار الرسالة صار سبباً للكفر والآ فلا.

و لا يخفى أن إنكار الألوهية و التوحيد و الرسالة موجب للكفر ولو كان عن جهل و قصور فان العذر و القصور و عدم العذاب أمر، و الإسلام و الاعتقاد به أمر آخر، فالمنكر لهذه الأصول أو لواحد منها ليس مسلماً و إن كان قاصراً معذوراً و لا محالة لا عقاب عليه عقلاً فتدبر. (١)

### الإستدلال للمسألة بالأخبار و نقده

بقي الكلام في الأخبار التي ربما يتوهم دلالتها على المسألة فلنتعرض لها إجمالاً: فالأول: ما رواه في أصول الكافي صحيحاً إلى عبد الرحيم القصير قال: كتبت مع عبد الملك بن أعين إلى أبي عبد الله عليه السلام أسأله عن الإيمان ما هو؟ فكتب إلي مع عبد الملك بن أعين: «سألت -رحمك الله- عن الإيمان، و الإيمان هو الإقرار باللسان و عقد في القلب و عمل

١- و مال الاستاذ -دام ظلّه- أخيراً الى أن انكار اصل او فرع ضروري من الدين اذا كان عن جهل و قصور بأن لم يكن ذلك الاصل او الفرع ضرورياً عند المنكر لا يوجب الكفر و الارتداد. و قال في توضيحه: الكفر هو ستر أمر واضح و بين، فلذا يقال للزارع الكافر لستره البذر تحت التراب. فمن تيقن بحقيقة الدين و أصوله و فروعه و أنكره جحداً كان كافراً لكونه ساتراً لا مريئ عنده، فهو مصداق لقوله تعالى: ﴿إن الذين ارتدوا على أديبارهم من بعد ما تبين لهم الهدى الشيطان سؤل لهم﴾. (محمّد / ٢٥)

و اما من لم يتيقن بعد بحقيقة الدين اصولاً و فروعاً و كان في حال التحقيق و التفكير فلا يكون كافراً لعدم كونه ساتراً لشيئ بين، نعم مثل هذا لا يكون مؤمناً ايضاً.

و قال ايضاً الكفر و الايمان ليسا أمرين قلبيين فإن الأمور القلبية كاليقين و نحوه ليست إختيارية فلا يصح العقاب و الثواب عليهما مع أن الإيمان و الكفر (بحسب الآيات و الروايات) موجبان للثواب و العقاب، بل الكفر و الايمان من مقولة الإلتزام و التعهد العمليين، فالإيمان هو الإلتزام العملي بلوازم العقائد الدينية و الكفر هو الإنكار و عدم الإلتزام العملي بها. (الإستفتاءات، المجلد الثاني، المسألة ٢٥٠٦) (اللجنة)

بالأركان، والإيمان بعضه من بعض وهو دار وكذلك الإسلام دار والكفر دار فقد يكون العبد مسلماً قبل أن يكون مؤمناً ولا يكون مؤمناً حتى يكون مسلماً، فالإسلام قبل الإيمان وهو يشارك الإيمان، فإذا أتى العبد كبيرة من كبائر المعاصي أو صغيرة من صفائر المعاصي التي نهى الله - عز وجل - عنها كان خارجاً من الإيمان ساقطاً عنه إسم الإيمان وثابتاً عليه إسم الإسلام فإن تاب واستغفر عاد إلى دار الإيمان، ولا يخرج إلى الكفر إلا الجحود. والاستحلال أن يقول للحلال: هذا حرام وللحرام: هذا حلال و دان بذلك فعندها يكون خارجاً من الإسلام و الايمان، داخلاً في الكفر و كان بمنزلة من دخل الحرم ثم دخل الكعبة و أحدث في الكعبة حدثاً فأخرج عن الكعبة و عن الحرم فضربت عنقه و صار إلى النار.»<sup>(١)</sup>

و عبدالرحيم القصير وإن لم يوثق في الرجال و لكن نقل الكليني و الصدوق لرواياته يوجب نحو إعتبار له و لعله يستفاد من ترحم الصادق عليه السلام، كونه إمامياً حسن الحال، و نقل الصدوق للحديث يتفاوت مع نقل الكليني و لعل نقل الكليني أصح.

### المحتملات الأربعة للحديث الأول

و كيف كان فنقول ليس في الحديث إسم من الضروري، و لفظ الجحود كما مرّ يطلق على الإنكار مع العلم لا مطلق الإنكار، و لو سلم أنه أعمّ فالمحتملات في الحديث أربعة: الأول: أن الألفاظ وضعت للمعاني الواقعية فيكون المراد أن من قال للحلال الواقعي: أنه حرام، و للحرام الواقعي: هذا حلال، و مقتضاه كون إنكار الحكم الواقعي موجباً للكفر مطلقاً سواء كان ضرورياً أو غيره و عن علم او جهل تقصيراً او قصوراً. الثاني: أن يراد بالحلال و الحرام ما ثبت عند جميع فرق المسلمين و مذاهبهم حليته أو حرمة.

الثالث: أن يراد بهما ما كان ضرورياً و بديهياً منهما.

الرابع: أن يراد بهما ما كان كذلك في علم الشخص المنكر. و أظهر الاحتمالات الاحتمال الأول و لكن لا يمكن أن يلتزم به أحد كما مرّ فيتردد الأمرين

١- اصول الكافي، ج ٢، ص ٢٧، كتاب الإيمان و الكفر، باب أن الإسلام قبل الإيمان، ص ٢٧.

الثلاثة الأخر وأظهرها الأخير فيختص الكفر بالمنكر مع العلم ولا أقل من بقاء الترديد وإذا جاء الإحتمال بطل الإستدلال فلا دلالة في الحديث على كون عنوان الضروري موجباً للكفر فتدبر.

هذا، وتشبيهه ﷺ بالإسلام والإيمان بالحرم والكعبة أولاً من جهة كون النسبة بينهما بالعموم والخصوص و ثانياً من جهة ان الكعبة مما يعرفها كل أحد، بخلاف الحرم والمسجد فالإهانة لها لا محالة تقع عن علم وعمد ولكن لو فرض لأحد شبهة في ذلك فأحدث فيها عن شبهة فهل يضرب عنقه؟ لا يمكن الإلتزام بذلك ويشهد لهذا موثقة سماعه حيث ورد فيها: «لو أن رجلاً دخل الكعبة فافلت منه بوله أخرج من الكعبة ولم يخرج من الحرم فغسل ثوبه و تطهر، ثم لم يمنع أن يدخل الكعبة، ولو أن رجلاً دخل الكعبة فبال فيها معانداً أخرج من الكعبة ومن الحرم و ضربت عنقه»<sup>(١)</sup>. فحكم القتل مرتب على البول عناداً لا مطلقاً.

