



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبحان

للغافل



عليه
صباح
الرمضان

www.ghaemiyeh.com
www.ghaemiyeh.org
www.ghaemiyeh.net
www.ghaemiyeh.ir

مِنْهَا الْأَصْوَابُ

لِلْمَوْلَانِ

تَأليف

السيد محمد بن الحسين



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

منهاج الاصول

كاتب:

محمد رجائي

نشرت في الطباعة:

مؤلف

رقمي الناشر:

مركز القائمة باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

5	الفهرس
17	منهاج الاصول المجلد 1
17	اشارة
17	اشارة
19	تعريف الفقه و ما يتوقّف علي معرفة الأحكام الشرعية
20	أما المقدمة، فيذكر فيها امور:
20	الأمر الأوّل: في دلالة اللفظ علي معناه
23	الأمر الثاني: في أقسام الوضع
31	الأمر الثالث: في الانشاء و الاخبار
31	اشارة
33	تبييه:
36	الأمر الرابع: في الحقيقة و المجاز
36	اشارة
41	تسميم:
41	الأمر الخامس: في أقسام الدلالة
43	الأمر السادس: في وضع المركبات
44	الامر السابع: في علائم الحقيقة و المجاز
48	الأمر الثامن: في تعارض الأحوال
48	الأمر التاسع: في حمل اللفظ علي معناه اللغوي و العرفي
48	اشارة
49	الحقيقة الشرعية
50	الأمر العاشر: في الصحيح و الأعمّ
50	اشارة

60 الأمر الحادي عشر: في وقوع الاشتراك

60 الأمر الثاني عشر: في إمكان استعمال اللفظ في أكثر من معني واحد

60 اشارة

62 تذيبيان:

62 الأول: قال الشيخ الطوسي رحمه الله في التبيان:

64 الثاني: قيل: إنَّ ما ورد من أنَّ للقرآن بطونا ليس من استعمال اللفظ في أكثر من

64 الأمر الثالث عشر: في المشتقّ

70 المقصد الأول: في الأوامر

70 اشارة

70 الفصل الأول: في مادة أمر

70 اشارة

72 تتميم:

72 اشارة

72 الأمر الأول: في الطلب

72 الأمر الثاني: في المقصود من الارادة في الانسان

76 تذيبيان:

76 الأول: في الأوامر الامتحانية

77 الثاني: في البحث عن الكلام النفسي

79 الفصل الثاني: في صيغة الأمر و ما الحق بها

79 اشارة

79 المبحث الأول: في معان صيغة الأمر

81 المبحث الثاني: في الفرق بين الايجاب والاستحباب

82 المبحث الثالث

82 اشارة

- 83 تميم: الأوامر والنواهي الصادرة عن النبي ص والأنمة ع
- 84 المبحث الرابع: في دلالة الجملة الخبرية المشتملة على الأحكام الشرعية علي الوجوب
- 85 المبحث الخامس: في أنّ إطلاق الصيغة هل يقتضي كون الوجوب توصليا أم لا؟
- 85 اشارة
- 89 تميم:
- 90 المبحث السادس: في دلالة هيئة الأفعال
- 90 المبحث السابع: إذا وقعت صيغة «افعل» عقب الحظر
- 91 المبحث الثامن: في المرة والتكرار
- 93 المبحث التاسع: في الفور والتراخي
- 95 الفصل الثالث: في الاجزاء
- 95 اشارة
- 95 الموضوع الأول: في أن امتثال الأمر يوجب سقوط الأمر
- 97 الموضوع الثاني: في اجزاء امتثال الأمر الاضطراري عن امتثال الأمر الاختياري
- 97 اشارة
- 99 تميم:
- 100 الموضوع الثالث: في كفاية الاتيان بما يقتضيه الدليل ظاهرا
- 100 اشارة
- 102 المقام الأول: فيما اذا انكشف الخلاف علما
- 110 المقام الثاني: فيما اذا انكشف الخلاف بواسطة قيام أمانة معتبرة
- 110 اشارة
- 110 المورد الأول: في الاجزاء بالنسبة إلي عمل نفسه
- 110 اشارة
- 114 تميم:
- 115 المورد الثاني: في الاجزاء بالنسبة إلي فعل الغير
- 116 الموضوع الرابع: في العمل المنبعث عن القطع بالحكم الكلّي

116	اشارة
117	تسيميم:
117	الفصل الرابع: في مقدّمة الواجب
117	اشارة
118	الأمر الأوّل: في أنّ البحث عن مقدّمة الواجب بحث عن مسألة فقهية
118	الأمر الثاني: في تقسيمات المقدّمة
118	اشارة
125	تبيهان:
126	الأمر الثالث: في تقسيمات الواجب
126	اشارة
130	الواجب المعلق والمنجز
130	اشارة
134	تسيميم:
136	تبيه:
137	تذنيب:
140	الواجب النفسي والغيري
140	اشارة
142	تذنيبات:
142	التذنيب الأوّل: أنّ المقدّمات التي ليست شرعية لا ثواب عليها ولا عقاب علي تركها
142	التذنيب الثاني: قال في الكفاية: إنّ الأمر الغيري توصلي، فكيف صارت الطهارات
144	التذنيب الثالث: ترتّب الثواب علي امتثال الواجب النفسي
144	الواجب الأصلي والتبعي
145	الأمر الرابع تبعية المقدّمة لذيها في الاطلاق والاشتراط
145	اشارة
148	تذنيبان:

148	التذنيب الأول: قال في الكفاية: البحث عن ملازمة إيجاب شيء لا إيجاب مقدّمته مسألة
148	التذنيب الثاني: ذكروا ثمرات للقول بوجوب المقدّمة شرعا:
149	تأسيس الأصل في المسألة:
150	الأدلة التي اقيمت علي وجوب المقدّمة و المناقشة فيها
150	اشارة
152	تتمّة:
152	فصل في اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده
169	فصل في اشتراط القدرة في المأمور علي المأمور به
170	فصل في أنّ الأوامر و النواهي هل تتعلّق بالطابع أو بالأفراد؟
171	فصل إذا نسخ الوجوب، فلا دلالة علي بقاء أصل الجواز أو الرجحان
171	فصل في الواجب التخيري الشرعي
171	اشارة
173	تتمّة:
173	فصل في الوجوب الكفائي
173	اشارة
175	تتميم:
175	فصل في الواجب الموسّع و المضيق
176	فصل في الأمر بالأمر
176	فصل إن أمر بشيء ثمّ قبل امتثاله أمر به مرة اخري، فهل يكون تأكيدا أو تأسيسا؟
177	المقصد الثاني: في النواهي
177	اشارة
177	فصل في مادة النهي و صيغته
181	فصل في جواز اجتماع الأمر و النهي
181	اشارة
199	تتمّة:

200	تبيّهات:
200	التبّيّه الأوّل: المورد الذي يدّعي القائل بجواز الاجتماع فيه، هو الذي يدّعي
203	التبّيّه الثاني: ذكر في الكفاية لترجيح النهي وجوها:
206	فصل في أنّ النهي عن العبادة أو المعاملة هل يقتضي فسادهما أم لا؟
206	إشارة
210	المقام الأوّل: في النهي عن العبادات بما هي عبادات
210	إشارة
211	إشكال و دفع:
212	تبيّهان:
212	التبّيّه الأوّل:
212	التبّيّه الثاني:
213	المقام الثاني: في النهي في المعاملات
213	إشارة
216	تبيّهان:
216	التبّيّه الأوّل: ذكر في فوائد الاصول (1) أنّ النهي في المعاملات يتعلّق بثلاثة أشياء:
217	التبّيّه الثاني: في دلالة النهي علي الفساد
218	المقصد الثالث: في المفاهيم
218	إشارة
221	فصل في دلالة الجملة الشرطية علي المفهوم
221	إشارة
225	تذنيب:
225	تبيّهات:
225	التبّيّه الأوّل: بناء علي ما ذكرنا من أنّ القول بالمفهوم مرجعه إلي القول بظهور القضية
227	التبّيّه الثاني: إذا تعدّد الشرط و اتّحد الجزاء
229	التبّيّه الثالث: إذا تعدّد الشرط و كان الجزاء قابلاً للتعدّد

231	فصل في مفهوم الوصف
231	فصل فيما يدلّ علي الحصر
234	المقصد الرابع: في العامّ و الخاصّ
234	اشارة
235	فصل في دلالة ألفاظ العموم علي العموم:
236	فصل في العامّ المخصّص بالمّصل و المنفصل
238	فصل في إجمال الخاصّ و اشتباه مصداقه
238	اشارة
241	إيقاظ:
249	فصل في نذر الوضوء بالماء المضاف:
249	اشارة
250	تسيم:
251	فصل في وجوب الفحص عن المخصّص
252	فصل في الخطابات الشفاهية
255	فصل في تعقّب العامّ بضمير يرجع إلي بعض أفراده
256	فصل في جواز التخصيص بالمفهوم المخالف
257	فصل في جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد
260	فصل الخاصّ المقارن للعامّ يخصّص العموم بلا ريب
260	اشارة
261	الصورة الاولى: أن يكون الخاصّ صادرا متأخراً عن العامّ و قبل حضور وقت
261	الصورة الثانية: أن يكون الخاصّ متقدّماً زماناً علي العامّ و جاء العامّ قبل وقت
262	الصورة الثالثة: أن يكون الخاصّ صادرا بعد حضور وقت العمل بالعامّ
262	الصورة الرابعة: أن يكون العامّ صادرا بعد حضور وقت العمل بالخاصّ
263	الصورة الخامسة: أن يعلم أنّ الخاصّ ورد بعد العامّ
264	الصورة السادسة: أن يعلم صدور العامّ بعد الخاصّ

264	اشارة
265	تتميم
268	المقصد الخامس: في المطلق و المقيّد و المجمل و المبيّن
268	اشارة
268	فصل: ي تعريف المطلق
272	فصل في مقدّمات الحكمة
272	اشارة
273	تبيهات:
273	التبيه الأول: قيل بإضافة مقدّمة اخري إلي مقدّمات الحكمة
274	التبيه الثاني: قال في الكفاية ما حاصله:
275	التبيه الثالث: قال في الكفاية ما حاصله: إنّ ما ذكرناه في المقدّمة الاولى
276	التبيه الرابع: قال في الكفاية فيما يرجع إلي المقدّمة الثانية و الثالثة:
277	فصل فيما اذا ورد مطلق و مقيّد
279	فصل في المجمل و المبيّن
280	المقصد السادس: في الحجج المعتمدة شرعا أو عقلا
280	اشارة
280	المبحث الأول: في العلم و القطع و الاطمئنان
280	اشارة
281	الموضع الأول: في العلم
283	الموضع الثاني: في القطع
285	الموضع الثالث: في الاطمئنان
285	اشارة
294	تبيه:
297	المبحث الثاني: في التجري
309	المبحث الثالث: في العلم و القطع المأخوذين في الموضوع

309	اشارة
310	الموضع الأول: في العلم المأخوذ في الموضوع
311	الموضع الثاني: في القطع المأخوذ في الموضوع
315	المبحث الرابع: في جواز أخذ العلم بالحكم في موضوعه
320	المبحث الخامس: في وجوب الموافقة الالتزامية
320	اشارة
322	تسميم:
323	المبحث السادس: في إمكان المنع عن القطع غير المأخوذ في الحكم و لا في موضوعه
323	اشارة
327	تتمة:
330	المبحث السابع: في العلم الاجمالي
335	المبحث الثامن: في عدم مانع عن التعبد بالامارات و الاصول الشرعية
335	اشارة
335	الموضع الأول: في جواز التعبد بالامارة و الأصل في الحكم الكلي
342	الموضع الثاني: في الامارة القائمة علي الموضوع و الأصل الجاري فيه
346	المبحث التاسع: في عدم حجية ما لم يتم دليل علي حجيته
346	اشارة
347	الموضع الأول: في عدم حجية ما لم يعلم حجيته و عدم اجزاء العمل به إن لم يقصد التشريع
350	الموضع الثاني: في حرمة التشريع بالعمل بما لا يعلم حجيته
350	اشارة
350	الجهة الاولى: في ماهية التشريع
352	الجهة الثانية: في أدلة حرمة التشريع
354	الجهة الثالثة: ذكر المحقق الخراساني رحمه الله في تعليقه الفرائد
355	الجهة الرابعة: ينبغي أن يعلم أن هناك امورا محرمة بعناوينها
356	الجهة الخامسة: في ما لا دليل علي حرمة

357	الجهة السادسة: في ما يتوهم أنه من التشريع ممّا لا يمكن أن يقع
357	المبحث العاشر: في حجّية ظواهر الكتاب و السنّة
357	اشارة
357	الموضع الأوّل: في حجّية ظواهر السنّة مع احراز الظهور
357	اشارة
363	تتميم:
365	الموضع الثاني: في حجّية ظواهر الكتاب العزيز
369	الموضع الثالث: إذا علم ظهور اللفظ عند المخاطبين
370	الموضع الرابع: إذا أحرز ظهور اللفظ فهل يعتبر الظن بالمراد أو لا يعتبر؟
370	الموضع الخامس: في منشأ الشك في إرادة ظهور اللفظ في المعني
372	الموضع السادس: في حجّية ظهور اللفظ في معناه
372	اشارة
379	تبييه:
380	البحث الحادي عشر: في حجّية الشهرة علي الحكم
390	المبحث الثاني عشر: في الاجماع
391	المبحث الثالث عشر: في حجّية خبر الواحد
391	اشارة
391	المطلب الأوّل: في وجوب العمل بالأخبار المنقولة عن المعصومين عليهم السلام
399	المطلب الثاني: في أدلّة النافين لحجّية خبر الواحد والمثبتين
399	اشارة
413	تتميم:
413	تبيهات:
413	التبيه الأوّل: المشهور بين القدماء المنع عن العمل بخبر الواحد
419	التبيه الثاني: في كفيّة عمل أصحاب الأنمة و قدماء الأصحاب بالأخبار
426	التبيه الثالث: أنّ ما ذكر الشيخ الأنصاري رحمه الله حجّيته من خبر الثقة المتحرّز من

- 426 التنبيه الرابع: في في التدافع الواقع حجبة الخبر الواحد
- 430 التنبيه الخامس: في بيان ما يمكن أن يستند إليه السيد المرتضى رحمه الله في
- 433 الآيات الدالة علي حجبة خبر الواحد
- 451 الأخبار الدالة علي حجبة خبر الواحد
- 480 الدليل العقلي علي حجبة خبر الواحد
- 480 اشارة
- 491 تنبيهات:
- 491 التنبيه الأول: قال الشيخ الأنصاري رحمه الله: ..
- 492 التنبيه الثاني: في كون نتيجة المقدمات حكم العقل بالاكْتفاء بالامْتثال الظني،
- 493 التنبيه الثالث: في نتيجة دليل الانسداد
- 493 التنبيه الرابع: في أن الظن هل يكون جابراً أو موهناً أو مرجحاً؟
- 494 التنبيه الخامس: في حكم الظن في غير الأحكام الفرعية. .
- 496 المطلب الثالث: في أقسام الخبر ..
- 496 اشارة
- 515 تنبيهان: ..
- 515 التنبيه الأول: أن لفظ الخبر ربما يكون صريحاً في عدم الأرسال، مثل قوله «سمعت» ..
- 515 التنبيه الثاني: في إعراض المشهور عن الخبر المعتبر ..
- 527 المطلب الرابع: في طرق إثبات العدالة و الوثاقة ..
- 527 اشارة
- 528 الأمر الأول: حجبة قول الرجالين و عدمها ..
- 528 اشارة
- 536 تنبيه: ..
- 542 الأمر الثاني: من الامور التي يثبت بها عدالة الراوي أو وثاقته ..
- 548 الأمر الرابع: أن يكون الشخص معروفاً في زمانه عند الناس بالعدالة ..
- 551 الأمر الخامس من الامور التي تثبت بها عدالة الراوي أو وثاقته: دعوي ..

552 الأمر السادس: رواية أجلاء الرواة في الأزمنة المختلفة

554 المطب الخامس: في الطرق إلي كتب الرجال الخمسة، وثيقة مؤلفيها

555 فهرس الكتاب

566 تعريف مركز

اشارة

سرشناسه : رجائي ، محمد

عنوان و نام پديدآور : منهاج الاصول / تاليف محمد الرجائي

مشخصات نشر : محمد رجائي ، 1425 ق . = 1383 .

مشخصات ظاهري : ج 2

يادداشت : عربي

يادداشت : کتابنامه به صورت زيرنويس

موضوع : اصول فقه شيعه

رده بندي کنگره : BP159/8 / 3م 8 1383

رده بندي ديويي : 297/312

شماره کتابشناسي ملي : م 84-13294

ص : 1

اشارة

منهاج الاصول

محمد الرجائي

ص: 2

تعريف الفقه و ما يتوقف علي معرفة الأحكام الشرعية

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام علي سيد الأولين و الآخرين، و أشرف الأنبياء و المرسلين، محمد و آله الطيبين الطاهرين، و اللعن الدائم علي أعدائهم و غاصبي حقوقهم أجمعين.

أما بعد: فإنّ الفقه هي الأحكام الشرعية الواقعية و الظاهرية التكليفية و الوضعية الموجودة في الكتاب، و السنة، و الإجماع و الشهرة الكاشفين عن فتوي المعصوم، و العقل الضروري.

و يتوقف معرفتها علي علوم: كالنحو، و الصرف، و اللغة، و علمي الرجال و الدراية، و غيرها، و قد تكفل لهذه العلوم الكتب المؤلفة فيها.

و يتوقف معرفتها أيضا علي معرفة حجّية بعض الامور المتكفل لها الكتب الاصولية.

مثلا انّ وجوب السورة في الصلاة مسألة فقهية موجودة في ضمن رواية وردت عن المعصومين عليهم السلام، و يتوقف معرفتها علي معرفة اللغة العربية و النحو و الصرف و معرفة الرجال و صحّة متنها.

و يتوقف أيضا علي معرفة حجّية هذه الرواية، و حجّية ظهورها، و حجّية محصول الجمع بينها و بين معارضها لو كان. و حجّية هذه الامور هي اصول الفقه، فهي الحجج علي الأحكام الشرعية.

و من ذلك يظهر تعريف علم الاصول و موضوعه و مسائله.

فتعريفه أن يقال: اصول الفقه هي الحجج للفقه.

و موضوعه: الحجّة في الفقه.

و مسأله: خبر الواحد حجّة، و هكذا.

و اكتفيت بهذا المقدار؛ لأنّ علم الاصول مقدّمة للفقه، فتركت البحث عمّا لا حاجة إليه منه في الفقه، و أدّيت المطالب ببيان واضح بلا غطاء و لا التفات ببعض المصطلحات؛ لنألاً يصير الفكر محبوساً في إطارها، و ليكون حرّاً يصل إلي حقيقة الأمر، و ما أدخلت فيه مباحث سائر العلوم؛ لعدم توقّفه عليها.

و حيث إنّ عمدة الأدلّة هي الكتاب و السنّة، و البحث عمّا يتعلّق بهما يعدّ من مباحث الألفاظ، فينبغي أن يذكر بعض المباحث الراجعة إلي مباحث الألفاظ.

ثمّ أتت تعرّضت لاصول الفقه في هذا الكتاب، و رتبته علي مقدّمة و مقاصد و خاتمة.

أما المقدّمة، فيذكر فيها امور:

الأمر الأوّل: في دلالة اللفظ علي معناه

غير خفيّ أنّ اللفظ إذا لوحظ بما هو لفظ فهو كيف مسموع، لا دلالة له بذاته علي معني، و دلالته علي المعني ليست طبيعياً كدلالة السعال علي وجع الصدر، و لا عقلية كدلالة الأثر علي المؤثر، بل منشأ دلالته أحد امور:

أولها: إنطاق الله تعالي البشر عند إرادة تفهيم المعاني، كما جعل في طبيعة الطفل أن يبكي عند احتياجه إلي الطعام أو الشراب. و كون منشأ دلالة اللفظ ذلك قريب؛ لأنّه يبعد أن تكون هذه اللغات المختلفة مع سعتها و صعوبتها هي من فعل غير الله تعالي.

ثانيها: أن يقول شخص له أتباع لأتباعه: اعلموا أنّه لا بدّ أن يخطر ببالكم عند

ص: 4

سماح الماء-أي: هذا الصوت-الجسم السيال، كما يخطر ببالكم من مكتوبه، وإن حصل من تصفيق الرياح.

ثالثها: الاختصاص الحاصل للفظ من كثرة الاستعمال في المعنى المجازي، إلي أن صارت دلالته عليه غير محتاجة إلي قرينة.

فاللفظ بأحد هذه الأسباب يدلّ علي المعنى دلالة تصوّريّة، سواء كان كلمة أو كلاما، وهذه الدلالة موجودة بالوجدان في مورد سبق اللسان والتكلم نسيانا، أو في حال النوم ممّا يصدر الكلام بلا اختيار، وفي صوت من شجر أو جبل، أو تصفيق رياح أو تلفظ ببغاء ونحوها.

و ممّا يؤيّد ما ذكرنا من أنّ اللفظ قد جعل للمعنى ممّن له حقّ الجعل من دون تعهّد من شخص علي استعماله عند إرادة تفهيم معني خاصّ، ما ورد في تسمية السقط، ففي خبز أبي بصير: فسّمّوهم بالأسماء التي تكون للذكر و الانثي، فإنّ أسقاطكم إذا لقوكم يوم القيامة و لم تسمّوهم يقول السقط لأبيه: ألا سمّيتني الحديث (1). فإنّه شامل باطلاقه ما لو لم يستعمل الاسم أصلا.

بل يمكن أن يستفاد ممّا روي في الخصال أنّ الغالط في كلامه يترتب الأثر عليه، ففي حديث الأربعمئة: إذا غلبتك عينك و أنت في الصلاة، فاقطع الصلاة و نم، فإنّك لا تدري تدعو لك أو علي نفسك، لعلّك أن تدعو علي نفسك (2). فإنّه يدلّ علي أنّ الألفاظ الصادرة من النائم القاصد للفظ إذا صدرت منه غلطا تدلّ علي معانيها، مع أنّه لم يتعهّد ذلك.

بل يمكن الاستشهاد بتسبيح الحصي و تكلم الحيوان، معجزة للنبي صلّي الله عليه و اله أو الوصي عليه السّلام، و شهادة الجوارح يوم القيامة إن كانت بالتكلم. وفي بعض الأخبار أنّ2.

ص: 5

1- جامع أحاديث الشيعة 21:331.

2- الخصال للشيخ الصدوق ص 592.

أمير المؤمنين عليه السلام أحبي رجلا مات فتكلم بغير لسانه، فقال له أمير المؤمنين عليه السلام ما مضمونه: لم لا تتكلم بلسانك؟ قال: متنا علي غير ما أراد الله تعالى، فانقلبت ألسنتنا (1). فإنه ظاهر في أنه أراد إلقاء المعني، فألقاه بغير اختياره بغير لسانه، فتأمل.

وقد تحصل مما ذكرنا أن اللفظ يدل علي المعني بأحد الأسباب الثلاثة المذكورة، سواء كان مفردا، أو كان غير مفرد كغلام زيد، أو جملة تامة خبرية أو انشائية، حقيقة أو مجازا.

فكلام الساهي أو النائم يدل علي المعني، فإذا قال: زيد قائم، كان جملة خبرية. أو قال: اضرب زيدا، كان جملة انشائية. نعم لا يترتب الأثر المقصود إن لم يكن قاصدا لمضمونه، فتسبيح النائم لا ثواب له كقراءته القرآن، بل لا بد في ترتب الثواب من قصد المضمون، سواء كان سامع يسمع أو لم يكن، سمعه نفس المتكلم أو لم يسمع، ومن ذلك الأذكار المستحبة التي يقرأها الأصم.

ودعوي أن اللفظ في جميع هذه الموارد لا يدل علي المعني دلالة وضعية؛ لأن الوضع هو تعهد المتكلم، بأن يتلفظ بلفظ خاص عند إرادة تفهيم معني خاص.

تكلف، فإن الحصي أو الحيوان متي تعهدا بذلك.

ثم إن اللفظ لا يدل علي المراد الجدّي للمتكلم، وإنما يستكشف مراده إن تحققت هذه الامور:

أحدها: أن لا يكون المتكلم ساهيا في كلامه، ولا سابقا إليه لسانه، ولا صادرا منه بغير اختيار، ويكون فاهما لمعناه، فربما يقول: كل من هذا الطعام، وهو يزعم أن معناه لا تأكل منه. 7.

ص: 6

ثانيها: أن يكون مریدا لظاهر لفظه لا لخلافه بدون نصب القرينة، أو مع تأخير نصبها.

ثالثها: أن يكون مریدا للظاهر جدًا لا تقيّة ولا مزاحا.

فاذا فقد أحدها، فلا يمكن أن يستكشف من كلامه أنه أراد مضمون الكلام جدًا.

هذا كلّه في كشف المراد من الكلام. وأمّا الاحتجاج بظاهر الكلام علي المتكلّم أو علي السامع، فيكفي فيه إحراز كون المتكلّم في مقام البيان، أو الشكّ في كونه في مقامه، ولا يعتبر في الاحتجاج بكلامه إحراز الامور الثلاثة المعتمدة في كشف المراد؛ لبناء العقلاء علي كون المتكلّم علي طبيعته السالمة من عدم النسيان، وعلي كون ظاهر كلامه حجة، ولذا لا يسمع منه الخلاف، وإلا لاختلّ النظام.

وقد اشير إلي بعض ذلك في الصحيح عن محمّد بن إسماعيل بن بزيع، قال:

سألت أبا الحسن عن امرأة أحلت لي جاريتها، فقال: ذاك لك، قلت: فإن كانت تمزح، فقال: وكيف لك بما في قلبها، فإن علمت أنّها تمزح فلا (1).

الأمر الثاني: في أقسام الوضع

والممكن منها ثلاثة:

القسم الأول: الوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ، وهو أن يتصوّر الواضع عند وضعه لفظ زيد معني خاصًا وهو الشخص المعين، ويضع اللفظ بإزائه.

القسم الثاني: الوضع العامّ والموضوع له العامّ، وهو أن يتصوّر الواضع عند وضع لفظ كالانسان معني عامًا، وهو طبيعة الحيوان الناطق، ويضع اللفظ بإزائها.

ص: 7

القسم الثالث:الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ، و هو أن يتصوّر الواضع معني عامّا، كأن يتصوّر كلّ ولد ذكر يولد له، و يضع اللفظ بإزاء كلّ واحد منهم مستقلاًّ، بأن يقول مثلاً:سمّيت كلّ ولد يولد لي عليّاً،فيكون اللفظ مشتركاً لفظيّاً، و ينحلّ ذلك إلي أوضاع مستقلّة، كما ينحلّ العامّ الاستغراقي إلي أفرادهِ، فلا فرق بين أن يسمّي أوّل ولد ذكر له عليّاً، ثمّ يسمّي الولد الثاني عليّاً، و بين أن يقول:سمّيت كلّ ذكر يولد لي عليّاً.

و أمّا الوضع الخاصّ، بأن يتصوّر المعني الخاصّ فقط من دون الانتقال إلي معني عامّ، و يضع اللفظ للمعني العامّ، فهو محال.

ثمّ إنّ العموم له معنيان:أحدهما أن يكون كليّاً طبيعيّاً له أفراد، سواء كان جوهرًا أو عرضاً. ثانيهما:أن لا يكون مختصّاً بشخص خاصّ أو مورد خاصّ و إن لم يكن كليّاً، كما إذا وضع رجل لرجل واحد، فإبّنه لا- يختصّ برجل معيّن و ليس كليّاً طبيعيّاً، و لعلّ من هذا القبيل اسم الإشارة، و لذا يثنّى و يجمع.

فلفظة«هذا»موضوع لمفرد مذكّر يشار إليه بالإشارة الحسّية أو الذهنيّة،فهو من قبيل الوضع العامّ و الموضوع له العامّ بالمعني الثاني. و لا بدّ من اقتران الاستعمال بالإشارة الحسّية أو الذهنيّة، و لذا يكون معرفة يقع مبتداء كالأعلام.

فإذا قلنا«هذا العالم الفاضل»لم يكن تضييقاً لمدلول هذا، كما في قولنا«رقبة مؤمنة»و ليس الوضع فيه عامّاً و الموضوع له عامّاً بمعني الكلّي الطبيعي، كما هو ظاهر الكفاية(1)، و لا الموضوع له خاصّاً، كما صرّح به بعضهم.

ثمّ إنّّه قد يقال:إنّ وضع الحروف عامّ و الموضوع له خاصّ، و قال في الكفاية:

إنّ الوضع و الموضوع له فيها عامّان(2).5.

ص: 8

1- كفاية الاصول ص 25.

2- كفاية الاصول ص 25.

و ينبغي لتحقيق ذلك أن يذكر معني الحرف، حتّي يتبيّن ذلك، فنقول: الحرف ما دلّ علي معني ليس معني الاسم و لا معني الفعل، فيتوقّف تمييز المعني الحرفي علي تمييز معني الاسم و الفعل.

أمّا الاسم، فهو اللفظ الدالّ علي ذات أو عرض بسيط أو مركّب لا تعلّق له بغيره صدورا منه، أو وقوعا عليه بحيث يحتاج مفهومه إلي من صدر منه أو وقع عليه، و يتصوّر فيه الوضع العامّ و الموضوع له العامّ، و الوضع الخاصّ و الموضوع له الخاصّ، و الوضع الخاصّ و الموضوع له الخاصّ.

و أمّا الفعل، فهو اللفظ الدالّ علي معني صادر من شيء أو قائم به، أو واقع عليه ينتظر عند سماعه إلي فاعله أو مفعوله كأنّه اخذ في مفهومه. و الوضع فيه عامّ و الموضوع له عامّ، مثلا ضرب يدلّ علي صدور الضرب من شخص، و هو كلّي له أفراد من حيث الزمان و المكان و آلة الضرب و غيرها.

و ما يقال من أنّ معني الهيئة حرفي، فهو خلاف الواقع، بل معناها معني الفعل.

و بذلك يظهر أنّ ما قيل من امتناع رجوع القيد في قولك «أكرم زيدا إن جاءك» إلي الهيئة لكون معناها حرفيا و الموضوع له فيها خاصا ليس بكلي، ليس علي ما ينبغي؛ لأنّ للهيئة معني الفعل و هو كلي قابل للتقييد.

و ما أجاب به في الكفاية (1) من أنّ الهيئة معناها حرفي لكن الموضوع له و المستعمل فيه في الحروف عامان، غير مقبول.

وقد ظهر أيضا ممّا ذكرنا الفرق بين ضارب و يضرب، فإنّ معني الأوّل الذات الصادر منها الضرب، و هو معني الاسم يقال بالفارسيّة: زنده. و معني الثاني صدور الضرب من فاعل ينتظر ذكره بعده، و هو معني الفعل يقال بالفارسيّة: ميزند. 2.

ص: 9

إذا تحقّق معني الاسم و الفعل، فكلّ لفظ يدلّ علي معني ليس باسم و لا فعل فهو حرف.

وإن شئت قلت: إنّ الواضع لاحظ الأكل من الخبز، والسير من البصرة، والأخذ من الدراهم، وغيرها من الموارد التي تذكر من معاني «من» فانتزع منها مفهوماً ووضع له لفظة «من» فليس الموضوع له مرادفاً لمفهوم الابتداء، ولا النسب الخاصة بحيث يكون الوضع عامّاً والموضوع له خاصّاً، كما في كلمات بعضهم، بل الموضوع له هذا المعني المنتزع المستقلّ، ويعبر عنه بالفارسيّة «از» فقد وضعت لفظة «من» لما وضعت له «از» فهما مترادفان باختلاف اللغة، وليس معني «من» الابتداء و لا التبويض، و لا غيرهما من المعاني التي ذكروا لها، بل إنّ تلك المعاني تستفاد من الطرفين.

فالحرف ما دلّ علي معني في نفسه لم يكن معني الاسم و لا- الفعل، وليس الحرف دالّاً علي معني في غيره، و لا دالّاً علي معني متعلّق بغيره، بل له معني مستقلّ لا فائدة فيه إلّا إذا انضمّ إلي غيره، مثلاً «من» موضوع لمعني يرادف بالفارسيّة «از» و الواو «با» و أو «يا» و إن «أگر» فهذه الحروف وضعت لهذه المعاني، و الوضع فيها عامّ و الموضوع له عامّ، بمعني عدم اختصاصها بمورد خاصّ، أو شخص خاصّ.

و ليس المعني كلياً طبيعياً له أفراد، و الكليّة و الجزئية مستفادتان من مدخولها و متعلّقها، مثلاً قولنا «سر من البصرة إلي الكوفة» لا يختلف عن قولنا «سر سيرا سريعاً من أوّل البصرة»، فما في الكفاية (1) من أنّه كليّ له مصاديق ليس علي ما ينبغي. و بهذا الضابط الذي ذكرناه يميّز اللفظ الذي ليس بمهمّل أنّه اسم أو فعل أو5.

ص: 10

1- كفاية الاصول ص 25.

ثم إن ما ذكر من أقسام الوضع، فإنما هي في مرحلة الامكان و الثبوت. وأما في مرحلة الوقوع، فلا سبيل لنا إلى ما صنعه واضع لغة العرب مثلا، فلا بد من ملاحظة موارد الاستعمال، وإذا لاحظنا موارد استعمال «من» في الكتاب و الأخبار و التاريخ و الأشعار، رأينا استعماله في ابتداء العمل حقيقة، فنقيس عليه و نستعمله كذلك و نقول بأنه موضوع للدلالة علي ابتداء العمل و هو معني عام، فيكون الموضوع له عامًا، و لا ينبغي أن يخطر ببالنا أنه موضوع في كل استعمال علي حدة.

وقد ظهر بما ذكرنا أن الحرف يختلف عن قسيميه في هويّة معناه، مثلا «إذا» في قولنا «إذا قمت قمت» اسم؛ لأنّ معناه الوقت الذي قمت، و«إن» في قولنا «إن قمت» حرف؛ لأنّ معناه بالفارسيّة «أكر» و«ليس» فعل يرادفه بالفارسيّة «نبود» و«لا» حرف يرادفه بالفارسيّة «نه» و يقال في جواب رأيت زيدا؟ لا، و لا يقال ليس.

و هذا الذي ذكرنا لعلّه معني ما نسب إلي أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السّلام، ففي تاريخ الخلفاء للسيوطي: روي عن أبي الأسود الدؤلي أو عن أبيه، إلي أن قال: فألقي أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السّلام إلي صحيفة فيها بعد التسمية الكلمة اسم و فعل و حرف، فالاسم ما أنبأ عن المسمّي، و الفعل ما أنبأ عن حركة المسمّي، و الحرف ما أنبأ عن معني ليس باسم و لا فعل الحديث (1).

و نحو هذا المتن المذكور في معجم الادباء (2) و كنز العمّال (3)، و مثله في تأسيس 3.

1- تاريخ الخلفاء للسيوطي ص 181.

2- معجم الادباء 14:49.

3- كنز العمّال 10:283.

وقال أيضا في تأسيس الشيعة: حكى عن ابن الأنباري هكذا: الاسم ما أنبأ عن المسمي، والفعل ما أنبأ به، والحرف ما جاء لمعني (2).

وقال أيضا عن سلامة بن عياض: الاسم ما دلّ علي المسمي، والفعل ما دلّ علي حركة المسمي، والحرف ما أنبأ عن معني ليس باسم ولا فعل (3).

وقال أيضا عن بعضهم: الاسم ما أنبأ عن المسمي، والفعل ما أنبأ عن حركة المسمي، والحرف ما أوجد معني في غيره (4).

و حكى عن كتاب الرشاد: فالاسم ما أنبأ عن المسمي، والفعل ما أنبأ عن حركة المسمي، والحرف أداة بينهما (5) انتهى.

فالحروف لها معاني كذلك، ومع ذلك توجد في غيرها معاني، فألف الاستفهام لها معني، وتبدل الجملة الخبرية إلي الانشائية، وكذلك «إن» الشرطية.

قال الشيخ الطوسي في العدة: ويدخل علي الجملة حروف تعيّر معانيها، وتحدث فيها فوائد لم تكن قبل ذلك (6) انتهى.

فما في بعض العبائر من أنّ الحرف ما دلّ علي معني في غيره. ليس بصحيح؛ لأنه إن اريد أنّ معناه كالعرض يوجد في غيره فليس كذلك.

و ذهب في نهاية الدراية إلي تفسيره بمعني النسبة، فقال: أي علي معني هو في 2.

ص: 12

1- تأسيس الشيعة ص 61.

2- تأسيس الشيعة ص 49.

3- تأسيس الشيعة ص 51.

4- تأسيس الشيعة ص 53، ومثله في ص 55 و ص 57 و ص 60.

5- تأسيس الشيعة ص 59.

6- عدّة الاصول 31: 1-32.

حدّ ذاته في غيره، لا أنّه موجود في غيره، فإنّ النسبة في حدّ ذاتها متقوّمه بغيرها لا في وجودها، كالعرض في الجوهر (1) انتهى.

وفيه أنّه عليه ينبغي أن يقال: إنّ ما دلّ علي معني يتقوّم بغيره.

ثمّ إنّ الحروف لها معاني حقيقيّة، ومعاني مجازيّة، كما قال الشيخ الطوسي رحمه الله:

إنّ الواو في قوله تعالى مَثْنِي وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ (2) بمعني «أو» مجازاً (3).

وبعض الحروف مشترك لفظي بين معاني، كما ذكروا أنّ «من» لا ابتداء الغاية مكاناً أو زماناً، وللتبيين مثل عندي عشرون من الدراهم، و للتبعيض مثل أخذت من الدراهم، وللتعليل مثل يغضي حياءً ويغضي من مهابته، وللظرفيّة مثل قوله تعالى ما ذا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ (4) و للبدليّة مثل قوله تعالى وَ لَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَا مِنْكُمْ مَلَائِكَةً فِي الْأَرْضِ يَخْلُقُونَ (5).

أقول: يمكن أن يقال: إنّ «من» في جميع هذه الموارد لها معني واحد مرادفها بالفارسيّة «از» ومعناها ما يقرب من نشو ما قبلها من مدخولها نشوا ما، و الخصوصيّات المذكورة مستفادة من الطرفين.

و ما قيل من أنّها تكون بمعني البدليّة، كما في قوله تعالى لَجَعَلْنَا مِنْكُمْ مَلَائِكَةً فِيمَكُنْ مَنْعَهُ؛ لأنّه يحتمل أن يكون المعني في قوله لَجَعَلْنَا مِنْكُمْ ما ذكره البيضاوي، وهو أن يكون قد تولّد منكم ملائكة؛ لأنّ الآية واردة في عيسي عليه السّلام، وأنّه قد تولّد من امرأة من غير رجل. 0.

ص: 13

1- نهاية الدراية 1:20 الطبع الحجري.

2- سورة النساء:3.

3- عدّة الاصول 1:33.

4- سورة الأحقاف:4.

5- سورة الزخرف:60.

ثم إن لهم مذاهب في معني الحروف، منها: ما في الكفاية من أنه ليس المعني في كلمة «من» و لفظ الابتداء مثلا إلا الابتداء (1) إلى آخره. و هذا خلاف الوجدان.

و منها: أن الحروف موضوعة للحكاية عن واقع النسبة، ولذا يكون الوضع فيها عامًا و الموضوع له خاصًا، بحيث يكون لفظ «من» موضوعا لكل نسبة علي حدة، فكل ابتداء مثل سرت من البصرة، و دخلت من باب الدار و هكذا، له وضع مستقل، و يكون لفظ «من» مشتركا لفظيًا بين موارد الابتداء، و كذلك الحال في سائر معاني «من» غير الابتداء.

و فيه أن مفهوم «من» التي للابتداء، كمفهوم زيد لا يختلف بحسب موارد الاستعمال، و إن تباين وجود كل استعمال عن استعمال آخر. نعم مفهوم «من» التي للابتداء مشترك لفظي مع مفهوم «من» التي للظرفية، و هكذا.

و الحاصل أن الالتزام بأن لكل استعمال وضعًا مستقلًا بعيد جدًّا، بأن يكون «من» موضوعا للابتداء في سرت من البصرة، و موضوعا للابتداء في سرت من الدار و هكذا، مع أن المعني في الجميع واحد و اللفظ واحد، فهذا يكون من اللغو، مع أن الاستعمال ينبغي أن يكون مسبقًا بالوضع.

و منها: أنها علامات كالرفع و النصب، ذكره في وقاية الأذهان. و هو خلاف الوجدان.

ثم إن المعاني الكثيرة التي ذكرها لبعض الحروف تكون غالبًا من المشترك المعنوي، كالتبيين و التبويض و الابتداء في لفظة «من». 6.

ص: 14

اللفظ الدالّ علي معني دلالة تصوّريّة: إمّا كلمة أو كلام. و الكلمة لفظ يدلّ علي معني مفرد، و الكلام لفظ يدلّ علي معني مفيد، و هو إمّا خبر أو انشاء، و مثل اللفظ الخطّ و الاشارة.

و حدّ الخبر أنّه كلام، أو إشارة أو خطّ أو نحوهما لمعناه واقع وراء مفهومه، لو سمعه سامع احتمال مطابقته له و عدمها.

و حدّ الانشاء أنّه كلام مفيد ليس وراء مفهومه واقع يحتمل السامع مطابقته له و عدمها.

و الكلام علي أقسام:

القسم الأوّل: ما يكون إخبارا فقط، كقولنا هلك فرعون في الزمان الماضي، فإنّه لو صدر من الساهي أو النائم أو من أيّ شيء، فهو خبر عن تحقّق مضمونه في الزمان الماضي.

القسم الثاني: ما يكون إنشاء فقط، كصيغة الأمر و الاستفهام و نحوهما، صدرت من أيّ شخص.

القسم الثالث: ما يدلّ علي ثبوت المحمول للموضوع، و لا يدلّ بنفسه علي الاخبار و الانشاء، كقولنا هند طالق، و قولنا بعت الدار، فهو مشترك معنوي، و لا بدّ لتعيين أحدهما من قرينة حالّية أو مقالّية علي أنّ المتكلّم قصد الاخبار أو الانشاء.

نعم لو لم يكن سامع يكفي قصد المتكلّم في تعيين أحدهما، فإن قصد الانشاء وقع إنشاء، و إن قصد الاخبار وقع خبرا، و لا حاجة إلي القرينة.

و في كون الموضوع له و المستعمل فيه في هذا القسم واحدا أو متعدّدا قولان:

الأوّل: كونهما واحدا، بدعوي أنّ الهيئة التركيبيّة الكلاميّة قد وضعت لانتساب

الفعل إلي فاعله و مفعوله، أو انتساب المحمول لموضوعه، و كونه خبراً أو أنشاء مستفادان من القرينة الدالّة علي الانشاء أو الاخبار، أو قصد المتكلم الحكاية و عدم قصده، من دون فرق بينهما في الوضع أو الاستعمال، فهما بمنزلة الداعي الخارج عن مدلول الكلام.

القول الثاني: تعدد المعني، و قد بني ذلك علي كون الوضع هو التعهد.

قال في المحاضرات: إنّ الوضع عبارة عن التزام كلّ متكلم بأيّ لغة أنّه متي ما قصد تفهيم معني خاصّ أن يتكلم بلفظ مخصوص، و الذي يمكن أن يتعلّق الالتزام به هو إبراز قصد الحكاية في الاخبار، و إبراز أمر نفساني غير قصد الحكاية في الانشاء، فالجملة الخبريّة و الانشائيّة تشتركان في إبراز الأمر الموجود في النفس، و لا يتّصفان بالصدق و الكذب من هذه الجهة، و إنّما الفرق بينهما في أنّ قصد الحكاية له واقع تطابقه أو لا تطابقه، فعلي هذا الجملة الانشائيّة موضوعة لإبراز أمر نفساني، فليس معني الانشاء و الاخبار واحداً، و الاختلاف بينهما من ناحية الدواعي. و ممّا يؤكّد عدم اتّحادهما بالذات أنّه لا يصحّ استعمال الجملة الاسميّة في مقام الطلب، فلا يقال للمتكلم في الصلاة: معيد الصلاة، كما يقال: يعيد الصلاة (1) انتهى.

أقول: أوّلاً لو سلّمنا أنّ الوضع هو التعهد، فيمكن أن يتعهد كلّ متكلم أنّه متي ما أراد الاخبار يأتي بالجملة الدالّة بنفسها أو بقرينة علي وقوع النسبة و عدمها، و متي ما أراد ايجاد المعني باللفظ يأتي بجملة تدلّ عليه بنفسها أو بالقرينة، و التلقظ أمر اختياري يقع متعلّق الالتزام.

و الانشاء و الاخبار خارجان عن مدلول صيغة «بعت» أو «هند طالق» إلا أنّ 5.

ص: 16

1- المحاضرات 1:85.

المتكلم قد التزم بأنه لو أراد الاخبار يأتي بصيغة «بعت» مع القرينة الدالة علي الحكاية. ولو أراد الانشاء يأتي بصيغة «بعت» مع القرينة الدالة علي عدم الحكاية عمّا وراء مفهوم الجملة، فصيغة «بعت» موضوعة لمعني يكون مشتركاً معنوياً بين الاخبار و الانشاء.

و ثانياً: مع الغض عن عدم صحّة مسلك التعهد في الوضع، فإنّ كون الانشاء إبراز الاعتبار النفساني خلاف الوجدان، ففي جملة «أزيد قائم» لم يعتبر في نفسه طلب الفهم، وذلك واضح.

تنبيه:

قد يفصل بين الامور الواقعيّة الخارجيّة، وبين الامور الاعتباريّة الجعليّة، بأنّ المعني الذي ذكرناه للانشاء لا يتحقّق في الأوّل، كقولنا «الشمس طالعة» ويتحقّق في الثاني، فيقال: زيد مالك.

أقول: إنشاء المعني في الأوّل متحقّق في موارد الحكومة، كما يقال: ربح المؤمن ربا، وزيد عالم، فيما إذا كان للعالم حكم اريد شموله لزيد، بل ربّما كان الأثر مترتباً علي نفس الانشاء، بأن ينشيء فيقول: زيد ميّت، فيموت زيد. أو قائم، فيقوم.

ثمّ إنّ الانشاء قد يكون آلة ليجاد وجود اعتباري، كصيغة البيع فإنّها آلة ليجاد الملكيّة الاعتباريّة، ولعلّ ذلك ممّا يساعده الوجدان.

وهذا المعني الانشائي قد اعتبره الشارع، فكما أنّه إذا مات شخص انتقل ملكه إلي وارثه، أي: وجد للوارث ملكيّة، وهي اعتبار الشارع كون المال له، كذلك تتحقّق هذه الملكيّة بإنشاء صيغة البيع، أو بنبد الحصي، أو بالتصفيق، وبكلّ شيء قصد به ذلك، ويكون نبذ الحصي آلة لوجود الملك، وكذا الصيغة وغيرها.

فإن أمضي الشارع هذه الآلة ليجاد ذلك ترتّب عليه الأثر شرعاً، وإن أمضي

العقلاء ذلك ترتب عليه الأثر عند العقلاء، وإن لم يمضه من له حق الامضاء كان إنشاء محضاً.

و مما يؤيد ذلك أن الناس يقولون في شعاراتهم: فليسقط فلان، أو فليعيش فلان، يجعلون اللفظ آلة لوجود السقوط و العيش بنظرهم.

ثم لا يخفي أن الانشاء هو قصد كون المحمول للموضوع خفيف المؤونة لا يتوقف علي تأثيره فيما وراء عالم الانشاء، فيصح إنشاء الفضولي و المكره، و إنشاء الزواج بعد العلم بتحقيقه، كتكرار صيغته المتعارف في عصرنا، و التعليق في قولنا هند طالق إن كانت زوجة زيد، أو بعت الدار إن كان اليوم جمعة، راجع إلي وجوده الخارجي، و أما الانشاء فقد تحقق و لا ينفك المنشأ عنه.

و ليس التعليق في أصل الانشاء، أي إن كان اليوم جمعة فقد أنشأت البيع، و إن لم يكن اليوم جمعة فاخبار، أو غلط لعدم الاستعمال في معني، بل التعليق في تأثير الانشاء في الوجود الخارجي، فهو جازم بالانشاء و إن لم يكن عالماً بتأثيره في الخارج، فإن تبين له بعد ذلك أن اليوم جمعة، فقد علم أن الانشاء قد أثر أثره.

و لا فرق في التأثير بين التعليق و عدمه، فمن شك في كون هند زوجته و أراد الاحتياط في أمرها، يصح له أن يقول عند الشاهدين العدلين: «هند طالق» من غير تعليق، فإنه قد أنشأ هذا المعني، فهي إن كانت زوجته فقد طلقت، و إلا كان الكلام إنشاء محضاً، و لم ينفك المنشأ عن الانشاء. و لو علّقه علي كونها زوجته كان كذلك. نعم ادّعي الاجماع علي بطلان البيع أو مطلق العقود و الايقاعات إن لم تكن منجزة.

و قد ظهر ممّا ذكر التأمل فيما في التنقيح، حيث قال: نعم لو كان متردداً في إنشائه، كما إذا قال: بعتك هذا المال إن كان اليوم جمعة، لقلنا ببطلانه و إن تحقق شرطه بأن كان اليوم جمعة واقعا، و ذلك لأنّ الشك في أن اليوم جمعة يسبب الشك

في أنه هل باع ماله أم لم يبيع، ومع عدم علمه ببيعه لا معني لأن يكون جازما بما قصده في نفسه من البيع والتمليك (1) انتهى.

فإن هذه الجملة أي بعثك مالي إن كان اليوم جمعة ليست غلطا ولا إخبارا، فهو إنشاء.

وقد ظهر أيضا أن القول بأن تفكيك الوجود عن الوجود إنما لا يعقل في الوجود الحقيقي لا في الاعتباري (2)، غير واضح، فإن المنشأ لا ينفك عن الانشاء، فإن الانشاء إيجاد للمنشأ. نعم ترتيب الأثر علي المنشأ لا يكون إلا بعد قبول المشتري لإنشاء البائع البيع.

و ظهر أيضا أن ما ذكره في الاصول علي النهج الحديث، من إنكار آليّة اللفظ وعلّيته لوجود المعني، وإنّ المعقول من وجود المعني باللفظ هو وجوده بعين وجوده، لا وجوده بنحو وساطته للثبوت له إلي آخر تحقيقه (3). غير متعين، فإنّ الوجود وراء اللفظ ونحوه خارجي وذهني و إنشائي اعتباري كالسلطان، فإنّ السلطنة وجود اعتباري ليس وجودا ذهنيًا ولا خارجيًا.

بل يمكن المناقشة فيما ذكره، بأنّ وجود المعني لو كان بعين وجود اللفظ، لكان منعدما و منصرما بانصرام اللفظ، إلا أن يقال بأنّ اللفظ يترتب عليه الأثر حدوثا وبقاء، لكن المرتكز في الذهن بقاء المعني الانشائي، فمن اشترى شيئا فإنه يغفل بعد سنين عن الشراء ويرى نفسه مالكا للمثمن، وهكذا في الزوجية وغيرها.

وربما يعلم كون الشيء ملكا له ولا يعلم أنه حصل بالارث، أو البيع اللفظي، أو المعاطاتي، أو بالحيازة، والملكيّة ملحوظة مستقلة عن منشأها. 0.

ص: 19

1- التنقيح في شرح عروة الوثقي 1:68.

2- نهاية الاصول ص 27.

3- الاصول علي النهج الحديث ص 10.

قد يتلفظ بلفظ لا معني له، فهو لفظ مهممل، كدiniz مثلاً. وقد يتلفظ بلفظ له معني قد حصل له بأحد الأسباب المتقدمة، فإن أفاد المعني الذي وضع له في اللغة سمي حقيقة؛ لأنه حق في معناه و ثبت فيه.

وإن أفاد معني غير ما له في اللغة، فإن أفاد المعني الثاني بغير قرينة فهو منقول؛ لأن المعني الأول قد هجر و نقل اللفظ عنه. وإن استوي المعنيان و احتاج كل منهما إلي القرينة المعينة له، فهو مجاز مشهور، أو مشترك لفظي. وإن احتاج إفادة أحد المعاني إلي القرينة مع انصرافه من دونها إلي غيره، فهو المجاز.

ثم إن أراد المتكلم إفادة المعني المطابقي للفظ حقيقة أو مجازاً فمصرح، وإن أراد إفادة لازمه فكناية. فإن كان لكلامه ظهوران أحدهما ما يخطر بذهن مطلق السامع و الآخر يعرفه اللبيب الفطن، و كان مراده ما يعرفه اللبيب، فهو تورية، كقول القائل «خليفة النبي صلي الله عليه و اله من بنته في بيته» فإن ما يبدو من ظهوره بحسب محيط السامعين هو أبو بكر، لكن اللبيب العاقل يفهم منه أنه علي بن أبي طالب عليه السلام.

و أما إذا كان الكلام له ظهور واحد و قصد المتكلم غير ظاهره، فلا يكون تورية، فلو قال: ما أكلت الخبز و قصد أنه ما أكله في السماء لم يكن تورية، خلافاً لبعضهم حيث جعله تورية.

هذا كله في دلالة اللفظ علي معناه من حيث هو. و أما كشف الكلام عن كونه مراداً جدياً للمتكلم، فلا بدّ من إحراز أنه لم يقله لتقية، أو إكراه، أو هزل، أو سهو، فإن احرز ذلك فهو. و أما لو شك فيه، فبناء العقلاء علي الحمل علي الجدّ في مقام الاحتجاج.

ثم إن إفادة المعني بأحد الوجوه المذكورة في أي لغة كانت لا بدّ أن يصححها

أهل التلّفظ بتلك اللغة.

إذا تمهّد ما ذكرناه، فيقع البحث في المجاز في جهات:

الجهة الأولى: في أنّ المجاز هل هو التلّفظ باللفظ مرآة وحاكيا تامّا عن المعني غير الموضوع له، كحاكياته عن الموضوع له، أو أنّه التلّفظ باللفظ حاكيا عن معناه الحقيقي، ويكون تطبيقه علي المعني غير الموضوع له بادّعاء أنّه فرده و مصداقه، أو هو التلّفظ بلفظ حاكيا عن معناه الحقيقي، لكن لا ليستقرّ في ذهن السامع، بل لينتقل إلي ما يشبهه من المعني غير الموضوع له؟ وجوه:

الظاهر هو الأوّل؛ لأنّ المتلّفظ بلفظ أسد في قوله «رأيت أسدا يرمي» قد تصرّف في مفهوم الأسد، وجعله بمعني البالغ أقصى مرتبة الشجاعة، وأطلقه علي زيد كما يطلق علي الحيوان المخصوص، وذلك لشباهته به، وكذلك في قوله زيد حاتم زمانه أو سلمان زمانه، قد تصرّف في مفهوم حاتم، وجعله بمعني البالغ أقصى مرتبة الجود، وأطلقه علي زيد.

و الفرق بينه وبين المشترك اللفظي أنّ المشترك يستعمل في كلّ واحد من المعنيين من دون مراعاة مناسبة بينهما، بخلاف المجاز. ومّا يؤيّد ذلك رجوع ضمير يرمي إلي الأسد المذكور، فلو كان المراد به الحيوان المفترس، كان مجازا في الاسناد أو استخداما، وهو خلاف الظاهر جدّا.

و حكى الوجه الثاني عن السكّاكي، حيث وسّع أفراد الأسد و لم يتصرّف في مفهومه. علي العكس من الوجه الأوّل، فإنّه مبني علي توسعة مفهوم الأسد حتّي يشمل ما يشابهه.

و لم يستبعده في المحاضرات، قال: فإنّ فيه المبالغة في الكلام الجارية علي طبق مقتضي الحال، بخلاف مسلك القوم فإنّه لا مبالغة فيه؛ إذ لا فرق بين زيد أسد

ص: 21

وزيد شجاع، مع أنّ مراجعة الوجدان تشهد عليّ خلاف ذلك (1) انتهى.

ولا يخلو عن تكلف في مثل الأعلام، كسلمان وحاتم، بل أنّه خلاف الوجدان، فقولك «ركبت في طريقي إليّ البلد الكذائي سفينة و كان جليسي أسدا» لا يخطر في ذهن السامع من جليسي إلاّ الانسان، ولا يفهم من الأسد الحيوان الذي له ذنب ادّعاء، كما يقال: زيد عالم، مع أنّه جاهل، فالذي يساعده الوجدان في مثل رأيت أسدا، هو رؤية أسدية الأسد، وأبرز خصائصه في شخص؛ فإنّ أظهر خصائص الأسد هو البلوغ أقصى مرتبة الشجاعة.

و المراد من الأسد المستعمل مجازا ليس مطلق الشجاع، بل البالغ أقصى مرتبة الشجاعة التي لا يمكن التعبير عنها حقيقة إلاّ بالتعبير بممثّلها وهو الحيوان المنصوص.

و اختار الوجه الثالث في وقاية الأذهان، قائلًا إنّ القائل إنّني قاتلت اليوم أسدا حصورا، وهو لم يقاتل إلاّ رجلا شجاعا مشيحا، لا يريد إلاّ إلقاء المعني الأصلي الموضوع له عليّ السامع وإفهامه إيّاه، وإن لم يكن مطابقا للواقع، ولم يكن ذلك منه عليّ سبيل الجدّ.

ثمّ أكثر من الأمثلة، وقال: وليت شعري ماذا يقول القائل بأنّ اللفظ يستعمل في غير معناه في مثل قوله فلان شجاع بل أسد، ثمّ أنّه صرّح بأنّ هذا الذي قرّناه في المجاز غير الذي ذهب إليه السكّكي؛ لأنّ ما ذكرناه يعمّ مطلق المجاز، مرسلا (2) كان أم استعارة، و السكّكي يقول بمقالته في خصوص الاستعارة (3) انتهى.6.

ص: 22

1- المحاضرات 1:93.

2- و المراد به مثل استعمال الكلّ في الجزء أو العكس ونحوهما من أنحاء المجازات غير المجاز بالمشابهة.

3- وقاية الأذهان ص 40-46.

و اختار هذا المذهب في نهاية الاصول قائلاً: إنَّ الارادة الاستعماليَّة متعلِّقة بالمعني الحقيقي، و الارادة الجدِّيَّة هي انتقال السامع إلي ما يشابهه، قال: و بالجملة فنحن ندَّعي في جميع المجازات ما ادَّعاه السكَّاكي في خصوص الاستعارة (1).

أقول: قد عرفت أنَّه ليس مرادنا مرادفة أسد مع الرجل الشجاع، بل اريد من الأسد البالغ أقصى مرتبة الشجاعة، فيصحَّ الترقِّي بأن يقال: زيد شجاع بل أسد، أي: بالغ أقصى مرتبة الشجاعة.

الجهة الثانية: في أنَّ للمجاز وضعاً أو أنَّه يتبع حسن الاستعمال بالطبع من دون أن يكون له وضع، احتمالان، الاحتمال الأوَّل: أنَّ له وضعاً، أي: لا بدَّ من أن يكون مستعملاً عند أبناء المحاوره و أهل اللسان، و قد حصروا جواز استعمال اللفظ في غير المعني الحقيقي في العلاقات المذكورة في كتب المعاني و البيان، و من البعيد جدًّا أن يصحَّ استعمال مجازي عند أبناء اللسان في غير ما ذكره، و علي كلِّ فالميزان صحَّة الاستعمال عندهم، و هذا معني الوضع، أي: إنَّ أهل اللسان يخصَّصون الألفاظ بمعاني تتبادر إلي الذهن بدون القرينة، و يخصَّصونها بمعاني تتبادر مع القرينة.

الاحتمال الثاني: أنَّه ليس له وضع، و بيانه من وجوه:

التقرير الأوَّل: ما في الكفاية من أنَّ صحَّة استعمال اللفظ فيما يناسب ما وضع له بالطبع، بشهادة الوجدان بحسن الاستعمال فيه و لو مع منع الواضع عنه، و باستهجان الاستعمال فيما لا يناسبه و لو مع ترخيصه (2) انتهى.

أقول: إنَّ واضع اسم حاتم لو منع عن استعماله في السخي لم يضرَّ و صحَّ الاستعمال. 8.

ص: 23

1- نهاية الاصول ص 25.

2- كفاية الاصول ص 28.

لكن قد عرفت أنّ المراد بالوضع صحّة الاستعمال عند أهل اللسان، فإن أراد صاحب الكفاية أنّ صحّته بطبع المستعمل وإن لم يرضه أهل اللسان، فهو محلّ منع، مثلاً لو قال: سل الحمار، قاصداً به صاحبه، نظير و سئل القريّة و كان موافقاً لطبعه، لم ينفع ما لم يصحّحه أهل اللسان.

التقرير الثاني: ما في المحاضرات، من أنّ كلّ مستعمل واضح حقيقة، فهو كما تعهّد بذكر لفظ خاصّ عند إرادة تفهيم معني خاصّ بدون القرينة، كذلك تعهّد بذكر ذلك اللفظ عند إرادة معني آخر مع القرينة، فلا مجال لهذا البحث ليقال: إنّ الواضع الأوّل للغة هل وضع المجاز أو لا؟ (1)

أقول: لو سلّم أنّ الوضع هو التعهّد، فلا بدّ أن يكون تعهّده في استعمال المجاز مرضياً عند أهل المحاورة، فيرجع إلي ترخيصهم، ففي المثال المذكور و هو سل الحمار، إن استعمله و قال: استعملته مجازاً لم يقبل منه.

التقرير الثالث: ما يظهر من الوقاية من انكار المجاز فلا وضع له، لاحظ كلامه.

الجهة الثالثة: للمجاز أقسام:

منها: المجاز في الكلمة، وهو ما تقدّم.

و منها: المجاز في الاسناد، مثل قوله ((و إذا المنية أنشبت أظفارها)) فإنّ المراد بالمنية الموت، و المراد بالانشاب و الأظفار معناهما الحقيقي لكن الاسناد مجاز، فكأنّه جعل المنية حيواناً مفترساً قد أنشب أظفاره.

و منها: المجاز في الانتقال إلي غاية المدح، كقوله ((بدر السماء في داري)).

ثمّ إنّ الكناية و الاستعارة ليستا من المجاز في الكلمة، بل في الانتقال إلي ما يكون كأنه هو، فالأبيات التي ذكرها في الوقاية (2) كلّها كناية و استعارة ليس من 0.

ص: 24

1- المحاضرات 1:93.

2- وقاية الأذهان ص 40.

قامت تظللني و من عجب شمس تظللني من الشمس

يريد المعاني الحقيقية، لكن لينتقل علي أن محبوبته هكذا ينبغي أن يضرب لها المثل، فتأمل.

تتميم:

الاستعمال ذكر لفظ لإفادة مطلب، ولا يتوقف صحته علي كون اللفظ موضوعا لمعني، مثلا يصح أن يقال: ديز مهمل، فإن كان اللفظ موضوعا فقد يستعمل ويراد لفظه، كقولنا «زيد اسم لابن بكر» وقد يراد معناه، كقولنا «زيد قائم» وقد يراد كلاهما، كقولنا «زيد اسم ابن بكر قائم». وقولنا زيد لفظ أو ثلاثة أحرف، قد استعمل بدون قصد معناه و اريد منه هذه اللفظة صدرت من أي لفظ حتي المتكلم به، أو من باب حذف ما يعلم أي لفظة زيد. أو اريد نفس اللفظة من باب أن هذه اللفظة فرد من أفراد لفظ زيد يقوله كل أحد، والاستعمال في جميع ذلك ليس مجازا، نعم لم يرد به معناه لكن الاستعمال لا يتوقف علي إرادة المعني.

وقد يستعمل اللفظ في نوعه، مثل قولنا «من حرف جرّ» فإنه لا يشمل نفسه؛ لأنه لم يجر. أو صنفه، كقولنا «ضرب في ضرب زيد فعل» إذا اريد صنفه. وقد يستعمل في مثله، كقولنا «ضرب في كلام عمرو ضرب زيد فعل ماض».

الأمر الخامس: في أقسام الدلالة

قد ظهر ممّا تقدّم أنّ الدلالة اللفظية الجعلية علي المعني تتحقّق بوجود اللفظ، وإن صدر من لافظ بلا شعور، كبغاء أو صدي جبل، من غير فرق بين المفردات و الجمل، وكذلك الخطّ ونحوه، فإذا تكلم متكلم وقال: زيد قائم، دلّ علي معناه وإن كان سابقا له لسانه، وإن شئت فسّمها دلالة تصوّرية.

ثم يكون بعد ذلك مرحلتان:

المرحلة الاولى: كون المتكلم مريدا لمضمون الكلام إرادة إستعمالية، والعلم به لا يكون حاصلًا من الوضع، بل إذا علم أنه لم يكن ساهيا و لا سابقا لسانه و لا هازلا و كان في مقام التفهيم، دلّ علي أنه مريد للمعني بالارادة الاستعمالية، كما إذا قال الامام المعصوم في جواب من سأله عن المسح علي الرجلين في الوضوء:

اغسل رجلك. فإنّ الارادة الاستعمالية موجودة للعلم بأنه ليس ساهيا و لا هازلا.

المرحلة الثانية: كون المتكلم مريدا جدّا ما أراده استعمالا، وهذا يتوقّف علي العلم بأنه لم يقله تقيّة مثلا، ففي المثال المذكور لا توجد الارادة الجدّية؛ لأنّ الرجلين يمسحان في الوضوء ضرورة من مذهب أهل البيت.

وهاتان المرحلتان ليستا من الوضع أصلا، بل لا بدّ من احرازهما، ويمكن أن يحرز عدمهما، وإن شكّ فبناء العقلاء علي الحمل علي الارادة الاستعمالية و الارادة الجدّية.

و من ذلك يظهر أنّ دلالة الكلام علي معناه بالدلالة التصرّحية ليست تابعة للارادة، و لا دلالة له علي الارادة الاستعمالية و لا الارادة الجدّية، بل أنّهما تستندان إلي الامور المذكورة.

وقد ظهر ممّا ذكرنا النظر فيما ذكره في الكفاية من أنّ دلالة اللفظ علي كون معناه مرادا للمتكلم تابعة لارادته تفرّع الكشف علي الواقع المكشوف، و جعل ذلك مراد العلمين إلي آخر ما ذكره (1).

و ذلك لأنّ اللفظ لا دلالة له علي الارادة الاستعمالية و لا الجدّية، بل أنّهما يستكشفان من غير ناحية دلالة اللفظ. ولذا لو شكّ و لم يعلم أنّه سبق لسانه أو نسي 2.

ص: 26

1- كفاية الاصول ص 32.

نصب القرينة، أو أنه قاله تقيّة، أو غير ذلك ممّا هو دخيل في المطلوب، فبناء أبناء المحاورّة العقلاء علي الأخذ بالظهور الحاصل من الدلالة التصرّوية، سواء كان الظهور من أجل الاستعمال الحقيقي أو الاستعمال المجازي.

و الحاصل أنّ جملة «هند طالق» لها دلالة واحدة، وهي ثبوت المحمول للموضوع المسمّي عندهم بالدلالة التصرّوية. وأمّا الدلالات الأخر، فليست لفظيّة، بل هي من بناء العقلاء، وهي أنّ المتكلّم ليس ساهيا ولا سابقا لسانه ولا هازلا، وأنّه معتقد لمضمون الكلام، وأنّه لم يقله مكرها أو تقيّة. وقد أشار إلي بعض هذه الدلالات الشيخ الأنصاري في كتاب الرسائل (1) في بحث أصالة الصّحة في الأقوال والاعتقاد، في أواخر بحث الاستصحاب.

الأمر السادس: في وضع المركّبات

للمركّبات وضع نوعي، سواء كانت تامّة أو ناقصة، ويعبّر عنه بوضع الهيئة، فقولنا «زيد قائم» يدلّ زيد علي الذات الخارجيّة، وقائم علي صفة القيام القائم بذات ما، وهيئة المبتدء والخبر الدالّ عليها الرفع والتّووين في الأسماء المنصرفة تدلّ علي الهويّة الخارجيّة دلالة تصرّوية، وإن صدر الكلام من لفظ بلا شعور.

وهذه الهيئة أي المبتدء والخبر الدالّة علي الهويّة يعبّر عنها في الفارسيّة بوجه، فيقال: زيد ايستاد، وزيد ايستاده است، بلا فرق بين اللغات في الهويّة.

وهيئة تقدّم الخبر علي المبتدء تدلّ علي الحصر، كقولنا «الشجاع زيد» بلا فرق بين اللغات. فما يقال من أنّ المفهوم العربي اتّحاد الطرفين وجودا والهويّة المصدقيّة بينهما بينما المفهوم الفارسي هو ثبوت شيء لشيء ليس كذلك.

ص: 27

ثمّ لا- يخفي أنّ المفردات إذا كانت موضوعة و الهيئة كانت موضوعة، فيتشكّل منهما أمثال قولنا «زيد قائم» و لا وجه لوضع زيد قائم مرّة
ثالثة، كما هو واضح.

الامر السابع: في علائم الحقيقة و المجاز

منها: التبادر عند أهل اللسان إذا كان مستندا إلي حاقّ اللفظ، و لا يخفي أنّه يمكن إحراز تبادر المعني عند العرب بتبادر مرادفه عندنا، كالماء
مثلا فإنّ مرادفه بالفارسيّة آب، فإذا شكّ في صدقه علي السيول من الأمطار، فإنّ تبادر عند اطلاقه عندنا الشمول للسيول، فيقال: إنّ ذلك في
لغة العرب، و ما لم يكن له مرادف انحصر أمره في الرجوع إلي أهل اللسان حتّي يعرف المعني المتبادر منه.

ثمّ لا يخفي أنّه لا يمكن الوثوق بالتبادر البدوي الحاصل من مجرد اطلاق اللفظ أو استعماله في مورد واحد.

و عليه فلا- يحرز استناده إلي حاقّ اللفظ إلاّ بتتبّع موارد الاستعمال، فإذا تبادر المعني الواحد في موارد كثيرة، يحرز كونه مستندا إلي حاقّ
اللفظ بعد التتبّع الكافي، و هو مع ذلك مشكل في بعض الموارد.

و كذلك الكلام في صحّة السلب، و إلي ذلك يرجع ما في الوقاية (1) من معرفة ذلك من تتبّع موارد الاستعمال. ثمّ الظاهر أنّ عدم صحّة
السلب كالعبارة الاخرى عن التبادر، و كلاهما استفسار عن المرتكز الاجمالي.

و منها: تنصيب الواضع أو أتباعه، قاله في الوقاية (2).

قلت: فإن اريد بهم أرباب اللغة فهو مبني علي حجّية قولهم في اللغة. كما قال في الفصول: إنّ قول أهل اللغة حجّة لو لم يكن معارضا، و مع
التعارض يقدّم

ص: 28

1- وقاية الأذهان ص 52.

2- وقاية الأذهان ص 52.

الأقوي. وقد استقصينا الكلام فيه في الأدلة العقلية.

ومنها: الأطراد، والمراد به علي ما يظهر من عدة الاصول أن يقاس علي استعمال وارد استعمال آخر.

قال في عدة الاصول: والحقيقة إذا عقل فائدتها، فيجب حملها علي ما عقل من فائدتها أين وجدت، ولا يخص به موضع دون آخر ويطرد ذلك فيها، إلي أن قال:

وعلي هذا المعني يقال: إن الحقائق يقاس عليها، وأما المجاز فلا يقاس عليه، وينبغي أن يقرّ حيث استعمال، ولذلك لا يقال سل الحمير و يراد مالكةا، كما قيل سل القرية و اريد أهلها؛ لأنّ ذلك لم يتعارف فيه (1) انتهى.

قلت: ليس سل الحمير مثل سل القرية؛ لأنّ الحمير لها شعور فيتوهم السؤال منها حقيقة، ولذا يقال: سل الدار و سل الأرض، وهكذا ما يشبه سل القرية، فعلاقة المجاز إن كانت موجودة أطرد المعني المجازي أيضا، وإن لم تكن العلاقة موجودة فلا يصحّ الاستعمال مجازا.

وذكر هذا اليراد في الكفاية (2) علي من جعله علامة. وأجاب عنه في نهاية الاصول (3) بأنّ المراد من الأطراد هو صحّة استعمال اللفظ في معناه في جميع الموارد، والمراد بعدم الأطراد عدم صحّته، وإن كان صنف العلاقة موجودا، بل يعتبر مضافا إلي وجود العلاقة كون المقام مقام الاستعمال مجازا، ولا يعتبر ذلك في المعني الحقيقي، مثلا يصحّ استعمال الأسد المفترس في جميع الموارد، ولا يصحّ استعماله مجازا في الرجل الشجاع البالغ أقصى مرتبة الشجاعة، إلا إذا كان المقام مقام إظهار شجاعته، مثلا يصحّ أن يقال للرجل الشجاع المذكور: يا أسد.

ص: 29

1- عدة الاصول ص 145.

2- كفاية الاصول ص 35.

3- نهاية الاصول ص 42.

الهيحاء فرّق الأعداء، ولا يصحّ أن يقال له: يا أسد الهيحاء كل من طعامي؛ لأنّه ليس مقامه مقام إظهار شجاعته.

قلت: بناء علي أنّ المجاز بالوضع لا- بدّ من متابعة الوضع، وبناء علي أنّ الاعتبار به بالحسن الطبيعي، لا بدّ من ملاحظة وجود الحسن الطبيعي، فإذا وجد يطرد المجاز أيضا.

وقد يقال: إنّ المراد من الاطراد أن يلاحظ موارد الاستعمال، وينتزع منها معني مشترك في تلك الموارد، مثلا- إذا اريد أن يفهم أنّ معني «غنم» أعمّ من الفائدة الحاصلة في الحرب، يتمسك بالاستعمالات المختلفة للفظ الغنيمه في الآيات و الروايات و نهج البلاغة و أشعار العرب.

قلت: تتبّع موارد الاستعمال ينفع في كشف المعني الحقيقي إن لم تكن قرينة تدلّ علي المعني، فيرجع إلي أنّ اللفظ قد استعمل في هذه الموارد المختلفة، و المتبادر منه هذا المعني بدون قرينة، و التبادر إن كان مستندا إلي حاقّ اللفظ كان علامة الحقيقة، فلم يظهر لنا المراد بدلالة الاطراد علي كون اللفظ حقيقة.

و ينبغي التنبيه علي امور:

الأوّل: لو احرز المعني الحقيقي للفظ الخبر الوارد عن المعصومين عليهم السّلام في زماننا، و كان احتمال نقله عن معناه اللغوي احتمالا ضعيفا، لكان ذلك دليلا- علي كونه كذلك في زمان صدور الخبر. و أمّا إذا كان الاحتمال قويا و راجحا، فهل يصحّ اثبات اتّحاد الزمانين بالاستصحاب القهقري، أو بناء العقلاء علي ثبات المعني و عدم تغييره عن معناه أم لا؟ محلّ تأمل و منع.

و لو سلّم بناء العقلاء، فلا يمكن الاعتماد عليه، إلّا أن يثبت إمضاء الشارع له، و أخبار الاستصحاب كقوله «لا تنقض اليقين بالشك» مع أنّها مختصّة بالمتيقّن السابق لا تثبت المفهوم الذي ترتّب عليه الأحكام، و مقتضي الآيات و الأخبار

المانعة عن أتباع غير العلم عدم حجّيته، وسيأتي في محلّه بعض الكلام فيه.

الثاني: لو احرز بسبب إحرار المعني الحقيقي ظهور اللفظ في المعني، لكان حجّة. وأما لو شكّ في الظهور لاحتمال احتفاف الكلام بقريّة حالية احتمالاً عقلاً راجحاً، بحيث شكّ في ظهور اللفظ، فهل أصالة الحقيقة أصل تعبدي متّبع و لو مع الشكّ في الظهور؟ محلّ إشكال قوي لعدم الدليل عليه.

ثمّ الظهور حجّة تعبداً بين المولي و العبد تعبداً عقلاً، ويدلّ عليه أنّه لو سبق لسان المولي في أمر عبده بشيء و علم العبد ذلك، و لم يعلم المولي أنّ العبد علم ذلك، و أتى العبد بذلك، كان له الحجّة علي المولي، مع أنّه ليس مراداً استعمالياً له فضلاً عن المراد الجدّي، فلو قال لعبده: اعط فلانا ديناراً، قد سبق لسانه إليه و كان مقصوده أن يعطيه درهماً، فأعطاه العبد ديناراً، كان له الحجّة علي المولي، و إن لم يجز له شرعاً لعدم رضا المولي بالتصرّف المذكور، فتأمل. و سيأتي التعرّض لذلك في بحث حجّية الظواهر.

الثالث: لا يخفي أنّ فهم لغات القرآن و الأخبار بحدودها سعة و ضيقاً، و فهم القرائن الحالية المكتنفة بالكلام و كذا المقالية، و غيرها ممّا هو دخيل في فهم ظهور الألفاظ، مشكل جدّاً، و لا طريق لنا إلي ذلك، و لا يكفي لذلك كتب اللغة؛ لأنّها لا تبين حدود المعاني، كما لا تبين القرائن الحالية، مثلاً- إذا تردّد مفهوم الآنية بين مطلق الظرف حتّي يشمل المصفاة، و بين الظرف المعدّ للطعام و الشراب، فلا طريق إلي معرفته. ثمّ إذا استظهرنا الاتّحاد أو عدمه، فلا طريق إلي كونه كذلك في حين صدور الأخبار. و هل يكفي الرجوع إلي عرف العرب الآن؟ بأن يكونوا يعرفون مفهومها كما كان يعرفه المخاطبون مع هذا الاختلاط الموجود في العصر الحاضر أم لا؟ محلّ إشكال.

الأمر الثامن: في تعارض الأحوال

إن تعيّن المراد من معني اللفظ المستعمل، سواء كان حقيقة أو مجازاً، فهو المتّبع. وإن لم يتعيّن و دار الأمر بين المعني الحقيقي و غيره، فالظاهر انعقاد الظهور في المعني الحقيقي و يكون هو الحجّة.

وإن علم عدم إرادة المعني الحقيقي و دار الأمر بين الأحوال المختلفة من الاشتراك و المجاز و غيرهما، فإن لم يكن له ظهور في أحدها كان مجملاً، و لا ينفع ما قيل من أنّ المجاز خير من الاشتراك و نحو ذلك من الامور الاستحسانية التي لا توجب ظهور اللفظ.

الأمر التاسع: في حمل اللفظ علي معناه اللغوي و العرفي

إشارة

يحمل اللفظ علي معناه اللغوي إن انحصر فيه، و إن كان له معني لغوي و معني عند العرف العام، بحيث يكون منقولاً عندهم من معناه اللغوي، حمل اللفظ عليه؛ لأنّ بناء المتكلم في العرف العام علي التكلم بما هو متعارف عندهم.

وإن كان له معني خاص في مكان خاص، أو عند طائفة خاصّة و كانت المحاوره بين أهل المكان الخاص، أو بين أبناء الطائفة الخاصّة من حيث أنّهم كذلك، حمل علي ذلك المعني، فالنحوي إذا تكلم في النحو و قال مثلاً: زيد مرفوع و عمرو منصوب، في قولك ضرب زيد عمروا، يحملان علي الضمّة و الفتحة، لا الرفع من مكانه، و أمّا لو تكلم في غير النحو حملاً علي معناه اللغوي.

و من ذلك يظهر أنّ الشارع المقدّس لو تكلم في الأحكام الشرعيّة، أي: فيما يرتبط بمقام التشريع و نحوه، فإنّه يحمل اللفظ علي الحقيقة الشرعيّة عنده، بناء علي ثبوتها، أو المعني المخترع و لو كان الاستعمال مجازياً.

تتميم:

يقع البحث عن الحقيقة الشرعية في جهات:

منها: أنه قيل: لا ثمرة لهذا البحث؛ لأنه لم يقع في الشرع لفظ لم يتبين المراد منه أنه حقيقة شرعية أو لغوية.

أقول: يحتاج ذلك إلي الإحاطة الكاملة، وقد قال في الجواهر: إنَّ الغسل حقيقة شرعية في الغسل الترتيبي و الارتماسي، فإذا اطلق حمل علي أحدهما ولا يحمل علي معناه اللغوي، وهو غسل تمام ظاهر البدن، وإن لم يكن ارتماسيًا ولا ترتيبيًا (1).

أقول: لا نسلم صيرورة الغسل حقيقة شرعية في عصر الأئمة في الترتيبي و الارتماسي.

ومنها: أن ثبوت الحقيقة الشرعية موقوف علي أن تكون المعاني التي يقال إنَّ ألفاظها حقائق شرعية معاني مستحدثة. لكنَّها ليست مستحدثة، بل هي كانت في الأزمنة السابقة قبل الاسلام، وكان التعبير عنها باللغة العبرية، فلا بدَّ وأن يكون واضح اللغة العربية قد وضع لتلك المعاني لفظا مرادفا لفظها العبري، فالصلاة موضوعة لغة للمعني الخاص الذي كان موجودا في الأزمنة السابقة و ليست حقيقة شرعية.

وفيه أولاً: أنه إن صحَّت الدعوي المذكورة في بعض المعاني، فلا وجه لدعواها في جميعها كالغسل.

و ثانياً: لا يبعد أن يكون معني الصلاة عبارة عن نحو تعبد و توجّه، و الصوم نوع

ص: 33

إمساك، والزكاة نوع تصدق، وضعت ألفاظها لغة لذلك المفهوم الكلّي، واختلفت كيفيّتها بحسب الأديان، فيمكن أن يقع النزاع في صيرورتها حقيقة شرعيّة في هذه الكيفيّة الخاصّة، ولا يبعد أنّها صارت عند المتشرّعة في عصور الصادقين عليهما السّلام و من بعدهما من الأئمّة عليهم السّلام إلي زماننا حقيقة في الفرد المخصوص، أي الأركان الخاصّة، والتصدّق الخاصّ من الحنطة و الشعير، و الامسك عن الامور المخصوصة، بحيث لو اطلق أحدها في كلامهم حمل علي المعني الخاصّ، و أمّا صيرورتها حقيقة فيها في عصر النبي صلّي الله عليه و اله فغير بعيد، وإن كان الجزم به مشكلا.

و منها: أنّه أورد أخبارا في الاصول الأصليّة (1) للحقيقة الشرعيّة، كالكثير و الجزء و القديم، و العدس يقال للحمص، ولكن لا يخفي أنّ ذلك ليس من الحقيقة الشرعيّة، و للأئمّة سلام الله عليهم التمسك بالآيات علي نحو لا نعرف نحن دلالتها.

و منها: أنّه لو سلّم تحقّق الحقيقة الشرعيّة في بعض الألفاظ، فلا يمكن الجزم بتحققها في جميع الألفاظ التي ادّعي كونها حقيقة شرعيّة، كما تقدّم منع ثبوتها في الغسل في الترتيبي و الارتماسي.

الأمر العاشر: في الصحيح و الأعمّ

إشارة

و الكلام فيه في جهات:

منها: أنّه بناء علي ثبوت الحقيقة الشرعية، فهل أسماء العبادات موضوعة لخصوص الصحيح منها- و هو تامّ الأجزاء و الشرائط- أو للأعمّ منه و من الفاسد الفاقد لبعضها؟ و أمّا بناء علي عدم ثبوتها، فالبحث في أنّ اللفظ المستعمل فيها هل يحمل بمقتضى القرينة العامّة علي خصوص الصحيح منها أو علي الأعمّ؟

ص: 34

ومنها: أن التعبير بالصحيح والأعمّ منه ومن الفاسد يوهّم تحتمّ أن يكون الموضوع له، أو المستعمل فيه أسماء العبادات، هو المركّب ذا الفردين الصحيح والفساد، مع أنّه قد يكون معني بسيطا يدور أمره بين الوجود والعدم.

فالأولي أن يقال: إنّ أسماء العبادات هل هي موضوعة لما يسقط الأمر ويكون الاستعمال في غير المسقط مجازا للمشابهة، أم أنّها موضوعة للأعمّ منهما؟

ومنها: أنّ صحيح العبادات الشرعية كالصلاة له عرض عريض و مراتب كثيرة كلّها مسقطّة للأمر، فربّ صلاة بفاتحة الكتاب وهي مسقطّة للأمر، وربّ اخري من دونها، وهي مسقطّة له كذلك، فبناء علي الصحيح لا بدّ أن يبحث عن الجامع بين الأفراد المسقطّة للأمر، كما أنّه بناء علي الوضع للأعمّ لا بدّ من ابراز الجامع بين المسقط وغيره.

ولمّا كانت المراتب المذكورة وغيرها ممّا لا يسقط به الأمر لا يعلم إلاّ من الشرع، تبيّن أنّ الجامع علي التقديرين لا بدّ أن يؤخذ من الأخبار الواردة في هذه العبادات، أمّا الصلاة فلعلّ الجامع فيها لغة هو التمجيد ونحوه، ولذا يصحّ إطلاقها علي تمجيد الله تبارك وتعالّي نفسه، كما في خبر علي بن أبي حمزة، قال: سألت أبو بصير أبا عبد الله عليه السّلام وأنا حاضر، فقال: جعلت فداك كم عرج برسول الله صلّي الله عليه و اله؟ فقال: مرّتين، فأوقفه جبرئيل موقفا فقال له: مكانك يا محمّد، فلقد وقفت موقفا ما وقفه ملك قطّ ولا نبيّ إنّ ربّك يصلّي، فقال: يا جبرئيل كيف يصلّي؟ قال: يقول:

سُبّوح قدّوس أنا ربّ الملائكة و الروح، سبقت رحمتي غضبي، فقال: اللهمّ عفوك عفوك الحديث (1). و صلّاته تبارك وتعالّي تمجيد نفسه، كما شهد أنّه لا إله إلاّ هو (2).

و الصلاة بناء علي كونها حقيقة شرعيّة أو مجازا في المعني الشرعي عبارة عن 8.

ص: 35

1- اصول الكافي 1:443 ح 13.

2- في قوله تعالّي شهد الله أنّه لا إله إلاّ هو... آل عمران: 18.

التوجه إلى الله في أوقات الصلاة بعنوانها المتحصّل من الأفعال و ذكر ما، أو الإشارة أو الإخطار بالبال. ونشير إلى بعض الأخبار الواردة في صلاة من خاف سبعا.

ففي صحيح علي بن جعفر في من خاف الأسد، قال: يستقبل الأسد و يصلي و يؤميء برأسه ايماء و هو قائم، وإن كان الأسد علي غير القبلة (1).

و في صحيح الفضلاء: وإن كانت المسايقة و المعانقة و تلاحم القتال، فإن أمير المؤمنين عليه السلام صلي ليلة صفين و هي ليلة الهرير لم تكن صلاتهم الظهر و العصر و المغرب و العشاء عند وقت كل صلاة إلا التكبير و التهليل و التسبيح و التحميد و الدعاء، فكانت تلك صلاتهم و لم يأمرهم بإعادة الصلاة (2).

نعم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: فات أمير المؤمنين عليه السلام و الناس يوما بصفتين صلاة الظهر و العصر و المغرب و العشاء، فأمرهم أمير المؤمنين عليه السلام أن يسبحوا الحديث (3). و هو محمول علي فوت المرتبة الكاملة.

فالصلاة عبارة عن مقدار من الخضوع و التوجه إلى الله تعالى في أوقات معينة بإظهاره بعمل أو ذكر أو غيرهما، و هذا المعني الواحد يختلف مصاديقه و أفراده بحسب الأزمان و الأمكنة و الأشخاص، و نظيره التعظيم بالقيام للقادر المختار، و بوضع اليد علي الصدر للقاعد العاجز عن القيام، و بوضعها علي الرأس للنائم، و بتحريك الرأس لمن لا يقدر علي غيره، و بتحريك العين للعاجز، و كلهم علي مرتبة سواء في أداء التعظيم.

فالصلاة عبادة تحصل بهذه الأفعال و الأقوال ليست منفصلة عنها، بل هي 8.

ص: 36

1- جامع أحاديث الشيعة 7:9 ح 3 و 4 و 5.

2- جامع أحاديث الشيعة 7:16-17 ح 10.

3- جامع أحاديث الشيعة 7:16 ح 8.

تتحقق بمقدار ما اعتبره الشارع في الأوقات من عدد الركعات وغيرها، فهي كالمحصّلة بهذا المقدار منها، وليس ذلك أمراً بسيطاً، بل توجه خاص مع إخلاص و اظهار، فإذا فقد بعضه كان غير صحيح. ولا يخفي أنّ جميع ما يعتبر فيه حتّى قصد الأمر وغيره ممّا قالوا إنّ متأخّر عن الأمر مأخوذ في الصلاة، فالجامع علي الصحيح هو ما ذكرناه، وهو المستفاد من الأخبار.

وقال في الكفاية: إنّ الجامع علي الصحيح موجود، ويمكن الإشارة إليه بخواصّه وآثاره، والاشتراك في الأثر كاشف عن الاشتراك في جامع واحد يؤثّر الكلّ فيه بذلك الجامع، فيصحّ تصوير المسمّى بلفظ الصلاة، مثلاً بالناحية عن الفحشاء (1).

أقول: اورد عليه بأنّ الواحد النوعي يمكن صدوره من متعدّد، إلي غيره من اليرادات، فلاحظ.

وقال في المحاضرات: إنّ لا- يعقل الجامع علي الصحيح، فلذا لا يعقل أن يكون الموضوع له هو الصحيح، بل لا بدّ من القول بكونه الأعمّ، والجامع علي الأعمّي هو ما حكاه عن المحقّق القمّي، وهو أركان الصلاة، فهي موضوعة للأركان لا بشرط عن الزيادة عليها، كلفظ الدار ونحوه ممّا هو موضوع لمساحة لها حائط وغرفة، فإن نقص لم يكن داراً، وإن زاد كانت الزيادة أيضاً من الدار (2).

أقول: لو صلّي صلاة الظهر بجميع أجزائها و شرائطها و مستحباتها، و لم يركع فيها أصلاً، صدق عليه الصلاة، كما يصدق علي الأركان، فهذا يكشف عن أنّ الموضوع له ليس هو الأركان، هذا مع أنّ صلاة المسايقة صلاة صحيحة و ليس لها أركان. 7.

ص: 37

1- كفاية الاصول ص 39.

2- المحاضرات 1:147.

ثمّ إذ تصوّرنا الجامع علي الصحيح فنقول: لا يبعد أن يكون الصلاة اسما للصحيح؛ لأنّ الشارع المقدّس بعد ما أوجب الأجزاء و الشرائط بمراتبها المختلفة، فالحاجة ماسّة إلي التعبير عنها بلفظ واحد؛ لأنّ التعبير عنها بذكرها بأجزائها و شرائطها يوجب التطويل، ويدلّ عليه تبادر الصحيح من قولنا صلّي زيد، و من قوله هذا الشيء وقف للمصلّين، أو وصية لهم، وكذا ما ورد من أنّ الرجل و المرأة لا يصلّيان متّصلين، فإنّه لو كانت صلاة أحدهما باطلة لفقد ركن و نحوه لم يكن مشمولاً للنهي، و لعمرى أنّه واضح.

وقد استدللّ للأعمّي بوجوه أجابوا عنها، نذكر أحدها و هو أنّه لو نذر أن يصلّي صلاة ظهره مثلا علي نحو لا يكون فيها كراهة، بأن لا تكون في الأمكنة المكروهة، مثل اعطان الأبل و الطرق و غيرها، فلا ريب في انعقاد النذر، و النذر إذا انعقد وجب الوفاء به، بأن يصلّي في غير تلك الأماكن، فإن صلّي في تلك الأماكن كانت حنثا للنذر، و إذا كانت حنثا كانت محرّمة، و الحرمة في العبادة تقتضي الفساد، فإذا كانت فاسدة لم يحنث النذر؛ لأنّه تعلقّ بالصلاة، و هي اسم للصحيحة فرضا، و المفروض أنّه لم يصلّ الصلاة الصحيحة في تلك الأماكن، فإن كانت الصلاة اسما للصحيح لم يصحّ تعلقّ النذر بتركها في الأمكنة المكروهة.

فلا بدّ و أن يقال: إنّ الصلاة اسم للأعمّ حتّي يكون النذر متعلّقا بترك الصلاة الأعمّ من الصحيحة و الفاسدة، و تكون الصلاة الفاسدة من ناحية حنث النذر حنثا للنذر.

أجاب عنه في الكفاية، فقال: لا يخفي أنّه لو صحّ ذلك لا يقتضي إلاّ عدم صحّة تعلقّ النذر بالصحيح، لا عدم وضع اللفظ له شرعا، مع أنّ الفساد من قبل النذر لا ينافي صحّة متعلّقه، فلا يلزم من فرض وجودها عدمها. و من هنا انقدح أنّ حصول الحنث إنّما يكون لأجل الصحّة لو لا تعلّقه. نعم لو فرض تعلّقه بترك الصلاة

المطلوبة بالفعل لكان منع حصول الحنث بفعلها بمكان من الامكان (1) انتهى.

و حاصل كلامه أولا: أن النذر وإن كان تابعا لقصد الناذر، وقد قصد الناذر ترك الصلاة بمالها من المفهوم، لكن هذا النذر لا ينعقد للمحذور المذكور، وهو لا يدلّ علي عدم وضع الصلاة للصحيحة.

و ثانيا: أن الناذر وإن قصد ترك الصلاة الصحيحة، فمراده الصحيحة لو لا النذر.

قلت: يرد علي كلامه الأول: أنه لا ينبغي الاشكال في صحّة نذر فعل الصلاة الخالية عن الكراهة؛ لأنّها عبادة راجحة، حتّي علي القول بأنّ اسم الصلاة موضوع للأعمّ.

و يرد علي كلامه الثاني: أن لازم ذلك أن يكون متعلّق النذر غير راجح، مع أنّه لا بدّ أن يكون متعلّق النذر راجحا بلا إشكال، و الصلاة الفاسدة لا رجحان فيها، و الصلاة الصحيحة لو لا النذر الفاسدة من ناحية النذر، كالصلاة الصحيحة مع الركوع الفاسدة من أجل فقد الركوع لا رجحان فيها، فلا يتعلّق بها النذر.

و أجاب بعضهم عن الاستدلال المذكور بأنّ الأمر متعلّق بذات الصلاة، و النهي عن حنث النذر متعلّق بعنوان عرضي و هو الكون في الحمّام، فمتعلّق الأمر شيء و متعلّق النهي شيء آخر.

أقول: وضع الجبهة علي الأرض الذي يكون جزء الصلاة مكروه في الحمّام، و النذر متعلّق بترك هذا، فمتعلّق الأمر و النهي شيء واحد.

و التحقيق في الجواب أن يقال أولا: انّ الوفاء بالنذر واجب و تركه ترك للواجب لا أنّه حرام؛ لعدم انحلال الحكم الواحد إلي الحكمين، و الواجب بالنذر أن يصلّي في غير تلك الأماكن المكروهة و ليس تركه و هو الصلاة في تلك 8.

ص: 39

الأماكن التي بها يتحقق الحنث حراما، بل هي ضدّ للواجب.

و ثانيا: لو سلّم حرمة عدم الوفاء بالندر، أي حرمة الحنث، وحصلت بالصلاة في الأماكن المكروهة، لكن هذه الحرمة لا توجب الفساد؛ لأنه محال، وذلك لأنّ الحنث لا يتحقق بالصلاة الفاسدة، كالصلاة الفاقدة للركوع، أو لجزء، أو شرط عمدا؛ لأنه يبقى مجال للعمل بالندر، وإثما يتحقق الحنث إذا صحّ الصلاة من جميع الجهات و سقط الأمر، و حينئذ-أي: بعد سقوط الأمر بالصلاة في الأمكنة المكروهة- ليس له مجال أن يصلّي صلاة ليس فيها كراهة. فيتحقق الحنث، فإن لزم من حرمة الحنث فساد العبادة لزم عدم سقوط الأمر، وإن لم يسقط الأمر لم يتحقق الحنث، فيلزم من حرمة الحنث عدم حرمة، وهو محال، فلا بدّ أن يقال: إنّ هذه الحرمة لا توجب الفساد.

و ثالثا: يمكن أن يقال بعد تسليم حرمة الحنث: إنّ حرمة لا- تتحد مع الصلاة، بل هي متأخرة عنها؛ لأنه لا يحنث حتّي يتمّها و يفرغ منها، فإنّه قبل ذلك متمكّن من استئنافها في غير الحمّام و لم تسقط عنه، و لا تسقط حتّي يتمّها بالفراغ من تسليمها، فإذا فرغ سقطت و لم يتمكّن بعد من استئنافها، و تحقّق الحنث بالسقوط، فالحقيقة أنّ الحرمة لسقوط الصلاة المتأخّر عنها و ليست منطبقة علي نفس الصلاة، فتدبرّ.

فقد ظهر النظر فيما ذكره في آخر كلامه، من أنّه لو فرض تعلّقه بترك الصلاة المطلوبة بالفعل لكان منع حصول الحنث بمكان من الامكان. وجه النظر أنّ حرمة الحنث لا- توجب الفساد أصلا، و يتحقّق الحنث بفعل الصلاة في المكان المكروه، و تجب عليه الكفّارة و صلاته صحيحة.

و ما ذكرناه يأتي فيما لو نذر أن يصلّي في الجماعة، فإنّه لو صلّي فرادي صحّت صلاته، خلافا لمن قال بالبطالن، و منهم صاحب المستمسك، فلاحظ باب صلاة

وَأَمَّا ثَمَرَةُ الْبَحْثِ فَأَمْرَانِ:

الأول: أنه بناء علي الوضع للصحيح يدخل كل جزء و شرط في المسمي، فإذا شك في وجوب شيء للصلاة جزء أو شرطاً، يشك في تسمية الخالي عن المشكوك صلاة، فلا يصح التمسك بالاطلاق للشك في الصدق، بخلافه علي الأعم.

أقول: لكن لا يخفي أنه يعتبر في جواز التمسك بالاطلاق إحراز كون المتكلم في مقام البيان، ولا بد من التبع حتى يعثر علي إطلاق في هذه الأسامي يكون في مقام البيان، حتى يقال مع ذلك إنه لا يتمسك به لاجماله.

وقيل: إن آية الصيام في مقام البيان.

قلت: لكنّه غير معلوم.

الثاني: قيل: بناء علي الأعمي إذا شك في اعتبار شيء في الصلاة يتمسك بالاطلاق إذا كان في مقام البيان، وإن لم يكن إطلاق في مقام البيان، فيرجع إلي البراءة، بخلافه علي الصحيح، فإن المطلوب ما يصدق عليه أنه صلاة، فلا بد من إحراز الصدق، فكما لا محلّ للتمسك بالاطلاق للشك في صدقها علي المشكوك، لا يرجع إلي البراءة، بل يجب الاحتياط للشك في فراغ الذمة مما اشتغلت به، وهو الاتيان بالصلاة بمالها من المفهوم.

أقول: قد تبين -بناء علي ما ذكرنا من أن الصلاة عبارة عن التوجه إلي الله تعالي في أوقات خاصة بعنوان الفريضة الصلواتية التي عينها الله تعالي في تلك الأوقات، مع إبرازه بفعل أو ذكر، و مع عدم التمكّن منهما بالأيام و الاخطار بالقلب- أن بيان ذلك وظيفة للشارع المقدس؛ لأنه لا سبيل إليه للعرف و لا للغة.

و مجرد بيان الشارع واقعا للوظيفة لا يكفي، بل لا بد من أن يتمكّن المكلف من الوصول إليه، فما لم يصل إليه بعد الفحص فهو غير مكلف به، وليس مأموراً باتيان

ما يسمي شرعا صلاة إلاّ بما وصل إليه منها، فما لم يصل إليه و شك في اعتباره، فقد رفعه الشارع عنه بعموم قوله «رفع عن أمّتي ما لا يعلمون».

تتميم:

يذكر فيه امور:

الأمر الأول: الظاهر كما تقدّم أنّ الصلاة اسم لتأمّ الأجزاء و الشرائط المسقط للأمر، بناء علي ثبوت الحقيقة الشرعية، أو مستعمل مجازا في تأمّ الأجزاء و الشرائط المسقط للأمر، بناء علي عدم ثبوت الحقيقة الشرعية؛ للتبادر و ملاحظة موارد الاستعمال و غيرهما.

وقيل: لا يمكن أخذ اشتراطها بقصد القرية في المسمي؛ لأنّ الأمر يتعلّق بالصلاة، فلا بدّ أن يكون مسماها سابقا علي الأمر و قصد الأمر متأخّر عن الأمر.

أقول: الأمر لا يتعلّق بالصلاة الفاسدة، و إن كان فسادها لفقد قصد القرية، فإنّها غير مطلوبة، فلا فرق بين الشروط في دخلها في متعلّق الأمر، و سيأتي أنّ قصد القرية المعتبرة في العبادة هو جعل العمل لله تعالى، و لا يحتاج ذلك إلي الأمر، بل كلّ عمل قابل للاضافة إلي الله تعالى يمكن جعله لله، و الأمر بفعل كاشف عن قابليته لذلك.

الأمر الثاني: فيما وضع له أسماء المعاملات، لا يبعد أن يقال: إنّ مادّة «البيع» تدلّ علي نقل العين بعوض نقلا انشائيّا انتقل به المبيع إلي المشتري: إمّا عند العقلاء، أو عند الشارع، أو بالقهر و الغلبة، فالسفيه إذا باع ماله يقال باع ماله عند العرف و إن لم يكن صحيحا شرعا، و الحاكم الشرعي إذا باع مال الممتنع عن أداء نفقة زوجته يقال بيع ماله شرعا. و إذا غصب مال و بيع بحيث لم يتمكّن من أخذه من المشتري، يقال غصب المال و بيع. و أمّا مجرد انشاء البيع من دون أن يحصل الانتقال، فلا- يقال إنّه باع ماله. فهو اسم للنقل الموجب للانتقال، و الشارع قد منع

عن بعض أقسام البيع و لم يمضه، لا أنه منع عن كونه بيعا، فيبيع الخمر بيع، لكن الشارع منع عنه. وكذا الكلام في الاجارة و الصلح و الهبة و غيرها من العقود.

فالمراد بالمعاملات المذكورة في لسان الشارع هي المعاني العرفية، فإذا قال الشارع: البيع حلال و نافذ، فمعناه أن ما صدق عليه البيع لغة و عرفا نافذ إلا ما منع عنه، كبيع الخمر و بيع الصبي و بيع الغرر و نحوها.

و إذا شك في اعتبار الماضيّة أو العريّة في صيغة البيع يتمسك بالاطلاق، و يقال: إنّه يصدق عليه البيع، و ليس للشارع وضع خاص أو استعمال خاص، كما في الصلاة و الصوم و الزكاة، و غيرها من المخترعات الشرعيّة، بل أسماء المعاملات كسائر الألفاظ المطلقة، فكما إذا ورد أعتق رقبة، يتمسك باطلاقه إن شك في اعتبار الايمان، فكذلك في أسماء المعاملات.

الأمر الثالث: أن ما يكون دخيلا في تحقق الطبيعة المسقطة للأمر، إن كان أفعالا أو أذكارا متصلة لم يفصل بينها بنواقض الصلاة، سمي جزء. و إن كان فعلا جاز الفصل بينه و بين الصلاة بنواقضها، كالكلام و الضحك، أو هيئة مقرونة بالصلاة، سمي شرطا من غير فرق بين الجزء و الشرط في تعلق الأمر المولوي بهما، فلا صلاة إلا بطهور، كما لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب، فكلاهما دخيلان في طبيعة الصلاة شرعا، و يتعلق الأمر بهما، و سيأتي توضيحه في محلّه.

بقي قسمان آخران: أحدهما: ما كان الواجب ظرفا له، كالأدعية المستحبة للصائم، فإن الصوم ظرف لها لا يزيد ثوابه بقراءتها.

ثانيهما: ما يوجب زيادة ثواب الواجب، كالقنوت في الصلاة، و كونها في الجماعة أو المسجد، فقد تعلق أمر وجوبي بالصلاة بأجزائه و شرائطه الواجبة، و تعلق أمر نديي باتيان هذه الواجبات مع القنوت، أو في المسجد، أو مع الجماعة.

الأمر الحادي عشر: في وقوع الاشتراك

الحقّ وقوع الاشتراك، أي: كون لفظ موضوعا لمعنيين، كالقراء للطهر والحيض؛ لأنّ أهل اللغة نقلوا ذلك، ونرى وقوعه في اللغة الفارسيّة، مثل لفظ «شير» فإنّه مشترك بين الأسد والحليب.

الأمر الثاني عشر: في إمكان استعمال اللفظ في أكثر من معني واحد

إشارة

هل يجوز الاستعمال في أكثر من معني علي أن يراد منه كلّ واحد كما إذا لم يستعمل إلاّ فيه، سواء كان المعنيان حقيقتين أو مجازين، أو مختلفين صريحين أو كنايةين أو مختلفين، نظير قوله «لا مستم» في النكاح واللمس، أم لا؟

ثمّ إنّه علي فرض إمكان الاستعمال، فهل هو حقيقة أو مجاز أو هما؟ ثمّ علي فرض الامكان فهل هو واقع ويصحّ أن نستعمله أم لا؟

أمّا إمكانه، فالظاهر عدم الاشكال فيه، فإنّه لو فرضنا مولي له غلام تركي و غلام هندي و غلام فارسي، وقال للتركي: إذا قلت الخبز اريد منه الماء، وقال للهندي: إذا قلت الخبز اريد منه الفلفل، وقال للفارسي: إذا قلته اريد منه الخبز بمعناه العربي، بحيث لم يعرف كلّ واحد منهم للفظ المعني الذي يعرفه غيره، فصاح إليهم وهم في أمكنة مختلفة كلّ يحسب أنّ الخطاب له: اتنوني بخبز، فإنّه يعرف كلّ منهم معني من اللفظ غير ما يعرفه الآخر ويحضره لديه، فيدلّ جواز ذلك علي أنّه لا استحالة في ذلك بالنسبة إلي المتكلّم من لحاظه المعاني المستقلّة في آن واحد، و افنائها اللفظ في المعاني المستقلّة.

و استدللّ القائل بالامتناع بوجوه:

منها: ما في الكفاية (1)، وحاصله: أنّ اللفظ غير ملحوظ حال الاستعمال إلاّ آلة، والملحوظ استقلالاً هو المعني، ولحاظ المعني مستقلاً يستلزم عدم لحاظ اللفظ إلاّ ملحوظاً معه المعني فقط، ولا يمكن لحاظ معني آخر مستقلاً؛ لأنّه يحتاج إلي لحاظ لفظ آلة له، والمفروض أنّه ليس إلاّ لفظ واحد، نعم لو لوحظ مجموع المعنيين وجعل اللفظ مرآة لهما معا كان الملحوظ استقلالاً شيء واحد وهو مجموع المعنيين، وهو خارج عن محلّ البحث.

وفيه أنّ فناء اللفظ في المعني ليس من قبيل فناء جسم في جسم آخر، بل هو اعتباري تابع للحاظ، فيلحظ اللفظ مرآة وفانيا في معاني مستقلة كما مثلنا.

و منها: ما حكاه في عدّة الاصول (2)، عن أبي هاشم و أبي عبد الله من عدم الجواز، بتعدّد إرادة الوطيء والعقد من قوله «لا تنكح ما نكح أبوك» قال الشيخ الطوسي رحمه الله: إنّ ما ادّعت تعدّره نحن نجده ممّا متأتّياً. ثمّ إنّ اختار الجواز، وقال:

إنّ اللفظ المشترك إن استعمل في الأكثر مع القرينة، فيحمل علي معانيه، وإن لم يكن مع القرينة كان اللفظ مجملاً؛ لتصادم احتمال إرادة الجميع مع احتمال إرادة الواحد، نعم إذا كان الوقت وقت الحاجة و اطلق اللفظ وجب حمله علي جميعه؛ لأنّه ليس بأن يحمل علي بعضه بأولي من بعض، ولو كان أراد بعضه لبيّنه؛ لأنّ الوقت وقت الحاجة (3). و بمثله قال في موضع آخر (4) فلاحظ.

أقول: يرد عليه أنّه إذا كان الوقت وقت الحاجة، حمل علي إرادة أحد المعاني؛ لأنّه القدر المتيقّن، وإرادة جميع معانيه متوقّفة علي القرينة، كإرادة أحدها علي 3.

ص: 45

1- كفاية الاصول ص 53.

2- عدّة الاصول ص 220.

3- عدّة الاصول ص 206.

4- عدّة الاصول ص 223.

التعيين، فلا تستفاد من الاطلاق، ثم إنهم ذكروا وجوها للمنع فراجع. هذا كله في إمكانه.

أما وقوعه، ففيه قولان، أحدهما: عدم الوقوع، قال في الفصول بعد اختيار عدم الجواز: الثاني الاستقراء، فإذا تتبعنا لغة العرب في موارد استعمالاتهم، فلم يتحقق عندنا صدور مثل هذا الاستعمال إلي آخر كلامه (1).

ثانيهما: الوقوع، وقد استشهد في وقاية الأذهان (2) بأشعار استعمل فيها بعض ألفاظها المشتركة في معنيين وأكثر، لكن لم يعلم أنها من أشعار الجاهلية ونحوها.

نعم يمكن أن يقال: إنه إذا كان الاستعمال صحيحا الآن في عرف أهل اللسان يصير الاستعمال جائزا، لكن ذلك لا يثبت الجواز في عصر صدور الأخبار، فحمل اللفظ المشترك الموجود في الأخبار علي جميع معانيه موقوف علي صحة الاستعمال كذلك في عصرهم، إلا أن يستشهد ببعض الأخبار، كالخبر الدالّ علي أنّ الميسر القمار بالمعني الحديثي، والخبر الدالّ علي أنه آلات القمار، فيكون مقتضي كليهما استعمال الميسر في قوله تعالي يسألونك عن الخمر و الميسر قل فيهما إثم كبير (3) فيهما علي نحو الاستعمال في كل واحد.

تذنيان:

الأول: قال الشيخ الطوسي رحمه الله في التبيان:

إن قصد بقوله «اهدنا» الدعاء لم يكن تاليا للقرآن، فتبطل صلاته. وإن قصد التلاوة لا يكون داعيا، فلا يصح التأمين. وإن قصدتهما، فعند كثير من الاصوليين أنّ المعنيين المختلفين لا يصح أن يردا بلفظ واحد، و من أجاز ذلك و هو الصحيح منع منه؛ لقيام الدلالة علي المنع من

ص: 46

1- الفصول الغروية ص 54.

2- وقاية الأذهان ص 87.

3- سورة البقرة: 219.

ذلك، فلأجل ذلك لم يجز (1).

أقول: لعلّ مراده أنّه يجوز قصدهما، لكن الأخبار الواردة من أهل البيت عليّ أنّه لا يجوز أن يقال آمين بعد قراءة الفاتحة، تدلّ عليّ أنّه لا يجوز قصد الدعاء.

قلت: هذه الأخبار لا تدلّ عليّ المنع من قصد الدعاء، و لعلّ المنع من قول آمين من أجل كونه بدعة المخالفين، ولا دلالة له عليّ عدم جواز قصد الدعاء، فيقصد الدعاء ولا يقول آمين.

وأجاز بعض (2) المتأخّرين قصدهما، ويمكن توجيهه بوجوه غير الاستعمال في الأكثر من معني:

أحدها: أنّ قراءة القرآن هي حكاية ألفاظ القرآن، وقاريء القرآن يستعمل اللفظ في اللفظ، كمن يحكي بلفظه لفظ المحكي، وربما يجعل صوته نظير صوته و يقصد انشاء الدعاء بمعني اللفظ المحكي.

ثانيها: أن يقصد حكاية اللفظ فقط، ويكون الداعي إليها الدعاء، كما إذا كان اسم شخص يوسف و أراد أن يصرفه من أن يعمل عملا، فقرأ عليه يُوسُفُ أَعْرِضْ عَن هَذَا بَدَاعِي أَن يَلْتَمِتْ إِلَي ذَلِكَ وَ لَا يَفْعَلْ مَا أَرَادَ فَعَلَهُ، لا ندائه حقيقة، فإنّه لا يكون قرآنا؛ لأنّه غير يوسف المذكور في القرآن.

ثالثها: أن يقصد الدعاء و ينشئ معني الآية قاصدا موافقته للقرآن، و لم يكن قصده حكاية مجرد الألفاظ، كما هو قصده في مثل «قل» في أوائل السور الأربعة، بل قصد المعني متابعة لألفاظ القرآن، كالأدعية المذكورة في القرآن، مثل قوله تعالى رَبَّنَا آتِنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً فيكون المستعمل فيه واحدا، و هو الدعاء مماثلا لألفاظ القرآن و تكون قراءة أيضا. ز.

ص: 47

1- التبيان 1:46.

2- تعرّض له السيّد البيزدي رحمه الله في العروة الوثقى في بحث القراءة و اختار الجواز.

و يؤيّده مؤثّق عبيد بن زرارة، قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الركعتين الأخيرتين من الظهر، قال: تسبّح و تحمد الله و تستغفر لذنبك، و إن شئت فافرق فاتحة الكتاب فإنّها تحميد و دعاء (1).

الثاني: قيل: إنّ ما ورد من أنّ للقرآن بطونا ليس من استعمال اللفظ في أكثر من

معني

؛ لأنّه ظاهر في أنّ له معاني غير ما يدلّ عليه ظاهر اللفظ، و إذا قلنا بجواز استعمال المشترك في أكثر من معني، فهو من الظاهر لا الباطن، فلعلّ المراد بالباطن ما يفهمه النبي صلّي الله عليه و اله و الأئمّة عليهم السّلام منه بحيث لا يكون ظاهرا عند غيرهم؛ لأنّ من كان له إحاطة بغير العالم المادّي يعرف من القرآن ما لا يعرفه من كان مقصورا علمه علي المادّيات.

الأمر الثالث عشر: في المشتقّ

و تنقيح البحث فيه في ضمن امور:

أحدها: قال في الكفاية: إنّ ملاك البحث موجود في الجوامد التي يزول الوصف فيها و يبقى الذات، كالزوج و الزوجة، ثمّ حكى عن فخر المحقّقين ابتناء حرمة الكبيرة الثانية التي أرضعت الصغيرة علي القول بالأعمّ في المشتقّ، قال:

تحرم المرضعة الاولي و الصغيرة مع الدخول بالكبيرتين. و أمّا المرضعة الاخرى، ففي تحريمها خلاف، فاختار والدي المصنّف رحمه الله و ابن ادریس تحريمها لأنّ هذه يصدق عليها أمّ زوجته؛ لأنّه لا يشترط في المشتقّ بقاء المشتقّ منه (2).

أقول: مفروض المسألة أن يكون للرجل زوجتان كبيرتان، و كان له زوجة صغيرة، فأرضعتها الكبيرتان. أمّا الكبيرة التي أرضعت أولا، فإنّها تحرم

ص: 48

1- جامع أحاديث الشيعة أبواب القراءة ب 27 ح 8.

2- كفاية الاصول ص 57.

لصيورتها أمّ الزوجة، وتحرم المرتضعة لصيورتها بنت الزوجة مع الدخول بالكبيرة أو بدونها. وأمّا الكبيرة الثانية التي أرضعت المرتضعة بعد خروجها عن الزوجية، فحرمتها مبنية علي صدق كونها أمّ الزوجة.

أقول: إذا كان البحث لغويًا، فكلّ مفهوم لا بدّ من أن يلاحظ مستقلاً، ووحدة الملاك لا أثر لها. وأمّا المثل المذكور، فالثانية لا تحرم لأنها ليست أمّ زوجة، فهي نظير ما إذا طلق الصغيرة فأرضعتها امرأة، فإنّها لا تصير أمّ الزوجة بلا إشكال.

وأمّا الكبيرة الاولي المدخول بها أو غير المدخول بها، فقليل كما في نهاية الدراية: إنّ حرمتها أيضا مبنية علي الأعمّ؛ لأنّ امومة المرضعة الاولي وبنية المرتضعة متضانتان متكائفتان في القوّة و الفعليّة، وبنية المرتضعة و زوجيتها متضادتان شرعا، ففي مرتبة حصول امومة المرضعة تحصل بنية المرتضعة، وتلك المرتبة مرتبة زوال زوجية المرتضعة، فليست في مرتبة من المراتب امومة المرضعة مضافة إلي زوجية المرتضعة، حتّي تحرم بسبب كونها أمّ الزوجة (1) انتهى.

أقول: يحرم الجمع بين المرضعة و بنتها حدوثا وبقاء، فإذا أرضعت الاولي و حصلت البنية و الامومة في زمان واحد، حرم الجمع بينهما في الزوجية، أي: لا يجوز تزويجهما معا، فإذا تزوّجهما بطل، ولا ترجيح.

وأمّا لو كانتا زوجتين له، فأرضعت الكبيرة الصغيرة، فلا يمكن الجمع بينهما بقاء، فلا تكون الامّ و البنت معا زوجتين، لكن يمكن أن يقال: إنّ البنت تكون بنت الزوجة فتحرم و الامّ ليست أمّ الزوجة، فلا مانع من بقاء زوجيتها إلاّ علي مبني كون المشتقّ أعمّ ممّا انقضي. ي.

ص: 49

ثم إن هذه المسألة معنونة في الفقه وفيها أخبار، فهي موكولة إلي محلها.

وقد يقال: إن الظاهر عدم وجود عنوان أم الزوجة في النصوص، بل الموجود أمهات النساء، ولا إشكال في عدم جريان نزاع المشتق فيه، فالكلام ساقط من أصله انتهى.

أقول: المراد من النساء هي الزوجات، ولا فرق قطعاً بين أن يقال أم امرأتك أو يقال أم زوجتك.

ثانيها: قال في نهاية الاصول: إن كلام الأعمى يحتمل أمرين: الأول: كفاية وجود اتّصاف الذات بالمبدأ في صدق المفهوم عليه بعد زواله، فيكون البحث عقلياً غير راجع إلي عالم اللغة وعالم الألفاظ. الثاني: أن يكون مراده أن وجود المبدأ في الذات المتّصفة بها يوجب تحقّق حيثيّة انتزاعيّة واعتباريّة فيها باقية في جميع الأزمنة بعد زوال المبدأ، فيكون البحث لغويّاً يصحّ له أن يتمسك بالتبادر، والظاهر أن مراده هو الثاني، ولا يظنّ به كون مراده الاحتمال الأول (1).

أقول: الظاهر أن البحث لغوي علي التفسيرين، فإن اللغوي لا بدّ أن يعيّن أن التلبس بالمبدأ يكون بالحيثيّة المنتزعة الاعتباريّة، ولعلّ مراد الأعمى هو الأول؛ لأنّ الحيثيّة الاعتباريّة إنّما توجد في بعض المشتقات كالسارق ونحوه، ولا توجد في جميعها كالنائم ونحوه، وعلي كلّ فالبحث لغوي فيما وضع له هيئة فاعل ونحوه.

ثالثها: في بساطة مفهوم اسم الفاعل و المفعول و الصفة المشبّهة، لا يخفي أنّ المادّة الواحدة، كمادّة «ض رب» التي لها معني واحد يختلف معناها في الجملة بعروض الهيئات المختلفة عليها، وهي:

الأولي: هيئة المصدر، وهي أقرب التعبيرات عن المادّة؛ لعدم اشتمالها علي 8.

ص: 50

1- نهاية الاصول ص 58.

النسبة إلي فاعل ما، بخلاف سائر الهيئات.

الثانية: ما كان المقصود بها الاخبار عن المادّة بعد وقوعها خارجا من فاعل ما وهي هيئة الفعل الماضي، ويعبّر عن ضرب فعل ماض بالفارسيّة زد، ولا دلالة لها علي الزمان الماضي، وإن كان التسمية بالفعل الماضي موهمة لها؛ وذلك لأنّه يصحّ أن يقال: كان الله تعالى، مع أنّه ليس له زمان، ويصحّ أن يقال: إذا جاء زيد غدا فأكرمه، فإنّه فرض وقوعه و تحقّقه في ترتّب الجزاء عليه.

نعم إذا اسند إلي الزمانيّات يمكن استظهار وقوعه في الزمان الماضي؛ لأنّ تحقّقها مساوق لمضني الزمان. وأمّا أخذ زمان الماضي في مفهومه، فهو لغو لأنّ معني تحقّق الفعل خارجا بدون قرينة عبارة اخري عن وقوعه في الزمان الماضي، وليس المراد بالماضي المضني حقيقة، بل المضني بالنسبة في الاخبار.

الثالثة: ما كان المقصود منها الاخبار عن الحالة الفعلية أو المستقبلية لوقوع المادّة، وهي هيئة الفعل المضارع.

الرابعة: ما كان المقصود منها اصداره من شخص، وهي هيئة فعل الأمر الغائب والحاضر.

الخامسة: ما كان المقصود منها عدم اصداره، وهي الهيئة الدالّة عليه هيئة النهي.

السادسة: ما كان المقصود منها إفادة كون المادّة في محلّ صدورها أو محلّ قيامها، أي المتلبّس بالمادّة لا بنحو التركيب، وهي الهيئة الدالّة عليه هي هيئة فاعل، أو محلّ وقوعها وهيئة الدالّة عليه هيئة المفعول.

والفرق بين هيئة المصدر وهيئة فاعل أنّ الاولي تقيّد نفس المادّة بشرط لا، فيقال: مثلا العلم خير من المال. والثانية تقيّد المادّة الموجودة في المحلّ أي المتلبّس بها، فيقال: مثلا نوم العالم أفضل، من دون أن يكون المحلّ مأخوذا فيها، فمفهوم فاعل ليس مركّبا من المحلّ والمادّة وجدانا، فقولنا زيد آكل ليس معناه

زيد ذات أو شيء له الأكل، ولذا لو لم يقيّد بزمان كان معناها وجود المادّة فيه دائماً؛ لأنّ الملحوظ ثبوت المادّة في المحلّ.

وقد استشهد في الكفاية (1) لبساطة المفهوم بعدم تكرّر الموصوف في مثل زيد الكاتب، فإنّه ليس معناه زيد شيء له الكتابة، ولكن أورد عليه في المحاضرات بأنّه لا فرق بين جملة الانسان كاتب، وجملة الانسان شيء له الكتابة ولا تكرار؛ لأنّ التكرار إعادة عين ما ذكر أولاً مرّة ثانية، وهو منتف هنا (2) انتهى.

أقول: مراده تكرار الموصوف لا لفظه، وهو واضح.

ومما ذكرنا ظهر أنّه لا يقال زيد في صدره عالم؛ لأنّه لا يطلق العالم علي العلم الملحوظ في نفسه بشرط لا، ويقال: زيد في صدره علم.

والحاصل أنّ النظر إن كان إلي نفس المبدأ بشرط لا، أي من دون نظر إلي وجوده في محلّ، فهو المعبر عنه بالمصدر. وإن كان النظر إلي كون المبدأ ملحوظاً من حيث كونه علي نحو مفاد كان الناقصة، بأن يكون النظر إلي التلبّس كان مشتقاً، ولم يعتبر كون المبدأ غير الذات المتلبّسة به، فيمكن أن يقال: الله تعالي عالم، مع أنّ العلم عين ذاته، فتأمل.

رابعها: أنّ المادّة قد تلحظ فعليّة كالنائم، وقد تلحظ حرفيّة كالتاجر، فيطلق عليه في حال عدم تلبّسه بالتجارة كحال النوم، ويتعيّن بالقرينة أنّ المادّة ملحوظة علي أيّ الوجهين، فإن قامت قرينة علي أنّها حرفيّة، وإلاّ فالمناط التلبّس بالمادّة.

ثمّ إنّ الحكم علي المتلبّس بالمبدأ قد يكون دائراً مداره، فيرتفع بعد انقضاء المبدأ، وقد يكون الحكم ثابتاً حدوداً وبقاء علي من تلبّس بالمبدأ، كزوال الطهارة الحديثيّة عن النائم، فإنّه محدث حال النوم وبعد انقضاء النوم عنه. 8.

ص: 52

1- كفاية الاصول ص 74.

2- المحاضرات 1:268.

و من الموارد التي قامت القرينة علي المراد قوله تعالي جوابا عن سؤال إبراهيم عليه السلام لَمَا قَالَ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ (1) فَإِنَّ القرينة العقلية تدلّ علي أنه عليه السلام سأل الامامة لبعض ذريته و هو المؤمن حال ايمانه، و ذلك لأنّ بعض ذريته ظالم في تمام عمره، و بعضهم ظالم في أول عمره ثم صار مؤمنا، و بعضهم مؤمن في أول عمره ثم صار ظالما، و بعضهم مؤمن في تمام عمره، و سؤاله مختصّ بالثاني حال صيرورته مؤمنا و الرابع؛ لوضوح أنّ الظالم في تمام عمره لا يليق بمنصب الامامة، و كذا من كان مؤمنا ثم صار ظالما لا يليق بالامامة حال كونه ظالما و لا حال كونه مؤمنا؛ لأنّ الامامة إن تحققت فلا تزول، و الجواب ينفي ثبوت عهد الامامة للثاني، أي الظالم الذي صار مؤمنا و انقضي عنه مبدأ الظلم، و لا ينفيه عن المؤمن الموحد في تمام عمره، و إلا لقال: لا ينال عهدي ذريتك.

و ممّا ذكرنا يظهر بطلان استدلال الأعمى بالرواية (2) الواردة في تفسير الآية، فإنّها لا تدلّ علي أنّ المشتقّ أي الظالم المذكور في الآية يراد به الأعمّ ممّن انقضي عنه الظلم، بل المراد أنّ التلبّس بالظلم علّة محدثة و مبقية لعدم نيل منصب الامامة.

خامسها: بناء علي أنّ المشتقّ حقيقة في المتلبّس بالمبدأ، فإن ذكر زمان التلبّس، فهو مثل زيد قائم بالأمس أو غدا، و إن لم يذكر انصرف إلي حال النطق، فقولنا زيد قائم، أي حال النطق.

و يمكن الاستدلال له بخبر فضل بن إسماعيل الهاشمي عن أبيه، قال: سألت أبا عبد الله و أبا الحسن عليهما السلام عن امرأة زنت، فأنت بولد و أقرت عند إمام المسلمين بأنّها زنت و أنّ ولدها ذلك من الزنا، فاقم عليها الحدّ، و إنّ ذلك الولد نشأ حتّي 1.

ص: 53

1- سورة البقرة: 124.

2- اصول الكافي 1: 175 ح 1.

صار رجلاً، فافتري عليه رجل، هل يجلد من افتري عليه؟ فقال: يجلد ولا يجلد، فقلت: كيف يجلد ولا يجلد؟ فقال: من قال له: يا ولد الزنا لم يجلد ويعزّر وهو دون الحدّ، ومن قال له: يا ابن الزانية جلد الحدّ كاملاً، قلت له: كيف صار جلد هكذا؟ فقال: إنّه إذا قال له: يا ولد الزنا، كان قد صدق فيه وعزّر علي تعبيره أمّه ثانية وقد اقيم عليها الحدّ، فإن قال له: يا ابن الزانية، جلد الحدّ تاماً لفريته عليها بعد اظهار التوبة واقامة الامام عليها الحدّ (1).

إذا تحقّق ما ذكرنا، فالظاهر أنّ المشتقّ حقيقة في المتلبّس كالجامد، فكما لا يطلق الكلب مثلاً علي المستحيل ملحا كذلك المشتقّ، ولعلّه واضح عند أبناء المحاوره، وأدلة الأعمي ضعيفة كما ذكره الاصوليون.

المقصد الأول: في الأوامر

إشارة

وفيه فصول:

الفصل الأول: في مادة أمر

إشارة

الظاهر أنّ «أمر» مشترك لفظي بين معني الطلب، وبين ما يقرب من معني الحادثة والشيء ونحوهما، وذلك لامور:

أحدها: استعماله في هذين المعنيين استعمالاً شائعاً، وعدم مناسبة بينهما تقتضي أن يكون أحد الاستعمالين مجازاً والآخر حقيقة.

ثانيها: اختلافهما في الاشتقاق والجمود، فيشتقّ من المعني الأول، فيقال: أمر عبده يأمره فهو أمر وذاك مأمور، دون الثاني.

ص: 54

1- وسائل الشيعة 18:441 باب حكم قذف ولد المقرّة بالزنا المحدودة ح 1.

ثالثها: أنّ المعنى الأول يجمع علي أوامر، والثاني يجمع علي أمور، فيكشف ذلك عن أنّ اللفظ مشترك لفظي بينهما، وليس له معنى شرعي منقول إليه، بل له لغة و عرفا و شرعا معنيان و يكون التعيين بالقرينة. و ذكر في مقاييس اللغة له معاني اخر.

و ما ذكره في الكفاية (1) من أنّه لا- حجة علي الاشتراك اللفظي، و لا يبعد ظهوره بلا قرينة في المعنى الأول يعني الطلب. ليس علي ما ينبغي، بل هو مشترك، و لا ظهور له في المعنى الأول إلا بالقرينة.

و ما ذكره أيضا من أنّه بحسب الاصطلاح قد نقل الاتفاق علي أنّه حقيقة في القول المخصوص و مجاز في غيره، فهو غير ثابت؛ لأننا لم نر من يدعي أنّه في اصطلاح الأصوليين كذلك.

ثمّ إنّ المعنى الأول و هو الطلب عبارة عن ايجاب فعل ممّن له حقّ الايجاب عرفا أو شرعا علي غيره، بحيث يستحقّ العقاب عند العقلاء علي المخالفة، كايجاب المولي فعلا علي عبده. أمّا إذا طلب المولي من عبده فعلا لا علي نحو الايجاب بل ندبا أو ارشادا، فلا يطلق عليه الأمر، كما أنّه إذا أوجب و ألزم من ليس له حقّ الالزام عرفا و لا شرعا، لا يطلق عليه الأمر إلا مجازا، فالزام المكره ليس أمرا.

و يدلّ عليه التبادر و موارد الاستعمال، كقوله تعالى فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (2) فإنّ الأمر بالحدز إرشاد إلي أنّ مخالفة أمره توجب عذابا أليما، أو فتنة تناسب كونها عدل العذاب الأليم، و ليس المراد بالفتنة ما لا يكون مماثلا للعذاب الأليم؛ لأنّه لا يكون عدلا له. 3.

ص: 55

1- كفاية الاصول ص 82.

2- سورة النور: 63.

وقد ظهر ممّا ذكرنا أنّ طلب المولي من عبده علي ضربين: طلب ايجابي، و طلب غير ايجابي، فإن أراد القائل باعتبار الاستعلاء في مفهوم الأمر الطلب الايجابي فلا بأس به.

و ما ذكره في الكفاية (1) من كفاية كونه عاليا و إن كان مستخفضا بجناحه، ليس علي ما ينبغي إن أراد صدق الأمر علي طلب العالي ندبا، مع أنّه لا- وجه لذكره جهتين، بل ينبغي أن يقول: إنّ مادّة أمر تدلّ علي الوجوب للتبادر، و الوجوب هو طلب العالي إلي آخر كلامه. بل لا وجه لما ذكره في الجهة الرابعة، فلاحظ كلامه رحمه الله.

تتميم:

اشارة

يذكر فيه امران:

الأمر الأوّل: في الطلب

قد تبين ممّا ذكر أنّ مادّة أمر تطلق علي إنشاء ايجاب من له حقّ الايجاب، و الايجاب فعل اختياري مسبوق بإرادته، فإذا أمر المولي عبده صحّ أن يقال إنّه أراد منه الفعل الكذائي، و ليس المقصود من قولنا أراد انشاءه الايجاب؛ لأنّ الارادة أمر قلبي لا انشائي.

و ما ذكره في الكفاية (2) من إطلاق الارادة علي الانشاء لا يمكن المساعدة عليه، نعم إن كان موطن الطلب في النفس، كما إذا طلبت نفس الانسان أو عقله منه شيئا، مثل أن تطلب نفسه شرب الخمر، أو طلب عقله ترك الشرب، فيطيعهما، صحّ أن يقال: أمرته نفسه بشرب الخمر، كما يصحّ أن يقال: أرادت نفسه منه شرب الخمر، أو أراد عقله ترك شربه.

الأمر الثاني: في المقصود من الارادة في الانسان

، و المقصود منها في الخالق

ص: 56

1- كفاية الاصول ص 83.

2- كفاية الاصول ص 85.

تبارك و تعالي.

أمّا الأوّل، فالارادة فيه هي نزوع النفس إلي فعل يري أنه يقدر عليه، و يترتب عليه الفعل غالباً، و هي ذاتي للمدرك للفعل العالم به القادر عليه، خلقه الله تبارك و تعالي كذلك، فله أن يريد و له أن لا يريد، فمن علم ضرب احدي اليدين علي الاخري مثلا و كان قادرا عليه و لم يفعل، فإن سئل عن أنه لماذا لم يضرب؟ أجاب بأنه ما أراد ذلك، فإن أراد فعله، و ليست الارادة إرادية بل هي نفسها.

نعم قد يكون امور هي دواعي تحقّق الارادة من المحبّة و الخوف و الحسد، و غيرها من الصفات النفسانية، و هي امور اختيارية يمكن إزالتها، مثلا الحسود يحبّ زوال النعمة عن المحسود، و قد يفعل امورا يضرب بها المحسود، لكنّه قادر علي إزالة الحسد. فالارادة هي فعل النفس و لا تحتاج إلي إرادة اخري، بل الانسان خلق عالما قادرا له أن يريد و أن لا يريد.

و ظهر ممّا ذكرنا في معني الارادة أنّها لا تتوقّف علي مقدّمات، بل لا بدّ لها من محلّ قابل، و هو الانسان الملتفت إلي الفعل القادر عليه، فإنّه مختار في أن يريد الفعل فيفعله أو لا يريد فلا يفعله، نعم ربّما يكون للفعل مقدّمات، فيتأخّر وجود الفعل عن ابتداء الارادة، كما إذا أراد الحجّ في الموسم، فإنّه يتوقّف علي طيّ المسافة و غيره.

فالارادة هي حتمية حركة النفس للعمل، قال في مفردات الراغب: الارادة هي نزوع النفس (1).

ثمّ إنّه زاد في فوائد الاصول علي الارادة شيئا آخر، فقال: إنّ وراء الارادة شيئا آخر هو المستتبع لحركة العضلات، و هو من أفعال النفس، و إن شئت فسمّه 6.

ص: 57

بحملة النفس أو حركة النفس أو تصدّي النفس إلي آخر كلامه (1).

أقول: بل لا يبعد أن يكون الإرادة هي حملة النفس، أي: نزوعها إلي الفعل بحيث لا ينفكّ الفعل عنها، وما لم يبلغ نزوع النفس إلي هذا الحدّ لم يسمّ إرادة ما لم يمنع مانع خارجي، فنزوع النفس ذاتي لها قد خلقها الله كذلك، أي: يريد الفعل أو لا يريد من غير حاجة إلي مقدّمة، بل يكفي كونه عالماً بالفعل قادراً عليه.

ثمّ إنّه ذكر في المحاضرات أنّ الإرادة مهما بلغت ذروتها لا يترتّب عليها الفعل كترتّب المعلول علي علّته التامة (2).

ويمكن المناقشة فيه بأنّ الإرادة فعل النفس الذي يترتّب عليه الفعل الخارجي وما لم يبلغ الحدّ الذي يترتّب عليه الفعل لو لا المانع الخارجي لم يكن إرادة.

وقد ظهر ممّا ذكرناه أنّ الإرادة هي نزوع النفس ليست متّحدة مع طلب النفس، نعم قبل أن يريد الفعل، أي قبل نزوع النفس، ربّما يكون تنازع بين هوي النفس و العقل، كما إذا تصوّر شرب خمر حاضر عنده، فالنفس تأمره بفعله و هي النفس الأمارة، و تزيّن له فعله و تدفع الموانع الدنيوية و الاخروية، و العقل ينهاه، فهذا طلب من النفس و العقل و ليس إرادة.

ثمّ إنّ فعل العبد هل هو مستند إلي إرادته و يكون مختاراً فيه غير مستند إلي غيره أو أنّه مستند إلي الإرادة الإلهية؟ فيه أقوال.

قال المولي نصير الدين الطوسي في فصول العقائد: إنّ العبد موجد-أي:

الفعل-بالاختيار؛ لأنّه يحصل بحسب دواعيه، و استدلّ عليه بعد عدم استبعاده كونه ضروريّاً بأنّ القبيح محال علي الواجب، فيكون فاعله غيره، و إذا كان فاعل 4.

ص: 58

1- فوائد الاصول 1:67.

2- المحاضرات 2:54.

القبیح غیره، فكذا فاعل الحسن، فإنّ الذي كذب هو الذي صدق (1) انتهى.

أقول: فعليه لا محذور في تكليف الكفّار و العصاة؛ لأنّ الارادة التكوينية الإلهية لا تتعلّق بأفعال العباد.

وقيل: إنّ معني قوله عليه السّلام «لا- جبر و لا- تفويض بل أمر بين الأمرين» أنّه لا- جبر بمعني إجاء العبيد و قهرهم علي أفعالهم، و لا تفويض بأن يكون الله سبحانه بعد إعطاء القدرة و الحياة لهم، لا يكون قادرا علي أن يحول بينهم و بين فعلهم، بل أمر بين الأمرين، و هو خلق العباد و إعطاء الحياة و القدرة لهم، و إنزال الكتب و التوفيق لهم إلي ما يوجب سعادتهم أو خذلانهم، و تركهم إلي أنفسهم مع قدرته تعالي علي إجبارهم. و حكي هذا الوجه عن العلامة المجلسي و جها عاشرًا لمعني الحديث في كتاب مصابيح الأنوار (2).

و ظاهر الآيات و الأخبار أنّ الأفعال القبيحة صادرة عن العبيد، و أنّه تعالي لا يرضي لعباده الكفر و لا يظلمهم، و أنّ أفعال العباد ليست متعلّقة لإرادة الله تعالي.

أمّا الثاني أي إرادة الله سبحانه و تعالي، فقيل: إنّها تقسّم إلي الارادة التكوينية و التشريعية، و لعلّه اصطلاح و إلاّ فالأحكام النازلة علي الأنبياء هي كسائر أفعاله تعالي تتحقّق بالارادة التكوينية، و لعلّ المراد بقوله تعالي يُرِيدُ لِيُظَهِّرَكُمْ (3) هي إرادة جعل أحكام الطهارة بالماء و التراب لتطهيركم، فالارادة المتعلّقة بتشريع الأحكام كالارادة المتعلّقة بخلق الأشياء كلاهما تكوينية، لكن اصطلاحوا علي تسمية الارادة المتعلّقة بالأحكام المجعولة بالارادة التشريعية.

و ورد عن المعصومين عليهم السّلام أنّ الارادة في الله تعالي هي فعله، فهي من صفات 6.

ص: 59

1- فصول العقائد ص 24-25.

2- مصابيح الأنوار للسيد عبد الله الشير 1: 161.

3- سورة المائدة: 6.

الفعل، كما في الخبر عن صفوان بن يحيى، قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام: أخبرني عن الإرادة من الله و من المخلوق، قال: فقال: الإرادة من المخلوق الضمير و ما يبدو له بعد ذلك من الفعل، وأمّا من الله عزّ وجلّ فأرادته إحدائه لا غير ذلك؛ لأنّه لا يروّي ولا يهّم ولا يتفكّر، وهذه الصفات منفيّة عنه، وهي من صفات الخلق، فأرادة الله تعالى هي الفعل لا غير ذلك يقول له كن فيكون بلا لفظ و لا نطق بلسان و لا همّة و لا تفكّر و لا كيف لذلك، كما أنّه بلا كيف (1).

أقول: لا ينبغي الخوض في هذه المسائل الغامضة مع عدم عصمة أفكارنا و عقولنا، و اعتقادي في هذه المسألة و المسألة السابقة و غيرها هو ما يعتقدّه الأنبياء و لا سيّما نبينا صلّي الله عليه و اله و أوصيائه الأئمّة المعصومين عليهم السّلام، فإنّهم معصومون عن الخطأ، و بذلك يكون الانسان مستكملا إيمانه، كما في خبر يحيى بن زكريّا الأنصاري، عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: سمعته يقول: من سرّه أن يستكمل الايمان كلّه فليقل: القول منّي في جميع الأشياء قول آل محمّد صلّي الله عليه و اله فيما أسرّوا و ما أعلنوا، و فيما بلغني عنهم و فيما لم يبلغني (2).

تذنيبان:

الأول: في الأوامر الامتحانيّة

أنّ الأوامر الامتحانيّة و إن كانت متعلّقة ظاهرا بالفعل، لكن ليست متعلّقة به حقيقة، بل هي تتعلّق به مجازا، و القرينة عليه تؤخّر إلي وقت الحاجة، و هو قبل تحقّق الفعل.

و في أمر إبراهيم عليه السّلام بذبح ابنه احتمالا ان:

أحدهما: أن يكون صورته اقطع رأس ابنك، بأن استعملت الصيغة فيه مجازا، و المراد بها جدّا أن يسلم لقطع رأس ابنه تسليما لا يتصوّر فوقه تسليم، سواء وقع

ص: 60

1- توحيد الصدوق ص 147.

2- اصول الكافي 1:391 ح 6.

بعده إهراق دمه أو لم يقع، وهذا لا يمكن إلا بأن يؤمر بقطع رأسه، وإذا اشتغل بالعمل بحيث لم يبق إلا قطع رأسه يبين له ما هو المأمور به، وأنه لا يجب عليه قطع الرأس، وعلي هذا الوجه فأمره بقطع رأسه أمر امتحاني ولم يعلم إبراهيم عليه السلام ذلك إلا بعد مجيء القرينة علي أن المراد من قطع الرأس فعل المقدمات التي لم يبق معها إلا إهراق دمه، قد استعمل الأمر بالذبح في مقدمته مجازاً.

ثانيهما: أن يكون مأموراً بوضع السكين علي رقبته وجره عليها، أي: الاشتغال بالذبح الذي ينجز ظاهراً إلي قطع الرأس، وهو لا يعلم عدم الوصول إلي قطع الرأس، ولعل قوله تعالي قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا (1) يدل علي هذا الوجه، فليس الأمر أمراً امتحانياً.

الثاني: في البحث عن الكلام النفسي.

قد ظهر ممّا تقدّم أنّ الدلالات اللفظية منحصرة في المفردات، وهيئة المركّبات الخبرية و الانشائية الطليبة و الاستفهامية وغيرها.

أمّا دلالة المفردات، فلا ريب فيها. و أمّا دلالة هيئة الجملة أي المبتدئية و الخبرية و حمل المحمول علي الموضوع، فهي: إمّا إنشائية، و إمّا خبرية.

أمّا الانشاء، فهو قصد حمل المحمول علي الموضوع بدون قصد الحكاية عمّا وراء ما يفهم من الجملة.

و أمّا الجملة الخبرية، فلها عند التحليل ثلاث دلالات: ذات الموضوع، و ذات المحمول، و حمله علي الموضوع الذي يدلّ عليه هيئة المبتدأ و الخبر، و لها خارج دلّت الجملة عليه، مثل ضرب زيد عمرو بالأمس، أو قصد المتكلم الحكاية عنه، إن طابقتة فصدق، و إن لم تطابقه فكذب، و هذا معني كلامهم أنّ النسبة الكلامية لها

ص: 61

خارج؛ لا أنّ النسبة موجودة في الخارج، فإنّ قولنا زيد قائم ليس له في الخارج إلاّ ذات زيد و عرض القيام، وهكذا كلّ جملة خبريّة، وأمّا زيد زيد و نحوها، فهي لعلّها ليست من الكلام الصحيح.

وقد ظهر ممّا ذكرنا التفكيك بين القضية اللفظيّة وبين واقعها، فإنّ القضية اللفظيّة لها مفردات و هيئة و واقعها الموضوع و عرضه. فما ذكر من أنّه إذا اشتملت القضية علي الدالّ علي الاضافة و النسبة بين الموضوع و المحمول، فلا بدّ و أن يكون محكيها كذلك. غير واضح.

ثمّ إنّ يقارن التلفظ بالجملة الخبرية و الانشائية امور:

منها: أنّ التكلّم بهما فعل اختياري، و هو مسبوق بإرادة المتكلّم، المتوقّفة علي تصوّر مضمون الجملة، و تصوّر نفس الجملة و ألفاظها.

و منها: أنّ ظاهر المتكلّم الحكيم كونه معتقدا و مدعنا لمدلول الجملة.

و منها: كونه قاصدا لمضمونها لم يتكلّم بها ساهيا و لا هازلا و لا خوفا و لا تقيّة إلي غير ذلك.

و هذه الامور ليست مدلولات لفظية، بل هي تثبت ببناء العقلاء في حمل كلام المتكلّم الحكيم عليها، و لا شيء وراء هذه الامور يكون كلاما نفسيا مدلولا للجملة، و البحث عنه لا طائل تحته.

وفيه مباحث:

المبحث الأول: في معان صيغة الأمر

قد استعملت صيغة «افعل» و«ليفعل» في معان، فهل هي مشتركة لفظاً بينها، أو مشتركة معني، أو حقيقة في الوجوب مجاز فيما عداه؟ وجوه.

يظهر من صاحب الكفاية الميل إلي الأخير، حيث قال: إنّ الصيغة في جميعها استعملت في إنشاء الطلب، ولم تستعمل في التهديد و التعجيز وغيرهما، فالمستعمل فيه في الجميع واحد، نعم يمكن أن يقال: إنّها موضوعة لإنشاء الطلب الذي يكون المنشئ له باعثاً و محرّكاً (1).

ثمّ قال في البحث الثاني: إنّّه لا يبعد أن تكون موضوعة لإنشاء الطلب بداعي البعث و التحريك الايجابي للتبادر، و يؤيّده عدم صحّة الاعتذار عن المخالفة باحتمال إرادة الندب.

ثمّ قال في البحث الرابع: إنّّه لو منعنا وضع الصيغة للوجوب، فمقدّمات الحكمة تقتضي الحمل علي الوجوب، فإنّ الندب كأنّه يحتاج إلي مؤونة بيان التحديد و التقييد بعدم المنع من الترك بخلاف الوجوب.

أقول: لا يبعد أن تكون مشتركة معني، و يكون معني الصيغة هو كون المخاطب أو الغائب متلبساً بالمادّة إمّا تكوينياً، كقوله كن قرداً، أو صادراً منه مادّة الصيغة إباحة أو وجوباً أو غيرهما؛ لأنّها تستعمل في جميع الموارد من دون عناية و تجريد، حتّي أنّ الصبيان الذين يلعبون يستعملونها، و هي في استعمالها في

ص: 63

الارشاد كاستعمالها في غيره، وقد كثر استعمالها في الارشاد، كقوله من أراد البقاء فليفعل كذا، و من استبرد فليلبس كذا، إلي غير ذلك ممّا يكون المقصود منه جعل الملازمة بين الشرط و الجزاء.

و ليس في مورد الاباحة و التعجيز و التهديد إنشاء الطلب، و من هذه الاستعمالات تستكشف أنّها ليست موضوعة للطلب. فما ذكره في الكفاية من أنّها موضوعة لإنشاء طلب المادّة، و بعبارة اخري للطلب الانشائي و تختلف الدواعي، غير معلوم.

و قد يقال: إنّ هيئة افعال موضوعة للبعث و الاغراء، كالاشارة البعثية و الاغرائية، و كاغراء جوارح الطير، فهي موضوعة لإفادة ذلك و إفهامه، و إنّ المعاني التي عدّت لها، كالتمنيّ و الترجّي و التهديد و غيرها ليست معانيها، بل معان مجازية علي ما سبق من استعمال اللفظ فيما وضع له ليتجاوز منه إلي المعني المراد جدّاً لعلاقة، فصيغة الأمر تستعمل تارة في البعث ليستقرّ ذهن السامع عليه و يفهم منها ذلك، و اخري تستعمل فيه لكن ليتجاوز ذهنه منه إلي المعني المراد جدّاً بعلاقة مع نصب قرينة.

أقول: الانصاف أنّه ليس في جميع الموارد بعث و إغراء، فقول الصبي لغيره إن أحببت أن تأكل من طعامي فكل، لا بعث فيه، و كذا قوله كونوا قردة.

و لا يبعد أن يكون الاستعمال في جميع الموارد في معني واحد من دون عناية تجريد و تأويل، حتّي في خطاب الجمادات، كقوله «أيا جبلي نعمان بالله خلياً نسيم الصبا» إلي آخره.

و قال في المحاضرات: إنّ الصيغة موضوعة للدلالة علي إبراز الأمر الاعتباري النفساني في الخارج، و هي موضوعة لواحد من هذه المعاني، و هو إبراز اعتبار الفعل علي ذمّة المكلف. و أمّا إبراز سائر المعاني، فيحتاج إلي نصب القرينة، و هو

علامة كونها مجازاً في سائر المعاني (1).

أقول: قد سبق البحث عن الانشاء و الاخبار، ولعله لا يخطر في أذهان المستعملين في الموارد المختلفة أنهم يعتبرون في أنفسهم أمراً ثم يظهره بالصيغة، بل أنهم يرون الانشاء آلة لتحقق معناه، كما يقولون «يسقط» يريدون سقوط شخص، و يقولون «يعيش» يريدون معناه.

المبحث الثاني: في الفرق بين الايجاب و الاستحباب

وفيه أقوال و احتمالات:

الأول: أن الايجاب هو تحتم تلبس المخاطب أو الغائب بالمادة، و الاستحباب تلبسهما بالمادة علي نحو يترجح الفعل علي الترك، و نظيرهما الوعد، فإنه تارة يكون وعداً إلزامياً بحلف و شبهه، و اخري وعداً غير إلزامي بأن قيده بمشيئته، فإن قال: أعطيك غدا درهما و حلف عليه فهو وعد مؤكّد، و إن قال: أعطيك إن شئت فهو وعد غير ملزم. و كذلك عهدة الشخص، فإنه لو نذر فعلاً كانت عهده مشغولة به لزوماً.

و إن شئت قلت إن الوجوب هو لزوم أن يصدر الفعل من المكلف علي نحو يستبطن استحقاقه العقاب عند العقلاء علي المخالفة، و اللفظ الصريح أن يقول:

يجب عليك الفعل الكذائي و إن خالفت عاقبتك.

الثاني: ما في نهاية الاصول، قال: التحقيق أن الفرق بينهما بالشدة و الضعف، لكن لا بالشدة و الضعف في ذات الطبيعة؛ لأن الأمر الاعتباري لا يقبل التشكيك الذاتي، بل بالشدة و الضعف المنتزعين بحسب المقارنات، مثلاً من يقول لعبد:

ص: 65

اضرب، قد يقوله ضاربا برجليه الأرض و محرّكا رأسه و يديه، وقد يقوله معقبا إياه بقوله: وإن لم تفعل فلا جناح عليك. وقد يقوله بدون هذه المقارنات، فينتزع من الأوّل الوجوب، و من الثاني الندب، و اختلف في الثالث إلى آخر كلامه (1).

أقول: قد عرفت أنّ الوجوب و الندب و جودان بحسب وعائهما، فالصلاة واجبة و الصدقة مستحبة، و شرب الماء لم يوجد فيه وجوب و ندب، و هذان الوجودان يختلفان في الحتمية و عدمها، فإنّ هذه الامور قابلة للتأكد، كأخذ البيعة من الناس بعد أمرهم بولاية علي عليه السلام، و نظيره الرهن للدين، فكأنّه أوثق في الأداء من الدين الذي لا رهن له.

الثالث: ما ذكره في أجود التقريرات من أنّ الفرق بين الوجوب و الندب إنّما هو في المبادي، حيث إنّ ايقاع المادّة علي المخاطب تارة ينشأ عن مصلحة لزومية، و اخري عن مصلحة غير لزومية إلى آخر كلامه (2).

و فيه أنّهما يفترقان حتّي عند من أنكر تبعية الأحكام للمصالح و المفساد.

وقد يقال: إنّ لا اختلاف بينهما ذاتا، بل الوجوب حكم العقل بلزوم إطاعة الطلب الصادر من المولي إن لم يقترن بالترخيص.

أقول: فالفرق بينهما في مرحلة الاثبات، ولكنك عرفت أنّهما يفترقان ذاتا و ثبوتا، و أمّا إثباتا أعني طريق إثبات الوجوب أو الندب فهو أمر آخر.

المبحث الثالث

إشارة

بناء علي عدم وضع الصيغة للوجوب، فهل هي منصرفة إلى الوجوب أو أنّها تدلّ علي الوجوب بمقدّمات الحكمة، أو بحكم العقل بوجوب إطاعة العبد لمولاه، أو ببناء العقلاء و أبناء المحاورة علي حملها علي الوجوب إن صدرت ممّن تجب

ص: 66

1- نهاية الاصول ص 86-91.

2- أجود التقريرات 1:95.

إطاعته، كالصادر من الموالي إلي العبيد بدون قرينة تدلّ علي الاستحباب أو الاباحة كما هو المفروض؟

لا يبعد الأخير؛ لأنّ المتبادر من صيغة افعل في موارد استعمالها هو كون المخاطب متلبّسا بالمادّة، ولا تدلّ علي الوجوب بنفسها، وإنّما تدلّ عليه بقرينة، و من القرائن خطاب المولي بها عبده، فإنّها تحمل علي الوجوب ببناء العقلاء، و ذلك لأنّ الموالي العرقية إن أرادوا ايجاب شيء لا يصرّحون بإرادتهم من قولهم «اشتر اللحم» مثلا الوجوب، بل يستعملونها في مقام بيان ما يطلبونه من العبيد لزوما، فلذا كان البناء من العقلاء علي حمل الصيغة الصادرة من المولي إن لم تقترن بالترخيص في الترك علي الوجوب.

وقيل: إنّ بناء العقلاء علي وجوب إطاعة الطلب الصادر من المولي ما لم يرخص في تركه لا حملة علي الوجوب، و علي كلا التقديرين فهذا البناء ثابت في العرف و الشرع.

تتميم: الأوامر و النواهي الصادرة عن النبي ص و الأئمّة ع

قال في نهاية الاصول ما حاصله: إنّ الأوامر و النواهي الصادرة عن النبي صلّي الله عليه و اله و الأئمّة عليهم السّلام علي قسمين:

القسم الأوّل: ما صدر عنهم عليهم السّلام في مقام إعمال السلطنة و إعمال المولوية، مثل ما صدر عنهم في الجهاد و نحوه.

القسم الثاني: ما صدر عنهم عليهم السّلام في مقام التبليغ و الارشاد إلي أحكام الله تعالي، كقولهم «صلّ» و قولهم «اغتسل للجمعة» و نحوهما.

ثمّ إنّّه يجب إطاعتهم في القسم الأوّل، و أمّا القسم الثاني فلمّا لم يكن صدورها عنهم لإعمال المولوية، بل كان لغرض الارشاد إلي ما حكم الله به علي عباده، كانت في الوجوب و الندب تابعة للمرشد إليه، أعني: ما حكم الله به، و ليس

لاستظهار الوجوب أو الندب من هذا السنخ من الأوامر وجه؛ لعدم كون الطلب فيها مولويًا، فتأمل جيّدًا (1).

أقول أولاً: يجب إطاعتهم في أوامرهم الشخصية، فلو أمروا بإحضار ماء مثلاً وجب. وثانياً: أنّ النبي صلّى الله عليه و اله أو المعصومين عليهم السلام في مقام تبليغ الأحكام إن قالوا إخباراً عن الله تعالى: قال الله تعالى يا عبادي اعملوا كذا، فيستظهر الوجوب من كلام الله تعالى المنقول علي لسانهم عليهم السلام، وإن لم يسندوه إلي الله تعالى، وقالوا في مقام التبليغ: اعملوا كذا كما هو الأكثر، فيستظهر الوجوب من قولهم اعملوا؛ لوجوب إطاعتهم في الأحكام التي يقولونها، ولا حاجة إلي إحراز إعمال المولوية كما ذكر.

المبحث الرابع: في دلالة الجملة الخبرية المشتملة علي الأحكام الشرعية علي الوجوب

هل الجملة الخبرية المشتملة علي الأحكام الشرعية، مثل قوله «من شكّ بين الثلاث والأربع بني علي الأربع» تدلّ علي الوجوب أو لا؟ حكى الفاضل النراقي في المناهج عن جماعة عدم الدلالة واختاره، قال: لأنّه لم يرد بها الإخبار قطعاً، وأريد بها الإنشاء مجازاً، وهو متعدّد من أصل الطلب، والطلب الوجوبي والطلب الندبي. وإذا تعدّد المجازات ولم يترجّح بعضها علي بعض، فاللفظ يكون مجملاً، والقدر المتيقّن هو أصل الطلب انتهى.

أقول: لا يبعد أن يكون استعمال فعل المضارع أو الماضي في هذه الموارد إنشاء حقيقة، كاستعمال فعل الماضي في البيع، مثل بعت و قبلت في مقام المعاملة فإنّه إنشاء، فيكون قوله «من فعل كذا أعاد أو يعيد» إنشاء واستعمالاً حقيقياً، وقد مرّ أنّ الإنشائية والاحبارية خارجتان عن مرحلة الاستعمال، وبناء العقلاء علي حمل الكلام الصادر عن المولي إلي العبيد في مثل ذلك علي الوجوب، ومن لاحظ

ص: 68

الأخبار يري أنّ استعمال الجملة في إنشاء الوجوب كثير.

و لا فرق بين أن يقول «ليعد» في جواب من سأله عن الشكّ في الركعتين الأولين، وبين أن يقول «بعيد» في الدلالة علي الوجوب.

وأما ما ذكره في الكفاية من أنّها أظهر من الصيغة، حيث أنّه أخبر بوقوع مطلوبه في مقام طلبه إظهاراً بأنّه لا يرضي إلاّ بوقوعه، فيكون أكد في البعث من الصيغة و لا يلزم الكذب؛ لأنّه أخبر بداعي البعث كسائر الكنايات، مثل زيد كثير الرماد كناية عن جوده، فيكون الطلب بالخبر في مقام التأكيد أبلغ إلي آخر كلامه (1).

ففيه منع كونه أكد، و منع كونه إخباراً، فلا- فرق بين قوله «إذا شككت فابن علي الأ-كثر» وقوله «من شكّ في الركعات بني علي الأكثر» في الدلالة علي إنشاء الطلب، و ليس الثاني أكد من الأوّل.

المبحث الخامس: في أنّ إطلاق الصيغة هل يقتضي كون الوجوب توصلياً أم لا؟

إشارة

و لتتقيحه نذكر امورا:

أحدها: أنّ كثيراً من الأفعال يقع علي وجه العبادة تارة، و يقع علي غير وجه العبادة اخري، فإذا كان الفعل قابلاً لجعله لله تعالى، كالأفعال الحسنة من الاحسان إلي الغير و نحوه، و فعله المؤمن لله تعالى فهو عبادة، و إذا فعله لغيره لم يكن عبادة، مثلاً من وعظ الناس ابتغاء مرضاة الله تعالى فهو عبادة، و من وعظهم للاجرة أو لتحصيل الوجاهة عند الناس لم يكن عبادة، فالفعل قبل تعلّق الأمر به يقع علي وجهين.

هذا إن علم قابليّة جعله لله. و إن علم عدم القابليّة، كشرب الخمر فلا معني

ص: 69

لجعله لله و طلب مرضاته. وإن لم يعلم ذلك، فيستكشف كونه قابلاً لجعله عبادة من تعلق الأمر به، مثلاً إن لم يعلم أن غسل الثوب النجس يمكن أن يقع عبادة، استكشف قابليته لوقوعه عبادة من الأمر بغسل الثوب، فإذا غسله لله تعالى ليصلي فيه وقع عبادة و يثاب عليه.

و يدلّ علي ما ذكرنا من أنّ العبادة هو جعل العمل لله تعالى، الآيات و الأخبار:

منها: قوله تعالى وَ مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَ تَشِيئاً مِنْ أَنْفُسِهِمُ الْآيَةَ (1).

و منها: خبر علي بن سالم، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: قال الله عزّ و جلّ:

أنا خير شريك من أشرك معي غيري في عمل لم أقبله إلا ما كان لي خالصاً (2).

و في خبر يزيد بن خليفة، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: كلّ رياء شرك، أنّه من عمل للناس كان ثوابه علي الناس، و من عمل لله كان ثوابه علي الله (3).

و منها: صحيح عبد الله بن سنان، قال: كنّا جلوساً عند أبي عبد الله عليه السلام إذ قال له رجل من الجلساء: جعلت فداك يا بن رسول الله صلّي الله عليه و اله، أتخاف عليّ أن أكون منافقاً؟ فقال له: إذا خلوت في بيتك نهاراً أو ليلاً أليس تصلي؟ فقال: بلي، فقال:

فلمن تصلي؟ فقال: لله عزّ و جلّ، قال: فكيف تكون منافقاً و أنت تصلي لله عزّ و جلّ لا لغيره (4).

و في المجالس و الأخبار باسناده عن أبي ذرّ، عن رسول الله صلّي الله عليه و اله في وصيّته له 5.

ص: 70

1- سورة البقرة: 265.

2- جامع أحاديث الشيعة 1:431 ب 13 ح 753 الطبعة الجديدة.

3- جامع أحاديث الشيعة 1:433 ح 762.

4- جامع أحاديث الشيعة 1:441 ح 795.

قال: يا أبا ذرّ ليكن لك في كلّ شيء نيّة حتّى في النوم والأكل (1).

إلي غير ذلك، فراجع.

ثانيها: أنّ الأمر أيضا علي قسمين: أمر تعبدي، وهو الأمر المتعلّق بالعبادة، وأمر غير تعبدي وهو المتعلّق بغير العبادة، والأول كالأمر بالصلاة فإنّه تعبدي؛ لأنّ الصلاة اسم للصلاة الصحيحة، أي المسقطة للأمر، وهي الواجدة لتمام الأجزاء والشرائط حتّى قصد القربة، كما تقدّم من أنّه لو وقف علي المصلّين أو أوصي لهم كان المراد ذلك، وهي المراد من قوله عليه السّلام «بني الإسلام علي الخمس الصلاة» الحديث.

وقوله تعالي الصّلاة تنهي عن الفحشاء والمنكر (2) وقوله تعالي أقيموا الصّلاة (3) يعني الصلاة الصحيحة المسقطة للاعادة و القضاء، فالأمر تعلّق بالعبادة، وهي الاتيان بالأفعال المخصوصة لله.

والثاني كالأمر بالانفاق علي الزوجة و أداء الدين و الوفاء بالمعاملات اللازمة، فإنّها أوامر غير تعبديّة، فالواجب هو الانفاق علي الزوجة، سواء كان لله أو كان لهوي نفسه، أو كان رياء، و الانفاق علي الزوجة امثالا لأمر الله لا يكون عبادة إلا إذا جعله لله تعالي؛ لأنّ الأمر به توصلي، وسيأتي توضيحه في الأمر الرابع.

ثالثها: أنّ العبادات كالصلاة و نحوها مشروطة بايقاعها خضوعا لله تعالي، كما أنّها مشروطة بالطهارة و استقبال القبلة و الساتر، و الدليل علي الاشتراط إمّا الاجماع أو الأخبار أو غيرهما، و الأمر يتعلّق بالصلاة مع جميع شروطها، لأنّ الأمر يتعلّق بالشروط الشرعيّة، كما يتعلّق بالأجزاء بلا فرق بينهما. ا.

ص: 71

1- وسائل الشيعة 1:36 ح 8.

2- سورة العنكبوت:45.

3- سورة البقرة:43 و غيرها.

رابعها: أنه يمكن أن ينبعث المكلف عن الأمر و يقصد بعمله امتثاله، ومع ذلك لا- يكون عمله عبادة، كما إذا غسل ثوبه النجس بالماء المغصوب لوجوب غسله ليصلّي فيه بحيث لو لم يكن واجبا لم يكن يغسله، أو أنفق علي زوجته بحيث لو لا وجوبه لم ينفق عليها، إلي غير ذلك، نظير امثال المكره أمر المكره لأنه أمره به.

خامسها: إذا شكّ في اعتبار العباديّة في عمل، أي اعتبار جعله لله تعالى في إسقاط الأمر به، ولم يكن إطلاق في مقام البيان ليتمسك به لنفيه، فهو من الأقلّ والأكثر الارتباطي، يجري فيه الأصل علي الخلاف.

إذا تمهدت الامور المذكورة، فنقول: كما تشترط الصلاة بالطهارة و غيرها من الشرائط، كذلك يشترط فيها الاتيان بها عبادة، و الأمر تعلق بالصلاة الواجدة للشروط التي منها قصد القرية، وهذا هو الموافق للمرتكز في أذهان المتشرّعة بأنهم مأمورون بالصلاة، وهي المركبة من الأجزاء و الشرائط، و منها قصد القرية، و ليس قصد القرية دخيلا في تحصيل الغرض، كما ذكره في الكفاية (1).

ثم أنّ اعتبار كون العمل عبادة، إن استفيد من مناسبة الحكم و الموضوع أو غيرها، فلا إشكال، كالطواف بالبيت و رمي الجمار و الصلاة و نحوها، فإنه لا يأمر الله سبحانه بهذه الأفعال إلا لمصلحة فيها، و لا مصلحة في مجرد فعلها بدون التعبد بها، و كذا إن دلّت سيرة المتشرّعة أو إجماع قطعي أو نحوهما، و أمّا إذا لم يكن فمقتضي إطلاق الأمر إن كان في مقام البيان عدم اعتباره.

وقد يقال: إنّ الأوامر كلّها تعبديّة إلا ما علم أنّه توصّلي؛ لأنّ الأمر هو المحرّك للمأمور إلي فعل المأمور به، و المأمور به في إطار تحريك الأمر يكون عبادة، و لعلّه مراد من جعل الأمر بمنزلة المحرّك التكويني.7.

ص: 72

وفيه أنّ أداء الدين و الانفاق علي الزوجة و الوفاء بالعقود اللازمة مأمور بها، لكن لم يؤخذ فيها جعلها لله، فإن تحرك من الأمر بحيث كان الداعي الأوّل هو الأمر، لكن فعله حبّاً أو رياء بحيث لو لا الأمر لم يكن يفعل، و لو لا محبّة الزوجة لم ينفق عليها، فقد امتثل الأمر بالانفاق علي الزوجة، مع أنّه لم يقع عبادة.

تَمَمّة:

ذكر في تقريرات الشيخ الأنصاري رحمه الله أنّ المصلحة إن كانت في الفعل علي وجه لو أمر به المولي وأتي به المكلف امتثالاً- لأمر المولي لصار حسناً، ولكن حيث أنّه لا يعقل الأمر بالفعل أوّلاً علي ذلك الوجه، فما يحمله في ايصال المكلف إلي المصلحة المكنونة في الفعل علي الوجه المذكور أن يأمر بالفعل أوّلاً تحصيلاً لموضوع الحسن، ثمّ يتبّه المكلف بأن يأتي بالفعل المذكور علي وجه الامتثال (1) انتهى.

و أورد عليه في الكفاية أوّلاً: بأنّا تقطع بأنّه ليس في العبادات إلّا أمر واحد.

و ثانياً: أنّ الأمر الأوّل إن لم يسقط بدون قصد امتثاله لعدم حصول غرضه، استقلّ العقل باتيانته بقصد الأمر، فلا حاجة في الوصول إلي غرضه إلي وسيلة تعدّد الأمر (2).

أقول: ليس في كلام الشيخ رحمه الله تعدّد الأمر، بل قال: إنّّه يأمر بالفعل ثمّ يتبّه المكلف بأن يأتي بالفعل المذكور علي وجه الامتثال، فيصل المكلف إلي المصلحة الموجودة في الفعل.

ثمّ إنّ ما ذكره من أنّ قصد الأمر دخيل في غرض المولي و ليس جزء و لا شرطاً، لا وجه له، بل هو إمّا جزء أو شرط لبّاً، ولكن لا يمكن الأمر به و ايصال المكلف إلي المصلحة الملزمة الموجودة في المتعلّق إلّا بهذه الكيفيّة، فلو لم يبيّن

ص: 73

1- تقريرات الشيخ ص 49.

2- كفاية الاصول ص 97.

يتمسك بإطلاق كلامه أو بالاطلاق المقامي علي عدم اعتباره.

المبحث السادس: في دلالة هيئة الأفعال

تقدم أنّ هيئة الأفعال تدلّ علي معني قابل للاطلاق و التقييد، و ما قيل من أنّ معني هيئة الأفعال معني الحرف لا يلاحظ فيه الاطلاق، ليس مرضياً عندنا، ففي قولنا ضرب زيد عمروا في الدار بالعود يوم الجمعة، قد قيّدنا نسبة صدور الضرب من زيد التي هي معني الفعل الماضي بهذه القيود.

و علي هذا فإذا شكّ في كون الوجوب نفسياً، أو غيرياً، أو تعيينياً، أو تخييرياً، أو عينياً، أو كفائياً، أو مباشرياً، أو أعمّ منه و من التسبيبي، فمقتضي الاطلاق الأوّل من هذه الامور؛ لأنّ خلافها يحتاج إلي تقييد الهيئة بأنّه يجب الفعل الكذائي عند وجوب فعل آخر، أو يجب الفعل إن لم يفعل غيره، وهكذا.

المبحث السابع: إذا وقعت صيغة «افعل» عقب الحظر

، أو في مقام توهمه، ففي دلالة علي الوجوب و عدمه و جهان، لا يبعد أن يقال: إنّه إن رفع الحظر الموجود أو توهمه بهذه الصيغة، كما في قوله تعالي فَإِذَا أَنْسَلَخَ الْأَشْهُرَ الْحُرْمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ (1) فلا دلالة لها علي الوجوب.

و أمّا مجرد أن يكون الفعل ممنوعاً في زمان، ثم وقع بعده الصيغة، فافتضاءه عدم الظهور للصيغة في الوجوب غير معلوم، نعم يوجب ضعف الظهور، فلو عارضه ظاهر آخر قدّم عليه.

ص: 74

لا- دلالة لايجاب الطبيعة علي فعلها مرة أو مرّات، سواء كان الايجاب بمادّة الأمر، أو بصيغته، أو بالجملة الخبرية المستعملة في مقام الانشاء؛ لوضوح أنّ متعلّق الوجوب هو الطبيعة، وهي توجد في الخارج بايجادها مرة واحدة، فلا دلالة للهيئة المتعلّقة بالطبيعة علي المرة، بحيث لو قال افعل مرة لكان تأكيدا، ولا التكرار بحيث لو قال افعل مكرّرا لكان تأكيدا.

و ينبغي التنبه علي امور:

الأول: أنّ الطبيعة تتحقّق في الخارج بالوجود الأوّل، فإن لم تكن قابلة لايجادها بوجودات دفعة، كغسل الميّت مثلا، فلا بحث. و أمّا إن كانت قابلة لوجودات متعدّدة دفعة كالتصدّق، فإنّه يمكن تحقّقه بدرهم دفعة، كما يمكن تحقّقه بعشرة دراهم دفعة، فإن أمر بالتصدّق فقد يقال: إنّّه لو تصدّق بعشرة دراهم دفعة، لكان امثالا واحدا كالتصدّق بدرهم، ولا يختلفان في أنّ التصدّق بدرهم مصداق للواجب، كما أنّ التصدّق بعشرة دراهم مصداق للواجب.

أقول: لو نذر أن يتصدّق علي فقير بدرهم إن جاء زيد من سفره، ثم نذر إن رزق ولدا تصدّق علي فقير بدرهم، فجاء زيد و رزق ولدا، فتصدّق علي فقير بدرهمين قاصدا به الوفاء بالنذرين، لكان موفيا بنذريه، وكذا لو أمره المولي أن يتصدّق علي فقير بدرهم، وكان ناذرا أن يتصدّق علي فقير بدرهم، فتصدّق علي فقير بدرهمين قاصدا به امثال أمر المولي و وفاء النذر لكان ممثلا لهما، فكذا إن أمره بالتصدّق، فإنّه ينوي بما صدق عليه التصدّق أداء الواجب، وبالزائد عليه الاستحباب، وليس له أن يقصد امثال الواجب بالتصدّق بالعشرة بخصوصها، بل مقدار ما يصدق عليه التصدّق يكون واجبا و الزائد مستحبا؛ لأنّ الزيادة خصوصيّة

في الفرد، فإذا وجب علي شخصين أن يتصدّقا، فتصدّق أحدهما بدرهم و تصدّق الآخر بعشرة دراهم، كان ثواب الثاني أكثر؛ لأنّ الفرد الذي أتى به أفضل.

وإن أمره المولي بضرب عبده، فإنّما يجوز له أن يضربه بمقدار ما يصدق عليه الضرب، فلا يجوز أن يضربه مرّة واحدة ضربا شديدا زائدا علي ما يتحقّق به أصل الضرب.

الثاني: قيل: إنّ الاتيان بالأفراد العرضيّة للطبيعة يكون امثالا واحدا بمجموعها، فلو أمره بالتصدّق، فتصدّق دفعة علي عشرة فقراء، وقع الجميع امثالا واحدا، كما إذا تصدّق علي فقير واحد؛ لأنّ الأمر تعلق بالطبيعة، والخصوصيات الفردية خارجة من متعلّق التكليف.

و أورد عليه في نهاية الاصول بأنّ الطبيعة الموجودة في الخارج تتكثّر بتكثّر أفرادها، والقول بكون الطبيعة الموجودة في الخارج موجودة بوجود وحداني وإن تكثّرت أفرادها ضعيف في الغاية (1).

وقيل في توضيحه: إنّ المولي إن قال: أطعم فقيرا، فأطعم في مجلس واحد فقراء مع عدم كون المطلوب بشرط لا، فإنّما لم يحصل الامثال، وهذا لا مجال له قطعا، أو حصل بواحد لا بعينه، أو بالمجموع من حيث المجموع، ومن الواضح أنّ شيئا من هذين العنوانين غير موجود في الخارج.

أو يقال: إنّ المطلوب صرف الوجود. ولكن الانصاف أنّ صرف الوجود لا يخرج عمّا ذكر، فلم يبق إلّا أن يقال: إنّ كلّ واحد امثال، ولكن يكون الثواب والأجر واحدا انتهى.

أقول: لا نقول بتعدّد الامثال للطبيعة، بل نقول بأنّ واحدا منها امثال للواجب، ة.

ص: 76

وذلك لأنّ الوجوب تابع للمصلحة الملزمة للفعل في المتعلّق، والحرمة تابعة للمفسدة الملزمة للترك في المتعلّق، وهما متلازمان، أي: كلّما حكم به الشرع ففيه مصلحة أو مفسدة، وكلّما كان مصلحة فمعها حكم، وكذا المفسدة، ولا بدّ من أن يلاحظ أنّ المصلحة بأيّ مقدار، فإن كانت في وجود الطبيعة المتحقّق بوجود فرد من الطبيعة، كانت الطبيعة المتحقّقة بوجود فرد هي الواجبة، وإن كانت في خصوصيّة فرد كانت الخصوصية أيضا واجبة، وحيث أنّ المصلحة في أصل التصدّق بما تحقّق فيه طبيعة التصدّق كان الوجوب تابعا لها، فإذا فرض تحقّق الطبيعة بتصدّق درهم علي فقير واحد كان الزائد غير واجب، فهل يجوز لو أمره بضرب العبد ضرب عشرة من عبيده دفعة؟

الثالث: لا مجال لتبديل الامتثال بعد تحقّقه؛ لأنّ الامتثال فرع وجود الأمر، ومع سقوطه بامتناله فلا أمر، نعم في العرفيات إذا لم يحصل غرض المولي بترجّح عقلا أن يأتي بفرد أحسن ممّا أتى به، وسيأتي التعرّض له.

المبحث التاسع: في الفور و التراخي

لا دلالة لصيغة الأمر علي الفور ولا علي التراخي، بل الصيغة تدلّ علي الالتزام بايجاد المادّة غير مقيد بزمان، فيجوز اتيانها متراخيا مع العلم بتمكّنه من اتيانها.

نعم إن شكّ في تمكّنه من اتيانها إن لم يأت بها فورا وجب الاتيان بها فورا وجوبا عقليّا.

وهذا غير دلالة الصيغة علي الفور، بل لو كان الواجب موسّعا فإنّما يجوز تأخيره عن أوّل وقته مع العلم بالتمكّن من فعله بعد ذلك؛ لأنّ العقل الحاكم بالاستقلال في مقام الامتثال يستقلّ بأنّه لا بدّ من الامتثال بحيث لا يفوت الفعل

الواجب، مثلاً- إذا دخل الوقت وجب علي المكلفين الصلاة بين الحدّين، فإن علم أنّه يقدر عليه في آخر الوقت، فيجوز له التأخير، وإلا فلا يجوز عقلاً، ولو أخر ولم يتمكّن فقد عصي، فلو أنّ امرأة كان يوم عاداتها، فدخل الوقت واحتملت عروض الحيض وجب عليها المبادرة إلي الصلاة.

وبعبارة اخري: إنّ الشارع المقدّس يقول: يجب علي المكلف فعل الصلاة بين الحدّين، ولا يقول يجوز للمكلف أن يؤخر الصلاة من أول الوقت حتّي مع عدم العلم بتمكّنه من فعلها بعد التأخير.

وقد ظهر ممّا ذكرنا أنّ ما ذكره في الكفاية (1)، حيث قال: نعم قضية إطلاقها جواز التراخي. في غير محلّه إن أراد تجويز الأمر التراخي، فإنّه ليس لها إطلاق يقتضي جواز التأخير، سواء علم أنّه يتمكّن من فعله بعد ذلك أو لا، وكذا إذا كان بعد دخول الوقت واجدا للطهارتين ولم يعلم أنّه يتمكّن منهما في آخر الوقت لم يجز له إبطالهما وتأخير الصلاة، وكان تأخيره تضييعاً، وقد اشير في روايات الحائض أنّها تقضي لأنّها ضيّعت. وإن أراد أنّ التقييد بالفور والتراخي غير المذكور، فلا بدّ أن يحمل علي الاطلاق من ناحيتهما، ومقتضاه جواز التراخي، فهو متين.

ثمّ إنّ بعضهم قال بدلالة الصيغة علي الفور؛ لأنّ العرف والعقلاء لا يعدّون العبد معذورا إذا أخر الامتثال، مضافاً إلي أنّ البعث التشريعي يطلب الانبعاث فوراً عند العقل، كما في البعث التكويني.

قلت: إطلاق الصيغة يقتضي عدم اعتبار الفور وعدم اعتبار التراخي، والعقل يلزم بامتثال الأمر، ولا يجوز التأخير إلاّ مع العلم بالتمكّن من الامتثال، والبعث التكويني إن كان إلي الشيء علي نحو السعة، فالبعث التشريعي أيضاً مثله. 3.

ص: 78

و لا يخفي أنه ربّما وجب البدار وإن علم بتمكّنه من الاتيان بعد التأخير إن كان الواجب من حقوق الناس، كما في الجواهر حيث قال: نعم قد يكون متعلّقها-أي الأوامر-حقًا للفقراء مثلا يجب أدائه فوراً كغيره من الحقوق المالية، نحو الزكاة مثلا؛ للأدلة الدالة علي ذلك.

إلي أن قال: إنّ الأصل في الحقوق المالية-سواء كانت لشخص معيّن أو غير معيّن-الفوريّة، إلاّ مع الاذن من صاحب الحقّ، و من ذلك ردّ الأمانات الشرعيّة إلي أهلها فوراً، و أداء الخمس و الزكاة و غيرها إلي آخر كلامه (1).

و حاصله: أنّ المستحقّ موجود و هو طالب للأداء، فيجب الأداء. و إطلاق وجوب الخمس مثلا-لا- يقتضي جواز التأخير مع وجود المستحقّ، حتّي مع العلم بالتمكّن من الأداء، فيكون ما دلّ علي وجوب أداء مال الناس من عين أو حقّ عند المطالبة و لو بلسان الحال قرينة علي التقييد في إطلاق الهيئة، فإنّ مقدّمات الحكمة و إن اقتضت إطلاقها و عدم تقييدها بالفور، لكن جريانها إنّما يكون إذا لم يكن دليل علي التقييد.

الفصل الثالث: في الاجزاء

إشارة

و يقع الكلام في مواضع:

الموضع الأوّل: في أن امتثال الأمر يوجب سقوط الأمر

إنّ اتيان المأمور به، أعني: امتثال الأمر يوجب سقوط الأمر، فلا مجال معه لتكرار العمل، و لم يستبعد في الكفاية تبديل الامتثال و التعبّد به ثانيا بدلا عن التعبّد به أوّلا فيما علم أنّ مجرد الامتثال ليس علّة تامّة لحصول الغرض، كما إذا

ص: 79

وجب عليه إحضار الماء لشرب المولي فأحضره، فله تبديله ما لم يشرب، وأما إذا كان علّة لحصول الغرض، فلا يبقى موقع للتبديل، ولو لم يعلم أنّه من أيّ القبيلين فله التبديل باحتمال أن لا يكون علّة، ويدلّ عليه ما ورد من الروايات في باب إعادة الصلاة فرادي جماعة، وإنّ الله يختار أحبّهما إليه (1).

أقول: في غير الشرعيّات ممّا يعرف الغرض يترجّح للعبد التبديل بالأحسن لا تبديل الامتثال، فإنّه قد حصل، لكن يستحقّ المدح إذا أتى بفرد آخر أرجح. وأما في الشرعيّات، فلا سبيل إلي غرض الشارع، فلو صلّي الفريضة في الحمّام، فلا دليل علي جواز إعادتها في المسجد. وأما ما ورد في الجماعة، فالأخبار (2) فيها مختلفة.

ففي خبر أبي بصير: صلّ معهم يختار الله أحبّهما إليه (3). أي: يختار في مقام القبول لا الصحّة، و حاصله: أنّه يستحبّ إعادة الصلاة جماعة، و يختار الله في مرحلة القبول أيّهما أحبّ. و يؤيّده ما في الفقيه: وروي أنّه يحسب له أفضلهما و أتمّهما.

و في خبر حفص: يصلّي معهم و يجعلها الفريضة (4). أي: يقصد بما صلاّه الفرض، و ظاهره أنّه يجعل الثانية فريضة، فيكون ذلك من باب تبديل الامتثال، فيعارضه ما دلّ علي أنّ الله يختار أحبّهما إن كان الأحبّ هو الأوّل، و يحتمل أن يكون المراد قصد الفريضة و إن كان ندبا، أو المراد يجعلها قضاء. 2.

ص: 80

1- كفاية الاصول ص 107.

2- جامع أحاديث الشيعة 6:526 ب 57.

3- جامع أحاديث الشيعة 6:526 ح 1.

4- جامع أحاديث الشيعة 6:527 ح 2.

وفي خبر عمّار: وهو أفضل (1). أي: الاعادة معهم.

وفي خبر الحلبي: وإن شئت فصلّ معهم واجعلها تسيبها (2). لعلّ المراد صلّ مع العائمة ولا تنو صلاة و سبّح، أو صلّ نافلة و كن معهم صورة.

وفي خبر إسحاق: صلّ واجعلها لما فات (3). وغيرها من الأخبار.

واستفادة إعادة الصلاة بعنوان الامتثال بحيث يجعل الاولي كأنه لم يصلّ ويقصد امتثال الأمر الوجوبي بالثانية من هذه الأخبار بعيدة.

ثمّ لا وجه للتعدّي من الصلاة جماعة إلى إعادة الصلاة التي صلاّها في الحّمّام مثلا.

الموضع الثاني: في أجزاء امتثال الأمر الاضطراري عن امتثال الأمر الاختياري

اشارة

لا- يخفي أنّ محلّ الكلام ما إذا كان الأمر الاضطراري إرشادا إلى الجزئية والشرطية كالأمر الاختياري، مثل وجوب القيام في الصلاة، ووجوب الجلوس فيها لمن لا يقدر علي القيام.

و أمّا إذا كان الأمر الاضطراري أمرا نفسيا، فهو خارج عن محلّ الكلام، كما إذا وجب لبس ما لا يؤكل لحمه للتحفّظ عن الهلاك لبرد و نحوه، فإنّه لا تجوز الصلاة فيه إذا كان متمكّنا من نزعه و الصلاة في غيره؛ لأنّ الاضطرار إلى لبس ما لا يؤكل من باب وجوب حفظ النفس لا يقيد إطلاق المنع عن الصلاة فيه، فإنّه وجوب تكليفي، كالاضطرار إلى شرب النجس، فإنّه لا يقتضي طهارة الفم الملاقى للنجس.

ص: 81

1- جامع أحاديث الشيعة 6:527 ح 3.

2- جامع أحاديث الشيعة 6:527 ح 4.

3- جامع أحاديث الشيعة 6:528 ح 8.

وقد وقع الكلام في أنّ أدلّة التقيّة هل تقتضي الوجوب النفسي، أي: وجوب حفظ النفس عن الوقوع في التهلكة بموافقة العامة، أو أنّها تقتضي الوجوب الشرطي أيضا؟ ولعلّ القائل بعدم الاجزاء يري دلالتها علي الوجوب النفسي.

إذا تمهّد ما ذكرنا، فنقول: إن كان لدليل الانتقال إلي الجزء أو الشرط الاضطراري إطلاق يشمل صورة رفع الاضطرار في الوقت، كان مقدّما علي إطلاق دليل الأمر الاختياري، كإطلاق ما دلّ علي وجوب التيمّم إن حضرت الصلاة ولم يجد الماء، فإنّه لا يبعد شموله لمن لا يجد الماء أوّل الوقت إن لم يعلم وجدانه آخر الوقت، بل يحتمل إطلاقه لمن يعلم وجدانه آخر الوقت.

وإن لم يكن له إطلاق وكان لدليل الأمر الاختياري إطلاق، فلا بدّ من العمل بإطلاقه، ومقتضاه أنّ العذر المستوعب للوقت يوجب الانتقال إلي العمل الاضطراري، فإن علم أوّل الوقت أنّه لا يتمكّن من القيام في الصلاة إلي آخر الوقت جاز له البدار، فإن انكشف الخلاف وجبت الاعادة، وإن علم أنّه يتمكّن في آخر الوقت وجب التأخير إليه، وإن شكّ فيجوز له البدار رجاء، ولا بدّ أن يلاحظ حاله بعد ذلك و يعمل بحسبها.

وقيل: إن شكّ في أوّل الوقت في بقاء العذر، يستصحب بقاء العذر استصحابا استقبالياً و يصلّي بقصد الأمر جزما، ثمّ إذا انكشف الخلاف وجبت الاعادة؛ لعدم اجزاء الأمر الظاهري يعني ما ثبت بالاستصحاب عن الأمر الواقعي.

أقول: الاستصحاب الاستقبالي لا يجري، كما حقّقناه في محلّه.

هذا كلّه فيما إذا كان لهما أو لأحدهما إطلاق. وأمّا إذا لم يكن لهما إطلاق، فيكون المورد من دوران الأمر بين التعيين والتخير، كما إذا لم يعلم أنّ وجوب القيام في الصلاة تعيّن في تمام الوقت، أو يخير المكلف بين الصلاة أوّل الوقت جالسا، وبين الصلاة آخر الوقت قائما، فعلي القول بالرجوع إلي البراءة تجري

أصالة البراءة عن تعيّن وجوب القيام في تمام الوقت.

وقد ظهر ممّا ذكرنا أنّ ما ذكره في الكفاية، حيث قال: وبالجملة فالمتّبع الاطلاق لو كان وإلا فالأصل (1). لعلّه يريد إطلاق الأمر الاختياري وإطلاق الأمر الاضطراري، وإن لم يكونا فالمرجع الأصل.

وقد ظهر أيضا ممّا ذكرنا أنّ المراد من أجزاء الأمر الاضطراري هو أجزاء الأمر الارشادي إلي الجزئية و الشرطية في حال الاضطرار.

وبذلك يندفع ما ذكره في نهاية الاصول في الردّ علي صاحب الكفاية، حيث قال: إنّ ما ذكره طاب ثراه لا يرتبط أصلا بما هو الثابت من التكاليف الاضطرارية؛ لكون ما ذكره مبيّنا علي أن يكون لنا أمران مستقلّان: أحدهما واقعي أولي، والآخر اضطراري ثانوي، فينازع حينئذ في كفاية امتثال أحدهما عن امتثال الآخر إلي آخر كلامه (2).

فإنّ محلّ البحث هي الأوامر الارشادية إلي الجزئية و الشرطية، كالأمر بوجوب القيام في الصلاة، والأمر بوجوب الجلوس فيها إن لم يتمكّن من القيام، فينازع في أنّ الأمر بالجلوس لمن لا يتمكّن من القيام هل له إطلاق يقتضي صحّة الصلاة ممّن لم يتمكّن في أول الوقت من القيام و تمكّن منه في آخر الوقت أم لا؟

تَمَمّة:

قال في الكفاية ما حاصله: إذا لم يكن الفعل الاضطراري كالصلاة جالسا في أول الوقت وافيا بتمام المصلحة الملزمة الموجودة في الفعل الاختياري في آخر الوقت، وكان بحيث لو فعله لم يمكن تدارك ذلك المقدار بإعادتها اختيارا، لم يجز البدار إلا لمصلحة كانت فيه، أي: في البدار لما فيه من نقض الغرض، و تقويت

ص: 83

1- كفاية الاصول ص 110.

2- نهاية الاصول ص 114.

مقدار من المصلحة لولا مراعاة ما هو فيه من الأهم (1).

أقول: لعل مراده مزاحمة المصلحة الموجودة في الصلاة مختاراً في آخر الوقت مع مصلحة خارجية موجودة في الصلاة أول الوقت، فحينئذ يتقدّم الأهم وإن فات مقدار من مصلحة الصلاة.

الموضع الثالث: في كفاية الاتيان بما يقتضيه الدليل ظاهراً

إشارة

و ترتيب الآثار عليه من عدم الاعادة و القضاء و آثار العقد الصحيح و غيرها إن انكشف الخلاف و عدمها و جهان.

فنقول: إن الأحكام علي قسمين: واقعية، و ظاهرية، كما هو الحق، فإن من شك في امرأة أنها من المحارم أو من غيرها، جاز له أن يتزوجها؛ لأصالة حل ما لم يعلم حرمة، وقد صرح بهذا في خبر مسعدة بن صدقة (2)، و عليه فإن تزوجها و لم يعط مهرها و لا نفقتها ثم تبين أنها من محارمه كعمّة مثلاً، فلا يمكن أن يقال: إن الحرام تزويج من يعلم كونها عمّة، و هذا تزويج صحيح واقعا يجب عليه أن يعطيها مهرها و نفقتها التي لم يعطها، و بعد العلم تفصل عنه، مع أنّ انفصال الزوجة إمّا بالطلاق أو بالكفر و نحوهما.

لكن قد يتوهم أن يكون مقتضي الجمع بين أدلة الأحكام الواقعية و بين قوله «رفع ما لا يعلمون»-الظاهر في تعلق الرفع بنفس ما لا يعلمون لا المؤاخذه عنه، علي أن يكون الظاهر من الرفع كرفع القلم عن الصبي و عن المجنون-هو اختصاص الحكم بالعالم، فيكون معلوم البولية نجساً، و مجهول البولية طاهراً واقعا، و لا يكون المجهول البولية نجساً واقعا إن كان بولاً، و طاهراً ظاهراً.