### الفائدة الثالثة:

#### للكفر مراتب و معاني

الحديث الثاني: خبر أبي الصباح الكناني، عن أبي جعفر ﷺ قال:

«قيل لأمير المؤمنين ﷺ من شهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ﷺ كان مؤمناً؟ قال: فأين فرائض الله، قال: وسمعته يقول: كان علي ﷺ يقول: لو كان الإيمان كلاماً لم ينزل فيه صوم ولا صلاة ولا حلال ولا حرام. قال: وقلت لأبي جعفر ﷺ: ان عندنا قوماً يقولون: إذا شهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ﷺ فهو مؤمن؟ قال: فلم يضربون الحدود؟ ولم تقطع أيديهم؟! وما خلق الله - عز وجل - خلقاً أكرم على الله - عز وجل - من المؤمن، لأن الملائكة خدام المؤمنين وأن جوار الله للمؤمنين وأن الجنة للمؤمنين وأن الحور العين للمؤمنين، ثم قال: فما بال من جحد الفرائض كان كافراً؟»<sup>(٢)</sup>.

أقول: أولاً أن المجدد كما عرفت هو الإنكار عن علم لا مطلقاً و ثانياً ليس في الحديث إسم من الضروري والمحتملات فيه أربعة كما عرفت في الحديث الأوّل والكلام الكلام و ثالثاً

١- اصول الكافي، ج ٢، ص ٢٨، كتاب الإيمان و الكفر، باب أن الإسلام قبل الإيمان.

٢- اصول الكافي، ج ٢، ص ٣٣، كتاب الإيمان و الكفر.

الكفر لغةً الستر، يقال: «كفره» أي ستره و غطّاه و يقال للليل «كافر» لستره الأشخاص و الأشياء و للزراع «كافر» لستره البذور في الأرض، قال الله - تعالى -: ﴿ كمثل غيث أعجب الكفار نباته ﴾<sup>(١)</sup>، أي الزّراع كما عن بعض المفسرين؛ وللکفر في الإنسان مراتب بلحاظ مراتب ستر الإيمان و الفطرة فمرتبه الكاملة مقابل للإسلام و لكن قد يطلق في مقابل الإيمان أيضاً كما في هذا الحديث بل قد يطلق على كل مرتكب للمعصية انه كافر، و في الحديث: «لا يزني الزاني و هو مؤمن»<sup>(٢)</sup>.

و الكفر المبحوث عنه في كتاب الطهارة و المترتب عليه الأحكام الخاصة هو الكفر المقابل للإسلام و ليس في الحديث اسم منه.

الحديث الثالث: ما في الكافي أيضاً عن سليم بن قيس الهلالي قال: سمعت علياً عليه السلام يقول و أتاه رجل فقال له: ما أدنى ما يكون به العبد مؤمناً و أدنى ما يكون به العبد كافراً و أدنى ما يكون به العبد ضالاً؟ فقال له:

«قد سألت فافهم الجواب أما أدنى ما يكون به العبد مؤمناً أن يعرفه الله - تعالى - نفسه... و أدنى ما يكون به العبد كافراً من زعم أن شيئاً نهى الله عنه أن الله أمر به و نصبه ديناً يتولى عليه و يزعم أنه يعبد الذي أمره به و إنما يعبد الشيطان» الحديث<sup>(٣)</sup>.

و الجواب عنه أولاً جريان الإحتالات الأربعة المذكورة في الحديث الأوّل فيه أيضاً فلا يتعين حمله على إنكار الضروري فقط و ثانياً ان الكفر فيه مقابل الإيمان لا الإسلام و لا أثر فقهي له.

الحديث الرابع: ما رواه الحسن بن محبوب، عن داود بن كثير الرقي قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: سنن رسول الله صلى الله عليه وآله كفرائض الله - عزّ وجلّ -؟ فقال: «ان الله - عزّ وجلّ - فرض فرائض موجبات على العباد فمن ترك فريضة من الموجبات فلم يعمل بها و جحدّها كان كافراً» الحديث<sup>(٤)</sup>. و داود بن كثير و إن اختلفوا في وثاقته و لكن الحسن بن محبوب من أصحاب الاجماع.

١- سورة الحديد، (٥٧) الآية ٢٠.

٢- اصول الكافي، ج ٢، ص ٢٨٥، كتاب الإيمان و الكفر باب الكبائر.

٣- اصول الكافي، ج ٢، ص ٤١٤، كتاب الإيمان و الكفر، باب أدنى ما يكون به العبد مؤمناً.

٤- اصول الكافي، ج ٢، ص ٣٨٣، كتاب الإيمان و الكفر، باب الكفر.



و الجواب عن الحديث أيضاً أولاً ما مرَّ من كون الجحد هو الإنكار مع العلم و ثانياً جريان الاحتمالات الأربعة فيه.

الحديث الخامس: خبر موسى بن بكر قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الكفر و الشرك أيهما أقدم؟

قال: فقال لي: «ما عهدي بك تخاصم الناس، قلت: أمرني هشام بن سالم أن أسألك عن ذلك، فقال لي: الكفر أقدم و هو الجحود» الحديث<sup>(١)</sup>.

و موسى بن بكر واقفي و الأمر في سهل سهل كما ذكر في محله. و الجواب ما مرَّ من أن الجحود الإنكار مع العلم لا مطلقاً و ليس في الحديث اسم من الضروري.

الحديث السادس: صحيحة محمد بن مسلم قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «كل شيء يجزئه الإقرار و التسليم فهو الإيمان و كل شيء يجزئه الإنكار و الجحود فهو الكفر»<sup>(٢)</sup>.

و الجواب أولاً أن الكفر فيه مقابل الإيمان لا الإسلام و ثانياً ما مرَّ في معنى الجحود. الحديث السابع: خبر أبي عمرو و الزبيري، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: أخبرني عن وجوه الكفر في كتاب الله - عزَّ وجلَّ - قال: «الكفر في كتاب الله على خمسة أوجه، فمنها كفر الجحود و الجحود على وجهين» الحديث<sup>(٣)</sup>.