ص: 84

1- كفاية الاصول ص 108.

2- تهذيب الأحكام 7:226.

وقد التزم به صاحب الحدائق، حيث قال: وليس ثبوت النجاسة لشيء و اتّصافه بها عبارة عن مجرد ملاقة عين النجاسة له في الواقع ونفس الأمر خاصّة، حتّى أنّه يقال بالنسبة إلي الجاهل بالملاقة أنّ هذا نجس في الواقع و طاهر بحسب الظاهر، بل هو نجس بالنسبة إلي العالم بالملاقة، أو أحد الأسباب المذكورة- من شهادة العدلين، وإخبار المالك- و طاهر بالنسبة إلي غير العالم بشيء، فإنّ الشارع كما عرفت أنّها لم يجعل الحكم بذلك منوطاً بالواقع، و غاية ما يلزم اتّصاف شيء بالطهارة و النجاسة باعتبار شخصين و لا ريب فيه انتهى موضع الحاجة (1).

أقول: و هو ظاهر قوله في خبر عمّار: كلّ شيء نظيف حتّى تعلم أنّه قدر، فإذا علمت فقد قدر، و ما لم تعلم فليس عليك (2).

لكن يردّه خبره أو خبر إسحاق بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السّلام عن الرجل يجد في إنائه فأرة و قد توضّأ من ذلك الاناء مرارا و غسل منه ثيابه و اغتسل منه، و قد كانت الفأرة منسلخة، فقال: إن رآها في الاناء قبل أن يغتسل أو يتوضّأ أو يغسل ثيابه، ثمّ فعل ذلك بعد ما رآها في الاناء، فعليه أن يغسل ثيابه، و يغسل كلّ ما أصابه ذلك الماء، و يعيد الوضوء و الصلاة، و إن كان إنّما رآها بعد ما فرغ من ذلك و فعله، فلا يمسّ من الماء شيئا، و ليس عليه شيء؛ لأنّه لا يعلم متي سقطت فيه، ثمّ قال: لعلّه أن يكون إنّما سقطت فيه تلك الساعة التي رآها (3).

فإنّه لو كان معلوم النجاسة نجسا و غيره طاهرا واقعا لم يحتج في الحكم بالطهارة فيما رأي النجاسة بعد الفراغ من العمل إلي قوله «لعلّه إنّما سقطت فيه تلك الساعة» (4).

ص: 85

1- الحدائق 1:139.

2- جامع أحاديث الشيعة 2:127 ب 19 ح 1.

3- جامع أحاديث الشيعة 2:45 ب 12 ح 4.

و مثله خبر زرارة حيث قال: قلت: فإن ظننت أنه قد أصابه و لم أتيقن ذلك، فنظرت فلم أر شيئاً، ثم صليت فرأيت فيه، قال: تغسله و لا تعيد الصلاة، قلت: لم ذلك؟ قال: لأنك كنت علي يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً (1). فإنه لو كان معلوم النجاسة نجسا لم يحتج إلي استصحاب الطهارة.

و يقع الكلام في مقامين:

المقام الأول: فيما إذا انكشف الخلاف علما

فنقول: إن الأوامر الظاهرية التي تقتضيها الامارات و الاصول علي قسمين:

القسم الأول: ما يثبت أصل التكليف الكلي أو الجزئي أو يرفعهما، كالامارة الدالة علي وجوب الدعاء عند رؤية الهلال مثلا، أو الأصل النافي له إذا شك في الوجوب، و كالبينة القائمة عند المكلف علي دخول الوقت فصلي. و هذا القسم ليس محل الكلام إذا انكشف خلافه؛ لأن الكلام في أجزاء امتثال الأمر الظاهري عن الواقعي، و الصلاة قبل الوقت لا ربط لها بالصلاة الواجبة بعد دخول الوقت و لا أمر لها، كما أن الأمر في الأولين واضح؛ إذ مع نفي التكليف لم يأت بشيء حتى يبحث في اجزائه عن التكليف الواقعي، و مع ثبوته لا معني للسؤال عن اجزاء المأتي به عن الواقع، و الفرض انكشاف أنه لا تكليف في الواقع.

قال في الكفاية: و من هذا القسم لو دلت الامارة علي وجوب صلاة الجمعة يوم الجمعة، فتبين عدم وجوبها و وجوب الظهر، فإنه لا معني لإجزاء صلاة الجمعة عن صلاة الظهر؛ لعدم الأمر بصلاة الجمعة أصلا (2).

ص: 86

1- جامع أحاديث الشيعة 136:2 ب 23 ح 5.

2- كفاية الاصول ص 112.

أقول: يمكن أن يقال: إنَّه تجب بالضرورة بعد زوال الجمعة صلاة واحدة، فإذا دلَّ الدليل المعتبر علي أنَّ الصلاة الواجبة هي الجمعة، ثمَّ انكشف الخلاف، فيقع الكلام في أنَّ امتثال الأمر الظاهري هل يوجب الاجزاء أم لا؟

القسم الثاني: الامارات و الاصول المبيّنة لمتعلّق التكليف بعد ثبوته، كما إذا دلّت الامارة علي عدم وجوب السورة في الصلاة، فصلّي بلا سورة فتبيّن الخلاف، أو أجري أصالة البراءة عن وجوبها، ثمَّ تبيّن الخلاف.

ثمَّ إنَّ هذا القسم تارة يكون مفاد الأصل، و اخري مفاد الأمانة. و علي التقديرين: تارة يكونان في الحكم الكلّي، كعدم جزئية السورة للصلاة للأمانة أو للأصل، و اخري يكونان في الحكم الجزئي، كالبيّنة القائمة علي طهارة الماء الذي توضّأ به، وقاعدة التجاوز في الركوع مثلاً.

و علي التقادير فإن لم ينكشف الخلاف للمكلّف إلي أن مات و كان خلافه معلوماً لوليّه، كما إذا صلّي باستصحاب الطهارة و قد علم الابن الأكبر أنّه محدث، فهل يجب القضاء عنه أو لا يجب؟ وجهان، لا يبعد عدم الوجوب. و أمّا إن انكشف له الخلاف علماً، ففي الاجزاء و عدمه ثلاثة أقوال.

القول الأوّل: التفصيل بين الأمر الظاهري الذي هو مفاد الأصل، و بين الأمر الظاهري الذي هو مفاد الأمانة بالاجزاء في الأوّل و عدمه في الثاني، اختاره في الكفاية (1)، و استدلّ له بأنّ الأصل كقاعدة الطهارة ليست طريقاً إلي الواقع، بل هو حكم في قبال الواقع يكون حاكماً علي دليل اشتراط الصلاة بالطهارة، و مبيناً لدائرة الشرط، و أنّه أعمّ من الطهارة الواقعيّة و الظاهريّة، و ليس له انكشاف الخلاف، بل العلم بالخلاف من قبيل ارتفاع الموضوع، هذا في الأصل. 0.

ص: 87

وأما الأمانة، فمؤدّها ليس حكماً في قبال الواقع، بل هي حجة بمعنى التنجيز إن صادف الواقع، والتعذير إن خالفه، والمطلوب من المكلف هو الاتيان بالواقع، فإذا تبين الخلاف علماً لم يسقط عنه الأمر به، وكذا الكلام بناء على حجة الأمانة من باب الطريقيّة، فإن انكشف الخلاف تبين أنّها لم تكن طريقاً. نعم بناء على حجة الأمانة من باب السببيّة لا يكون النظر إلى الواقع.

و أورد في فوائد الاصول (1) علي القول بالا-جزء بوجوه، ثالثها: أنّ الحاكم لا-بدّ أن يكون في عرض المحكوم، مثل قوله «لا شكّ لكثير الشكّ» مع قوله «إذا شككت فابن علي الأكثر» و أمّا الحكم الظاهري فهو متأخر عن الحكم الواقعي، ولا يتصرّف فيه، بل الحكم الواقعي علي ضيقه موجود علي أيّ حال، فلا يكون الحكم الظاهري موسّعاً له.

رابعها: أنّه لو كانت قاعدة الطهارة موسّعة للطهارة، لكان اللازم الحكم بطهارة ملاقي مستصحب الطهارة بعد انكشاف نجاسته؛ لأنّه قد لاقي المحكوم بالطهارة.

و أجب عنه في نهاية الاصول (2) بأنّ الحكم الظاهري إنّما يثبت مع انحفاظ الشكّ، و أمّا بعد زواله فينقلب الموضوع، فالملاقي أيضاً يحكم بطهارته مادام الشكّ، و أمّا بعد زواله فيحكم بنجاسته.

وفيه أنّه لا سبب لنجاسته بعد العلم إلاّ الملاقاة السابقة، و المفروض أنّها لم توجب النجاسة.

وقد يجاب: بأنّ القائل بالاجزاء لا يدّعي أنّ أصالة الطهارة حاكمة علي أدلّة النجاسات، بأن تكون النجاسات طاهرة في زمان الشكّ، بل يقول: إنّها نجسة و ملاقيها أيضاً نجس، لكن يدّعي حكومة أصالة الطهارة علي دليل اشتراط 1.

ص: 88

1- فوائد الاصول 1:140.

2- نهاية الاصول ص 131.

الطهارة في الصلاة، فتوسّع الطهارة المشترطة فيها إلى الطهارة الواقعية و الظاهرية، فتصحّ الصلاة حال الشكّ في الطهارة، وإن تبين الخلاف.

أقول: ليس لسان قاعدة الطهارة أنّ طهارة الثوب في الصلاة أو طهارة ماء الوضوء أعمّ من الظاهرية و الواقعية، بل هي تقتضي طهارة المشكوك و ترتيب جميع آثار الطهارة عليه و منها عدم تنجّس ملاقيه، فالتفكيك بين الآثار ليس له وجه.

ثمّ لا يخفي أنّ ظاهر كلام صاحب الكفاية عدم تخصيص البحث بخصوص الاعادة و القضاء في العبادات، بل هو عامّ للعقود و غيرها، فلو شكّ في طهارة مايع و حكم بطهارته بقاعدة الطهارة و باعه و شرهه المشتري، ثمّ تبين نجاسته، فينبغي أن يقال بصحة البيع؛ لحكومة الأصل علي دليل اشتراط قابلية الانتفاع بالمبيع، و هو مشكل، و كذا أصالة الحلّ في الشيء المبيع الذي أتلفه المشتري، ثمّ تبين بعد البيع أنّه حرام، و لعلّه لا فرق بين وجوده و إتلاف المشتري له.

القول الثاني: ما اختاره في فوائد الاصول (1)، و هو عدم الاجزاء مطلقا في مؤدّي الأمارات القائمة علي الأحكام الكلية، و الأمارات القائمة علي الأحكام الجزئية، و الاصول الشرعية، فالأقسام ثلاثة، ثمّ انكشاف الخلاف تارة علمي و اخري ظني.

أمّا عدم الاجزاء مع انكشاف الخلاف انكشافا علميا، ففي الأوّل: و هي الأمانة القائمة علي الحكم الكلي، كما إذا قام خبر الواحد علي عدم وجوب السورة في الصلاة، فصلّي بدونها ثمّ علم وجوبها، لاستلزام الاجزاء التصويب؛ لأنّ إجزائه إنّما يكون إذا أنشيء حكم علي طبق الأمانة علي خلاف الحكم الواقعي المجعول 8.

ص: 89

الأولي، بحيث يوجب تقييد الأحكام الواقعية الأولية بما إذا لم تقم أمانة علي خلافها، أو صرفها إلى مؤديات الطرق و الإمارات، و هذا عين التصويب المخالف لمسلك الامامية.

وفي الثاني: وهي الأمانة القائمة علي الحكم الجزئي، كما إذا قامت بينة علي طهارة الماء فتوضأ به، ثم تبين أنه نجس، لأن الماء النجس بعنوانه الأولي موضوع لعدم صحّة الوضوء به، و حجّية البيّنة لمجرّد الطريقية من دون أن يكون فيها شائبة الموضوعية.

وفي الثالث: و هو الأصل القائم علي الحكم الكلّي أو الجزئي، لما مرّ في الردّ علي كلام صاحب الكفاية.

و أما عدم الاجزاء في هذه الثلاثة إن انكشف الخلاف بالظنّ المعتر، فسيأتي الكلام عليه.

أقول: التصويب المحال المجمع علي بطلانه هو عدم وجود حكم واقعي حتّي الحكم الانشائي، بأن يكون الحكم تابعا للأمانة و الأصل و آراء أهل الاجتهاد و النظر.

و أما اذا قلنا بوجود الحكم الواقعي إنشاء، لكن اشترطت باعثيته بالعلم به، أو بعدم قيام الأصل أو الأمانة علي خلافه، فلا دليل علي بطلانه، بل انّ كثرة موارد التخلّف عن الواقع في الاصول و الإمارات الجارية في الموضوعات، و التأكيد في بعض الأخبار علي العمل بالظواهر، كقولهم: إنّ الخوارج ضيقوا علي أنفسهم و انّ الدين أوسع من ذلك. و ما ورد في الجبن، و ما ورد في القصّابين، و ما ورد في تصديق النساء في العدة و الحيض، تقتضي أنّ الدين هو ذلك، لا أنّ الدين هو الحكم الواقعي، و هذه الموارد ممّا رخص في خلافه، و يكون العامل فيها معذورا في مخالفة التكليف.

وَمَنْ قَالَ بَعْدَ الْأَجْزَاءِ مُطْلَقًا الشَّيْخَ الْأَنْصَارِيَّ رَحِمَهُ اللَّهُ فِي تَقْرِيرَاتٍ (1) بِحِثِّهِ، فَذَكَرَ مُقَدِّمَةً وَاسْتَتَجَّ عَدَمَ الْأَجْزَاءِ. أَمَّا الْمُقَدِّمَةُ، فَهِيَ أَنَّ الطَّرِيقَ الْمُفِيدَةَ لِلْأَحْكَامِ الظَّاهِرِيَّةِ تَتَخَلَّفُ عَنِ الْوَاقِعِ كَثِيرًا، وَتَكُونُ نَقْضًا لِلْغَرَضِ مِنْ جَعْلِ الْأَحْكَامِ الْوَاقِعِيَّةِ، إِلَّا إِذَا اشْتَمَلَتْ عَلَيَّ مَا يَتَدَارَكُ بِهِ مَا يَفُوتُ مِنْ مَصْلَحَةِ امْتِثَالِ الْأَحْكَامِ الْوَاقِعِيَّةِ، وَتِلْكَ الْمَصْلَحَةُ تَتَصَوَّرُ عَلَيَّ وَجْهَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: أَنْ يَكُونَ فِي ذَاتِ الشَّيْءِ مَصْلَحَةٌ، وَهِيَ الْمَوْجِبَةُ لِجَعْلِ الْحُكْمِ الْوَاقِعِيِّ، وَيَكُونُ فِيهِ مَصْلَحَةٌ بِعَنْوَانِ كَوْنِهِ مِمَّا قَامَ عَلَيْهِ الْأَمَارَةُ، فَهُوَ أَيْضًا وَاقِعِيٌّ ثَانَوِيٌّ، فَالْمَوْضُوعُ الْوَاحِدُ لَهُ حِكْمَانِ بِلِحَاطَيْنِ كَالْحَاضِرِ وَالْمَسَافِرِ، وَهَذَا مُسْتَلْزِمٌ لِلتَّصْوِيبِ.

ثَانِيَهُمَا: أَنْ يَكُونَ فِي ذَاتِ الشَّيْءِ مَصْلَحَةٌ مُوجِبَةٌ لِلْحُكْمِ الْوَاقِعِيِّ، وَيَكُونُ فِي الْعَمَلِ بِالْأَمَارَةِ مَصْلَحَةٌ أُخْرَى يَتَدَارَكُ بِهَا مَصْلَحَةُ الْوَاقِعِ الْفَائِتِ مِنْ دُونِ حَدُوثِ مَصْلَحَةِ فِي الشَّيْءِ عَلَيَّ خِلَافِ الْوَاقِعِ.

وَالْفَرْقُ بَيْنَ الْوَجْهَيْنِ أَنَّهُ عَلَيَّ الثَّانِي إِذَا انْكَشَفَ الْخِلَافُ تَجِبُ الْإِعَادَةُ لِعَدَمِ فُوتِ مَصْلَحَةِ الْوَاقِعِ، حَتَّى تَتَدَارَكَ بِمَصْلَحَةِ الْعَمَلِ بِالْأَمَارَةِ، نَعَمْ لَوْ فَضِرَ تَرْتَّبَ فَائِدَةُ عَلَيَّ وَقُوعِ الْفِعْلِ فِي الزَّمَانِ الَّذِي وَقَعَ فِيهِ عَلَيَّ حَسَبَ دَلَالَةِ الْأَمْرِ، مِثْلَ الْمَسَارَعَةِ فِي الْعَمَلِ، فَمَقْتَضِي الْحِكْمَةِ وَاللُّطْفِ هُوَ تَرْتَّبُ تِلْكَ الْفَائِدَةُ عَلَيَّ الْأَخْذَ بِالْأَمَارَةِ.

إِلَيَّ أَنْ قَالَ: وَأَمَّا عَلَيَّ الْوَجْهَ الْأَوَّلَ، فَلَيْسَ لَهُ انْكَشَافُ الْخِلَافِ.

ثُمَّ اسْتَظْهَرَ مِنَ الْأَدَلَّةِ الْوَجْهَ الثَّانِيَّ، وَقَالَ: إِنَّ مَقْتَضِي الْأَدَلَّةِ الدَّالَّةِ عَلَيَّ حُجَّةِ تِلْكَ الطَّرِيقِ هُوَ مِرَاعَاةُ الْوَاقِعِ إِلَيَّ آخِرَ مَا أَفَادَهُ قَدَّسَ سِرَّهُ. 5.

ص: 91

أقول: تقدّم أنّه لا يبعد أن يكون الوجه الأوّل هو الذي يساعد عليه كثرة الأمارات و الاصول المخالفة للواقع، لكن الانصاف الشكّ في شمول إطلاقها لكفاية العمل بها و الاقتصار عليها بعد العلم بالخلاف.

القول الثالث: الاجزاء مطلقا، اختاره في نهاية الاصول مستظها ذلك من أدلّة الأحكام الظاهرية، وقال في تصوير مقام الثبوت: أنّه يحتمل أن يكون المقصود الأصلي من الأمر بالصلاة مثلا حصول الاطاعة و الانقياد من العبد في مقابل المولي و تكون الصلاة مع الطهارة مثلا مشتملة علي ملاك غير ملزم، و يكون المقصود بها حصول عنوان الاطاعة لا حصول ملاكها، و إلا لكان الأمر المتعلّق بها نديبا، ثمّ لما رأي المولي أنّ تحصيل الطهارة في بعض الأوقات موجب للعسر و أنّ مقصوده الأصلي أعني انطباق عنوان الاطاعة يترتّب علي اتيان الصلاة الفاقدة للطهارة أيضا إذا أتى بها بداعي الأمر صار هذا سببا لرفع اليد عن الطهارة لحصول الغرض الملزم بدونها، و الفرض أنّ ذات العمل أيضا لا تشتمل علي ملاك ملزم، و هذا الاحتمال يكفي في رفع احتمال استحالة الاجزاء بعد دلالة الأحكام الظاهرية عليه (1) انتهى.

أقول: يمكن دعوي دلالة أدلّة الأحكام الظاهرية علي ذلك، فمن أتعب نفسه و تحمّل المشاقّ و ذهب إلي الحجّ و قد تعلّم مسائله، لكنه طاف و صلّي مستصحبا للطهارة و رجع إلي بلاده، ثمّ علم أنّه لم يكن متطهّرا واقعا، فمن البعيد أن يحكم ببطلان حجّه، نعم لا بدّ من دفع إشكالين:

أحدهما: ما ورد في الصلاة من أنّها لا تعاد إلاّ من خمس أحدها الطهور، فلو صلّي مستصحبا للطهارة، ثمّ تبين أنّه لم يكن متطهّرا، وجبت الاعادة، و هذا ينافي 8.

ص: 92

القول بإجزاء الأمر الظاهري.

ويمكن الجواب بأحد وجهين علي سبيل مانعة الجمع، الأول: تخصيص قاعدة الاجزاء بهذه الخمسة.

الثاني: تخصيص عموم الاعادة بالا خلال بالخمسة بما إذا لم يكن بأمر الشارع، والمسألة محلّ إشكال.

ثانيهما: استلزام ذلك القول لتخصيص الأحكام بحال العلم و العمد، إن قامت الأمانة أو الأصل علي خلافها.

و الجواب عنه أنّه لا بأس به علي المختار من إمكان تخصيص الحكم بالعالم به علي ما بيّناه في محلّه.

ثمّ إنّ القائل بالاجزاء مطلقا ينبغي أن لا يفرّق بين كشف الخلاف علما أو بحجّة معتبرة.

وقد تلخّص ممّا ذكرناه التفصيل بين أن لا ينكشف الواقع للمكلّف أصلا إلي أن يموت، وبين أن ينكشف قبل أن يموت انكشافا علميا.

ففي الأوّل يمكن أن يقال: إنّّه قد أدّي وظيفته من الحجّ و الصلاة و الصوم و غيرها، فلو حجّ مستصحبا للطهارة و كان جنبا مثلا، أو شكّ في الركوع بعد الدخول في السجود مثلا، فأجري قاعدة التجاوز فيه و كان تاركا واقعا، ولكنّه لم ينكشف له الخلاف إلي أن مات، فهل يمكن أن يقال مع الاطلاع علي حاله: إنّّه يجب الاستيجار للحجّ من تركته أو يجب علي الولد الأكبر قضاء صلواته و أمثال ذلك؟

نعم يشكل الأمر فيما لو باع مايعا بأصالة الطهارة و أخذ الثمن و مات و علم الوارث أنّ المايح كان نجسا فهل يرث الثمن أم لا؟

وفي الثاني و هو ما لو انكشف له الخلاف علما، فإن كان مؤدّي الأمانة أو

الأصل الحكم الكلّي، فيمكن أن يقال بالاجزاء؛ لأنّه لا تكليف بالواقع الذي لا يصل إلى المكلف بعد الفحص، بناء على أنّ الظاهر من أدلّة القضاء قضاء ما كان واجبا عليه و لم يفعله، وإن كان لعذر كنوم و نسيان. و أمّا بناء على شمول أدلّة القضاء لمن لم يكن مكلفا فعلا بالواجب في وقته فيجب القضاء، هذا كلّ في غير الفروج و الدماء و الأموال، و أمّا هي فإنّه يحتاط فيها.

و إن كان مؤدّاها الحكم الجزئي كأصالة الطهارة في مايع قد بيع أو توفّأ به و انكشف الخلاف، فالظاهر عدم الاجزاء؛ لأنّ شمول إطلاق أدلّتها لصورة انكشاف الخلاف بعيد و غير معلوم، و المتيقّن من ترخيص الشارع و تسهيله أنّها هي مدّة عدم انكشاف الخلاف، هذا كلّ في المقام الأوّل.

المقام الثاني: فيما إذا انكشف الخلاف بواسطة قيام أمارّة معتبرة

إشارة

و الكلام فيه في موردين:

المورد الأوّل: في الاجزاء بالنسبة إلى عمل نفسه

إشارة

أمّا في الموضوعات بأن حكم بطهارة الماء استصحابا، أو بقاعدة الطهارة و توفّأ به و صلّي، ثمّ قامت البيّنة على أنّ الماء كان نجسا، فالظاهر أنّه لا يجزيء؛ لأنّ حجّية البيّنة تقتضي الأخذ بمدلولها الشامل لجميع الأحوال، فيكون الماء نجسا حين الوضوء به.

و أمّا في الأحكام الكلّية، فانكشف الخلاف فيها على قسمين:

القسم الأوّل: أن ينكشف للمجتهد مثلا خلاف ما استفاده مع مراعاة الموازين المعتمدة فيما استفاده أوّلا و في استفادة خلافه ثانيا، لا كشف الخلاف له علما، بل حيث أنّ الشارع جعل ما يفهمه المجتهد حجّة عليه، ففهم أوّلا من الأدلّة عدم

وجوب السورة في الصلاة ثم تبدل إلي أن فهم منها وجوبها، أو زعم أن صيغة «افعل» لا تدل علي الوجوب، ثم اعتقد أنها تدل عليه، فهو يستند في المرة الاولى والثانية إلي ما يفهمه من الدليل، بناء علي أن الشارع جعل ما فهمه حجة عليه، أو اعتقد أن عبارة النجاشي مثلا تدل علي وثاقة شخص، ثم انكشف أنه اشتبه في ذلك، ففي الاجزاء وعدمه احتمالان:

الأول: عدم الاجزاء، لعدم وجود أمر و لا ظاهري امثله حتي يقال: إن امثاله يجزيء عن الأمر الواقعي.

الثاني: الاجزاء؛ لأن الأخبار الدالة علي مدح الفقيه و الارجاع إليه تدل علي العمل بما يتفق فيه، فيستكشف منها الأمر بالعمل بفقيهه، فإذا انكشف الخلاف فيجزيء امثال الأمر الظاهري عن الأمر الواقعي، مثلا ان زرارة و أمثاله الذين هم مصاديق الفقهاء المأمورين بالعمل بفقيههم إن تبدل قطعهم بما فهموه من الأخبار إلي القطع بالخلاف أو بالشك، فيمكن القول بالاجزاء، لما سنذكره فيما إذا انكشف الخلاف بحجة معتبرة، لكن الاجزاء مشكل، فإني ما عثرت علي نظير له و لا أدري أنه لو اتفق مثل ذلك لزرارة ماذا يفعل؟

القسم الثاني: أن يكون شيء حجة له شرعا، بأن جعله الشارع حجة، ثم جعل ما يخالفه حجة عليه، فهل يجزيء ما فعله أو لا يجزيء؟ وجهان.

الأول: أنه لا يجزيء، و استدلل له في فوائد الاصول (1) برسم امور:

أحدها: أن الأمارات و الاصول منجزة للحكم الواقعي إن صادفته، و معذرة له إن خالفته، وليست أحكاما في مقابل الحكم الواقعي، بحيث يكون للشارع حكمان واقعي و ظاهري؛ لأنه يستلزم التصويب، نعم في صورة المخالفة يتدارك 1.

ص: 95

مصلحة الواقع بالمصلحة السلوكية، وهو التصويب الامامي، فالأمارات و الاصول حالها حال العلم، والفرق أنّها محرزة تشريعا، والعلم محرز تكوينا.

ثانيها: أنّ الأمارات و الاصول في رتبة إحرار الحكم الواقعي، فكأنّ الشارع بجعله الطرق و الاصول خلق فردا آخر للعلم في عالم التشريع و نفع فيها صفة الاحراز، وجعلها علما، فجعل الطرق و الاصول إنّما يكون واقعا في رتبة العلم و لا تراحم الحكم الواقعي.

ثالثها: أنّ وجود الأمانة و الاصول إذا لم يعلم بهما لا يكون حجة، أي: منجزة للواقع أو معذرة له؛ لأنّ الحجة هي ما يحتجّ به، و الاحتجاج به موقوف علي العلم به، فلا يكون الخبر الواحد غير الواصل حجة و محرزا للواقع.

إذا تمهّدت هذه الامور، فنقول: إذا فرضنا أنّ المجتهد وجد خبرا عامّا و فحص عن مخصّصه و لم يجد، بحيث كان تكليفه و وظيفته العمل بالعموم، فهو الحجة، ثمّ إذا عثر علي الخاصّ يتّصف الخاصّ بالحجة بعد العثور، فيتبدّل الاحراز الذي كان للعامّ بالاحراز الذي يكون للخاصّ، و الاحراز الذي كان للعامّ لم يتصرّف في الواقع، بل الواقع باق علي حاله، فيكون محرزا بالحجة المتأخّرة، و يكون الواقع الذي يجب الاتيان به هو ما يقتضيه الحجة المتأخّرة، و الأعمال السابقة المخالفة للحجة المتأخّرة باطلة. انتهى ملخصا.

أقول: يرد علي المقدّمة الاولى أنّه لا محذور في تقييد الحكم الواقعي بعدم قيام الأمانة أو الأصل علي خلافه، و سيأتي توضيحه في أوّل بحث جواز التعبد بالأمارات.

و يرد علي المقدّمة الثانية أنّ الظاهر أنّ الدين الذي يراد من الناس هو الذي يوافق هذه الأمارات و الاصول، و سيأتي ما ينفع في ذلك في مباحث الأمارات.

و يرد علي المقدّمة الثالثة أنّه لا تكليف بالواقع غير الواصل، مثلا لو فرض

وجوب فعل واقعا ودلالة خبر صحيح علي عدم وجوبه، فإنه لا يجب علي من استند إلي الخبر الدالّ علي عدم الوجوب ولا علي من لم يستند إليه، وذلك لعدم تكليفه بالواقع الذي إن فحص لا يصل إليه؛ لأنّ المفروض أنّه إن فحص غاية جهده لا يصل إلاّ إلي الخبر الدالّ علي عدم الوجوب، وهو واضح.

الثاني: الاجزاء لوجهين، أحدهما: أنّه لا تكليف بالواقع الذي لا يصل إلي المكلف، لقوله تعالي لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا (1) ولغيره من الآيات والأخبار. فإذا كانت الأمانة التي استند إليها المكلف حجة شرعا، وكانت مخالفة للواقع، فلا تكليف بالواقع لعدم وصوله، فإذا تبدلت حجة هذه الأمانة بحجة اخري مخالفة للاولي جعلها الشارع حجة، وجب بقاء العمل بالحجة المتأخرة، سواء كانت مطابقة للواقع أو لم تكن، ولا- تجب إعادة الأعمال السابقة إن كانت غير مطابقة للواقع؛ لأنه ليس مكلفا- حين العمل- بالواقع لعدم وصوله علما، ولا بالحجة المتأخرة لعدم وجودها.

ويمكن المناقشة فيه بأنّ مقتضي حجة الأمانة المتأخرة وجوب إعادة الأعمال السابقة، فهو وإن لم يكن مكلفا حين العمل بالواقع لعدم وصوله، لكنّه مكلف حين قيام الحجة المتأخرة بأن يكون جميع أعماله المتقدمة والمتأخرة مطابقة للحجة المتأخرة.

ثانيهما: أنّه لو صرح الشارع بوجوب العمل بمقتضي الحجة المتأخرة حتّي بالنسبة إلي الأعمال السابقة، فلا إشكال في وجوب الاعادة، لكن مجرد جعل الحجة المتأخرة لا يقتضي سقوط الحجة الاولي ولا إطلاق فيها يشمل الحجة للأعمال السابقة، والقدر المتيقن كونه حجة من حين قيامها، فلا يتصرف في 7.

ص: 97

وبعبارة اخري: لا تكليف إلا بما أمر الشارع باتّباعه، وقد أمر باتّباع الحجّة الاولي، ثمّ أمر باتّباع الحجّة الثانية، والمكلّف قد عمل بما أمر به و لم ينكشف الواقع، فلعلّ الحجّة المتأخّرة مخالفة للواقع، فلا دليل علي سقوط الحجّة الاولي بقاء.

تتميم:

قد يفصل فيما إذا اختلفت الحجّة حين العمل مع الحجّة المتأخّرة، بين أن يستند المكلّف إلي الحجّة الاولي فيجزىء، وبين ما لم يستند إليها فلا يجزىء.

ونذكر لذلك مثالا علي سبيل الفرض: فمن قلّد المجتهد الأعلّم، ثمّ صار غيره أعلّم، وجب عليه الرجوع إلي الثاني في المسائل التي تخالف فتواه فتوي السابق، و لم يجب عليه إعادة الأعمال السابقة المخالفة لرأي المتأخّر؛ لأنّ الشارع أمره بالعمل بالحجّة الاولي. وأمّا من كان عمله بغير تقليد و كان موافقا لفتوي المجتهد الأعلّم حال العمل، مخالفا لفتوي المجتهد الثاني الذي يجب الرجوع إليه الآن، فيجب عليه الاعادة؛ لأنّه لم يحرز موافقته للواقع، و لم يستند إلي فتوي الأوّل حين العمل، حتّي يكون معذورا في مخالفة الواقع.

أقول: بناء علي حجّية الأوّل في ظرف العمل و حجّية الثاني، و المفروض عدم كشف الواقع علما، فإن كان دليل الحجّة المتأخّرة دالا علي إعادة الأعمال المتقدّمة، فلا إشكال حتّي فيما إذا استند إلي فتوي الأوّل. وأمّا مجرد جعل المتأخّر حجّة، فلا يقتضي وجوب الاعادة بعد أن لم يكن مكلّفا بالواقع حين العمل؛ لأنّه لم يكن متمكّنا من الوصول إليه، و المفروض أنّه إن فحص لم يصل إلا إلي فتوي الأعلّم حين العمل و عمله مطابق له، و حيث أنّه لا دليل علي لزوم الاستناد و عمله مطابق له فيكون مجزيا، فالأظهر عدم الفرق بين الاستناد إليه

وعدمه إن كان لا يصل إلى الواقع.

المورد الثاني: في الاجزاء بالنسبة إلى فعل الغير

كما إذا اعتقد المجتهد أو المقلد خلاف ما يراه المجتهد الآخر أو المقلد الآخر، و الاجزاء فيه بالنسبة إلى الآخر مشكل.

قال في تقريرات الشيخ الأنصاري رحمه الله: إنَّ قضيّة ما قرّرنا في الهداية السابقة من أنّ الطرق الشرعيّة إنّما هي طرق إلى الواقع من دون تصرّف فيه، هو عدم ترتيب آثار الواقع علي فعل الغير المخالف في الاعتقاد له، فلا يجوز الأكل من الدبس المشتري بالبيع معاطة لمن لم يجوز ذلك، ولا يجوز الاقتداء بمن لا يعتقد وجوب السورة مع العلم بمطابقة عمله لاعتقاده، وأمّا عند عدم العلم فيحتمل جواز الاقتداء نظرا إلى أصالة الصحّة في فعله، و لو لم يكن الصحّة معتبرة في اعتقاده، كما قرّر في محلّه، والمسألة في غاية الاشكال (1).

أقول: الانصاف أنّ المسألة في غاية الاشكال، و ينبغي أن يعمل كلّ منهما علي معتقده، إلا إذا كان عمل الغير صحيحا بعنوان ثانوي، كشمول حديث لا تعاد له، فإن كان الامام يعتقد كفاية تسيحة واحدة و المأموم يعتقد بالثلاث، جاز الاقتداء به؛ لأنّ صلاة الامام صحيحة حتّي بعد انكشاف الخلاف له؛ لعموم حديث لا تعاد.

و كذا يجوز استيجار جنب اغتسل غسلا لا يكون صحيحا بنظر المستأجر؛ لأنّ حرمة الدخول في المسجد مرفوعة عمّن يعتقد صحّة غسله. و يحتمل أن يستفاد من قوله «ما كان عليك لو سكت» (2) أنّ غسله صحيح و يترتب عليه جميع الآثار، لكنّه مشكل. و المسألة محرّرة في الجملة في بحث الجماعة، و تحتاج إلى الفحص

ص: 99

1- تقريرات الشيخ ص 35.

2- فروع الكافي 3:45.

الموضع الرابع: في العمل المنبثق عن القطع بالحكم الكلي

إشارة

العمل بالقطع إذا لم يكن مستندا إلي الشارع، بأن قطع بوجوب صلاة الجمعة و انكشف الخلاف في الوقت، أو قطع بعدم وجوب السورة و انكشف الخلاف في الوقت لا- يجزيء. وأما إذا كان مستندا إلي الشارع، كما لو قطع بالمراد من الخبر، و كان من نظراء أصحاب الأئمة عليهم السلام ممن أمر بهم بالتفقه، فيكون عمله موافقا لأمرهم بالتفقه، ويستند فوت الواقع إلي أمرهم، فيمكن أن يقال بالاجزاء.

ثم إنه ذكر في الكفاية (1) أنه لا يجزيء إلا إذا اشتمل فعله علي المصلحة التي لا يمكن مع استيفائها استيفاء مصلحة الأمر الواقعي، و معه لا يبقى مجال لامثال الأمر الواقعي، كما في الاتمام و القصر و الاخفات و الجهر انتهى.

و حاصل كلامه أن ما فعله لم يكن مأمورا به حتى يجزيء. وأما أجزاء صلاة التمام من المسافر، مع أنه لا أمر بها، بل مجرد قطع المصلي بأن الواجب عليه هو صلاة التمام، فلاشتمالها علي مصلحة إن استوفاه المصلي، لم يبق مجال لأمره بالصلاة قصرا.

و فيه أن المصلحة الملزمة الموجودة في الفعل تستتبع الأمر بها، فلا بدّ من الالتزام بالأمر بالتمام حال الجهل بوجوب القصر علي نحو الترتب، أو اختصاص وجوب التمام بالعالم به، و قد ذكرنا في محلّه إمكان اختصاص وجوب القصر في السفر بالعالم بالوجوب، و كذا الجهر و الاخفات، و لا مانع من اشتراط الحكم بالعلم به، كما يأتي في مباحث القطع، و حينئذ لا تكليف علي الجاهل؛ لاختصاص

ص: 100

نعم إن دَلَّ دليل معتبر علي أنه معاقب، فلا بدَّ من توجيهه من باب الترتب؛ لأنَّ المصلحة الملزمة الموجودة في الفعل في حال الجهل تلازم الأمر به، كما حقَّقناه في محلِّه وقلنا بتلازم المصلحة في الفعل و الحكم علي وفقها.

تتميم:

يمكن الاستدلال علي القول بالاجزاء في جميع الصور المذكورة بقوله في خبر عبد الصمد بن بشير «أيما رجل ركب أمرا بجهالة فلا شيء عليه» وبقوله «رفع ما لا يعلمون» ونظائرهما، ويأتي الكلام فيها في أحكام الجاهل. ولا يترك الاحتياط بمراعاة الواقع في جميع المباحث المذكورة.

الفصل الرابع: في مقدّمة الواجب

إشارة

الظاهر أنّ البحث عن وجوبها من المسائل الفقهيّة، كقاعدة لا ضرر، وإثما ذكرا في الاصول لعدم اختصاصهما بباب دون باب، وليس كقاعدة الطهارة مختصّة بباب الطهارة.

ولا يخفي أنّه ليس في الأدلّة عنوان المقدّمة و السبب و الجزاء، فلا حاجة إلي البحث عنها، بل ينبغي أن يقال: كلّ حكم له مقامان: مقام جعله الراجع إلي المولي من دون دخل فيه لغيره، و مقام الامتثال الراجع إلي حكم العقل بلزوم امتثال المولي من دون دخالة للمولي بمولويته فيه أصلا.

فينبغي للمولي أن يري ما فيه المصلحة اللزوميّة و يجعل الحكم موافقا لها و يوصله إلي المكلف بأن يجعله في معرض الوصول إليه بحيث إذا فحص عنه وصل إليه.

ثمَّ إنّ العقل يحكم بامتثاله، طاعة للمولي الواجب الاطاعة، و مع ترك الامتثال

يحكم بأنه مستحق للعقاب، وليس للمولي أن يأمر مولويًا بامثال أوامره وإلا لتسلسل.

وغير خفي أنّ الاتيان بمقدّمة حصول الشيء دخيل في امتثاله، فلا ربط له بالمولي أصلاً، ومن ذلك يظهر عدم الحاجة إلي هذه المباحث المذكورة بعد تفكيك المقامين، لكن نشير إلي ما ذكره في الكفاية في ضمن امور:

الأمر الأوّل: في أنّ البحث عن مقدّمة الواجب بحث عن مسألة فقهية

لأنّه يبحث عن وجوب المقدّمة، ويستدلّ القائل بالوجوب بالملازمة بين وجوب ذي المقدّمة ووجوب المقدّمة، ويستدلّ القائل بعدم الوجوب بامور اخر، لكن قال في الكفاية: إنّ البحث عن الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته، فالمسألة اصولية (1).

وفيه أنّ وجوب المقدّمة: إمّا لدلالة وجوب ذي المقدّمة عليه باحدي الدلالات، أو للملازمة العقلية التي لا ينفكّ أحد طرفيها عن الآخر، و علي كلّ فالبحث عن وجوب المقدّمة مسألة فقهية، وسيأتي التعرّض له.

الأمر الثاني: في تقسيمات المقدّمة

إشارة

قال في الكفاية: منها تقسيمها إلي الداخليّة والخارجيّة، والمراد بالداخليّة مقدّمة أجزاء المركّب للكلّ (2).

قلت: الظاهر بطلان التقسيم؛ لأنّ الأمر متعلّق بالمركّب، وهو واحد لا انحلال

ص: 102

1- كفاية الاصول ص 114.

2- كفاية الاصول ص 114.

له. نعم هو منبسط علي الأجزاء والشرائط الشرعية، وهو واضح جدًا، وللبحث تمة يذكر في بحث الأقل والأكثر الارتباطيين في باب البراءة.

قال: ومنها تقسيمها إلي العقلية والشرعية والعادية. والشرعية علي ما قيل ما يستحيل وجود ذي المقدمة بدونه شرعا، ولكنه لا يخفي رجوع الشرعية إلي العقلية، ضرورة أنه لا يكاد يكون مستحيلا ذلك شرعا إلا إذا اخذ فيه شرطا وقيدا، واستحالة المشروط والمقيّد بدون شرطه وقيدته يكون عقليا (1) انتهى.

أقول: بعد تفكيك المقامين المتقدمين، أي: مقام وظيفة المولي ومقام وظيفة العبد، وبعد أداء المولي وظيفته، وهي بيان الأحكام الكلية وجعلها في معرض الوصول إلي المكلف بحيث يصل إليها بعد الفحص، يظهر أنّ بيان وجوب الطهارة في الصلاة هو نظير بيان وجوب القراءة والركوع والسجود من وظائف المولي، وقد أدّى وظيفته وهو إيجاب الطهارة قبل الدخول في الصلاة، والأمر متعلّق بالمركب من الوضوء أو الطهارة الحاصلة منه والقراءة والركوع، إلي آخر ما له دخل فيه، ولا صلاة إلا بفاتحة الكتاب، كما لا صلاة إلا بطهور.

وظاهر آية الوضوء وجوبه للصلاة كوجوب سائر الأجزاء، والفرق أنه لا يعتبر الهيئة الاتصالية بينه وبين الأجزاء، وليس جميع نواقض الأجزاء نواقضه، وكذا اعتبار الساتر في الصلاة والاستقبال، فإنّ دخلهما في الصلاة كدخل الطهارة فيها راجع إلي المولي يأمر بهما أمرا مولويا، وسيأتي أنّ الوضوء واجب في الصلاة بعنوان العبادة، بخلاف الساتر فإنّ وجوبه في الصلاة توصلي، نعم إن كان علي وضوء لم يجب تجديده، وسيأتي ماله نفع.

قال: ومنها تقسيمها إلي المتقدم والمتأخر والمقارن، وحيث أنّها من أجزاء العلة 6.

ص: 103

و لا بدّ من تقدّمها بجميع أجزائها علي المعلول اشكل الأمر في المقدّمة المتأخّرة.

إلي أن قال: بل في الشرط و المقتضي المتقدّم علي المشروط زمانا المتصرّم حينه إلي آخر كلامه (1).

أقول: المراد بالشرط ما يتمّ به فاعليّة الفاعل، أو قابليّة المحلّ، وهذا لا يعقل تقدّمه إن لم يبق له أثر، وكذا تأخّره لا في التكوينيّات و لا في الشرعيّات، فإنّ الشرعيّات و إن كانت من الاعتباريّات، لكن الاعتباريّات ليست مجرد لقلقة اللسان، بل لها واقع غايته أنّ واقعها عين اعتبارها.

فإذا كان الصوم مشروطا بطهارة الصائم حال الصوم عن حدث الاستحاضة، استحال تأثير الغسل في الليلة المستقبلية في طهارة المستحاضة حال الصوم في النهار السابق، وكذا المقدّم الذي لا يبقى أثره أصلا.

نعم لا- مانع من وجوب المركّب من الغسل و الامسك و الغسل، بأن وجب علي المستحاضة أن تغتسل ليلا و تصوم نهارا، و تغتسل في الليلة المستقبلية، بحيث لو لم تفعل بعضه لم تأت بالمركّب، فلذا يبطل صومها.

و أمّا ما ذكره في فوائد الاصول (2) و أجود التقريرات (3) و المحاضرات (4) ردّا علي صاحب الكفاية من قياسه الشرط المتقدّم بالشرط المتأخّر، بأن الشرط المتقدّم يكون موجبا للاعداد للمقتضي، ففي غير محله؛ لأنّ الاعداد إذا كان شرطا فهو مقارن، و الشرط المتقدّم عبارة عن أمر وجد و انعدم بجميع آثاره ليكون شرطا متقدّما، و هو غير معقول؛ لأنّ معني كونه شرطا أنّه دخيل في المشروط، فلا بدّ من 5.

ص: 104

1- كفاية الاصول ص 118.

2- فوائد الاصول 1:162.

3- أجود التقريرات 1:225.

4- المحاضرات 2:305.

تلاقيهما، ومقتضي تقدّمه أنّه مع انعدامه بجميع آثاره كأنّه لم يوجد أصلاً يكون شرطاً.

وأما الموارد التي توهم في الشرعيّات أنّها من الشرط المتقدّم أو المتأخّر، فليست كذلك، ونذكر بعضها:

منها: شرطية غسل الجنب في الليل للصوم الواجب، والصوم يجب من طلوع الفجر، فإذا كان الغسل واجبا في الليل وشرطاً للصوم، فقد تقدّم الشرط.

وفيه أنّه يمكن أن يقال: إنّّه يجب علي الجنب في ليلة شهر رمضان أن يغتسل قبل طلوع الفجر و يصوم، فيجب عليه المرّكب من الصوم والغسل في الليل، بحيث لو لم يفعل بعضه بطل، هذا إن كان الغسل شرطاً. وأما إن كانت الطهارة المقارنة شرطاً، فهي لا تتحقّق إلاّ بالغسل ليلاً، وكذا يجب علي المستحاضة أن تصوم و تغتسل في الليلة المستقبلة، فيكون الواجب عليها مجموع الصوم وغسل الليلة المستقبلة.

ومنها: عقد الوصية، فإنّه تمليك للموصي له بالشرط المتأخّر، وهو موت الموصي.

وفيه أنّه إنشاء ملكية الموصي له بعد موت الموصي، ويترتب الملكية علي هذا الانشاء خارجاً بعد موت الموصي، وما لم يمت فهو مجرد إنشاء وليس ملكاً له بشرط الموت المتأخّر.

وفي المحاضرات (1) أنّه يجوز اعتبار الأمر المتأخّر في المتقدّم وليس اسمه الشرط، لكن يحتاج إلي دليل خاصّ إلاّ في موردين:

أحدهما: في اشتراط التكليف في المرّكب بالقدرة علي الجزء الأخير، فالأمر 6.

ص: 105

بالصلاة في أول الوقت مشروط بقدره المكلف علي التسليم، فلو لم يكن قادرا عليه لحيض أو موت، فلا أمر بالجزء الأول.

أقول: هذا ليس من الشرط المتأخر، بل يعتبر القدرة علي امتثال التكليف، وإثما يقدر عليه إن كان قادرا عليه في هذه المدة، فإذا لم يقدر علي البعض فهو غير قادر علي الكل.

ثانيهما: عقد الفضولي إذا تعقبه إجازة المالك، فإذا باع الفضولي لم ينتقل العين إلي المشتري، بل كان ملكا للبايع، وبعد أن أجاز المالك ورضي بالبيع يصح البيع من حين وقوعه؛ لأنه رضي بالبيع من حين وقوعه، فيشمله أدلة حلية البيع، والعين كانت ملكا للمالك إلي زمان الإجازة، وصارت بعد الإجازة ملكا للمشتري من حين وقوع البيع، ولا بأس بأن يكون الشيء ملكا لشخصين إذا كان زمان اعتبار الملكية مختلفا، فملكية المشتري للمبيع من حين العقد مشروط بالشرط المتأخر، وهو إجازة المالك. هذا ملخص كلامه.

وقد اختار ذلك صاحب الكفاية في حاشية المكاسب، وحاكاه عنه في وقاية الأذهان (1).

أقول: يستحيل انقلاب الامور التكوينية عمّا وقعت عليه، فالطعام الذي صار مأكولا لزيد لا ينقلب عمّا وقع عليه بأن يكون مأكولا لعمره.

وأما الامور الاعتبارية، فالاعتبار المتأخر لغو إن لم يرفع الاعتبار الأول في زمان وقوعه، وإن رفعه لزم انقلاب الشيء عمّا وقع؛ لأنّ نفس الاعتبار من التكوينية، فلا ينقلب عمّا وقع عليه. ولا ينتقض ذلك بالحبّ لشيء في زمان ثمّ بغضه بعد زمان مع اتحاد متعلّقيهما، وذلك لأنّ متعلّقيهما في الذهن، أي المحبوب (9).

ص: 106

بالذات موجود في الذهن، وكذا المبعوض بالذات موجود في الذهن، فلا يضرّ وحدة متعلّقهما في الخارج.

هذا مع أنّه لو سلّم فليس ذلك من الشرط المتأخّر، وإنّما يكون من الشرط المتأخّر إن أثر البيع في التمليك من حين وقوعه قبل مجيء الاجازة من المالك.

ثمّ إنّ في اجازة الفضولي احتمالات:

أحدها: الكشف الحقيقي بأن لا تكون الاجازة شرطا أصلا، وإنّما يكشف بها تحقّق الملكيّة من حين البيع. وهذا غير صحيح؛ لأنّه يوجب انتقال العين بدون رضا المالك.

ثانيها: كون الاجازة شرطا مقارنا يارجاعها إلي تعقّب العقد بالاجازة.

وفيه أنّ التعقّب ليس شيئا وراء الأمر المتأخّر.

ثالثها: كونها ناقلة؛ لأنّه يعتبر في الانتقال عقد البيع ورضا المالك، وقد حصل المجموع بعد الاجازة، فينتقل العين حينئذ.

رابعها: الانقلاب، وهو الذي تقدّم عن صاحب الكفاية، ومرّ الاشكال فيه.

خامسها: كون البيع و الرضا المتأخّر موجبين لانتقال المال من حين عقد البيع إلي المشتري، بأن يكون نظير الصلاة، فإنّها تمثل من أول الشروع في الصلاة إن تمّ الصلاة، فإذا سلّم سقط الأمر بالصلاة من أول الشروع في الصلاة، وفي مسألة البيع يكون المال ملكا للمشتري فقط من أول العقد لا للمالك.

نعم إذا تصرّف المالك في العين بعد العقد، لم يكن مجال للاجازة من حين العقد، وإذا فرضنا أنّ المالك لم يتصرّف وأجاز، فالعين من حين العقد تكون خارجة عن ملك المالك ويكون لها مالك واحد، ولعلّه يقتضيه القاعدة والأخبار الخاصّة.

كخبر محمّد بن قيس في وليدة باعها ابن سيدها، ثمّ إنّ السيّد خاصم المشتري

وأخذ منه الوليدة، فقال أمير المؤمنين عليه السّلام: خذ ابنه يعني الذي باع الوليدة حتّى ينفذ لك ما باعك (1).

وصحيح أبي عبيدة في نكاح غير الولي، قال: يجوز النكاح إن هو رضي (2).

وإطلاقه شامل لمجرّد الرضا وإن لم ينشأ إنفاذ العقد، ومورد هذه الأخبار عدم تصرّف المالك بما ينافي إجازته من حين العقد.

وحاصل كلامنا: أنّ المتأخّر لا يمكن أن يؤثّر في المتقدّم، فإذا كان مالك العين كارها لتصرّف غيره فيها، لكن يعلم بأنّه يرضي بعد ذلك، لم يجز له التصرّف فيها؛ لعدم وجود الرضا حين التصرّف، نعم لو رضي بعد ذلك يمكن أن يقال: إنّه يرتفع أثره الوضعي، ويكون التصرّف الواقع حلالاً، ويدلّ عليه أخبار:

كحسن محمّد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السّلام في امرأة الرجل يكون لها الخادم قد فجرت فيحتاج إلي لبنها، قال: مرها فلتحلّلها يطيب اللبن (3). وخبر جعفر مرسل (4). وخبر أبي الشبل (5).

ويمكن منع دلالتها علي انقلاب الفعل عمّا وقع عليه، بأن يكون حلالاً - حال وقوعه، بل غايته أنّ تحليله لفعله يوجب رفع حقّ الناس المتعلّق برقبته وأثره طيب اللبن، وأمّا رفع أثر معصية الله بالتصرّف في مال الغير بغير رضاه، فيحتاج إلي التوبة، فتأمل، فإنّه يحتمل التعلّب باختصاص ذلك بمورده. 2.

ص: 108

- 1- وسائل الشيعة 14:591.
- 2- وسائل الشيعة 14:527.
- 3- وسائل الشيعة 14:543.
- 4- وسائل الشيعة 14:570.
- 5- وسائل الشيعة 14:542.

أحدهما: أنّ ما ذكرناه كان في شرط المأمور به تكليفاً، أو شرط الحكم الوضعي كالملكيّة ونحوها. وأمّا شرط التكليف أو الوضع أي شرط المكلف -بكسر اللام- والواضع، فلا بدّ أن يكون مقارناً، وهو علمه بالمصلحة في المتعلّق من غير فرق بين القضيّة الخارجية والحقيقية.

ثانيهما: ذكر في أجود التقريرات ما حاصله: أنّ ما ذكره في الكفاية، من إرجاع الشرط المتأخّر إلي العلم حتّي يكون مقارناً، إنّما يتمّ في القضيّة الخارجية دون الحقيقية، و ذكر من جملة ثمراتهما أنّه لو قطع أنّ زيدا صديقه لكن كان قطعه خطأ و كان زيد عدوّه، فإن قال له: كل من طعامي جاز له الأكل؛ لأنّ القضيّة خارجية قد أذن المالك لهذا الانسان الموجود في أكل طعامه و طاب نفسه في تصرّفه، وإن قال: من كان صديقي فليأكل من طعامي، لم يجز له الأكل؛ لأنّه تابع لواقعه و لا تأثير لقطعه -أي: قطع المالك- بكونه صديقه (1).

أقول: قد ظهر ممّا ذكرناه عدم الفرق بين القضيّة الخارجية والحقيقية في عدم جواز تأخّر شرط المكلف -بالكسر- والواضع. وأمّا المثال المذكور، فالظاهر عدم جواز التصرّف في القضيّة الخارجية أيضاً؛ لأنّ المركز في ذهن من قطع بصداقة عدوّه فأمره بالأكل من طعامه، عدم رضاه بأكل عدوّه، لكنّه اشتبه في التطبيق، و المناط رضاه الواقعي.

ولذا لو اشتبه عليه ابنه الذي هو أحبّ الناس إليه بعدوّه، فزعمه عدوّه و قال له:

لا تأكل من طعامي جاز له الأكل؛ لأنّه راض واقعا بأكله.

ولعلّه يستفاد أيضاً من ذيل صحيح أبي ولاد، بعد ما خرج هو و صاحبه من عند

أبي حنيفة، قال: فخرجنا من عنده، وجعل صاحب البغل يسترجع، فرحمته ممّا أفتي به أبو حنيفة، فأعطيته شيئاً و تحلّلت منه. إلي أن قال ذلك لأبي عبد الله عليه السلام وأجابه. إلي أن قال: فقلت: إني كنت أعطيته دراهم ورضي بها و حلّلتني، فقال: إنّما رضي بها و حلّلت حين قضى عليه أبو حنيفة بالجور و الظلم، ولكن ارجع إليه فاخبره بما أفتيتك به، فإن جعلك في حلّ بعد معرفته فلا شيء عليك بعد ذلك، الحديث (1).

الأمر الثالث: في تقسيمات الواجب

إشارة

منها: تقسيمه إلي المطلق و المشروط، و المراد بالأول ما كان التكليف ثابتاً بدون تعليقه علي تقدير شيء غير الشرائط العامّة للتكليف من التمييز و القدرة و العقل و البلوغ.

و المراد بالثاني ما كان التكليف ثابتاً بعد تحقّق شيء و لم يكن ثابتاً قبل تحقّقه، و الاطلاق و الاشرط إضافيّان، فإنّ جميع التكاليف حتّي الواجبات المطلقة هي بالنسبة إلي القدرة و التمييز و العقل مشروطة.

ثمّ إنّ مقدّمتهما تابعة لهما في الاطلاق و الاشرط، فمقدّمة الواجب المطلق واجبة مطلقاً بناء علي وجوب المقدّمة، و مقدّمة الواجب المشروط واجبة بشرط وجوب ذهابها، هكذا قرّره جماعة من الاصوليين.

أقول: إنّ وظيفة المولي جعل الحكم علي وفق المصلحة الموجودة، ثمّ جعله في معرض الوصول إلي المكلف، بحيث لو فحص عنه لوصل إليه، و قد بيّن المولي في الواجب المشروط بأنّ تمام ما كلف به العبد الذي لا يرضي المولي بتركه هو

ص: 110

وجوب الصلاة إن دخل الوقت، أو إن بلغ الصبي، أو إن طلع الفجر في الصوم، وهكذا نظائرها، ثم إن وظيفة العبد امتثال هذا الأمر بحكم العقل المستقل في مرحلة الامتثال، والمقدمة دخيلة في الامتثال، وحينئذ للمكلف بالنظر للمقدمة ثلاث حالات:

أحدها: أن يعلم أنه يتمكن من فعلها بعد تحقق شرط وجوب الواجب، فله أن يؤخر فعلها إلي أن يجب ذو المقدمة، ولا يتعين عليه أن يفعلها قبل فعلية الوجوب.

ثانيها: أن يعلم أنه لا يتمكن من فعلها بعد فعلية الوجوب، فيجب عليه بحكم العقل أن يفعلها قبل تحقق شرط الوجوب؛ لأن المولي كأنه قال: لا حالة منتظرة لامتثال أمري إلا تحقق هذا الشرط، ولا عذر لأحد في ترك فعل الواجب من ناحية عدم تحقق هذا الشرط.

وبعبارة أخرى: العقل الحاكم في مقام الامتثال يستقل بأن المولي أدى وظيفته و يجب إطاعته، فيحكم بوجوب المقدمة.

فمن علم أنه لا- يتمكن من احراز القبلة بعد دخول الوقت، أو التستر في الصلاة بثوب تصح الصلاة فيه، أو الماء و التراب للطهارة و نحوها، يجب عليه تحصيلها قبل الوقت.

وكذا الصبي يجب عليه التعلّم قبل البلوغ عقلاً؛ لأن الصبي يستقلّ عقله بأن من اعتقد بوجود الله تعالى، و يارساله الرسل إلي الناس، و عدم إهماله الناس كالبهائم، يعلم بأن له أحكاماً يجب الخروج عن عهدتها، فيجب عليه تعلّمها قبل البلوغ حتّى يمثلها عند البلوغ؛ لأن الشارع المقدّس قال: لا عذر في ترك امتثال الأحكام بعد أن يبلغ الصبي، و المفروض أن الصبي يعلم أن الأحكام الشرعية الكثيرة لا يمكن العلم بها حين البلوغ، فلذا يستقلّ عقله بأنّه يجب التعلّم قبل البلوغ، كما يستقلّ عقله باستحقاق العقاب علي قتل من لا يستحقّ القتل، فإنّه لا

يجوز له قبل البلوغ، ولو قتل مع استقلال عقله بقبحه و مات قبل بلوغه استحق العقاب، فلا يمكن المنع عن وجوب التعلّم عقلا، هذا حال غير المقدّمة الشرعيّة.

وأما ما سمّوه بالمقدّمة الشرعيّة، فهي ليست مقدّمة لواجب، بل هي واجبة كوجوب الجزء، فيجب شرعا علي الجنب في ليلة شهر رمضان أن يغتسل في الليل و يصوم.

و حاصل كلامنا في المقدّمة الغير الشرعيّة: أنّ من رجع إلي حكم العقلاء في امتثال أوامر الموالى للعبيد، يدعن بما ذكرنا من أنّ وجوب المقدّمة عقلا ليس تابعا لوجوب ذي المقدّمة في الاشرط و الاطلاق، بل تابع لما لا يمكن تحصيله إلاّ به من الظرف، فيجب فعل مقدّمة الواجب المشروط إن علم عدم التمكن من فعله بعد حصول شرط الوجوب مع العلم بحصوله، فإذا قال المولى لعبده: إن جاءنا ضيوف يوم الجمعة فأطعمهم، فإن علم بأنّه لا يقدر علي تحصيل الطعام يوم الجمعة و جب تحصيله قبل ذلك.

نعم إن دلّ دليل خاصّ علي أنّ الاعتبار في القدرة علي المقدّمة هي القدرة بعد تحقّق شرط الوجوب، فلا يجب تحصيلها قبله للدليل الخاصّ، و يؤيّد ما ذكرنا بعض الأخبار و الفتاوي التي قد تعرّض لها الشيخ الأنصاري رحمه الله في تقريراته (1):

منها: خبر محمّد بن مسلم، عن أحدهما، سئل عن الرجل يقيم في البلاد الأشهر ليس فيها ماء من أجل المراعي و إصلاح الابل، قال عليه السّلام: لا. و غيره فراجع.

و حكى ما ذكرناه من استقلال العقل بوجوب المقدّمة عن بعضهم، و ارتضاه، لكن في كلام له قال: لا محذور في أن يكون الشيء الواجب موقوفا علي مقدّمة يجب تحصيلها قبل زمان الواجب بعد ما هو المفروض من تعلّق الوجوب بذلك.4.

ص: 112

1- تقريرات الشيخ الأنصاري ص 54.

الشيء، علي ما حَقَّقنا من أنَّ الوجوب في الواجب المشروط أيضا فعلي، إلي آخر كلامه (1).

أقول: لا حاجة إليه، بل لو صرَّح المولي بأنه لا تجب الصلاة قبل دخول الوقت و تجب بعد دخوله، كان الأمر ما ذكرناه.

ثالثها: أن يشكَّ قبل الوقت في أنه يتمكن من فعل المقدَّمة في الوقت، والظاهر استقلال العقل بوجوب تحصيلها قبله فيما لا تجري العادة علي وجودها في الوقت بل مطلقا.

لكن قال الشيخ علي ما في التقريرات: وصورة الشكَّ أيضا ممَّا لا دخل لها بالمقام؛ لأنَّ المرجع في ذلك إلي الاصول العمليَّة، ولعلَّ الأصل عدم الوجوب في ذلك الزمان، والظنُّ ملحق إمَّا بالعلم أو بالشكَّ (2) انتهى.

فإن أراد عدم وجوب المقدَّمة قبل الوقت، فوجوبها عقلي لا يكون مجري البراءة. وإن أراد عدم وجوب ذي المقدَّمة لاحتمال عدم بقاء المكلف إليه، فهو مدفوع ببناء العقلاء علي البقاء، هذا كلُّه في الواجب المشروط بالوقت.

وأما لو كان الوجوب مشروطا بغيره، مثل إن جاء زيد فأكرمه، و مثل نذر (إن جاء زيد من السفر فاذبح قدَّامه ذبيحة) فإن علم المجيء فيأتي فيه الأقسام المتقدَّمة. وإن شكَّ في المجيء و كان لا- يتمكن من تحصيل المقدَّمة حين مجيئه، فهل له إجراء البراءة عن وجوب الاكرام لاحتمال عدم مجيئه، أو استصحاب عدم مجيئه، أو ليس له ذلك لأنَّ وجوب امثال التكليف بحيث لا يستند تركه إلي العبد وجوب عقلي، و لا عذر له إذا حصل الشرط؟ لا يبعد أن يقال بأنه يجب تحصيل المقدَّمة؛ لأنَّ تركها إن أدَّى إلي ترك الواجب بعد حصول شرطه مستند إلي العبد3.

ص: 113

1- تقريرات الشيخ ص 53.

2- تقريرات الشيخ ص 53.

لتقصيره في مقام الامتثال، فتأمل.

الواجب المعلق والمنجز

إشارة

ومنها: تقسيمه إلى المنجز والمعلق. والمراد بالثاني ما كان زمان الوجوب قبل زمان الواجب، كما إذا نذر في يوم السبت أن يصوم يوم الجمعة، وفيه أقوال:

الأول: أنه غير الواجب المشروط؛ بل هو من أقسام الواجب المطلق، ويترتب عليه وجوب المقدمة؛ لأنه تابع لوجوب ذي المقدمة في الاطلاق والاشتراط، والمفروض أن ذا المقدمة واجب فعلا، وإن كان زمان امتثاله متأخرا، فهو نظير نذر صوم يوم الجمعة في يوم السبت مثلا.

الثاني: أنه واجب فعلا و زمان الامتثال متأخر، لكنه من قبيل الواجب المشروط بالشرط المتأخر، واختاره في المحاضرات (1).

الثالث: أنه لا فرق بينه وبين الواجب المشروط إلا في التعبير، وهو المنصور عندنا؛ لأننا إذا راجعنا وجداننا وما نطلبه فيما لو تجرد طلبنا عن الكواشف اللفظية نجد أنه: إما أن يكون في الفعل مصلحة علي كل تقدير، أو يكون فيه مصلحة علي تقدير خاص وفي زمان خاص، وعلي الثاني فالمطلوب الفعل في زمان خاص.

ويمكن التعبير عنه بعبارتين: احدهما تقييد الحكم أي الوجوب، بأن يقول: إن جاء يوم الجمعة فيجب إكرام زيد. ثانيهما تقييد المتعلق، بأن يقول: يجب إكرام زيد يوم الجمعة.

وهذا هو مراد الشيخ الأنصاري رحمه الله في تقريراته (2)، فإنه بعد ما ادعى وضوح عدم الفرق لبنا بين العبارتين، قال: وكيف كان فلا فرق فيما ينقدح في نفس الأمر بين أن يكون الزمان بحسب القواعد اللغوية قيذا للفعل، كما إذا قال: افعل في وقت

ص: 114

1- المحاضرات 2:348.

2- تقريرات الشيخ ص 52.

كذا، أو للحكم كما إذا قيل: إذا جاء وقت كذا افعل كذا.

ثم قال تأييدا لما ذكره ما حاصله: إن اتحاد مفاد العبارتين ظاهر علي مسلك العدلية، بل علي مسلك غيرهم. أما علي المسلك الأول، فلأن المناط وجود المصلحة في المتعلق، وإذا كان المصلحة في الفعل في زمان خاص، فالحكم تابع له، فإذا فرضنا أن الفعل ذو مصلحة في زمان خاص فهو الواجب، ولا فرق بين التعبيرين في ذلك، وليس لقائل أن يقول: إن المصلحة في الفعل في زمان خاص تختلف باختلاف العبارتين. وأما علي الثاني، فلأن العاقل إما يريد شيئا علي تقدير أو مطلقا، فإن أراد علي تقدير فلا فرق بين التعبيرين انتهى ملخصا.

والحاصل أن قولنا «إن جاءك زيد فأكرمه» ليس إنشاء الاكرام فيه متحققا بعد مجيء زيد؛ لأن الانشاء متحقق سواء جاء زيد أو لم يجيء، وذلك لأن العبارة المذكورة ليست إخبارا ولا غلطا إن لم يجيء زيد، فالتقييد راجع إلي المنشأ، أي:

لزوم الاكرام متحقق بعد مجيء زيد، وهو متحد مع جعل القيد للمتعلق، بأن يقول:

أكرم زيدا يوم الجمعة.

وأما ما ذكره الشيخ رحمه الله في التقارير، من أن هيئة الأمر موضوعة بالوضع النوعي العام والموضوع له الخاص، لخصوصيات أفراد الطلب والارادة الحتمية الالزامية إلي آخر كلامه (1).

وقال في هذا البحث: فإن تقييد الطلب حقيقة ممّا لا معني له؛ إذ لا إطلاق في الفرد الموجود المتعلق بالفعل حتي يصح القول بتقييده بالزمان أو نحوه، فكل ما يحتمل رجوعه إلي الطلب الذي يدلّ عليه الهيئة، فهو عند التحقيق راجع إلي نفس المادة، وبعد ذلك يظهر عدم اختلاف المعني الذي هو المناط في وجوبه.

ص: 115

1- تقارير الشيخ ص 45.

فلا نساعد عليه، لما سبق أنّ معني الهيئة معني الفعل، وهو معني عام، والوضع و الموضوع له فيه عامان، وذلك لأنّ هيئة «افعل» تدلّ علي تلبس المخاطب بالفعل إلزاماً أو استحباباً أو إباحة، وتلبسه بالفعل يقع علي وجوه من حيث الزمان و المكان و الآلة، فمعناه قابل للتقييد، فلا فرق بين إرجاع القيد إلي الهيئة أو إلي المادة.

و أورد علي كلام الشيخ رحمه الله في الكفاية (2) بأنّه ينشئ من الأوّل علي التقدير الخاصّ، وصرّح بأنّ إنشاء أمر علي تقدير كالأخبار به بمكان من الامكان.

أقول: إن أراد أنّ إنشاء إكرام زيد يكون بعد مجيئه، بحيث لا يكون إنشاء إن لم يجيء، كما أنّ النهار يوجد مع وجود الشمس و بعد طلوعها، فهذا غير معقول؛ لأنّ الانشاء متحقّق. و إن أراد أنّ المنشأ يكون بعد مجيئه، فهذا هو الذي يشهد به الوجدان، و هو عين كلام الشيخ في التقريرات، و هذا معني أنّ الانشاء فعلي و المنشأ متأخّر، و لا فرق بين العبارتين في هذا المعني.

و أورد في الكفاية (3) علي كلامه في عدم الفرق بين العبارتين علي مسلك العدلية و غيرهم بما لا يرد عليه، أو لم نفهم كيف يرد عليه.

و أقول تكراراً: إنّ التعليق إن كان علي الزمان أو علي الزماني، فلا يفرق أهل المحاوره في أداء المعني الواحد بالعبارتين؛ لأنّهما تعبيران عن معني واحد، فلا فرق عندهم بين أن يقول الموصي: إذا متّ فثلث مالي لزيد، أو يقول: ثلث مالي لزيد بعد موتي، لكن ادّعي الاجماع علي عدم صحّة أداء العقود علي نحو التعليق، 4.

ص: 116

1- تقريرات الشيخ ص 52.

2- كفاية الاصول ص 123.

3- كفاية الاصول ص 124.

ولو تمّ لا يرتبط بما نحن فيه.

ثمّ إنّنا لا ننكر اختلاف العبارتين في الجملة، فإنّ المتعارف فيما علم تحقّق الشرط هو التعبير بقولهم أكرم زيدا عند مجيئه، وفيما لم يعلم مجيئه هو التعبير بقولهم أكرم زيدا إن جاءك، من دون فرق بينهما لبنا، كما لا ننكر اختلافهما في بعض الآثار.

ثمّ لا يخفي أنّ ما ذكرناه هو أنّه لا فرق بين ما يسمّونه بالواجب المعلّق، وبين الواجب المشروط في وجوب الاتيان بمقدّماته المفوّتة عقلا، وإن كان الفرق بينهما موجودا من بعض الجهات الاخر، مثلا من استأجر دارا شهرا واحدا، وقال له الموجر: قد أجزت لك أن تتصرّف في الدار في الشهر الثاني أيضا، وقلنا بأنّه يجوز له أن يتصرّف في الشهر الثاني بكلّ تصرّف حتّى الموقوف علي الملك، فللمستأجر أن يوجر الدار شهرين.

وهذا بخلاف أن يقول له الموجر الأوّل: إن جاء الشهر الثاني، فأنت مأذون في التصرف في الدار، فإنّه لا يجوز للمستأجر أن يوجر الدار شهرين؛ لأنّه ليس مأذونا فعلا، بل هو مأذون بعد مجيء شهر، فتأمل.

ونظيره ما ذكره في العروة الوثقى من الفرق بين أن يقول الناذر: إن جاء مسافري فلله عليّ أن أزور الحسين عليه السّلام في عرفة، وبين أن يقول: لله عليّ أن أزور الحسين عليه السّلام في عرفة عند مجيء مسافري، فعليّ الأوّل يجب الحجّ إذا حصلت الاستطاعة قبل مجيء مسافره، وعليّ الثاني لا يجب، فيكون حكمه حكم النذر المنجز الخ (1).

أقول: وتفصيل المسألة في الفقه. 2.

ص: 117

قد ظهر ممّا سبق أنّه يجب عقلا تحصيل المقدمات الوجوديّة للواجب المشروط قبل تحقّق شرط الوجوب إن علم تحقّقه-أي شرط الوجوب-وعدم تمكّنه من تحصيلها بعد تحقّق الشرط، أو شكّ في تمكّنه منه، فيجب تحصيل العلم بالأحكام قبل البلوغ، وكذا في سائر الأمثلة التي ذكرها في تقريرات الشيخ الأنصاري رحمه الله وغيرها.

و ظهر أنّ ما يقال من أنّ وجوب المقدّمة تابع لوجوب ذيها اطلاقا و اشتراطا، ليس في محلّه؛ لأنّ وجوب ذي المقدّمة شرعي، و وجوب المقدّمة عقلي، و العقل مستقلّ بوجوب تحصيل مقدمات الواجب المشروط إن لم يعلم تمكّنه من تحصيلها بعد حصول الشرط. فما ذكره من الوجوب في الموارد المذكورة، فهو الذي يستقلّ به العقل، و الوجوب فيها عقلي. و إن كان وجوب ذي المقدّمة مشروطا لم يتحقّق وجوبه.

هذا في غير المقدّمة الشرعيّة. و أمّا هي فواجبة شرعا، كوجوب غسل الجنابة علي الجنب في ليلة شهر رمضان للصوم.

ثمّ إنّ القائلين بتبعية وجوب المقدّمة لوجوب ذي المقدّمة في الاطلاق و الاشرط تفصّوا عن الاشكال، أي وجوب المقدّمة قبل وجوب ذيها بوجوه:

أحدها: أنّ الايجاب في هذه الموارد نفسي لغيره لا لنفسه.

وفيه-مضافا إلي أنّ لازمه تعدّد العقاب عند ترك ذي المقدّمة-أنّ الظاهر كون الايجاب للمقدّمة لا للتهيؤ.

ثانيها: القول بأنّ وجوب ذي المقدّمة في هذه الموارد فعلي و ظرف الواجب استقبالي، و سمّوه بالواجب المعلق.

وفيه ما سبق من أنّه متّحد مع الواجب المشروط.

ثالثها: أنّ الوجوب في هذه الموارد فعلي غير تعليلي، لكنّه مشروط بالشرط المتأخّر.

وقد عرفت ما في الشرط المتأخّر.

رابعها: لزوم الاتيان بها بملاك إدراك العقل قبح تقويت الملاك الملزم في موطنه، لاحظ المحاضرات (1).

أقول أولاً: من أين يحرز الملاك؟ ولا طريق لنا إليه إلاّ الأوامر والنواهي.

و ثانياً: قد ذكرنا في بحث الترتّب أنّ الحكم و الملاك في الفعل متلازمان، فإن كان الملاك موجوداً فالحكم موجود، وكذا العكس.

ثمّ إنّّه أورد علي المختار من أنّ مقدّمة الواجب المشروط واجبة عقلاً قبل وجوب الواجب في الوقاية، حيث قال: واللازم من مقاتلهم أن يطرد الحكم في جميع الواجبات المشروطة، فتجب مقدّماتها قبل أوانها إذا علم بحصول شروطها، فيجب الغسل ليلة أوّل شعبان لصوم أوّل يوم من شهر رمضان، و السفر مع الرفقة متسكّعا في صفر، إذا علم بحصول استطاعته الحجّ في ذي الحجّة، إلّ غير ذلك من اللوازم البعيدة بل الفاسدة إلّ آخر كلامه (2).

أقول: لو كان جنبا آخر يوم من شعبان قبل الغروب، و يعلم أنّه لا- يتمكّن من الغسل في الليل لبرودة الجوّ، و لا يوجد في الليل ماء حارّ ليغتسل به و كان متمكّنا من الغسل قبل الغروب، فهل يلتزم بأنّه لا يجب عليه أن يغتسل؟ و أولي بالاشكال ما إذا علم عدم التمكن من التيمّم في الليل أيضا، أو أنّه إن علم في آخر يوم من شعبان أنّه ليس له ما يتسحّر به و لا يوجد بعد دخول الليل، فهل يلتزم بأنّه لا يجب عليه تهيئة ما يتسحّر به؟ و لا فرق بين طول الزمان وقصره.م.

ص: 119

1- المحاضرات 2:355.

2- وقاية الأذهان ص 133 ط قديم.

وأما مسألة الحجّ فلا يردّ النقض؛ لأنّ الشرط في وجوبه أن يكون مستطيعاً، وهو أن يكون له زاد وراحلة، ويكون صحيحاً في بدنه مخلي سربه، وله وقت يسع المسير إلى الحجّ، والاستطاعة عبارة عنها، والنصوص علي بعض ذلك مستفيضة، فمن تحقّق له هذه الشروط في أيّ وقت كان يجب عليه الحجّ، وإن كان قطع المسافة إليه يكون في سنتين، فالحجّ لو كان واجباً مطلقاً لكان الواجب المسير إليه، وإن لم يكن مستطيعاً بالمعنى المذكور، لكنّه مشروط وبعده الاستطاعة يصير واجباً مطلقاً.

ثمّ إنّ ذكره في المحاضرات (1) عدم وجوب التعلّم علي غير البالغ، وإن علم أنّه لا يتمكّن من امتثال الأحكام بعد البلوغ؛ لأنّه لا تثبت عليه الأحكام قبل البلوغ ثبوتاً معلّفاً، ولا يجب عليه مراعاة عدم تقويت الملاك الملزم لرفع القلم عنه.

أقول: معني رفع القلم عنه حتّي يبلغ أنّه في أوّل زمان بلوغه يجري القلم عليه، وعليه فإذا بلغ فلا عذر له في ترك الأحكام، وإذا عرف الصبي بأنّه إذا بلغ فهو غير معذور في ترك العمل بالأحكام، استقلّ عقله بالتعلّم قبل البلوغ، بحيث إن ترك التعلّم وبلغ وترك بعض الواجبات لعدم التعلّم قبل البلوغ استحقّ العقاب علي تركه، ولعلّه واضح.

تنبيه:

قد ظهر ممّا ذكرناه أنّ الحكم يدور مدار المصلحة في المتعلّق، فإذا كانت الصلاة ذات مصلحة عند دخول الوقت، فلا بدّ أن يكون الحكم علي وفقها، سواء قال: تجب الصلاة عند دخول الوقت علي نحو الواجب المعلّق، أو قال: إذا زالت الشمس وجبت الصلاة، ولا فرق بين العبارتين في إفادة ذلك، وهذا مراد

ص: 120

الشيخ رحمه الله و هو عدم الفرق بين العبارتين لبا.

ولكن قال في الكفاية: إنَّ الشيخ الأنصاري رحمه الله في الحقيقة إنّما أنكر الواجب المشروط بالمعني الذي يكون هو ظاهر المشهور و القواعد العربيّة لا الواجب المعلّق بالتفسير المذكور إلي آخر كلامه (1).

وقال بخلاف ذلك في الوقاية، قال: خفي علي غير واحد من الأساتيد فرعموا أنّ الشيخ الأنصاري رحمه الله يجعل الجميع من قبيل المعلّق و ينكر الواجب المشروط، و هذا كان معتقد أهل العلم في النجف الأشرف حتّي قدم عليهم السيّد الاستاذ، فعرفهم بأنّ الشيخ الأعظم ينكر الواجب المعلّق و يجعل الجميع من قبيل المشروط إلي آخر كلامه (2).

أقول: المستفاد من بعض كلامه في التقريرات أنّه يري اتّحاد العبارتين لبا و إن اختلفتا في التعبير، فلا فرق بين قولنا أكرم زيدا يوم الجمعة، و بين قولنا أكرم زيدا إن جاء يوم الجمعة.

تذنيب:

ظهر ممّا سبق أنّ الوجوب المشروط بشيء إنّما يصير فعليّا بعد تحقّق شرطه، و لا يجب تحصيل شرطه، فالحجّ إنّما يجب بعد حصول الاستطاعة و لا يجب تحصيل الاستطاعة.

و أمّا شرط الواجب، فيجب تحصيله، كالطهارة للصلاة بعد دخول الوقت، هذا فيما علم كون الشيء شرطاً للوجوب، أو شرطاً للواجب.

و أمّا إذا شكّ في ذلك، كما إذا شكّ في أنّ وجوب قضاء الصوم قبل مجيء شهر رمضان المقبل هل هو مطلق بالنسبة إلي المسافر، فيجب عليه أن يقيم و يصوم، أم

ص: 121

1- كفاية الاصول ص 128.

2- وقاية الأذهان ص 72.

أن وجوب القضاء إلى شهر رمضان المقبل مشروط بأن لا يكون مسافراً، ففيه تفصيل.

فإنه إما أن يكون دليل الوجوب لفظياً، أو غير لفظي كإجماع ونحوه، و علي الأول: فإما أن يكون القيد المشكوك متصلاً أو منفصلاً، فالأقسام ثلاثة:

الأول: أن يكون الدليل لفظياً و القيد المشكوك كونه قيذا للوجوب أو للواجب متصلاً، كقولنا مثلاً من أفطر في شهر رمضان وجب عليه القضاء قبل مجيء شهر رمضان المقبل، و كان حاضراً و شكّ في أنّ التقييد بالحضور شرط الوجوب، فلا يجب الفور في القضاء علي من كان مسافراً بين رمضانين، أو شرط الواجب فيجب علي المسافر بينهما الحضور و قضاء الصوم، و في مثل هذا المثال يكون الكلام مجملاً لاحتفافه بما أوجب الاجمال.

الثاني: أن يكون الدليل لفظياً، و دليل القيد منفصلاً، كقولنا يجب القضاء علي من أفطر في شهر رمضان قبل مجيء رمضان المقبل مع قولنا منفصلاً «لا صيام في السفر» و فيه احتمالان:

الأول: أنه كالمتمصل لتساوي احتمالي رجوع القيد إلى الوجوب، و رجوعه إلى الواجب، فلا بدّ من الرجوع إلى الاصول العملية.

الثاني: لزوم تقييد المادة-أي: رجوع القيد إلى الواجب لا إلى الوجوب- لوجه:

أحدها: أنّ كون الصوم في الحضر لا- في السفر متيقن علي كلّ حال، سواء كان الوجوب مشروطاً، أو كان الواجب مشروطاً؛ لأنّه لو كان الوجوب مشروطاً فالصوم بعد الإقامة أيضاً، و يشكّ في تقييد الهيئة، فهو شكّ بدوي يرفع بالاطلاق.

و اجيب عنه بأنّه لا متيقن في البين؛ لأنّ الحضور و ترك السفر يكون واجبا علي تقدير كونه قيذا للواجب، و لا يكون واجبا علي تقدير كونه قيذا للوجوب، فهما

متباينان، وقد أوضحه الشيخ رحمه الله في التقارير، فراجع.

ثانيها: أنّ إطلاق الهيئة لحال وجود القيد وعدمه إطلاق شمولي، وإطلاق المادة إطلاق بدلي، والإطلاق الشمولي مقدّم علي الإطلاق البدلي.

واجيب عنه بأنّ ذلك مسلّم في العامّ والمطلق، فالعموم الشمولي يتقدّم علي المطلق البدلي؛ لأنّ دلالة العموم بالوضع، فيكون بيانا لتقييد المطلق. وأمّا المطلق الشمولي، فإنّما يثبت إطلاقه بمقدّمات الحكمة، كإطلاق البدلي ولا ترجيح.

ثالثها: أنّ تقييد الهيئة يوجب عدم تحقّق اطلاقين، بخلاف تقييد المادة، فإنّه يوجب تقييدا واحدا، ويبقى إطلاق الهيئة علي حاله، والثاني مقدّم عرفا علي الأول؛ لأنّه لا فرق عندهم بين التقييد بعد وجود الإطلاق، أو أن يعمل عملا يوجب عدم تحقّق اطلاقين.

أقول: لا- يبعد أن يكون المرجع إطلاق الهيئة؛ لأنّ قولنا من أفطر فليقض صومه قبل أن يأتي شهر رمضان المقبل، ظاهر في الوجوب مطلقا، فإذا ورد ما علم توقّف صحّة الصوم عليه كعدم السفر، وتردّد بين أن يكون شرطا للوجوب حتّي يقيّد إطلاق الوجوب، أو أنّه شرط للصحة، فمقتضي الإطلاق أنّه ليس شرطا للوجوب.

وحاصل الكلام: أنّ توقّف وجود المادة علي الشرط قطعي، أي: لا بدّ أن يكون الصوم في الحضر؛ لأنّه لا يصحّ الصوم الواجب قضاء في السفر. وأمّا الشكّ في وجوبه علي المسافر لاحتمال كون الحضر شرط الوجوب، فينفي بإطلاق الوجوب، فيكون الحضور واجبا كسائر شرائط صحّة الصوم، مثل غسل الجنابة في الليل ونحوه، فتأمل.

الثالث: أن يكون دليل الوجوب لبيبا، ولم يكن له إطلاق لفظي، وتردّد بين كون الوجوب مطلقا أو مشروطا، فمرجهه إلي الشكّ في أصل الوجوب، وهو مجري

الواجب النفسي والغيري

إشارة

ومنها: تقسيمه إلى النفسي والغيري، ولا يخفي أنه ليس لنا واجب غيري، لما تقدّم من أنّ المقدّمة ليست واجبة شرعاً، نعم يمكن تقسيمه إلى النفسي والضمني، فإنّ الوضوء يمكن أن يكون واجباً لنفسه، كما إذا نذر أن يتوضّأ، ويمكن أن يكون واجباً ضمناً كوجوبه للصلاة، وحينئذ إذا تردّد الواجب بين كونه واجباً نفسياً أو واجباً ضمناً، فلا يخلو أن يكون وجوبه مدلولاً للدليل لفظي له إطلاق أو لا يكون كذلك.

أمّا الأوّل وهو أن يكون لدليله إطلاق، كما إذا ورد بعد دخول الوقت توضّأً، وتردّد بين كونه واجباً لنفسه، أو واجباً في ضمن الصلاة، فلو ترك الصلاة وترك الوضوء، عوقب عقابين إذا كان الوضوء واجباً لنفسه، وعوقب عقاباً واحداً إن كان واجباً ضمناً، وحينئذ يتمسك بإطلاق وجوب التوضّأ علي وجوبه مطلقاً وإن لم يصل، وذلك لأنّ الوضوء علي كلا التقديرين واجب، سواء قيل بأنّ الوضع في الهيئة عامّ والموضوع له خاصّ، أو الوضع عامّ والموضوع له عامّ.

وليس التقييد راجعاً إلى الطلب، بأن يكون الطلب مقيّداً، بأن قال: توضّأ إن صلّيت، حتّى يقال: إنّ الموضوع له أفراد الطلب، ولا يمكن تقييد الفرد بل الطلب غير مقيّد، والمطلوب وهو الوضوء مردّد بين كونه مطلوباً استقلالاً أو مطلوباً مع غيره وهو الصلاة، وحيث أنّ المولي في مقام البيان، فلا بدّ أن يذكر جميع ما هو مطلوبه، فلو كان مطلوبه الشيء مع غيره ولم يذكر كونه مطلوباً مع غيره، فقد أخلّ ببيان الواجب في وقت الحاجة، والمولي الحكيم لا يفعل ذلك، فمقتضي الاطلاق وجوب الاتيان بمتعلّق الأمر علي كلّ حال.

نعم لو كان الوجوب الضمني مشروطاً، كما إذا قال قبل وقت دخول الصلاة:

توضّأ إن دخل وقت الصلاة، وتردّد بين أن يكون واجبا لنفسه أو واجبا للصلاة بعد دخول وقته، فإذا قلنا بأنّ تقييد الهيئة لا يمكن، فلا يصحّ التمسك بالاطلاق.

ولا- يخفي أنّه علي المختار من أنّ معني الهيئة معني الفعل وليس معني حرفيا، و معني الفعل مطلق قابل للتقييد، فلا- مجال لهذه الأبحاث.

وأما الثاني وهو أن لا يكون الوجوب مدلولاً للدليل لفظي له إطلاق، بأن علم أنّ الوضوء إمّا واجب نفساً أو ضمناً، فله أقسام:

الأول: أن يدور الأمر بين الوجوب النفسي و بين الوجوب الضمني غير الفعلي، كما إذا علمت المرأة بوجوب الوضوء إذا زالت الشمس إمّا نفساً أو للصلاة، فحاضت قبل دخول الوقت، فإنّما بعد دخول الوقت نشكّ في الوجوب النفسي فقط؛ لانتفاء الوجوب الضمني بعدم وجوب الصلاة عليها، فتجري البراءة، كما في الكفاية (1) من أنّ التكليف بالغيري-الضمني عندنا-إن لم يكن فعليا يكون الشكّ بدوياً.

الثاني أن يكون الوجوب الضمني فعلياً، كما إذا تردّد في أنّه نذر الوضوء أو نذر صلاة جعفر مثلاً، فإنّه يعلم بوجوب الوضوء نفساً أو ضمناً، فهل يجب الاحتياط بالجمع بين الوضوء و الصلاة أو لا يجب؟ احتمالان:

أحدهما: أنّه يجب الوضوء علي كلّ حال و يشكّ في وجوب الصلاة، و الأصل البراءة.

قال في المحاضرات: إنّ وجوب الوضوء معلوم تفصيلاً، سواء كان نفسياً أو غيرياً، و لا مانع من الرجوع إلي أصالة البراءة عن وجوب الصلاة للشكّ فيه و عدم قيام حجة عليه إلي آخر ما أفاده (2).0.

ص: 125

1- كفاية الاصول ص 138.

2- المحاضرات 390:2.

ثانيتها: وجوب الصلاة أيضا؛ لأنَّ وجوب الوضوء نفسا مغاير لوجوبه ضمنا، و العلم قد تعلّق بالخارج وقد نجزه، فيجب الخروج عن الاشتغال اليقيني؛ لأنَّ العلم قد تعلّق بوجوب الوضوء، أو بوجوبه مع الصلاة، فيدور الأمر بين وجوب الوضوء بشرط لا وبين وجوبه بشرط شيء، وهما متباينان. ولا يبعد قوّة هذا الوجه.

تذنيبات:

التذنب الأوّل: أنّ المقدمات التي ليست شرعية لا ثواب عليها ولا عقاب علي تركها

، فإن قصد بها وجه الله والائتان بها ليتمكّن من امتثال ذي المقدّمة اثيب عليها.

وأما المقدّمة الشرعية، فقد سبق أنّه ليس لنا مقدّمة شرعية، ومثل الوضوء ونحوه واجب كوجوب أجزاء الصلاة.

وقال في المحاضرات: إنّ فعل المقدّمة بقصد التوصل بها إلي ذي المقدّمة يترتّب عليه ثواب الانقياد (1).

أقول: مجرد قصد التوصل ولو لأجل اللابديّة لا يجعل فعلها له تعالى، ولا يوجب ترتّب الثواب.

التذنب الثاني: قال في الكفاية: إنّ الأمر الغيري توصلّي، فكيف صارت الطهارات

الثلاث عبادات؟

وأجاب بأنّ المقدّمة فيها بنفسها مستحبة وعبادة (2).

أقول: الطهارات وستر العورة والاستقبال واجبات في الصلاة كوجوب الأجزاء، لكن ثبت اعتبار قصد التقرب في الطهارات، ولا يعتبر في ستر العورة، ويتحقّق قصد التقرب بفعل الطهارات لله تعالى، أو قصد الأمر بالصلاة، أو قصد الأمر بالكون علي الطهارة الذي هو مطلوب شرعا.

ص: 126

1- المحاضرات 2:317.

2- كفاية الاصول ص 139.

ثم إن ظاهر الآية الشريفة هو وجوب الوضوء علي من لم يكن علي وضوء إذا أراد أن يصلّي، وأمّا من كان علي وضوء، فيجب عليه أن لا ينقضه ويبقيه إلي آخر الصلاة، أو يتوضّأ إن أبطل وضوءه.

ثم إن الوضوء مستحبّ نفسي، فكيف يصير واجباً للصلاة؛ فإنّه يستلزم اجتماع الضدّين؟

واجيب (1) عنه بأنّ المرتفع حدّ الاستحباب لا ملاك، فيصحّ قصد الاستحباب.

وهذا الكلام محلّ إشكال؛ لأنّ لازم رفع حدّ الاستحباب هو ارتفاع الأمر الاستحبابي وبقاء ملاك، فلا بدّ أن يقصد الملاك الاستحبابي لا الأمر الاستحبابي.

أقول: يمكن أن يقال: إنّ الوضوء مستحبّ نفسي، أو أنّ رفع الحدث أي الكون علي الطهارة مستحبّ نفسي، والوجوب يتعلّق باتيان هذا المستحب، كأمر الوالد ابنه بصلاة الليل إذا وجب أمثاله، فإنّه يجب عليه أن يصلّي صلاة الليل بقصد أمرها الاستحبابي.

نعم إن كان علي وضوء، فالوجوب يتعلّق بإبقاء الوضوء من أوّل الصلاة إلي آخره، هذا علي المختار من استحباب الوضوء لرفع الحدث نفساً ووجوبه شرطاً شرعاً للصلاة، والأولي أن يقال: إنّ الوضوء يجب للصلاة، كما يجب الركوع لها، فإذا أراد أن يصلّي يجب أن يتوضّأ للصلاة. نعم له أن يكتفي بالوضوء المستحبّ الذي توضّأ حيث لم يكن مريداً للصلاة.

وعلي مختار القوم من استحبابه مقدّمة ووجوبه مقدّمة، فلا نعقل اتّصاف الوضوء في ضيق الوقت بالاستحباب بمعني جواز تركه، وبالوجوب بمعني عدم جواز تركه، بل وكذا في سعة الوقت، فلا بدّ من القول بعدم اتّصافه بالوجوب إن لم3.

ص: 127

يلحقه الصلاة، وبتّصافه بالوجوب فقط إن أرادها وبقاء ملاك الندب، وتفصيله في باب الوضوء.

التذنب الثالث: ترتّب الثواب علي امتثال الواجب النفسي

قال في المحاضرات: اختلفوا في وجه ترتّب الثواب علي امتثال الواجب النفسي، فذهب معظم الفقهاء و المتكلّمين إلي أنّه بالاستحقاق، و ذهب جماعة منهم المفيد رحمه الله إلي أنّه بالتفضّل، و الصحيح أن يقال: إنّه لا يستحقّ علي المولي الثواب، كاستحقاق الأجير للاجرة علي المستأجر، و يستحقّه بمعني أنّه يصير بالامتثال أهلا لتفضّل المولي الثواب عليه، فقد أصبح النزاع لفظيا (1).

أقول: قيل: إنّ للبعد الاعتراض علي الله أنّه لماذا خلقه؟ و جوابه أنّه تعالي خلقه ليكسب بعمله الجنان و لا يدخل النار، فالجنّة جزاء عمله، فهو يستحقّ استحقاق الأجير، و إلّا- كان اعتراضه علي أنّه لماذا خلقه؟ في محلّه. و في الأخبار: العبادة علي ثلاثة أقسام، منها العبادة لدخول الجنان، و تلك عبادة الاجراء.

و لا يخفي أنّه لا يضّرّ الجهل بهذا المطلب، فنحن مسلّمون لما هو الواقع.

الواجب الأصلي و التبعي

و منها: تقسيمه إلي الأصلي و التبعي، و ظاهر هذا التقسيم أنّ وجوب واجب إن لم يكن تابعا لواجب آخر فهو أصلي، و إن كان تابعا لواجب أصلي فهو تبعي، فإن اريد مقام جعل الحكم، بأن يكون جعل حكم بالأصالة، و جعل حكم بالتبع، فلا يحضرنني مورد كذلك بل لا وجه له. و إن اريد في مقام الاثبات و الدلالة، فهو معقول.

و إن اريد من التبعي المقدّمة الواجبة، فهو معقول لو سلّم وجوبها، ولكن قال في الكفاية: إنّ المراد تبعيّة الارادة للارادة إذا لم يلتفت إلي التبعية تفصيلا، و إن التفت

ص: 128

يكون أصليا، والواجب الغيري كالمقدمة ينقسم إلى الأصلي والتبعي، لكن الواجب النفسي لا ينقسم، إلى آخر ما أفاده (1)، ولا ثمرة مهمة.

ثم إنه كان ينبغي تقديم هذا التقسيم علي التنبهات، ولكن تعرض له في الكفاية في هذا المقام ونحن أتبعناه.

الأمر الرابع تبعية المقدمة لذيها في الاطلاق و الاشتراط

إشارة

قال في الكفاية (2): إن وجوب المقدمة بناء علي الملازمة ليس مشروطا بإرادة ذي المقدمة، ولا يعتبر في وقوعها علي صفة الوجوب أن يكون الايمان بها بقصد التوصل بها إلي ذي المقدمة، ولا يترتب ذي المقدمة عليها، بحيث لو لم يترتب عليها لكشف عن عدم وقوعها علي صفة الوجوب.

أما الأول، فلأن وجوب المقدمة بناء علي الملازمة يتبع في الاطلاق و الاشتراط وجوب ذي المقدمة، فكما أن وجوب ذي المقدمة غير مشروط بإرادته، وإلا أذي إلي إباحته، فكذلك وجوب المقدمة.

وأما الثاني، فلأن الوجوب لم يكن بحكم العقل إلا لأجل المقدمية، وتوقف ذي المقدمة عليها واقعا، سواء قصد التوصل بها إلي ذيها أم لا، فيقع الدخول في ملك الغير واجبا إذا كان مقدمة لإنقاذ غريق لا حراما، وإن لم يلتفت إلي التوقف و المقدمية، غاية الأمر يكون حينئذ متجريا.

وأما الثالث، فلأنه لا يعتبر في الواجب أي واجب كان إلا ما له دخل في غرضه الداعي إلي ايجابه، وليس الغرض من المقدمة إلا التمكن من فعل ذي المقدمة، وهو يتحقق بفعلها، سواء ترتب عليها ذو المقدمة أم لا.

أقول: أما ما ذكره أولا و ثانيا فلا بأس به، بناء علي وجوب المقدمة، ولكن في

ص: 129

1- راجع: كفاية الاصول ص 135.

2- كفاية الاصول ص 142.

المثال المذكور و هو دخول الدار لإنتقاذ الغريق صور:

الصورة الاولي: من لم يعلم بغريق في ملك الغير لا- يكون مكلفا بإنتقاذه؛ لعدم وصول وجوب الإنتقاذ إليه، ولا- يكلف الله نفسا إلا ما آتاه، فلا تكليف بواقع لم يصل إلي المكلف، و حينئذ أي مع عدم العلم بوجود غريق في الدار إن دخل في ملك الغير كان حراما؛ لأنه دخل في ملك الغير بغير إذنه. نعم يجب عليه بعد العلم بالغريق أن ينقذه، نظير من دخل في ملك الغير بغير إذنه، و بعد دخوله وقع في الماء نفس محترمة، فإنه يجب عليه إنتقاذه. فتأمل.

الصورة الثانية: من رأى غريقا في ملك الغير، فهو مكلف بالانتقاذ، فإن دخل في ملك الغير بقصد عدم الانتقاذ فأنقذ، كان دخوله جائزا واقعا علي إشكال، و متجريا فيحرم بعنوان التجري بناء علي حرمة التجري.

الصورة الثالثة: من رأى غريقا في ملك غيره، و اعتقد أنه يقدر علي إنتقاذه، و دخل في ملك الغير و لم يقدر علي الإنتقاذ، فإن دخل بقصد التوصل إلي الإنتقاذ كان معذورا، و إن دخل بدون قصد التوصل إلي الإنتقاذ كان حراما.

و مما ذكرنا يظهر أن قصد التوصل يوجب رفع الحرمة عن المقدمة في الصورة الثالثة و بعض الموارد.

ثم إنه يمكن الانتصار للقول الأوّل المختار لصاحب المعالم بأنه لا دليل علي أن وجوب المقدمة تابعة لوجوب ذبيها في الاشتراط و الاطلاق، فيمكن أن يكون ذو المقدمة واجبا مطلقا، أي: سواء أراده أو لم يرده، و تكون المقدمة واجبة عند إرادة ذي المقدمة؛ لأن الغرض منها التوصل إلي الواجب، و عند عدم الارادة يكون ايجاب المقدمة لغوا.

ثم إنه قد تحقّق ممّا ذكرناه عدم وجوب المقدمة، فلا- مجال لهذه الأبحاث. و لو سلّم الوجوب، فالواجب الحصّة التي يترتب عليها ذو المقدمة؛ لأنّ ايجاب غيرها

لغو، وهذا مختار صاحب الفصول، وصاحب الكفاية حكى استدلال صاحب الفصول علي وجوب ذي المقدّمة الموصلة و أوجب عنه.

ومن جملة ما استدللّ به في الفصول أنّه قال: الضرورة قاضية بجواز تصريح الأمر بأنّي اريد المقدّمة التي يترتّب عليها الواجب دون ما لم يتوصّل به إليه.

وأورد عليه في الكفاية فقال: إنّ محلّ نظر؛ لأنّه لو صرّح كذلك لزم أن لا يكون ترك الواجب عصياناً؛ لأنّ ايجاب ذي المقدّمة يتوقّف علي جواز المقدّمة، و جوازها يتوقّف علي ترتّب ذي المقدّمة، فيكون ايجاب ذي المقدّمة موقوفاً علي حصوله، وهو محال؛ لأنّه تحصيل للحاصل، ومع عدم الترتّب لا تكون المقدّمة جائزة، فلا يقدر شرعاً علي العصيان (1).

أقول: الظاهر أنّ الدخول في ملك الغير إن لم يترتّب عليه إنقاذ الغريق يكون حراماً، فيصحّ أن يصرّح بأنّه يجوز الدخول إن أنقذت الغريق، و لا يجوز إن لم تنقذ، و حينئذ إن لم يكن قادراً علي الانقاذ لعمق الماء و نحوه، فليس مكلفاً بالانقاذ، و أمّا إن كان قادراً، فإنّه يجب عليه الدخول في ملك الغير و إنقاذ الغريق، و حينئذ إن دخل و لم ينقذ اختياراً فعل الحرام، و هو الدخول في ملك الغير و ترك واجباً و هو الانقاذ، فما ذكره في الفصول هو الصحيح.

ثمّ إنّ الثمرة بين القول بوجوب المقدّمة مطلقاً، و القول بوجوب خصوص الموصلة منها، تظهر في صحّة العبادة المزاحمة لواجب أهمّ، فإنّها تقع فاسدة بناءً علي وجوب المقدّمة مطلقاً؛ لأنّ ترك الصلاة مقدّمة للازالة، فإذا كان واجباً مطلقاً كان فعل الصلاة حراماً، و الحرمة في العبادة توجب الفساد، و أمّا بناءً علي القول بوجوب المقدّمة الموصلة، فلا تفسد العبادة؛ لأنّ الواجب هو ترك الصلاة المترتّب 0.

ص: 131

عليه فعل الازالة، ومع ترك الازالة لا يكون ترك الصلاة واجبا؛ لأنه ليس موصلا إلي فعل الازالة، وقد ارتضاه في الكفاية وغيره في غيرها.

أقول: سيأتي في بحث أن الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده أم لا، أنه يرد علي دعوي مقدمية ترك الصلاة للازالة، أولا: أن ترك الصلاة ليس مقدّمة للازالة. وثانيا: أن مقدّمة الواجب ليست واجبة. وثالثا: أن ترك الواجب ليس حراما، كما أن ترك الحرام ليس واجبا. ورابعا: أنه لو سلّم الجميع فالوجوب إن كان غيريّا، فالنهي أيضا يكون غيريّا، وهو لا يوجب الفساد، فتأمل.

تذنيبان:

التذنيب الأول: قال في الكفاية: البحث عن ملازمة ايجاب شيء لا ايجاب مقدّمته مسألة

اصوليّة

؛ لأنّ نتيجتها تقع في طريق الاستنباط، فإذا قلنا بالملازمة بمعنى أنّ العقل يدرك وجدانا أنّ ايجاب شيء وإن لم يكن مدلول دليل لفظي بل ثبت بإجماع يستلزم ايجاب مقدّمته، كما سيأتي في الاستدلال علي الوجوب، فتكون المسألة عقليّة اصوليّة، ونتيجتها وجوب المقدّمة شرعا، وهذه الملازمة غير اللابديّة العقليّة في مقام الامثال كما هو واضح (1).

قلت: سبق في أول البحث احتمال كون المسألة فقهية.

التذنيب الثاني: ذكروا ثمرات للقول بوجوب المقدّمة شرعا:

احداها: في النذر، فإن نذر الاتيان بواجب، أي: بما صدق عليه الواجب، يبرّ نذره بالاتيان بالمقدّمة، كما يراه صاحب الكفاية.

ثانيها: حصول الفسق بترك واجب واحد بمقدّماته إذا كانت له مقدّمات كثيرة؛ لصدق الاصرار علي الحرام بذلك.

ص: 132

و أورد عليه في الكفاية بأنه عند ترك احدي المقدمات يتحقق ترك ذي المقدّمة، ومعه لا يجب سائر المقدمات لعدم الحاجة إليها.

وفيه أنه بناء علي الملازمة، أي: ترشّح إرادة المقدمات من إرادة ذبيها، قد تحقّق وجوب المقدمات، ويكون ترك احداها تركا لجميعها.

و أورد عليه في المحاضرات (1) بعدم صدق الاصرار.

ثالثها: عدم جواز أخذ الاجرة عليها.

وفيه أنه لو كان لها نفع عائد إلي الغير، فليس وجوبها وجوبا مجّانيا، فيجوز أخذ الاجرة إن كان توصّليا، ويكون من الداعي للاثيان بالعمل قريبا إن كان تعبديا.

رابعتها: إن كان المقدّمة غير منحصرة في الحرام، كان الفرد المحرّم مجمعا للأمر والنهي.

نأسي الأصل في المسألة:

إذا شكّ في ترشّح الارادة من ذي المقدّمة إلي المقدّمة، فالأصل عدم وجود إرادة المقدّمة؛ لأنّ إرادة ذي المقدّمة حادثة مسبوقه بالعدم، كإرادة المقدّمة وقد علم حدوث إرادة ذي المقدّمة ويشكّ في حدوث إرادة المقدّمة، والأصل عدمه.

ويجوز إجراء الأصل في عدم وجود الملازمة؛ لأنّ وجود الملازمة موقوف علي تحقّق إرادة ذي المقدّمة، وقبلها لم تكن الملازمة موجودة خارجا، فإذا وجدت إرادة ذي المقدّمة يشكّ في وجود الملازمة، والأصل عدمها. وفي الكفاية (2) منع عن استصحاب عدم الملازمة، و أجري استصحاب عدم وجوب المقدّمة، أي: عدم إرادتها، لكن لا يبعد جريانها.

ص: 133

1- المحاضرات 2:429.

2- كفاية الاصول ص 156.

اشارة

إذا تمهدت الامور الأربعة و تبينت ثمرة المسألة، فقد استدلّ علي وجوب المقدمة بامور:

الأول: أنه لو لم تكن واجبة شرعا جاز تركها، وإذا تركها لم يتمكن من فعل الواجب، فلا عصيان في تركه؛ لأنّ تركه مستند إلي ترك المقدمة، و تركها مستند إلي تجويز الشارع.

و فيه أنّ جواز تركها شرعا لا يستلزم جواز تركها عقلا من حيث توقّف امتثال الواجب عليها.

الثاني: الوجدان، و حيث أنه أقوى شاهد علي أنّ الانسان إذا أراد شيئا له مقدّمات أراد تلك المقدّمات لو التفت إليها، بحيث ربّما يجعلها في قالب الطلب مثله و يقول مولويًا: ادخل السوق و اشتر اللحم مثلا، إلي آخر ما أفاده في الكفاية (1).

و فيه أولا: أنه ليس كلّ إرادة حكما مولويًا، بل الحكم المولوي هو الالتزام المستبطن للعقاب علي تركه، و لا عقاب علي ترك المقدمة.

و ثانيا: أنّ العقل مستقلّ في الحكم بالاطاعة و الامتثال، و الاتيان بالمقدمة دخيل في الامتثال، و لا دخل للمولي فيه، فليس له أن يجعلها في قالب الطلب مولويا.

الثالث: وجود الأوامر الغيريّة في الشرعيّات و العرفيّات.

و فيه أنّ الأوامر الغيريّة في الشرعيّات مثل الطهارة و الستر و الاستقبال واجبات ضمنيّة كوجوب الأجزاء، و الأوامر الغيريّة في العرفيّات كلّها أوامر

ص: 134

ثم لا يخفى أنّ مقتضى هذه الأدلة هو ترشّح الارادة من ذي المقدّمة إلي المقدّمة التي يترتّب عليها ذوها، فلا بدّ من القول علي تقدير تسليم الملازمة بوجوب المقدّمة الموصلة، فإنّ من أراد شيئاً لا يريد ما لا يوصل إليه تبعاً لإرادة ذلك الشيء.

وأما التفصيل بين السبب وغيره، بوجوب المقدّمة السببية لعدم القدرة علي المسبّب، فالأمر به أمر بالسبب حقيقة، فلا وجه له، لأنّ القول بأنّ الأمر بالمسبّب أمر بالسبب حقيقة يرجع إلي انكار المقدمية، أي: كون وجوب السبب غيريّاً، بل يكون وجوبه نفسياً، وهو غير صحيح؛ لأنّ التكليف من الوجوب أو الحرمة تابع للمصلحة والمفسدة، وهما موجودان في المسبّب، وهو مقدور بالقدرة علي سببه، فالأمر المتعلّق بالمسبّب هو الأمر المولوي.

وأما التفصيل بين الشرط الشرعي وغيره بوجوب الشرط الشرعي وجوباً غيريّاً، وعدم وجوب غيره، فقد استدلّ عليه بأنّه لو لا وجوبه شرعاً لم يكن شرطاً.

و أجاب عنه في الكفاية أولاً: بأنّ الشرط الشرعي يرجع إلي العقلي؛ لأنّ الأمر به إرشاد إلي الشرطية، وتوقّف المشروط علي الشرط عقلي.

و ثانياً: أنّ الأمر الغيري يتعلّق بمقدّمة الواجب، فلو كان مقدّميته موقوفة علي تعلّق الأمر الغيري به لدار، فلا بدّ وأن يجعل الأمر به إرشاداً إلي شرطيته، ثم بعد ثبوت شرطيته يتعلّق الأمر الغيري به، كغيره من الشرائط العقلية (1).

أقول: الصحيح ما أجاب به إذا قلنا بأنّ الشرط الشرعي واجب غيري، لكن سبق أنّا نقول: إنّ الشرط الشرعي واجب ضمّني كالجزء، بلا فرق بينهما في تعلّق 9.

الأمر بهما، وعلي هذا فإن قلنا بوجود المقدّمة كان مختصًا بغير الشرط الشرعي.

تَمَمَّة:

قال في الكفاية: لا شبهة في أنّ مقدّمة المستحبّ كمقدّمة الواجب، فتكون مستحبّة لو قيل بالملازمة (1).

أقول: الاستحباب بمعنى ترتّب الثواب علي فعله موقوف علي الاتيان بها لله تعالى، وبدونه يكون مستحبًا توصليًا.

وقال في الكفاية: إنّ مقدّمة الحرام علي قسمين:

الأول: ما يتمكّن معه من ترك الحرام اختيارًا، فلا يترشّح من طلب تركه طلب تركها، فلو فرض أنّه لم يكن لحرام مقدّمة يزول معها اختيار ترك الحرام لم يكن مقدّمته حرامًا، وحينئذ يمكن أن يكون فعل الحرام مستندا إلي مقدّمة غير اختيارية، وهي لا تتّصف بالحرمة.

الثاني: أن لا يتمكّن معه من فعل الحرام اختيارًا، و يترشّح من طلب ترك الحرام طلب تركها، فتكون هذه المقدّمة حرامًا غيريًّا (2).

أقول: ما ذكره من الترشّح مبنيّ علي تسليم ذلك في مقدّمة الواجب، لكن سبق منعه.

فصل في اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده

هل الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده أم لا؟ فيه أقوال، ثالثها: التفصيل بين الضدّ العامّ وهو ترك المأمور به، وال ضدّ الخاصّ وهو كلّ فعل وجودي مصادّ له، فيقتضي الأمر بالشيء النهي عن الضدّ العامّ دون الضدّ الخاصّ.

ص: 136

1- كفاية الاصول ص 159.

2- كفاية الاصول ص 159-160.

التحقيق أنه لا يقتضي النهي عن الضدّ مطلقاً، كما أنّ النهي عن الشيء لا يقتضي الأمر بضدّه، وذلك لأنّ الايجاب تابع لوجود المصلحة في المتعلّق، والنهي تابع لوجود المفسدة في المتعلّق، ولا ينحلّ الحكم الواحد إلي حكمين، فالصلاة واجبة، وترك الصلاة ليس بحرام، والخمر حرام شربه، وليس ترك الشرب واجباً.

نعم ربّما يكون في الفعل مصلحة وفي الترك مفسدة، فلا بدّ من ايجاب الفعل و تحريم الترك استقلالاً، كصلة الوالدين فإنّ فعلها واجب و تركها عقوق حرام، وليس ذلك من اقتضاء الايجاب حرمة الترك، أو النهي وجوب الفعل.

ثمّ إنّ يستدلّ لاقتضاء الأمر بالشيء النهي عن الضدّ بوجوه، بعضها مختصّ بالضدّ الخاصّ، وبعضها بالضدّ العامّ، و ما يمكن أن يستدلّ به عليه وجوه:

الأوّل: أنّ الأمر بما يجب فعله فوراً يقتضي وجوب مقدّمته، وترك ضدّ الأمور به مقدّمة لفعله، بداهة توقّف إزالة النجاسة عن المسجد فوراً علي ترك الصلاة، فإذا وجب ترك الصلاة حرم فعلها؛ لأنّ ما يكون تركه مطلوباً يكون فعله مبعوضاً، و حرمة الصلاة توجب فسادها؛ لأنّ النهي عن العبادة يقتضي فسادها.

وقد أفتي العلامة بالبطلان قال في القواعد: ويجب علي المديون السعي في قضاء الدين، إلي أن قال: ولا تصحّ صلاته في أوّل وقتها، ولا شيء من الواجبات المتأّتية في أوّل أوقاتها قبل القضاء مع المطالبة، وكذا غير الدين من الحقوق كالزكاة و الخمس. قال في مفتاح الكرامة بعد العبارة المذكورة: كما صرّح بذلك في السرائر و المختلف و التذكرة و مجمع الفائدة (1).

وفيه أوّلاً: أنّ ترك أحد الفعلين الضدّين ليس مقدّمة لفعل الآخر؛ لأنّ الفعل الاختياري هو الفعل المسبوق بالارادة، وإذا تحقّقت إرادة الازالة لم يوجد إرادة3.

ص: 137

الصلاة، من غير فرق بين كون الفعل الاختياري موجودا أو لا، فإذا تحققت إرادة القيام مثلا زالت إرادة الجلوس بقاء، فلا يتوقف فعل أحد الضدّين علي ترك الفعل الاختياري المضادّ له، سواء كان الفعل الاختياري موجودا أو لم يكن موجودا، فلا- موقع لتفصيل المحقّق الخوانساري بين الضدّ الموجود وغيره.

و ثانيا: أنّ مقدّمة الواجب ليست واجبة، كما تقدّم.

و ثالثا: أنّ القائل بوجوب المقدّمة إنّما يقول به لاستلزام إرادة ذي المقدّمة إرادة مقدّمته، كما تقدّم، و واضح أنّ إرادة ذي المقدّمة إنّما تستلزم إرادة المقدّمة التي يترتّب عليها ذوها لا مطلق المقدّمة و إن لم يترتّب عليها، و فيما نحن فيه يكون المطلوب ترك الصلاة الذي معه إزالة النجاسة، فإذا لم يزل النجاسة عن المسجد، فليس ترك الصلاة حينئذ مطلوباً.

و رابعا: أنّ وجوب ترك الصلاة وجوب غيري لا- لمصلحة فيه، و لا زمه أنّ النهي عن الصلاة نهى غيري لا- لمفسدة و مبغوضيّة في الصلاة، فالنهي و إن كان مولويّاً لكن النهي المولوي الغيري عن العبادة لم يثبت اقتضاؤه بطلانها، فتأمل.

الوجه الثاني: أنّ فعل الازالة ملازم لترك الصلاة، و المتلازمان متّحداً في الحكم، فإذا كانت الازالة واجبة، فيكون ترك الصلاة واجباً.

وفيه: أنّه لا- يمكن اختلاف حكم المتلازمين بأن يكون أحدهما واجباً و الآخر حراماً، و أمّا اتّحادهما في الحكم فلا وجه له، فإذا كان فعل الازالة واجباً لم يكن ترك الصلاة محكوماً بالحرمة، و أمّا أنّه محكوم بالوجوب فلا وجه له.

الوجه الثالث: أنّ الإيجاب هو طلب الفعل مع المنع عن الترك، فكلّ إيجاب و إن كان لدليل لبيّ من اجماع و نحوه عبارة عن طلب الفعل مع المنع عن تركه.

و أجب عنه في الكفاية بأنّه لا يكون الوجوب إلّا طلباً بسيطاً و مرتبة وحيدة

أكيدة من الطلب لا مركبا من طلبين (1) انتهى، وهو متين.

وأقول: بل لو كان الوجوب طلب الفعل مع المنع عن تركه، كان الترك حراما لا الضد الخاص أي الصلاة، فإنه ملازم للترك وليس عين الترك.

الرابع: أنه لا يجوز الأمر بإزالة النجاسة عن المسجد فورا، أو بأداء الدين المطالب به مع الأمر بالصلاة في زمان واحد؛ لعدم قدرة المكلف علي فعلهما في زمان واحد، وكذلك كلما دار الأمر بين الأهم والمهم لم يجز الأمر بهما في زمان واحد لعدم القدرة عليهما، وحيث أن الأمر بالازالة فوري، وكذلك الأمر بالأهم متعين عند المزاممة مع المهم، فيتعين الأمر بالازالة والأمر بالأهم، فلا أمر بالصلاة ولا بالمهم، فتبطل العبادة لتوقفها علي الأمر بها، فإذا وجبت إزالة النجاسة عن المسجد لم تصح الصلاة إن ترك الازالة لعدم الأمر بالصلاة.

واجيب عنه بوجهين:

الوجه الأول: أن عدم الأمر بالمهم؛ إما لفقد جزء أو شرط أو وجود مانع، وإما لأن المكلف لا يقدر علي امتثال الأمر بالأهم والأمر بالمهم، فينتفي الأمر بالمهم ويبقى ملاكه، وحيث إن الصلاة واجدة لأجزائها وشرايطها وفاقدة لموانعها؛ لأنه ليس من شرايطها عدم اشتغال ذمة المكلف بواجب، كما يشترط في الصوم المندوب أن لا يكون علي المكلف صوم واجب، وإنما ارتفع مجرد الأمر بها، فيصح التقرب بمحبتها الذاتية لله تعالى.

الوجه الثاني: ثبوت الأمر بالمهم ويسمي بالترتب، ولهم في ذلك تقريرات ثلاثة:

الأول: أن عدم الأمر بالمهم إنما يكون لأجل عدم القدرة علي امتثاله وعلي 5.

ص: 139

1- كفاية الاصول ص 165.

امتنال الأهم، فإذا فرض وجود القدرة علي امتثال المهم، بقي الأمر به علي حاله، و المكلف لا يقدر علي فعل المهم و فعل الأهم لو كان وجوب المهم مطلقا غير مقيد بعصيان الأهم، و أمّا إذا عصي الأمر بالأهم، فيكون قادرا علي المهم، فيقيد الأمر بالمهم بعصيان الأمر بالأهم في ظرفه علي نحو الشرط المتأخر، أي: افعل المهم إن تحققت منك عصيان الأهم بعد ذلك، أو يقيد الأمر بالمهم بالعزم علي العصيان علي نحو الشرط المتقدم أو المقارن، أي: إن عزمت علي عصيان الأهم فافعل المهم.

الثاني: ما ذكر في التقرير الأول مع جعل الشرط نفس عصيان الأهم علي نحو الشرط المقارن، أي: افعل الأهم فإن عصيت فافعل المهم. و لا بدّ من أن يعلم أنّه يعصي الأهم و يكون عازما علي تركه، و الفرق بين التقريرين أنّ العزم يكون شرطا علي الأول، بخلافه علي هذا التقرير، فإنّ نفس العصيان يكون شرطا، و العزم طريق إلي العلم بتحقيق عصيان الأهم.

و اورد علي هذين التقريرين بأنّ الأمر بالأهم يكون فعليًا في زمان الأمر بالمهم؛ لأنّ زمان الأمر بالأهم و الأمر بالمهم و عصيان الأهم واحد، فيلزم طلب الأهم و طلب فعل المهم في زمان واحد، فيكون المطلوب من المكلف الجمع بين فعل الأهم و فعل المهم، و هو غير قادر عليه.

و اجيب عن هذا الايراد بأنّ القبيح طلب الفعلين جمعا؛ لأنّه غير قادر عليه، ولكن مرجع الاشتراط المذكور إلي طلب الفعلين لا جمعا، و هو ليس بقبيح.

وقد مثل السيّد الاستاذ الشيرازي (1) قدّس الله روحه بهذا المثال، و هو أنّ الوالد إن أمر ابنه بالتزوّج بزينا مثلا تعيينا، و أمره بالتزوّج باختها تعيينا في زمان واحد، فقد أمر بالجمع بين الاختين، و لا يجوز إطاعته، فإنّه لا طاعة لمخلوق فيه.

ص: 140

1- هو العلامة الفقيه الورع السيّد عبد الهادي الشيرازي رحمه الله.

معصية الخالق. و أمّا لو أمره بالتزوّج بزینب تعیننا، فإن عصي و لم یمثل أمره و لم یتزوّج بها، فأمره بالتزوّج باختها في زمان واحد، كان أمراً بالتزوّج بالـاختين في زمان واحد لا- جمعاً، و هو جائز و يجب إطاعته؛ لأنّه ليس أمراً بالمعصية. و لهم تقریبات في بیان ذلك لعلّ مرجع الجميع إلي ما ذكرناه.

و قرّبه في نهاية الدراية بأنّ الأمر لمتعلّقه كالمقتضي لمقتضاه، و لا تنافي بين المقتضيات إلّا في التأثير، فإذا كان المقتضيات في عرض بأن كان الغرض منهما فعلية المقتضي عند انقياد المكلف حصل التنافي، و إذا كانا مترتبین، بأن كان أحدهما لا اقتضاء له إلّا مع عدم تأثير الآخر فلا مانع منه (1).

أقول: في جميع هذه الوجوه نظر؛ لأنّهم إن التزموا بتعدّد العقاب، فهو غير صحيح و ستعرض له.

الثالث: تصحيح الأمر بالأهمّ و الأمر بالمهمّ عرضاً من دون ترتّب الأمر بالمهمّ علي عصيان الأهمّ بتمهيد مقدمات نذكر الثلاث منها الدخيلة في استنتاج ذلك، و هي:

المقدّمة الخامسة: كلّ حكم قانوني فهو خطاب واحد لا تكثّر في ناحية الخطاب، بل الكثرة في ناحية المتعلّق، و ما اشتهر من انحلال الخطاب الواحد إلي الخطابات حسب عدد المكلفين غير تامّ، كما أنّ الإخبار لا ينحلّ، فلو قال قائل:

النار باردة لم يكذب بعدد أفراد النار.

ثمّ إنّ الميزان في صحّة الخطاب الكلّي إمكان انبعاث عدّة من المخاطبين بهذا الخطاب لا- انبعاث كلّ واحد منهم، لبطلان القول بالانحلال، و يبتني علي الانحلال عدم منجزية العلم الاجمالي إذا كان بعض الأطراف خارجاً عن محلّ الابتلاء.

ص: 141

وأما علي ما ذكرنا فيصحّ الخطاب لعامة المكلفين لو وجد ملاك الخطاب، أعني: الابتلاء في عدّة منهم كما في المقام.

وأيضا يبتني علي الانحلال عدم صحّة خطاب العاجز والعاصي والكافر، وأما علي ما ذكرنا فيصحّ الخطاب الكلّي للناس إذا كان فيهم من ينبعث عنه.

أقول: قال الله تعالى: عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ (1) المستفاد منه ومن غيره أنّ كلّ إنسان ملزم بتكليفه، فكلّ واحد مكلف علي حدة سمي الخطاب منحلاً أو غير منحلّ، والأمر واضح. وأما قولنا النار باردة، فالحكم علي الجنس بخلاف ما لو قلنا كلّ نار باردة.

قال: المقدّمة السادسة: إنّ الأحكام الشرعيّة غير مقيّدة بالقدرة لا شرعا ولا عقلا، وإن كان حكم العقل بالاطاعة والعصيان في صورة القدرة، ولا يتصرّف العقل في إرادة المولي وجعله.

أقول: عدم صحّة تكليف العاجز من البديهيّات الأولى لا حاجة فيه إلي حكم العقل.

قال: المقدّمة السابعة: إنّ الأمر بكلّ من الضدّين أمر بالمقدور الممكن، والذي يكون غير مقدور هو جمع المكلف بين متعلّقيهما في الاتيان، وهو غير متعلّق للتكليف، ثمّ إنّ متعلّقي التكليفين إن كانا متساويين في الجهة والمصلحة، فالعقل يحكم بأنّه إن اشتغل بأحدهما فهو في مخالفة الآخر معذور، وأما إذا لم يصرف قدرته في شيء منهما، فقد ترك دعوة كلّ واحد بلا عذر، فيستحقّ عقابين. وإن كان أحدهما أهمّ وأتّي به، فهو معذور في ترك المهمّ، وإن اشتغل بالمهمّ فيثاب عليه ويعاقب علي ترك الأهمّ، ولو تركهما لاستحقّ عقوبتين، فلاحظ. 5.

ص: 142

أقول: كون إنسان مكلفًا بالزامين في زمان واحد بأيّ نحو كان إذا لم يتمكن من فعلهما قبيح بدهاءة، إذا كان كلّ إلزام مستبطنًا للعقاب علي مخالفته، ولا بدّ من علاج تعدّد العقاب، وكيف يصحّ عقابه علي ترك الأهمّ كما إذا كان وحده، وعقابه علي ترك المهمّ كما إذا كان وحده، وهل هو إلّا تكليف بما لا يطاق و ظلم العباد؟

و من الغريب التزام القائلين بوجود أمرين مترتبًا أو غير مترتب بعقابين، حتّي انه جاء في وقاية الأذهان بعد ما حكي عن كفاية الاصول أنّه قال: كان السيّد الاستاذ لا يلتزم بتعدّد العقاب علي ما هو ببالي. قال: إذا كان علي شكّ منه فنحن قاطعون ببراءة عالم مثله عن مثله، بل لا بدّ للقائل بالترتب من الالتزام بعقوبات متعدّدة إذا ترتّب أوامر كذلك إلي آخر كلامه (1).

و التحقيق أن يقال: إنّ الفعلين اللذين لا- يتمكن المكلف من الجمع بينهما، إمّا متساويان ملاكًا، أو أحدهما أهمّ من الآخر. أمّا في المتساويين ملاكًا فيحكم العقل بالتخيير الواقعي بينهما، وكلّ ما حكم به العقل في مرحلة جعل الحكم، بحيث أحرز الملاك وعدم المنع عن الحكم علي طبقه، حكم به الشرع، فإذا تركهما عوقب عقابًا واحدًا، وأمّا الأهمّ والمهمّ فبمقدار مساواة مصلحة المهمّ للأهمّ يتخيّر المكلف بين المهمّ والأهمّ، ولا وجه لتعيين المهمّ أو الأهمّ، وبمقدار الزائد علي مصلحة المهمّ يتعيّن الأهمّ، فإذا فعل المهمّ عوقب علي الزائد من الملاك المتروك من الأهمّ، وإذا تركهما عوقب بمقدار ترك الأهمّ فقط، وذكرنا تفصيل المسألة في رسالة مستقلّة مطبوعة.

و حاصله: أنّ المنكر للترتب كالمحقّق الخراساني رحمه الله إن كان يقول بأنّ الأمر متعلّق بالأهمّ فقط ولا أمر بالمهمّ، فلا يجب علي المكلف إن ترك الأهمّ أن يأتي 4.

ص: 143

بالمهم، حيث قال: إنَّ ما يقع من الأمر بالمهم إرشاد إلي أنَّ الاتيان به يوجب استحقاقه المشوبة، فيذهب بها بعض ما استحقَّه من العقوبة علي مخالفة الأمر بالأهم، لا أنَّه أمر مولوي فعلي كالأمر به (1) إلي آخر كلامه. فلازمه جواز ترك المهم.

لكننا نقول: إنَّ الأمر المولوي متعلِّق بالمهم، والقائل بالترتب إن كان يقول بتعدّد العقاب فهو غير معقول، ونحن نقول بوحدة العقاب و تعلق الأمر المولوي بالمهم علي النحو الذي ذكرناه.

و ملخص ذلك: أنَّ كلَّ ما حكم به الشرع حكم به العقل؛ لأنَّ الشرع لا يحكم بشيء إلا لمصلحة ملزمة، وكلَّ ما علم الملاك الملزم و علم عدم المانع من الحكم علي طبقه، يحكم به العقل و يستكشف به حكم الشرع، نعم لو احرز الملاك و لم يعلم عدم المانع لكن علم عدم المانع شرعا، أزم العقل به و لا يستكشف به حكم الشرع.

و ينبغي بيان امور:

الأمر الأول: أنَّ اشتراط القدرة البدنية علي امتثال التكليف، و التمكّن من الوصول إلي التكليف بتعلّمه في تكاليف الموالى عبيدهم، من البديهيات يعرفه كلّ ملتفت، فلا تصحّ عقوبة غير القادر، و لا الجاهل غير المتمكّن من رفع جهله، و ليس من الأحكام العقلية النظرية، و لو قال المولي: إنّي لا أكلف العبد ما لا يقدر عليه، لعدّ من ذكر الواضحات التي لا فائدة فيها.

و أمّا قوله تعالي لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا (2) فلعلّ المراد بالوسع هو التمكّن من الفعل في راحة بلا حرج، لا القدرة البدنية التي لا يمكن صدور الفعل 6.

ص: 144

1- كفاية الاصول ص 168.

2- سورة البقرة: 286.

بدونها.

فما في المحاضرات من أنه لا مانع من اعتبار الجامع بين المقدور وغيره (1) الخ. لا يمكن المساعدة عليه.

و من ذلك يظهر أنه لا يصح التكليف بالأهمّ و المهمّ إذا كانا في وقت واحد، كما إذا غرق مؤمنان أحدهما أهمّ، فلا يصحّ أن يقول له: انقذ الأهمّ، وإن لم تصرف قدرتك إلي إنقاذه فانقذ المهمّ، فإنه يرجع إلي قول: اصرف قدرة واحدة في انقاذ الأهمّ و المهمّ و إلاّ عاقبتك عقوبتين. و محلّ الكلام في بحث الأمر بالضدّين هو توجّه إلزامين إلي مكلف عاجز عن فعلهما، له قدرة واحدة لا بدّ له من صرفها في امثال تكليفين في عرض واحد، و هل يمكن تصحيحه بوجه أم لا؟ و الأقوال فيه ثلاثة:

الأول: توجّههما إليه علي نحو الاشتراط من الجانبين إن كانا متساويين، كمؤمنين متساويين اشرفا علي الغرق، فيجب إنقاذ كلّ واحد إن ترك إنقاذ الآخر، فإذا ترك إنقاذهما حصل شرط كليهما فيعاقب عقابين، أو الاشتراط من جانب واحد إن كان أحدهما أهمّ، و اشتهر التعبير عنه بالترتب.

الثاني: القول بعدم توجّه تكليفين إلي شخص واحد، بل يتعلّق التكليف بالكلّي.

الثالث: المختار و هو توجّه أمرين بالأهمّ و المهمّ تخييرا في المقدار من المصلحة الموجودة فيهما، و تعيّن الأمر بالأهمّ في المقدار الزائد الذي يختصّ به الأهمّ، و لازمه أن يكون العقاب عقابا واحدا إن تركهما، هذا كلّ في إلزامين لفعلين علي من ليس له إلاّ قدرة واحدة علي فعل أحدهما.

الأمر الثاني: إذا كان إلزامان لفعلين لم يستلزم إعمال قدرة واحدة فيهما، 7.

ص: 145

فليس بمستحيل و خارج عن الترتب.

فإذا كان إلزام واحد فقط و المكلف عصي بحيث سقط الأمر بعصيانه ثم أمره بفعل آخر، فلا بأس به، وإن كان بحيث لو امتثل الأمر الأول لم يبق له قدرة علي امتثال الأمر الثاني و لم يتوجه إليه، و ليس هذا من الترتب، مثلا من كان يقدر علي صوم خمسة عشر يوما فقط من شهر رمضان، يجب عليه أن يصوم اليوم الأول، فإن أفطر فقد أفطر متعمدا، و عليه القضاء و الكفارة، ثم يتوجه إليه الأمر بصوم اليوم الثاني، و هكذا إلي آخر الشهر، و ليس ذلك من الترتب، مع أنه يعاقب علي ترك صوم ثلاثين يوما (1)، و ذلك لأنه لم يستلزم استعمال قدرة واحدة في صومين في عرض واحد.

و قد ذكروا أمثلة عرفية و شرعية علي وقوع الترتب، و هذه الأمثلة ليست من الترتب، أو أنّ العرف يساعد علي قلة عقاب فاعل المهم، و نذكر بعضها:

منها: ما في المحاضرات، و هو ما (2) إذا وجبت الإقامة علي المسافر في بلد، فإذا قصد الإقامة عشرة أيام و جب عليه الصوم و الصلاة تماما، و إن عصي و لم يقصد الإقامة عشرا حرم عليه الصوم و وجب الصلاة قصرا، فيقال له: يجب عليك الإقامة و الصلاة تماما و الصوم، و إن عصيت حرم عليك الصوم (3).

أقول: يعني بذلك أنه يقال له: أقم و صم و أتم الصلاة، و إن عصيت يحرم عليك الصوم و يجب عليك الصلاة قصرا.

و فيه نظر؛ لأنّ حرمة الصوم و وجوب القصص موضوعهما المسافر، عصي في ترك قصد الإقامة عشرا أو لم يعص، فالمسافر يجب عليه الافطار، و المسافر 3.

ص: 146

1- سيأتي في بعض التنبيهات توضيح ذلك.

2- المثال المذكور جاء في فوائد الاصول 1:213 الطبعة الاولي.

3- المحاضرات 3:103.

المقيم يجب عليه الصوم وإتمام الصلاة، وهو مكلف بإيجاد موضوع المسافر المقيم، لكنّه يعصي ولا يحقّق موضوعه، وليس ذلك من توجّه تكليفين إليه في زمان واحد لا يقدر علي امتثالهما.

ومنها: ما إذا حرم عليه الإقامة في مكان مخصوص فأقام، فإنّه يقال له: لا تقم في هذا المكان و سافر وقصّر و أفطر، فإن أقمت فصلّاً تاماً و صم.

وفيه نظر؛ لأنّ موضوع التمام هو المقيم، سواء كان الإقامة واجبة أو حراماً أو جائزة، فإذا عصي وأقام صار موضوعاً للتكليف بالتمام.

ومنها: ما في وقاية الأذهان، قال: لو كان لرجل في فلاة من الماء ما يكفيه للوضوء، فعصي ولم يتوضأ حتّى انقضى الوقت، ثمّ صادف مسلماً بلغ به العطش حدّ الهلاك، فهل في أهل الشرع من يتوقّف في وجوب حفظ نفسه، وفي صحّة الأمر به و جواز العقاب علي تركه الي آخر كلامه (1). وغيره من الأمثلة المذكورة فإنّها ليست من الترتّب.

الأمر الثالث: قد ظهر ممّا ذكرنا أنّ محلّ الكلام في ثبوت الأمر الترتّبي إنّما هو فيما إذا كان إلزامان بشيئين تامّين ملاكاً من جميع الجهات، إلا أنّ المكلف لا يتمكّن من امتثالهما؛ لعدم القدرة علي فعلهما في زمان واحد، فإن كان أحدهما أهمّ، فالأمر به إمّا يقتضي النهي عن المهمّ، أو لا- يقتضي النهي عنه، بل يوجب رفع الأمر به، كما يقوله المنكر للترتّب، أو لا- يوجب رفع الأمر به، بل يبقى الأمر علي نحو الترتّب.

وعلي كلّ حال فالمهمّ تامّ الملاك و عدم الأمر به لا لبطلان العمل بل لوجود المانع، وهو الأمر بالأهمّ، فلو كان صحّة المهمّ مشروطة بعدم وجوب الأهمّ عليه، 5.

ص: 147

لم يكن مورد الترتب، وإلا فهو مورد للترتب، سواء كانت القدرة المعتبرة فيهما - أي: في الأهمّ والمهمّ- عقلية، أو شرعية أي قدرة خاصّة كالزاد والراحلة وتخلية السرب في وجوب الحجّ، أو مختلفة، مثلا القدرة المأخوذة في الحجّ هي الزاد والراحلة وتخلية السرب، فإذا زاحمه واجب آخر، كأن نذر قبل أن يستطيع أن يكون يوم عرفة في كربلاء، ثمّ تمكّن من الزاد والراحلة وتخلية السرب، فحينئذ يجب عليه الوفاء بالنذر، ويجب عليه الحجّ لتحقيق ملاكهما، فإن قلنا إنّ النذر أهمّ وجب فعله، فإن تركه وجب الحجّ، وإن قلنا بالعكس فبالعكس.

وأما لو كان وجوب المهمّ مشروطا بعدم وجوب الأهمّ عليه، بحيث لم يكن للمهمّ ملاك عند وجوب الأهمّ، فلا يكون محلّ الترتب.

ولتوضيحه نمثّل مثالا وهو أنّ الشرط في صحّة الصوم المندوب أن لا يكون عليه صوم القضاء، فلا يصحّ أن يقال له: لا تصم الصوم المندوب و عليك قضاء الصوم، فإن لم تقض وعصيت فصم ندبا، وذلك لأنّه لا يصحّ الصوم إن كان عليه قضاء الصوم.

وبما ذكرنا ظهر بعض المناقشات في بعض الكلمات:

منها: ما في المحاضرات وهو أنّ الأمر إذا سقط فلا طريق إلي إحراز الملاك؛ لاحتمال كونه لعدم المقتضي لا لوجود المانع (1).

أقول: هذا خلف؛ لأنّ المفروض أنّ المهمّ صحيح من جميع الجهات، وليس من شرائط صحّته عدم وجوب واجب آخر، فلا يكون سقوط الأمر حينئذ إلا للمانع وهو الأمر بالأهمّ، مع أنّه لو احتمل ذلك، أي: اشتراط المهمّ بعدم اشتغال ذمّة المكلف بواجب آخر، فلا يصحّ أن يقال: افعل الأهمّ وإن عصيت فافعل المهمّ؛ لأنّه 0.

ص: 148

إذا كان مشروطا بعدم وجوب الأهمّ لم يصحّ مع وجوبه، فلا يتعلّق به الأمر لا مترتبا ولا غير مترتب.

وبعبارة اخري: لو كان التقييد بعصيان الأهمّ المذكورا في دليل المهمّ، صحّ ما ذكره من كشف الملاك، لكن هذا التقييد عقلي، وإلا فالدليل قوله «أزل النجاسة عن المسجد» وقوله «صلّ».

ومنها: ما فيها أيضا من أنّ القول بجواز تعلّق الأمر بالضدّين علي نحو الترتّب لا يتوقّف علي إحراز الملاك في الواجب المهمّ، ولا يفرق في ذلك بين أن يكون الواجب المهمّ مشروطا بالقدرة عقلا، أو مشروطا بها شرعا إلي آخر الكلام (1).

أقول: قد تقدّم أنّها تعتبر في القول بالترتب إحراز الملاك في الواجب المهمّ.

وأما ما ذكره من عدم الفرق بين كون الواجب المهمّ مشروطا بالقدرة عقلا أو شرعا، ففيه أنّ المراد بالقدرة الشرعيّة إن كان القدرة البدنيّة المأخوذة في الدليل، فهي ترجع إلي القدرة العقلية. وإن كان المراد القدرة الخاصّة، كالزاد والراحلة و تخلية السرب، أو عدم وجوب واجب آخر، فالأول يجري فيه الترتّب، والثاني لا يجري كما تقدّم.

الأمر الرابع: قال في وقاية الأذهان: قال في كشف الغطاء: وأيّ مانع يمنع المولي الحكيم أن يقول لعبده: لا تدخل الدار وإن دخلت فاقعد في الزاوية الفلانية (2).

أقول: إن قال المولي لا تكن في الدار، فإن عصيت فكن في الزاوية الفلانية، ولم يكن مراده أنّ حرمة الكون في غير الزاوية الفلانية أشدّ منها في الزاوية الفلانية، بل إنّ حرمة الكون في جميع مواضع الدار علي السواء، لكن يجب الكون 7.

ص: 149

1- المحاضرات 3:98.

2- وقاية الأذهان ص 317.

في الزاوية الفلانية، فهذا القول غير صحيح.

وإن قال: لا تدخل الدار، فإن عصيت ودخلت الدار وجب عليك القعود في الزاوية الفلانية، أو وجب عليك أن تقرأ القرآن، أو وجب عليك أن تأتي بالعقد الثمين الموجود في الدار، فلا مانع من ذلك؛ لأن دخول الدار موضوع لحكم آخر قد أوجده المكلف باختياره. وليس ذلك من الترتب، بل إن عصيان الأول يوجب وجود موضوع للحكم الثاني.

ومنه يظهر أن المنكر للترتب ليس منكراً لهذا، ومن هذا القبيل ما إذا انحصر الماء المباح في الظرف المغصوب، فإنه يجب علي المكلف التيمم؛ لحرمة التصرف في هذا الماء، ولو توضحاً فيه بالارتماس أو بالصب من الاناء علي مواضع الوضوء بطل علي إشكال في الأخير. وأما ان اغترف غرفة و توضحاً، ففي صحّة الوضوء قولان، الأول: البطلان اختاره في متن العروة. الثاني: الصحّة، قيل: للترتب، أي يقال له: لا تغصب فإن عصيت فتوضاً.

أقول: ليس ذلك من الترتب المصطلح، فإنه يحرم عليه الغصب ويجب عليه التيمم، لكن إذا كان بحيث يأخذ الماء من الاناء غرفة غرفة وإن لم يكن مأموراً بالأخذ، فهو متمكّن من استعمال الماء تدريجاً، نظير ما إذا جاء المطر ولم يكن له إناء يجمع الماء فيه، فإنه يجب عليه أن يأخذ من المطر بقدر غرفة ويغسل وجهه، ثم يأخذ ويغسل يده. ومن هذا القبيل استيجار الجنب الذي يكون في المسجد لكنسه.

كما لا ينبغي أن يعدّ من باب الترتب ما لو قال له: لا تأكل الرمان، فإن عصيت فلا تشرب الماء؛ لأنه يرجع إلي أنّ من أكل الرمان فلا يشرب الماء. وكذا ما لو قال: كل الرمان، فإن عصيت ولم تأكله فلا تأكل الحلوي مثلاً.

الأمر الخامس: تعرّض بعضهم هنا للفرق بين التعارض والتراحم.

أقول: الفرق بينهما أنّ الحكم الواقعي في مورد التعارض حكم واحد معيّن تعارض الأدلة في إثباته؛ لأنّ العمل الذي دلّ أحد الخبرين علي وجوبه و الآخر علي عدم وجوبه مثلاً: إمّا أن يكون مشتتاً علي المصلحة الملزمة واقعا فهو واجب، أو مفسدة ملزمة فهو حرام، أو علي كليهما مع غلبة احدهما فالحكم تابع للغالب منهما، أو مع تساويهما فالحكم الاباحة، و علي كلّ حال فهو حكم واحد تعارض في إثباته خبران.

و أمّا التزاحم، فهو حكم الشارع تخييراً فقط في المتساويين ملاكاً، أو تخييراً و تعييناً في الأهمّ و المهمّ.

ثمّ إنّ مرجّحات التعارض موكولة إلي باب التعادل و التراجيح. و أمّا مرجّحات باب التزاحم، فالظاهر انحصارها في ترجيح الأهمّ علي المهمّ.

الأمر السادس: في مرجّحات باب التزاحم ذكروا امورا:

الأول: أن يكون أحدهما أهمّ، سواء كان سابقاً علي المهمّ أو مقارناً أو متأخراً، كما إذا علم العبد أنّ أخ المولي يغرق و بعده يغرق ابنه، و هو لا- يقدر علي إنقاذهما، فإنّه يجب عليه أن يؤخّر الانقاذ، و هل يجري فيه الترتّب؟ قيل: لا لعدم الخطاب بالأهمّ، و الظاهر جريانه إن علم ذلك، فإنّ الشرط للأمر بالمهمّ إنّما هو القدرة عليه، سواء كانت حاصلة بالعصيان أو غيره، فإذا كان يعلم أنّه لا ينقذ ابن المولي عصياناً، فهو قادر علي إنقاذ أخ المولي، فهو مأمور بإنقاذه.

ثمّ إنّ الظاهر أنّه لا فرق بين الواجبات النفسيّة و الضمنيّة، فإذا دار الأمر بين أن يقرأ سورة في الركعة الاولي من الصلاة، أو يقرأ الفاتحة في الركعة الثانية مثلاً- لم يقرأ السورة و قرأ الفاتحة لأنّها أهمّ، خلافاً لما في المحاضرات، حيث قال: إنّ ذلك ليس من التزاحم بل من التعارض؛ لأنّ الأمر بالمركبّ التامّ قد سقط بتعدّد بعضه ثمّ ثبت أمر آخر: إمّا متعلّق بالفاقد للسورة، أو بالفاقد للفاتحة، فيتعارض ما دلّ

علي وجوب السورة مع ما دلّ علي وجوب الفاتحة إلي آخر كلامه (1).

أقول: لم يسقط الأمر بالمركب، بل الأمر بالصلاة متعلق بالصلاة بمراتبها، وكلّ جزء أو شرط من الأوّل دخيل في الصلاة علي ما هما- أي: الجزء والشرط-عليه من الأهميّة وغيرها.

الثاني: أن يكون لأحد الواجبين بدل ولم يكن للآخر، كما إذا تنجّس موضع من المسجد وكان عنده من الماء ما يكفي لغسل المسجد أو للوضوء، فإنّه يتقدّم غسل المسجد؛ لأنّ للوضوء بدلا وهو التيمّم (2).

أقول: إذا كان أحدهما أهمّ فإنّه يتقدّم، فلو علم أنّ الوضوء أهمّ من غسل المسجد تقدّم، وأمّا إن لم يعلم ذلك فإنّ وجوب ما ليس له البدل فعلي، ومع فعليته يزاحم وجوب الآخر، فإذا كان لوجوبه مزاحم انتقل إلي بدله وهو التيمّم، فتأمل فإنّه لا يخلو عن نظر.

وقيل: منه ما إذا كان ثوبه نجسا وكان عنده ماء يكفي للوضوء أو لغسل الثوب، فإنّ الوضوء له بدل، فيغسل ثوبه ويتيمّم، خلافا للمحاضرات (3).

الأمر السابع: إذا كان الفعلان طوليين زمانا وهو يقدر علي أحدهما، فإن كانت قدرته علي السابق توجب عدم الملاك للأحق، ووجب صرف قدرته في السابق، كما إذا كان عنده ماء يكفي للوضوء واحد وقد وجب عليه صلاة الظهرين، وكان يجب أن يتوضّأ لكلّ منهما، فإنّه يجب عليه أن يتوضّأ لصلاة الظهر ويتيمّم لصلاة العصر، وليس له أن يعكس.

وأمّا إذا كان الملاك لكليهما موجودا، مثل أن يغرق مؤمنان متساويان أو كان 8.

ص: 152

1- المحاضرات 3:230.

2- المحاضرات 3:234.

3- المحاضرات 3:238.

أحدهما أهمّ، لكن أحدهما متقدّم زمانا علي الآخر، بأن غرق أحدهما اليوم، و يعلم بأنّ الآخر يغرق عصر اليوم، و هو لا يقدر علي إنقاذهما، فإنّه لو كانا متساويين يتخيّر، و لو كان الثاني أهمّ و جب عليه إنقاذ الأهمّ و يجري فيه ما تقدّم؛ لأنّ الملاك موجود في كليهما، و إن لم يقدر المكلف علي استيفائهما.

إن قلت: إنّه لا تكليف له بالمتأخّر زمانا.

قلت: إن علم تحقّق الغرق بعد ذلك، فهو يعلم بتحقّق الوجوب، و لا بدّ له من حفظ قدرته، فمن علم أنّ مؤمنا يغرق بعد ساعة مثلا ليس له أن يتركه و يذهب إلي مكان آخر، و لا يعذر بعدم فعليّة التكليف.

و هذه النكتة من الفرق لا بدّ أن تلاحظ في الأمثلة المذكورة لئلا يختلط مورد الترتّب مع غيره.

فصل في اشتراط القدرة في المأمور علي المأمور به

لا يجوز للأمر الأمر مع العلم بعدم قدرة المأمور علي الامتثال، فإنّ تكليف ما لا يطاق قبيح، كما لا يقع الأمر مع عدم تحقّق شرط الأمر للأمر. نعم يجوز انشاء الأمر مجازا لمصلحة فيه مع عدم إرادته فعليّة مع دلالة عليه بقريئة منفصلة.

و قال في الكفاية: يجوز إنشاء الأمر مع العلم بعدم صيرورته فعليّا، بأن يكون الداعي هو الامتحان لا التحريك جدّا، و يصحّ إطلاق الأمر عليه مجازا (1).

ثمّ إنّه قيل: إنّ الأمر الشخصي يمتنع توجّهه بعثا لغرض الانبعاث إلي من علم الأمر فقداه شرط التكليف، بل لا يمكن ذلك بالنسبة إلي من يعلم أنّه لا ينبعث و لو عصيانا، و أمّا الأوامر الكليّة القانونيّة فيمكن تعلّقها.

ص: 153

أقول: لا يقتضي صيغة «افعل» التحريك القولي الذي هو بمنزلة التحريك الخارجي باليد ونحوها، بل هو إنشاء كون المخاطب مع مادة ما امر به ولو بداعي إعلامه ما يوجب سعادته في الدارين، وإن علم أنه لا يمتثل.

فصل في أن الأوامر والنواهي هل تتعلق بالطبائع أو بالأفراد؟

لا يخفي أن مادة «افعل» التي تعلقت بها الهيئة لها وجودات متماثلة، ويسمى كل وجود منها من حيث أن له نظيرا يشترك معه في الجنس و الفصل وجود الطبيعي، ومن حيث نفسه بشرط لا عن ملاحظة نظيره وجود الفرد.

وأما التشخصات واللوازم التي لا ينفك وجود الفرد عنها، فهي ليست دخيلة في الفرد بما هو فرد للطبيعي، والمراد من تعلق الأمر بالطبيعة هو طلب ايجادها من دون نظر إلي خصوص وجود من هذه الوجودات، والمراد من تعلقه بالفرد هو لحاظ كل وجود من حيث هو.

ومن ثمرة الاحتمالين أنه بناء علي تعلق الأمر بالطبيعة، فليس للمكلف قصد امتثال الأمر بايجاد وجود منها من حيث كونه متعلق الأمر، لا من حيث اشتراكه مع وجود آخر مثله، بخلافه بناء علي تعلقه بالفرد.

وعلي كلا القولين فالتخيير بين الأفراد تخيير عقلي، بمعنى أن العقل يدرك عدم تفاوت هذه الوجودات المتماثلة في تعلق الأمر بها، بخلاف التخيير الشرعي، فإن الشارع يوجب امورا غير متماثلة علي نحو التخيير كخصال الكفارة.

ثم إن ما يترأى من عبارة الكفاية، من أن معني تعلق الأمر بالفرد هو كون الخصوصيات الملازمة له متعلقا للغرض، حيث قال في مقام الاستدلال علي تعلقه بالطبيعة، بأن من راجع وجدانه يري أنه لا غرض له في مطلوباته إلا نفس الطبائع، ولا نظر له إلا إليها من دون نظر إلي خصوصياتها الخارجية وعوارضها العينية إلي

آخر كلامه (1). غير مقبول.

وكذا ما في الاصول علي نهج الحديث، قال: إن تعلّق الأمر بوجود الطبيعي كان ايجاده بايجاد فرد من أفراد بنحو التخيير العقلي، وإن تعلّق الأمر بوجود الفرد لا خصوص فرد، كان لا محالة بنحو التخيير الشرعي (2) انتهى. غير واضح؛ لأنّه إن تعلّق بالفرد، فالمراد فرد ما، و التخيير بين الأفراد عقلي، فتأمل. وسيظهر في الواجب الموسّع ملاك كون التخيير عقليًا أو شرعيًا.

فصل إذا نسخ الوجوب، فلا دلالة علي بقاء أصل الجواز أو الرجحان

؛ لأنّ الوجوب ليس مرگبا يرتفع بعضه و يبقي بعضه، بل هو طلب شديد يرتفع كلّه.

و دعوي أنّه مع الشكّ في زوال المرتبة الضعيفة من الطلب بعد العلم بارتفاع المرتبة الشديدة يستصحب أصل الطلب. غير مسموعة؛ لأنّهما عرفا موضوعان، فيكون من اسراء حكم موضوع إلي موضوع آخر، و أمّا علي المختار في الاستصحاب- كما يأتي في محله- فعدم الجريان واضح.

فصل في الواجب التخييري الشرعي

إشارة

لا يخفي أنّ الحكم الشرعي تابع للمصلحة في المتعلّق، فيمكن أن تكون المصلحة الملزمة التي لها دخل في الغرض حاصلة بفعل واحد من الفعلين، مع اشتمالهما علي المصلحة، لكن يكفي الواحدة منهما لتحصيل الغرض، سواء اتّحد سنخ مصلحة الفعلين أو اختلف، بأن كان للصوم مصلحة ملزمة و للعتق مصلحة اخري ملزمة؛ لكن كان تحصيل مصلحة الأكثر من واحد فيه نوع عسر ينافي

ص: 155

1- كفاية الاصول ص 171.

2- الاصول علي نهج الحديث ص 73.

مصلحة التسهيل التي هي أهم في نظر الشارع، فمقتضى ذلك لزوم فعل أحدهما، وكل واحد سبق فلا لزوم للآخر مع بقاء محبوبيته، ولو فعلهما معا كان أحدهما محبوبا لزوما والآخر محبوبا غير لزومي، والحكم الشرعي تابع لكيفية المصلحة.

هذا كله في مقام الثبوت. وأما في مقام الإثبات، فيفيد ذلك كلمة «أو» فيقال:

صم أو أطمع المسكين، وهذا نحو وجوب مقتضاه العقاب علي واحد لو ترك الجميع، ووجوب واحد واستحباب الآخر إن أتى بهما دفعة أو تدريجا، وهذا النحو من الإيجاب أمر عرفي واقع في الخارج، وهو أدل دليل علي إمكانه.

بل يمكن أن يدعي أن الإرادة التكوينية تتعلق بنحو ذلك، فإذا كانت المصلحة في فعلين كذلك، كإطفاء حرارة البدن بالدخول في الماء البارد، أو الذهاب إلي مكان بارد، فربما يشتاق الانسان إلي أحدهما ويختاره من دون ترجيح في خصوصية كل واحد منهما، والوجدان شاهد علي ذلك.

ثم إن صاحب الكفاية فصل بين أن يكون الأمر بأحد الشئيين بملاك أنه هناك غرض واحد يقوم به كل واحد منهما، بحيث إذا أتى بأحدهما حصل به تمام الغرض، فيكون الواجب هو الأمر الجامع بين الشئيين؛ لأن الغرض الواحد لا يصدر إلا من أمر واحد إلي آخر كلامه (1).

أقول: لعل مراده أن ما يتوَلَّد و يخرج من شيء لا بد من أن يكون من سنخه و إن كان واحدا بالنوع؛ لأن المعلول هو فعلية ما بالقوة في العلة من دون فرق بين الواحد الشخصي و الواحد النوعي.

وفيه أنه لو سلّم ذلك لم يتم في الأفعال، مثلا حرارة البدن تتحقّق من قربه إلي الحارّ، و من حركة الانسان سريعا، و لا جامع بينهما. 4.

ص: 156

وقال في الاصول علي النهج الحديث: ويمكن أن يقال: إن الايجاب التخييري ايجاب مشوب بجواز الترك إلي بدل، ومقتضاه جواز ترك كلّ منهما مقرونا بفعل الآخر، فمع الاتيان بهما يكون آتيا بواجبين يجوز ترك كلّ منهما إلي البدل، ومع تركهما يكون له عقاب واحد (1) انتهى ملخصا.

أقول: كونهما واجبين إذا أتى بهما دفعة خلاف ظاهر الدليل.

تتمّة:

هل يمكن الوجوب التخييري بين الأقلّ والأكثر غير الارتباطيين، بأن يكون المصلّي مخيرا بين تسبيحة واحدة في الركعتين الأخيرتين وبين ثلاث تسبيحات؟

أقول: يمكن تصويره ثبوتا بأن كان الغرض مترتبا علي التسبيحة بشرط لا أو بشرط شيء.

فصل في الوجوب الكفائي

اشارة

وهو وجوب الفعل علي جماعة يتحقّق امتثاله بفعل واحد منهم يكون هو الممثل للتكليف و يسقط عن الباقيين، هذا فيما إذا لم يكن الفعل قابلا للتعدّد، وأما لو كان قابلا له كالصلاة علي الميت، فإن صلّي واحد سقط عن الباقيين، وأما إن صلّي جماعة في زمان واحد، فهل الواجب واحد منها غير معيّن، أو الجميع واجب كلّ منها مستقلا، أو المجموع واجب كلّ منها جزء الواجب؟ وجوه.

أحدها: أن يكون الواجب واحدا منها و ما عداه مندوب؛ لأنّ المصلحة الملزمة في واحد منها و ما عداه ليس فيه مصلحة ملزمة، ولا يضرّ عدم تعيينه.

ثانيها: أن يكون الجميع امتثالات للواجب، فيكون كلّ واحد قد امتثل الواجب

ص: 157

مستقلاً نظير امثاله الواجب العيني، فإن صليّ عدّة علي ميّت في زمان واحد بغير الائتمام بناء علي مشروعيّته كان الجميع واجبا. وفيه أنّ الواجب صلاة واحدة.

ثالثها: أن يكون الجميع امثالا من الجميع، كما هو قضية توارد العلل المتعدّدة علي معلول واحد، ويستند المعلول الواحد إلي مجموع العلل، بحيث يكون كلّ علة جزء المؤثر.

وفيه أنّ الصلاة علي الميّت ليست كذلك، إلاّ أن يقال بأنّ الجميع يؤثّر أثرا واحدا، لكنّه بعيد.

قد يقال: إنّ كلّ واحد من المكلفين قادر علي ايجاد الطبيعة، فلا محالة يتوجّه التكليف إلي كلّ واحد منهم، ففي مسألة تجهيز الميّت مثلا يكون كلّ واحد منهم مكلفا، لكن المكلف به في الجميع أمر وحداني، فزيد مكلف بايجاد الدفن من غير أن يكون الدفن مقيدا بصدوره عن نفسه إلي آخر كلامه (1).

أقول: إن أراد أنّه يجب علي كلّ واحد منهم مباشرة أو تسبيبا، ففيه أنّه لو فعله بعضهم سقط عن غيره وإن لم يتسبب.

وإن أراد أنّه يجب علي كلّ واحد لكن يسقط بفعل بعضهم، فيمكن المناقشة فيه بأنّه إن كانت المصلحة في تعدّد الفعل، فلا وجه لسقوطه بفعل بعضهم، وإن كانت المصلحة في الصلاة الواحدة، فلا وجه لوجوبه علي كلّ واحد منهم.

وقال في الاصول علي النهج الحديث: إنّ كلّ واحد من المكلفين يجب عليه الفعل مع جواز الترك عند فعل الآخر، ومقتضاه حصول الامثال من الجميع إذا أتوا به دفعة، واستحقاق العقاب إذا ترك الكلّ لوجوبه عليهم وعدم تحقّق الفعل من أحدهم، وهو موافق لمقام الثبوت. إلي آخر كلامه (2).2.

ص: 158

1- نهاية الاصول ص 211.

2- الاصول علي النهج الحديث ص 42.

أقول: إن ثبت مشروعية قصد الوجوب من كل واحد منهم إذا أتوا بالصلاة دفعة واحدة، فلهذه التصويرات مجال، لكنه يحتاج إلى المراجعة، و لم يثبت كون الجميع متصفا بالوجوب، فلاحظ.

تتميم:

قال في الكفاية: إذا شك في واجب أنه عيني أو كفائي، فمقتضي الإطلاق كونه عينيًا، كما إذا شك في أن تجهيز الميت واجب عيني علي الولي، أو واجب كفائي، فالخطاب متوجه إلى الولي، ومقتضي إطلاقه وجوب التجهيز عليه، فلا يجب علي غيره (1).

ولو لم يكن إطلاق يقتضي الوجوب العيني علي الولي، فيمكن أن يقال: إن تعينه علي الولي مشكوك يرفع بأصل البراءة، وأيضا لا يجب علي غيره لاحتمال كونه عينيًا علي الولي و الأصل البراءة عنه، ولا يتعارض الأصلان، أي: الأصل الذي يجريه الولي و الأصل الذي يجريه غيره؛ لأنهما كواجدي المنى يلحظ كل واحد تكليف نفسه، لكن إن لم يفعل غير الولي وجب علي الولي؛ لأنه إما واجب كفائي أو واجب عيني عليه.

فصل في الواجب الموسع و المضيق

و الأول ما كان الوقت المقدر له أزيد مما لا بد منه. و المضيق ما كان المقدر له مساويا لما يقتضيه الواجب كصوم يوم شهر رمضان. وقد يشكل في الموسع بأن أجزاء الوقت إن كانت قيودا للواجب، كان التخيير شرعا، فهناك واجبات مضيقه علي نحو الواجب المخير شرعا.

ص: 159

أقول: تقدّم أنّ الطبيعة المحدودة بحدّ يكون التخيير بين أفرادها تخييراً عقلياً، وعلي هذا فالصلاة التي لها وقت موسّع يكون التخيير بين ايقاعها في أجزاء الوقت تخييراً عقلياً؛ لأنّ الأفراد متماثلة.

فصل في الأمر بالأمر

قال في الكفاية: لا دلالة بمجرد الأمر بالأمر بشيء علي كونه أمراً به، ولا بدّ في الدلالة عليه من قرينة (1).

أقول: ما ذكره متين، فإنّ ظاهر اللفظ كون المأمور به هو الأمر بالشيء، ففي مثل قولك مر ابنك يفعل كذا، اريد تأدّب الابن بواسطة وليّه أعني أباه، فيجب علي الآباء أمر الأبناء بالصلاة، وليس أمراً من الأمر الأوّل للمأمور الثاني، إلاّ إذا كان المأمور الأوّل واسطة في التبليغ، وهو يحتاج إلي دلالة.

و من ذلك يظهر المناقشة في دلالة أمر الأولياء بأن يأمرُوا صبيانهم بالعبادات علي تعلّق أمر الله تعالى بعباداتهم حتّي تكون شرعية.

فصل إن أمر بشيء ثمّ قبل امتثاله أمر به مرّة اخرى، فهل يكون تأكيداً أو تأسيساً؟

قال في الكفاية: يحمل الأمر الثاني علي التأكيد لاطلاق المادّة، وأمّا إطلاق الهيئة فهو وإن كان يقتضي التكرار لكنّه فيما لم يكن مسبوقاً بالأمر (2).

أقول: بل يمكن أن يقال: إنّ إطلاق الهيئة أيضاً يقتضي ذلك؛ لأنّه لم يقيده بمرّة اخرى، فمقتضاه التأكيد بأن يكون الوجوب مؤكّداً لا أن يكون تكراراً محضاً، فإنّه يحمل علي التكرار المحض إن ساعدة القرينة، فتأمل.

ص: 160

1- كفاية الاصول ص 178-179.

2- كفاية الاصول ص 179.

وفيه فصول:

فصل في مادة النهي و صيغته

أمّا مادّة النهي، فالظاهر أنّها تدلّ علي المنع، فإذا استعملت في كلام الشارع دلّت علي الحرمة، ويشهد لذلك موارد الاستعمال في القرآن و الأخبار (1).

و أمّا صيغة «لا تفعل» ففي دلالتها علي حرمة الفعل، أو كراهته، أو الأعمّ منهما، أقوال و احتمالات، ينبغي أن تذكر في ضمن مباحث:

الأول: في مدلولها لغة، ولا يبعد أن تكون دالة علي عدم تحقّق نسبة بين المخاطب و الفعل، كما أنّ صيغة «افعل» تدلّ علي ايقاع النسبة بين الفعل و المخاطب، و تختلف الدواعي من التحريم و الكراهة و الارشاد و السؤال و غيرها، سواء علم انبعاث المخاطب أو لا، بأن يكون الداعي إتمام الحجّة عليه، فهي بنفسها ليست موضوعة للتحريم و لا تدلّ عليه لانصراف و نحوه.

نعم لو صدر من المولي إلي العبد حمل علي التحريم؛ لأنّ المحاورّة الواقعة بين المولي و العبيد تكون بهذه الصيغة علي حسب محاورات غيرهم، و لم يتّخذ المولي طريقاً خاصاً لإفادة مقصودهم، و لذا كان البناء من العقلاء علي عمل العبيد بما يقوله المولي، إلاّ أن يقترن بها قرينة الكراهة أو الارشاد و نحوهما، و مرّ نظيره

ص: 161

1- لا يخفي أنّه يستفاد من بعض الأخبار أنّ النهي عن الشيء يغيّر تحريمه و هو خبر علي بن يقطين (جامع أحاديث الشيعة 24-159-13) قال: سأل المهدي أبا الحسن عن الخمر هل هي محرّمة في كتاب الله عزّ و جلّ، فإنّ الناس إنّما يعرفون النهي عنها و لا يعرفون التحريم لها، فقال له أبو الحسن: بل هي محرّمة في كتاب الله الخبر.

في دلالة صيغة الأمر علي الوجوب إن صدرت من الموالي إلي العبيد.

وقيل: إن حقيقة النهي عبارة عن الزجر و المنع عن المتعلق (1).

أقول: إن كلمة «لا» الناهية مثل كلمة «لا» النافية يرادفها بالفارسية «نه» و ليس معناها المنع و الزجر، بل الفصل بين مادة الفعل و بين الفاعل، نعم نتيجته المنع و الزجر.

الثاني: أن مدلولها إلزام بعدم إيقاع النسبة بين المخاطب و الفعل، و هو إنما يصح إذا كان الإيقاع ممكناً و مقدوراً للمخاطب، و إلا فيكون لغوا. نعم لا دلالة فيه علي الكف، أي: صرف الميل عنه، بل يكفي مجرد القدرة، فيصح تكليف من لا يرغب في شرب الخمر بترك شربه إن كان قادراً علي الشرب.

الثالث: لا دلالة لها علي الفور و التراخي، كما لا دلالة لصيغة الأمر عليهما، ولكن بمجرد صدورهما من المولي و وصولها إلي العبد يجب عليه عقلاً امتثالها، بأن لا يقترن مع الفعل من أول أزمته الامكان.

الرابع: يتحقق وجود الطبيعة بوجود فرد منها، و أما نفيها فإتماً يتحقق بنفي جميع أفرادها، و هو واضح.

الخامس: هل يكفي تحقق نفي الطبيعة بجميع أفرادها في بعض الأزمنة، أو لا بد من تحقق نفيها في جميع الأزمنة؟

قلت: ظاهر النهي عدم النسبة بين المخاطب و المنهي عنه، و هو ظاهر في عدمها في جميع الأزمنة.

السادس: إن عصي النهي، فهل يسقط أو أن النهي عن شيء ينحل إلي نواهي، فيكون كل فرد من أفراد المنهي عنه له نهي علي حدة في كل زمان؟ قولان، الأول 3.

ص: 162

أنّه يقتضي التكرار لوجهين:

الأول: أنّ معني النهي هو الزجر و المنع، وإذا تعلّق الزجر بالطبيعة اقتضي المنع عن كلّ فرد منها.

أقول: إنّ المنع عن الطبيعة يكون منعا عن تحقّق أصل الطبيعة، وأمّا بعد العصيان و ايجاد الطبيعة في ضمن فرد، فالمنع عن سائر الأفراد يحتاج إلي دليل آخر.

الوجه الثاني: أنّه يدلّ عليه عقلا، قال في الكفاية: إنّ تعلّق الأمر بالطبيعة يقتضي الاتيان بها، و يكفي اتيان فرد واحد لتحققها في ضمنه، و كذا النهي عن الطبيعة يقتضي عدم تحقّق الطبيعة في جميع الأزمان (1).

و أورد عليه في نهاية الدراية أنّه قد يلاحظ الوجود إلي الطبيعة المهملة التي كان النظر مقصورا علي ذاتها و ذاتياتها، فيقابله إضافة العدم إلي مثلها، و نتيجة المهملة جزئية، فكما أنّ مثل هذه الطبيعة تتحقّق بوجود واحد كذلك عدم مثلها إلي آخر كلامه (2).

أقول: ما ذكره في الكفاية من خلوص صفحة الوجود عن وجود المنهي عنه مستندا إلي اقتضاء ترك الطبيعة عقلا- لو سلم، فلا- يقتضي الانحلال، بحيث لو عصي لزمه ترك الطبيعة بعد المعصية.

القول الثاني: أنّه لا يقتضي التكرار، ذكره الشيخ الطوسي رحمه الله في العدة، قال:

فأمّا اقتضاءه التكرار أو الامتناع مرّة واحدة، فأكثر المتكلمين و الفقهاء ممّن قال إنّ الأمر يقتضي الفعل مرّة واحدة، و من قال إنّ يقتضي التكرار، قالوا في النهي إنّ يقتضي التكرار. و الذي يقوي في نفسي أنّ ظاهره يقتضي الامتناع مرّة واحدة، 1.

ص: 163

1- كفاية الاصول ص 182.

2- نهاية الدراية 1:261.

وما زاد علي ذلك يحتاج إلي دليل.إلي آخر كلامه (1).

أقول:لعلّ ظاهر النهي عن طبيعة اشتمالها علي سعتها علي المفسدة الموجبة لمبغوضيّة الطبيعة أينما وجدت،فيكون قرينة علي انحلال النهي إلي نواهي عن كلّ فرد في كلّ زمان إلاّ إذا اقترن به قرينة علي الخلاف.

و ممّا يؤيد دلالة النهي علي الانحلال في جميع الأزمنة أنّه لو كان المراد به ترك الطبيعة،فإنّه يتحقّق بعد وصول النهي إلي المكلف في الآن الأول،فيصير بلا فائدة؛ لأنّ ترك الطبيعة في الجملة حاصل من كلّ أحد،إلاّ أن يقال بأنّ النهي عن الطبيعة يقتضي استمرار الترك من أول الآت إلي آخرها،لكن إن عصي النهي فاقضاؤه النهي عن الأفراد الاخر يحتاج إلي دليل.

وقال في نهاية الاصول بالمنع عن انحلال التكليف التحريمي المتعلّق بشرب الخمر إلي أحكام كثيرة حسب كثرة الموضوع و هو الخمر،بل الحقّ كونه تكليفا واحدا له عصيانات متعدّدة (2).

أقول:لا- فرق بين أن يقال إنّ النهي عبارة عن المنع عن الفعل،أو عبارة عن طلب ترك الفعل في الانحلال وعدمه،وذلك لأنّ النهي ليس زجرا خارجيّا،بل هو لفظ يريد به الناهي من المكلف أن لا يفعل،وكما أنّ الزجر عن طبيعة الفعل يتحقّق في الآن الأول و يحتاج ثبوته للآن الثاني إلي إثبات شمول إطلاق الزجر له،كذلك طلب ترك الطبيعة في الآن الأول يثبت للآن الثاني بالاطلاق.6.

ص: 164

1- عدّة الاصول 1:256.

2- نهاية الاصول 1:176.

لا يبعد جواز اجتماع الأمر و النهي، ولكن لا تصح العبادة في حال العلم و العمد و ما الحق به لعدم إمكان التقرب، و يقع الكلام في تحرير محلّ النزاع في مقامين:

المقام الأول: في مرحلة الثبوت، فنقول: إنّ الحكم الشرعي الالزامي تابع للملاك الموجود في المتعلّق من المصلحة و المفسدة الملزمتين، فإن كان فيه مصلحة ملزمة للفعل فقط كان واجبا، و إن كان فيه مفسدة ملزمة للترك فقط كان حراما.

و إن كانت المصلحة الملزمة في جميع أفراد الطبيعة إلّا في فرد منها، فكان فيه مفسدة ملزمة فقط، فلا بدّ من إيجاب الطبيعة إلّا هذا الفرد، فلا بدّ من تحريمه، كالنهي عن صوم العيدين، و عن صلاة الحائض.

و إن اجتمعت المصلحة و المفسدة في فعل، و كانت المصلحة منحصرة فيه و لم توجد في غيره، فإن كانت المصلحة غالبية علي المفسدة، فلا بدّ من إيجاب الفعل، و إن انعكس فلا بدّ من تحريمه، و إن تساويا فلا إيجاب و لا تحريم.

و إن اجتمعت المفسدة الملزمة و المصلحة الملزمة في فرد، و كانت المصلحة الملزمة غير منحصرة فيه، بل كانت المصلحة الموجودة فيه مساوية للمصلحة الموجودة في غيره من أفراد الطبيعة، فهذا هو محلّ النزاع.

و نمثّل لجميع ما ذكرنا مثلا عرفيا، و هو أنّ من احتاج إلي شرب الماء لحفظ نفسه عن الهلاك و لم يضرّه الماء، و جب عليه الشرب.

و من كان غير محتاج إلي شرب الماء، و كان الشرب مضرّا بحاله، حرم عليه الشرب. و من احتاج إلي شرب الماء كلّ يوم و لم يحتج إليه في يوم الجمعة مثلا و أضرّه الماء فيه، و جب عليه الشرب في جميع الأيام، و حرم عليه الشرب في يوم

و من احتاج إلي شربه لحفظ نفسه عن الهلاك عطشا، وكان شرب الماء البارد مضرًا بحاله، وانحصر الماء في البارد، ينبغي أن يلاحظ الأقوي مناطا، فإن لم يكن أحدهما أقوى تخير.

و من احتاج إلي شرب الماء لحفظ نفسه عن الهلاك من العطش، وكان الماء البارد مضرًا به مثلاً و لم يكن الماء منحصرًا في البارد، فشربه، فقد حفظ نفسه عن الهلاك؛ لزوال عطشه بشربه و أضرب بمعدته بالماء البارد، وهذا هو محلّ النزاع.

فتحصّل ممّا ذكرنا أنّه مع انحصار المصلحة و المفسدة في فعل واحد لا يجتمع فيه الأمر و النهي؛ لأنّهما تابعان للملاك الموجود في الفعل، فإنّما يكون أحدهما غالباً فالفعل واجب أو حرام، أو يكونان متساويين فلا وجوب و لا حرمة.

و منه يظهر أنّه إن لم يكن مندوحة لم يجتمع الأمر و النهي؛ لعدم وجود ملاكهما، لا- لعدم قدرة المكلف علي الامتثال، و لا فرق بين الاتّحاد الموردي و بين اتّحاد متعلّق الأمر و النهي.

و من ذلك يظهر أيضاً أنّ ما ذكره في الكفاية (1) في التنبيه الثاني في ترجيح جانب النهي من جهة أنّ دفع المفسدة أولي من جلب المنفعة، و شهادة الاستقراء بتغليب جانب الحرام إنّما يتمّ في فعل لا مندوحة عنه، و هو خارج عن محلّ النزاع، و كذا ما ذكره في التنبيه الثالث، و سيأتي بيانه.

المقام الثاني: في مرحلة الاثبات، فنقول: إن كانت الدلالة علي وجوب الطبيعة و تحريم الفرد، مثل قولك اشرب الماء لحفظ نفسك عن أن تموت عطشا، و لا تشرب الماء البارد لأنّه يضرك لمن كان به مرض يضره الماء البارد، فهي من محلّ 1.

ومنهُ صلّ ولا تغضب، حيث كان مفهوم الصلاة معلوماً بأجزائه وشرائطه، ولم يكن من شرائطها عدم وقوعها في الغضب، كما يكون من شرائطها عدم لبس الرجال للذهب حالها. ومنهُ أكرم العلماء أو أكرم زيدا ولا تغضب فأكرم بالمغصوب، وقد يستظهر كونه من محلّ النزاع من كون متعلّق الأمر والنهي عنوانين اتّحداً وجوداً، مثل عنواني الأكرام والغضب.

أقول: ليس محلّ النزاع مختصّاً بهما، بل المدار علي إحراز وجود الملا-كين في محلّ الاجتماع، مع وجود ملاك الوجوب في غير مورد الاجتماع، فإن احرز بإجماع ونحوه وإلا فلا بدّ من اتّباع ظاهر الدليل، وهذا الذي ذكرناه صحيح فيما إذا كان للمأمور مندوحة عن ترك الحرام.

وأما إذا لم يكن له مندوحة، فليس من محلّ النزاع، كما إذا قال: أكرم العلماء ولا تكرم الفسّاق، فإنّ العالم الفاسق لا يمكن أن يجتمع فيه حكمان؛ لأنّ في إكرامه: إمّا مفسدة غالبية فحرام إكرامه، أو مصلحة غالبية فواجب إكرامه، أو متساويتان فلا-وجوب ولا-حرمة، فهما متعارضتان؛ لأنّ العالم الفاسق محكوم بحكم واحد. أو قال: الربا حرام والبيع حلال، فإنّهما يتساقطان في البيع الربوي، فيرجع إلي العامّ الفوقاني إن كان، وإلا فإلي الأصل العملي.

وقد يحتمل الكلام الوجهين، أي: يمكن أن يكون دلالة علي النحو الأوّل، فيكون من محلّ النزاع، أو يكون علي النحو الثاني، فلا يكون من محلّ النزاع، كما إذا قال: أكرم عالماً ولا تكرم الفاسق، فإن كان في إكرام العالم الفاسق مصلحة ملزمة، كالمصلحة الملزمة الموجودة في العالم غير الفاسق بلا تفاوت أصلاً، وكان في إكرام العالم الفاسق مصلحة ملزمة، كان من محلّ النزاع. وإن لم يكن في إكرام العالم الفاسق مصلحة ملزمة، كالمصلحة الملزمة الموجودة في غير الفاسق، لم

يكن من محلّ النزاع.

و حيث لم يحرز ذلك فلا بدّ من ملاحظة نفس الدليلين، فإن قلنا بالجمع الدلالي من جهة أظهرية النهي من الأمر فيقدم النهي، وإن قلنا بأنّه ليس لهما جمع عرفي فهما متعارضان، وينبغي ملاحظة مرجحات باب التعارض، ولا فرق في ذلك بين القول بالجواز و القول بالامتناع.

وقد تلخّص من جميع ذلك أنّ مثل صلّ ولا تغصب من باب الاجتماع؛ لأنّ مفهوم الصلاة معلوم بأجزائها و شرائطها، وليس من شرائطها أن لا يكون في الغصب، كما أنّ من شرائطها أن لا يكون الرجل لابسا للذهب في حال الصلاة، مع أنّه حرام لبسه في غير الصلاة أيضا، و كما أنّ من شرائط صحّة الصوم المندوب عدم اشتغال الذمّة بالصوم.

وقد ظهر ممّا ذكرنا أنّ جواز الاجتماع في المورد الذي ذكرناه واضح، و اختاره الفضل بن شاذان علي ما حكاه عنه في الكافي (1) فيما إذا اعتدّت المرأة من الطلاق في غير بيت زوجها.

قال الفضل بن شاذان: و إنّما قياس الخروج و الاخراج كرجل دخل دار قوم بغير إذنه فصليّ فيها، فهو عاص في دخوله الدار و صلاته جائزة؛ لأنّ ذلك ليس من شرائط الصلاة؛ لأنّه منهي عن ذلك صليّ أو لم يصلّ.

إلي أن قال: لو أنّه لبس ثوبا غير طاهر أو لم يطهر نفسه، أو لم يتوجّه نحو القبلة، لكانت صلاته فاسدة غير جائزة؛ لأنّ ذلك من شرائط الصلاة إلي آخر كلامه.

أقول: ما ذكره متين جدّا، لكن سيأتي أنّ اشتراط القربة في الصلاة يقتضي بطلان الصلاة في المغصوب؛ لأنّه لا يتقرّب بالمبعد، فالصلاة تبطل إن كان عالما4.

ص: 168

1- فروع الكافي 6:94.

عامدا، أو ملحقا به كالمقصّر الملتفت بل غير الملتفت علي الأحوط، و أما الغافل و الناسي فصلاته صحيحة، لما ذكرنا من أنه ليس من شرائط الصلاة عدم ايقاعها في المغصوب، فالصلاة في المكان المغصوب تامة الأجزاء و الشرائط فهي صحيحة، نعم في حال العلم و العمد لا يتحقق أحد شرائط الصلاة، و هو شرط التقرب، فيبطل من ناحية فقد الشرط.

ثم إن من المانعين صاحب الكفاية، و نذكر ما أفاده، و قد مهّد امورا بعد أن عنون المسألة بجواز اجتماع الأمر و النهي في واحد و امتناعه، قال: الأول المراد بالواحد مطلق ما كان ذا وجهين و مندرجا تحت عنوانين، بأحدهما كان موردا للأمر، و بالآخر للنهي، و إن كان كلياً مقولاً علي كثيرين، كالصلاة في المغصوب (1).

أقول: ينبغي أن يكون عنوان المسألة هكذا: في جواز الأمر بالطبيعة و النهي عن بعض أفرادها لجهتين و عدمه، بلا فرق بين العنوانين و العنوان الواحد، كالمثال المتقدم، و هو اشرب الماء لئلا تموت عطشا، و لا تشرب الماء البارد لاضراره بك، فإن شرب الماء البارد من أفراد الواجب مع أنه حرام، فمناط الجواز ليس تعدد المتعلق، بل يكفي وحدة المتعلق إن كان متعلق الأمر طبيعة و متعلق النهي فردا منها لجهتين.

فما في وقاية الأذهان (2) من أن الجهتين التعليليتين من قبيل تعدد العلة، و تعدد العلة لا يقضي بتعدد متعلق الأمر، ليس في محله.

قال: الثاني الفرق بين هذه المسألة و مسألة النهي في العبادة، هو أن تعدد الوجه و العنوان في الواحد يوجب تعدد متعلق الأمر و النهي بحيث يرتفع به غائلة 3.

ص: 169

1- كفاية الاصول ص 183.

2- وقاية الأذهان ص 333.

استحالة الاجتماع في الواحد بوجه واحد أو لا يوجبه الي آخر كلامه (1).

أقول: بل الفرق بينهما أنّ مورد النهي في العبادة قد تعلّقت فيه الحرمة بالعبادة بما أنّها عبادة خاصّة، وهو أخصّ من عموم الحكم المتعلّق بتلك العبادة، كحرمة صوم العيدين و صلاة الحائض، و مورد هذه المسألة أن يكون الوجوب متعلّقاً بطبيعة، و لم يكن من شرائط صحّة تلك الطبيعة عدم تحقّقها في ضمن الفرد المحرّم و يكون النهي متعلّقاً بفرد منها.

قال: و أمّا ما أفاده في الفصول إلي آخر كلامه (2).

أقول: أمّا ما ذكره في الفصول من أنّه يمكن أن تكون النسبة بينهما في مورد الاجتماع العموم المطلق فهو صحيح، لكن لا يعتبر أن يكون متعلّقاً الأمر و النهي طبيعتين متغايرتين بحسب الحقيقة، كما يظهر من تمثيله بالأمر بالحركة و النهي عن التداني إلي موضع مخصوص فتحرّك إليه، فإنّ الحركة و التداني طبيعتان متخالفتان و قد أوجدهما في فرد واحد و الاولي أعمّ.

بل يصحّ إذا كان متعلّق الوجوب الطبيعة كشرب الماء، و متعلّق النهي بعض أفرادها كشرب الماء البارد، و الميزان في الصحّة أن لا يكون عدم التلبّس بالحرام من شرائط الصحّة.

قال: الثالث أنّه حيث كانت نتيجة هذه المسألة ممّا يقع في طريق الاستتباط كانت المسألة من المسائل الاصوليّة الي آخر كلامه (3).

أقول: بل ينبغي ذكر هذا البحث في بحث التزاحم، فيقول القائل بالجواز أنّه حرام و واجب، و يقول القائل بالامتناع بتعيّن كونه حراماً و عدم صحّة اتيان 5.

ص: 170

1- كفاية الاصول ص 184.

2- كفاية الاصول ص 184.

3- كفاية الاصول ص 185.

الواجب في ضمنه مع اعترافه بالتزامه.

قال:الخامس لا يخفي أنّ ملاك النزاع في جواز الاجتماع والامتناع يعمّ جميع أقسام الايجاب والتحریم الي آخر كلامه (1).

أقول: ما أفاده صحيح، واجتماع الواجب التخييري و النهي التخييري ليس محالا جعلاً، ولا يخفي أنّ عصيان النهي التخييري إنّما يتحقّق بفعلهما.

قال:السادس إلي أن قال:ولكن التحقيق عدم اعتبار المندوحة فيما هو المهمّ في محلّ النزاع من لزوم المحال الي آخر كلامه (2).

أقول:تقدّم أنّه إن لم يتمكّن المكلف من الصلاة أصلاً إلاّ في المكان المغصوب، فلا بدّ للشارع من ملاحظة أقوى الملاكين، أي:ملاك الصلاة و ملاك الغصب، ومع التساوي فلا ايجاب ولا تحریم، وعلي كلّ تقدير فلا يمكن جعل الحكمين، وليس المحذور عدم قدرة المكلف علي الامتثال.

و ممّا ذكر يظهر ما في نهاية الدراية، حيث قال:إنّه يمكن أن يقال بعدم لزوم التقييد بعدم المندوحة من طريق آخر، وهو أنّه لو كان تعدّد الوجه مجدياً في تعدّد المعنون لكان مجدياً في التقربّ به من حيث رجحانه في نفسه الي آخر كلامه (3).

أقول:ليس اعتبار المندوحة من ناحية عدم التمكّن من الامتثال، كما تقدّم بيانه.

قال:السابع الي أن قال:إنّ تعدّد الوجه إن كان يجدي بحيث لا يضرّ معه الاتّحاد بحسب الوجود و الايجاد لكان يجدي ولو علي القول بالافراد الي آخر4.

ص: 171

1- كفاية الاصول ص 186.

2- كفاية الاصول ص 187.

3- نهاية الدراية 1:264.

أقول: قد تقدّم أنّ مناط الجواز هو اشتغال الفرد المحرّم علي عين المصلحة الموجودة في غيره من غير فرق بين القول بتعلّق الأمر بالطبيعة أو بالفرد.

قال: الثامن أنّ محلّ النزاع ما إذا كان مناط الحكمين موجوداً في مورد التصادق كي يحكم علي الجواز بكونه محكوماً بالحكمين، وعلي الامتناع بأقوي المناطين، أو بحكم آخر غيرهما لو لم يكن أحدهما أقوى. وأمّا إذا لم يكن لهما مناط كذلك، فيكون مورد الاجتماع محكوماً بحكم واحد علي القولين، هذا بحسب مقام الثبوت.

وأمّا بحسب مقام الاثبات، فالروايتان متعارضتان إن احرز أنّ المناط من قبيل الثاني، وإلا فلا تعارض بينهما إن كانتا في مقام بيان الحكم الاقتضائي، بل هما متزاحمان، نعم إن كانتا في مقام بيان الحكم الفعلي كانتا متعارضتين (2).

أقول: يرد علي قوله «و علي الامتناع بأقوي المناطين» أنّه علي الامتناع لا بدّ من اختصاص الوجوب بماعدا الفرد المحرّم، وإن كان أضعف ملاكاً من الواجب؛ لأنّه متمكّن من امثاله بغير المحرّم. وما ذكره يتمّ فيما إذا لم يكن مندوحة، وهو خارج عن محلّ البحث.

قوله «وإلا فلا تعارض» يعني إن لم يحرز وجود المناط في أحدهما فقط، بل احتمال وجود المناطين، أو علم وجود أحد المناطين، ويرد عليه أنّه إن لم يحرز وجود المناطين لم يحكم بالتزاحم، بل لا بدّ من ملاحظة ظاهر الروايتين، سواء كانتا في مقام الحكم الاقتضائي أو الفعلي. وإن احرز وجود المناطين، فلا تعارض علي تقديري كون الحكم اقتضائياً أو فعلياً علي الجواز، بل يكون المورد محكوماً 9.

ص: 172

1- كفاية الاصول ص 188.

2- كفاية الاصول ص 189.

بالحكّمين، وعلّي الامتناع يكون محكوما بالحرمة، ويختصّ الوجوب بماعدا الفرد المحرّم.

ثمّ إنّ قوله «نعم» يريد أنّهما متعارضان علي الامتناع لتصريحه في الأمر التاسع به.

ثمّ لا يخفي أنّ الأمر الثامن كان في بيان ما يمكن أن يقع عليه ثبوتا واثباتا، و الأمر التاسع في بيان وقوع الدليلين.

قال: التاسع ما ملخصه: إن احرز وجود الملا-كين في مورد الاجتماع من إجماع أو غيره فلا إشكال، ولو لم يكن دليل إلا إطلاق دليلي الحكمين، فلو كان في بيان الحكم الاقتضائي، لكان دليلا علي ثبوت المقتضي، والمناطق في مورد الاجتماع فيكون من هذا الباب. وإن كانا بصدد بيان الحكم الفعلي، فعلي الجواز يستكشف ثبوت المقتضي للحكّمين، وعلّي الامتناع فالإطلاقان متنافيان.

إلي أن قال: فتلخص أنّه كلّما كانت دلالة علي ثبوت المقتضي في كالا- الحكمين، فهو محلّ النزاع علي القولين، وكلّما لم تكن دلالة عليه، فإن كان دلالة علي عدم وجود المقتضي في أحدهما، فهو من باب التعارض علي القولين، وإن لم يكن دلالة علي عدم وجود المقتضي في أحدهما، فهو من باب التعارض علي الامتناع لا علي الجواز (1).