و الحديث مفصل و حاصله أن الكفر في القرآن خمسة أوجه: الأوَّل الجحود بالربوبية، الثاني الجحود على معرفة و هو أن يجحد الجاحد و هو يعلم أنه حق، الثالث كفر النعم، الرابع ترك ما أمر الله به، الخامس كفر البرائة.

و الجواب أن كفر منكر الربوبية واضح و الجحود أيضاً مرَّ معناه و الأقسام الثلاثة الأخر لا أثر فقهي لها.

الحديث الثامن: صحيحة بريد العجلي، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن أدنى ما يكون العبد به مشركاً قال: فقال: «من قال للنواة: إنها حصة و للحصاة: إنها نواة ثم دان به»<sup>(٤)</sup>.

١- اصول الكافي، ج ٢، ص ٣٨٥، كتاب الإيمان و الكفر، باب الكفر.

٢- اصول الكافي، ج ٢، ص ٣٨٧، كتاب الإيمان و الكفر، باب الكفر.

٣- اصول الكافي، ج ٢، ص ٣٨٩، كتاب الإيمان و الكفر، باب وجوه الكفر.

٤- اصول الكافي، ج ٢، ص ٣٩٧، كتاب الإيمان و الكفر، باب الشرك.

والجواب أولاً أن المسؤول عنه حيثية الشرك لا الكفر و ثانياً أن لازم الحديث باطلاقه كفاية إنكار كل حكم للحكم بالشرك ضرورياً كان أم لا عن علم او عن جهل تقصيراً او قصوراً و لا يقول به أحد فيجب أن يحمل على الإنكار عن علم أو على كون الشرك ذا مراتب و ليست كل مرتبة منه موجبة للكفر بالاصطلاح الفقهي فتدبر.

### هل مرتكب الكبيرة كافر؟

الحديث التاسع: موثقة مسعدة بن صدقة قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول:

«الكبائر: القنوط من رحمة الله و اليأس من روح الله و الأمن من مكر الله و قتل النفس التي حرم الله و عقوق الوالدين و أكل مال اليتيم ظلماً و أكل الربا بعد البيئة و التعرّب بعد الهجرة و قذف المحصنة و الفرار من الزحف، فقليل له: أرأيت المرتكب للكبيرة يموت عليها، أخرجته من الايمان، و ان عذب بها فيكون عذابه كعذاب المشركين أو له انقطاع؟ قال: يخرج من الإسلام إذا زعم انها حلال و لذلك يعذب أشدّ العذاب و إن كان معترفاً بأنها كبيرة و هي عليه حرام و أنه يعذب عليها و أنها غير حلال، فانه معذب عليها و هو أهون عذاباً من الأوّل و يخرج من الإيمان و لا يخرج من الإسلام»<sup>(١)</sup>.

و الرواية صريحة في أن مرتكب الكبيرة مع الاعتراف بها لا يكون كافراً فيجب أن يحمل مادلاً على كفر العاصي او مرتكب الكبيرة على إرادة بعض مراتب الكفر غير المضرة بإسلام الشخص، و حيث إن مورد هذا الفرض أعني فرض الاعتراف هو صورة علم الشخص بكونها كبيرة يكون مورد الفرض الأوّل أعني صورة زعم الحلية و إنكار الحرمة أيضاً صورة العلم فيرجع إنكاره إلى إنكار الرسالة قهراً.

و قد يتوهم أن إسناد الفعل إلى الفاعل المختار ظاهر في إنتفات الفاعل إلى العنوان الذي ينطبق على هذا الفعل و يكون موضوعاً للحكم في لسان الدليل فاذا قلنا: «فلان ارتكب كبيرة» يكون ظاهراً في ارتكابه لها ملتفتاً إلى كونها كبيرة و إذا قلنا: «فلان شرب خمرأ» يكون ظاهراً في شربه له ملتفتاً إلى كونه خمرأ.

و فيه أن الإسناد و إن دلّ على وقوع الفعل عن الفاعل عن علم و إختيار في مقابل الفاعل

١- اصول الكافي، ج ٢، ص ٢٨٠، كتاب الإيمان و الكفر، باب الكبائر.

في النوم أو عن إكراه، ولكن لا ظهور له في إلتفات الفاعل إلى العنوان الذاتي لموضوع فعله فاذا قلنا: «شرب زيد خمراً» يكون الإسناد ظاهراً في الشرب مع العلم والإختيار وأما إلتفاته إلى كون المشروب خمراً فدلالة الإسناد عليه ممنوعة وكون الألفاظ موضوعة للمعاني الواقعية لا يلزم إلتفات الفاعل إليه وإلا فلو كان المشروب خمراً واقعاً ولكن الفاعل زعم كونه ماءً و شربه يلزم مجازية قولنا حينئذ: «شرب زيد خمراً» وبالجملة فالخمر موضوع للخمر الواقعي لا لمعلوم الخمرية والإسناد أيضاً لا يستفاد منه إلا وقوع الفعل عن علم وإختيار وأما إلتفاته إلى عنوان الخمرية فلا يستفاد هذا.

ولكن في المقام يجب أن يحمل المرتكب للكبيرة في الحديث على مرتكبيها مع الإلتفات إلى كونها كبيرة إذ المحتملات كما عرفت في شرح الحديث الأول أربعة: المرتكب للكبيرة مطلقاً ضرورة أم لا عن علم أو عن جهل عن تقصير أو عن قصور، والمرتكب لما هو الكبيرة عند جميع المذاهب والفرق، والمرتكب لما هو كبيرة وحرام بالضرورة، والمرتكب لما هو كبيرة عند الفاعل وفي علمه، وأظهر الإحتالات وان كان هو الأول ولكنه لا يمكن الإلتزام به ولا يلتزم به أحد فيدور الأمر بين الثلاثة الأخر وأظهرها الأخير ويؤيده ما مر من كون مورد الإعتراف أيضاً صورة العلم ولو سلم بقاء التردد بطل الإستدلال فحملها على ما هو حرام وكبيرة بالضرورة لادليل عليه.

**الحديث العاشر:** صحبة عبدالله بن سنان قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يرتكب الكبيرة من الكبائر فيموت هل يخرج من ذلك من الإسلام وإن عذب كان عذابه كعذاب المشركين أم له مدة وإتقطاع؟

فقال عليه السلام: «من ارتكب كبيرة من الكبائر فزعم أنها حلال أخرجه ذلك من الإسلام وعذب أشد العذاب وإن كان معترفاً أنه أذنب ومات عليه أخرجه من الإيمان ولم يخرج من الإسلام وإن كان عذابه أهون من عذاب الأول»<sup>(١)</sup>. والكلام فيه الكلام في سابقه.

### ما هو الفرق بين مرتكب الكبيرة أو الصغيرة في الأخبار؟

فان قلت: إذا كان الملاك كون الإنكار عن علم حتى يرجع إلى إنكار الرسالة فلا يكون

١- اصول الكافي، ج ٢، ص ٢٨٥، كتاب الإيمان والكفر، باب الكبائر.

فرق بين الكبيرة وغيرها فلم خصت بالذكر؟

قلت: الكبيرة ذكرت في كلام السائل ولعله كان مرتكزاً في ذهنه ما يعتقد بعض، من كون فعل الكبائر مخرجاً عن الإسلام، والإمام عليه السلام ردّ هذا الاعتقاد. وما احتاطه بعض محشّي العروة من كون إنكار الكبيرة موجباً للكفر فمأخذه هذان الحديثان وليس الملاك حينئذ عنوان الضروري بل عنوان الكبيرة وبينهما عموم من وجه وقد عرفت جريان الإحتمالات الاربعة في الحديثين فيمكن حملهما على صورة الإنكار عن علم كما كان الاعتراف أيضاً في مورد العلم.

وقد تلخص مما ذكرنا في جواب الروايات التي ربما يتوهم دلالتها على كون إنكار الضروري بنفسه موجباً للكفر أولاً أن الكفر في كثير منها ذكر في مقابل الإيمان لا الإسلام وثانياً إشتغال أكثرها على لفظ الجحود وهو يختص بصورة الإنكار عن علم وثالثاً أن المحتملات فيها أربعة وأظهرها بحسب الإطلاق الأوّل، ولكن حيث لا يلتزم به أحد يكون أظهر الثلاثة الباقية، الأخير أعني صورة كون الإنكار عن علم ولو منعت الأظهرية بطل الاستدلال مع الإحتمال فلا دليل على خصوص عنوان الضروري.

### الإستدلال للمسألة بأخبار آخر ونقده

وهنا ثلاث روايات آخر تشتمل على مضمون آخر ربما يتفاوت مع ما سبق:  
الأولى: رواية زرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لو أن العباد إذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا»<sup>(١)</sup>.

ولا يخفى أن المراد بالعباد في الحديث ليس مطلق العباد بل الذين لهم سابقة الإسلام ولكن قد يعرض لهم شبهات في بعض المسائل وهذا كثير ولا سيما للشبان في أعصارنا وليس المراد بالجهل الجهل المطلق وإلا لم يناسب الجحد فانه الإنكار عن علم كما عرفت، فالمراد أن المسائل التي يعلم الإنسان إجمالاً بكونها من الدين ولكن يعرض له بسبب إلقاء الشيطان شبهة آنية فيها لو لم ينكرها الإنسان جزماً بل توقف فيها مقدمة للسؤال والتفحص لم يخرج بذلك من الدين، والإنسان لا يخلو غالباً من شك ومن يهتم بذلك ويتعقبه بالسؤال و

١- اصول الكافي، ج ٢، ص ٣٨٨، كتاب الإيمان والكفر، باب الكفر.

الإستفهام كان ذلك من كمال إيمانه كما في بعض الأحاديث.  
 الثانية: رواية محمد بن مسلم قال: كنت عند أبي عبد الله عليه السلام جالساً عن يساره و زرارة عن يمينه فدخل عليه أبو بصير فقال: يا أبا عبد الله ما تقول فيمن شك في الله؟ فقال: «كافر يا أبا محمد، قال: فشك في رسول الله؟ فقال: كافر، قال: ثم التفت إلى زرارة فقال: إنما يكفر إذا جحد»<sup>(١)</sup>.

و يظهر من سابقها موردها و المراد منها.  
 الثالثة: خبر أبي اسحاق الخراساني قال: كان أمير المؤمنين عليه السلام يقول في خطبته: «لا ترتابوا فتشكّوا ولا تشكّوا فتكفروا»<sup>(٢)</sup>  
 والظاهر ان الشك أمر غير اختياري غالباً و لكن الإرتياب يطلق فيما إذا أوجد الإنسان باختياره مقدمات شكّه و تردده، و لعل المراد أن الإرتياب يتعقبه الشك و الشك قد يتعقبه الكفر لا أن الشك بنفسه كفر.  
 و كيف كان فسنخ الروايات الثلاث يخالف سنخ ماسبق.

### ما هو المختار في المسألة؟

و قد ظهر إلى هنا عدم الدليل على موضوعية إنكار الضروي و كونه بنفسه موجباً للكفر، و لذا قال في طهارة العروة:  
 «مع الإلتفات إلى كونه ضرورياً بحيث يرجع إنكاره إلى إنكار الرسالة، والأحوط الإجتنب عن منكر الضروي مطلقاً»<sup>(٣)</sup>  
 و علقْتُ عليه سابقاً حينما كنت في السجن «لادليل على عنوان الضروي، نعم الأحوال الإجتنب عن منكر المعاد و كذا عمن ارتكب كبيرة من الكبائر و زعم أنها حلال و دان بذلك إذا لم يكن عن قصور»  
 و الآن أقول لا يلزم رعاية الإحتياط في غير منكر المعاد إلا إذا رجع إلى إنكار الرسالة.

١- اصول الكافي، ج ٢، ص ٣٩٩، كتاب الإيمان و الكفر، باب الشك.

٢- اصول الكافي، ج ٢، ص ٣٩٩، كتاب الإيمان و الكفر، باب الشك.

٣- العروة الوثقى، ج ١، ص ٦٧.

ولنذكر هنا بعض الفتاوى التي ربما يستفاد منها إيجاب إنكار الضروري للكفر والقتل:

وفي باب الذبائح من المقتنة:

«ويجتنب الأكل والشرب في آنية مستحلي شرب الخمر وكل شراب

مسكر»<sup>(١)</sup>.

وفي الخلاف (- كتاب المرتد المسألة ٩):

«من ترك الصلاة معتقداً أنها غير واجبة كان كافراً يجب قتله بلا خلاف»<sup>(٢)</sup>.