أقول: تقدّم أنّ محلّ النزاع هو تعلّق الأمر بالطبيعة، وتعلّق النهي بفرد من الطبيعة فيما لم يؤخذ من شرائط صحّة الطبيعة أن لا تكون في الفرد المشتمل علي الحرام، فإن علم ذلك أي تعلّق الأمر بالطبيعة و النهي بفرد منها كذلك من إجماع أو غيره، فلا إشكال. 0.

ص: 173

وإن لم يكن إلاّ الدليلان، فإن كانا ظاهرين في ذلك، أي في تعلق الأمر بالطبيعة و النهي بفرد منها، فلا فرق بين الحكم الاقتضائي و الحكم الفعلي، و لا- بين القول بالجواز و القول بالامتناع، فعلي الجواز يكون مورد الاجتماع محكوما بالحكمين، و علي الامتناع يكون محكوما بالحرمة. و إن لم يكونا ظاهرين في ذلك، بل احتمال وجود الملاكين، و احتمال أيضا أن يكون النهي مخصّصا لإطلاق الأمر حتّي لا يكون للأمر ملاك.

و بعبارة اخري: إن شكّ في كون الدليلين يدلّان علي المتزاحمين، أو يكون دليل النهي مقدّما علي دليل الأمر و مخصّصا لإطلاقه، فيصيران مجملين و لا بدّ من الرجوع إلي الأصل العملي علي كلا القولين.

فما يقال من أنّه علي الامتناع يكون من المتعارضين، لا وجه له؛ لأنّ المفروض وجود المصلحة و المفسدة في الفرد المحرّم، و حيث أنّ المصلحة موجودة في غيره، فلا بدّ من تخصيص الوجوب بماعدا الفرد المحرّم.

و بذلك يظهر أنّ ما يقال من أنّه علي الامتناع يكون من باب النهي في العبادة هو الصحيح؛ لأنّ الفرد المحرّم يخرج عن دائرة متعلّق الأمر من أجل كونه حراما للوجه المذكورة لترجيح النهي من أولويّة دفع المفسدة من المصلحة و الاستقراء، و لأنّه متمكّن من امتثال الواجب بالاتبان بالفرد غير المحرّم، فلا يتعلّق الأمر بالفرد المحرّم.

قال: العاشر لا إشكال في حصول الامتثال باتيان المجمع بداعي الأمر علي الجواز في العبادات و غيرها، و إن كان معصية للنهي أيضا (1).

أقول: علي الجواز يشكل في صورة العلم و العمد من ناحية قصد القرية المعتبرة 1.

ص: 174

في العبادة؛ لأنّ من شرائط الصلاة التقرب بها، ولا يمكن التقرب بالمبعد، ولعلّ المستفاد من الاهتمام بأمر الصلاة وكونها الناهية عن الفحشاء والمنكر ومعراج المؤمن وغير ذلك أنّها توجب قرب المصلّي إلى الله تعالى، وبلوغه مرتبة من الروحانيّة والمعنويّة، فكيف يتقرب بما هو مبعّد ومعصية، بل يحتمل عدم تحقّق قصد القربة في الاتّحاد الموردي أيضا إذا كان المبعد في جميع أحوال الصلاة بأن استمع إلي الغناء من أوّل الصلاة إلى آخرها ونحو ذلك.

وقد اعترف السيّد المرتضي رحمه الله في الذريعة بمنافاة الصلاة في المغصوب مع القربة (1).

وقال الشيخ رحمه الله في العدة: وأمّا الوضوء بالماء المغصوب فلا يصحّ؛ لأنّ الوضوء عندنا لا يصحّ إلاّ بنية القربة، وذلك يقتضي كون الفعل حسنا وزيادة، وذلك لا يمكن في المغصوب لأنّه قبيح، وكذلك الصلاة في الدار المغصوبة لا تصحّ؛ لأنّ نية القربة بها لا تصحّ إلى آخر كلامه (2).

وخالف في نهاية الدراية، فقال بأنّه لا ينافي القربة، حيث قال: إن اريد ما هو نظير القرب والبعد المكانيين، ففيه أنّ لازمه بطلان العمل حتّي في الاجتماع الموردي. وإن اريد منه سقوط الأمر والنهي وترتب الغرض وعدمه، فلا منافاة بين أن يكون الواحد مسقطا للأمر حيث أنّه مطابق ما تعلّق به، ومسقطا للنهي بالعصيان إلى آخر كلامه (3).

أقول: ليس البطلان في الاجتماع الموردي ضروري البطلان، فيمكن القول بالبطلان فيه أيضا؛ لأنّه يعتبر في العبادة التقرب، والفعل الذي يلازمه العصيان لا9.

ص: 175

1- الذريعة 1:191.

2- عدّة الاصول ص 100.

3- نهاية الدراية 1:279.

يتقرب به، فينافي التقرب بالمبعد حتى في الاجتماع الموردي.

قال في الكفاية في تنمة كلامه: وكذا الحال علي الامتناع مع ترجيح جانب الأمر (1).

أقول: لا وجه لترجيحه بعد وجود المندوحة، فيتقدم النهي وإن كان ملاكه أضعف، وبدون المندوحة فليس من محل النزاع.

قال: وأما عليه-أي علي الامتناع و ترجيح جانب النهي- فلا يسقط الأمر باتيان المجمع مع الالتفات إلي الحرمة أو بدونه تقصيرا إلي آخر كلامه (2).

أقول: تارة يعلم الحرمة ويعتقد أنها لا تنافي قصد القربة قصورا أو اجتهدا، أو تقليدا لمن يقول بأنه يصح قصد القربة، فلا يبعد الصحة لشمول قوله عليه السلام «لا تعاد الصلاة إلا من خمس» له؛ لأن قصد القربة داخل في المستثني منه، بل يحتمل الصحة بدون شمولها؛ لوجود ملاك الواجب وحصول قصد القربة. نعم يشكل لو علم الحرمة وجهل تقصيرا منافاتها لقصد القربة، بناء علي أن المقصر كالعامة.

و اخري لا يعلم الحرمة تقصيرا مع الالتفات إلي احتمال كون الغصب حراما، أو بدون الالتفات إليه، فإن قلنا إنه في حكم العامد من جميع الجهات فيشكل الصحة، وإلا فيحتمل الصحة لحصول قصد القربة منه.

و ثالثة لا يعلم الحرمة قصورا أو اجتهدا أو تقليدا أو نسيانا، أو معتقدا لعدم كونه حراما، فحيث إن الامتناع إنما يكون من جهة فعلية التكليف بالحرمة، وإذا لم يكن الفعل محرما لم يكن معاقبا عليه، وكان ملاك الواجب فيه موجودا وحصل منه قصد القربة، فلا مانع من صحته.

وبعبارة اخري: شمول إطلاق الأمر لهذا المورد بلا مانع؛ لأن المانع هو كونه 1.

ص: 176

1- كفاية الاصول ص 191.

2- كفاية الاصول ص 191.

معاقبا علي فعله و مبعدا عن المولي، و المفروض أنه ليس معاقبا علي الفعل.

قال في الكفاية بعد تمهيد الامور العشرة: الحق هو القول بالامتناع، و نمهد له مقدّمات: أحدها أنّ الأحكام الخمسة متضادّة في مقام فعليّتها الي آخر كلامه (1).

أقول: الذي يظهر من مطاوي كلماته أنّ مراده بالحكم الانشائي وجود ملاك الوجوب أو ملاك الحرمة، لكن لوجود مانع لم يبعث نحوه، و لذا لو كان الدليلان في مقام بيان وجود الملاكين، فلا تعارض و لا تزاحم بينهما؛ لعدم مطلوبيّة الفعل من المكلف لمانع أو غيره، فالتضادّ إنّما يكون إذا كانا بعثين فعليين، و لذا يقول بعدم مضادّة الحكم الواقعي للحكم الظاهري؛ لأنّ الواقعي إنشائي.

ثمّ لعلّ مراده بتضادّ الأحكام هو تنافيهما عند العقلاء، لا التضادّ اصطلاحا، و هو عدم اجتماع الوجودين بأن يكون الشيء مرّا و حلوا، و الأحكام الشرعيّة لها وجود اعتباري، و الوجود الاعتباري منشأ للآثار عند العقلاء، كالرئاسة و الأمانة و الزوجيّة و الملكيّة، فاعتبار شخص رئيسا في زمان و اعتباره مرؤوسا في ذلك الزمان بعينه ليس أمرا عقلائيّا.

و كذا ايجاب شيء علي عهدة العبد مع ايجاب عدمه في زمان واحد أمر غير عقلائي، و الوجه فيه أنّهما متنافيان حتّي عند الأشعري، و مع الغصّ عن عدم تمكّن المكلف من امتثالهما.

قلت في الجواب عن هذه المقدّمة: إنّّه لا ننكر وجود التنافي بين الوجوب و الحرمة، بمعني عدم اجتماعهما من جهة واحدة و في محلّ واحد، ولكن نمنع التنافي بين حرمة الشيء من حيث كونه ذا مفسدة ملزمة، و بين كونه مصداقا للواجب من حيث اشتراكه مع غيره في وجود المصلحة الملزمة، فلا تنافي بين 3.

ص: 177

كون الصلاة في المغصوب حراما، وبين كونها من أفراد الطبيعة الواجبة من حيث المصلحة، ولا تنافي بينهما من حيث المبدأ ولا من حيث القدرة علي الامتثال؛ لأنّ له أن يمثّل الواجب في ضمن الفرد المباح، وله أن يمثّله بسوء اختياره في ضمن الفرد المحرّم.

قال: ثانيها أنّ إيجاد متعلّق الأمر وعدم إيجاد متعلّق النهي عبارتان عمّا يصدر من المكلف لا اسمه ولا العنوان الانتزاعي منه، فإنّ تعدّد الاسم و تعدّد انتزاع العناوين لا يوجبان تعدّده (1).

أقول: وحدة ما صدر من المكلف وجودا وإسما و وحدته انتزاعا لا توجب امتناع الاجتماع، لما تقدّم من أنّ الفعل بعنوان واحد يمكن أن يكون مورد الاجتماع إن كان واحدا للمصلحة والمفسدة و كان له مندوحة.

قال: ثالثها أنّ تعدّد الوجه لا يوجب تعدّد المعنوي الي آخر كلامه (2).

لعلّه يريد أنّ الجهات التعليلية لا توجب تعدّد الشيء الواحد، لكن قياسه بذات الواجب محلّ إشكال، فإنّ مثل العلم و الحياة و القدرة موجودات متعدّدة في المخلوق، مع أنّها في الواجب عين ذاته المقدّسة جلّت عظّمته.

أقول: قد عرفت أنّ تعدّد الجهة التعليلية وإن لم يوجب تعدّد الشيء، لكنّه يوجب جواز كونه مصداقا للواجب وفردا محرّما.

قال: رابعها أنّ الموجود الواحد له ماهية واحدة الي آخر ما أفاده (3).

قد ظهر ممّا ذكرنا أنّ هذه المقدّمة لا توجب المنع عن جواز الاجتماع.

ثمّ قال: إذا تمهّد ما ذكر عرفت أنّ المجمع حيث كان واحدا وجودا و ذاتا كان 4.

ص: 178

1- كفاية الاصول ص 193.

2- كفاية الاصول ص 193.

3- كفاية الاصول ص 194.

تعلّق الأمر و النهي به محالا و لو بعنوانين؛ لأنّهما يتعلّقان حقيقة بفعل المكلف لا بالأسامي و العناوين المنتزعة (1).

أقول: ما أفاده صحيح فيما لم يكن له مندوحة حتّى في الاجتماع الموردي و التركيب الانضمامي، و قد سبق أنّه خارج عن محلّ النزاع، و أمّا الذي يكون محلّ النزاع، فهو أن يكون المورد متعلّق النهي و مصداقا للطبيعة الواجبة بحيث لم يكن فرق بينه و بين سائر الأفراد، و لم يكن من شروط صحّة الطبيعة أن لا تكون في الحرام، فلا مانع من الاجتماع، و يكفي تعدّد الجهة التعليلية.

نعم اشتراط الصلاة بالتقرّب يقتضي عدم كونها مبعّدة، و الصلاة في المغصوب مبعّدة، فلا يتقرّب بها مع العلم بالغصب.

و أمّا في صورة الجهل و السهو و غيرهما ممّا هو معذور فيه فلا مانع من الصحّة، و ذلك لأنّ المفروض عدم اشتراط الصلاة بأن لا تقع في المغصوب، كاشتراطها بالطهارة، و اشتراطها بأن لا تقع في الذهب بالنسبة إلي الرجال، و العلم بالغصبيّة يوجب عدم تحقّق القرية المعتبرة فيها؛ لأنّه مع الالتفات إلي كون العمل حراما معاقبا عليه فلا يتمسّي من المصلّي التقرب، و أمّا إذا لم يكن الفعل حراما فعليا معاقبا عليه و المفروض أن إطلاق الأمر بالطبيعة شامل له و قصد القرية يتحقّق من المصلّي، فلا وجه للتوقّف في الصحّة.

ثمّ إنّه ظهر ممّا ذكرنا أنّ القول بالجواز لا يرتبط بتعلّق الأمر بالطبائع و لا بكون الفرد مقدّمة لوجود الطبيعة، بل أنّه يجوز تعلّق الأمر بالطبيعة و تعلّق النهي بفرد منه علي ما بيّناه.

قال في الكفاية: استدللّ علي الجواز بامور: منها العبادات المكروهة الي آخر5.

ص: 179

1- كفاية الاصول ص 195.

أقول: لا يبعد أن يقال إنَّ صوم يوم عاشورا لا يفترق عن غيره في مقدار مصلحة الصوم المندوب، ولكن ينطبق عليه عنوان التشبّه ببني أمية مثلا فيكون ثواب صومه كسائر الأيام، لكن مع عنوان مكروه منطبق عليه ربما يزيد منقصته علي ما يصل إلي المكلف من ثواب الصوم، و لذا قيل: إنَّ الأئمة عليهم السلام كانوا يتركون صومه، وكذلك الكلام في الصلاة في الحمام، و لا حاجة إلي تكلف و تأويل.

و لا- فرق في صحّة الصوم قضاء من شهر رمضان بين الصوم في يوم عاشوراء و بين غيره في أداء الواجب، و إن كان صومه في يوم عاشوراء مكروها.

قال في الكفاية: و منها أن أهل العرف يعدّون من أتى بالمأمور به في ضمن الفرد المحرّم مطيعا و عاصيا الي آخر كلامه (2).

أقول: الأولي في المثال أن يقول: إذا أمر المولي عبده بانجاء ابنه من الهلاك فيما إذا غشي عليه من العطش مثلا، فأرواه بالماء المغصوب، فإنّه يعدّ مطيعا عاصيا.

ثمّ إنّه يمكن الاستدلال علي جواز الاجتماع بالخروج من الدار المغصوبة لمن توسّطها باختياره، فإنّه مأمور به للتخلّص عن الحرام، و منهي عنه لكونه غاصبا، فقد اجتمع الواجب و الحرام، فيدلّ ذلك علي جواز اجتماع الأمر و النهي، و جعله في الكفاية من التنبهات، و الأقوال فيه كثيرة، لكن لا يبعد أن يكون حراما فقط و يكون النهي متوجّها إليه إلي أن يخرج؛ لأنّ التصرّف في مال الغير بغير رضاه حرام، و هو في جميع هذا الوقت متصرّف في مال الغير بغير رضاه، و هو قادر علي الترك من أوّل الأمر، و ليس في الخروج مصلحة توجب وجوب الخروج شرعا،
2.

وإنّما يجب الخروج عقلا تقليلا للغضب.

نعم في بعض الموارد يمكن أن يكون مأمورا و منهيّا، كما إذا اضطرّ بسوء اختياره إلي أكل الميتة لحفظ نفسه عن الهلاك، فإنّه يجب عليه أكل الميتة لحفظ نفسه عن الموت، ومع ذلك يحرم عليه الأكل.

و لا بأس بذكر بعض الأقوال في مسألة الخروج من الدار المغصوبة:

أحدها: أنّه مأمور بالخروج من باب التخلّص، و منهي عنه من باب التصرّف في مال الغير، فهو معاقب علي الخروج لأنّه بسوء اختياره، و يجب عليه الخروج للتخلّص عن الغضب، و نظيره ما إذا ذهب بالميتة إلي موضع يتوقّف حفظ نفسه علي أكلها، فإنّه يجب عليه أكلها لحفظ نفسه بحيث لو لم يأكل فمات كان هو المعين علي نفسه، مع أنّه يحرم أكله لأنّه بسوء اختياره.

أقول: في مورد الغضب ليس مأمورا شرعا بالخروج تخلّصا بل منهي عنه، لكن يجب الخروج عقلا فرارا عن الغضب الزائد.

و ما في الوقاية (1) من أنّ المالك راض بالخروج فلا حرمة. ممنوع بل له أن يصرّح بأنّه لا يرضي بكونه في داره مطلقا، و إنّما يجب الخروج عقلا لكونه موجبا لقلّة الغضب. نعم في مسألة الميتة إن لم يأكلها لم يعاقب علي أكل الميتة و عوقب علي إهلاك نفسه، و إن أكلها عوقب علي أكل الميتة.

و حاصل المختار التفصيل بين الموارد، فقد يتمخّض في النهي، و قد يكون حراما و واجبا و لا محذور فيه، و المحذور المذكور في الكفاية (2) من أنّه طلب المحال حيث أنّه لا مندوحة، مدفوع بأنّ ما كان له الفرار منه فليس طلب المحال، و المكلف يتمكّن من عدم فعل ما ينجرّ إلي ذلك. 9.

ص: 181

1- وقاية الأذهان ص 352.

2- كفاية الاصول ص 209.

ثانيها: أن يكون مأمورا بالخروج وعاصيا بالنظر إلي النهي السابق، عزاه في الوقاية إلي صاحب الفصول، وأوضح مراده بأنه يقول إنه مأمور بالخروج والنهي ساقط لأنه لا يقدر علي امتثاله، لكن يجري عليه حكم المعصية، ثم إنه أيده وأوضحه فقال: لو نهيت عبدك عن السباحة مخافة الغرق عليه، فخالف وبعد عن سيف البحر حتّي وصل قبّته، أترك لا تأمره بالخروج وتطلب منه الرجوع إلي آخر كلامه (1).

أقول: المولي ينهي عبده عن الغرق، فما لم يغرق ينهيه عنه بعبارة مختلفة من قوله لا تسبّح، وقوله إذا بعد عن الساحل اخرج، وغير ذلك. وكل ذلك تأكيد للنهي.

ثم إنه يرد علي هذا الوجه أنه إن كان عاصيا، فلا وجه لسقوط النهي وإجراء حكم المعصية عليه.

وأورد عليه في الكفاية (2) بأن اختلاف زمان الأمر وزمان النهي مع وحدة المتعلّق لا يرفع غائلة اجتماع الوجوب والحرمة.

وأورد عليه في الوقاية (3) بأنه التزم بنظيره فيما بين عقد البيع الفضولي والاجازة، فقال-أي صاحب الكفاية-في تعليقه المكاسب بأنّ المال ملك لمالكه قبل الاجازة، وبعدها يكون ملكا للمشتري من زمان العقد.

أقول: لعلّ نظره إلي أنّ البعث إلي الشيء والزجر عنه لا يجتمعان؛ لأنّهما كالتحريك الخارجي والزجر الخارجي.

ثمّ إنه لا بأس بالالتزام بكونه واجبا وحراما فيما نحن فيه، كما ذكرنا في من اضطرّ إلي أكل الميتة بسوء اختياره. وأمّا اجتماع مالكين علي مملوك واحد مع 9.

ص: 182

1- وقاية الأذهان ص 357.

2- كفاية الاصول ص 208.

3- وقاية الأذهان ص 369.

تعدّد زمان اعتبار الملكيّة، فهو غير صحيح كما مرّ، وقد مرّ أنّه يمكن أن يقال بكون المبيع الفضولي ملكا للمشتري فقط من حين العقد إذا وقع الاجازة، فهو نظير سائر المركّبات كالأمر بالصلاة، فإنّه يتعلّق بالتكبير إلى السلام ويسقط الأمر بالتكبير، وهكذا سائر الأجزاء من حين وقوعها إن تحقّق التسليم واقعا.

و ما ذكرناه ظاهر قوله عليه السّلام «خذ ابنه حتّى ينفذ لك البيع» (1) وإلاّ فمقتضي القاعدة لو لا النصوص الخاصّة الواردة في العقد الفضولي هو النقل، وتقدّم بعض الكلام في الشرط المتأخّر، فلاحظ.

ثالثها: ما عن التقريرات من أنّه مأمور بالخروج فقط، وذكر وجهه و الايراد عليه في الكفاية (2) فلاحظ.

رابعها: ما اختاره في الكفاية من أنّه معاقب فقط بالنهي السابق الساقط بحدوث الاضطراب إليه، وعصيان له بسوء الاختيار الي آخر ما أفاده (3).

أقول: النهي ينحلّ بحسب الأزمان، فكلّ آن من الغضب له نهى علي حدة، ولا معني لسقوط الخطاب إلاّ عدم القدرة، ولا مانع من نهى من لا يقدر إن كان عدم قدرته بسوء اختياره.

تتمّة:

قال في الكفاية: لا إشكال في صحّة الصلاة علي القول بالامتناع مع الاضطراب إلي الغضب لا بسوء اختياره، أو معه ولكنها وقعت في حال الخروج علي القول بكونه مأمورا به، بدون إجراء حكم المعصية عليه، أو مع غلبة ملاك الأمر علي النهي مع ضيق الوقت، أمّا مع السعة فالصحّة و عدمها مبنيان علي عدم اقتضاء

ص: 183

1- وسائل الشيعة 14:591 ح 1.

2- كفاية الاصول ص 206.

3- كفاية الاصول ص 203.

الأمر بالشيء للنهي عن الضدِّ واقتضائه، فإنَّ الصلاة في الدار المغصوبة وإن كانت مصلحتها غالبية علي ما فيها من المفسدة، إلاَّ أنَّه لا شبهة في أنَّ الصلاة في غيرها تضادُّها بناء علي أنَّه لا يبقى مجال مع إحداهما للاخري، مع كونها أهمَّ منها لخلوها عن المنقصة الناشئة من قبل اتحادهما مع الغصب، لكنَّه عرفت عدم الاقتضاء بما لا مزيد عليه، فالصلاة في الغصب اختياراً في سعة الوقت صحيحة وإن لم تكن مأموراً بها (1).

أقول: يرد علي قوله «فإنَّ الصلاة في الدار المغصوبة وإن كانت مصلحتها غالبية علي ما فيها» أولاً ما تقدّم أنَّه علي الامتناع لا يصحَّ الفرد المنهي، وإن كان ملاكه أضعف من ملاك الواجب؛ لأنَّه يتمكّن من امتثال الواجب بغير الفرد المنهي.

و ثانياً: ليس هنا إلاَّ الأمر بالصلاة، فإن شمل الفرد المنهي فيشملة ويشمل غيره، وإن لم يشمله فلا وجه للصحة، وليس للفرد الغير المنهي أمر علي حدة أهمَّ من الأمر المتعلّق بالفرد المنهي.

ثمَّ إنَّه إذا دخل المكان المغصوب جهلاً بكونه مغصوباً، أو سهواً، أو بغير اختيار، فعلم في الأثناء جاز له الخروج فقط؛ لأنَّه مضطرٌّ إليه بغير سوء اختياره، ويحرم عليه المكث ولو بمقدار الخروج فضلاً عن الزائد عليه.

فما يقال من جواز أن يصلِّي مختاراً بأن يمكث بمقدار زمان الخروج، إن كان زمان الصلاة أقلَّ أو مساوياً لزمان الخروج (2). في غير محلّه، وهو واضح.

تنبيهات:

التنبيه الأول: المورد الذي يدعي القائل بجواز الاجتماع فيه، هو الذي يدعي

القائل بالامتناع امتناعه

، وهو ما يكون ملاك الوجوب و ملاك الحرمة موجودين

ص: 184

1- كفاية الاصول ص 210.

2- مستمسك العروة الوثقى 5:348.

فيه ولم يكن ملاك الوجوب منحصرًا به؛ لأنَّ المورد المنحصر لا يجتمع فيه الأمر والنهي؛ لأنَّ أحد الملاكين إن كان غالبًا، فالحكم علي وفقه من الحرمة أو الوجوب فلم يجتمعا، وإن كانا متساويين فلا وجوب ولا حرمة.

فمحلّ النزاع أن يكون المورد مصداقًا للطبيعة التي لها مصاديق آخر كلّها مساوية في ملاك الوجوب، ويكون فيه ملاك الحرمة، كالصلاة في المغصوب، فإنّ الصلاة لها مفهوم مبين شرعًا، وليس من شروطها أن لا تكون في المغصوب، كما أنّ من شروطها أن لا تكون في لباس الذهب بالنسبة إلي الرجال، فالفرد المتّحد مع الغصب فيه عين الملاك الموجود في غير المغصوب، وفيه ملاك الحرمة.

فالقائل بالجواز يدّعي جواز اجتماعهما، والقائل بالامتناع لا بدّ له أن يقول بأنّ الفرد الواحد لملاك الحرمة ليس مشمولًا للطبيعة الواجبة، بل الأمر متعلّق بالطبيعة المتحقّقة في ضمن الفرد المباح، وإن كان ملاك النهي أضعف من ملاك الوجوب.

و المراد بملاك الحرمة هو الملاك الموجب للمنع الفعلي المستتبع لاستحقاق عقاب مرتكبه، فالجاهل بالحكم قصورا و القاطع بالخلاف موضوعا و الناسي لا حرمة عليهم واقعا، فليس ملاك الحرمة الموجب للتحريم عليهم فعلا موجودا، و لذا لا بدّ للقائل بالامتناع من القول بصحّة الصلاة في هذه الحالات.

و دعوي أنّ تقييد الواجب بعدم وقوعه في الحرام واقعي لا فرق فيه بين الجاهل و العالم، ممنوعة بما مرّ من أنّ الاجتماع من باب التزاحم، و المتزاحمان لا مانع من فعلية أحدهما إلاّ فعلية الآخر، فإن لم يكن أحدهما فعليًا فلا مزاحم للآخر. هذا كلّه في مرحلة الثبوت.

و أمّا في مرحلة الاثبات، فإن فهم من دلالة الدليلين، أو من خارجهما وجود الملاكين، كما إذا قال: اشرب الماء لئلاّ تموت عطشا، و لا تشرب الماء البارد لأنّه يضرك كثيرا، فدلالة الدليلين مطابقة لمرحلة الثبوت، و يكونان من محلّ

النزاع. وكذا إن قال صلّ، وكان مفهوم الصلاة معلوماً وقال: لا تغضب، فإنه من محلّ النزاع.

وأما إن قال أكرم عالماً ولا تكرم أيّ فاسق من أيّ قبيل كان، فهو خارج عن محلّ النزاع؛ لأنّ الدليل الثاني من حيث دلالة الوضعيّة يكون قرينة علي المراد من الدليل الأوّل.

وإن قال أكرم عالماً ولا تكرم الفاسق، ولم يحرز من الخارج وجود الملاكين، فيحتمل أن يكونا من محلّ النزاع إن كان الملاكان موجودين، ويحتمل أن لا يكونا من محلّ النزاع إن لم يكونا موجودين.

وحينئذ إن قلنا بأنّ المطلق الشمولي يكون قرينة علي المطلق البدلي، لم يكونا من محلّ النزاع. وعلي كلّ حال لا فرق بين القول بالجواز و الامتناع ثبوتاً وإثباتاً في أنّ محلّ النزاع يكون من باب التراجع لا التعارض.

ثمّ إنّه قد ظهر ممّا ذكرنا المناقشة فيما ذكره في الكفاية في الأمر الثاني، قال:

علي الامتناع يقدم الأقوي ملاكاً، وإن كان دليلاً أضعف من دليل الآخر إن احرز الغالب، وكان الدليلان في مقام الحكم الفعلي. وإن احرز أنّ أحدهما غالب لكن لم يعلم بعينه، وكان الدليلان في مقام الحكم الفعلي، كانا متعارضين؛ لأنّ كلّ واحد منهما يخبر عن الغالب، فيتعارضان فيرجع إلي المرجّحات الدلاليّة إن كانت، وإلاّ فإلي المرجّحات السنديّة. وبطريق الإنّ يحرز به أنّ مدلوله أقوي مقتضياً، وإن كان أحد الدليلين متكفلاً للحكم الفعلي اخذ به، وإن كانا في مقام الحكم الاقتضائي، فلا بدّ من الرجوع إلي ما تقتضيه الاصول العمليّة (1).

أقول: لازم قوله «يقدم الأقوي ملاكاً» أنّه إن كان ملاك الأمر أقوي قدّم علي 1.

ص: 186

النهى. وفيه أنه إذا لم تكن الطبيعة منحصرة في الفرد المحرّم، فهو قادر على أمثالها بالفرد المباح.

ويرد على قوله «كانا متعارضين» أنه لو سلّم تقديم الغالب، فإذا لم يعلم أيهما الغالب تعيينا، فلا بدّ من الاحتياط إن أمكن وإلا تخيّر، ولا يكون من باب التعارض حتّى يرجع إلي الجمع الدلالي أو السندي، وكذا الكلام إن لم يحرز الغالب منهما.

ثمّ قال في الكفاية: إنّه إذا قدّم الغالب منهما ملاكا، فهو في مورد يكون فعليّا، فلو منع عن فعليته مانع من اضطرار أو جهل أو نسيان، لم يكن مانع من تأثير مقتضى الملاك المغلوب، فهو نظير عدم التمكن من فعل الأهمّ، فإنّ الأمر بالمهمّ يصير فعليّا حينئذ لعدم وجود المانع وهو الأمر بالأهمّ (1).

أقول: الأولي أن يقال: إنّ إطلاق الطبيعة المأمور بها شامل للمورد الذي منع فيه عن فعلية النهي مانع، والمفروض أنّه لا تكليف بالحرام ولا عقاب عليه؛ لأنّ التكليف به موقوف على القدرة عليه ووصوله، ومع الاضطرار لا قدرة عليه، ومع الجهل والنسيان لم يصل التكليف.

التنبيه الثاني: ذكر في الكفاية لترجيح النهي وجوها:

منها: أنّ إطلاق النهي لجميع الأفراد شمولي وإطلاق الأمر بدلي، والإطلاق الشمولي يكون قرينة على التصرف في الإطلاق البدلي، ثمّ أجب عنه بالمنع عنه فراجع (2).

أقول: لا يمكن تصديق ذلك في مثل لا تكرم الفاسق مع أكرم عالما؛ لأنّهما متنافيان عرفا، إلّا أن يعلم من الخارج أنّ مصلحة الأمر موجودة حتّى في العالم

ص: 187

1- كفاية الاصول ص 211.

2- كفاية الاصول ص 212.

الفاسق. و أما إن لم يعلم وقدم الاطلاق الشمولي، فيكون خارجا عن محل النزاع.

و أما مثل صلّ ولا تغضب إن كان مفهوم الصلاة معلوما، فلا تنافي بينهما علي القول بالجواز، وعلي الامتناع لا بدّ من تقديم النهي علي ما يتّينا من تمكّنه من امتثال الواجب في ضمن الفرد المباح.

و منها: أنّ دفع المفسدة أولي من جلب المنفعة، وأجاب عنه في الكفاية فراجع (1).

أقول: الترجيح به يكون في صورة الانحصار التي ليست من محلّ النزاع.

و منها: الاستقراء، فإنّه يقتضي ترجيح جانب الحرمة علي الوجوب، كحرمة الصلاة في أيام الاستظهار، وعدم جواز الوضوء من المائين المشتبهين.

وفيه أولا: أنّه ليس الأمر كذلك. و ثانيا: أنّه لو سلّم تحقّقه فإنّه لا يفيد في غير الشرعيّات إلا الظنّ، وهو ليس بحجّة في الشرعيّات.

ثمّ إنّّه ليس من ترجيح الحرمة علي الوجوب ترك الوضوء من الانائين، فإنّ حرمة الوضوء من الماء النجس حرمة تشريعية، و لا تشريع فيما لو توضّأ منهما احتياطا.

ثمّ أنّه تعرّض في الكفاية لمسألة التوضّي من الانائين اللذين علم نجاسة أحدهما، قال ما حاصله: إن توضّأ بأحدهما، ثمّ غسل مواضع الوضوء بالآخر و توضّأ به، فإنّه يعلم بصيرورته متطهّرا من الحدث، فإن كان الماء الثاني قليلا، فعند ملاقاته للموضع يحصل العلم التفصيلي بنجاسة الموضع؛ إمّا من ملاقاته للماء الأوّل، أو من ملاقاته للثاني، فيشكّ بعد انفصال الغسالة في تطهّره؛ لاحتمال كون الماء الثاني طاهرا فيستصحب نجاسته. و إن كان الماء الثاني كرا، فلا يحصل العلم⁴.

ص: 188

قلت: أمّا ما ذكره فيما إذا كان الماء الثاني قليلا، فإنّه لا دليل علي أنّه لو صبّ الماء علي الموضع لتطهيره أنّ الموضع ينجس الماء، بل يحتمل أنّه يطهر و الغسالة كأنّها أخذت النجاسة الموجودة في الموضع، ولم ينجس الماء بملاقاة النجاسة، فلا علم تفصيلي بنجاسة الموضع؛ لأنّه لو كان نجسا فقد طهر بملاقاة الماء قبل انفصال الغسالة إن تعقّبته الانفصال، فلا فرق بين القليل و الكثر. نعم لا بدّ من تكرار الصلاة بالأتان بها مرّة بعد كلّ وضوء.

التنبية الثالث: قال في الكفاية: يلحق بتعدّد العنوان تعدّد الانتساب، فانتساب الاكرام إلي الفاسق مغاير لانتسابه إلي العالم، كمغايرة عنواني الغضب و الصلاة، فمثل قولك أكرم العلماء و لا تكرم الفسّاق خارج عن باب التعارض و داخل في باب التزاحم، و ذكره في باب التعارض مبني علي القول بالامتناع (2).

أقول: فيه أوّلا- أنّه خارج عن محلّ النزاع؛ لأنّ متعلّقهما وجود واحد منحصر، فإنّ العالم الفاسق لا يمكن أن يكون محكوما بحكمين؛ لأنّ المصلحة إن كانت غالبية علي المفسدة و جب إكرامه، و إن انعكس حرم إكرامه، و إن تساوتا فلا وجوب و لا تحريم، و لذلك يكون من باب التعارض.

و ثانيا: أنّ ما ذكره من أنّ ذكره في باب التعارض مبني علي القول بالامتناع في غير محلّه، لما عرفت من عدم الفرق بين القولين.

ثمّ إنّ ذكره في نهاية الدراية: الصحيح مثل أكرم العالم بنحو العموم البدلي (3).

أقول: ظاهره أنّ الصحيح أكرم العالم و لا تكرم الفسّاق، و ليس كذلك؛ لأنّ لا 5.

1- كفاية الاصول ص 216.

2- كفاية الاصول ص 216.

3- نهاية الدراية 305: 1.

تكرم الفساق علي نحو العموم يكون قرينة علي إرادة غير الفاسق من أكرم العالم؛ لأنّ دلالة علي العموم بالوضع علي ما قيل، بل الصحيح أكرم عالما ولا تكرم الفاسق.

فصل في أنّ النهي عن العبادة أو المعاملة هل يقتضي فسادهما أم لا؟

إشارة

وينبغي أن يعلم أنّ المراد النهي التكليفي لا- النهي الوضعي الذي ادّعي أنّ ظاهر بيان المخترع لشيء مركّب أن يكون الأوامر والنواهي المتعلقة به إرشادا إلي الجزئية والشرطية والمانعية، فمثل لا تصلّ فيما لا يؤكل لحمه ليس نهيا تكليفيّا حتّي تكون الصلاة فيما لا يؤكل لحمه من المحرّمات التكليفية كسبب الخمر، بل هو إرشاد إلي مانعية لبس ما لا يؤكل لحمه في الصلاة، فتكون باطلة معه.

أقول: إن كانت قرينة خاصّة أوجبت صرف الأمر والنهي عن ظاهرهما، وإلا فلا وجه لصرّفهما عنه، بل ينبغي إبقاؤهما علي ظاهرهما، وهو أنّ الصلاة الصحيحة من جميع الجهات حتّي مع قصد القرية يحرم إيقاعها فيما لا يؤكل لحمه حرمة تكليفية، وحرمة العبادة لا تجتمع مع الأمر بها. نعم مثل قوله «(لا صلاة إلا بفاتحة)» ظاهر في جزئية الفاتحة للصلاة، ومقتضاه أنّ الصلاة الصحيحة من جميع الجهات حتّي مع قصد القرية إن كانت بدون الفاتحة ليست محرّمة تكليفا، بل هي حرام تشريعا.

ثمّ إنّ ذكر في الكفاية (1) أمورا قبل الدخول في البحث:

الأول: الفرق بين هذه المسألة ومسألة الاجتماع أنّه يبحث في هذه المسألة في دلالة النهي علي الفساد، وأمّا في مسألة الاجتماع فيبحث عن أنّ تعدّد العنوان هل

ص: 190

يوجب تعدّد متعلّق الأمر و النهي أم لا؟

أقول: الفرق بين المسألتين أنّ البحث في هذه المسألة في أنّ النهي عن العبادة بعنوان العبادة، كالنهي عن صلاة الحائض و النهي عن صوم العيدين، يوجب فسادها أم لا، وكذا النهي عن المعاملة. وأمّا في مسألة الاجتماع، فيبحث في أنّ الواحد وجوداً و ماهية هل يتعلّق به النهي و الأمر من جهتين تعليلتين أم لا؟ فالسجود في الصلاة في المكان المغصوب قد تعلّق به النهي من حيث كونه غصباً، و تعلّق به الأمر من حيث كونه جزءاً للصلاة، و لم يتعلّق النهي بالسجود بما هو عبادة.

قال في الكفاية: الثالث ظاهر النهي هو النهي التحريمي إلا أنّ ملاك البحث يعمّ التنزيهي في العبادات؛ لأنّ الملاك إن كان المضادة، فالأحكام الخمسة كلّها متضادة، فالنهي التنزيهي يضادّ الأمر الوجوبي و الندبي (1).

أقول: معني النهي التنزيهي أنّ متعلّقه جائز الوقوع، و جواز وقوع العبادة يتوقّف علي الأمر بها، فالنهي التنزيهي عن العبادة ملازم للأمر الاستحبابي أو الوجوبي بها، فلا مضادة بينهما، لأنّ النهي التنزيهي عن العبادة الواجبة ينشأ عن وجود مفسدة غير ملزمة في المتعلّق من دون تصرف في المصلحة الملزمة الموجودة في الفعل الواجب، كالصلاة في الحّمّام، فإنّ مصلحتها الملزمة متّحدة مع الصلاة في غير الحّمّام، إلا أنّها مشتملة علي مفسدة غير ملزمة، وكذا المصلحة الراجعة في المستحبّ.

قال في الكفاية: و يعمّ النهي الغيري (2).

أقول: أوّلاً قد أنكرنا وجود النهي الغيري المولوي؛ لأنّ أمر المولي و نهيه 8.

ص: 191

1- كفاية الاصول ص 218.

2- كفاية الاصول ص 218.

المولوي تابعان للمصلحة والمفسدة في المتعلق، والنهي الغيري إنّما يتعلّق بالمقدّمة ولا مصلحة ولا مفسدة فيها أصلاً، وإنّما هي دخيلة في الامتثال، وليس للمولوي شأن في مرحلة الامتثال إلاّ إرشاداً لا مولويّاً. نعم لو سلّم وجود النهي المولوي الغيري وتعلّق بالعبادة، لكان منافياً لقصد التقرب مع العلم والعمد.

و ثانياً: أنّ النهي الغيري لا يتعلّق بالعبادة بما هي عبادة، بل يتعلّق بالعمل بعنوان كونه مقدّمة للحرام من حيث كونه مقدّمة، فيكون من باب اجتماع الأمر والنهي.

قال في الكفاية: الرابع ما يتعلّق به النهي إمّا أن يكون عبادة أو غيرها، والمراد بالعبادة هنا ما يكون بنفسه وبعنوانه عبادة لله تعالى موجبا بذاته للتقرب من حضرته لولا حرمة، كالسجود والخضوع والخشوع لله وتسيحه وتقديسه، أو ما لو تعلّق الأمر به كان أمره أمراً عبادياً لا يسقط إلاّ إذا أتى به بنحو قربي كسائر أمثاله، نحو صوم العيدين والصلاة في أيام العادة (1).

أقول: تقدّم في بحث التعبدّي والتوصّي أنّ بعض الأفعال يمكن أن يصير عبادة بالنيّة، مع أنّه ليس عبادة في ذاته، كالنوم فإنّه مباح في نفسه، لكن من نام بنيّة أن يتقوّي بدنه ليقدر علي العبادة، كان مثاباً عليه، وكذا كلّ عمل قصد كونه لله إن كان قابلاً للانتساب إليه كان عبادة و مثاباً عليه، فإن فرض تعلّق النهي بالتعبّد بالنوم، فإن فعله لله تعالى فقد ارتكب محرّماً واحداً، وإن بني علي أنّه مأمور به وقصد الأمر به، فقد عصي حرمتين: الحرمة الذاتية، والحرمة التشريعية.

وأما ما ذكره من أنّ النهي عن صوم يوم العيد نهى عن العبادة؛ لأنّ الصوم إن تعلّق الأمر به كان عبادة. ففيه نظر؛ لأنّ الامساك بدون نية القرية ليس صوماً ولا حراماً. ومن صام يوم العيد غير متقرب إلي الله لم يكن حراماً؛ لأنّ صوم يوم العيد9.

ص: 192

قال في الكفاية: الخامس أنه لا يدخل في عنوان النزاع إلا ما كان قابلاً للتصاف بالصحة والفساد الي آخر كلامه (1).

أقول: الظاهر عدم الحاجة إلي هذا الأمر، والأولي أن يقال: إن تعلق النهي التحريمي بالعبادة وصارت محرمة بعنوان العبادة، فلا يعقل تعلق الأمر بها، وإن تعلق بأثر المعاملات اقتضى عدم امضاء الشارع لها، فلا تؤثر في الملكية، وأما الصحة والفساد فهما في مقام تطبيق ما أتى به علي المأمور به وعدمه، فلا ربط لهما بمقام الأمر والنهي، والصحة في العبادات والمعاملات أمر واحد، وهو انطباق المجعول الشرعي من العبادة كالصلاة، والمعاملة كالبيع المشروع مع المأتي به في الخارج، فهي أمر انتزاعي في كليهما.

قال: السابع لا أصل في المسألة يعول عليه لو شك الي آخره (2).

أقول: إن شك في أن حرمة العمل هل تنافي الأمر به أم لا و كان للأمر إطلاق، فمرجع الشك إلي الشك في التقييد، فيتمسك لصحة العمل بإطلاق الأمر، وإن لم يكن له إطلاق فمرجعه إلي الشك في أصل الأمر، فلا يجوز الاتيان به بقصد الأمر، هذا في العبادات، وأما المعاملات فإن كان لأدلتها إطلاق فيتمسك به لصحتها، وإلا فيرجع الشك إلي إمضاء الشارع للمعاملة، والأصل عدمه.

قال: الثامن أن متعلق النهي إما أن يكون نفس العبادة كصوم يوم العيدين، أو جزءها كقراءة العزائم في الفريضة، أو شرطها الخارج عنها، أو وصفها الملازم كالجهر والاختفات للقراءة، أو الغير الملازم كالغصبية لأكون الصلاة المنفكة².

ص: 193

1- كفاية الاصول ص 219.

2- كفاية الاصول ص 222.

أقول: لا ريب في كون القسمين الأولين محلّ النزاع.

وأما الثالث، فإن أريد من الشرط الخارج ما كان متقدّماً أو متأخراً و كان عبادة، فلا ريب في دخوله في محلّ النزاع، كالوضوء للصلاة مثلا إن جعلناه شرطا لا الطهارة الحاصلة منها المقارنة للعمل، لكن لا يحضرني أن يكون متعلّق النهي الشرط الخارج بعنوان العبادة، أمّا الوضوء بالماء المغصوب، فهو من باب الاجتماع.

وأما الرابع، فيمكن فرضه فيما إذا أجهر بالقراءة رياء في الاجهار لا في أصل القراءة، بأن يكون الاجهار المتّحد مع القراءة متعلّق النهي لا بعنوان آخر حتّى يكون من باب الاجتماع.

وأما الخامس، فلا يحضرني له مثال يكون متعلّق النهي الوصف الغير الملازم من حيث كونه وصفا للعبادة، ولا يكون من باب الاجتماع.

وبعد تمهيد الامور المذكورة يقع الكلام في مقامين:

المقام الأول: في النهي عن العبادات بما هي عبادات

اشارة

فنقول: إن تعلّق النهي بالعمل العبادي، كصوم العيدين، وهو الامساك عن المفطرات لله تعالى، وكصلاة الحائض، وهي الأفعال المخصوصة لله تعالى، كان العمل المأتي به لله حراما و مبيغوضا، فإن بني علي كونه مأمورا به وقصد تعلّق الأمر به مضافا إلي ذلك كان مشرعا أيضا، فالعمل المجعول لله تعالى حرام، وقصد كونه مأمورا به حرام آخر، ولا ضير في اجتماعهما، كشرب الخمر بقصد الأمر به.

ص: 194

وقد يقال: إنَّ العمل قد يكون عبادة إن تعلَّق به الأمر، وقد يكون عبادة في ذاته كالسجود.

أقول: لا- فرق بين السجود وغيره في أنَّ النهي إن تعلَّق بأصل السجود إن لم يكن لله تعالى، فلم يتعلَّق بالعبادة. وإن تعلَّق بالسجود لله تعالى، فقد تعلَّق بما هو عبادة، والفرق بين السجود لله تعالى وغيره من الأفعال القابلة لجعلها لله، أنَّ السجود قابل في ذاته لجعله لله. فالمراد بالعبادية في ذاته ما علم كونه قابلاً للعبادة بدون الأمر به، هذا فيما كان عبادة مع قطع النظر عن الأمر به.

وأما ما كان عبادة لو امر به، كصوم يوم العيدين و صلاة الحائض ونحوهما، فالنهي المتعلَّق بالصوم قد تعلَّق بالامسك بقصد التقرب أي بأن يكون لله تعالى، فإنَّه معني الصوم الذي تعلَّق به النهي كصوم سائر الأيام، وهذا حرام.

وأما الامسك عن جميع المفطرات بدون قصد القرية فليس بحرام، ولذا ذكرنا أنَّ من أراد الاحتياط في بعض الأسفار، كما إذا سافر بريداً و أقام ليلة ثم رجع بريداً أنَّه يصوم و يقصد إن كان الصوم في هذا السفر مشروعاً فإمسك لله، وإن لم يكن مشروعاً فإمسك مجرد إمساك.

إشكال و دفع:

أمَّا الأوَّل، فهو أنَّ النهي إن تعلَّق بذات العمل، فهي ليست عبادة. وإن تعلَّق بإتيانه بقصد الأمر مع أنَّه لا أمر به، كان حراماً تشريعاً، و محلَّ الكلام الحرمة التكليفية لا التشريعية.

و أمَّا الثاني، فهو أنَّ النهي إن تعلَّق بإتيان العمل لله تعالى، كان حراماً تكليفاً، فإن قصد الأمر مع ذلك كان حراماً في نفسه و حراماً تشريعاً، كما إذا قصد الأمر بشرب الخمر.

و أجاب عن الاشكال في الكفاية، بأنَّ معني حرمة صوم العيدين أنَّه لو امر به

كان عبادة لا يسقط الأمر به إلا إذا أتى به بقصد القربة، كصوم سائر الأيام (1).

وقريب منه ما ذكر في فوائد الاصول (2) وغيره.

أقول: ظاهر كلامه أن قصد الصوم في العيدين حرام حتى مع عدم قصد القربة في حين أن الأمر ليس كذلك؛ لأن الحرام هو الصوم الصحيح، أي: الامسك بقصد القربة.

وأجاب بوجه آخر، فقال: مع أنه لو لم يكن النهي في العبادات دالاً على الحرمة لكان دالاً على الحرمة التشريعية، فيدلّ على أنها ليست بمأمور به (3).

أقول: حمل النهي على الحرمة التشريعية خلاف الظاهر.

تنبيهان:

التنبيه الأول:

تقدّم أن العبادة التي اجتمع فيها الأمر والنهي إن وقعت حال الجهل بالحرمة أو النسيان أو غيرهما من الأعذار، صحيحة حتى على الامتناع؛ لأن المانع هي فعلية النهي، ولا يتوهم أن ذلك يقتضي أن يكون النهي في العبادة أيضاً كذلك، وتكون العبادة المنهية صحيحة حال العذر لعدم فعلية النهي، وذلك للفرق بين اجتماع الأمر والنهي وبين النهي في العبادة، فإنه يوجب تخصيص الأمر بالعبادة بغير مورد النهي، فصلاة الحائض ليست مأموراً بها، هذا إن كان إطلاق النهي شاملاً لجميع الأحوال.

وأما إن لم يكن له إطلاق، فيمكن أن يقال بأن القدر المتيقن من النهي هو حال العلم والعمد لا حال العذر، فلا نهى حال العذر.

التنبيه الثاني:

قد تقدّم أن من نذر أن يصلي صلاة الفريضة الواجبة في الجماعة، إن

ص: 196

1- كفاية الاصول ص 225.

2- فوائد الاصول 1:286.

3- كفاية الاصول ص 225.

صَلِّي فرادي كانت صلواته حنثاً للندر، والحنث منهي عنه، فتكون الصلاة فرادي منهيّاً عنها، لكن هذا النهي عن العبادة لا- يوجب فساده؛ لأنها إن اقتضت الفساد انتفي الحنث، وإن انتفي الحنث انتفي الحرمة، فهذه الحرمة لا توجب الفساد لاستلزامه المحال، أي: يستلزم من وجوده عدمه، وسبق في مسألة الصحيح والأعم، فلاحظ.

المقام الثاني: في النهي في المعاملات

إشارة

و المراد به النهي التحريمي التكليفي لا النهي الارشادي إلي المانع الذي منه النهي عن شيء في المركبات المخترعة، فقد يقال بأن الظاهر من الأوامر والنواهي المتعلقة بالمركبات الارشاد إلي الجزئية والشرطية، من حيث ان بيان المركب علي عهدة مخترعه، وذلك قرينة علي صرف الأمر والنهي عن ظاهرهما في التكليفي إلي بيان ماهية المركبات المخترعة.

ثم إن النهي المتعلق بالمعاملات يتصور علي وجوه:

أحدها: النهي المتعلق بالعقد بما هو فعل مباشري للعاقد، لا بما هو تسبب إلي الملكية، كعقد المرأة البيع بصوتها الفاتن للأجنبي، و حرمة لا توجب عدم انعقاد البيع حتى لا ينتقل المال، بل العقد صحيح وضعا و مشمول لأدلة نفوذ العقود، و كالبيع وقت النداء يوم الجمعة، و تسمي الحرمة المذكورة بحرمة السبب في الاصطلاح.

ثانيها: النهي المتعلق بمضمون المعاملة بما هو فعل توليدي للعاقد، أي: انتقال المبيع إلي المشتري و ملكيته له، و حرمة موقوفة علي تحقق الملكية؛ لأن المفروض أن ملكية المشتري للعين حرام تكليفا، و إن لم يتحقق الملكية فلا يكون حراما، و يسمي بحرمة التسبب؛ لأنه فعل توليدي غير مباشري بل تسبيبي، كما

يسمى بالمسبب أيضا.

ويمكن أن يجعل ملكية الكافر للمسلم من هذا القبيل، بناء على أن إسلام عبده لا يوجب خروجه عن ملكه، بل يجب ابتاعه منه ويحرم ملكيته له.

ثالثها: النهي المتعلق بالنقل بالمعني المصدرى، أي النقل البيعى، وهو يكون على وجهين:

الأول أن يعلم كون البيع واجدا لجميع شرائط الصحة، ولازمه نفوذه، ويكون المحرم النقل البيعى، كنهى الوالد ابنه عن بيع داره إذا تأذى من بيعه، أي: نقل ماله بالبيع وإن لم يتأذى من نقله بهبة ونحوها.

وحرمة البيع المذكور لا تنافي صحته؛ لأن النسبة بين دليل إمضاء البيع وحرمة إيذاء الوالدين العموم من وجه، فدليل حرمة الإيذاء ليس أخص من عموم دليل إمضاء البيع، ولم يثبت اشتراط صحة البيع بعدم الإيذاء.

الثاني: أن يكون النهي متعلقا بالنقل بالمعني المصدرى، كالبيع الربوي مثلا، ولم يعلم كون صحته غير مشروطة بأن لا يكون ربويا، وحينئذ حيث أن النسبة بين دليل حرمة البيع الربوي و دليل إمضاء البيع و مطلق العقود العموم و الخصوص المطلق، فيكون دليل الحرمة مخصصا لدليل الامضاء، فلا يوجب البيع ملكيته للمشتري، ويعبر عنه بالتسبب بالمعاملة، وهو حرام وإن لم يكن السبب حراما و لم يكن المسبب - أعني: انتقال المال من البائع إلى المشتري - حراما بغير البيع، فإن انتقال الزيادة إلى المشتري بهبة ونحوها ليس بحرام.

وقال في الكفاية بعد نقل دلالة النهي على الصحة عن أبي حنيفة: والتحقيق أنه كذلك، أي يدل على الصحة إذا كان عن المسبب أو التسبب؛ لأنه إذا لم يؤثر العقد

في النقل، فأَيُّ شيء يكون متعلّق النهي؟ مع أنّه لا بدّ أن يكون متعلّقه مقدورا (1).

أقول: ما ذكره صحيح في النهي عن المسبّب، أي: النهي عن ملكيّة الكافر للمسلم مثلاً.

وأما النهي عن التسيب، فإن كان نهياً عن التسيب الشرعي الذي أمضاه الشارع، فالنهي عنه يدلّ علي الصحّة. وأما إن كان النهي عن التسيب نهياً عن قصد النقل العرفي، فالمحرّم هو قصد النقل بالعقد الذي يقصده عرف العقلاء عند بيعهم الخمر و الميتة و البيع الربوي، و هو حرام تكليفاً، و لا تدلّ الحرمة التكليفية علي صحّة المعاملة؛ لأنّ متعلّق الحرمة التكليفية قصد النقل عند عرف الناس، و البائع يتمكّن من قصد المعاملة، كما يقصده عرف العقلاء. ثمّ إنّه إن دلّ دليل علي الحرمة الوضعية، كان البيع حراماً وضعاً و تكليفاً، كبيع الميتة. و أمّا إن لم يدلّ دليل علي الحرمة وضعاً، فهل الحرمة التكليفية توجب عدم إمضاء المعاملة أم لا؟ و جهان، لا يبعد أن يقال: إنّ بيع الميتة مثلاً إنّما يصحّ شرعاً بعد إمضاء الشارع له، و مع النهي التكليفي عن النقل، فحيث إنّ النهي عنه أخصّ من عموم إمضاء البيع، فيخصّصه بغير بيع الميتة.

رابعها: النهي المتعلّق بالتصرّف في الثمن أو المثلث، مثل قوله «ثمن الميتة سحت» و «آكل الربا آكل النار» و نحوهما، فإن كان ظاهراً في أنّ حرمة التصرف ناشئة عن عدم تأثير البيع في انتقال الثمن أو المثلث، و أنّهما باقيا علي ملك أربابهما، و يحرم التصرف في ملك الغير، فيدلّ علي بطلان المعاملة. و إن لم يكن ظاهراً في ذلك، فلا- ينافي نفوذ المعاملة، كما قيل في المال المأخوذ بحكم الجائر إن كان عين مال الآخذ، إنّ العين ملك للآخذ و يحرم التصرف فيه، لقوله في خبر 8.

ص: 199

عمر بن حنظلة«و ما يحكم له فإتما يأخذ سحتا، وإن كان حقه ثابتا» فإنه مع أنه ملكه يحرم له التصرف فيه، لكنّه بعيد.

و الأقرب دلالته علي فساد المعاملة، و لعلّ المراد من حرمة التصرف في الثمن من أجل كونه مال الغير مبعوضيّة التصرف في مال الغير بهذا الطريق، و يكون مبعوضيته بالسرقه أقلّ منه.

تنبيهان:

التنبيه الأول: ذكر في فوائد الاصول (1) أنّ النهي في المعاملات يتعلّق بثلاثة أشياء:

أحدها: الانشاء، كالبيع وقت النداء، و إنشاء البيع أثناء الصلاة بناء علي حرمة إبطال الفريضة، و إنشاء المرأة البيع بصوتها الذي لا يجوز لها إسماعه الرجال، و حرمة لا تستلزم مبعوضيّة المنشأ، فلا يبطل البيع.

ثانيها: المنشأ، و هو النقل و الانتقال، و النهي عنه يقتضي الفساد؛ لأنّ المنشأ إذا كان حراما فهو ممنوع عنه شرعا، و المانع الشرعي كالمانع العقلي، و ذلك لأنّ الأمر و النهي الشرعيّين موجبان لخروج متعلّقهما عن سلطنة المكلف، و يكون في عالم التشريع مقهورا علي الفعل أو الترك، و من هنا كان أخذ الاجرة علي الواجبات حراما لخروج الفعل بالايجاب الشرعي عن تحت قدرته و سلطانه، و كذا النهي يكون مخصّصا لعموم «الناس مسلّطون علي أموالهم» و علي ذلك يبتني عدم جواز بيع مندور الصدقة.

ثالثها: آثار المنشأ، كقوله «ثمن العذرة سحت» و هو يكشف إنّ عن عدم تحقّق المنشأ، أي: النقل و الانتقال.

أقول: الأوامر و النواهي المتعلّقة بالمركّبات المخترعة الظاهرة في الارشاد إلي

كيفية المركب من الأجزاء والشرائط والموانع خارجة عن محلّ الكلام.

و محلّ النزاع ما إذا كان النهي نهياً تكليفيًا، والنهي التكليفي إن تعلّق بالمنشأ فلا يقتضي فساد؛ لأنّ مفهوم البيع معلوم من الأدلّة الشرعيّة، والمفروض أنّه لم يؤخذ في مفهومه عدم حرمة المنشأ، فإذا حرم المنشأ كان صحيحًا؛ لشمول دليل نفوذ البيع له، فإذا نهى الوالد ابنه عن بيع داره كان البيع صحيحًا لاشتماله علي جميع الشرائط ويكون النقل الحاصل به الانتقال محرّمًا.

وأما ما أفاده من كونه ممنوعًا شرعًا، فلا ريب فيه إلاّ أنّ كون الممنوع شرعًا كالممتنع عقلا ليس له دليل؛ لأنّه إذا صدق مفهوم البيع مع وجود سائر الشرائط المعتبرة فيه شرعًا، فالحرمة التكليفيّة لا توجب البطلان.

وأما عدم جواز أخذ الاجرة علي الواجبات، فهو مخصوص بما إذا علم أنّ الواجب ممّا يعتبر في صحّته كونه مجانيًا بلا عوض، وإلاّ فلا يمنع مجرد الوجوب عن أخذ الاجرة.

وأما بيع منذور التصدّق، فإنّه يشمل عموم أدلّة نفوذ البيع، فيكون بيعه صحيحًا نافذًا و حنثًا للنذر و تجب الكفّارة، بناء علي عدم اقتضاء وجوب التصدّق وجوب إبقاء العين، وإلاّ فيبطل البيع؛ لعدم القدرة علي التسليم شرعًا.

ومثله بيع العنب ممّن يعلم أنّه يجعله خمرًا، فإنّه يمكن منع صحّة البيع؛ لأنّ تسليم العنب ممّن يعمله خمرًا إعانة علي الحرام، وهو محرّم و سابق علي وجوب الوفاء بالعقد، فلا- يتعلّق بالتسليم وجوب الوفاء؛ لكون وجوب الوفاء بالعقد أمرًا بالمعصية، ويمكن أن يجعل منذور التصدّق من هذا القبيل؛ لأنّه إذا وجب حفظه للتصدّق به، فالأمر بالوفاء بالعقد يكون أمرًا بإتلافه، فتأمّل.

التنبيه الثاني: في دلالة النهي علي الفساد

استدلّ لدلالة النهي علي الفساد بما رواه زرارة عن أبي جعفر عليه السّلام قال:

سألته عن مملوك تزوّج بغير إذن سيّده، فقال: ذلك إلي سيّده إن شاء أجازّه، وإن

شاء فرّق بينهما، قلت: أصلحك الله إنّ الحكم بن عتيبة وإبراهيم النخعي وأصحابهما يقولون: إنّ أصل النكاح فاسد، ولا تحلّ إجازة السيّد له، فقال أبو جعفر عليه السّلام: إنّ لم يعص الله إنّما عصي سيّده، فإذا أجازَه فهو له جائز (1).

فإنّه يدلّ عليّ أنّه لو كان التزوّج حراماً و معصية لله فسد، ولا فرق بين عقد التزوّج و سائر العقود.

و أجاب عنه في الكفاية بأنّ المراد أنّ النكاح ليس ممّا لم يمضه الله كالعقد عليّ الاختين (2).

و اجيب بأنّ نكاح العبد ليس بما هو نكاح معصية لله، بل عنوان مخالفة مولاه حرام و معصية لله، ولا تسري حرمتها إليّ النكاح، نظير ما قلنا إنّ النافلة المنذورة لا تصير واجبة، بل يجب الوفاء بالندب و هو الاتيان بالنافلة بقصد كونها نافلة مندوبة.

أقول: ما ذكره خلاف عموم النفي في قوله «إنّه لم يعص الله» فإنّه يقتضي أنّ تزويجه بغير إذن سيّده لا- يكون معصية لله تعاليّ لا بعنوان مخالفة سيّده و لا بغيره، فما ذكره في الكفاية لعلّه الأظهر.

المقصد الثالث: في المفاهيم

إشارة

و فيه مقدمة و فصول، أمّا المقدّمة فيذكر فيها جهات:

الجهة الاولي: أنّ التعبير بالمنطوق و المفهوم إنّما هو إصطلاح المتأخّرين، و أمّا القدماء كالشيخ الطوسي رحمه الله، فإنّه عبّر عن المفهوم المخالف بدليل الخطاب، و عن

ص: 202

1- فروع الكافي 5:478 ح 3.

2- كفاية الاصول ص 227.

المفهوم الموافق بالفحوي (1).

وقال في تعداد القرائن المقترنة بالخبر التي توجب العلم بمضمون الخبر: ومنها أن يكون الخبر مطابقاً لنصّ الكتاب إمّا خصوصه أو عمومه أو دليله أو فحواه (2).

و هذا التعبير أولي، فإنّ الاصطلاح الحادث يوهم أنّ القضية لا تدلّ عليه دلالة لفظية منطوقية.

الجهة الثانية: في أنّ مفهوم هل هو حكم غير مذكور بحيث يكون كقضية مقدّرة مثلاً، أو أنّه مدلول القضية المذكورة؟ اختار في الكفاية الأوّل، قال: فمفهوم إن جاءك زيد فأكرمه مثلاً لو قيل به قضية شرطية سالبة بشرطها و جزائها، أي: إن لم يجئك زيد فلا يجب إكرامه (3).

أقول: و الظاهر هو الثاني، كما لعلّه الظاهر من الشيخ الطوسي وغيره؛ لأنّ القول بالمفهوم موقوف علي دلالة القضية علي الحصر، بأن يكون مفاد قوله أكرم زيدا إن جاءك عبارة اخري عن قوله ينحصر و جوب إكرام زيد في مجيئه إليك، فلا تتحلّ القضية الشرطية إلي قضيتين موجبة مذكورة و قضية سالبة غير مذكورة.

الجهة الثالثة: في أنّ الدلالة علي المفهوم دلالة لفظية أو عقلية، اختار ثانيهما في نهاية الاصول (4)، فإنّه فسّر المفهوم بأنّه دلالة علي معني لم ينطق به المتكلّم؛ لأنّه إذا قال: إن جاءك زيد فأكرمه، فهم منه عدم ثبوت الوجوب عند عدم المجيء، لكن لو قيل له أنت قلت هذا، أمكنه إنكار ذلك بأن يقول ما قلت.

ثمّ قال: بأنّ استفادة المعني من اللفظ يتوقّف علي أن لا يكون المتكلّم لاغياً3.

ص: 203

1- عدة الاصول 187:2 ط قديم.

2- العدة 1:59.

3- كفاية الاصول ص 230.

4- نهاية الاصول ص 263.

و كونه مريدا لإفادة ما هو ظاهر اللفظ، وعدم إجماله و حجّية الظهور.

و المتكفّل لإثبات الأمر الأوّل و الثاني ليس هو اللفظ، بل بناء العقلاء علي حمل فعل الغير علي الصحّة، و هذا البناء ثابت في أبعاض الكلام، فإذا قال المولي: إن جاءك زيد فأكرمه، حكم العقلاء بدخالة مجيء زيد في وجوب إكرامه، إلي آخر ما أفاده في المقام، فلاحظ جميعه.

أقول: أمّا ما ذكره من تفسير المفهوم، فمنقوض بمثل الكنايات، كقولك زيد كثير الرماد المقصود به الكناية عن كونه جوادا، مع أنّه ليس من المفهوم.

و أمّا كون المفهوم مستفادا من بناء العقلاء، ففيه أنّ كون المتكلم مريدا للمعني معتبر في كشف الكلام عن إرادة المتكلم، لكن هل وجوب الاكرام منحصر بمجيء زيد أو هو ساكت عنه، فهو لا يرتبط ببناء العقلاء، بل هو تابع لظهور القضية في ذلك.

الجهة الرابعة: في أنّ النزاع صغروي أو كبروي، قال في نهاية الاصول: إنّ كبروي، لأنّ بناء العقلاء علي حمل القيد علي دخله في المطلوب ثابت، و يقع النزاع في حجّيتها (1).

أقول: إنّ القيد دخيل في المطلوب، لكن النزاع واقع في كونه دخيلا بنحو الانحصار أو مجرد ثبوت الجزاء عند ثبوته: فإن دلت الجملة دلالة عرفية يعتمد عليها في المحاورات علي الحصر فالمفهوم موجود، و إلا فلا فالنزاع صغروي في أنّه هل تدلّ علي الحصر أم لا. 6.

ص: 204

1- نهاية الاصول ص 266.

في دلالة الجملة الشرطية علي المفهوم وضعا أو عرفا أو بقرينة عامة أو بمقدمات الحكمة وعدمها، احتمالات:

الأول عدم الدلالة، فإن مفادها تحقّق التالي علي تقدير وجود المقدم المسمّي بالشرط في جميع موارد استعمالها من دون عناية ولا تجريد، بلا فرق بين قولك إن رزقت ولدا فاختته، وقولك إن جاءك زيد فأكرمه، وقولك إن كان النهار موجودا فالشمس لم تغب وغيرها.

وذلك لأنّ معني «إن» هو الفرض و التقدير، ومعني «ف» الملازمة بين مدخولها ومدخول سابقه، والأمثلة المذكورة مشتركة في ذلك، بخلاف مثل قولك إن كان زيد جوادا فالحمار ناهق، فإنّه يعدّ من الأعلاط؛ لعدم الملازمة.

ثمّ إنّ لا دلالة لها علي حصر التالي في المقدم، نعم لا بدّ أن يكون للقيّد فائدة، كدخالته في الحكم، أو في تعليقه، أو تقريبه إلي الذهن، أو غير ذلك، فقولك «إن جاءك زيد فأكرمه» يقتضي دخالة الشرط في وجوب الاكرام، فلو كان إكرام زيد واجبا علي كلّ حال جاء زيد أو لم يجيء، لكان لغوا، بخلاف ما إذا كان له دخالة في وجوب الاكرام، ولكن لا ينافي أن يكون لإكرامه لك أيضا دخالة في وجوب إكرامه، فإن قال بعد ذلك إن أكرمك زيد فأكرمه، لم يكن منافيا لقوله إن جاءك فأكرمه.

الثاني: الدلالة، اختاره جماعة واستدلّ عليه بوجوه:

أحدها: ما في فوائد الاصول، وهو جريان مقدمات الحكمة في الجزاء؛ لأنّ معني التقييد هو إناطة الجزاء بالشرط، ومقتضي إناطته به بخصوصه هو دوران الجزاء مداره وجودا وعدمًا، سواء سبقه شيء آخر أو قارنه؛ لأنّ المتكلم قيّد

الجزء بذلك الشرط بخصوصه، ولم يقيد به بشيء آخر لا علي نحو الاشتراك، بأن جعل شيئاً آخر موجبا لذلك الشرط قيده للجزء، ولا علي نحو الاستقلال بأن جعل شيئاً آخر موجبا لترتب الجزء عليه عند انفراده. إلي آخر ما أفاده (1).

أقول: إن كان المتكلم في مقام بيان حصر الجزء في الشرط، فلا ريب في الدلالة علي المفهوم، وأما إذا كان في مقام بيان تعليق وجود الجزء علي وجود الشرط كما هو ظاهر القضية، فيكفي كون الشرط موجبا لتحقيق الجزء عنده، ويكون ساكتا عن عدم ثبوت الجزء عند شرط آخر هو شرط مستقل لتحقيق الجزء عنده.

ثانيها: ما ذكره في المحاضرات، قال: لا مفهوم لها علي نظر المشهور في معني الاخبار و الانشاء، ولها مفهوم علي نظرنا، قال في بيان ثبوت المفهوم علي مختاره: إن الجملة الشرطية الاخبارية تدل علي قصد المتكلم الحكاية و الاخبار عن ثبوت شيء في الواقع علي تقدير ثبوت شيء آخر فيه لا علي نحو الاطلاق، فهو أخبر عن الشيء علي تقدير خاص، و ينتفي إخباره بانتفاء هذا التقدير.

و أما الانشائية كقضية إن استطعت فحجّ مثلاً دلت علي أنّ اعتبار المولي مفاد الجزء علي ذمّة المكلف، كالحجّ لا يكون علي نحو الاطلاق، بل هو علي تقدير تحقق الشرط كالأستطاعة، و لازم ذلك دلالتها علي عدم اعتباره علي تقدير عدم تحققه، إلي آخر ما أفيد في هذا المقام فلاحظ (2).

أقول: لا إشكال في انتفاء هذا الخبر عند انتفاء القيد؛ لأنه إخبار علي تقدير.

و أما الدلالة علي حصر الاخبار في ذلك بحيث ينافي الاخبار بعده بما ينافي الحصر، فهي ممنوعة، مثلاً لو قيل: إنّما يأكل زيد التفاح إن كان مريضاً، أي: 9.

ص: 206

1- فوائد الاصول 1:300.

2- المحاضرات 4:79.

ينحصر أكله التفاح عند مرضه، فإنه ينافي قولك زيد يأكل التفاح إن سافر، بخلاف ما لوقيل زيد يأكل التفاح إن كان مريضاً، فإنه لا ينافي قولك ثانياً زيد يأكل التفاح إن سافر.

وأما الفرق بين نظر المشهور وبين هذه النظرية فلا أعرفه، هذا في الجملة الاخبارية.

وأما الانشائية، فلا ريب في دلالتها علي أنه اعتبر علي ذمة العبد وجوب الحجّ علي تقدير استطاعته. وأما دلالتها علي أنه لم يعتبر الحجّ علي ذمته علي تقدير آخر، فغير ثابت، بحيث لو ورد أن من كان بينه وبين مكة مسافة قليلة يجب عليه الحجّ، وإن لم يكن مستطيعاً لكان منافياً للمفهوم.

ثالثها: تبادر اللزوم والترتب بنحو الترتب علي العلة المنحصرة، واعتمد علي هذا الوجه الشيخ الأنصاري رحمه الله في تقريراته (1).

رابعها: انصراف العلاقة اللزومية إلي أكمل الأفراد، وهو اللزوم بنحو العلة المنحصرة.

خامسها: جريان مقدّمات الحكمة في اللزوم؛ لأنّ اللزوم بنحو العلة الغير المنحصرة له عدل، ومقتضي الاطلاق اللزوم في جميع الأحوال، وجد عدل آخر أو لم يوجد، وهو مساوق للزوم بنحو العلة المنحصرة.

و أجاب عنه في الكفاية (2) أولاً: بأنّ اللزوم مستفاد من أداة الشرط، والمعني الحرفي لا يجري فيه مقدّمات الحكمة. وثانياً: بأنّ اللزوم بنحو العلة المنحصرة لا يختلف عن اللزوم بغيرها.

سادسها: إجراء مقدّمات الحكمة في الشرط، فإنه لو لم يكن شرطاً علي 2.

ص: 207

1- تقريرات الشيخ ص 171.

2- كفاية الاصول ص 232.

الاطلاق أي: منحصرًا، لزم تقييده بأنه شرط إن قارنه شرط آخر أو إن لم يسبقه شرط آخر، و مقتضي الإطلاق أنه شرط وإن لم يقارنه شرط آخر أو سبقه شرط آخر.

و أجاب عنه في الكفاية بأنه لو كان له إطلاق كذلك لدلّ علي المفهوم لكنّه نادر لو لم نقل بعدم وجوده.

أقول: هو كما أفاده ليس له إطلاق كذلك، فإنّ مقتضي مقدّمات الحكمة أنّ وجوب الاكرام ثابت عند مجيء زيد في قول القائل «إن جاءك زيد فأكرمه» سواء جاء معه عمرو أم لا، و سواء أكرمه قبل مجيئه أم لا. و أمّا عدم وجوبه عند عدم مجيئه، فالقضيّة لا تدلّ عليه بحيث لو ورد دليل علي وجوب إكرامه عند صيرورته عالما مثلا يكون منافيا لهذا المفهوم.

سابعها: ما في الكفاية من إجراء مقدّمات الحكمة في الشرط أيضا بتقريب آخر، و هو أنّه لو كان الحكم المذكور في الجزء ثابتا إن وجد شرط آخر أيضا لم يكن الشرط شرطا تعيينا، بل كان تخييرا بينه و بين الشرط الآخر و كان كلاهما شرطا مستقلا.

و أجاب عنه في الكفاية بأنه لا يختلف الشرطيّة إن كان شيء آخر شرطا أيضا، فالشرط المتعدّد لا يغيّر الشرط المتّحد (1)..

تتميم: استدلّ في الحدائق (2) بجملّة من النصوص علي حجّيّة مفهوم الشرط، و ذكرها في الاصول الأصليّة (3) فراجع، لكنّها لا تدلّ علي دلالة القضيّة الشرطيّة علي المفهوم. 8.

ص: 208

1- كفاية الاصول ص 233.

2- الحدائق الناضرة 1: 58.

3- الاصول الأصليّة ص 38.

منها: ما روي في قصة إبراهيم، رواه في معاني الأخبار بسنده عن صالح بن سعيد، عن رجل من أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن قول الله عزّ وجلّ في قصة إبراهيم عليه السلام قال بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَسَاءَ تَلْوَهُمْ إِنَّ كَانُوا يَنْطِقُونَ قال: ما فعله كبيرهم و ما كذب إبراهيم عليه السلام، فقلت: فكيف ذلك؟ قال:

إنّما قال إبراهيم عليه السلام: فأسألوهم إن كانوا ينطقون، إن نطقوا فكبيرهم فعل، وإن لم ينطقوا فلم يفعل كبيرهم شيئا، فما نطقوا و ما كذب إبراهيم عليه السلام (1).

و الرواية مرسلّة ليست بحجّة، مع أنّ صدق الشرطيّة تابع لصدق الملازمة، ولا يصدق الملازمة في قوله «بل فعله كبيرهم» إن كانوا ينطقون، و لعلّ معني الآية إخبار إبراهيم أنّ كبيرهم فعل احتجاجا عليهم كقوله «هذا ربّي» ثمّ قال: فأسألوهم فيجيبون إن كانوا ينطقون. و يمكن إرجاع ضمير الفاعل إلي إبراهيم في قوله بَلْ فَعَلَهُ علي وجه التورية.

تذنيب:

لا يخفي أنّ الفحوي و تسمّي بلحن الخطاب و مفهوم الموافقة عبارة عن ثبوت الحكم للفرد الأعلى المشارك في العلة للفرد الأدنى الثابت له الحكم بالدليل، مثلا إهانة الوالدين بالتأفیف أقلّ من إهانتهم بالضرب، فإذا حرم الأوّل حرم الثاني، و هذا ليس من القياس، فإنّ القياس حمل حكم شيء علي شيء آخر مماثل له من دون العلم بعلة حكم المقيس عليه، فلعلّ له علة لا توجد في المقيس.

تنبيهات:

التنبيه الأوّل: بناء علي ما ذكرنا من أنّ القول بالمفهوم مرجعه إلي القول بظهور القضية

في حصر الجزاء في الشرط

، فلا محلّ للبحث عن أنّ المنفي سنخ الحكم.

ص: 209

وأما علي القول الآخر، وهو أنّ المفهوم قضيةً أخرى خلاف المنطوق، فالمفهوم ليس هو نفي الحكم المذكور، فإنّ نفيه عن موضوعه عقلي، مثلاً قولك «أكرم زيدا» حكم خاصّ بزید، وهذا الحكم الخاصّ منفي عن غير زید، وكذا قولك «أكرم زيدا إن جاءك» فإنّه حكم خاصّ بزید الجائي، وهو منفي عقلاً عن زید في حين لم يجيء؛ لانتفاء الحكم بانتفاء موضوعه، بل المفهوم هو نفي سنخ الحكم، مثلاً قولك «أكرم زيدا» مغاير لقولك «أكرم عمروا» لكنّهما من سنخ واحد وهو وجوب الاكرام، وهو المراد بسنخ الحكم المنفي في المفهوم، مثلاً في قولك «إن جاءك زید فأكرمه» انتفاء شخص الحكم المذكور عن زید عند عدم مجيئه عقلي لا يحتاج إلى المفهوم؛ لأنّه منفي أيضاً فيما يتعلّق بالعين من غير شرط مثل أكرم زيدا، وأما مفهومه فهو قولك «إن لم يجتلك زید فلا- يجب إكرامه» فالمنفي سنخ وجوب الاكرام المذكور في المنطوق.

وهنا إشكال: وهو أنّ الوجوب المستفاد من هيئة «أكرم» شخصي؛ لأنّ معني الهيئة معني حرفي، والموضوع له والمستعمل فيه في الحروف خاصان، والانشاء الخاصّ ينفي عن غير موضوعه عقلاً، فلا يكون مقيداً بالشرط، كما أنّ إنشاء أكرم زيدا غير إنشاء أكرم عمروا.

واجيب عن الاشكال بأنّ الانشاء وإن كان خاصاً، لكن المنشأ هو وجوب الاكرام الكلّي، فيمكن تقييده بالشرط.

وفي تقريرات الشيخ الأنصاري رحمه الله بعد أن نقل الاشكال والجواب، أورد عليهما جميعاً. أما علي الاشكال، فبأنّ الكلام إن كان خيراً كقولك «يجب علي زید كذا إن فعل كذا» فالوجوب المذكور في المنطوق كلّي، وإن كان إنشاء فهو خاصّ والموضوع له خاصّ، لكن استفادة العموم يكون من الشرط الظاهر في كونه علّة منحصرة. وأورد علي الجواب بأنّ الموضوع له في الانشاء ليس عامّاً بل

الموضوع له خاص، نقلنا الكلام تقريبا (1).

وفي الكفاية أورد علي الشيخ بأن الهيئة وضعها عام و الموضوع له عام، فلا يتوجه إيراده علي الاشكال و الجواب (2).

أقول: تقدّم أنّ معني الهيئة معني الفعل و هو كَلِّي، و ليس معني الفعل معني حرفيا كما هو المشهور، فقولك «أكرم زيدا» يدلّ علي ايجاب إكرام زيد، و ايجاب إكرام زيد كَلِّي قابل للتقييد بمجيء زيد أو مجيء عمرو معه أو غيرهما، و القائل بالمفهوم -أي دلالة الجملة علي قضية سالبة- يدّعي بأنّ تقييد ايجاب بمجيء زيد يدلّ دلالة عرفية علي أنّه لا ايجاب عند عدم مجيئه.

التنبيه الثاني: إذا تعدّد الشرط و اتّحد الجزاء

و علم عدم إرادة التعدّد من الجزاء، مثل إذا خفي الأذان فقصر، و إذا خفيت الجدران فقصر، فإنّ المعلوم وجوب صلاة واحدة، فعلي المختار من عدم الدلالة علي المفهوم فلا تعارض بينهما؛ لأنّ كلّ شرط يقتضي ترتّب الجزاء عليه، و المفروض عدم تعدّد الجزاء، فإذا خفي الأذان قصر و إن لم تخف الجدران، و إذا خفيت الجدران قصر و إن لم يخف الأذان، و لا يخفي أنّ في خصوص المثاليين كلاما محرّرا في الفقه.

و أمّا بناء علي دلالة القضية علي المفهوم، فعلي المختار من أنّ المفهوم عبارة عن دلالة القضية علي الحصر يقع التعارض بين الحصرين، و أمّا بناء علي أنّ المفهوم قضية غير مذكورة، فيقع التعارض بين مفهوم كلّ منهما مع منطوق الآخر، فيدور الأمر بين أمرين:

الأول: اعتبار أحد الأمرين. الثاني: اعتبار كليهما.

أمّا الأول، فيكون بأحد وجوه:

ص: 211

1- تقريرات الشيخ الأنصاري ص 173.

2- كفاية الاصول ص 238.

أولها: تقييد كل مفهوم بمنطوق الآخر، أي: إذا لم يخف الأذان فلا يقصر إلا إذا خفي الجدار، وهكذا مفهوم الآخر، فتكون النتيجة كفاية أحدهما، وعدم الاعتبار لغيرهما للمفهوم فيهما.

ثانيها: إلغاء المفهوم فيهما؛ لأن المفهوم مستفاد من الحصر، فيرفع اليد عن الحصر، ولا دلالة علي عدم اعتبار غيرهما.

ثالثها: جعل الجامع بين الأمرين شرطاً؛ لأن تأثير المتباينين في أمر واحد، وهو وجوب القصر يوجب صدور الواحد عن المتعدد.

وقال في الكفاية: لعلّ العرف يساعد علي إلغاء المفهوم وهو الوجه الثاني، والعقل يساعد علي جعل الجامع شرطاً وهو الوجه الثالث؛ لأنّ كل واحد لا يمكن أن يكون شرطاً لاستلزامه صدور معلول واحد عن علتين مستقلّتين، فلا بدّ من إلغاء خصوصيّة كل واحد وإرجاعهما إلي الجامع بينهما يكون كل واحد مؤثراً بذلك الجامع الموجود في ضمنه (1).

قلت: لا يخفي أنّ الأحكام من الاعتباريات، مثلاً- لحفظ نظم البلاد يجعل لكل بلد قانون يكون مراعاته موجبا لحفظ النظم، وهو اعتبار محض تابع لاعتبار المعبر، ليس فيه علّية ولا معلوليّة حتّي يجري فيه قاعدة عدم صدور الواحد من الكثير.

ثمّ لا يخفي أنّ هذا ليس وجهاً آخر، بل هو الوجه الأوّل أو الثاني، غايته أنّ الشرط تارة كل واحد بخصوصه، وأخري الشرط هو الجامع بينهما، فما في الكفاية من ذكر أربعة أوجه، ثمّ قال: ولعلّ العرف يساعد علي الوجه الثاني- أي عدم المفهوم فيهما- كما أنّ العقل ربّما يعيّن هذا الوجه أي الوجه الرابع في كلامه، 9.

ص: 212

و هو الوجه الثالث المذكور (1). غير واضح؛ لأنّ الوجه الرابع بيان للوجه الأول و الثاني، و أمّا الثاني فبتقييد كلّ منطوق بالآخر فيكون الشرط كليهما، و هذا هو الوجه الثالث في الكفاية.

التنبيه الثالث: إذا تعدّد الشرط و كان الجزاء قابلاً للتعدّد

، فهل يتعدّد الجزاء أم يكفي المرّة الواحدة؟ وجهان، هذا إن لم يعلم من الخارج تداخل الشرطين، مثل قوله «إذا بليت فتوضّأ» و قوله «إذا نمت فتوضّأ» فإنّه قد علم تداخل النوم و البول، و يسمّى بالتداخل في الأسباب.

قال في الكفاية: فإن قلنا إنّ تعدّد الشرط يقتضي تقييد كلّ منهما بالآخر، فلا اشكال (2). و هو الوجه الثالث في كلامه في الأمر الثاني، فحينئذ يتّحد الجزاء.

أقول: الظاهر عدم الارتباط بين المسألة المذكورة في التنبيه الثاني و المسألة المذكورة في هذا التنبيه، فإنّ مفروض المسألة في التنبيه الثاني العلم بوحدة الجزاء، كالقصر في المثال المتقدم.

و أمّا هذه المسألة، فالمفروض فيها عدم ارتباط بين الشرطين، بل كلّ شرط مستقلّ، و الجزاء يمكن تعدّده، نظير قوله «إذا استمعت إلي آية السجدة فاسجد» مع قوله «إذا قرأت آية السجدة فاسجد» فاستمع و قرأ مقارناً أو متعاقباً، فهل يجب أن يسجد مرّتين أو يكفي مرّة واحدة؟

و المسألة المذكورة في كتاب العروة الوثقى في أبواب السجود، في «فصل في سائر أقسام السجود» مسألة (8) قال: يتكرّر السجود مع تكرار القراءة أو السماع أو الاختلاف، بل و إن كان في زمان واحد، بأن قرأها جماعة، أو قرأها شخص حين قراءته علي الأحوط.

ص: 213

1- كفاية الاصول ص 239.

2- كفاية الاصول ص 239.

أقول: الظاهر كفاية السجدة الواحدة إن استمعها من جماعة في زمان واحد؛ لأنه استماع واحد، والأحوط في غيره التكرار. واختار في الكفاية عدم التداخل، وعمدة الوجه فيه أن الظاهر من القضية الشرطية حدوث الجزاء، مستندا إلى السبب بحيث يكون له حصول مستقل لكل سبب، فالاستماع يوجب سجدة مستقلة، كما توجب القراءة سجدة مستقلة، وهذا الظهور العرفي يقتضي عدم انعقاد الاطلاق في الجزاء لأنه بمقدمات الحكمة، والظهور المذكور قرينة علي عدم إرادة الاطلاق.

و استدلل القائل بالتداخل بأن السجدة تجب لقراءة السجدة و تجب لاستماعها، و يصدقان علي سجدة واحدة، كصدق العالم الهاشمي علي فرد يكون مصداقا لقوله «أكرم عالما و أضف هاشميا» فيكون الوجوب مؤكدا فيه، و لذا يتعين عليه إكراهه إن لم يوجد فرد غيره، و لو تركه يعاقب عقابين، و هذا معني التأكد.

و بعبارة اخري: مقتضي الشرطية حدوث وجوب الطبيعة المطلقة من غير تقييد بكونها غير الفرد الآخر، فيجب عند القراءة طبيعة السجدة، و يجب عند الاستماع طبيعة السجدة، فتكون طبيعة السجدة واجبة بوجوبين، إن ترك السجدة عوقب بعقابين؛ لأنهما وجوبان قد تأكدا في طبيعة واحدة، و لا ظهور للشرط في تحقق الجزاء لهذا الشرط مستقلا حتي يكون قرينة علي تقييد إطلاق الجزاء.

أقول: لازم ذلك أنه إن استمع ألف مرة وقرأ كذلك و آخر السجود و لو عصيانا، ثم سجد سجدة واحدة كفي عن الجميع، ولكن لا يبعد دعوي ظهور القضية في وجود طبيعة السجدة لكل سبب بحيث يستقل كل جزاء لسبب، مع أنه الأحوط.

و أما الاكتفاء بإكراه العالم الهاشمي إن قال: أكرم عالما، و قال: أكرم هاشميا، فلا طلاق عالم و هاشمي، فإنهما يشملان العالم الهاشمي، فلذا يكتفي به في مقام الامتثال، و لا ظهور يقتضي تقييدهما، فتدبر.

ولكن الانصاف أنّ الاكتفاء بمورد واحد أي العالم الهاشمي لا يخلو عن إشكال؛ لأنه لو قال: اعط عالمًا ألفًا، وقال: اعط هاشميا ألفًا، فهل يمكن الاكتفاء بألف واحد للعالم الهاشمي، أو يجوز الامتثال فيه بأن يعطي العالم الهاشمي ألفين؟ الجزم به مشكل، فلا فرق بين ما إذا كانت النسبة من وجه أو غيره، فما لم يحرز التداخل وجب التكرار.

و أمّا الاتيان بنافلة الليل بعنوان صلاة جعفر فهو منصوب ظاهرًا، كما أنه نعلم بتحقق أداء الزكاة وصلة الرحم الواجبة إن أعطي الزكاة للرحم الفقير. و أمّا تداخل صلاة الغفيلة و نافلة المغرب، فليست مسلمة.

فصل في مفهوم الوصف

لا يخفي أنّ التقييد بوصف لا بدّ أن يكون له فائدة، ولكن مع فرض وجود فائدة فهل يدلّ التعليق علي وصف دلالة عرفية علي انتفاء الحكم المذكور عند انتفاء الوصف، بحيث لو دلّ دليل آخر علي ثبوت الحكم في غير مورد الوصف كان معارضا له، أم لا- يدلّ بل هو ساكت؟ الظاهر كونه ساكتا.

فإذا قيل يجب الحجّ علي المستطيع، فإنّما يثبت الوجوب علي تقدير خاصّ بعد ما لم يكن الحجّ واجبا في أول الاسلام، أو قبل بعثة النبي صلّي الله عليه و اله و لا يدلّ علي النفي عن غيره، فإذا ورد يجب الحجّ علي من كان بينه و بين مكّة كذا مقدارا من المسافة، فلا تنافي بينهما.

فصل فيما يدلّ علي الحصر

منه: أداة الاستثناء و هو «إلاّ» و ليس من المفهوم بل هو منطوق، و الدالّ علي الحصر كلمة «إلاّ» و هو: إمّا بمعني غير، أو بمعني لكن أي الاستدراك.

و هنا إشكال في إفادة كلمة «لا إله إلا الله» التوحيد، وهو أنّ الخبر في قوله «لا إله إلا الله» إن كان موجوداً، فلا تنفي إمكان غيره تعالى، وإن كان ممكناً فلا تثبت وجوده تعالى.

ولذا قيل: بأنّ «الإلّا» ليست استثناءً، بل هي بمعنى الغير، أي: لا إله غير الله موجود، فتكون صفة، فيجوز تقدير الخبر الامكان، أي: لا إله غير الله الموجود ممكن. ويجوز تقدير الوجود، أي: لا- إله غير الله الموجود موجود، و لا- ينفي الامكان حينئذ إلاّ- بالملازمة بين الوجود و الامكان، أي: إذا كان ممكناً فهو موجود، وإذا لم يكن موجوداً فليس بممكن.

و أجاب عنه في الكفاية بأنّ المراد من الإله هو واجب الوجود، و نفي ثبوته و وجوده في الخارج و إثبات فرد منه فيه و هو الله، يدلّ بالملازمة البيّنة علي امتناع تحقّقه في ضمن غيره تبارك و تعالى، ضرورة أنّه لو لم يكن ممتنعاً لوجد؛ لكونه من أفراد الواجب (1).

و توضيحه: أنّ الخبر موجود، و المراد من الإله الواجب الوجود لذاته، أي: لا واجب الوجود لذاته موجود إلاّ الله، و هذا مدلوله المطبقي، و يدلّ بالالتزام علي عدم إمكان غيره؛ لأنّ واجب الوجود لذاته لا يمكن أن لا يوجد؛ لأنّ عدم وجوده إن كان مستنداً إلي عدم علّته، فهو خلف كونه واجب الوجود لذاته، و كذا إن استند إلي امتناع وجوده لذاته فإنّه خلف أيضاً.

أقول: كون الإله بمعنى الواجب الوجود لذاته غير معلوم، مضافاً إلي أنّ واجب الوجود لذاته موجود قطعاً؛ لأنّ عدم وجوده: إمّا لا امتناع وجوده لذاته، أو لعدم وجود علّته، و كلاهما خلف، فلا يقال ليس واجب الوجود لذاته موجوداً؛ لأنّه لا 8.

ص: 216

يمكن نفي الوجود عن واجب الوجود لذاته، إلا أن يريد أن مفهوم واجب الوجود لذاته ليس موجودا إلا في واحد وهو الله.

واحتمل في فوائد الاصول أن لا يكون له خبر، أي: لا هويّة واجب الوجود إلا وجوده تعالى. ونفي واجب الوجود وإثبات فرد منه هو عين التوحيد. إلي آخر ما أفاده (1).

أقول: نفي الهوية لا بد أن يراد به نفي الامكان أو نفي الوجود.

وقال في نهاية الاصول: إنّ العرب في صدر الاسلام لم يكونوا مشركين في أصل واجب الوجود، بحيث يعتقدون وجود آلهة متعدّدة في عرض واحد، بل التوحيد في أصل اللوحيّة كان ثابتا عندهم، وكلمة الاخلاص للتوحيد في العبادة (2).

أقول: لا اختصاص لكلمة «لا إله إلا الله» بصدر الاسلام، فهي كلمة التوحيد تقبل من كلّ كافر أظهرها معتقدا مضمونها.

ولا يبعد أن يقال: إنّ معني الإله كان معلوما عند العرب؛ لأنّه استعمل في القرآن الكريم، والمراد به المستحقّ للعبودية و من هو فوق كلّ شيء، وخضع له كلّ شيء، كما يظهر ذلك من موارد استعماله، قال الله تعالى وَ مَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ (3) وقال تعالى أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ (4) وقال تعالى وَ هُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَ فِي الْأَرْضِ إِلَهٌ (5) وقال تعالى لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ (4).

ص: 217

1- فوائد الاصول 1:319.

2- نهاية الاصول ص 283.

3- سورة المؤمنون: 91.

4- سورة الجاثية: 23.

5- سورة الزخرف: 84.

إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا (1).

وعلي هذا المعنى يكون مفاد كلمة التوحيد لا إله، أي: من هو فوق كل شيء وخالق كل شيء، الذي ينبغي أن يخضع له كل شيء موجود أزلاً وأبداً، إلا الله.

ثم أنه قال في الكفاية: إن دلالة الاستثناء علي الحكم في طرف المستثنى بالمفهوم، نعم لا يبعد كون الدلالة بنفس الاستثناء (2).

أقول: يبتني ذلك علي أن الاستثناء غاية للموضوع، كما في قوله تعالي لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا (3) وقد يعبر عنه بـ«الآ الصفتية» أي: غير الله، ولو كان استثناء كان المعنى لو كان آلهة باستثناء الله لفسدتا، وأما إذا كان آلهة مع الله فلا تفسدان، وهو غير مراد. أو أنه استثناء من الحكم الثابت علي المستثنى منه، بأن يكون نظير الغاية للحكم.

وعلي الأول فهو تحديد للموضوع ولا مفهوم له، وعلي الثاني يمكن دعوي أن تعليق الحكم إلي غاية يدل علي عدمه بعد الغاية، لكن الظاهر أن الاستثناء يفيد الحصر بالمنطوق، فلا ينبغي عدّه من المفهوم.

المقصد الرابع: في العامّ والخاصّ

إشارة

العامّ ما دلّ علي شمول مفهومه أو مفهوم متعلّقه لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه، مثل أكرم العلماء، فإنّ لفظة «العلماء» تشمل كلّ ما يحكي أن ينطبق عليه، و مثل أكرم كلّ عالم، فإنّ لفظ «كلّ» يدلّ علي شمول متعلّقه لكلّ ما يصلح أن ينطبق عليه، وسنبيّن الفرق بينه وبين المطلق في بحث المطلق والمقيّد.

ص: 218

1- سورة الأنبياء: 22.

2- كفاية الاصول ص 248.

3- سورة الأنبياء: 22.

ثم إنَّ شمول العامِّ قد يكون علي نحو الاستغراق الأفرادي، مثل أكرم كلِّ عالم، أو المجموعي مثل أكرم جميع العلماء من حيث المجموع، أو البدلي مثل أعط درهما أيّ فقير شئت.

و اللفظ الدالّ علي العموم ينقسم إلي الأقسام الثلاثة قبل تعلق الحكم به، فيلاحظ في نفسه عامّا استغراقياً أو مجموعياً أو بدلياً.

فما يظهر من الكفاية من أنّ تعلق الحكم يفيد الاستغراقي أو المجموعي أو البدلي، والكلمة مع قطع النظر عن تعلق الحكم بها ليست كذلك (1). فهو غير سديد.

فصل في دلالة أَلْفَاظِ الْعُمُومِ عَلِي الْعُمُومِ:

ذكر للعموم أَلْفَاظُ، منها: لفظ «كلّ» و«أيّ» ولا يبعد وضعهما للدلالة علي عموم المدخول من دون حاجة إلي إجراء مقدّمات الحكمة في مدخولهما. و أمّا عدم سقوط القرينة الدالّة علي التخصيص، وعدم نسيان المتكلّم لذكرها، وعدم سبق لسانه، فهي اصول عقلانيّة لا ربط لها بمقدّمات الحكمة.

و منها: الجمع المحلّي باللام، ولكن لم يثبت وضعه للعموم، وقال في الكفاية:

دلّالته علي العموم وضعا محلّ منع (2).

لكن لا- يبعد وجود الفرق بينه وبين المفرد المحلّي باللام، فإنّ الجمع يدلّ علي الافراد ولذا صار جمعا، فدلالته علي العموم أظهر من المفرد.

و منها: النكرة في سياق النهي أو النفي، وهل دلالتها علي العموم وضعية أو عقلية؟ يظهر من الكفاية أنّها عقلية؛ لأنّ نفي الجنس يقتضي عقلا انتفاء كلّ فرد منه (3).

ص: 219

1- كفاية الاصول ص 253.

2- كفاية الاصول ص 255.

3- كفاية الاصول ص 254.

قلت: لا يبعد أن يكون ذلك منشأ لدلالته عرفا علي العموم، فتأمل.

فصل في العامّ المخصّص بالمتّصل والمنفصل

العامّ المخصّص بالمتّصل حجّة في الباقي؛ لأنّ الظهور المنعقد له هو الظهور في الباقي. وأمّا العامّ المخصّص بالمنفصل، فلا يبعد أن يكون بناء العقلاء علي الأخذ بالعموم إلاّ فيما ثبت التخصيص، وليس ذلك مبيّنا علي كون العامّ بعد التخصيص مجازا أو ليس بمجاز.

و لا يخفي أنّ العامّ إذا اريد به الخاصّ يقع علي وجهين:

الأول: أن يستعمل في واحد أو أكثر من أفراد العامّ، مثل أن يقال: زارني كلّ العلماء، إذا زاره أحد العلماء مثلا، وهذا مجاز، وليس ذلك من التخصيص؛ لأنّه عبارة عن إخراج بعض ما كان داخلا في العموم.

الثاني: أن يستعمل في العموم لضرب القاعدة و تسهيل تعداد الأفراد، فيقول:

أكرم العلماء يوم الجمعة، ثمّ يقول قبل مجيء يوم الجمعة: لا تكرم زيدا العالم أو لا تكرم النحويين مثلا، فلا إشكال في تخصيص العموم.

وفي كونه مجازا أو حقيقة وجهان، اختار أولهما الشيخ الطوسي في العدة، قال:

إنّ الحروف التي تدخل علي الجمل لا- تغير معانيها، وليس كذلك ألفاظ العموم؛ لأنّها بعد التخصيص لا تفيد ما كانت تفيده قبل التخصيص، فينبغي أن تكون مجازا، علي أنّ هذا يوجب أن لا يكون قول القائل رأيت سبعا، ثمّ قال عقيب ذلك: إني أردت رجلا شجاعا، أو قال: رأيت حمارا أو حائطا، ثمّ قال: أردت بليدا، مجازا؛ لأنّه قد وصل بالكلام لفظا دلّ به علي مراده. إلي آخر كلامه (1).

ص: 220

و اختار ثانيهما في الكفاية، قال: أمّا في المنفصل فلأنّ إرادة الخصوص واقعا لا تستلزم استعماله فيه و كون الخاصّ قرينة عليه، بل من الممكن قطعا استعماله معه في العموم قاعدة، و كون الخاصّ مانعا عن حجّية ظهوره تحكيما للنصّ أو الأظهر علي الظاهر لا مصادما لأصل ظهوره. إلي آخر كلامه (1).

أقول: لا- يبعد التفصيل بين التقييد المتّصل و التخصيص المستقل، وإن كان متّصلا بالكلام، فاذا قال: أكرم كلّ عالم عادل، لم يكن تخصيصا؛ لأنّ «كلّ» يدلّ علي عموم مدخوله. و إذا قال: أكرم كلّ عالم، و قال متّصلا به: أردت العالم العادل، كان خلاف ما فهم من اللفظ، و كذلك لو قاله منفصلا عن الكلام.

و لا ينبغي الريب في أنّ العرف لا يفرّقون بين الاتّصال و الانفصال المذكورين، و القول بأنّه مجاز أقرب، لكن حجّيته في الباقي لا تبتني علي ذلك، بل أبناء العرف إن اطلّعوا علي صدور الكلامين من المولي إلي العبد يجعلون القرينة المنفصلة متّصلة بكلامه، و لا يفرّقون بين أن تكون متّصلة أو منفصلة، و يجعلون الكلام مع القرينة كاشفا عن المراد الجدّي و حجّة علي العبد.

ثمّ إنّ صاحب الكفاية ذكر أنّ المخصّص المتّصل لا يتصرّف في العامّ، بل يكون قيّدا لمدخوله.

قلت: قولك «أكرم كلّ عالم إلاّ الفسّاق» إن كان بمعني أكرم كلّ عالم غير فاسق، كان الاستثناء قيّدا لمدخول العموم. و أمّا الاستثناء عن الحكم، فيقتضي أن يكون العام مستعملا في العموم حتّي يخرج عن الحكم بالاستثناء، فلا يستعمل فيها العامّ في غير العموم. 6.

ص: 221

الخاصّ المجمل علي ضربين: الضرب الأول أن يكون الخاصّ لفظيًا، وهو علي قسمين:

القسم الأول: ما إذا كان الخاصّ دائرًا بين المتباينين، وحينئذ يسري إجماله إلي العامّ، سواء كان متّصلاً أو كان منفصلاً، مثلاً إن قال: أكرم كلّ عالم إلاّ زيداً، أو قال: أكرم كلّ عالم، ثمّ قال بعد يوم قبل مجيء وقت العمل: لا تكرم زيداً، وتردّد زيد بين أن يكون المراد به زيد بن عمرو و أن يكون زيد بن بكر، كان العامّ مجملاً بالنسبة إليهما.

القسم الثاني: ما إذا كان مفهوم الخاصّ دائرًا بين الأقلّ و الأكثر، كالفاسق المرّدّد بين كونه مطلق مرتكب المعصية، أو خصوص مرتكب الكبيرة، ففي سراية إجماله إلي العامّ تفصيل.

فإن كان متّصلاً سري إجماله إلي العامّ؛ لأنّ العامّ يكون معنونا بعنوان عدم الخاصّ، فإذا قال: أكرم العلماء إلاّ الفسّاق منهم، كان مرجعه إلي وجوب إكرام العالم غير الفاسق.

و أمّا إن كان منفصلاً، فلا يسري إجماله إليه، بل يرفع إجماله بظهور العامّ في العموم، ويحكم بوجوب إكرام مرتكب الصغيرة، وذلك لأنّ العامّ قد انعقد ظهوره في العموم، فهو حجّة في العموم، و الخاصّ دليل آخر معارض للعامّ، و هو في مقدار المتيقّن منه أظهر من ظهور العموم فيتقدّم عليه. و أمّا في المقدار الذي هو مجمل فالعامّ يتقدّم عليه و يرفع إجماله، اختار هذا المبني في الكفاية (1) وغيره

ص: 222

في غيرها.

أقول: الخاص المنفصل في حكم القرينة علي المراد بالعام، وإجماله يسري إلي العام، وذلك لأن ظهور العام في العموم غير مستقر، فلذا لا يكون حجة؛ لأن للمتكلم أن يلحق بكلامه ما شاء من اللواحق قبل مجيء وقت العمل، وله بيان مراده من العموم بالخاص مادام لم يحضر وقت العمل.

ولما كان مفهوم الفاسق بماله من المفهوم مخصّصا للعموم، فمن فهم منه الأعم من مرتكب الكبيرة و الصغيرة يخصّص العام بالأعم، ومن فهم منه خصوص مرتكب الكبيرة يخصّصه بالأخصّ، ومن تردّد في ذلك يكون عنده مجملا، فهو بمفهومه يكون مخصّصا للعام، وعلم المكلف وجهله لا دخل لهما في تطبيق المفاهيم علي مصاديقها.

و لتوضيحه نذكر مثالا، وهو أنه إن قال المولي لأحد عبديه في يوم السبت:

أكرم العلماء إلاّ فسّاق يوم الجمعة، وقال لعبده الآخر في يوم السبت: أكرم العلماء يوم الجمعة، ثمّ قال له في يوم الأحد: لا تكرم فسّاق العلماء يوم الجمعة.

فلازم القول بسراية إجمال المخصّص المتّصل إلي العام، وعدم سراية إجمال المخصّص المنفصل إليه، الفرق بين حكم العبدین، بعدم وجوب إكرام العالم المرتكب للصغيرة علي العبد الأوّل، لإجمال الدليل وقبح العقاب بلا بيان، و وجوب إكرامه علي العبد الآخر، لشمول عموم وجوب الإكرام له ورفع إجمال المخصّص بعموم العام. وهذا الفرق لا يخطر ببال أبناء المحاورّة الذين عليهم المدار في دلالة الألفاظ.

هذا كلّه إذا كان المفهوم مجملا. وأمّا إذا كان مفهوم الخاصّ مبيّنا واشتبه مصداقه، مثل أن كان عموم أكرم العلماء مخصّصا بمرتكب الكبيرة، وتردّد زيد العالم بين كونه مرتكبا للكبيرة وعدمه، فهل يتمسك بالعموم علي وجوب إكرام

ص: 223

زيد أم لا؟ وجهان.

يستدلّ للأوّل بأنه مصداق للعامّ قطعاً، ولم يعلم خروجه عنه بالخاصّ؛ لاحتمال عدم كونه مرتكب الكبيرة، ويشكّ في خروجه منه.

ويستدلّ للثاني بأنّ العامّ هو العالم غير مرتكب الكبيرة، والخاصّ هو العالم المرتكب للكبيرة، وهذا الفرد؛ إمّا داخل في العامّ واقعا، أو داخل في الخاصّ، ولا يلزم من خروجه لو كان داخلا- في الخاصّ تخصيص زائد لينفي بالأصل؛ لأنّ الألفاظ تنطبق علي مصاديقها الواقعية، ولا تناط بعلم المكلف وجهله، وهذا الوجه أظهر، فلا يصحّ التمسك بالعامّ في الشبهة المصداقية للمخصّص.

الضرب الثاني: ما إذا كان المخصّص غير لفظي ويسمّى بالمخصّص اللبّي، وهو علي قسمين:

القسم الأوّل: أن يتعارف عرفا إلقاء العموم إلي المخاطبين اتكالا علي المخصّص اللبّي، فهو كالمتمّصل اللفظي ينعقد معه ظهور للعامّ في الخصوص، وإجماله يسري إلي العموم، وهذا مختار صاحب الكفاية (1).

القسم الثاني: ما لم يكن كالقرينة المتّصلة، بل كان ممّا اقتضاه حكم العقل، وهو علي قسمين:

القسم الأوّل: أن يكون نظير الشبهة المفهومية، كما إذا قال المولي: أكرم كلّ عالم، وعلم من الخارج أنّه لا يريد إكرام عدوّه من العلماء، و تردّد المراد بالعدوّ بين الأقلّ والأكثر، فلا يبعد أن يكون حكمه حكم المخصّص اللفظي المنفصل، فتأمل. ولم يتعرّض في الكفاية لهذا القسم.

القسم الثاني: ما إذا كان المراد بالخاصّ معلوما، لكن تردّد فرد بين كونه 9.

ص: 224

1- كفاية الاصول ص 259.

مصداقاً للعامّ أو للمخصّص، ففي جواز التمسك بالعموم مطلقاً، كما اختاره في الكفاية و عدمه مطلقاً، و التفصيل بين القضية الخارجيّة و الحقيقيّة وجوه.

قال في الكفاية: و إن لم يكن كذلك، فالظاهر بقاء العامّ في المصداق المشتبه علي حجّيته كظهوره فيه؛ لأنّ العموم حجّة إلا فيما قطع بخلافه، و أمّا مع الشكّ فيعمل بالعموم، و عليه بناء العقلاء و سيرتهم، بل يمكن أن يتمسك بالعموم ليتبين حال المشكوك، كما إذا شكّ في ايمان واحد من بني امية، فإنّه يتمسك بعموم لعن الله بني امية قاطبة علي عدم ايمانه. هذا ملخص كلامه (1).

أقول: إن كان ظاهر كلام المتكلّم الاخبار عن اتّصاف أفراد العامّ بغير عنوان الخاصّ الخارج من العموم عقلاً فيؤخذ بالعموم، و إلا فهو مشكل، مثلاً إن قال: بع كلّ واحد من كتبي الموجودة في المكتبة، فإنّه مشتمل علي الاخبار عن مالكيته لكلّ كتاب تحت يده، فإذا اطلعنا علي واحد منها أنّه وقف أو ملك لغيره و قطع بذلك، فهو خارج عن العموم.

و أمّا إذا شكّ في كتاب منها أنّه ملكه أو لا، فمقتضي عموم كلامه أنّه ملكه، و لعلّ منه لعن بني امية الوارد في زيارة عاشوراء.

و أمّا إن كان تعيين الفرد علي عهدة المكلف، بأن قال أكرم كلّ عالم، و علمنا من الخارج أنّه يريد إكرام العالم الشيعي، فإن شككنا في عالم أنّه شيعي أو سني، فالتمسك بالعموم يكون من التمسك به في الشبهة المصداقيّة للمخصّص، و هو مشكل.

إيقاظ:

تقدّم أنّه لا يجوز التمسك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة للمخصّص، فإن كان

ص: 225

المخصّص عنواناً وجودياً، مثل قوله «أكرم كلّ عالم عادل» فلا يجوز التمسك به علي وجوب إكرام عالم شكّ في أنّه عادل أو ليس بعادل، وأمّا إن كان كالاستثناء من المتّصل، أو كان التخصيص بالمنفصل كالاستثناء، فقد يقال بأن الفرد المشتبه كونه داخلاً في المستثني منه أو في المستثني يكون من أفراد العامّ لا حراز عدم تعونه بعنوان الخاصّ باستصحاب عدم الأزلي.

و اختاره في الكفاية، قال ما حاصله: إنّ العامّ ليس معنونا بعنوان، بل يشمل كلّ ما صدق عليه إلا ما صدق عليه عنوان الخاصّ، والأصل ينفي عنوان الخاصّ وانتفاء عنوانه، كما يكون بالانتفاء بعد وجود الموضوع، كما إذا وجد زيد و بعد وجوده لم يكن قائماً، كذلك يكون بالانتفاء قبل وجود الموضوع بانتفاء القيام المنسوب إلي زيد، فإذا وجد زيد صحّ أن يقال: إنّ زيدا موجود، و القيام المنسوب إليه قبل وجوده لم يكن و يشك في وجوده، و انتفاء القيام المنسوب إليه مستصحب، فلا يشمله عنوان الخاصّ، و هو يكفي في شمول العامّ له (1).

وقال بنظيره أيضاً في تعليقه علي المكاسب في بحث الشروط، فيما إذا شكّ في أنّ المشروط مخالف للكتاب أو لا، وصرّح بأنّ المخالفة مسبوقه بعدم المحمولي إلي آخر كلامه (2).

وقال في المحاضرات ما حاصله: إنّ ما أصرّ عليه المحقّق النائيني رحمه الله، و هو أنّ التخصيص بعنوان وجودي يقتضي أخذ عدمه النعتي في العامّ، و استصحاب عدم الأزلي لا يثبت ذلك غير صحيح، بل لا يقتضي إلاّ أخذ عدمه بمفاد ليس التامة في العامّ، نظراً إلي أنّ أخذ عدم عرض ما في موضوع الحكم بطبعه لا يقتضي إلاّ أخذه 9.

ص: 226

1- كفاية الاصول ص 261.

2- التعليقة علي المكاسب ص 129.

كذلك، فلاحظ كلامه (1).

وأفاد قدس سره في رسالته في اللباس المشكوك، قال: الخامسة قد عرفت أنّ وجود العرض في نفسه عين وجوده لموضوعه، فإذا اخذ في الموضوع المركّب منه و من معروضه، فلا بدّ وأن يكون ناعتيّاً، وأمّا عدم العرض فهو وإن كان بعدمه لموضوعه، بمعنى أنّ العرض إذا لم يتحقّق لا- يتحقّق النسبة الثبوتية و الناعية الايجابية قهراً، إلاّ- أنّه لا يلزم أن يكون نعتاً، بأن يلاحظ النسبة بينه وبين الذات كما في طرف الوجود، فعدم قيام زيد بعدم نسبته إلي زيد لا بانتساب عدم إليه، ضرورة أنّ ما يكون متقوماً بالمحلّ و محتاجاً إليه هو وجود العرض لا عدمه، فالربط مأخوذ في طرف الوجود لا عدم، فإنّ عدم يكون بعدم النسبة بل بعدم الموضوع أيضاً، الي آخر ما أفاده (2).

أقول: يرد علي هذا التقريب أولاً: في المثال المعروف، وهو ما إذا شكّ في هاشمية رجل أو امرأة، يقال: إنّ عدم هاشمية هذا الموجود الذي شكّ في هاشميته ليس له حاله سابقة، و عدم الذي كان سابقاً يمكن تحليله إلي عدمين: أحدهما عدم تحقّق وجود هاشمي فإنّه كان متيقناً، فإذا شكّ في وجوده استصحب عدمه.

ثانيهما: عدم الخاصّ أي: عدم هاشمية زيد مثلاً، فإنّه كان متيقناً، و بعد وجوده يشكّ في وجود هاشمية زيد، فإن كان له أثر فالأصل ينفيه.

مثال الأول: أن ينذر أن يتصدّق بدرهم إن زاد أفراد الهاشميين الذين كانوا مثلاً قبل ولادة زيد ألفاً، فإذا شكّ في أنّ زيدا هاشمي أو لا، لم يجب التصدّق بعد ولادته؛ لاستصحاب بقاء الألف بحاله و عدم زيادته.

مثال الثاني: أن ينذر أن يتصدّق إن وجدت هاشمية زيد بخصوصها، من دون 6.

ص: 227

1- المحاضرات 5:232.

2- اللباس المشكوك ص 56.

نظر إلي كون هذا الموجود خارجا هاشمياً، وهي مسبقة بالعدم، فإن شك في الوجود، فالأصل بقاء العدم.

وأما انتساب العدم إلي الموجود الخارجي المسمي بزید، فليس له حالة سابقة.

وبتقريب آخر نقول: إن في حمل العرض علي موضوع خاص عند التحليل ثلاثة امور: الموضوع و هو زيد، و ذات المحمول أي كون شيء قائما، و الموضوع الخاص المتصف بالعرض، أي كون زيد قائما، و يتكفل الدلالة عليه المبتدئية و الخبرية، و في طرف العدم يكون السلب راجعا إلي عدم قيام العرض بالموضوع الخاص، أي: سلب العرض عن الموضوع، فإن كان الموضوع هو الموجود الخارجي مثل زيد ليس بقائم، رجع القضية إلي أن زيدا موجود و ليس بقائم، و إن كان الموضوع هو الموجود الذهني مثل زيد ليس بكلي، رجع القضية إلي القضية الذهنية، أي: المفهوم من زيد ليس بكلي.

و أمّا ما يقال من صحّة السالبة بانتفاء الموضوع، مثل زيد لا يتنفس، أو زيد ليس بإنسان سالبة بانتفاء الموضوع، فإنه يسأل قائله إن كان المراد الوجود الذهني من زيد ليس بقائم، فإنه ليس من السالبة بانتفاء الموضوع، بل الوجود الذهني موجود ليس بقائم.

و إن ارید ماهية زيد، فهو أيضا كذلك.

و إن ارید وجود زيد في الخارج، فهو خلاف الواقع؛ لأنه غير موجود، كما أن الموجبة المعدولة المحمول من فرضيات المنطقيين ليس لها حقيقة.

ثم المراد من العدم النعتي و مفاد ليس الناقصة هو نفي المحمول عن وجود الموضوع، و المراد من العدم المحمولي و مفاد ليس التامة هو عدم الصفة الخاصة، أي عدم وجود قيام زيد، و ليس المراد من العدم النعتي القضية المعدولة المحمول، أي: زيد لا قائم، فإنه مجرد فرض، بل المراد السالبة المحصلة، نعم يصح أن يقال:

وفي المثال المعروف لاستصحاب العدم الأزلي وهو «كلّ امرأة تحيض إلى خمسين سنة إلا أن تكون امرأة من قريش» نقول: إنّ عمدة الاشكال هي أنّ الانتساب بين المرأة الموجودة وقريش ليس له حالة سابقة لا وجوداً ولا عدماً، نعم وجود قرشيّة متحقّقة لهذه المرأة بنت زيد مثلاً لم يكن، فإنّه حين لم تتولّد بنت زيد كانت صفحة الوجود خالية حقيقة عن وجود ذات هذه المرأة وعن وجود قرشيّة المرأة، وعن وجود القرشيّة المتحقّقة في خصوص هذه المرأة، وبعد وجود المرأة نشكّ في بقاء عدم وجود قرشيّة خاصة في خصوص هذه المرأة ويستصحب بقاء العدم، لكن ذلك لا يرتبط بهذه المرأة الموجودة، فلا يمكن أن يقال: إنّ الانتساب بين هذه المرأة الموجودة وقريش لم يكن.

ويظهر من المحاضرات (1) أنّه يكتفي بعدم عدالة زيد الذي كان في الأزل فيما إذا كان الأثر مترتباً علي عدالة زيد، لكن الاشكال في أنّ هذا العدم لا نسبة له إلى هذا الموجود.

وبعبارة اخري: عدم القرشيّة المتحقّقة في بنت زيد لم يكن في موضوع، ومقتضي الاستصحاب بقاء ذلك العدم، أي: عدم القرشيّة في غير موضوع، ولا يلصق هذا الاستصحاب العدم بالمرأة الموجودة.

وبيان أوضح: إنّ كان الموضوع وجود المرأة وعدم القرشيّة الذي كان قبل الوجود، كان الموضوع مركّباً، نظير أن يكون الأثر مترتباً علي قيام زيد وعدم قيام عمرو، فإذا احرز قيام زيد بالوجدان واستصحب عدم قيام عمرو ترتّب الأثر، 9.

بخلاف ما إذا كان الأثر مترتباً علي قيام زيد في حال عدم قيام عمرو، فإنه لا يترتب الأثر باستصحاب عدم قيام عمرو، وفيما نحن فيه الأثر مترتب علي أن لا تكون المرأة الموجودة قرشيّة، وهذا العدم ليس له حالة سابقة، وإن كان عدم وجود الصفة له حالة سابقة.

وبما ذكرنا يندفع ما ذكره في المستمسك من أن العدم قبل وجود زيد متّحد مع العدم بعده، وإن اختلفا في أن العدم الأوّل عدم بعدم الموضوع، والثاني عدم لعدم المقتضي أو لوجود المانع، وذلك لا يوجب التعدّد عرفاً، كاستصحاب ترك أكل الصائم بعد الغروب، مع أن الأوّل بداعي الأمر والثاني بداعٍ آخر، إلي آخر ما أفاده (1). فإنّ العدم الأوّل لم يكن في موضوع، واستصحاب بقائه عبارة عن ابقائه لا في موضوع، فلا يرتبط بالموجود.

وأمّا ما ذكره في نهاية الدراية في جواب الاشكال عن لزوم انتساب عدم القرشيّة إلي المرأة، حيث قال: التقييد بمعني ارتباط العدم به غير لازم، وبمعني عدم الانتساب لها بنفسه متيقّن فيستصحب، وإضافة عدم الانتساب إلي المرأة الموجودة لازمة في ظرف ترتّب الحكم، وهو ظرف التّعبد الاستصحابي لا ظرف اليقين حتّي ينافي كونه من باب السالبة بانتفاء الموضوع في ظرف اليقين (2) انتهى.

ففيه أن العدم لم يكن في موضوع خارجي، وبقاؤه هو بقاؤه لا في موضوع، و يترتب عليه الأثر المترتب علي العدم لا في موضوع، ولا يجري بالنسبة إلي الانتساب إلي الموجود؛ لأنّه يصير مثبتاً، فهذا نظير أن يحلف إن وجد في هذه الغرفة كرّ من الماء تصدّق بكذا، ثمّ اتى بماء ليس له حالة سابقة لا يعلم كونه كرّاً، 2.

ص: 230

1- المستمسك 1:136.

2- نهاية الدراية 1:342.

فإن استصحاب عدم وجود الكرّ في الغرفة يجري ويترتب عليه الأثر، ولا يحكم علي الماء الموجود أنّه ليس بكرّ، فلا يقال هذا ماء وليس في الغرفة ماء كرّ ليثبت عدم كرّيته. ولذا لا يقال إنّ الكرّية الموجودة في هذا الماء لم تكن متحقّقة في الغرفة والأصل عدمها، ليثبت عدم كرّية هذا الماء الموجود.

نعم لو كان الأثر مترتبا علي وجود كرّية هذا الماء ينتفي الأثر بالاستصحاب، أي: استصحاب عدم وجود الكرّية في هذا الماء علي نحو العدم المحمولي، ولكن لا يثبت أنّ هذا الماء الموجود ليس كرّا.

هذا هو الايراد الأوّل علي التقريب المذكور لاستصحاب العدم الأزلي.

و ثانيا: أنّ مفاهيم الألفاظ تنطبق علي مصاديقها الواقعية، سواء علم بتحققها أو علم بعدمه أو شكّ فيه، فإذا شكّ في مايع أنّه ماء أو خمر، أو قطع أنّه خمر و هو ماء، أو قطع أنّه ماء و هو خمر، فالماء ينطبق علي الماء الواقعي لا علي ما قطع أنّه ماء و هو خمر واقعا، وينطبق علي ما قطع أنّه خمر إذا كان ماء واقعا.

ثمّ إنّ تخصيص العموم أيضا واقعي لا- دخل للعلم والجهل به، فقوله «أكرم كلّ عالم إلاّ مرتكب الكبيرة» يصدق علي من هو عالم غير المرتكب للكبيرة واقعا، فإذا شكّ في عالم أنّه مرتكب للكبيرة أو لا- فإن لم يكن مرتكبا لها واقعا، فينطبق عليه العامّ قهرا. وإن كان مرتكبا لها، فينطبق عليه الخاصّ قهرا من دون أن يكون العامّ معنونا بعنوان، بل هو تابع لواقعه، فللمستثني منه أفراد واقعية، وللمستثني أفراد واقعية، والمشكوك فرد من أحدهما واقعا، وليس فردا ثالثا من غيرهما.

إذا تحقّق ذلك فنقول: في قوله «كلّ امرأة تحيض إلي خمسين إلاّ امرأة من قريش» ينطبق المستثني منه قهرا علي المرأة التي نحن شككنا في نسبها إن كانت منتسبة إلي غير قريش، وينطبق المستثني قهرا عليها إن كانت منتسبة إلي قريش، وهذه المرأة قبل وجودها لم تكن ممّن ينطبق عليها المستثني منه، والأصل بقاؤها

علي العدم، فيعارض أصالة عدم انطباق المستثني عليها؛ لأنها قبل وجودها لم تكن ممن ينطبق عليها المستثني أيضا.

ولا- يخفي أنّ ما ذكرناه ليس مبيّنا علي تعنون العامّ بعنوان ما عدا الخاصّ، فلا يرد عليه ما ذكره في نهاية الدراية، حيث قال بعد ردّ تعنون العامّ بالعنوان: ويشهد له مضافا إلي البرهان أنّ المخصّص إذا كان مثل لا تكرم زيدا العالم لا يوجب إلّا قصر الحكم علي ما عداه، لا علي المعنون بعنوان ما عدا زيد أو شبهه (1) انتهى.

فإنّه إن تردّد واحد بين أن يكون زيدا أو غيره، فنقول: إنّ عموم أكرم العلماء بعد ضمّ لا تكرم زيدا العالم إليه له مصاديق خارجيّة ينطبق عليها من دون دخل في ذلك للعلم والجهل، ولا نقول إنّ العامّ تعنون بعنوان ما عدا زيد.

و ثالثا: ما قيل من أنّه لا يخطر للأذهان المتعارفة هذا الاستصحاب، فإنّ عموم «لا تنقض» وإن شمله بالدقّة العقلية، لكنّه منصرف عرفا إلي غيره، ويؤيده أنّ الاستصحاب حاكم علي أصالة الحلّ ونحوها، فإن جري لم تجر، لأنّه في جميع موارد الشبهة الموضوعية التي هي محلّ جريان أصالة الحلّ يجري هذا الاستصحاب، فإذا تردّد المايح الموجود في الأناء بين كونه ماء أو خمرا، استصحب عدم كونه خمرا حين لم يكن أصلا، ولا حاجة إلي إثبات كونه ماء؛ لأنّ كلّ شيء حلال إلّا المحرّمات، وكذلك فيما شكّ في طهارته ونجاسته ولم يكن له حالة سابقة، فإذا شكّ في أنّ الشعر الواقع علي ثوبه شعر كلب أو شعر هرة، يجري استصحاب عدم كونه شعر كلب، كما قالوا فيما إذا شكّ في أنّه شعر هرة أو شعر معز، إنّ هذا الشعر لم يكن شعر ما لا يؤكل لحمه والآن كما كان.

هذا كلّه علي مختار القوم في الاستصحاب. وأمّا علي المختار من اعتبار كون 1.

ص: 232

الشكّ ناقضا لليقين، بأن كان اليقين موجودا لولا عروض الشكّ، ولا يجري فيما إذا كان علي شكّ و يقين، كما إذا كان أمد اليقين من الأول معلوما ففي مثله لا يكون الشكّ ناقضا، و اليقين بعدم الانتساب بين قريش و هذه المرأة كان محدودا إلي زمان وجود هذه المرأة، و الشكّ في كونها قرشيّة كان موجودا من الأول و ليس عارضا، فلا يجري الاستصحاب؛ لأنّه يشكّ قبل انعقاد نطفتها أنّ هذه لو وجدت تكون قرشيّة أو لا، و لا يقين حتّي يكون الشكّ ناقضا له.

فلا يجري الاستصحاب بمفاد ليس التامة، و لا بمفاد ليس الناقصة؛ لأنّ الشكّ من الأول موجود و ليس طارئا و ناقضا لليقين.

فصل في نذر الوضوء بالماء المضاف:

إشارة

إن لم يثبت من الأدلّة الاجتهاديّة عدم صحّة الوضوء بالماء المضاف و شككنا في صحّته، فهل يمكن تصحيحه بالنذر بأن ينذر الوضوء بالماء المضاف و يتمسك بعموم و جوب الوفاء بالنذر، فإذا وجب الوفاء بالنذر كان العمل صحيحا أم لا؟ وجهان.

قال في الكفاية: و ربّما يؤيد الأول بما ورد من صحّة الاحرام و الصيام قبل الميقات و في السفر إذا تعلّق بهما النذر كذلك (1).

أقول: النذر و شبهه لا يكون مشرّعا يتصرّف فيما تعلّق به، و يجعله حلالا بعد أن كان حراما، أو مشرّعا بعد أن لم يكن مشرّعا، و لا بدّ في النذر من كون متعلّقه حال العمل به عبادة و راجحا، و الوضوء بالماء المضاف إن ثبت عدم صحّته، فلا ينعقد النذر به، و إن ثبت صحّته انعقد به النذر، و إن شكّ في ذلك و تعلّق به نذر، فهو تابع لواقعه إن كان الوضوء به صحيحا انعقد النذر و إلّا لم ينعقد، و التمسك بعموم

ص: 233

وجوب الوفاء بالنذر تمسك بالعموم في الشبهة المصداقية.

وأما نذر الاحرام قبل الميقات، ونذر الصوم في السفر، فللدليل خاص يدلّ علي أنّ تعلق النذر بهما يوجب رجحانهما حين العمل، ولم يرد دليل علي انعقاد نذر شرب الخمر مثلاً.

تتميم:

في دوران الأمر بين التخصّص والتخصيص

إذا كان فرد محكوماً بحكم علي خلاف العام، وشك في أنّ العام مخصّص أم لا، للشك في أنّه فرد للعام، كما إذا ورد أكرم العلماء، ثم ورد لا تكرم زيدا، وشك في أنّ زيدا عالم قد خصّص العام، أو أنّه جاهل وخارج عن العام تخصّصاً، فهل يجوز التمسك بأصالة الحقيقة أو أصالة العموم علي أنّ زيدا جاهل أم لا؟ وجهان.

أقول: لو كان لأصالة العموم أثر جرت وترتب عليها الأثر، ولكن لا تثبت عدم فردية زيد للعموم؛ لأنّه لا يتكفل إلاّ بيان الحكم دون التطبيق علي مصاديقه.

وقال في الكفاية: إنّ دليل حجّية العموم السيرة وبناء العقلاء، ولم يعلم استقراره علي إثبات خروج الفرد تخصّصاً. إلي آخر كلامه (1).

لكن يظهر من الشيخ الأنصاري رحمه الله جواز التمسك بالعموم لإثبات خروج زيد عن العام تخصّصاً، قال بعد التنبيهات التي ذكرها في حجّية الكتاب في الفرائد:

ولذا لو قال المولي أكرم العلماء، ثم ورد قول آخر من المولي إنّه لا تكرم زيدا، واشترك زيد بين عالم وجاهل، فلا يرفع اليد عن العموم بمجرد الاحتمال، بل يرفعون الاجمال بواسطة العموم، فيحكمون بإرادة زيد الجاهل من النهي (2) انتهى. ولا يخفي أنّ ما ذكره غير ما نحن فيه.

ص: 234

1- كفاية الاصول ص 264.

2- فرائد الاصول ص 73 ط قم.

فصل في وجوب الفحص عن المخصّص

هل يجوز التمسك بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص أم لا؟

أقول: ينبغي أن يقال: هل يجوز التمسك بما يبدو من ظواهر الكتاب و السنّة قبل الفحص عن القرائن الحاليّة و المقاليّة و الأخبار المعارضة أم لا؟

و ذلك لأنّ عدّة لزوم الفحص مشتركة بين جميع الموارد، و هي أنّ بيان آيات القرآن موكول إلي النبي صلّي الله عليه و اله و أهل بيته عليهم السّلام و الأخبار قد صدرت متدرّجة و خفي بعضها و خفيت قرائن الحال و المقال، و ربّما كانت القرينة موجودة و لم ينقلها الراوي اعتمادا علي وضوحها و عدم احتمالها خفائها، و ما ذكرناه واضح لمن تتبّع الأخبار، فلذا يجب الفحص عن قرائن الحال و المقال و الأخبار، فربّ عامّ كان مقرونا بقرينة لم ينقل لنا قرينته، و لمعرفة ظروف صدور الأخبار و فتاوي العامة المعاصرين للأئمّة عليهم السّلام دخل في معرفة ذلك.

و ممّا ذكرنا ظهر أنّ ما ذكره في الكفاية من أنّ الظاهر عدم لزوم الفحص عن المخصّص المتّصل باحتمال أنّه كان و لم يصل، بل حاله حال احتمال قرينة المجاز، و قد اتّفتت كلمتهم علي عدم الاعتناء به مطلقا و لو قبل الفحص عنها كما لا يخفي الي آخر كلامه (1). غير واضح، بل لا- بدّ من الفحص عن قرينة الخلاف فيه أيضا، فهذا البحث لا يختصّ بالعموم، بل كلّ ظاهر من ظواهر الآيات و الأخبار لا يتمسك به إلاّ بعد الفحص عن قرينة الخلاف.

بقي الكلام في مقدار الفحص، و الظاهر أنّه يختلف بحسب أبواب الفقه، ففي مثل كتاب الطهارة و الصلاة ربّما يكفي مراجعة الكتب الاستدلالية المطوّلة مع

ص: 235

1- كفاية الاصول ص 265.

فحص إجمالي لأبوابه، وملاحظة الروايات غير المقطّعة، فإنّ في ملاحظة مجموعها العثور علي معني الحديث و علي قرائن خفيّة. وأمّا سائر الكتب و الأبواب، فينبغي الفحص و مراجعة نظائر الأبواب، بل المرور علي جميع كتب المعاملات و ملاحظة الأخبار إلي أن يحصل اليأس بعد الفحص التامّ.

فصل في الخطابات الشفاهيّة

هل الخطابات الشفاهيّة تختصّ بالحاضر مجلس التخاطب أو تعمّ غيره؟

أقول: ينبغي تعميم الخطابات إلي ألفاظ العموم وغيرها، مثل قاتلوا و جاهدوا، و إلي ما وقع منها في القرآن الكريم، و ما وقع في الأخبار، و لا يخفي أنّ جعل التكليف علي نحو القضية الحقيقيّة معقول و لا ريب فيه، بأن يقال: من كان موجودا و من يوجد إن استطاعوا فعليهم الحجّ.

بل يمكن جعل شيء لمن يوجد بعد زمان طويل أو علي عهدته، بأن يقال:

يجب علي من يوجد بعد مائة سنة أن يفعل كذا أو له كذا، و لا يجوز بعث المعدوم حال الخطاب الذي يوجد بعد ذلك إلي عمل بعثا حقيقيّا، أو مخاطبته مخاطبة حقيقيّة، و كذا الغائب عن مجلس المخاطبة، و لعلّ هذا مراد صاحب الكفاية (1) من أنّه لا يصحّ التكليف الفعلي للمعدوم، أي: تحريكه إلي الفعل. نعم الظاهر صحّة فرضه موجودا و مخاطبته إنشاء.

و أمّا الخطابات الشفاهيّة، مثل «يا أيّها الناس» فهل تعمّ الغائبين عن محلّ الخطاب أم لا؟ و هل تعمّ الموجودين بعد ذلك المعدومين حال الخطاب أم لا؟ فيه خلاف، و الاحتمالات فيها ثلاثة:

ص: 236

الأول: أن تكون إنشاء يستفيد منه الحاضر و الغائب، نظير ما يذكرونه في أول الكتب المؤلفة من قولهم «اعلم» و من هذا القبيل ضبط الصوت المعمول في هذا العصر.

الثاني: أن تكون خطابا حقيقياً إلي المشافهين بما هم مشافهون بخصوصهم.

الثالث: أن تكون خطابا حقيقياً إلي المشافهين لا بما هم مشافهون، بل من حيث أنهم جماعة من الناس أو المؤمنين.

و ينبغي أن يكون النزاع في شمول الخطاب للغائبين و المعدومين و عدمه مبنياً علي الاحتمال الأول و الثالث، فالقائل بشمولها لغير المشافهين يقول: إن الخطابات من قبيل ضبط الصوت، و من قبيل الخطابات المذكورة في الكتب المؤلفة، و القائل بعدمه يقول: إنها خطابات إلي خصوص المشافهين، لكن لا لخصوصيتهم بل لأنهم بعض المؤمنين الذين خوطبوا، و مضمون الخطاب يشمل غيرهم أيضاً، و هذا متعارف أن ينسب إلي شخص واحد ما صدر له و لمن يجمعه في الوصف جميعاً.

و أما الاحتمال الثاني، و هو اختصاص المشافهين بالحكم بحيث لا يكون الحكم المذكور لهم حكماً لغيرهم، و يكون اشتراك غيرهم معهم ثابتاً بدليل آخر من إجماع و نحوه، فبعيد جداً؛ لأن أفراد المؤمنين بالنسبة إلي الأحكام متساوية غالباً، و إن كان يحتمل ظاهر كلام بعضهم أن النزاع في ذلك، و علي كل حال فلا يبعد أن تكون الخطابات القرآنية متوجهة إلي الناس أو المؤمنين علي النحو الثالث، إلا إذا كانت قرينة تقتضي أن تكون من النحو الثاني.

ثم أتت ذكر للقولين ثمرتان:

الاولي: حجية الخطاب للغائبين و المعدومين بناء علي شمول الخطاب لهم، و عدم حجية الخطاب لهم بناء علي عدم الشمول؛ لأن الخطاب حجة لمن قصد

واجيب بأنه قد ثبت في محلّه عدم اختصاص الخطاب بمن قصد إفهامه.

قلت: لا يختص حجّية الخطاب بمن قصد إفهامه إن كان ظهور اللفظ و القرائن الحالّيّة و المقالّيّة متّحدة مع غير من قصد إفهامه. و أمّا مع الاختلاف و لو احتمالاً، فلا دليل علي حجّية الخطاب لغير من قصد إفهامه؛ لأنّ المتكلّم بالخطاب إنّما تكلم مع المشافهين، و له أن يتكل علي القرائن الحالّيّة و المقالّيّة التي لا حاجة لحكايتها لغير من يتكلّم معه.

الثانية: فيما لو اختلف المعدومون مع المخاطبين في الصنف، كما في قوله تعالى يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَيَّ ذِكْرًا لِلَّهِ فَإِنَّ الْمَخَاطِبِينَ كَانَ فِيهِمْ الْمَعْصُومُ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فإن كان الخطاب شاملاً للمعدومين، فلا يضرّ اختلافهم مع المخاطبين في الصنف، و إن لم يكن شاملاً لهم فلا بدّ لإثبات شمول الحكم لهم من اثبات عدم دخالة الاختلاف في الصنف في الحكم، و هو وجود المعصوم عليه السَّلَام بينهم.

ثمّ إنّه قال في الكفاية: ان بعث الغائب و مخاطبته حقيقة غير معقولين، فلا-بدّ أن يكون النزاع في المعني اللغوي، و هو أنّ الموضوع له للخطابات هل هو الخطاب حقيقة أو هو إنشاء الخطاب؟ و اختار كونها موضوعة لإنشاء الخطاب بأحد الدواعي، و إن كان مع عدم القرينة تنصرف إلي الخطاب الحقيقي، لكن قرينة عدم اختصاص الحكم بالمشافهين تقتضي أن تكون لمجرّد إنشاء الخطاب.

ثمّ ذكر أنّ الثمرة تظهر في صحّة التمسك بالاطلاق إن كانت خطابات إنشائيّة، و إن لم يكن الغائبون متّحدين في الصنف مع المشافهين، و عدم صحّته إن كانت خطابات حقيقية إلي المشافهين، و يثبت حكمهم في حقّ الغائبين إن كانوا متّحدين معهم في الصنف بالاجماع.

ثم إنّه منع عن وجود هذه الثمرة بأنّه يمكن نفي اعتبار خصوصيّة المشافهين بإطلاق الخطاب إليهم إن كان الوصف مفارقا كالعلم ونحوه، لا ما إذا كان ملازما كحضورهم في زمان الرسول صلّي الله عليه و اله. الي آخر ما أفاده (1).

قلت: التمسك بالاطلاق محلّ إشكال قوي فيما إذا اختلف الصنف و احتمل خصوصية صنف المشافهين.

فإن سلّمنا أنّ الخطاب علي النحو الثالث و يشمل الغائبين و المعدومين كما لا يبعد، ففي قوله تعالي في سورة الجمعة يحتمل الاختصاص بالحاضرين؛ لاحتمال أن يكون المعني يا أيها المؤمنون الحاضرون في زمان النبي صلّي الله عليه و اله، مثل آية النجوي، و إنّما لم يذكر التقييد بالحاضرين لكونه مفروضا.

و ما ذكره في الكفاية من أنّها حقيقة في إنشاء الخطاب غير معلوم، فلعلّها حقيقة في الخطاب حقيقة، بأن يكون المخاطب خصوص المشافهين لا بما هم مشافهون، بل بما هم طائفة من المؤمنين.

فصل في تعقب العام بضمير يرجع إلي بعض أفراده

اختلف الأعلام في أنّه إن تعقب العام ضمير يرجع إلي بعضه، فهل يوجب ذلك تخصيصه أم لا؟ الظاهر هو التخصيص إن كان العام و الضمير في جملة واحدة، و لو سلّم عدم ظهوره في التخصيص، فلا أقلّ من عدم انعقاد ظهور العام في العموم، مثل و المطلقات أزواجهنّ أحقّ بردهنّ، فإنّ المراد من ضمير أزواجهنّ المطلقات الرجعيّات. و أمّا إذا كانا في جملتين، مثل قوله تعالي و المطلقات (2) إلي قوله أحقّ بردهنّ الآية، ففي تخصيص العموم لأنّ ظاهر الضمير كون مرجعه متّحدا

ص: 239

1- كفاية الاصول ص 269-270.

2- سورة البقرة: 228.

معه، أو إبقاء العموم بحاله وإرجاع الضمير إلي بعضه، احتمالا ن.

فصل في جواز التخصيص بالمفهوم المخالف

اتفقوا في جواز تخصيص العموم بمفهوم الموافقة؛ لأنه في الدلالة أبلغ من دلالة المنطوق. وأمّا المفهوم المخالف بناء علي أن يكون للجمله الشرطيّة مفهوم، فالظاهر أنّه يخصّص العموم علي المختار من أنّه من دلالة المنطوق علي الحصر، إلّا أن يكون دلالة العموم أظهر من دلالته بحيث يكون موجبا للتصرّف فيه.

وقال في الكفاية: إنّ الدلالة علي العموم و الدلالة علي المفهوم إن كانتا بمقدّمات الحكمة، أو كانتا بالوضع، فلا عموم ولا مفهوم؛ لعدم تماميّة مقدّمات الحكمة في واحد منهما لأجل المزاحمة، كما في مزاحمة أحدهما وضعا لظهور الآخر كذلك، فلا بدّ من العمل بالاصول العمليّة فيما دار بين العموم و المفهوم إذا لم يكن مع ذلك أحدهما أظهر (1).

أقول: محلّ الكلام معارضة ما دلّ علي العموم بالوضع مع المفهوم الأخصّ منه، فإذا كانت الدلالة علي المفهوم دلالة معتبرة عرفا و كان أخصّ من العام، و كان كلاهما بالوضع أو بالدلالة العرفيّة، فلا يبعد أن يكون الجمع العرفي يقتضي التخصيص، إلّا إذا كان العامّ أقوي دلالة و أظهر من الخاصّ، بحيث لا يكون رفع اليد عنه بالخاصّ من الجمع العرفي.

و لا يخفي أنّه علي المختار من إنكار دلالة القضيّة علي الحصر، و أنّه لا بدّ أن يكون للقيد المذكور في الكلام فائدة، فينبغي ايكال الأمر إلي نظر الفقيه في كلّ مورد بخصوصه ليري الدلالة العرفيّة، مثلا رجحان النوافل اليوميّة لو ثبت بعموم

ص: 240

كان قوله «يسقط النوافل في السفر نهاراً» دالاً علي حصر السقوط في السفر بالنوافل النهارية فيخصّصه بالنهار؛ لأنّ قوله «نهاراً» يدلّ علي خصوصية النهار، حيث إنّ المتفاهم عرفاً من القيد ذلك، فالميزان صحّة الجمع بالتخصيص عرفاً.

فصل في جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد

اختلفوا فيه علي قولين، الأوّل: جواز التخصيص، واستدلّ له في المعالم (1) بأنّ الخبر حجّة سندا و دلالة، و الكتاب قطعي سندا و حجّة دلالة، و لا تعارض بين حجّة سندا الخبر و الكتاب، إنّما المعارضة بين دلالة الكتاب و دلالة الخبر، و مقتضي حجّيتهما كون دلالة الخبر قرينة علي تخصيص العموم.

الثاني: عدم الجواز، اختاره الشيخ الطوسي رحمه الله في عدّة الاصول (2) في هذا البحث، و في بحث حجّة الأخبار قال: إلاّ أن يدلّ دليل يوجب العلم يقترن بذلك الخبر يدلّ علي جواز تخصيص العموم به، أو ترك دليل الخطاب، فيجب حينئذ المصير إليه، و إنّما قلنا ذلك لما نبينه فيما بعد من المنع من جواز تخصيص العموم بأخبار الآحاد إن شاء الله تعالى (3).

و في كنز الفوائد، عن الشيخ المفيد، قال: و لا يجوز تخصيص العام بخبر الواحد، لأنّه لا يوجب علماً و لا عملاً، و إنّما يخصّصه من الأخبار ما قطع العذر لصحّته عن النبي صلّي الله عليه و اله أو عن أحد الأئمّة عليهم السّلام (4).

و الأدلّة التي اقيمت علي عدم الجواز وجوه:

ص: 241

1- معالم الاصول ص 140.

2- عدّة الاصول 1:344.

3- عدّة الاصول 1:370.

4- كنز الفوائد 2:23.

أحدها: أنّ الكتاب قطعي و الخبر ظني، ولا يرفع اليد عن القطعي بالظني.

واجيب بأنّ الخبر الواحد قطعي الحجّية، و الكتاب ظني الدلالة، فيرفع اليد عنه بدلالة الخبر التي أظهر من دلّالته.

أقول: هذا الجواب يتمّ بالنسبة إلي بعض الأخبار لا جميعها، و يأتي تفصيل ذلك.

ثانيها: أنّه لو جاز التخصيص لجاز النسخ، و الثاني باطل فكذا الأوّل. بيان الملازمة: أنّ جواز التخصيص فرع قطعية حجّية الخبر، و معها لا فرق بين التخصيص و النسخ.

واجيب بأنّه لا مانع من النسخ، و لو سلّم فالفارق بين الأمرين الاجماع علي عدم جواز النسخ.

ثالثها: أنّ الدليل علي حجّية الخبر إجماع الطائفة، و هو غير ثابت في مورد معارضة الخبر للكتاب.

واجيب بأنّ الدليل ليس منحصرًا به، بل هو السيرة العقلانية بل سيرة المتشرّعة المتّصلة إلي زمان المعصومين عليهم السّلام.

أقول: ذكرنا في محلّه أنّ المتيقّن من السيرة هو الاعتماد علي خبر من يعلم وثاقته بالمعاشرة و نحوها، أو من أخبر ثقة واقعي بوثقته واقعا، و الأخبار الموجودة بأيدينا ليست كلّها كذلك، و تفصيله في محلّه و هو البحث عن حجّية خبر الواحد.

رابعها: ما ذكره الشيخ في العدة من أنّ عمل الطائفة المحقّقة بهذه الأخبار لم يدلّ علي العمل بما يخصّ القرآن، بل قد ورد عنهم عليهم السّلام ما لا خلاف فيه من قولهم «إذا جاءكم منّا حديث فاعرضوه علي كتاب الله، فإن وافق كتاب الله فخذوه، و إن خالفه فردّوه أو فاضربوا به عرض الحائط» علي حسب اختلاف الألفاظ فيه،

وذلك صريح بالمنع من العمل بما يخالف القرآن. إلى آخر كلامه (1).

واجيب عنه وعن أمثاله بأنّ المراد من المخالفة تباين مضمون الخبر مع الكتاب، وذلك للعلم بصدور المخصّصات لعمومات الكتاب من النبي صلّي الله عليه و اله و الأئمّة المعصومين عليهم السّلام، ولأنّ الخاصّ لا يكون مخالفا للعامّ عرفاً، بل هو قرينة علي أنّ المراد بالعموم ما عدا الخاصّ.

أقول: الظاهر صدق المخالف علي الخاصّ، إذ لو سلّم عدم صدق المخالفة بين العامّ و الخاصّ إن وقع في كلام متكلم واحد، أو متكلمين كانا بحكم متكلم واحد، فالظاهر صدقها إن لوحظ الخاصّ بالنسبة إلي كلام متكلم آخر.

فلو قال المولي لعبيده: اعملوا بما يأمركم ابني إلا إذا خالف كلامه كلامي، و فرضنا أنّ المولي قال لعبيده: لا تكموا الفسّاق، و قال ابنه: أكرموا فسّاق العلماء، لقال العبيد له: إنّ هذا الكلام مخالف لكلام المولي.

و الخبر إن لوحظ بالاضافة إلي عموم الكتاب يصدق عليه أنّه مخالف له، و قد ورد في الخبر أنّه إن تعارض الخبران يؤخذ بما وافق الكتاب و يترك ما خالف الكتاب، و المراد به المخالفة بنحو العموم و الخصوص.

و أمّا الخبر المبين للكتاب، فإنّه ساقط من رأسه.

و دعوي أنّ العلم بصدور المخصّصات من النبي صلّي الله عليه و اله و الأئمّة المعصومين عليهم السّلام قرينة علي أنّ المراد من المخالف للكتاب المخالفة بالتباين، ممنوعة، بل يصدق المخالفة بدواً، لكن حيث أنّهم عليهم السّلام العارفون بالكتاب، العالمون بالمراد من العمومات، المبيّنون لها، فما سمعناه منهم أو علمنا بصدوره عنهم، أو علمنا بأنّهم جعلوه حجّة كخبر الثقة الأمين كزرارة و أضرابه، نعلم بأنّه بيان للكتاب و مخصّص 5.

ص: 243

للعوم إن كان خاصاً، وليس ذلك محلّ النزاع، بل محلّ النزاع مجيء خبر لا يعلم ولا يطمأنّ بصدوره عنهم، ومقتضي هذه الأخبار التي وردت عنهم علي طرح ما خالف الكتاب هو طرح المخالف للكتاب فيما لم يعلم صدوره عنهم، وهي شاملة للخبر الواحد الخاصّ.

وبذلك نجيب عن سيرة المتشرّعة في زمان المعصومين، فلعلّهم كانوا يعملون بخبر حصل لهم العلم بصدوره عنهم لقلّة الواسطة و جلالة الراوي، كأخبار زرارة وأمثاله، وإن كان مخصّصاً للعامّ.

ثمّ الأخبار المذكورة الدالّة علي طرح ما خالف الكتاب: إمّا محمولة علي صورة عدم العلم بصدور الخبر المخالف إن كان ضعيفاً بالاصطلاحين، أي:

اصطلاح القدماء والمتأخّرين، أو محمولة علي مورد خاصّ، مثلاً يحمل خبر هشام بن الحكم وغيره في قول النبي صلّي الله عليه و اله «ما جاءكم عنّي يخالف كتاب الله فلم أقله» (1) علي خصوص خبر جاء عنه صلّي الله عليه و اله ولم يعلم صدوره عنه، لا ما سمع منه أو علم بصدوره عنه، فما رواه أبو بكر عنه صلّي الله عليه و اله من أنّ ما تركه الأنبياء صدقة، مطروح لأنّه مخالف للكتاب.

ويحمل ما ورد علي أنّه إن وجد للحديث شاهد، علي الشاهد علي صدقه، فقد ورد في القرآن مدح المؤمنين، وأنّهم يتواصون بالحقّ، فما لم يعلم صدوره عن المعصومين ولم يكن صادراً عن عادل ثقة فهو مردود، وقد فصلنا البحث عن حجّية الأخبار في محلّه، فلاحظ.

فصل الخاصّ المقارن للعامّ يخصّص العموم بلا ريب

إشارة

الخاصّ المقارن للعامّ يخصّص العموم بلا ريب، وأمّا غير المقارن فله صور:

ص: 244

1- جامع أحاديث الشيعة 1: ب 6 ح 15.

الصورة الاولى: أن يكون الخاص صادرا متأخرا عن العام و قبل حضور وقت

العمل بالعام

، قال في الكفاية: فلا محيص عن كون الخاص مخصّصا و بياننا للعام (1).

أقول: الخاص المتأخر عن العام الوارد قبل وقت العمل بالعام يجب العمل به، سواء كان ناسخا أو مخصّصا، فلا ثمره في إثبات كونه مخصّصا أو ناسخا.

الصورة الثانية: أن يكون الخاص متقدما زمانا علي العام و جاء العام قبل وقت

العمل بالخاص

، فهل الخاص مخصّص للعام، أو أنّ العام ناسخ له؟ قولان:

الأول: أنّ الخاص مخصّص له؛ لأنّ التخصيص أكثر من النسخ، حتّي قيل: ما من عام إلاّ وقد خصّ.

الثاني: أنّه ناسخ، قال الشيخ الطوسي عليه السلام: إنّ المتأخر ناسخ؛ لأنّ تأخير بيان العموم لا يجوز عن حال الخطاب، وكذلك لو كان المتقدم خاصا و المتأخر عاما، فإنّه يكون ناسخا، إلاّ أن يدلّ دليل علي أنّه اريد به ما عدا ما تقدّمه، وهذا لا خلاف فيه بين أهل العلم (2).

أقول: لعلّ العرف يتوقّف في مثل ذلك إن صدر عن المولي العرفي، لاحتمال حصول البداء له، فإذا قال المولي العرفي يوم السبت: لا تكرم فساق العلماء يوم الجمعة، وقال يوم الأربعاء: أكرم كلّ عالم يوم الجمعة، لم يثبت أنّهم يخصّصون العموم، بل ربّما يأخذون بالعموم، لقوّة احتمال البداء في حقّ المتكلّم.

وإن صدر من الشارع المقدّس، فيشكل إحراز كون العام مخصّصا بالخاصّ المتقدّم؛ لأنّه لا مانع من النسخ قبل وقت العمل بالحكم؛ لأنّ المصلحة ربّما اقتضت ذكر حكم خاصّ ثمّ نسخه قبل العمل به، فإذا لم يكن مانع من ذلك، فمقتضي

ص: 245

1- كفاية الاصول ص 276.

2- عدّة الاصول 2:448.

إطلاق الأخبار الدالة علي الأخذ بالخبر الأحدث العمل بالخبر المتأخر، فتأمل.

الصورة الثالثة: أن يكون الخاص صادرا بعد حضور وقت العمل بالعام

، و الظاهر تعين العمل بالخاص و كونه ناسخا كما في الكفاية (1)، و ما قيل من أن العام قد يكون في الشرعيات لبيان ضرب القاعدة، لا محصل له بل الأحكام كانت تدريجية.

الصورة الرابعة: أن يكون العام صادرا بعد حضور وقت العمل بالخاص

، وفيه أقوال:

الأول: أن العام ناسخ، و هو الذي يظهر من العبارة التي نقلناها عن عدّة الاصول.

الثاني: أن الخاص يخصّص العموم، قال في الكفاية: أنه أظهر لكثرة التخصيص و ندرة النسخ، فيصير ذلك سببا لأظهرية الخاص في الدوام، و إن كان دلالة علي الدوام بالاطلاق و دلالة العموم بالوضع (2).

أقول: يريد أن دلالة العموم علي شموله للخاص بالوضع، و هو مقدّم علي استمرار حكم الخاص إلي ما بعد مجيء العموم لأنه بالاطلاق، إلا أن كثرة التخصيص أوجبت أقوائية ظهور الخاص في الدوام من ظهور العام.

و في المحاضرات بعد الاعتراض علي الكلام المتقدم و الاعتراف بأن مقتضى القاعدة في مثل ذلك تقديم العام، قال: إلا إن ذلك في غير الأحكام الشرعية، و أما فيها فيخصّص العام؛ لأن الأحكام الشرعية ثابتة لا تقدّم و لا تأخر بينها، و إنما التأخر و التقدم في مرحلة البيان، فقد يكون الخاص متأخرا في مقام البيان و قد

ص: 246

1- كفاية الاصول ص 277.

2- كفاية الاصول ص 277.

يكون بالعكس، مع أنه لا تقدّم ولا تأخّر في نفس الأحكام. الي آخر كلامه (1).

أقول: إنّ الأئمة المعصومين عليهم السّلام وإن كانوا مبيّنين للأحكام، لكنّ يحتمل أن يكون فعليّة الأحكام تختلف بحسب الأزمنة، فكان بعض الأحكام في أوّل الشريعة غير فعلي ثم صار فعلياً، وكان بعضها حكماً مؤقتاً بزمان خاصّ، وكلّها نازلة علي النبي صلّي الله عليه و اله وقد بيّنها الأئمة عليهم السّلام، ويؤيد ذلك أخبار الأخذ بالأحدث.

الثالث: التفصيل بين الموارد، فقد يكون العامّ ناسخاً إذا كان صادراً لبيان الحكم الواقعي، وقد يكون محمولاً علي التقيّة إن لم يكن صادراً لبيان الحكم الواقعي، وذلك لأنّه ورد في جملة من الأخبار، كخبر الحسين بن المختار، وخبر محمد بن مسلم، ومنصور بن حازم (2) وغيرها، العمل بالأحدث وهو الخبر الأخير، فإن استظهر كون الأخير للتقيّة تعيّن العمل بالأوّل، وإلّا يجب العمل بالأخير.

بل قيل ذلك في الآية المتأخّرة أنّها تكون ناسخة للأولي، ففي آية حرمة الدم المسفوح في سورة الأنعام التي يقال إنّها مكّيّة، وفي آية اخري نزلت بعدها علي ما قيل حرمة الدم مطلقاً، وهو في سورة البقرة التي يقال: إنّها مدنيّة، فيؤخذ بالأخير، وكذلك أحاديث النبي صلّي الله عليه واله، وفي بعض الأخبار إشارة إلي ذلك. ولا يترك مراعاة الاحتياط في ذلك.

الصورة الخامسة: أن يعلم أنّ الخاصّ ورد بعد العامّ

، وتردّد بين أن يكون الخاصّ صادراً بعد حضور وقت العمل بالعامّ حتّي يكون ناسخاً، وبين أن يكون قبله حتّي يكون مخصّصاً، قال في الكفاية: يرجع إلي الاصول العمليّة لعدم ترجيح

ص: 247

1- المحاضرات 5:326.

2- جامع أحاديث الشيعة 1: ب 6 ح 37 و 38 و 39.

بين الاحتمالين الي آخر ما أفاده (1).

أقول: لا أثر للتردد المذكور بالنسبة إلينا؛ لأنه يجب علينا العمل بالخاصّ، سواء كان ناسخاً أو مخصّصاً، نعم المدرك لزمان صدور الخبرين له بالنسبة إليه أثر عملي.

الصورة السادسة: أن يعلم صدور العام بعد الخاصّ

إشارة

، وتردد بين أن يكون بعد حضور وقت العمل بالخاصّ ليكون العام ناسخاً، وبين أن يكون قبله ليكون الخاصّ مخصّصاً للعام، مقتضي ما ذكره في الكفاية فيما لو علم ورود العام بعد حضور وقت العمل بالخاصّ من تخصيص العموم لكثيره حتّي قيل: ما من عام إلا وقد خصّ، الحمل علي التخصيص في صورة الجهل أيضاً، ولكن مقتضي ما ذكرناه من احتمال لزوم الأخذ بالأخير هو الرجوع إلي الاصول العمليّة.

ثمّ إنّه يظهر من الشيخ الطوسي في عدّة الاصول لزوم التخصيص في الصورتين الرابعة و الخامسة، قال في الاستدلال عليه: إنّ من حقّ من ثبتت حكمته أن لا يلغي كلامه إذا أمكن حمله علي وجه يفيد، وإذا صحّ ذلك فمتي أوجبنا استعمال العامّ لأذي إلي إلغاء الخاصّ، ومتي استعملنا الخاصّ لم يوجب إطراح العامّ، بل يوجب حمله علي ما يصحّ أن يريده الحكيم، فوجب بهذه الجملة بناء العامّ علي الخاصّ. الي آخر كلامه (2).

أقول: إن كان الخاصّ حكماً إلزامياً و العامّ حكماً ترخيصياً، فالأحوط العمل بالخاصّ، وإن انعكس فالأحوط العمل بالعامّ. وإن كان الخاصّ حكماً إلزامياً من وجوب أو حرمة و العامّ أيضاً حكماً إلزامياً ضدّ الخاصّ، فهو من باب الدوران بين المحذورين، فإنّه إذا كان العامّ بعد حضور وقت العمل بالخاصّ وجب العمل بالعامّ

ص: 248

1- كفاية الاصول ص 277.

2- عدّة الاصول 1:150.

لكونه الأخير، وإن كان قبله فيحتمل الأخذ بالعامّ لأنّه متأخّر، فيشمله ما دلّ علي الأخذ بالأخير، وإن كان لا يبعد دعوي عدم شمول ما دلّ علي الأخذ بالأخير للعامّ المتأخّر عن الخاصّ الوارد قبل العمل بالخاصّ، وعليه فيحتمل التخصيص، فيدور الأمر بين كون العامّ ناسخاً أو مخصّصاً، فتبقي المسألة في قالب الاشكال.

تتميم

في النسخ و البداء

النسخ لغة كما في عدّة الاصول: الازالة كما يقال: نسخت الشمس الظلّ و نسخت الريح آثارهم، وبمعني النقل كما يقال: نسخت الكتاب (1).

وبالمعني الأوّل استعمل في نسخ الحكم، فسُمّي بيان أمد الحكم الذي كان ظاهراً في الدوام نسخاً؛ لأنّه أزال دوام ما ظاهره الدوام، فهو في الحقيقة ليس رفعا للحكم ولا دفعا له، بل بيان أمد الحكم. فما في الكفاية من أنّه دفع ثبوتاً (2) لا يخلو عن مسامحة.

و البداء لغة: الظهور، يقال: بدا لنا سور البلد.

قيل: ويستعمل في العلم بالشيء بعد أن لم يكن حاصلًا.

أقول: هو أيضا ظهور المعلوم.

ويمكن إطلاقه علي نسخ الحكم، فيقال: بدا الحكم أي: ظهر الحكم علي واقعه بعد ما كان بعض أحواله مخفياً، فإنّ الحكم كان ظاهراً في الدوام فظهر أمده و أنّه لا - دوام له، أو ظهر للمكلّفين أمد الحكم الذي لم يكن ظاهراً لهم، ويطلق في الامور التكوينية، فيقال: بدا لله تعالى، أي: كان المقتضي للشيء موجوداً ظاهراً، والمانع مفقوداً ظاهراً، ووجود المقتضي وفقد المانع مستندان إليه تعالى، فإذا تحقّق

ص: 249

1- عدّة الاصول 485:2.

2- كفاية الاصول ص 278.

المقتضي بالفتح، فقد أوجده الله تعالى، لكن لما كان الواقع علي خلافه، فإذا وجد خلاف ما يقتضيه الظاهر وهو أيضا مستند إلي الله تعالى، صحّ أن يقال مجازا: بدا لله، لكن حقيقته أنه أبدي أي: أظهر خلاف ما هو ظاهر عند الناس، مع أنه كان من الأوّل كذلك، أي: أنّ المصلحة كانت موقّنة.

وفي عدّة الاصول حكى عن السيّد الأجلّ المرتضى وجها آخر، وهو أن قال:

يمكن حمل ذلك علي حقيقته، بأن يقال: بدا له تعالى، بمعنى أنه ظهر له من الأمر ما لم يكن ظاهرا له، وبدا له من النهي ما لم يكن ظاهرا له؛ لأنّ قبل وجود الأمر والنهي لا يكونان ظاهرين مدركين، وإنّما يعلم أنه يأمر أو ينهي في المستقبل، فأما كونه أمرا أو ناهيا، فلا يصحّ أن يعلمه إلاّ إذا وجد الأمر والنهي، وجري ذلك مجري أحد الوجهين المذكورين في قوله تعالى وَ لَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ (1) بأن نحمله علي أنّ المراد حتّي نعلم جهادكم موجودا، لأنّ قبل وجود الجهاد لا يعلم الجهاد موجودا، وإنّما يعلم كذلك بعد حصوله، فكذا القول في البداء، وهذا وجه حسن جدّا (2) انتهى.

وفائدة الاعتقاد بالبداء هو الاعتقاد بالتوحيد و قدرة الله سبحانه، و التضرّع و التوكّل و الالتجاء إليه، و عدم الاعتقاد بما هو الظاهر، فلا يئس من رحمة الله تعالى، و التضرّع إلي الله تعالى مطلوب بنفسه.

وقد وردت روايات في مدح البداء، أي: الاعتقاد به. ففي خبر زرارة عن أحدهما قال: ما عبد الله بشيء مثل البداء (3).

وفي بعضها فسّر المراد به، ففي صحيح عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام 1.

ص: 250

1- سورة محمّد صلّي الله عليه و اله: 31.

2- عدّة الاصول 2:496.

3- أصول الكافي 1:146 ح 1.

قال: ما بدا لله في شيء إلا كان في علمه قبل أن يبدو له (1).

وفي خبر عمرو بن عثمان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: إن الله لم يبد له من جهل (2).

وفي الأخبار: أن عبد المطلب أول من قال بالبداء (3).

وبعبارة أخرى: أن الأمور التي تقع بعضها حتمي لا يتغير، كالقيامة والجنة والنار، وهي ثابتة في كتاب.

وبعضها غير حتمي قد ثبت في كتاب ويمكن تغييرها، كما يمكن إثباتها والله تبارك وتعالى قادر على المحو والاثبات، فإن علم العبد بأن أمراً من الأمور حتمي، فليس له إلا التسليم لوقوعه. وإن علم أنه ليس بحتمي، فله السعي بالدعاء ونحوه علي وقوعه أو عدم وقوعه، وإن لم يعلم فله السعي لاحتمال كونه غير حتمي.

ثم إن العبد حيث لا سبيل له إلي أن يعلم كون أمر من الأمور حتمياً، فحينئذ لا بد له من الرجاء والخوف والسعي بأنواع القربات، وعدم الاغترار بما هو واجد له وعدم اليأس مما هو فاقده، فإنه ربما يكون الشيء بحسب ما هو الظاهر عنده مما يقع لتحقيق المقتضي وفقد المانع لكن ينعكس الأمر، ولم يوجد في الشرع اسم لهذا المعنى وللاعتقاد به إلا لفظ البداء، فتدبر.

والمراد به ما ذكرناه، وهذه اللفظة وردت في أخبار أهل البيت عليهم السلام وفسروه بأنه لم يبد لله من جهل.

وقالوا: إن المراد من قوله تعالى يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ (4) هو ذلك، وإن 9.

ص: 251

1- اصول الكافي 1:148 ح 9.

2- اصول الكافي 1:148 ح 10.

3- اصول الكافي 1:447 ح 23.

4- سورة الرعد: 39.

أُيِّت عن التسمية فلا مشاحة في الاصطلاح، فإن شئت فسمه بقدره الله علي المحو والاثبات، كما في الآية الشريفة.

المقصد الخامس: في المطلق والمقيد والمجمل والمبين

إشارة

وفيه فصول:

فصل: في تعريف المطلق

المطلق مأخوذ من الاطلاق لغة بمعنى المرسل، واصطلاحاً إسم لإرسال خاصّ، وهو ما دلّ علي معني يصلح للشروع، وله أقسام من الاطلاق الشمولي والبدلي، والاطلاق الذاتي واللاحظي، والاطلاق الأحوالي، والاطلاق اللفظي، والاطلاق المقامي.

والفرق بين العامّ والمطلق من جهات:

منها: أنّ العامّ يدلّ علي الشمول بالوضع، والمطلق يدلّ بالوضع علي الطبيعة المهملة، وإنّما يدلّ علي الشمول بمقدّمات الحكمة، ولذا لو تعارض المطلق مع العامّ، قدّم العامّ علي المطلق؛ لأنّه يصير قرينة علي المراد من المطلق، فلا يتمّ مع وجود العامّ مقدّمات الحكمة.

ومنها: أنّ العامّ إن استعمل في بعض أفراده كان مجازاً؛ لأنّه استعمل في غير ما وضع له، بخلاف المطلق فإنّه لو استعمل في الفرد من باب أنّه أحد مصاديق الطبيعة لم يكن مجازاً. نعم لو استعمل في الفرد بعنوان أنّه تمام معني الطبيعة كان مجازاً.

ومنها: أنّ العامّ لا يكون إلّا من الأسماء، فلا يوجد فعل أو حرف عامّ، بخلاف المطلق فإنّ الفعل يكون مطلقاً، كما مرّ أنّ ضرب زيد مطلق من حيث الزمان والمكان وآلة الضرب.

ومنها: أنّ عموم العامّ يكون لحاظياً؛ لأنّ لحاظ المعني يقتضي ذلك بخلاف

ص: 252

المطلق، فقد يكون اطلاقه ذاتياً وقد يكون لحاظياً.

ومنها: أن الاطلاق يكون إضافياً، فزيد في قولك «جاء زيد» يدلّ علي معناه و لا إطلاق له، لكنّه بالاضافة إلي أحواله يكون مطلقاً قابلاً للتقييد، كقولك «جاء زيد راكباً» و أمّا العامّ فليس عمومه إضافياً.

وقد ظهر ممّا ذكرنا الحاجة إلي تعريف المطلق و العامّ حتّي يميّزا، وليقدّم العامّ علي المطلق عند التعارض. فما ذكره في الكفاية من أنّه لا وجه للايراد علي تعريف المطلق، بأنّه غير جامع و لا مانع؛ لأنّ هذه التعريفات ليست بياناً لماهيّة الشيء بل هي شرح الاسم، فلذا لا حاجة إلي تعريف المطلق لوضوح معناه (1). غير واضح.

ثمّ إنّ علي ما ذكرناه لا حصر لألفاظ المطلق، لكنّه ذكر في الكفاية أسماء قيل:

إنّها مطلقات، منها أسماء الأجناس، قال: إنّها موضوعة لمعانيها بلا- لحاظ أيّ شيء معها، لصدقها علي أفرادها بغير تجريد المعني، فيقال: جاءني إنسان و يريد به أحد مصاديقه. و لو كان ملحوظاً معه شيء من إرسال، أو عموم بدلي، أو لحاظ كونه مهملاً غير مقيد بشيء، لزم تجريده في صدقه علي مصاديقه الي آخر كلامه (2).

أقول: ما ذكره متين، و ذلك أنّ الطبيب إن قال للمريض: لا بدّ لك من أن تشرب الدواء، لم يستعمل كلمة الدواء فيما يشمل كلّ دواء، بل أنّه في مقام بيان احتياجه إلي أصل الدواء، و الاستعمال المذكور ليس بعناية و لا تجريد، و هذا يكشف عن أنّ اللفظ موضوع لذات المعني، فلم يؤخذ في الموضوع له الشمول لكلّ ما صدق عليه المفهوم من اللفظ.

و من ذلك يظهر أنّ التقييد بالمتّصل لا يوجب استعمال اللفظ في غير معناه في 3.

ص: 253

1- كفاية الاصول ص 282.

2- كفاية الاصول ص 282-283.

قولنا «أعتق رقبة مؤمنة» فإن المراد الاستعمالي بالرقبة أصل الرقبة لا كل رقبة حتّي يكون التقييد بالمؤمنة موجبا للمجازيّة، والمراد الواقعي صنف خاصّ من الرقبة وهو المؤمنة قد افيد بتعدّد الدالّ والمدلول. والتقييد راجع إلي مفهوم اللفظ؛ لأنّه يصلح في نفسه للشمول لكلّ ما صدق عليه الرقبة.

وبذلك يصحّ أن يقال: إنّ المطلق الذاتي مقيد بكونه مؤمنة، ولكن في الواقع لا إطلاق للرقبة؛ لأنّ المراد بها أصل الرقبة، فيصحّ أن يقال: إنّها ليست مطلقة لحاظا.

و أمّا التقييد بالمنفصل فيما إذا كان المطلق في مقام البيان، بأن كان ظاهرا في الاطلاق، كما لو قال: أعتق رقبة، ثم قال بعد ذلك: لا تعتق رقبة كافرة، فهل يوجب ذلك أن يكون الاستعمال مجازا، أو أنّه يكشف عن كون المراد بالرقبة بعضها لا كلّ ما صدق عليه الرقبة من دون أن يكون الاستعمال مجازا؟ الظاهر أنّه لا. يوجب كونه مجازا؛ لأنّ الحكم بأنّ المتكلّم أراد الاطلاق حيث لم ينصب قرينة كان معلقا علي عدم الاتيان بالقرينة قبل وقت العمل، والمفروض أنّ المتكلّم أتى بالقرينة قبل وقت العمل، وسيأتي توضيحه.

ثمّ إنّ المعني إن لوحظ تحقّقه ووجوده، كان موطنه الخارج. وإن لوحظ من حيث كونه قابلا للصدق علي الكثيرين وعدمه، لم يكن النظر إلي وجوده الخارجي و كان موطنه الذهن، وكلّية المعني في الانسان و جزئيته في زيد من أوصاف المعني غير الملحوظ معه الوجود الخارجي.

و منها: علم الجنس كاسامة، قال في الكفاية: التحقيق أنّه كاسم الجنس، و التعريف فيه لفظي كالتأنيث اللفظي (1).

أقول: إن كان علما للجنس، فيجري عليه أحكام العلم، فإن قال المولي: جنني 3.

ص: 254

باسامة، فليس لنا أن نقول: لعلّه ليس في مقام البيان، كما إذا قال الطيب للمريض:

اشرب الدواء ولم يكن في مقام البيان، وذلك لأن اسامة علم كزيد، فكما أنه إذا قال: جنني يزيد، لا يمكن أن لا يكون في مقام البيان كذلك في اسامة.

ومنها: المفرد المعرّف باللام. قال في الكفاية: الظاهر أنّ اللام مطلقاً للتزيين، كما في الحسن والحسين، واستفادة الخصوصيات إنّما تكون بالقرائن (1).

أقول: اللام في الأعلام للتزيين، وأمّا في أسماء الأجناس، فإنّها تعيّن مدخولها للجنس، فقولك «أكرم عالماً» يحتمل الوحدة، أي: عالماً واحداً، و يحتمل أن يكون تنوين التمكن ويكون المراد به الجنس، وأمّا إذا قلت أكرم العالم، فهو يتعيّن في الجنس.

ثم إن اللام قد تكون للعهد الذكري أو الذهني، كما تكون للجنس وللأستغراق، ويفهم ذلك من القرينة، فهي تعيّن كون اللام للجنس، لا أنّ مدخولها للجنس كما في الكفاية، حيث قال: واستفادة الخصوصيات إنّما تكون بالقرائن التي لا بدّ منها لتعيّنها علي كلّ حال إلي آخر كلامه (2).

ومنها: النكرة في الاخبار، كقولك «جاءني رجل» وفي الانشاء كقولك «جنني برجل».

قال في الكفاية: المراد من الأوّل فرد معيّن في الواقع غير معيّن عند المخاطب، والمراد بالثاني طبيعة الرجل المقيّد بقيد الوحدة، وليس المراد بالنكرة الفرد المرّدّد (3).

أقول: لا فرق بين النكرة المستعملة في الاخبار والمستعملة في الانشاء، فإنّها 5.

ص: 255

1- كفاية الاصول ص 284.

2- كفاية الاصول ص 285.

3- كفاية الاصول ص 285.

في كلا- الموردين مستعملة في الطبيعة المقيّدة بالوحدة، لكن في الاخبار يستفاد التعيّن عند التكلّم من إخباره، فإنّه ظاهر في أنّه يعرف شخصه.

فصل في مقدّمات الحكمة

إشارة

يتوقّف الدلالة علي الاطلاق علي مقدّمات الحكمة لو لم تكن قرينة حاليّة أو مقالّيّة تدلّ عليه.

ولا- يخفي أنّ هذه المقدّمات ممّا يحتاج إليها في إثبات ظهور الألفاظ الواقعة في الكلام في مقدار ظهورها، لا في مقدار نصوصيتها و صراحتها، وسمّيت مقدّمات الحكمة لأنّ ظاهر كلام الحكيم حجّة بعد هذه المقدّمات، وهي ثلاث:

أولها: كون المتكلّم في مقام بيان تمام المراد، فلو لم يكن في مقام بيانه، لم يصحّ التمسك بالاطلاق، كالمريض الذي يرجع إلي الطبيب، فيقول له الطبيب:

تحتاج إلي الدواء لشفاء مرضك.

ثانيها: أن لا تكون قرينة توجب تعيين المراد من القرائن الحالية أو المقالة.

ثالثها: انتفاء القدر المتيقّن في مقام التخاطب.

أقول: إن كان القدر المتيقّن في مقام التخاطب موجبا للانصراف بمراتبه التي يأتي الكلام عليها في كلام صاحب الكفاية، فهو داخل في المقدّمة الثانية كما يشير إليه، فينبغي أن يكون المراد به ما لا يوجب الانصراف، بل عدم الظهور في الاطلاق، كما إذا كان ماء بلد مضرّاً، فقال المولي: إن دخلت ذلك البلد فلا- تشرب الماء، ولم ينصرف إلي ماء ذلك البلد، لكن المتيقّن منه ماء البلد، فلو أتى بماء مثلاً من خارج البلد، فشمول الاطلاق له غير معلوم؛ لأنّ القدر المتيقّن في مقام التخاطب هو شرب ماء البلد.

ونظيره ما لو ذكر ابن سينا في كتابه معجوناً مركّباً من مقدار من الدهن و اللوز،

فإنّ القدر المتيقّن ممّا كان يفهم ويقع مورد المحاوره هو الدهن الحيواني، وأمّا الدهن النباتي الموجود في عصرنا، فإنّه لم يكن يخطر بالبال، فلو شككنا في اعتبار خصوصيّة الدهن الحيواني لم يجز التمسك بالاطلاق.

و أورد علي هذه المقدّمة في المحاضرات بأنّه ليس القدر المتيقّن و هو حمل إطلاق الجواب علي خصوص مورد السؤال مانعا عن التمسك بإطلاق الجواب (1). فراجع كلامه.

قلت: بما ذكرنا عرفنا أنّه يوجب الاجمال في شمول الاطلاق بالبيان المتقدّم.

تنبيهات:

التنبيه الأول: قيل بإضافة مقدّمة اخري إلي مقدّمات الحكمة

، وهي كون المعني قابلا للتقييد و إلاّ فلا إطلاق، و لعلّ عدم ذكرها لا ليكال إلي وضوحها، أو لدخولها في المقدّمة الاولي؛ لأنّ المراد من كونه في مقام البيان أن يكون في مقام بيان ظاهر كلامه، و هو ظهوره في الاطلاق، فإذا لم يمكن الاطلاق، فلا يمكن أن يكون في مقام بيان الاطلاق.

و منع عن اعتباره في المحاضرات، قال ما حاصله: إنّ شيخنا الاستاذ قال: إنّ التقابل بين الاطلاق و التقييد من تقابل العدم و الملكة، ففي مورد يمكن التقييد يمكن الاطلاق، فإذا استحال التقييد استحال الاطلاق، ثمّ أجاب عنه بأنّ التقابل بينهما من تقابل التضادّ، فلاحظ (2).

أقول: قد تقدّم أنّ الاطلاق ذاتي و لحاظي، و التقابل بين الاطلاق الذاتي و التقييد من تقابل التضادّ، لكن الاطلاق الذاتي لا يكون حجّة، فإنّ مورد ما كان في مقام بيان أصل المعني المراد، و إنّ إطلاق الكلام فيه ليس حجّة.

ص: 257

1- المحاضرات 5:371.

2- المحاضرات 5:364.

والتقابل بين الاطلاق اللحاضي و التقييد يكون من تقابل العدم و الملكة ثبوتا و إثباتا.

أمّا ثبوتا، فلأنّه لا بدّ من لحاظ القيود ورفضها. وعبارة اخرى: لا بدّ من لحاظ عدم دخل القيد، وحينئذ إن امتنع التقييد لم يمكن رفض القيد، مثلا- تقييد الصلاة بقصد الأمر الفعلي قبل تعلق الأمر به غير معقول؛ لأنّ الموضوع سابق علي الحكم، إلاّ علي ما قيل بنتيجة التقييد، فلاحظ.

و أمّا إثباتا أي: كشف تعلق الارادة الجدّية من المتكلم بالمطلق من إطلاق لفظه، فهو تابع لإمكانه ثبوتا.

التبيه الثاني: قال في الكفاية ما حاصله:

إنّ مرادنا ممّا ذكرناه في المقدّمة الاولي، و هو أن يكون في مقام بيان تمام مراده، هو كونه في مقامه في مرحلة الاستعمال لضرب القانون لا الارادة الجدّية، فلا يضرب بالاطلاق صدور التقييد المنفصل؛ لأنّه كاشف عن المراد الجدّي (1).

أقول: فيه نظر؛ لأنّ الظهور الذي يعتمد عليه العقلاء هو الظهور المستقرّ، و ظهور الكلام ما لم يأت وقت العمل لا يكون مستقرّا و يكون مراعي؛ لأنّ للمتكلّم أن يبيّن مراده قبل وقت العمل، فإذا قال لعبده يوم السبت: أكرم العلماء يوم الجمعة، لم يكن ظهور كلامه في العموم مستقرّا، فله أن يقيد بكونهم عدولا إلي يوم الخميس. فعلي هذا لا فرق بين التقييد المتّصل و التقييد المنفصل، فإن شكّ في تقييده بشيء لم يجز التمسك بإطلاقه ما لم يأت وقت العمل.

ثمّ إنّ حكم التقييد إن كان بعد المطلق قبل وقت العمل أو بعده، و حكمه إن كان قبل المطلق قبل حضور العمل به أو بعده حكم الخاصّ و العامّ الذي تقدّم البحث

ص: 258

عنه علي إشكال في بعض صورته.

التنبيه الثالث: قال في الكفاية ما حاصله: إن ما ذكرناه في المقدمة الاولى

، وهو أن يكون في مقام البيان إن احرز فلا إشكال، وإن شكَّ أنه في مقام بيان تمام مراده، فالسيرة العقلائية الممضاة شرعا تقتضي الحمل علي كونه في مقام بيان تمام مراده (1).

أقول: إن كان احتمال عدم كونه في مقام بيان تمام مراده احتمالا ضعيفا لا يعتني به عند العقلاء فلا إشكال. وأما إن كان احتمالا قويا كما لو كان مساويا للاحتمال الآخر أو أقوى، فلم تثبت السيرة المشار إليها، نعم لعلّه في مورد أكثر الأخبار يكون الاحتمال مرجوحا.

وفي المحاضرات فصل بين ما إذا شكَّ في أنه في مقام البيان، فقال بأنه بيني علي أنه في مقام البيان للسيرة، وبين ما إذا علم كونه في مقام البيان من جهة و شكَّ في كونه في مقام البيان من جهة اخرى فلا بيني عليه، مثل قوله تعالى فكلوا مما أمسك عليكم (2) فإنه في مقام البيان من جهة موضع أخذ الكلب، فلو شكَّ في اعتبار امساكه من الحلقوم في تذكيره جاز التمسك بالاطلاق من هذه الجهة. ولو شكَّ في كونه في مقام البيان من جهة طهارة محل إمساك الكلب لم يتمسك بإطلاقه (3).

قلت: إن شكَّ في كونه في مقام البيان من جهة طهارة محل إمساك الكلب، فلا يبعد التمسك بالاطلاق، لكننا نقول: إنه ليس في مقام البيان من هذه الجهة.

وقال في نهاية الاصول: إن إحراز كون المولي بصدد البيان هل يتوقف علي

ص: 259

1- كفاية الاصول ص 288.

2- سورة المائدة: 4.

3- المحاضرات 366: 5.

العلم به، أو أنه يوجد هناك امارة عقلانية يحرز بها ذلك؟ الظاهر هو الثاني، فإن الظاهر من كلام المتكلم العاقل بما أنه تكلم وفعل اختياري له هو أنه صدر عنه ذلك بداعي الافهام والبيان لا الاهمال والاجمال.إلي آخر ما أفاده (1).

أقول: إن الغرض قد يتعلّق ببيان أصل الوجوب، فيكون في مقام الاجمال، و ايكال تبينه إلى زمان متأخّر، ويحتمل أن يكون الواجبات المذكورة في القرآن في مقام بيان أصل وجوبها، و ايكال بيان كيفيتها إلى النبي صلي الله عليه و اله و أهل بيته عليهم السلام.

التنبيه الرابع: قال في الكفاية فيما يرجع إلى المقدّمة الثانية و الثالثة:

إنّه لا- إطلاق فيما كان للمطلق انصراف إلى خصوص بعض الأفراد أو الأصناف لظهوره فيه، أو كونه متيقّنا منه و لو لم يكن ظاهرا فيه بخصوصه حسب اختلاف مراتب الانصراف (2).

و حاصل كلامه أنّ الانصراف يكون قرينة علي صرف الاطلاق عن إطلاقه، كقوله «لا تصلّ فيما لا يؤكل لحمه» فإنّه يشمل بإطلاقه الانسان لكنّه منصرف عنه، و قد لا يوجب الانصراف و يوجب عدم انعقاد الاطلاق، فيصير مجملا كالمجاز المشهور الذي يوجب الاجمال، و ذلك لأنّ الظروف التي وقع فيها الاستعمال يوجب كون بعض الأفراد قدرا متيقّنا حال الخطاب، و أمّا الانصراف البدوي فإنّه لا يوجب شيئا، و من هذا البيان يظهر المراد من المقدّمة الثالثة، فإنّ قوله «ثمّ إنّه قد انقدح» بيان للمقدّمة الثانية و المقدّمة الثالثة.

و ما ذكرناه في تفسير المقدّمة الثالثة هو الصحيح؛ لأنّ اللفظ و إن كان له ظهور في معناه لكن بملاحظة ظروف صدوره و حال المتكلم و السامع ربما تكون هذه الجهات موجبة لأن لا يكون الاطلاق ملحوظا، و إن لم توجب انصرافه إلى بعض الأفراد، نظير صيغة الأمر علي ما ذكره صاحب المعالم من أنّها صارت مجازا

ص: 260

1- نهاية الاصول ص 344.

2- كفاية الاصول ص 289.

فصل فيما اذا ورد مطلق و مقيد

إذا ورد مطلق و مقيد فهما علي أقسام:

القسم الأول: أن يكون المقيد إرشاداً إلي الشرطية، أو الجزئية، أو المانعية، ولا ريب في حمل المطلق علي المقيد، كقوله «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» فلو ورد صلّ في مقام البيان، بحيث تمت فيه مقدمات الحكمة، كان المقيد في قوة التصريح بأنه المراد من المطلق، ولا فرق بين العبادات و المعاملات، ولا بين الواجبات و المستحبات، كما إذا ورد أن النافلة لا تتحقق في وقت الفريضة، بأن يكون شرط صحتها عدم وقوعها في وقت الفريضة.

القسم الثاني: أن يكونا مسببين من سبب واحد مذكور، مثل قوله «إن ظهرت فاعتق رقبة» و «إن ظهرت فاعتق رقبة مؤمنة أو لا تعتق رقبة كافرة» قال في الكفاية: لا ريب في حمل المطلق علي المقيد في الثاني، أي في المنفي (1).

و أورد عليه في المحاضرات بأنه لا فرق بين المقيد المثبت و المقيد المنفي.

قلت: الفرق بينهما ظاهر عند العرف، فإنّ المقيد المنفي بالقياس إلي المطلق المثبت أظهر من المقيد المثبت بالقياس إليه، و الظاهر أن وجه الأطهريّة هو من جهة خصوصية النفي في الأول الموجبة لكون المقيد مع المطلق من قبيل الاستثناء. و أمّا المثبت فغاياته اثبات الخصوصية في مورده، و هي أعمّ من أن توجب حمل المطلق عليه و من الأخذ بظاهرهما مع اثبات الميزة للمقيد، نظير التخصيص بعد التعميم المفيد لمزيد الاهتمام، فليتدبر.

ص: 261

القسم الثالث: أن يكونا مسببين لسببين مذكورين، بأن قال: إن ظهرت فاعتق رقبة، وإن أفطرت فاعتق رقبة مؤمنة، وهذا يدخل في مسألة ما إذا اتحد الجزاء و تعدد الشرط، فهل يتداخل المسبب، أو أن كل سبب يقتضي غير ما يقتضيه الآخر؟ وعلي ما تقدم من عدم التداخل فلا مجال لحمل المطلق علي المقيّد.

ثمّ إنّه لا فرق ظاهرا بين ذكر السبب و عدم ذكره إذا علم من الخارج وحدة السبب أو علم تعدّده.

القسم الرابع: أن لا- يعلم وحدة السبب و تعدّده لاجمال السبب المذكور فصار موجبا للشكّ، فإن كان السبب المذكور سببا واحدا واقعا، حمل المطلق علي المقيّد. وإن كان السبب المذكور متعدّدا لم يحمل، فحيث لا سبيل إلي إحراز أنّه واحد أو متعدّد، فلا بدّ من الرجوع إلي الأصل العملي.

القسم الخامس: أن لا يكون سبب مذكور، بل مجرد أن قال: أعتق رقبة، وقال:

أعتق رقبة مؤمنة، ولم يعلم تعدّد السبب و عدمه، فهل هما تكليفان، وإن تحقّق امثالهما بعق رقبة مؤمنة، بخلاف ما لو أعتق الكافرة، فإنّه امثل الأمر الأوّل، و بقي عليه امثال الثاني، أو أنّهما تكليف واحد و يحمل المطلق علي المقيّد؟ الظاهر أنّه لا وجه للحمل.

و ذكر في المحاضرات فيه أربعة احتمالات، و اختار منها الحمل علي المقيّد (1).

وقال في فوائد الاصول بتعيّن حمل المطلق علي المقيّد.

قلت: مقتضي وجوب عتق مطلق الرقبة، و مقتضي وجوب عتق رقبة مؤمنة، و إن كان كفاية عتق المؤمنة لكونه ممّا يتحقّق به مصداقهما، ولكن لا منافاة بينهما حتّي يحملا علي التقييد، فالمطلق باق علي حاله و المقيّد علي حاله، و الثمرة فيما 7.

ص: 262

لو اعتق غير المؤمنة أو لا كما أشرنا إليه.

القسم السادس: أن يذكر السبب في أحدهما دون الآخر، كما لو قال: أعتق رقبة، وقال أيضا: إن ظهرت فاعتق رقبة مؤمنة. وقد أشكل في فوائد الاصول في حمل المطلق علي المقيد (1).

قلت: الظاهر أنّ حكمه حكم القسم الخامس.

القسم السابع: أن يكونا مستحيين، ولم يكن لسان المقيد لسان الارشاد إلي الجزئية و الشرطية و المانعية، سواء علم وحدة السبب أو علم تعدده، ذكر السبب أو لم يذكره، والظاهر عدم حمل المطلق علي المقيد في جميع الصور لعدم التنافي بينهما.

فصل في المجمل و المبيّن

المبيّن ما له ظاهر عند العرف، و المجمل ما ليس له ظاهر كذلك، فإذا كان أحد الدليلين مجملا لم يكن حجة و يتعيّن العمل بالمبيّن؛ لأنّه لا يزاحمه المجمل، و لا وجه لحمل المجمل علي المبيّن، بل ينبغي السكوت عنه.

ثمّ إنّ ذكر في الكفاية أنّ لهما أفرادا مشتبهة وقعت محلّ البحث و الكلام للأعلام في أنّها من أفراد أيّهما الي آخره (2).

أقول: لا- بدّ من التثبت و الفحص عن المعني، فإن تحقّق أنّه مجمل أو مبيّن، فحكمه ما ذكرنا، و إن لم يثبت ذلك ينبغي العمل بالمبيّن و يحتاط في المجمل.