وفي النهاية:

«من شرب الخمر مستحلاً لها حلّ دمه... ومن استحل الميتة أو الدم أو لحم

الخنزير ممن هو مولود على فطرة الإسلام فقد إرتد بذلك عن دين الإسلام و

وجب عليه القتل بالاجماع»<sup>(٣)</sup>.

وفي صوم المعتبر:

«من أظفر مستحلاً فهو مرتدٌ إن كان ممن عرف قواعد الإسلام»<sup>(٤)</sup>.

فالعبارات السابقة مطلقة ولكن المحقق قيّد الحكم بمن عرف قواعد الإسلام مع أنه في

شرائعه أطلق كون إنكار الضروري موجباً للكفر مطلقاً والظاهر أن مراد المطلقين أيضاً

صورة العلم والمعرفة نعم لأنّ أبي كما عرفت أن تكون ضرورية الحكم أمانة على العلم ما لم

ينكشف الخلاف، هذا ما عندنا هنا ومحل تفصيل المسألة كتاب الطهارة فراجع<sup>(٥)</sup>.

### الفائدة الرابعة:

#### هل الكفار مكلفون بالفروع؟

«الكافر هل تجب عليه الزكاة؟ وقد تعرض سماحة الأستاذ - دام ظلّه -

بمناسبة هذه المسألة لمسائل خمس وأشار في خلالها إلى مباحث أصولية

وكلامية»<sup>(٦)</sup>.

٢- الخلاف، ج ٥، ص ٣٥٩.

٤- المعتبر، ج ٢، ص ٦٨١.

٦- كتاب الزكاة، ج ١، ص ١٢٥.

١- المقتنة، ص ٥٨١.

٣- النهاية، ص ٧١٣.

٥- كتاب الزكاة، ج ١، ص ١١ إلى ٢١.

هنا مسائل خمس:

الأولى: هل الكفار مكلفون بالفروع أم لا؟

الثانية: هل تصحّ منهم من حال الكفر؟

الثالثة: هل للامام او نائبه أخذ الزكاة منه قهراً؟

الرابعة: هل يضمنها إذا أتلّفها؟

الخامسة: هل تسقط منه بالإسلام؟ و قد تعرّض المصنّف لأربع منها في هذه المسألة و

للخامسة في المسألة التالية.

اما المسألة الأولى فنقول: المشهور بيننا أن الكفار مكلفون بالفروع كما أنهم مكلفون

بالأصول.

بل ادعي عليه الإجماع في الكتب الأصولية و الفقهية، و اما أهل الخلاف ففيهم الخلاف في

المسألة.

قال في التذكرة:

«أما الكافر فان الزكاة وان وجبت عليه عندنا لأنّه مخاطب بالفروع و به قال

الشافعي خلافاً لأحمد و أبي حنيفة إلاّ انه لا يصحّ منه أدائها حال كفره فاذا أسلم

سقطت عنه و ان كان النصاب موجوداً لأنّها عبادة فسقطت بإسلامه لقوله ﷺ:

«الإسلام يجبّ ما قبله و يستأنف الحول حين الاسلام»<sup>(١)</sup>.

و في المعتمد:

«تجب الزكاة على الكافر و ان لم يصحّ منه أدائها، أما الوجوب فلعوم الأمر و

اما عدم صحة الأداء فلأنّ ذلك مشروط بنية القربة و لا تصحّ منه و لا قضاء عليه

لو أسلم لقوله ﷺ: «الإسلام يجبّ ما قبله و يستأنف لماله الحول عند إسلامه»<sup>(٢)</sup>.

و في الشرائع:

«و الكافر تجب عليه الزكاة لكن لا يصحّ منه أدائها»<sup>(٣)</sup>.

و في الخلاف (المسألة ٩٨):

٢- المعتمد، ج ٢، ص ٤٩٠.

١- التذكرة، ج ١، ص ٢٠٤.

٣- الشرائع، ج ١، ص ١٠٧.

«إذا إرتد الإنسان ثم حال عليه الحول... و أيضاً جميع الآيات المتناولة لوجوب الزكاة تتناول الكافر و المسلم فمن خصّها فعليه الدلالة»<sup>(١)</sup>.  
و تعرض للمسألة في النهاية و المبسوط أيضاً هذا.  
و في الفقه على المذاهب الأربعة:

«من شروطها الإسلام فلا تجب على الكافر، سواء كان أصلياً أو مرتدّاً و إذا أسلم المرتدّ فلا يجب عليه إخراجها زمن رده عند الحنفية و الحنابلة. المالكية قالوا الإسلام شرط للصحة لا للوجوب فتجب على الكافر و ان كانت لا تصح إلاّ بالإسلام و إذا أسلم فقد سقطت بالإسلام لقوله - تعالى -: ﴿قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف﴾ و لافرق بين الكافر الأصلي و المرتد. الشافعية قالوا: تجب الزكاة على المرتد و جوباً موقوفاً على عوده الى الإسلام فان عاد إليه تبين أنها واجبة عليه لبقاء ملكه...»<sup>(٢)</sup>  
و بالجملة المشهور بيننا بل المجمع عليه بين قدماء أصحابنا كون الكفار مكلفين بالفروع.

### الإستدلال للمسألة بوجوه

و أستدل له بوجوه:  
الأوّل: الإجماع فإن مخالفة بعض المتأخرين لا يضر.  
الثاني: آيات من الكتاب العزيز كقوله - تعالى - في سورة فصلت: ﴿و ويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة و هم بالآخرة هم كافرون﴾<sup>(٣)</sup>.  
و في سورة المدثر: ﴿ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين و لم نك نطعم المسكين و كنا نخوض مع الخائضين و كنا نكذب ببيوم الدين﴾<sup>(٤)</sup>.  
و في سورة الحجر: ﴿فوريبك لنسئلتهم أجمعين عما كانوا يعملون فاصدع بما تؤمر و أعرض عن المشركين﴾<sup>(٥)</sup>.

١- الخلاف، ج ٢، ص ١٠٧.

٢- الفقه على المذاهب الأربعة، ج ١، ص ٥٩١، كتاب الزكاة.

٣- سورة فصلت (٤١)، الآيتين ٦ و ٧.

٤- سورة المدثر (٧٤)، الآيات ٤٢ الى ٤٦.

٥- سورة الحجر (١٥)، الآيات ٩٢ الى ٩٤.



و في سورة القيامة: ﴿فَلَا صَدَقَ وَلَا صَلَّى وَلَا كَذَّبَ وَتَوَلَّى﴾<sup>(١)</sup>.