ص: 263

1- فوائد الاصول 1:368.

2- كفاية الاصول ص 293.

المقصد السادس: في الحجج المعتمدة شرعا أو عقلا

إشارة

لا يخفي أنّ المسلم إن التفت إلي الأحكام الشرعية، فله ثلاث حالات:

الحالة الأولى: أن يحصل له العلم بها، ولا ريب في وجوب العمل بها.

الحالة الثانية: أن يحصل له الحجّة علي ثبوتها أو نفيها، من قطع أو أمانة معتبرة، فإن كان متعلّقا معيّنا وجب العمل به، وإن كان مردّدا وجب الاحتياط إن أمكن، وإلاّ تخيّر.

الحالة الثالثة: أن لا يكون له حجّة عليها، فيرجع إلي البراءة أو الاحتياط علي الخلاف. فيقع الكلام في مباحث:

المبحث الأول: في العلم و القطع و الاطمئنان

إشارة

وإنّما ذكرنا هذا البحث في الاصول؛ لأنّها كما تقدّم هي الحجج في الفقه، وقد وقع الخلاف في حجّية بعض أقسام القطع، فلذا كان المناسب البحث عنه في الاصول.

ثمّ إنّ من التفت إلي شيء: فقد يحصل له العلم به، أو القطع، أو الاطمئنان.

والعلم هو إدراك الشيء علي ما هو عليه، فالعلم بالشيء تابع لوجود الشيء إذا تعلّق به لا يتخلّف عنه. ولا يخفي أنّه لا دليل علي لزوم أن يكون للمعلوم وجودان:

وجود بالذات في افق النفس، ووجود في الخارج يكون معلوما بالعرض، وذلك لأنّنا نعلم وجود واجب الوجود لذاته، مع أنّه ليس له وجود ذهني.

والقطع هو الاعتقاد بوجود الشيء، سواء كان مطابقا للواقع، فيكون علما أيضا، أو كان مخالفا له، فيكون جهلا مركّبا.

وسمّي قطعا لقطعه تردّد النفس، والفرق بينه وبين العلم أنّه لا يعتبر مطابقتة

لواقع بخلاف العلم. و الاطمئنان هو الاعتقاد بوجود الشيء، مع احتمال عدم وجوده احتمالاً ضعيفاً كواحد في مائة مثلاً.

ثم إن هذه الثلاثة قد تزول بتشكيك المشكك وقد لا تزول، وأيضاً قد تحصل من الأسباب المتعارفة العقلانية، وقد تحصل من الأسباب غير العقلانية، فيقع الكلام في ثلاثة مواضع:

الموضع الأول: في العلم

قال في فروق اللغة في الفرق بين العلم واليقين: العلم هو اعتقاد الشيء علي ما هو به علي سبيل الثقة، واليقين هو سكون النفس وثلج الصدر بما علم انتهى (1).

وقال الخليل في العين: العلم نقيض الجهل. وقال: الجهل نقيض العلم (2). ومثله قال الأزهري في تهذيب اللغة.

أقول: القطع بالشيء المخالف للواقع جهل مركب وليس علماً؛ لأن العلم هو الاعتقاد بالشيء علي ما هو به، والظاهر صدق العلم لغة و عرفاً علي حضور المعلوم عند العالم من أي سبب حصل، وسواء زال بالتروّي والتشكيك أو لم يزل، خلافاً لسيد المفاتيح (3) فيما إذا كان يزول بالتروّي، فمنع صدق العلم عليه، مع أنه اعتقاد مطابق للواقع.

نعم العلم المعتبر في اصول الدين هو الذي لا يزول وإن حصل بالتقليد، ولعل من اعتبر أن يكون الاعتقاد باصول الدين حاصلًا من الدليل إنما اعتبره لئلا يزول بتشكيك المشكك، وإلا فلا دليل علي حصول العلم من الدليل، بل يعتبر كونه

ص: 265

1- فروق اللغة ص 63.

2- العين 152:2.

3- مفاتيح الاصول ص 335.

مستقرًا لا يزول بتشكيك المشكك، فيكفي الاعتقاد الذي لا يزول وإن كان عن تقليد.

واختار الشيخ الأنصاري رحمه الله كفاية الجزم، وإن كان حاصلًا من التقليد، حيث قال: وأما الجازم فلا يجب عليه النظر والاستدلال، وإن علم من عمومات الآيات والأخبار وجوب النظر والاستدلال؛ لأنَّ وجوب ذلك توصدَّ لمي لأجل حصول المعرفة، فإذا حصلت سقط وجوب تحصيلها (1).

ثمَّ المعتقد بشيء إن كان اعتقاده مطابقًا للواقع فهو عالم، وإن لم يكن مطابقًا له فهو قاطع، ولكن غالبًا لا يعلم أنَّه عالم أو قاطع، فيجب عليه التشكيك في قطعه والرجوع إلى أهل الأطلاع ومتعارف الناس، وحينئذ إذا كان يزول بالتروِّي، أو كان حاصلًا من أسباب غير عقلانية، فلا يستقلُّ العقل بترتيب الأثر عليه.

ثمَّ إنَّ ترتيب الأثر علي العلم قد يكون طبيعيًا، وقد يكون عقليًا، فالإنسان الجائع إن حضر الخبز عنده وعلم به يأكل منه طبعًا كسائر الحيوانات والمجانين لو كانوا جائعين أو عطاشي وحضر عندهم الطعام أو الشراب فإتَّهم يتناولونهما، فليس العمل بالعلم في هذه الموارد عقليًا.

وقد يكون ترتيب الأثر علي العلم بحكم العقل، مثلًا لو علم المكلف حرمة شرب الخمر وحضر عنده الخمر فهو يعلم به، ويعلم أنَّ شربه يستحقُّ العقاب في الآخرة، فالنفس تميل إلي شربه، والعقل يمنع عنه؛ لأنَّه يرى أنَّ الالتذاذ الدنيوي اليسير في حدِّ ذاته لا يجوز لأجله الوقوع في العقاب الاخروي علي شدَّته.

ثمَّ إنَّ الإنسان: إمَّا يرجِّح حكم العقل، أو يرجِّح هوي النفس. وفي مثله يحكم العقل بترك الشرب. م.

ص: 266

ثم إنَّ المعلوم قد يكون محسوساً، وقد يكون غير محسوس، كالعلم بحسن العدل وقبح الظلم.

وقد ظهر ممَّا ذكرنا من أنَّ العلم بالشيء هو الاعتقاد المطابق للواقع أي حضوره، أنَّه لا معني لحجّية العلم أو عدمها، بل هو أمر تكويني، فلا مجال للبحث عن إمكان جعلها أو عدم إمكانه، مثلاً يجب الوضوء بالماء بنصّ الكتاب، فإذا علم أنَّ مائعا ماءً و توضّأ به، فلا يسأل لماذا توضّأت بالماء ليحتجّ، بخلاف ما لو قطع أنَّ مائعا ماءً و كان خمراً، فإنّه لو شرب يسأل لماذا شربت الخمر، فيحتجّ بأنّه قطع بأنّه ماء.

الموضع الثاني: في القطع

الاعتقاد المطابق للواقع يسمّى قطعاً و علماً، و أمّا المخالف فيسمّى قطعاً و هو جهل مركّب يكون العامل به معذوراً، و هل هو عذر مطلقاً أو فيما إذا لم يكن القاطع مقصراً في حصول القطع له.

و بعبارة اخرى: هل القطع المخالف للواقع حجّة مطلقاً، أو في خصوص ما إذا حصل من غير تقصير و من أسباب عقلانيّة؟

و المراد بالحجّية التنجيز و التعذير، و لا تنجيز له لمخالفته للواقع، فيتعيّن كونه معذراً. و الظاهر أنَّ العقل الذي أرجع الله تعالى إليه يستقلّ باختصاص المعذّرية بغير المقصّر؛ لأنّ المطلوب هو الواقع، و لا يعذر في تركه إذا كان الترك مستنداً إلي سوء اختياره، و المقصّر التارك للواقع يكون الترك مستنداً إلي اختياره.

إن قلت: إنَّ المقصّر القاطع يري الواقع في اعتقاده، فإذا قيل له لا ترتّب أثر الواقع كان ذلك من التناقض في اعتقاده، و لا يمكن له الانبعاث و الامتثال.

قلت: إنَّ القطع الحاصل من الأسباب العقلانيّة، و منها خبر الثقة الضابط إذا

حصل القطع من قوله، أو القطع الحاصل للمطلع علي أوضاع الزمان، حجة و القاطع معذور.

ولكن الذي يحصل له القطع من الأسباب الغير المتعارفة كالحلم مثلا، أو من يكون غير مطلع علي الامور و حصل له القطع من شايعة، أو خبر غير موثق، أو حصل له اضطراب و حالة تخرج عن المتعارف، كالوسواسي و القطع، فإنهم يمنعون عن العمل بقطعهم، لكن بغير عنوان يوجب التناقض، بأن يقال لكل واحد منهم إنه يجب عليه أن يتروى و يشكك نفسه بعض التشكيك، و يشاور العقلاء، و يزيد في الفحص و أمثال ذلك، و يرجع في اموره إلي متعارف الناس، بحيث ينتهي إلي أن يكون معذورا، فمن قطع بشيء لا يسرع في العمل به إلا بعد التروى و التدبر، فيكون بعد ذلك معذورا في العمل بقطعه المخالف للواقع.

ولذا قيل: إن الوسواسي يرجع إلي متعارف الناس، فيخالف القطع الحاصل له بنجاسة شيء إن لم يكن حاصلًا لمتعارف الناس.

وقد ظهر ممّا ذكرنا أنّ الذي ينبغي أن يجعل محلّ الكلام هو القطع المخالف للواقع، أي: الجهل المركّب من القاصر. وصرّح في الكفاية بأنّه عذر إن خالف الواقع لو كان عن قصور (1).

و ممّا ذكرنا ظهر النظر في سائر كلامه، من وجوب العمل علي وفق القطع عقلا، فإنّه قد يكون طبعاً، و من أنّه لا جعل تألّفي بين الشيء و لوازمه، فإن أراد أنّ لازم الجهل المركّب من القاصر عدم صحّة عقوبته، فليس هناك لازم و ملزوم، بل عقابه نظير ضرب غير المستحقّ فإنّه قبيح.

و لعلّ مراده كما هو صريح غيره أنّ الكشف و اراءة الواقع من لوازم وجوده.

ص: 268

القطع، ولازم الوجود يتحقق مع الوجود، كالحرارة التي توجد بوجود النار مثلا، و لا جعل تأليفي بين النار و الحرارة.

وفيه نظر؛ لأنّ الجهل المركّب ليس كاشفا عن شيء، بل إنّ المتّصف به يتخيّل أنّه يري الشيء، وإلاّ فلا اراءة للجهل، وإتّما هذه أحكام العلم قد اختلطت بأحكام القطع.

ثمّ إنّ القاطع بإباحة الحرام الواقعي إذا لم يكن مقصّـرا في قطعه لا يكون مكلفا بالواقع؛ لأنّه لم يصل إليه و لم يؤته، و لا يكلف الله نفسا إلاّ ما آتاها، لا أنّه مكلف به و معذور، هذا في الحكم الكلّي. و أمّا في الموضوعات، كما إذا قطع بأنّ مايعا ماء و هو خمر واقعا، فإنّ حرمة الخمر واصله إليه، لكنّه معذور في ترك امثاله.

الموضع الثالث: في الاطمئنان

إشارة

لا- يخفي أنّ من اعتقد بشيء مع احتمال خلافه، فإن كان احتمال الخلاف و هميّا بحيث لا يعتني به، فهو في حكم العلم لو لم يكن علما، كما ذكره في الجواهر، قال: نعم لو كان ظلّما تسكن النفس و تطمئنّ علي وجه يكون الاحتمال و هميّا، يقوي لحوقه بالعلم في الحكم، كما حرّراه في محلّه (1) انتهى.

و قال أيضا: خصوصا مع فرض كون المراد من العلم الذي عليه المدار الطمأنينة (2) انتهى.

و أمّا إن لم يكن وهميّا، بل كان احتمالا كواحد في المائة مثلا، ففي كونه علما موضوعا أو حكما، أو أنّه ليس بعلم موضوعا و لا حكما، بل هو ظلّ قوي، و في أنّه حجّة أم ليس بحجّة؟ وجوه و احتمالات:

ص: 269

1- جواهر الكلام 154:22.

2- جواهر الكلام 231:36.

الأول: أنه يكون علما موضوعا؛ لصحة إطلاق العلم عليه عرفا.

قال الشيخ الأنصاري رحمه الله: أو بالرجوع إلي الظنّ الاطمئنانى الذي يسكن إليه النفس، و يطلق عليه العلم عرفا و لو تسامحا في إلغاء احتمال الخلاف، و هو الذي حمل عليه كلام السيّد حيث ادّعى انفتاح باب العلم (1) انتهى.

لكن قال في موضع آخر: الظنّ الاطمئنانى الملحق بالعلم حكما بل موضوعا (2) انتهى.

أقول: أمّا ما ذكره من صدق العلم عليه عرفا، فيمكن المناقشة فيه، بأنّ العرف متّبع في تعيين مفاهيم الألفاظ، و لا اعتبار بمسامحاتهم، مثلا لو اعترف العرف بأنّ «كيلو» اسم لألف غرام، ثمّ كان وزن شيء يتسامح فيه كالفواكه ألف غرام إلّا مثقالا مثلا، فالعرف يعبّرون عنه أنّ مقداره كيلو و يتسامحون فيه، مع اعترافهم أنّه ليس كذلك.

ولذا لو سئل العرف عن الاطمئنان هل هو علم حقيقة أو لا؟ ربّما يتوقّفون في كونه علما.

و أمّا الاستشهاد بكلام السيّد، فهو في غير محلّه، فإنّه ذكر في موارد من الذريعة أنّ العلم هو سكون النفس الذي لا يكشف عن خلاف و لا يحتمل فيه الخلاف.

قال: العلم ما اقتضى سكون النفس (3).

وقال: لا- بدّ من كونه اعتقادا يتعلّق بالشيء علي ما هو به. وقال: و أمّا الظنّ فهو ما يقوي كون ما ظنّه علي ما يتناوله الظنّ و إن جوّز خلافه (4) انتهى. 3.

ص: 270

1- فرائد الاصول ص 129 ط رحمت الله.

2- فرائد الاصول ص 142.

3- الذريعة 20:1.

4- الذريعة 23:1.

فكّل ما جوّز خلافه فهو ظنّ. ثمّ إنّ من حمل كلام السيّد عليّ ما ذكره لعلّه صاحب هداية الأبرار (1)، فإنّه ذكر أنّ لفظ العلم يطلق في اللغة عليّ الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع، وهذا يسمّى اليقين، وعلوم الأنبياء والأئمّة من هذا القبيل، ويطلق أيضا عليّ ما تسكن إليه النفس و تقضي العادة بصدقه، وهذا يسمّى العلم العادي، ويحصل بخبر الثقة.

إلي أن قال: ولو اعتبرنا في العلم عدم تجويز النقيض عقلا لم يتحقق لنا علم قطّ بوجود شيء و لا عدمه ممّا غاب عنّا أو حضر عندنا.

إلي أن قال: وهذا هو الذي عناه القدماء بقولهم لا يجوز العمل في الشريعة إلاّ بما يوجب العلم، يدلك عليّ ذلك تعريف السيّد المرتضي في الذريعة العلم بأنّه ما اقتضي سكون النفس، وهذا التعريف يشمل نوعي العلم، أعني: اليقين و العادي، وهذا هو العلم الشرعي، فإن شئت سمّه علما، وإن شئت سمّه ظنّا، فلا مشاحة في الاصطلاح.

إلي أن قال: وكيف كان فالنزاع في هذه المسألة لفظي. وسبقه غيره فقال ما حاصله: إنّ اليقين يشمل اليقين العادي، و باب اليقين العادي واسع.

و تنظر في كلامه في تنقيح المقال (2)، بأنّ العلم عقلي و عادي و عرفي. و العلم العادي ما لا يحتمل النقيض أصلا ما دام الشخص عالما بواسطتها، ككون الجبل حجرا.

و لا ينافي إمكان تبدّل الحجر ذهابا بالذات من حيث عموم قدرة الله. و أمّا مجرد الاطمئنان و عدم الدغدغة الحاصل للشخص من جهة عدم الالتفات إليّ ما يوجب زوال العلم، فليس بعلم حقيقة في نفس الأمر، بل هو جزم حصل للشخص 9.

ص: 271

1- هداية الأبرار ص 13-15.

2- تنقيح المقال 1:179.

و يتفاوت بتفاوت الأشخاص من حيث التنبه لاحتمالات و عدمه، فالأولي أن يسمي ما يدعيه من الجزم أو الاطمئنان بالعلم العرفي لا العلم العادي الذي هو مثل العلم العقلي في عدم احتمال النقيض مادام العلم و العادة.

أقول: صدق العلم عرفا علي ما ذكر إن كان تسامحا فليس بحجة، وإن كان تبادرا من حاقّ اللفظ، فإثبات كونه كذلك في عصر نزول القرآن و الأخبار مشكل جدًا.

القول الثاني: أنه ليس علما ولكنه ملحق به حكما، فإنه حجة عند المتشريعة و العقلاء، و لم يردع عنها الشارع، فهو علم حكما.

قال في تنقيح العروة ما حاصله: إن الاطمئنان علم عادي عقلائي، و هو ما يكون احتمال خلافه موهوما غايته و لا يعتني به العقلاء، فهو حجة عقلائية يعتمد عليه العقلاء في جميع امورهم، و لم يردع عن عملهم في الشريعة المقدسة (1).

أقول: يمكن المناقشة أولا بالمنع من سيرة العقلاء، فإن المتيقن منها عملهم علي سكون النفس الحاصل من الأسباب المتعارفة الذي لا يكون معه احتمال الخلاف.

و أما مع احتمال الخلاف احتمالا - غير موهوم، فيتوقفون إلا إذا كان العمل ممّا يتسامح فيه فيتسامحون، فلا يرتّبون آثار الموت علي الظنّ الاطمئنان. فإن اريد من العلم العادي ما كان احتمال خلافه موهوما لا يلتفت إليه و لم يحصل مقتضي الشكّ حتّي احتمال الخلاف واحدا في مائة، فلا بأس به، لكن إن اريد مع حصول مقتضي الشكّ و احتمال واحد في المائة، فسيرة العقلاء علي ترتيب آثار العلم عليه في الامور المهمة كموت و نحوه غير ثابتة. 0.

ص: 272

و ثانيا: أنه يشمل الأدلة المانعة عن العمل بالظن، فإنه إذا لم يصدق عليه العلم دخل في قوله «من أفتي الناس بغير علم فليتبوء مقعده من النار».

بل منع عن حجّيته في المفاتيح وإن صدق عليه العلم، قال: سلّمنا أنّ لفظ العلم موضوع لمعني يشمل مطلق ما يطمئنّ النفس إليه، ولكن نمنع من حجّية ذلك علي الإطلاق، ونطالب من يدّعي حجّيته بالدليل، وإنّما نسلم حجّية الفرد الذي فيه الجزم، وهو الذي فسّر به العلم في كلام الاصوليين والمتكلمين، وذلك لأنّ البديهة تشهد بحجّيته (1) انتهى.

القول الثالث: أنه ليس علما موضوعا لعدم سكون النفس، و لا- حكما، بل هو ظنّ يجري عليه أحكام العلم بالنسبة إلى إثبات التكليف و إسقاطه، لبناء العقلاء و السيرة الممضاة شرعا. وقد ذكر الشيخ الأنصاري رحمه الله إثبات التكليف بالاطمئنان في كلامه الآتي.

القول الرابع: أنه ظنّ يجري عليه أحكام الظنّ، وهو الذي يظهر من السيّد في الذريعة، قال: و أمّا الظنّ فهو ما يقوي كون ما ظنّه علي ما يتناوله الظنّ، وإن جوّز خلافه، فالذي يبين به الظنّ التقوية و الترجيح (2).

و قال أيضا: إنّ خبر الواحد لا يوجب علما، و إنّما يقتضي غلبة الظنّ بصدقه إذا كان عدلا، إلي أن قال: و قال بعضهم: إنّ خبر الواحد يوجب العلم الظاهر، و يقسم العلم إلي قسمين. إلي أن قال في جوابه: فأما من يقول إنّّه يقتضي العلم الظاهر، فخلافه في عبارة؛ لأنّه سمّي غالب الظنّ علما (3) انتهى.

و قال أيضا: و قد علمنا أنّ الخبر عن موت إنسان بعينه مع حصول الأسباب التي 7.

ص: 273

1- مفاتيح الاصول ص 335.

2- الذريعة 1:23.

3- الذريعة 2:517.

يراعياها من البكاء عليه و الصراخ و إحضار الجنازة و الأكفان قد ينكشف عن باطل، فيقال: إنّه اغمي عليه أو لحقه السكّة أو ما أشبه ذلك، و العلم لا يجوز انكشافه عن باطل (1).

و يظهر هذا القول من الشيخ في العدة، قال في حدّ الظنّ: ما قوي عند الظانّ كون المظنون علي ما ظنّه، و يجوز مع ذلك كونه علي خلافه (2) انتهى.

و هو الذي قوّاه في المفاتيح، قال: نمنع إطلاق لفظ العلم علي مطلق ما يطمئنّ النفس إليه، أو الاعتقاد الراجح الشامل للظنّ حقيقة، بل هو حقيقة في الاعتقاد الجازم الذي لا يشوبه شكّ، و لا يعتريه ريب مطلقا و لو بحسب العادة، و ذلك لتبادره عند الاطلاق، و صحّة سلب لفظ العلم عن الظنّ، و جعله مقابلا للعلم في العرف و العادة، و عدم صحّة امتثال الأمر المعلق علي العلم بتحصيل الظنّ، و لغير ذلك. و بالجملة لا- شبهة في أنّ لفظ العلم موضوع لمعني غير ما وضع له لفظ الظنّ، و ذلك هو المعني الذي ذكره الاصوليون و المتكلّمون، و احتمال أنّ ذلك من مصطلحاتهم ممّا يقطع بفساده.

نعم قد شاع إطلاق لفظ العلم علي الظنّ، خصوصا إذا كان غالبا و كان ممّا علم حجّيته، كالظنون التي جرت العادة باعتبارها، و لذا قد يتوهم أنّ الأسباب المفيدة لتلك الظنون مفيدة للعلم، لكن مجرد شيوخ الاطلاق غير كاف في حمل اللفظ عليه كما لا يخفي إلي آخر كلامه (3).

و لعلّ الظاهر من موارد الاستعمال فيما جعلت المقابلة بين العلم و الظنّ كونه داخلا في الظنّ. 5.

ص: 274

1- الذريعة 1:517.

2- العدة ص 77.

3- مفاتيح الاصول ص 335.

قال في مجمع البيان في تفسير قوله تعالى: وَ مَا يَتَّبِعْ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا أَي:

ليس يتبع أكثر هؤلاء الكفار إلا ظنًا، الظنّ الذي لا يجدي شيئاً من تقليد آبائهم ورؤسائهم إنَّ الظنَّ لا يُغني من الحقِّ شيئاً لأنَّ الحقَّ إنّما ينتفع به من علمه حقاً و عرفه معرفة صحيحة، و الظنّ يكون فيه تجويز أن يكون المظنون علي خلاف ما ظنّ، فلا يكون مثل العلم (1) انتهى.

القول الخامس: التوقّف، قاله المحقّق الاصفهاني في كتاب الاجتهاد و التقليد، قال: و منها الوثوق بالعدالة و يمكن الاستدلال له عموماً بأنّ الوثوق و الاطمئنان علم عادي في نظر العرف و العقلاء، و هو بمجرد غير مجد، إذا الحكم إن كان مرتباً علي الموضوع المعلوم صحّ أن يدعي أنّ المراد من العلم و المعرفة عرفاً ما يعمّ الوثوق و الاطمئنان، و أمّا إذا كان الحكم مرتباً علي الواقع، فالتوسعة في مفهوم العلم غير مجدية في إحراز موضوع الحكم حقيقة، بل لا بدّ من دليل علي تنزيل ما يوثق به منزلة الواقع، و لا دليل عليه إلا ما يدعي من السيرة المستمرة علي ترتيب آثار الواقع علي ما يوثق به، و بناء العقلاء علي المعاملة مع الوثوق و الاطمئنان معاملة العلم الحقيقي.

و الأوّل راجع في الحقيقة إلي الثاني، حيث لم تعلم سيرة من المتشرّعة إلا بما هم عقلاء، و الالتزام بالثاني لا يخلو من تأمل، و إلاّ لزم به في جميع الموارد، فيكتفي به في تنجّز كلّ حكم لم تقم عليه حجّة شرعيّة أو عقليّة، بل كان ممّا يوثق به و يكتفي به في الخروج عن عهدة ما تنجّز و لو مع التمكن من العلم الحقيقي في كلا المقامين (2) انتهى.

و لعلّه يظهر أيضاً من كلام صاحب الجواهر في الشياخ الموجب للاطمئنان، 4.

ص: 275

1- مجمع البيان 3:109.

2- كتاب الاجتهاد و التقليد ص 104.

قال: الاستفاضة التي تسمّى بالشياع الذي يحصل غالباً منه سكون النفس واطمئنانها بمضمونه، خصوصاً قبل حصول مقتضى الشكّ، بل لعلّ ذلك هو المراد بالعلم في الشرع موضوعاً أو حكماً، وحينئذ فلا ريب في الاكتفاء به قبل حصول مقتضى الشكّ، أمّا معه فقد يشكّ فيه (1) انتهى.

قلت: لا ينبغي الريب في عدم كفايته في الاعتقاديّات من العلم بالمبدأ والمعاد والنبوّة والامامة وصفاته سبحانه وتعالى وغيرها، وأمّا في غير ذلك، فإن اخذ في الدليل العلم الحاصل من الحسّ مثل الشهادة، كما ورد فيها «أنّه يشهد كما يري كفه» فكذلك لا يكون معتبراً، ويقع الاشكال فيما إذا اخذ العلم في الدليل مثل قوله «كلّ شيء لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام» وقوله «بل انقضه بيقين مثله» فهل يصدق العلم عليه عرفاً وإن لم يصدق لغة؟ محلّ إشكال؛ لأنّه لا يكفي الصدق عرفاً إلاّ إذا احرز أنّه ليس إطلاقهم العلم عليه تسامحاً منهم؛ لأنّ تسامحات العرف غير متّبعة، والمتّبع هو إطلاقهم حقيقة وبلا تسامح.

وكذا يقع الاشكال فيما لم يؤخذ العلم فيه، في أنّ الاطمئنان هل هو حجة لا لكونه علماً، بل لبناء العقلاء عليه مع عدم ردع الشارع عنه، فيجوز التصرّف في مال كان لزيد قطعاً إذا اطمأنّ أنّه انتقل إليه، وإن كان احتمال عدم الانتقال احتمالاً ضعيفاً موجوداً، وكذا قتل من يطمئنّ أنّه كافر حربي أو قاتل أبيه عمداً، وكذا في الفروج وغيرها، الانصاف أنّه مشكل.

والحاصل أنّ هنا أقساماً ثلاثة:

الأول: العلم اليقيني الذي لا يزول.

الثاني: القطع العادي، وهو سكون النفس إلي وجود الشيء أو عدمه، بحيث لا 5.

ص: 276

1- جواهر الكلام 40:55.

يكون في النفس احتمال الخلاف قبل تشكيل المشكك، وهو الذي عليه سيرة العقلاء، فنراهم في جميع أعمالهم الراجعة إلي إدارة معاشهم و حوائجهم يعلمون عليه، فتسكن نفس من حصل له إلي ما يقوله صديقه و زوجته و ولده و خادمه، ولذا لورأي من واحد منهم الخلاف مرّات بل و لو مرّتين مثلا يتوقّف عند إخباره مع التفاته إلي أنّه قد تخلف.

و لا يبعد أن يكون المتيقّن من سيرة العقلاء اعتبار أن يكون القاطع مّطلعا علي الجهات التي لا ينبغي أن يقطع معها، و أمّا قطع من لا خبرة له بالامور فيشكل حجّيته.

الثالث: الظنّ المتأخّم للعلم، وهو أن يظنّ بوجود شيء و يكون احتمال عدمه واحدا بالمائة مثلا، قيل: إنّه حجّة لسيرة العقلاء علي العمل به. و فيه منع قيام السيرة علي اتّباعه.

و ما يدّعي من أنّ سيرة العقلاء علي العمل بالاطمئنان، فهو القسم الثاني الذي لا يكون احتمال الخلاف موجودا، و أمّا هذا القسم فإمّا يتسامحون أو يتوقّفون و يحتاطون، و لا بدّ من الاحتياط في بعض الموارد.

نعم يحتمل أن يكون بناء العقلاء في الامور المستقبلية، كبقاء الحياة و المال و السلامة و نحوها علي الاكتفاء بالظنّ، لكنّه يحتاج إلي إثبات الامضاء شرعا في جميعها، بل يحتمل أن يكون لهم بناء تعبدي علي البقاء حتّي مع الشكّ إن لم يكن أمانة علي عدمه، كما ذكرناه في بحث الاستصحاب.

و كذا يحتمل أن يكون بناءهم علي حجّية الظنّ الاطمئنان في مقام وصول أحكام الموالى إلي العبيد، كما ذكره الشيخ الانصاري رحمه الله، قال: و بالجملة فمن المحتمل قريبا إحالة الشارع للعباد في طريق امتثال الأحكام إلي ما هو المتعارف

بينهم في امثال أحكامهم العرفية من الرجوع إلي العلم أو الظن الاطمئنانى (1) انتهى.

و ذكر النزاقى رحمه الله فى العوائد عائدة (44): إن العلم العادى هو الذى لا يلتفت أهل العرف و معظم الناس إلى احتمال خلافه، و لا يعتبرونه فى مطالبهم و لا يعتنون به فى مقاصدهم، ثم ذكر أنه حجة، فراجع.

وقد تلخص من جميع ما ذكر عدم صحة إطلاق الحجة على العلم و صحة إطلاقها على القطع و الاطمئنان.

تنبيه:

الأحكام التى أنشأها الشارع المقدس لكن لم يوصلها إلى الناس لمانع فىهم أو فى غيرهم، تكون أحكاما إنشائية محضنة، و منها الأحكام الموجودة فى كتاب على عليه السلام التى لم يظهرها للناس، و أمّا إذا أنشأها الشارع المقدس و جعلها فى معرض الوصول إليهم بحيث لو تفحص المكلف عن الحكم الذى أنشأه وصل إليه، فهو الحكم الفعلى يعاقب على ترك امثاله، سواء علم به أو جهل به تقصيرا.

و أمّا الجاهل به قصورا، فالحكم التكلفى يكون بالنسبة إليه إنشائيا فقط، و ليس فعليا، فإن الله تعالى لا يكلف نفسا إلا ما آتاها، فلا يكون مكلفا به، و لا يتوجه إليه تكليف، نعم الحكم الوضعى ثابت بالنسبة إليه، فلو أكل الميتة تنجس فمه بالمباشرة لها كما ينجس الجدار، و لا يحرم عليه أكلها.

ثم لا يخفى أن الحكم الشرعى له مرتبة واحدة، و هو إنشاؤه و جعله فى معرض الوصول إلى المكلف، بحيث لو فحص وصل إليه، و أمّا انطباقه على موضوعه فهو أمر تكوينى لا يرتبط بالشارع، فهو يوجب الحجج على المستطيع، و إذا تحققت استطاعة البالغ العاقل فقهرها ينطبق الحكم عليه.

ص: 278

ثم إن علم المكلف سعة مجعول الشارع أو ضيقه فهو، وإن شك في سعته وضيقه، كما إذا شك في سعة الحكم بنجاسة الماء المتغير لما بعد زوال التغير بنفسه، فيبني علي بقائه إن صح جريان الاستصحاب، وإلا فيجري أصل آخر.

وهذا كله في مقام الجعل، فإن وجد موضوع الحكم الواقعي انطبق عليه الحكم الواقعي قهرا. ثم إن وجد بعده الشك خارجا، انطبق الحكم الانشائي المجعول للشك في الحكم الواقعي علي المشكوك قهرا و تكويننا.

مثلا الشارع حكم بنجاسة الماء المتغير بالنجاسة، فإن علم أنه أنشأ نجاسته أبدا و إن زال تغيره بنفسه، أو علم أنه أنشأ نجاسته إلي زوال تغيره بنفسه، فلا إشكال.

و إن شك أنه أنشأ النجاسة علي نحو الدوام، أو أنه أنشأها مقيّدة ببقاء التغير، شمله قوله عليه السلام «لا تنقض اليقين بالشك» فيقال: هذا الحكم الانشائي بنجاسة الماء المتغير باق إلي ما بعد التغير لوحدته الموضوع، بناء علي جريان الاستصحاب من غير جهة تعارض استصحابي المجعول و عدم الجعل، ثم إذا وجد في الخارج ماء متغير بالنجاسة انطبق عليه الحكم الانشائي بنجاسة الماء المتغير، أي الحكم الواقعي قهرا، فإذا بقي و زال تغيره بنفسه انطبق عليه الحكم الانشائي الذي أنشأه الشارع علي المشكوك انطباقا قهريا.

و ليس للحكم مرتبتان خلافا لما في مصباح الاصول (1) حيث جعل استصحاب النجاسة معارضا لاستصحاب عدم الجعل، بتقريب أنّ الحكم له مرحلتان: مرحلة الجعل، و هو إنشاء حكم النجاسة للماء المتغير بنحو القضية الحقيقية. و مرحلة المجعول، و هي مرحلة فعلية الحكم خارجا بوجود الماء المتغير، و حينئذ إن زال التغير بنفسه يتعارض استصحاب النجاسة الفعلية مع عدم 9.

ص: 279

جعل النجاسة للماء بعد زوال تغيّره.

أقول: ليس للحكم مرحلتان، بل الحكم هو إنشاء النجاسة للماء المتغيّر بقوله «الماء المتغيّر نجس» وإذا وجد الماء المتغيّر فالانطباق عليه قهري ليس بيد المولي.

ثمّ إنّ ذكر في الكفاية (1) أنّ الحكم له مرتبة الانشاء، وهي المرتبة التي لا يريد الشارع فيها امتثاله لمانع في الناس أو في غيرهم و كان ممّا سكت الله عنه.

وقال في بحث المطلق و المشروط: فإنّ المنع عن فعلية تلك الأحكام غير عزيز، كما في موارد الاصول و الأمارات علي خلافها، وفي بعض الأحكام في أوّل البعثة، بل إلي قيام القائم عجل الله فرجه. إلي آخر كلامه (2).

وله مرتبة الفعلية، وهي التي يريد الشارع فيها من المكلف، فإن كان جاهلاً قاصراً لم يتنجّز، وإنما يتنجّز بالعلم به، ويلحق به الجاهل المقصّر، هذا ما يستفاد من مجموع كلماته.

لكن فسّر في مباني الاستنباط مرتبة الانشاء بالحكم المجعول علي نحو القضية الحقيقية إلي آخر كلامه (3). و الظاهر أنّه ليس مراده.

وقد يقال: إنّ الحكم له مرتبتان: مرتبة الانشاء بمعنى جعل الحكم القانوني بلا ملاحظة تخصيصاته و موانع إجرائه، و مرتبة الفعلية و هو جعله مع ملاحظة تخصيصاته.

أقول: إنّ الشارع العالم بجميع الخصوصيات ينشئ الحكم من الأوّل مطلقاً أو مقيداً، و تأخير بيان القيد ليس مرتبة اخري للحكم، هذا كلّه في الحكم الكلّي. 7.

ص: 280

1- كفاية الاصول ص 297.

2- كفاية الاصول ص 124.

3- مباني الاستنباط ص 37.

وَأَمَّا مَرَحَلَةُ التَّطْبِيقِ، بِأَنَّ قَطْعَ قُصُورِ أَنَّ الخمر ماء فشربه، فهو معذور في تطبيقه، لأنَّ حرمة الخمر واصله إليه، فهو مكلف معذور في ترك امتثالها.

وَأَمَّا الْبَيِّنَةُ أَوْ أَصَالَةُ الْحَلِّ، فِيسِيَّاتِي الْكَلَامِ فِيهِمَا فِي الْجَمْعِ بَيْنَ الْحُكْمِ الْوَاقِعِيِّ وَالظَّاهِرِيِّ.

المبحث الثاني: في التجري

لَا إِشْكَالَ فِي حُرْمَةِ مَخَالَفَةِ الْحِجَّةِ الْمَصِيبَةِ لِلْوَاقِعِ. وَأَمَّا حُرْمَةُ مَخَالَفَةِ الْحِجَّةِ الْمَخَالَفَةِ لِلْوَاقِعِ مِنْ قَطْعِ مَخَالَفِ لِلْوَاقِعِ أَوْ أَمَارَةٍ أَوْ أَصْلٍ مَخَالَفِينَ لَهُ، عَقْلًا وَشَرْعًا، أَوْ عَدَمِهَا عَقْلًا وَشَرْعًا، أَوْ حُرْمَتِهَا عَقْلًا وَعَدَمِهَا شَرْعًا، أَوْ حُرْمَتِهَا شَرْعًا لَكِنَّهَا مَعْفُوٌّ عَنْهَا، ففِيهَا أَقْوَالٌ وَاحْتِمَالَاتٌ.

ثُمَّ إِنَّ مَتَعَلَّقَ الْحُرْمَةِ عَلَيِ الْقَوْلِ بِهَا هَلْ هُوَ الْفِعْلُ أَوْ الْعِزْمُ عَلَيْهِ؟ قَوْلَانِ، وَهَذَا هُوَ بَحْثُ التَّجْرِي، وَهُوَ أَقْسَامٌ يَجْمَعُهَا عَدَمُ الْمَبَالَاةِ بِالْمَعْصِيَةِ أَوْ قَلَّتْهَا:

أَحَدُهَا: مَجْرَدُ الْقَصْدِ إِلَى الْمَعْصِيَةِ.

الثاني: القصد مع الاشتغال بمقدمة الحرام.

الثالث: القصد مع التلبس بما يعتقد كونه معصية للحكم الواقعي، أو للحكم الظاهري الثابت بأمانة أو أصل، كارتكاب أحد أطراف الشبهة المحصورة، وفي الأخير تارة يرتكبه رجاء تحقق المعصية الواقعية به، وثانية يرتكبه لعدم المبالاة بالحرام، وثالثة يرتكبه رجاء أن لا يصادف الحرام. ولنذكر صور المسألة:

الصورة الأولى: القصد إلى المعصية مع التلبس بما يعتقد كونه معصية واقعا أو ظاهرا، وفيه أقوال:

الأول: حرمة الفعل عقلا وشرعا. أمَّا الحرمة العقلية، فلحكم العقل بأنَّ إظهار المخالفة للمولي بالفعل الذي قطع بحرمة خلاف احترام المولي، وهدك لحرمة،

و العبد الهاتك لحرمة المولي مستحق للعقاب عقلا من حيث انه بارز المولي بالمخالفة، نعم يختلف مراتب التجري كالمعصية الواقعية، فإن بعض الذنوب أكبر من بعض، و يختلف العصاة، فرب شخص لا يرتكب القتل مثلا و يرتكب الكذب أو الغيبة، و هذا الاختلاف موجود في التجري أيضا، و إبراز المخالفة جهة مشتركة بين التجري و المعصية الواقعية فيستحق عليه العقاب، و يختص المعصية الواقعية بكون الفعل أيضا حراما، و لعلّ المستدلّ ببناء العقلاء و حكم العقل بفتح التجري أراد ذلك.

ولكن الشيخ الأنصاري رحمه الله قال: إنّ بناء العقلاء لو سلم فإثما هو علي مذمة الشخص علي وجود صفة الشقاوة في نفسه المنكشفة بهذا الفعل لا علي نفس الفعل، كمن انكشف لهم من حاله أنه بحيث لو قدر علي قتل سيده لقتله، فإنّ المذمة علي المنكشف لا الكاشف، و كذا الكلام في حكم العقل بفتح التجري انتهى ملخصا (1).

و فيه نظر؛ لأنّ استحقاق الذمّ علي سوء سريره، بحيث لو قدر علي قتل سيده لقتله غير هتكه حرمة سيده بالمبارزة له بإظهار العداوة.

و أمّا حرمة الفعل شرعا، فلوجوه:

الأول: الاجماع علي أنّ ظانّ ضيق الوقت إذا أخر الصلاة عصي و إن انكشف بقاء الوقت و صلّي، و لا خلاف ظاهرا في أنّ سلوك الطريق المظنون الخطر أو مقطوعه معصية و إن لم يتضرّر.

و أجاب عنه الشيخ الأنصاري رحمه الله بأنّ الاجماع المحصّل غير حاصل، و المسألة عقلية لا تثبت بالتعبّد (2). 9.

ص: 282

1- فرائد الاصول ص 9.

2- فرائد الاصول ص 9.

أقول: ويمكن أن يقال باستفادة حرمة مخالفة الظنّ في الموردین المذكورین من إجماع أو غيره، ولا يتعدّي إلي غيرهما.

الثاني: دعوي أنّ المراد من تحريم الخمر مثلاً تحريم الخمر الواقعي و الاعتقادي بترتيب مقدّمات ممنوعة لا تنتج ذلك، راجع فوائد الاصول (1).

الثالث: استكشاف الحكم الشرعي من الحكم العقلي من باب قاعدة الملازمة بين ما حكم به العقل و ما حكم به الشرع، و العقل يحكم ببيع الفعل المتجرّي به؛ لأنّه هتك لحرمة المولي فيحرم شرعاً.

و اجيب عنه بأنّ الحكم العقلي إن كان منشأه درك العقل المصلحة الملزمة في الفعل أو المفسدة كذلك، استكشف منه الحكم الشرعي. و أمّا حكمه في مرحلة العصيان باستحقاق العبد العقاب علي المخالفة، فلا يكون في مورده حكم مولوي؛ لأنّه ينقل الكلام إلي عصيانه و هكذا، فيتسلسل.

وفيه نظر؛ لأنّ حكم العقل باستحقاق العقاب علي الفعل المتجرّي به من أجل انطباق عنوان هتك المولي، ناش عن درك العقل المفسدة في الفعل بعنوان الهتك، كدركه حسن الفعل أو قبحه، و هذا الحكم العقلي ملازم للحكم الشرعي؛ لأنّ الشارع أعقل العقلاء فيحكم بذلك، و هو غير حكمه باستحقاق العقاب علي معصيته هذا الحكم الشرعي المستكشف من الحكم العقلي.

و بعبارة اخري: إنّما يحكم العقل باستحقاق العقاب علي الفعل المتجرّي به؛ لأنّه ينطبق عليه عنوان هتك المولي، فهو من باب أنّه قبيح يستحقّ عليه العقاب، و كلّ قبيح محرّم عقلاً فكذلك شرعاً، و لا ينقض ذلك بحكم العقل باستحقاق العقاب علي فعل الحرام الواقعي، لأنّه يحكم باستحقاق العقاب علي الفعل 5.

ص: 283

المتجرّي به أيضا، وهذا الحكم غير حكمه بقبح الفعل المتجرّي به؛ لانطباق عنوان الهتك عليه.

ولو تنزلنا عن ذلك، فنقول: المعصية الواقعية هتك للمولي وارتكاب للحرام، و الفعل المتجرّي به هتك للمولي فقط، ولا بأس باجتماع الجهات، ففي نهج البلاغة «و علي الداخل إثمان: إثم الرضا، وإثم الدخول» (1) واجتماع العناوين علي الفعل الواحد غير بعيد، فشرب الخمر من الجاهل بالحرمة المقصّر أهون من شربه من العالم، وهو أهون من شربه من المستحل، وهو أهون من شربه ممن يشربه لوجوبه.

الرابع: الآيات، منها: قوله تعالى لله ما في السماوات وما في الأرض وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله فيغفر لمن يشاء و يُعذّب من يشاء (2) دلّت الآية علي أنّ ما في النفس من العزم يحاسب عليه، وليس العزم علي المعصية حسنا بلا إشكال.

ومنها: قوله تعالى لا يؤخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤخذكم بما كسبت قلوبكم (3) فإنّ العزم علي المعصية من أفعال القلب و ليس حسنا بلا ريب.

ومنها: قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كلّ أولئك كان عنه مسؤولاً (4) والفؤاد هو القلب فهو مسؤول عن أفعاله.

ويمكن المناقشة في دلالة الآيات بأننا نعلم أنّ العزم علي المعصية ليس حسنا، 6.

ص: 284

1- نهج البلاغة ص 499 ح 154.

2- سورة البقرة: 284.

3- سورة البقرة: 245.

4- سورة الاسراء: 36.

وَأَمَّا أَنَّهُ مَعْصِيَةٌ يَعَاقِبُ عَلَيْهِ فَلَا يَتَكَفَّلُ الْآيَاتُ لِإِثْبَاتِهِ، مَعَ أَنَّهُ قَدْ رُوِيَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى رَفَعَ الْحُكْمَ فِي الْآيَةِ الْأُولَى مِنْهُ عَلِيٌّ هَذِهِ الْأُمَّةَ.

وَيَحْتَمِلُ فِي الْآيَةِ الثَّانِيَةِ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ عَدَمَ الْمُؤَاخَذَةِ عَلِيٍّ الْإِيمَانَ الَّتِي اعْتَادَهَا اللِّسَانُ، وَأَنَّ الْمُؤَاخَذَةَ عَلِيٍّ الْإِيمَانَ الَّتِي يَعْزَمُ عَلَيْهَا الْقُلُوبُ، لَا أَقَلَّ مِنَ الشَّكِّ فِي الْعَمُومِ.

الخامس: الأخبار، ويمكن الاستدلال بطائفتين منها:

الأولي: ما دلَّ عليَّ أَنَّ الْعَمَلَ تَابِعٌ لِلنِّيَّةِ، فَإِنْ كَانَتْ نِيَّتُهُ بِعَمَلِهِ مُخَالَفَةً لِلَّهِ كَانَ عَمَلُهُ مُخَالَفًا لَهُ وَيَكُونُ مَعْصِيَةً.

منها: خبر أبي حمزة عن علي بن الحسين عليهما السَّلام، قال: لا عمل إلاَّ بنِّيَّة (1).

والمُرَادُ بِأَبِي حَمْزَةَ هُوَ الثَّمَالِيُّ؛ لِأَنَّهُ رُوِيَ هَذِهِ الرَّوَايَةُ مَعَ الزِّيَادَةِ فِي الْخِصَالِ وَصَرَّحَ بِذَلِكَ (2).

وَمِنْهَا: خَبَرُ أَبِي عَثْمَانَ الْعَبْدِيِّ (3)، وَهُوَ مُتَّحِدٌ مَعَ الْحَدِيثِ الرَّابِعِ مَعَ زِيَادَةٍ.

وَمِنْهَا: الْمُرْسَلُ (4).

وَمِنْهَا: خَبَرُ عَلِيِّ بْنِ حَمْزَةَ الْعَلَوِيِّ (5).

وَمِنْهَا: خَبَرُ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ وَأَبِي الْحَسَنِ عَلِيِّ بْنِ مُوسَى عَلَيْهِمَا السَّلام، عَنْ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عَلَيْهِمَا السَّلام، عَنْ آبَائِهِ عَلَيْهِمُ السَّلام عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَنَّهُ قَالَ: إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَلكلِّ امرئٍ ما نوى، فَمَنْ غَزِيَ ابْتِغَاءَ مَا عِنْدَ اللَّهِ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَيَّ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ، 9.

ص: 285

1- وسائل الشيعة 1:33 ب 5 ح 1.

2- وسائل الشيعة 1:33 ب 5 ح 3.

3- وسائل الشيعة 1:33 ب 5 ح 2.

4- وسائل الشيعة 1:34 ب 5 ح 7.

5- وسائل الشيعة 1:34 ب 5 ح 9.

و من غزي يريد عرض الدنيا أو نوي عقلا لم يكن له إلا ما نوي (1).

يمكن أن يقال: إن ظواهر هذه الأخبار تدلّ علي أنّ العمل يقع علي ما نواه، فمن قطع أنّ مايعا ماء و شرهه بداعي القرية، يثاب علي عمله و إن كان خمرا واقعا، و كذلك العكس بالعكس.

و يؤيده ما روي عن أبي ذرّ عن رسول الله صلّي الله عليه و اله في وصيّة له، قال: يا أبا ذرّ ليكن لك في كلّ شيء نيّة حتّي في النوم و الأكل (2). دلّ علي أنّ الأكل يصير مستحبّا بالنيّة علي أن يكون للتقوي علي طاعة الله تعالي.

و أمّا الأخبار التي تدلّ علي حرمة نيّة المعصية، فلا تدلّ علي كون الفعل المتجرّي به معصية؛ لأنّ المراد بها لعلّ المعصية الواقعيّة، فهي لا تدلّ علي مفروض المسألة، أعني: التلبس بالعمل بزعم المعصية.

و الحاصل أنّه يمكن أن يقال بدلالة هذه الأخبار علي أنّ الفعل يتغيّر عنوانه الذاتي بالنيّة، فإن نوي به الأمر الراجح يصير الفعل مستحبّا، و إن نوي به عنوان المعصية يصير حراما، فالعمل يحسب علي حسب ما نوي.

ثمّ إن لم يتمّ دلالتها علي حرمة الفعل أو رجحانه بالنية يمكن أن يستفاد منها ثبوت العقاب و الثواب علي النيّة المتعقّبة بما يزعم كونه معصية أو طاعة، بأن يثاب الانسان علي النيّات و يعاقب عليها، لا أنّ الفعل يصير راجحا أو حراما.

الطائفة الثانية: ما دلّ علي أنّه يجب الخوف من الله، و يحرم انتهاك حرمة و يجب الاستحياء منه، و الفعل المتجرّي به ترك للخوف و ترك الاستحياء. و يستفاد ذلك من أخبار:

منها: ما دلّ علي ذكر الله علي كلّ حال، و أنّه ليس الذكر المتعارف مثل سبحان 8.

ص: 286

1- وسائل الشيعة 1:34-35 ب 5 ح 10.

2- وسائل الشيعة 1:34 ب 5 ح 8.

اللّٰه والحمد لله ولا إله إلاّ الله والله أكبر فقط، بل إذا ورد عليك شيء أمر الله به أخذت به، وإذا ورد عليك شيء نهى عنه تركته (1). وغيره من روايات الباب، فإنّها تدلّ علي أنّ المراد من الذكر احترام توجّه الله إلي العبد، والقاطع بالحرمة عند ارتكاب المحرّم لم يحترم توجّه الله إليه.

و منها: ما ورد في مدح من لم يقدّم رجلا ولم يؤخّر رجلا حتّى يعلم أنّ ذلك لله رضا (2).

و منها: خبر إسحاق بن عمّار، قال أبو عبد الله عليه السّلام: يا إسحاق خف الله كأنك تراه، وإن كنت لا تراه فإنّه يراك، وإن كنت تراه فإِنَّه يراك لا يراك فقد كفرت، وإن كنت تعلم أنّه يراك ثمّ برزت له بالمعصية فقد جعلته أهون الناظرين عليك (3). وغيره من روايات الباب.

و منها: ما رواه في تفسير علي بن إبراهيم، حكى عنه السيّد ابن طاووس في كتاب سعد السعود، قال في جملة منه: يا حفص إنّ الله يغفر للجاهل سبعين ذنبا قبل أن يغفر للعالم ذنبا واحدا الحديث (4).

القول الثاني: عدم حرمة الفعل شرعا وعقلا. قال المحقّق الخراساني في الكفاية وفي تعليقه علي الفرائد: إنّهُ ليس بحرام شرعا لوجه نذكر حاصلها بتوضيح:

الأول: أنّه إذا قيل يحرم الفعل الذي قد قطع المكلف بحرمة لزم اجتماع المثليين لدي القاطع.

وفيه أنّه يكون تأكيدا للحرمة، كما ورد أنّه يؤاخذ العالم بما لا يؤاخذ الجاهل، 1.

ص: 287

1- وسائل الشيعة 11:200 ب 23 ح 11.

2- وسائل الشيعة 11:228 ب 36 ح 1.

3- وسائل الشيعة 11:171 ب 14 ح 6.

4- سعد السعود ص 87 عنه، ورواه في الكافي 1:47 باب لزوم الحجّة ح 1.

بناء علي إرادة الجاهل المقصّر الذي هو أيضا مكلف، أي: من علم حرمة الخمر، فليعلم أنّه يعاقب علي شربه أكثر ما يعاقب الجاهل علي شربه.

الثاني: أنّ الفعل المتجرّي به بما هو مقطوع الحرمة لا يصدر من المكلف بالقصد إلي كونه مقطوع الحرمة، و الفعل غير المقصود ليس فعلا اختياريًا، فلو قطع بحرمة التّن و لم يكن حراما واقعا فشربه، فإنّه متعمّد إلي شرب التّن، و هو فعل اختياري له، لكن لا يقصد شربه بعنوان مقطوع الحرمة، و ما لم يقصد هذا العنوان لم يكن مريدا له، فلا يكون الفعل بهذا العنوان اختياريًا، و إن كان اختياريًا في أصل شرب التّن، و العنوان غير الاختياري لا يوجب القبح.

أقول: هذا علي مبناه من أنّ الفعل الاختياري أو العنوان الاختياري لا بدّ أن يكون مسبوقا بالقصد. و أمّا علي ما ذكرناه من أنّ الفعل الاختياري في مقابل الفعل الاضطراري كحركة المرتعش، فالفعل صادر باختياره يصحّ عقابه عليه.

الثالث: عدم صدور فعل اختياري منه أصلا إن كان تجرّيه في مصداق الحرام، كما إذا قطع أنّ مايعا خمر، مع أنّه ماء، فإنّ حرمة الخمر معلومة له، ولكن حيث قطع بأنّ هذا المايح خمر فشربه علي أنّه خمر، فالمقصود شرب الخمر لا شرب المايح أو الماء. و ما قصده لم يقع فليس بمراد فليس اختياريًا.

أقول: هذا أيضا علي مبناه، و علي ما ذكرناه فهو مختار في شرب هذا المايح.

الرابع: أنّه لا وجه لتحريم مقطوع الحرمة؛ لأنّ الأحكام الشرعيّة تتبع الملاكات، و الوجدان السليم يشهد بأنّ القطع بالحرمة لا يوجب ملاكا في الفعل حتّي يوجب الحرمة الشرعيّة.

أقول: انطباق إظهار المخالفة عليه ممّا يوجب قبحه، كما إذا كان الهواء حارًا و العبد لإظهار الاستخفاف بالمولي و هتك حرمة ألقى عليه الماء مثلا، فإنّ استبراده بالماء مطلوب له، لكن عمل العبد بالقاء الماء عليه يكون مثل أن يلقي

عليه التراب في توهينه به، وهذا العنوان يوجب تعنونا للفعل. نعم القطع بحرمة شرب المايح المقطوع كونه خمرا لا يوجب وجود ملاك
حرمة الخمر في الفعل.

الخامس: لو سلم أنه يوجب ملاكا بأن يغيّره عمّا هو عليه، لكن لا يصحّ النهي المولوي عنه؛ لأنّ الغرض من النهي المولوي حصول الخوف
للعبد من العقوبة حتّى يترك المنهي عنه، وهو حاصل هنا قبل هذا النهي، لأنّه بقطعه أنّه منهي يحصل له الخوف (1).

أقول: يمكن أن لا ينتهي المكلف بالنهي الأوّل، ولكن إذا علم أنّه منهي بنهي آخر صار ذلك موجبا لخوفه، كما إذا التفت بأنّ مسؤوليّة العالم
أشدّ من الجاهل، وبالجملة لا مانع من أن يكون الشيء محرّما بعناوين، كقتل ذي الرحم، فإنّه قتل وقطع رحم وقساوة وغيرها، فلا مانع من
أن يكون مقطوع الحرمة حراما بهذا العنوان.

ثمّ إنّ الشيخ الأنصاري رحمه الله (2) بعد ردّ الأدلّة التي اقيمت علي الحرمة الشرعيّة اعترف باستحقاق المذمّة علي ما كشف عنه الفعل من
سوء السريرة، يعني القبح الفاعلي، و من المعلوم أنّ الحكم العقلي باستحقاق الذمّ إنّما يلازم استحقاق العقاب شرعا إذا تعلّق بالفعل لا
بالفاعل، ويظهر من بعض كلماته الاستشكال في استحقاقه للذمّ من حيث الفعل المتجرّي به.

القول الثالث: التفصيل المحكي عن صاحب الفصول رحمه الله بين ما لو زاحم التجريّ جهة رجحان الفعل في ذاته، فلا- يبعد عدم
العقاب، وإلاّ فيستحقّ العقاب، فإذا قطع بحرمة شيء غير محرّم واقعا، فالأرجح استحقاق العقاب، وإذا اعتقد تحريم شيء واجب غير
مشروط بقصد القرية، فلا يبعد عدم العقاب. 9.

ص: 289

1- كفاية الاصول ص 299، والتعليقة علي الفرائد ص 37.

2- فرائد الاصول ص 9.

و أورد عليه الشيخ الأنصاري رحمه الله (1) بأن قبح التجري ذاتي لا عرضي حتى يختلف باختلاف العوارض.

القول الرابع: استحقاق العقاب علي العزم علي فعل مقطوع الحرمة، قال في الكفاية: قلت العقاب إنما يكون علي قصد العصيان و العزم علي الطغيان، لا- علي الفعل الصادر بهذا العنوان، و كأنه استدلّ عليه بحكم الوجدان الحاكم علي الاطلاق في باب الاستحقاق للعقوبة و المثوبة، لاحظ كلامه (2).

أقول: استحقاق العقاب عقلا علي مجرد العزم و إن لم يصدر منه فعل أصلا غير واضح، و لا إشكال في استحقاقه الذم.

ثم لو سلم استحقاق العقوبة علي العزم، لكن ربّما يستفاد من الأخبار أنه معفو عنه ما لم يتلبس بفعل، و سيأتي توضيحه.

الصورة الثانية: أن يقصد المعصية الواقعية، كسرب الخمر مثلا، فإن ارتدع اختيارا و لم يفعل فلا عقاب عليه، و إن لم يرتدع بل نواه فلم يوفق حتى مات مثلا، فالأخبار فيه علي طوائف:

الطائفة الاولى: ما دلّ علي أنّ تية المعصية الواقعية لا تكتب إن لم يتعقبها المعصية الواقعية و إن لم يتب عنها، و هي عدّة أخبار:

منها: خبر زرارة عن أحدهما عليهما السلام، قال: إنّ الله تبارك و تعالي جعل لأدم في ذريته أنّ من همّ بحسنة فلم يعملها كتبت له حسنة، و من همّ بحسنة و عملها كتبت له عشرة، و من همّ بسيئة لم تكتب عليه، و من همّ بها و عملها كتبت عليه سيئة (3).6.

ص: 290

1- فرائد الاصول ص 11.

2- كفاية الاصول ص 300.

3- وسائل الشيعة 1:36 أبواب مقدّمات العبادات ب 6 ح 6.

و مثله خبر أبي بصير (1). و خبر بكير (2). و خبر جميل (3). و خبر حمزة بن حمران (4).

و خبر مسعدة بن صدقة (5). و خبر عبد الله بن موسى بن جعفر (6).

الطائفة الثانية: ما دلّ علي أنّ نية المعصية معصية، وهي عدّة أخبار:

منها: خبر أبي عروة السلمي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: إنّ الله يحشر الناس علي تياتهم يوم القيامة (7).

و منها: خبر أبي هاشم، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: إنّما خلد أهل النار في النار لأنّ تياتهم كانت في الدنيا أن لو خلدوا فيها أن يعصوا الله أبداً، و إنّما خلد أهل الجنة في الجنة لأنّ تياتهم كانت في الدنيا أن لو بقوا فيها أن يطيعوا الله أبداً، فبالنّيات خلد هؤلاء و هؤلاء، ثمّ تلا قوله تعالى قُلْ كُلُّ يَعْمَلْ عَلَي شَاكِلَتِهِ قَالَ:

علي نيته (8).

و خبر السكوني (9)، و مرسل الأنصاري (10)، و خبر فضيل بن يسار (11)، 2.

ص: 291

- 1- وسائل الشيعة 1:36 أبواب مقدّمات العبادات ب 6 ح 7.
- 2- وسائل الشيعة 1:37 أبواب مقدّمات العبادات ب 6 ح 8.
- 3- وسائل الشيعة 1:37 أبواب مقدّمات العبادات ب 6 ح 10.
- 4- وسائل الشيعة 1:39 أبواب مقدّمات العبادات ب 6 ح 20.
- 5- وسائل الشيعة 1:40 أبواب مقدّمات العبادات ب 6 ح 21.
- 6- وسائل الشيعة 1:41 أبواب مقدّمات العبادات ب 7 ح 3.
- 7- وسائل الشيعة 1:34 أبواب مقدّمات العبادات ب 5 ح 5.
- 8- وسائل الشيعة 1:36 أبواب مقدّمات العبادات ب 6 ح 4.
- 9- وسائل الشيعة 1:35 أبواب مقدّمات العبادات ب 6 ح 3.
- 10- وسائل الشيعة 1:39 أبواب مقدّمات العبادات ب 6 ح 17.
- 11- وسائل الشيعة 1:40 أبواب مقدّمات العبادات ب 6 ح 22.

و مضمونها أنّ نية الكافر شرّ من عمله.

الطائفة الثالثة: ما دلّ علي كتابة نية الكافر، عن جابر، عن أبي جعفر عليه السلام قال:

قال لي: يا جابر يكتب للمؤمن في سقمه من العمل الصالح ما كان يكتب في صحّته، ويكتب للكافر في سقمه من العمل السيّء ما كان يكتب في صحّته الحديث (1).

ويمكن الجمع بين هذه الأخبار بأنّ نية المعصية بمجردّها لا تكتب و يعفي عنها، و عليه يحمل الطائفة الاولى، و أمّا إن كان الانسان بلغ من المعصية حدّا لا خير فيه، بأن كان نيّته أن يعصي أبد الأبدين، فهو يدخل في النار التي أعدت للكافرين، و عليه يحمل الطائفة الثانية.

و يحمل خير السكوني و نحوه علي أنّ نية الكافر لفعل الشرّ أكثر ممّا يعمله خارجا، كما أنّ المؤمن ينوي من الخير ما هو أكثر ممّا يفعله. و يحمل الطائفة الثالثة علي الكافر المستحق للعقاب لا القاصر، فتتحد مع الطائفة الثانية، فتأمل.

الصورة الثالثة: أن يقصد المعصية الواقعيّة و يتلبّس ببعض مقدّماتها، و لا يبعد استحقاقه العقاب؛ لأنّه قد بارز بالمخالفة، لكن مقتضي الأخبار الدالّة علي أنّه ما لم يرتكب الحرام لا تكتب عليه أنّه يعفي عنه و لا يعاقب.

وقد تحصّل من جميع ما ذكر أنّه يمكن القول بحرمة الفعل الذي ارتكبه بعنوان كونه معصية، و لا دليل علي العفو عنه؛ لأنّ مورد الأخبار النافية للعقاب عمّن همّ بالمعصية و لم يفعلها هو همّ بالمعصية الواقعيّة و لم يفعلها، و أمّا من همّ بما يعتقد معصية و ارتكبه فشمولها له غير معلوم.

و أمّا سائر الصور، كمن قصد ارتكاب ما يعتقد حراما و لم يكن حراما واقعا.

ص: 292

و ارتدع اختيارا، أو لم يرتدع حتّى مات، فالظاهر العفو عنه، و من تلبس بمقدمات ما يعتقده حراما و لم يكن حراما واقعا، ففيه تأمّل لا مكان صدق الهتك، و ظهر أحكام بقيّة الصور.

ثمّ إنّ يمكن أن يقال بحرمة امور بعناوينها، قيل: إنّها تدلّ علي حرمة التجريّ شرعا، لكن الظاهر عدم دلالتها، وهي:

الأول: الرضا بالمعصية حرام، يدلّ عليه خبر طلحة بن زيد، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: العامل بالظلم و المعين له و الراضي به شركاء ثلاثة (1). و هذا لا يشمل المتجرّي؛ لأنّه إذا قتل من يعتقده مؤمنا و كان كافرا مهدورا فقد رضي بهذا القتل و هو ليس بظلم. نعم لو رضي بقتل مؤمن آخر فله حكمه، لكن رضاه متعلّق بقتل هذا الشخص، و هذا ليس بمؤمن، فتأمّل.

الثاني: من شهر سيفه قاصدا به القتل، فإنّه إمّا من مصاديق المحارب، أو ملحق به حكما.

الثالث: الأشخاص الذين شاركوا في ايجاد الخمر بايجاد مقدماته.

الرابع: من قال كلمة صارت سببا لقتل مؤمن.

هذا ما تيسّر لي من الفحص و البحث في هذه المسألة، و لا ينبغي الاقتصار عليه في مقام الفتوي.

المبحث الثالث: في العلم و القطع المأخوذ في الموضوع

إشارة

و يقع الكلام في مواضع:

ص: 293

الموضع الأول: في العلم المأخوذ في الموضوع

قد يؤخذ العلم بحكم في موضوع حكم آخر، كما إذا قيل: إذا علمت وجوب شيء يجب عليك التصديق بكذا. وقد يؤخذ العلم بموضوع في ترتب حكمه عليه، كما إذا قيل: إذا علمت مايعا خمرا حرم عليك شربه.

وفي كلا الموردین تارة يؤخذ علي نحو الصفیة، و اخی علي نحو الطریقة.

و المراد بأخذه في الموضوع علي نحو الصفیة أحد نحوین: الأول: أن يؤخذ في الموضوع العلم الحاصل من سبب خاص، كالحاصل من الكتاب و السنة، لا الحاصل من الجفر و الرمل مثلا، أو العلم الحاصل لشخص خاص، كالحاصل للمجتهد، فيكون قد أخذ في الموضوع علي نحو الصفیة. أو يؤخذ في الموضوع من حيث كونه حضور المعلوم، بلا فرق فيه في حصوله بین الأسباب أو الأشخاص، فيكون أخذه فيه علي نحو الطریقة، و علي كلا اللحاظین لا يقوم مقامه الأمانة؛ لأنها ليست علما.

و بعبارة اخی: قد اخذ العلم بما هو علم في الموضوع تارة بعض أفراده، كالعلم الحاصل من الكتاب و السنة، و الحاصل للمجتهد مثلا، و اخی كل ما صدق عليه العلم.

الثانی: أن يؤخذ في الموضوع من حيث هو علم من أي سبب و لأي شخص حصل، فيكون أخذه علي نحو الصفیة، و لا- يقوم مقامه الأمارات و الاصول؛ لأنها ليست علما، و المراد بأخذه في الموضوع علي نحو الطریقة حينئذ أن يؤخذ فيه من حيث أنه أحد الطرق إلي ثبوت الشيء، أو من حيث أنه حجة علي الشيء، فيصح التعدي عنه إلي سائر الطرق المطابقة للواقع، أو الاصول التي اتفقت فيها المطابقة للواقع، و يكون ذكر العلم في الدلیل المأخوذ فيه كقوله «كل شيء طاهر

حتّى تعلم» كناية عن إرادة الطريق المعبر، وإنّما خصّ بالذكر لأنّه أكمل الطرق المعتبرة، فيقوم مقامه الأمانة و الاصول المصيبة للواقع.

ثمّ إنّ العلم المأخوذ في الموضوع لا ينقسم إلى قسمين، وهو أخذ تارة جزء الموضوع و جزؤه الآخر الواقع، و اخري تمام الموضوع، سواء طابق الواقع أو لم يطابق؛ لأنّ العلم هو الاعتقاد بالشيء علي ما هو به، فيكون مطابقا للواقع دائما، وإلا كان جهلا مركّبا.

و من أمثله قوله «رجل قضى بالحقّ و هو يعلم» (1) فإنّه اعتبر الحقّ مع العلم به، فلا يكفي أن يقضي إن كان مطابقا للواقع و لا يعلم به، و لا أن يقضي إن قطع بالواقع و كان مخالفا له.

الموضع الثاني: في القطع المأخوذ في الموضوع

قد يؤخذ القطع في الموضوع علي وجه الصفتيّة تمام الموضوع أو جزئه، وقد يؤخذ في الموضوع علي وجه الطريقيّة تمام الموضوع أو جزئه، بالتفسيرين اللذين ذكرناهما للعلم الصفتي و العلم الطريقي.

و توضيحه: أنّ القطع بالشيء طريق إلى الشيء، و انكشاف له في نظر القاطع، فإذا اخذ في الموضوع بما هو كاشف عن متعلّقه عند القاطع، فتارة يؤخذ بما هو كاشف كشافا جزميّا تمام الموضوع، أي: سواء طابق الواقع أم لم يطابق الواقع، أو يؤخذ جزؤه و جزئه الآخر الواقع، و علي التقديرين فلا يقوم مقامه الأمانة، و اخري يؤخذ بما هو أحد الطرق إلى ثبوت الشيء، كما إذا قال: إن قطعت أنّ شيئا ملك لزيد فاشتر منه من باب أنّه أحد الطرق، و الطرق الاخر قول ذي اليد و البيّنة

ص: 295

و استصحاب الملكية، إمّا تمام الموضوع أو جزؤه، و علي التقديرين يقوم مقامه سائر الطرق، و هذا التعبير مسامحة، بل أنّ نفس أخذ القطع من باب أنّه أحد الطرق معناه الاكتفاء بسائر الطرق.

فينبغي في كلّ مورد أخذ اليقين و القطع في الموضوع تشخيص ذلك، مثلاً صحيح زرارة: إذا دخلت أرضاً فأيقنت أنّ لك بها مقام عشرة أيام (1) الحديث.

يدلّ علي أنّ وجوب إتمام الصلاة علي المسافر متوقّف علي أنّ يتيقّن بمقامه في محلّ واحد عشرة أيام، و ساكت عن أنّ اليقين أي القطع بمقامه عشرة أيام هل هو طريق إلي مقامه واقعا، أو أنّه تمام الموضوع و إن لم يتم واقعا.

لكن بضميمة الخبر الآخر: أنّ من صلّي بتمام ثم عدل يتمّ مادام لم يسافر، يستفاد اعتبار اليقين تمام الموضوع و إن لم يطابق الواقع. و ظاهره اعتبار اليقين بما هو يقين، فلا يقوم مقامه البيّنة، لكن لو استفدنا أنّ المراد من اليقين المأخوذ فيه هو الطريق المعتبر إلي الشيء قامت الأمانة مقامه، فحينئذ يكتفي بما إذا أخبرت البيّنة مثلاً بمقامه عشرة أيام.

و الحاصل أنّه إن أخذ القطع في الموضوع بما هو كاشف خاصّ لم يتم مقامه شيء، و هو المراد بكونه مأخوذاً علي نحو الصفتية. و إن أخذ في الموضوع بما هو أحد الكواشف لا لخصوصية فيه قام مقامه الأمانة المصيبة للواقع إن أخذ جزء الموضوع، و قام مقامه الأمانة مطلقاً مصيبة أو غيرها إن أخذ تمام الموضوع.

و ينبغي ذكر امور لتوضيح المذكورات:

الأول: قال في الكفاية: إنّ القطع المأخوذ في الموضوع ينقسم إلي أربعة أقسام:

و ذلك لأنّ القطع لمّا كان من الصفات الحقيقية ذات الاضافة، و لذا كان العلم نورا 6.

ص: 296

لنفسه و نورا لغيره، صحّ أن يؤخذ فيه بما هو صفة خاصّة و حالة مخصوصة بإلغاء جهة كشفه، أو اعتبار خصوصيّة اخري فيه معها، كما صحّ أن يؤخذ بما هو كاشف عن متعلّقه و حاك عنه، فيكون أقسامه أربعة (1).

أقول: فيه نظر، أمّا أولاً: فلما تقدّم من الفرق بين القطع و العلم، فإنّ العلم نور دائماً، و أمّا القطع فقد يكون جهلاً مركّباً.

و ثانياً: أنّ القطع علي كلّ حال له جهة كشف و لو زعما عند القاطع، فلا معني لإلغاء جهة كشفه، إلاّ أن يؤخذ في الموضوع بما هو صفة نفسانيّة، كالحسد و سائر الصفات النفسيّة، و هذا فرض لا يقع، فتفسيره القطع الصفتي و الطريقي بذلك علي خلاف التفسيرين اللذين ذكرناهما ليس بسديد.

الثاني: قال في الكفاية: لا ريب في عدم قيام الطرق و الأمارات المعتبرة بمجرد ذلك الدليل مقام ما اخذ في الموضوع علي نحو الصفتيّة، إلي أن قال: و منه انقذ عدم قيامها بذلك الدليل مقام ما اخذ في الموضوع علي نحو الكشف، فإنّ القطع المأخوذ بهذا النحو في الموضوع شرعا كسائر مالها دخل في الموضوعات أيضاً، فلا- يقوم مقامه شيء بمجرد حجّيته، و قيام دليل علي اعتباره ما لم يتم علي تنزيله و دخله في الموضوع كدخله (2).

قلت: أخذ القطع بما هو صفة كالحسد مثلاً في الموضوع ليس له وجود في الأدلّة التي عثرنا عليها، و ما ذكره من عدم قيامها بذلك الدليل مقام ما اخذ في الموضوع علي نحو الكشف إن أراد الكشف الخاصّ، فهو الذي ذكرنا أنّه المأخوذ في الموضوع علي نحو الصفتيّة، و التحقيق ما تقدّم بيانه.

الثالث: قيل: إنّ الأمانة تقوم مقام القطع الطريقي الذي اخذ جزء الموضوع؛ 4.

ص: 297

1- كفاية الاصول ص 303.

2- كفاية الاصول ص 304.

لأنّ دليلها جعلها علما تعبدًا، ولازمه تنزيل متعلّقها منزلة الواقع تعبدًا، فيتحقّق تنزيل الأمانة منزلة القطع، و تنزيل متعلّقها منزلة الواقع.

وفيه نظر أمّا أولاً: فلأنّ دليل الأمانة يقتضي حجّيتها لا تنزيلها منزلة العلم، كما سيأتي بيانه. وثانياً: أنّ القطع الذي اخذ جزء الموضوع يكون جزؤه الآخر الوجود الواقعي المقيّد بكونه واقعياً، فهو في قوّة التصريح بأنّه لا يكفي التنزيل.

الرابع: قد اشكل عليّ تقسيم القطع المأخوذ في الموضوع أربعة أقسام، بأنّه لا يمكن أخذ القطع في الموضوع عليّ نحو الطريقيّة تمام الموضوع؛ لأنّ معني كونه طريقاً كون النظر إليّ الواقع، ومعني أخذه تمام الموضوع عدم النظر إليّ الواقع.

قال في مصباح الاصول: أخذ القطع في الموضوع عليّ نحو الطريقيّة تمام الموضوع يكون من قبيل الجمع بين المتناقضين، فالصحيح تثليث الأقسام (1).

وفيه أنّ التقسيم لا يصحّ في العلم؛ لأنّه حضور المعلوم، ولكن القطع ليس كالعلم، فإنّه قد يكون مخالفاً للواقع إذا كان جهلاً مركّباً، وحينئذٍ إن اخذ في الموضوع عليّ أنّه إن حصل من سبب خاصّ، أو لشخص خاصّ تمام الموضوع، أي: سواء طابق الواقع أم لم يطابق الواقع أو جزءه، أي: إن طابق الواقع كان مأخوذاً عليّ نحو الصفّيّة، وإن اخذ في الموضوع عليّ أنّه إن حصل من أيّ سبب أو لأيّ شخص تمام الموضوع أو جزءه، كان مأخوذاً عليّ نحو الطريقيّة. هذا عليّ التفسير الأوّل الذي ذكرناه للعلم الصفّي و الطريقي. وكذا يصحّ التقسيم عليّ التفسير الآخر للعلم الصفّي و الطريقي. فلاحظ.

و المراد بأخذ القطع في الموضوع تمام الموضوع عليّ نحو الطريقيّة، أخذه في الموضوع من باب أنّه أحد الطرق في اعتقاد القاطع بلا خصوصيّة له، سواء وافق 4.

ص: 298

اعتقاده للواقع أم لم يوافق.

مثلا- إن قيل: إن قطعت بطهارة الثوب فصلّ فيه، لا لخصوصيّة في القطع، بل من باب أنّ القطع أحد الطرق المعتمدة، والبيّنة وقول ذي اليد أيضا من الطرق المعتمدة، فإن قامت البيّنة علي طهارة الثوب جاز الصلاة فيه، وإن تبين بعد الصلاة مخالفة قطعك أو البيّنة للواقع.

الخامس: قد ظهر ممّا ذكرنا أنّه يصحّ أخذ القطع في الموضوع بما هو حجّة، فيقوم مقامه الاصول العمليّة لأنّها حجّة، فإن قال: يحرم ما قطع أنّه خمر، أي: ما له دليل معتبر عليه، قام استصحاب الخمرية للمايح المشكوك زوال خمريته مقامه، وهكذا.

المبحث الرابع: في جواز أخذ العلم بالحكم في موضوعه

قيل: لا يمكن أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه، بأن يختصّ الحكم بالعالم به للزوم الدور؛ لأنّ الحكم يتوقّف علي موضوعه، فالموضوع يكون قبل الحكم، فلو اخذ العلم بالحكم في موضوعه لزم تقدّم الحكم علي الموضوع؛ لأنّ العلم بالحكم متوقّف علي وجود الحكم، وقد يقال: إنّه يستلزم الخلف.

أقول: لا- استحالة في ذلك، فإنّ الدور دور معي. بيان ذلك: أنّ النبي صلّي الله عليه و اله أو الامام المعصوم عليه السّلام إذا بيّن الحكم للحاضرين في مجلسه المشافهين له، فقال مثلا: يجب عليكم أن تقصروا من الصلاة إن سافرتم بريدين، ثبت لهم الحكم و حصل لهم العلم به في آن واحد، ثم يقول: إنّ من بلغه صدفة أنّي أمرتكم بالتقصير في السفر من دون فحص عن هذا الحكم و إن كان قادرا عليه، يجب عليه التقصير و إلا فلا يجب، كان وجوب التقصير في السفر مختصّا بالعالم بالحكم، و الأحكام تابعة للمصالح و المفسد، و مصلحة هذا الحكم مختصّه بصورة العلم به صدفة.

و هذا الذي ذكرناه معني صحيح زرارة و محمد بن مسلم، قالوا: قلنا لأبي جعفر عليه السلام: رجل صلّي في السفر أربعاً أيعيد أم لا؟ قال: إن كان قرئت عليه آية التقصير و فسّرت له فصلّي أربعاً أعاد، و إن لم يكن قرئت عليه و لم يعلمها فلا إعادة عليه (1).

و ينبغي ذكر امور:

أحدها: أنه يمكن أخذ القطع بالحكم موضوعاً لحكم مماثل للمقطوع، مثل أن يقول: من قطع بحرمة شرب التتن حرم عليه الشرب، أو من اعتقد وجوب شيء و جب عليه و لا محذور فيه؛ لأنّ القطع بالوجوب يعني الاعتقاد به يمكن تحقّقه مع عدم وجود الحكم إذا كان قطعه جهلاً مركّباً، بخلاف العلم لأنّ الاعتقاد بالشيء علي ما هو به، فإنّه لا يمكن تخلفه عن الحكم، فلا بدّ من تأخّره عنه أو مقارنته له علي الكيفية التي ذكرناها.

ثمّ إنّ يمكن حمل ما ورد علي أنّ عقاب العالم أكثر من الجاهل علي ذلك، كما تقدّم في بحث التجري احتمال حرمة ما يعتقده حراماً، و وجوب ما يعتقده واجباً.

ثانيها: أنه يمكن أخذ العلم التفصيلي بالموضوع في موضوع الحكم، كما إذا حرم شرب الخمر علي من علم تفصيلاً أنّ مايعا خمر، و يمكن أخذ العلم التفصيلي و الاجمالي في موضوعه، كما إذا حرم شرب الخمر علي من علم تفصيلاً أو إجمالاً أنّ مايعا خمر، و سيأتي التعرّض لذلك.

ثالثها: التحقيق اختصاص الأحكام بالمتمكّن من الوصول إليها؛ لأنّ الحكم الذي يترتب العقاب علي ترك امتثاله هو ما أنشأه المولي و جعله في معرض الوصول إلي المكلفين، بحيث لو فحصوا عنه وصلوا إليه. و أمّا الانشاء الذي لا 4.

ص: 300

يصل إلي المكلف أصلا حتّى لو بلغ من الفحص غايته، فلا يجب عليه امتثاله عقلا، فهو نظير أن ينشيء المولي عند نفسه.

ومن ذلك يظهر أنّ الجاهل القاصر، وهو الذي لا يخطر بباله وجود تكليف ليس مكلفا لا عقلا لقبح مؤاخذته، ولا شرعا كتابا و سنة لعدم إمكان وصوله إلي الحكم، كما حقّقناه في محلّه.

رابعها: قد يقال بأنّ التقابل بين الاطلاق و التقييد من تقابل العدم و الملكة، لأنّ الاطلاق رفض القيود في مورد إمكان التقييد، كالعمي فإنّه عدم البصر ممّن له البصر، فلا يقال للجدار أعمي.

وعلي هذا فإذا استحال التقييد استحال الاطلاق، و حيث إنّ العلم و الجهل من الانقسامات اللاحقة، لأنّهما بعد وجود الحكم، فيستحيل تقييد الحكم بالعلم به أو بالجهل به، فإذا استحال التقييد، يستحيل إطلاق الحكم لصورة العلم به و الجهل به.

واجيب عنه بأنّ التقابل بين الاطلاق و التقييد تقابل العدم و الملكة، لكن استحالة التقييد توجب ضروريّة الاطلاق؛ لأنّ استحالة اتّصاف الشيء بملكة ربّما يستلزم وجوب اتّصافه بعدمها، فإنّ علم الانسان بكنه ذات الباري عزّ اسمه غير ممكن؛ لاستحالة إحاطة الممكن بكنه الواجب، مع أنّ جهله به ضروري.

أقول: المراد من تقابل العدم و الملكة أنّ العدم عدم خاصّ، وهو عدم ما له الوجود، فالعمي هو عدم الرؤية ممّن له عين لا عدم الرؤية مطلقا، و أمّا قابليّة الاتّصاف فليست موجبة لكون التقابل من العدم و الملكة، فإنّ الاتّصاف بالقيام إنّما يكون في محلّ قابل، فلا يقال للأرض: إنّها قاعدة أو قائمة، مع أنّ التقابل بين القيام و القعود من التضادّ، و كذا العلم و الجهل ضدّان ليس التقابل بينهما تقابل العدم و الملكة. و الجواب الصحيح أنّ التقييد بالعلم ممكن علي ما بيّناه، فمع عدم الدلالة عليه و لو منفصلا يكون الاطلاق محكّما.

خامسها: إن منعنا إمكان تخصيص الحكم بالعالمين، أو بالعلم الحاصل من سبب خاصّ علي النحو الذي تصوّرناه، فيمكن تخصيص الحكم بالعالمين علي نحو نتيجة التقييد، بإنشاء الحكم مهملاً ثمّ تميم بيانه، بأن يقول: الحكم المذكور خاصّ بالعالمين.

وقد سبق في بحث إمكان أخذ قصد الأمر في متعلّق الأمر نظيره عن الشيخ الأنصاري رحمه الله، والفرق بين هذا الوجه و ما ذكرناه أنّ هذا الوجه يكون تقييد الحكم بالعالم بنتيجة التقييد، بخلاف الوجه الذي ذكرناه، فإنّ الحكم متعلّق بالعالم ثبوتاً من أوّل الأمر.

سادسها: قال في الكفاية: يصحّ أخذ القطع بمرتبة من الحكم في مرتبة اخري منه أو مثله أو ضده (1).

و اورد عليه (2) بأنّ الحكم له مرتبتان: مرتبة الجعل و هو الحكم علي نحو القضية الحقيقية، كوجوب الحجّ علي المستطيع. و مرحلة الفعلية و هو تحقّق الاستطاعة للمكلف، و حينئذ إن كان مستطيعاً، ثمّ علم بوجوب الحجّ علي المستطيع، فمتعلّق العلم حينئذ بنفسه يكون فعلياً، لا أنّه بتعلّقه يصير فعلياً و إن لم يكن مستطيعاً، ثمّ علم بوجوب الحجّ علي المستطيع لم يصر الحكم فعلياً لعدم تحقّق موضوعه.

أقول: مراد صاحب الكفاية من مرتبة الانشاء هي المرتبة التي لا تصير فعلية، و هي الأحكام المودعة عند وليّ العصر عجل الله تعالي فرجه التي ليست تكاليف فعلية في زمان غيبته، فيمكن أن يؤخذ العلم بها في الفعلية، فيقال: من علم الحكم الفلاني يجب عليه، و مراده من مرتبة الفعلية هو إنشاء الحكم بحيث لو علم به 8.

ص: 302

1- كفاية الاصول ص 307.

2- مباني الاستنباط ص 98.

المكلف تنجز، وتقدم بيان مراده من مرتبة الانشاء. وتقدم أنه ليس للحكم إلا مرتبة واحدة وهو إنشاء الحكم علي من علم به أو جهل به مقصراً، وأما القاصر فليس مكلفاً به، وأما انطباق الحكم بعد تحقق موضوعه في الخارج فليس مرتبة للحكم، بل هو أمر فقهي تكويني.

سابعها: قال في الكفاية: لا يكاد يمكن أخذ القطع بحكم في موضوع مثله للزوم اجتماع المثليين، ولا ضده للزوم اجتماع الضدين (1) انتهى.

أقول: لعله ليس المراد من اجتماع المثليين والضدين معناه الاصطلاحي؛ لأن الأحكام الشرعية اعتبارات إنشائية لا وجودات حقيقية. نعم لا يجتمع المثلان ولا الضدان في الاعتباريات عقلاً، بأن يجب الشيء ثم يجب ثانياً مولوياً من غير تأكيد للأول ولا تغيير جهة، فإنه ليس عقلاً، فلا يتحقق خارجاً وكذا لا يجتمع الحرمة والوجوب.

لكن لقائل أن يمنع لزوم اجتماع المثليين، كما تقدم أنه يمكن أخذ العلم بالحكم في موضوع مثله، ومثلاً له بالصلاة تماماً في السفر، وكذا يجوز أخذ القطع بالحكم، سواء كان مطابقاً للواقع أم كان مخالفاً لموضوعاً لحكم مثله، فمن علم حرمة شرب الخمر وشرب الخمر عالماً بحرمة كان عقابه علي فعله أشد، فيحرم علي العالم حرمة زائدة علي الجاهل المقصّر. وفي خبر حفص «إن الله يغفر للجاهل سبعين ذنباً قبل أن يغفر للعالم ذنباً واحداً» أورده ابن طاووس في سعد السعود (2) وأوضحه، فراجع. ولعل المراد الجاهل المقصّر؛ لأن القاصر لا عقاب عليه، فلا يرتكب حراماً حتى يغفر له.

فموضوع الحرمة الاولي ذات الشيء، وموضوع الحرمة الثانية المقطوع 7.

ص: 303

1- كفاية الاصول ص 307.

2- سعد السعود ص 87.

الحرمة، فعلي هذا يصح أن يقول المولي: إن قطعت بحرمة شيء يحرم عليك، فإن أصاب كان عقابه أشد، وإن أخطأ كان معاقبا علي مخالفة قطعه ولم يجتمع المثالان.

وأمّا في صورة أخذه في موضوع ضده، بأن يقول: إن قطعت بوجوب شيء حرم عليك فعله، فهو أيضا ممكن بتخصيص الحكم الواقعي بإخراج شخص خاص، مثلا من كان وسواسيًا أو متوهّمًا كثير الوهم، فحيث إنّ المصلحة تقتضي إزالة هذه الحالة عنه، وهي أهمّ من مصلحة الواقع، فيقول له المولي: إن قطعت بحرمة شيء فافعله، أي: لا اريد منك الواقع الذي اريده من غيرك، وذلك لأنّ المولي يعلم أنّ أكثر قطوعه خلاف الواقع، ففي صورة كون قطعه خلاف الواقع لم يجتمع الضدّان.

وأمّا في صورة كون قطعه مطابقا للواقع، فالمولي يرفع اليد عن الواقع لمصلحة أهمّ، وبذلك يظهر معني ما ذكره في العروة الوثقى، حيث قال: لا اعتبار بعلم الوسواسي في الطهارة و النجاسة (1).

المبحث الخامس: في وجوب الموافقه الالتزامية

إشارة

قال في الكفاية: الحقّ عدم وجوب الموافقه الالتزامية؛ لشهادة الوجدان الحاكم في باب الاطاعة و العصيان بذلك، و استقلال العقل بعدم استحقاق العبد الممثل لأمر سيّده إلاّ المثوبة دون العقوبة، و لو لم يكن مسلّمًا و ملتزمًا به و معتقدا و منقادا له الي آخر كلامه (2).

أقول: إن كان مراده أنّ الكراهة القلبية و الاعتراض القلبي علي المولي بأنّه لماذا أمره بكذا، أو انتظار أن يموت المولي حتّي يستريح منه و أمثال ذلك، لا

ص: 304

1- العروة الوثقى ص 74 مسألة 1.

2- كفاية الاصول ص 308.

يوجب استحقاق العقاب إن كان ممثلاً عملاً بما يأمره المولي أو ينهاه، فهو صحيح في الموالي العرفية.

لكن لقائل أن يقول: إنَّ الأدلَّة الشرعيَّة تدلُّ علي اعتبار الرضا بأوامر الله و التسليم و الانقياد لها، كقوله تعالى فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً (1) فإنه عام لكل ما يحكم به النبي صلي الله عليه و اله و يجب التسليم له، وقوله تعالى وَلَا يَنْفِقُونَ إِلَّا وَهُمْ كَارِهُونَ (2) فذمهم علي كراحتهم، فمن أعطي زكاة ماله كارها يكون مشمولاً له.

وفي الحديث: بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك (3).

وفي الكافي في صحيح الكاهلي، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: لو أن قوما عبدوا الله وحده لا شريك له، وأقاموا الصلاة، وآتوا الزكاة، و حجوا البيت، و صاموا شهر رمضان، ثم قالوا لشيء صنعه الله أو صنعه رسول الله صلي الله عليه و اله: ألا صنع خلاف الذي صنع، أو وجدوا ذلك في قلوبهم، لكانوا بذلك مشركين (4).

و يؤيده ما دلَّ علي إنكار المنكر بقلبه، و ما دلَّ علي أن من دان بأن الحصة نواة فهو شرك. و سيأتي التعرُّض له في أول البحث عن الأمارات. و إن كان المراد من الالتزام ما كان مقدّمة للعمل؛ لأنَّ الانسان لا يفعل واجبا إلا معتقدا أنه واجب قد نزل من الله علي رسوله، و لذا لو قطع بعدم وجوب فعل واجب واقعا، لا يلتزم بأنه نزل علي رسول الله صلي الله عليه و اله؛ لأنه لا يريد امتثاله. 1.

ص: 305

1- سورة النساء: 65.

2- سورة التوبة: 54.

3- جامع أحاديث الشيعة ج 1 ب 6 ح 7 و ح 22.

4- اصول الكافي 2: 291 باب الشرك ح 6 و ح 1.

كما يظهر من الشيخ الأنصاري رحمه الله هذا المعنى، حيث قال: ووجوب الالتزام بالحكم الواقعي مع قطع النظر عن العمل غير ثابت؛ لأنّ الالتزام بالأحكام الفرعية إنّما يجب مقدّمة للعمل، وليست كالأصول الاعتقادية يطلب فيها الالتزام والاعتقاد من حيث الذات، ولو فرض ثبوت الدليل عقلا أو نقلا علي وجوب الالتزام بحكم الله الواقعي لم ينفع الي آخر كلامه (1).

فيمكن أن يقال: بأنّه لا بدّ من الاعتقاد بأنّ ما نزل علي النبي صلّي الله عليه و اله حقّ و إن لم يعلمه تفصيلا، فلو لم يعتقد الانسان بحكم نزل علي النبي لا إجمالا ولا تفصيلا، بل اعتقد عدمه مع الالتفات فهو مشكل، مثلا إذا كان شيئا نجسين، ثمّ علم بطهارة أحدهما، وقلنا بجريان الاستصحاب فيهما، فصورة المسألة في الرسالة العملية أنّهما نجسان، و المقلّد يعتقد نجاستهما، كما كان يعتقد نجاستهما قبل علمه بطهارة أحدهما، فهو لا يعتقد بطهارة أحدهما واقعا، فهل يضرّ ذلك و يجب إعلامه بذلك بأن يلتزم بالحكم الواقعي أيضا، أو لا يجب لأنّ عليه أن يقصد نجاستهما كما قصده المجتهد الذي يقلّده إلا إذا وقع في خلاف؟ وجهان.

تتميم:

ذكر الشيخ الأنصاري رحمه الله في كتاب الطهارة (2) أنّه لا شكّ في أنّ الاسلام عرفا و شرعا عبارة عن التدين بهذا الدين الخاصّ الذي يراد منه مجموع حدود شرعية منجزة علي العباد، كما قال الله تعالى: **إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ (3)** فمن خرج عن ذلك و لم يتدين به كان كافرا غير مسلم.

وقال في بيان شمول إطلاق النصوص و الفتاوي في كفر المنكر، قال: ويؤيدها

ص: 306

1- فرائد الاصول ص 31.

2- كتاب الطهارة ص 310 السطر 24 الطبع الحجري.

3- سورة آل عمران: 19.

ما ذكرنا من أنّ التارك للتدين ببعض الدين خارج عن الدين (1).

وقال في بيان الناصب و أنّه المبغض لأهل البيت مطلقاً، قال: وتوهم تقييد الناصب بمن تدين ببغضهم دون من يبغضهم مطلقاً، خلاف ما يظهر من الأخبار الكثيرة، وإن توهمه ظاهر تفسيري المعتمر والمنتهي والمحكي عن القاموس (2).

أقول: الظاهر أنّ التدين هو الالتزام.

المبحث السادس: في إمكان المنع عن القطع غير المأخوذ في الحكم و لا في موضوعه

إشارة

تقدّم إمكان تقييد القطع المأخوذ في الموضوع بحصوله من سبب خاصّ، أو شخص خاصّ. وكذا القطع المأخوذ في الحكم.

وأمّا فيما لم يؤخذ في الموضوع، و لا في الحكم، فهل يمكن المنع عن بعض أقسام القطع بالحكم أو الموضوع مع عدم تقييد الحكم بالقطع به، كقطع القطع والوسواسي، و القطع الحاصل من غير الأخبار، والحاصل من مخالطة أهل الباطل، والحاصل من السبق بالشبهات أم لا؟

قال في كشف الغطاء: وكثير الشك عرفاً ويعرف بعرض الحال علي عادة الناس، لا اعتبار بشكّه، وكذا من خرج عن العادة في قطعه و ظنّه، فإنّه يلغو اعتبارهما في حقّه (3).

وفي الجواهر بعد أن ذكر عدم الاعتبار بكثرة الشكّ، قال: ثمّ الظاهر أنّ كثير الظنّ ككثير الشكّ في المقام لما عرفت سابقاً. وأمّا القطع، فإن كان في جانب العدم، فلا يلتفت أيضاً، إلا إذا علم سبب القطع، وكان ممّا يفيد صحيح المزاج قطعاً.

ص: 307

1- كتاب الطهارة ص 311 قبل السطر الآخر.

2- كتاب الطهارة ص 313.

3- كشف الغطاء ص 64.

وإن كان في الوجود، فالظاهر اعتبار قطعه، إلا إذا حفظ سبب القطع و كان ممّا لا يفيد صحيح المزاج قطعاً، فتأمل جيّداً (1).

وأورد الشيخ الأنصاري رحمه الله علي كاشف الغطاء بقوله: فإن اريد بذلك أنّه حين قطعه كالشاكّ، فلا شكّ في أنّ أحكام الشاكّ وغير العالم لا تجري في حقّه، وكيف يحكم علي القاطع بالتكليف بالرجوع إلي ما دلّ علي عدم الوجوب عند عدم العلم و القاطع بأنّه صلّي ثلاثا بالبناء علي أنّه صلّي أربعاً و نحو ذلك (2).

و وافقه في الكفاية، فقال: لا تفاوت في نظر العقل أصلاً فيما رتب علي القطع من الآثار عقلاً بين أن يكون حاصلًا بنحو متعارف، و من سبب ينبغي حصوله منه، أو غير متعارف لا ينبغي حصوله منه، كما هو الحال غالباً في القطع.

إلي أن قال: القطع فيما كان موضوعاً عقلاً- لا يكاد يتفاوت من حيث القاطع و لا من حيث المورد، و لا من حيث السبب، لا عقلاً و هو واضح، و لا شرعاً لما عرفت من أنّه لا تناله يد الجعل نفيًا و لا إثباتاً (3) انتهى.

أقول: يقع الكلام في امور:

الأمر الأوّل: الجهل المركّب يعني القطع المخالف للواقع لا يكون عذراً إذا كان حاصلًا من تقصير أو من الأسباب الغير العقلانيّة، بل الظاهر أنّه عذر عند العقلاء إذا كان عن قصور أو عن أسباب عقلائيّة. و أمّا إذا كان حاصلًا عن تقصير لمعاشرة المخالفين و فاسدي العقيدة فتأثّر منهم، أو مساورة الطريقة غير الصحيحة في الوصول إلي الأحكام الشرعيّة أو غيرها، فلا يكون عذراً.

و ذكره في المفاتيح، قال: إنّ اطمئنان النفس الحاصل لمن لا يكون من أهل 1.

ص: 308

1- جواهر الكلام 2:359.

2- فرائد الاصول ص 22.

3- كفاية الاصول ص 310-311.

الحرفة التي يدّعيها، كالجزم الحاصل لأهل التقليد بصحّة فتوي المفتي جزما يزيد علي جزم المفتي لو كان له جزم لا يعدّ علما ولا معتبرا عند العقلاء؛ لأنّ العلم هو الذي لا يزول بأدني التفات و احتمال، فمجرد الاطمئنان و سكون النفس ليس علما؛ لأنّه قد يحصل من المسامحة و عدم التدبّر و الالتفات (1) انتهى.

و الاستشهاد بكلامه لنفي اعتبار كلّ جزم حصل للناس.

الأمر الثاني: الحاكم بعدم حجّية بعض أقسام القطع و حجّية بعضه الآخر هو العقل، و يمكن أن يقال في كيفية منع القاطع عن حجّية قطعه: بأنّه يجب عليه مقايسة نفسه مع العرف العام أو العرف الخاصّ، فإذا كان من أهل الاستنباط، فليراع الطريقة الواصلة من أكابر العلماء، و يمارس الأخبار، و يخلي ذهنه عمّا ألفه، و عن الخوض في بعض المباحث التي توجب الاعوجاج و غير ذلك.

و إذا كان من أهل الوسواس، فيرجع إلي متعارف الناس، و لعلّ ذلك مراد السيّد رحمه الله في العروة الوثقى في فصل طريق ثبوت النجاسة، حيث قال: مسألة لا اعتبار بعلم الوسواسي في الطهارة و النجاسة (2) انتهى.

و بعبارة اخري يمكن أن يقال في حقّه: إنّه لا يجب عليك الواقع، كما قال الشيخ الأنصاري رحمه الله في بحث الانسداد: ألا تري أنّه يصحّ أن يقول الشارع للوسواسي القاطع بنجاسة ثوبه: ما اريد منك الصلاة بطهارة الثوب، و إن كان ثوبه في الواقع نجسا، حسما لمادّة وسواسه (3).

و الحاصل أنّه ينبغي أن يكون قطعه حاصلا من الأسباب الصحيحة الخاصة بموضوع خاصّ بالتروّي و التأمل و تشكيك نفسه، و الرجوع إلي متعارف الناس، 2.

ص: 309

1- مفاتيح الاصول ص 330.

2- العروة الوثقى ص 74 مسألة 1.

3- فرائد الاصول ص 252.

فإن لم يزل قطعه كان معذورا علي تقدير المخالفة.

الأمر الثالث:نسب إلي بعض إنكار حجّية القطع الحاصل من المقدمات العقلية.

فإن أراد إنكار إدراك العقل المصلحة الملزمة في الأشياء، أو المفسدة الملزمة، فهو غير صحيح، فإنّ العقل يستقلّ -كما في فوائد الاصول- بقبح الكذب الضارّ الموجب لهلاك النبي، مع عدم رجوع نفع إلي الكاذب (1). و مع استقلال العقل بذلك يحكم حكما قطعيا بحرمة شرعا.

وإن اريد أنّ التورّط في تليق المطالب العقلية، و الابتعاد عن المتفاهم العرفي لأصحاب الأئمة و سائر الفقهاء العظام، و التثقف بالاعتماد علي الاستحسانات العقلية، و نحو ذلك ممّا يكون القطع الحاصل منها ناشئا عن التقصير في السلوك الصحيح إلي استنباط الحكم الشرعي، فإنكار حجّيته غير بعيد؛ لأنّ العقل لا يري القطع المخالف للواقع حجّة، إلاّ إذا كان القطع حاصلًا من الأسباب المتعارفة، فلو قطع بحكم من الرمل و الجفر لا بدّ له من الاحتياط؛ لأنّه لا يدري أنّ قطعه حجّة أو لا.

و أمّا الوسواسي، فإنّه يمكن دعوي أنّ الشارع يريد زواله عن المبتلي به، و لا -طريق له إلا- عدم اعتناؤه بقطوعه، و إن كان بعضها مطابقا للواقع، فإنّ زواله عنه أهمّ. و لو صحّ ما ذكر كان الحكم الواقعي مقيدا بوصوله بالطريق المتعارف و لا بأس به.

ثمّ إنّه ذكر هنا في فوائد الاصول أنّ المصلحة تكون في المتعلّق، و أنّ المصلحة في الأمر ممّا لا معني له (2).

و اورد عليه بتحقيقها في نفس الأمر، قال: مثلا لو مرّ المولي علي عدّة غلمان له، 2.

ص: 310

1- فوائد الاصول 3:23.

2- فوائد الاصول 3:22.

فتعلّق غرضه بمجرد الآمرية و الناهوية، فإنّهما بنفسهما لذيذان، فأمرهم و نهاهم بلا انتظار عمل منهم، فلا إشكال في كون المصلحة في نفس الأمر.

أقول أولاً: هذا غير متصوّر في الشرعيّات.

و ثانياً: إن علم غلمانه أنّه مجرد أمر لا إطاعة له استهزؤوا به، و إن لم يعلموا و أعلمهم بقصده بعد ذلك قبل العمل استهزؤوا به أيضاً، إلا أن يعلمهم أنّه لا يريد بأن نسخ قبل العمل و تبدّل رأيه.

تَمَمّة:

حيث إنّ مقتضى المنع عن حجّية القطع الحاصل من المقدّمات العقلية منع الملازمة بين ما حكم به العقل و ما حكم به الشرع، كما اختاره بعضهم، فلا بأس بالتعرّض لإثبات الملازمة، فنقول: يقع الكلام في جهات:

الجهة الاولى: أنّ محلّ النزاع هو درك العقل حسن الفعل للمصلحة الملزمة الموجودة فيه، أو قبح الفعل للمفسدة الموجودة فيه، فإذا حكم العقل بلزوم الفعل، فهل يستكشف من حكم العقل حكم الشرع بلزومه أم لا؟ وهذا غير بناء العقلاء علي شيء، كبنائهم علي حجّية الظواهر، فإنّ ذلك يحتاج إلي الامضاء شرعاً، ولو بأن يكون بمراي من الشارع و لم يردع عنه.

و أيضاً غير إلزام العقل بالفرار عن الضرر المتوجّه إليه، فإنّه ممّا جعله الله تعالي في طبيعة الحيوان، فإنّ كلّ حيوان يفرّ عمّا يضربه. نعم يختلف قوّة الادراك و ضعفه.

و من هذا الباب إلزام العقل بامتنال التكليف فراراً عن العقاب الاخروي، سواء كان التكليف ثابتاً عنده بالسمع، أو ثابتاً بالعقل المستكشف منه حكم الشرع، و كذا كيفية الامتنال، فإنّها راجعة إلي حكم العقل بالفرار عن العقاب، و من جملة كيفيات الامتنال الاكتفاء بالظنّ في مقام الامتنال بعد تامة مقدّمات الانسداد.

كما في الكفاية، حيث قال: و لا مجال لاستكشاف نصب الشارع من حكم

العقل لقاعدة الملازمة، ضرورة أنّها إنّما تكون في مورد قابل للحكم الشرعي، و المورد هاهنا غير قابل له، فإنّ الاطاعة الظنيّة التي يستقلّ العقل بكفايتها في حال الانسداد إنّما هي بمعنى عدم جواز مؤاخذه الشارع بأزيد منها، وعدم جواز اقتصار المكلف بدونها، و مؤاخذه الشارع غير قابلة لحكمه، و هو واضح إلي آخر كلامه (1).

الجهة الثانية: المراد بالعقل الحاكم بشيء العقل غير المشوب بالجهالات و الأهواء و العادات و الشهوات المانعة عن درك حقيقة الأشياء.

و بعبارة اخرى: عقل يرتضيه جميع العقلاء لا عقل شخص واحد، فإنّه لا طريق إلي إحراز صحّته، كما قال:

كدعواك كلّ يدعي صحّة العقل و من ذا الذي يدري بما فيه من جهل

وقد عبّر الشيخ الطوسي رحمه الله عن حكم العقل الذي هو حجّة بالعقل الضروري، قال: فالعقليات كلّ ما لا يعلم منها ضرورة أو ما يجري مجرى الضرورة، فلا بدّ من بيان كما لا بدّ من دلالة (2) انتهى.

وحدّده في كشف القناع، فقال: الأخبار المتواترة ناطقة صريحا بانحصار المدرك بعد دليل العقل القاطع الذي لا يختلف باختلاف الأزمنة في الكتاب إلي آخر كلامه (3).

الجهة الثالثة: الالتزام بشيء شرعا تابع للمصلحة الملزمة في المتعلّق، كما أنّ المصلحة الملزمة في الفعل تستتبع الالتزام به شرعا، فهما متلازمان؛ لأنّ الالتزام بدون أيّ مصلحة يكون لغوا لا يصدر من الحكيم، و عدم الالتزام بفعل فيه مصلحة 1.

ص: 312

1- كفاية الاصول ص 368.

2- عدّة الاصول 2:418.

3- كشف القناع ص 461.

ملزمة تقويت للمصلحة الملزمة، وهو خلاف مصلحة العبد، والمولي الكريم لا يفوتها علي عبده المسكين، وكذلك حكم العقل، فإنه إنَّما يلزم بشيء فيه مصلحة ملزمة، وإلا فيكون لغوا، والعقل لا يفعل ذلك، ولا يري تقويت المصلحة الملزمة، وإلا لم يكن عقلا، وبهذا البيان يظهر أن كل ما حكم به الشرع حكم به العقل؛ لأنَّ الشرع يحكم بالالزام إذا كان في الفعل مصلحة ملزمة، وكلما حكم به العقل حكم به الشرع؛ لأنَّ العقل لا يلزم بشيء إلا إذا كان فيه مصلحة ملزمة، والشرع يلزم بما فيه مصلحة ملزمة.

الجهة الرابعة: قد يقال بأنَّ العقل لا إحاطة له بالمصالح والمفاسد، ولعلَّ المصلحة الموجودة في الفعل مقرونة بمانع لا يحيط العقل به.

قلت: قد مدح الله تعالى في كتابه الكريم العقل في آيات، وقال: **فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ (1)** والعقل الضروي مستقل ببعض الأشياء، كالكذب الموجب لقتل النبي مثلا مع عدم رجوع نفع إلي الكاذب ولا إلي غيره، فلا ريب في كونه قبيحا.

نعم يحكي عن صاحب الفصول أنه قال: إنَّ العقل وإن كان مدركا للمصالح والمفاسد والجهات المحسنة والمقبحة، إلا أنه من الممكن أن تكون لتلك الجهات موانع ومزاحمات في نظر الشارع لم يصل إليها العقل، فلذا يحكم ظاهرا بما يدركه، فالملازمة متحققة بين حكم العقل ظاهرا وحكم الشرع.

وفيه أنه ليس كذلك دائما، نعم يحتمل ذلك في بعض الموارد، وحيث إنَّ الله تعالى أمر باتِّباع العقل فينبغي متابعتة، وحينئذ لا بأس بدعوي الملازمة ظاهرا.

الجهة الخامسة: نسب إلي بعضهم أن القاعدة وإن كانت تقتضي الملازمة بين 2.

ص: 313

حكم العقل و الشرع، إلا أنه قامت الأدلة السمعية علي منع هذه الملازمة، بل لا بدّ من توسيط تبليغ الحجّة، و من الأدلّة قوله تعالى وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً (1) فإنه يدلّ علي أنّ الله تعالى لا يعذب علي عمل عمله المكلف إن لم يكن حراما من ناحية الشرع و إن كان حراما عقلا، و سيأتي الجواب عنه في بحث البراءة.

و أمّا الأخبار المانعة عن العمل بالقياس، و أنّ دين الله لا يصاب بالعقول، فهي لا تنافي ما حكم به العقل الضروري من عدم جواز اجتماع الضدّين و التقيضين و ارتفاعهما، و إن شئت الاحاطة بهذه الجهات، فراجع تقارير الشيخ الأنصاري رحمه الله، كما في فوائد الاصول (2).

المبحث السابع: في العلم الاجمالي

يقع الكلام في ماهيته، و في إثبات التكليف به.

أمّا ماهيته، فلا إشكال في أنّ القطع المخالف للواقع، أي: الجهل المركّب لا يتعلّق بالخارج، و متعلّقه في افق النفس: فقد يكون قطعاً تفصيلاً بالشيء، و قد يكون قطعاً مجملاً، فالاختلاف في القطعية نظير ما سنذكره في العلم.

و أمّا العلم، فهل يتعلّق بالخارج أو يتعلّق بالمعلوم ذهنياً و الخارج معلوم بالعرض؟ احتمالان، قد تقدّم قوّة الاحتمال الأول، ثمّ إنّ التفصيل و الاجمال يكونان في نفس العلم، فهما يختلفان في العلميّة.

لكن قال في نهاية الدراية: إنّ العلم الاجمالي المصطلح عليه في هذا الفنّ لا يفارق العلم التفصيلي في حدّ العلميّة.

ص: 314

1- سورة الاسراء: 15.

2- فوائد الاصول 3: 22.

إلي أن قال: بدها أن العلم المطلق لا يوجد، كما أن وجوده في أفق النفس و تعلقه بالخارج عن أفق النفس غير معقول، بل المقوم لهذه الصفة الجزئية لا بد من أن يكون في أفقها، فهو المعلوم بالذات و ما في الخارج معلوم بالعرض، و عليه فمتعلق العلم حاضر بنفس هذا الحضور في النفس، غاية الأمر أن طرف متعلقه مجهول أي غير معلوم بخصوصه (1) انتهى.

قلت: فيه نظر؛ لأن المعلومات التفصيلية في مورد العلم الاجمالي ليست من العلم، بل متعلقه الخصوصية التي لا جامع لها، مثلا إذا علم وجود زيد أو شاة في الدار، فوجود الحيوان في الدار معلوم تفصيلي، و كذا وجود الجسم، و كذا وجود النامي، و الذي يكون متعلق العلم الاجمالي هو كونه زيدا أو شاة، و لا جامع بين الخصوصيتين معلوما بالتفصيل، فالحق أن العلم الاجمالي يغير بنفسه العلم التفصيلي في العلمية، فهو نوع علم فيه إجمال.

ثم إن العلم يتعلق بالخارج، لا أنه يتعلق بالمعلوم بالذات كما تقدم، و لبيان كيفية ربط العلم بالخارج محل آخر، و يتفرع علي ما ذكر ثمرات:

منها: أنه لو علم أنه مديون لزيد بعشرة دنانير، أو مديون لعمرو بخمسة دنانير، فعلي القول بتعلق العلم بالجامع ينحل العلم الاجمالي إلي العلم التفصيلي بكونه مديونا بخمسة دنانير إما لزيد أو لعمرو، فيعطي كل واحد خمسة دنانير، و إلي الشك البدوي في الخمسة الزائدة، فتجري أصالة البراءة، و أمّا علي المختار فيكون من المتباينين؛ لأن متعلق العلم عشرة لزيد أو خمسة لعمرو.

و منها: ما لو صلّي صلاتين في ثوبين يعلم إجمالا بنجاسة أحدهما، ثم تبين نجاستهما، فقد يقال ببطلان الصلاة الاولي، لانطباق الجامع المعلوم نجاسته علي.

ص: 315

الاولي. وأما علي المختار فيكون إحداهما غير المعيّنة باطلة.

إذا تبين ماهية العلم الاجمالي، فنقول: إن العلم الاجمالي قد يتعلّق بالحكم، وقد يتعلّق بمتعلّق الحكم، وقد يتعلّق بهما، وقد يكون العلم الاجمالي في مكلف واحد، وقد يكون في أكثر من واحد، فهنا مسائل:

المسألة الاولى: إذا كان العلم الاجمالي متعلّقاً بالحكم، كما إذا علم إجمالاً وجوب صلاة الجمعة أو الظهر، أو كان العلم الاجمالي متعلّقاً بمتعلّق الحكم، كما إذا علم أن أحد المايعين خمر، فإن كانت المصلحة أو المفسدة في الفعل في جميع حالات المكلف من العلم بالحكم وبالموضوع والجهل بهما، فالحكم المجعول ثابت في جميع الأحوال، فإن علم به إجمالاً كان العلم عدّة تامّة للتجنّز، وتجب الموافقة القطعية، وتحرم المخالفة القطعية.

وإن كانت المصلحة أو المفسدة في الفعل في بعض حالات المكلف، وهو أن يكون عالماً به تفصيلاً حين الارتكاب، فالحكم المجعول ثابت في حال العلم التفصيلي بالحكم أو بالموضوع، ويجوز ارتكاب الأطراف في العلم الاجمالي تدريجاً، فإذا علم إجمالاً بنجاسة أحد المايعين جاز ارتكابهما تدريجاً، إن كانت مفسدة النجاسة مختصة بصورة العلم التفصيلي.

وإن كانت المصلحة أو المفسدة في الفعل فيما إذا لم يحصل له العلم بالمخالفة لا تفصيلاً ولا إجمالاً، وإن حصلت المخالفة واقعا واحتملها المكلف، جاز ارتكاب أحد الطرفين.

هذا كلّ في مقام الثبوت، ولا بدّ من كشف أحد هذه الوجوه من الأدلّة.

ويمكن أن يقال: إن حرمة دم المؤمن حكم واقعي لا يختص إحراز موضوعه بكيفية خاصة، فلورأي شبحين علم أن أحدهما مؤمن والآخر حيوان غير محترم، فلا يجوز قتلها ولا قتل أحدهما؛ لأنّه علم من الشرع الاهتمام في حفظ نفس

المؤمن، فلا يشملها أدلة الاصول العمليّة.

و أمّا لو تردّد ماء منتجس بين مائتين، فمقتضي إطلاق حرمة شرب المنتجس وجوب التحرّز عنه، فيجب التحرّز عن كليهما مقدّمة للفراغ اليقيني، لكن لا مانع من الترخيص في ارتكابهما شرعاً؛ لأنّ الحرمة فيه ليست كحرمة دم المؤمن.

و ذكر في الكفاية أنّ العلم الاجمالي مقتض للتجنّز لو لم يمنع عنه مانع عقلا، كما إذا كان الأطراف غير محصورة، أو شرعاً كما هو ظاهر كلّ شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام منه بعينه (1).

أقول: أمّا ما ذكره من أنّ العلم الاجمالي مقتض للتجنّز و يفترق عن العلم التفصيلي، ففيه أنّه يمكن أن يقال بعدم الفرق بين العلم التفصيلي و الاجمالي في كونهما عدّة لوجوب الموافقة القطعية و حرمة المخالفة القطعية إن كانت مصلحة الحكم الواقعي أهمّ، و لا فرق بينهما إن كانت مصلحة اخري أهمّ من الواقع، مثلاً إن توقّف زوال الوسواس علي عدم اعتناء الوسواسي بعلمه و كان زواله أهمّ، جاز أن يقال: لا يعتني بعلمه التفصيلي بالنجاسة و إن طابق الواقع.

و سنتعرّض إن شاء الله في بحث الاشتغال للأخبار الدالّة علي الترخيص في أطراف العلم الاجمالي.

المسألة الثانية: إذا تردّد التكليف بين شخصين، كالجنابة المردّدة بينهما، فمقتضي الأصل في كلّ منهما بقاء طهارته، و لا يعارض بالأصل في الطرف الآخر لعدم ارتباط أحدهما بالآخر، و لكلّ منهما تكليف علي حدة، نعم لو اتفق لأحدهما أو لثالث علم بتوجه التكليف إليه و جب العمل به، و ذكر الشيخ الأنصاري رحمه الله (2) لذلك أمثلة، فراجع. 5.

ص: 317

1- كفاية الاصول ص 314.

2- فرائد الاصول ص 35.

المسألة الثالثة: في تردّد التكليف في شخص واحد، وهو الخنثي المشكل، ويقع الكلام فيه في مقامات ثلاثة:

الأول: في معاملته في نفسه، فالظاهر أنّه يحتاط في العمل بالتكاليف الخاصّة بالرجال و النساء؛ لأنّه يعلم إجمالاً بكونه مكلفاً بأحدهما.

الثاني: في معاملته مع معلوم الرجولية و الانوثة أو مجهولهما، و الظاهر أنّ هذا أيضاً من فروع الأول، فيحتاط في النظر إليهما، للعلم بحرمة النظر إليّ إحدي الطائفتين، و كذا لا- ينظر إليّ خنثي آخر؛ لكونه إمّا رجلاً أو امرأة، فيكون من أطراف العلم الاجمالي. و للشيخ الأنصاري كلام في كتاب النكاح، فراجع.

الثالث: في معاملة الغير معه، و فيه احتمالان:

الأول: جواز نظر الرجال إليّ، للشكّ في كونه امرأة، فيكون من الشبهة الموضوعيّة. و كذا يجوز للنساء النظر إليّ، نعم في عورته ينحلّ العلم الاجمالي في الرجال بحرمة النظر تفصيلاً إليّ ما يماثل عورتهم؛ لأنّه إمّا عورة رجل أو جسد امرأة أجنبيّة، فيكون ما لا يماثل عورتهم شبهة بدويّة، لاحتمال كونه ثقبه في بدن رجل، و المرأة بالعكس.

الثاني: عدم الجواز، لما ذكره الشيخ الأنصاري رحمه الله في حاشية الفرائد، حيث قال: و يمكن أن يقال: إنّ ما نحن فيه من قبيل ما تعلق غرض الشارع بعدم وقوع الفعل في الخارج و لو بين شخصين، فترخص كلّ منهما للمخالطة مع الخنثي مخالف لغرضه المقصود من عدم مخالطة الأجنبي مع الأجنبيّة، و لا يرد النقص بترخيص الشارع ذلك في الشبهة الابتدائيّة إليّ آخر كلامه (1). و لعلّه أظهر الأحوط.

هذا كلّه في إثبات التكليف بالعلم الاجمالي، و أمّا إسقاط التكليف به، ه.

ص: 318

1- فرائد الاصول ص 24 طبع رحمت الله.

المبحث الثامن: في عدم مانع عن التعبد بالامارات و الاصول الشرعية

اشارة

في الحكم الكلّي و الجزئي، فيقع الكلام في موضعين:

الموضع الأوّل: في جواز التعبد بالأمارة و الأصل في الحكم الكلّي

فنقول: الحكم الذي بيّنه النبي صلّي الله عليه و اله، أو الأئمة المعصومون عليهم السّلام من غير تقيّة علي تفصيل في محلّه، هو الذي يكون وظيفة لعامة المكلفين، و لا بدّ أن يجعلوه في معرض الوصول إليهم، بحيث لو فحص المكلف وصل إليه.

فالأحكام الموجودة في كتاب علي عليه السّلام التي لم يبيّنوها للناس لا يجب عليهم امتثالها، و كذا الأحكام الصادرة عنهم عليهم السّلام تقيّة في بيان الحكم لا يجب العمل بها إن علم كونها صادرة تقيّة، و كذا الأحكام التي بيّنوها و لم تصل إلينا، و إنّما يجب العمل بالأحكام التي جعلها الأئمة عليهم السّلام في معرض الوصول بحيث إن فحص المكلفون وصلوا إليها، فإن أوصلوها بواسطة أخبار الآحاد، فإن وصل جميعه علي وجه تكون جميع هذه الأخبار مطابقة لما بيّنوه فلا إشكال، و إن لم يصل بعضها، بأن كان الخبر علي خلاف الواقع، أي: خلاف ما بيّنوه للرواة لاشتباه الرواة أو لجهات اخر، لزم من تعبد الشارع به اجتماع الضدّين و الالتقاء في المفسدة، إن كان الخبر دالاً علي الوجوب، و كان حراماً واقعا.

و إن كان الخبر دالاً علي الحرمة و كان ما بيّنوه واجبا واقعا، لزم من التعبد به اجتماع الضدّين و فوت مصلحة الواجب. و إن كان الخبر دالاً علي إباحة ما كان واجبا أو حراماً، لزم اجتماع الضدّين و تقويت مصلحة الواقع، أو الالتقاء في المفسدة، و هناك إشكالات اخر أيضا علي إمكان التعبد بالأمارات أهمّها ما ذكر.

و الجواب: أنه يمكن أن تكون المصلحة أو المفسدة التي في متعلقات الأحكام التي يبينوها و لم تصل بهذه الأخبار بسبب مخالفتها لها مختصة بمن علمها، فلا يلزم ايصالها إلي المكلفين، أو يكون ايصالها بغير الخبر الواحد موجبا للعسر و الحرج، أو يكون مبتلي بالمانع، أو تتدارك مصلحة الواقع بالعمل بالخبر، أو تضمحل مفسدة الواقع بالعمل بالخبر.

و علي جميع التقادير لا حكم واقعي فعلي، بل هو حكم مشروط بالوصول، سواء قلنا إنَّ الخبر الواحد طريق عقلائي أمضاه الشرع، أو جعله علما تعبدًا، أو كان مؤداه حكما ظاهريًا طريقيًا، أو حكما ظاهريًا نفسيًا، و لا فرق مع وجود المصلحة أو المانع المذكورين بين انفتاح باب العلم و انسداده. و كذا الكلام في الاصول الشرعية بل العقلية بعد توجه الشارع إلي أن المكلف يجري الأصل العقلي لو شك في التكليف.

فقد ظهر بما ذكر جواز التعبد بالأمرة و الأصل، فلا بد من ملاحظة دليل اعتبارهما.

و قد ظهر بما ذكرنا الجواب عن أن النبي صَلَّى الله عليه و اله و الامام المعصوم عليه السلام كيف قنعا بايصال الحكم بواسطة الخبر، مع أنه قد يخالف الحكم الذي يبيناه.

و حاصل الجواب: أنه كان مانع من ايصاله علما حتّي بالأمر بالاحتياط غير العسر الموصل للواقع أقوى من مراعاة مصلحة الواقع، و علي ذلك لا فرق بين صورة انفتاح باب العلم يعني قدرة المكلف علي الوصول إليهما و التعلّم منهما و نحوه، و بين صورة الانسداد.

لكن الشيخ الأنصاري رحمه الله لم يرض ذلك في صورة الانفتاح، و قال: فالأولي

الاعتراف بالقبح مع فرض التمكن من الواقع (1).

وفيه أنه ليس علي إطلاقه، فإنه مع فرض التمكن منه يمكن فرض أن لا- يكون مصلحة الحكم بمقدار يلزم ايصالها إلي المكلف بغير الخبر، فلو فرض أن الأمارات في نظر الشارع غالبية المطابقة للواقع، جاز التعبد بها إن كانت مصلحة الواقع ليست بمقدار من الأهمية يوجب أن يوصلها الشارع بغيرها، أو كان مانع عن ايصالها بغيرها.

ثم إن اختصاص الحكم الواقعي بالعالم به تارة يكون لاختصاص المصلحة بالعالم به، و اخري يكون للمزاحمة، بأن تكون المصلحة موجودة مع عدم العلم لكنّها مزاحمة بمصلحة أقوى أو مفسدة أقوى، فيختص الحكم بالغالب منهما.

ثم إن الشيخ الأنصاري رحمه الله قال في هذا المقام ما حاصله: إن التعبد بالأمانة يتصور علي وجهين:

الوجه الأول: أن يكون ذلك من باب مجرّد الكشف عن الواقع، وهو لا يخلو عن وجوه ثلاثة، أحدها: كون الشارع عالماً بدوام موافقة هذه الأمارات. ثانيها:

كونها أغلب مطابقة للواقع من العلوم الحاصلة للمكلف بالواقع. وهذا الوجهان يوجبان الأمر بسلوك الأمانة حتّي مع انفتاح باب العلم. ثالثها: كونها في نظر الشارع غالبية المطابقة. وهذا الوجه لا يصحّ عليه التعبد بالأمانة إلاّ مع تعدّد العلم (2).

قلت: يرد علي قوله في الوجه الثالث «لا- يصحّ التعبد بالأمانة» ما ذكرنا من جواز التعبد بالأمانة مع انفتاح باب العلم إن كانت مصلحة الحكم مختصة بمن اتفق له العلم بالحكم، أو كانت مزاحمة بمصلحة أقوى أو مانع أقوى، أو لا يتمكّن.3.

ص: 321

1- فرائد الاصول ص 42.

2- فرائد الاصول ص 43.

من إيصاله إلي المكلف عادة بغير الخبر.

وأمّا إذا كان متمكّنا من إيصاله إلي المكلف بلا- مانع، وجب إيصاله إليه، وإن كانت الأمانة أغلب مطابقة للواقع من العلوم الحاصلة للمكلف، فلا يصحّ التعبد علي الوجه الثاني الذي ذكر أنّه يصحّ عليه في هذا الفرض.

وقال الشيخ الأنصاري رحمه الله: الوجه الثاني: أن يكون المصلحة في سلوك الأمانة، وهو علي ثلاثة أوجه:

أحدها: أن يكون الحكم تابعا لتلك الأمانة بحيث لا يكون حكم في حقّ الجاهل مع قطع النظر عن وجود هذه الأمانة، فيكون الأحكام الواقعيّة مختصّة في الواقع بالعالمين بها، وهذا تصويب باطل عند أهل الصواب من المخطئة، وقد تواتر الأخبار والآثار بوجود الحكم المشترك بين العالم والجاهل.

ثانيها: أن يكون الحكم الفعلي تابعا لهذه الأمانة، بمعنى أنّ لله حكما يشترك فيه العالم والجاهل لولا قيام الأمانة علي خلافه، فالحكم الواقعي فعلي في حقّ غير من قامت عنده الأمانة علي خلافه، وشأنه في حقّه، وهذا أيضا كالأول في عدم ثبوت الحكم الواقعي.

ثالثها: أن يكون سلوك الأمانة ذا مصلحة يتدارك بها ما فات من مصلحة الواقع، ولا مانع علي هذا الوجه من التعبد بالأمانة (1).

قلت: يجوز التعبد بالأمانة علي الوجهين الأولين أيضا.

و دعوي استلزام ذلك التصويب وهو إمّا محال أو مجمع علي بطلانه، ممنوعة؛ لعدم استلزامه التصويب المحال، ولا المجمع علي بطلانه.

و لتوضيحه ينبغي أن نشير إلي مسألة التخطئة والتصويب، حتّي يظهر أنّه لا 4.

ص: 322

استحالة و لا إجماع، فنقول: موضوع التصويب الاجتهاد المستند إلى القياس و الأخبار التي يعتمدها العامة التي ليست حجة عند الفرقة المحقة.

ذكر الشيخ الطوسي في كتاب العدة (1) أقوال العامة في ذلك، ثم قال: و الذي أذهب إليه و هو مذهب جميع شيوخنا المتكلمين و المتأخرين، و هو الذي اختاره سيّدنا المرتضى قدس الله روحه، و إليه كان يذهب شيخنا أبو عبد الله رحمه الله أن الحق واحد، و إن عليه دليلاً من خالفه كان مخطئاً فاسقاً (2) انتهى.

و مراده أن لكل شيء حكماً، و الدليل عليه ما تواتر عن صاحب الشرع و ظواهر القرآن، و قد تواتر عنه حجج الأخبار المروية من طرق الشيعة، و بطلان العمل بالقياس و خبر الواحد الذي يختص المخالفون بروايته، فالحق في حكم كل مسألة في الفرقة المحقة أي الشيعة و في أدلتهم، و من تعدّي تلك الأدلة و استدللّ غيرها من القياس و الاستحسان و خبر الواحد المروي عن طرق المخالفين فهو مخطيء فاسق، هذا خلاصة مراده.

و قال أيضاً حكاية عن العامة: إن الصحابة اختلفوا في مسائل لو كانت خطأ لكانت كبيرة، نحو اختلافهم في الفروج و الدماء و الأموال، و قضى بعضهم بإراقة الدم و إباحة المال و الفروج، فلو كان منهم من أخطأ لم يجز أن يكون خطأ كبيراً، و يكون سبيله سبيل من ابتداء إراقة دم محرّم بغير حقّ و أخذ مالا عظيماً بغير حقّ و أعطاه من لا يستحقّه، و في ذلك تفسيقه و وجوب البراءة منه، و في علمنا بفقد كل ذلك دليل علي أنّهم قالوا بالاجتهاد و أنّ الجماعة مصيبة.

ثم قال: و هذه الطريقة هي عمدتهم في أن كل مجتهد مصيب في أحكام 5.

ص: 323

1- عدّة الاصول 2:724.

2- عدّة الاصول 2:725.

وقال أيضا ما ينبغي أن يلحظ في موضع آخر (2).

أقول: ظهر أن موضوع البحث عن التخطئة والتصويب إنما هو فتاوي العامة.

وأما الذي ذكرناه، فلا موضوع للتصويب فيه، وذلك لأنه كما ذكرنا لا تكليف بما لم يظهره الأئمة عليهم السلام من كتاب علي عليه السلام والأحكام المودعة فيه عند ولي العصر عجل الله فرجه، وهو عليه السلام يبيّن للناس. وفي كفاية الاصول سمي هذه الأحكام أحكاما إنشائية (3). وعدم التكليف بها: إنما لكون مصلحتها لا تقتضي العمل بها في حال عدم بسط يد المعصوم، أو لابتلائها بالمانع، كذلك الأحكام التي بيّنها ولم تصل إلي المكلفين، فإنها ليست تكاليف فعلية للناس.

وعلي ما ذكرناه فلا حكم واقعي علي المكلف يخالف الخبر؛ لأن ما بيّنه إن لم يوافق الخبر لا يكون حكما يترتب علي تركه العقاب؛ لأنه لم يصل إلي المكلفين، فانحصر التكليف بما بيّنه الذي يكون موجودا في ضمن هذه الأخبار التي بأيدينا.

فإن قلت: لو أخبر زرارة مثلا بجواز شيء اشتباها، ولم يعمل المكلف به، بل عمل علي ضده وحصل منه قصد القربة، ثم تبين له بعد أن زرارة مثلا اشتبهه، فلا ينبغي الاشكال في الاجزاء، وهذا يدل علي أن الحكم فعلي غير منجز.

قلت: انكشاف خلافه يكون وصولا للحكم الواقعي، والحكم الواصل يجب متابعتة، وحاصل الكلام أن التصويب بمعنى أن المكلفين ليس عليهم واقع خارج عن هذه الأخبار لم يقدّم دليل علي امتناعه.

وأما ما ادّعي من تواتر الأخبار والآثار علي وجود حكم مشترك بين العالم 1.

ص: 324

1- عدّة الاصول 2:703.

2- عدّة الاصول 2:699.

3- كفاية الاصول ص 321.

و الجاهل، فالمراد به الحكم الذي إن فحص الجاهل وصل إليه، وإنما لم يصل إليه لتقصيره. و أمّا الجاهل القاصر، فلا حكم عليه حتّى يشترك مع العالم؛ لأنّ الله تعالى قال في كتابه المجيد، لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا وفي الخبر يقال للجاهل:

هلاًّ عملت، فإن قال: لم أعلم، يقال له: هلاًّ تعلّمت. و هذا مختصّ بمن يتمكّن من التعلّم، و هو الجاهل المقصّر.

وذلك البحث أنّ الوجوب الشرعي تابع للمصلحة الملزمة غير المزاحمة بالمانع، فهما متلازمان فلا وجوب بدونها، وإلا كان جزافاً قبيحاً، و لا بدّ من الايجاب مع وجودها، وإلا كان تقويتاً للمصلحة الملزمة، و هو قبيح، فمع وجود المصلحة كذلك لا بدّ أن يكون المكلف فاعلاً، و مع وجود المفسدة الملزمة للترك لا بدّ أن يكون تاركاً، و مع اجتماعهما و غلبة إحدهما الاخرى لا بدّ أن يكون علي حسب الغالبة منهما فعلاً أو تركاً، و مع تساويهما فهو مخيّر.

هذا بحسب مقام الثبوت. و أمّا بحسب مقام الاثبات، فلا- تكليف بما بيّنه المعصومون عليهم السّلام و لم يكن موجوداً فيما بأيدينا من الأخبار، سواء لم يصل أو وصل خلافه لاشتباه الراوي، لعدم وصوله إلينا، و ليس من تحليل الحرام أو عكسه؛ لأنّ في ايصال الحكم الواقعي إلينا مانع أهمّ منه، فلا مجال لأنّ يقال بأنّ التعبد بالخبر يوجب تحليل الحرام و الجمع بين الضدّين.

نعم يقع الكلام في اختلاف الاستنباطات من هذه الأخبار، و نحن منخطئة نعتقد خطأ بعضهم، و أنّ الحكم المستفاد من الأخبار التي بأيدينا واحد، ولكن العامّة قائلون بتصويب المجتهدين المختلفين، فإذا خالف الاستنباط الذي ثبت حجّيته علي ما بيّناه في محلّه مع الحكم الواقعي المستفاد من هذه الأخبار، فلا بدّ من الجمع بينه و بين ما أدّى إليه الاستنباط المذكور.

و نحن نقول في مقام الجمع بين الحكم الواقعي الذي يدلّ عليه هذه الأخبار مع

ما استنبطه المجتهد بالشرائط المقررة، أنّ الحكم المشتمل عليه الأخبار لذات الشيء و ما استنبطه المجتهد حكمه بالعنوان الثاني، أي: بعنوان الجهل بالواقع.

فإذا كان الشيء واجبا واقعا، أي: في مفاد الأخبار التي بأيدينا، فما يستلزم جوازه سواء كان حكما أو امضاء لبناء العقلاء أو غيرهما من الترخيص الظاهري، يوجب تفويت المصلحة، إلا أن تكون المصلحة الواقعية: إما غير ملزمة حال عدم الوصول، أو مبتلاة بالمانع، وهذا المورد من اختلاف الحكم الواقعي الكلي مع الظاهري متّحد مع الحكم الواقعي في الموضوعات و الحكم الظاهري فيها، ووجه الجمع بينهما واحد، و إذا انكشف الخلاف فالمصلحة تكون متدركة بمقدار ما يفوت منها علي المكلف، و يعبر عنه بالمصلحة السلوكية، و الالتجاء إليها للفرار عن إشكالين:

أحدهما: فيما إذا لم ينكشف الحكم الواقعي الذي هو مخالف للاستنباط المذكور، ففات مصلحته علي المكلف. فنقول: حينئذ أنّها متدركة بالعمل بما أدي إليه الاستنباط.

ثانيهما: فيما إذا انكشف الحكم الواقعي في الوقت، فإنّ إجراء العمل بالأمانة عنه موجب لتفويت مصلحة الواقع إن لم يتدارك بالعمل به جميع مصلحته، إلا أن يقال بوجوب امتثال الحكم الواقعي، و يتدارك مقدار ما فات من المصلحة الموجودة أول الوقت بالعمل به، و بما ذكر يندفع بعض المناقشات.

الموضع الثاني: في الأمانة القائمة علي الموضوع و الأصل الجاري فيه

إن قامت أمانة كالبيّنة بناء علي كونها أمانة، أو أصل علي خلاف الحكم الواقعي الواصل، مثلا قامت بيّنة علي مايع أنّه ليس بخمر و كان خمر واقعا، و المكلف قادر علي تركه و علي تحصيل اليقين بعدم شرب الخمر، و كذا إذا شكّ في

مايع أنه خمر و كان خمرا واقعا، فإنه محكوم بأصالة الاباحة.

فهل في جعل الأمانة المخالفة للواقع أو الأصل كذلك مانع أم لا؟ الظاهر إمكان الجعل بالتفصيل المتقدم، وهو أن الحكم الواقعي إن كان له أهمية حتى في حال الجهل بمصاديق متعلقه لم يكن مجال للأمانة أو الأصل علي خلافه، كقتل المؤمن مثلا.

فإذا شك في شبح أنه مؤمن أو حيوان غير محترم، لم تجر أصالة البراءة عن حرمة القتل، وإن لم يكن له أهمية بهذا المقدار، أو كان في استيفائها نوع مشقة ينافي سهولة الدين و نحو ذلك، جاز الترخيص في خلافه علي الوجوه المتقدمة.

و يتعين الفرار من الاشكال بالا-لتزام بالوجه الثالث من القسم الثاني، يعني المصلحة السلوكية، كما التزم به الشيخ الأنصاري رحمه الله، حيث قال: وبالجملة فحال الأمر بالعمل بالأمانة علي حكم شرعي حال الأمر بالعمل بالأمانة القائمة علي الموضوع الخارجي، كحياة زيد و موت عمرو، فكما أن الأمر بالعمل في الموضوعات لا يوجب جعل نفس الموضوع، وإنما يوجب جعل أحكامه الي آخر كلامه (1). و صرح بذلك في موضع آخر، وقال: و مما ذكرنا يظهر حال الأمانة علي الموضوعات الخارجية، فإنها من القسم الثالث (2) انتهى.

ثم إنه ينبغي أن يذكر عمدة الوجوه لرفع التنافي بين الحكم الواقعي و الظاهري فيما إذا كان الحكم الظاهري ترخيصا في خلاف الحكم الواقعي، وهي:

الأول: تعدد الموضوع، فالحكم الواقعي علي ذات الموضوع، و الحكم الظاهري علي الموضوع بوصف كونه مشكوكا، كالغنم المغصوب إذا ذبح، فإنه حلال في ذاته و حرام بعنوان الغصب، و كلا الحكمين موجودان، فشرب التتن 7.

ص: 327

1- فرائد الاصول ص 46.

2- فرائد الاصول ص 47.

حرام بذاته، ولكن حلال بعنوان كونه مجهول الحرمة، والخمر في ذاته حرام، وبعنوان كونه مشكوك الخمرية حلال فيما يجري فيه أصالة الحل، وإلا فلا بد من الاحتياط كما قيل في الدماء.

مثل أن يشك في أن الشبح المتحرك مؤمن أو كافر مهدور الدم، فإن أصالة البراءة عن حرمة إراقه دمه لا تجري؛ لأن مراعاة الواقع أهم.

الثاني: عدم اجتماعهما، ضرورة أنه مع وصول الحكم الواقعي إلي المكلف لا يتحقق الحكم الظاهري، ومع عدم وصوله إليه لا ينتج الحكم الواقعي (1).

وفيه أنه مع عدم وصول الحكم الواقعي إن كان المولي يريد العمل به، فكيف رخص في خلافه ظاهراً. وإن كان لا يريد العمل به، فمرجهه إلي أنه لا حكم واقعا.

ودعوي أنه موجود لكن لم ينتج. ممنوعة؛ لأن المولي هو الذي رخص في خلافه، فإن لم يقل بالتفصيل بين مثل الدماء والفروج وغيرهما، فلا معني لوجوده إلا الوجود الانشائي.

الثالث: ما ذكره في الكفاية في مخالفة الأمانة للواقع، بأن التعبد بطريق غير علمي إنما هو بجعل حجته، والحجة المجعولة غير مستتعبة لإنشاء أحكام تكليفية الي آخر كلامه (2).

وفيه أن الحكم الواقعي إن كان له أهمية لا بد من مراعاته حتى مع الشك، فلا مجال لجعل حجة قد تخالف الواقع. وإن لم يكن ذا أهمية في حال الشك، فمرجع جعل الحجة التي ربما تخالف الواقع إلي كون الحكم الواقعي مشروطاً بالعلم به.

الرابع: ما ذكره أيضا من أن مؤدي الأمانة حكم طريقي عن مصلحة في نفسه موجبة لإنشائه. وذكر هذا الوجه في تعليقه علي الفرائد، فقال: إن مؤديات 9.

ص: 328

1- مباني الاستنباط ص 200.

2- كفاية الاصول ص 319.

الأمارات في صورة الخطأ أحكام صوريّة، والمقصود الأصلي هو التوصّل بها إلى الأحكام الواقعية في صورة الاصابة. وأمّا الحكم الواقعي، فهو متعلّق بالشيء بعنوانه (1).

أقول: إن كان المولي يريد الحكم الواقعي بحيث يعاقب علي تركه حتّي في صورة خطأ الأمانة، لزم من جعل الأمانة الترخيص في تركه، فاجتمع المتنافيان، وإلّا كان الحكم الواقعي مشروطاً بالوصول علماً أو بدليل معتبر.

الخامس: ما ذكره في الاصول العملية، كأصالة الاباحة في المشكوك الذي يكون حراماً واقعاً، كشرب التتن المشكوك حرمة إن فرض كونه حراماً واقعاً، فإنّه بعد أن سلّم أنّ المصلحة في الترخيص اعترف بأنّه ينافي كراهة الفعل، فالترّم بأنّ الحكم الواقعي موجود، ولكنّه بحيث لو علم به يتنجّز.

أقول: إن رجع كلامه إلي ما ذكرناه، وإلّا فمحلّ منع.

وقد تلخّص ممّا ذكرناه أنّ الحكم الفعلي الكلّي هو الواصل، أو ما تقتضيه الأمانة أو الأصل، والحكم الواقعي في موارد الشبهة الحكميّة إنشائي محض إذا لم يصل إلي المكلف، وفي موارد الشبهة الموضوعيّة كالمشكوك خمريّة مثلاً يكون الحكم الواقعي التكليفي مشروطاً بالعلم به، أو قيام حجّة عليه من بيّنة أو يد بناء علي أمارتّهما، فتدبّر جيّداً.

وأمّا الحكم الوضعي كالنجاسة والملكية ونحوهما، فهو تابع للواقع علي تفصيل في محلّه، فلو شكّ في امرأة أنّها اخته من الرضاعة جاز التزوّج بها، فإن كانت اخته واقعاً كان الجواز تكليفياً محضاً، وأمّا الزوجيّة فلا تتحقّق بينهما.

وقد تبين أنّه لا فرق بين صورتّي انفتاح باب العلم و انسداده، ودعوي أنّ 4.

ص: 329

1- التعليقة علي الفرائد ص 74.

الأمانة المخالفة للواقع، وكذا الأصل المخالف له في الموضوعات، أعذار هي غير مسموعة للفرق بينهما وبين القطع بالخلاف من غير تقصير، فإنه عذر عقلا بخلافهما، حيث إنَّ الشارع المقدّس قد أذن في مخالفة الواقع.

المبحث التاسع: في عدم حجّية ما لم يقدّم دليل عليّ حجّيته

إشارة

لا- يخفي أنّ البالغ العاقل إن لم يعلم حكم عمل، فحيث أنّه يعلم إجمالاً بأحكام تكليفيّة ووضعيّة يجب عليه الاحتياط في الخروج عن عهدها، فإذا اشترى شيئاً بالعقد الفارسي مثلاً، فيجب عليه أن لا يتصرّف في المثل؛ لاحتمال صحّة البيع شرعاً، ولا الثمن لاحتمال فساد البيع، فلا بدّ له في كلّ حركة وسكون من الاحتياط والاعتماد عليّ ما جعله الشارع حجّة، وما لم يثبت حجّيته عقلاً أو شرعاً، لا يصحّ الاعتماد عليه في مرحلتي سقوط التكليف عن المكلف وإثباته، ولا- يجوز الاعتماد عليّ غير العلم إلاّ عليّ ما قام الدليل العلمي عليّ حجّيته. ويقع الكلام في مقامين:

المقام الأوّل: في أنّ سقوط التكليف الثابت عليّ ذمّة المكلف مترتب عليّ امثاله، أو عليّ ما يكتفي الشارع به في مقام الامتثال، والعقل الحاكم في مرحلة الامتثال لا يحكم بالخروج عن عهدة التكليف إلاّ في صورة العلم بالامتثال، أو العلم بإتيان ما اكتفي الشارع به في مقام الامتثال، ولا يحكم بكفاية الظنّ بالامتثال ونحوه، وهو واضح.

المقام الثاني: في أنّ عدم إثبات التكليف ولا تعيينه بغير العلم إلاّ ما قام الدليل العلمي عليّ حجّيته واعتباره أمر واضح، فإن عمل بما لا يعلم حجّيته وكان عمله موافقاً للواقع، فإن لم يقصد التعمّد والتدبّر به، كان جائزاً ومجزياً إن كان توصّلياً، وكذا إن كان تعبدياً وحصل منه قصد التقرب. وإن قصد التدبّر به كان تشرعياً، فإن

كان توصلياً أجزأ، وإن كان تعبدياً، ففي الأجزاء إشكال إن حصل قصد التقرب.

وإن عمل بما لا يعلم حجتيه و كان عمله مخالفاً للواقع، فإن لم يقصد التعبد به، كان جائزاً غير مجز. وإن قصد التعبد به، كان تشريعاً حراماً و غير مجز، فإن لم يتبين موافقة عمله للواقع لم يجز الاكتفاء بما عمله.

فالكلام يقع في موضعين: الأول: في العمل بما لا يعلم حجتيه من غير تشريع.

الثاني: في العمل به تشريعاً.

الموضع الأول: في عدم حجية ما لم يعلم حجتيه و عدم أجزاء العمل به إن لم يقصد التشريع

و يدل عليه الأدلة الأربعة:

الأول: الكتاب، و نذكر بعض الآيات، منها: قوله تعالى هل عندكم من علم فتخرجوه لنا إن تتبعون إلا الظن (1).

و منها: قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤلاً (2).

و منها: قوله تعالى قل هل من شركائكم من يهدي إلي الحق قل الله يهدي للحق أفمن يهدي إلي الحق أحق أن يتبع أم لا يهدي إلا أن يهدي فما لكم كيف تحكمون. و ما يتبع أكثرهم إلا ظناً إن الظن لا يغني من الحق شيئاً (3).

و منها: قوله تعالى و ما لهم به من علم إن يتبعون إلا الظن و إن الظن لا يغني من الحق شيئاً (4) وغيرها.

ص: 331

1- سورة الأنعام: 148.

2- الاسراء: 36.

3- سورة يونس: 35-36.

4- سورة النجم: 28.

و هذه الآيات تدلّ علي المنع عن تعيين الأحكام بغير العلم، وعن العمل بغير العلم، حتّي فيما كانت سيرة العقلاء علي العمل به ما لم يثبت امضاؤها بخصوصها.

ودعوي دلالة هذه الآيات علي المنع عن اتّباع غير العلم بالعموم أو الاطلاق، و هما ظاهران في مدلوليهما، ودلالتهما ليست علميّة، فيستلزم من منعها عن اتّباع غير العلم المنع عن العمل بعمومها أو اطلاقها، فيلزم من وجود المنع عدمه ممنوعة.

أمّا أولاً: فلأنّ دلالتها صارت علمية لتعدّدها و تقوّي مضمون بعضها ببعض.

و ثانياً: أتأ نعلم أنّ ظواهر الكلام حجّة؛ لأنّ المحاورات الواقعة بين النبي صلّي الله عليه و اله و بين الناس، و كذا المحاورات الواقعة بين الأئمّة عليهم السّلام و بين الناس كانت بالظواهر، فالعمل بظواهر الألفاظ ممضي شرعاً قطعاً، و من الظواهر الممضاة العمومات و الاطلاقات، و هذه تمنع عن اتّباع غير العلم، و رادعة عن السير المدّعاة في غير مورد ممّا لم يثبت امضاؤها.

و بعض هذه الآيات في غير اصول الدين.

فما ذكره في الكفاية في بحث حجّية خبر الواحد، من أنّ هذه الآيات كلّها وردت إرشاداً إلي عدم كفاية الظنّ في اصول الدين في غير محلّه، كما أنّ ما ذكره من أنّه لا يمكن الردع بها لاستلزامه الدور؛ لأنّ الردع بها يتوقّف علي عدم تخصيص عمومها و عدم تقييد إطلاقها بالسيرة القائمة علي اعتبار خبر الثقة، و عدم تخصيص عمومها موقوف علي الردع بها. إلي آخر كلامه (1).

غير صحيح في محلّ كلامنا؛ لأنّ السيرة القائمة علي العمل بالظواهر و منها العمومات و المطلقات ممضاة شرعاً، فهي حجّة مخصّصة لعمومات المنع عن العمل بغير العلم، لأنّها معلومة الحجّية. 8.

ص: 332

1- كفاية الاصول ص 348.

و بعبارة اخري:لنا سيرتان قد علم إمضاء إحداهما، ويشكّ في إمضاء الاخرى،فالسيرة علي العمل بعموم ما دلّ علي الردع ممضاة قطعا، و سائر السير هي ممّا شكّ في اعتبارها،فهي مردوعة بهذه العمومات.

ثمّ إنّه قيل: إنّ ما جري عليه العقلاء لا يكفي في ردعهم العمومات، بل لا بدّ من الردع الخاصّ، كما ورد في القياس.

و هذا الكلام غير صحيح؛ لأنّ المقصود إن كان أنّ العقلاء لا يكتفون بهذه الآيات و الأخبار الرادعة عن اتّباع غير العلم، المذكورة في مقدّمة جامع أحاديث الشيعة و غيرها بعد المراجعة إليها، فلا يظنّ بهم ذلك، و إن كان أنّهم يبقون علي سيرتهم من دون المراجعة إليها، فهذا ممّا لا ينتظر منهم بعد معرفتهم أنّ شارع الاسلام له أحكام خاصّة، فلا بدّ لهم من الرجوع إلي الكتاب و الأخبار.

و أمّا القياس، فإنّه كان قد شاع في عصر المعصومين عليهم السّلام و كان يدّعي دلالة بعض الآيات عليه، فلذلك ردعوا عنه ردعا خاصّا.

الثاني: الأخبار، منها: خبر عبد الرحمن بن الحجّاج، قال: قال لي أبو عبد الله عليه السّلام: إِيّاك و خصلتين ففيهما هلك من هلك، إِيّاك أن تفتي الناس برأيك، أو تدين بما لا تعلم (1).

الثالث: العقل، فإنّه لا ريب في تقبيح العقلاء من يتكلّف من قبل مولاه بما لا يعلم وروده عنه و لو كان عن جهل مع تقصير.

الرابع: الاجماع و هو معلوم.

فقد تبين من جميع ما ذكر أنّ العلم الاجمالي بالتكاليف لا ينحلّ إلاّ بما علم اعتباره شرعا، و هذا هو الأصل الذي يرجع إليه.0.

ص: 333

إشارة

و البحث عنه يقع في جهات:

الجهة الاولى: في ماهية التشريع

و هل أنّها و البدعة بمعنى واحد أو أنّهما مختلفتان؟

فنبول: التشريع لغة: هو تعيين كيفية مسير الانسان في أعماله الفردية و الاجتماعية الاعتقادية و العملية، كما قال الله تبارك و تعالى: شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ (1). و اصطلاحاً عبارة عن البناء عملاً علي فعل بما أنّه دين مسنداً إلي الشارع المقدّس.

و البدعة لغة: هي الاختراع، كما قال الله تبارك و تعالى وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ (2) و اصطلاحاً عبارة عن ايجاب عمل أو تحريمه لم يسبقه إذن من الشارع المقدّس، و إن لم يسندّه إلي الشارع، بل لمجرّد جعله ديناً يتديّن به، مثلاً من صلّي النافلة جماعة، كصلاة التراويح بعنوان أنّه دين و مشروع لا بالبناء علي أنّ الشارع أمر به كان ما فعله بدعة، فإن قصد أنّ الشارع أمر بها كما أمر بسائر المندوبات كان ما فعله تشريعاً.

و يحتمل أن يكون التشريع و البدعة مصداقين لمعني واحد، و هو التديّن بما لم يأمر الله به، كما قال الله تعالى: أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ (3) و إطلاقه شامل للتشريع و البدعة بالمعني المذكور.

ص: 334

1- سورة الشوري: 13.

2- سورة الحديد: 27.

3- سورة الشوري: 21.

ثم إنه أنكر النراقي رحمه الله في العوائد أن يكون التشريع الاسناد قلبا ما ليس من الدين إلي الشارع؛ لأنّ القصد ليس أمرا اختياريًا، بل هو متفرّع علي الاعتقاد، فإن حصل الاعتقاد من دليل فهو معذور، ولا يحصل الاعتقاد من غير دليل، و مجرد تصوّر كون فعل مأمورا به ليس تشريعا.

إلي أن قال: والتحقيق أنّ كلّ فعل لم يثبت من الشرع، لا يمكن الاتيان به باعتقاد أنّه من الشرع، لكن يمكن فعله بإراءة أنّه من الشرع، أو جعله شرعا للغير، و هو تشريع وإدخال في الدين وإن لم يعتقد المشرع-بالكسر- وهذه هي البدعة (1).

أقول: الاعتقاد ليس أمرا اختياريًا، وإن كان بعض مقدّماته ربما يكون اختياريًا، لكن البناء القلبي لعله اختياري، فينبني علي مشروعية التكتّف في الصلاة مثلا.

و عن بعضهم أنّ التشريع هو العمل لا الاعتقاد و البناء قلبا، فمن عمل شيئا بقصد أن يكون له أتباع، أو للحكم بقاء مسندا له إلي الشرع، فهو مبدع. و من عمل شيئا من ذلك مدخلا له في الشريعة من غير قصد السراية إلي غيره، كان مشرعا في الدين، سواء كان عن علم بالمخالفة، أو جهل بسيط، أو مرّكب لا يعذر فيه، و يجري حكم مؤاخذه التشريع عليه، وافق الواقع أو خالفه، وإن كان في الثاني أظهر، فمن أخذ الأحكام من الأدلّة مع عدم أهليّته، فلا يشكّ في فسقه و معصيته، و لا فرق بين ما اخذ من كتب أهل الحقّ، أو كتب أهل الباطل، و كذا المقلّد لغير القابل و الآخذ بقول الأموات من غير عذر.

فصلاة الضحى و التراويح و نحوهما من البدعة، و بيع الحصاة و الملامسة 5.

ص: 335

1- عوائد الأيّام للنراقي ص 325.

و المنابذة، إن جعل عبارة عن الفعل، أو عن القول بشرط الفعل، وكذا المغارسة و جميع العقود من التشريع، و من هذا القبيل طلاق الكنايات و الثلاث دفعة أو من غير رجعة، و العول و التعصيب و نحوهما (1) انتهى.

قلت: تصوّر كون العمل مشروعاً أو ديناً وإخطاره بالبال ليس محرّماً، لكن البناء علي أنّه دين و التديّن به، سواء أسنده إلي الشارع أو لم يسنده يكون مصداقاً لقوله تعالى فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَاماً وَ حَلَالاً (2) هذا إن تجرّد عن الفعل، كتديّن العامة بعدم و جوب طواف النساء و إن لم يصدر من المتديّن به الحجّ، و لو فعل مع ذلك كان الفعل تشريعاً و بدعة، هذا ما يتحصّل لي بدوا من أدلّة التشريع.

فالمحرّم شرعاً أمران: الأوّل التديّن بما ليس من الدين، الثاني العمل المقصود به كونه من الدين.

الجهة الثانية: في أدلّة حرمة التشريع

و هي آيات تدلّ علي حرمة التشريع، أي: البناء علي كون حكم شرعيّاً، سواء أسنده إلي الشارع أو لم يسنده، فيكون بدعة و تشريعاً أيضاً، و التشريع مأخوذ من هذه الآيات:

قوله تعالى أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ (3) و قوله تعالى وَ لَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتِكُمُ الْكُذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَ هَذَا حَرَامٌ لِيَتَّقُوا عَلَيَّ اللَّهُ الْكُذِبَ (4) و قوله تعالى فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَاماً وَ حَلَالاً قُلْ أَللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى

ص: 336

1- كشف الغطاء 1:53.

2- سورة يونس: 59.

3- سورة الشوري: 21.

4- سورة النحل: 116.

اللَّهِ تَقْتَرُونَ (1) وقوله تعالي وَ حَرَّمُوا مَا رَزَقَهُمُ اللَّهُ افْتِرَاءً عَلَيَّ اللَّهُ (2).

وَأَمَّا الْأَخْبَارُ الدَّالَّةُ عَلَيَّ حُرْمَةَ الْبَدْعَةِ وَ التَّشْرِيْعِ، فَهِيَ عِدَّةُ أَخْبَارٍ:

منها: ما رواه الكليني، عن علي بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن يزيد العجلي، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: سألته عن أدني ما يكون العبد به مشركاً؟ فقال: من قال للنواة إنها حصاة وللحصاة إنها نواة ثم دان به (3).

و منها: ما رواه أيضاً عن علي، عن أبيه، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن عبد الله بن يحيى الكاهلي، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: لو أن قوما عبدوا الله وحده لا شريك له، وأقاموا الصلاة، وآتوا الزكاة، وحجوا البيت، وصاموا شهر رمضان، ثم قالوا لشيء صنعه الله أو صنعه النبي صلي الله عليه واله: ألا صنع خلاف الذي صنع، أو وجدوا ذلك في قلوبهم لكانوا بذلك مشركين، ثم تلا هذه الآية فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً (4) ثم قال أبو عبد الله عليه السلام: فعليكم بالتسليم (5).

و منها: ما رواه أيضاً عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن أبيه، عن عبد الله بن يحيى، عن عبد الله بن مسكان، عن أبي بصير، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ (6) فقال: أمّا والله ما دعوهم إلي عبادة أنفسهم، ولو دعوهم إلي عبادة أنفسهم 2.

ص: 337

1- سورة يونس: 59.

2- سورة الأنعام: 140.

3- اصول الكافي 2: 397 ح 1.

4- سورة النساء: 64.

5- اصول الكافي 2: 398 ح 6.

6- سورة التوبة: 32.

لما أجابوهم، ولكن أحلّوا لهم حراما، وحرّموا عليهم حلالا، فعبدوهم من حيث لا يشعرون (1).

و منها: ما رواه أيضا بأسناده عن محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السّلام، قال:

خطب أمير المؤمنين عليه السّلام الناس، فقال: أيّها الناس إنّما بدء وقوع الفتن أهواء تتّبع، وأحكام تبتدع، يخالف فيها كتاب الله يتولّي فيها رجال رجالا (2).

وعقد في الجزء الثاني من البحار بايين لذلك فلاحظ، ولاحظ الباب الرابع من الجزء الثامن عشر من الوسائل في صفات القاضي، والباب العاشر منه، إلي غير ذلك.

الجهة الثالثة: ذكر المحقّق الخراساني رحمه الله في تعليقه الفرائد

، أنّ التشريع موجب لاستحقاق العقاب عقلا، قال: إنّ العمل بسبب ذلك لا يتغيّر عمّا هو عليه واقعا، ولا يوجب ذلك فيه مبعوضيّة ولا حرمة مولويّة شرعيّة.

إلي أن قال: نعم يوجب إثما قلبيا حيث إنّ بهذا البناء والالتزام تصرّف فيما هو سلطان المولي من تشريع الأحكام، فيستحقّ بذلك ذمّا و عقابا، حيث أنّه بنفسه هتك لحرمة المولي.

إلي أن قال: فالحرمة التشريعية عقلية صرفة لا شرعية كحرمة قصد المعصية؛ لما عرفت في ذلك الباب أنّ كلّ ما يوجب العقاب والثواب بلا خطاب معه لا يكون قابلا للأمر أو النهي الشرعي، فلو ورد في الشرع فهو من باب الارشاد، وإطباق العقلاء علي ذمّ المشرع إنّما هو علي نفس البناء والالتزام الذي هو من

ص: 338

1- اصول الكافي 2:398 ح 7.

2- اصول الكافي 1:54 ح 1.

أفعال القلب أتي بالعمل الذي هو بني علي أنه واجب أو حرام أم لا انتهى (1).

قلت: مجرد البناء بدون مبرز له لا- مانع من كونه حراما شرعا، فإن أفعال النفس كالتعبد المذكور ونحوه يمكن اتصافها بالوجوب أو الحرمة، كصفات النفس من الحسد و الحقد و الكبر، و ظاهر الأخبار حرمة التعبد بغير العلم متدينا به وإن لم يعمل.

الجهة الرابعة: ينبغي أن يعلم أن هناك أمورا محرمة بعناوينها

وإن كانت تشريعا أيضا.

الأول: الاخبار عن الله ورسوله صلى الله عليه و اله و الأئمة عليهم السلام مع العلم بعدم صدور المخبر به عنهم، أو مع الجهل به، فإنه حرام، لقوله تعالى أ تَقُولُونَ عَلَي اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ (2) وقوله تعالى آ لَلَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَي اللَّهِ تَقْتَرُونَ (3).

الثاني: الافتاء بأن يبين وظيفة الناس شرعا، فإنه حرام مع العلم بعدم كونها وظيفة أو الجهل بها، وإنما يجوز الافتاء مع العلم بصحة المضمون، أو قيام العلمي علي صحته.

يدل عليه أخبار، كصحيح أبي عبيدة الحذاء، قال: قال أبو جعفر عليه السلام: من أفتي الناس بغير علم و لا هدي من الله لعنته ملائكة الرحمة و ملائكة العذاب، و لحقه وزر من عمل بفتياه (4).

و خبر عبيدة السلماني (5).

ص: 339

1- التعليقة علي الفرائد ص 78.

2- سورة يونس: 68.

3- سورة يونس: 59.

4- جامع أحاديث الشيعة 1:145-146 ب 1 ح 40 الطبعة الأخيرة.

5- جامع أحاديث الشيعة 1:146 ب 1 ح 41 الطبعة الأخيرة.

و خبر مفضّل بن يزيد (1)، و حسن عبد الرحمن بن الحجّاج (2)، و خبره الآخر (3)، إلي غير ذلك من الأخبار.

الثالث: استحلال ما حرّمه الله، أو إباحة ما أوجبه الله، فإنّه يوجب الارتداد و الكفر، و في كتاب الصوم في رواية: إن أفطر يقال له: هل في إفطارك إثم، فإن قال: لا، قتل (4).

و في حسن عبد الله بن سنان، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يرتكب الكبيرة من الكبائر فيموت هل يخرج به ذلك من الاسلام؟ و إن عذب كان عذابه كعذاب المشركين، أم له مدّة و انقطاع؟ فقال: من ارتكب كبيرة من الكبائر فزعم أنّها حلال أخرجه ذلك من الاسلام و عذب أشدّ العذاب (5). و خبر مسعدة (6).

الرابع: عدم التسليم قلباً لأحكام الله، يدلّ عليه حسن الكاهلي المتقدّم (7).

الجهة الخامسة: في ما لا دليل علي حرّمته

فهو أن يعمل بما يظنّ به من الوجوب أو الحرمة بما هو مظنون من دون البناء علي وجوبه أو حرّمته.

و بعبارة اخري: مجرّد العمل بالظنّ بدون التشريع و الابتداء، و كذا فعل ما

ص: 340

1- جامع أحاديث الشيعة 1:146 ب 1 ح 43 الطبعة الأخيرة.

2- جامع أحاديث الشيعة 1:147 ب 1 ح 46 الطبعة الأخيرة.

3- جامع أحاديث الشيعة 1:148 ب 1 ح 49 و 50 الطبعة الأخيرة.

4- جامع أحاديث الشيعة 9:116 ب 2 ح 20.

5- اصول الكافي 2:285 ح 23.

6- اصول الكافي 2:280 ح 10.

7- اصول الكافي 2:398 ح 6.

يحتمل وجوبه، فإن كان بقصد الاحتياط فلا ريب في رجحانه، وإن لم يكن بقصد الاحتياط، فلا دليل علي حرمة، فإن طابق الواقع و كان الفعل توصلًا صحّ، وإن طابقه و تحقّق منه قصد القرية في العبادات صحّ كذلك.

الجهة السادسة: في ما يتوهم أنه من التشريع ممّا لا يمكن أن يقع

و هو أن يعمل عملاً يعلم أنه حرام أو مباح بقصد أمر الشارع به، أي: بداعي أمره، وكذا إن جهل ذلك، فإنه لا يمكن تحقّقه مع الالتفات إلي جهله، فهو نظير أن يقصد بشرب الماء أكل الخبز.

نعم إن كان عالماً بإباحة شيء، لكن كان معتقداً بجواز الاتيان به بقصد الوجوب لاعتقاده بجوازه، و كان هذا الاعتقاد حاصلًا له عن جهل قصورا أو تقصيرا، أمكن صدور الفعل منه بقصد الأمر به.

المبحث العاشر: في حجّية ظواهر الكتاب و السنّة

إشارة

لا يخفي أنّ نصوص الكتاب و السنّة الثابتة عن المعصومين عليهم السّلام حجّة و لا ريب فيها. و أمّا ظواهرهما مع احراز الظهور، سواء كان اللفظ مستعملاً في المعني الحقيقي أو في غيره، ففي حجّيتها خلاف، وكذا إذا كان المعني الحقيقي و المجازي معلومين و شكّ في ظهور اللفظ، ففي الاعتماد علي أصالة الحقيقة خلاف، فيقع الكلام في مواضع:

الموضع الأول: في حجّية ظواهر السنّة مع احراز الظهور

إشارة

و لا ريب في كون الظاهر مع إحرازه حجّة عند جميع الناس في جميع الأماكن و الأعصار، و من المعلوم بديهية أنّ طريق محاورات الشارع في تفهيم مقاصده

للمخاطبين لم يكن طريقا مخترعا مغايرا لطريق محاورات أهل اللسان في تفهيم مقاصدهم، هذا في الأحكام الشرعية، ولكن الاشكال في ظواهر الأخبار من وجهين:

الوجه الأوّل: كيف يمكن الوصول إلي إحراز ظواهرها مع التشابه و الغموض و الاختلاف فيها، كما يستفاد ممّا روي عن الامام الرضا عليه السّلام، قال: من ردّ متشابه القرآن إلي محكمه، فقد هدي إلي صراط مستقيم، ثمّ قال عليه السّلام: إنّ في أخبارنا محكما كمحكم القرآن، و متشابها كمتشابه القرآن، فردّوا متشابها إلي محكمها الحديث (1).

و في خبر إبراهيم الكرخي: و لا يكون الرجل منكم فقيها حتّي يعرف معاريض كلامنا الحديث (2). و معاريض الكلام رموزه و إشارات.

و في خبر الأحول المروي في بصائر الدرجات عن أبي عبد الله عليه السّلام، قال: أنتم أفقه الناس ما عرفتم معاني كلامنا، إنّ كلامنا لينصرف إلي سبعين وجها (3).

و مثله خبر داود بن فرقد، عن أبي عبد الله عليه السّلام، قال: أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا، إنّ الكلمة لتصرف علي وجوه، فلو شاء إنسان لصرف كلامه كيف شاء و لا يكذب (4).

و خبر زيد الزّراد، عن أبي عبد الله عليه السّلام، قال: قال أبو جعفر عليه السّلام: يا بني اعرف منازل الشيعة علي قدر روايتهم و معرفتهم، فإنّ المعرفة هي الدراية للرواية، و بالدرايات يعلو المؤمن إلي أقصي درجات الايمان، إني نظرت في كتاب 7.

ص: 342

1- وسائل الشيعة 115:27 ح 22 الطبعة الأخيرة.

2- بحار الأنوار 184:2 ح 5.

3- بحار الأنوار 199:2 ح 57 عن بصائر الدرجات.

4- وسائل الشيعة 117:27 ح 27.

لعلي عليه السلام فوجدت في الكتاب: إن قيمة كل امرئ وقدره معرفته، إن الله يحاسب الناس علي قدر ما أتاهم من العقول في دار الدنيا (1).

و خبر عبد الأعللي، قال: دخلت أنا و علي بن حنظلة علي أبي عبد الله عليه السلام، فسأله علي بن حنظلة عن مسألة فأجاب فيها، فقال علي: فإن كان كذا و كذا، فأجابه فيها بوجه آخر، قال: فإن كان كذا و كذا، فأجابه بوجه آخر حتى أجابه فيها بأربعة وجوه، فالتفت علي بن حنظلة، و قال: يا أبا محمد قد أحكمتاه، فسمعه أبو عبد الله عليه السلام، فقال: لا تقل هكذا يا أبا الحسن فإنك رجل ورع، إن من الأشياء أشياء ضيقة، و ليس تجري إلا علي وجه واحد، منها وقت الجمعة ليس إلا واحد حين تزول الشمس، و من الأشياء أشياء موسعة تجري علي وجوه كثيرة و هذا منها، إن له عندي سبعين وجها (2). و غير ذلك من الأخبار.

و ذكر ذلك الشيخ الأنصاري رحمه الله، قال: إن الانصاف يقتضي الظن بصدور جميع الأخبار التي بأيدينا إلا قليلا في غاية القلة، لمن أطلع علي كيفية تنقيح الأخبار و ضبطها.

ثم قال: الذي يقتضيه النظر هو أن يقال: إن عمدة الاختلاف إنما هي كثرة إرادة خلاف الظواهر في الأخبار: إما بقرائن متصلة اختفت علينا من جهة تقطيع الأخبار، أو نقلها بالمعني، أو منفصلة مختفية من جهة كونها حالية معلومة للمخاطبين، أو مقالية اختفت بالانطماس. و إما بغير القرينة لمصلحة يراها الامام عليه السلام من تقيّة علي ما اخترناه علي وجه التورية، أو غير التقيّة من المصالح الاخر.

و إلي ما ذكرنا ينظر ما فعله الشيخ قدّس سرّه في الاستبصار من إظهار إمكان الجمع 0.

ص: 343

1- بحار الأنوار 2:184 ح 4.

2- بحار الأنوار 2:197 ح 50.

بين متعارضات الأخبار بإخراج أحد المتعارضين أو كليهما عن ظاهره إلي معني بعيد.

وربما يظهر من الأخبار محامل وتأويلات أبعد بمراتب مما ذكره الشيخ رحمه الله تشهد بأن ما ذكره الشيخ رحمه الله من المحامل غير بعيد عن مراد الامام عليه السلام وإن بعدت عن ظاهر الكلام، إلا أن يظهر فيه قرينة عليها إلي آخر كلامه (1).

وقال في كشف القناع: إن كلام الصادقين عليهما السلام وكلام سائر الأئمة عليهم السلام كان ككلام الله وكلام رسوله صلى الله عليه و اله فيه عام و خاص، و ظاهر و مؤوّل و مطلق و مقيد و محكم و متشابه و مبين و مفصل، لا يصل إلي حقيقة معناه إلا أوحدي من الناس، فكان كما قال الصدوق: إن لكلامهم وجوها و معاني لا يعقلها إلا العالمون، و من ثم قال الصادق عليه السلام لأصحابه: حديث تدريه خير من ألف ترويه، و لا يكون الرجل منكم فقيها حتى يعرف معاريض كلامنا، فإن الكلمة من كلامنا لتصرف علي سبعين وجها لنا من جميعها المخرج.

و يقرب منه أخبار اخر تنبيء عن غموض كلامهم و صعوبته علي معظم أصحابهم أو جميعهم، و احتياجهم إلي التأديب حتى يتفقهوا في دينهم.

فربّ واحد منهم يسمع بعض كلماتهم دون بعض، و لا يستقصي جميع ما روي عنهم فيما تعلق به الغرض: إمّا لعدم تمكّنه من ذلك، أو عدم تفطنه، أو لتسامحه و قلة اعتناؤه به، فيشتبه عليه الأمر، و ربّ آخر كانت فطنته قاصرة عن فهم دقائق مطالبهم و حقائق مقاصدهم.

و إمّا ألقوا إليه بعض أحاديثهم من باب ربّ حامل فقه ليس بفقيه، و ربّ حامل فقه إلي من هو أفقه منه، و ربّما ينقل ما سمعه أو بلغه لغيره بالمعني بحسب فهمه، م.

ص: 344

1- فرائد الاصول ص 810 طبع قم.

فيوقع غيره في الغلط و الاشتباه أيضا.

و ربّ آخر كما قال الباقر عليه السّلام: إنّ لنا أوعية نملؤها علما و حكما و ليست لها بأهل، فما نملؤها إلاّ لتتنقل إلي شيعتنا، انظروا إلي ما في الأوعية فخذوها، ثمّ صفوها من الكدورة تأخذوا منها بيضاء نقيّة صافية، و اياكم و الأوعية فإنّها وعاء سوء فتتكبوها.

و قال الصادق عليه السّلام: ذهب العلم و بقي غبرات العلم في أوعية سوء فاحذروا باطنها، فإنّ في باطنها الهلاك، و عليكم بظاهرها فإنّ في ظاهرها النجاة.

و لا ريب في صعوبة تمييز أوعية السوء من المحمودة و الصافية من الكدورة، و الظواهر المطلوبة المنتخبة من البواطن المهلكة، فيؤدّي ذلك كثيرا إلي اشتباه الأمر علي اولي العلم و الفضل فضلا عن غيرهم (1) انتهى.

و قال في موضع آخر: و في خبر أبي بصير عنه عليه السّلام، قال: رحم الله عبدا أحببنا إلي الناس و لم يبغضنا إليهم، أما و الله لو يروون محاسن كلامنا لكانوا أعزّ، و ما استطاع أحد أن يتعلّق عليهم بشيء، لكن أحدهم يسمع الكلمة فيحطّ إليها عشرا.

إلي غير ذلك من الأخبار التي ذكرت في محالّها، و لو لا- الضرورة التي أدّت إلي ايراد جملة منها هنا لما ذكرناها، و لرأينا الاعراض و الاغماض عنها أولي و أحري، كما لا يخفي، و هذا تكشّف عمّا ذكرنا من وجوه شتّى، و قد عاضد كلامنا أخبار اخر في معناه، و لذا عرضنا عن التعرّض لأحوال أسانيدها، و إن كان كثير منها صحيحا أو قويّا.

ثمّ تسافل الأمر بعد الصادق عليه السّلام إلي زمان الغيبة ثمّ إلي زماننا، فكان كما قال الباقر عليه السّلام: كآني بدينكم هذا لا يزال مولّيّا يفحص بدمه، ثمّ لا يردّ عليكم إلاّ رجل 1.

ص: 345

منّا أهل البيت، وذلك لاشتداد التقيّة في أزمنة سائر الأئمّة وحبس الخلفاء بعضهم مدّة طويلة و بعد العهد عمّن كان قبلهم، وكذلك عنهم بالنسبة إلي من بعدهم، فكان عمل الشيعة غالباً بما بلغهم من الأخبار عن الصادقين عليهما السّلام أو غيرهما من الأئمّة عليهم السّلام علي ما فيها من الوضع و الخطأ و التحريف و التصحيف و التقطيع و الغموض و التأويل و التعارض و الاخلال بقرائن الحال و المقال كما هو المعلوم، و خلط كثير من الرواة من أصحابنا بين أخبار العامّة و أخبار الخاصّة و روايتهم أحاديث كلّ من الفريقين عن الآخر (1) انتهى.

أقول: ينبغي التثبت و مراعاة القرائن، و لعلّ منها مراعاة زمان صدور الأخبار، و ملاحظة المسائل المشابهة للمسألة المطروحة عند العامّة.

الوجه الثاني لعدم حجّية ظواهر الأخبار: أنّه يستظهر بعض الفقهاء منها خلاف ما يستظهره الآخر، و لذا يختلفون في الفتوي، فيكشف عن أنّه ليس بظاهر.

و الجواب: أنّه يعتبر- مضافاً إلي مراعاة ما ذكر في الوجه الأوّل- أن يكون حسن الطريقة و السليقة، متتبّعاً لموارد الاستعمالات، فما يبدو من ظواهر الأخبار ليس بحجّة إلّا- بعد الاطلاع الكامل علي معاني الألفاظ و معاني هيئاتها و تمييز الظاهر من غيره، و الممارسة للأخبار، و التتبّع التام لمواردها، و إخلاء الذهن عن ملابساتها، فمثلاً يستظهر فقيه من غسل الثوب اعتبار العصر في تحقّق مفهومه، و يستظهر فقيه آخر عدم اعتباره.

فهذه الاستظهارات لا- بدّ من أن تكون حاصلّة له بعد التتبّع في اللغة و المحاورات العربية، و الاطلاع علي الأخبار و معانيها و زمان صدورها و محلّه، و الاطلاع علي القرائن الحالية و المقالية و الأشباه و النظائر و جمع الأخبار، و مثلاً 9.

ص: 346

آخر: يستظهر من قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ «لا ضرر و لا ضرار» كَلَّ واحد من الفقهاء معني غير ما يستظهره الآخر، فأَيُّ دليل علي حجّية هذه الاستظهارات، ففي أمثال ذلك لا بدّ من الأخذ بالقدر الظاهر من الدليل و ترك تلك التكلّفات.

وقال في وقاية الأذهان: وهنا أمر مهمّ لا بدّ من التنبّه له، وهو أنّ الظهور الذي عرفت حجّيته هو الذي يفهمه أهل تلك اللغة من اللفظ، أو من زاولها وقتلها خبراً، حتّي عاد كأحدهم، بل كاد أن يعدّ منهم، فلا بدّ لمن يروم استنباط الأحكام من الكتاب و السنّة من ممارسة هذه اللغة الشريفة، و معرفة عوائد أهلها و درس أخلاقها و طبائعها، و الاطلاع علي أيّامها و مذاهبها في جاهليّتها و إسلامها إلي آخر ما أفاده (1).

و الغرض أنّه لا بدّ من التنبّه و تتبّع الموارد حتّي يعرف لحن خطابات الشارع.

ثمّ أنّه قد ظهر ممّا ذكر أنّ منشأ اختلاف فتاوي أصحاب الأئمّة عليهم السّلام ليس منحصرًا في أخذ بعضهم بالخبر الصادر لبيان الحكم الواقعي، و أخذ الآخر بالخبر الصادر تقيّة، بل ربّما كان منشأ اختلافهم في فهم الأخبار و كفيّة الجمع بينها، فإذا كان هذا حال أصحاب الأئمّة عليهم السّلام، فالعلماء الذين لم يدركوا الأئمّة عليهم السّلام و خفي عليهم قرائن الحال يختلفون عادة في الاستظهار من الأخبار.

تتميم:

هل العبرة بظواهر الكلام في زمان صدور الأخبار، أي: ما يكون اللفظ ظاهرًا فيه في زمان صدورها، أو العبرة بظهور الكلام علي حسب ما يفهم منه في كلّ عصر؟ الظاهر أنّ المناط هو الظهور في عصر الصدور؛ لأنّ الشارع لم يبدع طريقًا غير ما هو المتعارف عند أهل العرف، و هو التكلّم بالظواهر عند المخاطبين

ص: 347

الحاصلة من المعني اللغوي والعرفي والقرائن الحالية و المقالية في حال التخاطب.

مثلا- ما دلّ علي جواز السجود علي القرطاس، منزّل علي القرطاس المتداول حال صدور الأخبار، فإذا كان القرطاس المتداول في زمان صدور الأخبار متّخذا ممّا يصحّ السجود عليه، فلا يصحّ التمسك بإطلاق ما صدق عليه القرطاس في عصرنا؛ لأنّ المخاطبين لم يفهموا من اللفظ غير ذلك، ولم يكن ظاهرا إلاّ فيه، و حيث لم يوجد في زمانه إلاّ القرطاس المتّخذ ممّا يصحّ السجود عليه، فلا يحتاج التقييد إلي ذكر القيد.

و تقدّم في بحث العامّ والخاصّ أنّه لو وجد عقد في زماننا لم يكن موجودا في زمان صدور العموم، وشكّ في صحّته وفساده، لا يجوز التمسك بعموم أو فوّا بالعقود لأنّه لو فرض أنّ هذا العقد لم يكن مرادا من العموم لما احتاج إلي التخصيص؛ لعدم وجوده في ذلك الزمان.

ولكن يظهر من الشيخ الأنصاري رحمه الله في ردّ صاحب القوانين أنّ المناط فهم أهل كلّ عصر؛ لأنّ احتمال خلاف ما يكون ظاهرا عندهم ناش عن احتمال وجود قرينة حالية قد خفيت، وهو مدفوع بأصالة عدم القرينة.

و حاصل ما أفاده أنّ إجماع العلماء و أهل اللسان علي حجّية الظاهر، فإنّ أهل اللسان إذا نظروا إلي كلام صادر من متكلّم إلي مخاطب يحكمون بإرادة ظاهره منه إذا لم يجدوا قرينة صارفة بعد الفحص في مظانّ وجودها. الي آخر ما أفاده (1).

أقول: سيأتي إن شاء الله في مبحث التعادل و التراجيح أنّ من جملة علل اختلاف الأخبار خفاء القرائن الحالية و المقالية، فينبغي مراعاته. ن.

ص: 348

1- لاحظ فرائد الاصول للشيخ الأنصاري رحمه الله ص 810 طبع جامعة المدرّسين.

ثمّ لو سلّم أنّ أهل اللسان و العلماء يفعلون ذلك، فإنّ كانت سيرة ممضاة شرعا و إلاّ فلا يجوز الاعتماد علي ما لا يوجب العلم، و إثبات السيرة الممضاة مع اختلاف الأخبار و خفاء القرائن الحالية و المقالية مشكل جدّا.

ثمّ الظاهر أنّ مراد الشيخ رحمه الله فهم كلّ عصر إن لم يعلم مخالفته لفهم المخاطبين.

الموضع الثاني: في حجّية ظواهر الكتاب العزيز

لا يخفي أنّ آيات الكتاب علي أنواع:

النوع الأوّل: ما يكون نصّا في معناه، كالآيات الواردة في التوحيد و صفات الله تعالى، و رسالة الأنبياء و الجنّة و النار و نحوها، و لا شكّ في صحّة الاستدلال بها علي متضمّنها، و هذه الآيات من المحكمات.

النوع الثاني: ما يكون ظاهرا في معناه، يعرفه كلّ من عرف اللغة التي خوطب بها، أو كان ظهوره حاصلًا من تأيّد بعض الآيات ببعض بحيث صار ظهوره كالنصّ، و لم يحتمل غير المعني الذي هو ظاهر فيه، و لا ينبغي الريب في حجّيته، لكن يشترط في حجّية الظاهر عدم وجود حجّة علي خلافه من ناحية المعصومين عليهم السّلام، و هذا النوع أيضا من المحكم.

النوع الثالث: ما هو متشابه لبعض الآيات الظاهرة في الجبر و نحوه، أو مجمل مثل ما دلّ علي وجوب الصلاة، فإنّ مفهوم الصلاة مجمل يبيّن كيفيّته المعصوم عليه السّلام.

النوع الرابع: ما كان اللفظ محتملا للمعنيين أو أكثر، و تترجّح بعض هذه المعاني عند الناظر إليه بحسب ذوقه أو فهمه المعني اللغوي أو العرفي، فهل استظهاره معني من هذه المعاني من الآية من دون تأيّد بالآيات الاخر و لا بتفسير المعصومين عليهم السّلام و لا العلم بأنّ المتفاهم عند الجميع و المتبادر عندهم هذا المعني

حجّة أم لا؟ وينبغي أن يكون محلّ النزاع حجّية مثل هذا الظهور، فللنّافين امور:

أحدها: أنّه حيث لم يعلم ظهور اللفظ، وكان ظهوره مظنونا كان الاعتماد عليه متابعة لغير العلم، وهو ممنوع بالآيات والأخبار.

ثانيها: الأخبار الدالّة علي أنّ ما لم يكن من المحكمات ممّا يتطرّق فيه الاحتمال ينحصر علمه بعلماء آل محمّد صلّي الله عليه و اله، يعني الأئمّة المعصومين عليهم السّلام، وهو خير عبيدة السلماني، قال: سمعت عليّا عليه السّلام يقول: يا أيّها الناس اتّقوا الله و لا تقتوا الناس بما لا تعلمون، فإنّ رسول الله صلّي الله عليه و اله قد قال قولاً آله منه إلي غيره، وقد قال قولاً من وضعه غير موضعه كذب عليه، فقام عبيدة و علقمة و الأسود و اناس منهم فقالوا: يا أمير المؤمنين فما نضنع بما قد خبرنا به في المصحف، قال: يسأل عن ذلك علماء آل محمّد (1). و لاحظ خبر زياد بن أبي رجاء (2).

ثالثها: ما دلّ علي أنّ في القرآن ناسخاً و منسوخاً و عامّاً و خاصّاً و محكماً و متشابهاً، في حديث طويل رواه في الكافي، عن سليم بن قيس (3).

و ما ورد في حديث منصور بن حازم، من أنّ عليّاً عليه السّلام قيّم القرآن و يعرف كلّ، و لا يعرف كلّ غيره (4).

و في حديث يونس أنّ عند الأئمّة علم ما اختلفت الامّة من كتاب الله (5).

و غيرها من الأخبار الدالّة علي اختصاص علم ذلك كلّ بالمعصومين عليهم السّلام، و لا يجوز لغيرهم التفسير بالرأي. 4.

ص: 350

1- جامع أحاديث الشيعة 1:146 ب 1 ح 41.

2- جامع أحاديث الشيعة 1:149 ح 55.

3- جامع أحاديث الشيعة 1:196 ب 4 ح 62.

4- جامع أحاديث الشيعة 1:200 ب 4 ح 63.

5- جامع أحاديث الشيعة 1:206 ب 4 ح 74.

والمستفاد من جميع ذلك أنّ الكتاب المجيد مشتمل علي جميع الأحكام الشرعيّة، وأنّه يحتاج إلي بيان المعصوم، فما كان منه واضحاً دلالة نصّاً في مدلوله، أو ظاهراً لا يحتمل الخلاف وإن كان بواسطة تأيّد بعض الظواهر ببعض، فهو من المحكم، وما عداه فلا يجوز ترجيح أحد الاحتمالات بالاستظهارات والظنون خصوصاً ما يعمل منها لأجل تحديد المعاني اللغوية ونحوها.

هذا مضافاً إلي أنّ القرائن الحاليّة الموجودة في زمان نزول الآيات و مكانه قد خفيت علينا؛ لأنّه لم يصل إلينا شأن نزول الآيات بطرق صحيحة.

قال الشيخ الأنصاري رحمه الله بعد ذكر أخبار المنع عن تفسير القرآن بالرأي:

والجواب أنّها لا تدلّ علي المنع من العمل بالظواهر الواضحة المعني بعد الفحص عن نسخها وتخصيصها وإرادة خلاف ظاهرها في الأخبار.

إلي أن قال: فالمراد بالتفسير بالرأي إمّا حمل اللفظ علي خلاف ظاهره، أو أحد احتماليه، لرجحان في نظره القاصر وعقله الفاتر، ثمّ استشهد له بحديث وقال: وإمّا الحمل علي ما يظهر له في بادئ الرأي من المعاني العرفيّة واللغويّة من دون تأمّل في الأدلّة العقليّة، ومن دون تتبع في القرائن النقلية، مثل الآيات الاخر الدالّة علي خلاف هذا المعني، والأخبار الواردة في بيان المراد منها، وتعيين ناسخها من منسوخها. انتهى موضع الحاجة (1).

ويمكن الاستدلال للقول بالحجّة بأخبار:

منها: خبر الثقلين. وفيه أنّه يدلّ علي أنّهما لا يفترقان، وأنّه لا بدّ من التمسك بهما، ففي نصوص القرآن و ظاهره الذي لا يحتمل الخلاف يؤخذ به، وفي ظواهره المحتملة للخلاف يرجع إلي العترة، وبالجملة لو لم يدلّ علي العدم فلا يدلّ علي 7.

ص: 351

ومنها: ما دلّ علي أنّ ما خالف الكتاب فهو مردود، فإنّه يدلّ علي حجّية ظاهر الكتاب؛ لأنّه يصدق علي الخبر المخالف لظاهر القرآن أنّه مخالف له. وفيه أنّه ليس في مقام بيان أنّ كلّ ما يستظهره كلّ شخص فهو حجّة.

ومنها: ما دلّ علي ترجيح الخبر الموافق للكتاب علي مخالفه. وفيه ما تقدّم.

ومنها: ما في خبر زرارة من سؤاله الامام عليه السّلام عن أنّه من أين عرف أنّ المسح ببعض الرأس؟ فقال: لمكان الباء.

وفيه أنّه لو كان ذلك أمراً مسلماً عرفياً لم يكن لسؤاله وجه، فنفس السؤال يدلّ علي اختصاص فهم الكتاب بالمعصوم عليه السّلام.

ومنها: ما ورد من أنّ الشرط المخالف للكتاب لا يكون نافذاً.

وفيه أنّ المتيقّن منه هو الشرط المخالف لدلالة الكتاب قطعاً، لا ما يحتمل فيه وجوه، فتأمل.

ومنها: ما ورد من الاستشهاد بالآيات في الروايات.

وفيه أنّ دلالتها واضحة، فهي من المحكمات، ومن جملة الروايات ما ذكره في مقدّمات جامع أحاديث الشيعة، فراجع (1).

نذكر رواية واحدة، وهو ما رواه ابن محبوب، عن محمّد بن الحسين، عن ذبيان، عن داود بن الحصين، عن عمر بن حنظلة، عن أبي عبد الله عليه السّلام في رجل قال لآخر: اخطب لي فلانة، فما فعلت من شيء ممّا قاوت من صداق، أو ضمنت من شيء أو شرطت، فذلك رضا لي وهو لازم لي، ولم يشهد علي ذلك، فذهب فخطب له و بذل عنه الصداق وغير ذلك ممّا طالبوه وسألوه، فلمّا رجع إليه أنكره. 2.

ص: 352

ذلك كله، قال: يغرم لها نصف الصداق عنه، وذلك أنه هو الذي ضيِّع حقَّها، فلَمَّا أن لم يشهد لها عليه بذلك الذي قال له حلَّ لها أن تتزوَّج و لا يحلَّ للأول فيما بينه وبين الله إلا أن يطلقها؛ لأنَّ الله تعالى يقول: فَأَمَّا سَكِّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسَّرِيحٍ بِإِحْسَانٍ فَإِنْ لَمْ يَفْعَلْ فَإِنَّهُ مَأْثُومٌ فِيمَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ اللَّهِ جَلَّ وَعَزَّ، وكان الحكم الظاهر حكم الاسلام قد أباح الله لها أن تتزوَّج (1).