الثالث: اطلاقات و عمومات أدلة الأحكام مثل قوله -تعالى- في سورة آل عمران: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾<sup>(٢)</sup> مثلاً.

الرابع: أن الأحكام التي يدرك العقل حسنها أو قبحها كوجوب رد الوديعة و حرمة الظلم فالعقل يحكم بعمومها إذ لا تخصيص في الأحكام العقلية وكذلك الواجبات التوصيلية لكون المقصود من الطلب فيها صرف حصول متعلقاتها في الخارج.

و أما الواجبات الضرورية فيستفاد عمومها لكافة العباد من أخبار مستفيضة كخبر علي بن أبي حمزة، عن أبي بصير قال: سمعته يسأل أبا عبد الله عليه السلام عن الدين الذي افترض الله على العباد ما لا يسعهم جهله و لا يقبل منهم غيره ما هو؟ فقال: «شهادة أن لا إله إلا الله و أن محمداً رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم و إقام الصلاة و إيتاء الزكاة و حج البيت من استطاع إليه سبيلاً و صوم شهر رمضان و الولاية»<sup>(٣)</sup>.

و خبر سليمان بن خالد قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أخبرني عن الفرائض التي افترض الله على العباد ما هي؟ فقال عليه السلام: «شهادة أن لا إله إلا الله و أن محمداً رسول الله و إقام الصلاة الخمس و إيتاء الزكاة و حج البيت و صيام شهر رمضان و الولاية...»<sup>(٤)</sup>. فيقال بالعموم في سائر الأحكام أيضاً بعدم الفصل فتدبر.

الخامس: صحيحة البرنظي و خبره عن الرضا عليه السلام في الأولى: «و ما أخذ بالسيف فذلك إلى الإمام يقبله بالذي يرى كما صنع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بخيبر قبل أرضها و نخلها... و قد قبل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم خيبر و عليهم في حصصهم العشر و نصف العشر. الحديث»<sup>(٥)</sup>.

و في الثاني: «و ما أخذ بالسيف فذلك إلى الإمام يقبله بالذي يرى كما صنع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بخيبر قبل سوادها و بياضها... و قد قبل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم خيبر قال: و على المتقبلين سوى قبالة الأرض العشر و نصف العشر في حصصهم»<sup>(٦)</sup>.

١- سورة القيامة (٧٥)، الآيتين ٣١ و ٣٢. ٢- سورة آل عمران (٣)، الآية ٩٧.

٣- ألوسائل، ج ١، ص ١١، الباب ١ من أبواب مقدمة العبادات، الحديث ١٢.

٤- ألوسائل، ج ١، ص ١٢، الباب ١ من أبواب مقدمة العبادات، الحديث ١٧.

٥- ألوسائل، ج ١، ص ١١٩، الباب ٧٢ من أبواب جهاد العدو، الحديث ٢.

٦- ألوسائل، ج ١، ص ١٢٠، الباب ٧٢ من أبواب جهاد العدو، الحديث ١.

و من المحتمل جداً اتحاد الخبرين فيشكل صحة الأولى. و ظهور العشر و نصف العشر في الزكاة و كونها غير قبالة الأرض واضح و أهل خيبر كانوا من اليهود و أهل ما يؤخذ بالسيف أيضاً من الكفار فيظهر من الخبرين ثبوت الزكاة على الكفار، فتشكيك البعض فيهما بأن العشر و نصف العشر جزء من قبالة الأرض المجعولة من قبل الإمام لا من باب الزكاة مخالف للظاهر و لاسيما في الثاني، هذا.

### مناقشة عدة من الأعلام في المسألة

فالمسألة بحمد الله واضحة و كانت عندنا مفروغاً عنها إلى أن ناقش فيها المحدثان الاسترآبادي و الكاشاني و وافقهما في الحدائق و قد ذكر في الحدائق وجوهاً للنظر فيها:

الأول: عدم الدليل و هو دليل عدم.

و فيه كفاية ما ذكرنا من الأدلة الخمسة.

الثاني: الأخبار الدالة على توقف التكليف على الإقرار و التصديق بالشهادتين.

فمنها صحيحة زرارة قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام أخبرني عن معرفة الإمام منكم واجبة على جميع الخلق؟ فقال: «إن الله - عز وجل - بعث محمداً صلى الله عليه وآله إلى الناس اجمعين رسولاً و حجة لله على جميع خلقه في أرضه فمن آمن بالله و بمحمد رسول الله صلى الله عليه وآله و إتبعه و صدقه فان معرفة الإمام منا واجبة عليه و من لم يؤمن بالله و برسوله و لم يتبعه و لم يصدقه و يعرف حقها فكيف يجب عليه معرفة الإمام و هو لا يؤمن بالله و رسوله و يعرف حقها...»<sup>(١)</sup>

فإنه متى لم تجب معرفة الإمام قبل الإيمان بالله و رسوله فبطريق الأولى معرفة الفروع المتلقاة من الامام.

و في الوافي بعد نقل الصحيحة:

«و في هذا الحديث دلالة على أن الكفار ليسوا مكلفين بشرائع الإسلام كما هو الحق خلافاً لما إشتهر بين متأخري أصحابنا»<sup>(٢)</sup>.

١- اصول الكافي، ج ١، ص ١٨٠، باب معرفة الامام، الحديث ٣.

٢- الوافي، ج ٢، ص ٨٢، في ذيل رقم ٥٢٣-٣.

و منها ما رواه القمي في تفسير قوله -تعالى-: ﴿وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة﴾ عن أبان بن تغلب قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: «يا أبان أترى ان الله -عزّوجلّ- طلب من المشركين زكاة أموالهم وهم يشركون به حيث يقول: ﴿وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة وهم بالآخرة هم كافرون؟﴾ قلت له: كيف ذلك جعلت فداك فسره لي، فقال: وويل للمشركين الذين أشركوا بالإمام الأوّل وهم بالأئمة الآخرين كافرون يا أبان إنما دعا الله العباد إلى الإيمان به فإذا آمنوا بالله و برسوله افترض عليهم الفرائض»<sup>(١)</sup>.

و منها ما رواه في الإحتجاج في إحتجاج أمير المؤمنين عليه السلام على زنديق: «و اما قوله: ﴿إنما أعظكم بواحدة﴾ فان الله -عزّوجلّ- نزل عزائم الشرائع وآيات الفرائض في أوقات مختلفة كما خلق السموات والأرض في ستة أيام ولو شاء لخلقها في أقل من لمح البصر ولكنه جعل الاناة والمداراة امثالاً لأمنائه وإيجاباً للحجة على خلقه فكان أول ما قيدهم به الإقرار بالوحدانية و الربوبية و الشهادة بان لا إله إلا الله فلما أقروا بذلك تلاه بالاقرار لنييه بالنبوة و الشهادة له بالرسالة فلما إنقادوا لذلك فرض عليهم الصلاة ثم الصوم ثم الحج ثم الجهاد ثم الزكاة ثم الصدقات و ما يجري مجراها من مال الفئ»<sup>(٢)</sup>.

أقول: اما الخبر الأخير فلا ربط له بمسألتنا فانه في مقام بيان التدرج في نزول الأحكام في صدر الإسلام و هو أمر لا ينكر وإنما البحث في أن الأحكام بعد نزولها بالوحي تخص المسلمين أو تعم الكافرين أيضاً.

و أمّا الآخرا فأجاب عنها الشيخ -طاب ثراه- في مبحث غسل الجنابة من الطهارة بما حاصله بتوضيح وإضافة منا: أنا لانتقول بكون الكفار مخاطبين بالفروع تفصيلاً كيف وهم جاهلون بها غافلون عنها و على تقدير الإلتفات يستهجن خطاب من أنكر الرسول بالإيمان بخليفته و أخذ الأحكام منه بل المراد أن الرسول أرسل إلى كافة الناس و أن المنكر له أيضاً مأمور بالإيمان به و الايتار بأوامره و الإنتهاء عن نواهيه، فإن آمن و حصل ذلك كله كان مطيعاً و إن لم يؤمن ففعل المحرمات و ترك الواجبات عوقب عليها كما يعاقب على ترك

١- تفسير القمي، ج ٢، ص ٢٦٢.

٢- الإحتجاج، ص ٣٧٩، طبع النجف الأشرف (دارالنعمان).

الإيمان لمخاطبته بها إجمالاً وان لم يخاطب بفعل الصلاة و ترك الزنا مثلاً، فما هو المدعى تكليفهم اجمالاً و ما هو المنفي في الخبرين تكليفهم تفصيلاً بخصوص عناوين الفرائض و ليس موضوع التكليف عنوان الكافر او المسلم او أشخاصها، بل الأحكام تجعل بنحو القضية الحقيقية على العناوين الكلية الشاملة لهما، كعنوان المستطيع او البالغ العاقل او نحو ذلك و لا يؤخذ في الموضوعات بنحو القيدية إلا ما هو دخيل في المصالح و المفسد التي هي ملاكات الأحكام، و ليست القضية الكلية المحصورة الحقيقية عبارة اخرى عن مجموع قضايا جزئية او شخصية بل هي قضية واحدة بملاك واحد و له صدق واحد و كذب واحد و تقيضها سلب هذه الكلية أعني السالبة الجزئية، فليس الكافر بعنوانه مخاطباً او موضوعاً للحكم الشرعي حتى يحكم بإستهجان خطابه، بل الناس بما هم بالغون عاقلون، مكلفون إجمالاً بالإيمان بالله و بالرسول و بجميع ما جاء به من الله - تعالى - و يشترك فيها الكافر و المسلم و العالم و الجاهل بمعنى كونها حجة على الجميع، غاية الأمر تنجزها على العالم و الجاهل المقصر دون القاصر فتدبر.

الثالث من الوجوه التي ذكرها صاحب الحدائق:

«لزوم تكليف ما لا يطاق إذ تكليف الجاهل بما هو جاهل به تصوراً و تصديقاً

عين تكليف ما لا يطاق.»

و فيه أن العلم او التمكن منه شرط للتنجز لالنفس التكليف لإشتراك العالم و الجاهل بقسميه في أصل التكليف كما عرفت آنفاً كيف و جعل العلم بالتكليف مأخوذاً في موضوعه يستلزم الدور كما حرّر في محلّه.

الرابع: الأخبار الدالة على وجوب طلب العلم كقوله: «طلب العلم فريضة على كل مسلم»،

فان موردها خصوص المسلم دون مجرد البالغ العاقل.

و فيه ما لا يخفى.

الخامس: إختصاص الخطاب القرآني بالذين آمنوا في بعض الأحكام فيحمل عليه ما

ورد بقوله: يا أيها الناس، حمل المطلق على المقيد.

و فيه أيضاً ما لا يخفى.

### وجهان آخران للإشكال في المسألة ونقدهما

فهذه الوجوه الخمسة التي ذكرها في الحدائق. و يضاف إلى ذلك وجهان آخران:  
الأول: إستهجان خطاب الكافر بالله و برسوله بالفروع الجزئية.

و فيه ما عرفت آنفاً من عدم كون الخطاب متوجهاً إلى خصوص الكافر او المسلم بل الأحكام مجعولة بنحو القضية الحقيقية على العناوين الكلية الواجدة للمصالح او المفسدات المقتضية لها.

الثاني: أنه تكليف بغير المقدور و القدرة من الشرائط العامة للتكاليف. بيان ذلك أنه ستجيئ فتويهم بعدم صحة الزكاة و نحوها من العبادات من الكافر و سقوطها منه بعد إسلامه فتكليفه بالزكاة تكليف بما لا يقدر على إمتثاله لافي حال كفره و لا بعد إسلامه.

و فيه أن كفره وقع بسوء إختياره فلو لم يختار الكفر اولاً كان قادراً على إتيان الزكاة و نحوها و الإمتناع بالإختيار لا ينافي الإختيار و لا يرفع العقوبة و لذا نقول بوقوع الحركات الخروجية في الدار المغصوبة مبعوضة و معاقباً عليها و ان اضطر إليها.

نعم يقبح البعث و الزجر الفعلي و لكن ملاك الحكم و آثاره من العقوبة و نحوها باقية بعدما كان قادراً عليه من أول الأمر و القدرة المشتركة في التكليف و ان كانت هي القدرة حين العمل و لكن يجب تحصيلها و لو قبل العمل.

هذا مضافاً إلى صحة جعل الحكم الوضعي من الجنابة و الطهارة و شركة الفقراء في المال فيكون المجعول في المقام تعلق الزكاة و فائدته جواز أخذ الإمام او نائبه قهراً عليه.