و لا يخفي أن الآية ظاهرة في معناها بحيث لا يحتمل الخلاف.

والانصاف عدم الدليل علي حجّية استظهار كلِّ مستظهر، بل لا بدّ من الثبوت والتبعية، بل لا يكتفي بقطعه بظهور اللفظ في معناه إن لم يحصل من ممارسة ما هو دخيل في فهم الظهور.

الموضع الثالث: إذا علم ظهور اللفظ عند المخاطبين

، فلا فرق في حجّيته بين من قصد إفهامه، وبين من لم يقصد إفهامه، للسيرة القطعية الممضاة شرعا، ولعلّ من فصل بينهما أراد أنه ربّما يكون قرينة حالية يعرفها من قصد إفهامه، خفيت علي من لم يقصد إفهامه. وأما مع إحراز عدم القرينة الصارفة لظاهر اللفظ، فهو حجّة علي من لم يقصد إفهامه أيضا.

و الحاصل أنّ من لم يقصد إفهامه إن كان من جميع الجهات كمن قصد إفهامه فالظاهر حجّة عليه. وأما إن احتمل خصوصية في من قصد إفهامه، أو قرينة حالية بينهما، فلا وجه لحجّيته علي غير من قصد إفهامه و لا أقلّ من الشكّ فيها، وسيأتي في بيان علل اختلاف الأخبار ماله نفع.

ص: 353

الموضع الرابع: إذا أحرز ظهور اللفظ فهل يعتبر الظن بالمراد أو لا يعتبر؟

الظاهر عدم الاعتبار.

و هل يضر الظن بأنه غير مراد أو لا؟ وجوه:

الأول: التفصيل بين ما كان بين المولي و العبيد فلا يضرّ الظنّ بأنه غير مراد؛ لأنّه في مقام الاحتجاج يحتجّ العبد علي المولي بظاهر لفظه، و كذا المولي علي العبد، و بين ما كان المقصود من الأخذ بالظاهر إدراك الواقع.

فلو أنّ الطبيب وصف دواء للمريض، و ظنّ أنّه لا يريد الاطلاق، بل يريد كون الدواء في وقت خاصّ أو علي صفة خاصّة مثلاً، ففي مثل ذلك يضرّ الظنّ بالعدم، فإنّه لا بناء من العقلاء علي الأخذ به، لا أقلّ من الشكّ في بناءهم.

الثاني: التفصيل بين الأمور التي يمكن الاحتياط فيها، و بين غيرها ممّا لا يمكن الاحتياط فيها، فيضرّ الظنّ بالعدم في الأوّل.

الثالث: التفصيل بين الظنّ بالعدم الحاصل من تعارض الأدلّة و غيره، بناء علي التعدي من المرجّحات المنصوصة إلي كلّ ما يوجب القرب إلي الواقع، و منه الظنّ بأقربيه أحدهما.

كالجمع بين الخبرين المتعارضين بحمل أحدهما علي الاستحباب، فإنّه في حدّ ذاته أقرب من الحمل علي التقيّة الذي هو في الحقيقة بحكم الطرح، ولكنّه في غير ما يكون احتمال التقيّة فيه أقوى، فإنّ الحمل علي التقيّة حينئذ أقرب إلي الواقع من الحمل علي الاستحباب.

أقول: سيأتي الكلام في تعارض الخبرين، و لا يبعد التفصيل الأوّل.

الموضع الخامس: في منشأ الشك في إرادة ظهور اللفظ في المعني

إذا كان اللفظ ظاهراً في معني في نفسه و شكّ في إرادة ظهوره، فمنشأ الشكّ امور:

أحدها: احتمال غفلة المتكلم عن نصب القرينة، أو غفلة السامع عن سماع القرينة، أو غفلة الواسطة في نقلها، وفي جميع ذلك بناء العقلاء الممضى شرعا علي عدم الاعتناء باحتمال الغفلة، بل البناء علي ما هو الظاهر، إلا إذا كان احتمال الغفلة قويا، فلم يثبت بناؤهم، بل المتيقن منه كون احتمال الغفلة احتمالا- غير معني به، وهذا كله مع إحراز كون المتكلم والوسائط ضابطين، ومع عدمه فلا بناء، ومع الشك يشك.

ثانيها: احتمال قرينية الموجود، كالاستثناء المتعقب للجمل المتعددة، أو اقتران حالة مخصوصة احتمال دخلها في المطلوب، كحضور المعصوم عليه السلام في وجوب صلاة الجمعة، فلا بناء من العقلاء علي عدم قرينية الموجود، لا أقل من الشك في بنائهم. ولا دليل علي حجية أصالة الحقيقة من باب التعبد.

ثالثها: احتمال وجود قرينة حالية مثلا اعتمد عليها المتكلم، أو لفظية لم تصل إلينا.

قال في الكفاية: لا خلاف في أن الأصل عدمها، لكن الظاهر أنه معه يبني علي المعني الذي لولاها كان اللفظ ظاهرا فيه ابتداء، لا أنه يبني عليه بعد البناء علي عدمها كما لا يخفي، فافهم (1).

قلت: يظهر منهم أنه يبني علي أصالة عدم القرينة، وأنها من الاصول العقلانية، ولكن للمناقشة في ذلك مجال، فإنه لم يثبت ذلك إلا إذا كان الاحتمال ضعيفا لا يعتني به.

أما إذا كان احتمال اعتماد المتكلم علي قرينة حالية قويا، فلم يثبت حجية ظهور الكلام، وكذلك إن كان احتمال عدم وصول القرينة قويا، و لذا يشكل الأمر 9.

ص: 355

في حجّية ظواهر بعض الأخبار؛ لأنّ أصالة عدم غفلة الراوي لا تجري فيما لم يحرز كونه ضابطاً، وكذا أصالة عدم السقوط ونحوها من الاصول العدميّة لا تجري في الأخبار الواصلة إلينا لتطاول الأزمنة و اختلاف نسخ الأخبار ونحوها، بل لا بدّ من الاحتياط.

مثلاً- لو كان عامّ في خبر، وكان خبر آخر مخصّصاً له علي نسخة، ولم يكن مخصّصاً له علي نسخة اخري، لم يجر في أمثال ذلك أصالة العموم، أي: أصالة عدم القرينة. والحاصل أنّه لا بدّ من ملاحظة الموارد في أخبارنا لابتلائها بامور خرجت عن تحت هذا البناء، لكن إذا كان عامّ أو غيره، ولم نجد قرينة علي الخلاف بعد الفحص و التتبّع، واحتمل سقوطها و كونها في الكتب التي فقدت من الرواة أو احقرت، كان اللازم الأخذ بالعامّ؛ لأنّه لا تكليف بما لم يصل، فتأمّل فإنّ مراعاة الاحتياط سبيل النجاة.

الموضع السادس: في حجّية ظهور اللفظ في معناه

إشارة

إذا علم أو اطمئنّ بظهور اللفظ في معناه فهو حجّة، وإذا ظنّ ظهور اللفظ، فلا دليل علي حجّيته، وفي حجّية قول اللغوي و عدمها، و التفصيل وجوه و احتمالات:

أحدها: أنّه حجّة مطلقاً، و إن كان قول واحد فاسق.

ثانيها: عدمها مطلقاً.

ثالثها: التفصيل بين تحقّق شرائط الشهادة من العدد و العدالة و بين عدمه.

رابعها: التفصيل بين كونه ثقة أخير عن حسّ أو قريب منه و بين غيره.

خامسها: التفصيل بين دخول الأفراد المشكوكة أو خروجها و بين غيرهما.

و الظاهر عدم الحجّية مطلقاً ما لم يحصل العلم-أي: سكون النفس-من قولهم، إلاّ إذا كانا عدلين أخيراً عن حسّ أو قريب منه، بناء علي عموم حجّية البيّنة، وهو محلّ إشكال.

ص: 356

استدلّ للأول أي لحجّة قولهم بوجهين:

الأول: سيرة العقلاء علي الرجوع إلي أهل الخبرة، قال الشيخ في الفرائد: قال الفاضل السيزواري فيما حكى عنه في هذا المقام ما هذا لفظه: صحّة المراجعة إلي أصحاب الصناعات البارزين في صنعتهم البارعين في فنّهم فيما اختصّ بصناعتهم ممّا اتّفق عليه العقلاء في كلّ عصر وزمان إلي آخر ما ذكره (1).

وقد يؤيّد ذلك بأنّه ثبت شرعا إمضاء هذا البناء العقلائي في خصوص الرجوع إلي أهل اللغة، فإنّ الخليل قد ألّف كتاب العين في اللغة و كان في عصر الأئمّة عليهم السّلام، وهكذا كان سيبويه و الكسائي و أضرابهم من علماء أهل اللغة في عصر الأئمّة عليهم السّلام و يراجع إليهم. و الشيخ الطوسي حكى عن ابن دريد عن أبي عبيدة معني الكعب، ثمّ قال: و قوله حجّة في اللغة (2).

و فيه أولا: أنّهم ليسوا أهل الخبرة في تمييز سعة المفاهيم و ضيقها، أو تمييز المعني الحقيقي عن المعني المجازي فيما إذا تعدّد المعني المستعمل فيه، و ذلك لأنّهم و إن كانوا ربّما يستندون إلي سماع المعني من الأعرابي في البادية، لكن ليس ذلك ديّنهم غالبا، فراجع تهذيب اللغة و غيره تجد صدق ذلك.

نعم في بيان أصل المعني في الجملة و معاني اللغات الواضحة لا إشكال في صحّة المراجعة إليهم، مثل معني الماء و الخبز و الذهب و المجيء، و لذا ترى أنّ من أراد تعلّم اللغة العربية أو غيرها يرجع إلي كتب تلك اللغة و يحصل له العلم من ذلك، و هذه الموارد خارجة عن محلّ النزاع، و محلّ النزاع هو تشخيص سعة مفهوم الصعيد مثلا و الغنيمة و أمثال ذلك. و أمّا أصل المعني في الجملة، فهو ممّا لا إشكال في ثبوته بكلامهم، و كذا في مثل بيان معاني مفردات الأحاديث الأخلاقية (6).

ص: 357

1- فرائد الاصول 75 طبع قم.

2- تهذيب الأحكام 1: 186.

أو التاريخ ونحوهما ممّا لا يترتّب عليه آثار شرعية.

وأجاب عن هذا الاشكال في وقاية الاصول، قال: وأطرف من هذا الباب منع كون أهل اللغة أهل الخبرة بها، ويقال لهذا المانع هل هذه الصنعة ابتليت من بين سائر الصنائع بفقد أهل الخبرة بها، أو أنّ أهلها غير أهلها إلي آخر ما ذكره فراجع (1).

قلت: لا ننكر كونهم أهل الخبرة في الجملة، ولكن أطلعهم علي سعة المفاهيم وضيقها أو كون المعاني المتعدّدة التي لبعض الألفاظ هي موارد الاستعمال من غير نظر إلي كونها أو بعضها حقيقة، أو أنّ اللفظ مشترك لفظي بينها غير معلوم، ويظهر ذلك ممّا يأتي نقله بعد ذلك من كشف القناع.

و ثانيا: أنّ الآيات و الروايات واضحة الدلالة علي المنع عن اتّباع غير العلم، و لم يثبت جواز الرجوع إلي آحاد اللغويين في زمان المعصومين لتشخيص سعة المفهوم وضيقه، حتّي يقال: إنهم قد أمضوا ذلك.

وبعبارة اخري: لا شكّ في حجّية ظهور الألفاظ، و كان ديدن النبي صلّي الله عليه و اله و أصحابه علي العمل به، كما هو سيرة أبناء أهل المحاورة، فهذه السيرة ممضاة قطعاً، و عليه فمن الظواهر الممضاة شرعاً قطعاً ظواهر العمومات من الآيات و الروايات، و هي رادعة عن هذه السيرة التي ادّعت في الرجوع إلي أهل اللغة.

ثمّ إنّه قد يمنع كون اللغوي من أهل الخبرة؛ إذ يعتبر في أهل اللغة كون خبره مبني علي إعمال نظر و رأي.

و فيه عدم اعتبار ذلك في أهل الخبرة، بل المراد بهم من كان مطلعاً علي ذلك الفنّ و لو حسّاً، مضافاً إلي أنّ أهل اللغة يجتهدون في اللغة و يستشهدون بالأشعار 0.

ص: 358

ونحوها.

الثاني: انسداد باب العلم باللغة، فيرجع إلي الظنّ الحاصل من قول اللغوي فإنه أقرب.

وفيه أنّ المناط هو انسداد باب العلم بالأحكام، ومن مقدماته بطلان الاحتياط؛ لاستلزامه العسر والجرح، ولكن الاحتياط في مثل مفهوم الصعيد والغناء والغيبة وأمثالها لا يستلزم العسر والجرح.

ثمّ إنّ صاحب كشف القناع قال بحجّية قولهم من باب الظنّ، فإنه قال بعد عبارته التي نقلها عن قريب: وقد تبين بما ذكرناه أنّ الاعتماد علي آحاد علماء الرجال واللغة والعربية ليس لقطعهم، بل لحصول الظنّ من كلام حدّاقهم ومهترهم وثقاتهم والوثوق بهم فيما يتعلّق بفنونهم التي صرفوا عليها كثيرا من أعمارهم وأوقاتهم، مع جودة أفهامهم وحدّة أذهانهم، وبذل المجهود علي حسب ما أمكنهم وسعهم في أزمانهم، فهو نظير الاعتماد علي قول أهل الخبرة السوقية والأطباء (1). انتهى كلامه.

ويستدلّ للثاني وهو عدم الحجّية مطلقا إن لم يحصل العلم من قولهم، بعدم جواز الاعتماد علي غير العلم.

ويستدلّ للثالث بما ذكره الشيخ الأنصاري رحمه الله بعد نقل كلام الفاضل السبزواري المتقدّم، حيث قال: وفيه أنّ المتيقن من هذا الاتفاق هو الرجوع إليهم مع اجتماع شرائط الشهادة من العدد والعدالة ونحو ذلك لا مطلقا، ألا تري أنّ أكثر علمائنا علي اعتبار العدالة في من يرجع إليه من أهل الرجال، بل وبعضهم علي اعتبار التعدّد، والظاهر اتّفاقهم علي اشتراط التعدّد والعدالة في أهل الخبرة في 8.

ص: 359

1- كشف القناع ص 418.

قلت: يمكن أن يقال: إن من جملة شرائط الشهادة أن يخبر الشاهد عن حسّ، أو عمّا يكون آثاره محسوسة، وهذا الشرط مفقود في اللغوي، وذلك لاستنادهم إلي آرائهم واجتهاداتهم واستنباطاتهم الظنية، ولأجل الشرط المذكور لا تثبت النجاسة بفتوي مجتهدين عادلين، وأمّا قبول قول المقوم فلائنه يخبر عن أمر محسوس وهو القيمة السوقية، فلو أخبر عن قيمة الشيء ظنًا وتخمينا كأن يخبر عن قيمته في الأزمان المتقدمة باعتقاد بقائها، فلا يكون إخباره حجة.

ويستدلّ للرايع بأنّ خبر الثقة إذا كان عن حسّ أو أمر محسوس بآثاره حجة في الأحكام والموضوعات، لسيرة العقلاء الممضاة شرعا.

وفيه أنّه لا- دليل علي حجّية خبر الثقة في الموضوعات إن لم يحصل منه الوثوق، والأخبار الدالّة علي حجّيته فيها مخصوصة بمواضع خاصّة، ولو سلّم فإنّما يكون حجة إذا كان عن حسّ أو قريب منه، بحيث كان احتمال كونه عن حدس احتمالاً غير معتدّ به، وإخبار اللغوي عن سعة بعض المفاهيم ليس كذلك.

ويستدلّ للخامس بما ذكره الشيخ الأنصاري رحمه الله في هامش الفرائد بعد ذكر دليل الانسداد في اللغة والمناقشة فيه، قال: والانصاف أنّ مورد الحاجة إلي قول اللغويين أكثر من أن يحصي في تفاصيل المعاني، بحيث يفهم دخول الأفراد المشكوكة أو خروجها، وإن كان المعني في الجملة معلوماً من دون مراجعة قول اللغوي، كما في مثل ألفاظ الوطن والمفازة والتمر والفاكهة والكنز والمعدن والغوص، وغير ذلك من متعلّقات الأحكام ممّا لا يحصي، وإن لم تكن الكثرة بحيث يوجب التوقّف فيها محذورا، ولعلّ هذا المقدار مع الاتّفاقات المستفيضة م.

كاف في المطلب، فتأمل (1) انتهى.

وقال في الذريعة: فلا- خلاف بين الفقهاء في جواز الرجوع إلى أخبار الآحاد في الاسم العام، فما الذي يمنع من الرجوع إليها في الحكم المعلق بالاسم، ألا تري أننا عند الاختلاف ثبتت الأسماء بالرجوع إلى أهل اللغة (2) انتهى.

قلت: الاتفاقات المذكورة ليست إجماعات تعبدية، ولم يثبت سيرة ممضاة، فلا بدّ من الاحتياط ما لم يستلزم العسر والحرَج.

فتلخص أنه لا دليل على حجّية قول اللغوي في بيان سعة المفاهيم وضيقتها، ولا في كون المعنى حقيقياً أو مجازياً، ما لم يستند إلى السماع من أعراب البادية مثلاً، وأوجب قوله أو قولهم العلم، أو اجتمع شرائط البيّنة إن قلنا بحجّيتها مطلقاً، ومن ذلك يظهر عدم حجّية قول المتأخرين منهم، مثل قول صاحب مجمع البحرين والمنجد وأضرابهما، فإنهم يلاحظون كتب القدماء وينقلون منها، فيكون راجعاً إليهم، أو يجتهدون آراءهم، كما ذكرنا نظيره في محله بالنسبة إلى متأخري الرجالين، فلا دليل على حجّية أقوالهم.

وذكر ذلك في كشف القناع، حيث قال: فإنك إذا لاحظت ما عدا المشاهير من الألفاظ والمعاني، وجدت كلامهم فيه مبنياً على استقراء المحاورات وتتبع الأمارات، وكثيراً ما يعتبرون الاستعمال الواقع لبعض العرب في بعض المقامات والأخبار النبويّة العاميّة التي لا نعتدّ بها أصلاً في الأحكام الشرعيّة، وإنّما نعتدّ بها في اللغة لظنّ أنّها إن لم تصدر من النبي صلّي الله عليه واله فقد وضعها بعض أهل اللسان من العرب.

وقد كثر الاختلاف بينهم، والطعن عليهم وعليهم أنمتهم ورؤسائهم بما هو مذكور 3.

ص: 361

1- الفرائد ص 47.

2- الذريعة 1:283.

مفصّلاً في محلّه، و من المعلوم فسق كثير منهم، و فساد مذهبهم، و تقرّد كلّ منهم بما لم يذكره غيره، و قد جرت طريقة متأخريهم علي النظر إلي كلمات متقدّميههم و كتبهم و البناء علي ما يترجّح في أنظارهم، و ليس لهم غالباً سبيل إلي تحصيل العلم و اليقين، و لا طرق متّصلة إلي واضع اللغة، و إن قلنا إنّ الوضع بالاصطلاح لا التوقيف.

و قد حكى ابن الأثير أنّ أمير المؤمنين عليه السّلام قال للنبي صلّي الله عليه و اله و قد سمعه و هو يخاطب وفد بني فهد: يا رسول الله نحن بنو أب واحد، و نراك تكلم وفد العرب بما لا نفهم أكثره، فقال: أدبني ربّي فأحسن تأديبي، و ربّيت في بني سعد.

قال ابن الأثير: فكان صلّي الله عليه و اله يخاطب العرب علي اختلاف شعوبهم و قبائلهم و تباين بطونهم و أفخاذهم و فصائلهم كلاً منهم بما يفهمون، و يحادثهم بما يعلمون، و لهذا قال صدّق الله قوله: امرت أن اخاطب الناس علي قدر عقولهم، فكان الله عزّ و جلّ قد أعلمه ما لم يكن يعلمه غيره من بني أبيه، و جمع فيه المعارف ما تفرّق، و لم يوجد في قاصي العرب و دانيه، و كان أصحابه و من يفد عليه من العرب يعرفون أكثر ما يقوله، و ما جهلوه سألوه عنه فيوضحه لهم (1) انتهى.

فإذا كان هذا حال اللغات في ذلك الزمان، فكيف حالها بعد ذلك (2). انتهى.

و لاحظ تتمّة كلام صاحب كشف القناع، ثمّ إنّه ذكر ابن الأثير في تتمّة كلامه من جمع اللغة، فلاحظ.

و الانصاف أنّ من لاحظ كتب اللغة يري اجتهاد أربابها في غير اصول معاني الألفاظ، قال في تهذيب اللغة: و الصحيح في تفسير الحلة ما قال أبو عبيد؛ لأنّ 7.

ص: 362

1- النهاية لابن الأثير 4:1.

2- كشف القناع ص 417.

أحاديث السلف تدلّ علي ما قال (1) انتهى. فاستشهد لصحّة التفسير المذكور بأحاديث السلف.

وقال الثعالبي في فقه اللغة في معني كَرّ: إنّه الماء الذي إذا اخذ من أحد أطرافه لم يتحرّك الطرف الآخر (2) انتهى.

وهذا موافق لفتوي بعض فقهاء العامّة.

وقال في تهذيب اللغة في معني آل: حكى عن الشافعي معناه بلحاظ ما ورد أنّ الصدقة محرّمة علي محمّد وآله صلّي الله عليهم. إلي غير ذلك.

وقال في مادّة وصي: إنّه بمعني الوصل، وسمّي علي عليه السّلام وصيّاً لاتّصال نسبه و حسبه برسول الله صلّي الله عليه وآله.

فنيه:

بناء علي ما بيّنا من أنّ اللغويين يجتهدون في بيان معاني الألفاظ، فلا يجوز للمجتهد تقليدهم، كما لا يجوز له تقليد الاصوليين في آرائهم، و إنّما يتحقّق الاجتهاد في المسألة الفقهية إذا كان جميع مقدّماته اجتهادية، وإلّا فالنتيجة تابعة لأخسّ المقدّمات، فلا بدّ للمجتهد أن يتتبع كتب اللغة جميعها أو أكثرها بمقدار يحصل له الوثوق بمعني اللفظ، بحيث لا يحتمل العثور علي معارض له، وإلّا فيحْتَاط.

قال في كشف القناع: إنّ حصول العلم يتّفق كثيرا في إجماع سائر أرباب الفنون، كأهل اللغة وغيرهم ممّا يتعلّق بفنونهم، فإنّ كثيرا ما يحصل من إجماع المتشاركين منهم في فنّ، وإن لم يكونوا عدولا ولا - مسلمين بإصابتهم لما يعتبر في فنّهم، بحيث لو وقفنا عليه لحكمنا بما حكموا به، ولا سيّما مع عدم الوقوف بعد

ص: 363

1- تهذيب اللغة 2:442.

2- فقه اللغة للثعالبي ص 279.

البحث الحادي عشر: في حجة الشهرة علي الحكم

مما قيل بحججته بالخصوص الشهرة الفتوائية، ولا بأس بذكر أقسام الشهرة.

فنقول: الشهرة: إما أن تكون من رواية الأخبار، وهم أصحاب الأئمة عليهم السلام، أو تكون من القدماء، وهم الشيخ المفيد و الصدوقان و السيد المرتضي و الشيخ الطوسي و نظرائهم، أو تكون من المتأخرين.

وعلي التقادير: إما أن تكون الشهرة في الفتوي فقط بأن لا يكون خبر علي مضمونها، وإما أن تكون الشهرة في نقل الخبر عن المعصوم فقط بدون عملهم به، بأن ينقل كل واحد عن المعصوم، أو ينقل واحد عن المعصوم و ينقل عنه الرواة الثقات المشاهير، وإما أن تكون في العمل بالخبر، و يلحق به نقلهم الخبر مع عدم إحراز عدم عملهم به، فإنه في قوة عملهم به إذا تناقلوه في كتبهم؛ لأن الظاهر أنهم يعملون بالأخبار التي يودعونها في كتبهم.

وعلي تقدير كون الشهرة في العمل بالخبر: إما أن تكون في فهم معناه من ظاهره، أو من قرينة خفيت علينا فتكون جابرة للدلالة، وإما أن تكون في صدور الخبر فتكون جابرة للسند، و تفصيل الأقسام:

القسم الأول: الشهرة في الفتوي من دون أن يكون خبر علي مضمونها، وهي أنواع:

النوع الأول: الشهرة في الفتوي من رواية الحديث و أصحاب الأئمة، و الظاهر أنها تكشف عن قول المعصوم أو فعله أو تقريره؛ لاستبعاد خطأ جميعهم، أو اختفاء

ص: 364

وجه الحكم عليهم من تقيّة أو غيرها. وقال الشيخ المفيد في الرسالة العددية: إنّ ما صدر منهم عليهم السّلام تقيّة لا يشتهر كشهرة غيره.

النوع الثاني: شهرة الفتوي من القدماء، فإن كشفت عن شهرة فتوي أصحاب الأئمة، فحكمها حكم شهرتهم، وإلا فلا دليل علي حجّيتها مطلقاً، وسنتعرّض لما استدلّ به علي حجّية مطلق الشهرة.

النوع الثالث: شهرة فتوي المتأخّرين، ولا دليل علي حجّيتها.

وقد يستدلّ لحجّية الشهرة في الفتوي بأمور:

أحدها: أنّها تفيد الظنّ، فيشمله أدلّة حجّية الخبر الواحد؛ لأنّه حجّة من باب إفادته الظنّ.

وفيه أنّ المناط في حجّية الخبر ليس إفادة الظنّ.

ثانيها: التعليل في قوله تعالى أنّ نُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَيَّ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ (1) بناء علي أنّ الاقدام علي العمل بالظنّ ليس سفاهة.

وفيه أنّه لو سلّم أنّ الممنوع ما كان العمل به سفاهة، لكن لا دلالة له علي وجوب العمل بما لا يكون فيه سفاهة.

ثالثها: المرفوعة و المقبولة؛ لأنّ المراد بقوله فيهما «خذ بما اشتهر بين أصحابك» إنّ الشهرة في الرواية و الفتوي معاً، أو خصوص الرواية، و يثبت حجّية الشهرة في غير الرواية بتنقيح المناط، لأنّ حجّية الرواية المشهورة إنّما هي من أجل الشهرة، و هي موجودة في شهرة الفتوي، فتكون حجّة أيضاً.

وفيه أنّهما تدلّان علي الأخذ بالمشهور في الرواية. و لو سلّم دلالتهما علي الشهرة الفتوائية، فهي خاصّة بشهرة فتوي أصحاب الأئمة عليهم السّلام، لأنّ الخطاب 6.

ص: 365

1- سورة الحجرات: 6.

متوجه إلى عمر بن حنظلة و زرارة بقوله «أصحابك» و شهرة الفتوي عند رواة الحديث تكشف عن الدليل المعتبر، و لا تدلّ علي حجّية شهرة فتوي العلماء المتقدمين فضلا عن المتأخرين، و احتمال الخصوصية فيهم يمنع عن التمسك بالاطلاق، مع أنّ قوله في ذيل الخبر «فأرجه حتّي تلقي إمامك» يقتضي الاختصاص بزمان حضور الامام، إلاّ فيما لا يعلم اختصاصه بزمان الحضور.

و قد اجيب عنهما أوّلا: بضعف سند الاولي للارتفاع و غيره، و ضعف الثانية بعمر بن حنظلة، فإنّه لم يثبت وثاقته، و في سند الخبر الوارد في مدحه ضعف.

و ثانيا: أنّ المراد بالشهرة فيهما خصوص الشهرة في الرواية، لا الأعمّ منها و من الفتوي؛ لأنّ مورد هما الشهرة في الرواية، و لا يصحّ التعدي منها إلي الشهرة في الفتوي، ألا ترى أنّك لو سئلت عن أنّ أيّ المسجدين أحبّ إليك؟ قلت: ما كان الاجتماع فيه أكثر، لم يحسن للمخاطب أن ينسب إليك محبوبة كلّ مكان يكون الاجتماع فيه أكثر، و يدلّ عليه قوله «إنّهما معا مشهوران» فإنّه لا يتحقّق شهرة الفتوي فيهما. نعم يحصل في الرواية، فيمكن أن يكون كلاهما مشهورين.

و ما قيل من إمكان فتوي كثير من الأصحاب بطرف و فتوي كثير منهم بطرف آخر، مدفوع بأنّ قوله «قد رواهما الثقات» يدلّ علي أنّ المراد الشهرة في الرواية.

و ثالثا: أنّ المراد بالمشهور فيهما هو المعني اللغوي، أي: الظاهر الواضح، فيكون متّحدا مع المجمع عليه، و يكون المراد المتّفق عليه، و هو الاجماع الاصطلاحي لا المشهور الاصطلاحي.

و قد ذكر الشيخ الأنصاري رحمه الله أنّ المراد بالشهرة فيهما الاجماع، فقال عند كلامه حول المقبولة: المشهور هو الواضح المعروف، و منه شهر فلان سيفه و سيف شاهر، فالمراد أنّه يؤخذ بالرواية التي يعرفها جميع أصحابك و لا ينكرها أحد منهم، و يترك ما لا يعرفه إلاّ الشاذّ، و لا يعرفها الباقي، فالشاذّ مشارك للمشهور في

معرفة الرواية المشهورة، والمشهور لا يشارك الشاذّ في معرفة الرواية الشاذّة، وبهذا كانت الرواية المشهورة من قبيل بين الرشد، والشاذّ من قبيل المشكل الذي يرد علمه إلي أهله، وإلا فلا معنى للاستشهاد بحديث التثليث (1) انتهى.

أقول: يرد علي ما ذكره الشيخ رحمه الله أولاً: بأنّه لا يبعد صدق المشهور علي ما رواه الكثير، وصدق الشاذّ علي الرواية المخالفة له، وإن كان الراوي مختصاً بروايته ولم يرو ما رواه غيره، بل يصدق الشاذّ علي ما يرويّه راويان أو ثلاثة إذا روي الكثير خلافه.

و ثانياً: أنّ الراوي قال هما مشهوران قد رواهما الثقات، فقد فهم أنّ المشهور هو ما يرويّه الثقات، وليس مراده كلّ الثقات، بل وإن كانوا ثلاثة أو أكثر.

و ممّا يؤيّد أن يكون المراد الشهرة الاصطلاحية لا- الاجماع، إضافتها إلي أصحاب عمر بن حنظلة، حيث قال: المجمع عليه من أصحابك، فيؤخذ به من حكمتنا و يترك الشاذّ الذي ليس بمشهور عند أصحابك الحديث. فإنّه يدلّ علي كفاية أن تكون الرواية مشهورة في الكوفة- بلد الراوي- مثلاً، وليس عليه تتبّع الرواية في سائر البلدان التي يعيش فيها الرواة.

ثمّ إنّّه أورد علي الاستدلال بخبر عمر بن حنظلة في فوائد الاصول، بأنّ المراد من المجمع عليه إن كان الاجماع الاصطلاحي، فلا يشمل الشهرة. وإن كان المراد منه- أي: من قوله «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه»- المشهور، فلا يصحّ حمل قوله «لا ريب فيه» عليه بقول مطلق، بل لا بدّ من أن يكون المراد منه عدم الريب بالاضافة إلي ما يقابله، وهذا يوجب خروج التعليل عن كونه كبري كلبية؛ لأنّه يعتبر في الكبري الكلبية صحّة التكليف بها ابتداء بلا ضمّ المورد إليها، كما في قولهم.

ص: 367

«الخمير حرام لأنه مسكر» فإنه يصحّ أن يقال: لا تشرب المسكر بلا ضمّ الخمر إليه.

والتعليل الوارد في المقبولة لا- ينطبق علي ذلك؛ لأنه لا يصحّ أن يقال: يجب الأخذ بكلّ ما لا ريب فيه بالاضافة إلي ما يقابله، وإلاّ لزم الأخذ بكلّ راجح بالنسبة إلي غيره، وبأقوي الشهرتين، وبالظنّ المطلق، وغير ذلك من التوالي الفاسدة التي لا يمكن الالتزام بها، فالتعليل أجنبي عن أن يكون من الكبرى الكلية التي لا يصحّ التعدي عن موردها (1) انتهى.

أقول: يرد عليه أولاً: أنّ التعليل يكون، تعبدياً حينئذ، وهو خلاف الظاهر.

وثنانياً: أنّ مورد المقبولة هو الاضطرار إلي العمل بأحد الطرفين، وفي مثله أي متي دار الأمر بين ما لا ريب فيه بالاضافة إلي ما يقابله لزم الأخذ به عقلاً حتّي ابتداء، ولذا يؤخذ بالظنّ في مقابل المشكوك و هكذا.

وقد تلخص ممّا ذكرنا أنّ شهرة الفتوي من أصحاب الأئمة عليهم السلام حجة، ولا دليل علي حجية شهرة فتوي القدماء إن لم تكشف عن شهرة فتوي أصحاب الأئمة عليهم السلام.

لكن قد يقال: إنّ الشهرة الفتوائية- من القدماء في كتبهم المعدّة لذكر الاصول المتلقاة من المعصومين، وهي المقنعة والفقية والهداية و الانتصار والناصريات و النهاية و المراسم و الغنية و أمثالها، إذا لم تكن مستندة إلي وجه ظاهر- تكشف عن وصول نصّ معتبر إليهم قد خفي علينا، وذلك لأنّ دأب القدماء كان علي تقسيم المسائل إلي الأصلية و الفرعية.

و المراد بالاولي هي اصول المسائل المتلقاة من المعصومين، كنجاسة الماء4.

ص: 368

1- فوائد الاصول 3:54.

بالتغيّر. والمراد بالثانية التفريعات علي المسائل الأصلية، كنجاسة الماء إذا تغيّر أحد أوصافه بمجموع الداخل والخارج من الميتة.

وقد كان بعض كتب القدماء يقتصر علي ذكر المسائل الأصلية، كنهاية الشيخ والفقير والمقنع والهداية، وبعضها علي المسائل الأصلية أولاً، ثم يذكر التفريعات بعنوان اللواحق أو المسائل، وكانت هذه الكيفية في تدوين الفقه متداولة إلي زمان المحقق، وألف الشرائع علي هذا المنوال، ثم وقع الخلط بين المسائل الأصلية والفرعية في كتب الشهيد رحمه الله ومن بعده.

فالشهرة القدمائية في المسائل الأصلية حجة، وإن لم تبلغ حدّ الاجماع، لكشفها عن نصّ، أو كون الحكم واصلاً إليهم يدا بيد إلي زمان المعصومين، وإجماعهم في المسائل الفرعية ليست بحجة فضلاً عن شهرتهم. وأمّا إجماع المتأخرين، فليس حجة فضلاً عن شهرتهم؛ لعدم كشفه عن نصّ وصل إليهم لم يذكروه لنا، فإنّه لو كان نصّ وصل إليهم لذكروه.

والحاصل أنّ هنا دعاوي:

إحداها: أنّ بعض كتب القدماء مقصور علي المسائل الأصلية.

ثانيها: أنّ المسائل الأصلية متّخذة من النصوص.

ثالثها: أنّ النصوص غير منحصرة فيما أودعوه في الكتب الأربعة وغيرها من الكتب المشهورة، بل كانت نصوص لم تصل إلينا.

يدلّ علي الاولين ما في مقدّمة المبسوط، حيث قال: وكنت علي قديم الوقت و حديثه متشوّق النفس إلي عمل كتاب يشتمل علي ذلك تتوق نفسي إليه، فيقطعني عن ذلك القواطع وشغلني الشواغل، وتضعف تبتي أيضا فيه قلّة رغبة هذه الطائفة فيه، وترك عنايتهم به؛ لأنّهم ألفوا الأخبار وما رووه من صريح الألفاظ، حتّي ان مسألة لو غيّر لفظها وعبر عن معناها بغير اللفظ المعتاد لهم لعجبوا منها

وقصّر فهمهم عنها.

و كنت عملت علي قديم الوقت كتاب النهاية، و ذكرت جميع ما رواه أصحابنا في مصتفاتهم و أصّلموها من المسائل، و فرقوه في كتبهم، و رتّبته ترتيب الفقه، و جمعت من النظائر، و رتّبت فيه الكتب علي ما رتّبت للعلّة التي بينتها هناك، و لم أتعرض للتفريع علي المسائل، و لا لتعقيد الأبواب و ترتيب المسائل و تعليقها و الجمع بين نظائرها، بل أوردت جميع ذلك أو أكثره بالألفاظ المنقولة حتّي لا يستوحشوا من ذلك، و عملت بآخره مختصر جمل العقود في العبادات، سلكت فيه طريق الايجاز و الاختصار، و عقود الأبواب فيما يتعلّق بالعبادات، و وعدت فيه أن أعمل كتابا في الفروع خاصّة يضاف إلي كتاب النهاية، و يجتمع معه يكون كاملا كافيا في جميع ما يحتاج إليه (1).

فقد صرّح بأنّ كتاب النهاية مشتمل علي المسائل الأصليّة المتّخذة من النصوص المذكورة بعين عبارات النصوص، و لم يذكر فيه المسائل التفريعيّة.

و يدلّ علي الأخيرة، و هي أنّ الكتب الموجودة ليست حاصرة لجميع الأخبار، أنّه كانت جوامع قد اختار منها كلّ من المحمّد بن الثلاثة رضوان الله عليهم أخبارا أو دعواها في الكتب الأربعة، و لذا اشتمل بعضها علي ما لم يشتمل عليه الآخر.

قال الشيخ في أول التهذيب: لأتّي إن شاء الله تعالي إذا وفقّ الله الفراغ من هذا الكتاب أبتديء بشرح كتاب يجتمع علي جميع أحاديث أصحابنا، أو أكثرها ممّا يبلغ إليه جهدي، و أستوفي ما يتعلّق بها إن شاء الله (2) انتهى.

و هذا الكلام يدلّ علي وجود روايات غير ما ذكره في التهذيبين، و استطرف ابن ادريس في آخر السرائر من تلك الكتب أحاديث ليست موجودة في الكتب 4.

ص: 370

1- المبسوط 2: 1-3.

2- تهذيب الأحكام 4: 1.

وأسند السيّد المرتضى و الشيخ الطوسي بعض فتاويهم إلي الأخبار، وهي غير موجودة في الكتب التي بأيدينا.

منها: ما ذكره السيّد المرتضى رحمه الله في مسألة من زنا بذات بعلى تحرم عليه أبدا، قال في الانتصار بعد الاستدلال علي الحرمة بالاجماع: وقد ورد من طرق الشيعة في حظر ما ذكرناه أخبار معروفة (1) الي آخر كلامه. مع أنّه لا يوجد فيما لدينا خبر يدلّ علي التحريم.

و منها: ما ذكره الشيخ في النهاية في مسألة ميراث المجوس، قال: وبه تشهد الروايات، وطعن عليه ابن ادريس بأنّه ليس في المسألة إلا رواية واحدة (2).

أقول: ذكر في كشف القناع في الوجه السابع من وجوه الاجماع الذي اعتمد عليه بعض ما ذكرناه أو كلّه فراجع، وما ذكرناه منقول عن بعض الأعاظم رحمه الله.

والانصاف أنّه لو وجد شهرة بين القدماء غير مسندة إلي وجه، كظاهر الكتاب، أو ظاهر خبر من الأخبار الموجودة، أو وجه عقلي، فاحتمال وجود نصّ معتبر وصل إليهم، أو وصول الحكم يدا بيد إليهم قريب جدّا، فلا بدّ من الاحتياط في مثل ذلك.

و أمّا الفتوي فأمر مشكل، فإنّه لا يخفي أنّ نهاية الشيخ ليس جميع ما فيها متون الأخبار، فقد عثر علي بعض مواضع تشهد بذلك:

منها: قوله في كتاب الوصيّة: وإذا أوصي بثلاث ماله لقربته ولم يسمّ أحدا، كان ذلك في جميع ذوي نسبه الراجعين إلي آخر أب و أمّ له في الاسلام، ويكون ذلك 8.

ص: 371

1- الانتصار ص 106.

2- السرائر 3:288.

وقال في المبسوط: وفي أصحابنا من قال: إنّه يصرف ذلك إلي آخر أب وأم له في الاسلام، ولم أجد به نصّاً، ولا عليه دليلاً مستخرجاً ولا به شاهداً (2) انتهى.

فإنّه نفى ما ذكره في النهاية أن يكون مأخوذاً من الخبر، ولعلّ المتتبع يجد غير ذلك.

ثم إنّ الشهرة الفتوائية القداميّة ربّما تكون مؤيّدّة للخبر، وقد تكون موهنة له، مثلاً ظاهر الأخبار وجوب الاقامة للصلوات اليوميّة ولا معارض لها، ولكن يضعّف دلالتها علي الوجوب أنّ المسألة محلّ ابتلاء المسلمين في كل يوم خمس مرّات، وفي مثلها ينبغي وضوح حكمها بين المسلمين، ولو خفي علي عامّة الشيعة لم تكن تخفي علي رؤساء الدين و علماء الشيعة، فكيف صار عدم الوجوب مشهوراً بين القداماء أساطين الفقه؟ مع أنّ هذه الأخبار الظاهرة في الوجوب بمرأي منهم.

أقول: لا بأس بهذا الكلام في الجملة، ولا كلام لنا في مسألة الاقامة فعلاً.

القسم الثاني: الشهرة في الرواية، وهي تحصل بنقل جماعة مضمون خبر عن أحد المعصومين عليهم السّلام، أو نقل واحد عن المعصومين عليهم السّلام ونقل جماعة عنه، أو تكرّر ذكرها في الكتب وهي أنواع:

النوع الأوّل: الشهرة بين أصحاب الأئمّة عليهم السّلام، و الرواية المشهورة بين أصحاب الأئمّة عليهم السّلام حجّة؛ لأنّ اشتهاها بينهم يكشف عن عملهم بها، لكن إن علم عدم عملهم بها بأن كانت الشهرة في مجرد الرواية ولم يعملوا بها وأعرضوا عنها، فهذا يوجب سقوط الخبر عن الحجّية؛ لأنّهم مع تمكّنهم من الوصول إلي 0.

ص: 372

1- النهاية ص 614.

2- المبسوط 4:40.

حضور الامام المعصوم عليه السلام وكون الخبر بمرأى منهم، ومع ذلك قد أعرضوا عنه، فلذلك يكشف عن أنهم عثروا علي خلل فيه دلالة أو سندا.

وهذه الشهرة هي التي جعلت مرجحة لأحد الخبرين علي الآخر في مقبولة عمر بن حنظلة، وهي شهرة الرواية التي عملوا بها، أو الأعمّ منها و مما لم يعلم أنهم عملوا بها لا التي أعرضوا عنها، بل صدر المقبولة يدلّ علي الأخذ بقول الأئمة وإن كان مخالفا للخبر المشهور، وذلك لأنّه ربّما أحرز علي صدور الخبر عن المعصوم تقيّة.

وفي كشف القناع منع حصول العلم بقول المعصوم أو فعله أو تقريره من فتوي أصحاب الأئمة عليهم السلام، لاحظ الأمر الثالث (1). ولكن يستفاد من كلامه في الوجه السابع من وجوه تقرير الاجماع أنّه يعتقد كشفها عن دليل معتبر، وإن لم تكشف علما عن الحكم الواقعي.

النوع الثاني: شهرة الرواية عند القدماء، فإن كشفت عن الشهرة بين الرواة فهي توجب حجّية الرواية؛ لأنّ الحجّة من الأخبار هو ظاهر خبر الثقة الذي فهمه المخبر أو المخاطبون بالخبر، سواء كان مطابقا للواقع أو مخالفا له، لسهو الراوي أو خطأه، سواء كان كلام المعصوم عليه السلام صادرا لبيان الحكم الواقعي، أو كان صادرا تقيّة و خفي علي الراوي وغيره. فإن كشفت الشهرة عن ذلك، أي: عن ظاهر خبر صادر من المعصومين عليهم السلام كشفا علميا فهو، وإلا فالكشف الظني لا دليل علي حجّيته.

وليست الشهرة بنفسها حجّة، كما أنّ الاعراض عن الخبر لا يكون مسقطا لحجّيته، إلا إذا كشف عن وجود قرينة حالية أو مقالية لم تصل إلينا توجب وهن 0.

ص: 373

1- كشف القناع ص 60.

دلالة الخبر، أو كشف عن خلل في صدور الخبر: إما لضعف راويه، أو صدوره تقيّة، ولكن يظهر من الشيخ الطوسي أنّ الاجماع علي النقل إن لم يعلم الفتوي علي وفاقه و خلافه يقتضي حجّية الخبر.

النوع الثالث: شهرة الخبر بين المتأخّرين، والظاهر أنّه لا تثبت صحّة صدوره بمجرد اشتهاار ذكره في كتبهم.

القسم الثالث: الشهرة في العمل بالخبر، بأن استدلّوا علي مطلوبهم بالخبر و استندوا إليه، وهي أنواع:

النوع الأوّل: الشهرة بين أصحاب الأئمّة عليهم السّلام، وهي توجب جبر السند، وهي المرجّح في باب تعارض الخبرين، كما يدلّ عليه المقبولة، حيث إنّ الخطاب بالأخذ بالمجمع عليه بين «أصحابك» متوجّه إلي عمر بن حنظلة.

النوع الثاني: شهرة العمل بالخبر بين القدماء، ولا يخفي أنّ عملهم بالخبر لا يوجب وثاقة رواته، ولا يوجب الوثوق بصدور الخبر عن المعصومين؛ لأنّ كفيّة عملهم بالأخبار غير معلومة، فإن كشفت عن الشهرة بين الرواة فهو، وإلا فيشكل الاكتفاء بعملهم، وسيأتي في بحث الأخبار بيان ذلك.

النوع الثالث: شهرة العمل بالخبر بين المتأخّرين، فإن كشفت عن شهرة العمل بين الرواة، وإلا فلا دليل علي حجّيتها ولا علي جبرها سند الخبر، وسيأتي البحث عن كون الشهرة جابرة والاعراض موهنا في بحث الخبر الواحد.

المبحث الثاني عشر: في الاجماع

لا يخفي أنّ الاجماع عند الامامية ليس حجّة من حيث أنّه إجماع، بل هو كاشف عن الحجّة وهي قول المعصوم أو فعله أو تقريره، أو خبر واجد لشرائط الحجّية، فإن كشف اتّفاق جماعة علما و لو عرفيا عن ذلك فهو، وإلا فليس بحجّة،

و لا يعتبر اتفاق الجميع.

هذا حال الاجماع المحصل، وأما منقوله فهو تابع له، فيمكن أن يكون الاجماع يراد به اتفاق جماعة يكشف قولهم عن ذلك فيكون حجة و إلا فلا.

و ذكر في كشف القناع اثني عشر وجها، وناقش في جميعها إلا الوجه السابع، و حاصله يرجع إلي كشف حجة معتبرة، فلاحظ.

و أقول: إن كشف إجماعهم أو شهرتهم عن حجة معتبرة فهو، و إلا فلا يعتمد عليه، و ينبغي الاحتياط بعدم مخالفته في بعض الموارد.

المبحث الثالث عشر: في حجة خبر الواحد

إشارة

وفيه مطالب:

المطلب الأول: في وجوب العمل بالأخبار المنقولة عن المعصومين عليهم السلام

لا يخفي أنه يجب العمل بالأخبار المنقولة عن المعصومين عليهم السلام في صورتين:

الصورة الاولى: إذا كانت ظاهرة في معناها و علم صحّة مضمونها، أو علم صدورها عن المعصومين بشرط أن لا يعلم أنها صدرت تقيّة.

الصورة الثانية: إذا كانت ظاهرة في معناها و علم تعبد الشارع بالعمل بها، و لا يجب العمل بما عداها، بل لا يجوز إسناده إلي الشارع. فإن علم المجتهد تفصيلا الصورتين عمل بهما و لم يجب العمل بغيرهما، و لو علم إجمالا باشتمال الأخبار علي الصورتين المذكورتين و جب العمل بالجميع حتّي يكون عاملا بهما، و المذهب المنصور المختار هو العمل بجميع الأخبار؛ للعلم الاجمالي الذي لا ينحلّ بالعمل ببعضها، و سيأتي كيفية العمل بجميعها.

هذا و قد اختلف الأصحاب في حجّية الأخبار المدوّنة في الكتب التي بأيدينا علي قولين: الأول: أنّ مناط العمل هو العلم بصحّة مضمون الخبر من أيّ طريق

ص: 375

حصل العلم، سواء حصل من القرائن، أو حصل من وثيقة الرواة. الثاني: العلم بالتعبّد بالخبر بملاحظة حال روايتها؛ لانسداد باب العلم بصحة المضمون.

وأشار إليّ الطريقين في أول كتاب منتقي الجمان، قال: ولقد كانت حاله-أي:

الخبر- مع السلف الأولين عليّ طرف النقيض ممّا هو فيه مع الخلف الآخرين، فأكثرنا لذلك فيه المصنّفات، وتوسّعوا في طرق الروايات، وأوردوا في كتبهم ما اقتضى رأيهم إيراد من غير الثقات إليّ التفرقة بين صحيح الطريق وضعيفه، ولا تعرّض للتمييز بين سليم الاسناد وسقيم، اعتماداً منهم في الغالب عليّ القرائن المقتضية لقبول ما دخل الضعف طريقه، وتعويلاً عليّ الأمارات الملحقة لمنحطّ الرتبة بما فوقه.

كما أشار إليه الشيخ رحمه الله في فهرسته، حيث قال: إنّ كثيراً من مصنّفي أصحابنا وأصحاب الاصول يتحلون المذاهب الفاسدة وكتبهم معتمدة.

قال المرتضي رضي الله عنه في جواب المسائل التبتّيات المتعلقة بأخبار الآحاد: إنّ أكثر أخبارنا المرويّة في كتبنا معلومة مقطوع عليّ صحتها: إمّا بالتواتر من طريق الاشاعة والاذاعة، أو بأمانة وعلامة دلّت عليّ صحتها وصدق روايتها، فهي موجبة للعلم، مقتضية للقطع، وإن وجدناها مودعة في الكتب بسند مخصوص معيّن من طريق الآحاد.

وغير خاف أنّه لم يبق لنا سبيل إليّ الاطلاع عليّ الجهات التي عرفوا منها ما ذكروا حيث حظّوا بالعين وأصبح حظنا الأثر، وفازوا بالعيان، وعوّضنا عنه بالخبر، فلا جرم انسداد باب الاعتماد عليّ ما كانت لهم أبوابه مشرعة، وضائق علينا مذاهب كانت المسالك لهم فيها متّسعة، ولو لم يكن إلاّ انقطاع طريق الرواية عنّا من غير جهة الاجازة التي هي أدني مراتبها لكفي به سبباً لإبء الدراية عليّ

طالبها (1) انتهى.

ويتشعب من هذين المذهبين مذاهب:

أحدها: دعوي قطعية صدور الأخبار الموجودة في الكتب المتداولة، أو قطعية حجيتها، أو دعوي الاطمئنان بصدورها أو حجيتها، أو دعوي ذلك في خصوص الكتب الأربعة، وادّعي صاحب الوسائل (2) حجية الأخبار التي أودعها في الوسائل للقرائن الموجبة للوثوق والعلم العادي بصدورها، و ذكر القرائن في الفوائد المذكورة في خاتمة الوسائل.

وقال النراقي في المناهج: الثاني وجودها في أحد الأصول المعتبرة عندنا معاشر الامامية، والمراد بالأصل المعتبر ما كان جامعاً لوصفين: أحدهما كون صاحب الأصل ثقة ضابطاً متديناً بدينه، عالماً بوجوه صحة الخبر وسقمه، متمكناً من تمييز صحة الخبر عن غيره في الجملة، أي: قريب العهد بأمانة المعصومين عليهم السلام. ثانيهما: أن يكون الأصل ثابتاً من هذا الشخص بأخبار متواترة أو محفوظة بالقرائن (3) انتهى.

وقال في موضع آخر في ذكر بعض شرائط اخر لا- دليل عليها: ومنها التحرز عن الكذب والوثاقة، وقد يستدل علي اشتراطه باتفاق الأصحاب، فإنّما نراهم يردون روايات كثيرة بجهالة راويها أو إرسالها، وأمثال ذلك. وفيه أنّ المسلم إلي أن قال: وأمّا فيما كان مذكوراً في كتاب معروف أو أصل مشهور، وكان صاحبه ثقة مّمن يعرف وجوه صحة الحديث وفساده، سيّما إذا شهد بصحة ما جمعه، فلاط.

ص: 377

1- منتقي الجمان 2:1.

2- وسائل الشيعة 20:96.

3- المناهج، منهاج: للعمل بالأحاديث شرائط.

نسلم البحث عن راويه (1).

ثانيها: ما اختاره في المعتبر، قال: فما قبله الأصحاب أو دلّت القرائن علي صحّته عمل به، و ما أعرض الأصحاب عنه أو شدّ يجب طرحه (2). وله كلام في المعارج ربما ينافي ذلك.

ثالثها: خبر العدل المعدّل رواة سلسلة سنده بعدلين، اختاره صاحب المعالم.

رابعها: خبر العدل المزكّي ولو بعدل واحد.

خامسها: خبر العدل و الموثّق و الحسن.

ثم إنَّ الشيخ الأنصاري رحمه الله اختار حجّية الخبر الموجب للاطمئنان، و نسبه إلي الشيخ الطوسي، و احتمل موافقة القدماء له، فلا فرق بين مذهبه و مذهب القدماء علي رأيه، قال: و الانصاف أنّ الدالّ منها-أي: من أدلّة حجّية الخبر الواحد-لم يدلّ إلاّ علي وجوب العمل بما يفيد الوثوق و الاطمئنان بمؤداه، و هو الذي فسّر به الصحيح في مصطلح القدماء، و المعيار فيه أن يكون احتمال مخالفته للواقع بعيدا بحيث لا يعتني به العقلاء، و لا يكون عندهم موجبا للتحيّر و التردّد الذي لا ينافي مسمّي الرجحان، كما نشاهد في الظنون الحاصلة بعد التروّي في شكوك الصلاة، فافهم (3) انتهى.

و بعضهم نسب إلي القدماء أنّ الصحيح عندهم ما وثقوا بكونه من المعصوم، أعمّ من أن يكون منشأه و ثوقهم بكون الراوي من الثقات أو أمارات اخر.

ثم إنَّ الأخبار علي أنواع:ة.

ص: 378

1- نفس المصدر.

2- المعتبر 1:29.

3- فرائد الاصول ص 106 الطبع الحجري و ص 174 الطبعة المحقّقة.

الأول: ما علم صدوره بتواتر ونحوه، ممّا ذكره الشيخ الطوسي في العدة (1).

الثاني: ما اقترن بقرائن تدلّ علي صدوره.

الثالث: ما لم يعلم صدوره ولا اقترن بما يوجب العلم بصدوره.

أمّا الأول، فهو خارج عن محلّ البحث؛ لأنّ العلم هو حضور المعلوم، فإنّ معناه اللغوي هو سكون النفس بالشيء علي ما هو به، فلا بدّ أن يكون مطابقاً للواقع وإلّا كان جهلاً.

قال في العدة: حدّ العلم ما اقتضي سكون النفس (2). و مراده سكون النفس للشيء علي ما هو به لتصريحه به بعد ذلك، قال: وليس من حيث أنّ ما اقتضي سكون النفس لا يكون اعتقاداً للشيء علي ما هو به ينبغي أن يذكر في الحدّ (3)، فراجع.

أقول: وهذا أيضا مراد السيّد في الذريعة، وإن قال: العلم ما اقتضي سكون النفس (4).

ولا يخفي أنّ تواتر الخبر سبب عقلائي لحصول العلم الشخصي، فقد يحصل العلم عند إخبار جماعة دفعة، وقد يحصل تدريجا بتقوي الظنّ حتّي يصل إلي مرتبة العلم، أو بتقوي الاحتمال حتّي يحصل العلم، ولم يقع عنوان التواتر في دليل لبحث عن مفهومه، فيختلف موارد حصول العلم من التواتر.

و أمّا الثاني وهو ما اقترن بالقرينة الموجبة للعلم، فليس القرائن القطعيّة إلاّ الضروريات التي لا حاجة فيها إلي الأخبار وإلّا نصّ الكتاب. 0.

ص: 379

1- عده الاصول 235:1.

2- عده الاصول 12:1.

3- عده الاصول 12:1.

4- الذريعة 20:1.

وأما القرائن التي ذكرها الشيخ الطوسي رحمه الله لإفادة العلم بمقتضى الخبر، فهي لا تقيّد العلم بمضمون الخبر، نعم توجب العلم بحجّية مضمون الخبر كما قيل.

قال في أول الاستبصار: واعلم أنّ الأخبار عليّ ضربين: متواتر، وغير متواتر.

فالمتواتر ما أوجب العلم.

إلي أن قال: وما ليس بمتواتر عليّ ضربين: فضرب منه يوجب العلم أيضا، وهو كلّ خبر يقترن إليه قرينة توجب العلم، وما يجري هذا المجري يجب أيضا العمل به، وهو لاحق بالقسم الأوّل.

والقرائن منها: أن تكون مطابقة لأدلة العقل و مقتضاه.

ومنها: أن تكون مطابقة لظاهر القرآن إمّا لظاهره أو عمومه، أو دليل خطابه أو فحواه، فكّل هذه القرائن توجب العلم وتخرج الخبر عن حيّز الآحاد و تدخله في باب المعلوم.

ومنها: أن تكون مطابقة للسنة المقطوع بها إمّا صريحا أو دليلا أو فحوي أو عموما.

ومنها: أن تكون مطابقة لما أجمع المسلمون عليه.

ومنها: أن تكون مطابقة لما أجمعت عليه الفرقة المحقّقة، فإنّ جميع هذه القرائن تخرج الخبر من حيّز الآحاد و تدخله في باب المعلوم و توجب العمل به (1) انتهى.

و لا يخفي أنّه لا يبعد أن يكون مراده العلم بالحجّية لموافقة الخبر للحجّة، و لا ينافي ذلك أن يكون الخبر الواحد العدل بشرائطه حجّة عنده أيضا؛ لأنّ ذلك من أجل الدليل عليّ حجّية الخبر.

وقال العلامة المجلسي قدّس سرّه: مراده الظنّ القوي (2).2.

ص: 380

1- الاستبصار 3: 1-4.

2- ملاذ الأخبار 22: 1.

وَأَمَّا الثَّالِثُ، وَهُوَ مَا لَا يَقْتَرِنُ بِمَا يُوجِبُ الْعِلْمَ، فَهُوَ أَصْنَافٌ:

الأوّل: الخبر الذي حصل سكون النفس منه لا لسبب يقتضيه بل لمجرد الخبر، كما يحصل لبسطاء الناس العلم بالمخبر به إذا أخبر به مخبر واحد، فالعلم المذكور لا اعتبار به؛ لأنّه يزول بالتروّي والاطّلاع علي كثرة الأخبار الكاذبة.

الثاني: الخبر الذي يحصل العلم من أجل كون المخبر ثقة واقعا، أو عدلا كذلك، فالظاهر أنّه حجّة؛ لأنّه قد حصل من سبب عقلائي، وقد وقع الكلام في حصول العلم من خبر العادل و عدمه. ولعلّ ظاهر كلام السيّد المرتضى رحمه الله أنّه لو حصل العلم من خبر الواحد لم يكن الخبر حجّة؛ لأنّ العلم الحاصل منه ليس علما.

قال السيّد في الذريعة: اعلم أنّ الصحيح أنّ خبر الواحد لا يوجب علما، وإنّما يقتضي غلبة الظنّ بصدقه إذا كان عدلا، وكان النظام يذهب إلي أنّ العلم يجوز أن يحصل عنده وإن لم يجب؛ لأنّه يتبع قرائن وأسبابا، ويجعل العمل تابعا للعلم، فمهما لم يحصل علم فلا عمل.

وقال بعضهم: إنّ خبر الواحد يوجب العلم الظاهر، ويقسم العلم إلي قسمين.

وفي الناس من يقول: إنّ كلّ خبر وجب العمل به فلا بدّ من ايجابه العلم، ويجعل العلم تابعا للعمل.

وأقوي ما أبطل قول النظام أنّ الخبر مع الأسباب التي يذكرها لو حصل عندها العلم كما ادّعي، لما جاز انكشافه عن الباطل، وقد علمنا أنّ الخبر عن موت انسان بعينه مع حصول الأسباب التي يراعيها من البكاء عليه والصراخ واحضار الجنازة والأكفان قد ينكشف عن باطل، فيقال: إنّ اغمي عليه، أو لحقه السكّة، أو ما أشبه ذلك، والعلم لا يجوز انكشافه عن باطل (1).7.

ص: 381

قلت: لعلّ مراتب وثاقفة الراوي تختلف، وكذا مراتب إحساس المخبر بالمخبر عنه ونحوه، فيمكن حصول العلم في بعض الموارد.

الثالث: الخبر الذي يحصل الظنّ الاطمئنانى بصدوره أو بصحّة مضمونه، وقد مرّ الكلام في حجّية الاطمئنان في مباحث القطع، فإن قلنا بحجّيته فهو، وإلا فقد يقال بحجّيته في خصوص الأخبار، وإن كان حاصلًا من قول الفاسق. وهو مختار الشيخ الأنصاري رحمه الله، وذكر ذلك بعد كلّ واحد من أدلّة حجّية الخبر الواحد.

قال رحمه الله: فمادّة التبيّن ولفظ الجهالة وظاهر التعليل كلّها آية عن إرادة مجرد الظنّ. نعم يمكن دعوي صدقه علي الاطمئنان الخارج عن التحيرّ و التزلزل، بحيث لا يعدّ في العرف العمل به تعريضًا للوقوع في الندم، فحينئذ لا يبعد انجبار خبر الفاسق به، لكن لو قلنا بظهور المنطوق في ذلك كان دالًّا علي حجّية الظنّ الاطمئنانى المذكور، وإن لم يكن معه خبر فاسق الي آخر كلامه (1).

قلت: التبيّن هو الظهور والكشف الواقعي، ولا يصدق علي الظنّ الاطمئنانى، بل يمكن أن يقال: إنّ وجوب التبيّن يقتضي عدم كفاية الاطمئنان، كما هو الظاهر في مورد نزول الآية الشريفة؛ لأنّه لا يجوز قتل من يطمئنّ بكونه مهذور الدم، وسيأتي الكلام إن شاء الله تعالى في أدلّة حجّية الخبر.

الرابع: أن يحصل الاطمئنان بصدور الخبر من الامور الخارجة عن الخبر، و حجّيته مبنية علي حجّية الاطمئنان.

الخامس: خبر الثقة الواقعي الذي أحرز وثاقته أهل الفطنة والاطّلاع علي أحوال الناس، إن لم يحصل الوثوق من خبره.

السادس: خبر الثقة الظاهري، والمراد به من ثبت وثاقته بالاستصحاب أو6.

ص: 382

بالبيّنة و أمثال ذلك.

و هناك أقسام اخر، و جميعها محلّ النزاع، و العمدة منها صنفان:

الأول: الخبر الذي يطمأن بصحّته، و هو الذي اختار الشيخ الأنصاري رحمه الله حجّيته، و أقام الأدلّة عليه، ولكنّه لا يمكن تطبيقه علي الأخبار التي يتمسك بها في الفقه إلاّ القليل. لأنّ أكثر الأخبار لا يحصل الاطمئنان بصدورها.

الثاني: الخبر الذي لا يطمئن بصحّته، و هو أقسام: الصحيح، و الحسن، و الضعيف، و غيرها. و هذه الأقسام أعمّ ممّا حصل الاطمئنان بمضمونه أو لم يحصل. إذا عرفت محلّ النزاع، و هو الخبر الذي لا يحصل عنده العلم القطعي، و إن حصل الاطمئنان بمضمونه، فيقع الكلام في الدليل علي حجّيته و عدمه.

المطلب الثاني: في أدلّة النافين لحجّية خبر الواحد و المشتين

إشارة

استدلّ النافون بوجوه:

الدليل الأول: الآيات الناهية عن اتّباع غير العلم، و الدائمة لاتباع الظنّ.

و الجواب عنها من وجوه:

الأول: ما ذكره الشيخ رحمه الله في العدة، قال: فأما قوله تعالي وَ لَا تَتَّبِعْ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ (1) فلا يدلّ علي ذلك أيضا؛ لأنّ من عمل بخبر الواحد، فإنّما يعمل به إذا دلّه الدليل علي وجوب العمل به: إمّا من الكتاب، أو السنّة، أو الاجماع، فلا يكون قد عمل بغير علم، و إنّما الآية مانعة من العمل بغير علم أصلا الي آخر كلامه (2).

الثاني: أنّ المراد بالعلم الحجّة، أي: لا تتبّع غير الحجّة، اختاره في نهاية الاصول، قال: المراد بالعلم الحجّة العقلانيّة التي يعتمد عليها عند العقلاء، و الشاهد

ص: 383

1- سورة الاسراء: 36.

2- عدّة الاصول 303: 1.

علي ذلك قوله تعالى مخاطبا للكفار إنثوني بكتاب من قبيل هذا أو أثارة من علم إن كنتم صادقين (1) وقوله تعالى قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا إن تتبعون إلا الظن (2) فإن المراد بالعلم مدارك مأثورة واصله إليهم من الأسلاف، فالمراد بالعلم هو الحجة العقلانية (3).

الثالث: ما ذكره في كفاية الاصول، قال: إن الظاهر من الآيات الناهية عن متابعة غير العلم، أو المتيقن من إطلاقها هو اتباع غير العلم في الاصول الاعتقادية (4).

وفيه أن بعض الآيات أعم، وبعضها ذكر فيه الفروع، مثل قوله تعالى لا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر (5) الآية فإن السمع مسؤول عما يسمع، وقوله تعالى قل أرايتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراما وحلالا قل الله أذن لكم أم علي الله تفترون (6) ولعل المراد أن ما يفعلون مردد بين المأذون والمفتري، فاتباع ما لم يعلم كونه مأذونا يكون مفتري.

الرابع: ما ذكره في مصباح الاصول، قال: إن خبر الواحد علم تعبدا؛ لأن أدلة حجية الخبر تدل علي أن الشارع المقدس جعل خبر الثقة طريقا إلي الواقع بتتميم الكشف، فهو علم بالتعبد الشرعي (7). 2.

ص: 384

1- سورة الأحقاف: 4.

2- سورة الأنعام: 148.

3- نهاية الاصول ص 489.

4- كفاية الاصول ص 339.

5- سورة الاسراء: 36.

6- سورة يونس: 59.

7- مصباح الاصول 2: 152.

أقول: جميع ما يمكن أن يستدلّ به علي أنه علم تعبداً هو ما أفاده في نهاية الدراية وغيرها، وهي أمور:

الأول: قوله عليه السلام «لا عذر لأحد من مواليها في التشكيك فيما يرويه عنّا ثقافتاً» (1) دلّ علي إلغاء الشكّ عند رواية الثقة، و مرجعه إلي أنه لا شكّ عند روايته، وهو معني كونه موجبا للعلم تعبداً.

واجيب عنه بأنّ المراد من التشكيك ليس التشكيك لساناً، بأن يقولوا نحن شاؤون، ولا التشكيك جناناً، بل المراد التشكيك العملي الذي يحصل بترك ما روي الثقة أنه واجب، أو بفعل ما روي أنه حرام (2).

وفيه أنّ التشكيك كان باللسان المتعقب لترك روايته، ففي صدر الخبر أنه ورد نسخة ما كان خرج من لعن ابن هلال. إلي أن قال: وقد كان رواة أصحابنا بالعراق لقوه و كتبوا منه، فأذكروا ما ورد في مذمته.

ولكن يرد عليه أولاً: أنّ في سنده أحمد بن إبراهيم المراغي.

وثانياً: أنه يدلّ علي عدم جواز التشكيك في رواية من وثقه الامام المعصوم، ولا- يدلّ علي عدم جواز التشكيك فيما يروي غيره من الثقات، فغاية ما يدلّ عليه أنّ ما رواه من وثقه الامام يفيد العلم وهو كذلك.

الثاني: قوله عليه السلام: نعم، بعد سؤاله أفيونس بن عبد الرحمن ثقة أخذ عنه معالم ديني؟ دلّ علي أنّ معالم الدين يثبت بخبره ثبوتاً تعبدياً، وهو في معني أنّ قوله بمنزلة المعلوم تعبداً، والعالم بقوله عالم تعبداً.

واجيب عنه بأنه يدلّ علي أخذ المعالم منه، ولازمه العمل حيث لا عمل بلا5.

ص: 385

1- رجال الكشي ص 449 طبع النجف الأشرف.

2- نهاية الدراية 145: 3.

أخذ، فالأمر بالأخذ كناية عن الأمر بالعمل (1).

وفيه أنه يحتمل أن يكون المراد معالم الدين الواقعية التي عند المعصومين، فيكون الأخذ كناية عن طريقيّة قوله، وغاية ما يدلّ عليه أنّ الذي وثّقه المعصوم يفيد قوله العلم.

الثالث: قوله تعالى فَسَّأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (2) فإنه إن كان من أدلّة حجّية الخبر أمكن استفادة تنزيل الخبر منزلة العلم؛ إذ الظاهر منه الأمر بالسؤال لكي يعلموا بالجواب لا بأمر زائد علي الجواب.

وفيه ما ذكرناه في محلّه من أنّ الذكر عبارة عن الذكر الواقعي الذي لا خطأ فيه، وهو مخصوص بالمعصوم، ومن كان يعلم الشيء بحيث يحصل من قوله العلم الوجداني. وأمّا السؤال من غير المعصوم، فلا- يوجب جوابه العلم؛ لأنّ العلم هو الاعتقاد بالشيء علي ما هو به، والسؤال من المعصوم يفيد. وأمّا غيره فلا، بل لو حصل القطع من قوله لم يحرز كونه علما؛ لاحتمال كونه جهلا مرّكباً.

الرابع: قوله عليه السّلام في المقبولة (و عرف أحكامنا) مع أنّ أدلّتها ظنيّة سنداً و دلالة.

وفيه أنّ المقبولة واردة في أصحاب الأئمة عليهم السّلام، و المتيقّن من غيرها أيضا أصحاب الأئمة عليهم السّلام و من ماثلهم، و هم لقرب العهد كانوا يعلمون بصدور بعض الأخبار، أو كانوا يعلمون أنّ الحجّية هي لقسم خاصّ من الأخبار بحيث كانوا يعتمدون علي العلم بالصدور أو العلم بالحجّية.

الخامس: السيرة العقلانية، فإنّهم يرون العامل بخبر الثقة عالما.

وفيه أنّ سيرتهم علي اتّباع العلم الحاصل من الخبر لا العمل بالخبر تعبّدا و جعله بمنزلة العلم.7.

ص: 386

1- نهاية الدراية 145:3.

2- سورة الأنبياء:7.

فالانصاف أنّه لا دليل علي تنزيل قول الثقة منزلة العلم تعبتا إن لم يحصل منه العلم الوجداني، أو الاطمئنان بناء علي كونه علما عرفيا.

الدليل الثاني: الأخبار، كخبر داود بن سليمان، عن الرضا، عن آباءه عليهم السلام عن رسول الله صَلَّى الله عليه و اله، قال: من أفتي الناس بغير علم لعنته ملائكة السماوات و الأرض (1).

و صحيح أبي عبيدة (2)، و سائر الأخبار المذكورة في الباب الأوّل من مقدّمات جامع الأحاديث. و هذه الأخبار تدلّ علي لزوم الثبّت في مقامي الافتاء و العمل، فينبغي مراعاة الاحتياط في المقامين، إلا في المقدار الذي قام الدليل العلمي علي حجّيته، فلا يكون افتاء بغير علم. الدليل الثالث: الاجماع الذي ذكره السيّد المرتضي رحمه الله في مواضع من كلامه.

و أجاب عنه الشيخ الأنصاري رحمه الله بأنّه لم يتحقّق لنا هذا الاجماع، و الاعتماد علي نقله تعويل علي خبر الواحد، مع معارضته بما سيحيء من دعوي الشيخ الاجماع المعتضدة بدعوي جماعة اخري الاجماع علي حجّية خبر الواحد في الجملة، و تحقّق الشهرة علي خلافها بين القدماء و المتأخّرين (3).

أقول: دعوي السيّد المرتضي الاجماع علي عدم حجّية خبر الواحد مؤيّدّة بكلام العلماء القدماء، و أنّ المشهور بين القدماء المنع عن العمل بخبر الواحد.

و سيأتي الكلام عليه.

و استدللّ المثبتون بوجه:

الدليل الأوّل: الاجماع، ادّعاه الشيخ الطوسي رحمه الله في العدّة (4)، و جعله الدليل 7.

ص: 387

1- جامع أحاديث الشيعة 1:148 ب 1 ح 38 الطبعة الجديدة.

2- جامع أحاديث الشيعة 1:148 ب 1 ح 40.

3- فرائد الاصول ص 115.

4- عدّة الاصول ص 337.

الوحيد علي حجّية خبر الواحد، وهو عمل الطائفة المحقّقة بالأخبار، ففي زمان حضور المعصومين يكون إجماعهم حجّة من باب قاعدة اللطف، وفي زمان غيبتهم من باب اللطف و دخول المعصوم، ثمّ استدلّ علي تحقّق إجماعهم بثلاثة أمور: إحالتهم إلي الكتب المصنّفة في الأخبار، وعدم قطع أحد منهم موالاة مخالفه و لا تضليله و تفسيقه و البراءة منه، و تمييزهم بين ثقات الرواة و ضعافهم ليعمل بما رواه الثقات.

ثمّ إنّ الشيخ الأنصاري رحمه الله قرّر الاجماع بوجوه ستّة ينبغي التعرّض لثلاثة منها:

الوجه الأوّل: الاجماع القولي علي حجّية خبر الواحد، و طريق تحصيله أحد وجهين، أوّلهما: تتبّع أقوال العلماء من زماننا إلي زمان الشيخين، فيحصل من ذلك القطع بالاتّفاق الكاشف عن رضا الامام عليه السّلام.

أقول: ستعرف كلمات العلماء و أنّها تدلّ علي المنع عن حجّية خبر الواحد.

ثانيهما: تتبّع الاجماع المنقولة، فمنها: ما ذكره الشيخ في العدة من الاجماع علي العمل بخبر الواحد من عهد النبي صلّي الله عليه و اله إلي زمانه، و تمييز الطائفة رواة الأخبار ثقاتهم و ضعافهم، فلو لم يكن خبر الواحد حجّة لم يكن وجه للتمييز، و أيضا أنّه لو كان العمل به فسقا كالعمل بالقياس كان ينبغي أن تنقطع الموالاة بينهم؛ لأنّهم عملوا بأخبار الآحاد، و لذلك اختلفوا فيما بينهم لاختلاف الأخبار.

أقول: أمّا الاجماع علي العمل بخبر الواحد، فنحن نطالب الشيخ بدعوي الاجماع علي كونهم يعملون بخبر الثقة تعبّدا، فلعلّهم عملوا بما عملوا من الأخبار لوجودها في الكتب المعروضة علي الأئمة عليهم السّلام، أو لكونها متكرّرة يطمأنّ بعدم اتّفاقهم علي الكذب فيها، أو لأنّهم يعلمون صدق روايتها، فحصل لهم العلم من أخبارهم، و المطلوب في باب حجّية الخبر الواحد حجّية خبر الواحد العدل علي

الظاهر الذي لا يعلم صدقه، أو الأعمّ منه و من العدل الواقعي فيما لم يحصل العلم.

وقد ذكر السيّد المرتضي في الرسائل المنسوبة إليه: إنّنا نعلم علما ضروريًا لا يدخل في مثله ريب ولا شك أنّ علماء الشيعة الامامية يذهبون إلي أنّ أخبار الآحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة، ولا التعويل عليها، وإنّها ليست بحجّة ولا دلالة، وقد ملؤوا الطوامير و سطروا الأساطير في الاحتجاج علي ذلك، والنقض علي مخالفيهم، إلي آخر كلامه، فلاحظ (1).

لكن قد يقال علي السيّد المرتضي رحمه الله أنّه لو لم ينكر عملهم بما أودعوه وأنكر كونه آحادا كان أحسن.

وأمّا ما ذكره من أنّهم لم يقاطع بعضهم بعضا، ففيه ما ذكره السيّد المرتضي وحاصله: أنّا نكفر في مخالفة الاصول لا في مخالفة الفروع (2).

وأمّا تصنيف الكتب في أحوال الرجال، فهو لتكثير قرائن الصحّة والضعف.

ونقل ابن ادريس في السرائر (3) في مسألة سهم الامام روايتين في أنّه يصرف إلي الذرية، وأجاب عنهما بضعف الخبر بالارسال وكفر الراوي لأنّه من الفطحيّة، ومخالفة الخبر للقرآن انتهى. فردّ الخبر بوجه منها كون روايتها فطحيّة.

ثمّ إنّ الشيخ الأنصاري (4) استشهد لدعوي الاجماع بكلام السيّد رضي الدين ابن طاووس رحمه الله، وكلام العلامة الحلّي رحمه الله، وكلام المجلسي رحمه الله، وباعتراف السيّد المرتضي رحمه الله بذلك. لكن السيّد في بعض رسائله منع من ذلك، وقال الشيخ (6).

ص: 389

1- راجع رسائل الشريف المرتضي 1:24.

2- راجع رسائل الشريف المرتضي 3:270.

3- السرائر 1:495.

4- فرائد الاصول ص 156.

الأنصاري رحمه الله (1): إن هذا الاجماع المنقول مؤيد بقرائن:

منها: دعوي الكشي الاجماع علي تصحيح ما يصح عن جماعة، فإنه يدل علي عملهم بخبر الواحد.

وفيه أنه يحتمل أن يكون هؤلاء منصوفا عليهم من قبل الأئمة عليهم السلام بالأخبار الواردة في مدحهم والتي عثرنا علي بعضها، أو علم جلالتهم بحيث حصل العلم من قولهم لا من باب الخبر الواحد.

وناقش في حجية الاجماع المذكور في كشف القناع، حيث قال: يظهر من جملة كلماته-أي: الشيخ الطوسي-عدم الاعتماد علي ما حكاه الكشي من الاجماع في شأن جملة من رواة أصحاب الأئمة عليهم السلام، مع أنه هو الذي رتب كتاب الكشي، وألف كتاب اختيار رجاله، فيكون معتمدا عليه، وواقفا علي كلامه، و مع ذلك يصح أن يعول علي ما حكاه من الاجماع، وإن لم يعول علي الاجماع المنقول في الأحكام، فالأمر فيه أهون بلا ارتياب، ولا سيما مع وجود موافق واحد للكشي بل أكثر علي ما ادّعا، كما يظهر من كلامه فيما حكاه من الاختلاف في تعيين أولئك الرواة، إلي آخر ما أفاده (2).

و منها: دعوي النجاشي أن أصحابنا يسكنون إلي مراسيل ابن أبي عمير.

وفيه ما سيأتي أن كتب أمثال ابن أبي عمير كانت معتمدة، ولما كانت كتب ابن أبي عمير قد تلفت أيام استتاره، فكان يحدث بما كان في كتبه من حفظه، فلهذا- أي: لأجل كون مراسلاته هي مسنداته- يسكنون إلي مراسلاته، وليس ذلك من باب خبر الواحد، ولعله للاعتماد علي الكتب.

و منها: ما ذكره ابن إدريس في مقام دعوي الاجماع علي المضايقة، أن ابني 2.

ص: 390

1- فرائد الاصول ص 158-159.

2- كشف القناع ص 242.

بابويه و الأشعريين، كسعد بن عبد الله، وسعيد بن سعد، ومحمد بن علي بن محبوب و القميين أجمع، كعلي بن إبراهيم، ومحمد بن الحسن بن الوليد، عاملون بالأخبار المتضمنة للمضايقة؛ لأنهم ذكروا أنه لا يحل رد الخبر الموثوق برواته إلي آخر كلامه.

أقول: إن ابن ادريس أراد إثبات دعوي الاجماع، بأن الاصوليين و الأخباريين يفتون بالمضايقة، ثم ذكر رحمه الله أن أصحاب الأئمة عليهم السلام الذين هم الرواة يعملون بالأخبار، ولكنه مع ذلك لا يقول بحجية خبر الواحد.

و منها: ما ذكره المحقق إلي آخر كلامه (1).

أقول: إن ما ذكره المحقق أولي بأن يدل علي عدم ثبوت الاجماع علي العمل بخبر الواحد؛ حكي الشيخ الأنصاري رحمه الله كلامه في الفرائد، و من جملة كلامه:

و أفرط آخرون في طريق رد الخبر حتى أحالوا استعماله عقلا، و اقتصر آخرون فلم يروا العقل مانعا، لكن الشرع لم يأذن في العمل به.

ثم قال الشيخ الأنصاري رحمه الله: و الانصاف أنه لم يحصل في مسألة يدعي فيها الاجماع من الاجماع المنقولة و الشهرة القطعية و الأمارات الكثيرة الدالة علي العمل ما حصل في هذه المسألة، فالشاك في تحقق الاجماع في هذه المسألة لا أراه يحصل له الاجماع في مسألة من المسائل الفقهية، اللهم إلا في ضروريات المذهب، لكن الانصاف أن المتيقن من هذا كله الخبر المفيد للاطمئنان لا مطلق الظن، و لعله مراد السيد من العلم، كما أشرنا إليه آنفا (2) انتهى.

و فيه مواقع للتأمل، منها: أن الاجماع المحصل في عصر واحد فضلا عن تمام الأعصار لم يتحقق مع مخالفة من عرفت. 1.

ص: 391

1- فرائد الاصول ص 160.

2- فرائد الاصول ص 161.

و منها: أنه لو سلّم ثبوته، فيحتمل استنادهم إلي بناء العقلاء، أو الآيات و الأخبار.

و منها: أنه لو سلّم ثبوته، فليس مقيداً بحصول الاطمئنان في كلام واحد من المدّعين للاجماع، إلا أن يكون مراده أنه مع ضمّ الشهرة و العمل الخارجي إليه يكون القدر المتيقّن صورة حصول الاطمئنان.

و منها: ما عرفت من أن مراد السيّد من العلم الاعتقاد المطابق للواقع.

و منها: أنه لو سلّم جميع ذلك، فكيف يحصل الاطمئنان بصدور هذه الأخبار التي بأيدينا من كون روايتها ثقات، مع اشتراك بعض الأسماء و التمييز بالظنون، و كذا إثبات الوثاقة بالظنون و نحوها.

لكن الانصاف أن ما ذكره الشيخ الأنصاري رحمه الله من العلم برضاء المعصوم بالاعتماد علي خبر الثقة المفيد للاطمئنان قريب جداً، و إن دعوي عدم حجّية خبر الثقة الواقعي الذي أحرز وثاقته أهل الاطلاع و أهل الخبرة مع حصول الاطمئنان بمضمون الخبر بعيدة جداً.

الوجه الثاني: الاجماع العملي من العلماء و المتشرّعة علي العمل بخبر الواحد، و هو المسمّي بالسيرة.

و فيه أنه إن اريد سيرة المتشرّعة المتّصلة بزمان المعصومين عليهم السّلام التي علم امضائهم لها، فهي مسلّمة لا يمكن الخدشة فيها، لكن القدر المتيقّن منها هو خبر العدل الواقعي، أو الثقة في النقل الذي علم تحرّزه عن الكذب، و يحصل العلم من قولهما، إن كان إحراز عدالته أو وثاقته حاصلًا من أسباب صحيحة عقلانية.

و لا- يضرّ إن لم يحصل العلم من قولهما، لاحتمالات غير معتني بها عند العقلاء، كما قال الشيخ الأنصاري رحمه الله بعد ذكر سيرة المسلمين، قال: و دعوي حصول القطع لهم في جميع الموارد بعيدة عن الانصاف، نعم المتيقّن من ذلك حصول الاطمئنان

بحيث لا يعتني باحتمال الخلاف (1).

أقول: الاشكال في حصول الاطمئنان، بحيث لا يلتفت إلى احتمال الخلاف لكونه احتمالاً ضعيفاً وأنه كيف يحصل لنا ذلك من هذه الأخبار.

الوجه الثالث: السيرة العقلانية. قيل في توضيحها: إن من المعلوم أن حجّية الخبر ليست من تأسيسات الشارع قطعاً، بل العمل بالخبر ممّا استقرّت عليه سيرة العقلاء، ولم يكن عمل الصحابة به ولا العلماء أيضاً من جهة تلقّيهم ذلك من الامام عليه السلام، بل عملوا به بما هم عقلاء، بل استقرّ بناء العقلاء طراً من المسلمين وغيرهم من سائر الفرق حتّى الملاحدة والدهريّة علي ترتيب الأثر علي خبر الثقة و الاعتماد عليه، وهكذا كان بناء الصحابة، ولكن لا من جهة تلقّيهم في ذلك شيئاً من الأئمة عليهم السلام بل بما هم عقلاء، ولم يردع عن هذه الطريقة العقلانية الأئمة عليهم السلام مع كونهم بمراهم و مسمعهم، فيكشف بذلك رضاهم بما عليه بناء العقلاء، ولا تكفي الآيات الناهية عن العمل بالظنّ للردع عنها لرسوخ العمل بها في أذهانهم بحدّ يحتاج الردع عنه إلى تنبيهات صريحة بتأكيدات شديدة (2) انتهى.

ثمّ إنّه جعل جميع ما استدللّ به علي حجّية الخبر من الآيات و الأخبار إمضاء لهذه السيرة، ولذا أورد علي الشيخ الطوسي رحمه الله حيث قال في العدة: وأمّا ما اخترته من المذهب، فهو أنّ خبر الواحد إذا ورد من طريق أصحابنا الاماميّة الخ.

بأنّ ظاهر كلامه في العدة بملاحظة القيود التي اعتبرها في موضوع الحجّية كون حجّيته بتأسيس من الشارع و تعبد منه، و كون بناء الأصحاب علي العمل بها كاشفاً عن ورود التعبد بها من قبله، وهذا ينافي ما مرّ منّا من رجوع جميع أدلّة حجّية الخبر حتّى بناء الأصحاب علي العمل بها إلي جريان سيرة العقلاء بما هم عقلاء 9.

ص: 393

1- فرائد الاصول ص 99.

2- نهاية الاصول ص 519.

علي العمل بخبر الثقة و أنّها الدليل العمدة في هذا الباب، و الأدلة النقلية أيضا وردت إمضاء لها و ليست بصدد التأسيس أصلا إلي آخر ما أفاده (1).

و ذكر في مورد آخر أنّ تقييد الشيخ بكون الخبر واردا من طريق أصحابنا ينافي سيرة العقلاء في العمل بخبر الواحد إن كان ثقة، ثمّ وجّهه.

وفيه أولا: أنّ سيرة العقلاء في الأمور المهمة علي ترتيب الأثر علي ما يسكن إليه نفوسهم، و هو المسمّي بالعلم العادي بحيث لا يحتملون الخلاف احتمالا- يعتني به، و نمنع تحقّق سيرتهم علي العمل بدون حصول سكون النفس و اعتقاد تحقّق المخبر به، كما في الاخبار عن موت زوج بحيث تعتدّ المرأة بمجرد خبر الثقة، و إن لم تسكن نفسها إلي خبره، و هكذا غيره من الامور المهمة.

و ثانيا: أنّه لو سلّمنا أنّهم يعتمدون علي الخبر و إن لم يحصل لهم العلم، لكن لو التفتوا إلي ما ورد عن الشرع من الآيات الناهية عن اتّباع غير العلم، و كذا الأخبار الناهية كذلك لرأوا رادعة عن سيرتهم، و حينئذ لا يعتمدون في الشرعيّات علي الخبر الواحد، بل إنّ آية النبأ ربّما تدلّ علي لزوم التثبت و التأمل فيما حصل العلم به بدوا لعموم الناس، فإنّهم لبساطتهم يثقون بالأخبار.

و ما ذكره الشيخ الأنصاري رحمه الله (2) من بنائهم علي العمل بالخبر الموجب للاطمئنان. إن أراد مع وجود احتمال الخلاف احتمالا عقلائيّا، و التفاتهم إلي مفاد الآيات و الأخبار، فهو ممنوع.

و اجيب عن ردع السيرة بالآيات و الأخبار الناهية عن اتّباع غير العلم بوجه:

أحدها: أنّها لا تكون رادعة عن سيرة العقلاء؛ لاستلزامه الدور، و ذلك لأنّها تدلّ علي النهي بالعموم أو الاطلاق الظاهرين في أفرادهما، و حجّة الظهور من 4.

ص: 394

1- نهاية الاصول ص 524.

2- فرائد الاصول ص 164.

باب سيرة العقلاء، فيتوقف منعها عن السيرة علي حجّية السيرة، ويتوقف حجّية السيرة علي عدم نهيها عنها، فلا بدّ من فرض حجّية سيرة العقلاء مطلقاً، لتكون سيرتهم مخصّصة للعمومات، وإلا فيلزم من وجودها عدمها، فإنّ سيرة العقلاء إن كانت حجّة، فهي تدلّ علي حجّية العامّ والمطلق في أفرادهما.

وإن كان العامّ والمطلق حجّتين في مدلولهما، لزم من ردعهما عن سيرة العقلاء عدم حجّية العمومات والمطلقات، فلا بدّ من الالتزام بأنّ العمومات الناهية عن اتّباع غير العلم لا تمنع عن سيرة العقلاء.

وفيه أنّ سيرتهم علي العمل بالظهور قد أمضاها الشارع قطعاً؛ للعلم بأنّه كان بناء محاورته علي إلقاء مقاصده بالظواهر، بخلاف سيرتهم علي العمل بخبر الثقة، فإنّه لا يعلم إمضاؤها، فتكون العمومات رادعة عنها، فهما سيران: سيرة علي حجّية الظهور وهذه ممضاة شرعاً قطعاً، وسيرة علي حجّية خبر الواحد ولم يثبت إمضاء الشرع لها، فيردعها ظهور العمومات، مضافاً إلي أنّ ما دلّ علي المنع عن اتّباع غير العلم من الآيات والأخبار كالنصّ في الدلالة عليه.

ثانيها: ما ذكره في الكفاية، قال: لا يكاد يكون الردع بها إلاّ علي وجه دائر، وذلك لأنّ الردع بها يتوقف علي عدم تخصيص عمومها أو تقييد إطلاقها بالسيرة علي اعتبار خبر الثقة، وهو-أي: عدم التخصيص- يتوقف علي الردع عنها بها- أي: ردع العموم عن السيرة- وإلاّ لكانت مخصّصة أو مقيدة لها (1).

وفيه نظر واضح؛ لأنّ العقلاء لا يمكنهم تخصيص حكم الشارع، نعم يتوقف ردع العمومات علي عدم تخصيص الشارع لها.

ثالثها: ما ذكره في مباني الاستنباط أولاً من أنّ النهي في الآيات الناهية ليس 8.

ص: 395

مولويًا، بل هي إرشاد إلي ما يحكم به العقل من عدم اغناء الظنّ، فلا تكون رادعة عن سيرة العقلاء. وثانياً بأنّه لو سلّم كونها مولويّة و رادعة لكن عدم ارتداع المسلمين بعد نزول الآيات و استمرار عملهم علي العمل بخبر الثقة يدلّ علي عدم ردعها (1).

قلت: ظاهر النهي كونه مولويًا، و لا وجه لصرفه عن ظاهره بدون قيام قرينة عليه، و لو سلّم عدم كون الآيات الناهية مولويّة، فظاهر الأخبار الناهية كونها مولويّة، و لا وجه لصرفها عن ظاهرها. و أمّا عمل أصحاب الأئمّة عليهم السّلام بالأخبار، فلعلّه لوثوقهم و حصول العلم لهم.

و أمّا عمل المسلمين بخبر الثقة تعبّدا و عدم ارتداعهم عن العمل به، بعد التفاتهم إلي عمومات النهي عن اتّباع غير العلم في الكتاب و السنّة، فهو أول الكلام لو لم يكن ممنوعاً. نعم يعملون بخبر الثقة إن كان معه سكون النفس إلي مضمونه، فيكون متابعة للعلم.

و لو سلّم عمل المسلمين بخبر الثقة مطلقاً و إن لم يفد العلم، فالقدر المتيقّن منه خبر الثقة الذي يضعف معه احتمال عدم صدور مضمونه، لا- مثل أخبارنا المبتلاة بدسّ الأخبار فيها علي ما قيل، و كون بعض رواياتها فطحيّة و واقفيّة ممّن يصعب تحصيل العلم بوثاقته، خصوصاً مع بعد العهد و خفاء القرائن، و كون تمييز المشتركات بالأمور الظنيّة.

و لو سلّم عملهم بخبر الثقة مطلقاً، و إن لم يضعف معه احتمال عدم صدوره، فالقدر المتيقّن خبر من احرز وثاقته وجدانا، أو أخبر ثقة واقعي عن حسّ أو قريب منه بحيث لا يكون إخباره مستندا إلي رأيه و نظره. 2.

ص: 396

ثم إنه كيف يمكن القول باتّصال سيرة المتشرّعة إلى زمان المعصومين عليهم السّلام؟ مع أنّ القدماء منعوا عن العمل بخبر الواحد، و دليلهم عدم جواز الاعتماد علي غير العلم.

تتميم:

يمكن أن يقال بأنّ العقلاء ليس لهم بناء تعبّدي في العمل بخبر الثقة فيما يرجع إليهم، بل إنّما يعملون به إذا حصل لهم سكون النفس، بحيث يكون احتمال الخلاف غير معتنى به عندهم. وأمّا في مقام احتجاج المولي علي العبد، فلهم بناء تعبّدي علي حجّية خبر الثقة الضابط المتشبّت، وإن لم يحصل الوثوق و سكون النفس من إخباره، لكن لا بدّ من إثبات إمضاء الشارع لسيرتهم، أو عدم ثبوت ردعه عنها.

و لا يبعد أن يكون المستفاد من مجموع ما استدلّ به علي حجّية الخبر الواحد، حجّية خبر من أحرز وثاقته أهل الاطلاع بالمعاشرة، أو أخبر ثقة واقعي بوثاقته واقعا، و في هذين الموردین يحصل لعامة الناس السكون إلي مضمون الخبر، و لعلّه يدلّ عليه قولهم عليهم السّلام «فلان ثقني» بالاضافة إلي ياء المتكلّم، أو فلان ثقة مأمون، و أمثال هذه التعبيرات، لكن الاشكال في تعيين الثقات، و لا يمكن تعيينهم بمراجعة كتب الرجال، فلذا نقول بوجوب العمل بجميع الأخبار إلا القليل منها بالكيفيّة التي يأتي بيانها.

تنبيهات:

التنبيه الأول: المشهور بين القدماء المنع عن العمل بخبر الواحد

، فنذكر بعض كلماتهم:

قال في السرائر: قال المرتضي قدّس الله روحه: و إنّما أردنا بهذه الاشارة أنّ أصحابنا كلّهم سلفهم و خلفهم، متقدّمهم و متأخّرههم يمنعون من العمل بأخبار الآحاد، و من العمل بالقياس في الشريعة، و يعيرون أشدّ عيب علي الذاهب إليهما

ص: 397

والمتملّق في الشريعة بهما، حتّى صار هذا المذهب لظهوره وانتشاره معلوما ضرورة منهم، وغير مشكوك فيه من أقوالهم (1) انتهى.

ويؤيد ما ادّعه من معلومية عدم عملهم بخبر الواحد تتبّع كلام جماعة من القدماء:

منهم: الشيخ المفيد، حكى كلامه الكراجكي في كنز الفوائد عن رسالة له في اصول الفقه، قال: ثالثها الأخبار وهي السبيل إلى إثبات أعيان الاصول من الكتاب والسنة وأقوال الأئمة عليهم السلام، والأخبار الموصلة إلى العلم بما ذكرناه ثلاثة أخبار: خبر متواتر، وخبر واحد معه قرينة تشهد بصدقه، ومرسل في الاسناد يعمل به أهل الحقّ علي الاتّفاق (2).

وقال أيضا: والحجّة في الأخبار ما أوجب العلم من جهة النظر فيها بصحّة مخبرها ونفي الشكّ فيه والارتياح، وكلّ خبر لا يوصل بالاعتبار إلى صحّة مخبره، فليس بحجّة في الدين، ولا يلزم به عمل علي حال.

والأخبار التي توجب العلم بالنظر فيها علي ضربين:

أحدهما: التواتر المستحيل وروده بالكذب من غير تواطؤ علي ذلك، أو ما يقوم مقامه في الاتّفاق.

والثاني: خبر واحد يقترن إليه ما يقوم مقام المتواتر في البرهان علي صحّة مخبره وارتفاع الباطل منه والفساد.

والتواتر الذي وصفناه هو ما جاءت به الجماعات البالغة في الكثرة والانتشار إلى حدّ قد منعت العادة من اجتماعهم علي الكذب بالاتّفاق، كما يتفق الاثنان أن يتواردا بالارجاف، وهذا حدّ يعرفه كلّ من عرف العادات.5.

ص: 398

1- السرائر 48:1.

2- كنز الفوائد 15:2.

وقد يجوز أن ترد جماعة دون من ذكرناه في العدد بخبر يعرف من شاهدتهم بروايتهم و مخارج كلامهم، وما يبدو في ظاهر وجوههم، و يبين من قصورهم أنهم لم يتواطؤوا لتعدّر التعارف بينهم و المشاور، فيكون العلم بما ذكرناه من حالهم دليلاً علي صدقهم و رافعا للاشكال في خبرهم، و إن لم يكونوا في الكثرة علي ما قدمناه.

فأمّا خبر الواحد القاطع للعذر، فهو الذي يقترن إليه دليل يفضي بالناظر فيه إلي العلم بصحّة مخبره، و ربّما كان الدليل حجّة من عقل، و ربّما كان شاهداً من عرف، و ربّما كان إجماعاً بغير خلف، فمتي خلا خبر واحد من دلالة يقطع بها علي صحّة مخبره، فإنّه كما قدمناه ليس بحجّة، و لا موجب علماً و لا عملاً علي كلّ وجه (1) انتهى.

و محلّ الاستشهاد ما ذكره أخيراً بقوله «فمتي خلا خبر واحد من دلالة يقطع بها علي صحّة مخبره، فإنّه كما قدمناه ليس بحجّة» و خبر العدل أو الثقة خارج عن الأقسام الثلاثة التي ذكرها، و هي الحجّة من عقل أو شاهد من عرف أو إجماع.

و قال في أوائل المقالات: لا يجب العلم و لا العمل بشيء من أخبار الآحاد، و لا يجوز لأحد أن يقطع بخبر الواحد في الدين، إلا أن يقترن به ما يدلّ علي صدق راويه علي البيان، و هذا مذهب جمهور الشيعة و كثير من المعتزلة و المحكمة و طائفة من المرجئة، و هو خلاف لما عليه متفّهة العامة و أصحاب الرأي (2) انتهى.

قوله «ما يدلّ علي صدق راويه» لا يشمل خبر العدل أو الثقة.

قوله «خلاف لما عليه متفّهة العامة» لعلّه يريد أنهم يعملون بخبر الواحد الذي لا يقترن به ما يدلّ علي صدق راويه. 9.

ص: 399

1- كنز الفوائد 2:28.

2- أوائل المقالات ص 139.

و حكي عن المفيد و المرتضي في السرائر المنع عن العمل بخبر الواحد، حيث قال: فإن كان شيخنا أبو جعفر عاملاً بأخبار الآحاد، فلا يجوز له أن يعمل بهذه الرواية إذا سلّمنا له العمل بأخبار الآحاد تسليم جدل علي ما يقترحه و ذكره في عدّته، وإن كان مخالفاً لإجماع أصحابنا سلفهم و خلفهم، حتّى إنّ المخالفين من أصحاب المقالات يذكرون في كتبهم و مقالات أهل الآراء و المذاهب أنّ الشيعة الامامية لا تري العمل في الشرعيّات بأخبار الآحاد، و شيخنا المفيد ذكر ذلك أيضاً في كتاب المقالات الذي صنّفه. و مذهب السيّد المرتضي و مقالته في ذلك فأشهر من أن يذكر.

و ما أظنّ خفي علي هذين السيّدين الأوحدين العالمين مقالة أهل مذهبهما، بل ربّما لم يكن لأصحابنا في المتقدّمين و المتأخّرين أقوم منهما بمعرفة المقالات و تحقيق اصول المذهب و معرفة الرجال، و خصوصاً شيخنا المفيد محمّد بن محمّد بن النعمان، فإنّه خرّيت هذه الصناعة (1) انتهى.

لكن ربما يظهر من بعض كلماته مراعاة السند في الحكم بصحّة الخبر، كما قال الشيخ المفيد في شرح اعتقادات الصدوق: و الذي ذكره أبو جعفر قد جاء به حديث غير معولّ به و لا مرضي الاسناد، و الأخبار الصحيحة بخلافه (2).

لكن كلماته الاخر أصرح في عدم الاعتماد علي الخبر الواحد، كما قال أيضاً:

و كتاب الله تعالى مقدّم علي الأحاديث و الروايات، و إليه يتقاضي في صحيح الأخبار و سقيمها، فما قضى به فهو الحقّ دون ما سواه (3).

و قال ابن البرّاج في المهذب: و أمّا السنّة فيحتاج أن يعرف منها شيئاً المتواتر 0.

ص: 400

1- السرائر 289:3.

2- شرح الاعتقادات ص 189.

3- شرح الاعتقادات ص 200.

و الآحاد ليعمل بالمتواتر دون الآحاد (1) انتهى. فحصر الأخبار بين المتواتر وغيره.

أقول: و من لاحظ المهذب عرف أنه يعمل بالأخبار المودعة في الكتب الأربعة، فلعله يعتقد تواتر ما عمل به.

وقال الشيخ علاء الدين في إشارة السبق: و السنة و حكمها في عدم الاحاطة بجميع الأحكام حكم الكتاب، و متواترها قليل بالنسبة إلي الآحاد الذي هو كثير، و اتصالة به جائز إما بإعراض الناقلين عنه، أو باختلافهم فيه، أو بغيرهما من الأسباب، و ليس الآحاد مثمرا علما و لا موجبا عملا، و لا طريقا إلي العلم بشيء من الأحكام الشرعية (2) انتهى.

وقال أبو الصلاح الحلبي في الكافي: و طريق العلم بفتياهم عليهم السلام سماعه شفاها عنهم، أو بالتواتر عنهم، أو قول من نصوا علي صدقه لكون كل واحد من هذه طريقا للعلم علي ما سلف لنا في أول الكتاب إلي آخر كلامه (3).

فخبر الواحد لا يدخل في السماع عنهم عليهم السلام و لا التواتر و لا في نصهم علي صدقه.

وقال ابن زهرة في الغنية: فإن قيل: إذا كنتم لا تعملون بأخبار الآحاد، فما الفائدة فيما يرويه آحادكم و يفتي به علماؤكم؟ و هل هذا إلا مناقضة؟ قيل: الفائدة في رواية كل واحد من محدثي الشيعة ما سمعه من شيوخه الناقلين عن الأئمة أن يؤدي الأمانة في تبليغ ما سمعه ليحصل بروايته و رواية غيره للمكلف طريق إلي العلم بالتواتر، و كذلك الفائدة في فتياكل واحد من علمائنا تأدية الأمانة بإذاعة ما.

ص: 401

1- المهذب 2:598.

2- إشارة السبق ص 113.

3- الكافي ص 506.

علمه ليصير بفتياه وفتيا أمثاله من العلماء لكلّ مكلف سبيل من العلم بما أجمعوا عليه؛ إذ لو لم يرو المحدث ما سمعه و لا يفتي العالم بما علمه لانسدّ طريق العلم بالشرعيّات، وليس في ذلك خلاف في اصولنا انتهى.

وقال ابن ادريس في السرائر: فإنّ الحق لا يعدو أربع طرق: إمّا كتاب الله سبحانه، أو سنّة رسوله صلّي الله عليه و اله المتواترة المتفق عليها أو الاجماع، أو دليل العقل (1).

وقال أيضا: و لا أعرج إلي أخبار الآحاد، فهل هدم الاسلام إلاّ هي (2).

و يظهر عدم الاعتماد علي خبر الواحد من الشيخ محمود الحمصّي، حكي كلامه في السرائر، و حكي عنه اعتراضه علي الشيخ الطوسي رحمه الله بالزامه بأن يقول بحجّية خبر الثقة، و عليه فيصير إلي مذهب المخالفين في أخبار الآحاد (3).

فقد ظهر من جميع ما ذكرنا من كلمات القدماء أنّ دعوي السيّد الاجماع علي عدم العمل بخبر الواحد غير بعيدة؛ لأنّها مقرونة بقرائن الصدق.

وبذلك يندفع ما قيل من أنّ دعوي السيّد المرتضي الاجماع علي عدم حجّية خبر الواحد إنّما تكون حجّة من أجل أنّ الاجماع المنقول يرجع إلي نقل الحكم عن المعصوم، فهو خبر واحد، و لا يجوز ردّ حجّية خبر الواحد بخبر الواحد.

قال في كشف القناع: إلاّ- أنّهم- أي: الامامية- مع ذلك علي أصناف، فمنهم من أحال التعمّد بخبر الواحد في أحكام الشريعة من طريق العقل، و منع من وقوعه في الشرع، كالشيخ أبي جعفر بن قبة و أتباعه، و حكي المرتضي رحمه الله في التباينات أنّ كثيرا من أصحابنا علي ذلك. و منهم من منع من وقوعه في الشرع خاصّة، كالسيّد المرتضي رحمه الله و ابني زهرة و ادريس و غيرهم، و هؤلاء كثير من قدماء الأصحاب أو 1.

ص: 402

1- السرائر 1:46.

2- السرائر 1:51.

3- السرائر 3:291.

أكثرهم علي ما بين في محلّه.

و ادّعي السيّد وغيره أنّه مجمع عليه بين الامامية، بل من ضروريّات مذهبهم، و حكي ابن ادريس في آخر ميراث السرائر عن المفيد في كتاب المقالات أنّه عزى إلي الشيعة الامامية أنّها لا تري العمل بأخبار الآحاد في الشرعيات.

إلي أن قال: فكيف يقول بحجّيته-أي: حجّية الاجماع المنقول بخبر الواحد- من أشرنا إليهم من الأصحاب، مع استنادهم في حجّية الاجماع إلي العقل، و كثرة مداركهم العلميّة عندهم، و لا سيّما في تلك الأعصار الماضية، كما تنادي به كتبهم و يشهد به كلامهم في إنكار أخبار الآحاد و حججهم و من لم يصدق مثل زرارة فيما يتفرّد بنقله عن الصادق عليه السّلام بطريق السماع و المشاهدة بلا شائبة ريبة، و لا يقول بحجّيته و لا يعمل به، و لو ادّعي سماعه و مشاهدته و أخذه مرارا كثيرة عنه أو عن الباقر عليه السّلام أيضا، و كذا لو كان معه من لا يكمل عدد التواتر و لم توجد قرائن اخر موجبة للقطع بصدقه انتهى (1).

التنبه الثاني: في كفيّة عمل أصحاب الأئمة و قدماء الأصحاب بالأخبار

؛ لأنّ معرفتها دخيلة في اثبات الاجماع علي العمل بخبر الواحد، و الاجماع علي عدمه، و ذكروا في كفيّة عمل القدماء و جوها:

أحدها: ما ذكره الشيخ الأنصاري رحمه الله و هو أنّهم يعملون بالخبر الذي يثقون و يطمئنّون بمؤداه، تقدّم نقل كلامه في المذاهب في العمل بخبر الواحد (2).

و كذلك نسب إليهم في هداية الأبرار (3).

و قال في الوسائل: الصحيح باصطلاح القدماء بمعني الثابت عن المعصوم

ص: 403

1- كشف القناع ص 240.

2- راجع الرسائل ص 176 ط المحقّقة و ص 106 ط الحجري.

3- هداية الأبرار ص 7-8.

ثانيها: ما ذكره في مواضع من معجم الرجال، منها: ما في الجزء الأول في الرد علي دعوي أنّ منشأ عمل الطائفة بمرسل ابن أبي عمير و أضرابه كونهم لا يرسلون إلا عن ثقة، قال: بل من المظنون قويا أنّ منشأ ذلك هو بناء العامل علي حجّية خبر كلّ إمامي لم يظهر منه فسق، و عدم اعتبار الوثاقة فيه، كما نسب هذا إلي القدماء، و اختاره جمع من المتأخرين، منهم العلامة كما في ترجمة أحمد بن إسماعيل (2).

قلت: سيّضح أنّ النسبة المذكورة في غير محلّها.

و أمّا العلامة رحمه الله فقد حكى عنه الشهيد الثاني رحمه الله في الدراية اشتراط العدالة في قبول الخبر.

و ما ذكره في ترجمة أحمد بن إسماعيل بن عبيد الله، حيث قال: و لم ينصّ علماؤنا عليه بتعديل و لم يرد فيه جرح، فالأقوي قبول روايته مع سلامتها من المعارض (3). فهو مناف لما ذكره في إسماعيل بن عمّار، قال: أخو إسحاق روي الكشي حديثا في طريقه ضعف أنّ الصادق عليه السلام كان إذا رآهما قال: و قد يجمعهما لأقوام يعني الدنيا و الآخرة، و قد ذكرنا سند الحديث في الكتاب الكبير، و الأقوي عندي التوقّف في روايته حتّي تثبت عدالته (4).

ثالثها: العمل بخبر رواته مهملون، قال في قاموس الرجال: و هو الحقّ الحقيق بالاتباع و عليه عمل الاجماع، فنري القدماء كما يعملون بالخبر الذي رواته ممدوحون يعملون بالخبر الذي رواته غير مجروحين، و إنّما يردون المطعونين، 0.

1- وسائل الشيعة 20:64.

2- معجم رجال الحديث 1:77.

3- رجال العلامة الحلّي ص 17.

4- رجال العلامة الحلّي ص 200.

فاستثنى ابن الوليد و ابن بابويه من كتاب نواذر الحكمة-إلي أن قال:-واستثنى المفيد من شرائع علي بن إبراهيم حديثا واحدا في تحريم لحم البعير-إلي أن قال:-قال الشيخ في العدة:وكذلك القول فيما يرويه المتهمون والمضعفون إن كان هناك ما يعضد روايتهم ويدل علي صحتها وجب العمل به، وإن لم يكن هناك ما يشهد لروايتهم بالصحة وجب التوقف في أخبارهم، فلأجل ذلك توقف المشايخ عن أخبار كثيرة هذه صورتها ولم يروها واستثنوها في فهارسهم من جملة ما يروونه من المصنفات انتهى كلام الشيخ.

بل المفهوم منه أنه كما يكون الاجماع علي العمل بالمهمل يكون الاجماع علي العمل بخبر الفاسق إذا كان ثقة في مجرد الحديث-إلي أن قال:-طريقة القدماء أولا الترجيح بالقرينة من دليل العقل أو النقل من الكتاب والسنة والاجماع الشامل للشهرة المحققة، وفيما ليس عليه قرينة العمل بالصحيح والحسن والمهمل، وأما الموثق فلا يعملون به إلا إذا لم يعارضه خبر إمامي ولو من المهمل ولم يكن فتواهم بخلافه، والضعيف لا يعملون به أصلا انتهى كلام قاموس الرجال (1).

قلت:أما استثناء ابن الوليد الجماعة،فليس لكونهم مطعونين، بل لكون روايتهم في الغلو والتخليط كما سيأتي.

وأما استثناء المفيد الخبر المذكور،فلأن مضمونه خلاف الواقع، وإن كان رواته ثقة، فلعله من الروايات المدسوسة، أو كونه صادرا علي خلاف الواقع لعله.

وأما ما استشهد به من كلام الشيخ في العدة،فينبغي بيان مختاره حتي يظهر أنه ليس قائلا بحجية خبر المهمل،قال:وأما ما اخترته من المذهب،فهو إن خبر الواحد إذا كان واردا من طريق أصحابنا القائلين بالامامة،وكان ذلك مرويا عن 7.

ص: 405

النبي صَلَّى اللهُ عليه و اله، أو عن واحد من الأئمة عليهم السّلام، و كان ممّن لا يطعن في روايته، و يكون سديدا في نقله... جاز العمل بها (1).

أقول: اشترط في جواز العمل بالخبر الواحد ثلاثة أمور:

الأول: كون الخبر من طريق أصحابنا. فأما أخبار العامة و إن كان الراوي ممّن لا يطعن في روايته و كان سديدا في روايته، فسيأتي الكلام عليه.

الثاني: أن لا يكون ممّن يطعن في روايته، فلا يقبل خبر من طعن عليه بالغلوّ، فلو كان الراوي من أصحابنا و كان سديدا في نقله، لكنّه يروي أخبار الجبر و التشبيه اعتقادا بل للأعمّ منه كأن لا يشدّ عنه خبر، كما يأتي التصريح به، لا يكون خبره حجّة.

الثالث: أن يكون سديدا في نقله، بأن يكون ممّن يتحرّي الصدق و يكون ضابطا، فهو مساو للتعبير بكونه ثقة، المفسّر بكونه ثقة في مذهبه، و ثقة في نقله، و ثقة في ضبطه، و يدلّ علي أنّ المراد كونه ثقة عباراته الآتية.

منها: قوله في جواب من اعترض بأنّ هؤلاء روى أخبار الجبر و التشبيه قيل لهم: ليس كلّ الثقات نقل حديث الجبر و التشبيه الخ (2). فلو كان يكتفي بأن لا يكون مطعون لقال: ليس كلّ من لم يطعن عليه نقل حديث الجبر و التشبيه.

و منها: قوله في اشتراط العمل بأخبار الفطحيّة: إذا كانوا ثقة في النقل (3).

و منها: ما ذكره في اشتراط العمل بأخبار الغلاة، قال: فلا يجوز العمل بروايته إذا انفرد، فإذا انضاف إلي روايته رواية بعض الثقات جاز ذلك، و يكون ذلك لأجل 4.

ص: 406

1- عدّة الاصول 1:126.

2- عدّة الاصول 1:131.

3- عدّة الاصول 1:134.

رواية الثقة دون روايته (1).إلى غير ذلك.

ولو كان ما ذكره صحيحا من أنهم يعملون بخبر راويه مهمل، لجاز العمل بالمرسل إذا علم أنّ مرسله لا يرسل عن ضعيف، مع أنّ الشيخ قال: إنّما يعمل بمرسلات ابن أبي عمير لأنّه لا يرسل إلاّ عن ثقة، ولم يقل يعملون به لأنّه لا يرسل إلاّ عن غير المطعون، وقد ردّ خبر عمران الزعفراني لأنّه مجهول (2).

بل المستفاد من كلام الشيخ في العدة اعتبار الوثاقة في الراوي عند الجميع، ولو كانوا يكتفون بكونه مهملًا لم يكن وجه لذلك.

حيث قال: و الذي يدلّ علي ذلك إجماع الفرقة المحقّقة علي العمل بهذه الأخبار التي رووها في تصانيفهم ودوّنوها في اصولهم لا يتناكرون ذلك، ولا يتدافعونه حتّي أنّ واحدا منهم إذا أفتي بشيء لا يعرفونه سألوه من أين قلت هذا؟ فإذا أحالهم إلي كتاب معروف أو أصل مشهور، و كان راويه ثقة لا ينكر حديثه سكتوا، و سلّموا الأمر في ذلك و قبلوا قوله، هذه عادتهم و سجيّتهم من عهد النبي صلّي الله عليه و اله و من بعده من الأئمة و من زمان الصادق عليه السّلام الذي انتشر العلم عنه و كثرت الرواية من جهته (3) انتهى.

و كذا يستفاد ذلك ممّا ذكره في أوائل كتبهم من أنّ رواياتها عن الثقات، كما في المقنع و كامل الزيارة و تفسير علي بن إبراهيم و كمال الدين و تحف العقول و الاحتجاج و غيرها. فالظاهر أنّه ينبغي القطع بأنّ القدماء لا يعملون بخبر يكون جميع روايته إماميين مجهولي الحال فضلا عن مطلق مجهول الحال.7.

ص: 407

1- عده الاصول 1:135.

2- الاستبصار 2:76 باب ذكر جمل من الاخبار يتعلّق بها أصحاب العدد ح 230-231.

3- عده الاصول 1:126-127.

وأما ما ذكره من أنهم يردون خبر المطعونين، فليس الأمر كذلك؛ لأنهم يعملون بالكتب المعتمدة، ككتب حسين بن سعيد و علي بن مهزيار و أضرابهما، مع اشتغالها علي الرواية عن محمد بن سنان وغيره ممن طعن عليه.

ثم لا- يخفي أن كلام الشيخ الطوسي في مسألة حجّية خبر الواحد لا يخلو عن إجمال، ولذا قال في كشف القناع، بعد نقل عبارة من العدة، قال: وقد اضطربت عباراته في أن ما ذكره يختصّ بما إذا كان الراوي عدلاً إمامياً، أو ثقة بالمعني الخاصّ أو العام، أو لا يختصّ به بل يجري في كلّ ما وجد مروياً في اصول أصحابنا الخ (1).

أقول: ظاهر كلامه في أول التهذيب، حيث قال: ثمّ أذكر بعد ذلك ما ورد من أحاديث أصحابنا المشهورة في ذلك، إلي قوله: وأجتهد أن أروي الخ. إن محلّ كلامه الأخبار الموجودة في كتب الأصحاب، وإنه في مقام التعارض ربّما طعن في الاسناد إن لم يمكن التأويل، ومهما أمكنه يؤوّل حتّي لا- يطعن في السند، وإن لم يمكن الترجيح فيتخيّر، ولعلّ الوجه في حجّية هذه الأخبار عنده كونها محلّ عمل الطائفة، أو إجماعهم علي نقلها، وهذا يوجب اعتبار الخبر.

والذي يظهر منه هو العمل بالأخبار التي أودعها في التهذيب والاستبصار مع مراعاة فتاوي العلماء المتّفقه علي المسألة، فربّما طرح الخبر لكونه شاذّاً مخالفاً لما اتّفق عليه الامامية، وفي مقام تعارض الأخبار رجّح بعضها علي بعض، وإن لم يكن ترجيح قال بالتخيير، وإذا كان خبر لم يعارضه خبر آخر ولا يعرف فتوي الطائفة بخلافه عمل به أيضاً؛ لأنّه إجماع منهم علي نقله، فيظهر منه أنّه لا يريد طرح الأخبار، بل يريد العمل بها مهما أمكن، وهو طريق احتياط، فقد رأي أن⁷.

ص: 408

1- كشف القناع ص 217.

الأصحاب يعملون بهذه الأخبار، ورأي أن بعضها متعارض، ورأي أن الأصحاب صنفوا كتباً في الرجال، ووثقوا بعض الرواة وضعفوا بعضهم، ورأي أن بعض الأخبار مخالف لعمل الأصحاب، فأراد الجمع بين جميع ذلك.

فهو يعمل بخبر الثقة الواقعي الذي احرز عدم تعمده الكذب، إلا إذا كان الخبر مخالفاً لعمل الطائفة ويسميه شاذاً، ويعمل أيضاً بخبر موافق لعمل الطائفة أو لنقلهم له من دون عمل، ويرى أن عمل الطائفة مفيد للعلم، ونقلهم له بدون عمل علي خلافه من القرائن المفيدة لاعتبار الخبر، فلذا لا يلاحظ السند، هذا إذا لم تتعارض الأخبار، وإلا رجح بعضها علي بعض بالسند وغيره.

ولعله بذلك يندفع ما أورده الشهيد الثاني رحمه الله في كتاب الدراية، قال: والعجب أن الشيخ رحمه الله اشترط الايمان والعدالة في كتب الاصول، ووقع له في الحديث وكتب الفروع الغرائب، فتارة يعمل بالخبر الضعيف مطلقاً، حتى أنه يخصص به أخباراً كثيرة صحيحة حيث تعارضه باطلاقها، وتارة يرد الحديث الضعيف لضعفه، واطرفي يرد الصحيح معللاً بأنه خبر واحد لا يوجب علماً ولا عملاً كما هي عبارة المرتضى (1) انتهى.

ولكن قال في قبول الخبر الضعيف المعتمد بالشهرة رواية: وبهذا اعتذر للشيخ في عمله بالخبر الضعيف (2).

أقول: والذي استقرّ بالبال القاصر بعد التتبع في الجملة في كيفية عمل القدماء أنه يظهر من بعضهم أنهم كانوا يعملون بالكتب المعتمدة عندهم، ولعل ذلك كان إجماعاً منهم علي العمل، فتكون أخبار تلك الكتب بهذا الاجماع، مما هي مقترنة بما يوجب العلم، ولعله مراد الصدوق في أول الفقيه من عد بعض الكتب أنها 7.

ص: 409

1- الدراية ص 26.

2- الدراية ص 27.

المرجع وعليها المعول، وسيأتي في محلّه نقل أقوالهم. ويظهر من بعض آخر العمل بما كان سنده معتبرا ولم يكن مخالفا للعقل و الكتاب، ومن ثالث العمل بما اقترن بالقرينة.

التنبية الثالث: أن ما ذكر الشيخ الأنصاري رحمه الله حجّيته من خبر الثقة المتحرّز من

الكذب

الذي يحصل الاطمئنان من خبره، بحيث كان الاعتناء باحتمال الخلاف قبيحا هو قليل في الأخبار، وإن قيّدناه مضافا إلي ذلك بما ذكرناه من أن يكون تشخيص وثاقته من طريق عقلائي و معاشرة أهل الفطنة و الاطلاع يصير أقل، وهو القدر المتيقّن من سيرة العقلاء و سائر الأدلّة، و هذا المقدار لا يفي بمعظم الفقه، و الاقتصار عليه يوجب طرح أخبار كثيرة، فلذا نقول بلزوم العمل بجميع الأخبار بالكيفية التي بيّناها، و سيأتي مزيد توضيح لهذا.

التنبية الرابع: في في التدافع الواقع حجّية الخبر الواحد

في التدافع الواقع بين ما عزا السيّد إلي الأصحاب من عدم حجّية الخبر الواحد و بين ما عزا الشيخ إليهم من خلافه، و لهم وجوه لرفع التنافي:

أحدها: أن يكون مراد السيّد من منع العمل بخبر الواحد هو الخبر الذي يرويه المخالفون، كما أشار إليه الشيخ في العدة، قال: الذين أشرت إليهم من المنكرين لأخبار الآحاد إنّما كلّموا من خالفهم في الاعتقاد، و دفعوهم عن وجوب العمل بما يروونه من الأخبار الخ (1).

وفيه أنّ السيّد ذكر في الذريعة (2) أنّه إذا لم يكن خبر الواحد حجّة سقط البحث عن المراسيل و تعارض الأخبار و نحو ذلك ممّا يتفرّع علي ثبوت الحجّية، و مراده مراسيل الشيعة و أخبارهم المتعارضة، و صرّح في مواضع من رسائله بأنّه لا يعمل بهذه الأخبار.

ص: 410

1- عدّة الاصول 1:128.

2- الذريعة ص 504.

ثانيها: أن يكون مراد الشيخ من حجّية خبر الواحد هو الخبر الموجود في مصنّفات أصحابنا، ويكون مراد السيّد من عدم حجّية خبر الواحد هو الخبر الواحد الذي ليس في مصنّفات أصحابنا، وإن كان راويه عدلاً إمامياً، وهما متفقان علي العمل بأخبار الآحاد الموجودة في مصنّفات أصحابنا، لكن الشيخ يدّعي أنّها آحاد و السيّد يدّعي أنّها مقرونة بقرائن تقيد العلم بمضمونها وصحّتها، وهذا الوجه يظهر من المحقّق، وارتضاه في المعالم (1)، واختاره بعض السابقين، وفي هداية الأبرار (2).

وفيه أنّ السيّد صرّح في رسائله بعدم حجّية هذه الأخبار الموجودة في مصنّفاتنا، والشيخ ادّعى الاجماع علي العمل بخبر الواحد من زمان النبي صلّي الله عليه واله، ولم يكن مصنّف متّاف في زمانه. فالشيخ يعتقد حجّية خبر الواحد وإن لم يكن في مصنّفاتنا، و السيّد يدّعي عدم حجّية الأخبار المدوّنة في مصنّفاتنا وغير المدوّنة.

وأيضاً قال الشيخ: إنّ الخبر إذا اقترن باحدي القرائن الأربع، فهو معلوم الصّحة، والأصحاب قد عملوا بغير المقرون بالقرينة، سواء كان في المصنّفات أو لم يكن، لاحظ منع السيّد عن العمل بها في رسائله (3).

ولم يرض الشيخ الأنصاري رحمه الله (4) بهذا الجمع، وانتصر للعلامة وقال: أنّه فهم مراد الشيخ، لا كما فهمه المحقّق، قال: والانصاف أنّ ما فهمه العلامة من إطلاق قول الشيخ بحجّية خبر العدل الامامي أظهر ممّا فهمه المحقّق من التقييد؛ لأنّ الظاهر أنّ الشيخ إنّما يتمسّك بالاجماع علي العمل بالروايات المدوّنة في كتب 2.

ص: 411

1- المعالم ص 198.

2- هداية الأبرار ص 68 و 96.

3- راجع رسائل الشريف المرتضي 1:210 و 1:410 و 2:331 و 3:309 وغيرها.

4- فرائد الاصول ص 152.

الأصحاب علي حجّية مطلق خبر العدل الامامي، بناء منه علي أنّ الوجه في عملهم بها كونها أخبار عدول إلي آخر ما أفاده (1).

قلت: لا يبعد أن يكون مراد الشيخ كلا الأمرين، فهو يقول بحجّية خبر العدل أيضا- وإن لم يكن في المصنّفات- وهو الامامي المتحرّز عن الكذب، أي: العادل في الرواية؛ لأنّه لم يكن لأصحابنا مصنّفات قبل زمان الباقر عليه السّلام، مع أنّ الشيخ استدلّ علي حجّية الخبر بالعمل من زمان النبي صلّي الله عليه و اله.

ثالثها: أن يكون مراد السيّد من اعتبار العلم هو الوثوق و الاطمئنان، و من منعه عن العمل بخبر الواحد الخبر الذي لا يفيد الوثوق، و مراد الشيخ من العمل بالخبر الواحد هو الخبر المفيد للوثوق و الاطمئنان. استحسنة الشيخ الأنصاري رحمه الله.

حيث قال: و يمكن الجمع بينهما بوجه أحسن، و هو أنّ مراد السيّد قدّس سرّه من العلم الذي ادّعاه في صدق الأخبار هو مجرد الاطمئنان، فإنّ المحكي عنه في تعريف العلم ما اقتضي سكون النفس، و هو الذي ادّعي بعض الأخباريين أنّ مرادنا بالعلم بصدور الأخبار هو هذا المعني لا اليقين الذي لا يقبل الاحتمال رأسا.

الي أن قال: فيحمل انكار الامامية للعمل بخبر الواحد علي إنكارهم للعمل به تعبّدا، أو لمجرد حصول رجحان بصدقه علي ما يقوله المخالفون.

و الانصاف أنّه لم يتّضح من كلام الشيخ دعوي الاجماع علي أزيد من الخبر الموجب لسكون النفس، و لو بمجرد وثاقة الراوي، و كونه سديدا في نقله لم يطعن في روايته (2) انتهى.

و مراده من بعض الأخباريين هو صاحب هداية الأبرار (3)، فإنّه قال: فيكفي 5.

ص: 412

1- فرائد الاصول ص 154.

2- فرائد الاصول ص 156.

3- هداية الأبرار ص 14-15.

أقول: هذا الوجه خلاف ظاهرهما، فقد عرفت أنّ مراد السيّد من العلم هو العلم الذي لا يحتمل معه الخلاف (1)، فإنّه قال في الذريعة: إنّ خبر الواحد لا يفيد العلم، بل يفيد غالب الظنّ و لا يكون حجة (2). ولعلّه لا يساعده كلام الشيخ، فإنّه قال في العدة: وإتّما قلنا ذلك لأنّ هذه الأدلّة توجب العلم، والخبر الواحد لا يوجب العلم، وإتّما يقتضي غالب الظنّ، والظنّ لا يقابل العلم (3) انتهى.

رابعها: ما حكاها في كشف القناع عن الاستاذ، والظاهر أنّ مراده به الوحيد البهبهاني رحمه الله، من أنّ الاجماع المتناقضة المنقولة في حجّية خبر الواحد وعدمها مبنية علي أنّ الأئمّة عليهم السّلام منعوا أوّلا من العمل به، واشتهر ذلك بين الشيعة و لا سيّما متكلميهم. و ادّعي المرتضي الاجماع عليه نظرا إلي مزيد انسه بكلامهم و كونه منهم، و جوزوه ثانيا لما رأوا من اضطرار الشيعة إلي العمل به، ثمّ اشتهر ذلك بينهم و لا سيّما محدّثيهم، و ادّعي الشيخ الاجماع عليه لمزيد انسه بكلامهم و كونه منهم، قال في كشف القناع بعد حكايته: و لا يخفي ما فيه من الفساد من وجوه شتّى (4).

أقول: لو سلّم ما ذكر ففيه أنّ السيّد لم يدرك الزمان الأوّل، بل كان بعد الزمانين، فينبغي أن يعتقد جواز العمل به، مع أنّه خلاف ما في الذريعة، قال: و ذهب الفقهاء و أكثر المتكلمين إلي أنّ العبادة قد وردت بالعمل بخبر الواحد في الشريعة (5). 9.

1- راجع رسائل الشريف المرتضي 1:15 و 1:204.

2- الذريعة 2:517.

3- عدّة الاصول 1:100.

4- كشف القناع ص 453.

5- الذريعة 2:529.

أقول: وفي نسخة: وذهب أكثر الفقهاء و المتكلمين.

فإذا لم تصحّ وجوه الجمع المذكورة، فإمّا أن يكون السيّد مخطئاً في دعواه الاجماع، أو يسند الخطأ إلي الشيخ، لكن اسناده إلي السيّد بعيد؛ لتأيّد دعواه بحكاية المنع عن غيره من القدماء.

فالجمع بين ادّعائهما الاجماع يارجاع أحدهما إلي الآخر غير وجيه.

قال في كشف القناع: وأمّا ما سبق إلي بعض (1) الأفهام من تأويل كلام المنكرين لأخبار الآحاد بحيث يوافق كلام المثبتين، فوهم ظاهر كما بيّن في محلّه، وناهيك في ذلك ترك المرتضي في الذريعة البحث عن المراسيل و التراجيح و نحوها؛ لذهابه إلي عدم حجّية أخبار الآحاد مطلقاً. نعم لو قيل أنّه اشتبه عليهم كثير من أخبار الآحاد فعملوا بها لذلك كان ممكناً (2) انتهى.

أقول: و يحتمل أن يكون ما تسالمت عليه الطائفة المحقّقة هو عدم حجّية خبر الواحد بنحو القضية المهملة، بحيث يشمل ما كان مرسلًا أو مسندًا بواسطة رواية ضعاف، و اشتبه ذلك علي السيّد فظنّ أنّه ليس بحجّة مطلقاً، وإن كان الراوي عدلاً ثقة، وإن لم يشتهه في أصل نسبة عدم حجّية الخبر الواحد إلي الطائفة.

لكن الذي يظهر من رسائله و غيرها أنّه يعتقد أنّ الطائفة لا تعمل بالأخبار مطلقاً، لا بهذه الأخبار المودعة في الكتب، ولا بخبر العدل الواحد الامامي أيضاً (3).

التنبيه الخامس: في بيان ما يمكن أن يستند إليه السيّد المرتضي رحمه الله في

ص: 414

1- اشارة الي ما في الفوائد المديّة، وهداية الأبرار.

2- كشف القناع ص 241.

3- لاحظ الانتصار مسألة حرمة المزنيّ بها اذا كانت ذات بعل علي الزاني، و رسائله 1: 212، 205، 202، و 408 و 2: 321 الي آخر المسألة الخامسة و 3: 309.

مواضع بعد عدم اعتماده علي أخبار الآحاد:

الأول: في ما اعتمد عليه السيّد في المسائل الفقهيّة.

الثاني في ما يمكن أن يكون جوابا لما يرد علي السيّد، من أنّه ماذا كان يعتمد في شؤونه، والحاجة ملحة إلي الأخذ بخبر الواحد.

الثالث: في موضع النزاع في خبر الواحد.

أمّا الأول، فالذي يمكن أن يقال: أنّه يظهر من الانتصار و الناصريات أنّ المسائل الشرعيّة كانت معنونة عند القدماء، وقد كتب فيها كتب، كمقنعة الشيخ المفيد، و كتاب ابن الجنيد، و ابن أبي عقيل و غيرهم، فكان بعض المسائل مفتي به، و السيّد كان يعتقد صحّته، فاحتاج إلي دليل يستدلّ به لهذه المسائل، و الدليل لا بدّ أن يكون علما أو علميا، و خير الواحد لا يفيد العلم، و لا يعتقد حجّيته، فذكر من الآيات ما يستدلّ به (1)، و إن كان عندنا لا يدلّ. و من الأخبار ما اعتقد كونه متواترا، و ربما استدلّ بالاجماع أو الاحتياط أو دليل العقل، لكنّه لم يستدلّ بما هو خبر واحد في نظره.

و أمّا الثاني، فالسؤال أنّه ماذا كان يعتمد في اموره؟ أكان يعتمد علي الظنون أم كان يحتاط فيها، بعد فرض ذهابه إلي عدم حجّية خبر الواحد؟

و يمكن أن يقال: إنّّه كان في ذلك كسائر الناس يعتمد ما قامت عليه سيرتهم من العمل بالإخبارات المفيدة للعلم، و لو العادي منه.

و أمّا الثالث، فالذي استفاده في كشف القناع من كلامهم، هو النزاع في حجّية الخبر الذي لم يبلغ حدّ التواتر، فلذا قال في ردّ القول بحجّية الاجماع المنقول: إنّنا.

ص: 415

1- راجع الانتصار ص 165 و 166 تمسك بقوله تعالي وَ أَفْعَلُوا الْخَيْرَ وَ تَمَسَّكَ لِعَدَمِ اعْتِقَادِ وَلَدِ الزَّانَا بِقَوْلِهِ تَعَالَى وَ لَا تَتَّبِعُوا الْخَبِيثَاتِ وَ فِي ص 191 تَمَسَّكَ بِقَوْلِهِ تَعَالَى وَ أَفْعَلُوا الْخَيْرَ وَ ص 218 وَ غَيْرَهَا.

المانعين عن حجّية الخبر الواحد لا- يقولون بحجّية الاجماع المنقول، قال: و من لم يصدّق مثل زرارة فيما يتفرّد بنقله من الصادق عليه السّلام بطريق السماع والمشاهدة بلا شائبة ريبة ولا يقول بحجّية ولا يعمل به ولو ادّعي سماعه ومشاهدته وأخذه مرارا كثيرة عنه، أو عن الباقر عليه السّلام أيضا، وكذا لو كان معه من لا يكمل به عدد التواتر ولم يوجد قرائن اخر موجبة للقطع بصدقه، فكيف يصدّق من كان جالسا في بيته لم ير إمام العصر ولم يسمع منه ولا ممّن سمع منه، إلي آخر كلامه فلاحظ (1).

ولذا أصرّ الشيخ الطوسي علي اثبات حجّية خبر العدل والثقة. وأصرّ الشيخ الأنصاري علي اثبات حجّية خبر الثقة الموثوق بصدوره عن المعصوم بحيث كان احتمال الخلاف لا يعتني به.

ولكن الشيخ الطوسي جعل موضع النزاع خبر العدل علي الظاهر، ذكر ذلك في التبيان (2)، وسيأتي نقله، وفي كلام المفيد رحمه الله عبارات يمكن أن يستفاد منها أنّ الخبر الصحيح حجّة.

منها: ما ذكره في المسائل السروية، قال: والصحيح في حديث الأشباح الرواية التي جاءت من الثقات بأنّ آدم عليه السّلام الحديث، قال بعد ذكر الرواية: وهذا غير منكر في العقول، ولا- مضادّ للشرع المنقول، ولو رواه الثقات المأمونون وسلمّ لروايته طائفة الحقّ، فلا طريق إلي إنكاره (3) انتهى. فتأمّل، فإنّه لا يبعد أن يكون مراده رواية عدّة من الثقات له، مع تسلم الطائفة وقبولها أيّاه.

وتقدّم في عبارته المنقولة في كنز الكراحي، قال: وربما كان شاهدا من عرف، فإنّ وثاقة الراوي المحرزة بالوجدان من الشواهد العرفية علي الصدق. وتقدّم 1.

ص: 416

1- كشف القناع ص 241.

2- التبيان 9:44.

3- المسائل السروية ص 210-211.

أيضاً ما ذكره في أوائل المقالات من استثناء ما يقترن به ما يدلّ علي صدق راويه علي البيان.

و ما ذكره في شرح اعتقادات الصدوق، قال: هذا إن سلّمنا الأخبار التي رواها أبو جعفر رحمه الله، فأما إن بطلت أو اختلّ سندها، فقد سقط عنّا عهدة الكلام فيها، و الحديث الذي رواه عن زرارة حديث صحيح من بين ما روي إلي آخر كلامه (1).

لكن قال السيّد في الذريعة: اعلم أنّ من يذهب إلي وجوب العمل بخبر الواحد في الشريعة يكثر كلامه في هذا الباب و يتفرّع؛ لأنّه يراعي في العمل بالخبر صفة المخبر في عدالته و أمانته، فأما من لا يذهب إلي ذلك و يقول: إنّ العمل في مخبر الأخبار تابع للعلم بصدق الراوي، فلا فرق عنده بين أن يكون الراوي مؤمناً أو كافراً أو فاسقاً إلي آخر كلامه (2).

الآيات الدالّة علي حجّية خبر الواحد

الدليل الثاني لحجّية خبر الواحد: الآيات، منها: قوله سبحانه إنّ جاءكم فاسقٌ بنبأٍ فتبينوا أنّ تُصيّبوا قوماً بجهالةٍ فتُصيّبوا علي ما فعلتم نادمين (3) و في قراءة فتثبتوا. قال الطبري: و الصواب من القول أنّهما قراءتان معروفتان متقاربتا المعني (4) انتهى.

بيان الفسق كما في المقاييس: هو الخروج عن الطاعة، تقول العرب: فسقت الرطبة عن قشرها إذا خرجت، حكاه الفراء (5).

ص: 417

1- شرح اعتقادات الصدوق ص 196.

2- الذريعة 2:555.

3- الحجرات: 6.

4- تفسير الطبري 26:78.

5- مقاييس اللغة 4:502.

أقول: والشايح إطلاقه في الكتاب في مقابل الايمان، وهو الكافر والخارج عن المذهب، كالواقفي و الفطحي.

و النبا كما في المقاييس: الاتيان من مكان إلي مكان، يقال للذي ينبا من أرض إلي أرض نابي، وسيل نابي أتي من بلد إلي بلد، ورجل نابي مثله، و من هذا القياس النبا الخبر لأنه يأتي من مكان إلي مكان، والمنبيء المخبر (1).

وفي تبيان الشيخ الطوسي: بنبا أي: بخبر عظيم الشأن (2).

و التبين قريب من التثبت، قال الأزهري: و يقال تبنت الأمر أي تأملتة و توسمته، و قال: قال النبي صلي الله عليه و اله: ألا ان التبين من الله و العجلة من الشيطان فتبينوا.

قال أبو عبيدة: قال الكسائي و غيره: التبين التثبت في الأمر و التأني، وقرأ قول الله في سبيل الله فتبينوا (3) و قريء فتبتوا، و المعنيان متقاربان، و كذلك قوله تعالى إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا (4).

و قال ابن فارس: بين أصل واحد، و هو بعد الشيء و انكشافه، فالبين الفراق، و بان الشيء و أبان إذا اتضح و انكشف (5).

و في المستدرك عن القطب الراوندي في لب اللباب، عن الصادق عليه السلام: من له أدب فعليه أن يتثبت فيما يعلم، و من الورع أن لا يقول ما لا يعلم (6).

و في فروق اللغة: الفرق بين العلم و التبين أن العلم هو اعتقاد الشيء علي ما هو 3.

ص: 418

1- مقاييس اللغة 5:385.

2- التبيان 9:341.

3- النساء: 94.

4- تهذيب اللغة 15:496 و 499.

5- مقاييس اللغة 1:327.

6- جامع أحاديث الشيعة 1:151 ب 1 فرض طلب العلم ح 63.

به علي سبيل الثقة، كان ذلك بعد لبس أو لا، و التبيّن علم يقع بالشيء بعد لبس فقط، و لهذا لا يقال: تبيّن أن السماء فوقي كما تقول علمتها فوقي، و لا يقال لله «متبيّن» لذلك (1).

و في الصحاح: و استبان الشيء و ضح، و استبينته أنا عرفته، و تبيّن الشيء و ضح و ظهر (2).

و في أساس البلاغة: و تبيّن في أمرك تثبت و تأنّ (3).

قلت: المستفاد من كلام اللغويين و موارد استعمال الكلمة أنّ التبيّن هو العلم بينونة شيء عن شيء، فهو لا يكشف عن خلاف، و النبا الذي جاء به الوليد في ابهام، و لا بدّ من بينونة خبره عن الابهام علي نحو محسوس، و ذلك لا يمكن إلاّ بالفحص حتّي يحصل العلم، و هو الذي لا ينكشف عن خلاف.

و الجهل: خلوّ النفس عن العلم، و يطلق علي فعل الشيء بخلاف ما هو عليه، و لعلّ منه قوله تعالي قالوا أ تَتَّخِذُنَا هُزُؤًا قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ (4) فجعل الهزاء جهلا.

قال في المقاييس: جهل أصلان أحدهما خلاف العلم، و الآخر الخفّة و خلاف الطمأنينة (5).

قال الطبري في شأن نزول الآية: إنّه انزلت في الوليد بن عقبة بن أبي معيط لما بعثه رسول الله صلّي الله عليه و اله إلي بني المصطلق ليأخذ منهم صدقاتهم، و أنّه رجع إلي 9.

ص: 419

1- فروق اللغة ص 76.

2- صحاح اللغة 2083:5.

3- أساس البلاغة ص 58.

4- سورة البقرة: 67.

5- مقاييس اللغة 1:489.

رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَكَذَبَ عَلِيٌّ بَنِي الْمَصْطَلِقِ أَنَّهُمْ لَا يُؤَدُّونَ الصَّدَقَاتِ (1) انتهى.

أقول: في معني الآية احتمالان:

الاحتمال الأول: أن يكون فاسق نكرة اريد به الفرد المعين، وهو الوليد بن عقبة، نظير قوله تعالى وَجَاءَ رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ المراد به الفرد المعين، أي: إن جاءكم فاسق الذي هو الوليد نبأ يجب تبين الحال عن نبأه، بحيث يصير المنبأ به محسوسا لا ينكشف عن خلاف، فإنه لو لم يتبين الحال كذلك فربما قتلتهم قوما أبرياء فتندمون علي ذلك، فلا دلالة للآية علي حكم نبأ سائر الفساق، لكن يفهم عرفا حكم ما هو نظير موردها، فلو جاء فاسق غير الوليد نبأ كذلك وجب التبين أيضا.

ويمكن أن يستفاد ذلك من التعليل؛ لأنّ العلة المذكورة في بيان الحكم تعمّم وتخصّص، وعلّة وجوب التبين للنبأ المذكور هو الندم علي كشف خلاف ما ينبغي ترتبه علي النبأ، نظير قوله «لا تأكل الرمان فإنه حامض» فإنّ التعليل يفيد عدم حرمة أكل الرمان الحلو، وحرمة أكل حامض غير الرمان، بل يمكن التعميم لكلّ نبأ الفاسق؛ لأنّ العلة هي الندم وهو موجود في جميع أخباره.

الاحتمال الثاني: أن يكون حكما كلياً لكلّ فاسق ولكلّ نبأ، أي: كلّما جاءكم فاسق نبأ يجب التبين عنه، ومفهومه لو كان له مفهوم أنّه لو كان المنبئ غير فاسق لم تكن هذه الكليّة ثابتة، نظير قوله «إذا بلغ الماء قدر كّر لم ينجسه شيء» فإنه يدلّ علي أنّ كلّ ماء بلغ هذا الحدّ لم ينجسه شيء، وليس كذلك كلّ ماء لم يبلغ الكرّ فإنه ينجسه شيء ولو في الجملة.

وقد استدللّ بها علي حجّية خبر الواحد بوجهين: 8.

ص: 420

الأول: مفهوم الشرط؛ لأنّ حاصل معني الآية أنّ النبأ الذي جيء به إن كان الجائي به فاسقاً فتبيّنوا، ومفهومه أنّ النبأ الذي جيء به إن لم يكن الجائي به فاسقاً فلا تبيّنوا.

وفيه أنّ ظاهر القضية الشرطية أنّها سيقّت لبيان تحقّق الموضوع، وهو نظير إن رزقت ولداً فاختته وليس له مفهوم؛ لأنّ مفهومه أنّه إن لم يجيء فاسقاً بنبأ فلا موضوع للتبيّن.

الثاني: مفهوم الوصف، فإنّ التبيّن لو كان واجباً مطلقاً في خبر الفاسق والعادل لم يكن وجهاً للتقييد بكون الجائي به فاسقاً، بل يقول: إن جاءكم نبأ فتبيّنوا.

وفيه أنّه يحتمل أن يكون الآية لا يقاظ المؤمنين وإرشادهم إلي ما يحكم به العقل والفتوة، فلا يبعد أن يكون المراد بالآية الاخبار بفسق الوليد، والتنبية علي أنّ من لا يبالي بالكذب وسائر المعاصي لا يعتمد علي خبره أصلاً، حتّي لو حصل من خبره علم عادي، بل لا بدّ من التثبت واستكشاف الأمر من غير ناحية خبره.

فإنّ الآيات القرآنية في غاية البلاغة، وهي تلقي المطالب مستدلّة بحيث تقبلها العقول السليمة، مثل قوله سبحانه أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ (1) فكأنّه استدللّ علي علمه تعالي بأنّ الخالق للشيء يكون عالماً به، وقوله سبحانه أَلَمْ يَكُنْ اللَّهُ شَكُّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ (2) ففي هذه الآية أوجب التثبت عند الاخبار، معللاً بأنّ الفاسق وهو الذي لا يبالي لا ينبغي العمل بإخباره ما لم يتثبت، فربّما يصاب قوم بجهالة، وهذا المقدار يكفي أن يكون فائدة للقضية الشرطية وللوصف المذكور.

والحاصل أنّ الآية في مقام الردع عن الاعتماد علي الأسباب غير الصحيحة كخبر الفاسق، فإنّه ربما يحصل سكون النفس من خبره لكثير من البسطاء. ولما 0.

ص: 421

1- سورة الملك: 14.

2- سورة إبراهيم: 10.

كان الوليد مبعوث النبي صَلَّى اللهُ عليه و اله، فالعادة قاضية باعتماد المسلمين علي خبره، فبيّنت الآية الكريمة أنّه فاسق، و لا ينبغي الاعتماد علي خبر من لا يبالي بالكذب.

و يشعر بما يقتضيه الفطرة السليمة أنّه بخلاف العادل المتحرّز من الكذب، فلا بأس بالاعتماد علي سكون النفس الحاصل من خبره، فلا يدلّ علي حجّية خبر العادل تعبداً إن كان عدلا علي الظاهر الذي لا يحصل العلم من خبره.

و لو سلّم دلّته علي حجّية خبر العادل، فأوّلًا: أنّ المنطوق يدلّ علي عدم حجّية خبر الفاسق واحداً كان أو أكثر، و مفهومه حجّية خبر العادل في الجملة و لو فيما إذا كان أكثر من واحد.

و ثانياً: أنّه يدلّ علي حجّية خبر العادل الواقعي؛ لأنّ المراد بالفاسق ما ينطبق عليه مفهومه، و هو الفاسق الواقعي، لكون الألفاظ موضوعة بإزاء المعاني الواقعية من دون مدخلة للعلم به و عدمه، فيقابله العادل الواقعي و يحصل من خبره سكون النفس.

و أمّا ما ذكره الشهيد الثاني في الدراية من أنّ مقتضى الآية كون الفسق مانعا من قبول الرواية، فإذا جهل حال الراوي لا يصلح الحكم عليه بالفسق، فلا يجب التثبت عند خبره بمقتضى مفهوم الشرط، و لا نسلم أنّ الشرط عدم الفسق، بل المانع ظهوره، فلا يجب العلم بانتفائه حيث يجهل، و الأصل عدم الفسق في المسلم و صحّة قوله، و هذه بعض آراء شيخنا أبي جعفر طوسي رحمه الله، فإنّه كثيرا ما يقبل خبر غير العدل و لا يبيّن سبب ذلك (1) انتهى.

ففيه أوّلًا: أنّ الألفاظ موضوعة لمعانيها الواقعية، و المخبر إمّا فاسق أو ليس بفاسق، و لا يخلو من أحدهما من دون دخل للعلم و الجهل في انطباق مفهومه 5.

ص: 422

1- الدراية ص 65.

الفاسق علي مصداقه، فكما أنه إن قطع إنسان بأن مايعا ماء في حين أنه خمر لم يكن مصداقا للماء، كذلك إن جهل حاله.

و ثانيا: أن مذهب الشيخ هو اعتبار الوثاقة في الراوي، نعم اكتفي بالاسلام وعدم ظهور الفسق في باب الشهادة عند القاضي لا في باب حجية الخبر.

و ينبغي التنبيه علي امور:

التنبيه الأول: أنه ربّما يتمسك بالآية الشريفة علي عدم حجّية خبر الواحد، كما يأتي عن الشيخ في التبيان، و حاصله: أنّ التعليل يعمّم و يخصّص، و مقتضي التعليل أنّ علّة التبيّن هو عدم الوقوع جهلا فيما يندم منه، و هذه العلّة موجودة في خبر العدل علي الظاهر. و أمّا العدل الواقعي أي الصادق قطعاً، فيحصل العلم من خبره.

و الجواب من وجوه:

أحدها: أنه ليس علّة، بل هو من فوائد تبيّن خبر الفاسق.

وفيه أنّ الظاهر كونه تعليلاً.

ثانيها: أنّ الجهالة بمعني فعل ما لا ينبغي فعله، و بعبارة اخري: الجهالة العمليّة، كقوله تعالى يَعْمَلُونَ سُوءًا بِجَهَالَةٍ (1) و المعني أنّ العمل بخبر الفاسق من زيّ أرباب الجهالة لا من زيّ أرباب البصيرة، و خبر العادل و إن لم يفد العلم لاحتمال اشتباه و نحوه، لكن ليس العمل به من فعل ما لا- ينبغي فعله، بل يمكن أن يقال بناء علي هذا المعني أنّ التبيّن الاطمئناني يكفي؛ لأنّ الفعل معه لا يكون جهالة، فالتبيّن لو سلّم أنّ معناه التبيّن العلمي لكن بقرينة التعليل يحمل علي التبيّن الاطمئناني (2).

وفيه نظر، أوّلاً: أنا لا نسلّم أنّ الاقدام علي قتل القوم باطمئنان استحقاقهم ليس 5.

ص: 423

1- سورة النساء: 17.

2- لاحظ فرائد الاصول ص 125.

و ثانياً: أنّ إصابة القوم بالقتل إن كانوا مرتدّين واقعا و أرادوا قتل مبعوث النبي صلّي الله عليه و اله أمر حسن، و إن لم يكونوا كذلك فهو ظلم و قبيح، و المسلمون لا- يدرون أنّ القوم علي أيّ الحالين، و حينئذ إن أصابوهم مع عدم العلم بحالهم ندموا إن تبين أنّهم لا يستحقّون القتل، فالغاية من التبيّن أن لا يندموا علي قتل القوم، و عدم الندم بعد قتلهم لا يكون إلاّ إذا صار الشيء بالتبيّن محسوسا لم يكن فيه احتمال الخلاف، فيكون قرينة علي أنّ المراد من الجهالة هو عدم العلم.

ثالثها: أنّ التعليل خاصّ بإصابة القوم و هو قتلهم، و لا يشمل سائر الموارد التي ليس فيها قتل النفس المحترمة، فيقتضي اختصاص التبيّن في خبر الفاسق في خصوص القتل، و لا يدلّ علي وجوب التبيّن في سائر أخبار الفاسق فضلا عن خبر العادل.

و فيه أنّ مقتضي إطلاق الصدر العموم، و كذا الغرض من التعليل عدم تحقّق الندامة، فالانصاف أنّ الآية في الدلالة علي المنع عن اتّباع غير العلم بل غير ما يتبيّن أظهر.

التنبية الثاني: قيل: إنّ الفاسق مختصّ بالخارج عن الدين، و لا يشمل الامامي الفاسق؛ لشيوع إطلاق الفاسق في الكتاب العزيز في مقابل المؤمن.

و الجواب: أنّ الروايات التي تمسك فيها بالآية الشريفة علي أنّ من مصاديقه الكاذب تقتضي التعميم للكاذب (1).

التنبية الثالث: أنّه يمكن أن يقال: إنّ ما دلّ علي ترتيب الأثر علي موضوع العدل علي الظاهر و هو المحرزة عدالته بالأمارات، كحسن الظاهر و الحكم علي 2.

شخص بالعدالة بالاستصحاب، والبيّنة، يكون حاكما علي منطوق الآية، فيخرج العدل علي الظاهر من منطوقه، فلا تكون الآية مانعة عن قبول خبره.

قلت أولا: ان الآية تدلّ علي أنّ جواز العمل بالخبر مشروط بأن لا يترتب عليه الندم، أي: كان بحيث لم يحتمل فيه خلاف الواقع، واستصحاب عدم الفسق لا يثبت ذلك، وكذلك الأمارات الدالة عليه.

و ثانيا: لا إطلاق فيما يدلّ علي ترتيب أثر العدالة علي موضوع العدل علي الظاهر بحيث يشمل ترتيب الأثر عليه مطلقا، بل هو مخصوص بباب الشهادة و باب الجماعة.

قال بعض الأخباريين: الحقّ أنّ العدالة في الشاهد و إمام الجماعة مبنية علي الظاهر، وهي كونه مستور الحال إذا سئل عنه خلطاؤه و جيرانه قالوا: لا نعلم منه إلاّ خيرا، وفي الراوي كونه متحرّجا عن الكذب ضابطا لما ينقله (1).

وسياتي أنّه يعتبر كون المخبر أمينا ثقة.

التنبية الرابع: ظاهر الأمر وجوب التبيّن عن خبر الفاسق، سواء اريد العمل بخبره أم لم يرد العمل به، فإذا أخبر الفاسق فليس لهم غمض العين عن خبره إن كان ممّا يتصل بهم، بل يجب التبيّن عنه لئلا يقع الخلاف، ويمكن الاقتصار علي مورده، فإنّ النبأ علي ما ذكره الشيخ الطوسي هو الخبر العظيم الشأن، فإذا أخبر الفاسق بخبر عظيم الشأن وجب التبيّن عنه، ولو صحّ شأن نزول الآية كان موضوعه خبرا عظيما.

التنبية الخامس: أنّه ربّما اشكل في شمول أدلّة حجّية الخبر الواحد للإخبار مع الوسطة.3.

ص: 425

1- هداية الأبرار ص 123.

و الجواب: أن الحكم ثبت علي طبيعة الخبر، فيشمل الخبر المتوكد من الخبر المحكوم بصدقه، مع أن الأخبار الدالة علي حجية الخبر تشمل الإخبار مع الوساطة، كما يأتي إن شاء الله.

ومنها: قوله تعالى فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ (1).

وجه الاستدلال: أن قوله تعالى لِيَتَفَقَّهُوا معناه أمر و هو ظاهر في الوجوب، أو خبر و غاية للنفر. وقوله تعالى وَ لِيُنذِرُوا غاية مترتبة علي التفقه، أو واجب في نفسه يتوقف علي التفقه. وقوله تعالى لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ غاية للانذار الواجب، فيكون الحذر بقبول قولهم تعبداً واجباً؛ لأن غاية الواجب واجب.

و يمكن المناقشة في الاستدلال المذكور بأن الفقيه، بل كل عالم كالطبيب و المهندس و غيرهما، في خبره عمّا يعلمه من الفقه و غيره، جهتان:

الاولي كونه أهل الخبرة و المعرفة بما يخبر به.

الثانية: أنه صادق في إخباره، أو غير صادق، فالفقيه المخبر عن حكم الميتة من جهة لا- بد أن يكون عارفاً بما يخبر به من نجاستها أو طهارتها، و من جهة اخري لا بد أن ينظر في صدق إخباره و عدمه، و الآية الشريفة في مقام البيان من الجهة الاولي، و هي أن تكون طائفة من أهل المعرفة و الخبرة في الفقه لينتفع غيرهم بفقههم، و أمّا اعتبار كونهم صادقين في الإخبار عن فقههم، فهو مفروغ عنه و موكل إلي ما بني عليه العقلاء في قبول أخبار المخبرين، بعد إمضاء الشرع له، أو ما اعتبره الشارع حجة.

و نظيره أن يقال لجماعة ليس لهم طبيب: لو لا أنفذتم من يتعلم الطب لتنتفعوا2.

ص: 426

بطبّه، فإنّ الغرض منه لزوم الانتفاع بطبابة الطبيب، و أمّا اعتبار صدقه فهو مفروغ عنه، فلا يمكن التمسك بإطلاقه علي قبول قول الطبيب و إن لم يعلم كونه صادقا.

ولعلّه لذا أطلق في الآية و لم يقيده بكونهم عدولا أو ثقات.

و ما ورد في تفسيرها في العلل حيث قال: «و ما فيه-أي: في الحجّ- من التفقّه و نقل أخبار الأئمة عليهم السّلام إلي كلّ صقع و ناحية كما قال الله الآية» (1) ليس في مقام بيان حجّية الخبر. و كذا خبر عبد المؤمن الأنصاري (2) وغيره.

ثمّ إنّّه ربما يقال بأنّ صدر الآية في النفر إلي الجهاد، و هو قوله تعالى وَ ما كانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فلا يناسب النفر إلي محضر الرسول و تعلّم الفقه منه.

قلت: يحتمل أن يكون المراد من صدره النفر إلي تعلّم الفقه، أي: لا يقع خارجا نفر جميع المؤمنين؛ لأنّ بعضهم لا يقدر جسما أو مالا، فهذا إخبار عن واقع خارجي توطئة لقوله فَلَوْ لا نَفَرَ و لا يخفي أنّ معني «العلّ» هو الاحتمال الذي يبرز بصورة أنّه ينبغي وقوع متلوه، فليس مرادفا مع «شاید» و لا «اميد» في الفارسية، بل احتمال الوقوع الذي ينبغي أن يقع، و ليس إخبارا عن رجاء وقوع مدخوله.

و منها: قوله سبحانه وَ ما أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجالاً نُوحِي إِلَيْهِمْ فَسَتَلُوا أَهْلَ الدُّرِّ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ (3) و الكلام فيه كالكلام في الآية المتقدّمة، فإنّه في مقام بيان تحصيل العلم من أهله، و أمّا اعتبار كون أهل العلم الذين يرجع إليهم صادقين في قولهم، فهو مفروغ عنه و موكول إلي طريقة العقلاء.

مع أنّه يدلّ علي لزوم تحصيل العلم، و هو الاعتقاد بالشيء علي ما هو به، و لا 7.

ص: 427

1- جامع أحاديث الشيعة 10:226.

2- جامع أحاديث الشيعة 1:92 ح 11.

3- سورة النحل: 43، و الأنبياء: 7.

يُحصل إلاّ بالسؤال من المعصوم من الخطأ أو الحاصل علمه من تواتر ونحوه، وخبير العدل علي الظاهر أو الثقة لا يفيد العلم، وكذا فتوي المجتهد، فلذا لا تكون الآية دليلاً علي حجّة أيّ منهما.

مع أنّ الذكر هو الكتاب، أو العلم الذي لا يتخلّف عن الواقع، كالعلم النازل من السماء، قال هود لقومه: أَوْ عَجِبْتُمْ أَنْ جَاءَكُمْ ذِكْرٌ (1) فأهل الذكر من كان عنده التوراة الصحيحة غير المحرّفة، أو الانجيل، أو يعرف القرآن حقّ معرفته، وقد كان حين نزول الآيات علماء من اليهود عندهم التوراة الصحيحة، فهو عنوان كلّ ما ينطبق حين نزول الآية علي علماء أهل الكتاب الذين عندهم التوراة و الانجيل الصحيحتان غير المحرّفتين، ولو فيما يتعلّق بصفات الأنبياء كما هو مورد الآية، و ينطبق علي المعصومين عليهم السّلام أيضاً.

ولو لم يعلم المراد بأهل الذكر لعدم معلوميّة المراد من الذكر، كفي ظهور قوله تعالى إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ فِي أَنَّ السَّوْأَلَ لَا بَدَّ أَنْ يَكُونَ مَمَّنْ يُحْصَلُ الْعِلْمُ مِنْ جَوَابِهِمْ بَعْدَ السَّوْأَلَ، بحيث يكون حصول العلم مستنداً إلي جوابهم، في إفادة الاختصاص بمن يفيد قوله العلم، ليبطل الاستدلال بالآية علي حجّة خبر الواحد، أو حجّة فتوي المجتهد للمقلّد.

ومنها: قوله سبحانه إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ (2) قيل: إنّ الآية تدلّ علي قبول أخبارهم، وإلّا كان وجوب الاظهار لغواً.

وفيه أنّ الآية تدلّ علي حرمة الكتمان ووجوب الاظهار لما يترتّب عليه من الفوائد، ولا دلالة فيها علي وجوب قبول الخبر تعبداً، وإن لم يحصل العلم من 9.

ص: 428

1- سورة الأعراف: 63 و 69.

2- سورة البقرة: 159.

خبره؛ لأنّ الفاسق أيضا يحرم عليه كتمان الحقّ مع أنّه لا يقبل قوله تعبداً.

ومنها: قوله تعالى وَ مِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَ رَحْمَةٌ لِلَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ الَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (1) قوله تعالى أُذُنٌ إسم للجارحة المخصوصة، واطلق علي النبي صلّي الله عليه و اله مبالغة في أنّه يقبل كلّ ما سمع، قوله يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ أي:

يصدقهم، كما في قوله سبحانه وَ مَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَ لَوْ كُنَّا صَادِقِينَ (2).

وجه الاستدلال: أنّه سبحانه و تعالى مدح النبي صلّي الله عليه و اله بأنّه يصدّق المؤمنين، فيكون تصديق المؤمنين حسناً، و مقتضى حسنه ترتّب الأثر عليه.

و في حسن حريز التمسك بالآية لإثبات تصديق المؤمنين، قال فيه: فقال إسماعيل: يا أبه أنّي لم أره يشرب الخمر، إنّما سمعت الناس يقولون، فقال: يا بني إنّ الله عزّ و جلّ يقول في كتابه يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ يقول: يصدّق الله و يصدّق للمؤمنين، فإذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم (3).

و في خبر حمّاد بن بشير، عن أبي عبد الله عليه السّلام إلي أن قال: و قال أبو عبد الله عليه السّلام، إنّني أردت أن أستبضع فلانا بضاعة إلي اليمن، فأتيت أبا جعفر عليه السّلام فقلت: إنّني أريد أن أستبضع فلانا، فقال لي: أما علمت أنّه يشرب الخمر؟ فقلت: قد بلغني من المؤمنين أنّهم يقولون ذلك، فقال لي: صدّقهم، فإنّ الله عزّ و جلّ يقول يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ الحديث (4).

أقول: في معني الآية الشريفة احتمالات: 3.

ص: 429

1- سورة التوبة: 61.

2- سورة يوسف: 17.

3- وسائل الشيعة 13:230 ح 1 و جامع أحاديث الشيعة 18:521 ح 5.

4- جامع أحاديث الشيعة 20:87 ح 3.

الأول: أنه أذن خير لكم يصغي إلي ما تقولون، ولا- يريد لكم ما هو شرّ لكم، ولا يرتب الأثر علي ما تقولون، فإنه يصدق الله و يصدق للمؤمنين ما تبديه ألسنتهم دون ما تخفيه قلوبهم، أي: يظهر القبول عنهم ولا يكذبهم مع العمل في نفسه بما يقتضيه الاحتياط التام بالنسبة إلي المخبر به، فتصديقه لله تصديق حقيقة و تصديقه للمؤمنين تصديق صورة.

و يشهد لاختلاف تصديق الله و تصديقه للمؤمنين، تكرار جملة «يؤمن» و تعدية الأول بالباء، و تعدية الثاني باللام، و يؤيده ما في تفسير علي بن إبراهيم من أن المراد بالمؤمنين المقرّون بالايمان من غير اعتقاد (1). و علي هذا المعني من التصديق يحمل ما في خبر إسماعيل «إذا شهد عندك المسلمون فصدقهم» فيكون قوله «يصدق للمؤمنين» بيانا لقوله «اذن خير لكم».

قلت: هذا الاحتمال بعيد عن مساق الآية؛ لأن صدر الآية في المنافقين الذين يؤذون النبي صلّي الله عليه و اله، و في ذيله انّ الذين يؤذون النبي لهم عذاب أليم، فيبعد إرادتهم من المؤمنين، بل ينبغي أن يكون المراد من المؤمنين الذين جعلوا في قبال الذين يؤذون رسول الله صلّي الله عليه و اله المؤمنين الخالص.

قوله وَرَحْمَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ لعلّ المراد به ورحمة لمن آمن مخلصا و حقيقة منكم، أي: من جميع الناس المؤمنين منهم و المنافقين الذين يتوبون عن نفاقهم و يؤمنون حقيقة، و أمّا ما ذكره علي بن إبراهيم فلم يسنده إلي الرواية.

الاحتمال الثاني: أن يكون المعني أنه اذن خير لكم أيها الناس الذين حولهم، ثمّ بيّن المراد من كونه اذن خير، و هو أنه يؤمن بالله و يؤمن للمؤمنين الخالص، و كلمة اللام لعلّها علي تضمين معني التسليم لهم بقبول قولهم، فيصدقهم و يرتب الأثر 0.

ص: 430

علي إخبارهم، ورحمة للذين آمنوا بألسنتهم، فيجاملهم ولا يعاقبهم بما يسمع فيهم، ثم قال تعالى: لا يغر هؤلاء أنه اذن خير لهم، وأنه رحمة لهم أن يؤذوه، وهم يزعمون أن لا شيء عليهم بل لهم عذاب أليم، وهذا المعنى أقرب من الأوّل.

وذكره في الكشاف (1).

الاحتمال الثالث: أن يكون المعنى اذن خير لكم لا يضرّكم بما سمع ويستر عليكم، ثم استأنف وقال: يؤمن بالله و يؤمن للمؤمنين الخلص ورحمة لهم.

وأما خبر حرّيز، فالمحتمل فيه امور:

الأوّل: أن يكون المراد به تصديق جماعة من المؤمنين، وهم الذين حكم عليهم بالايمن الواقعي وإن لم يكونوا عدولا، أو لم يثبت عدالتهم؛ لأنه لو اريد تصديق كلّ واحد لقال: إن شهد عندك مؤمن، ولعله لا يقال بالجمع المحلّي إلا إذا كان هناك جماعة، كما أنّ الأمر كذلك في مثل أكرم العلماء، أي: أكرم كلّ عالم، فإنّه يقال ذلك إذا كان هناك علماء، فيدلّ علي حجّية الشيع، كما حمله عليه في الجواهر.

حيث قال: إذ هو كما تري كالصريح في اعتبار الشيع الذي هو أعلي أفراده قول الناس و شهادة المؤمنين و نحوهما ممّا هو مذكور فيه، و به أدرجه فيما دلّ علي النهي عن اتّمان شارب الخمر، و منه يعلم أنّه لا مدخليّة لمفاده الذي يكون تارة علما، و اخري متاخما له، و ثالثة ظنّا غالبا في حجّيته، و إنّما المدار علي تحقّقه (2).

وفيه أنّ تصديق النبي صلّي الله عليه و اله للمؤمنين كان لآحادهم، و الاستشهاد بالآية يدلّ علي إرادة الآحاد. 7.

ص: 431

1- الكشاف 2:284.

2- جواهر الكلام 40:57.

الثاني: أن يكون المراد بالمؤمنين كل من أظهر الإيمان، سواء كان مؤمناً واقعاً أم كان منافقاً واقعاً، وحينئذ لا بد من التصرف إما بتقييد المؤمن بالعدل أو الثقة، أو إرادة التصديق الصوري من قوله فصّدّقهم.

الثالث: أن يكون المراد تصديق المؤمن الواقعي الذي لا يتعمد الكذب ولا يعصي الله، ويحصل من قوله الوثوق.

الرابع: ما علّقه صاحب الوسائل علي هذا الخبر، فقال: فيه حجّية التواتر والأخبار المحفوظة بالقرائن انتهى. وفيه أن العموم في المؤمنين للاستغراق الأفرادي.

وأجاب الشيخ الأنصاري رحمه الله عن الاستدلال بالآية أولاً: بأن المراد بالاذن السريع التصديق والاعتقاد بكل ما يسمع لا من يعمل تعبداً بما يسمع من دون حصول الاعتقاد.

وفيه نظر؛ لأنه نقص، والنبي صلي الله عليه و اله منزّه عن ذلك، مع أنه لا وجه للتقييد بكونه اذن خير، فإن من يعتقد ما يسمع لا فرق فيه بين الخير والشرّ.

وأجاب ثانياً: بأن ليس المراد بالتصديق ترتيب آثار الواقع، وإلا لم يكن اذن خير لجميع الناس، إذ لو أخبره أحد بزنا مثلاً فجلده لم يكن في سماعه ذلك الخبر خير للمخبر عنه، بل المراد إظهار القبول عنه وعدم تكذيبه و طرح قوله رأساً، مع العمل في نفسه بما يقتضيه الاحتياط التام بالنسبة إلي المخبر عنه الي آخر كلامه فراجع (1).

وأيده بما عن تفسير العياشي عن الصادق عليه السلام من أنه يصدّق المؤمنين؛ لأنه كان رؤوفاً رحيماً بالمؤمنين (2). فإنّ تعليل التصديق بالرأفة والرحمة علي كافّة3.

ص: 432

1- فرائد الاصول ص 134.

2- تفسير العياشي 2:95 ح 83.

المؤمنين ينافي إرادة قبول قول أحدهم علي الآ-خر، بحيث يترتب عليه آثاره وإن أنكر المخبر عنه وقوعه؛ إذ مع الانكار لا بدّ من تكذيب أحدهما، وهو مناف لكونه اذن خير ورؤوفا رحيفا لجميع المؤمنين، فتعيّن إرادة التصديق بالمعني الذي ذكرنا (1).

وأيّده أيضا بما في تفسير علي بن إبراهيم من أنّ سبب النزول أنّ عبد الله بن نفيل كان منافقا، وكان يقعد لرسول الله صلّي الله عليه و اله فيسمع كلامه و ينقله إلي المنافقين و ينمّ عليه، فنزل عليه جبرئيل و قال: إنّ رجلا من المنافقين ينمّ عليك، فدعاه رسول الله صلّي الله عليه و اله فأخبره، فحلف أنّه لم يفعل، فقال رسول الله صلّي الله عليه و اله: قد قبلت منك فلا تعد. إلي آخره (2). فإنّ تصديقه للمنافق لم يكن بترتيب آثار الصدق عليه.

ثمّ وجه خبر حريز بأنّ المراد من تصديق المؤمنين حمل إخبار المؤمن من حيث أنّه فعل من أفعال المكلفين علي أحسنه و صحيحه، و هو حملة علي أنّه صادق و ليس بكاذب، لا حمل أخباره علي كونه مطابقا للواقع بترتيب آثار الواقع عليه، و هو ظاهر الأخبار الواردة في أنّ حقّ المؤمن علي المؤمن أن يصدّقه و لا يتّهمه، خصوصا مثل قوله عليه السّلام: يا أبا محمّد كذب سمعك و بصرك عن أخيك، فإن شهد عندك خمسون قسامة أنّه قال قولا، و قال: لم أقله، فصدّقه و كذبهم (3). فإنّك إذا تأملت هذه الرواية و لاحظتها مع الرواية المتقدمة-أي: خبر حريز- لم يكن لك بدّ من حمل التصديق علي ما ذكر انتهى ملخصا (4). و ذكر نحوه في كتاب 5.

ص: 433

1- فرائد الاصول ص 135.

2- تفسير القمّي 2:300.

3- بحار الأنوار 75:255.

4- فرائد الاصول ص 134-135.

أقول: ما ذكره من التأييد لا دلالة فيه، فإنه كان رؤوفاً رحيماً بالمؤمنين الخالص لا المنافقين، نعم يجاملهم و يداريهم، فإنه علي خلق عظيم، و ليس فيما نقله القمّي أنّ ذلك تفسير لقوله «يؤمن» بل ظاهره أنّه تفسير لقوله «أذن خير لكم».

مع أنّ ظاهر هذا الخبر غير صحيح و مطروح؛ لأنّ قبول كلام المنافق يستلزم تكذيب الله سبحانه، فهذا الخبر مطروح لمخالفته المذهب، إلاّ أن يحمل قوله صلّي الله عليه و اله «قد قبلت منك» علي أنّه أعذره، و لعلّه الظاهر من قوله صلّي الله عليه و اله «فلا تعد» بعد قوله: قد قبلت منك.

و أمّا استشهاده بخبر محمّد بن الفضيل علي حمل التصديق علي التصديق الصوري، ففيه أنّه خلاف الظاهر، و المراد بالتصديق فيه التصديق الواقعي، لكن يتعارض تصديق القسامة مع تصديق الذي نفي ما ذكرته القسامة في إثبات الواقع، و لذا يحتاط في ترتيب الآثار؛ لأنّه يحتمل صدق القسامة، و المراد بتكذيبهم اسناد الخطأ إليهم كتكذيب البصر، كما يحتمل صدق من أنكر ما شهدت به القسامة.

و لا يبعد قوّة الاحتمال الثالث، و هو أن يكون قوله «يؤمن» جملة مستأنفة.

وقد تلخص من جميع ما ذكرنا عدم دلالة الآيات علي حجّية خبر العادل تعبّداً، بل لو سلّمنا دلالتها فإنّما تدلّ علي حجّية خبر العادل الواقعي.

ولذا قال الشيخ الأنصاري رحمه الله بعد ذكر الآيات: ثمّ إنّ هذه الآيات علي تقدير تسليم دلالة كلّ واحدة منها علي حجّية الخبر، إنّما تدلّ بعد تقييد المطلق منها الشامل لخبر العادل و غيره بمنطوق آية النّبأ علي حجّية خبر العادل الواقعي، أو من أخبر عدل واقعي بعدالته، بل يمكن انصراف المفهوم بحكم الغلبة و شهادة 7.

التعليل بمخافة الوقوع في الندم إلي صورة إفادة خبر العادل الظنّ الاطمئنان بالصدق، كما هو الغالب مع القطع بالعدالة (1).

أقول: ينبغي أن يقول أو من أخبر عدل واقعي بعدالته واقعا، ولعلّه المراد.

ثمّ إنّه قد عرفت أنّ التبيين فوق العلم البدوي الحاصل من الخبر، وأنّ الاطمئنان بوجود شيء ليس تبيّن له.

الأخبار الدالة علي حجّية خبر الواحد

الدليل الثالث: الأخبار التي تدلّ علي حجّية خبر الواحد.

ينبغي قبل ذكر الأخبار تقديم مقدّمة، وهي أنّ بعض الاصوليين من المتأخّرين قالوا: إنّ الأخبار الدالة علي حجّية خبر الواحد لا تدلّ علي جعل الحجّية للخبر، وإنّما تدلّ علي إمضاء ما هو المسلّم عند العقلاء، وهو الاعتماد علي خبر الثقة، فإنّ عليه بناء العقلاء في جميع امورهم. وفي بعض الأخبار تعيين أنّ فلانا ثقة، وهو يدلّ علي أنّ كبري حجّية قول الثقة أمر مفروغ عنه.

وقال الشيخ الأنصاري رحمه الله بعد ايراده خبر عبد العزيز بن المهتدي: وظاهر هذه الرواية أنّ قبول قول الثقة كان أمرا مفروغا عنه عند الراوي، فسأل عن وثاقة يونس ليرتبّ عليه أخذ المعالم منه (2).

قلت: نمنع بناء العقلاء علي العمل بخبر الثقة تعبّدا في جميع امورهم حتّي في غير مقام الاحتجاج، بل بناؤهم علي العمل بما يوجب سكون النفس، فإذا أخبرهم من يعلمون صدقه حصل لهم العلم، وهو سكون النفس إلي قوله، ومضمون خبره.

وإن شئت استيضاح ذلك فارجع إليهم، تراهم أنّهم يثقون في امورهم بما يخبر به أهلهم و جيرانهم وأصدقائهم. نعم ربّما يتساهلون في بعض الامور الجزئية،

ص: 435

1- فرائد الاصول ص 136.

2- فرائد الاصول ص 139.

فيعملون بكلّ خبر، وأمّا ترتيب الأثر علي المخبر به المهمّ من موت قريب أو تجارة أو بيع دار أو غير ذلك، فلا يكون إلاّ مع حصول سكون النفس، والناس مختلفون في حصول سكون النفس، فيثق بالأخبار أكثر البسطاء، بينما أهل الأطلاق علي أحوال الناس لا يثقون إلاّ ببعض الأخبار.

و علي كلّ حال فليس بناء عملهم علي خبر الثقة مطلقاً، حتّي مع عدم حصول سكون النفس، ولذا تراهم لو أخطأ الثقة مرّة واحدة في إخباره بأن أخبر بموت قريب قد ربّوا آثار الموت علي إخباره، من النوح عليه و اعتداد امرأته، ثمّ تبيّن عدم موته، لم يقبلوا خبره بموت قريب آخر، أو ما هو بمنزلته في الأهمية، بل يتوقّفون عند خبره.

وبالجملة إنّ عمل العقلاء في امورهم التي لا يتساهلون فيها، ويريدون الوصول إلي الواقع، علي العلم الذي يحصل لهم من الأسباب العادية، وإن لم يكن حاصلًا من الأسباب البرهانيّة، ويحصل العلم لهم من خبر الثقة، بل ربّما يحصل من خبر غيره ممّا لا يكون من الأسباب العقلائيّة، وقد ذكرنا في بحث دلالة الآيات أنّه يحتمل أن تكون آية النبأ رادعة عن القطع الحاصل لهم من خبر الفاسق، فلاحظ.

نعم يمكن أن يقال: إنّ العقلاء في مقام الاحتجاج يتعبّدون بخبر الثقة الواقعي، أو من أخبر ثقة واقعي بوثاقته، فإذا أخبر عن المولي ثقة ثابت الوثاقة عندهم بالمعاشرة أنّه أمر بكذا، أخذوا بقوله وإن لم يحصل العلم من قوله.

و أمّا الاكتفاء بخبر غير من ذكرناه ممّن وثّقه الثقة لا- عن حسّ، بل عن امور اجتهاديّة، فلم يثبت بناؤهم عليه حتّي في مقام الاحتجاج، و سيأتي ما يوضح ذلك.

إذا تمهدت هذه المقدّمة، نقول: إنّ الشيخ الأنصاري رحمه الله بعد أن نقل الأخبار الدالّة علي حجّية خبر الواحد، قال: وقد ادّعي في الوسائل تواتر الأخبار بالعمل

ولكن قال في نهاية الاصول: إنَّ الأخبار التي ذكرها الشيخ قدس سره لا تبلغ حدَّ التواتر الاجمالي، إلي أن قال: بأنَّ الأخبار لا تنحصر فيما ذكر، بل هي كثيرة جدًا.

إلي أن قال: وبالجملة فكثرة الأخبار بحدِّ يحصل القطع منها بكون حجّية الخبر أمرًا مفروغا عنه بين العامة و الخاصة في عصر النبي صلّي الله عليه و اله و الأئمّة عليهم السّلام، ثم ذكر أخبارا لا بدّ من المراجعة إليها (2)، فراجع.

ثمّ إنّي أذكر الروايات الواردة عن المعصومين عليهم السّلام لبيان حال الأخبار المرويّة عنهم عليهم السّلام من حيث الحجّية و عدمها، و هي علي طوائف:

الطائفة الاولي: ما دلّ علي حجّية خبر من وثّقه المعصوم، و غير خاف أنّ من وثّقه المعصوم يحصل العلم من خبره، فهو ثقة واقعي؛ لأنّ المعصوم لا يخطيء في كونه ثقة، و هي أخبار:

أحدها: ما رواه في الكافي عن محمّد بن عبد الله و محمّد بن يحيي جميعا، عن عبد الله بن جعفر الحميري، قال: اجتمعت أنا و الشيخ أبو عمرو و رحمه الله عند أحمد بن إسحاق، فغمزني أحمد بن إسحاق أن أسأله عن الخلف، إلي أن قال: وقد أخبرني أبو علي أحمد بن إسحاق، عن أبي الحسن عليه السّلام، قال: سألته و قلت: من اعامل أو عمّن آخذ و قول من أقبل؟ فقال له: العمري ثقّتي، فما أدّي إليك عنّي فعنّي يؤدّي، و ما قال لك عنّي فعنّي يقول، فاسمع له و أطع فإنّه الثقة المأمون. و أخبرني أبو علي أنّه سأل أبا محمّد عليه السّلام عن مثل ذلك، فقال له: العمري و ابنه ثقتان، فما أدّي إليك عنّي فعنّي يؤدّيان، و ما قال لك فعنّي يقولان، فاسمع لهما و أطعهما فإنّهما الثقتان 9.

ص: 437

1- فرائد الاصول ص 144.

2- نهاية الاصول ص 519.

أما السند، فقال النجاشي: محمد بن يحيى أبو جعفر العطار القمي شيخ أصحابنا في زمانه، ثقة عين كثير الحديث (2).

وقال الشيخ الطوسي رحمه الله في رجاله في باب من لم يرو عنهم: محمد بن يحيى العطار، روي عنه الكليني، قمي كثير الرواية (3). ولم يذكره غيرهما، فهو غير معدّل بعدلين.

ولعلّ المراد بمحمد بن عبد الله هو ابن جعفر الحميري، قال فيه النجاشي: كان ثقة وجهاً. وفي كامل الزيارات روي عنه جعفر بن محمد بن قولويه (4).

وقال النجاشي: عبد الله بن جعفر بن الحسن بن مالك بن الجامع الحميري أبو العباس القمي شيخ القميين ووجههم (5).

وقال الشيخ في الفهرست: يكتني أبا العباس ثقة (6). فهو أيضاً غير مصرّح فيه بالوثاقة بعدلين، وإن كانت عبارة النجاشي يفيد الاعتماد عليه.

وأما دلالاته، فهو يدلّ علي حجّية خبر من وثّقه المعصوم، فلا يتعدّي إلي غيره، أو خبر كلّ من كان ثقة واقعا، وكان الطريق إلي ثبوت وثاقته كلام مثل المعصوم.

ولا يخفي أنّ كبري حجّية قول الثقة الواقعي الموجب لسكون النفس إليه عادة مسلّمة، والسؤال عن وثاقة الأشخاص قد يكون لتطبيق الكبري علي الصغري، 2.

ص: 438

1- جامع أحاديث الشيعة 1:269 ب 5 ح 1 عن اصول الكافي 1:329.

2- رجال النجاشي ص 353.

3- رجال الشيخ الطوسي ص 439.

4- معجم الرجال 16:259.

5- رجال النجاشي ص 219.

6- فهرست الشيخ الطوسي ص 102.

وقد يكون علي ما قيل لرفع بعض الاحتمالات الخاصّة بالأخبار المأثورة عن المعصومين من أجل ابتلاء أخبار أهل البيت عليهم السّلام ببليّة هي إدخال بعض الأخبار المجعولة والمكذوبة والمحرّفة فيها، وانتحال بعض الرواة المذاهب الفاسدة من الواقفيّة والفتحيّة وغيرهما، وبعد اطلاع الشيعة علي ذلك سألوا الأئمّة عليهم السّلام عن وثاقة بعض الأشخاص حتّي يرتفع عنهم احتمال الجعل والكذب، والسؤال عن الوثاقة وقع بعد زمان الصادقين عليهما السّلام.

و علي كلّ حال فالمراد بقوله «فإنّه الثقة المأمون» الثقة الواقعي المأمون عن الخطأ، وكلّ من كان كذلك فقولهُ حجّة، فقول أبي الحسن عليه السّلام «ما أدّي إليك عتّي فعنّي يؤدّي» إخبار منه عليه السّلام علي أنّ ما يؤدّي مطابق للواقع.

كما قال السيّد في الذريعة: لو قال النبي صلّي الله عليه واله: إذا أخبركم عتّي أبوذّر بشيء فهو حقّ، لكانت الثقة حاصلة عند خبره. ولو قال صلّي الله عليه واله: اعملوا بما يخبركم به فلان فهو صلاح لكم، وجب العمل به وإن لم يحصل الثقة، ويجري مجرى تعبد الحاكم بأن يعمل بعلمه، فتحصل له الثقة وتعبده بأن يعمل بالاقرار فلا تحصل الثقة إلي آخر كلامه (1).

و الثقة المأمون في قوله عليه السّلام: «فاسمع له واطع فإنّه الثقة المأمون» هو الثقة المأمون واقعا الذي ثبت عند أبي الحسن عليه السّلام و عند أبي محمّد عليه السّلام، والثقة المأمون عن الكذب والخطأ يحصل من قوله سكون النفس، ولا يبعد أن يكون هذا الارجاع للأعمّ من إخباره عن المعصومين و من افتائه بحرمة شيء أو حليّته.

وإنّما قلنا إنّ المراد كونه ثقة مأمونا عند أبي الحسن عليه السّلام، لأنّ الثقة في اللغة هو أمن الخاطر وعدم التزلزل.5.

قال في الصحاح: وثقت بفلان أثق بالكسر فيهما ثقة إذا ائتمنته، والوثيق الشيء المحكم، والجمع الوثاق، ويقال: أخذ بالوثيقة في أمره أي بالثقة (1) انتهى.

وإطلاقها علي الشخص: إمّا مبالغة إن كان مصدراً، أو هو وصف نظير عدل، يقال: رجل عدل، ورجلان عدلان، ورجال عدول. فالثقة هو الشخص الذي ياتمنه الانسان، وهذا يختلف باختلاف الأشخاص، فإذا كان الانسان من البسطاء، فربّما يثق بمن لا يثق به أهل الفطنة والذكاء، فالثقة صفة قائمة بالشخص باعتبار وثوق الآخر به، ولذا يكون ثقة عند شخص ولا يكون ثقة عند الآخر.

و من أخبر المعصوم بوثاقته يكون معناه أنّ المعصوم يثق به، وهذا لا يحتمل في خبره الكذب، بل لو قلنا إنّ الثقة أمر خارجي، وهو كون الشخص ضابطاً صادقاً متحرّزاً عن الكذب، والطريق إليه هو علم المخبر، فإذا كان المخبر معصوماً وأخبر بوثاقته، فهو ثقة واقعي بخلاف غيره، فلا يمكن إثبات حجّية خبر الثقة عند غير المعصوم من هذا الخبر؛ لأنّه يدلّ علي حجّية خبر الثقة عند المعصوم عليه السّلام.

إن قلت: إنّ الثقة الواقعي ربّما يخطيء؛ لأنّ الانسان في معرض السهو والنسيان.

قلت: إنّ قوله «فما قال لك فعنّي يقولان» ظاهر في الاخبار عن عدم سهوهما علي الأقلّ فيما يخبران عنه عليه السّلام.

ثمّ لا يخفي أنّه يمكن أن يقال: إنّ الكبرى الكلية المرتكزة حجّية خبر كلّ من كان ثقة عند المعصوم، والامام علّل قبول قوله بأنّه الثقة المأمون أي: عندي، فإذا كان عنده ثقة فلا بدّ أن يكون ثقة عند غيره أيضاً، وأمّا إذا كان ثقة عند غيره فربّما لا يكون ثقة عند الامام. 3.

ص: 440

ثانيها: ما رواه الشيخ في كتاب الغيبة، عن جماعة، عن جعفر بن محمد بن قولويه، وأبي غالب الزراري وغيرهما، عن محمد بن يعقوب الكليني، عن إسحاق بن يعقوب، قال: سألت محمد بن عثمان العمري رضي الله عنه أن يوصل، إلي أن قال في الجواب: وأما محمد بن عثمان العمري رضي الله عنه وعن أبيه من قبل، فإنه ثقني وكتابه كتابي (1). والكلام فيه ما تقدم.

ثالثها: خبر أحمد بن إبراهيم المراغي، قال عليه السلام: فإنه لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما روي عننا ثقافتنا (2). وهو تويخ في التشكيك فيما يرويه من هو ثقة عند المعصوم عليه السلام، ومثله لا ينبغي التشكيك في خبره، فإنهم راجعوا القاسم بن علاء فيما ورد في أحمد بن هلال وشككوا فيه، راجع القصة في الكشي (3). فليس الخبر في مقام جعل الحجة لخبر الثقة مطلقا عند المعصوم وغيره.

رابعها: ما في الكشي: محمد بن مسعود، قال: حدثني محمد بن نصير، قال:

حدثنا محمد بن عيسى، قال: حدثني عبد العزيز بن المهتدي القمي، قال محمد بن نصير: وحدث الحسن بن علي بن يقطين بذلك أيضا، قال: قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام: جعلت فداك أتبي لا أكاد أصل إليك أسألك عن كل ما أحتاج إليه من معالم ديني، أفيونس بن عبد الرحمن ثقة أخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني؟ فقال: نعم (4).

أقول: الظاهر أن محمد بن نصير روي عن محمد بن عيسى عن عبد العزيز، وروي أيضا عن الحسن بن علي بن يقطين عن عبد العزيز، و
ظاهرة أن لفظ «ثقة» (4).

ص: 441

- 1- جامع أحاديث الشيعة 1:270-271 ب 5 ح 2.
- 2- جامع أحاديث الشيعة 1:271 ب 5 ح 3.
- 3- رجال الكشي ص 449.
- 4- جامع أحاديث الشيعة 1:276 ب 5 ح 24 عن الكشي ص 414.

موجود في رواية محمد بن عيسى عن عبد العزيز، و موجود أيضا في رواية حسن بن علي عن عبد العزيز.

وقال النجاشي: قال أبو عمرو الكشي: فيما أخبرني به غير واحد من أصحابنا، عن جعفر بن محمد عنه، حدّثني علي بن محمد بن قتيبة، قال: حدّثني الفضل بن شاذان، قال: حدّثني عبد العزيز بن المهدي، وكان خير قمي رأيت، وكان وكيل الرضا عليه السلام و خاصة، فقال: إني سألته فقلت: إني لا أقدر علي لقائك في كل وقت، فعمّن أخذ معالم ديني؟ فقال: خذ عن يونس بن عبد الرحمن. وهذه منزلة عظيمة.

و مثله رواه الكشي عن الحسن بن علي بن يقطين سواء (1).