و كيف كان فالأقوى في المسألة هو ما إختاره المشهور من عموم الأحكام للكفار أيضاً بمعنى عدم أخذ قيد الإسلام في موضوعاتها لعموم ملاكاتها المقتضية لها و إن كان إجراءاتها خارجاً و العمل بها متوقفاً على الإسلام، فالإسلام شرط للواجب لا الوجوب على إشكال في ذلك أيضاً كما سيأتي آنفاً.

تتمة: أجاب في الحدائق عن الآيات التي ذكرناها بحمل قوله: ﴿لم نك من المصلين﴾ على المخالفين لا الكفار فيكون المعنى لم نك من أتباع الأئمة كما في تفسير علي بن ابراهيم فيكون

المصلي بمعنى الذي يلي السابق وهكذا الكلام في قوله: ﴿فلا صدق ولا صلى﴾ واما قوله: ﴿ويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة﴾ فرّ خبر علي بن ابراهيم في تفسيره.

أقول: هذه التفسيرات من قبيل الجري و التطبيق و بيان بطن من بطون القرآن، و ليس لنا رفع اليد عن ظواهر القرآن بسببها، فانه حجة من قبل الله - تعالى - و قد أمرنا بالإخذه و عرض أخبار الائمة عليهم السلام عليه، فراجع. (١)

الى هنا تمّ ما استخرجناه من المسائل الأصولية و القواعد الفقهية من مؤلفات سماحة الأستاذ - دام ظلّه -

﴿ و الحمد لله رب العالمين ﴾

## فهرست کتاب‌های منتشر شده فقیه عالیقدر حضرت آیت‌الله العظمی منتظری

## ● کتاب‌های فارسی:

- ۱- درسهایی از نهج البلاغه (۳ جلد) ۱۱۵۰۰ تومان
- ۲- خطبه حضرت فاطمه زهرا علیها السلام ۳۰۰۰ تومان
- ۳- از آغاز تا انجام (در گفتگوی دو دانشجو) ۱۵۰۰ تومان
- ۴- اسلام دین فطرت ۶۰۰۰ تومان
- ۵- موعود ادیان ۴۰۰۰ تومان
- ۶- مبانی فقهی حکومت اسلامی (۸ جلد) ۲۵۰۰۰ تومان
- جلد اول: دولت و حکومت ۲۵۰۰ تومان
- جلد دوم: امامت و رهبری ۲۵۰۰ تومان
- جلد سوم: قوای سه‌گانه، امر به معروف، حسبه و تعزیرات ۳۰۰۰ تومان
- جلد چهارم: احکام و آداب اداره زندانها و استخبارات ۲۵۰۰ تومان
- جلد پنجم: احتکار، سیاست خارجی، قوای نظامی و اخلاق کارگزاران... ۲۵۰۰ تومان
- جلد ششم: منابع مالی حکومت اسلامی ۳۰۰۰ تومان
- جلد هفتم: منابع مالی حکومت اسلامی، فیء، انفال ۴۵۰۰ تومان
- جلد هشتم: احیاء موات، مالیات، پیوست‌ها، فهارس ۴۵۰۰ تومان
- ۷- رساله توضیح المسائل ۲۰۰۰ تومان
- ۸- رساله استفتائات (۳ جلد) ۹۰۰۰ تومان
- ۹- رساله حقوق ۵۰۰ تومان
- ۱۰- احکام پزشکی ۱۵۰۰ تومان
- ۱۱- احکام و مناسک حج ۲۰۰۰ تومان
- ۱۲- احکام عمره مفرده ۵۰۰ تومان
- ۱۳- معارف و احکام نوجوان ۱۵۰۰ تومان
- ۱۴- معارف و احکام بانوان ۲۰۰۰ تومان
- ۱۵- استفتائات مسائل ضمان (نایاب)
- ۱۶- حکومت دینی و حقوق انسان ۱۵۰۰ تومان

- ١٧- مجازات های اسلامی و حقوق بشر ١٥٠٠ تومان  
 ١٨- مبانی نظری نبوت ١٠٠٠ تومان  
 ١٩- سفیر حق و سفیر وحی ٢٥٠٠ تومان  
 ٢٠- جلوه های ماندگار (پند، حکمت، سرگذشت) ٣٠٠٠ تومان  
 ٢١- ستیز با ستم (بخشی از اسناد مبارزات آیت الله العظمی منتظری) (٢٧ جلد) ١٥٠٠٠ تومان

## ● کتاب های عربی:

- ٢٢- دراسات في ولاية الفقيه و فقه الدولة الإسلامية (٤ جلد) ١١٠٠٠ تومان  
 ٢٣- كتاب الزكاة (٤ جلد) ١٠٠٠٠ تومان  
 ٢٤- دراسات في المكاسب المحرمة (٣ جلد) ١٢٠٠٠ تومان  
 ٢٥- نهاية الأصول ٣٢٠٠ تومان  
 ٢٦- نظام الحكم في الإسلام ٤٠٠٠ تومان  
 ٢٧- البدر الزاهر (في صلاة الجمعة والمسافر) ٢٥٠٠ تومان  
 ٢٨- كتاب الصوم ٤٥٠٠ تومان  
 ٢٩- كتاب الحدود ٥٠٠ تومان  
 ٣٠- كتاب الخمس ٤٥٠٠ تومان  
 ٣١- التعليقة على العروة الوثقى ٧٠٠ تومان  
 ٣٢- الأحكام الشرعية على مذهب أهل البيت (عليه السلام) ١٥٠٠ تومان  
 ٣٣- مناسك الحج والعمرة ٢٥٠ تومان  
 ٣٤- مجمع الفوائد ٢٥٠٠ تومان  
 ٣٥- من المبدأ إلى المعاد (في حوار بين طالبين) ١٥٠٠ تومان  
 ٣٦- الأفق أو الآفاق (في مسألة الهلال) ١٠٠٠ تومان  
 ٣٧- منية الطالب (في حكم اللحية والشارب) ٥٠٠ تومان  
 ٣٨- رسالة مفتوحة (رداً على دعايات شنيعة على الشيعة و تراثهم) ٥٠٠ تومان  
 ٣٩- موعود الأديان ٤٠٠٠ تومان  
 ٤٠- الإسلام دين الفطرة ٦٠٠٠ تومان  
 ٤١- خطبة السيدة فاطمة الزهراء (عليها السلام) ٤٠٠٠ تومان