وروي الكشي، قال: حدّثني علي بن محمد القتيبي، قال: حدّثني الفضل بن شاذان، قال: حدّثني عبد العزيز بن المهدي، وكان خير قمي رأيت، وكان وكيل الرضا عليه السلام و خاصة، قال: سألت الرضا عليه السلام فقلت: إني لا ألقاك في كل وقت، فممن أخذ معالم ديني؟ قال: خذ عن يونس بن عبد الرحمن (2).

استدلّ بالخبر الأول علي أنّ كبري حجّية قول الثقة كانت مسلمة عند الراوي و سأل عن صغرها و تطبيقها علي يونس بن عبد الرحمن.

وفيه نظر أمّا أولا: فلاحتمال أن يكون الكبري المركوزة عنده حجّية من وثقه المعصوم في خصوص الأخبار الواردة من المعصومين عليهم السلام؛ لأنّهم كانوا يعيّنون أشخاصا للأخذ منهم، وكان في الرواة من يكذب و من ينتحل المذاهب الفاسدة.

و ثانيا: لو سلّم دلالة علي حجّية خبر كل ثقة، فإنّما يدلّ علي حجّية خبر الثقة الواقعي الذي يكون طريق إحرازه قول المعصوم و نحوه ممّا لا يحتمل فيه الخلاف.

و ثالثا: أنّه لا يبعد أن يكون هذه الأخبار الثلاثة متّحدة، فلا يثبت الخبر 9.

ص: 442

1- رجال النجاشي ص 447.

2- جامع أحاديث الشيعة 1:276 ب 5 ح 23 عن الكشي ص 409.

المشتمل علي تطبيق عنوان الثقة علي يونس بن عبد الرحمن، فلعلّه اختصّ به نسخة الكشي التي قال النجاشي: فيها أغلاط كثيرة.

ورابعا: أنّ الكشي روي عن عبد العزيز روايتين: أحدهما مشتملة علي كلمة ثقة، وقال: إنّ حسن بن علي بن يقطين رواه أيضا، فتكون في روايته أيضا كلمة ثقة، لكن النجاشي روي عن الكشي الرواية التي ليس فيها كلمة ثقة، ثمّ قال: ومثله روي حسن بن علي بن يقطين. وظاهره أنّ رواية حسن بن علي بن يقطين خالية عن كلمة ثقة، فيظهر خلوّ نسخة الكشي التي عند النجاشي عن تلك الكلمة.

خامسها: مرسل الصدوق، قال الصادق عليه السّلام لأبان بن عثمان: إنّ أبان بن تغلب قد روي عنّي رواية كثيرة، فما رواه لك فاروه عنّي (1).

سادسها: خبر مسلم بن أبي حيّة، إلي أن قال: انت أبان بن تغلب، فإنّه سمع منّي حديثا كثيرا، فما روي لك عنّي فاروه عنّي (2).

سابعها: خبر أبان، إلي أن قال: صدق سليم (3).

ولعلّه يوجد أخبار اخر بهذا المضمون، فهذه الطائفة من الأخبار لا إطلاق لها يشمل من ثبت وثاقته من غير ناحية المعصوم، ولو سلّم شمولها لمن كان ثقة واقعا، فالقدر المتيقن من ثبت وثاقته بمعاشرة أهل الاطلاع علي سرائر الأشخاص لا كلّ من اعتقد في حقّه أنّه ثقة.

الطائفة الثانية: ما دلّ علي حجّية خبر الصادق، وهو خبر جابر عن أبي جعفر عليه السّلام قال: سارعوا في طلب العلم، فوالذي نفسي بيده لحديث واحد في 2.

ص: 443

1- جامع أحاديث الشيعة 1:273 ب 5 ح 13.

2- جامع أحاديث الشيعة 1:273-274 ب 5 ح 14.

3- جامع أحاديث الشيعة 1:278 ب 5 ح 32.

حلال و حرام تأخذه عن صادق خير من الدنيا الحديث (1). و يحتمل إرادة الصادق الذي لا يخطيء و هو المعصوم.

و مثله خبره الآخر (2). و خبر عبد السلام (3). و خبر ميسر (4). و مرسل البلاذري (5).

و هذه الأخبار تدلّ علي حجّية خبر الصادق، و هو من كان خبره مطابقا للواقع قطعاً، و هو منحصر في المعصوم و شبهه، أو من أحرز العقلاء صدقه، و التعديّ منها إلي من لم يحرز صدقه لا وجه له.

الطائفة الثالثة: ما دلّ علي إرجاعهم عليهم السّلام إلي أشخاص معيّنين تحفظاً للوصول إلي الأخبار الصحيحة الصادرة عنهم، أو أمرهم شخصاً معيّناً أن يروي عنهم، أو تصحيحهم كتاباً من كتب الرواة، و غير خفي أنّ التعديّ من هؤلاء إلي غيرهم لا يجوز إلاّ إذا كان مثلهم، لكن معرفة المماثلة مشكلة لنا، و هذه الأخبار هي:

خبر أبي حمّاد الرازي (6)، أرجعه علي بن محمّد عليهما السّلام إلي عبد العظيم، لكن سند الخبر غير واضح. و خبر أبان بن تغلب (7)، قد أمر فيه أبان بن تغلب أن يروي حديثاً معيّناً، و في سنده أبو الحسن السّوّاق. و خبر جميل (8)، أمره أبو عبد الله عليه السّلام (6).

ص: 444

1- جامع أحاديث الشيعة 1:272 ب 5 ح 7.

2- جامع أحاديث الشيعة 1:272 ب 5 ح 8.

3- جامع أحاديث الشيعة 1:272-273 ب 5 ح 9.

4- جامع أحاديث الشيعة 1:273 ب 5 ح 10.

5- جامع أحاديث الشيعة 1:274 ب 5 ح 18.

6- جامع أحاديث الشيعة 1:273 ب 5 ح 12.

7- جامع أحاديث الشيعة 1:274 ب 5 ح 15.

8- جامع أحاديث الشيعة 1:274 ب 5 ح 16.

أن يروي حديثاً. و خبر أبي العباس البقباق (1)، أمره أبو عبد الله عليه السلام أن يروي حديثاً.

وصحيح ابن أبي يعفور، عن أبي عبد الله عليه السلام إلي أن قال: فما يمنعك من محمد بن مسلم الثقفي، فإنه قد سمع من أبي، وكان عنده مرضياً وجيهاً (2). دلّ بعموم التعليل علي حجّية رواية من كان مرضياً وجيهاً عند المعصوم.

و خبر مفضل بن عمر، إلي أن قال: إذا أردت حديثاً فعليك بهذا الجالس، وأوماً إلي رجل من أصحابه، فسألت أصحابنا عنه، فقالوا: زرارة بن أعين (3). ويستفاد من صدر الخبر أن الامام عليه السلام لا يرضي عن كلّ راو؛ لأنّ بعضهم يتأول الحديث علي غير تأويله، وعين زرارة بن أعين لأنّه يعرف الحديث وينقل صحيحاً.

و خبر يونس بن يعقوب (4). و خبر علي بن المسيّب (5). و خبر داود بن القاسم (6). و خبر أحمد بن أبي خلف (7). و خبر داود بن القاسم الجعفري (8). و خبر السمرقندي (9). و خبر فوراً (10). 0.

ص: 445

- 1- جامع أحاديث الشيعة 1:274 ب 5 ح 17.
- 2- جامع أحاديث الشيعة 1:274-275 ب 5 ح 19.
- 3- جامع أحاديث الشيعة 1:275 ب 5 ح 20.
- 4- جامع أحاديث الشيعة 1:275 ب 5 ح 21.
- 5- جامع أحاديث الشيعة 1:275-276 ب 5 ح 22.
- 6- جامع أحاديث الشيعة 1:276 ب 5 ح 26.
- 7- جامع أحاديث الشيعة 1:277 ب 5 ح 27.
- 8- جامع أحاديث الشيعة 1:277 ب 5 ح 28.
- 9- جامع أحاديث الشيعة 1:277 ب 5 ح 29.
- 10- جامع أحاديث الشيعة 1:278 ب 5 ح 30.

و مرسل الكشي (1). و مرسل النجاشي (2). و خبر سعد بن عبد الله (3).

و خبر محمّد بن الحسن بن شنبولة (4). و خبر عبد الله الكوفي (5). و خبر مفضّل بن عمر (6). و خبر داود بن سرحان (7). و مرسل جعفر (8). و سائر الأخبار الواردة في الباب (9). راجع هذه الأخبار في مظانّها و انظر ما تستفيد منها.

الطائفة الرابعة: ما دلّ علي أنّ أصحاب الأئمة عليهم السّلام كانوا يعملون بروايات الرواة، و هي حكاية فعلهم هذا، و القدر المتيقّن منه اعتمادهم علي رواية من يعلمون صدقه أو وثاقته، و هي أخبار كثيرة واردة في الباب الخامس من مقدّمة جامع أحاديث الشيعة (10). و خبر سماعة (11). و خبر محمّد بن حكيم (12).

الطائفة الخامسة: ما دلّ علي الترغيب في الرواية و تعليم الناس و حفظ رواياتهم بلا زيادة و لا نقصان و جواز نقل المعني. ا.

ص: 446

- 1- جامع أحاديث الشيعة 1:278 ب 5 ح 32.
- 2- جامع أحاديث الشيعة 1:278 ب 5 ح 33.
- 3- جامع أحاديث الشيعة 1:278-279 ب 5 ح 33.
- 4- جامع أحاديث الشيعة 1:279 ب 5 ح 36.
- 5- جامع أحاديث الشيعة 1:279 ب 5 ح 37.
- 6- جامع أحاديث الشيعة 1:286 ب 5 ح 50.
- 7- جامع أحاديث الشيعة 1:289 ب 5 ح 61.
- 8- جامع أحاديث الشيعة 1:297 ب 5 ح 84.
- 9- جامع أحاديث الشيعة 1:298 ب 5 ح 88.
- 10- جامع أحاديث الشيعة 1:301-305 ب 5 ح 100-ح 113.
- 11- جامع أحاديث الشيعة 1:329 ب 7 ح 15 و 17 و 18 و 19، و 20 و يحتمل اتّحاد الجميع.
- 12- جامع أحاديث الشيعة 1:321 ب 7 ح 20 و 21 و يحتمل اتّحادهما.

و الظاهر أنّها ساكتة عن كون الخبر حجّة، لأنّها في مقام بيان رجحان نشر الحديث و حفظه، وهي:

خبر ابن أبي يعفور (1). و مرسل حكم بن المسكين (2). و خبر معاوية (3).

و مرسل محمّد بن أحمد (4). و مرسل محمّد بن عيسى (5).

و أخبار آخر واردة في الباب، فإنّها واردة في كنيّة التحدّث و فضله، و لا دلالة لها علي حجّية خبر الواحد، فلعلّه لو تكرّر الحديث صار مستفيضا، و مثل هذه الأخبار في أنّها ليست في مقام حجّية الخبر الأخبار الواردة في علاج المتعارضين.

الطائفة السادسة: ما دلّ علي حجّية خبر الثقة، و هو خبر عمر بن حنظلة، قال:

ينظران إلي من كان منكم ممّن قد روي حديثنا الحديث (6). فإنّ إطلاقه يشمل كلّ من روي ممّن يكون عادلا فقيها صادقا، بقرينة قوله بعد ذلك «الحكم ما حكم به أعدلهما و أفقههما و أصدقهما في الحديث» فإنّه قد فرض كون الراوي صادقا، و لذا يترجّح قول الأصدق عند التعارض.

و يمكن الاستدلال بقوله «قد رواهما الثقات عنكم» علي أنّ حجّية خبر الثقات كانت مفروغا عنها، و لكن المتيقّن منه من احرز وثاقته. و ناقش في نهاية الاصول في دلالة هذا الخبر، فراجع. 0.

ص: 447

- 1- جامع أحاديث الشيعة 1:279 ب 5 ح 38.
- 2- جامع أحاديث الشيعة 1:280 ب 5 ح 39.
- 3- جامع أحاديث الشيعة 1:286 ب 5 ح 51.
- 4- جامع أحاديث الشيعة 1:286 ب 5 ح 52.
- 5- جامع أحاديث الشيعة 1:287 ب 5 ح 53.
- 6- جامع أحاديث الشيعة 1:380 ب 7 ح 130.

و مثله مرفوعة زرارة (1). و خبر داود بن الحصين عن أبي عبد الله عليه السلام في رجلين اتفقا علي عدلين الحديث (2). فإنه يشمل العدل علي الظاهر، لكن قوله بعد ذلك «أورعهما» لعله يوجب إرادة العدل الواقعي.

و خبر الحسن بن الجهم (3)، لكن لا سند له، مع أنه لا دلالة له علي حجّية خبر الثقة إلا ما هو المرتكز في ذهن السائل. و خبر الحارث بن المغيرة (4)، و لا سند له.

قال الشيخ الأنصاري رحمه الله بعد إيراد بعض هذه الأخبار: الظاهر أنّ دلالتها علي اعتبار الخبر الغير المقطوع الصدور واضحة، إلا أنه لا إطلاق لها؛ لأنّ السؤال عن الخبرين اللذين فرض السائل كلاً منهما حجّة و يتعيّن العمل بهما لولا المعارض (5).

الطائفة السابعة: ما يمكن أن يستدلّ بها علي حجّية خبر العدل علي الظاهر و الممدوح مدحا لا يبلغ العدالة و لا الوثاقة، وهي خبر محمّد بن عبيد الهمداني، قال: قال الرضا عليه السلام: ما يقول أصحابك في الرضاع؟ قال: قلت: كانوا يقولون:

اللبن للفحل حتّي جاءتهم الرواية عنك أنه يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب، فرجعوا إلي قولك الحديث (6). و في دلالتها نظر؛ لأنّها ليست في مقام البيان من هذه الجهة.

و خبر موسي بن أكيل النميري، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سئل عن رجل يكون 1.

ص: 448

1- جامع أحاديث الشيعة 1:309 ب 6 ح 2.

2- جامع أحاديث الشيعة 1:311 ب 6 ح 5.

3- جامع أحاديث الشيعة 1:315 ب 6 ح 20.

4- جامع أحاديث الشيعة 1:315 ب 6 ح 21.

5- فرائد الاصول ص 138.

6- جامع أحاديث الشيعة 1:306 ب 5 ح 121.

بينه وبين أخ له منازعة في حقّ، فيتفقان علي رجلين يكونان بينهما، فحكما فاختلفا فيما حكما، قال: وكيف يختلفان؟ قلت: حكم كلّ واحد منهما للذي اختاره الخصمان، فقال عليه السّلام: ينظر إليّ أعدلهما وأفقههما في دين الله فيمضي حكمه (1).

و الحكم يتحقّق بإخباره عن المعصوم، ومقتضي مراعاة الأعدليّة كفاية الأعدليّة ظاهرا. أو يقال: إنّه تعتبر العدالة الواقعيّة لكن حسن الظاهر امارة عليها.

و خبر سماعة في رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر كلاهما يرويّه أحدهما يأمر بأخذه والآخر ينهاه عنه كيف يصنع؟ فقال: يرجئه حتّى يلقي من يخبره، فهو في سعة حتّى يلقاه (2).

وفيه أولا: أنّه يحتمل صيرورة المورد من موارد الشبهة التي يكون الوقوف عندها خيرا من الاقتحام في الهلكة، فأجاب الامام عليه السّلام بأنّه موسّع.

و ثانيا: أنّه ليس في مقام بيان حجّية خبرهما.

و خبر محمّد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السّلام، قال: قلت له: ما بال أقوام يروون عن فلان و فلان عن رسول الله صلّي الله عليه و اله لا يتّهمون بالكذب، فيجيء منكم خلافه، قال:

إنّ الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن (3).

وفيه أولا: أنّ السؤال عن وجه الخلاف لا عن حجّية خبر غير المتّهم.

و ثانيا: أنّ معني عدم الاتّهام أنّه لا مجال لاحتمال الكذب فيهم، فتأمّل.

و خبر محمّد بن حكيم، قال: قلت لأبي الحسن عليه السّلام: جعلت فداك فقّهنا في الدين و أغنانا الله بكم عن الناس، حتّى إنّ الجماعة ممّا لتكون في المجلس ما 8.

ص: 449

1- جامع أحاديث الشيعة 1:311 ب 6 ح 6.

2- جامع أحاديث الشيعة 1:311 ب 6 ح 7.

3- جامع أحاديث الشيعة 1:323 ب 6 ح 38.

يسأل رجل صاحبه إلاّ و تحضره المسألة (1).

و خبر علي بن سويد: لا تأخذنّ معالم دينك من غير شيعتنا (2).

و خبر أحمد بن الفضل: إنهم أقعدوا رجلا له حظّ من عقل يرد الخبر إليهم، قال:

لا بأس (3).

و خبر أبي خديجة: انظروا إلي رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا. وفي خبره الآخر: اجعلوا بينكم رجلا ممّن قد عرف حلالنا و حرامنا (4).

و الانصاف أنّ هذه الأخبار ليست في مقام جعل حجّية خبر الواحد، بل هي في مقام بيان الانتفاع بعلم هؤلاء، وأمّا اعتبار كونهم صادقين في إخبارهم فهو أمر مفروغ عنه، لا أقلّ من الشكّ في كونها في مقام البيان من جعل الحجّية للخبر.

و خبر أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: أيّما رجل كان بينه و بين أخ له ممارسة، فدعاه إلي رجل من إخوانه ليحكم بينه الحديث (5). و هذا الخبر كسوابقه ليس في مقام جعل حجّية خبر الواحد.

و خبره الآخر: يا أبا محمّد الله لو كان لك علي رجل حقّ، فدعوته إلي حكّام أهل العدل الحديث (6). و لا بأس بدلالته علي حجّية خبر العدل علي الظاهر، بناء علي ثبوت عدالة الحاكم بالبيّنة و نحوها، و يكون قوله حجّة حتّي فيما يكون حكمه حكما كليّا مستندا إلي الاخبار عن المعصوم. 7.

ص: 450

1- جامع أحاديث الشيعة 1:331 ب 7 ح 21.

2- جامع أحاديث الشيعة 1:373 ب 7 ح 117.

3- جامع أحاديث الشيعة 1:373-374 ب 7 ح 118.

4- جامع أحاديث الشيعة 1:378 ب 7 ح 126 و 127.

5- جامع أحاديث الشيعة 1:381 ب 7 ح 132.

6- جامع أحاديث الشيعة 1:382 ب 7 ح 127.

وصحيح الحلبي، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ربّما كان بين الرجلين من أصحابنا المنازعة في الشيء، فيتراضيا برجل منّا الحديث (1). وفي دلالة علي حجّية الخبر نظر.

فالانصاف أنّ التمسك بهذه الأخبار لإثبات حجّية خبر العدل علي الظاهر مشكل، ويظهر من الشيخ الطوسي في التبيان وعدة الاصول أنّه لا يري حجّيته، وصرّح بعدم دلالة الأخبار الشيخ الأنصاري، وسيأتي نقل عبارته.

ثمّ إنّ الشيخ الأنصاري رحمه الله قال بعد ايراد الأخبار: إلي غير ذلك من الأخبار التي يستفاد من مجموعها رضا الأنمة عليهم السلام بالعمل بالخبر وإن لم يفسد القطع، وقد ادّعي في الوسائل تواتر الأخبار بالعمل بخبر الثقة، إلا أنّ القدر المتيقن منها هو خبر الثقة الذي يضعف فيه احتمال الكذب علي وجه لا يعتني به العقلاء، ويقبحون التوقّف فيه لأجل ذلك، كما دلّ عليه ألفاظ الثقة والمأمون والصادق وغيرها الواردة في الأخبار المتقدّمة، وهي أيضا منصرف إطلاق غيرها. إلي آخر ما أفاده (2).

ثمّ لا يخفي أنّ المتيقن من الأخبار السابقة هو الرجوع إلي من علم كونه ثقة، أي: غير متعمّد للكذب معتقدا بدينه ضابطا، وإن لم يحصل من خبره الوثوق بالصدور عن المعصوم؛ لأنّه ادّعي أنّ بناء العقلاء في مقام امثال أوامر الموالي التي تصل بواسطة إلي العبيد علي كون الوسطة ثقة، وإن لم يكن بناؤهم علي العمل به في غير مقام الاحتجاج ما لم يحصل لهم العلم العرفي. هذا بناء علي أنّ حجّية خبر الثقة من باب إمضاء بناء العقلاء، وهو لا يخلو من إشكال؛ لاحتمال التعمّد بحجّية خبر الثقة الواقعي. 4.

ص: 451

1- جامع أحاديث الشيعة 1:382 ب 7 ح 134.

2- فرائد الاصول ص 144.

ثم إنه في الكفاية في مقام الجواب عن الاستدلال علي حجّية خبر الواحد بخبر الواحد، قال: إن الأخبار التي تدلّ علي الحجّية متواترة إجمالاً، ضرورة أنّه يعلم إجمالاً بصدور بعضها منهم عليهم السّلام، وقضيّته وإن كان حجّية خبر دلّ علي حجّية أخصّها مضموناً، إلا أنّه يتعدّي عنه فيما إذا كان بينها ما كان بهذه الخصوصية، وقد دلّ علي حجّية ما كان أعمّ، فافهم (1).

وقال الشيخ الأنصاري: عليك بمراجعة ما قدّمنا من الأمارات علي حجّية الأخبار عسك تظفر فيها بأمارات توجب الاطمئنان بوجوب العمل بخبر الثقة عرفاً إذا أفاد الظنّ وإن لم يفد الاطمئنان، بل لعلّك تظفر فيها بخبر مصحّح بعدلين مطابق لعمل المشهور مفيد للاطمئنان، يدلّ علي حجّية المصحّح بواحد عدل، نظراً إلي حجّية قول الثقة العدل في تعديله إلي آخر كلامه (2).

قلت: لا نجد خبراً كذلك، فإن كان هو خبر عبد الله بن جعفر الحميري (3) المتقدّم، المشتغل علي التعليل في قوله «فاسمع له فإنّه الثقة المأمون».

ففيه أولاً: أنّ رواته ليسوا كلّهم معدّلين بعدلين، فتأمل.

و ثانياً: لعلّ المرتكز في ذهن السائل حجّية كبري قول من كان ثقة عند المعصوم، فطبّقه المعصوم علي المورد الخاصّ.

و ثالثاً: لو سلّم فإنّما يدلّ علي حجّية خبر الثقة المأمون واقعا، ولا طريق إليه إلاّ العلم الحاصل من الأسباب الصحيحة، واعتبار هكذا ثقة في أسناد الأخبار يوجب عدم وفائها بالأحكام الفقهيّة.

الطائفة الثامنة: ما دلّ علي عدم حجّية الخبر المعارض للكتاب وإن لم يكن له 1.

ص: 452

1- كفاية الاصول ص 346.

2- فرائد الاصول ص 251.

3- جامع أحاديث الشيعة 1:269 ب 5 ح 1.

معارض، أو الخبر الذي لا يوافق كتاب الله، وهو خبر السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه و اله: إن علي كل حق حقيقة، و علي كل صواب نورا، فما وافق كتاب الله فخذوه، و ما خالف كتاب الله فدعوه (1).

لهذا الخبر سندان: في سند أحدهما السكوني، و سنده الآخر صحيح مروي في رسالة الراوندي الموجودة و لم يثبت كونها رسالته، و أن يكون طريق صاحب الوسائل إليها طريقا إليها بمناولته، بل لعله تيقن من القرائن أن الرسالة للراوندي، ثم ذكر الطريق إلي الرسالة الواقعية. و إطلاق المخالف شامل للمخالفة بالعموم و الخصوص و الإطلاق و التقييد.

و خبر محمد بن مسلم (2)، و الطريق إليه مرسل. و إطلاق المخالفة شامل للمخالفة بالعموم و الخصوص، و البر المذكور فيه شامل للعدل و غيره.

و المرسل الآخر (3).

و خبر هشام بن الحكم و غيره عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: خطب النبي صلى الله عليه و اله بمنى، فقال: أيها الناس ما جاءكم عنّي يوافق كتاب الله فأنا قلته، و ما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله (4). و لا بأس بسنده خصوصا علي رواية المحاسن، و هو خاص بما يجيء عن النبي صلى الله عليه و اله فيمكن الاختصاص به.

و خبر الحسن بن الجهم (5). و لعله متحد مع حديثه الآخر (6)، و لا سند لكليهما، 0.

ص: 453

- 1- جامع أحاديث الشيعة 1:311 ب 6 ح 8.
- 2- جامع أحاديث الشيعة 1:313 ب 6 ح 12.
- 3- جامع أحاديث الشيعة 1:313 ب 6 ح 13.
- 4- جامع أحاديث الشيعة 1:313-314 ب 6 ح 15.
- 5- جامع أحاديث الشيعة 1:314 ب 6 ح 18.
- 6- جامع أحاديث الشيعة 1:315 ب 6 ح 20.

و موردهما الحديثان المختلفان.

و منها: ما دلّ علي طرح ما لا يوافق الكتاب، و هو خبر أيوب بن الحرّ، قال:

سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: كلّ حديث مردود إلي الكتاب و السنّة، و كلّ شيء لا يوافق كتاب الله فهو زخرف (1). في السند أيوب بن الحرّ، و هو الجعفي الثقة، فلا بأس بالسند.

و يمكن حمله علي أنّ كلّ شيء أصله في الكتاب و السنّة، و كلّ شيء في القرآن فما لا يوافقهُ فهو زخرف، و جميع ما صدر عن المعصومين من الأحكام فهو موجود في الكتاب ولكن لا تبلغه عقول الناس، بخلاف ما صدر عن أبي حنيفة و أضرابه.

و خبر أيوب بن راشد، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف (2). في السند علي بن عقبة و هو ثقة، و أيوب بن راشد عدّه الشيخ في أصحاب الصادق عليه السلام، و ليس له توثيق و لا مدح في الرجال. و يحتمل أن يكون المراد عدم الموافقة واقعا، كما تقدّم في خبر أيوب بن الحرّ.

و خبر كليب الأسدي (3) أرسله العياشي عنه.

و مرسل ابن بكير، عن أبي جعفر عليه السلام إلي أن قال: و إذا جاءكم عنّا حديث فوجدتم عليه شاهدا أو شاهدين من كتاب الله فخذوا به و إلّا ففقوا عنده، ثمّ ردّوه إلينا حتّي يستبين لكم (4). و لعلّه خاصّ بجماعة، أو وارد في زمان خاصّ و هو زمان حضور المعصوم عليه السلام، لأنّه قال: ثمّ ردّوه إلينا حتّي يستبين لكم. 4.

ص: 454

1- جامع أحاديث الشيعة 1:312 ب 6 ح 9.

2- جامع أحاديث الشيعة 1:313 ب 6 ح 10.

3- جامع أحاديث الشيعة 1:313 ب 6 ح 11.

4- جامع أحاديث الشيعة 1:313 ب 6 ح 14.

و خبر عبد الله بن أبي يعفور، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به و منهم من لا نثق به، قال: إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله أو من قول رسول الله صَلَّى الله عليه و اله، و إلا فالذي جاءكم به أولي به (1).

و لا بأس بسنده، بل هو موثَّق علي رواية المحاسن، و الجواب حكم كَلِّي لا يختصَّ بصورة الاختلاف، بل تشمل صورة كون الخبر واحدا و راويه ثقة، و يمكن حمله علي زمان خاص.

أجاب الشيخ الأنصاري رحمه الله عن الأخبار الدالة علي طرح المخالف أولا: بأنَّ المراد بالمخالفة هي المخالفة بالتباين لا الخصوص و العموم؛ لأننا نعلم صدور مخصّصات و مقيدّات لعموم الكتاب و إطلاقه عنهم عليهم السلام. و قد صرّح بعض الأخبار بأنّه يوجد أحكام لا تفهم من القرآن، و منه يظهر أنّه ليست المخالفة للعمومات التي من قبيل قوله تعالي خَلَقَ لَكُمْ ما فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مخالفة، و إلاّ لم يكن حكم إلاّ و هو داخل في احدي هذه العمومات.

و ثانيا: أنّا نفرض الكلام في الأحكام التي لم يرد فيها عموم من القرآن و السنّة.

و ثالثا: أنّ تخصيص العموم لو سلّم عدّه مخالفة، فتقييد الاطلاق أو بيان المجمل لا يكون مخالفة، فلا بدّ من حمل هذه الأخبار علي أحد امور ثلاثة:

أحدها: حملها علي الأخبار الواردة في اصول الدين من مسائل الغلوّ و الجبر و التفويض.

ثانيها: حملها علي صورة تعارض الخبرين، كما يشهد به مورد بعضها.

ثالثها: حملها علي خبر غير الثقة.

و أجب عن الطائفة الدالة علي عدم الأخذ بما لا يوافق الكتاب بعد العلم.6.

ص: 455

بصدور الأخبار الغير الموافقة لما يوجد في الكتاب عنهم عليهم السّلام بحملها علي محامل:

أحدها:الحمل علي ما ورد في اصول الدين من مسائل الغلوّ ونحوه.

ثانيها:الحمل علي أنّ ما لا يوافق القرآن عند أهله العالم به المعصوم عليه السّلام لم يصدر منهم وإن كُنّا لا نفهمه من القرآن.

ثالثها:الحمل علي غير خبر الثقة بتخصيص ما دلّ علي اعتباره لهذه الأخبار.

رابعها:الحمل علي صورة التعارض، كما هو ظاهر غير واحد من الأخبار العلاجيّة.

ثمّ قال:لو سلّم دلالة الطائفتين علي حصر الحجّية بالخبر الموافق،فينبغي طرحهما؛ لأنّهما لا تقاومان الأدلّة الدالّة الموجبة للقطع علي حجّية خبر الثقة انتهى مع توضيح (1).

وفيه أوّلا:أنّ هذه الأخبار ظاهرة في أنّ الأخبار التي لا يعلم صدورها عن المعصومين تقاس بالكتاب،ولا تشمل ما سمع الانسان من المعصوم عليه السّلام،أو علم صدور عنه عليه السّلام،أو سمع ممّن أرجع المعصوم عليه السّلام إليه،فلا تشمل المخصّصات المعلومة للعمومات،ولا المقيّدات المعلومة للمطلقات،والعلم بصدورها لا يوجب حمل المخالفة في هذه الأخبار التي وردت في الأخبار التي لا يعلم صدورها عنهم علي المخالفة بالمباينة،فإنّ ما صدر عنهم يقينا من غير تقيّة بيان للكتاب،فإنّهم العالمون به المعصومون عن الخطأ.فالانصاف أنّ ما خالف الكتاب يشمل المخالفة لعموم الكتاب.

و ثانيا:أنّ الكلام المشتمل علي العموم والخصوص إذا كان لمتكلم واحد يكون 5.

ص: 456

الخاصّ قرينة عليّ العامّ، وأمّا إذا كان الخاصّ في مقابل العامّ الصادر عن متكلم آخر فإنه يصدق المخالفة، مثلاً جواز أكل المارّة مخالف لقوله تعالى لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراضٍ (1) وكذا جواز الربا بين الوالد و الولد بالنسبة إلي آية تحريم الربا من دون فرق بين العامّ و المطلق الذي في مقام البيان.

فالأولي في الجواب بعد ما عرفت من المناقشة في سندها و دلالتها أن يقال: إن بعضها خاصّ بمورد خاصّ لا يتعدّي إلي غيره و هو خبر هشام بن الحكم (2) وغيره. و بعضها محمول عليّ أن كلّ ما يقوله المعصوم فهو مأخوذ من الكتاب و إن لم يبلغه عقول الرجال، كما ورد في خبر حماد (3)، و خبر سماعة (4)، و خبر سعيد الأعرج (5)، و خبر مرازم (6)، إن كلّ ما يقولون فهو موجود في الكتاب، فيحمل خبر أيوب بن الحرّ (7)، و خبر أيوب بن راشد (8) عليّ ذلك.

و بعضها محمول عليّ طرح الخبر المخالف للعموم أو الاطلاق الذي في مقام البيان إذا لم يعلم صدوره عن المعصومين عليهم السّلام.

و بعضها و إن كان عامّاً لجميع الأخبار، لكن يخصّص بما دلّ عليّ الارجاع إلي خبر الثقة المأمون المستفاد من جميع هذه الأخبار اعتباره. 0.

ص: 457

1- سورة النساء: 29.

2- جامع أحاديث الشيعة 1: 313-314 ب 6 ح 15.

3- جامع أحاديث الشيعة 1: 165 ب 2 ح 19.

4- جامع أحاديث الشيعة 1: 165 ب 2 ح 20.

5- جامع أحاديث الشيعة 1: 165 ب 2 ح 21.

6- جامع أحاديث الشيعة 1: 165 ب 2 ح 22.

7- جامع أحاديث الشيعة 1: 312 ب 6 ح 9.

8- جامع أحاديث الشيعة 1: 313 ب 6 ح 10.

ويحتمل قويًا أن يكون قد شاع اختلاف الروايات المكذوبة والمؤولة والمدسوسة في زمان خاص، فأراد المعصوم دفعها بهذه الأخبار، نظير تحليل الخمس المخصوص بزمان خاص، لاحظ الأخبار الدالة علي كثرة الأخبار المكذوبة، وأنه لا بد من تمييز السقيم عن الصحيح، وهي خبر مفضل بن عمر (1).

و خبر داود بن سرحان (2). و خبر أبي بصير (3). و خبر يونس بن عبد الرحمن (4).

وقد تحصيل من جميع هذه الطوائف أمران ايجابي وسليبي:

الأول: حجّية خبر الثقة المأمون الثابت وثاقته وأمانته بالوجدان، ومثله يفيد العلم، كما قال الشيخ الأنصاري رحمه الله بعد ذكر الأخبار، قال: وقد ادّعي في الوسائل تواتر الأخبار بالعمل بخبر الثقة، إلا أنّ القدر المتيقن منها هو خبر الثقة الذي يضعف فيه احتمال الكذب علي وجه لا- يعتني به العقلاء، ويقبحون التوقف فيه لأجل ذلك الاحتمال، كما دلّ عليه أفاظ الثقة والمأمون والصادق، وغيرها الواردة في الأخبار المتقدّمة، وهي أيضا منصرف إطلاق غيرها (5).

الثاني: نفي حجّية خبر غير الثقة، فهذه الأخبار لها عقد ايجابي وعقد سلبي، وتردع بعقدها السلبي السيرة العقلانيّة إن كانت علي الأعمّ، فإنّ التعليل بأنّه الثقة المأمون، أو المأمون علي الدين والدنيا، أو أمناء الله علي حلاله وحرامه، ونحوها يمنع عن خبر غير الثقة، فلو سلّم وجود السيرة علي الأعمّ فقد ردعت بهذه الأخبار. 4.

ص: 458

- 1- جامع أحاديث الشيعة 1:275 ب 5 ح 20.
- 2- جامع أحاديث الشيعة 1:289 ب 5 ح 61.
- 3- جامع أحاديث الشيعة 1:289 ب 5 ح 62.
- 4- جامع أحاديث الشيعة 1:317 ب 6 ح 23.
- 5- فرائد الاصول ص 144.

ثم لا بأس بذكر مواضع من كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله:

منها قوله بعد ذكر أدلة حجّية الخبر: هذا تمام الكلام في الأدلة التي أقاموها علي حجّية الخبر، وقد علمت دلالة بعضها و عدم دلالة البعض الآخر.

والانصاف أنّ الدالّ منها لم يدلّ إلاّ علي وجوب العمل بما يفيد الوثوق و الاطمئنان بمؤدّاه، وهو الذي فسّر به الصحيح في مصطلح القدماء، و المعيار فيه أن يكون احتمال مخالفته للواقع بعيدا بحيث لا يعتني به العقلاء، و لا يكون عندهم موجبا للتحيّر و التردّد الذي لا ينافي حصول مسمي الرجحان، كما نشاهد في الظنون الحاصلة بعد التروّي في شكوك الصلاة، فافهم (1).

أقول: هذا الذي اختاره إن كان مراده الاطمئنان الشخصي، فحصوله لنا مع خفاء القرائن التي اعتمد عليها القدماء قليل في الأخبار الموجودة. و منها: ما ذكره في إفادة مقدمات الانسداد نصب الطريق، قال: و ثانيا: سلّمنا نصب الطريق لكن بقاء ذلك الطريق لنا غير معلوم.

بيان ذلك: أنّ ما حكم بطريقته لعلّه قسم من الأخبار ليس منه بأيدينا اليوم إلاّ قليل كأن يكون الطريق المنصوب هو الخبر المفيد للاطمئنان الفعلي بالصدور الذي كان كثيرا في الزمان السابق لكثرة القرائن، و لا ريب في ندرة هذا القسم في هذا الزمان، أو خبر العادل، أو الثقة الثابتة عدالته أو وثاقته بالقطع، أو البيّنة الشرعية أو الشيع، مع إفادته الظنّ الفعلي بالحكم.

و يمكن دعوي ندرة هذا القسم في هذا الزمان؛ إذ غاية الأمر أن نجد الراوي في الكتب الرجالية محكي التعديل بوسائط عديدة من مثل الكشي و النجاشي و غيرهما، و من المعلوم أنّ مثل هذا لا يعدّ بيّنة شرعية، و لذا لا يقبل مثله في 4.

ص: 459

الحقوق. ودعوي حجّية مثل ذلك بالاجماع ممنوعة، بل المسلم أنّ الخبر المعدّل بمثل هذا حجّة بالاتّفاق، لكن قد عرفت سابقا عند تقرير الاجماع علي حجّية خبر الواحد أنّ مثل هذا الاتّفاق العملي لا- يجدي في الكشف عن قول الحجّة، مع أنّ مثل هذا الخبر في غاية القلّة، خصوصا إذا انضمّ إليه إفادة الظنّ الفعلي (1).

و منها: ما ذكره في بيان قلّة القدر المتيقّن، بأن يكون معلوم الحجّية وغيره مشكوك الحجّية حتّى يبقي تحت أصالة عدم الحجّية، قال: لأنّ القدر المتيقّن من هذه الأمارات هو الخبر الذي زكّي بعدلين، ولم يعمل في تصحيح رجاله و لا في تمييز مشتركاته بظنّ أضعف نوعا من سائر الأمارات الاخر، ولم يوهن لمعارضة شيء منها، و كان معمولا به عند الأصحاب كلاً أو جلاً، و مفيدا للظنّ الاطمئنان بالصدور؛ إذ لا ريب أنّه كلّما انتفي أحد هذه الامور الخمسة في خبر احتمال كون غيره حجّة دونه، فلا يكون متيقّن الحجّية علي كلّ تقدير، و أمّا عدم كفاية هذا الخبر لندرته فهو واضح (2) انتهى.

أقول: ينبغي أن يضيق الدائرة أضيق ممّا ذكره بإضافة أن تكون تركية العدلين مستندة إلي المعاشرة مع الراوي أو إلي شهرته، و لا يكون أحد المعدّلين آخذا من غيره، فلا ينفع تركية العلامة و النجاشي؛ لأنّ العلامة يستند إلي النجاشي، مع أنّه لا تكون تركيته مستندة إلي الحسن.

ثمّ إنّ الشيخ الأنصاري رحمه الله مع توضيقاته فيما دلّ عليه أدلّة حجّية الخبر الواحد وسّع من ناحية اخري، فقال: إنّ حصول الظنّ الاطمئنان في الأخبار و غيرها غير عزيز. أمّا في غير الأخبار، فلاّ أنّه كثيرا ما يحصل الاطمئنان من الشهرة و الاجماع المنقول و الاستقراء و الأولوية. و أمّا الأخبار، فإنّ الظنّ المبحوث عنه في هذا.

ص: 460

1- فرائد الاصول ص 215.

2- فرائد الاصول ص 231.

المقام هو الظنّ بصدور المتن، وهو يحصل غالباً من خبر من يوثق بصدقه ولو في خصوص الرواية وإن لم يكن إمامياً، أو ثقة علي الاطلاق، إذ ربما يتسامح في غير الروايات بما لا يتسامح فيها. وأما احتمال الارسال، فمخالف لظاهر كلام الراوي، وهو داخل في ظواهر الألفاظ، فلا يعتبر فيها إفادة الظنّ فضلاً عن الاطمئنان منه، فلو فرض عدم حصول الظنّ بالصدور لأجل عدم الظنّ بالاسناد، لم يقدح في اعتبار ذلك الخبر؛ لأنّ الجهة التي يعتبر فيها إفادة الظنّ الاطمئنان هي جهة صدق الراوي في إخباره عمّن يروي عنه، وأما أنّ إخباره بلا واسطة فهو ظهور لفظي فلا بأس بعدم إفادته الظنّ، فيكون صدور المتن غير مظنون أصلاً؛ لأنّ النتيجة تابعة لأخس المقدمتين.

إلي أن قال: وكيف كان فلا أرى الظنّ الاطمئنان الحاصل من الأخبار وغيرها من الأمارات أقلّ عدداً من الأخبار المصححة بعدلين، بل لعلّ هذا أكثر (1) انتهى.

أقول: ما ذكره قدس سرّه إن بلغ إلي حدّ ينحلّ به العلم الاجمالي بحجّية طائفة من الأخبار الموجودة بأيدينا فهو، وإلا فينبغي العمل بالجميع، مراعاة للعمل بالأخبار التي أمضى المعصومون عليهم السّلام حجّيتها.

ثمّ إنّ بعضهم ذكر أنّ من شرط حجّية خبر الثقة موافقته لروح القرآن، قال: إنّ الاعتبار السندي علي المختار لا يكفي في حجّية الخبر، بل لا بدّ في تحقيق مضمون الخبر من مقايسته بشواهد الكتاب والسنة ونقده نقداً داخلياً.

إلي أن قال: ومبني اعتماد هذا المعني في قبول الخبر دخالته في الوثوق به عقلاً، بناء علي ما هو الصحيح من حجّية الخبر الموثوق به دون خبر الثقة، علي ما أوضحناه في بحث حجّية خبر الواحد. 7.

ص: 461

إلي أن قال: وقد تبّه علي اعتبار هذا الشرط في حجّية الخبر جملة من الروايات، حيث اعتبرت في قبوله موافقة الكتاب و السنّة، وأمرت بطرح ما خالفهما، فإنّ المقصود بذلك علي التفسير المختار لها التوافق و التخالف الروحي بينه وبينهما علي ما تشهد به قرائن داخلية و خارجية.

ثمّ استشهد بخبر هشام المتقدّم (1)، و خبر السكوني المتقدّم (2)، وقال: الحقيقة هي الراهية، والمعني أنّ علي كلّ حقّ راهية و علي كلّ صواب و ضوح، و راهية الحقّ هي الموافقة مع القرآن الكريم.

ثمّ ذكر خبر أيّوب بن الحرّ المتقدّم (3)، ثمّ قال: و لو اريد بالتوافق في هذه الأخبار التوافق في المؤدّي علي أن يكون مضمون الحديث مفادا بإطلاق أو عموم كتابي، لزم من ذلك عدم جواز الأخذ بالمخصّصات، فهذا قرينة واضحة علي أنّ المعني بها التوافق الروحي.

أقول: أمّا خبر هشام، فإنّه مخصوص بما جاء عن النبي صلّي الله عليه و اله ممّا لم يعلم صدوره عنه، فلا يشمل ما صدر عن الأئمّة المعصومين عليهم السلام، و لا ما حكاه المعصومون عن النبي، بل جميع أخبارهم كما في بعض الأخبار ينتهي إلي النبي صلّي الله عليه و اله؛ و يحتمل أن يكون المراد من الموافقة الموافقة للكتاب في متابعة اولي الأمر؛ لأنّ الكتاب قد أمر باتّباع اولي الأمر، و قد تواتر الأخبار عنهم علي حجّية خبر الثقة، فيكون خبر الثقة موافقا للقرآن، فتأمل.

و أمّا خبر السكوني، فمضافا إلي ما ذكرناه في خبر هشام، لا يشمل الخبر الذي ليس بمخالف و لا موافق.9.

ص: 462

1- جامع أحاديث الشيعة 1:313-314 ب 6 ح 15.

2- جامع أحاديث الشيعة 1:311 ب 6 ح 8.

3- جامع أحاديث الشيعة 1:312 ب 6 ح 9.

و يرد علي ما ذكره من معني الموافقة لروح القرآن، أنّ القرآن إنّما يعرفه من خوطب به، فكيف بمعرفة روح القرآن، وكلّ يدّعي أنّ روح القرآن يقتضي شيئاً!!!.

وفي خبر منصور بن حازم، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام-إلي أن قال: وقلت للناس: تعلمون أنّ رسول الله صلّي الله عليه و اله كان هو الحجّة من الله علي خلقه؟ قالوا: بلي، قلت: فحين مضي رسول الله صلّي الله عليه و اله من كان الحجّة علي خلقه؟ فقالوا: القرآن، فنظرت في القرآن فإذا هو يخاصم به المرجيء و القدري و الزنديق الذي لا يؤمن به حتّي يغلب الرجال بخصوصته، فعرفت أنّ القرآن لا يكون حجّة إلاّ بقيّم الحديث (1).

الطائفة التاسعة: ما دلّ علي عدم جواز ردّ ما روي عن المعصومين عليهم السلام.

منها: ما روي عن علي بن سويد، قال: كتبت إلي أبي الحسن موسى عليه السلام و هو في الحبس كتابا أسأله عن حاله و عن مسائل كثيرة، فاحتبس الجواب عليّ أشهراً، ثمّ أجاب بجواب هذه نسخته، إلي قوله: و لا تقل لما بلغك عتاً و نسب إلينا هذا باطل، و إن كنت تعرف منّا خلافة، فإنّك لا تدري لما قلناه و علي أيّ وجه وصفناه الحديث (2).

و منها: ما في الكشي، عن أحمد بن محمّد بن عيسى: كتبت إليه في قوم يتكلّمون و يقرأون أحاديث ينسبونها إليك و إلي آباءك فيها ما تشمئزّ منها القلوب، و لا يجوز لنا ردّها إذ كانوا يروون عن آباءك عليهم السلام و لا قبولها لما فيها الحديث (3).

ففي هذا الخبر أنّ أحمد بن محمّد بن عيسى رويت له أحاديث أنكر ما فيها فكتب فيها فاتاه الجواب أنّه ليس هذا ديننا، و مع ذلك تراه قال: ليس لنا ردّه إذ5.

ص: 463

1- اصول الكافي 1:168 باب الاضطرار إلي الحجّة ح 2.

2- روضة الكافي 8:125 ح 95.

3- رجال الكشي ص 435.

نسب إلي آباءك.

وفي صحيح أبي عبيدة، قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: والله إن أحب أصحابي إليّ أروعهم وأفقههم وأكتمهم لحديثنا، وإن أسوأهم عندي حالا وأمقتهم للذي إذا سمع الحديث ينسب إلينا ويروي عنّا فلم يقبله أشمأز منه وجحده، وكفر من دان به، وهو لا يدري لعلّ الحديث من عندنا خرج وإلينا اسند، فيكون بذلك خارجا عن ولايتنا (1).

وفي خبر المسمعي، عن الرضا عليه السلام، إلي أن قال في آخره: وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردّوا إلينا علمه، فنحن أولي بذلك، ولا تقولوا فيه بأرائكم (2).

أقول: فينبغي الاحتياط في مقام العمل، وعدم طرح الأحاديث مهما أمكن، كما حكينا عن الشيخ الطوسي، وما لا يعمل به لا ينسب إلي الكذب، بل يقال فيه: يردّ علمه إلي أهله، إلا إذا علم بطلانه.

الدليل العقلي علي حجّية خبر الواحد

إشارة

الدليل الرابع: العقل، وذكر الشيخ الأنصاري رحمه الله وجوها بعضها تثبت حجّية خبر الواحد، وبعضها تثبت حجّية مطلق الظنّ، فيدخل فيه الخبر الواحد.

أمّا الأوّل وهو ما يثبت حجّية خبر الواحد، فققرّه بثلاثة أوجه، فلاحظ.

ثمّ قال: هذا تمام الكلام في الأدلّة التي أقاموها علي حجّية الخبر، وقد علمت دلالة بعضها وعدم دلالة البعض الآخر. والانصاف أنّ الدالّ منها لم يدلّ إلاّ علي وجوب العمل بما يفيد الوثوق والاطمئنان بمؤدّاه، وهو الذي فسّر به الصحيح في مصطلح القدماء، والمعيار فيه أن يكون احتمال مخالفته للواقع بعيدا، بحيث لا

ص: 464

1- جامع أحاديث الشيعة 1:271 ب 5 ح 5.

2- جامع أحاديث الشيعة 1:315 ب 6 ح 22. ولاحظ البحار 2:186.

يعتني به العقلاء، ولا يكون عندهم موجبا للتخيّر والتردد الذي لا ينافي حصول مسمّي الرجحان، كما نشاهد في الظنون الحاصلة بعد التروي في شكوك الصلاة، فافهم وليكن علي ذكر منك لينفعك فيما بعد (1) انتهى.

ثم قال: أمّا الثاني أي ما يثبت به حجّية مطلق الظنّ، فذكر له وجوها.

إلي أن قال: الرابع: دليل الانسداد، وهو مركّب من مقدّمات:

الأولي: انسداد باب العلم و الظنّ الخاصّ في معظم المسائل الفقهيّة.

الثانية: عدم جواز إهمال الأحكام المشتبهة، والاقتصار علي التكاليف القليلة المعلومة تفصيلا، والمظنونة بالظنّ الخاصّ القائم مقام العلم بنصّ الشارع.

الثالثة: ليس امثالها بالاحتياط، أو بالأخذ في كلّ مسألة بالأصل المتّبع شرعا في تلك المسألة، أو بالأخذ بفتوي العالم بتلك المسألة.

الرابعة: أنّه لا يجوز بحكم العقل الرجوع إلي الموافقة الوهميّة و لا الموافقة الشكّيّة، فلا بدّ من الامتثال بالموافقة الظنيّة.

أقول: الظاهر تمامية المقدّمات إن تمّت المقدّمة الاولى، ولذا نتعرّض لها علي وجه الخصوص.

قال الشيخ الأنصاري رحمه الله: وأمّا المقدّمة الاولى، فهي بالنسبة إلي انسداد باب العلم واضحة، وأمّا انسداد باب الظنّ الخاصّ، فهي مبنيّة علي أن لا يثبت من الأدلّة المتقدّمة لحجّية خبر الواحد حجّية مقدار منه يفيد بضميمة الأدلّة العلميّة، و باقي الظنون الحاصلة بإثبات معظم الأحكام الشرعيّة، بحيث لا يبقى مانع عن الرجوع في المسائل الخالية عن الخبر و أخواته من الظنون الخاصّة إلي ما يقتضيه الأصل في تلك الواقعة من البراءة أو الاستصحاب أو الاحتياط أو التخيير، وقال: 4.

ص: 465

ثم إنه ذكر سابقاً أنّ أدلة حجّية الخبر الواحد تدلّ علي حجّية خبر يطمأنّ بصدوره، وهذا قليل ولازمه أنّه لا يفي بمعظم الفقه.

لكن ذكر في ردّ الثاني من طرق تعميم نتيجة دليل الانسداد، أنّه مبنيّ علي زعم كون مظنون الاعتبار منحصرًا في الخبر الصحيح بتزكية العدلين، وليس كذلك، بل الأمارات الظنيّة من الشهرة وما دلّ علي اعتبار قول الثقة، مضافاً إلي ما استفيد من سيرة القدماء في العمل بما يوجب سكون النفس من الروايات وفي تشخيص أحوال الرواة، توجب الظنّ القوي بحجّية الخبر الصحيح بتزكية عدل واحد، والخبر الموثّق والضعيف المنجبر بالشهرة من حيث الرواية، ومن المعلوم كفاية ذلك، وعدم لزوم محذور من الرجوع في موارد فقد تلك الأمارات إلي الاصول (2) انتهى.

و حاصل كلامه: أنّه يري حجّية الأخبار المذكورة، والرجوع إلي البراءة في غيرها، أو الاستصحاب أو التخيير أو الاحتياط بحسب مجاريها.

وقال في الردّ علي الثالث من طرق التعميم: إنّ العمل بالظنّ الاطمئنانّي لا يوجب العسر والحرج في الاحتياط في الظنّ غير الاطمئنانّي، وليس غرضه وجوب الاحتياط، بل غرضه الردّ علي دعوي التعميم، ولكن يظهر منه أنّه يري أنّ الظنّ الاطمئنانّي كثير، فإذا انضمّ إلي ما سبق من كلامه، فيكون مراده أنّ الظنّ الاطمئنانّي الذي يفي بمعظم الفقه موجود، فيرجع في غيره إلي ما يقتضيه الأصل.

و لفظه هكذا: الظنّ الاطمئنانّي في الأخبار وغيرها ليس بعزيز، أمّا في غيرها فلاّ أنّه كثيرا ما يحصل الاطمئنان من الشهرة والاجماع المنقول والاستقراء.2.

ص: 466

1- فرائد الاصول ص 183-184.

2- فرائد الاصول ص 242.

و الأولوية. وأما الأخبار فإنّ الظنّ المبحوث عنه في هذا المقام هو الظنّ بصدور المتن، وهو يحصل غالباً من خبر من يوثق بصدقه ولو في خصوص الرواية.

إلي أن قال: وبالجملة فدعوي كثرة الظنون الاطمئنائية في الأخبار وغيرها من الأمارات بحيث لا يحتاج إلي ما دونها، ولا يلزم من الرجوع في الموارد الخالية عنها إلي الاحتياط محذور، وإن كان هناك ظنون لا تبلغ مرتبة الاطمئنان قريبة جداً، إلاّ أنّه يحتاج إلي مزيد تتبّع في الروايات و أحوال الرواة و فتاوي العلماء (1).

أقول: لعلّه يظهر منه أنّه يري حجّية الظنّ الاطمئنائي، وهو موجود بمقدار واف بمعظم الفقه، بحيث لا- مانع من الرجوع إلي الاصول فيما عداه.

لكن قد يقال بأنّه لا يظهر منه ذلك؛ لأنّه يقول بأنّ نتيجة دليل الانسداد حكومة العقل، وهو يحكم بالعمل بما يطمأنّ به و الاحتياط فيما عداه.

أقول: إنّ الخبر الذي يكون رواته ثقة واقعا، أو ثقهم الثقة الواقعي عن حسّ أو قريب منه قليل، و حيث لا علم بالتكليف إلاّ فيما دلّ عليه الكتاب، أو قام عليه الاجماع أو الشهرة الكاشفان عن فتوي المعصوم، أو دلّ العقل الضروري عليه، أو كان في ضمن الأخبار الموجودة بأيدينا، و لا- يخرج من عهدة التكليف بالعمل بما دلّت الأدلّة علي حجّيته من الأخبار لكونه قليلا، فلا بدّ من الاحتياط بالعمل بجميع الأخبار بالكيفية التي يأتي بيانها.

وقال في الكفاية: الرابع دليل الانسداد، وهو مرّكب من مقدّمات:

الاولي: العلم الاجمالي بثبوت تكاليف فعلية.

الثانية: انسداد باب العلم و العلمي إليها.

الثالثة: عدم جواز ترك امتثالها. 8.

ص: 467

الخامسة:قبح ترجيح المرجوح علي الراجح، وهو ترجيح المشكوك كونه تكليفا علي المظنون كونه كذلك.

ونتيجة هذه المقدمات تعين العمل بالأخبار لأنها مظنونة الصدور.

وأجاب في الكفاية عن المقدّمة الاولى بانحلال العلم الاجمالي بالتكاليف إلي العلم الاجمالي بما في أيدينا من الأخبار، والاحتياط فيها ليس بعسير، فيعمل بجميع الأخبار (1).

أقول:إن شرط صحّة التكليف أن يجعله المكلف-بالكسر-في معرض يمكن للمكلف-بالفتح-أن يصل إليه بعد الفحص، فإنّه يقبح عقلا عقاب من لا يتمكّن من الوصول إلي التكليف علي مخالفته، بل مقتضي قوله تعالي لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا (2) إن فسّرت بما أوصله إليها، وقوله تعالي فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ (3) المفسّر بأنّه يقال له:هلا عملت؟ فيقول:لم أعلم، فيقال له:هلا تعلّمت؟ عدم التكليف إن لم يمكن الوصول إليه، فالتكاليف التي يجب امتثالها هي الموجودة في ضمن الأخبار التي بأيدينا، وفي ضمن الاجماع، والشهات الكاشفة عن النصّ المعبر، ولا تكليف بما عداها.

هذا علي المختار من عدم التكليف بواجب أو حرام بيّنه النبي صلّي الله عليه و اله أو الامام عليه السّلام و لم يصل إلي المكلفين بعد الفحص لإخفاء الظالمين، وأما إن قلنا بمعذوريّة المكلفين في مثل ذلك، فيكون التكليف ممّا لا يعلمون و هو مرفوع؛ لأنّ العلم الاجمالي بوجود التكليف في ضمن الأخبار و الاجماع و الشهات 9.

ص: 468

1- كفاية الاصول ص 356.

2- سورة الطلاق:7.

3- سورة الأنعام:149.

و من هذا البيان يظهر أنّ نتيجة دليل الانسداد هي العمل بالتكليف الموجود في ضمن الأخبار التي بأيدينا و الشهرة الكاشفة عن النصّ المعبر، لا مطلق الظنّ بالحكم الواقعي. و سيأتي بيانه.

و أجاب في الكفاية عن المقدّمة الثانية بانفتاح باب العلمي لنهوض الأدلة علي حجّية خبر يوثق بصدقه.

و الشيخ الأنصاري رحمه الله الذي جعل الحاصل من أدلة حجّية الخبر الواحد، هو الخبر الذي يفيد الوثوق و الاطمئنان بمؤداه، قال بأنّ الخبر الموثوق به ليس بعزيز، لاحظ كلامه (1). و سيأتي نقل عبارته.

و بعض المتأخّرين من الذين جعلوا الاعتبار في حجّية الخبر الواحد بوثاقه رواه كثر الثقات، فقال: إنّ كلّ من كان من أصحاب الصادق عليه السلام ثقة، و كلّ من روي عنه ابن أبي عمير أو صفوان أو البنزطي ثقة.

أقول: قد ظهر ممّا ذكرنا أنّ العلم الاجمالي بوجود الأحكام الشرعيّة في ضمن الأخبار التي بأيدينا لا ينحلّ بالأخذ بطائفة من الأخبار؛ لأنّه لم يثبت حجّية خبر الثقة ما لم يحصل معه سكون النفس إلي مضمونه فيما إذا اريد درك الواقع، إلّا أن يقال بأنّه يكفي في مقام الاحتجاج حجّية خبر الثقة مطلقا و إن لم يفد العلم، كما قيل: إنّ طريقة السلف من زمن النبي صلّي الله عليه و اله و الأئمّة عليهم السلام اعتمادهم عليه؛ إذ لم يوجب النبي صلّي الله عليه و اله علي جميع من في بلده من الرجال و النسوان السماع منه في تبليغ الأحكام، أو حصول التواتر لآحادهم، أو قيام القرينة القاطعة علي عدم تعمد الكذب، أو الغلط في الفهم، أو سماع اللفظ بالنسبة إلي الجميع، بل لو سمعوه من 7.

لكن لا- طريق إلي إثبات الوثاقة، كما يأتي بيانه في المطلب الرابع، كما ظهر أنه لا دليل علي حجّية الوثوق إذا كان المراد به الظنّ المتأخّم للعلم، ولو سلّم كفايته فلا طريق إلي الوثوق بالصدور، ولا يجوز الاقتصار علي خبر علم وثاقة رواته وعدم اشتراكهم، بحيث لم يكن فيه إعمال للظنون؛ للزوم طرح كثير من الأخبار يعلم بصدور بعضها، كما لا طريق إلي سائر القرائن التي يدّعي أنها كانت موجودة عند القدماء.

و ليس لنا أن نقول: لعلّ تلك القرائن لو وصلت إلينا لم تكن تامّة عندنا، وذلك للعلم العادي بأنّ لو كنّا في زمان القدماء لكنّا نعتمد علي تلك القرائن، فإنّ قدماء أصحابنا كالمفيد و الشيخ الطوسي و الصدوقين و أضرابهم، عارفون بالأحاديث و رجالها، مع قرب عهدهم بعصر الغيبة الصغري، وقد تقدّم نقل كلام ابن البرّاج من أنّه لا بدّ من العمل بالخبر المتواتر.

و من تأمل جيّدًا يحصل له الاطمئنان بل العلم بأنّ القدماء لم يكن عملهم بالأخبار مقتصرًا علي مراعاة آحاد رجال السند، فكانوا يعملون بالكتب المعتمدة و بالأخبار المدوّنة، و كانت عندهم قرائن علي حجّيتها، و هم أهل الاطّلاع علي أحوال الرجال، و سائر القرائن التي توجب الاعتماد علي الأخبار، و نحن نعلم إجمالاً- بوجود أخبار في ضمن جميع الأخبار التي بأيدينا هي حجّة شرعا، إمّا للاقتران بالقرائن المعتمدة، و إمّا لوثاقة رواتها وثاقة واقعيّة، و لا يمكننا تمييز ذلك، فلا بدّ من العمل بجميع الأخبار بالكيفيّة التي يأتي بيانها.

و أمّا المقدّمة الثالثة، فهي زائدة؛ لأنّ المقدّمة الاولي تكفي عنها؛ لأنّ معني العلم بثبوت تكاليف فعليّة هو العلم بوجود امثالها، و إلا لم تكن تكاليف فعليّة بل انشائيّة أو غيرها.

وَأما المقدّمة الرابعة، فنعلم بعدم وجوب الاحتياط التامّ لتعذّره أو تعسّره، لكن الاحتياط في العمل بالأخبار الموجودة ليس عسرا.

فإذا لم ينحلّ العلم الاجمالي بالعلم والعلمي، فلا بدّ من الاحتياط بالعمل بالأخبار والاجتماعات الكاشفة عن النصّ، وكذا الشهور الكاشفة عنه.

والذي ينبغي أن يقال هو أنّنا نعلم بتكاليف يلزم علينا عقلا امتثالها، وهي ما دلّ عليه العقل الفطري الذي يتفق عليه العقلاء، وما دلّ عليه الكتاب الذي هو كلام الله تعالى، والسنة النبويّة و الاماميّة التي هي القول المسموع من النبي صلّي الله عليه و اله أو خلفائه عليهم السّلام و فعلهم و تقريرهم صلوات الله عليهم، الموجودة في ضمن الأخبار المودعة في كتب الأخبار، كالوسائل وغيرها، أو الثابتة بسيرة المسلمين المتّصلة إلي زمانهم التي ثبت امضاؤهم لها، أو بشهرة كاشفة عن السنّة.

وَأما وجود حكم واقعي في غيرها، فلا علم لنا به، بل لو فرض وجوده واقعا و لم يكن في ضمن المذكورات فلا تكليف به؛ لأنّ الله لا يكلف نفسا إلّا ما آتاها، و نعلم قطعا بالأخبار المتواترة الناطقة صريحا بعدم الاعتبار بالقياس و الاستحسان و الآراء، و نعلم أنّه ليس طريق إثبات الحكم عند الشارع بالقرعة و الاستخارة و الرؤية في المنام و نحوها.

ثمّ إنّ هذه التكاليف من حيث المدرك علي أقسام:

القسم الأول: ما هو معلوم بالضرورة، كوجوب صلاة الظهر أربع ركعات، وهكذا سائر الصلوات اليوميّة، و وجوب الصوم و الحجّ و نحوها.

القسم الثاني: ما هو معلوم السند ظاهر الدلالة، كعموم الكتاب و مطلقه الوارد في مقام البيان، و عموم الخبر المتواتر أو إطلاقه كذلك.

القسم الثالث: ما عداهما ممّا اشتمل عليه الأخبار، أو الشهرة الكاشفة عنها، وهي علي ثلاثة أصناف:

الـصنـف الأول: ما ليس له معارض أصلا، مثلا إذا دلّ خبر علي أنّ من لا يحسن التلبية يستتيب، ففي مثله يعمل بالخبر فيستتيب ويأتي بما قدر من ملحون التلبية، فيحصل العلم ببراءة الذمّة.

الـصنـف الثاني: ما له معارض من الأخبار، وفي مثله لو كان في أحدهما مرجّح علي الآخر لصدوره يؤخذ به وإلا فيتخير.

الـصنـف الثالث: ما يكون له معارض من عموم الكتاب أو اطلاقه أو عموم الخبر المتواتر أو اطلاقه، وفي مثله إن كان الخبر محقق الحجية يخصّص أو يقيد، مثل ما ورد من أنّ الزوجة لا ترث من العقار، فإنّه مخالف للكتاب، لكن يخصّص الكتاب لتعدّد الخبر وفيه صحيح و موثّق وغيرهما، وإن لم يكن معلوم الحجية ودالّا علي حكم إلزامي، فيحتاط في العمل به إن كان العامّ رخصة، وإن كان العامّ حكما إلزاميا و الخبر رخصة يعمل بالعامّ. مثلا قوله تعالى يا أيّها الذين آمنوا إذا قمتم إلي الصلاة (1) الآية أوجب علي المحدث بالأصغر الوضوء و علي الجنب الغسل، و تخصيصه بكفاية غسل الجمعة مثلا للمحدث بالأصغر في جواز الدخول في الصلاة يحتاج إلي مخصّص قويّ سندا و دلالة، و لا دليل كذلك، فلا يكتفي به عن الوضوء، و تفصيله في محله.

و حاصل الكلام في كيفية الاحتياط: إنّ الخبر الموجود بأيدينا إذا كان ضعيفا لإرسال مع ضعف رواته و عدم فتوي به من أحد من الأصحاب، خصوصا إذا كانت المسألة محلّ الابتلاء، و بالجملة كان ضعيفا باصطلاح القدماء و المتأخّرين، و لم يكن مضمونه مفتي به، فيطرح أي لا يعمل به، و يرد علمه إلي أهله.

و أمّا إذا لم يكن كذلك و إن كان في سنده من طعن عليه، سواء كان موجودا في 6.

ص: 472

1- سورة المائدة: 6.

الكتب الأربعة أو لم يكن، فإن لم يكن مخالفا لعموم إلزامي في الكتاب، ولا لرواية معتبرة مشتملة علي الحكم الالزامي، ولم يكن مخالفا للقاعدة المصطادة من الكتاب و الروايات، ولا مخالفا للاحتياط، ولا لما يعلم من الشرع الاهتمام به، فإنه يعمل به.

وإن كان مخالفا لعموم الكتاب، أو رواية متواترة أو رواية معتبرة بالاصطلاحين، أو لقاعدة مسلّمة مصطادة من الكتاب و الستة، أو لما علم الاهتمام به شرعا، ففي مثله لا بدّ من التحقيق حول صدور الخبر عن المعصومين عليهم السّلام.

فإن كان صحيحا بالاصطلاحين و لم يكن القدماء أعرضوا عن الفتوي به، فيخصّص العموم، أو يقيّد الاطلاق الوارد في مقام البيان علي إشكال، و إلاّ بأن كان صحيحا باصطلاح المتأخرين و كانت رواته من المشاهير الذين ثبتت وثاقتهم، و لم يكن الخبر معرضا عنه، فيخصّص به علي إشكال.

و إذا كان صحيحا باصطلاح القدماء أو باصطلاح المتأخرين، مع كون إثبات وثاقة الرواة مستندا إلي غير الحسّ، فإنه لا بدّ من الاحتياط.

و الحاصل أنّه لا بدّ من عدم طرح الأخبار الموجودة بأيدينا مهما أمكن، مع مراعاة أن تكون الأخبار المنخصّصة للعمومات، أو المقيّدة للمطلقات المعتبرة مثلها في الاعتبار، و لا يبعد عدم استلزام هذا الاحتياط العسر و الحرج، كما اعترف به صاحب الكفاية.

و لو فرض أنّه استلزم العسر و الحرج، فيرتفعان بالعمل بالخبر المقرون بما يوجب قوّة الصدور: إمّا لوجوده في الكتب التي شهد أرباب الرجال بأنّها معمولية، مثل كتب الحسين بن سعيد، أو لتعدّد الخبر بطرق مختلفة، و كون رواته ممّن وثّقهم أو مدحهم علماء الرجال فيما يحتمل فيه كون توثيقهم و مدحهم عن اجتهادهم، و أمثال ذلك من القرائن، و يحتاط فيما عداه، و كذا لا بدّ من الاحتياط بالعمل

و الأحوط ما ذكره الشيخ الأنصاري رحمه الله بناء علي تقرير دليل الانسداد علي الحكومة، كما هو مختاره.

قال: و حاصل الأمر عدم رفع اليد عن الاحتياط في الدين مهما أمكن إلاّ مع الاطمئنان بخلافه (1) انتهى.

هذا إن لم تتعارض الأخبار. و أمّا مع تعارضها، فإن أمكن الاحتياط بأن دلّ أحدهما علي الوجوب و الآخر علي الاباحة، احتاط بالعمل به؛ لأنّ ما مورون بالعمل بهذه الأخبار و لا نعلم صدورهما، بل نحتمله، فيكون ما دلّ علي الوجوب من أطراف العلم الاجمالي و إن لم يمكن الاحتياط يعمل بما فيه مرجّح، فإن لم يكن لأحدهما ترجيح فيتخيّر لا محالة.

و هذه الطريقة أي العمل بالأخبار المودعة في كتب الأخبار بالنحو المذكور هي طريقة الشيخ تقريبا، قال في أوّل التهذيب: و مهما تمكّنت من تأويل بعض الأحاديث من غير طعن في اسنادها فإنّي لا أتعدّاه. و لعلّه يظهر ذلك ممّا ذكره في العدة من أنّ الأصحاب إذا رجعوا إلي أصل أو كتاب و كان راويه-أي: راوي الكتاب أو الأصل- ثقة سلّموا الأمر (2). بارجاع الضمير إلي الكتاب و إن روي عن ضعيف.

و يظهر من النجاشي فيما ذكره في ترجمة ابن أبي عمير من أنّ الأصحاب يعملون بمراسيله لكونها مسانيد، فلو لا أنّهم يعملون بجميع مسانيد كتبه لم يكن وجه لما ذكره من أنّ مراسيله مسانيد.

و كذا يظهر ممّا ذكره الصدوق في أوّل الفقيه. و كذا ممّا ذكره الكليني في أوّل 3.

ص: 474

1- فرائد الاصول ص 251.

2- و يقرب ممّا ذكرناه ما اختاره في كتاب هداية الأبرار ص 195-203.

الكافي. وكذا ما يحكي عن ابن الوليد في مواضع، منها: ما عنه في محمد بن عيسى بن عبيد، قال في الفهرست: وقال أبو جعفر بن بابويه، سمعت ابن الوليد رحمه الله يقول: كتب يونس بن عبد الرحمن التي هي بالروايات صحيحة يعتمد عليها، إلا ما ينفرد به محمد بن عيسى بن عبيد عن يونس ولم يروه غيره، فإنه لا يعتمد عليه ولا يفتي به (1) انتهى. وسيأتي عند ذكر القرائن الكلام في ذلك.

تنبيهات:

التنبيه الأول: قال الشيخ الأنصاري رحمه الله:

إن قضية المقدمات المذكورة وجوب الامتثال الظني للأحكام المجهولة، بلا فرق بين تحصيل الظن بالحكم الفرعي الواقعي، كأن يحصل من شهرة القدماء الظن بنجاسة العصير العنبي، وبين تحصيل الظن بالحكم الفرعي الظاهري، كأن يحصل من أمانة الظن بحجية أمر لا يفيد الظن، كالقرعة مثلا، فإذا ظن حجية القرعة حصل الامتثال الظني في مورد القرعة، وإن لم يحصل ظن بالحكم الواقعي (2) انتهى. فعلي هذا يكون نتيجة مقدمات الانسداد حكومة العقل، وهو يحكم بكفاية الامتثال الظني.

وذهب إليها في الكفاية، حيث قال: لا يخفي أن قضية ذلك هو التنزل إلى الظن بكل من الواقع والطريق الخ (3).

أقول: إننا نعلم بأن الشارع المقدس ليس له طريق إلى ثبوت أحكامه عند غير المشافهين من الغائبين والمعدومين حال الخطاب إلا الطرق المتعارفة، وهي الاستحسان والقياس والأخبار والشهرة بين العلماء وسيرة المسلمين، وأما القرعة

ص: 475

1- الفهرست ص 212.

2- فرائد الاصول ص 212.

3- كفاية الاصول ص 362.

والاستخارة والرؤية في النوم ونحوها فليست طرقا إلي ثبوت الحكم، والشارع منع عن اثبات الحكم بالاستحسان والقياس بأخبار متواترة، فيتعيّن اثباتها بالأخبار والشهرة الكاشفة عن فتوي المعصومين عليهم السلام، والسيرة المتّصلة إلي زمان المعصومين عليهم السلام، فدائرة العلم الاجمالي بالأحكام الشرعيّة محصورة من الأوّل في هذه الطرق، فإن حصل ظنّ بالواقع من غير هذه الطرق، فهو ممنوع شرعا؛ لعموم النهي عن اتّباع الظنّ، فيكون كالقياس.

و علي ما ذكرنا فإن حصل الظنّ بالحكم الشرعي من غير ما ذكرنا لم يكن حجّة، بل لا بدّ من أخذ الأحكام من الطرق التي ذكرناها.

التنبيه الثاني: في كون نتيجة المقدمات حكم العقل بالاكْتفاء بالامْتثال الظنّي،

أو حكم العقل بأنّ الظنّ طريق أو حجّة، وما حكم به العقل حكم به الشرع، أو الكشف عن جعل الشارع الظنّ حجّة أو التفصيل، وجوه و احتمالات:

الأوّل: حكومة العقل بكفاية الامْتثال الظنّي، اختاره الشيخ الأنصاري رحمه الله (1) وكذلك صاحب الكفاية (2)، وهو الأظهر، فإنّ الأحكام الشرعيّة الموجودة في ضمن هذه الطرق أي الأخبار و الاجماع و الشهرة لا سبيل إلي تعيينها؛ لانسداد باب العلم و العلمي إليها، ولذا لا يمكن امتثالها تعيينا، و امتثالها بالاحتياط أمّا متعذّر أو لا يجب، فالعقل يحكم بأنّ كفيّة امتثالها هي اتيان المظنون منها.

الثاني: حكم العقل بأنّه إذا انسدّ باب العلم و العلمي حتّي بالاحتياط، و الحكم الواقعي لم يرتفع و كان باقيا، فلا بدّ أن يكون الظنّ طريقا إليه و حجّة، و ما حكم به العقل حكم به الشرع.

وفيه أنّه لا يحكم العقل بكون الظنّ حجّة: بل أنّه يري العمل به كافيافي

ص: 476

1- فرائد الاصول ص 212.

2- كفاية الاصول ص 368.

الثالث: جعل الشارع الظنَّ حجة؛ لأنَّ الحكم الذي يجب علي العبد امتثاله هو الحكم الذي بيّنه المولي وجعل له طريقا يوصله إلي العبد، فإنّه لا يكلف الله نفسا إلاّ ما آتاها، وبعد تعدُّر العلم والعلمي وعدم وجوب الاحتياط التام، فقد جعل الشارع الظنَّ طريقا موصلا إلي الواقع.

قلت: هذا مسلّم، لكن لو كان له طريق واشتبه-كما فيما نحن فيه-فليس علي المولي وضع طريق آخر، وحينئذ لا بدّ من امتثال التكليف المعلومة اجمالا، وكيفية امتثالها تكون بالعمل بالظنّ.

الرابع: ما قيل من أنّ الاحتياط إن كان لا يجب شرعا، ومع ذلك يجب تعيين الأمور به وتمييزه، فيكشف ذلك عن جعل الظنّ حجة؛ لأنّه بعد انسداد باب العلم والعلمي، وقيام الاجماع علي إتيان الأمور به علي وجهه مميّزا له عن غيره، وبقاء التكليف لا يمكن الامتثال إلاّ بجعل الشارع الظنّ طريقا وحجة، وإن كان عدم وجوب الاحتياط من أجل اختلال النظام، فنتيجة المقدمات الحكومة.

وفيه نظر؛ لأنّ مدّعي الاجماع يدّعي عدم وجوب الاحتياط التام لا ايجاب الاتيان بالعمل بالتعيين حتّي يقال: إنّه لا بدّ من جعل طريق إلي تعيينه.

التنبيه الثالث: في نتيجة دليل الانسداد

في أنّ نتيجة دليل الانسداد هل هي تعميم العمل بالظنّ في جميع المسائل الفقهيّة ومن أيّ سبب حصل وفي أيّ مرتبة كان من القوّة والضعف أم لا؟ لا يبعد أن يقال: إنّ ما علم اهتمام الشارع به يحتاط فيه، وأما الظنّ الحاصل من الأخبار، فلا يبعد تقدّمه علي الحاصل من الشهرة. وأما الظنّ القوي البالغ حدّ الاطمئنان فهو مقدّم علي غيره، ووجهه ظاهر بناء علي حجّية الاطمئنان.

التنبيه الرابع: في أنّ الظنّ هل يكون جابرا أو موهنا أو مرجّحا؟

أما الظنّ الذي نهى عن العمل به بخصوصه كالقياس، فلا يترتّب عليه أثر؛ لأنّ

ترتيب الأثر عليه من العمل به و هو منهي عنه. و أما غيره فليس حجة في نفسه، فإن كان شهرة العمل من أصحاب الأئمة عليهم السلام و بطانتهم، سواء استندوا إلي الخبر أم لم يستندوا، فهو يوجب انجبار السند، كما أنه إن استندوا إلي الخبر و أفتوا بفتوي واضحة و كان في الخبر إجمال، كان استنادهم موجبا لانجبار الدلالة، حيث أنهم أقرب إلي زمان المعصومين عليهم السلام، و لا يخفي أنه لا كلفة لهذه الامور.

و إن كانت الشهرة عند القدماء، فإن كانت المسألة من المسائل الأصلية التي ينحصر دليلها في الخبر المأثور عن المعصومين عليهم السلام، فيمكن دعوي أن اتفاقهم علي الفتوي مع اختلاف مذاهبهم في الجملة يكشف عن وجود نص معتبر وصل إليهم، سواء استندوا إلي الخبر الضعيف الواصل إلينا، أو لم يستندوا، كما أن ما فهموه من الخبر هو الذي ينبغي أن يكون معني الخبر؛ لأنهم أقرب عهدا بزمان المعصومين عليهم السلام، و هم مع ذلك أهل اللسان و أهل اللغة العربية. و أما الشهرة من المتأخرين، فلا يترتب عليها أثر أصلا.

هذا كله إن لم توجب شهرة العمل من العلماء الاطمئنان بصدور الخبر، أو الاطمئنان بمضمونه. و أما إن أوجب الاطمئنان، فإن كان بحيث يضعف احتمال الخلاف و كان ممّا لا يعتني به، فاحتمال حجّيته بنفسه قوي، لكن يظهر من الشيخ الأنصاري رحمه الله أن الخبر يصير حجة حتّي لو لم يكن الاطمئنان بنفسه حجة؛ لأنّه يدخل في منطوق آية النبأ؛ لشمول التبيّن للاطمئنان بصدور الخبر. و فيه ما تقدّم من منع ذلك.

التنبيه الخامس: في حكم الظنّ في غير الأحكام الفرعية.

نتعرّض له تبعا لهم.

أما الظنّ المطلق، فلا دليل علي حجّيته فيه. و أما الظنّ الخاصّ الذي هو حجة في الفروع، كظواهر الكتاب، و ظواهر الخبر المتواتر أو ما يلحق به و نصوص و ظواهر الخبر الواحد الذي يكون حجة في الفروع، فهو إمّا أن يكون في الامور

التكوينية أو التاريخية، كما إذا دلّ خبر صحيح علي أنّ السماء الرابعة كذا، أو دلّ خبر علي أنّ فرعون ولد في سنة كذا مثلا، وإما أن يكون في الامور الاعتقادية.

أما في الامور التكوينية أو التاريخية، كما إذا دلّ خبر صحيح مثلا عليهما، فلا يجوز تكذيبه لما ورد عنهم عليهم السلام من أنه لا يجوز تكذيب ما روي عنهم، ولا يجب الاعتقاد بمضمونه، ويجوز الاخبار بإسناده إلي الخبر، بأن يقول: إنّ السماء الرابعة كذا كما في الخبر، وهل يجوز الاخبار جزما عنه أم لا؟ فيه قولان:

الأول: جواز الاخبار بتأ، اختاره في مصباح الاصول، قال: لأنّ جواز الاخبار عن الشيء منوط بالعلم به، وقد علمنا به بالتعبّد الشرعي؛ لأنّ الأمانة علم تعبّد، نعم علي مسلك من يقول بأنّ المجهول فيها المنجزية والمعدّرية، كما اختاره صاحب الكفاية، فلا يجوز الاخبار، كما لا يجوز الاخبار علي مسلكه بالثواب المترتب علي بعض الأعمال، فإذا دلّ خبر صحيح علي وجوب شيء وانّ ثوابه كذا ثبت به الحكم الفرعي، لكن لا يجوز الاخبار عن الثواب المترتب عليه (1).

وفيه أولا: أنّه ليس المجهول في الأمانة العلم تعبّد، كما تقدّم.

و ثانيا: لو سلّم أنّ المجهول فيها أنّها علم تعبّد، لكن القدر المتيقّن أنّه علم بالنسبة إلي الأحكام الفرعية لا بالنسبة إلي الاخبار عن مضمون لا يرتبط بها.

و ثالثا: أنّ الخبر الواحد الذي ثبت من الأدلّة حجّيته إن دلّ علي وجوب شيء مثلا مع ذكر ثوابه، فمعني حجّيته جواز الاخبار بمضمونه، لا إثبات الحكم الشرعي فقط وعدم الاخبار بثوابه، ولا يتبادر إلي الذهن التفكيك بين أبعاض الخبر، وهو جواز الاخبار عن مضمونه في الحكم الشرعي، وعدم جوازه في الثواب الذي ذكر فيه، فينبغي في مثل ذلك جواز الاخبار عن الثواب حتّي علي 9.

ص: 479

القول الثاني: عدم جواز الاخبار بتّما من غير نسبة إلى الخبر إن لم يحصل العلم ولا الاطمئنان الملحق بالعلم، والمراد ما يضعف فيه احتمال الخلاف بحيث يقبح عند العقلاء الاعتناء به، والدليل علي عدم الجواز ما دلّ علي عدم اتّباع غير العلم من الآيات و الاخبار، فتأمل.

وأما الامور الاعتقادية، فهل يجب الاعتقاد بمضامين تلك الاخبار أم لا؟ بعد عدم جواز ردّ الخبر إلا إذا كان معلوم الكذب، فإن كان الأمر الاعتقادي ممّا يعتبر فيه العلم حتّي يتّصف العالم به بكونه مسلما و مؤمنا، فلا يثبت بالخبر الواحد.

ودعوي أنّ الشارع جعله علما تعبّدا ممنوعة، أمّا أولا فلما مرّ من أنّه لم يجعل علما. وثانيا أنّ المطلوب في الامور الاعتقادية التي يعتبر فيها العلم هو العلم الوجداني، وإن كان الأمر الاعتقادي لم يعتبر فيه العلم، كتفاصيل كيفية الجنة أو النار، فينبغي الاعتقاد بالواقع إجمالا، ويجوز الاخبار إسنادا إلى الخبر.

المطلب الثالث: في أقسام الخبر

اشارة

يعتبر في حجّية جميع أقسام الخبر أن يكون المخبر ضابطا، قد أخبر عن شيء محسوس بنفسه أو بآثاره كالشجاعة التي تعرف بآثارها، وأن لا يكون مضمون الخبر شادّا، وينقسم باعتبار حالات المخبر و مضمون الخبر إلى أقسام:

القسم الأول: الصحيح، وهو ما كان مخبره بالغا عاقلا مسلما مؤمنا عادلا، و العدالة هي الاستقامة، و المتّصف بها علي ثلاثة أقسام:

أحدها: العدل الواقعي، وهو المستقيم في جميع أفعاله و أقواله غير المتعمّد للكذب، وكثيرا ممّا يحصل من خبره سكون النفس، وهو الذي جعله الشيخ الأنصاري رحمه الله المتيقّن حجّيته من أدلّة حجّية خبر الواحد، لكن إن حصل منه العلم

خرج عن الخبر الواحد، هذا إذا لم يحتمل تعمّد كذبه في هذا الخبر، وأما لو احتتمل تعمّد كذبه في هذا الخبر، فحينئذ يكون خبرا واحدا، و هل يشمله الأدلة الدالة علي حجّية خبر العدل، أو لا لانصرافها إلي من لا يحتمل في خبره تعمّد الكذب؟ وجهان.

إختار الشيخ الأنصاري رحمه الله الأول؛ لشمول مفهوم آية النبأ له، قال: وأما احتمال فسقه بهذا الخبر للكذب به فهو غير قادح؛ لأنّ ظاهر قوله تعالي إنّ جاءكم فاسقٌ بنبأٍ تحقّق الفسق قبل النبأ لا به، فالمفهوم يدلّ علي قبول خبر من ليس فاسقا مع قطع النظر عن هذا النبأ و احتمال فسقه به (1) انتهى.

لكن تقدّم المناقشة في دلالة آية النبأ علي حجّية خبر الواحد، و لو سلّم دلالتها عليها فإنّها تدلّ علي حجّية خبر العادل الواقعي حتّي في هذا الخبر.

ثانيها: العدل علي الظاهر، و المراد به من كان محكوما بالعدالة للمعاشرة معه بحيث لم يظهر منه الفسق، في مقابل من كان عادلا واقعا، أو كانت فيه إحدي أمارات العدالة من حسن الظاهر ونحوه، و لعلّ منه من كان مستصحب العدالة، أو قامت البيّنة العادلة واقعا علي عدالته ظاهرا، أو قامت البيّنة العادلة ظاهرا علي عدالته واقعا أو ظاهرا، فإنّه لا يحصل العلم في جميع ذلك، و هو محلّ الكلام في حجّية خبر الواحد علي ما يظهر من كلام الشيخ الطوسي.

حيث قال في ذيل آية النبأ: وفي الآية دلالة علي أنّ خبر الواحد لا يوجب العلم و لا العمل؛ لأنّ المعني إن جاءكم فاسق بالخبر الذي لا تأمنون أن يكون كذبا فتوقّفوا فيه، و هذا التعليل موجود في خبر العدل؛ لأنّ العدل علي الظاهر يجوز أن يكون كاذبا في خبره، فالأمان غير حاصل في العمل بخبره، و في الناس من 7.

ص: 481

استدلّ به علي وجوب العمل بخبر الواحد إذا كان راويه عدلا، من حيث أنّه أوجب تعالي التوقّف في خبر الفاسق، فدلّ علي أنّ خبر العدل لا يجب التوقّف فيه، وهذا الذي ذكره غير صحيح؛ لأنّه استدلال بدليل الخطاب، و دليل الخطاب ليس بدليل عند جمهور العلماء، ولو كان صحيحا فليست الآية بأن يستدلّ بدليلها علي وجوب العمل بخبر الواحد إذا كان عدلا بأولي من أن يستدلّ بتعليلها في دفع الأمان من أن يصاب بجهالة إذا عمل بها علي أنّ خبر العدل مثله (1) انتهى.

و المستفاد من كلامه أنّ محلّ البحث في حجّية خبر الواحد هو العدل علي الظاهر، و أنّه منكر لحجّيته، و إنّما يقول بحجّية خبر الثقة الواقعي الذي يكون الأمان موجودا عند خبره.

و قال في عدّة الاصول في بيان استدلال القوم بأية النبأ: إنّّه أوجب علينا التوقّف عند خبر الفاسق، فينبغي أن يكون خبر العدل بخلافه.

و أجاب عنه بأنّه استدلال بدليل الخطاب، و بعض الأصحاب لا يقول به، و أمّا من قال به فلا يصحّ الاستدلال أيضا. أولا: أنّ مورد الآية الاخبار برّد القوم، و لا خلاف أنّه لا يقبل فيه أيضا خبر العدل. و ثانيا: أنّ التعليل بإصابة القوم بجهالة قائم في خبر العدل؛ لأنّ خبره إذا كان لا يوجب العلم، فالتجويز في خبره حاصل مثل التجويز في خبر الفاسق (2) انتهى.

و لعلّ المستفاد من قوله «إذا كان لا يوجب العلم» حجّيته إن أوجب العلم، و سيأتي نقل كلامه من عدّة علي حجّية خبر الثقة.

ثمّ إنّّه قد ظهر من الأدلّة المتقدّمة أنّه يعتبر في حجّية الخبر كون راويه ثقة واقعا. و أمّا الثقة علي الظاهر أي من لم يعلم وثاقته لكن احترزت وثاقته بظاهره 4.

ص: 482

1- التبيان 9:343.

2- عدّة الاصول ص 314.

حاله و سلوكه للمعاشرين له، أو ثبتت وثاقته بحجّة، فليس خبره حجّة، ولكن يمكن أن يستدلّ لحجّة خبر العدل علي الظاهر أو الثقة علي الظاهر بامور:

الأول: الآية الشريفة المتقدّمة التي سبق الجواب عنها.

الثاني: سيرة المتشرّعة. وفيه نظر؛ لأنّه لم يثبت سيرتهم علي ذلك، ولا سيّما بملاحظة مخالفة كثير من القدماء في حجّة خبر الواحد.

الثالث: الأخبار المتقدّمة في الطائفة السابعة. وقد عرفت المناقشة في دلالتها بأنّها في مقام بيان من يؤخذ عنه العلم، وأمّا اعتبار كونه صادقاً في إخباره عن علمه، فهو موكول إلي طريقة العقلاء في اعتبارهم ذلك، فهي تدلّ علي أنّه يؤخذ من علماء الشيعة العارفين بالأحكام، ولو سلّم كون بعضها مطلقاً، فهو مقيد بما دلّ علي اعتبار كونه ثقة مأموناً، كما قال الشيخ الأنصاري في عبارته المتقدّمة (1).

والحقّ أنّه لا دليل علي حجّة خبر العدل علي الظاهر، قال بعضهم: بل الحقّ أنّ العدالة في الشاهد وإمام الجماعة مبنية علي الظاهر، وهي كونه مستور الحال، إذا سئل عنه خلطاؤه و جيرانه قالوا: لا نعلم منه إلاّ خيراً، وفي الراوي كونه متحرّجاً عن الكذب ضابطاً لما ينقله، وأمّا الايمان فهو مع ذلك شرط لقبول خبر الواحد المجرد عمّا يوجب العلم (2) انتهى.

ثمّ إنّ لو سلّم حجّة خبر العدل علي الظاهر، فينبغي الاقتصار علي من قطع علي عدالته ظاهراً لا مظنون العدالة ظاهراً، بل لا يكفي مظنون العدالة واقعا، لكن نسب بعض إلي العلامة أنّه اكتفي بمظنون العدالة.

ثالثها وهو الذي ذكره الشيخ الطوسي رحمه الله: العدل في الاخبار، أي: الاستقامة في خصوص الاخبار، بأن يكون إمامياً متحرّزاً عن الكذب، وذكر الشيخ 3.

ص: 483

1- فرائد الاصول ص 144.

2- هداية الأبرار ص 123.

الطوسي رحمه الله أنه المراد بالعدالة في الراوي، فإنه قال: وقد ورد جواز العمل به-أي الخبر الواحد-في الشرع، إلا أن ذلك موقوف علي طريق مخصوص، وهو ما يرويه من كان من الطائفة المحقة، ويختص بروايته، ويكون علي صفة يجوز معها قبول خبره من العدالة وغيرها (1).

قوله «ويختص بروايته» لعله يريد أن لا يكون معه قرينة توجب العلم.

وقال أيضا: علي أن من شرط العمل بخبر الواحد أن يكون راويه عدلا بلا خلاف (2).

وقال أيضا: فأما من كان مخطئا في بعض الأفعال أو فاسقا بأفعال الجوارح، وكان ثقة في روايته متحرزا فيها، فإن ذلك لا يوجب ردّ خبره و يجوز العمل به؛ لأن العدالة المطلوبة في الرواية حاصلة فيه، وإنما الفسق بأفعال الجوارح يمنع من قبول شهادته، وليس بمانع من قبول خبره، ولأجل ذلك عملت الطائفة بأخبار جماعة هذه صفتهم (3) انتهى.

وقال في المعارج بعد حكاية ذلك عن الشيخ: ونحن نمنع هذه الدعوي ونطالب بدليلها، ولو سلّمنا لاقتصرنا علي المواضع التي عملت فيها بأخبار خاصّة، ولم يجز التعدي في العمل إلي غيرها، ودعوي التحرز عن الكذب مع ظهور الفسق مستبعدة؛ إذ الذي يظهر فسوقه لا يوثق بما يظهر من تحرّجه عن الكذب (4) انتهى.

فقد منع عمل الطائفة بأخبار الفساق، ولو سلّم عملهم فيقتصر علي مورد عملهم، ومنع أخيرا عن حصول العلم بتحرز الفاسق عن الكذب. 9.

ص: 484

1- عدّة الاصول ص 290.

2- عدّة الاصول ص 341.

3- عدّة الاصول ص 381.

4- معارج الاصول ص 149.

قلت: لو سلّم عمل الطائفة فلعلّه للقرينة، أو لكون الراوي له حالة استقامة حملت رواياته عليها، نعم لو ثبت تحرّزه عن الكذب و علم أو اطمئنّ بذلك منه، فيحصل من خبره سكون النفس، ويكون خبره حجّة، وهو ثقة واقعي، ولا يبعد أن يكون أدلّة حجّية الخبر شاملة له؛ لأنّ من احرز أنّه صادق في قوله لا يحتمل فيه الخلاف، وحينئذ لا يشترط كونه إماميًا كما اشترطه الشيخ؛ لأنّ من كان كذلك يحصل من خبره سكون النفس. و أمّا لو احتمل كذبه في هذا الخبر، فلا دليل علي حجّية خبره من بناء العقلاء الممضي شرعا، ولا يشمل سائر أدلّة حجّية الخبر.

ثمّ إنّ النسبة بين العدل الواقعي و الثقة في الحديث العموم و الخصوص المطلق، و النسبة بين المحكوم بالعدالة ظاهرا و الثقة العموم من وجه؛ لأنّ من علم أو حكم بعدالته ظاهرا ربّما لا يعلم ولا يحكم بوثاقته في الحديث.

قيل: إنّ النسبة بين الثقة في الاخبار و بين ظنّ العدالة الذي اعتبره العلامة رحمه الله و من وافقه من أصحابنا علي وفق العامة عموم من وجه، صرّح بذلك الشهيد الثاني في بعض تصانيفه في جواز الاعتماد علي خبر البايع الثقة في استبراء الجارية.

وقال في وسائل الشيعة: و معلوم أنّ النسبة بين الثقة و العدل العموم و الخصوص من وجه، كما ذكره الشهيد الثاني في بعض مؤلّفاته في بحث استبراء الجارية (1).

ثمّ إنّ ذكر في مقباس الهداية أنّ الصحيح ينقسم إلي أعلي و أوسط و أدني، فلاحظ.

القسم الثاني: الحسن (2)، وهو خبر الامامي الممدوح في إخباره مدحا لا يبلغه.

ص: 485

1- وسائل الشيعة 20:93.

2- عرفه في المعالم بأنّه متّصل السند إلي المعصوم الامامي الممدوح من غير معارضة ذمّ مقبول و لا ثبوت عدالة. و قال والد الشيخ البهائي في وصول الأختيار ص 95: هو ما رواه الممدوح من غير نصّ علي عدالته. و قال أيضا في ص 97: أكثر علمائنا لم يعملوا به. بناء علي قاعدتهم من اشتراط علم العدالة.

حدّ الوثاقة، واستدلّ علي حجّيته بوجوه:

الوجه الأوّل: كون الممدوح لأجل كونه ممدوحا محكوما بكونه عادلا.

قال الشهيد في الدراية: و اختلفوا في العمل بالحسن، فمنهم من عمل به مطلقا كالصحيح، وهو الشيخ رحمه الله علي ما يظهر من عمله، و كلّ من اكتفي في العدالة بظاهر الاسلام و لم يشترط ظهورها، و منهم من ردّه مطلقا و هم الأكثرون، حيث اشترطوا في قبول الرواية الايمان و العدالة، كما قطع به العلامة في كتبه الاصوليّة و غيره.

إلي أن قال: و فصلّ آخرون في الحسن، كالمحقّق في المعتبر و الشهيد في الذكرى، فقبلوا الحسن بل الموثق، و ربّما ترقّوا إلي الضعيف أيضا إذا كان العمل بمضمونه مشتهرا بين الأصحاب، حتّى قدّموه حينئذ علي الخبر الصحيح حيث لا يكون العمل بمضمونه مشتهرا (1) انتهى.

قوله «و هو الشيخ رحمه الله» قلت: قد صرّح في العدة بخلافه كما مرّ.

وقال السيّد بحر العلوم: التحقيق أنّ الحسن يشارك الصحيح في أصل العدالة، و إنّما يخالفه في الكاشف عنها، فإنّه في الصحيح هو التوثيق أو ما يستلزمه، بخلاف الحسن فإنّ الكاشف فيه هو حسن الظاهر المكتفي به في ثبوت العدالة علي أصحّ الأقوال، و بهذا يزول الاشكال في القول بحجّية الحسن مع القول باشتراط عدالة الراوي، كما هو المعروف بين الأصحاب (2).

قلت: ما ذكره السيّد راجع إلي العدل علي الظاهر الذي مرّ الكلام فيه، و أمّا الحسن بالتحسين الذي ذكرناه فهو مغاير للعدل علي الظاهر، و علي كلّ لا يشمل دليل حجّية خبر العادل كما مرّ.

ص: 486

1- الدراية ص 26.

2- رجال السيّد بحر العلوم 1:460.

الوجه الثاني: ما ذكره الشهيد الثاني في الدراية قائلًا: إنه دليل لحجية الخبر الصحيح والحسن والموثوق، وهو أن المانع من قبول خبر الفاسق هو فسقه لقوله تعالى إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فمتمى لم يعلم الفسق لا يجب التثبت عند خبر المخبر مع جهل حاله، فكيف مع توثيقه و مدحه وإن لم يبلغ حدّ التعديل، وبهذا احتجّ من قبل المراسيل.

وقد أجابوا عنه بأنّ الفسق لمّا كان علّة التثبت وجب العلم بنفيه حتّى يعلم انتفاء التثبت، فيجب التفحص عن الفسق ليعلم هو أو عدمه حتّى يعلم التثبت أو عدمه. وفيه نظر؛ لأنّ الأصل عدم وجود المانع في المسلم، ولأنّ مجهول الحال لا يمكن الحكم عليه بالفسق، والمراد في الآية المحكوم عليه بالفسق (1) انتهى.

وفيه نظر أولاً: أنّه في مورد الآية وهو الارتداد لا يقبل خبر الموثوق والممدوح فضلاً عن المجهول.

و ثانياً: ما تقدّم من منع دلالة الآية علي حجية خبر العادل فضلاً عن غيره.

و ثالثاً: أنّ الآية دلّت علي أنّ الفاسق واقعا لا بدّ من التثبت عند خبره؛ لأنّ الألفاظ موضوعة لمعانيها الواقعية، ولا دخل للعلم والجهل في مفاهيم الألفاظ.

و ما ذكره من أنّ الأصل عدم المانع لو سلّم، فهو فيما إذا كان المقتضي للشيء معلوماً وشكّ في وجود المانع، ولما منع أن يمنع وجود المقتضي في قبول خبر المسلم، ولعلّ المقتضي هو عدالة المخبر، وما ذكره من أنّ المراد في الآية المحكوم عليه بالفسق، إن أراد أنّ المراد به من يصحّ خطابه بأيّها الفاسق، ففيه أنّه ليس في الآية كون المانع صحّة خطابه بأيّها الفاسق، بل الحكم مترتب علي عنوان الفاسق، كسائر الموضوعات وهو من صدق عليه الفاسق، مثل قوله «يتوضأ بالماء» فإنّ 6.

ص: 487

المراد به ما صدق عليه الماء واقعا لا ما اعتقده المكلف ماء.

الوجه الثالث: إطلاق الأخبار المتقدمة في الطائفة السابعة، لكن تقدّم النظر في دلالتها.

الوجه الرابع: سيرة العقلاء، قال في مباني الاستنباط: الخبر الحسن و هو الذي يكون جميع سلسلة رواته إماميين ممدوحين بالخير و التحرز عن الكذب من دون تصريح بعدالتهم كلاً أو بعضاً، وهذا القسم أيضا داخل في السيرة، فإن سيرة العقلاء مستقرة علي العمل بخبر من يتحرز عن الكذب و إن لم يكن عادلا (1).

وفيه أنه لا- بناء للعقلاء علي ذلك فيما لا- يتساهلون فيه، فلو أخبر رجل ممدوح بموت رجل لا يكتفون بمجرد خبره مع التمكن من الاستعلام، فلا يرتّبون آثار موته إذا لم يحصل لهم العلم بموته، ولا يقيمون عليه النوائح، ولا تتزوج زوجته إلي غير ذلك، ولو سلّم سيرتهم علي قبول الخبر الحسن فهي مردوعة بالآيات و الروايات الناهية عن اتباع غير العلم.

ثم إن ما ذكر في تعريف الحسن من التحرز عن الكذب يرادف الوثاقة.

الوجه الخامس: ما قيل من دعوي الشيخ في العدة الاجماع علي قبول حجّيته، حيث قال: و مدحوا الممدوح و ذموا المذموم (2).

قلت: هذا لا يدلّ علي أنّ الشيخ يري جواز العمل بخبر الممدوح، و لا علي ادّعائه الاجماع علي العمل به، كما هو واضح للمراجع، فإنّه قال بعد ذلك: فلو لا أنّ العمل بمن يسلم من الطعن و يرويه من هو موثوق به جائز لما كان بينه و بين غيره فرق (3). 7.

ص: 488

1- مباني الاستنباط ص 354.

2- عدة الاصول ص 366.

3- عدة الاصول ص 367.

ثم إنه ينبغي أن يقسم الحسن إلي الواقعي، وهو من احرز حسنه بالمعاشرة، وإلي الحسن علي الظاهر، وهو من ثبت حسنه بالاستصحاب و نحوه، ولقائل أن يقول: إن سلم حجّية الحسن الواقعي، فلا يسلم حجّية الحسن علي الظاهر.

القسم الثالث: الموثق، وعرفه في المعالم بأنه ما دخل في طريقه من ليس بإمامي، ولكنه منصوص علي توثيقه بين الأصحاب، ولم يشتمل باقي الطريق علي ضعف من جهة اخري (1) انتهى.

أقول: من غير فرق بين المخالف و سائر فرق الشيعة، كالفطحية و الواقفية و غيرهما. ثم إنه إن كان متعبداً بدينه، يكون عادلاً في مذهبه.

واستدلّ علي حجّيته بما ذكره الشيخ الأنصاري رحمه الله بعد ذكر الأخبار علي حجّية خبر الواحد من أنّ القدر المتيقن منها هو خبر الثقة الذي يضعف فيه احتمال الكذب علي وجه لا يعتني به العقلاء، ويقبحون التوقّف فيه لأجل ذلك الاحتمال، كما دلّ عليه ألفاظ الثقة و المأمون و الصادق و غيرها الواردة في الأخبار المتقدمة، وهي أيضا منصرف إطلاق غيرها، و أمّا العدالة فأكثر الأخبار المتقدمة خالية عنها، بل في كثير منها التصريح بخلافه، مثل رواية العدة الآمرة بالأخذ بما رووه عن علي عليه السلام، و الواردة في كتب بني فضال، و مرفوعة الكناني و تاليها.

نعم في غير واحد منها حصر المعتمد في أخذ معالم الدين في الشيعة، لكنّه محمول علي غير الثقة، أو علي أخذ الفتوي جمعا بينها و بين ما هو أكثر منها، و في رواية بني فضال شهادة علي هذا الجمع، مع أنّ التعليل للنهي في ذيل الرواية بأنهم ممّن خانوا الله و رسوله يدلّ علي انتفاء النهي عند انتفاء الخيانة المكشوف عنه بالوثاقة، فإنّ غير الامامي الثقة مثل ابن فضال و ابن بكير ليسوا خائنين في كلّ نقل 6.

ص: 489

ولا- يبعد أن يقال: إنه لا- فرق في الاعتماد علي خبر الثقة، وهو المتحرّز عن الكذب المعلوم من حاله أنّه صادق بين الامامي وغيره، فإنّه يحصل سكون النفس من إخباره. نعم يحتمل الفرق في من يحتمل كذبه في هذا الخبر بين العادل و الفاسق بأفعال الجوارح، بأنّ العادل يقبل قوله حملا علي الصحّة، لكن لا يبعد أن يكون المدار علي قوّة احتمال الكذب و ضعفه، فإذا كان عادلا كان احتمال كذبه ضعيفا جدّا. و أمّا لو كان الاحتمال ممّا يعتني به، فالآيات و الأخبار الناهية عن اتّباع غير العلم تدلّ علي عدم الحجّية.

وقد يفصل- كما تقدّم- بين ما إذا كان الغرض ترتيب آثار الواقع، فهي لا تترتب علي خبر الثقة المذكور ما لم يحصل سكون النفس، و بين ما إذا كان الغرض احتجاج العبد علي المولي أو العكس، فيكون قول الثقة حجّة و إن لم يحصل سكون النفس.

و يمكن تقسيمه إلي الموثّق واقعا، و الموثّق ظاهرا، و هو من احرز وثاقته بالمعاشرة الظاهرية معه.

القسم الرابع: الضعيف، و هو المشتمل علي المجروح، أو المطعون، أو المجهول، أو الارسال، أو الوقف و نحوها، و له أصناف:

الصنف الأوّل: المضمّر، و هو ما اضمّر فيه المسؤول أو المخبر عنه، بأن قال:

سألته، أو نحو ذلك. و هذا ليس بحجّة إلاّ إذا احرز أنّ المراد به هو المعصوم عليه السّلام، كما قيل في مضمّرات زرارة: إنه أجلّ من أن يروي عن غير المعصوم عليه السّلام.

وقد تكون الرواية مضمّرة، لكن بعد التأمل يظهر أنّها ليست كذلك؛ لأنّ الراوي 4.

ص: 490

ذكر المعصوم الذي روي عنه في أول كتابه، ثم قال: وسألته، ويرجع الضمير إلي المذكور أولاً، ثم لما رتبت الأخبار ووزعت علي الأبواب و حصل التقطيع، فظنَّ أنَّ الخبر مضمَّر، مع أنَّه ليس كذلك.

وقد أشار إلي ذلك في الفائدة الحادية عشرة في خاتمة الوسائل (1) بعد حكايته عن الشيخ حسن رحمه الله في المنتقى (2) في الفائدة الثامنة مضمون ما ذكرناه.

وقد يقال بأنَّ مضمَّرات سماعة من هذا القبيل، لكن ينافيه أنَّ الشيخ الطوسي رحمه الله الذي هو أقرب منَّا إلي زمان تدوين كتب الأخبار ناقش في مضمَّرات سماعة، قال في التهذيب بعد ذكر خبر عنه: فأول ما فيه أنَّ سماعة قال: سألتها، ولم يذكر المسؤول بعينه، ويحتمل أن قد يكون قد سأل غير الامام فأجابته بذلك، وإذا احتمل ما قلناه لم يكن فيه حجة علينا (3) انتهى.

قلت: ما ذكر من أنَّ الاضمار حصل من تقطيع الأخبار يحتاج إلي دليل لإثباته، مع أنَّ مقتضى الأمانة في التقطيع ذكر المسؤول عنه، مثلاً إنَّ سماعة يروي عن أبي عبد الله عليه السلام، ويروي عن أبي الحسن عليه السلام، فإذا كان ذكر أول كتابه أنَّه سأل أبا عبد الله عليه السلام، فينبغي عند التقطيع أن يذكر ذلك.

ولكن يمكن أن يستفاد من بعض الأخبار أنَّ سماعة وآخرين لا يضمرون إلا عن المعصوم عليه السلام، وهو خبر سماعة عن أبي الحسن عليه السلام، قال: قلت: أصلحك الله أنا نجتمع فتتذاكر ما عندنا، فلا يرد علينا شيء إلاَّ وعندنا فيه شيء مسطر، وذلك ممَّا أنعم الله به علينا، ثمَّ يرد علينا الشيء الصغير ليس عندنا فيه شيء، فينظر بعضنا إلي بعض، وعندنا ما يشبهه فنقيس علي أحسنه، فقال: وما لكم و للقياس، إنَّما هلك 6.

ص: 491

1- وسائل الشيعة 20:112.

2- منتقى الجمان 1:35.

3- تهذيب الأحكام 1:16.

من هلك من قبلكم بالقياس.

ثم قال: إذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به، وإن جاءكم مالا تعلمون فها- وأهوي بيده إلى فيه- ثم قال: لعن الله أبا حنيفة كان يقول: قال علي وقلت أنا، وقالت الصحابة وقلت، ثم قال: أكنت تجلس إليه؟ فقلت: لا ولكن هذا كلامه، فقلت:

أصلحك الله أتى رسول الله صَلَّى الله عليه و اله الناس بما يكتفون به في عهده؟ قال: نعم و ما يحتاجون إليه إلي يوم القيامة، فقلت: فضاع من ذلك شيء؟ فقال: لا هو عند أهله (1).

وقريب منه خبر محمد بن حكيم (2).

بناء علي إرادته أن عندنا فيه شيء مسطر منكم كما لعلّ الظاهر، لكن قوله «فنفيس عليه» يقتضي أنهم ربّما يقولون بالقياس فمنعهم.

الصنف الثاني: المرسل، وهو ما لم يذكر فيه اسم بعض الرواة، سواء ذكر بعنوان رجل أو بعض أصحابنا، أو لم يذكر أصلا، كما إذا علم بحسب الطبقة سقوط الوساطة. والمرسل ليس بحجة بناء علي اعتبار وثاقة الرواة أو حسنهم.

ولعلّ الظاهر من كلام النجاشي في ترجمة أحمد بن محمد بن خالد (3) أن القدماء لا يعتمدون علي المراسيل، وكذا يظهر ممّا ذكره في ترجمة محمد بن أبي عمير أن أصحابنا يسكنون إلي مراسيله (4). فإنّه يدلّ علي أن المراسيل ليست بحجّة، و لمراسيل ابن أبي عمير خصوصيّة توجب سكون أصحابنا إليها.

وقد استثنى من عدم حجّة المراسيل مواضع: 6.

ص: 492

1- اصول الكافي 1:57 ح 13.

2- اصول الكافي 1:56 ح 9.

3- رجال النجاشي ص 76.

4- رجال النجاشي ص 326.

الموضع الأول: ما إذا كان الراوي لا يرسل إلا عن ثقة.

قال الشيخ في العدة: فأما إذا انفردت المراسيل، فيجوز العمل بها علي الشرط الذي ذكرناه، إلي آخر كلامه. و مراده بالشرط الذي ذكره أن يكون المرسل مّمن لا يرسل إلا عن ثقة، فلاحظ كلامه.

قال: وإذا كان أحد الراويين مسندا و الآخر مرسلا، نظر في حال المرسل، فإن كان مّمن يعلم أنّه لا يرسل إلا عن ثقة موثوق به، فلا ترجيح لخبر غيره علي خبره، و لأجل ذلك سوّت الطائفة بين ما يرويه محمّد بن أبي عمير، و صفوان بن يحيى، و أحمد بن محمّد بن أبي نصر، و غيرهم من الثقات الذين عرفوا بأنهم لا يروون و لا يرسلون إلا مّمن يوثق به، و بين ما أسنده غيرهم، و لذلك عملوا بمرسلهم إذا انفرد عن رواية غيرهم، فأما إذا لم يكن كذلك و يكون مّمن يرسل عن ثقة و عن غير ثقة، فإنّه يقدّم خبر غيره عليه، و إذا انفرد و جب التوقّف في خبره إلي أن يدلّ دليل علي وجوب العمل به، فأما إذا انفردت المراسيل، فيجوز العمل بها علي الشرط الذي ذكرناه (1) انتهى.

فإنّ قوله «و لذلك عملوا بمرسلهم» نصّ في أنّ وجه العمل بمرسل ابن أبي عمير و أضرابه كونه لا يرسل إلا عن ثقة. و كذلك قوله «و إذا انفرد و جب التوقّف» نصّ في أنّه إذا كانه يرسل عن ثقة تارة، و يرسل عن غيرهم اخري يتوقّف، مع أنّ قوله «بالشرط» أيضا ظاهر في أنّ الشرط قوله «فإن كان مّمن يعلم أنّه لا يرسل إلا عن ثقة موثوق به» و ليس في كلامه اشتراط عدم المعارض.

و من ذلك يظهر أنّ ما نسبه إليه المحقّق في المعارج في غير محلّه، حيث قال:

المسألة السادسة: إذا أرسل الراوي الرواية، قال الشيخ رحمه الله: إن كان مّمن عرف أنّه 6.

ص: 493

لا يروي إلا عن ثقة، قبلت مطلقاً، وإن لم يكن كذلك، قبلت بشرط أن لا يكون لها معارض من المسانيد الصحيحة، واحتجّ لذلك بأنّ الطائفة عملت بالمراسيل عند سلامتها عن المعارض كما عملت بالمسانيد، فمن أجاز أحدهما أجاز الآخر (1).

فإنّه حمل قوله «علي الشرط الذي ذكرناه» علي انفراد المرسل عن المعارض، لكن لعلّ ظاهر كلامه اشتراط أن يكون المرسل ممّن لا يرسل إلا عن ثقة.

ثم إنّ الشيخ رحمه الله ذكر في العدة جماعة عرفوا أنّهم لا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقة، ولعلّ حاصل كلام الشيخ رحمه الله أنّه قد عرف معاشروهم، وهكذا الذين عاشروا معاشريهم، وهكذا في جميع الأعصار إلي زمان الشيخ رحمه الله أنّهم لا يرسلون إلا عن ثقة، وقد عرف ذلك من شدة تورّعهم في نقل الحديث. وهذا إخبار من الشيخ مستند إلي الحسّ، وورد علي ذلك بوجوه:

أحدها: ما ذكره المحقّق، قال في المعتبر: ولو قال مراسيل ابن أبي عمير يعمل بها الأصحاب منعنا ذلك؛ لأنّ في رجاله من طعن الأصحاب فيه، وإذا أرسل احتمال أن يكون أحدهم (2) انتهى.

وفيه أنّه لا- طريق للأصحاب إلي الطعن في من يروي عنهم هؤلاء في جميع رواياتهم وفي جميع أحوالهم؛ لعدم الاطلاع الكامل علي أحوالهم من أول بلوغهم إلي موتهم، فيمكن أن يكونوا في بعض الأوقات ثقات، وهؤلاء إنّما روي عنهم في حال كونهم ثقات.

ثانيها: أنّ الشيخ رحمه الله لم يلتزم به في التهذيبي، فطعن في رواية رواها ابن أبي عمير عن بعض بالارسال.

ويمكن الجواب بأنّ تأليف عدّته كان بعد تأليف التهذيبي، فقد عدل عن ذلك، 1.

ص: 494

1- معارج الاصول ص 151.

2- المعتبر ص 41.

و يكون نظره المتأخر هو الحجّة.

وفيه أنّه قال في عدّته: وقد ذكرت ما ورد عنهم عليهم السّلام من الأحاديث المختلفة التي تخصّ بالفقه في كتابي المعروف بالاستبصار و في كتاب تهذيب الأحكام ما يزيد علي خمسة آلاف حديث، وذكرت في أكثرها اختلاف الطائفة في العمل بها الي آخر كلامه (1).

و يظهر من هذه العبارة ارتضاؤه بما صنعه في كتابيه و عدم عدوله عنه، فيكون كلامه في العدة مناقضا له، إلا أن يقال: إنّ الشيخ اعتقد ذلك من تورّعهم في الحديث، و ليس إخبار الشيخ عن ذلك إخبارا عن حسّ، فيحتمل روايتهم عن ضعيف قد خفي عليهم في بعض الموارد، فتأمل.

ثالثها: أنّ المشهور بين القدماء عدم العمل بالخبر الواحد كما تقدّم، فكيف يسند إليهم أنّهم عملوا بمرسلاتهم؟

وفيه أنّه أخبر بأمرين: أحدهما أنّهم لا يرسلون إلا عن ثقة، و ثانيهما أنّ الأصحاب عملوا بمرسلاتهم، و عدم ثبوت الأمر الثاني لا يضّر بدعواه الاولى.

و الانصاف أنّ الوثوق بكون إخبار الشيخ عن ذلك أمرا حسّيا أو قريبا منه مشكل، و سيأتي الكلام عليه.

الموضع الثاني: خصوص مرسلات ابن أبي عمير؛ لأنّ النجاشي قال: فلهذا إنّ أصحابنا يسكنون إلي مراسيله (2).

و نوقش فيه أولا: باحتمال أن لا يكون هذا كلام النجاشي، بل يكون تتمّة للكلام الذي حكاه بقوله «و قيل» و ثانيا: أنّ السكنون بمعني عدم الاعتراض علي ابن أبي عمير في إرساله لا العمل به. 6.

ص: 495

1- عدّة الاصول ص 356.

2- رجال النجاشي ص 326.

قلت: الظاهر من عبارة النجاشي هو العمل، أي: يسكنون عن احتمال أن يكون ما أرسله غير مودع في الكتب المعتمدة؛ لأنهم علموا أنّ مراسلاته عين مسنده، فكما أنّهم يسكنون إلي مسنده، كذلك يسكنون إلي مراسلاته؛ لأنّها كانت مسنده في ضمن كتبه، فلعلّه لبناء الأصحاب علي العمل بالكتب المعتمدة التي منها كتب ابن أبي عمير، والحاصل أنّ المستفاد من هذه العبارة أنّ حكم هذه المراسيل حكم مسانيد ابن أبي عمير، فمن يعمل بها يعمل بمراسيله أيضا، ولا يدلّ علي حجّية المرسل.

هذا مضافا إلي أنّ الظاهر من قوله «يسكنون إلي مراسيله» إرادة العمل بها، كما هو الظاهر في ترجمة عدّة من الرواة، مثل قول النجاشي في ترجمة محمّد بن الحسين بن أبي الخطّاب: جليل من أصحابنا، عظيم القدر، كثير الرواية، ثقة عين، حسن التصانيف، مسكون إلي روايته (1). انتهى.

ثمّ إنّ ذكر في مقباس الهداية أنّ للقائلين بحجّية المرسل المذكور مسلكين:

أحدهما: أنّهم لا يرسلون إلاّ عن ثقة. ونوقش عليه بأنّه شهادة علي مجهول. ثمّ ذكر مناقشة الشهيد في الدراية وصاحب البشري والمحقّق في المعتمد فلاحظ.

ثانيهما: ما حكاه عن الميرزا القميّ من أنّه لو فرض أنّ الواسطة كان فاسقا يجوز العمل بروايته بعد الثبّت، والثبّت يتحقّق بما ذكره الشيخ في العدة أنّهم لا يرسلون إلاّ عن ثقة، وبما ذكره الكشي من إجماع العصاة علي تصحيح ما يصحّ عنهم، وما ذكره النجاشي من أنّ أصحابنا يسكنون إلي مراسيلهم، فإنّ رواية ابن أبي عمير يفيد الاطمئنان بكون المروي عنه ثقة معتمدا عليه، وليس الاطمئنان الحاصل من ذلك بأقلّ من الاطمئنان الحاصل من توثيق من لم يدرك الراوي من 0.

ص: 496

علماء الرجال، كما لا يخفي (1).

أقول: فيه أولاً: أنّ التبيين هو العلم الذي لا يكون فيه احتمال الخلاف، كما تقدّم.

و ثانياً: أنّ الاطمئنان بصدور الخبر لا يحصل من هذه الكلمات، فانتظر زيادة تحقيق.

الموضع الثالث: إذا قال الصدوق: قال الصادق عليه السّلام، فإنّه يعتمد عليه لأنّه لا يكذب، وإذا قال: روي عن الصادق عليه السّلام، فلا يكون حجّة.

و اعترض عليه في كشف القناع، حيث قال في مقام الردّ علي دعوي حجّة قطع الثقة مثل قول الصدوق قال الصادق عليه السّلام: وأما ما صدر من جملة من الأعظم من الاعتماد علي مراسيل الصدوق في الفقيه، وغيره نادراً، و ما صدر من غيرهم ممّن لا يعتمد عليه من الاعتماد عليها دائماً أو كثيراً، و لا سيّما إذا كان الارسال بلفظ «قال الصادق عليه السّلام» مثلاً لا نحو روي و شبهه.

فالأول مبني علي المسامحة في الاستدلال، حيث يوجد دليل آخر علي الحكم ينهض بالحجّة بدونها، كما أشرنا إليه سابقاً، و لذا لم يعتدوا بها غالباً.

و الثاني علي الغفلة و الجهالة، كما بيّن في محله مفصّلاً.

علي أنّ الارسال بلفظ «قال» فضلاً عن روي و نقل، مع عدم العلم بصدور القول من المنسوب إليه شايع متداول بين الأصحاب و غيرهم في نقل الأخبار و الأقوال في الأحكام الشرعيّة و غيرها إلي آخر كلامه (2).

أقول: ذكر الصدوق في أوّل الفقيه أنّه يورد في كتابه ما هو حجّة بينه و بين ربّه، فيمكن أن يقال: لا فرق عنده بين ما قال فيه: و قال الصادق عليه السّلام، و بين ما قال فيه: 7.

ص: 497

1- مقباس الهداية ص 48-49.

2- كشف القناع ص 407.

وروي عن الصادق عليه السّلام. وأمّا احتمال الفرق بينهما مع حجّيتهما بأنّه قطع بقول الصادق عليه السّلام في الأوّل، بخلاف الثاني فإنّه حجّة بينه وبين ربّه فقط، فهو غير معلوم.

ثمّ إنّ لازم ذلك أن يكون مرسلات الصدوق أقوى من مسنده، مع أنّه ليس كذلك للعلم بأنّه لم يلق الصادق عليه السّلام، ولأنّ منشأه الأسانيد الموجودة في كتاب آخر، أو اعتماده علي شيخه، وعلي كلّ فمع بعد العهد لا يكون إخباراً عن حسّ، بل بواسطة اعتمدها، ولعلّه يعتقد أنّ الكتب المشهورة المعروفة صادرة عن المعصومين عليهم السّلام قطعاً.

و من ذلك يظهر أنّ دعوي حجّية مراسيل الكليني مبنية علي ما ذكره من ايراده الأخبار الصحيحة، فليس ذلك لقطعه بل لكونه يحتمل وصوله إليه مسنداً.

الموضع الرابع: إذا كان المرسل عنه عدّة، مثل أن يقول: أبان عن عدّة، أو غير واحد عن أبي عبد الله عليه السّلام، فهل هو مرسل أم ملحق بالصحيح؟ عبّر العلامة المجلسي رحمه الله عن مثله بالمرسل كالصحيح، وقيل بحجّيته؛ لأنّ العدّة تشتمل علي جماعة وبيعد اجتماعهم علي الكذب.

الموضع الخامس: ما اختاره المحقّق في المعارج، قال: المسألة الخامسة: إذا قال أخبرني بعض أصحابنا و عني الامامية يقبل و إن لم يصفه بالعدالة إذا لم يصفه بالفسوق؛ لأنّ إخباره بمذهبه شهادة بأنّه من أهل الأمانة و لم يعلم منه الفسوق المانع من القبول، فإن قال عن بعض أصحابه لم يقبل؛ لإمكان أن يعني نسبه إلي الرواة أو أهل العلم، فيكون البحث فيه كالمجهول (1) انتهى.

وفيه أوّلاً: أنّ «بعض أصحابنا» أعمّ من أن يكون من الشيعة الاثني عشرية، كما قال الشيخ في أوّل الفهرست: فإنّ كثيراً من مصتفي أصحابنا و أرباب الاصول 8.

ص: 498

ينتحلون المذاهب الفاسدة.

و ثانيا: أنّ كونه من الشيعة الامامية أعمّ من كونه عادلا.

إن قلت: إنّ المحقّق يدّعي أنّ الفقهاء يكتفون في حجّية الخبر بأن يكون الراوي من الشيعة الاثني عشرية إن لم يظهر منه فسق.

قلت: أوّلا أنّه لم ينسب ما ذكره إلي الفقهاء.

و ثانيا: أنّه مذهب في هذا الكتاب، و هو مخالف لمذهبه في أوّل المعتمد.

و ثالثا: أنّه مناف لما ذكره في المسألة الثامنة من اعتبار الضبط في الراوي، فإنّ كونه من الشيعة لا يدلّ علي كونه ضابطا.

الموضع السادس: الحق بمرسل ابن أبي عمير مرسل الشيخ الطوسي و ابن أبي عقيل و ابن الجنيد و النجاشي، لاحظ مقباس الهداية (1).

الموضع السابع: قيل: إذا قيل عن بعض رجاله، مثل أن يقال: يونس عن بعض رجاله، فلعلّه ظاهر في من يعتمد عليه و يتخذه ليكون من رجاله في الحديث.

تنبيهان:

التنبيه الأوّل: أنّ لفظ الخبر ربّما يكون صريحا في عدم الارسال، مثل قوله «سمعت»

و ربّما يكون صريحا في الارسال، مثل عن بعض أصحابنا، و قد يكون محتملا لهما، مثل قوله «قال فلان» فإنّه يحتمل سماعه عنه، و يحتمل عدم سماعه، و نسب القول إليه اعتمادا علي الواسطة التي لم يذكرها.

التنبيه الثاني: في إعراض المشهور عن الخبر المعتمد

أنّ الخبر المعتمد سواء كان صحيحا أو حسنا أو موثقا أو مرسلا معتبرا، إن أعرض المشهور عنه، فهل يوجب ذلك سقوطه عن الحجّية أم لا؟ فيه كلام يأتي.

ص: 499

الصف الثالث: ما اشتمل علي مجهول أو مهمل أو مطعون، وأدلة الحجية لا تشمله.

ثم إن الضعيف بأقسامه له تقسيم آخر، وهو أنه قد يكون مشهوراً، وقد يكون غير مشهور، فنقول:

أما الأول: وهو الخبر المشهور فهو أقسام:

أحدها: الخبر الذي روي مضمونه كثير من الرواة الذين لم يحرز عدالتهم ولا وثاقتهم ولا حسنهم، ولم يثبت عمل الرواة به ولا إعراضهم عنه، بل كان مضمونه منقولاً، فإن حصل سكون النفس الذي لا يعتني باحتمال خلافه عند العقلاء إلي صدوره عن المعصوم عليه السلام فهو حجة؛ لبناء العقلاء وعدم الردع، بل يدل عليه مقبولة ابن حنظلة، فإن المراد بالشهرة فيها الشهرة في الرواية بين أصحاب عمر بن حنظلة وهم الرواة. وإن لم يحصل الوثوق وسكون النفس، فليس بحجة، ولكن لا بد من الاحتياط في العمل بالخبر المذكور لما تقدم ويأتي.

ثم إنه يستفاد من كلام الشيخ المفيد رحمه الله اعتبار الخبر المشهور، قال في شرح اعتقادات الصدوق رحمه الله: ليس كل حديث عزى إلي الصادقين عليهم السلام حقا عنهم، وقد اضيف إليهم ما ليس بحق عنهم، ومن لا معرفة له لا يفرق بين الحق والباطل.

إلي أن قال: إلا أن المكذوب منها لا ينتشر بكثرة الأسانيد انتشار الصحيح المصدق علي الأئمة عليهم السلام فيه، وما خرج للتقية لا يكثر روايته عنهم، كما تكثر رواية المعمول به، بل لا بد من الرجحان في أحد الطرفين علي الآخر من جهة الرواة حسب ما ذكرناه، ولم تجمع العصابة علي شيء كان الحكم فيه تقيّة، ولا شيء دلس فيه ووضع مخروصاً عليهم وكذب في إضافته إليهم، فإذا وجدنا أحد الحديثين متفقاً علي العمل به دون الآخر، علمنا أن الذي اتفق علي العمل به هو الحق في ظاهره وباطنه، وأن الآخر غير معمول به: إمّا للقول فيه علي وجه التقيّة،

أو لوقوع الكذب فيه.

وإذا وجدنا حديثا يرويه عشرة من أصحاب الأئمة عليهم السلام يخالفه حديث آخر في لفظه و معناه، ولا يصح الجمع بينهما علي حال رواه اثنان أو ثلاثة، قضينا بما رواه العشرة ونحوهم علي الحديث الذي رواه الاثنان أو الثلاثة، و حملنا ما رواه القليل علي وجه التقيّة أو توهم ناقله.

وإذا وجدنا حديثا قد تكرر العمل به من خاصّة أصحاب الأئمة عليهم السلام في زمان بعد زمان و عصر إمام بعد إمام، قضينا به علي ما رواه غيرهم من خلافه ما لم تتكرر الرواية و العمل بمقتضاه حسب ما ذكرناه.

فإذا وجدنا حديثا رواه شيوخ العصابة و لم يوردوا [يرووا] علي أنفسهم خلافة، علمنا أنّه ثابت و إن روي غيرهم ممّن ليس في العداد و في التخصيص بالأئمة عليهم السلام مثلهم؛ إذ ذاك علامة الحقّ فيه، و فرق ما بين الباطل و بين الحقّ في معناه، و أنّه لا يجوز أن يفتي الامام علي وجه التقيّة في حادثة، فيسمع ذلك المختصّون بعلم الدين من أصحابهم، و لا يعلمون مخرجه علي أيّ وجه كان القول فيه، و لو ذهب عن واحد منهم لم يذهب عن الجماعة، لا سيّما و هم المعروفون بالفتيا و الحلال و الحرام و نقل الفرائض و السنن و الأحكام إلي آخر كلامه (1).

ثانيها: الخبر الذي يطابقه عمل جميع الشيعة، أو جميع المسلمين، بحيث ينتهي إلي تقرير المعصوم، فالظاهر كونه حجّة إذا علم أو حصل الوثوق بكونه كذلك إلي زمان المعصومين عليهم السلام.

ثالثها: الخبر الذي يوافق عمل كثير من أصحاب الأئمة عليهم السلام و بطانتهم و خواصّهم، و الظاهر أنّ عملهم يكشف علما عاديا عن صدور الخبر عن 4.

ص: 501

المعصوم عليه السّلام وإن لم يستندوا إليه.

لكن قال في كشف القناع: إن عملهم وآراءهم لا يوجب العلم بالحكم لا مور تعرّضنا لها في بحث الاجماع، لكن يظهر منه تسليم كشفه عن الحجّة المعتمدة، كما تقدّم في بحث الاجماع (1).

رابعها: الخبر الذي يوافقه شهرة فتوي قدماء العلماء بدون الاستناد إليه، فإن لم يحتمل عادة استنادهم إلي دليل قابل للمناقشة أو وجه اعتباري، ففي مثل ذلك يكشف عن وجود نصّ معتبر عندهم، أو وصول الحكم إليهم يدا بيد عن الأئمة المعصومين عليهم السّلام، أو عن شهرة عند رواة الأئمة عليهم السّلام التي تكشف عادة عن أخذهم عن الأئمة عليهم السّلام، فيكون مضمون هذا الخبر علي جميع هذه الوجوه صحيحا.

بل قد يقال: إن مجرد شهرة فتواهم في الفرض المزبور يكشف عن وجود نصّ معتبر عندهم؛ لأنّهم لم يكونوا يفتون علي القواعد الاصوليّة، بل كان دأبهم الافتاء علي طبق النصّ، وقد مرّ الكلام فيه في بحث الشهرة و الاجماع، وذكرنا أنّه لا يكشف علما عن ذلك، وقلنا إنّّه لا بدّ من الاحتياط في العمل به.

و أمّا إن احتمل استناد فتواهم إلي أمر اجتهادي، كالاستظهار من خبر صحيح موجود عندنا ونحو ذلك، فلا توجب شهرة فتواهم حجّية هذا الخبر، وكذلك موافقة شهرة فتوي المتأخرين لا توجب حجّية الخبر؛ لعدم حجّية آرائهم واجتهاداتهم علي مجتهد آخر.

وقال الشهيد في الدراية في الطعن علي كون الشهرة جابرة لضعف الخبر: إنّنا نمنع من كون هذه الشهرة التي ادّعوا مؤثّرة في جبر الخبر الضعيف، فإنّ هذا إنّما 9.

ص: 502

يتمّ لو كانت الشهرة متحقّقة قبل زمن الشيخ، والأمر ليس كذلك فإنّ من قبله من العلماء كانوا بين مانع من خبر الواحد مطلقاً، كالسيّد المرتضى والأكثر علي ما نقله جماعة، وبين جامع للأحاديث من غير التفات إلي تصحيح ما يصحّ وردّ ما يردّ، وكان البحث عن الفتوي مجردة لغير الفريقين قليلاً جدّاً، كما لا يخفي علي من اطّلع علي حالهم، فالعمل بمضمون الخبر الضعيف قبل زمن الشيخ علي وجه يجبر ضعفه ليس بمتحقّق، ولما عمل الشيخ بمضمونه في كتبه الفقهيّة جاء من بعده من العلماء واتبّعه منهم الأكثر تقليداً له إلاّ من شدّد منهم إلي آخر كلامه (1).

أقول: لعلّ كلامه أعمّ ممّا إذا استند المشهور إلي العمل بالخبر، أو كانت الشهرة موافقة للخبر، وكأنّه اعترف بأنّ الشهرة جابرة لكنّها ليست شهرة حقيقة لاستنادها إلي الشيخ فقط.

خامسها: الخبر الذي استند إليه قدماء الأصحاب، بحيث علم انحصار مدرّكهم فيه، وهو تارة يكون راويه معلوم الاسم مجهول الحال، وتانية يكون مجهول الاسم والحال، وثالثة يكون متّصفاً بما يمنع عن قبول خبره.

ففي الأوّل يمكن أن يكون استنادهم توثيقاً للراوي لجهلنا بحاله، فيصحّ أن يقال: إنّ الخبر مجبور بالشهرة. ولكن فيه نظر؛ لأنّه يحتمل أن يكون استنادهم إليه لوجود قرينة عندهم موجبة لعلمهم بصدق الراوي في هذا الخبر لو اطّلعنا عليها لم نعتد عليها، أو كان استنادهم إلي الخبر من أجل وجوده في الكتب التي كانت محلّ العمل والاعتماد، وذلك لعدم حصر الخبر الحجّة عند القدماء في خصوص ما كان رواه ثقات.

وفي الثاني يمكن أن يكون استنادهم توثيقاً، ولكن فيه نظر أولاً: ما مرّ من 7.

ص: 503

1- الدراية ص 27.

احتمال كون استنادهم إليه لقرينة لم نكن نعتمد عليها لو أطلعنا عليها.

و ثانياً: أنه يمكن أن يكون الراوي بحيث لو علمنا اسمه عرفنا ضعفه.

ولا- يخفي أن القرينة التي يعتمد عليها القدماء المطلعون العلماء الأتقياء، ينبغي أن نعتمد عليها لو وصلتنا، وأيضاً لا طريق إلي إحراز ضعف الراوي لو أطلعنا علي اسمه بحيث يحكم بضعفه، حتى في هذا الخبر الذي عملوا به و استندوا إليه.

وفي الثالث قيل: إنه لا يحتمل أن يكون استنادهم إليه توثيقاً للراوي؛ لأنه علي الفرض ضعيف، فينحصر أن يكون لقرينة أوجبت وثوقهم بصدق الراوي، وهو لا يكون حجة لنا؛ لأنه ربّما لا تكون القرينة التي كانت عندهم حجة لنا لو عرفناها.

وفيه نظر؛ لأنه لو ثبت ضعف الراوي في جميع الأزمنة كان للمناقشة المذكورة مجال، ولكن لا يثبت بقول الرجالين ضعف الراوي في جميع أحواله، فلعله كان ثقة حال هذه الرواية، وعلي كل حال فاستنادهم إليه لو كان لتوثيق الراوي حال الرواية فهو جابر لضعفه، وإلا فلا.

وقال في نهاية الدراية: إن دليل حجّية الخبر حيث دلّ علي حجّية الخبر الموثوق بصدوره، فإذا حصل الوثوق بصدوره و لو من طريق غير معتبر، فقد تحقّق موضوع الحكم وجدانا، فيعمّه دليل الحجّية، هذا كلّ في الكبرى. وأمّا الصغرى، فربّما يجعل منها استناد المشهور إلي الخبر الضعيف.

إلي أن قال: إن استناد المشهور إلي الخبر لعله من أجل الوثوق بخبره شخصاً، لقرينة لا توجب الوثوق نوعاً، فمجرد العمل لا يكشف عن قرينة نوعية موجبة للوثوق، بل عن وثوقهم شخصاً فعلاً و هو غير حجة إلا للشخص، فتدبر.

نعم الانصاف أن استناد المشهور إذا كشف عن ظفر الكلّ بموجب الوثوق كان ذلك مفيداً للوثوق نوعاً، لكنّه غالباً ليس كذلك، بل الغالب في تحقّق الشهرة تبعيّة

المتأخر للمتقدم في الاستناد إلي ما استند إليه لحسن ظنه به (1).

أقول: لو كان بناء القدماء في العمل بالأخبار منحصرًا في العمل بالأخبار الصحيحة أو الموثقة أو الحسنة ونحوها، أمكن تسليم ما ذكره، لكن لم يعلم كيفية عملهم. ويحتمل أن يكون اعتمادهم علي الخبر من أجل وجوده في بعض الكتب التي يعتمد عليها لقرائن عندهم لم يثبت تماميتها عندنا.

و الحاصل أنه يمكن منع حصول الوثوق النوعي بصحة مضمون الخبر من استناد مشهور القدماء إلي الخبر.

نعم تقدّم في القسم الرابع أنه لا بدّ من الاحتياط في مثل ذلك، سواء استندوا إلي الخبر أو لم يستندوا، ثمّ إنّه لو سلّم حصول الوثوق النوعي، لكن لم يثبت كفاية الوثوق لأنّه ظنّ قوي لم يثبت حجّيته.

وقد اكتفي الشيخ الأنصاري رحمه الله بالوثوق بالصدور، وإنه يكفي الظنّ الاطمئنان، قال في الشهرة الجارية الموجبة للظنّ: وإن اريد البالغ حدّ الاطمئنان، فله وجه، غير أنّه يقتضي دخول سائر الظنون الجارية إذا بلغت ولو بضميمة المجبور حدّ الاطمئنان، ولا يختصّ بالشهرة، فالآية تدلّ علي حجّية الخبر المفيد للوثوق و الاطمئنان، ولا بعد فيه، وقد مرّ في أدلّة حجّية الأخبار ما يؤيّده، أو يدلّ عليه من حكايات الاجماع و الاخبار (2) انتهى.

قلت: ظاهره صدق التبيين المأمور به في الآية علي الاطمئنان، لكن تقدّم ضعفه.

وقال في الكفاية في جبر الظنّ الذي لم يقدّم دليل علي حجّيته لسند الخبر: فلا يبعد جبر ضعف السند في الخبر بالظنّ بصدوره، أو بصحة مضمونه و دخوله بذلك 2.

ص: 505

1- نهاية الدراية 166: 2.

2- فرائد الاصول ص 292.

تحت ما دلّ علي حجّية ما يوثق به، فراجع أدلّة اعتباره (1) انتهى.

و كلامه أعمّ من الظنّ الحاصل من الشهرة و من غيرها.

أقول: لم يثبت عندنا حجّية الوثوق بالصدور أو المضمون، مع أنّه لا يحصل ذلك بالظنّ.

ثمّ إنّ المحقّق رحمه الله قال في أوّل المعتمد: و اقتصر بعض عن هذا الافراط، فقال:

كلّ سليم السند يعمل به و ما علم أنّ الكاذب قد يلصق و الفاسق قد يصدق، و لم يتنبّه أنّ ذلك طعن في علماء الشيعة و قدح في المذهب؛ إذ لا مصنّف إلاّ و هو يعمل بخبر المجروح، كما يعمل بخبر الواحد المعدّل.

إلي أن قال: و التوسّط أصوب، فما قبله الأصحاب و دلّت القرائن علي صحّته عمل به، و ما أعرض الأصحاب عنه أو شدّد يجب اطراحه، ثمّ ذكر الأدلّة علي عدم العمل بالخبر الخالي عن المزيّة.

إلي أن قال: و لا يقال الاماميّة عاملة بالأخبار و عملها حجّة. لأنّنا نمنع ذلك، فإنّ أكثرهم يرد الخبر بأنّه واحد و بأنّه شاذّ، فلو لا استنادهم مع الاخبار إلي وجه يقتضي العمل بها لكان عملهم اقتراحا، و هذا لا يظنّ بالفرقة الناجية.

و أمّا أنّه مع عدم الظفر بالطاعن و المخالف لمضمونه يعمل به، فلاّنّ مع عدم الوثوق علي الطاعن و المخالف له يتيقّن أنّه حقّ؛ لاستحالة تمادي الأصحاب علي القول بالباطل و خفاء الحقّ بينهم، و أمّا مع القرائن فلاّتها حجّة بانفرادها، فتكون دالّة علي صدق مضمون الحديث، و يراد بالاحتجاج به التأكيد الي آخر كلامه (2).

قلت: مراده من قوله في صدر كلامه «أو دلّت القرائن علي صحّته» هي القرائن 0.

ص: 506

1- كفاية الاصول ص 381.

2- المعتمد 1:29-30.

التي تكون حجةً بانفرادها، كعموم الكتاب و الاجماع و نحوهما، فيكون المستفاد من مجموع كلامه أنّ الخبر المعمول به يعمل به لا لكشفه عن كون الراوي ثقة، بل لأنّ طرحه يكون قدحا في علماء الفرقة الناجية، وكذلك يظهر من الشيخ الطوسي أنّ الخبر المطابق لفتوي الطائفة يكون مجمعا علي صحّته، ولعلّه لا يريد فتوي جميع الطائفة بل مشهورهم.

قال الشيخ رحمه الله في العدة في البحث عن جواز العمل بالأخبار التي يخصّ بها عموم الكتاب، قال: ما دلّ علي عمل الطائفة المحقّقة بهذه الأخبار من إجماعهم علي ذلك، لم يدلّ علي العمل بما يخصّ القرآن، ويحتاج في ثبوت ذلك إلي دلالة، بل قد ورد عنهم ما لا خلاف فيه من قولهم «إذا جاءكم عتّا حديث فاعرضوه علي كتاب الله فإن وافق كتاب الله فخذوه، وإن خالفه فردّوه أو فاضربوا به عرض الحائط» علي حسب اختلاف الألفاظ فيه، وذلك صريح بالمنع من العمل بما يخالف القرآن.

إلي أن قال: إنّ الأخبار الصادرة من جهتهم علي ضربين: أحدهما أن يكون خبرا و ليس هناك ما يخالفه، و يكون فتيا الطائفة به، فما هذا حكمه يكون مجمعا علي صحّته و يجوز العمل به و تخصيص العموم به، و إن كان هناك ما يخالفه من الأخبار، فالعمل بما يطابق العموم أولي؛ لأنّه يصير معلوما صحّته مثل العموم، و بيّنا أنّ ذلك وجه يرجّح به أحد الخبرين علي الآخر. و إن كان خبر لا يعلم فتيا الطائفة أصلا فيه و هناك عموم يقتضي خلافه، فالعمل بالعموم أولي بما قدّمناه من الدلالة (1) انتهى.

ثمّ إنّ الشيخ الأنصاري رحمه الله (2) ذكر وجوها لمستند المشهور في كون الشهرة 1.

ص: 507

1- عدّة الاصول 350: 1.

2- فرائد الاصول ص 291.

في الفتوي جابرة لضعف سند الخبر:

أحدها: من جهة إفادتها الظنّ بصدق الخبر.

و اورد عليه أولاً: بأنه لا يفيد الظنّ بالصدور، بل يفيد الظنّ بمضمون الخبر.

و ثانياً: أنّ جلّ الأصحاب لا يقولون بحجّية الخبر المظنون مطلقاً؛ لأنّ المحكي عن المشهور اعتبار الايمان في الراوي، ولازمه أن لا يكون خبر الموثق حجّة، مع أنّه يفيد الظنّ، والفرق بين الموثق بعدم حجّيته وبين الخبر الضعيف المجبور بالشهرة بالقول بحجّيته في غاية الاشكال.

ثانيها: الاجماع.

وفيه أنّه لم يثبت.

ثالثها: أنّ التبيّن المأمور به في آية النبا يشمل الظنّ الحاصل من ذهاب المشهور إلي مضمون الخبر.

وفيه أنّ شموله لمطلق الظنّ بعيد، نعم شموله للظنّ الاطمئنانى غير بعيد، ولكن لا يختصّ بالشهرة، بل الآية تدلّ علي حجّية الخبر المفيد للوثوق و الاطمئنان علي إشكال في صدق العلم عليه.

رابعها: الأمر بالأخذ بالمشهور في مقبولة عمر بن حنظلة و مرفوعة زرارة، فإنّ المراد بالشهرة فيهما شهرة الرواية، كما يدلّ عليه قول السائل فيما بعد ذلك فإنّهما معا مشهوران. هذا ما يستفاد من كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله.

أقول: نمنع كون عمل المشهور بالخبر موجبا للوثوق و الاطمئنان بالصدور أو بصحّة المضمون، و تقدّم منع صدق التبيّن علي الوثوق بل منع صدقه علي العلم، فإنّ التبيّن هو التفحص عن ثبوت الشيء بحيث يصير وجوده أو عدمه كالمحسوس، و تقدّم في محلّه أنّ المراد بالشهرة في المقبولة و المرفوعة هي شهرة الرواية التي عليها العمل عند أصحاب عمر بن حنظلة و زرارة، و شهرة الخبر

عندهم توجب الاطمئنان بل العلم بصدوره عن المعصوم.

ثم إن الأحوط كما تقدّم مراعاة شهرة فتوي القدماء في المسائل الأصليّة المذكورة في كتبهم، كالمقنع والهداية والمقنعة وكتب السيّد المرتضى والنهاية والكافي والمهذب والمراسم ونحوها؛ لاحتمال وصول نصّ معتبر إليهم، ولو لاحتماله بقرينة توجب اعتباره، أو كون المسألة مشهورة بين الشيعة بحيث وصلت إليهم يدا بيد من زمان المعصومين عليهم السّلام.

وأما الثاني وهو الخبر غير المشهور، فهو مقابل المشهور بأقسامه الخمسة المتقدّمة، فمقابل الأقسام الأربعة الأولى ليس بحجّة، وقد أشار إلي بعض ذلك الشيخ المفيد رحمه الله وقد حكينا كلامه فلاحظ.

وأما مقابل القسم الخامس، أي: الخبر المخالف للشهرة الفتوائية من قدماء الأصحاب، فإن كان إعراضهم كاشفا عن خلل في سند الخبر: إمّا لقرينة موجبة للعلم بخطأ المخبر قد عثروا عليها أو غيرها، وإمّا لخلل في الدلالة لاحتمال الكلام بما يوجب عدم انعقاد الظهور له، فلا ينبغي الاشكال. وإن لم يكشف عن ذلك، بل احتمل كونه لاجتهادهم واعتمادهم علي خبر آخر أظهر بنظرهم، فلا يوجب سقوط الخبر عن الحجّة، لكن لا بدّ من الاحتياط فيما إذا كان الخبر بم رأي من القدماء وأعرضوا عن الفتوي علي طبقه كما تقدّم.

وفي الكفاية لا يسقط الخبر عن الاعتبار، قال: وعدم وهن السند بالظنّ بعدم صدوره إلي آخر كلامه (1).

أقول: ينبغي مراعاة شهرة القدماء إن أعرضوا عن الخبر.

الصنف الرابع: ما رواه العامّة، ذكر الشيخ الطوسي رحمه الله أنّ ما رواه العامّة وان لم 1.

ص: 509

1- الكفاية ص 381.

يكونوا ثقّات عن أئمّة أهل البيت فيما إذا لم يكن هناك من الفرقة المحقّقة خبر يوافق ذلك و لا يخالفه و لا يعرف لهم قول فيه، يجب العمل به لما روي عن الصادق عليه السّلام أنّه قال: إذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روي عنّا فانظروا إليّ ما رووه عن عليّ عليه السّلام فاعملوا به، و لأجل ما قلناه عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث و غياث بن كلوب و نوح بن درّاج و السكوني، و غيرهم من العامّة عن أئمّتنا عليهم السّلام فيما لم ينكروه، و لم يكن عندهم خلافه (1) انتهى.

أقول: قد حقّق في محلّه أنّ موضوع كلامه أعمّ من أخبار ثقّاتهم، كما يشهد له أيضا إطلاق الرواية التي ذكرها.

ولكن يرد عليه أولا: أنّ الرواية مرسلة. و ثانيا: أنّها مختصّة بما رووه عن عليّ عليه السّلام و لا تعمّ غيره.

و ثالثا: أنّ عمل الأصحاب لعلّه أعمّ، فيجعلون أخبار المذكورين معارضة لسائر الأخبار فتأمل.

ورابعا: أنّه يمكن أن يكون وجه عملهم هو الاعتماد عليّ نقل الثقات و ايداعهم في كتبهم المعتمدة لا لهذه الرواية المرسلة.

الصنف الخامس: الخبر الشاذّ، و هو الخبر المخالف للسنة القطعيّة، كخبر عمّار الدالّ عليّ بلوغ البنت في ثلاث عشرة سنة، و هذا القسم ليس حجّة و إن كان سنده صحيحا، و وجهه واضح. 9.

ص: 510

المطلب الرابع: في طرق إثبات العدالة و الوثاقة (1)

قد تلخّص من جميع ما ذكر أنّ المستفاد من مجموع أدلّة حجّية خبر الواحد حجّية خبر المعلوم كونه عادلا واقعا الضابط المخبر عن أمر محسوس بنفسه أو بآثاره، أو الأعمّ منه و من الثقة المتحرّز عن الكذب الضابط المخبر عن محسوس بنفسه أو بآثاره، فيقع الكلام في إثبات ذلك.

فنقول: تثبت العدالة و الوثاقة بالمعاشرة المفيدة للعلم، و هو سكون النفس بعد التأمل و التحقيق، أو للاطمئنان بناء علي حجّيته، بشرط أن لا يكون المعاشر من بسطاء الناس الذين يتقون بأدني شيء.

و بالشيع المفيد للعلم، أو للاطمئنان بناء علي حجّيته، بشرط أن يكون الشيع في جميع الأعصار السابقة.

و بالقرائن المفيدة للعلم، أو الوثوق و الاطمئنان بناء علي حجّيته، مثل كونه مرجعا للفقهاء، و ممّن اعتمد عليه المشايخ في التوثيق و التضعيف، و يمكن أن يجعل من ذلك إبراهيم بن هاشم، فإنّ إكثار رواية ابنه الجليل علي بن إبراهيم عنه، و إكثار إيراد الكليني رواياته في الكافي، و ما قيل في حقّه من أنّه أوّل من نشر حديث الكوفيّين في قم، و أمثال هذه القرائن تفيد الوثوق بوثاقته.

و قد يقال بثبوتها بامور:

ص: 511

1- لا يخفي أنّ الامور المذكورة في هذا المطلب من التشكيك في بعض الكتب و التشكيك في التوثيقات و التضعيفات و غيرها يحتاج إلي التثبت و التتبع، و ما ذكرناه فقد ذكرناه احتمالا و ابداء لبعض الشبهات حتّي يتثبت في مقام ردّ الأخبار، و المرجو أن لا يعتمد القاريء علي هذه الأوراق ما لم يتثبت بنفسه، و كذا سائر المطالب التي ذكرناها في هذا الكتاب، فإنّ الانسان لا يصل إلي الواقع إلاّ العالم المعصوم.

إشارة

قول الرجاليين، و حجّة قولهم من وجوه:

أحدها: كونهم أهل الخبرة، فلا فرق بين قدمائهم و متأخريهم، ولا يعتبر التعدّد و لا العدالة، و لا الاخبار عن محسوس بنفسه أو بآثاره، بل يكفي إخبار من كان من أهل الخبرة عن رأيه بشرط أن لا يكون كاذباً في إخباره عن رأيه، فقول أهل الخبرة من حيث أنّهم أهل الخبرة حجّة؛ لاتّفاق العقلاء عليه، و عدم ردع الشارع عن اتّفاقهم.

قال الشيخ الأنصاري رحمه الله في الفرائد في الاستدلال علي حجّة قول اللغوي:

قال الفاضل السبزواري رحمه الله فيما حكى عنه في هذا المقام ما هذا لفظه: صحّة المراجعة إلي أصحاب الصناعات البارزين في صنعتهم البارعين في فنّهم فيما اختصّ بصناعتهم ممّا اتّفق عليه العقلاء في كلّ عصر و زمان انتهى. أي كلام الفاضل السبزواري.

و فيه أنّ المتيقّن من هذا الاتّفاق هو الرجوع إليهم مع اجتماع شرائط الشهادة من العدد و العدالة و نحو ذلك لا مطلقاً، ألا ترى أنّ أكثر علمائنا علي اعتبار العدالة في من يرجع إليه من أهل الرجال، بل و بعضهم علي اعتبار التعدّد إلي آخر ما أفاده (1).

و ظاهر إيراد علي الفاضل السبزواري رحمه الله اعتباره الاخبار عن محسوس بنفسه أو بآثاره؛ لأنّه يعتبر في الشهادة العدد و العدالة و الاخبار عن حسّ أو محسوس بآثاره، فلازم ما ذكره إنكار حجّة قول أهل الخبرة من حيث هو، و لذا لا يكون فتوي المجتهد حجّة علي مجتهد آخر، بل ليس حجّة علي مقلّد من حيث كونه من أهل الخبرة.

ص: 512

لكن قال: وأما المقلّد فلا كلام في نصب الطريق الخاصّ له، وهو فتوي مجتهده مع احتمال عدم النصب في حقّه أيضا، فيكون رجوعه إلي المجتهد من باب الرجوع إلي أهل الخبرة المركز في أذهان جميع العقلاء، ويكون بعض ما ورد من الشارع في هذا الباب تقريرا لهم لا تأسيسا (1) انتهى.

قلت: لا- إشكال في المراجعة إلي أهل الخبرة، فمن يريد علم الفلسفة لا- يرجع إلي البقال و البزاز، ويرجع إلي أهل الخبرة في كلّ فنّ لتحصيل علم ذلك الفنّ منهم، وإتّما الكلام في أنّه هل يرجع إليهم ويؤخذ قولهم تعبّدا وإن لم يحصل العلم من قولهم أم لا؟ بل يرجع إليهم ليحصل العلم، فإنّما يؤخذ عنهم إذا حصل سكون النفس إلي قولهم.

و الرجوع إلي أهل الخبرة وقبول قولهم تعبّدا محلّ إشكال.

أما أوّلا: فبمنع رجوع العقلاء الذين يعتني بهم في امورهم إلي أهل الخبرة ما لم يطمئنّوا باخبارهم وبخبرويّتهم، فإذا كان الأمر ممّا يهتمّ به مثل أن كان المريض في خطر يخاف عليه و كان ممّن يهتمّ بشأنه، فلا يراجعون في معالجته إلي كلّ من كان طبيبا، بل يراعون من يثقون به، نعم ربما يكون المرض ممّا لا يهتمّ به، أو ينحصر العلاج في الرجوع إلي طبيب معيّن فهو أمر آخر.

و علي كلّ حال ففي الامور المهمّة لم يثبت بناؤهم، و من المعلوم أن لا أمر أهمّ من أحكام الدين، فإنّ العمل بها و تركه يوجب دخول الجنّة و النار.

و ثانيا: لو سلّم رجوع العقلاء إلي أهل الخبرة مطلقا و إن لم يحصل العلم، فهو خاصّ بما إذا كان إخبارهم مستندا إلي امور محسوسة بنفسها أو بأثارها، و أمّا إذا أخبروا مستندين إلي بعض ظنونهم فلم يثبت بناؤهم علي الرجوع إليهم، ولذا لا 4.

ص: 513

ثبت نجاسة الشيء ولا حرمة بفتوى مجتهدين عادلين؛ لاستناد قولهما إلى الرأي، مع أنّهما من أهل الخبرة في الفقه.

وبعبارة أخرى: الرجوع إلى أهل الخبرة المعتبر عند العقلاء إنّما يكون فيما إذا أخبر أهل الخبرة عن أمر محسوس بنفسه أو بآثاره.

وثالثاً: وهو العمدة الآيات والروايات الرادعة عن العمل بغير العلم، ولا دليل علي تخصيصها يدلّ علي جواز الاعتماد علي غير العلم بالأخذ بقول أهل الخبرة.

وممّا ذكرنا من اشتراط استناد أهل الخبرة إلي أمر محسوس بنفسه أو بآثاره، ظهر عدم حجّية أقوال متأخري الرجاليين؛ لأنّهم إمّا ناقلون لكلام المتقدمين، وإمّا يجتهدون بالجمع بين أقوال المتقدمين و ترجيح بعضه علي بعضها، ويعتمدون علي قرائن زعموا دلالتها علي الوثاقة أو الضعف، بخلاف المتقدمين فإنّهم لا يستندون إلي آرائهم في جميع الموارد، فربّما يثبت عندهم وثاقة الأشخاص بالمعاشرة أو الشهرة أو غيرها.

نعم لا بدّ من الرجوع إلي كتب المتأخّرين، فإنّهم يستدلّون علي وثاقة الرجال و ضعفهم بأمور، ويتّهبّون إلي نكات ربما يوجب الاعتقاد بضعف الراوي أو وثاقته، وهذا غير كون قولهم حجّة تعبدًا.

ثانيها: أن تكون حجّية قول الرجاليين من باب الشهادة، فيعتبر فيها شرائط الشهادة من تركية العدلين منهم، ولا يكفي تركية العدل الواحد، اختاره الشيخ حسن رحمه الله صاحب المعالم، قال في مقدّمة كتابه منتفي الجمان: إنّ اشتراط العدالة في الراوي يقتضي اعتبار حصول العلم به، و ظاهر أنّ تركية الواحد لا تفيد بمجرّدها، والاكتفاء بالعدلين مع عدم إفادتهما العلم إنّما هو لقيامهما مقامه

قلت: وظاهر كلامه كفاية تعديل النجاشي و العلامة مثلا للراوي؛ لتحقق شهادة عدلين.

ويرد عليه أولا: أن شرط حجّية خبر الواحد أن يكون الراوي عادلا واقعا أو ثقة واقعا، والرجاليون علماء ثقات عدول لا اطلاع لهم علي الواقع إلا في المشهورين أو المعاشرين لهم، فاختلّ أحد شروط الشهادة، وهو الاخبار عن حسّ أو محسوس بآثاره.

وثانيا: لو سلّم كفاية العدالة الظاهريّة في الراوي، وسلّمنا اطلاع الرجاليين عليها، لكن ليس شهادتهم علي العدالة الظاهريّة أو الوثاقة الظاهريّة عن حسّ أو محسوس بآثاره في حقّ غير المشهورين وغير المقاربين لعصرهم، بل تستند إلي اجتهادهم.

وثالثا: في ثبوت حجّية البيّنة مطلقا تأمل وإشكال، نعم دلّ الدليل علي حجّيتها لاثبات عدالة الشهود عند القاضي وإمام الجماعة و أمثالهما، و أمّا حجّيتها علي عدالة الراوي فهي غير ثابتة؛ لأنّه لم يثبت عموم دليل حجّيتها، كما قال الشيخ الأنصاري رحمه الله: لو ثبت الدليل علي حجّية شهادة العدلين عموما و لم أظفر به كما اعترف به جماعة (2)، و تعرّض لحجّية البيّنة في العوائد، و تعرّضنا في محلّه لعدم ثبوتها في جميع الموارد.

ورابعا: إنّما يتمّ في إخبار المتقدمين لو لم يعتمد كلّ واحد منهم علي إخبار عدل واحد، قال الشيخ البهائي في أوّل مشرق الشمسين في الايراد علي بعض أفاضل معاصريه المراد به صاحب المعالم ما حاصله: إنّّه لا تكفي شهادة الاثنين 4.

ص: 515

1- منتقي الجمان 16: 1.

2- كتاب الصوم ص 144.

إلا إذا كان كل واحد منهما يعتمد في التعديل علي شهادة الاثنين، والذي يستفاد من كلام الكشي و النجاشي و الشيخ و ابن طاووس و غيرهم اعتمادهم في التعديل و الجرح علي النقل عن الواحد الي آخر كلامه (1).

وقد ظهر ممّا ذكرنا أنّه لا تكفي شهادة المتأخرين من الرجالين؛ لأنّها غير مستندة إلي الحسّ أو الحدس القريب منه.

ثالثها: أن تكون حجّية قول الرجالين من باب إخبار الثقة، و تسمّي بالحجّية من باب الرواية، و إخبار الثقة حجّة في الأحكام و الموضوعات؛ لبناء العقلاء علي حجّيته مطلقا إذا علم كون إخباره عن حسّ، بل و لو لم يعلم و احتمال كونه عن حسّ أو حدس لبنائهم علي العمل به ما لم يعلم أنّه عن حدس.

نعم لو لم يحتمل كون إخباره عن حسّ فلا يكون حجّة، و إخبار الرجالين الأقدمين كالنجاشي و الكشي و الشيخ و أضرابهم ممّا يحتمل كونه عن حسّ؛ لأنّ كتب الرجال كانت كثيرة، و أنهاها بعضهم إلي تيف و مائة كتاب إلي زمان الشيخ، و ممّا يؤيد احتمال أن يكون أحوال الرجال مشهورة أنّ النجاشي قد يسند ما يذكره إلي أصحاب الرجال.

و قال الشيخ في العدة: إنا وجدنا الطائفة ميّزت الرجال الناقلة لهذه الأخبار، فوثقت الثقات منهم و ضعفت الضعفاء الي آخر ما ذكره.

فإنّ المستفاد من هذه العبارات أنّ التوثيقات و غيرها كانت من الامور الشائعة المتعارفة بين العلماء، و كانوا ينصّون عليها في كتبهم، و هذا بخلاف إخبار مثل العلامة و المحقّق و السيّد التفرشي، فإنّهم يجتهدون في أحوال الرجال من الكتب الخمسة الرجالية غالبا، و لم يكن بأيديهم تلك الكتب الرجالية التي كانت بأيدي 7.

ص: 516

أقول: حاصل هذا الوجه أنّ كتب الرجال كانت كثيرة في أزمنة الكشي و النجاشي و الشيخ و أضرابهم، و كانت أحوال الرجال المذكورة فيها، مضافا إلي وجود المشايخ المطلعين علي أحوال الرجال، فقد عدّ للنجاشي نيف و ثلاثون شيخا، و ربّما لا يكون لبعضهم كتاب، بل تلقى النجاشي منهم شفاها، و كان من أهمّ الامور تمييز صحاح الأخبار عن ضعافها و تحقيق حال رجالها و تقيحها، فتكون أحوال الرجال واضحة، فهو نظير وضوح وثاقة الشيخ الطوسي رحمه الله عندنا مثلا، فإذا أخبرنا عن وثاقة الشيخ كان إخبارا حسّيا أو في حكمه.

و حينئذ يحتمل في توثيق كلّ واحد ممّن وثّقه الأقدمون أن يكون مستند توثيقهم وضوح وثاقته عندهم، كما يحتمل أن يكون مستنده اجتهادهم من ترجيح بعض القرائن و نقل بعض الأصحاب، و نحن نعلم أنّ وثاقة أمثال ابن أبي عمير و صفوان قد شاعت، بحيث كان الاخبار عنها إخبارا عن حسّ تقريبا.

اختار هذا الوجه في معجم الرجال (1).

و يمكن المناقشة فيه أمّا أوّلا: فبعدم دليل علي حجّية خبر الثقة في الموضوعات ما لم يحصل العلم أو سكون النفس، و لو ثبتت حجّية قول الثقة في بعض الموارد المنصوصة، فلا وجه للتعدّي إلي غيره.

و ثانيا: أنّ بناء العقلاء علي اتّباع خبر الثقة يكون فيما إذا حصل منه العلم، أي:

سكون النفس، و هو إنّما يكون إذا كان المنخبر ضابطا صادقا مخبرا عن حسّ أو عن أمر يكون آثاره الملازمة له حسّية ليرجع الاخبار عنه إلي الاخبار عن حسّ، و كان احتمال كون إخباره إخبارا عن حدس احتمالا ضعيفا موهوما لا يعتني به5.

ص: 517

العقلاء وإن لم يحصل العلم؛ حيث إن الاحتمال الضعيف ينافي العلم.

فإذا قال الثقة: سمعت أبا عبد الله عليه السلام قال كذا، فلا ريب في حجّية قوله، واحتمال أنه لم يسمع وأخطأ لا يعتني به، وكذا لو قال: رأيت. وأما إذا قال: قال أبو عبد الله عليه السلام مثلاً، واحتمل أنه سمع منه عليه السلام، أو سمع بواسطة، أو علم أنه قوله عليه السلام، فإن كان الاحتمال ضعيفاً كان بحكم الخبر عن حسّ، وإن كان راجحاً فلا بناء من العقلاء علي جعله إخباراً عن حسّ، بل ولا بناء لهم إذا كان الاحتمالان متساويين.

وأمّا دعوي أنّ سيرة العقلاء علي العمل بخبر الثقة إن لم يعلم أنّ إخباره عن حسّ أو حدس، وقد ذكرها صاحب الكفاية، حيث قال: فإنّ عمدة أدلّة حجّية الأخبار هو بناء العقلاء، وهم كما يعملون بخبر الثقة إذا علم أنّه عن حسّ يعملون به فيما يحتمل كونه عن حدس، حيث أنّه ليس بناؤهم إذا أخبروا بشيء علي التوقّف والتفتيش عن أنّه عن حدس أو حسّ، بل العمل علي طبقه والجري علي وفقه بدون ذلك. نعم لا يبعد أن يكون بناؤهم علي ذلك فيما لا يكون هناك أمانة علي الحدس الي آخر كلامه (1).

فهي دعوي ممنوعة كبري فيما إذا كان الاحتمال قويّاً أو مساوياً، ولو سلّمنا الكبري فالاشكال في الصغري في تطبيقها علي إخبار الرجالين، فإن أريد أنّ وثاقة الراوي الذي لم يعاشره الرجالي ولم يكن قريباً من عصره كان مشهوراً كشهرة وثاقة الكليني وأضرابه، فكما أنّ الكتب الكثيرة التي تتعرض لحال الكليني توثقه، فكذلك يحتمل أن يكون كلّ واحد ممّن وثّقه الرجاليون كان مذكوراً في الكتب المتعدّدة بحيث كان مشهوراً، ويكون مستند توثيق النجاشي مثلاً ذلك، 2.

ص: 518

فيكون توثيقه إخبارا عن شهرة وثاقته، وهي -أي: الشهرة- أمر محسوس له.

فمن البعيد جدًا احتمال ذلك في حق كلِّ راوٍ وثقوه، وإلا لم يقع الخلاف بين الرجاليين في التوثيق والتضعيف، ولم يسكت بعضهم عن التعرُّض لحال بعض من تعرَّض له الآخر.

وإن أريد أنَّ وثاقة الراوي قد أخبر بها الشيخ المفيد حاكيا عن الصدوق مثلا إلي أن ينتهي إلي من أخبر بالوثاقة بالمعاشرة، أو بالاستناد إلي الشهرة في ذلك الزمان وإن لم يكن مشهورا بعد ذلك، أو أنه وجد في كتاب علم كونه كتاب أحد المعاشرين له أنه قد وثقه، كما إذا وجدنا في كتب الشيخ مثلا توثيقه لاستاده الذي عاشه، فاحتمال ذلك أيضا بعيد في كلِّ راوٍ، مع ما يري من اجتهاد الرجاليين في الترجيح في حال الراوي والاستناد إلي روايته، وغير ذلك ممَّا نذكره إن شاء الله تعالى في المطلب الخامس، حيث نبين إن شاء الله أنَّ إخبار الرجاليين عن حال معاصريهم أو من قرب من عصرهم أو من اشتهر حاله يمكن أن يكون عن حسٍّ، وأمَّا غيرهم فلا يحتمل في كلِّ واحد منهم أن يكون كذلك.

وأمَّا ما ذكره من كثرة الكتب الرجالية، فيحتمل أنَّها كانت مختصرات، كما قال الشيخ في أول رجاله، قال: ولم أجد لأصحابنا كتابا جامعاً في هذا الفنّ -أي:

أسماء الرجال- إلا مختصرات قد ذكر كلَّ انسان منهم طرفاً إلا ما ذكره ابن عقدة الي آخر كلامه. ومع ذلك يحتمل أنَّها لم تكن مشتملة علي التوثيق والتضعيف إلا نادراً، كرجال البرقي الموجود بأيدينا.

وأمَّا كلام الشيخ رحمه الله في العدة، فهو في مقام بيان حجّية خبر الواحد وإثبات حجّيته في الجملة، ولا دلالة في كلامه علي أنَّهم ميّزوا جميع الرواة و كان تمييزهم عن حسٍّ، بل لا- ينافي أن يكون عن حدس، مع أنَّه في فهرسته ورجاله ضعّف قليلاً من الرجال ووثق قليلاً منهم، فلعلَّ نظره إلي أنَّ هذا المقدار أو أزيد منه

قليلا كان مذكورا في كلامهم.

وبالجملة أنّ المتقدّمين لا- يكون قولهم حجّة بالنسبة إلي غير المشهورين و المعاصرين لهم و المقاربين لعصرهم. و أمّا المتأخرون كالمحقّق و العلامة و الشهيد و غيرهم، فإنّهم إذا اختصّوا بتضعيف أو توثيق لم يكن في كلام المتقدّمين، فهو من اجتهادهم و آرائهم و ليست حجّة علي غيرهم. نعم ربّما يستدلّون بأدلة ينبغي ملاحظتها، كما ينبغي ملاحظة ما ينقلون عن المتقدّمين.

فإنّه ذكر في قاموس الرجال أنّه كان عند العلامة جزء من رجال العقيقي، و جزء من رجال ابن عقدة، و جزء من ثقات كتاب ابن الغضائري، و من كتاب آخر له في المذمومين لم يصل إلينا، كما يظهر منه في سليمان النخعي، و من كتابه الواصل إلينا ممّا ليس موجودا في نسخنا، و كذا من النجاشي فيما لم يكن في نسخنا، فكان عنده الكاملة من النجاشي، و أكمل من الموجود من ابن الغضائري، كما في ليث البخري، و هشام بن إبراهيم العباسي، و محمّد بن نصير، و محمّد بن أحمد بن أحمد بن سنان، و محمّد بن أحمد بن قضاة، و محمّد بن الوليد الصيرفي، و المغيرة بن سعيد، و نقيع بن الحارث، و كما ينقل في بعضهم أخبارا لم نقف علي مأخذها، كما في إسماعيل بن الفضل الهاشمي، و فيما أخذه من مطاوي الكتب، كمحمّد بن أحمد النطنزي (1).

تنبيه:

ظهر من جميع ما ذكرناه من المناقشة في الوجوه المذكورة أنّ الوجوه الثلاثة ترجع إلي وجه واحد، و هو إخبار الثقة أو العدل الواحد أو العدلين عن شيء محسوس بنفسه أو بآثاره، و ظهر المنع عن اثباته.

رابعها: أنّ أقوال الرجاليين في حقّ الرواة تقيّد القطع بالعدالة أو الوثاقة، قال

ص: 520

1- قاموس الرجال 1:15.

في الفوائد المدنيّة: إنّ انتفاعنا بما في كتب الرجال من جهة أنّه من جملة القرائن المفيدة للقطع بحال الراوي لا من جهة أنّه من باب تزكية العدل الواحد أو العدلين (1) انتهى.

وردّه في كشف القناع، قال: وفساده أوضح من أن يحتاج إلي بيان و أجلي (2).

قلت: ومثله دعوي حصول الوثوق و الاطمئنان بوثاقة الراوي من توثيقاتهم في جميع الأشخاص، وسيتضح ذلك.

فتلخص ممّا ذكرنا أنّ الرجاليين لا يستندون إلي الحسّ ليكون كلامهم حجة من باب البيّنة، أو إخبار الثقة في الموضوعات، وأشار إلي ذلك في كشف القناع.

حيث قال: إنّ الاعتماد علي كلام علماء الرجال و أرباب اللغة و العريّة ليس لقطعهم بما ذكروه، كما يظهر من كلام من جعل التزكية من باب الشهادة أو الرواية، و من حصر طريق معرفة اللغات في التواتر و الآحاد، أو ضمّ معها الأمارات و العلامات المقرّرة المعلومة الثابتة التي مرجعها إليهما-أي: إلي الشهادة و الرواية-أيضا.

أمّا الأوّل-أي: علماء الرجال-فلأنّك إذا جاوزت المعاصرين لهم و المقارنين لأزمانهم، أو جملة من معروفهم و مشاهديهم و المشاهير الذين أغنت شهرة عدالتهم أو فسقهم عن البحث عن أحوالهم، و أردت معرفة أحوال غيرهم، رأيت كلامهم فيها مبنياً علي مجرد الحكم الذي يبني عليه العمل، كما هو الشأن في نفس الأحكام، و منشأ الاستنباط و الاجتهاد المستند إلي النقل أو غيره من الشواهد و الامارات، لا القطع و اليقين الحاصل من الأخبار المتواترة و نحوها ممّا يوجب العلم.7.

ص: 521

1- الفوائد المدنيّة ص 252.

2- كشف القناع ص 417.

وقد جرت طريقة المتأخرين منهم علي ملاحظة كتب المتقدمين عليهم وأقوالهم وغيرها من الأخبار والآثار، والبناء علي ما يقتضيه نظرهم و يترجّح عندهم، وعمدة اعتمادهم علي ما في كتب الرجال خاصة مع قلّتها وعدم اقتضائها العلم لو اتفقت، فكيف والغالب تفرّد بعضها بما لا يوجد في غيره أو اختلافها.

وإذا لو حظت نفس أسباب الجرح والتعديل والمدح، فلا- محيص فيما اختلف فيه منها عن البناء علي كون الحكم فيها بطريق الاجتهاد حتّي في المعاصرين، وهذه المطالب عندي من البديهيات التي لا ينبغي خفاؤها علي من تتبّع كتبهم وراجعها وأمعن النظر فيها.

و ينبئك عليها ما ذكره الشيخ في أول الفهرست، حيث قال: فإذا ذكرت كلّ واحد من المصنّفين وأصحاب الاصول، فلا بدّ من أن اشير إلي ما قيل فيه من التعديل والتجريح، وهل يعوّل علي روايته أو لا؟ وإيّن عن اعتقاده، وهل هو موافق للحقّ أو مخالف له؟ لأنّ كثيرا من مصنّفي أصحابنا وأصحاب الاصول ينتحلون المذاهب الفاسدة، وإن كانت كتبهم معتمدة انتهى.

وهذا وإن كان أوله يقتضي الاشارة إلي كلّ ما قيل فيه أو بعضه كيفما اتفق، لكن الظاهر أنّه إنّما يذكر منه ما يعتمد عليه و يترجّح في نظره، إلّا ما يصرّح برده أو يتوقّف فيه، وعلي الوجهين فيبينه وبين دعوي القطع بون بعيد.

ثمّ إنّ ذكر التعديل والتجريح وسائر أحوال الرجال وألقابهم وكناهم وأسماء كتبهم وأحوالها علي نهج واحد، فيكتفي بالنقل مرّة و يحكم اخري، ولا- يذكر التعديل بل بعبارة مغايرة لعبارته في سائر ما ذكر ممّا يمتنع عادة مع ما فيها من الاختلاف والخفاء دعوي القطع بجمعها، ويشهد ما يستشهد به من الآثار والأخبار بخلافه، ومن تأمل كتابه الآخر في الرجال وقف أيضا فيه علي شواهد كثيرة علي ذلك.

و مثلهما كتاب النجاشي و ما كتب علي أول جزئيه و سائر كتب الرجال، و لا سيّما الخلاصة للعلامة الحلّي، فإنّه رتبها علي قسمين: الأول في من اعتمد علي روايته، أو يترجّح عنده قبول قوله. و الثاني في من ترك روايته أو توقّف فيه، و هذا أقوي شاهد علي ما قلنا.

ثمّ إنّّه جرت عاداته علي ذكر التراجم و ضبطها من دون نقل أو تردّد مع تعدّد العلم بها أو تعسّره غالبا، و علي ذكر أحوال الرجال علي نحو ما في جملة من كتب النجاشي و الشيخ و غيرهما أو واحد منها، أو في الأخبار التي رواها الكشي بطريق صحيح، أو غيره من دون تصريح بالمأخذ غالبا، و لا يرتاب الناقد البصير الواقف علي طريقته و مذهبه في أنّ اعتماده علي ما ذكر ممّا لا يوجب العلم غالبا، و ربّما يتفق له الخطأ لتعويله علي تلك الكتب مع عدم إمعان النظر فيها، و ربّما يقتصر علي ما نقله السيّد جمال الدين بن طاووس و انتخبه منها من دون مراجعة لها.

ولذا قال صاحب المنتقي: إنّ الذي تحقّقه من حاله أنّه كثير التّبّع للسيّد بحيث يقوي في الظنّ أنّه لم يكن يتجاوز كتابه في المراجعة لكلام السلف غالبا، و كثيرا ما يذكر ما وقع في شأن بعض الرجال من الاختلاف بين علماء الرجال و غيرهم أو بين الأخبار، و يرجّح ما يقتضيه نظره معبّرا بالأقرب أو الأرجح و نحوهما، و هذه كلّها موافقة لطريقته في الفقه المبتني علي الظنّ غالبا، و تختلف عبارته باختلاف مراتبه و اختلاف المقاصد، كإرادة التنبيه علي الخلاف أو الاشكال و عدمها، و جميع ذلك ظاهر للمتدبّر.

و من العجيب أنّ صاحب المنتقي جعل التزكية من باب الشهادة و اعتبر فيها التعدّد، و اكتفي مع ذلك بتزكية العلامة مع واحد آخر هو الأصل في تزكيته، و قد تبعه اعتمادا عليه لوثاقته لا لحصول العلم له من قوله ليكون شاهدا آخر.

و لقد أجاد السيّد المعاصر أيده الله تعالى حيث قال: إنّ ما في كتب علماء

الرجال من الجرح و التعديل لم يكن عن مشاهدة، بل عن حكاية عن آخر مثلهم أو عن اجتهاد و ليس ذلك شهادة؛ لأنّ الشاهد ما يحكي لك عن علم لا ما يوجد في كتاب عن أحد الأمرين انتهى.

و صرّح الاستاذ الأعظم طاب ثراه بأنّ بناء قدمائهم فضلا عن غيرهم علي الاكتفاء بالظنّ في ذلك، و علي الاعتماد علي توثيق الغير و تلقّيه بالقبول، و بناء التوثيق عليه كالجرح، و إنّ غالب توثيقات المتأخّرين إنّما هو من القدماء، و قد تبينّ بما بيّنا ما في كلامهم من جعل التزكية من باب الشهادة أو الرواية المقتضيين لاعتبار علم المخبر و قطعه، أو نقله بطريق الرواية و لو بوسائط عن عالم بما أخبر به. و لم أجد هذه المسألة محرّرة منقّحة في كتبهم علي ما ينبغي لأمثالهم، و كم رأينا من أمثالها و أشكالها، فكشفنا بعون الله و تأييده عن اعضالها و اشكالها، و رفعنا أستار أسرارها و اسباب اجمالها.

و التحقيق هنا أنّه إن اريد بيان ما يجب بناء العمل عليه و يقتضيه النظر، كما في سائر المسائل، فالحقّ الاكتفاء بما يوجب الوثوق بعدالة الراوي حيث اعتبرت، أو بكونه ثقة بأحد معانيه الثلاثة، أو ممدوحا بما يعتدّ به كما هو الأقرب، سواء استند الوثوق إلي القطع الحاصل من المعاشرة و الاختيار أو الشيع و الاشتهار، أو الأخبار المتواترة و نحوها، أو إلي الظنّ الحاصل من إخبار عدلين عن علم و يقين، بحيث يسمّي في باب تزكية الشهود و غيرها بالشهادة في مقابل الرواية؛ لاعتبار العدد أو غيره أيضا في هذه-أي: في الشهادة-دونها-أي: الرواية-أو من اخبار واحد عن علم أيضا بحيث يسمّي رواية، أو من خبر صحيح مروى عن الأئمّة عليهم السلام أو من سائر الأخبار و الآثار و الأمارات التي تورث الظنّ بما ذكر، أو من حكم جماعة أو واحد من أهل الرجال المستند إلي أحد هذه الأشياء، فليس قبولنا لتزكية المزكّي لكونه شاهدا أو راويا حتّي يعتبر فيه ما يعتبر فيهما من

الشروط المقررة، بل لحصول الظنّ من قوله، فيكتفي بحصوله منه أو من غيره ممّا سبق من وجهه و ما يأتي الإشارة إليه إجمالاً، والتفصيل موكول إلي محلّه.

وإن اريد بيان ما عليه مبني أهل الرجال في التزكية والجرح، هل كان علي القطع واليقين أو الظنّ الاجتهادي، أو الاعتماد علي شهادة العدلين، أو رواية الآحاد بشرائطها المقررة، أو مجرد نقل كلام من سبق وقوله المعلوم أو المسند أو المرسل (1)، فالظاهر بطلان الأخير بأقسامه (2)، إلا مع التصريح به، وأما بالنسبة إلي ما عداه أي إلي ما عدا الأخير، فالحقّ اختلاف أحوالهم في ذلك باختلاف أحوال الرواة و باختلاف آرائهم ومذاهبهم.

وإن اريد الاستناد إلي كلامهم، فينبغي تنزيهه حيث لم يظهر حقيقته علي أدني المراتب؛ لعدم العلم بأكثر من ذلك، وشهادة الأمارات عليه في كثير من المواضع، ولأنّ الأمر في التعديل والجرح مع بعد العصر وكثرة الاختلاف فيهما قولاً ورواية معني وسبباً صعب جداً، وكثيراً ما يخفي حال الانسان علي أهله وأصحابه ومعاصريه فضلاً عن غيرهم، وربما يتغيّر من حال إلي غيره، وقد وقع الاختلاف العظيم في كثير (3) من أصحاب الأئمة، وكثر القدح والطعن من بعضهم في بعض و من غيرهم، كما أشرنا إليه سابقاً في الاجماع المحصّل في الوجه الأوّل.

فيبعد أو يمتنع عادة اطلاع أحد من أهل الرجال في كثير من الرواة علي أكثر ممّا ذكر، كما لا يخفي علي المتدبّر.

ولقد أحسن وأصاب الشيخ البهائي في مشرق الشمسيين، حيث قال في جملة ايراده علي من اعتبر تعدّد المزكي ما لفظه: وأنت خبير بأنّ علماء الرجال الذين.

ص: 525

1- أي: قول من سبق إمّا معلوم أو منقول عنه مسنداً أو منقول عنه مرسلًا.

2- أي: المعلوم و المنقول المسند و المنقول المرسل.

3- لم يثبت الكثرة في الموضوعين.

وصلت إلينا كتبهم في هذا الزمان كلهم ناقلون تعديل أكثر الرواة عن غيرهم، و توافق الاثنين منهم علي التعديل لا ينفعه في الحكم بصحة الحديث، إلا إذا ثبت أن مذهب كل من ذينك الاثنين عدم الاكتفاء في تركية الراوي بالعدل الواحد، و دون ثبوته خرط القتاد، بل الذي يظهر خلافه، ثم استند إلي تصريح العلامة بالاكتفاء بالواحد و تلويح الكشي و النجاشي و الشيخ و غيرهم إليه.

و قال أيضا: مع أن شهادة الشاهد لا يتحقق بما يوجد في كتابه انتهى.

قلت: و لا تتحقق أيضا بحكم اثنين و لا بشهادتهما الناشئة من شهادة اثنين إلا مع اتحاد الاثنين في الأصل و شهادتهما بالتعديل و الجرح علي الوجه المعبر في الشهادة بها، و عدم كون الشهادة من باب شهادة فرع الفرع كما لا يخفي، انتهى كلام صاحب كشف القناع (1).

قلت: قوله في صدر كلامه «ليس لقطعهم بما ذكره، كما يظهر من كلام من جعل التزكية من باب الشهادة أو الرواية» محل إشكال؛ لعدم كفاية القطع، بل لا بد من كون إخباره عن محسوس بنفسه أو بآثاره. و قوله «فالحق الاكتفاء بما يوجب الوثوق بعدالة الراوي» مناف لقوله «بل لحصول الظن» من قوله فيكتفي بحصوله منه، فهو قائل بكفاية الظن إلا أن يريد منه الظن الاطمئنان.

الأمر الثاني: من الامور التي يثبت بها عدالة الراوي أو وثاقته

الظن الحاصل من قول الرجالين، أو خبر ضعيف، أو غيرهما من رواية نفس الراوي مدح نفسه، و يمكن أن يستدل لحججته بوجوه:

الوجه الأول: انسداد باب العلم إلي معرفة الرجال، فلا- طريق أقرب من الرجوع إلي الكتب الرجالية، و أعمال الظنون في تمييز الرواة و ملاحظة الطبقات،

ص: 526

و الامور الاخر التي كلها ظنية، فإن الاحتياط التام متعذر، فيتعين العمل بالظن فرارا عن ترجيح المرجوح.

قال في الكفاية: لا فرق في نتيجة دليل الانسداد بين الظن بالحكم من أماره عليه، وبين الظن به من أماره متعلقة بألفاظ الآية أو الرواية، كقول اللغوي فيما يورث الظن بمراد الشارع من لفظه.

إلي أن قال: فانقدح أن الظنون الرجالية مجدية في حال الانسداد، ولو لم يتم دليل علي اعتبار قول الرجالي، لا من باب الشهادة، ولا من باب الرواية (1) انتهى.

ثم نبه علي أنه لا يبعد استقلال العقل بلزوم تقليل الاحتمالات المتطرفة إلي مثل السند أو الدلالة أو جهة الصدور مهما أمكن في الرواية.

و اختار كفاية الظن الحاصل من منشأ صحيح في كشف القناع (2)، وقد تقدم نقل عبارته.

وفيه أولا: أنه لا بد من العلم بامثال الأحكام الشرعية ولو بالاحتياط التام، و مع تعذره فلا بد من تحصيل الوثوق؛ لأنه كما قيل علم عرفا و مقدم علي مطلق الظن، و عليه عمل العقلاء عند تعذر العلم.

قال الشيخ الأنصاري رحمه الله: ثم إن العقل حاكم بأن الظن القوي الاطمئناني أقرب إلي العلم عند تعذره، و أنه إذا لم يمكن القطع بإطاعة مراد الشارع و ترك ما يكرهه و جب تحصيل ذلك الظن الأقرب إلي العلم (3) انتهى.

و الوثوق ربما يحصل من ضم بعض القرائن إلي بعض من تعدد الخبر الوارد في المسألة، و موافقة الشهرة القدامية، و وجود الخبر في الكتب التي شهدوا بصحتها، 5.

ص: 527

1- كفاية الاصول ص 376.

2- كشف القناع ص 416.

3- فرائد الاصول ص 245.

وأنّ العمل كان عليها، إلى غير ذلك من القرائن التي سنشير إليها إن شاء الله، وفي ما عدا ذلك لا يكون الاحتياط عسرا، فلا ينتهي الأمر إلى حجّة الظنّ الحاصل من قول الرجالين.

و ثانيا: لو سلّم كون الاحتياط عسرا، فلا بدّ من العمل بالخبر المظنون الصدور، سواء كان حاصلا من قول الرجالين، أو حاصلا من سائر القرائن، فكما يحصل الظنّ بالصدور من توثيق الرجالين لرواة الخبر، كذلك يحصل الظنّ بالصدور من قول الصدوق رحمه الله في أول الفقيه: إنّ ما أورده في الفقيه حجّة بينه وبين ربّه.

فإنّ المستفاد منه أنّ الكتاب الذي أخذ الحديث منه: إمّا كان مشهورا بحيث لا يحتاج الي الطريق نظير كتاب الكافي بالنسبة إلينا، ويكون ذكر السند للخروج عن الوجادة، أو للتيمنّ والتبرّك، وإمّا كان مشكوك الانتساب إلي صاحبه، وقد اعتمد الصدوق رحمه الله في وصول الكتاب إليه علي شيخه الذي كان معاشره معه و عرف وثاقته، وسيأتي توضيح ذلك.

و بالجملة إذا انتهى الأمر إلي العمل بالظنّ، فلا يختصّ بإعماله في حال الرواة، بل يقدّم الظنّ بصدور بعض الأخبار علي بعضها الذي ليس كذلك.

ثمّ إنّ الشيخ الأنصاري رحمه الله (1) بعد أن اعتبر الظنّ القوي الاطمئناني إذا لم يمكن القطع بإطاعة مراد الشارع، قال: إنّ حصول الظنّ الاطمئناني في الأخبار وغيرها غير عزيز، أمّا في غيرها فلائنه كثيرا ما يحصل الاطمئنان من الشهرة و الاجماع المنقول و الاستقراء و الأولوية. و أمّا الأخبار، فإنّ الظنّ المبحوث عنه في هذا المقام هو الظنّ بصدور المتن، و هو يحصل غالبا من خبر من يوثق بصدقه و لو في خصوص الرواية، و إن لم يكن إماميا أو ثقة علي الاطلاق؛ إذ ربّما يتسامح5.

ص: 528

في غير الروايات بما لا يتسامح فيها.

وَأَمَّا احتمال الارسال، فمخالف لظاهر كلام الراوي، وهو داخل في ظواهر الألفاظ، فلا يعتبر فيها إفادة الظنّ فضلا عن الاطمئنان منه، فلو فرض عدم حصول الظنّ بالصدور لأجل عدم الظنّ بالاسناد، لم يقدح في اعتبار ذلك الخبر؛ لأنّ الجهة التي يعتبر فيها إفادة الظنّ الاطمئنان هو جهة صدق الراوي في إخباره عمّن يروي عنه. و أمّا أنّ إخباره بلا واسطة، فهو ظهور لفظي لا بأس بعدم إفادته للظنّ، فيكون صدور المتن غير مظنون أصلا؛ لأنّ النتيجة تابعة لأخسّ المقدمتين.

و بالجمله فدعوي كثرة الظنون الاطمئنانية في الأخبار وغيرها من الأمارات بحيث لا يحتاج إلي ما دونها، ولا يلزم من الرجوع في الموارد الخالية عنها إلي الاحتياط محذور، وإن كان هناك ظنون لا تبلغ مرتبة الاطمئنان، قريبة جدّا إلاّ أنّه يحتاج إلي مزيد تتبّع في الروايات و أحوال الرواة و فتاوي العلماء (1) انتهى.

قلت: يمكن حصول الظنّ الاطمئناني فيما إذا تعدّد الخبر علي مضمون واحد مع شهرة القدماء عليه و سائر القرائن. و أمّا حصوله فيما إذا لم يكن الخبر متعدّدا و كان بعض رواة الخبر مشتركا و لم يكن الاعتماد علي رواته متّفقا عليه، فبعيد.

و بالجمله التتبّع و التعمّق في الرجال و نسخ الأخبار و فتاوي العلماء الأقدمين و ما يستندون إليه إن لم يوجب عدم الظنّ، فلا يوجب الظنّ بالصدور، فضلا عن الاطمئنان به.

و الحاصل أنّ مطلق الظنّ بحال الراوي إن حصل من قول الرجالي، فلا- دليل علي اعتباره، و الظنّ الاطمئناني بمعني الوثوق الشخصي، حصوله غير معلوم، و الوثوق النوعي أيضا لا يعلم حصوله، مع ما مرّ من الاشكال في حجّية الثلاثة: 7.

ص: 529

الوجه الثاني لحجّة الظنّ: ما ذكره حجّة الاسلام السيّد الكيلاني في رسالة إبراهيم بن هاشم (1)، وهو امور:

الأول: إطباق الأصحاب عليه.

قلت: الموارد التي ذكرها من كلمات الأصحاب هي باب الشهادات في المرافعات و عدالة إمام الجماعة، وقد سبق الفرق بينهما وبين باب الاخبار باعتبار الوثاقة الواقعية فيها، وعدم كفاية العدالة الظاهرية.

والحاصل أنّ ثبوت الاجماع علي العمل بالظنّ في الرجال محلّ منع، علي ما ذكره الشيخ الأنصاري رحمه الله، قال: تخيّل بعض أنّ العمل بالظنون المطلقة في الرجال غير مختصّ بمن يعمل بمطلق الظنّ في الأحكام، بل المقتصر علي الظنون الخاصّة في الأحكام أيضا عامل بالظنّ المطلق في الرجال.

وفيه نظر يظهر للمتتبع لعمل العلماء في الرجال، فإنّه يحصل القطع بعدم بنائهم فيها علي العمل بكلّ أمانة انتهى (2).

الثاني: مرسل يونس: خمسة أشياء يجب علي الناس أن يأخذوا فيها بظاهر الحال (3).

الثالث: صحيح عبد الله بن المغيرة (4).

الرابع: صحيح عبد الله بن أبي يعفور (5).0.

ص: 530

1- الرسائل الرجاليّة ص 87.

2- فرائد الاصول ص 265.

3- وسائل الشيعة 27:289-290، فروع الكافي 7:431 ح 15 والاستبصار 3:13 ح 3 و التهذيب 6:283 و 288.

4- من لا يحضره الفقيه 3:46 برقم:3298.

5- من لا يحضره الفقيه 3:38 برقم:3280.

قلت: هذه الأخبار خاصة بباب الشهادة، ويمكن الفرق بين باب الشهادة وإمام الجماعة وبين الأخبار؛ لأنَّ عدالة إمام الجماعة إن اعتبر فيها العلم لزم العسر.

كما قال الشيخ الأنصاري رحمه الله في كتاب الصلاة: إنَّ العدالة تعرف بالصحة المتأكَّدة الموجبة للاطلاع علي سريرته، ولا يعتبر حصول العلم لتعسُّره بل تعذُّره، فلو لم يكن بالظنَّ لزم تعطيل الشهادات و الجماعات و ما قام للمسلمين سوق، مع ما علم من الشارع من تسهيل الأمر فيها و الأخبار الدالَّة علي كفاية حسن الظاهر (1).

الوجه الثالث: أنَّ التبيِّن المأمور به في آية النبأ يكفي فيه تحصيل الظنَّ بصدق الخبر؛ لأنَّ مفهوم الآية عدم وجوب التبيِّن عن خبر العادل، سواء كان عادلاً واقعاً أو محكوماً بعدالته لحسن ظاهره ونحوه.

و من الواضح أنَّ المحكوم بعدالته ظاهراً لا يحصل من قوله أكثر من الظنَّ بصدق الخبر، فيكون مناط قبول الخبر وردّه حصول الظنَّ بصدق الخبر وعدمه، و الظنَّ بصدق الراوي الحاصل من قول الرجاليين ظنَّ بصدق الخبر.

و إذا كان الميزان الظنَّ بصدق الخبر، فلا فرق بين إخبار الرجاليين الموجب لحصول الظنَّ، و بين سائر الأمور الموجبة للظنَّ، كالظنَّ بتعيين الراوي المشترك بالقرائن.

و هذا ما قيل من حجّية الظنون الرجالية.

قال في تنقيح المقال في المقدمة: الحقُّ الحقيقي بالقبول- كما نقَّحناه في علم الاصول- أنَّ العمل بالأخبار إنَّما هو من باب الوثوق و الاطمئنان العقلاني، و من البين الذي لا مرية فيه لذي مسكة في مدخليَّة ملاحظة أحوال الرجال في حصوله.

ص: 531

1- كتاب الصلاة ص 257 الطبعة الحجرية.

الوثوق و عدمه و حدوثه و زواله.

وقال: وإن شئت قلت إن الآية قد منعت من قبول خبر الفاسق من غير تبين و تثبت، و مراجعة حال الراوي و تحصيل الوثوق العادي بصدقه نوع تثبت و تبين فيلزم. إلى آخر كلامه (1).

وفيه أولاً: أن التبين هو الظهور الذي لا يحتمل فيه الخلاف، بحيث يصير الأمر محسوساً أو كالمحسوس، فهو فوق العلم، كما في سائر موارد استعماله في الكتاب العزيز، فلا يصدق علي الظن بصدق الخبر أنه تبين للخبر، وليس الاطمئنان تبيناً، وليس للتبين مراتب حتى يقال: إن الظن الاطمئنان نوع تبين.

و ثانياً: نمنع حصول الاطمئنان.

ثم لا يخفي أنه لو سلم أن مفهومه عدم التبين عن خبر المحكوم بالعدالة في الظاهر الموجب للظن، لم يجز التعدي إلى مطلق الظن؛ لاحتمال خصوصية الظن الحاصل من خبر المحكوم بالعدالة ظاهراً.

الأمر الثالث من الأمور التي تثبت بها عدالة الراوي أو وثاقته: النصّ المعتبر من أحد المعصومين عليهم السلام علي العدالة أو الوثاقة، مثل ما ورد في علي بن حنظلة أن الصادق عليه السلام خاطبه و قال: يا أبا الحسن فإنك رجل ورع (2). و يؤخذ بمقدار دلالة النصّ، فقد يكون المتيقن منه الوثاقة حال النصّ، و لا تثبت الوثاقة قبل ذلك.

ثم إن النصّ إن كان متواتراً أو مقترناً بما يوجب العلم بصدوره ثبت ما دلّ عليه.

و أما إن كان خبراً واحداً، فيحتاج إثباته إلى العلم بوثاقته روايته. و لا يخفي أن اعتبار سند النصّ لو ثبت بقول الرجلين، فلا بدّ من إثبات حجّية قولهم.

الأمر الرابع: أن يكون الشخص معروفاً في زمانه عند الناس بالعدالة

و الوثاقة

من الأمور التي تثبت بها عدالة الراوي أو وثاقته: الاستفاضة

ص: 532

1- تنقيح المقال 1: 174.

2- بصائر الدرجات ص 328 ح 1.

و يسمي بالشياع، بمعنى أن يكون الشخص معروفا في زمانه عند الناس بالعدالة و الوثاقة، بأن يكونوا معتقدين لعدالته أو وثاقته، لا مجرد شيوع عدالته بين الناس من غير اعتقادهم بها، و يسمي في العصر الحاضر بالشياعة، فإن كان مفيدا للعلم أو سكون النفس الذي هو علم عادي علي ما قيل قبل حصول موجب الشك، فالظاهر حجّيته كما تقدّم عن الجواهر (1).

و أمّا مع حصول مقتضي الشك، فإن كان الاحتمال موهوما جدّا بحيث لا- يعتني به العقلاء، فهو ملحق بالعلم أيضا. و أمّا إذا لم يكن كذلك، فلا يلحق بالعلم، لكن قد يستدلّ علي حجّيته و إن لم يفد العلم بصحيح حريز، قال فيه بعد ائتمان إسماعيل شارب الخمر و قول أبي عبد الله عليه السلام: و قد بلغك أنّه يشرب الخمر، فقال: يا أبة أتي لم أره يشرب الخمر إنّما سمعت الناس يقولون، فقال: يا بني إنّ الله عزّ و جلّ يقول في كتابه يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ يَقُولُ: يَصَدِّقُ لِلَّهِ وَ يَصَدِّقُ لِلْمُؤْمِنِينَ، فإذا شهد عندك المؤمنون فصدّقهم، و لا تأتمن شارب الخمر الحديث (2).

قال في الجواهر: إذ هو كما تري كالصريح في اعتبار الشيعاء الذي هو أعلي أفراده قول الناس و شهادة المؤمنين و نحوهما ممّا هو المذكور فيه، و به أدرجه فيما دلّ علي النهي عن ائتمان شارب الخمر، و منه يعلم أنّه لا مدخلة لمفاده الذي يكون تارة علما، و اخري متاخما له، و ثالثة ظنا غالبا في حجّيته، و إنّما المدار علي تحقّقه (3) انتهى موضع الحاجة.

قلت: الظاهر من الجمع المحلّي هو العموم الأفرادي، أي: إذا شهد عندك كلّ واحد من المؤمنين فصدّقهم، كما أنّ النبي صلّي الله عليه و اله كان يصدّق كلّ واحد من المؤمنين، 7.

ص: 533

1- جواهر الكلام 40:55.

2- وسائل الشيعة كتاب الوديعه ب 6 ح 1.

3- جواهر الكلام 40:57.

و هذا غير الشيعاء؁ و قد سبق الكلام فيه في أدلة حجة الخبر.

و لعلّ الشيخ الأنصاري رحمه الله نظر إلي ردّ الجواهر؁ حيث قال: وفيه أولاً أنّ الرواية لا تدلّ علي حجة الاستفاضة بالخصوص؁ وإنّما تدلّ علي وجوب قبول شهادة جنس المؤمن واحدا كان أو أكثر؁ فإن عمل علي هذا الاطلاق؁ فلا يبقى عنوان للاستفاضة؁ بل الحجة شهادة المؤمن.

و دعوي تقييد إطلاقها بأحد الأمرين عدالة الشهود أو كثرة الشهود؁ ممّا يأتي عنه سوق كلام الامام عليه السلام في جواب إسماعيل و استشهاده بالآية.

هذا مع أنّ الايمان غير شرط في الاستفاضة؁ و لو حمل الجمع فيها علي إرادة جنس الجمع؁ ففيه مع مخالفته لظاهر الجمع المحلي إذا تعدّر حملة علي العموم؁ و مع مخالفته للاستشهاد بقوله تعالي يُؤْمِنُ بِاللّهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ مخالفة للاجماع في مورده؁ فإنّ الظاهر انعقاد الاجماع علي عدم ثبوت الفسق بالاستفاضة الظنّية.

مع أنّ الرواية معارضة برواية أظنّها عن أبي بصير؁ و فيها: يا أبا محمّد كذب سمعك و بصرك عن أخيك؁ فإن شهد عندك خمسون قسامة أنّه قال قولاً و قال: لم أقله فصدّقه و كذبهم. فإنّ تكذيب السمع كالصریح في مخالفة ما دلّت عليه الصحيحة؁ فالظاهر لزوم الجمع بينهما بتكذيب السمع عنه في عدم سوء الظنّ به؁ و المراد من تصديق المؤمنین إذا شهدوا عليه أن لا يكذبهم. إلي أن قال: و بالجملة فلم نعثر علي دليل علي حجة الاستفاضة الظنّية في المقام (1).

أقول: يحتمل أن يكون اللام في قوله «إذا شهد عندك المؤمنون» للعهد الذكري؁ فيراد بالمؤمنين الناس المذكورون قبل ذلك في كلام إسماعيل؁ حيث قال: إنّي 7.

ص: 534

سمعت الناس يقولون، فيدلّ علي حجّية الشيعاء، كما يحتمل أن تكون للجنس، فتفيد العموم الاستغراقي، كقولك «أكرم العلماء» ولا وجه لحمله علي الاستغراق؛ لأنّه لم يثبت كونها حقيقة فيه.

وأما الرواية التي جعلها معارضة، فهي مروية في الوسائل، عن محمّد بن فضيل، عن أبي الحسن موسى عليه السّلام، قال: قلت له: جعلت فداك الرجل من إخواني يبلغني عنه الشيء الذي أكرهه، فأسأله عنه فينكر ذلك، وقد أخبرني عنه قوم ثقات، فقال لي: يا محمّد كذب سمعك و بصرك عن أخيك، فإن شهد عندك خمسون قسامة و قال لك قولاً فصدّقه و كذبهم، و لا تديعنّ عليه شيئاً تشينه به و تهدم به مروءته الحديث (1).

قال العلامة المجلسي في بيان الحديث: ولعلّ هذا مختصّ بما إذا كان فيما يتعلّق بنفسه من غيبته أو الازراء به، و نحو ذلك، فإذا أنكرها و اعتذر إليه يلزمه أن يقبل عذره، و لا يؤاخذ به بما بلغه عنه، و يحتمل التعميم أيضاً، فإنّ الثبوت عند الحاكم بعدلين أو أربعة و إجراء الحدّ عليه لا ينافي أن يكون غير الحاكم مكلفاً باستتار ما ثبت عنده من أخيه من الفسوق التي كان مستترا بها (2).

و الحاصل أنّ القرائن الموجودة في الخبر تؤيّد حمل قوله علي الصّحة، و إن ثبت ظاهراً أنّه كذلك، فلا ينافي ما ذكر في قصّة إسماعيل من ثبوت فسق من قال الناس فيه أنّه فاسق. نعم إن قال لم أفعل حمل علي الصّحة، فتأمل فإنّه يحتاج إليه.

الأمر الخامس من الامور التي تثبت بها عدالة الراوي أو وثاقته: دعوي

الاجماع من الأقدمين

، فإنّه لا يقصر عن توثيق مدّعي الاجماع نفسه، بل إنّ دعوي الاجماع علي الوثاقة يعتمد عليها حتّي إذا كانت من المتأخّرين، كدعوي

ص: 535

1- وسائل الشيعة 8:609 ب 157 ح 4، وروضة الكافي 8:147.

2- مرآة العقول 25:357.

ابن طاووس رحمه الله الاتِّفاق علي وثاقة إبراهيم بن هاشم، فإنَّها تكشف عن توثيق بعض القدماء لا محالة (1).

قلت: يحتمل استناد ابن طاووس رحمه الله إلي الحدس، حيث رأي أنَّ الكتب الأربعة وغيرها مشحونة برواياته الكثيرة، والظاهر أنَّهم اعتمدوا عليه و لا يكون إلاّ- لوثاقته، وليس ذلك إخبارا عن توثيق أحد القدماء له مع خلوّ كلماتهم عن التعرّض لوثاقته، واحتمال وصول كتب إليه غير ما بأيدينا أو جب صحّة دعوي الاجماع بعيد.

الأمر السادس: رواية أجلاء الرواة في الأزمنة المختلفة

من الامور التي تثبت بها عدالة الراوي أو وثاقته: رواية أجلاء الرواة في الأزمنة المختلفة، فإنَّها تكشف عن وثاقة من رووا عنه؛ لأنَّه يبعد جدًّا خفاء حاله عليهم في المدّة الطويلة. نعم رواية جليل مرّة لا تدلّ علي الوثاقة، فلعلّه وثق به في حال تلك الرواية، أو خفي حاله عليه، بخلاف ما إذا استمرّ في مدّة طويلة في الرواية عنه، فإنَّه يبعد خفاء حاله.

ثمّ إنّ احتمال رواية الأجلاء عنه مع علمهم بضعفه واحتمال تعمّده الكذب بعيد جدًّا، بل كانوا يجتنبون عن الواقفة، ولذا قيل: إنَّهم كانوا يسمّون الواقفة ممطورين.

قال النجاشي في ترجمة محمّد بن أحمد بن عبد الله بن قضاة في كتبه: له كتاب الردّ علي ابن رباح الممطور (2).

وقال الشيخ في كتاب الغيبة: وروي أبو علي محمّد بن همام، عن علي بن رباح، قال: سألت القاسم بن إسماعيل القرشي -وكان ممطورا- أي شيء سمعت من محمّد بن حمزة (3).

ص: 536

1- معجم رجال الحديث 1:60.

2- رجال النجاشي ص 307.

3- كتاب الغيبة ص 45.

وفي الكشي: روي إبراهيم بن عقبة، قال: كتبت إلي العسكري عليه السلام جعلت فداك قد عرفت هؤلاء الممطورة، فأقنت عليهم في الصلاة؟ قال: نعم أقنت عليهم.

وروي إبراهيم بن أبي البلاد، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، قال: ذكرت الممطورة وشكهم، فقال: يعيشون ما عاشوا في شك ثم يموتون زنادقة (1).

وفي كتاب فرق الشيعة: وقد لُقّب الواقعة بعض مخالفيها ممن قال بإمامة علي بن موسى عليهما السلام الممطورة، وغلب عليها هذا الاسم وشاع لها، وكان سبب ذلك أن علي بن إسماعيل الميثمي ويونس بن عبد الرحمن ناظرا بعضهم، فقال له علي بن إسماعيل وقد اشتدّ الكلام بينهم: ما أنتم إلاّ كلاب ممطورة، أراد أنكم أنتم من جيف؛ لأنّ الكلاب إذا أصابها المطر فهي أنتم من الجيف، فلزمهم هذا اللقب، فهم يعرفون به اليوم؛ لأنه إذا قيل للرجل إنه ممطور، فقد عرف أنه من الواقعة علي موسى بن جعفر عليهما السلام خاصّة؛ لأنّ كلّ من مضى منهم فله واقفة وقفت عليه، وهذا اللقب لأصحاب موسى عليه السلام خاصّة (2) انتهى.

وكشف الوثيقة من هذا الطريق غير بعيد، وقد اشير إليه في كلماتهم.

قال الكشي في ترجمة محمّد بن سنان: قد روي عنه الفضل، وأبوه، ويونس، ومحمّد بن عيسى العبيدي، ومحمّد بن الحسين بن أبي الخطّاب، والحسن والحسين ابنا سعيد الأهوازيّان، وابنا دندان، وأيوب بن نوح، وغيرهم من العدول والثقات من أهل العلم (3) انتهى.

وان احتمل أنّه قاله ردّا علي كلام الفضل بن شاذان، فراجع.

وقال النجاشي في ترجمة جعفر بن محمّد بن مالك بعد تضعيفه: ولا أدري كيف 9.

ص: 537

1- رجال الكشي ص 391-392 ط النجف.

2- فرق الشيعة ص 81.

3- رجال الكشي 796: 2 برقم: 979.

روي عنه شيخنا النبيل الثقة أبو علي بن همام و شيخنا الجليل الثقة أبو غالب الزراري رحمها الله (1).

وقال الصدوق في كمال الدين في تجليل عبد الله بن الصلت: وكان أحمد بن محمد بن عيسى في فضله و جلالته يروي عن أبي طالب عبد الله بن الصلت القمي رضي الله عنه، و بقي حتى لقيه محمد بن الحسن الصفار و روي عنه (2).

وقال النجاشي في ترجمة جابر بن يزيد: روي عنه جماعة غمز فيهم و ضَعَفُوا، منهم عمرو بن شمر، و مفضل بن صالح، و منخل بن جميل، و يوسف بن يعقوب (3).

المطلب الخامس: في الطرق إلي كتب الرجال الخمسة، و وثيقة مؤلفها

، و ما يظهر من كلماتهم من الاعتقاد في الضعف و ما اختلفوا فيه، و سائر الامور التي توجب ثبوت استنادهم إلي غير الحسن في توثيقاتهم و تضعيفاتهم، تركناه هنا لأنه أنسب بأن يكون مقدمة للرجال.

تم الجزء الأول من منهاج الاصول، علي يد مؤلفه القاصر الأقل محمد الرجائي عفي عنه.

ص: 538

1- رجال النجاشي ص 122.

2- كمال الدين ص 3.

3- رجال النجاشي ص 128.

تعريف الفقه و ما يتوقف علي معرفة الأحكام الشرعية 3

دلالة اللفظ علي معناه 4

أقسام الوضع 7

الانشاء و الاخبار 15

الحقيقة و المجاز 20

أقسام الدلالة 25

وضع المركبات 27

علائم الحقيقة و المجاز 28

تعارض الأحوال 32

حمل اللفظ علي معناه اللغوي و العرفي 32

الحقيقة الشرعية 33

الصحيح و الأعم 34

وقوع الاشتراك 44

إمكان استعمال اللفظ في أكثر من معني واحد 44

مباحث المشتق 48

مباحث الأوامر، مادة أمر 54

ص: 539

الطلب و الارادة 56

الأوامر الامتحانية 60

صيغة الأمر و ما الحق بها 63

الفرق بين الايجاب و الاستحباب 65

الأوامر و النواهي الصادرة عن النبي صَلَّى الله عليه و اله و الأئمة عليهم السلام 67

اطلاق الصيغة هل يقتضي كون الوجوب توصليا أم لا؟ 69

هيئة الأفعال 74

إذا وقعت صيغة افعال عقيب الحظر 74

المرة و التكرار 75

الفور و التراخي 77

مباحث الاجزاء 79

اجزاء امثال الأمر الاضطراري عن امثال الأمر الاختياري 81

كفاية الاتيان بما يقتضيه الدليل ظاهرا 84

فيما اذا انكشف الخلاف علما 86

فيما إذا انكشف الخلاف بواسطة قيام أمانة معتبرة، الاجزاء بالنسبة إلي عمل نفسه 94

الاجزاء بالنسبة إلي فعل الغير 99

العمل المنبعث عن القطع بالحكم الكلّي 100

مقدّمة الواجب 101

البحث عن مقدّمة الواجب بحث عن مسألة فقهية 102

تقسيمات المقدّمة 102

تقسيمات الواجب، المطلق و المشروط 110

الواجب المعلق والمنجز 114

الواجب النفسي والغيري 124

الواجب الأصلي والتبعي 128

تبعية المقدمة لذيها في الاطلاق والاشترط 129

الأدلة التي اقيمت علي وجوب المقدمة و المناقشة فيها 134

اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده 136

اشترط القدرة في الأمر علي الأمور به 153

الأوامر و النواهي هل تتعلق بالطبائع أو بالأفراد؟ 154

الواجب التخيري الشرعي 155

الوجوب الكفائي 157

الواجب الموسع والمضيق 159

الأمر بالأمر 160

مباحث النواهي، مادة النهي وصيغته 161

جواز اجتماع الأمر والنهي 165

النهي عن العبادة أو المعاملة هل يقتضي فسادهما أم لا؟ 190

النهي عن العبادات بما هي عبادات 194

النهي في المعاملات 197

مباحث المفاهيم 202

دلالة الجملة الشرطية علي المفهوم 205

مفهوم الوصف 215

فيما يدلّ علي الحصر 215

العالم المخصّص بالمتّصل والمنفصل 220

إجمال الخاصّ و اشتباه مصداقه 222

دوران الأمر بين التخصّص و التخصيص 234

وجوب الفحص عن المخصّص 235

الخطابات الشفاهية 236

تعقيب العالم بضمير يرجع إلي بعض أفراده 239

جواز التخصيص بالمفهوم المخالف 240

جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد 241

تخصيص العالم بالخاصّ المقارن للعموم 244

النسخ و البداء 249

المطلق و المقيّد و المجمل و المبيّن 252

مقدّمات الحكمة 256

فيما إذا ورد مطلق و مقيّد 261

المجمل و المبيّن 263

الحجج المعتبرة شرعا أو عقلا 264

العلم و القطع و الاطمئنان 264

تعريف العلم و حجّيته 265

تعريف القطع و حجّيته 267

حجّية الاطمئنان و عدمها 269

مبحث حرمة التجري 281

العلم المأخوذ في الموضوع 294

جواز أخذ العلم بالحكم في موضوعه 299

عدم وجوب الموافقة الالتزامية 304

امكان المنع عن القطع الغير المأخوذ في الحكم ولا في موضوعه 307

الملازمة بين حكم العقل والشرع 311

مباحث العلم الاجمالي 314

جواز التعبد بالأمانة والأصل في الحكم الكلي 319

الأمانة القائمة علي الموضوع والأصل الجاري فيه 326

عدم حجّية ما لم يقم دليل علي حجّيته 330

عدم حجّية ما لم يعلم حجّيته وعدم إجراء العمل به إن لم يقصد التشريع 331

ماهية التشريع 334

أدلة حرمة التشريع 336

ما لا دليل علي حرمة 340

ما يتوهم أنه من التشريع ممّا لا يمكن أن يقع 341

حجّية ظواهر الكتاب والسنة 341

حجّية ظواهر السنة مع القطع بالظهور 341

هل العبرة بظواهر الكلام في زمان صدور الأخبار؟ 347

حجّية ظواهر الكتاب العزيز 349

عدم الفرق في الحجّية بين من قصد افهامه و من لم يقصد افهامه 353

إذا علم ظهور اللفظ فهل يعتبر الظنّ بالمراد أم لا يعتبر؟ 354

الشكّ في إرادة الظهور 354

حجّية قول اللغوي وعدمها 356

أدلة النافين لحجّية خبر الواحد و المبتين 383

كيفية عمل أصحاب الأئمة و القدماء بالأخبار 403

الآيات الدالة علي حجّية خبر الواحد 417

آية النبأ، آية النفر، آية الكتمان 417، 426، 428

الأخبار الدالة علي حجّية خبر الواحد 435

ما دلّ علي حجّية خبر من وثقه المعصوم 437

ما دلّ علي ارجاعهم عليهم السّلام إلي أشخاص معيّنين 444

ما دلّ علي أنّ أصحاب الأئمة عليهم السّلام كانوا يعملون بروايات الرواة 446

ما دلّ علي حجّية خبر الثقة 447

ما يمكن أن يستدلّ بها علي حجّية خبر العدل علي الظاهر 448

ما دلّ علي عدم حجّية الخبر المعارض للكتاب 452

المتحصّل من جميع الأخبار 458

ما دلّ علي عدم جواز ردّ ما روي عن المعصومين عليهم السّلام 463

الدليل العقلي علي حجّية خبر الواحد 464

دليل الانسداد 465

نتيجة دليل الانسداد 477

الظنّ هل يكون جابرا أو موهنا أو مرجّحا؟ 477

حكم الظنّ في غير الأحكام الفرعية 478

أقسام الخبر، الخبر الصحيح، و الحسن الموثق، و الضعيف 480، 485، 489، 490

الخبر المرسل: و المشهور 492، 500

طرق إثبات العدالة و الوثافة، حجّية قول الرجالين وعدمها 511،512

ص: 544

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ
الزمر: 9

عنوان المكتب المركزي
أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم 129، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الالكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي 03134490125

هاتف المكتب في طهران 021 - 88318722

قسم البيع 09132000109 شؤون المستخدمين 09132000109.

مركز
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية
اصبهان
الغمامية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩





مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغفلة



الرأيا
عليكم يا صابغين

www.

www.

www.

www.

Ghaemiyeh

.com

.org

.net

.ir

مِنْهَا لَاصِدٌ

بِحَقِّ الشَّيْخِ

بِأَمْرِ
السُّلْطَانِ مُحَمَّدِ بْنِ بَكْرٍ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

منهاج الاصول

كاتب:

محمد رجائي

نشرت في الطباعة:

مؤلف

رقمي الناشر:

مركز القائمة باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

5	الفهرس
16	منهاج الاصول المجلد 2
16	اشارة
16	اشارة
18	المقصد السابع: في الاصول العملية
18	اشارة
18	الفصل الأول
18	اشارة
18	المقام الأول: في الشك في أصل التكليف
18	اشارة
19	البحث عن أصالة البراءة يقع في مقدّمة و مطالب
19	أمّا المقدّمة، فيبحث فيها عن أمور:
19	الأمر الأول
21	الأمر الثاني
22	الأمر الثالث
23	الأمر الرابع
25	و أمّا المطالب، فهي ثلاثة:
25	المطلب الأول: في دوران الأمر بين الحرمة و غير الوجوب
25	اشارة
25	المسألة الاولى: الشبهة التحريمية الحكيمية فيما لا نصّ فيه
25	اشارة
75	تبيّهات:
75	التبيّه الأول: قد يفصل بين كون المسألة ممّا تعمّ بها البلوى

76	التبیه الثاني: أن أصالة البراءة لا تنفي الحكم الواقعي
77	التبیه الثالث: لا إشكال في أن ترك المشكوك حرمة راحح عقلا
77	التبیه الرابع: تعرض الشيخ الأنصاري رحمه الله لحكومة أصالة عدم التذكية علي أصالة
77	المسألة الثانية: ما إذا كان دوران حكم الفعل بين الحرمة و غير الوجوب من جهة إجمال النصّ
78	المسألة الثالثة: أن يكون احتمال الحرمة لتعارض النصّين
78	المسألة الرابعة: في الشبهة التحريمية الموضوعية
78	ويستدلّ علي البراءة فيها بالأدلة الأربعة:
78	الأول: الكتاب
78	الثاني: الاجماع
79	الثالث: الأخبار الكثيرة
79	الرابع: العقل
83	تبيينها:
83	التبیه الأول: أن أصالة البراءة عن الحكم الالزامي و أصالة الحلّ في الشبهة الحكمية
91	التبیه الثاني: في جريان البراءة في الشبهة الموضوعية في الدماء و الفروج
95	المطلب الثاني: في دوران الأمر بين الوجوب و غير الحرمة
95	اشارة
95	المسألة الأولى: فيما اشتبه حكمه الشرعي من جهة احتمال وجود نصّ
95	اشارة
95	تبيينها:
95	التبیه الأول: لا إشكال في رجحان الاحتياط في التوصلات و التعبدات
111	التبیه الثاني: أن ما تقدّم كان حكم الشكّ في الوجوب العيني التعيّي
111	اشارة
111	القسم الأول: الشكّ في سعة الوجوب التخيري العقلي،
112	القسم الثاني: الشكّ في تعلّق الوجوب التخيري الشرعي بعمل،
112	اشارة

112	النوع الأول: أن لا يعلم سقوط الواجب به،
112	النوع الثاني: أن يعلم سقوط الواجب به،
113	القسم الثالث: الشك في الوجوب الكفائي،
113	المسألة الثانية: فيما اشبه حكمه الشرعي من جهة إجمال اللفظ.
114	المسألة الثالثة: فيما اشبه حكمه الشرعي من جهة تعارض النصين.
114	المسألة الرابعة: في دوران الأمر بين الوجوب وغيره من جهة الاشتباه في
114	إشارة
115	تبيهان:
115	التبيه الأول: إن كان رفع الشبهة ممكنا بلا حرج، فهل يجب الفحص أو لا
115	التبيه الثاني: قيل: المشهور أنه إذا لم يدر كم فاته من الصلاة لا يجوز له الاقتصار
116	المطلب الثالث: في دوران حكم الفعل بين الوجوب والحرمة.
120	المقام الثاني: في الشك في المكلف به بعد العلم بالتكليف
120	إشارة
120	المطلب الأول: في دوران الأمر بين الحرام وغير الواجب
120	إشارة
120	المسألة الأولى: في الشبهة التحريمية الموضوعية
120	إشارة
122	الموضع الأول: في إمكان جعل الحكم ظاهرا في الطرفين علي خلاف الواقع
123	الموضع الثاني: في إمكان جعل الحكم الظاهري في أحدهما المعين أو غير المعين علي خلاف الحكم الواقعي
123	الموضع الثالث: في وجود الدليل علي الترخيص في الطرفين
124	الموضع الرابع: في وجود الدليل علي جواز ارتكاب بعض الأطراف
124	إشارة
136	تسميم:
139	تبيهات:
139	الأول: لا فرق في وجوب الاجتتاب عقلا و شرعا في الشبهة المحصورة بين

- 140 التنبيه الثاني: وجوب الاجتناب عن كلِّ من المشتبهين طريقي إلي ترك الحرام ..
- 140 التنبيه الثالث: وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين إنَّما هو مع تجرُّز التكليف ..
- 142 التنبيه الرابع: أنَّ متعلِّق العلم الاجمالي علي قسمين: ..
- 142 القسم الأوَّل: أن يكون أمرا واحدا بالصفة أو النوع أو الجنس ..
- 142 القسم الثاني: أن يكون متعلِّق العلم متعدِّدا من حيث الخصوصية التي لها أثر ..
- 145 التنبيه الخامس: في حكم ملاقة أحد الطرفين إن كان المعلوم إجمالا نجاسة ..
- 150 التنبيه السادس: الاضطرار إلي أحد الطرفين ..
- 153 التنبيه السابع: في الشبهة غير المحصورة، ..
- 154 التنبيه الثامن: للعلم الاجمالي المتعلِّق بما يوجد تدريجا صور: ..
- 154 الصورة الاولى: أن يكون الحكم فعليا، ..
- 154 الصورة الثانية: أن يعلم التاجر إجمالا بابتلائه في شهره أو يومه بمعاملة ربويَّة، ..
- 155 الصورة الثالثة: أن لا يكون الحكم فعليا، لكن يعلم بتحقِّق موضوعه في الشهر، ..
- 156 التنبيه التاسع: إن انعدم أحد طرفي العلم الاجمالي، ..
- 157 المطلب الثاني: في دوران الأمر بين الواجب وغير الحرام ..
- 157 اشارة ..
- 157 المقصد الأوَّل: في دورانه بين المتباينين ..
- 157 اشارة ..
- 157 المسألة الاولى: دورانه بينهما في الشبهة الحكمية و لم يكن نصَّ علي تعيّن ..
- 157 المسألة الثانية: ما إذا تردَّد الواجب بين المتنافيين من جهة إجمال الدليل ..
- 158 المسألة الثالثة: أن يكون ذلك لتعارض النصِّين، ..
- 158 المسألة الرابعة: ما إذا اشتبه الواجب بغيره من جهة اشتباه الموضوع ..
- 158 المقصد الثاني: في دوران الواجب بين الأقلِّ و الأكثر الارتباطيين ..
- 178 المطلب الثالث: في اشتباه الواجب بالحرام ..
- 178 خاتمة ..
- 178 اشارة ..

179	الموضع الأول: في الاحتياط
182	الموضع الثاني: في التخيير
182	الموضع الثالث: في البراءة
184	تتميم
187	الفصل الثاني: في الاستصحاب
187	اشارة
187	أما المقدمة:
189	المقصد الأول: في الأقوال في الاستصحاب وأدلتها
243	المقصد الثاني: في تبين ما يستفاد من قولهم لا ينقض اليقين بالشك
243	اشارة
263	تتميم:
287	تتميم:
303	خاتمه
303	اشارة
303	الفصل الأول: في اختلاف الأدلة
303	اشارة
308	تتميم:
308	اشارة
308	الأمر الأول: أن مسألة اجتماع الأمر والنهي ليست من باب التعارض
310	الأمر الثاني: مرجحات باب التزاحم
312	الأمر الثالث: أن التزاحم لا يتحقق إلا مع العجز عن الاتيان بالمتزاحمين
316	تتميم:
316	اشارة
316	الموضع الأول: في وجه تقديم الأمارات علي الاصول العملية العقلية
320	الموضع الثاني: في تعارض الأمارات و الاصول الجارية في الألفاظ

320	اشارة
325	المقام الأول: في المتعادلين
325	اشارة
325	الفصل الأول: في تعارض الخبرين المتعادلين
325	اشارة
325	الموضع الأول، فالأقوال و الاحتمالات فيه سبعة:
332	الموضع الثاني: في بيان أقسام الخبرين المتعارضين حتّى يتبيّن موارد التعارض
332	اشارة
334	تتميم:
337	الفصل الثاني: في تعارض غير الخبرين
337	اشارة
337	القسم الأول: تعارض الأحكام العقلية
337	القسم الثاني: تعارض بناء العقلاء
337	القسم الثالث: تعارض الخبر القطعي الصادر لبيان الحكم الواقعي القطعي الدلالة مع
338	القسم الرابع: تعارض الخبر الظني الصادر قطعي الدلالة أو الأظهر مع ظاهر الكتاب
339	القسم الخامس: تعارض العقل مع ظاهر الآية
339	القسم السادس: تعارض العقل مع الخبر
339	القسم السابع: تعارض الخبر مع الاجماع المحصّل أو المنقول
339	القسم الثامن: تعارض الأصلين
339	القسم التاسع: تعارض اللغويين بناء علي حجّة قول اللغوي
339	القسم العاشر: تعارض المجتهدين المتساويين في الفتوى
339	المقام الثاني: في ذكر الأخبار العلاجية
339	اشارة
340	الطائفة الاولى: ما تدلّ علي أنّ في كلامهم خاصًا و عامًا و مشابهها
341	الطائفة الثانية: ما تدلّ علي التخيير بين الخبرين

341	اشارة
354	تبيهاات:
356	الطائفة الثالثة:الأخبار الدالة علي التوقّف و الاحتياط:
360	الطائفة الرابعة:ما يدلّ علي مراعاة الترجيحات،وهي أنواع:
360	النوع الأوّل:الصفات،وهي الأدلية و الأفهية و الأصدقية في الحديث
364	النوع الثاني:موافقة الكتاب
364	اشارة
364	القسم الأوّل:ما يدلّ علي أنّ كلّ خير لا يوافق كتاب الله واقعا لم يصدر عن
366	القسم الثاني:ما يدلّ علي أنّ الخبر المروي عن النبي صلّي الله عليه وآله اذا لم يعلم صدوره
366	القسم الثالث:ما يدلّ علي حجّة خبر له شاهد أو شاهدان من القرآن
369	القسم الرابع:ما يدلّ علي أنّ الخبر الموافق للكتاب يؤخذ به،و الخير المخالف
371	القسم الخامس:ما يدلّ علي أنّ الخبرين المتعارضين يعرضان علي الكتاب،
373	النوع الثالث و الرابع:موافقة سنّة النبي صلّي الله عليه وآله
373	النوع الخامس: موافقة الشهرة
377	النوع السادس و السابع و الثامن و التاسع:مخالفة العامة،و مخالفة أخبارهم
377	اشارة
382	أسباب التقية
390	النوع العاشر:الأحدثيّة
395	النوع الحادي عشر:الأسريّة
397	المقام الثالث: في التعدي من المرجّحات المنصوصة إلي غيرها
397	اشارة
397	الموضع الأوّل: في الدليل علي التعدي
400	الموضع الثاني: في تعداد بعض المرجّحات التي يتعدّي إليها
402	المقام الرابع: في الترتيب بين المرجّحات عند تعارض بعضها مع بعض
402	اشارة

402	أما القسم الأول: وهو تعارض مرّجّحات الدلالة مع مرّجّحات غير الدلالة
406	القسم الثاني: التعارض بين مرّجّحات الدلالة
406	إشارة
406	الموضع الأول: في الامور التي توجب أظهرية دلالة أحد الخبرين
410	الموضع الثاني: في كيفية الجمع بين العامّ والخاصّ إن كانا في أكثر من خبرين
415	القسم الثالث: التعارض بين مرّجّحات غير الدلالة
415	إشارة
423	تبييه:
428	فذلكة:
429	الفصل الثاني: في الاجتهاد والتقليد
429	إشارة
435	المقام الأول: في الاجتهاد
435	إشارة
435	الفصل الأول: في تعريف الاجتهاد
435	إشارة
439	مسألان:
439	المسألة الأولى: لا فرق في حجّة فتوي المجتهد بين الانسداد والافتتاحي
440	المسألة الثانية: الاجتهاد ينقسم إلى مطلق و متجزّيء
441	الفصل الثاني: في شرائط الاجتهاد
441	إشارة
441	الشرط الأول: معرفة اللغة العربية وقواعد النحو والصرف
442	الشرط الثاني: تعلّم العلوم العقلية، كعلم المنطق وعلم الكلام
442	الشرط الثالث: معرفة علم الحديث من حيث الاسناد والارسال والصحّة
445	الشرط الرابع: معرفة علم الاصول
445	الشرط الخامس: التمكن من الاطّلاع على آيات الأحكام ومحالّ الأخبار

- 445 الشرط السادس: أن يكون مضافاً إلي ما اكتسبه من ممارسة العلوم ذا قوة في
- 446 الشرط السابع: ما قيل من أن يكون ذا قوة قدسية، بأن يكون متجنباً عن
- 447 الفصل الثالث: في الأدلة علي حجّية الاجتهاد
- 447 اشارة
- 448 الموضوع الأول: أمرهم عليهم السّلام أصحابهم بالاجتهاد
- 451 الموضوع الثاني: في اجتهاد أصحاب الأئمة عليهم السّلام
- 451 اشارة
- 465 تنبيه:
- 466 الفصل الرابع: في أحكام الاجتهاد
- 466 اشارة
- 467 المسألة الأولى: في وجوب الاجتهاد و عدمه
- 467 المسألة الثانية: في جواز تقليد من له ملكة الاجتهاد لغيره
- 468 المسألة الثالثة: في حجّية رأي المجتهد لنفسه
- 468 المسألة الرابعة: في التخطنة والتصويب
- 474 المسألة الخامسة: ما إذا تبدّل رأي المجتهد
- 479 المسألة السادسة: من ليس أهلاً للفتوي يحرم عليه الافتاء
- 480 المسألة السابعة: من ليس أهلاً للقضاء يحرم عليه القضاء بين الناس وحكمه ليس بنافذ
- 481 المسألة الثامنة: عدم جواز الترافع إلي من ليس أهلاً للفتوي
- 481 المسألة التاسعة: حرمة المال المأخوذ بحكم من ليس أهلاً للفتوي
- 487 المسألة العاشرة
- 487 المسألة الحادية عشرة: حكم الحاكم الجامع للشرايط لا يجوز نقضه و لو لمجتهد آخر
- 487 اشارة
- 488 الموضوع الأول: حكم الحاكم في المرافعات في الموضوعات
- 488 الموضوع الثاني: في الترافع في الحكم
- 490 الموضوع الثالث: في حكم الحاكم في غير المرافعات

490 المسألة الثانية عشرة: إذا ظهر خطأ حكم الحاكم وعدم موافقته للواقع
492 المسألة الثالثة عشر: في كيفية معرفة الاجتهاد وأعلمية المجتهد
494 المقام الثاني: في التقليد
494 اشارة
494 الفصل الأول: في تعريف التقليد
498 الفصل الثاني: في حكم التقليد
499 الفصل الثالث: في الأدلة علي التقليد
516 الفصل الرابع: ما يشترط في المجتهد المقلد
516 اشارة
522 المقام الأول: في وظيفة العاجز عن الاجتهاد
523 المقام الثاني: فيما تقتضيه الأدلة
523 اشارة
526 الكلام في موضعين: ..
526 الموضوع الأول: وجوب تقليد الأعلم
542 الموضوع الثاني: في جواز تقليد غير الأعلم وعدمه
544 وينبغي التنبيه علي امور: ..
544 الأمر الأول: يجب الفحص عن الأعلم
545 الأمر الثاني: إذا انحصر المجتهد في المتساوين في الفضيلة
546 الأمر الثالث: في الترجيح بالأورعية
547 الأمر الرابع: قال في العروة الوثقى في المسألة(17): المراد من الأعلم من
547 الأمر الخامس: المرجع في تعيين المجتهد وكذا تعيين الأعلم أهل الاستنباط،
548 حكم تقليد الميت ابتداء واستدامة
564 الفصل الخامس: فيما لا يقلد فيه
564 اشارة
564 الأمر الأول: الضروريات واليقينيات

- 564 الأمر الثاني: لا تقليد في غير الفرعيات
- 565 الأمر الثالث: اصول الدين
- 566 الأمر الرابع: اصول الفقه.
- 566 الأمر الخامس: مبادئ الاستنباط، من النحو و الصرف و نحوهما
- 566 الأمر السادس: الموضوعات الصرفية، ككون المايح ماء مثلاً، و الموضوعات
- 566 الفصل السادس: في أحكام التقليد
- 578 المقام الثالث: في الاحتياط
- 584 فهرس الكتاب
- 593 تعريف مركز

اشارة

سرشناسه : رجائي ، محمد

عنوان و نام پديدآور : منهاج الاصول / تاليف محمد الرجائي

مشخصات نشر : محمدرجائي ، 1425ق . = 1383.

مشخصات ظاهري : ج 2

يادداشت : عربي

يادداشت : کتابنامه به صورت زيرنويس

موضوع : اصول فقه شيعه

رده بندي کنگره : BP159/8 / 3م 8 1383

رده بندي ديويي : 297/312

شماره کتابشناسي ملي : م 84-13294

ص : 1

اشارة

منهاج الاصول

محمد الرجائي

ص: 2

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين، والصلاة على سيدنا محمد وآله الطاهرين.

المقصد السابع: في الاصول العمليّة

إشارة

وهي التي ينتهي إليها المجتهد بعد الفحص واليأس عن الظفر بالدليل، قالوا:

والمهمّ منها أربعة، وهي: البراءة، والاحتياط، والتخيير، والاستصحاب.

أقول: إنّما نتعرض لهذه الأربعة لأنّها محلّ الكلام بين الأصحاب، وأمّا علي المختار فالاستصحاب لا يجري في الشبهة الحكميّة، فهو مسألة فقهية، فيقع الكلام في فصلين:

الفصل الأوّل في الشكّ في أصل التكليف وهو مجري البراءة عند الاصوليين، أو في المكلف به وهو مجري الاحتياط أو التخيير.

الفصل الثاني في الاستصحاب. أمّا:

الفصل الأوّل

إشارة

فيقع الكلام فيه في مقامين:

المقام الأوّل: في الشكّ في أصل التكليف

إشارة

ويجري فيه البراءة، ويعبّر عنها باستصحاب حال العقل، قال في المعتمد بعد أن ذكر أنّ الأدلّة خمسة: الكتاب، والسنة، والاجماع، ودليل العقل، والاستصحاب،

قال: و أما الاستصحاب فأقسامه ثلاثة: استصحاب حال العقل، و هو التمسك بالبراءة الأصلية، كما تقول: ليس الوتر واجبا؛ لأن الأصل براءة العهدة منه الخ (1).

و المراد باستصحاب حال العقل استصحاب عدم التكليف في حال عدم التمييز قبل البلوغ.

و أوضحه الشيخ الأنصاري رحمه الله بما ملخصه: أن المقتضي للحكم الشرعي تارة يكون موجودا في مورد الحكم العقلي نظير ناسي السورة، فإنه لا يصح تكليفه حال النسيان عقلا، فإذا تذكّر ارتفع الحكم العقلي، فلا مجال لاستصحاب عدم تكليفه بالسورة حال النسيان. و اخري لا- يكون المقتضي موجودا، كعدم تكليف غير المميز، فإن المقتضي للتكليف الشرعي لم يكن موجودا في حال أنه ليس قابلا للتكليف عقلا، و حينئذ إذا ارتفعت تلك الحالة جاز استصحاب عدم التكليف.

قال: و من هذا الباب استصحاب حال العقل المراد به في اصطلاحهم استصحاب البراءة و النفي، فالمراد استصحاب الحال التي يحكم العقل علي طبقها و هو عدم التكليف (2) الخ.

ثم إن

البحث عن أصالة البراءة يقع في مقدمة و مطالب.

أما المقدمة، فيبحث فيها عن أمور:

الأمر الأول

لا يخفي أن ما يكون علي عهدة المكلفين من قبل الشارع المقدس بحيث يستحقون العقاب علي عدم امتثاله هو الحكم الصادر منه الذي جعله في معرض الوصول إليهم، بحيث لو فحص المكلف لوصل إليه تفصيلا أو اجمالا فلا تكليف له بغير ذلك، و يدل عليه من الكتاب الكريم قوله تعالي لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا

ص: 4

1-المعتبر 1:32.

2-فرائد الاصول ص 555.

آتاها (1) وغيره من الآيات و الأخبار الدالّة علي أنّه لا شيء علي الناس ما لم يتمّ الحجّة و البيان لهم.

ثمّ إنّ شكّ المكلف في الحكم بعد الفحص عنه، فهل المرجع البراءة شرعا أو الاحتياط؟ قولان، و ينبغي تحرير محلّ البحث، فنقول: إن لم يبيّن الشارع الحكم أصلا فهو ممّا سكت الله عنه و ليس علي العباد أن يتكلّفوه، و كذا إن بيّنه لواحد و نحوه و لم يجعله في معرض الوصول إلي نوع المكلفين، ففي هاتين الصورتين لا تكليف واقعا.

و أمّا إن احتمل أنّه بيّنه، فإن كان الحكم محلّ ابتلاء المكلفين و لم يكن عليه دليل و لم يفت أحد من العلماء به، فعدم الدليل في مثله دليل العدم، فلا حكم واقعا للدليل علي عدمه.

و إن لم يكن الحكم كذلك، مع احتمال صدوره عن الشارع، فهو علي قسمين:

الأول: أن يكون منشأ الشكّ احتمال وجود خبر دالّ عليه قد خفي علينا، و كان في ضمن الكتب التي فقدت من الشيعة، ففي مثله لا تكليف واقعا، أمّا عدم التكليف واقعا، فلأنّ الواقع الذي لا يصل إليه المكلف بعد الفحص، هو كالحكم الذي لم يجعل في معرض الوصول أصلا.

كما قال الشيخ الأنصاري رحمه الله: إنّ الدليل المصحّح للتكليف هو ما تيسّر للمكلف الوصول إليه و الاستفادة منه، فلا فرق بين ما لم يكن في الواقع دليل شاف أصلا، أو كان و لم يتمكّن المكلف من الوصول إليه، أو تمكّن لكن بمشقة رافعة للتكليف، أو تيسّر و لم يتمّ دلالة في نظر المستدلّ، فإنّ الحكم الفعلي في جميع هذه الصور قبيح إلي آخر كلامه (2).8.

ص: 5

1- سورة الطلاق: 7.

2- فرائد الاصول ص 358.

و أمّا الوظيفة الظاهرية في ذلك، فلا بدّ من مراجعة الأدلّة الشرعيّة علي الاحتياط و البراءة.

القسم الثاني: أن يصل إليه خبر مجمل، أو تتعارض عنده الأخبار، أو كان الحكم في ضمن خبر ضعيف علي اصطلاح المتأخرين و أمثال ذلك، ففي هذه الموارد هل يرجع إلي البراءة أم إلي الاحتياط؟ احتمالان، لا يبعد لزوم الاحتياط في بعضها، وإن قلنا بالبراءة في القسم الأول، فإنّه لا ملازمة في الحكم بين القسمين.

الأمر الثاني

إنّ أصالة البراءة ليست دليلاً- لنفي الحكم واقعا، بل هي في رتبة متأخرة عن الحكم الواقعي، فهي المرجع بعد عدم الدليل علي الحكم الواقعي، و فرق بين الاباحة الواقعيّة كإباحة شرب الماء مثلا و الاباحة الظاهرية.

فما ذكره بعض (1) الأخباريين من أنّ القائل بالبراءة يستدلّ علي عدم الحرمة واقعا بالبراءة، في غير محلّه، بل يقول: إنّ الحكم الواقعي لا يتنجّز لا أنّه منفي واقعا، و هذا هو عين ما قاله هذا الشخص بعد ايراد بعض أخبار البراءة.

حيث قال: و هو يدلّ علي أنّ عادم العلم بالحكم الشرعي بعد التفحص عنه غير مؤاخذ في تركه و لا مكلف به من باب الرخصة، حيث أنّه بذل جهده، فهو معذور عند الله تعالى، و لا يدلّ علي نفي نفس الحكم، بل و لا علي حصول الظنّ بنفيه في الواقع، كما هو معني البراءة عند من يقول بها (2) انتهى.

و هذا الكلام مناقض لما ذكره بعد، من أنّ المسألة التي لا تتكرّر و لا تكون عمّا تعمّ به البلوي ليكثر السؤال عنه هي ممّا يجب التوقّف فيه عن نفي الحكم و اثباته

ص: 6

1- هو الشيخ حسين العاملي في هداية الأبرار ص 266.

2- هداية الأبرار ص 269.

إلا بالنص (1) انتهى ملخصاً.

وذكر الشيخ الأنصاري رحمه الله أنه ليس مذهب المجتهدين التمسك بالبراءة لنفي الحكم الواقعي (2).

الأمر الثالث

إذا خالفت أصالة الإباحة الواقع، بأن كان شرب التتن المشكوك حرمة حراماً واقعاً، أو كان المايح المشكوك كونه خمراً المحكوم بأصالة الإباحة خمراً واقعاً، فلا تنافي بين الحرمة الواقعية وبين حلية شربه ظاهراً، فإن حليته ظاهراً حكم واقعي ثانوي نظير حكم الحرام المضطرّ إليه كالميتة، فكما أنها حرام بذاتها كالميتة و حلال لمن اضطرّ إليها، كذلك شرب التتن حرام في ذاته و حلال بعنوان كونه مشكوكاً.

وهذا مراد الشيخ الأنصاري رحمه الله، حيث قال: فذلك الحكم حكم واقعي بقول مطلق، وهذا الوارد ظاهري، لكونه المعمول به في الظاهر، و واقعي ثانوي لأنه متأخر عن ذلك الحكم لتأخر موضوعه عنه (3) انتهى.

وقد اندفع بذلك ما ذكره في الكفاية، قال: كما لا يصحّ بأنّ الحكمين ليسا في مرتبة واحدة بل في مرتبتين، ضرورة تأخر الحكم الظاهري عن الواقعي بمرتبتين، وذلك لا يكاد يجدي، فإنّ الظاهري وإن لم يكن في تمام مراتب الواقعي إلا أنه يكون في مرتبته أيضاً، و علي تقدير المنافاة يلزم اجتماع المتنافيين في هذه المرتبة (4) انتهى.

ص: 7

1- هداية الأبرار ص 271.

2- فرائد الاصول ص 380.

3- فرائد الاصول ص 190.

4- كفاية الاصول ص 322.

وجه الاندفاع: أنه إذا كان من قبيل العناوين الثانوية، فلا تنافي بينها وبين العناوين الأولية؛ لأن الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد، وهي تتغير أحيانا بتغير الأحوال كالميتة، فإنها محرمة ذاتا للمفسدة الموجودة فيها، ولكن يحلّ أكلها للمضطر، لكون حفظ النفس عن التلف أهمّ منها، وربما لا تتغير كقتل المؤمن مثلا، فإنه لا يجوز ولو اضطرارا لحفظ نفسه.

ثم إن ما ذكرناه يأتي في سائر الأمارات و الاصول المعتمدة شرعا بالنسبة إلي الأحكام الواقعية، فإنها أحكام فعلية لا تنافي الأحكام الواقعية؛ لأنها أحكام فعلية أولية وهي أحكام فعلية ثانوية، أو أن الأحكام الواقعية أحكام إنشائية وشأنية، والأحكام الظاهرية أحكام فعلية، كما هو الأظهر عندنا.

وقد أشار الشيخ رحمه الله إلي الأمرين في ردّ ما حكي عن الاسترادي، قال: فإنّ الحكم الفعلي في جميع هذه الصور قبيح، علي ما صرح به المحقق رحمه الله في كلامه السابق، سواء قلنا بأن وراء الحكم الفعلي حكما آخر يسمي حكما واقعيًا، أو حكما شائيا علي ما هو مقتضي مذهب المخطئة، أم قلنا ليس وراءه حكم آخر (1) إلي آخر كلامه.

الأمر الرابع

المراد من جواز ارتكاب مشكوك الحرمة شرعا امور:

أحدها: الحكم شرعا بالاباحة، فكما أنّ الماء محكوم بالاباحة الواقعية، كذلك شرب التبن محكوم بالاباحة الظاهرية، أي: الاباحة الواقعية الثانوية، ولعلّ ذلك ظاهر قوله عليه السلام «كلّ شيء لك حلال» بناء علي شموله للشبهة الحكمية.

ثانيها: عدم المؤاخذه علي الحكم الواقعي، ولعلّ ذلك ظاهر قوله عليه السلام «رفع ما

ص: 8

ثالثها: عدم جعل الاحتياط شرعا في موارد الشكّ تحفظا علي الواقعيّات، كما جعل في مورد الدماء و الفروج و الأموال علي ما قيل.

ثمّ إنّ صاحب الكفاية جعل جميع مسائل الشبهة تحت عنوان واحد، و الشيخ الأنصاري رحمه الله جعل كلّ مسألة عنوانا مستقلا، و لعلّه الأولي؛ لا اختصاص بعض المسائل بما ينبغي أن يذكر فيه و لذا تقتفي أثره.

و قبل ذلك نقول: ذكر في نهاية الاصول أنّ الحيثية المبحوث عنها إن كانت أنّ صرف احتمال التكليف هل يكفي لتنجّزه أم لا؟ فلا مجال إلاّ لدليل العقل، و لا مجال للاستدلال بالأدلة الشرعية، فإنّ الحاكم في باب التنجيز هو العقل، و إن كانت الحيثية المبحوث عنها أنّه هل تحقّق من قبل الشارع التحفظ علي الواقع بعد تسليم عدم كفاية صرف الاحتمال للتنجيز، فلا مجال للاستدلال بدليل العقل، بل يقتصر علي الاستدلال بدليل الشرع.

و إن كانت الحيثية المبحوث عنها أنّه هل يجب علي العبد الاحتياط في مورد الشكّ في الحكم: إمّا لكون صرف الاحتمال منجزا، أو لا يجاب الشارع للاحتياط، فعلي القائل بالبراءة نفي كلا الدليلين حتّي يثبت بأحدهما جزء المدّعي، أي: عدم كون الاحتمال منجزا، و يثبت بعدم جعل الاحتياط شرعا جزءه الآخر (1).

أقول: لا إحاطة للعقل بالمصالح الواقعية الموجودة في متعلّق التكليف، فلو فرض أنّ العقل استقلّ بقبح عقاب المولي عبده علي ما لم يصل إليه، لم يكن له أن يستقلّ بالقبح في الشرعيّات؛ لأنّ المصالح التي يلاحظها الشارع علي قسمين: 4.

الأول: المصالح التي هي أهم من مصلحة التسهيل، فلا بد من مراعاتها حتى حال الشك كالدماء والأعراض، ففي مثله يجب الاحتياط في مورد الشك.

الثاني: ما كان مرجوحاً بالنسبة إلى مصلحة التسهيل، فلا يجب فيه الاحتياط، بناءً على أن المرجح في الشبهة التحريمية البراءة، لكن تمييز الأمرين ليس في وسع العقل ولا بد من الرجوع إلى الشرع، فتأمل.

وأما المطالب، فهي ثلاثة:

المطلب الأول: في دوران الأمر بين الحرمة وغير الوجوب

إشارة

ويقع الكلام في مسائل:

المسألة الأولى: الشبهة التحريمية الحكمية فيما لا نص فيه

إشارة

أي: لم يوجد دليل على الحرمة بعد الفحص التام، لا عدم النص واقعا، فإنه إذا لم يصدر الحكم من الشارع كان ممّا سكت الله عنه، وليس محلّ النزاع في الرجوع إلى البراءة أو الاحتياط، أمّا ما لا يوجد فيه نصّ واحتمل وجوده واقعا، ففي الرجوع إلى البراءة وعدمه قولان، ويستدلّ للأول بآيات من الكتاب وبالأخبار.

أمّا الآيات فمنها: قوله سبحانه وتعالى لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قَدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا (1) قيل: إن دلالة ظاهرة، فإنه حصر التكليف في التكليف الواصل إلى الناس، فلا تكليف لهم بالحكم الذي لم يصل إليهم بعد الفحص عنه، ولكن نوقش في دلالة من وجوه:

الأول: ما ذكره الشيخ الأنصاري رحمه الله (2)، وهو أن «ما» موصولة ومحتملاتها أربعة:

ص: 10

1- سورة الطلاق: 7.

2- فرائد الاصول ص 316.

الأول: أن يكون المراد بها المال بقرينة صدر الآية، أي: لا يكلف الله نفساً أن تنفق مالا إلا ما آتاه إياها.

الثاني: الفعل الذي آتاه إياها، وهو الانفاق و فعل الصلاة و الصوم و نحو ذلك، أي: يكلفها بفعل أعطاها إياه بأن أقدرها عليه، وهو أعم من الأول.

الثالث: أن يكون المراد التكليف، أي: لا يكلفها إلا تكليفاً أعطاها أي: أعلمها، و يوافق قوله عليه السلام «اسكتوا عمّا سكت الله عنه».

الرابع: الجمع بين المعني الثالث و سابقه، وهو مستلزم للاستعمال في أكثر من معني، لأنّ «ما» علي الأولين يراد بها متعلّق التكليف، و علي الثالث يراد بها نفس التكليف و لا جامع بينهما، و المعني الثالث مناف لمورد الآية، فيتعيّن أحد الأولين، فيخرج عن محلّ الاستدلال.

قلت: يحتمل أن يكون المراد منه الاخبار عن أنّ الله تعالي لا يلقي عبده في كلفة و لا في مشقّة إلا فيما أعطاه، فإن كان فعل الانفاق أو فعل الصلاة و نحوهما، فأعطاؤه إقداره عليه بأن يكون له مال و له قدرة علي القيام في الصلاة.

وإن كان وجوب فعل فأعطاه ايصال الوجوب إليه؛ لأنّ الحكم الذي بيّنه النبي صلّي الله عليه و آله للحاضرين في مجلسه تكليف ثابت منجز عليهم، و أمّا الغائبون عن مجلسه، فمن بلغه الحكم الذي بيّنه النبي صلّي الله عليه و آله، فيصدق عليه أنه أوتي الحكم، فإنّ إيتاء كلّ شيء بحسبه، قال الله سبحانه و تعالي ما آتاكم الرسول فخذوه و ما نهاكم عنه فانتهوا (1) فإذا أوتي هذا الحكم أي بلغه كلف به.

فحينئذ يمكن إرادة المعني الجامع بين الحكم و الفعل من الموصول، أي: لا يكلف الله سبحانه نفساً و لا يحتملها إلا أمراً أعطاها إياها، ففعل الصلاة أمر قد9.

ص: 11

أعطي للمكلف، حيث أقره الله سبحانه عليها، ووجوب الصلاة عليه أمر قد أعطي له؛ لأن الله أعلمه به، فالمراد من الموصول المفعول به، لكن يختلف ايتاؤه، ففي التكليف الاعلام به، وفي متعلقه الاقدار عليه، فالإيتاء معني جامع و هو في كل مورد بحسبه.

وقد يستظهر إرادة المعني الشامل للتكليف من خبر عبد الأعلى، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أصلحك الله هل جعل في الناس أداة ينالون بها المعرفة؟ قال:

فقال: لا، قلت: فهل كلّفوا المعرفة؟ قال: لا علي الله البيان لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلَّا أُوسَّعَ بِهَا وَلَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا قَالَ: وَسَأَلْتَهُ عَنْ قَوْلِهِ تَعَالَى وَمَا كَانَ لِلَّهِ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ قَالَ: حَتَّى يَعْرِفَهُمْ مَا يَرْضِيهِ وَمَا يَسْخِطُهُ (1).

بأن يكون المراد من البيان ايجاب الله تعالى المعرفة علي الناس، فيكون ايتاؤه أي الاعلام بوجوبها داخلا في قوله لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا فَكُلَّ حَكْمٍ لَمْ يَبَيِّنْهُ اللهُ لَا يَكُونُ مَكْلُفًا بِهِ، فَإِذَا شَكَّ فِي حُرْمَةِ التَّنْزِيهِ وَفَحَصَّ عَنْهَا وَلَمْ يَجِدْ دَلِيلًا عَلَى الْحُرْمَةِ، فَلَمْ يَعْلَمْ اللهُ تَعَالَى الْحُرْمَةَ.

وفيه أنّ الظاهر أنّ السائل سأل عن جعل أداة في الناس ينالون بها معرفة الله تبارك وتعالى وصفاته معرفة تفصيلية، فأجاب عليه السلام بعدم جعلها، ثم سأل عن أنه هل تعلق التكليف بالمعرفة التفصيلية؟ فأجاب عليه السلام بأنه لا بدّ أن يكون العبد قادرا عليها حتى يتعلق التكليف بها، وحيث لا- يقدر فالله تبارك وتعالى لا يكلفه بالمعرفة لأنه لا يسعه ذلك وما أوتي القدرة عليها، إلا إذا بين الله له صفاته التفصيلية، فالمراد من البيان بيان صفاته التفصيلية لا وجوب المعرفة، مضافا إلي 5.

ص: 12

ما مرّ من أنّ ما لم يبيّن واقعا ليس مورد جريان أصالة البراءة.

الثاني: ما ذكره في فوائد الاصول من أنّ أقصى ما تدلّ عليه الآية المباركة هو أنّ المؤاخذة و العقوبة لا تحسن إلا بعد بعث الرسل و إنزال الكتب و تبليغ الأحكام و التكليف إلي العباد، وهذا لا ربط له بما نحن فيه من الشكّ في التكليف بعد البعث و الانزال و التبليغ و عروض اختفاء التكليف لبعض الموجبات التي لا دخل للشارع فيها، فالآية المباركة لا تدلّ علي البراءة، بل مفادها مفاد قوله تعالى و ما كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى تَبْعَثَ رَسُولًا (1).

قلت: المذكور في الآية إتياء كلّ نفس علي حدة، فلا يكفي تبليغ الأحكام لمن بلغه من الشارع في ثبوت التكليف لمن لم يبلغه، بل لا بدّ من إتياء كلّ شخص علي حدة، و الشاكّ لم يؤت الحكم. و يحتمل أن يكون مراده ما تقدّم من أنّ محلّ جريان البراءة احتمال خفاء الحكم لا عدم وجوده لعدم جعله أصلا.

الثالث: الاجمال و عدم ثبوت العموم لاحتفاف الكلام بما يصلح أن يكون قرينة علي عدمه، و هو قوله تعالى في صدر الآية أنّ من كان له سعة ينفق بحسب سعته، و من كان في ضيق ينفق بحسب ما آتاه الله، لا كما ينفق ذو السعة، فإنّه لا يكلف الله نفسا إلاّ ما أقدرها عليه من الانفاق، فشموله لغير الانفاق مشكل.

و منها: قوله تعالى مَنِ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى تَبْعَثَ رَسُولًا (2) المعني: أنّ كلّ إنسان مقياس مستقلّ لا هتدائه و ضلاله، و هو يعامل معاملة عادلة، فما يكسب من خير أو شرّ فهو لنفسه أو عليها، و إنّ الله لا يعذب أحدا حتّى يتمّ عليه الحجّة ببعث الرسول إليه، فيعذّبه علي المخالفة، و ما لم يتمّ عليه الحجّة علي و جوب فعل أو 8.

ص: 13

1- فوائد الاصول 3:121.

2- سورة فاطر: 18.

حرمته، فلا يعذب علي مخالفته.

ويقرب من هذه الآية في مفادها آيات، وهي:

وقوله تعالى وَ مَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى حَتَّى يَبْعَثَ فِي أُمَمٍ رَسُولًا يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا وَ مَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَى إِلَّا وَ أَهْلِهَا ظَالِمُونَ (1).

وقوله تعالى وَ لَوْ أَنَا أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِنْ قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْ لَا أُرْسِلَتْ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَذِلَّ وَ نُخْزَى (2).

وقوله تعالى وَ قَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَتْلُونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِ رَبِّكُمْ وَ يُنذِرُونَكُمْ (3).

وقوله تعالى وَ لَقَدْ جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِنْهُمْ فَكَذَّبُوهُ فَأَخَذَهُمُ الْعَذَابُ (4).

وقوله تعالى رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ لئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ (5).

و مشكوك الحرمة بعد الفحص عن الدليل لم يتمّ الحجّة علي حرمة من قول الرسول فلا عذاب عليه هذا. و الاحتمالات في معني الآية ثلاثة:

أحدها: إرادة الأعمّ من الرسول في الظاهر و الرسول في الباطن، كما ورد أنّ لله حجّتين: حجّة في الباطن و هو العقل، و حجّة في الظاهر و هو الرسول.

ثانيها: إرادة الرسول في الظاهر، و لكن إنّما ذكر لأنّ أغلب التكاليف الشرعيّة ممّا لا يستقلّ به العقل، و يحتاج فيها إلي الرسول الظاهر لا للاختصاص به.

ثالثها: خصوص الرسول في الظاهر، فيختصّ بالأفعال التي لا حكم للعقل فيها.5.

ص: 14

1- سورة القصص: 59.

2- سورة طه: 134.

3- سورة الزمر: 71.

4- سورة النحل: 113.

5- سورة النساء: 165.

بالأمر والنهي. وعلي جميع هذه الاحتمالات لا يعدّ من لم يثبت عنده حرمة الشيء.

وقد نوقش في دلالة الآية علي البراءة بوجوه:

الأول: ما ذكره الشيخ الأنصاري رحمه الله (1) من أنّ المراد نفي العذاب الدنيوي، والمنفي بالبراءة هو العذاب الاخروي، فلا تدلّ علي البراءة.

وفيه أولاً: عدم قرينة علي اختصاص نفي العذاب بالدنيوي، كما أنّ سائر الآيات التي ذكرناها لا اختصاص لها ظاهراً به.

وثانياً: أولويّة عدم التعذيب بالعذاب الاخروي؛ لأنّه أشدّ من العذاب الدنيوي، فإذا لم يعدّوا في الدنيا لعدم إتمام الحجّة عليهم، فهم أولي بأن لا يعدّوا في الآخرة.

الثاني: ما أورده الشيخ الأنصاري رحمه الله أيضاً، بأنّ الآية مخصوصة بالامم الماضية.

وفيه أولاً: أنّ ظاهر الآية أنّ هذا شأن الله تعالي وسنّته، فلا يختصّ ببعض الامم ولا يتخلّف.

وثانياً: أنّ الأفعال المنسوبة إلي الله تعالي منسوخة عن الزمان. واورد علي هذا بأنّ الفعل الزماني يسند إلي الفاعل الزماني، والله تعالي و إن لم يكن في الزمان لكنه مع الزمان معيّة قتيومية.

وثالثاً: أنّ سائر الآيات لا تختصّ بالامم الماضية.

الثالث: ما ذكره في فوائد الاصول من أنّ مفادها الاخبار بنفي التعذيب قبل اتمام الحجّة، كما هو حال الامم السابقة، فلا دلالة لها علي مشتبّه الحكم من حيث 7.

ص: 15

أنه مشتبه الي آخر كلامه (1).

وحاصله: أن الآية تدلّ علي أنه لا عقوبة إلا بعد بعث الرسل، وهذا لا ربط له بما نحن فيه من الشكّ في التكليف بعد البعث والانزال و التبليغ وعروض اختفاء التكليف لبعض الموجبات التي لا دخل للشارع فيها، وهذا الاحتمال غير بعيد، فيشكل التمسك بالآية.

الرابع: أنها تدلّ علي عدم فعلية التعذيب قبل بعث الرسول، وهو أعمّ من نفي الاستحقاق، والقائل بالبراءة يريد إثبات نفي استحقاق العذاب، والآية الشريفة لا تنفيه؛ لإمكان أن يكون الاستحقاق موجودا و كان نفيه قبل بعث الرسول منة منه تعالي علي عباده.

وأجاب عنه الشيخ الأنصاري رحمه الله بأنه يكفي عدم الفعلية؛ لأنّ الخصم يدعي أنّ في ارتكاب الشبهة الوقوع في الهلاك والعقاب من حيث لا يعلم، كما هو مقتضي رواية التثليث ونحوها التي هي عمدة أدلتهم، ويعترف بأنه لا مقتضي للاستحقاق علي تقدير عدم الفعلية، فإذا ثبت عدم الفعلية ثبت عدم الاستحقاق.

وأورد علي هذا الجواب في الكفاية، بأنه لو سلّم اعتراف الخصم بالملازمة بين الاستحقاق والفعلية، لما صحّ الاستدلال بها إلا جدلا، مع وضوح منعه، ضرورة أنّ ما شكّ في وجوبه أو حرمة ليس بأعظم ممّا علم بحكمه، وليس حال الوعيد بالعذاب فيه إلا كالوعيد به فيه، فافهم (2).

توضيحه: إنّ اعتراف الخصم بالملازمة بين نفي الفعلية ونفي الاستحقاق يصحّ الاستدلال به جدلا، ولإسكات الخصم، وليس علي نحو البرهان المنتج للقطع والاذعان. هذا مع أنه ليس للخصم أن يدعي الملازمة بين فعلية العقاب 5.

ص: 16

1- فوائد الاصول 3:121.

2- كفاية الاصول ص 385.

و الاستحقاق، حتّي يكون نفي فعلية العذاب مستلزما لنفي الاستحقاق.

و ذلك لأنّ ما علم حرمة أو وجوبه يكون الوعيد في مخالفتها إخبارا بالاستحقاق، لا إخبارا عن فعلية العقاب، ولعلّ العقاب يرتفع لتوبة أو شفاعاة، و ليس ما شكّ في وجوبه أو حرمة بأعظم ممّا علم، فلا بدّ و أن يقول: إنّ الوعيد في اتیان ما شكّ إخبار عن استحقاق العقاب، فإذا دلّ دليل علي نفي فعلية العقاب بارتكابه، فهو لا- ينفي الاستحقاق، اللهمّ إلا- أن يكون همّ القائل بالبراءة هو الأمن من العقاب و لو مع استحقاقه.

أقول: المهمّ هو الأمن من العقاب، و هو يكفي للقائل بالبراءة.

ثمّ إنّه يمكن أن يقال: إنّ الآية تنفي الملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع؛ لأنّه ينفي التعذيب خارجا قبل بعث الرسول، بناء علي إرادة النبي من الرسول، حتّي في صورة حكم العقل باستحقاق العقاب، فتنفي الملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع.

وقد اجيب بأنّ من الممكن أن يكون الشارع قد حكم بحرمة ما استقلّ بقبحه العقل مثلا، أي: كما أنّ العقل يحكم باستحقاق العقاب، كذلك الشرع يحكم بالاستحقاق، فالملازمة متحقّقة، لكن الشارع تفضّل بالعمو، كما تفضّل بالعمو عن نيّة السيئة، و بالعمو عن الصغائر عند اجتناب الكبائر، و بالعمو عن الظهار مع حرمة علي ما قيل.

و أورد علي الجواب المذكور في فوائد الاصول (1) أولا: بأنّه لو كان المراد نفي فعلية التعذيب لم يصحّ الاستدلال به للبراءة.

قلت: تقدّم الكلام فيه. 1.

ص: 17

1- فوائد الاصول 3:121.

و ثانيا: بأن ثبوت الحرمة الشرعية مع إخبار الشارع بنفي التعذيب و التفضّل بالعفو يوجب التجري بفعل الحرام. و أمّا الأمثلة المذكورة، فالأخبار بالعفو عن نيّة السيئة لا يوجب التجري؛ لأنّ القصد و التجري علي النيّة المجردة لا يعقل، و كذا الأخبار بالعفو عن الصغائر عند اجتناب الكبائر؛ لأنّه لا يمكن بحسب العادة أن يعتقد الشخص أنّه يجتنب عن الكبائر ما دام العمر و تمام أزمته حياته، و أمّا العفو عن الظهار، فلم يثبت و إن قيل به (1).

أقول: لو سلّم أنّ المراد نفي التعذيب فعلا لا لمانع، فلا بدّ و أن يكون لعدم المقتضي، و مع عدم المقتضي لا يستحقّ العقاب، فتأمل.

و منها: قوله سبحانه و ما كان الله ليضلّ قوماً بعد إذ هداهم حتّى يبيّن لهم ما يتّقون (2) دلّ علي أنّ كلّ قوم هداهم الله فلا يضلّهم إلاّ بعد أن يبيّن لهم المحرّمات ليتّقوها، فإذا لم يتّقوا أضلّهم بسوء فعلهم، و لا يتحقّق البيان لهم إلاّ مع وصوله إليهم، أو كونه في معرض وصولهم إليه بالفحص.

و في خبر عبد الأعلى قال: حتّى يعرفهم ما يرضيه و ما يسخطه. و في خبر شاهويه لما شكّ في الامام بعد أبي الحسن العسكري عليه السّلام كتب إليه العسكري عليه السّلام:

إنّ الله لا يضلّ قوما بعد إذ هداهم، صاحبكم بعدي أبو محمّد (3).

و أورد الشيخ الأنصاري رحمه الله علي الاستدلال به أوّلا: بأنّه ناظر إلي الامم السابقة.

و فيه أنّ «كان» مسلوب عنه معني المضني كما هو ظاهر، و لو سلّم فيتعدّي عمّا ثبت في الامم الماضية إلي غيرها بقوله تعالي سنّة الله التي قد خلّت من قبل و لكنّ 1.

ص: 18

1- فوائد الاصول 3:121.

2- سورة التوبة: 115.

3- الغيبة ص 121.

تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا (1).

و ثانيا: بأنَّ توقّف الخذلان علي البيان غير ظاهر الاستلزام للمطلب، اللهم إلا بالفحوي (2) انتهى.

قلت: يريد أن توقّف سدّ باب التوفيق للطاعة و ايكاله إلي نفسه و استحقاق العقاب الدائمي علي البيان لا يستلزم توقّف عقاب مجهول الحكم علي ايصال البيان إلا بالفحوي، بأن يقال: إنّه إذا توقّف الخذلان علي البيان، فأولي بأن يتوقّف عقاب مجهول الحكم علي البيان.

وفيه أنّ الخذلان أعلي مرتبة من العقاب علي عمل واحد مثلا، و لا يكون ما ثبت للأعلي ثابتا للأدني بالأولوية، فيمكن أن يعاقب علي ما لم يبيّن.

و منها: قوله سبحانه لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بِيئَةٍ وَيَحْيِيَ مَنْ حَيَّ عَن بِيئَةٍ (3) الهلاك شامل لارتكاب المعصية، حيث أنّه يؤدّي إلي استحقاق العقاب، و في الخبر «هلكت جامعة أهلي علي غير ماء» الحديث (4). فأطلق الهلاك علي المجامعة التي هي حرام.

و معني الآية و الله العالم: أنّ الهلاك باستحقاق العقاب لا يكون إلا عن بيئة، فمع الشكّ في حرمة شيء بعد الفحص التامّ لا هلاك في ارتكابه؛ لكونه لا عن بيئة.

و يمكن المناقشة في العموم الشامل لكلّ معصية، بأنّ مورد الآية تحقّق آية من آيات الله العجيبة علي النبوة و نصره المؤمنين، و هي تلاقي المسلمين و الكفار علي غير ميعاد، و غلبة المسلمين علي الكفار، فكان ذلك آية من لم يعترف بها هلك عن 4.

ص: 19

1- سورة الفتح: 23.

2- فرائد الاصول ص 318.

3- سورة الأنفال: 43.

4- تهذيب الأحكام 1: 194.

بيّنة، فالهلاك في مورد الآية لا يقتضي الهلاك في غيره.

و منها: قوله تعالى فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ (1) يدلّ بمقتضى إطلاقه علي أنه لا يكون للعبد حجة علي الله تعالى، فلو ارتكب فعلا لم يكن دليل علي حرمة و كان حراما واقعا و عوقب عليه، كان للعبد حجة علي الله تعالى أنه لماذا عاقبه، فلا بدّ و أن لا يكون معاقبا عليه حتّي لا يكون للعبد عليه تعالي حجة، بناء علي استقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان.

و في خبر مسعدة، قال: سمعت جعفر بن محمّد عليهما السّلام و قد سئل عن قوله تعالي فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فقال: إنّ لله تعالي يقول للعبد يوم القيامة: عبدي أكنت عالما؟ فإن قال: نعم، قال: أفلا عملت بما علمت. و إن قال: كنت جاهلا، قال له:

أفلا تعلمت حتّي تعمل؟ فيخصمه، و ذلك الحجة البالغة (2).

فإنّ التوبيخ علي ترك التعلّم لا يكون إلاّ مع إمكان التعلّم، فلو فرض أنه فحص عن دليل الحرمة في مظانّها فلم يجده، فهو غير متمكّن من تعلّم حكمه، فلم يتمّ عليه الحجة.

و منها: قوله تعالي قُلْ لا أَجِدُ فِي ما أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَي طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ (3) الآية. دلّ علي أنّ عدم الوجدان يدلّ علي عدم الوجود.

و في دلالته نظر؛ لأنّ عدم وجدانه صلّي الله عليه و آله مساو لعدم الوجود، و ليس ذلك لكبري أنّ عدم الوجدان يدلّ علي عدم الوجود، بل لعلّ التعبير به هو لتلقين أن يجادلهم بالتي هي أحسن، فإنّ في التعبير بعدم الوجدان من مراعاة عدم المعارضة برّد كلام المخاطب ما لا يكون في التعبير بعدم الوجود. 5.

ص: 20

1- سورة الأنعام: 149.

2- جامع أحاديث الشيعة 1: 144 ب 1 ح 33.

3- سورة الأنعام: 145.

ومنها: قوله تعالى وَ مَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ (1) دلّ علي أنه بعد تفصيل المحرّمات لا مجال لامتناع الانسان عن ارتكاب بعض ما يشكّ في حرّمته.

وفي دلّته علي جواز ارتكاب المشتبه نظر؛ لأنّه يدلّ علي أنّ الأشياء إمّا حلال وإمّا حرام، فإذا عدّ المحرّمات من المأكولات علي نحو واضح مفصّل، فلا يكون ما عداها حراما، وهذا ليس محلّ كلام؛ لما بيّنا من أنّ ما سكت الله تعالي عن تحرّمه واقعا، فليس بحرام واقعا بل هو مباح.

ثمّ لا يخفي أنّ أخبار الاحتياط لو تمّت دلّتها ولم تكن معارضة لأخبار البراءة، فهي بيان و تعريف، فلا يمكن معها التمسك بالآيات المذكورة للبراءة.

و أمّا الأخبار، فهي علي طائفتين:

الطائفة الاولى: ما دلّ علي أنّ الحكم المجهول مرفوع لا يعاقب عليه، و يعارضه أخبار وجوب الاحتياط.

فمنها: ما رواه في الكافي مرفوعا، وفي الفقيه مرسلا، و الظاهر اتّحاد ما رواه في الفقيه مرسلا مع ما رواه في التوحيد (2)، عن أحمد بن محمّد بن يحيي، قال:

حدّثنا سعد بن عبد الله، عن يعقوب بن يزيد، عن حمّاد بن عيسي، عن حريز. وفي الخصال (3): حدّثنا محمّد بن أحمد بن يحيي العطار، قال: حدّثنا سعد بن عبد الله، عن يعقوب بن يزيد، عن حمّاد بن عيسي، عن حريز بن عبد الله، عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: قال رسول الله صلّي الله عليه و آله: رفع عن امتي تسعة: الخطأ، و النسيان، و ما اكرهوا عليه، و ما لا يطيقون، و ما لا يعلمون، و ما اضطروا إليه، و الحسد، و الطيرة، 7.

ص: 21

1- سورة الأنعام: 119.

2- التوحيد للشيخ الصدوق ص 353.

3- الخصال ص 387.

والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشقة (1).

قال الشيخ الأنصاري رحمه الله: السند صحيح في الخصال كما عن التوحيد (2).

أقول: ما في الخصال عن محمد بن أحمد بن يحيى العطار، هو محرّف، و الصحيح ما في التوحيد عن أحمد بن محمد بن يحيى، لأنّه ليس في طبقة الصدوق محمد بن أحمد بن يحيى، فإن كان المراد به صاحب نوادر الحكمة، فالصدوق يروي عنه بواسطتين، مع أنّه لا يوصف بالعطار. وأمّا أحمد بن محمد بن يحيى، فهو معتمد عليه، مع أنّ المحتمل قوياً أنّ ما رواه الصدوق في الفقيه مرسلًا هو الذي رواه في التوحيد مسندًا، فيكون أحمد بن محمد بن يحيى في سند الرواية في الفقيه أيضًا.

و الراوي الأوّل في روايات الصدوق في الفقيه لا حاجة إلي إثبات و ثقته، مضافا إلي قوّة احتمال أن تكون الرواية مأخوذة عن كتاب الرحمة لسعد بن عبد الله؛ لأنّ أحمد بن محمد بن يحيى ليس له كتاب، بل هو شيخ إجازة، و كتاب الرحمة لسعد بن عبد الله قد ثبت عند الصدوق أنّه كتابه؛ إمّا لكونه مشهورا و مسلّمًا أنّه كتابه، أو لكون أحمد بن محمد بن يحيى ثقة عنده و اعتمد عليه في وصول الخبر، إذ لا يحتمل رواية الصدوق عن سعد بن عبد الله بطريق مجهول لم يثبت وصوله عنده؛ لأنّه قد التزم في الفقيه بإيراد ما يكون حجّة بينه و بين ربّه.

و رواه في الوسائل عن نوادر أحمد بن محمد بن عيسى، عن إسماعيل الجعفي، و لكن لم يثبت طريق إلي كون النوادر الموجود هو نوادر أحمد بن محمد بن عيسى، و ما ذكره في آخر الوسائل من الطرق إلي الكتب، فهي ليست طرقا إليها بمعني وصول الكتب إليه يدا بيد بهذه الطرق، بل أنّها طرق إلي كتب مؤلّفها، 0.

ص: 22

1- جامع أحاديث الشيعة 1:325 ب 8 ح 1 و ح 2 و ح 3.

2- فرائد الاصول ص 320.

وصاحب الوسائل يتقن أنّ هذه الكتب الموجودة هي كتب أولئك المؤلفين، وهذا لا ينفع لمن لا يتقن بذلك.

هذا مع أنّ الظاهر من كلام الشيخ في الفهرست (1) «وروي المبوّبة-أي النوادر- ابن الوليد» أن يكون متفرّعا علي سابقه، وهو رواية أحمد بن محمّد بن الحسن بن الوليد عن أبيه، فلاحظ.

وأحمد بن محمّد بن الحسن لم يرد فيه توثيق ولا مدح، مع أنّ كون النوادر الموجود هو المبوّبة غير معلوم، فالطريق إلي النوادر أيضا محلّ إشكال.

واسماعيل الجعفي مرّد بين جماعة علي ما بيّناه في الرجال، ولم يثبت وثاقة جميعهم، ورواه في الدعائم مرسلا هذا.

وأما فقه الحديث فيبانه بذكر أمور:

الأول: الرفع عن شخص مساوق للوضع عنه، لكن قيل: الرفع ظاهر في إزالة الشيء الثابت و مفهومه يغيّر مفهوم الدفع، فمقتضي مفهومه أن يكون التكليف الموجود مرفوعا، مع أنّه لا تكليف.

والجواب عنه: أنّه يكفي في صدق الرفع وجود المقتضي، كما يقال للعقرب:

أعمي، مع أنّ الأعمي بمعنى من له عين لا يبصر بها، ولذا لا يقال للجدار أعمي، والعقرب وإن لم يكن له عين لكن حيث إنّه حيوان، فمقتضي وجود العين له موجود، فيقال له: أعمي.

وإلي ذلك أشار الشيخ الأنصاري رحمه الله، حيث قال: إنّ المراد بالرفع ما يشمل عدم التكليف مع قيام المقتضي له، فيعمّ الدفع، ولو بأن يوجّه التكليف علي وجه يختصّ بالعامد (2) انتهى. 2.

ص: 23

1- الفهرست للشيخ الطوسي ص 48.

2- فرائد الاصول ص 322.

أقول: علي هذا المعني يكون رفع ما لا يعلمون نظير رفع القلم عن الصبي، و نتيجته اختصاص الحكم بالعالم به و لا محذور فيه، لما تقدّم من جواز اختصاص الحكم بالعالم به، لكن تعلّق الرفع بالحكم بخلاف ظواهر سائر الأدّية، فلذا يكون المعني رفع المؤاخذة عمّا لا يعلمون، و سيأتي توضيحه.

الثاني: ظاهر قوله صلّي الله عليه و آله «عن امتي» اختصاص هذه الامة برفع المذكورات، لكن ينبغي صرفه إلي ما يكون مقدورا عقلا. و أمّا ما لا يكون مقدورا بالقدرة العقلية، أو يكون منسياً بحيث لا يتمكّن من التحفّظ من نسيانه، أو كان جاهلاً قاصراً لا يخطر بباله، فالمؤاخذة في هذه الموارد قبيحة عقلا بلا فرق بين هذه الامة و سائر الامم.

الأمر الثالث: يمكن أن يقال: إنّ قوله «ما لا يعلمون» منصرف عمّا إذا لم يعلم تقصيرا، لأنّ المطلوب من المسلمين تعلّم الدين و أحكامه بالضرورة، و لو منعنا الانصراف بإطلاقه شامل للجاهل المقصّر و الشاكّ في الحكم قبل الفحص، و القاصر المذكور في خبر عبد الصمد بقوله «أيّما رجل ركب أمرا بجهالة» و من يعتقد خلاف الواقع لاجتهاد أو تقليد أو غيرهما من المعذورين. و الشبهة التحريمية و الوجوبية بعد الفحص الكامل، فيقيّد بما دلّ علي عدم معذورية المقصّر، و بما دلّ علي لزوم الفحص عن الأحكام الشرعية، و هل يقيّد بغير الشبهة التحريمية لأخبار التثليث؟ سيأتي الكلام عليه.

الأمر الرابع: مقتضي إطلاق ما لا يعلمون أن يكون كلّ ما لا يعلمه المكلف ممّا يكون قابلاً للوضع و الرفع شرعا مرفوعا، و هو الحكم الكلّي أو الجزئي المستتبع رفعها لرفع المؤاخذة عليهما، لا رفع بعض آثار خاصّة كالمؤاخذة علي فعلهما، فالالزام الواقعي في الشبهة الحكمية و الالزام في الموضوع الخارجي، كالمبايع المرّدّد بين الخمر و الخلّ مرفوعان حقيقة.

مثلا شرب التتن لو كان حراما فهو مخصوص بمن يعلم حكمه، و من لا يعلم فهو حلال له واقعا.

و يمكن أن يقال بأنه تخصيص لفعليّة الحكم، فالحكم الانشائي موجود في حق من لا يعلم، لكن ليس فعليًا بمعنى أنّ الشارع لا يريد منه فعلا، بقرينة وحدة السياق، فإنّ المضطرّ إليّ أكل الميتة إنّما يرفع عنه الحرمة الفعلية؛ لأنّ الميتة حرام ذاتا، و حلال بعنوان كونها مضطرّا إليها. و شرب التتن لو كان حراما واقعا، فهو حرام ذاتا، فمن علم بذلك كان حراما عليه، و من لم يعلم كان حلالا له بعنوان كونه غير معلوم الحرمة، فهو ليس بحرام فعلي عليه.

و كذا الكلام في سائر الفقرات، فمن نسي حرمة شيء كان حراما ذاتا غير مؤاخذ عليه بعنوان كونه منسي الحرمة، فالحكم الواقعي في هذه الموارد شائي، و لعلّه مراد صاحب الكفاية في قوله: فالإلزام المجهول ممّا لا يعلمون، فهو مرفوع فعلا و إن كان ثابتا في الواقع (1). و في قوله: فإنّ ما لا يعلم من التكليف مطلقا بنفسه قابل للرفع و الوضع شرعا (2). لا ما ذكره في المصباح من أنّه ليس مراده الفعلية الاصطلاحية في مقابل الانشائية (3) الي آخر كلامه.

فإنّ المستفاد من كلامه أنّه يريد الفعلية في مقابل الانشائية، كما يقول في الجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري، و لعلّه أيضا مراد الشيخ الأنصاري رحمه الله و حاصل الكلام أنّ التكليف الواقعي مقيّد بالعلم و الرفع عمّا لا يعلمون، كالرفع عن سائر التسعة، كالفعل المضطرّ إليه، فإنّه قد رفع عنه حكمه.

وفصّل في المصباح بين ما لا يعلمون، فقال: الرفع فيه ظاهري، و بين سائر 8.

ص: 25

1- كفاية الاصول ص 386.

2- كفاية الاصول ص 387.

3- مصباح الاصول 2:258.

التسعة فالرفع فيها واقعي، فيختص الحكم الواقعي بغير الضرورة، واستدل علي أن الرفع فيما لا يعلمون ظاهري، بأن الشك في الحرمة مثلا فرع وجودها الواقعي، ولو كان المرفوع وجودها الواقعي بمجرد الجهل به لكان الجهل به مساوقا للعلم بعدمه كما هو ظاهر، وأيضا من ضروريات المذهب اشتراك الأحكام الواقعية بين العالم والجاهل (1).

أقول: إن لم يكن حكم واقعي في صورة النسيان، فلا معني للنسيان، وكذا في صورة الاضطرار، فلا فرق بين نسيان الحكم والاضطرار إلي فعل الحرام وبين الجهل بالحكم، فلا- حكم في هذه الصور واقعا، لكن كيفية رفعه تكون بهذا البيان، بأن يكون الحكم المنشأ غير مقيّد بالعلم به، كقوله «حرمت عليكم الخمر» وهو مشترك بين العالم والجاهل، والعلم به يوجب فعليته، والجهل به حتّي مع التمكن من الاحتياط في الشبهة الموضوعية ودرك الواقع موجب لعدم فعليته بمقتضى حديث الرفع، فالحكم الواقعي مرفوع عن الجاهل كرفع النسيان.

والحاصل أن الأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد الغير المزاحمة بالمصالح والمفاسد الأهم، فإن كان الحكم الواقعي أهم من مصلحة التسهيل ونحوه يجب الاحتياط للتحفظ عليه، كما قيل بوجوبه في الدماء، فلو شك أن إنسانا كافر أو مؤمن لم يجر قتله؛ لأن التحفظ علي حفظ النفس المحترمة أهم، وأما لو شك في مبيع أنه خمر أو خلّ جاز شربه؛ لأنه إن كان خمرا فمراعاة مفسدته بترك الشرب مزاحمة بمصلحة التسهيل مثلا التي هي أهم.

وبهذا البيان يظهر أن الحكم الفعلي واحد، وهو إلزام المكلف بالفعل المشتمل علي المصلحة غير المزاحمة بالأهم، وإنما يستحب الاحتياط لدرك ملاك الحكم 7.

ص: 26

الواقعي؛ لأنَّ الترخيص تسهيل، فإن اختار المكلف المشقّة لدرك ملاك الواقع كان حسنا.

والتحقيق أنّ يقال: إنّ الحكم الواقعي في جميع هذه الموارد موجود، و المرفوع خصوص المؤاخذه، بأن يكون المكلف معذورا في هذه الموارد؛ لأنَّ رفع الحكم الواقعي و اختصاصه بصورة العلم و عدم النسيان و عدم الاضطرار و إن كان ممكنا، لكنّه يستلزم توالي فاسدة، مثلا من شكّ في امرأة أنّها اخته من الرضاعة أو أجنبيّة، أو نسي أنّها اخته فتزوَّجها و كانت اخته واقعا، فالتزويج باطل. و لا يصحّ أن يقال:

إنّ معلوم المحرمية حرام تزويجه لا المجهول المحرمية، و إلاّ استلزم وجوب النفقة و المهر علي من تزوّج اخته جاهلا.

الأمر الخامس: لا- يجري حديث الرفع فيما شكّ في استحبابه أو كراهته؛ لأنَّ الرفع يناسب الأمر الثقيل و لا ثقل فيهما، و في جريانه في الأجزاء و الشرائط للمستحبّ احتمالا.

إختار الجريان في المصباح؛ لأنَّ الأجزاء و الشرائط المشكوكة في المستحبّ واجبة فيه شرطا، و يترتب عليها عدم جواز الاتيان بالفاقد بداعي الأمر لو كانت شرطا فيها، مثلا لو شكّ في اعتبار الطمأنينة في صلاة النافلة، فمرجهه إلي الشكّ في جواز الاتيان بالنافلة بدون الطمأنينة بداعي الأمر و عدمه فيرفع حرمة (1).

أقول: إن كان المشكوك ممّا يعتبر في طبيعة الصلاة المشتركة بين الواجبة و غيرها، فيجري حديث الرفع؛ لأنّه لا فرق بين النافلة و الفريضة، فلو شكّ في اعتبار رفع اليدين حال التكبير، فالأصل البراءة عن الاشتراط. و أمّا لو شكّ في اعتبار شيء خاصّ بالنافلة، كالسور المنصوصة في صلاة جعفر الطيّار مثلا، فلا7.

ص: 27

مجال لحديث الرفع فيه لأنه تابع لواقعه.

الأمر السادس: قيل: لا يرفع بحديث الرفع الحكم الثابت للشيء بالعناوين المذكورة في نفس الحديث، كوجوب سجدي السهو المترتب علي نسيان السجدة الواحدة مثلا، بل يرفع الحكم الثابت للشيء في نفسه.

أقول: مقتضى الاطلاق رفع جميع الآثار، أي: لا أثر للسهو ولا يوجب شيئا، فينا فيه ما دلّ علي وجوب السجود للسهو فيقتد إطلاقه به.

الأمر السابع: قيل باختصاص الحديث بالشبهة الموضوعية لوحدة السياق، فإن المراد من الخطأ والنسيان وغيرهما الفعل الصادر خطأ أو نسيانا ونحوهما.

و أجاب في المصباح بأن «ما» الموصولة يرادف معناها الشيء، وفي المذكورات اريد بها معني الشيء لكن مصاديقه تختلف (1).

أقول: التسعة المذكورة خمسة منها ليس فيها «ما» الموصولة، والصحيح في الجواب منع اعتبار وحدة السياق، ويؤخذ بإطلاق كل واحد منها.

و منها: المرسل في الفقيه روي عن الصادق عليه السلام أنه قال: كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى (2).

و يمكن المناقشة في دلالة علي إباحة المشكوك باحتمال أن يكون المراد به أن إباحة الأشياء لا تحتاج إلي تصريح بالإباحة، بل كل شيء لم يكن فيه نهى واقعا فهو مباح واقعا، فهذا الخبر من الطائفة الثانية التي تدلّ علي أن ما سكت الله عنه فلا تتكلفوه. وأما المشتبه حكمه، فلم يعلم أنه لم يصدر فيه نهى ليكون مطلقا، أو ورد فيه نهى لئلا يكون مطلقا، فيكون شبهة مصداقية للعموم.

و يمكن حمل كلام الصدوق عليه، حيث استدلل لجواز القنوت بالفارسية بهذا5.

ص: 28

1- مصباح الاصول 2:259.

2- جامع أحاديث الشيعة 1:328 ب 8 ح 15.

المرسل، قال بعد ذكره: والنهي عن الدعاء بالفارسيّة في الصلاة غير موجود (1) انتهى. ولعلّ مراده أنّه غير موجود واقعا، فيكون جائزا واقعا. واختار الشيخ الأنصاري رحمه الله دلالة علي إباحة المشكوك، حيث قال: ودلالته علي المطلب أوضح من الكلّ (2).

وقال في المصباح في توجيهه: إنّ لو كان المراد من الورود الصدور، أي: كلّ شيء مباح واقعا حتّى يصدر النهي عنه من الشارع، فهذا لغو؛ لأنّه من قبيل أن يقال: كلّ جسم ساكن حتّى يتحرّك، مع أنّه غير مقيّد بزمن دون زمان، أي: ليس فيه حتّى يرد النهي من الشارع، فالمراد من الورود الوصول (3).

قلت: فإندته بيان أنّ الأصل في الأشياء الإباحة واقعا، فمساقتها مساق ما دلّ علي السكوت عمّا سكت الله وعدم تكلفه، فمنع دلالة كما في الكفاية هو الأظهر.

نعم ما رواه الشيخ الطوسي في أماليه مسندا عن الحسين بن أبي غندر، عن أبيه، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: الأشياء مطلقة ما لم يرد عليك أمر ونهي، وكلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبدا ما لم تعرف الحرام منه فتدعه (4). ظاهر في الورود علي المكلف لا الورود واقعا، فيكون صدره في الشبهة الحكميّة وذيله في الشبهة الموضوعيّة، لكن السند غير واضح، مع أنّ تواتر النسخة غير ثابت، فمن أين يعلم ثبوت كلمة «عليك»؟ فتأمل.

ومنها: خبر حفص بن غياث، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: من عمل بما6.

ص: 29

1- من لا يحضره الفقيه 1:208.

2- فرائد الاصول ص 327.

3- مصباح الاصول 2:280.

4- جامع أحاديث الشيعة 1:328 ح 16.

علم كفي ما لم يعلم (1). أي: يكفي في النجاة عن العذاب العمل بما يعلم، وإن لم يعمل بما لا يعلم، فلو عمل بما علم من الصلاة و الصوم وغيرهما كفي و جاز له ترك ما لم يعلم وجوبه أو فعل ما لم يعلم حرمة بعد الفحص، لكن يحتمل أن يكون المراد ما ذكره العلامة المجلسي في البحار، قال: كفي ما لم يعلم، أي: علّمه الله ما لم يعلمه بلا تعب (2).

و منها: خبر عبد الأعلى بن أعين، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام من لم يعرف شيئاً هل عليه شيء؟ قال: لا (3). بأن يكون المراد من لم يعرف حرمة شيء مثلاً، فليس عليه شيء في ارتكابه، لكن يحتمل أن يكون السؤال عمّن لا يعرف أصلاً، بأن تكون النكرة في سياق النفي للعموم، أي: لا يعرف أصلاً لأنه قاصر، فإنه ليس عليه شيء، فيكون مجملاً؛ لتردده بين المعنيين، والمعني الأول أخص من الثاني.

و منها: المرسل: الناس في سعة ما لم يعلموا (4). بناء على كون «ما» موصولة، فتكون مضافاً إليه، أي: في سعة من الحكم الذي لا يعلمونه فإنه ليس عليهم، و ينافيه أخبار الاحتياط، و يحتمل كونها زمانية، أي: ما دام لم يعلموا، قيل: إنه الأظهر و ليس ببعيد، و يدلّ على المطلوب أيضاً، لكن قال الشيخ الأنصاري رحمه الله: إنه لا ينافي أخبار الاحتياط، فإن من لم يعلم الحكم حتّي وجوب الاحتياط في سعة (5).

قلت: لم يظهر الفرق بينه و بين رفع ما لا يعلمون في منافاته لأخبار الاحتياط، 7.

ص: 30

1- جامع أحاديث الشيعة 1:328 ح 17.

2- بحار الأنوار 2:30.

3- جامع أحاديث الشيعة 1:391 ب 8 ح 9.

4- جامع أحاديث الشيعة 1:390 ب 8 ح 6.

5- فرائد الاصول ص 327.

لكنّه مطلق مثل رفع ما لا يعلمون يمكن تقييده كما مرّ.

ومنها: خبر عبد الأعلى المتقدّم في أول آية استدلال بها علي البراءة.

ومنها: خبر حمزة بن محمد الطيّار، عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عزّ وجلّ وَ مَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ قَالَ: حَتَّى يَعْرِفَهُمْ مَا يَرْضِيهِ وَ مَا يَسْخَطُهُ: وَقَالَ: فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا قَالَ: بَيَّنَّ لَهَا مَا تَأْتِي وَ مَا تَتْرِكُ، وَقَالَ: إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَ إِمَّا كَفُورًا قَالَ: عَرَفْنَاهُ إِمَّا أَخَذَ وَ إِمَّا تَرَكَ. وَ عَنِ قَوْلِهِ وَ أَمَّا نُمُودٌ فَهِيَ دَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمِيَ عَلِيَّ الْهُدَى قَالَ: عَرَفْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمِيَ عَلِيَّ الْهُدَى وَ هُمْ يَعْرِفُونَ، وَ فِي رِوَايَةٍ بَيْنَنَا لَهُمْ (1).

ومنها: خبر ابن الطيّار عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: إنّ الله احتجّ علي الناس بما آتاهم وعرفهم (2).

ومنها: ما دلّ علي حلّية ما لم يعلم حرّمته، وهي عدّة أخبار:

أولها: خبر الحسين بن أبي غندر عن أبيه، وقد مرّ.

ثانيها: صحيح عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: كلّ شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال أبدا حتّي تعرف الحرام منه بعينه فتدعه (3).

و اختصاصهما بالشبهة الموضوعيّة ظاهر؛ لظهور قوله «فيه حلال و حرام» في وجودهما فعلا. و المراد بالشيء الجنس الذي بعض أفراده حلال و بعضها حرام.

ثالثها: خبر مسعدة بن صدقة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سمعته يقول: كلّ شيء هو لك حلال حتّي تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته و هو سرقة، و المملوك عندك لعلّه حرّ قد باع نفسه، أو خدع1.

ص: 31

1- جامع أحاديث الشيعة 1:327 ح 11.

2- جامع أحاديث الشيعة 1:327 ح 12.

3- وسائل الشيعة 12:59 ح 1.

فبيع قهراً، أو امرأة تحتك و هي اختك أو رضيعتك، والأشياء كلّها علي هذا حتّي يستين لك غير ذلك أو تقوم به البيّنة (1).

استدلّ به في الكفاية (2) علي حلّية مشكوك الحرمة حكماً و موضوعاً.

و نوقش فيه بأنّه ظاهر في الشبهة الموضوعيّة بقريئة الأمثلة المذكورة، و ذكر البيّنة الظاهرة في شهادة العدلين.

قلت: يمكن أن يقال: إنّ مقتضى عمومه أنّ كلّ شيء حلال واقعا أو ظاهراً كالمشكوك لشبهة موضوعيّة أو حكميّة حتّي تعلم أنّه حرام، فالخمر قد علم أنّه حرام، لكن المايح المرّد بين الخمر و الماء لم يعلم حرّمته، و التّن لا يعلم كونه حراماً، فهو حلال حتّي يعثر علي خبر يدلّ علي حرّمته، فيحصل العلم بحرّمته، فيشمل العموم جميع هذه الموارد، سواء كان منشأ الحكم بالحليّة الأمانة علي الحكم الكلّي، أو علي الموضوع الخارجي، أو أصلاً من الاصول المعتبرة، أو لم يكن منشأ ذلك.

و المراد من البيّنة الحجّة الشرعيّة، فيشمل كلّ أمانة معتبرة و أصل كذلك، كما يشمل شهادة العدلين باعتبارها أحد المصاديق، لكن الجزم بهذا الاطلاق مشكل؛ لاحتفاف الكلام بما يوجب الشكّ في الظهور.

رابعها: خبر عبد الله بن سليمان، و خبره الآخر، و المرسل (3). و هذه الأخبار ظاهرة في الشبهة الموضوعيّة.

و منها: صحيح عبد الصمد بن بشير، عن أبي عبد الله عليه السّلام، قال: أيّ رجل ركب 7.

ص: 32

1- وسائل الشيعة 12:60 ح 4.

2- كفاية الاصول ص 338.

3- وسائل الشيعة 17:90 ح 1 و ح 2 و ح 7.

أمرا بجهالة فلا شيء عليه (1). والجهل شامل للجهل عن قصور و تقصير، والشاك قبل الفحص وبعده ليس بعالم بل هو جاهل، فلا شيء عليه إن ركب ما لا يعلم حرمة.

وفيه أنه منصرف إلي الجهل بدون الشك، كما اريد منه ذلك في كثير من الروايات، ولا بد من تخصيصه بالقاصر جمعا بينه وبين ما دلّ علي عدم معذوريّة المقصّر.

ثم إنّ السند صحيح؛ لأنّ موسى بن القاسم يروي عن أصحاب أبي عبد الله عليه السلام فإنه يروي عن حمّاد، لكن ناقش في السند في منتقي الجمان (2).

ومنها: صحيح عبد الرحمن بن الحجّاج، عن أبي إبراهيم عليه السلام، إلي أن قال: وقد يعذر الناس في الجهالة بما هو أعظم من ذلك، فقلت: بأيّ الجهالتين يعذر بجهالته أن ذلك محرّم عليه، أم بجهالته أنّها في عدّة؟ فقال: إحدى الجهالتين أهون من الاخرى، الجهالة بأنّ الله حرّم عليه، وذلك بأنّه لا يقدر علي الاحتياط معها الحديث (3).

وفيه أنّ المراد بالجاهل الغافل، بقرينة قوله «لا يقدر علي الاحتياط» لأنّ الشاك يقدر علي الاحتياط.

ومنها: أخبار الاستصحاب، بأن يقال: إنّ حرمة شرب التتن حادثة لم تكن قبل تشريع الأحكام، ولا تنقض اليقين بالشك، ومقتضاها وإن كان عدم وجوب الفحص إن انحلّ العلم الاجمالي بثبوت أحكام علي المكلفين، لكن أدلّة وجوب الفحص و التعلّم خصّصتها بما بعد الفحص، ثمّ إنّّه إن تمّت أدلّة البراءة فلا تصل 4.

ص: 33

1- وسائل الشيعة 125:9 ح 3.

2- منتقي الجمان 224:3.

3- وسائل الشيعة 14:345 ح 4.

النوبة إليها؛ لأنها تدلّ علي أنّ مجرد الشكّ يكفي في نفي التكليف بلا حاجة إلي جرّ الحالة السابقة، فهي تتقدّم علي الاستصحاب، وإن لم تتمّ فهو المدرك. وقرره الشيخ الأنصاري رحمه الله (1) باستصحاب عدم التكليف حال الصغر، وأجاب بتبدّل الموضوع.

أقول: لا يجري هذا الاستصحاب عندنا؛ لأننا نعتبر بقاء الموضوع بالدقّة العقليّة، و هنا يحتمل اختلاف حال الصغر و حال البلوغ، لكن عدم تشريع الحرمة كما ذكرناه لعلة لا يرد عليه إشكال.

الطائفة الثانية: ما يدلّ علي أنّ ما لم يبيّن حرمة أو وجوبه واقعا، فهو ممّا سكت الله عنه و لا يتكلّف له، و هو خارج عن محلّ الكلام في جريان البراءة أو الاحتياط؛ لأنّ الناس غير مكلفين بما لم يبيّنه الشارع لهم، سواء كان موجودا في كتاب علي عليه السّلام مثلا أو لم يكن، و ربّما استدلّ بهذه الأخبار علي البراءة، لكنّه في غير محلّه، و هي عدّة أخبار:

منها: ما رواه الصدوق رحمه الله في التوحيد عن أحمد بن محمد بن يحيى العطار، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن ابن فضال، عن داود بن فرقد، عن أبي الحسن زكريّا بن يحيى، عن أبي عبد الله عليه السّلام، قال: ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم (2). و رواه في الكافي عن محمد بن يحيى بالسند، وفيه: ما حجب الله عن العباد فهو موضوع عنهم.

و الراوي وإن كان مهملا أو مشتركا بين عدّة فيهم الضعفاء، إلا أنّه يمكن تصحيح روايته برواية داود بن فرقد أيّاها عنه، خصوصا مع وجود أحمد بن محمد بن عيسى في الطريق. 8.

ص: 34

1- فرائد الاصول ص 338.

2- جامع أحاديث الشيعة 1:326 ح 8.

لكن يمكن المناقشة في دلالة بأنه ظاهر فيما كان يستند حجه إلى الله سبحانه، فهو نظير رواية علي بن ربيعة الوالبي (1)، ورواية الفقيه عن
خطب أمير المؤمنين عليه السلام (2) وكذا ما في نهج البلاغة (3).

وحاصل الجميع أنّ الأشياء علي الإباحة ما لم يرد فيها نهى واقعا أو وجوب واقعا، وكان حكمها مسكوتا عنه، فلا يصحّ التمسك بها لإباحة
مشتبه الحكم.

ثمّ إنّ قد يتمسك بالاجماع علي عدم وجوب الاحتياط في الشبهة الحكمية التي لم يعثر فيها علي ما يدلّ علي التحريم بعد الفحص، لكن
في كونه إجماعا تعبديا كاشفا عن وصول نصّ معتبر إليهم إشكال، بل من المحتمل أن يكون مدركه حكم العقل أو غيره.

وأما حكم العقل، فهو مستقلّ بقبح عقاب المولي عبده علي ما لم يبيّنه أصلا، أو بيّنه ولم يجعله في معرض الوصول إليه، أو جعله في معرض
الوصول إليه، لكن لم يصل إليه و خفي عليه بسبب لم يعرف العبد ذلك السبب.

وأما إذا بيّن المولي الحكم، وجعله في معرض الوصول، لكن خفي لحوادث علم العبد بحدوثها من إخفاء بعض الظالمين، وإحراق بعض
الكتب وأمثال ذلك، فلو تفحص العبد ولم يصل إليه واحتمل وجوده احتمالا- عقلائيّا وأمكنه مع ذلك الاحتياط لتحصيل غرض
المولي، ففي استقلال العقل بقبح عقابه تأمل، ولكن المختار عدم التكليف بما لا يصل إلي العبد إن فحص عنه، سواء كان بسبب إخفاء
الظالمين أو بغيره ما لم يعلم الحكم.

ثمّ إنّ قد صرّح الشيخ الأنصاري رحمه الله في بعض كلماته بأنّ قاعدة قبح العقاب 3.

ص: 35

1- جامع أحاديث الشيعة 1:330 ح 21.

2- جامع أحاديث الشيعة 1:330 ح 22.

3- جامع أحاديث الشيعة 1:330 ح 23.

بلا بيان تجري فيما صرّح الأمر بعدم نصب دلالة، قال: ويشهد له حكم العقلاء كافة بقبح مؤاخذه المولي عبده علي فعل ما يعترف بعدم إعلامه أصلا بتحريمه (1).

وقال في موضع آخر: خصوصا مع اعتراف المولي بأنّي ما نصبت لك عليه دلالة (2) انتهى.

وفيه أنّ هذا ليس من موارد أصالة البراءة، بل هو مورد قوله عليه السلام «اسكتوا عمّا سكت الله عنه» لأنّ عدم إعلامه أصلا هو سكوته عنه، و محلّ الكلام ما إذا احتمل احتمالا عقلائيّا وجود بيان قد خفي عليه، وفحص ولم يصل إليه وإن كان المولي معذورا في عدم وصول بيانه إلي العبد، فإن ارتكبه فهل يرتفع العقاب لعدم وصول البيان إليه، أو يجب الاحتياط عقلا في بعض الموارد التي تتضارب فيها الاحتمالات؟

والذي ينبغي أن يقال: إنّه لو لم يرسل الله تعالى نبيا أصلا، فحينئذ كُنّا كسائر الحيوانات، ويمكن أن يستقلّ عقلنا بقبح الظلم واستحقاق الظالم عقوبة ظلمه، لكن لا يخطر أصلا ببالنا عدم الانتفاع بما يوجد في الأرض، فإن تكلمنا في حكم العقل قبل أن يبعث الله الرسل لم يكن له حكم بحظر ولا بشي آخر.

وإن كان الكلام في حكم العقل بعد إدراكه وجوده تعالى وبعثه الرسل ودركه أنّه تعالى يريد منّا عملا حيث بعث إلينا رسولا، فالعقل يحكم بلزوم الرجوع إلي الشرع في كلّ فعل وترك جوارحي أو جوانحي، فإذا رجع إليه يثبت عنده امور:

الأوّل: أنّه تعالى وإن كان خالقه وملكه، لكن يعامل عبده معاملة غير الخالق وغير المالك، فيشتري منه نفسه ويستقرض منه، كما قال سبحانه إنّ الله اشترى 0.

ص: 36

1- فرائد الاصول ص 335.

2- فرائد الاصول ص 460.

مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ (1) وقال تعالى: مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا (2).

الثاني: أنه تعالى حَرَّمَ أشياء وأحلَّ أشياء، وممَّا أحلَّه ما يشكُّ كونه حراماً أو حلالاً إن كان الشكُّ في الموضوع.

الثالث: أنه تعالى قال: وَ مَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا (3) ومعناه أن النهي الذي صدر عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله مِمَّا لَا بَدَّ مِنَ الْإِنْتِهَاءِ عَنْهُ، سواء وصل إلينا أو لم يصل، فلا بدَّ لتحقُّق امتثاله من ترك جميع الأفعال التي علم النهي عنها أو شكَّ فيه حتَّى يعلم بالانتهاء عمَّا نهى عنه رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله أو خلفاؤه الأئمَّة المعصومون عليهم السَّلام، ولكن ثبت بالأدلة أنه لا تكليف إلاَّ بعد البيان و الوصول، وهذا يقيّد الأول بأنَّه لا تكليف ما لم يصل، فإذا فحص و لم يصل إليه فلا تكليف به.

و دلَّت أخبار علي أنه إذا تردّد الأمر بين حرمة الفعل و إباحته لا لعدم النصِّ بل لتعارض النصِّين، أو تعارض اللغويين في مفهوم موضوع الحرام الواصل حرمة سعة و ضيقاً كالغناء، و نحو ذلك من الموارد التي يطلق عليها الشبهة و تردّد المكلف بين الحرام و المباح، فترك الاقتحام فيه متعيّن لهذه القاعدة العقلائيّة، و هي أنّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات.

وقد ظهر من ذلك أنّ العقل يحكم بقبح العقاب بلا صدور بيان أصلاً بعد فرض أنه تعالى عامل الانسان معاملة المولي و العبد، و أمّا إذا صدر منه البيان لكن خفي فيمكن أن يوجب المولي الاحتياط.

وقد ظهر ممّا ذكرنا أنه لا معني لأصالة الحظر أو الاباحة و لا سائر ما قيل في هذا المقام، فتدبّر جيّداً. 7.

ص: 37

1- سورة التوبة: 111.

2- سورة البقرة: 245.

3- سورة الحشر: 7.

و اورد علي قاعدة قبح العقاب بلا بيان بامور:

الأول: قاعدة دفع الضرر المحتمل، فإنّ العقل لَمَّا كان حافظا للانسان من أن يتضرّر و يبتلي بما لا ينبغي أن يبتلي به، يستقلّ بأنّه متي احتمل بلاء يتوجّه إلي الانسان، فلا بدّ له من التحرّز عنه، سواء كان عقابا اخروياً، أو منقصة و ضررا في جسده، أو مفسدة يلزم التحرّز عنها لا يدرك العقل وجودها و الشارع عالم بها، وقد اجتمعت هذه الامور في شرب التتن؛ لأنّه لو كان حراما واقعا يعاقب علي شربه، فاحتمال حرمة يوجب احتمال العقاب عليه، فيجب التحرّز عنه، و لو كان حراما فلمفسدة فيه دنيويّة كتضرّر الجسد، أو أخرويّة، فاحتمال الحرمة فيه يوجب احتمال تضرّر الجسد، أو وصول مفسدة إليه و يجب التحرّز عنه.

وفيه أنّ قاعدة قبح العقاب بلا بيان تنفي احتمال العقاب فلا عقاب، و أمّا احتمال وجود مفسدة فيه اخرويّة أو دنيويّة ففيه أنّ دفع المفسدة المحتملة و إن كان واجبا عقلا، لكن لا إحاطة للعقل بمزاحمة تلك المفسدة بمصلحة أهمّ موجبة لعدم الحرمة، فلذا يحتمل أن يكون الفعل جائزا شرعا.

وبعبارة اخري: الشبهة تكون حينئذ موضوعيّة، فإنّ شرب التتن مردّد بين كونه ذا مفسدة موجبة للحرمة، أو غير موجبة للحرمة، كالمائع المرّدّد بين الخمر و الماء، وقد أحلّه الشارع و أجاز ارتكابه.

وقد أشار إليه الشيخ الأنصاري رحمه الله قال: و إن اريد مضرّة اخري غير العقاب التي لا يتوقّف ترتّبها علي العلم، فهو و إن كان محتملا لا يرتفع احتمالها بقبح العقاب من غير بيان، إلاّ أنّ الشبهة من هذه الجهة موضوعيّة لا يجب الاحتياط فيها باعتراف الأخباريين، فلو ثبت وجوب دفع المضرّة المحتملة لكان هذا مشترك الورد، فلا بدّ علي كلا القولين: إمّا من منع وجوب الدفع، و إمّا من دعوي

ترخيص الشارع وإذنه فيما شك في كونه من مصاديق الضرر (1) انتهى.

والأولي أن يقال: إن دفع المفسدة المحتملة الموجودة في متعلق الأحكام كالمفسدة الموجودة في الخمر ليس بواجب عقلا ما لم تكن موجبة لنقص عضو أو هلاك نفس، فإذا كان المحتمل هلاك النفس وجب التحرز عقلا، بل الأدلة النقلية لا تشمل مثل ذلك، كما إذا تردّد مايع بين كونه سمّا أو ماء، فإنّه لا يجوز شربه، وما دلّ شرعا علي جواز ارتكاب الشبهة الموضوعية منصرف عن هذه الموارد.

الايراد الثاني علي قاعدة قبح العقاب بغير بيان: ما دلّ علي أصالة الحظر، وسيأتي الكلام عليه في أدلة القائلين بالاحتياط.

الايراد الثالث: العلم الاجمالي بثبوت تكاليف تحريمية يجب الاحتياط لها لتحصيل الفراغ اليقيني، وسيأتي الكلام عليه.

فتلخص أنّ الشبهة التحريمية الحكمية لعدم النصّ الواصل فيما بأيدينا من الأدلة لا يجب فيها الاحتياط، إلا إذا صدق عليها الشبهة، فالوقوف عندها لازم.

مثال ذلك: ما إذا دلّ علي الحرمة خبر لم يثبت ضعف رواته ولا وثاقتهم، وكان مرويا في الكتب الأربعة وكان معمولا به عند قدماء الأصحاب، وأمثال هذه الأمارات التي لم يثبت حجيتها، فإنّه يصدق علي الشيء الذي دلّ مثل هذا الخبر علي حرمة أنّه شبهة.

احتجّ للقول بالاحتياط بالكتاب والسنة والعقل.

أمّا الكتاب، فآيات، وهي أقسام:

القسم الأول: ما دلّ علي عدم جواز الافتراء علي الله، علي نحو يشمل من لم يعلم حرمة شيء شرعا، وإنّه لا يجوز له أن يحرمه أو يحلله مسندا لهما إلي الله 5.

ص: 39

تعالى، لأنه افتراء على الله، كما يدل عليه قوله تعالى قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَاماً وَحَلالاً قُلْ آللهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ (1) فلا يجوز تحليل الشبهة التحريمية؛ لأنه يكون افتراء، فلا بد من الاحتياط.

وفيه نظر؛ لأن القول بالبراءة مستند إلى الأدلة المتقدمة في الشبهة التحريمية، فليس تحليلاً للشيء من دون دليل شرعي ليكون افتراء.

القسم الثاني: ما دلّ على أن ما لا يعلم حكمه من الله، فلا يجوز التعبد به والقول به، ومنه قوله تعالى لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ إِنَّ عِنْدَكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ بِهَذَا أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ (2) وقوله تعالى وَ لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ (3) وقوله تعالى إِنْ تَوْنِي بِكِتَابٍ مِنْ قَبْلِ هَذَا أَوْ أَثَارَةٍ مِنْ عِلْمٍ (4).

أجاب الشيخ الأنصاري رحمه الله عن الاستدلال بهذه الآيات على الاحتياط وعدم الحكم بالبراءة فيما لا يعلم حرمة، بأن فعل الشيء المشتهى حكمه اتكالا على قبح العقاب من غير بيان المتفق عليه بين المجتهدين والاختباريين ليس عملاً بغير علم (5).

أقول: إن العقل يستقل بالحكم على فعل بعض الأشياء وعلى ترك بعضها مع قطع النظر عن الشرع، كحسن العدل، وجوب ردّ الأمانات، وشكر المنعم، وقبح الظلم، ولا يستقل في إباحة الأشياء وحظرها، بل يتوقف ويلزم الإنسان بالرجوع إلى الشرع، والمستفاد من الشرع أن كل شيء أو فعل يجوز ارتكابه وفعله ما عدا 5.

ص: 40

- 1- سورة يونس: 59.
- 2- سورة يونس: 68.
- 3- سورة الاسراء: 36.
- 4- سورة الأحقاف: 4.
- 5- فرائد الاصول ص 205.

المحكوم بالأحكام الالزامية من المحرّمات، فلا حاجة في حلية بعض الأشياء المحدثّة كالبرتقال مثلا إلى إجراء البراءة عن حرّمته، وإنّما يحتاج إلى إجراء البراءة في مورد يحتمل ورود النصّ.

فإذا فحص عنه ولم يعثر عليه أصلا، واحتمل اختفاؤه، أو احتمل صدور الحكم من الشارع ولم يجزم به كالمثال المتقدّم، وهو دلالة خبر علي حرمة شيء مثلا- موافق لفتوي كثير من العلماء، لم يثبت حجّية الخبر ولا- حجّية شهرتهم، فلا يستقلّ العقل بقبح العقاب علي ارتكابه، فلا بدّ من أن يعلم ما هو وظيفته حينئذ بالرجوع إلي الشرع، فإن ثبت شرعا إباحة ما لم يعلم حكمه فهو متابعة للعلم ولو بالحكم الظاهري.

القسم الثالث: ما دلّ علي الأمر بالانتهاء، كقوله تعالي وإتّقوا الله حقّ تقيته (1) وقوله تعالي فاتّقوا الله ما استطعتم (2).

و اورد عليه بأنّه لا يدلّ إلاّ علي الرجحان.

وأما السنّة، فهي طوائف:

الطائفة الاولى: ما دلّ علي حرمة القول بغير علم، وردّ ما لم يعلم إلي أهله، وعدم الدخول فيما لا يعلم والكفّ عنه، كقوله: من أفني الناس بغير علم ولا هدي لعنته ملائكة الرحمة و ملائكة العذاب ولحقه وزر من عمل بفتياه (3).

و خبر داود بن سليمان (4). و خبر عبيدة السلماني (5). 1.

ص: 41

1- سورة آل عمران: 102.

2- سورة التغابن: 16.

3- جامع أحاديث الشيعة 1:145 ب 1 ح 40.

4- جامع أحاديث الشيعة 1:145 ب 1 ح 38.

5- جامع أحاديث الشيعة 1:146 ب 1 ح 41.

و خبره الآخر (1). و خبر مفضل بن مزيد (2). و النبوي (3). و النبوي الآخر (4).

و خبر حمزة بن حمران (5). و خبر عبد الرحمن بن الحجاج (6). و خبره الآخر (7).

و خبره الآخر أيضا (8). و خبر علي بن جعفر (9). و مرسل الفقيه (10). و خبر زياد بن أبي رجاء (11). و خبر زرارة بن أعين (12).

و صحيح هشام بن سالم، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما حق الله علي خلقه؟ فقال: أن يقولوا ما يعلمون، ويكفوا عما لا يعلمون، فإذا فعلوا ذلك فقد أدوا إلي الله حقه (13). و خبر سليم بن قيس (14). و ينبغي مراجعة هذه الروايات.

قلت: إن تمت أدلة البراءة، فليس القول بها قولاً بغير علم، وهي تامة في الشبهة الموضوعية، و أما الشبهة الحكمية فمقتضي ظهور هذه الأخبار في المقابلة بين ما يعلم و ما لا يعلم وجوب التوقف، فتكون أخص من قوله «رفع ما لا يعلمون» فيقيد 8.

ص: 42

- 1- جامع أحاديث الشيعة 1:146 ب 1 ح 42.
- 2- جامع أحاديث الشيعة 1:146 ب 1 ح 42.
- 3- جامع أحاديث الشيعة 1:147 ب 1 ح 44.
- 4- جامع أحاديث الشيعة 1:147 ب 1 ح 45.
- 5- جامع أحاديث الشيعة 1:147 ب 1 ح 47.
- 6- جامع أحاديث الشيعة 1:148 ب 1 ح 48.
- 7- جامع أحاديث الشيعة 1:148 ب 1 ح 49.
- 8- جامع أحاديث الشيعة 1:148 ب 1 ح 50.
- 9- جامع أحاديث الشيعة 1:149 ب 1 ح 53.
- 10- جامع أحاديث الشيعة 1:149 ب 1 ح 54.
- 11- جامع أحاديث الشيعة 1:149 ب 1 ح 55.
- 12- جامع أحاديث الشيعة 1:150 ب 1 ح 59.
- 13- جامع أحاديث الشيعة 1:150-1:151 ب 1 ح 60.
- 14- جامع أحاديث الشيعة 1:393 ب 8 ح 18.

الاطلاق، فيكون المرفوع ما لا يعلمه القاصر والمعتقد للخلاف لاجتهاد أو تقليد و نحوهم، لكن لا يبعد أن يكون المراد من هذه الروايات ما لا يعلمون حكمه واقعا و ظاهرا، فيكون ما دلّ علي البراءة موجبا للعلم بالحكم الظاهري.

الطائفة الثانية: ما دلّ علي أنّ الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة، قال الشيخ الأنصاري رحمه الله: وهي لا تحصي كثرة (1). و الأمر كما ذكره إن أراد ما يدلّ علي الوقوف، فينبغي ذكرها ثم بيان مفهومها.

فمنها: مقبولة عمر بن حنظلة، وفيها بعد فقد المرجّحات قال: إذا كان كذلك فأرجه حتّي تلقي إمامك، فإنّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكة (2). و خبر جميل المروي في ذيل خبر السكوني (3). و غيرهما من الروايات.

كرواية السيّد بن طاووس في كتاب الطرف (4)، وهي مختصة بالشبهة الحكميّة التي يمكن الفحص عنها؛ لأنّ الردّ إلي الامام إنّما يكون فيها.

ورواية الكراجكي في كتاب كنز الفوائد (5).

ورواية نهج البلاغة (6)، و يحتمل اختصاصه بعثمان بن حنيف. ورواية الآمدي في الغرر (7)، و لا دلالة له علي الوجوب. ورواية القمّي في كتاب الغايات (8). 3.

ص: 43

1- فرائد الاصول ص 340.

2- جامع أحاديث الشيعة 1:308 ب 6 ح 1.

3- جامع أحاديث الشيعة 1:312 ب 6 ح 8.

4- جامع أحاديث الشيعة 1:396 ب 8 ح 26.

5- جامع أحاديث الشيعة 1:396 ب 8 ح 27 و ح 28.

6- جامع أحاديث الشيعة 1:396 ب 8 ح 31.

7- جامع أحاديث الشيعة 1:397 ب 8 ح 32.

8- جامع أحاديث الشيعة 1:397 ب 8 ح 33.

ورواية نهج البلاغة (1). ورواية الصدوق في الخصال (2). ورواية الشيخ في أماليه (3). ورواية نهج البلاغة (4)، ويحتمل اختصاصه بمالك بن أشر. ورواية ابن همام في كتاب التمحيص (5).

ورواية أبي سعيد الزهري (6). ورواية الحسين بن سعيد في كتاب الزهد (7).

ورواية الشيخ المفيد في رسالة المهر (8). ورواية الشيخ في أماليه (9). ورواية عوالي اللئالي (10). وهذه الروايات ضعيفة السند.

ورواية كنز الكراچكي (11)، وسندها غير واضح. وخبر جابر (12). وينبغي ملاحظة هذه الروايات بالمراجعة إليها.

وخبر حمزة بن الطيار أنه عرض علي أبي عبد الله عليه السلام بعض خطب أبيه حتى إذا بلغ موضعاً منها، قال له: كف واسكت، ثم قال أبو عبد الله عليه السلام: لا يسعكم فيما ينزل بكم ممّا لا تعلمون إلا الكفّ عنه والتبّت و الردّ إلي أئمة الهدى حتى 8.

ص: 44

- 1- جامع أحاديث الشيعة 1:397 ب 8 ح 34 وح 35.
- 2- جامع أحاديث الشيعة 1:397 ب 8 ح 36.
- 3- جامع أحاديث الشيعة 1:397-398 ب 8 ح 37.
- 4- جامع أحاديث الشيعة 1:398 ب 8 ح 38.
- 5- جامع أحاديث الشيعة 1:398 ب 8 ح 39.
- 6- جامع أحاديث الشيعة 1:398 ب 8 ح 40.
- 7- جامع أحاديث الشيعة 1:398 ب 8 ح 41.
- 8- جامع أحاديث الشيعة 1:398-399 ب 8 ح 42.
- 9- جامع أحاديث الشيعة 1:399 ب 8 ح 43.
- 10- جامع أحاديث الشيعة 1:399 ب 8 ح 44.
- 11- جامع أحاديث الشيعة 1:176 ب 3 ح 9.
- 12- جامع أحاديث الشيعة 1:401 ب 8 ح 48.

يحملوكم فيه علي القصد، و يجلوا عنكم فيه العمي، و يعزفوكم فيه الحق، قال الله تعالى فَسَأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (1) هذا.

وعدّ الشيخ الأنصاري رحمه الله الخبر الأَخير من أخبار هذه الطائفة، لكن يحتمل أن يكون من الطائفة الاولي. وقوله «كف و اسكت» قيل: معناه إنه لم يكن حافظا للخطبة كما هو حقها، فكان ينسج علي طبق ظنّه، فاشتتمل علي أمر خلاف الواقع، وفي مثل ذلك يكون النقل مصداقا للافتراء مع التمكن من الفحص انتهى.

وقال الشيخ الأنصاري: إنه خاصّ بالقادر علي إزالة الشبهة (2).

أقول: لا يبعد أن لا يكون مختصاً بالمخاطبين و يعمّ كلّ من لا يعلم.

و خبر المسمعي (3). و خبر جابر المروي في أمالي الشيخ (4). و عدّهما الشيخ الأنصاري رحمه الله من أخبار هذه الطائفة، وقال: إنهما مخصوصان بالقادر علي إزالة شبهته (5)، لكن يحتمل أن يكونا من الطائفة الاولي، و لا يبعد الاختصاص كما ذكره.

و هذه الأخبار مختصة بالشبهة الحكمية، و مطلقة لما قبل الفحص و ما بعده، فتكون أدلة البراءة أخصّ منها؛ لأنها مختصة بما بعد الفحص فتخصّصها، لكنّه بعيد في بعضها.

ثمّ إنه قد أجاب الشيخ الأنصاري رحمه الله عن الاستدلال بهذه الأخبار علي وجوب الاحتياط، بأنّ الشبهة علي قسمين: 2.

ص: 45

1- جامع أحاديث الشيعة 1:393 ب 8 ح 19.

2- فرائد الاصول ص 342.

3- جامع أحاديث الشيعة 1:315 ب 6 ح 22.

4- جامع أحاديث الشيعة 1:315 ب 6 ح 19.

5- فرائد الاصول ص 342.

القسم الأول: الشبهة التي يجب الاحتياط فيها، وهي في موارد:

أحدها: ما إذا كان الفاعل قادراً على إزالة الشبهة بالرجوع إلى الامام، أو إلى الطرق المنصوبة من ناحيته، كما هو ظاهر المقبولة، و موثقة حمزة بن الطيار، ورواية جابر، ورواية المسمعي.

ثانيها: ما إذا كان الفاعل متكلاً على الاستنباطات الظنية.

ثالثها: كون المسألة من الاعتقادات، كما يظهر من خبر زرارة.

رابعها: الشبهة المحصورة.

و التوقف في هذه المقامات واجب.

القسم الثاني: الشبهة التي لا يجب الاحتياط فيها، والأخبار الواردة فيها ظاهرة في الاستحباب، مثل قوله «أورع الناس من وقف عند الشبهة» وقوله «لا ورع كالوقوف عند الشبهة» وغير ذلك.

إذا تحقّق أنّ الشبهة على قسمين، فنقول: الشبهة في قوله «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة» يراد بها الأعمّ ممّا يجب الاحتياط فيها و ما يستحبّ، ولا- تدلّ هذه الأخبار على حكم تأسيسي، بل لا- ينبغي الشكّ في كون الأمر فيها للارشاد من قبيل أوامر الأطباء المقصود منها عدم الوقوع في المضارّ.

فإن كان الهلاك المحتمل من قبيل العقاب الاخروي كالقسم الأول، يكون التوقف لازماً عقلاً و شرعاً من باب الارشاد، كأوامر الطبيب بترك المضارّ.

وإن كان الهلاك المحتمل مفسدة غير العقاب كالقسم الثاني، فمجرد احتمال لا يوجب العقاب بل يكون الوقوف راجحاً، و الأمر فيه بالتوقف للارشاد، و هو بنفسه لا يوجب استحقال العقاب، و ما نحن فيه و هي الشبهة الحكمية التحريمية من القسم الثاني؛ لأنّ العقل يستقلّ بأنّه لا عقاب على الحرمة الواقعية باتّفاق الاخباريين أيضاً، فلا هلكة بمعنى العقاب في ارتكابها، و إن زعموا ثبوت العقاب

من جهة هذه الأخبار، أعني: أخبار التوقف عند الشبهة، فإذا لم يكن المحتمل فيها العقاب الا-خروي كان حالها حال الشبهة الموضوعية، كأموال الظلمة، والشبهة الوجوبية في أنه لا-يحتمل فيها إلا غير العقاب من المضار، والمفروض كون الأمر بالتوقف فيها للارشاد والتخويف عن تلك المضرة المحتملة.

ثم قال: وهذا الاحتمال أولي من التخصيص، أي: احتمال أن يكون إرشادا شاملا لجميع الشبهات، بخلاف حملها علي اللزوم وإخراج الشبهة الموضوعية والوجوبية منه تخصيصا؛ لإبائها عن التخصيص (1) انتهى.

أقول: تقدم أن العقل يستقل بقبح العقاب علي حكم لم يبينه المولي أصلا، أو بينه و لم يجعله في معرض الوصول إلي العبد، أو جعله و خفي بسبب لا يعلمه العبد، وكذا إذا خفي لا من ناحية المولي بل لعوارض خارجية، فالحكم الغير الواصل إلي العبد بحيث لو فحص لم يصل إليه لا يكون مكلفا به، فلا شبهة فيه، فلم يتحقق موضوع القضية و هي «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة». و أمّا في غير هذا المورد، فالعقل لا يستقل بقبح العقاب، و يحكم بأنه لا بدّ من الرجوع إلي الشرع، وبالرجوع إلي الشرع يعثر علي أخبار التوقف، و مقتضاها لزوم التوقف إن صدقت الشبهة إلا في الشبهة الموضوعية.

ثم لا يخفي أن بعض الأخبار التي ذكرت في هذه الطائفة ليست منها، بل هي من الطائفة الاولي، و الخبر الذي يعدّ من هذه الطائفة هو المشتمل علي قوله «الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات» أو قوله «أورع الناس من وقف عند الشبهة» و نحوهما، فينبغي بيان معناه.

فنقول: قوله «الشبهات» جمع الشبهة، قال في الصحاح: و الشبهة الالتباس، 2.

ص: 47

و المشتبهات من الامور: المشكلات، و المتشابهات المتماثلات، و التشبيه التمثيل، و أشبهت فلانا و شابهته و اشتبه علي الشيء (1).

و قال الأزهري: و قال الليث: المشتبهات من الامور المشكلات، و تقول:

شبهت علي يا فلان إذا خلط عليك و اشتبه الأمر إذا اختلط (2) انتهى.

و الهلكة قال في المقاييس: هلك يدل علي كسر و سقوط، منه الهلاك، و لذا يقال للميت هلك (3).

فالهلكة هو السقوط و ما يقارب الفناء، و إطلاقه علي العذاب الاخروي صحيح؛ لأنه موجب للسقوط. و أما الضرر الدينوي أو الاخروي الذي لا يوجب السقوط كالمكروهات، فإطلاق الهلكة عليه مجاز.

قوله «خير من الاقتحام» يستعمل في موارد اللزوم، مثل قوله تعالى أذلك خير أم جنة الخلد (4) و قوله تعالى أذلك خير نزل أم شجرة الزقوم (5) و قوله تعالى أفمن يلقى في النار خير أم من يأتي أمناً يوم القيامة (6) و غيرها.

إذا تحققت مفاهيم مفردات هذا الحديث، فيظهر أن حاصل المعنى أن الوقوف عند ما يشتهه الأمر و يشكل تمييز الحق خير من المضي فيه و ارتكابه الذي هو سقوط و موجب للعذاب الاخروي.

و التعبير بقوله «خير» من أجل أن ارتكاب الشبهة ليس هلاكاً دائماً، بل هلاكاً.

ص: 48

1- صحاح اللغة 2236:6.

2- تهذيب اللغة 92:6.

3- مقاييس اللغة 62:6.

4- سورة الفرقان: 15.

5- سورة الصافات: 62.

6- سورة فصلت: 40.

إن كان المشتبه حراما واقعا، فالأمر يدور بين ارتكاب مباح لتشهي النفس لا عقاب فيه، أو ارتكاب حرام موجب للعقاب، ومتى لا يعلم أن ما يرتكبه ليس فيه هلاك، فيتعين عليه الوقوف، فهذه الجملة-أي: الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة- لا يصح استعمالها إلا في مورد لزوم التوقف، فهو نظير أمر الطبيب المريض بالاحتراز عن بعض ما يضره، فإن كان ما يضره موجبا لشدة مرضه أو بقاء برئه أو لموته صح ذكر هذه القضية، وإن لم يكن موجبا لذلك بل كان موجبا لصداخ خفيف جدا سريع الزوال، لم يصح ذكرها.

مثلا يصح أن يقول الطبيب: لا تشرب المايح الفلاني لأنه يحتمل أن لا تبرأ من مرضك، والوقوف عند ما يحتمل فيه عدم البرء خير من أن لا تبرأ. ولا يصح أن يقول: لا تشرب المايح الفلاني الذي لا يضرّك و تركه أنفع؛ لأنّ الوقوف عند ما يحتمل فيه عدم البرء خير من أن لا تبرأ.

وبالجملة هذه القضية تستعمل إرشادا إلي لزوم التحرز، فتدلّ علي أنّ الواقع المحتمل يجب التحفظ عليه في موارد الشبهة، لكن لا يصدق الشبهة علي ما إذا احتمل صدور الحكم واقعا، مع فرض عدم وصوله.

ولا يراد من الشبهة في هذه الأخبار الشبهة الموضوعية؛ لأنه قد استفاضت الأخبار وقام الاجماع و السيرة القطعية المتصلة إلي زمان المعصومين عليهم السلام علي عدم وجوب الاجتناب عن الشبهة الموضوعية؛ لأنه لا يمكن العلم بحلية الأشياء و لا بطهارتها و لا بعدم اشتمالها علي حقوق الله أو حقوق الناس، فلو لا جواز ارتكاب الشبهة الموضوعية لا ختلّ النظام، فتخصّص هذه الأخبار و يخرج منها الشبهة الموضوعية لو لم نقل بخروجها تخصّصا، بل يستفاد من بعض الأخبار مرجوحية الاجتناب إلا في النكاح، فيمكن أن يقال برجحان الاحتياط.

و الحاصل أنّ من لاحظ الأخبار المستفيضة الدالة علي جواز ارتكاب الشبهة

الموضوعية في باب الطهارة و النجاسة و فيما يشتري من سوق المسلمين من اللحم و الجلد و الجبن، و الحكم بصحة العقود الواقعة في سوق المسلمين، و ملكية صاحب اليد، إلى غير ذلك مما يظهر منه تسهيل الأمر في الشبهات الموضوعية، بحيث يكون الاحتياط في الشبهات الموضوعية لدرك الواقع، خلاف سيرة أصحاب الأئمة عليهم السلام، و خلاف ما ورد من سهولة الأمر، فحمل الشبهة في هذه الروايات علي رجحان الاحتياط في الشبهة الموضوعية ربما ينافي ذلك، فينبغي حملها علي الشبهة المفهومية، و علي الموارد التي يصدق فيها الشبهة في الحكم.

و أما ما ذكره الشيخ الأنصاري رحمه الله من الموارد التي استعملت هذه الجملة فيها في غير اللزوم فهو غير مسلم، منها قوله «أورع الناس من وقف عند الشبهة» (1).

فإنه -مضافا إلي أنّ هذا الخبر ليس من قبيل قوله «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة» و مثله قوله «لا -ورع كالوقوف عند الشبهة» - لا دلالة له علي أنه مستحب، بل يمكن أن يكون لازما، نظير ما ورد من قوله «أورع الناس من ترك الحرام».

و منها: قوله في خبر «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة، و تركك حديثا لم تروه خير من روايتك حديثا لم تحصه» (2).

قال الشيخ الأنصاري رحمه الله: فإنّ من المعلوم رجحان ترك رواية الخبر الغير المعلوم صدوره أو دلالته لا لزومه (3) انتهى.

قلت: بل يجب الوقوف عنده، و المعني تركك حديثا بأن لم تروه خير من أن تروي حديثا لم تحط بمعناه و سنده، فإنه ربما يوقع غيره في خلاف الواقع، 4.

ص: 50

1- فرائد الاصول ص 342.

2- فرائد الاصول ص 340.

3- فرائد الاصول ص 344.

و يدخل في من أفتي بغير علم.

و الحاصل أنّ موارد استعمال الجملة المذكورة هي الموارد التي يلزم الوقوف فيها، كخبر عمر بن حنظلة، فإنّ تعليل وجوب الارجاء بكون الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام، يقتضي وجوب الاجتناب في جميع الشبهات لوجود العلة فيها.

و يمكن أن لا يكون وجوب الارجاء من ناحية تمكّنه من الوصول إلى الامام، بل هو غاية التوقّف، فلا فرق بين التمكّن من رفع الجهل و عدمه إن لم يتمّ ما دلّ علي البراءة.

و أمّا موثّق مسعدة بن زياد، عن جعفر عليه السّلام، عن آبائه عليهم السّلام، أنّ النبي صلّى الله عليه وآله قال:

لا تجمعوا في النكاح علي الشبهة ووقفوا عند الشبهة، يقول: إذا بلغك أنّك قد رضعت من لبنها و أنّها لك محرّم و ما أشبه ذلك، فإنّ الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة (1). فهو أيضا ظاهر في الحرمة. لكنّه معارض بأخبار كثيرة (2)

و بخبر مسعدة بن صدقة (3)، و يؤيّد المطلوب أخبار اخر (4).

و حيث أنّ الأخبار المعارضة أكثر، فينبغي العمل علي الأكثر، و يرد علم هذا الخبر إلى أهله، أو يحتمل علي الكراهة الشديدة، أو علي ما إذا قامت البيّنة أو أخبر الثقة بذلك.

ثمّ أنّه قد اجيب عن أخبار الوقوف عند الشبهة بأنّها معارضة بأخبار البراءة، و هي أقوى سندا و دلالة و اعتضادا بالكتاب الدالّ علي البراءة، و العقل مستقلّ بفتح العقاب من غير بيان، و لو سلّم التكافؤ فيكون من تعارض النصّين، و المختار فيه 5.

ص: 51

1- وسائل الشيعة 14:193 ب 157 ح 2.

2- وسائل الشيعة 14:303 ب 12، و ج 14:456 ب 10.

3- وسائل الشيعة 12:60 ح 4.

4- وسائل الشيعة 14:226 ب 23 و ب 25.

وأجاب الشيخ الأنصاري رحمه الله عن هذا الجواب بأن مقتضى أكثر أدلة البراءة المتقدمة، وهي جميع آيات الكتاب والعقل وأكثر السنة وبعض تقارير الاجماع عدم استحقاق العقاب علي مخالفة الحكم الذي لا يعلمه المكلف، ومن المعلوم أن هذا من مستقلات العقل الذي لا يدل أخبار التوقف ولا غيرها من الأدلة النقلية علي خلافه، وإنما يثبت أخبار التوقف بعد الاعتراف بتمايمتها علي ما هو المفروض تكليفا ظاهرياً بوجود الكفّ وترك المضي عند الشبهة، والأدلة المذكورة لا تنفي هذا المطلب، فتلك الأدلة بالنسبة إلي هذه الأخبار من قبيل الأصل بالنسبة إلي الدليل، فلا معني لأخذ الترجيح بينهما، وما يبغي من السنة من قبيل قوله عليه السلام «كلّ شيء مطلق» لا تكافيء أخبار التوقف لكونها أكثر وأصحّ سنداً.

وأما قوة الدلالة في أخبار البراءة فلم يعلم، وظهر أن الكتاب والعقل لا ينافي وجوب التوقف الي آخر كلامه (1).

قلت: ما ذكره متين، بل يمكن منع الاستدلال بالعقل علي البراءة في ما صدق عليه الشبهة.

الطائفة الثالثة: أخبار الاحتياط، وهي مرسل كنز الفوائد (2) ولا دلالة فيه علي الوجوب. و خبر أمالي ابن الشيخ (3) وفي دلالته علي الوجوب نظر.

وصحيح عبد الرحمن بن الحجاج، قال: سألت أبا الحسين عليه السلام عن رجلين أصابا صيدا و هما محرمان، الجزاء بينهما أو علي كلّ واحد منهما جزاء؟ قال: لا بل 0.

ص: 52

1- فرائد الاصول ص 345.

2- جامع أحاديث الشيعة 1:396 ب 8 ح 27.

3- جامع أحاديث الشيعة 1:396 ب 8 ح 30.

عليهما أن يجزي كل واحد منهما الصيد، قلت: إن بعض أصحابنا سألني عن ذلك فلم أدر ما عليه، فقال: إذا أصبتم مثل هذا فلم تدرؤا فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا فتعلموا (1).

و أورد عليه أولاً: بأنه غير معمول به في مورده؛ لأنه في الشبهة الحكمية الوجوبية. و ثانياً: أنه مخصوص بما علم الوجوب في الجملة. و ثالثاً: أنه مخصوص بزمان الحضور و قبل الفحص عن الدليل، و القائل بالبراءة لا يتمسك بها قبل الفحص.

قلت: لا يبعد أن يكون المراد من قوله عليه السلام «إذا أصبتم مثل هذا» أي: إذا ابتليتم بمسألة لا تدرؤن حكمها مطلقاً في الشبهة الوجوبية و غيرها، سواء كان أصل الوجوب معلوماً أولاً، و سواء كان في زمان الحضور أو غيره، فعليكم بالاحتياط، فيشمل جميع الموارد.

و المناقشات المذكورة مدفوعة، أما الأول، فلأنه لا فرق بين الشبهة الوجوبية و التحريمية في الاحتياط في موارد الشبهة بحسب الأخبار.

و أما الثاني، فلأن المورد من دوران الأمر بين الأقل و الأكثر غير الارتباطيين، و الأكثر المشكوك في مثله يكون كالمشكوك البدوي، لأنه لا فرق بينهما في كون الشك في كليهما ابتدائياً، فإذا وجب الاحتياط في الأول وجب في الثاني.

و أما الثالث، فلا- وجه لتخصيصه بزمان الحضور، و الغاية المذكورة هي السؤال و تعلم الحكم، و مجرد إمكان حصول الغاية في زمان الحضور دون زمان الغيبة لا يوجب تخصيص المغيبي بحال الحضور، فتأمل.

و الأولي عد هذه الرواية من الطائفة الأولى؛ لأنها تدلّ علي عدم القول بغير 1.

ص: 53

ثم إن الشيخ الأنصاري رحمه الله (1) ذكر روايات اخر في هذه الطائفة قاصرة الدلالة علي عموم الاحتياط.

الطائفة الرابعة: ما يدل علي تثليث الامور، وهي مقبولة عمر بن حنظلة، قال عليه السلام: وإتما الامور ثلاثة: أمر بين رشده فمتبع، وأمر بين غيّه فمجتنب، وأمر مشكل يرد حكمه إلي الله تعالي، قال رسول الله صلّي الله عليه وآله: حلال بين و حرام بين و شبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجى من المحرّمات، و من أخذ بالشبهات ارتكب المحرّمات و هلك من حيث لا يعلم (2).

قيل: لا ظهور له في لزوم الاجتناب عن المشتبهات، لكن لا يبعد ظهوره في ذلك.

و خبر جميل بن صالح، عن أبي عبد الله عليه السلام عن آبائه عليهم السلام قال: قال رسول الله صلّي الله عليه وآله إلي أن قال: الامور ثلاثة: أمر بين رشده فاتبعه، وأمر بين غيّه فاجتنبه، وأمر اختلف فيه فردّه إلي الله (3)، و لا بأس بدلالته؛ لأنّ قوله «فردّه إلي الله» ظاهر في الوجوب، و في سنده الحارث بن محمّد، و هو الحارث بن أبي جعفر، ذكره النجاشي و الشيخ، و لم يذكر له مدحا، و جميل بن صالح ثقة.

و مرسل الفقيه، قال: و شبهات بين ذلك، فمن ترك ما اشتبه عليه من الاثم، فهو لما استبان له أترك (4). و لعله لا دلالة له علي الوجوب. و خبر نعمان بن بشير (5). 4.

ص: 54

1- فرائد الاصول ص 347.

2- جامع أحاديث الشيعة 1:308 ب 6 ح 1.

3- جامع أحاديث الشيعة 1:400 ب 8 ح 46.

4- جامع أحاديث الشيعة 1:394 ب 8 ح 22.

5- جامع أحاديث الشيعة 1:399 ب 8 ح 44.

أجاب الشيخ الأنصاري رحمه الله عن هذه الأخبار بما يقرب من الجواب عمّا دلّ علي أنّ الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة، بأنّه إرشاد إلي التحرّز عن المضرة المحتملة فيها، فقد تكون المضرة عقاباً، فالاجتناب لازم، وقد تكون غيرها فلا عقاب. ويؤيد عدم ورودها في مقام الالزام بترك المشتبهات امور:

أحدها: عموم الشبهات للشبهة الموضوعية، ولا يجب الاجتناب في الشبهة الموضوعية إجماعاً، وليست الشبهة الموضوعية من الحلال البين، لأدلة جواز ارتكابها، مع أنّها لو كانت منه فالشبهة الحكمية أيضاً كذلك لأدلة البراءة، ولا يصحّ تخصيص الشبهات بغير الموضوعية لإبائها سياقها.

ثانيها: أنّه ربّ علي ارتكاب الشبهات الوقوع في المحرّمات و الهلاك من حيث لا يعلم، أي: من ارتكب الشبهة وقع في الحرام قطعاً، لكن هذا المعني غير مراد، لعدم العلم بارتكاب الحرام إن ارتكب المشتبه، فيراد به مجازاً أنّه إذا ارتكب الشبهة أشرف علي الوقوع في الحرام، وأعدّ نفسه لذلك، فإنّ من يرتكب الشبهة يسهل عليه ارتكاب الحرام، ويشرف علي الوقوع في الحرام، فلا بدّ من حمل الرواية علي الاستحباب؛ لأنّ مجرد الاشراف علي الوقوع في الحرام ليس بحرام.

ثالثها: الأخبار المساوقة لهذا الخبر ظاهرة في الاستحباب، فتكون قرينة علي حمل هذا الخبر علي الاستحباب أيضاً (2).

قلت: إنّ الشبهة الموضوعية خارجة قطعاً، لما عرفت من أنّ تحصيل الواقع غير ممكن، فهو من الحلال البين بعد ترخيص الشارع في ارتكابها، بخلاف الشبهة 1.

ص: 55

1- جامع أحاديث الشيعة 1:176 ب 3 ح 8.

2- فرائد الاصول ص 351.

الحكْمِيَّة فَإِنَّهَا محلّ إشكال؛ لأنّه لم يتّضح دليل البراءة فيها، مضافاً إلي أنّ الشبهة هي التباس الأمر ولا تشمل الموضوعيّة، فتأمل.

وأمّا ما ذكره ثانياً، ففيه أنّ الظاهر من هذا الخبر الوقوع في الحرام الذي يحتمل انطباق الشبهة عليه لا حرام آخر؛ لأنّه لو كان المراد حراماً آخر غير ما في مورد الشبهة، كان حقّ العبارة أن يقال: وقع في المحرّمات وهلك من حيث لا يريد لا من حيث لا يعلم، فهذا التعبير يناسب الحرمة الموجودة في مورد الشبهة، ففي الشبهة الحكميّة يجب الاجتناب؛ لأنّ الحكم الواقعي إن كان موجوداً، فهو غير معذور في ارتكابه، و لمّا كان ارتكاب كثير من الشبهات يوجب الوقوع في الحرام الواقعي كان ذلك مانعاً عن ارتكاب شبهة واحدة أيضاً.

وأمّا ما ذكره ثالثاً، فلأنّه لا تنافي بين الأخبار، بأن يكون ارتكاب الشبهات موجبا للوقوع في الحرام، و موجبا أيضاً للتجرّي علي ارتكاب المحرّمات المعلومة.

و أمّا حكم العقل، فمن وجوه:

الوجه الأوّل: أنّه يستقلّ بلزوم دفع الضرر المحتمل الدنيوي و الاخروي، و احتمال حرمة الفعل يستلزم احتمال اشتماله علي مفسدة مقتضية للحرمة.

وفيه ما مرّ من أنّ الضرر المحتمل إن كان هلاك النفس أو قطع عضو و نحوهما، فالعقل يستقلّ بلزوم دفعه حتّي في الشبهة الموضوعيّة؛ لأنّ الحكم العقلي لا يخصّص، فإذا شكّ في حرمة شرب التنّ جاز شربه؛ لعدم ترتّب ضرر عليه، بخلاف ما لو شكّ في كون بعض الموادّ المخدّرة سماً يوجب استعماله هلاك النفس، فإنّه يستقلّ العقل بلزوم الاجتناب عنه. و أمّا احتمال العقاب الاخروي، فلا دافع له إلاّ إذا تمّ قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

الوجه الثاني: استقلال العقل بلزوم امثال المحرّمات الشرعيّة التي يعلم

المكلف بوجودها إجمالاً المتوقّف علي ترك جميع ما يحتمل حرمة.

وفيه أولاً: أنّ المعلوم حرمة ما كان مؤدّي الأخبار و الشهرة الكاشفة عن النصّ، ولا علم بحرمة أشياء غير مؤدياتها.

و ثانياً: لو سلّم كون الحكم الواقعي غير ملحوظ كونه مؤدّي الطرق، لكن العلم الاجمالي ينحلّ تعبداً بقيام الأخبار و سائر الأدلّة علي حرمة بعض الأشياء، و نظيره في الانحلال تعبداً، العلم بنجاسة أحد الثوبين ثم قامت بيّنة علي نجاسة أحدهما المعين قبل العلم الاجمالي، فيصير العلم الاجمالي منحلّاً تعبداً، هكذا أجاب عنه الشيخ الأنصاري رحمه الله (1) فلاحظ.

أقول: إنّ الحكم الالزامي المدلول لنصّ الكتاب أو لظاهره أو للخبر الذي رواه ثقة واقعي، أو من أخبر ثقة واقعي بوثاقته قليل، و لو اضيف إليه ما ذكره الشيخ الأنصاري رحمه الله من كونه مع ذلك موجبا للاطمئنان بصدوره كان مصداقه أقلّ، و لا ينحلّ العلم الاجمالي بالعمل بهذا المقدار.

فلا بدّ من الاحتياط بالعمل بالأخبار علي الكيفية التي تقدّمت في بحث حجّية خبر الواحد، فلو فرض دلالة خبر عمر بن حنظلة مثلاً علي حرمة شيء، و كان موافقاً لشهرة القدماء، و كان في سند الخبر أصحاب الاجماع، و كان في الكتب الأربعة، إلي غير ذلك من الجهات التي يناقش بعضهم في حجّيتها، فلا يجوز طرحه و الرجوع إلي أصالة البراءة، لما ذكرنا من عدم انحلال العلم الاجمالي.

نعم إن عمل بجميع الأخبار و الشهرة المحتملة كاشفيّتها عن النصّ، خرج المشكوك عن أطراف العلم الاجمالي.

الوجه الثالث: أنّا مأمورون بترك ما نهى النبي صلّي الله عليه و آله و الامام المعصوم عليه السّلام عنه 4.

ص: 57

واقعا، بمقتضى قوله تعالى وَ مَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَأَنْتَهُوا (1) يعني كلّ نهى صدر من النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله يجب الانتهاء عنه، فإذا احتمل كون شيء قد صدر النهي عنه، فلا بدّ من الانتهاء عنه حتّى يتحقّق الامتثال.

وفيه أنّه كذلك لو لا معارضته بما دلّ علي أنّه لا تكليف إلاّ بعد البيان، وقد تقدّم الآيات والأخبار الدالّة علي أنّه ما لم يصل الحكم إلي الناس، فلا يكونون مكلفين بالعمل به، وهي تبيّن أنّ المراد هو ما نهاكم عنه ممّا وصل النهي إليكم.

الوجه الرابع: ما قيل من استقلال العقل بأنّ العبد من حيث أنّه مملوك لله سبحانه، فلا بدّ أن يكون صدوره و وروده عن إذن مالكة، ففعل ما لم يأذن به مالكة إذنا مالكيّا كشرب التتن خروج عن زيّ الرقيّة، وهو قبيح مذموم عليه.

أقول أوّلا: إنّ معاملة الموالي مع العبيد أن يكون العبد ممثلا لمولاه لا أن يكون مأذونا في كلّ فعل من نوم وقيام و قعود، نعم ليس للعبد أن يؤجر نفسه بدون إذن مولاه، وليس له أن يبيع بعض أعضائه مثل احدي كليته، ولذا لو أراد المولي من العبد أن يشتري له اللحم و لم يأمره بذلك، قبح منه توبيخه علي عدم الشراء، وليس ذلك إلاّ لهذا البناء الخارجي بين الموالي العرفيين و العبيد، وهذا المعني المرتكز في أذهان العرف يجرونه بين الله تعالى و عبده.

و ثانيا: إنّ الله تبارك و تعالى يعامل العبد معاملة من كان مستقلا في أمره، فيشتري من المؤمنين أنفسهم و أموالهم و يدلّهم علي تجارة تنجيهم من عذاب النار. و حاصل هذا الوجه أنّ العبد مملوك لله و المملوكيّة تقتضي أن يكون جميع حركاته و سكناته بإذن الله. و الجواب عنه ما ذكرناه.

الوجه الخامس: أنّ المخلوقات التي يتصرّف فيها كالنتن مثلا و غيره ملك لله 7.

ص: 58

تعالى، و لا- يجوز عقلا- أن يتصرف في ملك المالك إلا بإذنه وإباحته، فإذا فقد الإذن والإباحة قطعنا على الحظر، إلا إذا أذن الشارع في ارتكابه، وهذه المسألة تفتقر عن مسألة أصالة البراءة، فإنها في مورد الشك في الحكم الواقعي، وهذه المسألة في إثبات الحظر في التصرف في الأشياء بالعنوان الواقعي بحكم العقل، لكن إثبات الحظر في الأفعال يكفي في القول بالاحتياط في مورد الشك في الحكم الواقعي.

و الجواب: أن العقل لا يستقل بقبح التصرف في ملك الغير بما هو ملك الغير، إلا إذا كان إضرارا بالغير أو ظلما عليه، وأما مجرد التصرف فلا و حيث أن الناس يقصدون الانتفاع بأملأهم يكون تصرف الغير فيها إضرارا أو ظلما بهم، وأما الله تعالى فلا ينتفع بمخلوقاته، ولا يضره الانتفاع بها، فكما أن الاستغلال بظلم حائط الغير لا يضره ولا يستقل العقل بقبحه، فكذا ملك الله تعالى، بل الانسان و وضع الأشياء تحت يديه و خلق الحيوانات و هي تنتفع بهذه الأشياء، فلا يستقل العقل بمنع الانسان من التصرف فيها و الانتفاع بها.

وقد أجاب السيد الأجل المرتضى رحمه الله بما يقرب مما ذكرنا في الذريعة (1)، و كأنه يختار أن الأصل في الأشياء الإباحة، لكن الشيخ الطوسي في العدة يذهب إلى الوقف، و لعله الأظهر؛ لأن العقل لا إحاطة له بالمصالح و المفسد، و ما ينبغي للمكلف التصرف فيه، و ما لا ينبغي له ذلك فيتوقف في كل تصرف بعد ملاحظة ورود الشرع؛ لأنه يراه ملزما بمراعاة الشرع.

الوجه السادس: استقلال العقل بلزوم أن يكون الانسان مطيعا لله في جميع 1.

ص: 59

أعماله شكرا للمنعم الحقيقي، فما احتمل كونه حراما ينبغي تركه، و ما احتمل كونه واجبا ينبغي فعله، و ما علم أنه رخص فيه، جاز له ارتكابه.

وفيه أنّ العقل فيما لا يستقلّ بحسنه أو بقبحه يحكم بلزوم الرجوع إليّ الشرع، فإنّ تمّ عنده أدلّة البراءة فيما يشكّ في حرمة أو الاحتياط فهو، وإلاّ ففي استقلال العقل بعدم التكليف حيث لم يصل إليه الحجّة مع احتمال وجود التكليف وعدم تقصير المولي، وإنّما خفي الحكم لاعتداء الظالمين، تأمّل و اشكال، فتأمّل.

وقد تلخّص من جميع ما ذكرنا أنّ الذي ينبغي أن يقال: أنّه إذا لم يوجد دليل عليّ حرمة شيء أو وجوبه، ولم يقل بحرمة أحد من العلماء، فلا تكليف لعدم تماميّة البيان عليّ التكليف حيث لم يصل إليّ المكلف، ويدلّ عليه الآيات والأخبار.

و أمّا إذا كان عليه دليل لم يتمّ حجّيته، كما إذا كان الخبر ممّا صحّحه القدماء و لم يثبت عندنا صحّته، أو كانت شهرة من القدماء غير مستندة إليّ الخبر، أو كان سنده مشتملا عليّ رجل اختلفت الأقوال في وثاقته، أو رجل لم يضعّف، وأمثال هذه الموارد ممّا يكون فيه شبهة، أي: اشتبه الأمر و لم يظهر الترجيح بين هذه الامور، فيشملة أخبار التثليث و أخبار الوقوف عند الشبهة، و هي أقوى دلالة و سندا و أكثر عددا من أدلّة البراءة، و ربّما يقع الشبهة في تعيين المصدق الخارجي، كما إذا لم يعلم كون ذلك ربا لأجل الشكّ في كونه شرطا أو ليس شرطا ممّا يلتبس الأمر فيه، ففي جميع هذه الموارد يحتاط.

تنبيهات:

التنبيه الأوّل: قد يفصل بين كون المسألة ممّا تعمّ بها البلوي

، بحيث لو ورد فيها تحريم لظهر، فإذا لم يوجد فيها ما يدلّ عليّ التحريم بعد الفحص، فيقال: عدم الدليل دليل عليّ عدم الحرمة واقعا، و بين كون المسألة محلّ الابتلاء و احتمال ورود نصّ فيها

قد خفي علينا، فحينئذ تجري أصالة البراءة، فيكون الفعل محكوما بالحلية الظاهرية، ولا ثمرة عملية بينهما، لكن عندنا وعند من يجعل بعض الموارد من باب الشبهة التي يجب فيها الاحتياط، فهذا التفصيل متين في الجملة.

وفي المورد الأول يكون الفعل محكوما بالاباحة الواقعية، وفي المورد الثاني بالاباحة ظاهرا. وأما إذا صدق الشبهة، فإنه يجب التوقف والاحتياط.

وأما ما ذكره الشيخ الأنصاري رحمه الله في ردّ هذا التفصيل، من قوله: إنّ الدليل المصحح للتكليف هو ما تيسر للمكلف الوصول إليه والاستفادة منه، فلا فرق بين ما لم يكن في الواقع دليل شاف أصلا، أو كان ولم يتمكن المكلف من الوصول إليه، أو تمكن لكن بمشقة رافعة للتكليف، أو تيسر ولم يتم دلالتة في نظر المستدلّ، فإنّ الحكم الفعلي في جميع هذه الصور قبيح.

إلي أن قال: إنّ المستنبط صحّ له دعوي القطع بانتفاء الحكم الفعلي، ولا فرق بين العام البلوي وغيره إلي آخر ما أفاده (1).

فيمكن المناقشة فيه بأنّه يصدق الشبهة في بعض هذه الموارد كما تقدّم، فإذا لم يتمّ عند المجتهد حجّية خبر من وثقه الرجاليون من الفطحية والواقعية، ولم يثبت عنده حجّية شهرة القدماء، ولا غير ذلك ممّا يوجب اعتبار الخبر عند غيره، كوجوده في الكتب التي شهد الرجاليون بأنّها معمول بها، ككتب الحسين بن سعيد، وتكرّره في الاصول، وقام خبر معتضد بهذه الامور علي حرمة شيء، فلا يبعد صدق الشبهة، ويشملها ما دلّ علي الوقوف عند الشبهة، ولعلّ ذلك وشبهه وجه الاحتياط اللازم من بعض الفقهاء في بعض الموارد.

التنبيه الثاني: أنّ أصالة البراءة لا تنفي الحكم الواقعي

، ولا توجب الظنّ بعدم الحرمة،

ص: 61

بل هي وظيفة من لم يقم عنده دليل، وإن ظنّ ظنًا غير معتبر بالحرمة، كما أنّ الاستصحاب أيضًا لا يفيد الظنّ، وسيأتي في محله.

التنبيه الثالث: لا إشكال في أن ترك المشكوك حرمة راجح عقلا

، ويستحقّ التارك ثواب الانقياد، وهل هو راجح شرعا؟ بأن يكون أحد المستحبات الشرعية، استظهر الشيخ الأنصاري رحمه الله من بعض الأخبار، كقوله عليه السلام «من ارتكب الشبهات نازعته نفسه إلي أن يقع في المحرّمات» وقوله «من ترك الشبهات كان لما استبان له من الأثم أترك» وقوله «من يرتع حول الحمي يوشك أن يقع فيه» كون الأمر به للاستحباب، وحكمته أن لا يهون عليه ارتكاب المحرّمات المعلومة إلي آخر كلامه (1).

أقول: استفادة الاستحباب من هذه الأخبار مشكل، لكن يمكن أن يقال: إنّ الاحتياط مرتبة من التقوي والزهد والورع، وهي بمراتبها مستحبة: لقوله تعالي فأتقوا الله ما استطعتم (2).

ثمّ إنّه إذا دار الأمر بين الاستحباب والتحريم، فالأرجح هو الترك.

التنبيه الرابع: تعرّض الشيخ الأنصاري رحمه الله لحكومة أصالة عدم التذكية علي أصالة

البراءة

، وسنتعرّض له في الشبهة الموضوعية.

المسألة الثانية: ما إذا كان دوران حكم الفعل بين الحرمة وغير الوجوب من جهة إجمال النصّ

عندنا، وكان معلوما عند المخاطبين، مثل النهي المجرد عن القرينة، بناء علي القول باشتراكه لفظا بين الحرمة والكرهية، ومفهوم الغناء أو الصعيد اللذين ربّما كانا معلومين عند المكلفين المخاطبين، ولكن لبعد العهد والتصرف باللغة وتداخل

ص: 62

1- فرائد الاصول ص 360.

2- سورة التغابن: 16.

اللغات وغير ذلك، كما صرح ابن الأثير في أول نهايته (1) صارا مجملين.

قال الشيخ الأنصاري رحمه الله: وحكمه كما في المسألة الاولى، والأدلة المذكورة من الطرفين جارية (2).

قلت: الانصاف أن هذا من موارد الشبهات، التي يشملها أخبار التلث، وأخبار الوقوف عند الشبهة، وأخبار الكفّ عما لا يعلم، وهي حاكمة علي بعض أدلة البراءة ومخصّصة لبعضها، مثل حديث الرفع؛ لأنه أعمّ من الشبهة الموضوعيّة والحكميّة ومما لم يرد فيه نصّ أو ورد مجملا بحيث يكون مصداقا للشبهة.

المسألة الثالثة: أن يكون احتمال الحرمة لتعارض النصين

، فإن كان وجه التقيّة معلوما موافقا لأحدهما حمل هذا علي التقيّة، وكذا إن ظهر موافقة أحدهما للكتاب. وأما إن لم يمكن الجزم بحمل أحدهما علي التقيّة للجهل بأقوال العامة؛ حيث أنّ أقوالها علي ما قيل إنّما انضبطت في الأربعة في زمان السيّد المرتضى رحمه الله، أو لم يمكن الجزم بموافقة أحدهما للكتاب لاجمال الكتاب ونحو ذلك، أو تعارض النصان ولم يتمّ الدليل علي التخيير، ففي جميعها يصدق الشبهة، فيجب الوقوف عندها ولا بدّ من الاحتياط.

المسألة الرابعة: في الشبهة التحريميّة الموضوعيّة

و يستدلّ علي البراءة فيها بالأدلة الأربعة:

الأول: الكتاب

، ولعلّ المراد به قوله تعالى خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً.

الثاني: الاجماع

، لكن يحتمل كون مدركه الأخبار وسيرة المشرّعة.

ص: 63

1- نهاية ابن الأثير 1:5.

2- فرائد الاصول ص 365.

، وتعرض لها في بحث الشك في المكلف به.

وذكر الشيخ الأنصاري خبر مسعدة بن صدقة و المناقشة فيه، وعبر عنه بالموثقة، ثم قال: ولكن في باقي الأخبار المتقدمة بل جميع الأدلة المتقدمة من الكتاب و العقل كفاية، مع أن صدرها و ذيلها ظاهران في المدعي (1).

أقول: عدم وجوب الاجتناب في الشبهة الموضوعية مما لا ينبغي الشك فيه، و الأخبار مستفيضة علي الحل فيها.

الرابع: العقل

، فإنه يحكم بقبح العقاب بلا بيان.

توضيحه: أن الحرمة المتعلقة بشرب الخمر تنحل إلى حرمة كل فرد من الخمر، بحيث يكون لكل فرد عصيان مستقل، و الحكم يتوقف علي وجود موضوعه، و قبل وجوده يكون إنشاء محضاً، فوجود الموضوع شرط التكليف، فإذا شك في ما بيع أنه خمر أو ماء، فإن كان خمر واقعاً فهو حرام مستقل لا ربط له بسائر أفراد الخمر، و حيث ان كونه خمر مشكوك، فيكون موضوع الحرمة مشكوكاً، و الشك في الموضوع يوجب الشك في الحرمة، و العقاب علي ارتكاب مشكوك الحرمة عقاب بلا بيان.

و أورد عليه بأن البيان الذي لا بد منه في كون العقاب مع البيان هو بيان الحكم الكلي و اصاله إلي العبد، و أما بيان المصاديق فليس وظيفة المولي، و قد أدي المولي ما عليه، حيث بين حرمة الخمر.

و أجاب الشيخ الأنصاري رحمه الله عن هذا الايراد بأن النهي عن الخمر يوجب حرمة الأفراد المعلومة تفصيلاً و المعلومة إجمالاً بين محصورين، و أما ما احتمال كونه خمر فلم يعلم من النهي تحريمه، و ليس مقدّمة للعلم باجتنب فرد محرّم

ص: 64

يحسن العقاب عليه، ثم ذكر أنّ هذا التوهّم، أي توهّم عدم لزوم بيان المصاديق جار في الموضوع الكلّي المشتبه حكمه كشرّب التتن؛ لأنّ العمومات الدالّة علي حرمة الخبائث و الفواحش و ما نهاكُم عنهُ فانتَهُوا تدلّ علي حرمة امور واقعيّة يحتمل كون شرب التتن منها (1).

و فيه أنّ العقل يحكم بأنّ المولي إن بين الحكم الكلّي و أوصله إلي العبد، فليس عليه بيان مصاديقه؛ لأنّ انطباق الحكم الكلّي علي موضوعه قهري لا- يرتبط بالمولي كشارع، فإذا حرّم ما صدق عليه مفهوم الخمر، فلا عذر للعبد في شرب ما صدق عليه الخمر واقعا، فيلزم عليه أن يجتنب ما يشكّ في كونه خمرا حتّي يحرز أنّه امتثل الحكم الصادر من المولي.

و أمّا النقض الذي ذكره الشيخ، فيلتزم به إن كان المراد من قوله و يُحرّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثُ إنشاء حرمة ما صدق عليه الخبائث واقعا، و احتمال كون شرب التتن مثلا من الخبائث، و لكن في معني الآية احتمال آخر، و هو أن يكون المراد أنّ ما حرّمه الشارع من الميتة و الخمر و الدم و غيرها هي خبائث، فهو إخبار عن المحرّمات الشرعيّة أنّها خبائث. و أمّا إذا قلنا بحرمة الخبائث بهذا العنوان، فإن صدق الخبيث علي شيء حكم عليه بالحرمة، و أمّا إن لم يصدق الخبيث فلا و إن شكّ في شيء أنّه خبيث و جب الاحتياط عقلا، و مرّ الجواب عن التمسك بقوله تعالي و ما نهاكُم عنهُ فانتَهُوا.

و حاصل كلامنا أنّ العقل يستقلّ بلزوم مراعاة احتمال انطباق المكلف به علي المشكوك، فإذا قال المولي: لا تشرب الخمر، المراد به ما صدق عليه الخمر و هو الخمر الواقعي، فالعقل يستقلّ بأنّ الفرد المشكوك يجب الاجتناب عنه؛ لأنّه لا9.

ص: 65

تقصير من ناحية المولي في بيان الحكم، وليس عليه بيان تطبيق المتعلّق علي أفراده، و مطلوبه الاجتناب عن الخمر الواقعي، فلا يراه العقل معذورا لو شرب مشكوك الخمرية الذي يكون خمرا واقعا؛ لأنّ الاحتمال هنا يكون منجّزا للتكليف.

ولو سلّم دلالة الآيات المذكورة علي حرمة ما نهى عنه الشارع واقعا في الشبهة الحكمية، وإن لم يصل إلي المكلفين بعد ما صدر عن الشارع، فلا يجري قاعدة قبح العقاب بلا بيان، ولكن يكفي الأدلة المتقدّمة الدالة علي أنّه لا يعاقب الله ما لم يتمّ البيان و ما لم يصل البيان في تقييد إطلاق أمثال قوله تعالي ما نهاكم عنه فانتهوا.

وقد يستدلّ للاحتياط في الشبهة الموضوعية التحريمية بأنّ دفع الضرر المحتمل واجب عقلا؛ لأنّ العقل يكون مدبّرا للبدن، و يري أنّ ما يكون فيه مصلحة له ملزمة يجب فعله، و ما يكون فيه مفسدة ملزمة يجب تركه، ولذا نقول: إنّ ما حكم به الشرع قد حكم به العقل أيضا؛ لأنّ الشرع إذا حرّم شيئا كشف ذلك عن مفسدة فيه يلزم التجنّب عنها، و لا فرق فيما يلزم التحرّز عنه ممّا يرجع إليه بين الأمور الدنيوية و الامور الاخروية، فلذا يجب ملاحظة دعوي مدّعي النبوة، المخبر عن وجود حياة بعد الموت، المحذّر من دخول النار بسبب بعض الأفعال.

ثمّ إنّ الاضرار التي يجب دفعها عقلا و الاجتناب عن مورد احتمالها امور:

الأول: العقاب الاخروي، فإن شرب المايح المرّد بين الخمر و الماء يحتمل فيه العقاب إن كان خمرا واقعا.

و أجاب الشيخ الأنصاري رحمه الله عنه بأنّ ضرر العقاب مأمون بحكم العقل بقبح

ثم اورد عليه بأنه يحتمل وجود مصلحة في عدم البيان، وكول الأمر إلي ما يقتضيه حكم العقل من وجوب دفع الضرر المحتمل. وأجاب عنه بأن قوله «كلّ شيء لك حلال» بيان لعدم الضرر الاخروي.

أقول: تقدّم أنّه لا مجال لقاعدة قبح العقاب بلا بيان في الشبهة الموضوعية، فلو لا الأخبار الدالة علي حلّية المشكوك كانت قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل محكمة. ومن المستبعد ما ذكره في فوائد الاصول (2) من إجراء قاعدة قبح العقاب بلا بيان في الشبهة الموضوعية قبل الفحص.

الثاني: الضرر الدنيوي، فإنّ بعض المحرّمات يضرّ بالبدن، فله مفسدة ملزمة لا بدّ من عدم ارتكابها قد أطلع عليها الشارع وحرّمه لأجلها، و ما حكم به الشرع حكم به العقل، فإن احتمل ذلك وجب دفع الضرر المحتمل.

وما ذكره في فوائد الاصول (3) في الايراد علي الشيخ الأنصاري رحمه الله من أنّ باب المصلحة و المفسدة غير باب الضرر الذي يستقلّ العقل بلزوم التحرّز عن محتمله. وكذلك في مصباح الاصول (4). في غير محلّه؛ لأنّ حرمة بعض المحرّمات هي للاضرار بالبدن كما في بعض الأخبار.

و الصحيح في الجواب أن يقال: إنّ العقل وإن حكم بدفع احتمال المفسدة الملزمة الموجبة للضرر الدنيوي، لكن الشارع أطلع علي انطباق عنوان آخر مزاحم لذلك، ولعلّه مصلحة التسهيل، فحكم بالحلّية بقوله «كلّ شيء لك حلال» 7.

ص: 67

1- فرائد الاصول ص 369-370.

2- فوائد الاصول 3:144.

3- فوائد الاصول 3:135.

4- مصباح الاصول 2:287.

حتّى تعلم أنّه حرام» إلاّ إذا كان المحتمل قتل النفس، كما إذا تردّد المايح بين كونه سمّا أو ماء، فإنّه يكون مصداقا لقوله تعالى وَ لَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ فيخصّص به عموم كلّ شيء لك حلال.

الثالث: الضرر المعنوي، بأن كان موجبا لسلب توفيقه عن فعل الواجبات، بحيث كانت هذه المفسدة ملزمة للترك، فهو أيضا ممّا يحكم عقل المتديّن بالدين بلزوم دفع الضرر محتمله لو لا ترخيص الشارع بقوله «كلّ شيء لك حلال».

ثمّ إنّ بعض الاصوليين قال: ليست البراءة العقلية في الشبهة الموضوعية قبح العقاب بلا بيان، بل البراءة العقلية فيها من باب قبح العقاب بلا حجة؛ لأنّ كبري حرمة الخمر إنّما تكون حجة في الأفراد المعلومة تفصيلا أو إجمالا، ولا تكون حجة في الأفراد المشكوكة إلي آخر ما افيد.

أقول: لا نسلم ذلك بل نقول: إنّ احتمال التكليف في مثل ذلك يكون منجزا عقلا.

فتلخص أنّ البراءة الشرعية تجري في الشبهة الموضوعية، وأمّا البراءة العقلية فلا محلّ لها فيها، هذا. واستدلّ علي وجوب الاحتياط في الشبهة الموضوعية التحريمية بما مرّ في الشبهة الحكمية التحريمية. والجواب الجواب.

تنبيهان:

التنبيه الأول: أنّ أصالة البراءة عن الحكم الالزامي و أصالة الحلّ في الشبهة الحكمية

و الموضوعية اصول حكمية

إنّما تجري إن لم يكن أصل موضوعي فإنّه حاكم عليها، فإذا شكّ في امرأة أنّها زوجة حتّى يجوز النظر إليها، أو أجنبية حتّى لا يجوز، فاستصحاب كونها أجنبية يكون رافعا للشكّ، فلا تصل النوبة إلي الأصل الحكمي، أي: أصالة البراءة عن حرمة النظر؛ لأنّ الأصل الموضوعي سواء كان موافقا أو مخالفا يكون حاكما علي الأصل الحكمي؛ لأنّه يرفع الشكّ تعبدا،

ص: 68

و توضيحه يأتي في محلّه، و من ذلك أصالة عدم التذكية في الحيوان بعد زهاق روحه، فإنّها حاكمة علي أصالة البراءة عن الحرمة.

و تفصيله: أنّ الشبهة في اللحم المشكوك تذكّيته: إمّا موضوعيّة، أو حكميّة.

أمّا الاولي و هي الشبهة الموضوعيّة فعلي أقسام:

القسم الأول: أن يكون الحيوان قابلا للتذكية و شكّ في حليّته و حرّمته، كما إذا تردّد الحيوان بين كونه ذئبا أو شاة، فإنّ التذكية تقع عليهما، و بعد التذكية يكون طاهرا، و يحكم بحليّته بأصالة الحلّ و جواز الصلاة فيه، بناء علي جوازها في المشكوك، إلا أن يقال بأنّ أكل لحم هذا الحيوان كان حراما و يشكّ في صيرورته حلالا بالتذكية، و الأصل بقاء الحرمة. و فيه اشكال علي المختار.

القسم الثاني: أن يتردّد الحيوان بين ما يقبل التذكية و ما لا يقبلها، كما إذا تردّد بين الكلب و الشاة، فهو في حال حياته مشكوك الطهارة و النجاسة و محكوم بطهارته ظاهرا و طهارة بوله و خرثه، و بعد وقوع التذكية عليه، أي الذبح مع سائر الشرائط، يشكّ في كونه مذكّي أو ميتة، للشكّ في تأثير التذكية فيه بعد أن لم يكن مذكّي، و الأصل بقاءه علي ما كان، كما أنّه يشكّ في كونه ميتة للشكّ في كونه كلبا.

و بعبارة اخري: هذا الحيوان المذبوح مع سائر الشرائط لا يعلم كونه مذكّي أو ميتة، و لا أصل يعيّن أحدهما، فيحكم بطهارته لكونه مشكوك النجاسة.

و هل يجوز أكله أو لا-؟ يمكن أن يقال بأنّ قوله تعالي إلاّ ما ذكّيتُمْ (1) لا- تدلّ علي حرّمته؛ لما بيّناه من أنّ الألفاظ موضوعة للمعاني الواقعيّة، و لا- دخل للعلم و الجهل في تحقّق مفاهيمها، و الآية الشريفة تدلّ علي تنويع الحيوان إلي الميتة و المذكّي، و هذا الحيوان المذبوح علي نحو التذكية داخل في أحد العنوانين، 3.

ص: 69

فهو مشكوك الحلية و الحرمة، ومثل الآية الشريفة الأخبار الدالة علي حرمة الميتة و حلية المذكي.

و أما الأخبار الدالة علي أنه إن رمي و لم يعلم أن رميته قتلته لم يحل، فلا تشمل المورد للعلم باستناد موته في هذا المورد إلي الذبح.

ثم إنه قد يقال (1) بأنّ المستفاد من الأخبار الدالة علي الحكم بتذكية اللحم أو الجلد المأخوذ من يد المسلم أو سوق المسلمين، أنّ كلّ لحم أو جلد لم يعلم كونه مذكي و لم يؤخذ من يد المسلم أو سوق المسلمين، فهو محكوم بحرمة الأكل و النجاسة و عدم التذكية، و يمكن تأييده بأنّ قوله تعالي إلا ما ذكّيتُم يدلّ علي اعتبار انتساب التذكية إلي المسلمين، فإن لم يحرز يبقي تحت العموم.

لكن يحتمل أن يقال: إنّ المتيقّن منها عدم جواز الصلاة و عدم الأكل، و أمّا النجاسة فمحلّ إشكال، و في كثير من الأخبار رتبت النجاسة علي عنوان الميتة.

و قال في المصباح: إن قلنا بثبوت عموم يدلّ علي أنّ كلّ حيوان قابل للتذكية، كما ادّعاه في الجواهر، و استدللّ له برواية علي بن يقطين (2)، و قلنا بجريان استصحاب العدم الأزلي في العناوين الذاتية، فحينئذ يجري استصحاب عدم كون هذا الحيوان كلبا، و يتمسك بالعموم علي قبول التذكية.

و إن منعنا أحد الأمرين، فإن قلنا بأنّ التذكية أمر وجودي مسبب عن الذبح بشرائطه، كما هو الظاهر من لفظ المذكي فالأصل عدمه. و إن قلنا بأنّ التذكية هي الأفعال الخارجية، كما استظهره المحقق النائيني، فلا تجري أصالة عدم التذكية للقطع بتحققها علي الفرض، لكن هذا المبني فاسد (3) انتهى ملخصا. 1.

ص: 70

1- قاله في الجواهر 36: في مسألة تردّد اللحم المطروح بين المذكي و غير المذكي.

2- وسائل الشيعة أبواب لباس المصلي ب 5، و راجع التنقيح 1: 488.

3- مصباح الاصول 2: 311.

أقول: لا يصحّ استصحاب عدم كون هذا الحيوان قبل وجوده كلباً، لما حقّقناه من عدم جريان استصحاب عدم الأذلي.

وأما ما ذكره من عدم جريان أصالة عدم التذكية علي القول بأنّ التذكية هي الأفعال الخارجية كما لا يبعد، علي ما يستفاد من الأخبار، من أنّها فري الأوداج و التسمية و الاستقبال، ففيه أنّ هذه الأفعال لا تؤثر في الكلب، و مع الشكّ في كونه كلباً أو شاة يشكّ في تأثير التذكية، و الأصل عدم تأثيرها، فالتذكية نظير التيمّم حيث أنّه أفعال لكن لا تؤثر هذه الأفعال في من ليس له عذر عن استعمال الماء.

ثمّ إن كان الحكم مترتباً علي عنوان الميتة، فلا يثبت بالاستصحاب من غير فرق بين القول بأنّ التذكية أمر وجودي مسبّب عن الأفعال الخاصّة، أو أنّها نفس الأفعال.

أمّا علي الأوّل، فلأنّ أصالة عدم التذكية لا تثبت كون الحيوان ميتة؛ لأنّ الميتة عنوان وجودي عبارة عن زهاق روح حيوان بسبب غير التذكية؛ إمّا لعدم قابليّة الحيوان للتذكية، أو لعدم وقوع الذبح بشرائطه عليه.

وأما علي الثاني، فلأنّ التذكية هي الأفعال الواقعة علي غير الكلب و الخنزير، و أصالة عدم تحقّقها لا تثبت كون الحيوان ميتة.

ثمّ إنّ التذكية لغة: النفوذ و الحدة، و منها الذكاء لنفوذ الذهن و حدّته، و التهاب النار.

قال في المقاييس: ذكي يدلّ علي حدّة في الشيء و نفاذ، إلي أن قال: و من الباب ذكّيت الذبيحة اذكيها إلي آخر ما ذكره (1).

و لكن ذكر في مجمع البحرين من معانيه التطهير، كما استظهره المحقّق الهمداني 7.

ص: 71

في كتاب الطهارة من مصباحه، واستشهد بمثل كلّ يابس ذكي، وذكاة الأرض يبسها، وذكاة الجلد دباغه إلي آخر كلامه (1).

وعلي كلّ فلا فرق بين أن تكون التذكية زهاق الروح بهذه الامور، أي: التسمية و الذبح وغيرهما، وبين أن يكون نفس هذه الأفعال.

القسم الثالث: أن يشكّ في وقوع التذكية علي مأكول اللحم كالشاة، والأصل فيه متعارض؛ لأنّ استناد زهاق روحه إلي الذبح بشرائطه مشكوك والأصل عدمه، كما أنّ استناد زهاق روحه إلي الموت بسبب غير شرعي أيضا مشكوك والأصل عدم كونه ميتة فيتعارضان، وكما أنّ الحرمة والنجاسة متفرّعتان علي الميتة، كذلك الحليّة والطهارة مترتبتان علي المذكّي. نعم لا تجوز الصلاة فيه؛ لقوله في موثّق ابن بكير «إذا علمت أنّه ذكي» (2).

وقد يقال كما مرّ بأنّ المستفاد ممّا ورد في الصيد من أنّه إذا علم أنّ رميته قتلته، و ممّا ورد من اعتبار سوق المسلمين، أنّ أجزاء الحيوان إنّما تكون محكومة بالتذكية والطهارة إن كانت مأخوذة من المسلمين، وإلا فلا يحكم عليها بالتذكية والطهارة.

وفيه نظر؛ لأنّي لم أجد في الأدلّة إلاّ عدم جواز الأكل لا الحكم بكونه ميتة، إلاّ أن يكون ملازمة عرفيّة بين عدم الأكل و كونه ميتة.

ثمّ لا يخفي أنّ الميتة ليست عبارة عن خصوص ما مات حتف أنفه، بل هي ما زهق روحه بسبب غير شرعي، والمذكّي ما زهق روحه بسبب شرعي ولا ثالث، و يترتّب علي كلّ واحد من العنوانين أثر، فإذا جري الأصل لنفي الأثر تعارض الأصلان.4.

ص: 72

1- مصباح الفقيه ص 139.

2- الاستبصار 1:384.

إلا أن يقال بأن التذكية هي الأفعال من الذبح و ذكر اسم الله و استقبال القبلة و الموت، فإذا شك في تحقق أحدها فالأصل عدمه. ويمكن استظهاره من قوله تعالى إلا ما ذكَّيْتُمْ أي: إن أكل السبع لا يؤكل إلا ما وقع عليه الأفعال، فإذا كان الحيوان أكل السبع و شك في وقوع التذكية عليه، فالأصل عدمه.

و فيه أنه لا يدلّ علي أنّ الميتة عبارة عن موت الحيوان و عدم وقوع التذكية عليه، بل هي موته حال عدم وقوع التذكية عليه، و أصالة عدم وقوع التذكية عليه لا تثبت حاله.

و لا يتوهم أن يقال: إن الموت وجداني، و يشك في أنه ذكر اسم الله عليه أو لا، و الأصل عدم ذكر اسم الله تعالى عليه، و ذلك لأنّ الموضوع ليس مركباً من الموت و عدم ذكر الاسم، بل الموت حال عدم ذكر اسم الله عليه، فلا أثر لعدم ذكر اسم الله تعالى حتّى يستصحب عدمه.

و قد ظهر ممّا ذكر النظر فيما أفاده الشيخ الأنصاري رحمه الله في ردّ من جعل استصحاب عدم تذكيته معارضا بأصالة عدم الموت، قال: أولاً أنّ حرمة الأكل لا تتوقف علي ثبوت الموت، بل الحليّة متوقفة علي التذكية، و الدليل عليه استثناء «ما ذكَّيْتُمْ» من قوله «ما أكل السبع» فلم يبح الشارع إلا ما ذكي، و إناطة إباحة الأكل بما ذكر اسم الله عليه، و غيره من الامور الوجوديّة المعتمدة في التذكية، فإذا انتفي بعضها و لو بحكم الأصل انتفت الإباحة.

و ثانياً: أنّ الميتة عبارة عن غير المذكي، و ليست الميتة ما مات حتف أنفه، بل كلّ زهاق روح انتفي معه شرط من شروط التذكية فهي ميتة شرعاً (1).

فإنّ فيه أولاً: أنّ حرمة الأكل لا تتوقف علي ثبوت الموت، لكن النجاسة 1.

ص: 73

متوقفة علي تحقق عنوان الميتة، وهو أمر وجودي عبارة عن الموت حال عدم وقوع التذكية.

و ثانيا: أن الاستثناء يوجب التنويع، فيكون مفاد الآية أن الميتة وهي ما زهق روحه حتف أنفه، وما أكل السبع وما مات بسبب غير التذكية، حرام أكلها. وما مات بسبب التذكية حلال، وكذا قوله وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ (1) يعني: ما مات في حال لم يذكر اسم الله عليه، والموت في حال لم يذكر اسم الله عليه مشكوك، كما أن الموت في حال ذكر اسم الله عليه أيضا مشكوك. والميتة شرعا ما مات في حال لم يجر عليه التذكية، والدليل عليه ما بينا في بحث العام والخاص وغيره من أن العلم والجهل لا مدخلية لهما في معاني الألفاظ، والاستثناء يوجب التنويع، إلا أن يقال بما مر من استفادة الحكم بعدم التذكية وكونه ميتة مما دلّ علي أن المشكوك بحكم الميتة، إلا أن تقوم أمارة علي تذكيته، كسوق المسلمين ونحو ذلك.

و أما الثانية أي: الشبهة الحكمية، فلها أيضا أقسام:

القسم الأول: أن يكون قابلا للتذكية كالأرنب و شكّ في حلية لحمه و حرمة، فتجري فيه أصالة البراءة عن الحرمة، أو أصالة الاحتياط علي الخلاف في الشبهة الحكمية التحريمية.

القسم الثاني: أن يشكّ في حليته و حرمة، و مع ذلك يشكّ أيضا في قابليته للتذكية، كالمتولد من الشاة والكلب إن لم يسمّ باسم أحدهما، فإن ثبت من الأدلة قابلية كل حيوان للتذكية، تمسك بالعموم علي جواز تذكيته و تجري أصالة الحلّ لأكل لحمه أو الاحتياط علي الخلاف. 1.

ص: 74

1- سورة الأنعام: 121.

وإن لم يثبت من الأدلة عموم ذلك، فأصالة عدم تحقق التذكية لا تجري؛ لأنها أصل في الشبهة الحكمية، والاستصحاب لا يجري في الشبهة الحكمية، ولو سلّم جريانها فهي معارضة بأصالة عدم كونها ميتة.

وبعد التعارض يمكن القول بحلية اللحم وعدم كونه نجسًا، إلا أن يستفاد من الأخبار لزوم العلم بكون الحيوان مذكّي، أو قيام أمانة علي التذكية من سوق المسلمين ونحوه، ومع عدمهما يحكم بالحرمة والنجاسة ولو لعدم التذكية.

ولعل ما حكى عن المحقق والشهيد الثانيين من حرمة أكل اللحم وطهارته مبني علي أنّ الحلية متفرعة علي إحراز التذكية، والنجاسة متفرعة علي عنوان الميتة، ولا يثبت عنوان الميتة باستصحاب عدم التذكية.

ولا يخفي أنّ كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله هنا لا يخلو عن إجمال، فراجع.

وأما ما ذكره في الكفاية من أنّ التذكية إنّما هي عبارة عن فري الأوداج مع سائر شرائطها عن خصوصية في الحيوان التي بها يؤثر فيه الطهارة وحدها أو مع الحلية، ومع الشكّ في تحقق تلك الخصوصية فالأصل عدم تحقق التذكية (1).

ففيه نظر؛ لأنّه إن كان عموم يقتضي قابلية كلّ حيوان للتذكية فيتمسك بالعموم، وإن لم يكن عموم كذلك، فأصالة عدم التذكية من الاستصحاب في الشبهة الحكمية لا تجري، لما بيناه في محلّه من أنّ الاستصحاب لا يجري في الشبهة الحكمية، مع أنّها لو جرت فهي معارضة بأصالة عدم تحقق عنوان الميتة، فإنّها عبارة عمّا زهق روحه في حيوان قابل للتذكية بسبب غير شرعي، أو زهاق الروح في حيوان غير قابل للتذكية، وهذا العنوان لم يكن فيستصحب، ويعارض مع أصالة عدم التذكية، هذا في الشبهة الحكمية، وأمّا في الشبهة الموضوعية، فقد تقدّم 7.

ص: 75

تعارض الأصلين، فلاحظ.

القسم الثالث: أن يشك في اعتبار الحديد مثلاً في التذكية، فإن ذبح بغير الحديد، يشك في كونه مذكي أو ميتة، ولا أصل يقتضي عدم التذكية، أو عدم كونها ميتة، فيرجع إلي أصالة البراءة عن الحرمة، فتأمل لأنه يمكن أن يستفاد من الأخبار توقف حلية الأكل علي إحراز التذكية.

ثم إنه ذكر في المصباح أن حرمة الأكل وعدم جواز الصلاة مترتبان علي عدم التذكية، والنجاسة مترتبة علي عنوان الميتة، ويجري الأصلان بلا معارضة، فتثبت حرمة الأكل وعدم النجاسة، كما في المتوضّي بمايع مردّد بين البول و الماء مثلاً، فإنه محكوم ببقاء حدثه و بقاء طهارة بدنه (1).

أقول: فيه مضافا إلي أن حرمة الأكل أيضا مترتبة علي عنوان الميتة، أن الأصل لا يجري في أطراف العلم الاجمالي. و أمّا المثال المذكور، فإنه لا يجري الاستصحابان و يحكم بطهارة البدن لقاعدة الطهارة و وجوب الوضوء لقاعدة الاشتغال.

التنبيه الثاني: في جريان البراءة في الشبهة الموضوعية في الدماء و الفروج

و الأموال و عدمه

احتمالان:

الأول: عدم الجريان، و هو الذي يظهر من الشيخ الأنصاري عليهم السلام، حيث قال:

إن الاحتياط راجح مطلقا عقلا و نقلا، إلا إنه موجب لاختلال النظام بل أكثر، و هو مناف لغرض الحكيم، و التبعض بحيث لا يلزم اختلال النظام مشكل تحديده، فيحتمل أحد أمور:

الأول: التبعض بحسب الاحتمالات، فيحتاط في المظنونات دون

ص: 76

الثاني: التبعض بحسب المحتملات، فالحرام المحتمل إذا كان من الامور المهمة في نظر الشارع كالدماء و الفروج، بل مطلق حقّ الناس بالنسبة إلي حقوق الله تعالى (1).

الثالث: التبعض بين مورد الأمانة علي الاباحة و مورد لا- يوجد إلا- أصالة الاباحة، فيحتاط فيها، إلي أن قال: فالأولي الحكم برجحان الاحتياط في كلّ موضع لا يلزم منه الحرام، ويحدّد بصورة عدم اختلال النظام، و ما ذكر من أنّ تحديد الاستحباب بصورة لزوم الاختلال عسر، فهو إنّما يقدر في وجوب الاحتياط لا في حسنه انتهى ملخصاً (2).

أقول: يمكن أن يقال: إنّ الاحتياط في غير الثلاثة مرجوح في بعض الموارد، منها مسألة الطهارة و النجاسة، فلا يبعد أن يكون الاحتياط فيها مرجوحاً. و منها:

ما كان في سوق المسلمين من اللحوم و الشحوم، فالاحتياط فيه مرجوح، و كذا ما في أيديهم من الأموال التي لا يعلم كونها حلالاً أو حراماً. و منها: الاحتياط في الصلاة و الوضوء بالتكرار فيهما.

بقي الاحتياط فيما يصير جزء البدن في بعض الموارد التي علم الاهتمام به، مثل الخمر و لحم الخنزير و الكلب و النكاح الذي منه الولد و نحو ذلك فهو راجح.

و أمّا الثلاثة فإن كان في موردها استصحاب أو أمانة عمل علي وفقهما، وإلا فيحتاط، كما إذا طلق زوجته ثم علم أنّه وطأها: إمّا قبل الطلاق حتّي تكون أجنبية، و إمّا بعد الطلاق في العدة حتّي تكون زوجة؛ لأنّ الوطء في العدة رجوع قهراً، و لم يعلم تاريخ الوطء، فاستصحاب الطلاق يقتضي كونها أجنبية، 6.

ص: 77

1- هكذا العبارة في الأصل، و الظاهر أنّ خبر قوله رحمه الله «فالحرام المحتمل» ساقط.

2- فرائد الاصول ص 376.

و استصحاب بقاء الزوجية حال الوطء إلي ما بعده يقتضي كونها زوجة، وبعد تعارض الاستصحابيين لا يرجع إلي أصالة الحلّ، وكذا لو شكّ في مال أنّه لنفسه أو لغيره إذا لم يكن له حالة سابقة، وكذا إذا شكّ أنّ الشبح المترائي من بعيد مؤمن أو غيره ممّن لا- يكون دمه محترماً، فالاصول في هذه الشبهات الموضوعيّة لا تجري.

و استدللّ في فوائد الاصول علي عدم جريان البراءة و وجوب الاحتياط في الثلاثة، بأنّ تعليق الحكم علي أمر وجودي يقتضي إحرازه، فمع الشكّ في تحقّق ذلك الأمر الوجودي الذي علّق الحكم عليه يبيّن ظاهراً علي عدم تحقّقه لا من جهة استصحاب العدم؛ إذ ربما لا يكون لذلك الشيء حالة سابقة قابلة للاستصحاب، بل من جهة الملازمة العرفيّة بين تعليق الحكم علي أمر وجودي، و بين عدمه عند عدم إحرازه، وهذه الملازمة تستفاد من دليل الحكم، ولكن لا ملازمة واقعية، بل ملازمة ظاهرية، أي: في مقام العمل يبيّن علي عدم الحكم مع الشكّ في وجود ما علّق الحكم عليه، و يترتب علي ذلك فروع مهمّة، منها- إلي أن قال:- و منها: أصالة الحرمة في الدماء و الفروج و الأموال. (1).

أقول: الألفاظ موضوعة لمعانيها الواقعيّة من غير دخل للعلم و الجهل و الشكّ في معانيها، فالمابع المقطوع أنّه خمر إن كان ماء واقعا فهو ماء و ليس بخمر، و التعليق علي الأمر الوجودي تابع لواقعه، فإذا قال ينجس الماء إلّا إذا بلغ قدر كزّ، كان ذلك تنويعا للماء علي نوعين كزّ واقعي لا ينفعل، و ما عداه و هو لا ينفعل، فالماء مخلوق الساعة إن شكّ في كونه بحدّ الكزّ، فحيث إنّ لو كان كزّا لم ينفعل، و إن لم يكن كزّا انفعل، فإذا شكّ في كزّيته لا ينفعل للشكّ في انفعاله. 0.

ص: 78

فالأولي أن يستدلّ أمّا في الأعراض فبالأخبار الواردة في الاحتياط فيها، كخبر مسعدة «لا تجامعوا علي الشبهة».

و يستدلّ بما دلّ علي أنّ الوطء حرام إلاّ بنكاح أو ملك أو متعة، المستفاد منه أنه لا بدّ من الاحراز.

و أمّا في الدماء، فيمكن أن يتمسك بقوله تعالي و لا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ (1) قيل: لو أريد عدم الوقوع فيها بعد إحرازها كاللقاء من شاهق، فلعله نادر، فينبغي أن يجتنب موارد احتمال الوقوع في الحرام، و لا فرق في وقوع النفس في التهلكة، أو نفس محترمة مسلمة، و أمثال ذلك ممّا يؤكّد الاهتمام شرعا بعدم الوقوع في قتل النفوس و اهراق الدماء.

و أمّا في الأموال، فبأنّ المال لو كان مسبوqa بملك شخص آخر استصحب بقاؤه علي ملكيته، و إن كان مسبوqa بالاباحة استصحب بقاؤه علي إباحته، و إن كان الاستصحاب فيه متعارضاً، كما إذا علم بأنّه اشترى الكتاب من زيد أو عمرو و علم بأنّه ملكه زيد في زمان و عمرو في آخر و جهل الزمانان، فاستصحاب كونه ملكاً لزيد متعارض مع استصحاب كونه ملكاً لعمرو، فيتساقطان، لكن لا يرجع بعد التساقط إلي أصالة الحلّ؛ لأنّها لا تثبت رضا المالك، و لا يحلّ مال امريء إلاّ بطيب نفسه.

و بعبارة اخري: عموم كلّ شيء لك حلال، حيث أنّه لا يثبت كون هذا الشيء ليس ملكاً للغير يخصّص بقوله «لا يحلّ مال امريء إلاّ بطيب نفسه» فإنّه لو كان ملكاً للغير توقّف جواز التصرف فيه علي طيب نفس الغير، فلا- يحلّ التصرف فيه إلاّ بطيب نفسه، و ما دام يشكّ فيه فلا يجوز. 5.

ص: 79

و الحاصل أنّ حليّة التصرّف في المال منحصرة بالطرق التي يحلّ بها مالك المال، كالبيع و الهبة و الاذن في التصرّف، وأشار إليه الشيخ في التنبيه الثاني بأنّه مستفاد من قوله «لا يحلّ مال إلا من حيث أحلّه الله» فلاحظ.

و الحاصل أنّه في غير هذه الثلاثة إن لم يثبت بالاستصحاب الحرمة أو الاباحة، كالماء مخلوق الساعة لا يعلم أنّه كرّ أو ليس بكرّ، أو إذا تعارض الاستصحابان للحالة السابقة فيهما، كما إذا تعارض استصحاب النجاسة مع الطهارة في مجهولي التاريخ، فإنّه يرجع الي أصالة الطهارة أو أصالة الاباحة، و هذا بخلاف الدماء و الأموال و النفوس، فلا يرجع فيها إلي أصالة الاباحة، و لا ريب في أنّ مراعاة الاحتياط فيها مطلوبة.

المطلب الثاني: في دوران الأمر بين الوجوب و غير الحرمة

اشارة

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: فيما اشبه حكمه الشرعي من جهة احتمال وجود نصّ

اشارة

يحتمل كونه مدركا للوجوب. و الظاهر عدم الفرق بينه و بين الشبهة التحريميّة، فيجري فيه التفصيل المتقدّم، و هو أنّه في بعض الموارد يصدق الشبهة، فيجب الوقوف عندها، و الوقوف عند كلّ شيء بحسب اقتضائه، ففي مثل الدوران بين الوجوب و غيره لا بدّ من العمل به.

تنبيهان:

التنبيه الأوّل: لا إشكال في رجحان الاحتياط في التوصلات و التعدييات.

أمّا في التوصلات، فإن قصد كونه-أي: كون احتياطه-لله اثيب بالشوايب الاخروي، كمن غسل يده بالماء القليل مرّتين لزوال نجاسته الحاصلة من غير البول احتياطاً، و إن لم يقصد بفعله القرية كان فعله حسناً لدرك الواقع، لكن لا

ثواب عليه؛ لأنَّ الثواب إنّما يترتّب علي قصد أنّ هذا الفعل الاحتياطي-أي:

الغسل- هو لله، كما إذا نوي القربة بالنوم و الأكل.

و أمّا إن كان عبادة، فإن قصد القربة باحتياطه ائيب. و أمّا إن لم يقصد القربة، بل كان قصده مجردّ درك الواقع و أتى بالفعل رجاء أن يكون أمره الواقعي باقياً، فإنّه يترتّب عليه درك الواقع إن كان العمل السابق باطلاً مثلاً- لو صلّي باستصحاب الطهارة من الحدث و كان محدثاً واقعا، فصلاته مجزية، فإن أعاد الصلاة حينئذ ترتّب عليها إدراك الواقع، و هل يثاب بثواب آخر لانقياده إن كانت الصلاة الاولي باطلة؟ أو أنّه لو كانت صلاته الاولي مع الطهارة واقعا، فهل يثاب علي انقياده؟ محلّ إشكال.

نعم لا إشكال في استحقاقه المدح، و هل ينطبق علي فعله عنوان آخر مثل كونه مرتبة راقية من التقوي؟ لا يبعد ذلك، فيترجّح الاتيان بالعمل رجاء درك الواقع من حيث كونه أتقي، فيشملة قوله تعالي فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ (1) وقوله اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ (2) فيكون اتيان الفعل رجاء في أمثال ذلك مستحباً من حيث كونه اتقاء لله حَقَّ تَقَاتِهِ. نعم إن قصد القربة بهذا الفعل- كما قلنا في التوصلّي - كان له ثواب اخروي.

ثمّ انّ منشأ الاحتياط امور:

الأمر الأوّل: احتمال الاخلال بما يعلم دخله في العمل، كالمثال المتقدم بأن صلّي مستصحبا للطهارة، فإنّه يحتمل بطلان وضوئه واقعا بنوم و نحوه، فأعادها مع الطهارة القطعية، أو نحو ذلك ممّا لا يستند احتمال الاخلال إلي وجود خبر غير جامع لشرائط الحجّية، ففي مثل ذلك لا بدّ من أن يقصد بعمله احتمال امتثال الأمر، 2.

ص: 81

1- سورة التغابن: 16.

2- آل عمران: 102.

وإلا فيكون تشريعا لاحتمال أن لا يكون أمر واقعي أصلا، وليس للمجتهد أن يفتي لمقلده باستحباب الاعادة.

لكن الشيخ الأنصاري رحمه الله نسب إلي أهل الفتوي خلافه، قال: لو اريد بالاحتياط في هذه الأوامر معناه الحقيقي، وهو إتيان الفعل الداعي احتمال المطلوبة، لم يجز للمجتهد أن يفتي باستحبابه إلا مع التقييد بإتيانه بداعي الاحتمال، حتى يصدق عليه عنوان الاحتياط مع استقرار سيرة أهل الفتوي علي خلافه (1) انتهى.

ثم إنه لا- ينبغي الارتياح في تحقّق العبادة إن أتى بالفعل لله تعالى بداعي احتمال الأمر، سواء قلنا بأنّ قصد الأمر مأخوذ في متعلّق الأمر الأوّل، أو مأخوذ فيه بالأمر الثاني، أو ليس مأخوذا فيه، بل هو بحكم العقل، كما اختاره صاحب الكفاية، فما ذكره في الكفاية (2) من أنّ الأشكال في تحقّق العبادة بقصد احتمال الأمر، يندفع بما اختاره من أنّ قصد الأمر معتبر عقلا، لا وجه له.

و ذكر الشيخ الأنصاري رحمه الله أنّ في جريان الاحتياط في العبادات وجهين، أحدهما: عدم الجريان؛ لأنّ المعتبر في تحقّق العبادة العلم بالأمر تفصيلا أو اجمالا. ثانيهما: الجريان لكفاية احتمال الأمر، ولعلّه لذا استقرّت سيرة العلماء و الصلحاء فتوي و عملا علي إعادة العبادات لمجرّد الخروج عن النصوص الغير المعتمدة و الفتاوي النادرة (3) انتهى.

ثم ذكر أنّه بناء علي اعتبار العلم بالأمر إن ثبت أمر بإتيان العبادة احتياطا، فلا بدّ من أن يقال: إنّ الأمر قد تعلّق بالعمل الصحيح عدائيّة القرية، كالأوامر 2.

ص: 82

1- فرائد الاصول ص 382.

2- كفاية الاصول ص 400.

3- فرائد الاصول ص 382.

الواقعية بالعبادات، مثل قوله تعالى أقيموا الصلاة قال رحمه الله: فمعني الاحتياط بالصلاة الاتيان بجميع ما يعتبر فيها عدا قصد القربة، فأوامر الاحتياط تتعلق بهذا الفعل، وحينئذ فيقصد المكلف التقرب بإطاعة هذا الأمر، ومن هنا يتجه الفتوي باستحباب هذا الفعل وإن لم يعلم المقلد كون هذا الفعل مما شك في كونها عبادة و لم يأت به بداعي احتمال المطلوبية (1) انتهى.

أقول: إن ثبت أمر بالاحتياط، فهو متعلق بالعمل بداعي احتمال الأمر؛ لأنه معني الاحتياط، وعلي هذا فلا يجوز للمجتهد أن يفتي بالاستحباب المطلق، بل ينبغي أن يقول: يستحب إعادة احتياط، كما هو ديدن المتأخرين في كتب الفتاوي، فيقولون: يفعل كذا احتياطاً مستحباً.

و أما ما ذكره من تعلق الأمر بما عدا قصد القربة، ففيه أن قصد القربة مأخوذ في العمل جزء أو شرطاً، فكيف يتعلق الأمر بماعده، وقد أجبنا عن إشكال دعوي استحالة أخذ ما ينشأ عن الأمر كقصد الأمر في متعلقه، بأن المراد من قصد القربة جعل العمل لله، وهو مأخوذ في العمل لا قصد الأمر، بل ذكرنا أنه يمكن أن يقصد الأمر و لا يكون العمل عبادة.

ثم إن ما ذكر من تعلق الأمر بذات العمل، مبني علي أن يكون قصد القربة مأخوذاً بأمر ثانوي متعلق بالعمل، كما نبه عليه في التقريرات في بحث التعبدية والتوصلي، وقد مر الكلام فيه.

الأمر الثاني: عدم معرفة الحكم من الدليل، كما إذا دل خبر علي وجوب الجلوس بعد السجود، و لم يظهر من الدليل شموله لجلسة الاستراحة بعد أن كان المتيقن منه الجلوس للتشهد. 2.

ص: 83

الأمر الثالث: أن يكون منشأ الاحتياط دلالة خبر غير معتبر علي وجوب عمل، كما إذا دلّ خبر ضعيف علي وجوب جلسة الاستراحة، فالأحوط الاتيان بها عملاً بالخبر، وهل هو مستحبّ بعنوان كونه عملاً بالخبر الدالّ علي رجحان العمل أم لا؟ فيه وجه مبني علي تمامية دلالة أخبار من بلغ علي ذلك، فإن تمّت دلالتها علي استحباب العمل البالغ عليه الثواب كما قيل، كفي قصد الأمر المستفاد من هذه الأخبار، فيأتي بالعبادة بقصد هذا الأمر جزماً، وللمجتهد أن يفتي باستحباب الاعادة حتّي يكون الاتيان بالعمل بداعي الأمر المستفاد من أخبار من بلغ، وإلاّ فينبغي أن يقول: يستحبّ الاعادة احتياطاً.

ثمّ إنّه لا بأس بالاستطراد في البحث عن أخبار من بلغ تبعاً للشيخ الأنصاري رحمه الله. فنقول: إن ورد خبر ضعيف دالّ علي وجوب عمل أو علي استحبابه، فأخبار من بلغ تدلّ علي رجحان فعله، وهل هي تدلّ علي أنّه مستحبّ شرعاً، كالمستحبّات القطعية كصلاة الليل مثلاً، ولا يعتبر أن يؤتي بالعمل برجاء الأمر، أو تدلّ علي استحباب العمل البالغ عليه الثواب إن أتى به بقصد احتمال الأمر، أو أنّها لا تدلّ علي استحباب العمل أصلاً، بل هي إخبار عن تفضّل الله علي العبد إن أتى بعمل رجاء أمره بأنّه يثاب بالثواب الموعود، أو إنشاء وإرشاد إلي حكم العقل برجحان الاتيان بالعمل رجاء أمره؟ وجوه.

و لا يخفي أنّه علي الأوّل يجوز للمجتهد أن يفتي بالاستحباب، فيقول: يستحبّ الوضوء لكذا، أو يستحبّ أن يصلّي ركعتين في ليلة كذا. وأمّا علي الوجه الثاني، فلا بدّ أن يفتي باستحباب الوضوء رجاء.

و علي الوجهين الأخيرين لا يفتي باستحباب الفعل، بل يقول: يتفضّل الله عليه بالثواب الذي بلغه؛ لأنّ قصد الأمر القطعي أنّما يصحّ في المستحبّات القطعية، فإن قصد بالفعل الذي بلغ عليه الثواب الأمر المتعلّق به قطعاً كان تشريعاً.

لكن قيل بجواز إفتاء المجتهد استحباب الفعل الذي بلغ عليه الثواب علي جميع الاحتمالات الأربعة، ويندفع إشكال استلزام فتوي المجتهد تشريع المقلّد بما حاصله: أنّ المقلّد لا يقصد بفعله إلاّ امثال الأمر الخاص المتعلّق بفعله المعلوم وجهه عند الله تعالى علي حسب نظر مقلّده، فلا يكون ذلك تشريعاً الخ.

أقول: إن كان عنوان الاحتياط مأخوذاً في العمل، فلا بدّ من قصده، وإن لم يكن مأخوذاً كان العمل مستحبّاً بدون قصد رجاء الأمر.

ثمّ إنّ هذه الأخبار لا تقتضي استحباب عنوان الوضوء بما هو وضوء، بل تقتضي استحبابه بعنوان العمل البالغ عليه الثواب، وليس للمقلّد أن يقصد استحبابه بعنوانه الخاصّ، بل بالعنوان الذي هو به مستحبّ، فعلي المجتهد القائل بذلك أن يبيّن أنّه مستحبّ لا بعنوانه.

و تظهر الثمرة فيما كان الحكم مترتباً علي المستحبّ بعنوانه، كما قيل بأنّ الغسل المستحبّ بعنوانه يكفي عن الوضوء لا- الغسل لا بعنوانه، بل بعنوان بلوغ الثواب عليه.

أقول: في المثل نظر؛ لأنّه بناء علي اجزاء الغسل عن الوضوء، فلنائل أن يقول:

الغسل المشروع بأيّ عنوان يجزيه.

ثمّ إنّّه ينبغي ذكر الأخبار التي موضوعها بلوغ الثواب علي عمل:

أحدها: حسن هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السّلام، قال: من سمع شيئاً من الثواب علي شيء فصنعه (1) كان له (2) وإن لم يكن علي (3) ما بلغه (4). 1.

ص: 85

1- في الاقبال ص 627 عن الكافي: وصنعه.

2- في عدّة الداعي، عن الكافي: كان له أجره.

3- في الاقبال: كما بلغه.

4- جامع أحاديث الشيعة 1:409 ب 10 ح 1.

قوله «من سمع» عامّ لكلّ من سمع بخبر، حصل له القطع منه أو لم يحصل، كان الخبر حجّة أو لا.

قوله «الثواب» شامل لمطلق الثواب و للثواب الخاصّ.

قوله «فصنعه» في المراد به احتمالان، الأوّل: أن يكون صنعه مترتّباً علي السماع خارجاً، وإن لم يكن السماع محرّكاً له، بأن يكون غرضه وصول الثواب إليه، ويكون الفاء لمجرّد الترتّب خارجاً، أي: بلغه و بعده فعل ذلك.

الثاني: أن يكون السماع علّة تامّة لصنعه و يكون هو المحرّك له، و هو الظاهر من هذا الخبر و غيره.

قوله «كان له» يحتمل أن يكون إخباراً عن ترتّب الثواب علي ما عمله بدون الالتفات إلي هذا الخبر. و يحتمل أن يكون إخباراً عن ترتّب الثواب علي عمله بعد الالتفات إلي هذا الخبر، و كان صنعه بداعي ما يفيد هذا الخبر.

قوله «و إن لم يكن علي ما بلغه» يعني: إنّ الأجر ليس تابعا لمطابقة الخبر للواقع.

و لا يخفي أنّ استحباب العمل كما يستفاد من الأمر به، كقوله «اغتسل للجمعة» كذلك يستفاد من ترتّب الثواب علي العمل، كقوله «من اغتسل للجمعة كان له كذا».

و اذا تبين معاني المفردات، فنقول: إذا سمع مؤمن خبراً غير معتبر يدلّ علي أنّ من فعل كذا كان له كذا مثلاً، فإن التفت إلي أنّ هذا الخبر غير معتبر فلربّما خطر بباله أنّه مكذوب فلا يفعله، لكن بعد أن يعثر علي قوله عليه السّلام «من سمع شيئاً من الثواب علي شيء فصنعه كان له و إن لم يكن علي ما بلغه» يقول: هذا العمل قد سمعت الثواب عليه، فإن صنعته كان لي الثواب، و لا يكون الثواب علي عمل إلا إذا كان مطلوباً، فأنا أصنعه لكونه مطلوباً.

ثانيها: خبر صفوان، عن أبي عبد الله عليه السّلام، قال: من بلغه شيء من الثواب علي

خير فعله كان له (1). ورواه في ثواب الأعمال، وفي سنده علي بن موسى، وهو ابن جعفر الكمندانى، قال المامقانى: هو من العدة التي روي عنهم محمد بن يعقوب عن أحمد بن محمد بن عيسى (2).

و مضمونه متحد مع الأول، بل يحتمل اتحادهما، وإن هشام سمع عن صفوان عن أبي عبد الله عليه السلام، ورواه مرة عن صفوان، و مرة عن أبي عبد الله عليه السلام لعلمه بصدق صفوان، والمراد بصفوان لعله الجمال، فإن صفوان بن يحيى من أصحاب الكاظم والرضا عليهما السلام. فما في فلاح السائل (3) لابن طاووس من قوله «صفوان بن يحيى» لعله غلط. وفي الاقبال صفوان بدون ابن يحيى. و متن ثواب الأعمال الموجود يختلف عن متنه الذي نقل عنه ابن طاووس في الاقبال وفي فلاح السائل.

أما المتن في ثواب الأعمال الموجود عندنا، فإنه يحتمل أن يكون المراد ما لو كان عمل راجحا في نفسه، بأن كان خيرا وبلغه ثواب خاص عليه، كان له الثواب الخاص، فلا يشمل ما لو ورد ثواب علي الجلوس علي الصفا مثلا، فإنه في نفسه ليس خيرا، فتأمل.

و أما المتن الذي ذكره السيّد، وهو هكذا: في الاقبال عن ثواب الأعمال باسناده عن صفوان، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: من بلغه شيء من الخير فعمل به، كان له أجر ذلك وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله (4). فهو أعم؛ لأن ما فيه ثواب فهو خير. 7.

ص: 87

1- جامع أحاديث الشيعة 1:410 ب 10 ح 4.

2- تنقيح المقال 2:310.

3- فلاح السائل ص 11.

4- الاقبال ص 627.

ثالثها: خبر هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام: من بلغه عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ شَيْءٌ مِنْ الثَّوَابِ فَعَمَلَهُ كَانَ أَجْرَ ذَلِكَ لَهُ وَإِنْ كَانَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لَمْ يَقُلْهُ (1).

ويحتمل اتّحاده مع سابقه، لكنّه مختصّ بالبلوغ عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ. ويمكن دعوي شموله لما يبلغه عن الأئمة عليهم السلام لأنّهم يبلغون عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ. ومضمونه متّحد مع الحديث الأوّل.

رابعها: خبر محمّد بن مروان، قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: من بلغه ثواب من الله عزّ وجلّ عليّ عمل، فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب أوتيه وإن لم يكن الحديث كما بلغه (2).

في سنده عمران الزعفراني، قال الشيخ في موضع من الاستبصار: مجهول (3).

ولعلّ ظاهر كلامه أنّ شخصه مجهول، وهو مشترك بين جماعة مجهولي الحال.

ومحمّد بن مروان مشترك بين جماعة مجهولي الحال، إلاّ محمّد بن مروان الجلاب، ومحمّد بن مروان الحنّاط المدني، فإنّ الشيخ عدّ الأوّل من أصحاب الهادي عليه السلام، وقال: ثقة (4). وعدّ الثاني من أصحاب الهادي عليه السلام، وقال فيه النجاشي: ثقة قليل الحديث (5). وراوي الخبر غيرهما؛ لأنّ الخبرين مرويان عن الباقر والصادق عليهما السلام.

ومضمونه متّحد مع الحديث الأوّل، إلاّ-زيادة التماس ذلك الثواب، ومعناه أن يفعل الفعل طلب وصول الثواب إليه، ولعلّه إشارة إلى أنّه يفعل طمعا لثوابه لا لهوي.

ص: 88

1- جامع أحاديث الشيعة 1:410 ب 10 ح 6.

2- جامع أحاديث الشيعة 1:409 ب 10 ح 2.

3- الاستبصار 2:76.

4- رجال الشيخ ص 391.

5- رجال النجاشي ص 360.

نفسه، كما في العبادة التي قد علم كونها مأمورا بها، فإنه يعملها طلب وصول الثواب إليه.

خامسها: خبر محمد بن مروان أيضا، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله شيء في الثواب، ففعل ذلك طلب قول النبي صلى الله عليه وآله، كان له ذلك الثواب، وإن كان النبي صلى الله عليه وآله لم يقله (1).

وفي سنده أحمد بن النضر وهو ثقة، ومحمد بن مروان مشترك كما تقدم.

قوله «طلب قول النبي صلى الله عليه وآله» يحتمل أمرين: أحدهما أن يرجو أن النبي صلى الله عليه وآله قال: افعل، فيفعل العمل لاحتمال أمر النبي صلى الله عليه وآله، فيكون إتيان العمل بداعي احتمال أن النبي صلى الله عليه وآله قاله راجحا، فإن فعله لا بداعي احتمال قوله صلى الله عليه وآله، وإن فعله قرابة إلى الله، لم يشمله هذا الخبر.

ثانيهما: أن يرجو مضمون قوله صلى الله عليه وآله «و هو الثواب» أي: طلب الثواب؛ لأن أمره بفعل ملازم للثواب عليه، فطلبه قول النبي صلى الله عليه وآله لا ستلزامه الثواب، فيتحد معناه مع التماس الثواب، ولا يبعد ذلك.

وأما خبر عدّة الداعي (2)، وخبر الاقبال (3)، فالظاهر اتّحادهما مع سوابقهما.

وبعد إرجاع الأخبار بعضها إلى بعض، يكون الأخبار خبر هشام، وخبر محمد بن مروان، ويحتمل خبر صفوان.

وبعد ذكر الأخبار يقع الكلام في بيان ترجيح الاحتمالات المذكورة، فنقول:

يستدلّ للأول-أي: لاستحباب العمل البالغ عليه الثواب الذي نسب إلى 7.

ص: 89

1- جامع أحاديث الشيعة 1:410 ب 10 ح 5.

2- جامع أحاديث الشيعة 1:409 ب 10 ح 3.

3- جامع أحاديث الشيعة 1:410 ب 10 ح 7.

المشهور، وهو اختيار صاحب الكفاية (1) - بأن الأمر الاستحبابي بفعل يقع علي وجهين، أحدهما: ذكر الأمر كقوله «اغتسل للجمعة» وهو يدلّ علي الثواب؛ لأنّ جزاء العمل متفرّع عليه.

ثانيهما: ذكر الثواب، كقوله «من اغتسل للجمعة كان له كذا» فإنّه يدلّ علي الأمر بغسل الجمعة، وهو واضح. وهذه الأخبار من قبيل الثاني؛ لأنّ قوله «من سمع الثواب» مطلق يشمل من سمع بخبر معتبر، أو سمع بخبر غير معتبر، ومن قطع بمضمون الخبر أو لم يقطع، وإذا لم يقطع بمضمونه لم يكن الخبر محرّكا له إلي فعله لضعف روايته، أو كان محرّكا له برجاء الأمر.

قوله «فصنعه كان له» معناه الأمر بصنعه، نظير أن يقال: من أدرك زوال الجمعة وفعل كذا كان له، فإنّ معناه إذا زالت الشمس يوم الجمعة فليفعل كذا وله الثواب البالغ عليه، ويدلّ علي الأمر بالعمل مولويّا ويكون مستحبّا كسائر المستحبات القطعيّة، لكن بعنوان العمل البالغ عليه الثواب.

ويستدلّ للثاني وهو الاستحباب شرعا للعمل المأتي به بداعي احتمال الأمر، بأن يكون العمل البالغ عليه الثواب أحد المستحبات الشرعيّة إن قصد به احتمال وجود الأمر الواقعي، بعموم الخبر المتقدّم بعد تقييده بما في خبري مروان بن محمّد، من أن يكون عمله التماس ذلك الثواب، أو طلب قول النبي صلّي الله عليه وآله، ونتيجته أن يكون أمرا مولويّا بالعمل المقصود به الاحتياط ورجاء درك الواقع.

وفيه مضافا إلي ما في سند الخبرين ما عرفت من أنّ معني التماس ذلك الثواب أنّ داعيه الوصول إلي الثواب، فيكون رجاؤه ذلك موجبا لئلاّ يخيب الله تعالي رجاؤه، وكذا قوله «طلب قول النبي صلّي الله عليه وآله» يعني طلب الثواب، و التماس الثواب 1.

ص: 90

الأخبار، فهو باعتبار الاطاعة الحكيمية، فهو لازم لنفس عمله المتفرد علي السماع و احتمال الصدق و لو لم يرد به أمر آخر أصلاً، فلا يدل علي طلب شرعي آخر.

نعم يلزم من الوعد علي الثواب طلب إرشادي لتحصيل ذلك الموعود، فالغرض من هذه الأوامر كأوامر الاحتياط تأييد حكم العقل و الترغيب في تحصيل وعد الله عباده المنقادين المعدودين بمنزلة المطيعين. إلي آخر ما أفاده و نقلناه مع تلخيص (1).

أقول: التفريع بقوله «فعمله» علي السماع لعلّه من أجل أنّه إن لم يسمع لا يخطر بباله أن يعمل، و لكن كما يمكن أن يكون داعيه الأمر الذي سمعه و قطع بصدق قائله، أو كان قوله حجّة شرعا و أتى بالعمل بداعي الأمر القطعي، أو سمعه و لم يقطع بصدق قائله، بل احتمال صدقه و أتى بالعمل بداعي احتمال الأمر، كذلك يمكن أن يكون داعيه و محرّكه هذه الأخبار الدالة علي الاتيان بما سمعه.

توضيحه: أنّه لو كانت هذه الأخبار ناظرة إلي العمل الواقع في الخارج بداعي الأمر أو بداعي احتمالها، أمكن حمله علي بيان التفصيل علي الانقياد، و لا يشمل من سمع و لم يقطع بصدق قائله، و لا احتمال صدقه احتمالاً لا يحركه نحو العمل بداعي احتمال الأمر، كما إذا كان الراوي عامياً و مطعوناً عليه بحيث لا يكون إخباره محرّكاً إلي العمل، و حينئذ يتوقف في العمل و لم يظهر أنّ العقل يأمره بأن يعمل بداعي الأمر ليكون له ثواب الانقياد؛ لأنّه إذا كان السماع ممّن لا يعتمد عليه، فالعقل لا يستقلّ بأنّ العمل له ثواب، لكن هذا السامع المفروض إن عثر علي هذه الأخبار الصحيحة أي أخبار من بلغ، تصير داعية و محرّكة له إلي الاتيان بالعمل في الفرض المزبور، فإنّما أن يلتزم بأنّ هذه الأخبار لا تشملها و هو بعيد، و إن 3.

ص: 92

شمّلته فهي تكشف عن الأمر بالعمل الذي سمع عليه الثواب باتيانته له تعالى، وهذا معني الاستحباب الشرعي، أي: اتيان العمل الذي سمع أنّ عليه ثوابا بداعي الأمر المستفاد من هذه الأخبار.

و المتحصّل من أخبار من بلغ امور:

الأوّل: رجحان العمل ممّن بلغه ثواب من الله علي عمله إن أتى به بداعي وصول الثواب الذي بلغه عليه، مثلا من بلغه ثواب علي المشي إلي المسجد يوم الجمعة، فمشي إليه بداعي وصول الثواب إليه كان له، فالمناط هو العمل بداعي ثواب ما بلغه، ويختلف باختلاف الثواب الذي بلغه، فمن بلغه علي المشي إلي المسجد عشر حسنات يعطي عشر حسنات، و من بلغه عشرون يعطي عشرون حسنة و هكذا.

الثاني: أنّ جملة «من سمع شيئا من الثواب علي عمل فصنعه كان له» خبريّة، تنحلّ إلي الاخبار عمّا صنعه بداعي وصول الثواب إليه قبل الاطلاع علي هذه الأخبار، و إلي الانشاء بطلب فعل ما بلغه الثواب عليه بداعي وصوله إليه، وهذا الطلب توصّل لمي لا يعتبر قصد القربة فيه. نعم يختلف فعل ما بلغ فيه الثواب، فقد لا يعتبر فيه قصد القربة و قد يعتبر فيه.

مثال الأوّل: ما إذا بلغه بخبر ضعيف علي أن من أتى أهله طلبا للذّة كان له كذا من الثواب الاخروي، فصنعه بداعي وصول هذا الثواب إليه بدون قصد القربة، كان له ذلك.

و مثال الثاني: ما إذا بلغه بخبر ضعيف أنّ من صلّي صلاة الصبح، كان له كذا من الأجر، فصلّي صلاة الصبح مع قصد القربة المعتبر فيها بغرض الوصول إلي الثواب الذي بلغه، كان له ذلك.

و أمّا إن لم يتبيّن حال الفعل الذي بلغ عليه الثواب أنّه توصّلني أو تعبدي، كما إذا

بلغه بخبر ضعيف أنّ من مشي إلى المسجد يوم الجمعة كان له كذا من الأجر، فهل يعتبر قصد التقرب في المشي أو لا- يعتبر؟ و جهان، مبنيان علي أنّ الثواب الاخروي لا يترتب علي الأفعال المباحة إلا إذا صرح بترتبها عليها، كما ورد في اتيان الأهل و ترك شرب الخمر صيانة للنفس، فلا بدّ من قصد القربة، أو أنّه يترتب علي الأفعال المباحة لاطلاق الدليل، و البحث عنه موكل إلي محلّه.

و نحن نتكلّم بناء علي اعتبار قصد القربة فيه، فنقول: إذا مشي يوم الجمعة إلي المسجد لله تعالى بغرض وصول الثواب المذكور في الخبر الضعيف إليه، ترتب الثواب علي مشيه.

فإن قلت: كيف أضاف المشي المباح إلي الله تعالى؟

قلت: ثبت عنده بهذه الأخبار المستفيضة أنّ الفعل الذي بلغ عليه الثواب بخبر ضعيف مطلوب لله؛ لأنّه يعطي عليه الثواب، و لذا لا يعطي الثواب علي شرب الماء مثلا؛ لأنّه لم يبلغ علي شربه ثواب، و قد تحصّل ممّا ذكرنا أنّ من بلغه الثواب بخبر حصل له القطع منه، مشمول لهذه الأخبار و إن لم يكن عمله مستحبًا، و لا يشمل من قطع بالثواب من غير ناحية بلوغ الخبر إليه.

الثالث: أنّ من بلغه ثواب علي عمل، فهل يعتبر في عمله أمران: الفعل الجوارحي، و الفعل الجوانحي، بأن يمشي مثلا إلي المسجد للثواب الذي بلغه عليه، و يرجو في نفسه أن يكون الثواب الذي بلغه مطابقا للواقع، بأنّ قاله النبي صلّي الله عليه و آله أو أحد المعصومين عليهم السلام، أو لا يعتبر إلاّ الفعل الخارجي بغرض وصول الثواب إليه، كما أنّ من يفعل الواجبات القطعيّة كالصلوات اليوميّة إنّما يفعل الفعل الجوارحي و هو الصلاة، و لا يقارنه رجاء أن يكون وجوبه مطابقا للواقع؟ و جهان.

المستفاد من أخباره المطلقة الأوّل، و قيل: المستفاد من خبرين الثاني، و فيه نظر؛ لأنّ قوله في أحدهما «فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب» يعني: أنّه مشي

مثلا إلى المسجد بغرض وصول الثواب الذي بلغه احترازا عمّن مشي و لم يبلغه الخبر أو بلغه ونسيه، فإنّ معني الالتماس هو قصد النيل إلى الثواب.

وقوله في ثانيهما «ففعّل ذلك طلب قول النبي صلّي الله عليه وآله» محتمل لأن يريد طلب الثواب لا رجاء مطابقة الخبر للواقع، لكن لا يبعد ظهوره في طلب مطابقة الخبر للواقع، وعلي هذا فيمكن أن يقال بأنّه مخيّر بين الأمرين، فمن بلغه عن النبي صلّي الله عليه وآله بخبر ضعيف أنّ من مشي إلى المسجد يوم الجمعة فله كذا من الأجر، مخيّر بين أن يمشي إلى المسجد بغرض وصول الثواب المذكور في الخبر إليه مع قصد القربة في مشيه، وبين أن يمشي إلى المسجد بداعي أن يكون الخبر المذكور مطابقا للواقع، ولا حاجة إلى قصد القربة؛ لأنّه قد انبعث عن احتمال الأمر، وهو يكفي في التقرب، ولا يخفي أنّ كلّ واحد منهما يستلزم الآخر في الجملة.

ثمّ إنّ لا فرق بين أن تكون هذه الأخبار إخبارا عن تفضّل الله سبحانه، أو إنشاء وإرشادا إلي ما استقلّ العقل به من رجحان الانقياد، كما استظهره الشيخ الأنصاري رحمه الله (1)، وأنّه يعطي ثواب الانقياد، وبين كونها دالّة علي استحباب العمل في أنّها لا تدلّ علي حجّية الخبر الضعيف في المستحبات.

وأما احتمال أنّ هذه الأخبار تدلّ علي أنّ كلّ خبر عن النبي صلّي الله عليه وآله يدلّ علي الثواب علي العمل فهو حجّة، فلا دلالة فيها، ولعلّه لم يقل به أحد، ومرادهم من التسامح في أدلّة السنن أنّه لا يشترط في الأخبار الواردة في السنن الوثيقة في الراوي وغيرها، لا أنّ كلّ خبر يدلّ علي الثواب علي عمل طريق لاثبات المستحبات الواقعية، وأظهر الاحتمالات هو الأوّل، ولهذه القاعدة مسائل أفردناها مستقلا.4.

ص: 95

إشارة

و أمّا الشكّ في سائر أقسام الوجوب، فهو علي أقسام:

القسم الأول: الشكّ في سعة الوجوب التخيري العقلي،

كما إذا وجب عتق الرقبة و شكّ في تعلّقه بالرقبة المؤمنة أو بمطلق الرقبة، فإنّه من الشكّ في وجوب الرقبة الكافرة، من باب أنّها فرد للكليّ، و التخيير بين أفراد الكليّ عقلي علي ما قيل، فإن تعدّد الرقبة المؤمنة، فحينئذ يشكّ في وجوب عتق الكافرة، و الأصل البراءة عنه.

و إن تمكّن من عتق الرقبة المؤمنة و الكافرة، ففي إجراء البراءة عن تعيّن وجوب الرقبة المؤمنة ليكتفي بالرقبة الكافرة، أو تعيّن عتق المؤمنة للاشتغال اليقيني المقتضي للبراءة اليقينيّة المتوقّفة علي الاتيان بالرقبة المؤمنة احتمالان:

الأول: ما ذكره الشيخ الأنصاري رحمه الله، قال: يشكّل جريان أصالة عدم الوجوب؛ إذ ليس هنا إلا وجوب واحد متردّد بين الكليّ و الفرد، فيتعيّن هنا إجراء عدم سقوط ذلك الفرد المتيقّن الوجوب بفعل هذا المشكوك، فيجب عتق الرقبة المؤمنة، بل يمكن أن يقال: الأصل عدم تعلّق الوجوب بالكافرة، و بضميمته إلي وجوب المؤمنة علي كلّ تقدير، أي: ضميمته الأصل إلي الوجدان يثبت وجوب المؤمنة.

الثاني: إجراء أصالة البراءة العقلية و الشرعية؛ لأنّ العقاب علي ترك الرقبة المؤمنة إن أتى برقبة كافرة، عقاب علي ما لا يعلم، فيكون من العقاب بلا بيان، لأنّه لا يعلم من الأول تعلّق وجوب تعيّن بالاتيان بالرقبة المؤمنة، و يشمله حديث رفع ما لا يعلمون أيضا.

أقول: لا- بأس بالاحتمال الثاني لو لا المناقشة بأنّ العرف لا يساعد علي هذه التحليلات. هذا إن لم يكن الأمر تعديدا، و إلا فيشكّ في مشروعية عتق الكافرة؛ لأصالة عدم تعلّق الأمر به.

إشارة

و هو علي نوعين:

النوع الأول: أن لا يعلم سقوط الواجب به،

كما إذا علم وجوب عتق الرقبة: إما تعييناً، أو تخييراً بينه وبين إطعام ستين مسكيناً، فإن تعدد عتق الرقبة، فيشك في وجوب إطعام ستين مسكيناً، والأصل البراءة عنه، وأما إن تمكّن من عتق الرقبة، ففي إجراء البراءة عن تعيين عتق الرقبة و الاكتفاء بإطعام ستين مسكيناً و جهان تقدماً من أن المعلوم أصل الوجوب، وأما وجوب خصوص عتق المؤمنة فهو مجهول، و من أن الاشتغال اليقيني بوجوب عتق المؤمنة إما تعييناً أو تخييراً معلوم، و هو يقتضي البراءة اليقينية.

و اختار الشيخ الأنصاري رحمه الله الوجه الثاني، حيث قال: وأما إذا كان الشك في إيجابه بالخصوص، جري أصالة عدم الوجوب، وأصالة عدم لازمه الوضعي، و هو سقوط الواجب المعلوم إذا شك في إسقاطه له (1) انتهى.

النوع الثاني: أن يعلم سقوط الواجب به،

كما إذا علم وجوب الصلاة فرادي مع القراءة تعييناً، أو تخييراً بينها وبين صلاة الجماعة، مع العلم بأنها مسقطه للواجب، فإذا تعددت الصلاة فرادي مع القراءة، فهل يمكن أن يقال بكفاية الصلاة فرادي بدون القراءة و عدم وجوب الجماعة للشك في وجوبها و الأصل البراءة عنه أم لا؟.

أقول: إن تعدد الصلاة فرادي مع القراءة وبدونها وجبت الصلاة جماعة بلا إشكال، وأما إن تمكّن من الصلاة فرادي بلا قراءة و الصلاة جماعة، ففي وجوب الجماعة لأنها صلاة كاملة معادلة للصلاة فرادي مع القراءة، أو عدم وجوبها للشك في وجوبها تعييناً مع تعدد القراءة، و الأصل البراءة عن وجوبها فيصلي بلا قراءة،

ص: 97

هذا مقتضى الأصل إن لم يكن دليل، ولكن مقتضى إطلاق استحباب الجماعة استحبابها حتى مع تعدد القراءة، وكذا مقتضى إطلاق أن من لم يتمكن من القراءة يسبح ويصلي عدم وجوب الجماعة، فإنه شامل لمن تمكن من الصلاة جماعة، والمسألة موكولة إلي محلها.

القسم الثالث: الشك في الوجوب الكفائي،

كما إذا نجس المكلف موضعا من المسجد فيجب تطهيره، لكن هل يجب علي من نجسه تعيينا أو يجب عليه و علي من علم تنجسه كفاية؟ وتظهر الثمرة فيما إذا لم يطهره غير من نجسه، فإنه يتعين علي من نجسه؛ لكونه واجبا عليه تعيينا أو كفاية، وإن لم يطهره من نجسه فهل يجب علي غيره؟ يمكن أن يقال بعدم الوجوب للشك في الوجوب الكفائي عليه.

هذه الفروع في الشبهة الحكمية، ويأتي الأقسام المتقدمة من عدم النص، و تعارض النصين، وإجمال النص، والظاهر أن حكم الشبهة الموضوعية حكم عدم النص.

المسألة الثانية: فيما اشبه حكمه الشرعي من جهة إجمال اللفظ

، و كان موجبا لإجمال نفس التكليف، مثل ما إذا أثبتنا اشتراك لفظ الأمر بين الوجوب والاستحباب، و وجد أمر بلا قرينة تعين أحدهما، أو لم يثبت كونه حقيقة في أحدهما، ففي مثله تجري البراءة.

نعم لو كان الاجمال من جهة مفهوم متعلق الوجوب، نظير إجمال مفهوم الصعيد الذي يجب التيمم به عند عدم وجدان الماء بين مطلق وجه الأرض أو خصوص التراب، فيشكل الرجوع إلي البراءة عن تعين وجوب التيمم بالتراب، بل هو من الشبهات، و ينبغي التوقف و الاحتياط، إن كان المطلوب طبيعة التيمم بالصعيد التي تتحقق بتيمم واحد؛ لأن الحكم متعلق بمفهوم يعتبر صدقه علي المأتي به، و مع

الشك في الصدق يكون الشك في تحقّق الامتثال.

وإن كان المطلوب استيعاب تمام المفهوم، مثل أن يكون الواجب إهانة كلّ فاسق و تردّد مفهومه اللغوي أو العرفي بين مرتكب الكبيرة وبين الأعمّ منها و من مرتكب الصغيرة، وجب الاحتياط إن لم يزاخمه أمر آخر.

وقد خفي ذلك علي من قال بأنّه من قبيل الأقلّ والأكثر الارتباطيين، كالصلاة بناء علي وضعها للصحيح، فكما أنّه إن شك في وجوب الاستعاذة فيها جري البراءة عن وجوبها، مع أنّه يشكّ في صدق مفهوم الصلاة علي فاقدها، فكذلك إن شكّ في موضع أنّه من مني حتّي يجوز الوقوف فيها في أيام التشريق، فإنّ الأصل البراءة عن وجوب الوقوف بالموضع المتيقّن كونه منها، ويجوز الوقوف في الموضع المشكوك؛ لأنّه من الأقلّ والأكثر الارتباطيين، مثل الشكّ في اعتبار الاستعاذة في الصلاة.

قلت: فرق واضح بين المخترع الشرعي كالصلاة ونحوها، فإنّ اسمه إشارة إلي الماهية المخترعة، وبين المفهوم اللغوي أو العرفي، فإنّ الحكم تابع له و المكلف مأمور بتحصيل تطبيق المفهوم عليه، ففي المثال المذكور يجب الوقوف فيما هو مصداق لمني لغة أو في العرف العامّ.

المسألة الثالثة: فيما اشبه حكمه الشرعي من جهة تعارض النصين

، و حكمه موكول إلي مباحث التعادل و التراجيح. وقال الشيخ: إنّ المقصود هنا إثبات عدم وجوب التوقّف و الاحتياط، قال: إنّ أخبار التوقّف مضافا إلي ما فيها من قصور الدلالة أعمّ ممّا دلّ علي التخيير في الخبرين فتخصّص.

أقول: الأولي ايكال هذا البحث إلي مباحث التعادل و التراجيح.

المسألة الرابعة: في دوران الأمر بين الوجوب و غيره من جهة الاشتباه في

إشارة

موضوع الحكم

، و تجري فيه أدلّة الاباحة الشرعيّة، و استصحاب عدم اشتغال

تنبيهان:

التنبيه الأول: إن كان رفع الشبهة ممكنا بلا حرج، فهل يجب الفحص أو لا

يجب لاطلاق دليل الرفع؟ لا يبعد أن يقال بعدم صدق الشكّ و الشبهة ونحوهما فيما إذا كان رفع الشكّ سهلا.

قيل: إذا كان مريدا لأن يصوم فله أن يأكل حتّى يطلع الفجر وإن شكّ في طلوعه، لكن يتبين طلوعه برفع رأسه، فهل يجوز له أن يأكل حيث أنّه شكّ في طلوع الفجر أم لا؟ يشكل الاطلاق في أدلة البراءة لو لم يدع الانصراف إلي غيره.

و أمّا قوله «فهل عليّ إن شككت أن أنظر فيه؟ قال: لا» فيحتمل اختصاصه بالاجتناب عن النجاسة وإن كان معلّلا بالاستصحاب الذي لا يختصّ بالنجاسة بل يجري في غيرها، فتأمل.

التنبيه الثاني: قيل: المشهور أنّه إذا لم يدر كم فاته من الصلاة لا يجوز له الاقتصار

علي الأقلّ وإجراء البراءة عن الأكثر

، بل يجب الاتيان بالصلاة حتّى يحصل له العلم بالفراغ.

أقول: مقتضي أصالة عدم الاتيان بالصلاة في وقتها تحقّق الفوت، فإنّه عبارة عن عدم الفعل في وقته ممّن يكون واجبا عليه.

فلا- يقال: إنّ الصبي فاته الصلاة لأنّه لم يكن عليه، و الفوت ليس عدم الفعل مطلقا، بل عدمه ممّن يكون عليه. وإذا تحقّق الفوت وجب القضاء، فلا تجري أصالة البراءة عن وجوب القضاء لتقدّم الاستصحاب عليها، ولكن مقتضي قاعدة الحيلولة و هي عدم الاعتناء بالشكّ بعد انقضاء الوقت عدم الوجوب في كلّ ما شكّ في اتيانه.

و حينئذ يمكن أن يقال: إنّ قاعدة الحيلولة مختصة بما إذا كان الشكّ غير

مسبوق بالعلم، كما إذا انتبه من نومه و شك في أنه نام يوماً أو يومين، وأما إذا علم مقدار الفوت ثم نسيه، فلا تجري قاعدة الوقت حائل، بل مقتضى استصحاب عدم الاتيان في الوقت تحقق الفوت فيجب القضاء.

وفي جريان هذا التفصيل في غير القضاء احتمالان، فلو شك في أنه استدان من زيد درهماً أو درهمين لم يجب الأكثر، لكن إن سجل المقدار في قرطاس فتلف ذلك القرطاس، فهل يرجع إلي البراءة أو لا؟ وجهان.

المطلب الثالث: في دوران حكم الفعل بين الوجوب و الحرمة

وفيه مسائل:

المسألة الاولى: دورانه بينهما من جهة عدم الدليل علي التعيين بعد قيام الدليل علي أحدهما.

قال الشيخ الأنصاري رحمه الله بعد ذكر وجوه المسألة: ومحل هذه الوجوه ما لو كان كل من الوجوب و التحريم توصلاً لهما بحيث يسقط بمجرد الموافقة؛ إذ لو كانا تعبديين محتاجين إلي قصد امثال التكليف، أو كان أحدهما المعين كذلك، لم يكن إشكال في عدم جواز طرحهما و الرجوع إلي الاباحة؛ لأنه مخالفة قطعية في العمل (1) انتهى.

قلت: الدوران المذكور علي أقسام:

الأول: أن يكون كل من الوجوب و التحريم تعبديين، كصلاة الجمعة إذا ترددت بين الوجوب و الحرمة، ففي مثله مما لا يكون ذات العمل بدون قصد القربة حراماً يجب عليه أن يأتي بالفعل قاصداً به أنه إن كان حراماً، أي تعبداً كما هو المفروض

ص: 101

لا يكون عمله لله بل ذات الفعل، وهو ليس بحرام.

لأن الحرام الاثنان به قربة إلى الله، وإن كان واجبا، أي تعبدا كما هو المفروض يكون عمله برجاء وجود الأمر، كصلاة من ترددت بين كونها حائضا أو مستحاضة، فتصلّي برجاء الأمر إن كانت الصلاة واجبة عليها بأن كانت مستحاضة، وإن كانت حراما عليها بأن كانت حائضا، فإن الصلاة حينئذ محرمة عليها بجميع شرائطها ومنها قصد القربة، فلا تقصد الأمر، بل مجرد أفعال خارجية بدون قصد الأمر، فتعلم بالامتثال و يتحقق الموافقة القطعية.

وقد ذكرنا نظيره في صيام يوم الشك أنه من سؤال، إن حكم الحاكم الجامع للشرائط بكونه عيدا قبل الزوال، وأراد شخص أن يحتاط، فلا يتحقق بالسفر الاحتياط، لعدم تبيته نية السفر من الليل، بل حتى مع تبيته إن سافر بعد الفجر؛ لأن المدة التي يكون فيها غير مسافر يجب عليه قصد القربة إن كان شهر رمضان، و حيث إن ثبوت الهلال بحكم الفقيه ليس إجماعيا، فيتردد الأمر بين وجوب الصوم قربة إلى الله إن كان آخر شهر رمضان، و حرمة الصوم قربة إلى الله إن كان أول سؤال، فله أن يمسك عن المفطرات بداعي أنه إن كان اليوم من شهر رمضان فهو صائم لله تعالى، وإن كان يوم العيد فهو ممسك عما يمسك عنه الصائم بدون قصد الأمر، وله نظائر.

الثاني: أن يكون الفعل واجبا تعبديا أو حراما توصليا، ففي مثله لو فعل بدون قصد القربة فقد خالف قطعاً، فلا بد من الترك أو الفعل بقصد القربة رجاء، كما إذا قيل بحرمة ذات الصلاة علي الحائض وإن لم تقصد القربة، ففي اليوم الذي لا تعلم أنها حائض أو طاهرة يتردد الصلاة بين الوجوب التعبدي و بين حرمة ذات العمل، فتتخير بين أن تصلّي بقصد القربة رجاء الأمر، أو تترك هذا مع قطع النظر عن الاستصحاب أو دليل آخر.

الثالث: أن يكون الفعل حراما تعبديا أو واجبا توَصَّ ليا، و يجب عليه أن يأتي بالفعل بدون قصد الأمر؛ لأنه إن كان واجبا فقد تحقَّق، وإن كان حراما فلم يتحقَّق لأنه لم يقصد به الأمر و لم يأت به للتعبد.

وقد ظهر ممَّا ذكرناه النظر فيما أفاده في الكفاية، من دخول التعبد بين و التعبدى و التوصل لى في محلّ النزاع، و انّ التخيير يأتي فيهما، حيث قال: فانقذح أنّه لا- وجه لتخصيص المورد بالتوصل لىين بالنسبة إلي ما هو المهمّ في المقام، و إن اختصّ بعض الوجوه بهما، كما لا يخفى (1) انتهى.

الرابع: أن يكونا توصلين، و فيه أقوال و احتمالات:

الأول: التخيير بينهما عقلا مع الحكم بالاباحة شرعا، اختاره في الكفاية لعدم مانع عن إجراء أدلة الاباحة الشرعية، و الموافقة الالتزامية للواقع علي ما هو عليه متحققة بقصد الالتزام بما هو الواقع، و لا تجري قاعدة قبح العقاب بلا بيان لتحقق البيان بأصل الالتزام، و لمّا كان دائرا بين المحذورين يحكم العقل بالتخيير، لكنّ إنّما يحكم العقل بالتخيير فيما لا يحتمل الترجيح في أحدهما علي التعيين، و إلاّ فيتعيّن العمل به. انتهى ملخصا (2).

و فيه أولا: أنّ قوله «كلّ شيء لك حلال» لعلّه منصرف إلي ما لا يعلم الالتزام أصلا.

و ثانيا: أنّه مع احتمال الأهمية يرجع إلي البراءة الشرعية عن وجوبه أو عن حرمة. فتأمل فإنّه موافق علي ذلك شرعا.

الثاني: التخيير بينهما عقلا مع عدم الحكم بالاباحة ظاهرا و لا واقعا، اختاره الشيخ الأنصاري؛ لانصراف أدلة الاباحة إلي ما دار الأمر بين الحرمة و غير 4.

ص: 103

1- كفاية الاصول ص 405.

2- كفاية الاصول ص 404.

الوجوب.

الثالث: الحكم بالبراءة عقلا و شرعا مع عدم الحكم بإباحته؛ لأنّ العقاب بدون البيان الواصل بنوعه قبيح، وأدلة البراءة تشمل كلّ واحد للشكّ في خصوص الوجوب و الشكّ في خصوص الحرمة، ولا- مانع من إجراء الاصول في أطراف العلم الاجمالي ما لم يلزم مخالفة عمليّة. و لا يحكم عليه بالاباحة لكونه مخالفا للعلم بالالزام علي الفعل أو الترك، و لا فرق في جريان البراءة بين احتمال وجود الترجيح في أحدهما و عدمه.

الرابع: تعيين الحكم بالحرمة؛ لأنّ دفع المفسدة أولي من جلب المنفعة، و لاستقراء الموارد التي يدور الأمر فيها بين الحرمة و الوجوب، و فيهما منع.

الخامس: التخيير شرعا قياسا علي الخبرين المتعارضين، و فيه أنّه قياس مع الفارق.

أقول: الظاهر قوّة القول الثاني، و هو التخيير عقلا و عدم التعبد شرعا بشيء؛ لأنّ ايجاب التخيير بمعني البعث إليه لا وجه له؛ لأنّه إمّا فاعل أو تارك قهرا، و الحكم بالاباحة أيضا لا وجه له؛ لأنّ التعبد بشيء لا بدّ و أن يكون له أثر شرعي، و كذا البراءة عن الوجوب أو الحرمة لا تجري لعدم الأثر.

ثمّ إنّّه لو احتمل كون أحدهما أرجح، قيل: قدّم علي الآخر؛ لحكم العقل بتقديم الأهمّ إذا دار الأمر بين أمرين، فإنّه يحكم بتقديم محتمل الأهميّة أيضا، فلو دار أمر إنسان بين كونه ممّن يجب قتله لكفر و نحوه، و بين أن يكون نبيا يجب حفظه، فالعقل يحكم بلزوم ترك قتله؛ لأنّه أهمّ من فعله لو كان.

و فيه أنّ البراءة لا تجري في المثال المذكور؛ لعدم جريانها في الدماء المحترمة، و أمّا غيرها ممّا يجري فيه البراءة، فالظاهر جريانها؛ لأنّه مخيّر بينهما، و إنّما يتعيّن أحدهما لو كان أهمّ إن علم ذلك، و أمّا مع الشكّ فيه فهو غير معلوم،

ص: 104

و الأصل يقتضي البراءة عنه.

ثم إن التخيير لَمَّا كان بحكم العقل، فهو حاكم بالتخيير ابتداء لا- استمرارا، خلافا للشيخ الأنصاري رحمه الله (1) فاختر كونه استمراريا، فراجع.

المسألة الثانية: دورانه من جهة إجمال الدليل، والظاهر أنّ حكمه كالمسألة الأولى.

المسألة الثالثة: دورانه من جهة تعارض الأدلة، فإن لم يكن ترجيح لأحد الدليلين كما هو المفروض، فحكمه التخيير عقلا، و يأتي تفصيله في بحث التعادل و التراجيح.

المسألة الرابعة: إذا كان الاشتباه لأمر خارجي، و يجري فيه الأقسام المتقدمة و حكمها حكمها.

المقام الثاني: في الشكّ في المكلف به بعد العلم بالتكليف

إشارة

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: في دوران الأمر بين الحرام و غير الواجب

إشارة

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: في الشبهة التحريمية الموضوعية

إشارة

كما إذا علم بأن أحد المايعين خمر، و حيث إنّ الحرمة متعلّقة بالخمر الواقعي لا- المعلوم الخمرية تفصيلا، فالعقل يستقلّ بلزوم الامتثال، فتحرم المخالفة القطعية

ص: 105

عقلا، و تجب الموافقة القطعية أيضا، وليس للمولي التصرف في مرحلة الامتثال، نعم يمكن أن تكون المفسدة الموجودة في الشيء مختصة بصورة العلم بالموضوع تفصيلا، فيختص الحكم بالحرمة به.

وبعبارة اخرى: لا مانع من تقييد الموضوع بالعلم به تفصيلا، بأن يكون معلوم الخمرية تفصيلا حراما، وكذا لا مانع من تقييد الحكم بالعلم به بنحو نتيجة التقييد، أو علي النحو الذي تقدم، بأن تكون الحرمة مختصة بالعالم بالحرمة تفصيلا، كما تقدم بيانه في مباحث القطع.

فإن كان الحكم الواقعي مقيدا بالعلم التفصيلي، فلا حكم واقعي في أطراف العلم الاجمالي لعدم وصوله تفصيلا. وإن لم يكن مقيدا بالعلم التفصيلي، بل كان الحكم مترتبا علي ما صدق عليه مفهوم الخمر مثلا، فمع قطع النظر عن الأخبار الواردة في عدم لزوم الاجتناب عن المشتبه يستقل العقل بحرمة المخالفة القطعية، و بوجوب الموافقة القطعية؛ لأنه لا فرق بين وصول الحكم بالعلم التفصيلي و وصوله بالعلم الاجمالي.

و أما بالنظر إلي الأخبار الواردة في جواز ارتكاب المشتبه، فإن دلت علي الترخيص في كلا الطرفين، فيكون الحكم الواقعي مقيدا بالعلم التفصيلي بالموضوع، وإن دلت علي جواز ارتكاب الطرفين لكن بحيث لا يلزم العلم بالمخالفة حين الارتكاب، فيكون الحكم الواقعي مختصا بما إذا لم يحصل حين الارتكاب العلم بالمخالفة، فيجوز ارتكاب الطرفين تدريجا. وإن دلت علي جواز ارتكاب أحد الطرفين بحيث لا يلزم العلم بالمخالفة أصلا مطلقا لا دفعة و لا تدريجا، اختص الحكم الواقعي بذلك و جاز ارتكاب أحد الطرفين. وإن دلت علي جواز الارتكاب في الشبهة البدوية اختصت بغير أطراف العلم الاجمالي، فلا بد من ملاحظة الأخبار.

و لتوضيح ما ذكرنا يقع الكلام في مواضع:

الموضع الأول: في إمكان جعل الحكم ظاهرا في الطرفين علي خلاف الواقع

فنعقول: لا- مانع منه بمعنى تخصيص الحكم الواقعي بصورة العلم التفصيلي بالموضوع، وأما إذا لم يكن مقيدا بالعلم التفصيلي، بل كان الموضوع الواقعي حراما، كان العلم الاجمالي به كالتفصيلي في وصول الحكم الواقعي، و معه لا- يمكن جعل حكم علي خلافه في الطرفين؛ للتنافي و التضاد بين الحكم الواقعي الواصل و إن كان غير إلزامي، و بين الحكم بخلافه في الطرفين.

مثلا إذا كان الماء ان القليلان متنجسين، ثم طهر أحدهما غير المعين، ترتب عليه آثار الطاهر، فلو شربهما يكون معاقبا بعقاب واحد، و يكون الملاقي للطاهر الموجود في البين طاهرا، إلي غير ذلك من آثار طهارة أحدهما واقعا.

و حينئذ لو جري استصحاب النجاسة في الطرفين، بأن يكون في شربهما عقابان، و يكون ملاقي كل منهما نجسا، فمرجهه إلي الحكم بنجاسة الطاهر الواقعي، و ترتيب آثار النجاسة عليه، مع أنه طاهر يترتب عليه آثار الطهارة، و هذا غير معقول، و حيث إن الحكم الواقعي و هو طهارة أحدهما ليس مرتفعا لعدم تقييده بوصوله بالعلم التفصيلي، و إلا لم يحتج إلي إجراء الاصول، بل كانا نجسين واقعا، فلا بد من عدم الحكم الظاهري.

و حاصل الكلام أنّ الحكم الظاهري في كلا الطرفين علي خلاف الحكم الواقعي الموجود في البين غير معقول، مع عدم اختصاص الحكم الواقعي بالعالم به تفصيلا، فالمانع من إجراء الاصول في أطراف العلم الاجمالي هو المخالفة للحكم الواقعي الواصل لا المخالفة العمليّة ليجري الاستصحابان في الطرفين.

الموضع الثاني: في إمكان جعل الحكم الظاهري في أحدهما المعين أو غير المعين علي خلاف الحكم الواقعي

فنقول: لا- مانع ثبوتا من تقييد الحكم الواقعي بالعلم بالموضوع تفصيلا أو إجمالا بحيث يكون الحرمة متعلّقة بمن علم أنّه شرب الخمر تفصيلا أو إجمالا، فيجوز شربهما تدريجا إن كان مقيّدا بالعلم بالموضوع تفصيلا، ويجوز شرب أحدهما إن كان مقيّدا بالعلم بكون المشروب خمرا تفصيلا أو إجمالا.

وأمّا إذا لم يكن مقيّدا بذلك، فلا- يمكن الترخيص في أحدهما؛ لأنّ المفروض أنّ العلم الاجمالي حينئذ كالعلم التفصيلي في وصول الواقع، ومعه يكون الترخيص في أحدهما المعين أو غير المعين ترخيصا في الحرام الواقعي، إن صادف ما ارتكبه الحرام الواقعي.

الموضع الثالث: في وجود الدليل علي الترخيص في الطرفين

إمّا بنحو الخصوص أو العموم. أمّا الدليل علي خصوص بعض الموارد، فيحتمل وجوده في خصوص الربا وفي مال السلطان، وسنتعرّض للأخبار الدالة علي ذلك في الطائفة الثانية.

وأمّا علي نحو العموم، فقال في الكفاية في بحث القطع: إنّ قوله في خبر مسعدة بن صدقة «كلّ شيء لك حلال حتّي تعرف أنّه حرام بعينه» يدلّ علي الترخيص في أطراف الشبهة المحصورة؛ لأنّه لم يعرف الحرام بعينه (1).

أقول: سنتعرّض لبيان أنّ قوله «بعينه» ليس معناه العلم التفصيلي بالحرام في

ص: 108

الشبهة المحصورة التي تمام أطرافها تحت اليد و محلّ الابتلاء، بل أنّ قوله «حتّي تعرف الحرام بعينه» يشمل العلم الإجمالي المذكور.

الموضع الرابع: في وجود الدليل علي جواز ارتكاب بعض الأطراف

إشارة

و لتوضيح الموضوعين الأخيرين، أعني: شمول دليل الأصل لكليهما أو لأحدهما ينبغي ذكر الأخبار الواردة في موارد الشبهة، وهي علي طوائف:

الطائفة الأولى: ما توهم دلالتها علي جواز ارتكاب كليهما ما لم يتميّز الحرام بالإشارة الحسّية إليه، لكنّها محمولة علي حلّية المشتبه شبهة بدويّة أو غير محصورة، أو محصورة إذا كان بعض الأطراف خارجاً عن محلّ الابتلاء. وهي عدّة أخبار:

منها: الصحيح إلي عبد الله بن سليمان، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجبن، فقال لي: لقد سألتني عن طعام يعجبني، ثمّ أعطي الغلام درهماً، فقال: يا غلام ابتع لنا جبناً، ثمّ دعا بالغداء فتغدينا معه، فأتي بالجبن فأكل وأكلنا، فلمّا فرغنا من الغداء قلت: ما تقول في الجبن؟ قال: أو لم ترني آكله؟ قلت: بلي ولكنّي أحبّ أن أسمعك منك، فقال: ساخبرك عن الجبن وغيره، كلّ ما كان فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتّي تعرف الحرام بعينه فتدعه (1).

وفي السند عبد الله بن سليمان، لكن رواية عبد الله بن سنان الجليل الذي قال النجاشي في حقّه: إنّّه لا يطعن عليه (2). و موافقة مضمون خبره لسائر الأخبار تؤيّد صدوره.

قوله «ساخبرك عن الجبن وغيره» يدلّ علي أنّ موضوع العموم هو طبيعة

ص: 109

1- وسائل الشيعة 17:90 ب 61 ح 1.

2- رجال النجاشي ص 214.

الجبن، فذكره مقدّمة للعموم المذكور بعده، و العموم وارد علي الجبن وغيره.

وقوله «كلّ ما كان» عامّ وأفراده الأنواع، أي: الجبن و المايع و نحوهما. و ضمير «فيه» راجع إلي «ما» أي: الجبن وغيره فيه صنفتان: صنف حلال و هو الذي لا يكون فيه لبن الخنزير، و صنف حرام و هو المجلوب من بلد خاصّ مثلا يجعل فيه لبن الخنزير.

قوله «فهو حلال» أي: جنس الجبن الموجود في الخارج حلال حتّي تعرف وجود الصنف الذي هو حرام.

قوله «بعينه» تأكيد لمعرفة ذلك الحرام، أي: حتّي تكون قاطعا بالحرمة، و لا يكفي في الحرمة الظنّ بكونه حراما، أو إخبار من لا يكون إخباره حجّة.

إذا تحقّق معني مفردات الخبر، فنقول: إذا كان في يد الانسان قطعان من الجبن، أحدهما مجلوب من البلد الذي يجعل فيه لبن الخنزير، و الآخر ليس فيه لبن الخنزير، صدق علي الجبن الموجود بينهما أنّه يعرف حرمة بعينه، أي: يعرف وجود الجبن الذي فيه لبن الخنزير في يده و إن لم يميّز شخصه.

إن قلت: إنّ قوله «بعينه» قيد للمعروف و هو الحرام، و المعرفة تتعلّق بالجزئيات، فيكون المراد معرفة الحرام متميّزا بشخصه مشيرا إليه، و كلّ واحد من الطرفين لا يعرف كونه حراما متميّزا بحيث يشار إليه أنّه حرام.

قلت: علي ما بيّناه يكون معرفة الصنف بعينه متحقّقة، و لو سلّم ظهوره في تمييز الحرام، فلا بدّ من صرفه عنه؛ لأنّه لا إشكال في أنّه لو مزج الجبنين و صارا شيئا واحدا لم يجز أكله، كما إذا صبّ أحد المايعين اللذين علم خمريّة أحدهما في الآخر، فإنّه لا يجوز شربه قطعاً، و لا فرق عرفا بينه و بين أكلهما أو شربهما تدريجا، بل لو جاز ذلك لكان سببا لتحليل المحرّمات، فيشرب أحد الزوجين أحد المايعين و يشرب الآخر المايع الآخر، و يكون احتيالا في ارتكاب

المحرّمات، بالقاء الحرام في جملة الحلال حتّى يشتهه.

فهذه الامور تصير قرينة علي عدم شموله للشبهة المحصورة التي يكون جميع اطرافها محلّ الابتلاء، فيكون بعينه تأكيدا لكون المعرفة متحقّقة حتما لا ادعاء المعرفة، ولا فيما إذا كان مثلا يشتري من دكان يعلم بأنّ بعض ما فيه حرام، فإنّه لا يمكن أن يشير إلي خصوص ما يشتريه أنّه حرام، ويؤيد هذا المعني صحيح أبي عبيدة الآتي وغيره.

وتوهم أنّ المراد ما إذا لم يتميّز الحرام حتّى مع العلم بوجود الحرام، كما إذا علم وجود الحرام في مقدار من الدقيق، فحيث يصدق علي مجموعه أنّه شيء فيه حلال و حرام و لا يعرف الحرام بعينه فهو حلال، فإن عرف الحرام بعينه فهو حرام، وهو ظاهر خبر علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السّلام، قال: سألته عن الدقيق يقع فيه خرد الفأر هل يصلح أكله إذا عجن مع الدقيق؟ قال: إذا لم تعرفه فلا بأس، وإن عرفت فلتطرحه (1). فإنّه ظاهر في الخرد الواقع في الدقيق إن عرف يطرح، وإن لم يعرف فلا بأس.

مدفوع بأنّه محمول علي أنّ المراد من قوله «إذا لم تعرفه» أنّه لم يعرف وقوع الخرد في الدقيق لا- أنّه لا- يميّزه، ويؤيد ما ذكرنا ما في الدعائم: روينا عن جعفر بن محمّد عليهما السّلام أنّه سئل عن خرد الفأر يكون في الدقيق، قال: إن علم به أخرج، وإن لم يعلم به فلا بأس (2).

مع أنّه معارض بخبر ضريس الكناسي الآتي، فلا بدّ من صرفه عن ظاهره، مع ما في سنده من الضعف بعبد الله بن الحسن فإنّه مجهول. وقد ظهر ممّا ذكرنا أنّه لا يبعد أن يكون المراد من قوله «بعينه» أنّه لو اشترى من السوق و علم أنّ في السوق 5.

ص: 111

1- وسائل الشيعة 16:403 ب 64 ح 3.

2- جامع أحاديث الشيعة 23:254 ح 5.

شيئاً حراماً، أو اشتري من مسلم وعلم أنّ في أمواله حراماً، كان ما يأخذه منه حلالاً إلاّ أن يعلم أنّه حرام بعينه، ومجرّد علمه الاجمالي بأنّ في أمواله حراماً لا يوجب حرمة الشيء المعيّن المأخوذ منه.

ومنها: صحيح عبد الله بن سنان، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: كلّ شيء يكون فيه حرام وحلال، فهو لك حلال أبداً حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه (1). وقد ظهر ممّا ذكرناه في الخبر السابق عدم دلالة علي جواز ارتكاب أطراف الشبهة المحصورة.

ويظهر من الشيخ الأنصاري رحمه الله ظهوره في الشمول، حيث قال: وأمّا قوله عليه السلام «فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام منه بعينه» فله ظهور فيما ذكر، حيث إنّ قوله «بعينه» قيد للمعرفة، فمؤداه اعتبار معرفة الحرام بشخصه، ولا يتحقّق ذلك إلاّ إذا أمكنت الإشارة الحسيّة إليه. ثمّ أجاب عنه فراجع (2).

قلت: لم يظهر الفرق بينه وبين الخبر المتقدّم، بل يحتمل كونه قطعة منه، رواه عبد الله بن سنان مرّة عن عبد الله بن سليمان عن أبي عبد الله عليه السلام، و مرّة عن أبي عبد الله عليه السلام اعتماداً علي عبد الله بن سليمان.

ومنها: خبر مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سمعته يقول: كلّ شيء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة، والمملوك عندك لعلّه حرّ قد باع نفسه، أو خدع فبيع قهراً، أو امرأة تحتك وهي اختك أو رضيعتك، والأشياء كلّها علي هذا حتّى يستبين لك غير ذلك (3). والكلام فيه كسابقه. 4.

ص: 112

1- وسائل الشيعة 16:403 ب 64 ح 2.

2- فرائد الاصول ص 241.

3- وسائل الشيعة 12:60 ب 4 ح 4.

قوله «وذلك مثل الثوب» يحتمل أن يكون تنظيراً، أي: كما أنّ هذه الأشياء حلال مع الشكّ في الحلّية من ناحية اليد و استصحاب عدم النسبة، كذلك كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام، لكن الظاهر أنّه تمثيل للحلّية المذكورة لا تنظير؛ لأنّه الظاهر من صدره و ذيله، حيث جعلها من مصاديق قوله «و الأشياء كلّها علي هذا».

و عليه قد يناقش في هذه الأمثلة بما ذكره الشيخ الأنصاري (1) بأنّ الثوب الذي اشتراه من بايعه لم يكن ملكاً لبايعه، فيستصحب عدم كونه ملكاً له، وكذا العبد، وأصالة الحلّ تكون محكومة بالاستصحاب، وإذا قيل بالحلّية فيهما، فهي مستندة إلي يد البايع، وهي حاكمة علي استصحاب عدم الملكيّة، و علي أصالة الحلّ، وكذا جواز التزوّج بالمرأة المشكوك كونها اختارضاعيّة ليس لأصالة الحلّ بل لاستصحاب عدم النسبة بينه وبينها.

قلت: الثوب الذي عند البايع محكوم بالحلّية من باب كلّ شيء لك حلال، ولذا جاز الشراء منه، وهذا أحد الأدلّة علي جواز الأخذ من صاحب اليد، وكذا العبد الذي عند البايع يحتمل كونه حرّاً؛ للاحتمال المذكور في الخبر، وكلّ امرأة يريد أن يتزوّجها الانسان و يشكّ في حلّيتها، فالدليل علي الحلّية في هذه الموارد هو أصالة الحلّ المذكورة في هذا الخبر وغيره، و لا حاجة إلي الاستصحاب.

و يمكن أن يقال في معني صدر الخبر و ذيله: إنّ كلّ شيء لم يعلم حرّمته، فهو حلال إلّا إذا قامت حجّة علي حرّمته، أو كان فيه أصل يقتضي حرّمته: إمّا بأن يراد من البيّنة مطلق ما يكون معتبراً بمعناها اللغوي، و إمّا للجمع بين هذا الخبر و أخبار الاستصحاب، و منشأ الحلّ في بعضها مجرد الشكّ في حلّية الشيء و حرّمته، و في 8.

ص: 113

بعضها اليد، وفي بعضها أصالة عدم النسبة بينه وبين المرأة، وليس في الخبر أنّ الشكّ يكون موضوعاً للحلّ، بل جعل العلم بالحرمة غاية للحكم بالحلية.

كما يمكن أن يقال بأنّ هذه الأمثلة محكومة بالحلية من باب «كلّ شيء لك حلال» فلها طريقان إلى الحلية، أحدهما هذا العموم، ثانيهما ما ذكر من اليد وأصالة عدم النسبة، مع أنّه في بعض الموارد لا تجري أصالة الصحّة وقاعدة اليد، فهذا العموم محكّم.

ثمّ إنّّه قد وردت أخبار أخرى في موارد خاصّة، كالصحيح إلى ضريس الكناسي، قال: سألت أبا جعفر عليه السّلام عن السمن والجبن نجده في أرض المشركين بالروم أناأكله؟ فقال: أمّا ما علمت أنّه قد خلطه الحرام فلا تأكله، وأمّا ما لم تعلم فكله حتّى تعلم أنّه حرام (1).

قوله «ما علمت أنّه قد خلطه» يعني: مزجه الحرام وهو أنفحة الميتة، أو لبن ما لا يؤكل لحمه كلبن الخنزير ونحوه.

وقوله «و ما لم تعلم» يعني: لم تعلم أنّه خلطه الحرام فهو حلال، ومقتضى إطلاقه أنّه حلال وإنّ باشره بأيديهم؛ لأنّه لا يمكن صنع السمن والجبن في تلك الأزمنة بدون ذلك، فتأمل.

و خبر عبد الله بن سليمان، عن أبي عبد الله عليه السّلام في الجبن، قال: كلّ شيء لك حلال حتّى يجيئك شاهدان يشهدان أنّ فيه ميتة (2).

قوله «كلّ شيء» عامّ لكن بقرينة قوله «يشهدان أنّ فيه ميتة» يمكن اختصاصه بالجبن.

و خبر أبي الجارود، قال: سألت أبا جعفر عليه السّلام عن الجبن، فقلت له: أخبرني من 2.

ص: 114

1- وسائل الشيعة 16:403 ب 64 ح 1.

2- وسائل الشيعة 17:91 ب 61 ح 2.

رأى أنه يجعل فيه الميتة، فقال: أمن أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرم في جميع الأرض؟ إذا علمت أنه ميتة فلا تأكله، وإن لم تعلم فاشتر وبع و كل، والله إني لأعترض السوق فأشتري بها اللحم و السمن و الجبن، و الله ما أظنّ كلهم يسمّون هذه البربر و هذه السودان (1). و في السند أبو الجارود و هو مضعف.

قوله «يجعل فيه الميتة» المراد بالميتة شحم الميتة، فإنه يجعل في الجبن.

قوله «لأعترض السوق» أي: سوق المسلمين الذي في المدينة أو في غيرها.

و مرسل معاوية بن عمّار، عن رجل من أصحابنا، قال: كنت عند أبي جعفر عليه السّلام فسأله رجل عن الجبن، فقال أبو جعفر عليه السّلام: إنّه لطعام يعجبني و ساخبرك عن الجبن و غيره، كلّ شيء فيه الحلال و الحرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام فتدعه بعينه (2).

و حسن حنان بن سدير، قال: سئل أبو عبد الله عليه السّلام و أنا حاضر عنده عن جدي رضع من لبن خنزيرة، حتّى شبّ و كبر و اشتدّ عظمه، ثمّ إنّ رجلا استفحله في غنمه، فخرج له نسل، فقال: أمّا ما عرفت من نسله بعينه فلا تقرّبته، و أمّا ما لم تعرفه فهو بمنزلة الجبن و لا تسأل عنه (3).

قوله «بعينه» لعلّه لبيان أنّ الشبهة غير المحصورة التي يكون بعض الأطراف خارجا عن محلّ الابتلاء محكومة بالحليّة، و لا يشمل ما إذا تردّد بين شاتين، و منه يظهر حكم الجبن.

و خبر بشر بن مسلمة عن أبي الحسن عليه السّلام في جدي رضع من خنزيرة، ثمّ ضرب في الغنم، فقال: هو بمنزلة الجبن، فما عرفت أنّه ضربه فلا تأكله، و ما لم 1.

ص: 115

1- وسائل الشيعة 17:62 ب 61 ح 5.

2- وسائل الشيعة 17:62 ب 61 ح 7.

3- وسائل الشيعة 16:353 ب 25 ح 1.

تعرف فكل (1).

أقول: يمكن أن يستفاد من الخبرين أنّ ما تولّد من الكلب و الشاة مثلا- فهو حرام؛ لأنّه إذا كان نسل الحرام بالعرض حراما، فنسل الحرام بالذات حرام بالأولي.

و الظاهر منهما أنّ بعض الأطراف ليس محلّ ابتلائه. و يستفاد من التنظير فيهما بالجبن بضميمة ما ورد في الروايات المتقدّمة الدالّة علي عدم الخصوصية للجبن جواز الأخذ إذا كان بعض الأطراف خارجا عن محلّ الابتلاء.

و خبر الحميري أنّه كتب إلي صاحب الزمان عليه السّلام يسأله عن الرجل من وكلاء الوقف مستحلّ لما في يده لا يرع عن أخذ ماله إلي آخره، الجواب: إن كان لهذا الرجل مال أو معاش غير ما في يده فكل طعامه و اقبل برّه و إلا فلا (2).

يدلّ علي أنّ العلم الاجمالي بوجود الحرام في ماله إذا كان بعض الأطراف خارجا عن محلّ الابتلاء لا يوجب الاجتناب عن المشتبه.

و صحيح أبي عبيدة، عن أبي جعفر عليه السّلام، قال: سألته عن الرجل منّا يشتري من السلطان من ابل الصدقة و غنم الصدقة، و هو يعلم أنّهم يأخذون منهم أكثر من الحقّ الذي يجب عليهم، قال: فقال: ما الابل إلاّ مثل الحنطة و الشعير و غير ذلك لا بأس به حتّي تعرف الحرام بعينه (3).

و مورده ما إذا كان المبيع بعض أطراف الشبهة.

و موثق إسحاق بن عمّار، قال: سألته عن الرجل يشتري من العامل و هو يظلم، 5.

ص: 116

1- وسائل الشيعة 16:353 ب 25 ح 2.

2- وسائل الشيعة 12:160 ب 51 ح 15.

3- وسائل الشيعة 12:162 ب 52 ح 5.

قال: يشترى منه ما لم يعلم أنّه ظلم فيه أحدا (1).

والأخبار في أخذ المال من العامل متعارضة، بعضها يدلّ علي عدم جواز قبول الهدية و اشتراء السرقة و الخيانة منه، وهي الأخبار المذكورة.

وبعضها يدلّ علي جوازه، كصحيح أبي ولاد، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما ترى في رجل يلي أعمال السلطان ليس له مكسب إلاّ من أعمالهم، وأنا أمرّ به فأنزل عليه، فيضيفني و يحسن إليّ، وربّما أمر لي بالدرهم و الكسوة، و قد ضاق صدري من ذلك، فقال لي: كل و خذ منه فلك المهنا- الحظّ- و عليه الوزر (2).

و صحيح أبي المغرا (3).

و خبر محمّد بن هشام (4). و صحيح محمّد بن مسلم و زرارة (5). و صحيح معاوية بن وهب (6). و مضمّر عبد الرحمن بن أبي عبد الله (7). و موثّق سماعة (8).

الطائفة الثانية: الأخبار الواردة في بعض الموارد الخاصّة الدالّة علي جواز ارتكاب أطراف العلم الاجمالي، وهي صحيح أبي بصير، قال: سألت أحدهما عن شراء الخيانة و السرقة، قال: لا إلاّ أن يكون قد اختلط معه غيره، فأما السرقة بعينها فلا إلاّ أن يكون من متاع السلطان فلا بأس به (9). 4.

ص: 117

- 1- وسائل الشيعة 12:163 ب 53 ح 2.
- 2- وسائل الشيعة 12:156 ب 51 ح 1.
- 3- وسائل الشيعة 12:156 ب 51 ح 2.
- 4- وسائل الشيعة 12:157 ب 51 ح 3.
- 5- وسائل الشيعة 12:157 ب 51 ح 5.
- 6- وسائل الشيعة 12:161 ب 52 ح 4.
- 7- وسائل الشيعة 12:163 ب 53 ح 3.
- 8- وسائل الشيعة 12:250 ب 1 ح 6.
- 9- وسائل الشيعة 12:246 ب 1 ح 4.

قوله «قد اختلط معه غيره» ولو بنحو العلم الاجمالي، ويحمل علي ما إذا لم يكن الجميع محلّ الابتلاء، بل يريد شراء البعض.

وقوله «إلا أن يكون من متاع السلطان» أي: فلا بأس بشراء الخيانة و السرقة، و لعلّه لولا يتهم عليهم السّلام علي أمواله رخصوا لشيعتهم.

و موثّق سماعة، قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن رجل أصاب مالا من عمل بني امية، و هو يتصدّق منه و يصل منه قرباته، و يحجّ ليغفر له ما اكتسب، و يقول: إنّ الحسنات يذهبن السيئات، فقال أبو عبد الله عليه السّلام: إنّ الخطيئة لا تكفر الخطيئة، و إنّ الحسنة تحطّ الخطيئة، ثمّ قال: إنّ كان قد خلط الحرام حلالا فاختلطا جميعا، فلم يعرف الحرام من الحلال فلا بأس (1).

و حمل علي أنّه اختلط الحرام و الحلال، و لم يعرف مقدار الحرام و لا صاحبه، و أنّه حلال بعد أداء الخمس.

و صحيح الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السّلام، قال: أتني رجل أبي عليه السّلام، فقال إني ورثت مالا و قد علمت أنّ صاحبه الذي ورثته منه قد كان يربي، و قد عرف أنّ فيه رباء و استيقن ذلك، و ليس يطيب لي حلاله لحال علمي فيه، و قد سألت الفقهاء أهل العراق و أهل الحجاز، فقالوا: لا يحلّ أكله، فقال أبو جعفر عليه السّلام: إنّ كنت تعلم بأنّ فيه مالا معروفا رباء و تعرف أهله، فخذ رأس مالك و ردّ ما سوي ذلك، و إنّ كان مختلطا فكله هنيئا، فإنّ المال مالك و اجتنب ما كان يصنع صاحبه، فإنّ رسول الله صلّي الله عليه و آله قد وضع ما مضى من الربا و حرّم عليهم ما بقي، فمن جهل وسع له جهله حتّي يعرفه، فإذا عرف تحريمه حرم عليه و وجب عليه فيه العقوبة إذا ركبه كما يجب علي من يأكل الربا (2).3.

ص: 118

1- وسائل الشيعة 12:59 ب 4 ح 2.

2- وسائل الشيعة 12:431 ب 5 ح 3.

و مقتضي ترك الاستفصال في هذا الصحيح عن علم الميت بحرمة الربا و جهله هو عموم الجواب، و هو أنّ ما علم تفصيلا أنّه ربا يجب ردّه إلي مالكه، و أمّا إذا علم بأنّ في المال ربا، فله التصرف في الجميع، فلعلّ ضمانه كوزره علي الميت، و الوارث جاهل تفصيلا بالحرمة لجهله بالموضوع و عدم علمه به تفصيلا.

ثمّ إنّ السيّد الطباطبائي (1) حمل هذه الأخبار علي صورة جهل الميت، و حمل الردّ إلي المالك مع كونه معزولا علي الاستحباب.

و علي كلّ حال لو تمّت دلالة الأخبار في أموال السلطان و في الرباء لشمولها لطرفي العلم الاجمالي، فلا يمكن التعديّ منهما إلي غيرهما، و البحث فيهما موكول إلي الفقه.

الطائفة الثالثة: ما يدلّ علي وجوب التحرز عمّا علم إجمالا حرمة، و هو المرسل، قال عليه السّلام: ما اجتمع الحلال و الحرام إلاّ غلب الحرام الحلال (2).

و خبر ضريس المتقدم عن السمن في أرض المشركين، قال: أما ما علمت أنّه قد خلطه الحرام فلا تأكل.

قال الشيخ الأنصاري رحمه الله: فإنّ الخلط يصدق مع الاشتباه.

أقول: فلو كان في يده جبنان يعلم بحرمة أحدهما صدق أنّ ما في يده قد خلطه الحرام، لكن لا يبعد كون المراد بالخلط فيه هو المزج كما تقدّم، و يصدق علي مزج ما لا تميّز له و مزج ما له تميّز، فلو خلط الحنطة بغيرها صدق الخلط و إن لم يمتزج.

و خبر عبد الله بن سليمان (3) المتقدم.

قال الشيخ الأنصاري رحمه الله بعد ذكر الخبر: فإنّه يصدق علي مجموع قطعات 2.

ص: 119

1- ملحقات العروة الوثقى ص 13 مسألة 9.

2- عوالي اللئالي 3:466 برقم: 17.

3- وسائل الشيعة 17:91 ب 61 ح 2.

و الأخبار المتقدمّة في تثليث الامور، و أنّه وقع في المحرّمات و هلك من حيث لا يعلم، فإنّ كلّ واحد من الأطراف يحتمل فيه الوقوع في الحرام، و الهلاك من حيث لا يعلم.

و صحيح الحلبي، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إذا اختلط الذكي و الميتة باعه ممّن يستحلّ الميتة و أكل ثمنه (2). و لعلّ ضمير «باعه» راجع إلي الذكي، و إلاّ كان المناسب باعهما لو كان الضمير راجعا إليهما، فيدلّ علي أنّه لا يجوز استعمال الحرام الموجود بينهما، و المستحلّ للميتة و هو المشتري لا يعلم بالحرمة.

قيل: يحتمل رجوع الضمير إلي المختلط، أي: باع المختلط من الكافر المستحلّ للميتة، فيدلّ علي حرمة التصرف فيهما علي المسلم، فإن لم يثبت إعراض الأصحاب عن الخبر اختصّ بجواز بيعها بالمستحلّ.

و موثّق عمّار و موثّق سماعة «يهريقهما و يتيمّم» و ما ورد من غسل تمام الثوب إن علم بنجاسة بعضه.

و هذه الطائفة تكون كالشارحة للطائفة الاولي، و مانعة لشمولها لطرفي العلم الاجمالي إن كانا تحت يده و ابتلائه.

فتلخص أنّه لا يمكن استفادة الترخيص فيهما من هذه الأخبار.

و أمّا الترخيص في أحدهما، فإن كان المراد أحدهما المعين، فلا وجه له لعدم دلالتها علي حلّية المعين منهما، و إن كان المراد أحدهما مخيرا بينهما، فأبضا لا وجه له؛ لأنّها إمّا تدلّ علي حلّية كليهما، أو لا تدلّ علي حلّية أيّ منهما، و لا قرينة توجب شمولها لأحد الأطراف. 2.

ص: 120

1- فرائد الاصول ص 414.

2- وسائل الشيعة 12:67 ب 7 ح 1 و ح 2.

وقيل: إنَّ الترخيص يكون لأحدهما، والمكلف مخير في ارتكاب أحدهما ظاهراً، حيث إنه شكّ في كلّ واحد منهما، نظير ما قيل من أنّ قول القائل أكرم كلّ عالم يدلّ علي وجوب إكرام كلّ عالم، فإذا علمنا بأنّه لا يجب إكرام زيد العالم و بكر العالم معاً، لكن احتملنا وجوب إكرامهما تخيراً، فلا بدّ من الاقتصار علي المتيقّن خروجه، وهو إكرام كلّ واحد تعييناً، لكن يبقى تحت العموم إكرام واحد منهما تخيراً.

وفيه نظر؛ لأنّه إذا كان المكلف مأموراً بفعل، كما في قوله «أكرم كلّ عالم» صحّ التخيير في الفعل، بخلاف ما إذا ترتّب الحكم علي موضوعه، كما في قوله «كلّ مشكوك طاهر أو حلال» فإنّه لا يمكن تطبيقه علي أحد الفردين.

إن قلت: إنّه إن علم إصابة أحد الثوبين بنجاسة و شكّ في إصابة الآخر، فلا مانع من شمول أصالة الطهارة للمشكوك منهما، ونقول يجب عليه أن يكرّر الصلاة فيهما مع الانحصار.

قلت: كلّ واحد من الطرفين له جهتان: جهة أنّه يحتمل كونه متعلّق العلم بالنجاسة، و جهة كونه مشكوك الاصابة، والأصل في كلّ واحد منهما من حيث نفسه يجري ولا يجري فيه من حيث منافاته للعلم.

تتميم:

قد ظهر ممّا ذكرنا أنّ الاصول لا تجري في أطراف العلم الاجمالي مطلقاً، سواء استلزم جريانها مخالفة عملية أم لم يستلزم.

ثمّ إنّ القائلين بجريانها ذكروا موارد يسقط فيها بعض الاصول و يجري بعضها:

منها: ما لو وقع نجاسة لم يعلم أنّها وقعت في الماء القليل أو علي الثوب، فيسقط استصحاب الطهارة وقاعدتها فيهما، وذلك لأنّ الاصول السببيّة مقدّمة علي الاصول المسبّبية، و الشكّ في حلّية شرب الماء مسبّب عن نجاسته، فيجري

استصحاب الطهارة، لكنّه معارض باستصحابها في الثوب، فيسقطان، ثمّ تجري أصالة الطهارة لكنّها معارضة بها في الثوب فيسقطان، وتجري أصالة الحلّ في الماء بلا معارض (1).

وفيه أولاً: أنّ الاجتناب عن النجاسة المعلومة التي تنجز الاجتناب عنها بالعلم الاجمالي لا يتحقّق إلاّ بعدم شرب الماء، وعدم الصلاة في الثوب.

وثانياً: أنّ جميع الاصول بناء علي جريانها في أطراف العلم الاجمالي في طرف الماء معارضة بالأصل في الثوب؛ لأنّ الاصول الجارية في الماء بعضها مسبّب عن بعض، لكنها ليست مسببة عن الأصل الجاري في الثوب، وسيأتي زيادة توضيح له.

ومنها: ما إذا علم إجمالاً- بزيادة ركوع في صلاة المغرب، أو نقصانه في صلاة العشاء بعد الفراغ عنهما، فقاعدة الفراغ تسقط فيهما بالمعارضة، فيرجع إلي استصحاب عدم زيادة الركوع في المغرب، وعدم الاتيان بالركوع في العشاء، فيحكم بصحّة صلاة المغرب و بطلان صلاة العشاء (2).

وفيه أنّ الشكّ في صحّة المغرب ناش عن زيادة الركوع، فلا تجري قاعدة الفراغ إلاّ إذا لم يجر استصحاب عدم زيادة الركوع؛ لأنّ الأصل السببي مقدّم علي المسببي وإن كانا موافقين، وحينئذ يتعارض استصحاب عدم زيادة الركوع مع قاعدة الفراغ في العشاء، وإن منعنا السببية جرياً معاً مع قاعدة الفراغ في العشاء، فلا بدّ من إعادتهما.

ومنها: ما إذا صلّي المغرب وهو في الوقت، فعلم إجمالاً نقصان ركعة من صلاة المغرب، أو عدم إتيان صلاة العصر، فإنّ قاعدة الفراغ في صلاة المغرب وقاعدة 0.

ص: 122

1- مصباح الاصول 2:357.

2- مصباح الاصول 2:360.

الحيلولة في صلاة العصر تسقطان بالمعارضة، للعلم الاجمالي بوجوب احدهما، فيجري استصحاب عدم الاتيان بركعة من صلاة المغرب و أصالة البراءة عن وجوب قضاء العصر؛ لأنَّ استصحاب عدم الاتيان به لا يثبت الفوت، فيجب إعادة المغرب فقط (1).

وفيه أولاً: أنَّ استصحاب عدم الاتيان بصلاة العصر يثبت الفوت، كما حَقَّقْنَا في محلِّه أنَّ فوت الصلاة هو ترك البالغ العاقل الصلاة في وقتها و لو لعذر من نوم أو نسيان و نحوهما، و لعلَّه مقتضي دليل أنَّ الوقت حائل، فأنَّه يدلُّ علي القضاء لو لا كون الوقت حائلاً.

و ثانياً: أنَّ الأصل السببي و المسببي في طرف يعارضان الأصل في الطرف الآخر، فأصالة البراءة عن القضاء و إن كانت متأخِّرة عن قاعدة الحيلولة، لكنَّها ليست متأخِّرة عن عدم جريان قاعدة الفراغ في صلاة المغرب، فتكون قاعدة الفراغ في صلاة المغرب معارضة بأصالة البراءة عن قضاء العصر.

و بعبارة اخري: قاعدة الفراغ في صلاة المغرب معارضة بقاعدة الحيلولة و أصالة البراءة عن قضاء صلاة العصر و غيرهما من الاصول النافية للتكليف بالقضاء.

و منها: ما لو علم بعد صلاة الصبح مثلاً ترك سجدين إمَّا من ركعة أو من ركعتين.

قال في فوائد الاصول ما ملخصه: إنَّه لا تجري قاعدة الفراغ في الصلاة حتَّى لا يجب شيء لأنَّه مخالف للعلم، و قاعدة التجاوز في كلِّ ركعة متعارضة، فتنتهي النوبة إلي استصحاب عدم السجدين من ركعة المقتضي لإعادة الصلاة، و استصحاب عدم الاتيان بسجدة من كلِّ ركعة المقتضي لقضاء السجدين، 0.

ص: 123

فيتعارضان، للعلم بعدم وجوب الجمع بين الاعادة وقضاء السجدين، فينتهي النوبة إلي الاصول التي توجب حلّ العلم الاجمالي، وهي قاعدة الاشتغال المقتضي لإعادة الصلاة، وأصالة البراءة عن وجوب قضاء السجدين (1).

أقول: فيه أولاً: أنّ استصحاب عدم السجدين من الركعة الاولى يوجب البطان و لا معارض له؛ لأنها سابقة علي الركعة اللاحقة.

و ثانياً: أنّ قاعدة التجاوز في الركن مقدّمة عليها في غير الركن، لتوقّف جريان قاعدة التجاوز في غير الركن علي صحّة الصلاة المتوقّفة علي عدم الاخلال بالركن، والسجدة الواحدة في كلّ ركعة ركن، فتجري قاعدة التجاوز فيها بلا مزاحم حتّي يحكم بصحّة الصلاة، و بعد جريانها في السجدة الواحدة من كلّ ركعة لا يبقى مجال لجريانها في السجدة الثانية من كلّ ركعة؛ لأنّه يعلم بأنّه لم يأت بالسجدة الثانية صحيحة: إمّا لأنّه لم يأت بها، أو لأنّه ترك السجدين من ركعة وبطلت الصلاة، فيحكم بصحّة الصلاة و يسجد سجدين قضاء؛ لأنّ صحّة الركعة الاولى مثلاً بعد الدخول في ركوع الثانية مع ترك سجدة واحدة منها توجب قضاء السجدة، وكذلك السجدة من الركعة الثانية، ولكن لا يترك الاحتياط بإعادة الصلاة.

تنبيهات:

الأول: لا فرق في وجوب الاجتناب عقلاً و شرعاً في الشبهة المحصورة بين

مواردها،

فإن علم إجمالاً كون هذه المرأة أجنبية، أو كون هذا المايح خمراً، ووجب الاجتناب عنهما، فلا يخصّ بما إذا كان الجامع بينهما واحداً، كتردد الخمر بين المايحين.

ص: 124

التنبيه الثاني: وجوب الاجتناب عن كل من المشبهين طريقي إلي ترك الحرام

الواقعي الموجود في البين، فلو ارتكبهما لم يعاقب إلا بعقاب واحد علي الواقع، وإن تبين كونهما خميرين؛ لعدم العلم إلا بخميريه أحدهما.

التنبيه الثالث: وجوب الاجتناب عن كلا المشبهين إنما هو مع تنجز التكليف

بالحرام الواقعي علي كل تقدير، فإذا لم يكن كذلك فلا ينجز التكليف بالعلم الاجمالي، وذكروا لذلك موارد:

أحدها: ما إذا كان أحد الأطراف محكوما بحكم قبل العلم الاجمالي، بحيث لا يحدث العلم الاجمالي تكليفا، فلو علم بوقوع نجس علي يده الطاهرة، أو علي الماء الكثير، أو علي الموضع النجس، لم يحدث العلم بوقوع النجس تكليفا، لاحتمال وقوع النجس علي الماء الكثير، أو علي اليد النجسة، فيشك في تنجس اليد الطاهرة، والشك البدوي يكون مجري الأصل.

ثانيها: ما إذا كان أحد الطرفين غير مقدور أصلا، بأن علم إجمالا بنجاسة ثوبه أو ثوب رجل في مكان بعيد مثلا لا يتفق الابتلاء به، فالتكليف بالاجتناب عن غير المقدور غير موجود أصلا، فيكون الشك فيه في الطرف الآخر بدوياً.

ثالثها: ما إذا كان أحد الطرفين مقدورا عادة، و الطرف الآخر مقدورا عقلا لا مكان ابتلاء المكلف به، لكن المكلف بحسب حاله لا يتبلي به عادة، فهل التكليف به غير منجز، فينحل العلم الاجمالي، أو يكفي صحة التكليف به فيتنجز العلم الاجمالي؟ وجهان:

الأول: الانحلال، اختاره الشيخ لأنصاري رحمه الله، حيث قال: ولهذا لا يحسن التكليف المنجز بالاجتناب عن الطعام أو الثوب الذي ليس من شأن المكلف الابتلاء به.

إلي أن قال: والحاصل أن النواهي المطلوب فيها حمل المكلف علي الترك

مختصة بحكم العقل والعرف بمن يعدّ مبتلي بالواقعة المنهي عنها، ولذا يعدّ خطاب غيره بالترك مستهجنا، إلا علي وجه التقييد بصورة الابتلاء.

إلي أن قال: في مثل ما إذا علم إجمالا- بوقوع النجاسة في إنائه، أو في موضع من الأرض التي لا يبتلي به (1) المكلف عادة بعدم وجوب الاجتناب عن إنائه.

إلي أن قال: إن خارج الاناء، سواء كان ظهره أو الأرض القريبة منه ليس ممّا يبتلي به المكلف عادة، ولو فرض كون الخارج ممّا يسجد عليه المكلف التزمنا وجوب الاجتناب عنهما؛ للعلم الاجمالي بالتكليف المراد بين حرمة الوضوء بالماء النجس و حرمة السجدة علي الأرض النجسة.

و يؤيد ما ذكرنا صحيح علي بن جعفر الوارد في من رعى فامتخط فصار الدم قطعا صغارا فأصاب إناءه، هل يصلح الوضوء منه؟ فقال عليه السلام: إن لم يكن شيء يستبين في الماء فلا بأس به، وإن كان بيننا فلا. حيث استدلل به الشيخ الطوسي قدس سرّه علي العفو عمّا لا يدركه الطرف، وحملها المشهور علي أنّ إصابة الاناء لا يستلزم إصابة الماء، فالمراد أنّه مع عدم تبين شيء في الماء يحكم بطهارته، ومعلوم أنّ ظهر الاناء و باطنه الحاوي للماء من الشبهة المحصورة الخ (2).

قلت: لا يشترط في صحّة التكليف سوي القدرة العقلية، ولا نسلم قبح تكليف من لا يبتلي بالشيء عادة مع تمكنه منه عقلا، وإلا لم يكن من ليس له الداعي إلي شرب الخمر منهيا عن شربه، ولا الهرم الذي لا شهوة له إلي الزنا منهيا عن الزنا، والأمثلة التي ذكرها الشيخ محلّ إشكال.

وأما الصحيحة، فلعلّ الظاهر منها أنّه قطع بإصابة الدم الاناء، ولعلّه رآه علي 0.

ص: 126

1- كذا في الأصل، والصحيح تذكير الموصول «الذي» أو تأنيث الضمير «بها» ولعلّه وقع في أحدهما تصحيف.

2- فرائد الاصول ص 416-420.

الاناء، لكن يشكّ في وصوله إلي الماء أيضا، فأجاب عليه السلام بأنّه إن تبيّن أنّ فيه الدم فهو نجس، وإن لم يتبيّن وشكّ فالأصل الطهارة، وهذا السؤال بهذه الكيفيّة يدلّ علي أنّه شكّ في إصابة الدم للماء، كما هو واضح.

وبالجملة مقتضي العلم الاجمالي وجوب الاجتناب عن الطرفين، مع إمكان الابتلاء عقلا، إلا أنّ يقال في من يشتري من شخص معيّن شيئا مع العلم الاجمالي بأنّ في أمواله حراما، وكان متمكّنا من التصرف في الجميع عقلا، إنّ مقتضي العلم الاجمالي وإن كان وجوب الاجتناب، إلا أنّ الأخبار المتقدّمة وعموم كلّ شيء لك حلال تقتضي الحكم بالحليّة في الطرف الذي هو محلّ ابتلائه إن لم يكن جميعه محلّ ابتلائه.

والحاصل أنّ مقتضي القاعدة وجوب الاجتناب عن الطرفين، إلا أنّ الأخبار الخاصّة دلّت علي عدم وجوب الاجتناب فيما إذا كان بعض الأطراف خارجا عن محلّ الابتلاء فيما يشتري.

التنبيه الرابع: أنّ متعلّق العلم الاجمالي علي قسمين:

القسم الأوّل: أن يكون أمرا واحدا بالصف أو النوع أو الجنس

، كما إذا علم أنّ أحد المايعين خمر، أو علم أنّ أحد الثوبين تنجّس بالدم أو بملاقة الميتة، فإنّهما من أعيان النجاسات، ولا فرق بينهما في نوع النجاسة بخلاف البول والدم.

القسم الثاني: أن يكون متعلّق العلم متعدّدا من حيث الخصويّة التي لها أثر

، كتردّد ما خرج من المتطهّر بين البول والمنّي، فإنّ البول يوجب الحدث الأصغر الموجب للوضوء للصلاة وحرمة مسّ الكتاب، والمنّي يوجب الحدث الأكبر الموجب للغسل للصلاة، وحرمة مسّ الكتاب، والمكث في المسجد، والعلم تعلّق بالمردّد بين خصوصية البول بما له من الأثر، وخصوصية المنّي بما له من الأثر، وليس لهما جامع مشتمل علي كلتا الخصويّتين، كنجاسة الدم ونجاسة الميتة.

أما القسم الأول، فمقتضى العلم إجمالا بكون أحد المايعين خمرا حرمة شرب الخمر الموجود في البين، ونجاسة ملاقي الخمر الموجود، و حدّ شارب الخمر الموجود، ولو شربهما فقد شرب الخمر الموجود، و جري عليه الأحكام الثلاثة، و العلم إجمالا بوجود الخمر في البين يوجب الاشتغال اليقيني، فتجب البراءة اليقينية، و لا تحصل إلاّ باجتنب كلّ واحد منهما، فيحرم شرب كلّ واحد عقلا، و إن شرب أحدهما و لم يتبيّن كونه خمرا كان متجرّيا و لم يحدّ للشكّ في أنّه شرب الخمر و يستصحب عدمه و لم يحكم بنجاسة فمه، للشكّ في ملاقاته للخمر الموجود، فإنّه لا يزيد حكمه عن الخمر المعلوم تفصيلا، و من شكّ في ملاقة الخمر المعلوم تفصيلا، لا يحكم بالنجاسة.

و أمّا إن تبين كونه خمرا، فقد ارتكب الحرام و يحدّ و يحكم بنجاسة فمه، بخلاف المايع المشكوك ابتداء، فإنّه يجوز شربه، و إن تبين كونه خمرا لم يرتكب الحرام و كان معذورا، و لم يحدّ حدّ الخمر.

و دعوي أنّه يعلم حرمة شرب هذا الطرف و نجاسة ملاقيه، أو حرمة شرب الطرف الآخر و نجاسة ملاقيه، فنجاسة الملاقي لأحد الطرفين طرف العلم الاجمالي.

ممنوعة أولا: بأنّه يلزم أن يحدّ أيضا، لأنّه يعلم حرمة شرب هذا الطرف و حدّ شاربه و نجاسة ملاقيه، مع أنّه لا يحدّ إن لم يتبيّن كونه خمرا.

و ثانيا: أنّ التحليل المذكور هو معني الشكّ، فإنّ ما يعلم تفصيلا هو وجود الخمر في البين، و يعلم أنّه إن ارتكب أحد الطرفين و كان خمرا، فهو غير معذور، كما يكون معذورا إن ارتكب المشكوك ابتداء، و لكن يشكّ إن لاقى شيء أحد الطرفين أنّه لاقى الخمر الموجود المعلوم وجوده إجمالا، كما إذا كان الخمر معلوما تفصيلا و شكّ في ملاقة يده له، و يشكّ في أنّه يستحقّ الحدّ للشكّ في أنّه

شرب الخمر الموجود، والأصل عدمهما.

وأما القسم الثاني، فمقتضى العلم الاجمالي العمل بكلّ خصوصيّة في كلّ طرف، فإذا خرج من المتطهّر ما يتردّد بين البول والمنى، فلا بدّ من ترتيب أثر البول، وهو الوضوء للصلاة وترك مسّ الكتاب، وترتيب أثر المنى وهو الاغتسال للصلاة، وترك مسّ الكتاب، والمكث في المسجد.

ولا يصحّ أن يقال: إنّه لا يعلم خصوصيّة البول و خصوصيّة المنى؛ لأنّه عالم باحدي الخصوصيّتين، ولكلّ واحد أثر خاصّ.

ومن ذلك يظهر أنّ ما ذكره الشيخ الأنصاري رحمه الله في التنبيه الأوّل من تنبيهات الاستصحاب (1) من أنّه إذا علم بحدوث البول أو المنى ولم يعلم الحالة السابقة، وجب الجمع بين الطهارتين، وإن كان الأصل عدم تحقّق الجنابة، فيجوز له ما يحرم علي الجنب. لا يمكن المساعدة عليه، لأنّه يعلم إجمالاً: إمّا وجوب الوضوء للصلاة و حرمة مسّ الكتاب، وإمّا وجوب الغسل و حرمة مسّ الكتاب و المكث في المسجد.

و من أمثلة ذلك: ما إذا علم إجمالاً وقوع نجاسة في ماء قليل أو علي الثوب، فإنّه إن وقع علي الثوب، فأثره عدم جواز الصلاة فيه قبل غسله، و إن وقع في الماء فأثره نجاسة الماء و ظرفه، فيجب الاجتناب عن الثوب و عن الماء و ظرفه، و لا يصحّ أن يقال بأنّ العلم بنجاسة الماء أو الثوب حاصل، لكن العلم بملاقاة الظرف للنجس غير حاصل، كما إذا كان الملاقاة بعد العلم الاجمالي بالنجاسة و ذلك للفرق بينهما، فإنّ المعلوم خصوصيّة هذا الطرف الذي هو نجاسة الماء و ظرفه، أو خصوصيّة الطرف الآخر. 8.

ص: 129

1- فرائد الاصول ص 638.

و من أمثلة ذلك: ما لو تردّد النجس الواقع علي الجسد بين البول و الدم، فلا بدّ من غسله بالماء القليل مرّتين؛ لأنّ البول يوجب الغسل مرّتين، و لا جامع بين خصوصيّة البول و الدم، بخلاف الميتة و الدم. و يأتي في بحث الاستصحاب مزيد بيان.

التنبيه الخامس: في حكم ملاقة أحد الطرفين إن كان المعلوم إجمالاً نجاسة

أحدهما

، كما إذا علم إجمالاً كون أحدهما دماً أو ميتة أو خمرًا، و لاقي أحد الطرفين شيء برطوبة، فهل يحكم بنجاسته أم لا؟ فيه أقسام ينبغي ذكرها، و هي:

القسم الأول: أن يلاقي كلا الطرفين، و لا إشكال في نجاسته.

القسم الثاني: أن يكون لكلّ منهما ملاق، فيجب الاجتناب عن كليهما، و لو حصل ملاق آخر لأحدهما و جب الاجتناب عنه أيضًا؛ لأنّه يكون طرفاً أيضاً للملاقي الآخر.

القسم الثالث: أن يكون لأحد الطرفين ملاق، ثمّ حصل العلم بوقوع نجاسة: إمّا في الطرف الذي له ملاق، أو في الطرف الآخر، فيجب الاجتناب عن الجميع، أي:

عن الملاقي بالكسر و الملاقي بالفتح و الطرف الآخر، و ظهر وجهه ممّا ذكرناه، و هو مختار صاحب الكفاية، خلافاً لما يظهر من إطلاق كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله من عدم و جوب الاجتناب عن الملاقي.

القسم الرابع: أن يعلم إجمالاً بنجاسة أحدهما، ثمّ حصل ملاقة أحدهما، و الظاهر أنّه لا يجب الاجتناب عن الملاقي بالكسر، و ذلك لأنّ المعلوم نجاسته إجمالاً يكون كالمعلوم تفصيلاً، فكما إذا شكّ في ملاقة شيء للمعلوم تفصيلاً لم يحكم بالنجاسة، فكذلك إذا شكّ في ملاقة شيء للمعلوم نجاسته إجمالاً.

و بعبارة أخرى: أنّ النجس المعلوم لا بدّ من الاجتناب عنه و عن ملاقيه، و لا يتحقّق إلاّ بترك الطرفين و ترك ملاقيهما. و أمّا الملاقي لأحدهما، فيشكّ في

والحاصل أنه لما علم إجمالاً أنّ أحد المايعين خمر، فقد علم أنه يحرم شرب ذلك الخمر الموجود في البين، ومن شره يحدّ، ويكون ما لاقاه نجساً، فلا بدّ عقلاً من الاجتناب عن الطرفين. ولو شرب أحدهما وكان واقعا خمرا لم يكن معذورا، لكن إن لاقى شيء أحد الطرفين، فمقتضي عموم ما دلّ علي أنه إن شك في ملاقة شيء للنجس، فهو طاهر طهارته.

ثم إن الشيخ الأنصاري رحمه الله قال: إنّ المسألة مبنية علي أنّ الاجتناب عن النجس لا يتحقق إلا بالاجتناب عن ملاقيه، أو أنّ الملاقي فرد آخر يجب الاجتناب عنه، وعلي الأول فتنجس الملاقي جاء من وجوب الاجتناب عن النجس بأن يكون معني وجوب الاجتناب عن النجس الاجتناب عنه حتّى بالاجتناب عن ملاقيه، فيكون الاجتناب عن ملاقيه اجتنابا عنه، وعلي هذا يجب الاجتناب عن ملاقي أحد الطرفين؛ لأنّ نجاسة أحد الطرفين معلومة، ولا يتحقق الاجتناب عنه إلا بالاجتناب عن ملاقيه.

وقد استدلل ابن زهرة علي نجاسة الماء القليل بقوله تعالي وَ الرَّجْرَجَ فَاهْبِجْ (1).

وفي رواية جابر، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: أتاه رجل فقال: وقعت فأرة في خابية فيها سمن أو زيت، فما تري في أكله؟ قال: فقال له أبو جعفر عليه السلام: لا- تأكله، فقال له الرجل: الفأرة أهون عليّ من أن أترك طعامي من أجلها، قال: فقال له أبو جعفر عليه السلام: إنك لم تستخفّ بالفأرة وإنما استخففت بدينك، إنّ الله حرّم الميتة من كلّ شيء (2).

استدلّ علي نجاسة ملاقي الميتة بقوله «حرّم الله الميتة من كلّ شيء» (2).

و الاجتناب عن الميتة لا يتحقق إلا إذا اجتنب عنها و عن ملاقيها معا.

و هذا مراد العلامة في المنتهي، حيث قال: إنَّ الشارع أعطاهما حكم النجس.

و علي الثاني و هو فنجاسة الملاقي صارت سببا للنجاسة الملاقي؛ لأنَّ الاجتناب عن النجس يقتضي الاجتناب عن ملاقيه، فلا يجب الاجتناب عن الملاقي؛ لأنَّ العلم بوجود النجاسة لا يقتضي إلاَّ الاجتناب عنه، بحيث لو لم يجتنب عن ملاقيه، فقد امتثل الأمر بالاجتناب عن النجس، و حينئذ يشكُّ في ملاقة ذلك النجس الموجود في البين، فيجري أصل الطهارة في الملاقي، ثمَّ إنَّه قوي الوجه الثاني، و أجاب عن الخبر بضعف السند (1).

أقول: الرواية تدلُّ علي أنَّ الاجتناب عن السمن إنَّما يكون من ناحية ملاقاته للميتة، و لذا قال الرجل: الفأرة أهون عليّ، فأجاب عليه السَّلام بأنَّ الفأرة ميتة، و إنَّ الله تعالي حرَّمها، و مقتضي حرمتها الاجتناب عن عينها و عن أثرها، فإنَّ الفأرة التي وقعت في السمن قد أثرت فيه، و لذا لولاقت الفأرة يابسة شيئا يابسا لم تؤثر فيه، و لم يجب الاجتناب عن ملاقيه، و هذا لا يقتضي إلاَّ الاجتناب عن ملاقي الميتة لا عمَّا شكَّ في ملاقاته للميتة.

و الحاصل أنَّ الرواية تدلُّ علي الملازمة بين نجاسة الشيء و ملاقيه، لا الملازمة بين ما يكون بحكم النجس و بين نجاسة ملاقيه.

و علي كلِّ حال فالمعلوم نجاسته إجمالا كالمعلوم تفصيلا، فكما أنَّه إذا شكَّ في ملاقة شيء للمعلوم تفصيلا لم يحكم بنجاسته، فكذلك إذا شكَّ في ملاقة شيء للمعلوم إجمالا، و قد تقدّم أنَّ العلم بكون أحد المايعين خمرا مقتضاه حرمة شرب الخمر الموجود و نجاسة ملاقيه و ثبوت الحدِّ، و ملاقاته عند ملاقة أحد الطرفين 4.

ص: 132

ثم إنه قد استثنى من الحكم بعدم نجاسة ملاقي أحد الطرفين موردان يحكم بنجاسته فيهما:

الأول: ما إذا علم وقوع نجاسة علي الثوب أو علي ماء قليل، فإن لاقى شيء الثوب لم يحكم بطهارته، مع أنه ملاق لأحد أطراف الشبهة؛ لأن استصحاب الطهارة وأصالة الطهارة في الثوب و الماء يسقطان، فتجري أصالة الحلّ في الماء، فإذا لاقى شيء الثوب حدث علم إجمالاً بنجاسة الملاقي أو حرمة شرب الماء، فتكون أصالة الطهارة في الملاقي بالكسر معارضة بأصالة الحلّ في الماء (1).

وقد يدفع الاشكال بما حاصله: أنّ طهارة الملاقي أو حلّيته ليستا من آثار طهارة الملاقي بالفتح و حلّيته، فليس الأصل الجاري في الملاقي بالكسر متأخراً عن الأصل الجاري في الملاقي بالفتح إلي آخر كلامه فلا حظ.

وفيه أنّ أصالة الطهارة لا تجري في الملاقي - بالكسر - إن جرت في الملاقي بالفتح؛ لعدم الحاجة لأنّ الملاقي بالفتح يكون طاهراً حكماً كالظاهر الواقعي، نعم لو لم يجز فيه جري في الملاقي بالكسر.

و يندفع أصل الاشكال بأنّ تأخر جريان أصالة الحلّ في الماء عن أصالة الطهارة فيه لا تقتضي تأخرها عن أصالة الطهارة في الثوب، فهي في عرض أصالة الحلّ و ما قبلها من الاصول الجارية في الماء.

وبعبارة اخري: إنّ الأصل في أحد الطرفين يعارض الاصول الطولية في الطرف الآخر، فلا يجوز شرب الماء لسقوط أصالة الحلّ فيه بالمعارضة، و حينئذ إن لاقى شيء الثوب يحكم بطهارته للشكّ في ملاقاته للنجس. 6.

وأما علي المختار، فلا تجري الاصول في الطرفين؛ لمنافاتها للعلم الاجمالي بعدم جواز استعمال الماء في الطهارة الخبيثة والحدثية و الشرب، أو عدم جواز استعمال الثوب في الصلاة، فيكون الأصل في الملاقي-بالكسر-بلا معارض.

الثاني: ملاقي أحد الطرفين إذا لاقى الطرف الآخر أيضا بعد تطهيره، وهو المسمي بالشبهة العباتية، بأن علم نجاسة أحد الانثيين، فإن وضع في أحدهما شيئا مرطوبا لم يتنجس، لكن إن طهر الاناء الآخر و وضع هذا الشيء فيه أيضا، مع أنه إناء طاهر حكم بنجاسته. و التحقيق فيه طهارة الملاقي أيضا، و الشبهة واهية جدًا، و حررنا الكلام فيه في الاستصحاب.

القسم الخامس: أن يكون الملاقاة قبل العلم بالنجاسة، و كان الملاقي بالفتح تالفا قبل العلم بالنجاسة، فإذا علم بنجاسة الملاقي و الملاقي أو الطرف الآخر، و جب الاجتناب عن الملاقي بالكسر و الطرف الآخر.

القسم السادس: أن يكون الملاقاة قبل العلم و خرج الملاقي بالفتح عن محلّ الابتلاء، ثم علم إجمالاً بنجاسة أحدهما، ثم صار الملاقي بالفتح داخلًا في محلّ الابتلاء، قال في الكفاية: يجب الاجتناب عن الملاقي بالكسر، و لا يجب الاجتناب عن الملاقي بالفتح (1).

أقول: إن وجوب الاجتناب في زمان خروج الملاقي بالفتح عن محلّ الابتلاء حكم انشائي، و إذا دخل في محلّ الابتلاء صار التكليف الانشائي فعليًا، و الحاصل أن ما كان خارجًا عن محلّ الابتلاء ليس متعلقًا للتكليف لعدم قدرة المكلف، و بعد دخوله في محلّ الابتلاء يكون التكليف به فعليًا.

و بعبارة اخري: مقتضى العلم الاجمالي العلم بالنجاسة الفعلية للملاقي بالكسر 2.

ص: 134

و الانشائيّة للملاقي بالفتح، أو بالنجاسة الفعلية للطرف الآخر.

القسم السابع: أن يعلم نجاسة أحد الشئيين، كما إذا علم نجاسة إنائه أو جسده، ثمّ علم أنّ جسده قد التقى سابقا مع ثوب برطوبة، وأنّ نجاسة جسده إن كانت فهي من جهة ملاقاته لذلك الثوب إن كان نجسا، قال في الكفاية (1) و مصباح الاصول (2) بوجوب الاجتناب عن الاناء و جسده، ولا يجب الاجتناب عن الثوب الملاقي.

أقول: إنّ العلم الاجمالي بنجاسة الثوب و ملاقيه أو الطرف الآخر، يكشف عن بطلان حدّ العلم الاجمالي الأول، فإنّه تعلّق بنجاسة الاناء أو جسده بشرط لا، و تبين بالعلم الثاني أنّ نجاسة الجسد ليست بشرط لا بل نجاسة الجسد و نجاسة الثوب معا، فيكون العلم الاجمالي قد تعلّق بنجاسة الاناء أو جسده و ثوبه.

و بعبارة اخري: العلم الاجمالي الأول قد زال، فلا تأثير له حتّي يقال بأنّه نجّز الاجتناب، و العلم الثاني لا ينجّز ما نجّز.

و حاصل هذه الأقسام أنّ ملاقي أحد الطرفين محكوم بالطهارة إن كانت الملاقاة بعد العلم الاجمالي، و محكوم بالنجاسة إن كانت الملاقاة قبل العلم الاجمالي، و يندرج فيه القسم الثالث و الخامس و السادس.

و ممّا ذكرنا يظهر وجوب التحرّز عن نماء أحدهما؛ لأنّ نماء الشئ و أصله واحد، كماء يقسم في ظرفين.

التنبيه السادس: الاضطرار إلي أحد الطرفين

علي ستّة أقسام:

القسم الأول: الاضطرار إلي أحدهما المعين قبل تعلّق العلم الاجمالي بحرمة أحدهما، كما إذا اضطرّ إلي شرب أحد المائين معينا، ثمّ علم بوقوع نجاسة في أحدهما بعد الاضطرار إلي أحدهما المعين، و هذا العلم لا يوجب تكليفا؛ لأنّه

ص: 135

1- كفاية الاصول ص 412.

2- مصباح الاصول 2:424.

مضطرّ إلي شرب أحدهما المعين، و يحتمل وقوع النجاسة فيه، ولو كانت النجاسة واقعة فيه ما أوجبت حرمة شربه، لأنّ الاضطرار كما يرفع الحكم التكليفي يدفعه أيضا. وأمّا الطرف الآخر، فهو مشكوك بدوا، نعم الحكم الوضعي و هو نجاسة ملاقيه حاصل إن مسّهما ببدنه أو ثوبه.

القسم الثاني: أن يكون الاضطرار إلي أحدهما المعين بعد تعلّق التكليف و قبل العلم الاجمالي بحرمة أحدهما، كما إذا اضطرّ إلي شرب أحد المايعين معينا، ثم علم وقوع نجاسة في أحدهما قبل الاضطرار إلي شرب المعين، قيل: لا يجب الاجتناب عن الآخر لعدم تنجّز الحرمة، و يحتمل وجوب الاجتناب لما يأتي في القسم الثالث.

القسم الثالث: أن يكون الاضطرار إلي أحدهما المعين بعد العلم الاجمالي بنجاسة أحدهما أو حرمة، اختار الشيخ الأنصاري رحمه الله (1) و صاحب الكفاية (2) في هامشها و غيرهما تنجيز العلم الاجمالي، و مقتضاه وجوب الاجتناب عن الطرف غير المضطرّ إليه؛ لأنّه يعلم بحرمة هذا الطرف إلي الأبد، أو الطرف الآخر إلي زمان الاضطرار.

نظير أن يعلم إجمالا- بوجوب صلاة الجمعة إلي ساعة من الزوال، أو صلاة الظهر إلي المغرب، لكن اختار في متن الكفاية عدم تنجيز العلم، لارتقاع الحرمة بالاضطرار، فإذا علم أنّ أحد المايعين خمر، فقد علم عدم حرمة شرب المعين إن كان خمرا بعد الاضطرار إليه، و الطرف الآخر لا علم بالتكليف فيه من الأوّل بعد الاضطرار إلي المعين.

و بعبارة اخري: من الأوّل يشكّ في حرمة الطرف غير المضطرّ إليه بعد زمان 9.

ص: 136

1- فرائد الاصول ص 425.

2- كفاية الاصول ص 409.

الاضطرار إلي المعين؛ لأنّ الشارع المقدّس قيّد الحرمة بأن لا يضطرّ المكلف إلي الفعل، وحرمة الخمر الموجود متيقّنة إلي زمان الاضطرار، فهو من الأوّل شكّ في حرمة الطرف غير المضطرّ إليه إن اضطرّ إلي الطرف الآخر؛ لاحتمال أن يكون الحرام هو المعين الذي اضطرّ إليه، فتأمل فإنّه لا يخلو عن نظر؛ لأنّ الاضطرار لم يتعلّق بالحرام في البين بالعلم التفصيلي، فالعلم الاجمالي بحرمة هذا الطرف إلي زمان الاضطرار إلي الطرف الآخر منجّز.

القسم الرابع: أن يضطرّ إلي أحدهما غير المعين، ثمّ علم بحدوث نجاسة بعد الاضطرار في أحدهما.

القسم الخامس: أن يضطرّ إلي أحدهما، ثمّ علم بوقوع نجاسة في أحدهما قبل الاضطرار. و الظاهر عدم وجوب الاجتناب عن الآخر؛ لأنّه لمّا اضطرّ إلي ارتكاب أحدهما، كان عقلا مخيراً في تعيينه، فإذا علم بحرمة أحدهما بعد ذلك لم يعلم بحرمة منجّزة؛ لاحتمال كون الحرام هو ما يختاره.

القسم السادس: أن يضطرّ إلي أحدهما بعد العلم بنجاسة أحدهما.

و جعل حكم هذه الأقسام الثلاثة متّحدا في الكفاية، حيث اختار عدم وجوب الاجتناب عن الآخر بعد ارتكاب أحدهما للاضطرار إليه؛ لأنّه إذا جاز ارتكاب أحدهما تخييراً، فلا- يجتمع الجواز مع العلم بالحرمة؛ لأنّ العلم بالحرمة يقتضي ترك كليهما حتّي يتحقّق ترك الحرام الموجود، وهو ينافي جواز اختيار فعل أحدهما، فلا بدّ وأن لا يكون العلم بالحرمة منجّزاً بعد الاضطرار إلي أحدهما.

و اختار الشيخ رحمه الله لزوم الاجتناب، قال: لأنّ ترخيص الشارع في بعض المقدمّات العلميّة يرجع إلي الاكتفاء بالموافقة الاحتماليّة (1).5.

ص: 137

و هو كلام متين؛ لأنه لما علم إجمالاً بحرمة أحدهما، فهو غير معذور لو صادف ما ارتكبه الواقع، ولذا يجب الاحتراز عنهما، ثم لما اضطرت إلي أحدهما كان مخيراً عقلاً في ارتكاب أحدهما، لكنّه ليس معذوراً عقلاً في ارتكاب الآخر لو صادف الحرام الواقعي.

أقول: الفرق بين الاضطرار إلي المعين وبين الاضطرار إلي غير المعين واضح؛ لأن الاضطرار إلي المعين يكون حدّاً للحرمة إن كان حراماً بخلاف غير المعين، فإنّ المكلف يجب عليه أن يفعل ما اضطرت إليه، فهو مضطرّ إلي الحلال الموجود، ويحرم عليه فعل الحرام، والعقل مستقلّ بأنّ ترك كليهما يوجب ترك ما اضطرت إليه، مع أنّه يجب عليه فعله للاضطرار، وفعلهما يوجب ارتكاب الحرام، فلا يقدر علي الموافقة القطعيّة، فلا بدّ من الموافقة الاحتماليّة.

التنبيه السابع: في الشبهة غير المحصورة،

و المشهور فيها عدم وجوب الاجتناب، واستدلّ له بامور:

الأوّل: الاجماع. وفيه أنّه لم يتعرّض له في الكتب الأصليّة للقدمات ليكون كاشفاً عن وصول نصّ معتبر إليهم بعنوان أنّ الشبهة غير المحصورة لا يجب الاجتناب عنها، ويحتمل استناد المجمعين غير القدماء إلي الوجوه الآتية.

الثاني: لزوم المشقّة، فيرفع وجوب الاجتناب عنها بالأدلة الدالّة علي نفي العسر والحرّج.

وفيه أنّ الحرّج مرفوع لو كان جميع الأطراف محلّ الابتلاء، وأمّا لو كان بعضه خارجاً عن محلّ الابتلاء، فلا يجب الاجتناب عمّا هو محلّ الابتلاء؛ لعمومات حلّية كلّ شيء علي ما تقدّم بيانه في شمولها لبعض الأطراف الذي هو محلّ الابتلاء.

الثالث: الأخبار الدالّة علي حلّية ما لم يعلم حرّمته بعد الجمع بينها وبين ما دلّ

علي وجوب الاجتناب بقول مطلق بحملها علي غير المحصورة، و حمل الثانية علي المحصورة.

قلت: تقدّم الكلام فيها.

الرابع: خبر أبي الجارود، وهو زياد بن منذر ضعّفه بعض الرجاليين، وقد جاء فيه: «أمن أجل مكان واحد حرم ما في الأرض» وقد تقدّم نقله.

وفيه أنّ مورده خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء.

الخامس: حكم العقل، فإنّ العقل لا يستقلّ بوجوب دفع العقاب المحتمل عند كثرة الاحتمالات، فليس هنا ما يوجب الاجتناب عن كلّ محتمل، فيكون عقابه حينئذ عقاباً من دون برهان.

قلت: إذا كان جميع الأطراف محلّ الابتلاء، فلا حكم للعقل ولا بناء من العقلاء علي دفع الاحتمال، ولو سلّم بناءهم فلا وجه لرفع اليد عن إطلاق دليل التحريم.

السادس: وهو أحسن الوجوه، هو خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء، وهذا صحيح إذا لم يكن في سلطنته وملكه، فالتفصيل بين الشبهة المحصورة وغيرها يرجع إلي ما تقدّم من أنّ الأطراف إن كانت محلّ الابتلاء، يجب الاجتناب عن الجميع وإلا فلا.

التنبيه الثامن: للعلم الاجمالي المتعلق بما يوجد تدريجاً صور:

الصورة الاولى: أن يكون الحكم فعلياً،

كما إذا حلف علي ترك وطء الزوجة في ليلة خاصّة، ثمّ اشتبهت بين ليلتين أو أزيد، وتجب الموافقة القطعيّة؛ لأنّ الحكم فعلي فيجب ترك الوطاء ليلتين، وجعل الشيخ الأنصاري رحمه الله وجوب الاحتياط فيه أظهر.

الصورة الثانية: أن يعلم التاجر إجمالاً بابتلائه في شهره أو يومه بمعاملة ربويّة،

فهل يجب عليه الامسك عمّا لا يعرف حكمه من المعاملات في شهره أو يومه أم

لا؟ قال الشيخ الأنصاري رحمه الله في أول كلامه: الأظهر وجوب الاحتياط، ثم قال:

وإن قلنا بعدم وجوب الاحتياط في الا-مور التدريجية، فيرجع إلي أصالة الاباحة في أصل جواز المعاملة، وإلي أصالة الفساد في تأثير المعاملة، ثم قال: اللهم إلا أن يقال الخ (1).

أقول: يحرم علي المكلفين الربا وضعا وتكليفا، ولا فرق بين العلم بالوقوع في الربا بين الدفعي والتدريجي، فيجب علي التاجر أن يتعلم أحكام الربا الكلية والجزئية حتى لا يقع في الربا.

الصورة الثالثة: أن لا يكون الحكم فعليا، لكن يعلم بتحقق موضوعه في الشهر،

كما إذا كانت زوجة الرجل مضطربة في حيضها، بأن نسيت وقتها وإن حفظت عددها، فيعلم إجمالاً أنها حائض في الشهر ثلاثة أيام مثلا، فهل يجب علي الزوج الاجتناب عنها تمام الشهر ويجب علي الزوجة أيضا الامساك عن دخول المسجد وقراءة العزائم تمام الشهر أم لا؟

قال الشيخ الأنصاري رحمه الله: إن تنجز تكليف الزوج بترك وطء الحائض قبل زمان حيضها ممنوع.

إلي أن قال: إن الظاهر جواز المخالفة القطعية؛ لأن المفروض عدم تنجز التكليف الواقعي بالنسبة إليه.

إلي أن قال: فيرجع إلي استصحاب الطهر إلي أن يبقى مقدار الحيض، فيرجع فيه إلي أصالة الاباحة لعدم جريان الاستصحاب (2).

واختاره في الكفاية، حيث قال: إنه لو لم يعلم فعلياً التكليف مع العلم به إجمالاً- إما من جهة عدم الابتلاء ببعض أطرافه، أو من جهة الاضطرار إلي بعضها معينا أو

ص: 140

1- فرائد الاصول ص 427.

2- فرائد الاصول ص 427.

مردداً، أو من جهة تعلقه بموضوع يقطع بتحقيقه إجمالاً- في هذا الشهر، كأيام حيض المستحاضة مثلاً، لما وجب موافقته بل جاز مخالفته (1) انتهى.

أقول: يمكن أن يقال: العلم منجز، لما ذكرنا في محلّه من أنّ وظيفة المولي بيان الحكم و وظيفة العبد امتثاله، فإذا بين المولي أنّه يجب علي العبد أن يكرم مائة ضيف إن جاؤوا يوم الجمعة علي وجه الواجب المشروط، واحتمل العبد عدم تمكّنه من إكرامهم يوم الجمعة، وجب عليه أن يتهيأ له قبل ذلك، وليس له أن يقول:

إنّ الوجوب مشروط، وفيما نحن فيه حيث إنّها تعلم بتحقق الحيض في هذا الشهر، و المولي بين وظيفتها و أوصل البيان إليها، فيجب عليها بحكم العقل المستقلّ في مقام الامتثال أن تعمل حتّي يسقط التكليف.

و اختار في فوائد الاصول في الأمر السادس استقلال العقل بحرمة المخالفة القطعية، فلاحظ (2).

التنبيه التاسع: إن انعدم أحد طرفي العلم الاجمالي،

فإن انعدم بعد العلم الاجمالي، كما إذا علم نجاسة أحد المايعين ثم اريق أحدهما، فيجب الاجتناب عن الباقي، و إذا اريق أحدهما ثم علم إجمالاً نجاسة أحدهما لم يجب الاجتناب عن الآخر، و ذلك واضح، إن لم يكن الموضع الذي اريق فيه الماء محلّ الابتلاء.

المسألة الثانية: دوران الأمر بين أن يكون أحد الفعلين حراماً لشبهة حكمية و لم يكن في البين نصّ، بل علم ذلك من اجماع أو غيره.

المسألة الثالثة: دورانه من أجل إجمال النصّ.

المسألة الرابعة: دروانه من أجل تعارض النصّين، قال الشيخ الأنصاري رحمه الله:

حكم هذه المسائل يظهر ممّا ذكرنا في الشبهة المحصورة، لكن أكثر ما يوجد من

ص: 141

1- كفاية الاصول ص 408.

2- فوائد الاصول 4:36.

هذه الأقسام الثلاثة هو القسم الثاني، كما إذا تردّد الغناء المحرّم بين مفهومين بينهما عموم من وجه، فإنّ مادّتي الافتراق من هذا القسم (1) انتهى.

قلت: بعض أفراد القسم الثاني داخل في الشبهة، و مرّ وجوب التوقّف فيها، و ظهر ممّا سبق حكم القسمين الأخيرين.

المطلب الثاني: في دوران الأمر بين الواجب و غير الحرام

إشارة

وفيه مقصدان:

المقصد الأوّل: في دورانه بين المتباينين

إشارة

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: دورانه بينهما في الشبهة الحكميّة و لم يكن نصّ عليّ تعيّن

أحدهما

، و الحقّ فيه حرمة المخالفة القطعيّة، و وجوب الموافقة القطعيّة؛ لأنّ البيان قد وصل من الشرع، و لا طريق إلي إثبات متعلّقه، فالعقل الحاكم في مقام الامتثال يحكم بوجوب الامتثال الذي يحصل بالموافقة القطعيّة، و غير خفي أنّه لا دليل علي اعتبار نيّة الوجه في العبادة، و لا تميّز المأمور به في مقام الامتثال.

وقد فصلّ المسألة الشيخ الأنصاري رحمه الله بما لا مزيد عليه.

و لا فرق في الواجب المرّدّد بين المتنافيين بين كونهما عباديّين أو توصليّين، أو أحدهما عباديّاً و الآخر توصليّاً.

المسألة الثانية: ما إذا تردّد الواجب بين المتنافيين من جهة إجمال الدليل

المعتبر،

كتردّد الصلاة الوسطي بين الظهر و العصر مثلاً، و الحقّ فيه أنّ حكمه حكم

ص: 142

المسألة السابقة من دون فرق بين أن يكون الاجمال عند صدور الخطاب و كان الخطاب مجملا عند المشافهين، و بين عروض الاجمال عليه بالنسبة إلي الغائبين؛ لأنّ التكليف علي كلّ حال موجود، و العقل يلزم بالامتثال، و لا- يري عروض الاجمال عليه موجبا لسقوط التكليف عنهم رأسا.

المسألة الثالثة: أن يكون ذلك لتعارض النصين،

و هو موكول إلي مباحث التعادل و التراجع.

المسألة الرابعة: ما إذا اشبه الواجب بغيره من جهة اشتباه الموضوع

، كما في صورة اشتباه الفائتة أو القبلة أو الماء المطلق، و الأقوي فيه وجوب الاحتياط أيضا.

و ذكر الشيخ الأنصاري رحمه الله تنبيهات فلاحظ (1).

المقصد الثاني: في دوران الواجب بين الأقلّ و الأكثر الارتباطين

قال الشيخ الأنصاري رحمه الله: و اعلم أنّا لم نذكر في الشبهة التحريميّة دوران الحرمة بين الأقلّ و الأكثر، بأن يكون الأقلّ حراما أو الأكثر؛ لأنّ المتيقّن حرمة الأكثر، و أمّا الأقلّ فهو مشكوك الحرمة، و الأصل البراءة عن حرمة (2).

ثمّ إنّ دوران الواجب بين الأقلّ و الأكثر يكون علي أقسام:

القسم الأول: أن يكون الشكّ في الأكثر من جهة الشكّ في اعتبار جزء زائد، و فيه مسائل:

المسألة الأولى: أن يكون الشكّ في الأكثر من جهة عدم النصّ، كما إذا شكّ في وجوب الاستعاذة و نحوها في الصلاة بناء علي وضعها للأعمّ، و أمّا بناء علي

ص: 143

1- فرائد الاصول ص 454.

2- فرائد الاصول ص 441.

وضعها للصحيح، فيدخل في المسألة الثانية، وعلي القول بجريان البراءة في الشك في التكليف، ففي جريان البراءة العقلية و النقلية، أو التفصيل بجريان النقلية دون العقلية قولان، اختار ثانيهما في الكفاية، ولعله الأظهر.

و اختار الأول الشيخ الأنصاري رحمه الله، قال: أما البراءة العقلية، فلاستقلال العقل بقبح مؤاخذه من كلف بمركب لم يعلم من أجزائه إلا عدة أجزاء، ويشك في أنه هو هذا أو له جزء آخر وهو الشيء الفلاني، ثم بذل جهده في طلب الدليل علي جزئية ذلك الأمر، فلم يقدر فأتي بما علم و ترك المشكوك، خصوصاً مع اعتراف المولي بأنه ما نصبت لك عليه دلالة، فإن القائل بوجود الاحتياط لا ينبغي أن يفرق في وجوبه بين أن يكون الأمر لم ينصب دليلاً أو نصب و اختفي، غاية الأمر أن ترك النصب من الأمر قبيح، وهذا لا يرفع التكليف عن المكلف الخ (1).

أقول: إذا لم ينصب علي الحكم دلالة، فلا- تكليف به علي المكلف و ليس من محلّ النزاع، كما مرّ في أول بحث البراءة من أن الانسان غير مكلف بالواقع، بل مكلف بما وصل إليه، فإذا لم ينصب الأمر دليلاً فلا تكليف، فلا يصحّ عقابه، و يكون ممّا سكت الله عنه، وكذا إذا نصب الأمر و اختفي إذا لم يعلم المأمور وجه الاختفاء، فإنه لا تكليف عليه بالواقع، لاشتراط التكليف بإمكان الوصول إليه.

و أما إذا لم يكن الاختفاء من تقصير المولي، بل كان لفعل الظالمين و خفاء القرائن، فحينئذ يمكن منع استقلال العقل بالبراءة، إن التفت إلي التكليف و شك فيه، بل إسناد «ما لا يعلم» إلي المولي قولاً و عملاً و اعتقاداً غير صحيح، و لا يعلم المكلف أمر المولي بالأقل، فكيف يعتقد كونه مأموراً به و ينسبه إلي المولي مع عدم تقصير المولي؟ و الشك في المشروعية مساوق لعدم المشروعية، و نحن بحاجة إلي 0.

ص: 144

إثبات الأمر بالأقل.

ثم إنَّ الشيخ الأنصاري رحمه الله بعد أن قال بانحلال العلم الاجمالي بوجوب الأقل والشك في وجوب الأكثر، أورد علي نفسه بقوله: إن قلت إنَّ بناء العقلاء علي وجوب الاحتياط في الأوامر العرفية الصادرة من الأطباء أو الموالي، وأجاب بأنَّ أوامرهم إرشادية إلي حصول الغرض من المأمور به. وأمَّا أوامر الموالي الصادرة بقصد الطاعة، فنلتزم فيها بقبح المؤاخذة إذا عجز العبد عن تحصيل العلم بجزء فاطَّلع عليه المولي وقدر علي رفع جهله و لو علي بعض الوجوه الغير المتعارفة إلاَّ أنَّه اكتفي بالبيان المتعارف، فاختفي علي العبد لبعض العوارض الي آخر كلامه.

ثمَّ أشكل علي نفسه بأنَّ الواجبات الشرعية علي مذاق العدلية إمَّا وجبت لكونها أطفافا في الواجبات العقلية، فاللطف إمَّا هو المأمور به أو الغرض منه.

و أجاب أولاً بأنَّنا نتكلَّم علي مذهب غيرهم، وثانياً أنَّه لا يمكن تحصيل اللطف لاحتمال اعتبار قصد الوجه، ومع فعل الأكثر يخلُّ بقصد الوجه، فلم يبق إلاَّ الفرار من تبعه العقاب، وهو يحصل بفعل الأقل؛ لأنَّه يعلم العقاب علي ترك الأقل ولا يعلم علي ترك الأكثر، فالعقاب عليه عقاب بلا بيان (1).

أقول: توضيح قاعدة اللطف أنَّهم قالوا: إنَّ غرض الأمر هو امتثال المأمور، ولا بدَّ له لتحصيل غرضه وهو امتثال المأمور من فعل جميع ما يترتَّب عليه غرضه، ومنه ترغيب العبد بأنَّ يفعل المولي ما يقربه إلي الطاعة، وبهذه القاعدة قالوا بلزوم وجود الامام المعصوم فيهم؛ لأنَّ المكلفين بالواجبات والمحرمات يكونون أقرب إلي الطاعة إذا كان فيهم إمام معصوم يقومهم ويجري الحدود فيهم، فيجب علي الله نصبه. 1.

ص: 145

1- فرائد الاصول ص 461.

وفيما نحن فيه نقول: إنَّ الواجب العقلي هو شكر المنعم و تعظيمه، و ايجاب الصلاة لما فيها من النهي عن الفحشاء و المنكر، يوجب أن يوفق المصلّي لشكر المنعم، فالصلاة إنّما وجبت لكونها موجبة للنهي عن الفحشاء و المنكر، و هو مقرب للعبد إلي أن يشكر المنعم، فإنّ من لا- يصلّي ربّما يكون غير مبال بشكر المنعم، و حينئذ يكون الواجب تحصيل الناهي عن الفحشاء و المنكر، فإذا شكّ في حصوله بفعل الأقلّ وجب فعل الأكثر، و هذا التفسير لقولهم الواجبات الشرعيّة أطاف في الواجبات العقلية، أخذناه من كلام العلامة في شرح التجريد في بحث النبوة، و ذكر قبله اللطف و ماهيته فراجع، و ذكر في تعليق قلائد الفرائد و جوها لهذا الكلام فلاحظ.

و قال في عدّة الاصول في بيان قاعدة اللطف: الفعل الذي يجب لا بدّ أن يكون لأجل غرض، و هو قسمان:

الأول: ما يكون الغرض فيه نفسه، و هو جميع الواجبات العقلية، كردّ الوديعة، و الانصاف و شكر المنعم.

القسم الثاني: ما يجب لكونه لطفًا في غيره، بأن يكون الايتان بهذا الواجب سببا لأن يختار المكلف واجبا آخر، أي يكون فيه صفة تدعو إلي اختيار ما يختار عنده، و هذا علي قسمين:

الأول: ما يعلم وجود الصفة بدون السماع من الشرع، كوجوب معرفة الله، فإنّه يجب لكونه لطفًا في امتثال الواجبات و ترك المحرّمات العقلية؛ لأنّ من كان عارفا بالله أقرب إلي فعل الواجبات، و كذا وجود الامام واجب لكونه لطفًا في صلاح الناس.

الثاني: ما يعلم بالسمع، و هو الواجبات الشرعيّة من الصلاة، فإنّها وجبت لكونها لطفًا في ترك المحرّمات، لكن لا يعلم ذلك إلاّ من السمع، و هو قوله تعالي

الصَّلَاةُ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ (1) انتهى.

قلت: المستفاد من الآيات والأخبار أنّ الله تبارك وتعالى يتمّ الحجّة علي العباد ببعث الرسل، ويكلّفهم بما يقدرون عليه، ولا دليل لما ذكروه من اللطف وجوبه.

ثمّ إنّ نسب إلي القائل بالانحلال وجهان، الأوّل: أنّ الأقلّ واجب علي كلّ حال إمّا نفساً أو مقدّمة، والأكثر مشكوك، والأصل عدم وجوبه.

ويرد عليه أنّ الأجزاء ليست مقدّمة للكلّ، ولو سلّم فأصالة عدم وجوب الأكثر الموجبة لعدم وجوبه يوجب عدم الانحلال؛ لأنّه إذا لم يجب الأكثر فلا يجب مقدّمته، فلا يكون الأقلّ متيقّن الوجوب، كما ذكره في الكفاية (2).

الثاني: أنّ الأقلّ واجب نفساً أو ضمناً، وارتضاه في المصباح (3) وغيره في غيره.

وفيه أنّه لا- معني للوجوب الضمني إلّا- ارتباط الجزء بجزء آخر، وهو المراد بالوجوب المقدمي، وعلي أيّ حال فيرد عليه ما يرد علي الوجوب المقدمي؛ لأنّ الأقلّ إنّما يجب بالوجوب الضمني إذا كان الأكثر واجباً، ومع عدمه فلا وجوب ضمني.

وحاصل الاشكال علي دعوي الانحلال أنّه لو كان المشكوك جزء ولم يأت به، فلم يأت بالمأمور به أصلاً، فالصلاة بدونه كالصلاة بلا ركوع، فالعلم الاجمالي متعلّق بأمر المولي بالأقلّ أو بأمره بالأكثر، ومن الواضح تباين المشروط بشيء مع ما لا يشترط به، فلا استقلال للعقل بالخروج عن عهدة التكليف المعلوم.9.

ص: 147

1- عدّة الاصول 2:669.

2- كفاية الاصول ص 413.

3- مصباح الاصول 2:429.

فتحصّل ممّا ذكرناه عدم جريان البراءة العقلية عن تنجّز وجوب الأكثر بعد احتمال صدور نصّ علي وجوبه قد خفي علينا، فتأمل.

وأما البراءة الشرعية، فلا مانع من اجرائها؛ لأنّه إذا وجب علي المكلف مرّكب مخترع شرعا، فلا بدّ في معرفته من الرجوع إلي الطرق المثبتة له شرعا، وهي الكتاب و السنّة و الاجماع، فإذا رجع المكلف إلي الأدلّة الشرعية، وأخذ منها ما يدلّ عليه من الأجزاء و الشرائط، و احتمال دخل شيء آخر، فقد بيّن الشارع وظيفته، و هي أنّه يجب عليه الفحص، فإذا لم يعثر علي وجوبه بعد الفحص، فهو مرفوع عنه بعموم رفع ما لا يعلمون، و غيره من أدلّة البراءة.

و بعبارة اخري: أنّ الأمر الواقعي قد تعلّق بالأقلّ أو بالأكثر، لكننا لسنا مأمورين بالواقع إلّا الواصل في ضمن هذه الأدلّة الموجودة في أيدينا، و بعد التفحص فيها و الأخذ بما دلّت علي لزومه إن شككنا في شيء زائد علي ما علمنا، فالأخبار التي بأيدينا و الآيات دلّت علي أنّ ما لم يعلم فهو غير واجب، فيثبت الأمر الظاهري بالصلاة الفاقدة للجزء أو الشرط المشكوكين.

و يمكن إجراء استصحاب عدم وجوب الأكثر، و أورد عليه في مصباح الاصول (1) بأنّه معارض بمثله.

أقول: إن كان للأقلّ أثر خاصّ صحّ المعارضة، لكنّه لا أثر له فلا يجري؛ لأنّه إن اريد به عدم الاتيان بالأقلّ رأسا فهو مقطوع بعدم. و إن اريد به إثبات وجوب الأ-كثر فهو مثبت، و اعترف الشيخ الأنصاري رحمه الله بجريانه، لكن قال: إن كان الغرض رفع العقاب، فالعقل مستقلّ بعدمه، فلا حاجة إلي الاستصحاب (2).

أقول: إذا ناقشنا في جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فلا بأس 3.

ص: 148

1- مصباح الاصول 2:445.

2- فرائد الاصول ص 463.

بالاستصحاب.بقي التنبيه علي أمرين:

الأمر الأول:قد يشكل علي إجراء البراءة، بأنّ معني عدم وجوب الجزء المشكوك هو عدم الأمر المتعلّق بالأكثر، وذلك لا يثبت الأمر بالأقلّ؛ لأنّ نفي أحد الضدّين لا يثبت الضدّ الآخر.

و الجواب:أنّ الصلاة مأمور بها قطعاً، والأمر متعلّق بالأقلّ أو بالأكثر، وعلي تقدير تعلّقه بالأكثر واقعا يجب الجزء المشكوك، لكن حيث لا يعلم جزئية المشكوك حال الجهل بالجزئية،فمقتضي حديث الرفع وغيره من أدلّة البراءة عدم المؤاخذه علي تركه لا الرفع حقيقة، لكن عدم المؤاخذه علي الترك يساوق عدم وجوبه حال الجهل، وكان ذلك في حكم تخصيص الجزئية لو كان الأمر متعلّقاً بالأكثر بحال العلم بها.

فهو نظير ما إذا شكّ في وجوب الساتر في الصلاة علي من صلّي بلا ساتر نسياناً،فإنّه بعد العلم بوجوب الصلاة إن شكّ في اعتبار الساتر مطلقاً كاعتبار الطهارة الحديثية، أو اعتباره حال الذكر، كان مقتضي حديث لا- تعاد وقوله«رفع النسيان» تخصيص الشرطية بحال الذكر، كالأجزاء الغير الركنية، وهذا الذي ذكرناه مراد صاحب الكفاية، حيث قال:إنّ نسبة حديث الرفع الناظر إلي الأدلّة الدالّة علي بيان الأجزاء إليها نسبة الاستثناء، وهو معها تكون دالّة علي جزئيتها إلاّ مع الجهل بها، كما لا يخفي فتدبر (1)انتهي.

و أورد عليه في مصباح الاصول بأنّ نفس العلم الاجمالي بوجوب الأقلّ المرّدّد بين كونه بنحو الاطلاق أو التقييد كاف في وجوبه، فالاشكال المذكور و جوابه ساقط من أصله (2).2.

ص: 149

1- كفاية الاصول ص 417.

2- مصباح الاصول 2:442.

أقول: بعد جريان البراءة عن وجوب الأقل، فلا علم بوجوب الأقل علي كل تقدير كما سبق بيانه، بخلاف ما قلناه من أن الأمر إمّا متعلّق بالأقل أو متعلّق بالأكثر، وعلي تقدير تعلّقه بالأكثر، أي: كون الجزء المشكوك فيه جزء واقعا، فمقتضي حديث الرفع وغيره تخصيص الجزئية بحال العلم بالبيان المتقدم.

الأمر الثاني: ذكر في مصباح الاصول وجهها لجريان البراءة العقلية و النقلية، حاصله أن الأمر دائر بين أن يكون الواجب الأجزاء المعلومة مطلقا، سواء انضم إليها الجزء المشكوك أم لم ينضم، وبين تقييد الأجزاء المعلومة بانضمام الجزء المشكوك إليها، وحيث إن الاطلاق لا يكون تضييقا علي المكلف، فلا معني لجريان البراءة العقلية و النقلية فيه، فإنه لا يحتمل العقاب في صورة الاطلاق حتّي ندفعه بقاعدة قبح العقاب بلا بيان، أو بحديث الرفع، فتجري البراءة العقلية في التقييد بلا معارض، إلي آخر ما أفاده (1).

وقال في موضع آخر: لا يمكن التفكيك بين البراءة العقلية و الشرعية؛ لأنّ الوجه في عدم جريان البراءة العقلية أمران:

أحدهما: أنّ تحصيل الغرض لازم، وهو لا يحصل إلا مع فعل الأكثر.

و ثانيهما: عدم انحلال العلم الاجمالي بوجوب الأقل، و من الظاهر أن كلا هذين الوجهين لو تمّ لكان مانعا عن الرجوع إلي البراءة الشرعية أيضا (2).

أقول: إذا كان الأمر متعلّقا بالأكثر فالأقل لا أمر له، و الأمر دائر بين الأمر بالأكثر و بين الأمر بالأقل، و لا معني لتقييد الأجزاء بعضها ببعض إلا مجرد تغيير العبارة.

و الأمر بالأقل مبائن للأمر بالأكثر، مضافا إلي أنّه إذا ارتفع الأمر بالأكثر فلم 9.

ص: 150

1- مصباح الاصول 2:429.

2- مصباح الاصول 2:439.

يثبت الأمر بالأقلّ بما هو أقلّ، والعبادة تحتاج إلي الأمر، فإن لم يحرز الأمر فالأصل عدم المشروعية بخلاف ما قلنا من أنّ الأمر إن كان متعلّقاً بالأكثر، فمرجع الشكّ في اعتبار المشكوك إلي أنّ الأمر المتعلّق بالأكثر مختصّ بالعالم، وأمّا الجاهل فالواجب عليه هو الأقلّ لحديث الرفع، وبالجملة لا ينحلّ العلم الاجمالي وجدانا، حتّى يجري قاعدة قبح العقاب بلا بيان، بل ينحلّ تعبداً بالبيان الذي ذكرناه.

والحاصل أنّ العقل يحكم بوجوب فعل الأكثر، وأمّا الشرع فإنّه لا يتصرّف في الواقع بأن يرفع وجوب الأكثر واقعا، بل يحكم بأنّ ما لا يعلم فليس عليه فعله، فيكون المركّب المخترع كالصلاة عبارة عن الأجزاء المعلومة ظاهرا، فهو يتصرّف في مرحلة الظاهر، وليس ذلك التصرف للعقل، فلذا ثبت التفكيك بين البراءة العقلية والشرعية.

المسألة الثانية: أن يكون التردّد بين الأقلّ والأكثر في الجزء المشكوك لاجمال النصّ، وهو علي قسمين:

القسم الأول: أن يكون الاجمال في المفهوم، أي: ما يفهم عرفا من اللفظ الملقى إلي المخاطبين، كما إذا وجب غسل ظاهر البدن وشكّ في أنّ الجزء الفلاني كباطن الاذن أو عكنة البطن من الظاهر أو الباطن، أو كان الاجمال من أجل اختلاف اللغويين كاختلافهم في معني الصعيد، فقال جمع منهم: إنّه مطلق وجه الأرض، وقال جمع: إنّه التراب الخالص ولا- ترجيح، فلا- يبعد أن يكون ذلك من مصاديق الشبهة؛ لأنّه نظير تعارض النصّين مع عدم مرجح لأحدهما، وجعله في مقبولة عمر ابن حنظلة من الشبهة التي يكون الوقوف عندها خيرا من الاقتحام في الهلكة، فلا بدّ من الاحتياط.

ثمّ إنّ هذا الاجمال إن كان طارئا في الأزمنة المتأخّرة عن صدور الخطاب،

فالظاهر وجوب الاحتياط عقلا؛ لعدم تقصير من ناحية المولي. وأما البراءة الشرعية فتجري؛ لأنه يمكن أن يقال: إنّه ما آتاه ولا يعلمه فلا يجب عليه، فتأمل فإنّه لا يخلو عن شيء، وذلك لعدم تقصير من ناحية الشارع، فلذا يجب عقلا الخروج عن الاشتغال اليقيني بالاحتياط. وتقدّم أنّه إذا صدق الشبهة، فأخبار وجوب الوقوف عندها تقيّد أخبار البراءة بغيرها.

وإن كان موجودا حين الخطاب، ففي وجوب الاحتياط عقلا لتعلّق غرض الشارع بالاجمال حتّى يحتاط أو البراءة عقلا، وإن لم تجر فالبراءة شرعا إشكال، ومنع الشيخ الأنصاري رحمه الله عن الاحتياط، حيث قال: إنّ وجوب الاحتياط في المجمل المرّد بين الأقلّ والأكثر ممنوع؛ لأنّ المتيقّن من مدلول هذا الخطاب وجوب الأقلّ بالوجوب المرّد بين النفسي والمقدّم، فلا محيص عن الاتيان به؛ لأنّ تركه مستلزم للعقاب. وأما وجوب الأكثر، فلم يعلم من هذا الخطاب فيبقى مشكوكا، فيجاء فيه ما مرّ من الدليل العقلي والنقلي (1) انتهى.

أقول: التفصيل بين أن يكون رفع الاجمال وظيفة المولي فتجري البراءة، وبين ما لم يكن وظيفته بحيث لم يقصر في إيصال الحكم فيجب الاحتياط لعلّه أولى.

القسم الثاني: أن يكون الاجمال في المفهوم المنختر شرعا كالصلاة والصوم ونحوهما بناء علي وضعها للصحيح، قيل: إن كانت الماهيات الشرعية أسامي للصحيح، فلا يصحّ التمسك بالاطلاق للشكّ في صدق الصلاة، ولا الرجوع إلي أصالة البراءة لأنّه مكلف بتحصيل ما يصدق عليه الصلاة، فلا بدّ من الاتيان بما يتيقّن معه الفراغ، حتّى يعلم صدق الصلاة علي ما فعله. وإن كانت أسامي للأعمّ جاز التمسك بالاطلاق والرجوع إلي أصالة البراءة. 1.

ص: 152

وقال الشيخ الأنصاري رحمه الله: لا- يتمسك بالاطلاق علي القولين؛ لأنه ليس لنا مطلق في مقام البيان يمكن التمسك بإطلاقه، ويجوز الرجوع إلي البراءة علي القولين (1).

أقول: قد يؤيد القول بالبراءة بأنّ المأمور به ليس هو الاسم، بل المأمور به هو المخترع الشرعي، واسم الصلاة و الصوم إشارة إليهما، و حينئذ الاجمال فيه يكون إجمالاً في المأمور به و راجعاً إلي الاجمال في التكليف، فلا يعلم وجوب الأمر الزائد.

وقد يقال: إنّ القائل بالأعم لا- يقول بتعلّق الوجوب بالفساد، بل مراد الله هو الصحيح، فالوجوب تعلّق بما هو مراد الله و يشكّ في تحصيله، فيكون شكّاً في فراغ الذمّة.

أجاب الشيخ الأنصاري رحمه الله بأنّ التكليف ليس متعلّقاً بمفهوم المراد من اللفظ و مدلوله حتّي يكون من قبيل التكليف بالمفهوم المبيّن المشتبه مصداقه بين أمرين حتّي يجب الاحتياط الي آخر كلامه (2).

و حاصل الكلام أنّ المأمور به هو المسمّي بالصلاة، لكن الطريق إلي إثبات كيفية المخترعات الشرعية هي الأدلّة المثبتة للأجزاء و الشرائط، و هي متعلّق التكليف و الأسامي إشارة إليها، فما ثبت جزئيته و شرطيته يكون هو المركّب المأمور به، و ما لم يثبت جزئيته أو شرطيته بدليل، فلا تكليف به ظاهراً، و لا يكون جزء أو شرطاً للمركّب.

المسألة الثالثة: فيما إذا تعارض نصّان في جزئية شيء و عدمها، و هي موكولة إلي مباحث التعادل و التراجع، و إن كان الأحوط مع التساوي مراعاة الاحتياط 2.

ص: 153

1- فرائد الاصول ص 473.

2- فرائد الاصول ص 472.

لكونه من الشبهة.

المسألة الرابعة: الشك في جزئية شيء للمأمور به من جهة الشبهة في الموضوع الخارجي، كما إذا وجب صوم ما بين الهالين فشك في أنه ثلاثون أو تسعة وعشرون، وفي مثله يجب الاحتياط؛ لأن رفع الشبهة في الموضوع ليس وظيفة المولي، وإنما الشك في التحقق الخارجي لما هو مبين شرعا، وذكر الشيخ الأنصاري رحمه الله لذلك مثلا لا يخلو عن إشكال، قال: وكذا لو كان الواجب الغسل الراجع للحدث أو المبيح للصلاة، فشك في جزئية شيء للوضوء أو الغسل الراجعين، و اللازم في المقام الاحتياط (1).

أقول: إن كان مراده في الشبهة الموضوعية كان من أمثلة ما نحن فيه، وإن كان مراده في الشبهة الحكمية بأن يقول بوجوب الاحتياط في المحصّلات الشرعية، فيمكن منع وجوبه لأن بيانها وظيفة الشارع.

القسم الثاني من أقسام دوران الواجب بين الأقل والأكثر: أن يكون الشك في شرط المأمور به، وهو علي نوعين:

الأول: أن يكون منشأ فعلا خارجيا مغايرا للمشروط في الوجود الخارجي كالوضوء، إن جعلناه شرطا للصلاة لا الطهارة الحاصلة منه، وهو ملحق بالجزء في جميع ما ذكر.

الثاني: أن يكون متّحدا معه خارجا، وهو علي صنفين:

الأول: أن يكون من قبيل العارض والمعروض، كالإيمان للرقبة.

الثاني: أن يكون من قبيل الجنس والفصل، كالحيوان والانسان.

فصل في الكفاية بين الصنفين، فاختر عدم جريان البراءة العقلية فيهما، 8.

ص: 154

و اختار الشيخ رحمه الله جريانهما، و المثال المذكور في كلامه هو الرقبة المؤمنة و الكافرة، قال: و لا ريب أنّ التكليف بالمقيّد مشتمل علي كلفة زائدة و إلزام زائد علي ما في التكليف بالمطلق الي آخر كلامه (1).

قلت: إذا علم تفصيلا بوجوب عتق الرقبة، و لكن لم يعلم أنّ الواجب مطلق الرقبة أو الرقبة المؤمنة، كان مرجع الشكّ إلي شمول الوجوب للرقبة الكافرة، و مقتضي الأصل عدم شموله لها حتّي تكون الرقبة الكافرة مصداقا للواجب، و يكون عتقها امثالا للواجب، كما أنّ الأصل عدم اختصاص الوجوب بالرقبة المؤمنة حتّي يجب عتقها تعيينا، فيسقط الأصلان بالمعارضة، فإن ترك عتق الرقبة فهو معاقب، و أمّا إن أعتق رقبة كافرة و كان الواجب واقعا عتق المؤمنة، فيكون العقاب علي ترك عتق المؤمنة عقابا بلا بيان، و هو غير عالم بوجوب عتق المؤمنة، فتجري البراءة العقليّة و الشرعيّة عن تعيّن عتقها، و كذا الكلام في الانسان و الحيوان.

و لا يخفي أنّ كون الفصل ذاتي الجنس، و ليس شيئا يشار إليه، بل هو جزء تحليلي لا يرتبط بقبح العقاب بلا بيان، فإنّ ذلك بناء من العقلاء علي عدم المؤاخذه علي ما لم يبيّن للمكلّف، و عرف العقلاء لا يفرّقون بين الجزء التحليلي و غيره، فلا إشكال من هذه الجهة، فلو كان الواجب توصّليا و تردّد بين الاطلاق و التقييد، جري البراءة لنفي العقاب علي المقيّد، لكن لو كان تعبديا فالشكّ في كون المطلق مأمورا به يوجب عدم جواز اسناده إلي الشارع.

و بعبارة اخري: عتق الرقبة الكافرة بقصد أمره مع الشكّ في تعلّق الأمر به 0.

تشريع، وكذا ما تردّد بين الجنس و الفصل إلاّ بالبيان الذي ذكرناه من أنّ مقتضى حديث الرفع اختصاص وجوب عتق المؤمنة بالعالم بالوجوب. فتأمل.

القسم الثالث من أقسام دوران الواجب بين الأقلّ والأكثر: أن يكون الأقلّ أمراً انتزاعياً، ويذكر له أربعة موارد:

الأوّل: دوران الأمر بين التعيين والتخيير في الحكم التكليفي، كدوران الواجب يوم الجمعة بين كونه الجمعة أو الظهر تخييراً وبين تعيين الجمعة.

الثاني: دورانه بينهما في الحجية، كدوران جواز التقليد بين التخيير في تقليد العالم والأعلم وبين تعيين تقليد الأعم.

الثالث: دوران الأمر في المتزاحمين بين أن يكونا متساويين، وبين أن يكون أحدهما المعين أهمّ، كأن يكون الغريقان مؤمنين، واحتمل أن يكون حفظ أحدهما المعين أهمّ.

الرابع: دوران الأمر بين أن يكون العمل عدلاً تخييراً، أو مسقطاً للواجب كصلاة الجماعة، فإنّ الصلاة فرادي مع القراءة واجب تعييناً إن كانت الصلاة جماعة مسقطاً للقراءة، و واجب تخييري إن كانت قراءة الامام بمنزلة قراءة المأموم.

أمّا المورد الأوّل: فقد قوّي الشيخ رحمه الله (1) إلحاقه بالمتباينين، قال: إذا تردّد الواجب بين التعيين والتخيير، كما لو دار الواجب في كفارة رمضان بين خصوص العتق للقادر عليه وبين إحدي الخصال الثلاث، ثمّ ذكر وجه إجراء البراءة، ووجه إجراء الاشتغال، إلي أن قال: فلعلّ الحكم بوجوب الاحتياط وإلحاقه بالمتباينين لا يخلو عن قوّة. 1.

ص: 156

قلت: كان بعض مشايخنا رحمه الله يقوّي إجراء البراءة، بتقريب أنّ العقاب علي ترك ما احتمل تعينه عقاب بلا بيان، ووجوبه تعيينا غير معلوم، فهو مرفوع.

ولكن يمكن أن يقال: إنّ تعلّق الأمر بما احتمل كونه عدلا تخييرياً غير معلوم، فالتعبد به تشريع، إلا أن يأتي بالعمل رجاء المطلوبية قربة إلى الله تعالى، وهذا الاشكال لا- يأتي في الأقلّ والأكثر إذا كان المشكوك الجزء أو الشرط؛ لأنّ الأمر إن كان متعلّفاً بالأكثر يتقيّد بصورة العلم، ويكون الجاهل مأموراً بماعدا المشكوك، وهذا في الدوران بين التعيين والتخير في التعبدتين يرجع إلى الشكّ في أصل وجود الأمر التخييري.

وأما المورد الثاني: وهو التخير بين فتوي الأعلم وغيره في صورة مخالفتها في الفتوي، وبين تعين تقليد الأعلم، فمرجعه إلى الشكّ في حجّية فتوي غير الأعلم، والشكّ في الحجّية مساوق لعدم الحجّية، كما تقدّم في المقصد السادس في الأمارات، فإذا لم يكن للدليل الحجّية إطلاق يشمل كلا الفتويين: إمّا لعدم أصل الدليل، وإمّا لتساقط الدليل في صورة التعارض، تعين حجّية فتوي الأعلم.

وأما المورد الثالث: فعلي المختار في تراحم الواجبين من الوجوب التخييري الشرعي بينهما إن كانا متساويين في الملاك، والتخييري في مقدار الملاك الموجود فيهما، وتعين وجوب ما اشتمل علي الملاك الزائد إن كان أحدهما أهمّ من الآخر، فمرجع الشكّ إلى تعين وجوب محتمل الأهميّة، والأصل البراءة عنه.

وأما علي غير المذهب المختار، وهو تقييد إطلاق وجوب كلّ واحد منهما بترك الآخر إن كانا متساويين، وتقييد وجوب المهمّ فقط بترك الأهمّ، فمرجعه إلى الشكّ في تقييد إطلاق محتمل الأهميّة؛ لاحتمال كونه أهمّ، فيتمسك بإطلاقه علي وجوبه، فيتعيّن الاتيان بمحتمل الأهميّة.

وأما المورد الرابع: فمرجعه إلى الشكّ في وجوب الجماعة تعيينا عند تعذر

الصلاة فرادي مع القراءة؛ لاحتمال كون الجماعة مسقطه عن الواجب، و الأصل البراءة عن وجوبها، فيجوز الاتيان بالصلاة فرادي بلا قراءة.

و ينبغي التنبيه علي امور متعلّقة بالجزء و الشرط:

الأمر الأول: إن شكّ في كون الشيء جزء أو شرطاً مطلقاً، بأن يكون تركه موجبا للبطلان عمداً و سهواً، أو كونه جزء أو شرطاً عمداً فقط، بأن يكون تركه عمداً فقط موجبا للبطلان، فهل تجري البراءة عن الجزئية و الشرطية في حال السهو أم لا؟

فنقول: إنّه متوقّف علي إمكان اختصاص الجزئية أو الشرطية بصورة العمد و لا- مانع منه، لكن ذهب الشيخ الأنصاري رحمه الله إلي امتناعه، و إلي إمكان اجتزاء الشارع بالفاقد للجزء و الذي ليس بمأمور به عن المأمور به.

و استدللّ للأول-أي: للامتناع- بأنّ الغافل عن السورة في الأثناء لا يمكن أن يقال له: أيّها الغافل أتمّ صلاتك و أنت مأمور بفعل الصلاة بلا سورة؛ لأنّه غافل عن غفلته، و إن توجّه إلي الخطاب زالت غفلته.

و استدللّ للثاني-أي: لإمكان الاجتزاء عن المأمور به-فقال: و إن اريد به إمضاء الخالي عن ذلك الجزء من الناسي بدلا عن العبادة الواقعية، فهو حسن، لكن إذا شكّ فيه فالأصل العدم، أي: عدم الامضاء، ثمّ قال: إنّ قوله «رفع النسيان» لا يثبت إمضاء الخالي عن السورة، نعم يثبت في الصلاة قوله «لا تعاد» فهو يدلّ علي أنّ العمل الخالي عن الجزء الغير الركني و إن لم يكن مأمورا به لكنّه ممضي (1).

و أورد عليه في الكفاية بأنّه يمكن خطاب الناسي بأمر يلازم النسيان، أو بأمره بماعده، ثمّ أمر الملتفت بفعل ذلك.4.

ص: 158

1- فرائد الاصول ص 484.

أقول: الحقّ إمكانه؛ لأنّ الناسي إن تذكّر قبل فوات محلّ التدارك يتداركه، وإن تذكّر بعد فوات محلّ التدارك أو بعد الصلاة، فهو بمجرّد النسيان سقط عنه و هو مأمور ببقية الأجزاء، والمفروض أنّه قاصد له، فتدبّر.

وعليه فإذا شكّ في أنّه واجب حال السهو أيضا، كما هو واجب حال الالتفات يكون من الشكّ في الأقلّ و الأكثر، لأنّه يعلم بأنّه واجب في حال التذكّر، و أمّا وجوبه في حال السهو فهو مشكوك، فيرجع إلي أصالة البراءة.

الأمر الثاني: إن شكّ في اعتبار عدم فعل خاصّ، فمرجعه إلي الشكّ في شرطية عدمه، و كان من باب الأقلّ و الأكثر، فلو شكّ في اعتبار عدم البكاء، أو شكّ في اعتبار عدم تكرار الفاتحة مثلا لا بقصد الجزئية، فالأصل البراءة عن اعتبار عدمهما.

نعم إن فعل شيئا بقصد الجزئية للصلاة، فتارة يتكلّم في إبطالها للصلاة بالنظر إلي الروايات الخاصة، كقوله «من زاد في صلاته فعليه الاعادة» فيتعرض لها في الفقه. و اخري يتكلّم بالنظر إلي منافاتها لقصد الأمر.

فنقول: الزيادة علي قسمين: الأوّل الزيادة شرعا، بأن اعتقد وجوب الاستعاذة في الركعة الثانية اجتهادا أو تقليدا، أو اشتباها في تلقّي المسألة و نحو ذلك، ممّا لم يكن عمله تشريعا. و الثاني الزيادة تشريعا.

أمّا الأوّل، فإن قصد الأمر المتعلّق بالصلاة مع هذه الزيادة بخصوصه بأن اخترع في ذهنه امثال الأمر الخاصّ، كان العمل باطلا لعدم وجود أمر كذلك. و أمّا إن كان قصده امثال الأمر الشرعي بالصلاة، و اعتقد تعلّقه بالزيادة أيضا، لم يضرّ الزيادة؛ لأنّه انبعث عن الأمر الواقعي، و لعلّ الغالب ذلك في الموارد المذكورة.

و أمّا الثاني، و هو تشريع الأمر، فيتصوّر علي وجوه:

أحدها: أن يخترع في ذهنه أمرا بالصلاة مع هذه الزيادة، بحيث لو لم تكن

مشملة علي هذه الزيادة لما كان الأمر داعيا له، وهذا أظهر مصاديق التشريع ويبطل العمل؛ لأن المفروض عدم الانبعث عن الأمر الواقعي، سواء في ذلك العمد و الجهل قصورا أو تقصيرا أو سهوا.

ثانيها: أن يشرع في تعلق الأمر الموجود بشيء به وبالزائد، بأن يبني علي أن الأمر الواقعي أمر بما يعم الزائد.

قال في نهاية الدراية: إنه صحيح؛ لأنه تصرف منه في أمر عقلي، بدعوي تطبيق الأمر المحقق علي ما نزلته، فالعمل صادر عن نفس الأمر الواقعي بعد تنزله منزلة الأمر بما يعم الزائد (1) انتهى.

أقول: إن كان جاهلا بأنه لا يمكن ولا يجوز أن يبني علي ذلك قاصرا أو مقصرا، فقد انبعث من الأمر الموجود. وأما العالم المتعمد، فيشكل حصول قصد التقرب منه، لكن الاشكال ضعيف.

وقال في الكفاية: أما لو أتى به علي نحو يدعو إليه علي أي حال كان صحيحا ولو كان مشرعا في دخله الزائد فيه بنحو مع عدم علمه بدخله، فإن تشريعه في تطبيق المأتي مع المأمور به، وهو لا ينافي قصد الامتثال والتقرب به علي كل حال (2) انتهى.

ثالثها: أن يشرع في تطبيق المأمور به علي المأتي به خارجا، كما لو شرع بعد الزوال في كون الصلاة مع قراءة فاتحتين في كل ركعة مصداقا لأربع ركعات التي هي متعلق الأمر.

أقول: إن لم يرجع إلي التصرف في الأمر لا أصلا ولا تطبيقا فهو صحيح، وإذا كان متعمدا عالما لا جاهلا، فيشكل قصد القرية. 9.

ص: 160

1- نهاية الدراية 2:286 الطبع الحجري.

2- كفاية الاصول ص 419.

رابعها: التشريع في خصوصيات الأمر، بأن يبني علي أن الأمر الموجود وجوبي و انبعث منه حقيقة، فإن البناء المذكور لو كان عن جهل لم يضرب بالتقرب.

ثم لا يخفي أن التشريع هو البناء القلبي لا الفعل بقصد الأمر به مع العلم بعدم الأمر، فإنه لا يتمشي القصد من العالم بعدمه، كما لا يمكن أن يأكل الخبز بقصد شرب الماء عالما عامدا.

ثم إن الشيخ الأنصاري رحمه الله ذكر وجهها للبطلان و وجوها للصحة فلاحظها.

الأمر الثالث: بناء علي بطلان الصلاة إن قرأ في التشهد مثلا سورة بعنوان الجزئية للصلاة عمدا، فإن فعل مثل ذلك سهوا و شك في أنه يضرب زيادته سهوا و عمدا كالركوع، أو يضرب زيادته عمدا فقط، فمرجه إلي اعتبار عدمه حال السهو، و الأصل البراءة كما ذكره الشيخ رحمه الله (1).

الأمر الرابع: إن شك في وجوب الجزء أو الشرط في حال تعذرهما حتى لا يجب الأجزاء المقدورة و الشرائط المقدورة، أو اختصاص وجوبهما بحال القدرة حتى يجب الأجزاء المقدورة، فإن كان لدليل المركب إطلاق، و لم يكن لدليل الجزء المتعذر إطلاق، و جب الباقي تمسكا بإطلاق دليل المركب. و إن كان لدليل الجزء المتعذر إطلاق، و لم يكن لدليل المركب إطلاق، لم يجب الباقي تمسكا بإطلاق دليل الجزء.

و إن كان لهما إطلاق، كان إطلاق دليل الجزء حاكما علي إطلاق دليل المركب، فلا يجب المركب بعد تعذرهما. و إن لم يكن لهما إطلاق، كان مرجعه إلي الشك في وجوب الباقي بعد تعذر المركب الموجب لسقوط الأمر به، و الأصل البراءة عن الوجوب. 4.

ص: 161

وقال الشيخ الأنصاري رحمه الله: إنّه يمكن إجراء استصحاب بقاء وجوب الباقي المتيقّن حال عدم تعدّد الجزء المرّدّد بين النفسي و الضمني، إذا كان تعدّد الجزء بحيث كان موضوع الوجوب باقيا عرفا، كما كثير كرّ أخذ منه مقدار يسير يشكّ في بقاء الكريّة، وهو حاكم علي أصالة البراءة عن الوجوب (1).

قلت: علي المختار من اعتبار وحدة الموضوع بالدقّة العقليّة لا مجال لجريان الاستصحاب؛ لعدم صدق نقض اليقين بالشكّ إلا إذا كان اليقين باقيا لولا عروض الشكّ. ثمّ إنّه قد يتمسّك لوجوب الباقي بأدلة آخري، منها: النبوي، وهو قوله «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم».

قلت: هذا المضمون غير موجود في أخبارنا، ولم ينقل وجوده في كلام القدماء، وهو وارد من طريق العامّة عن أبي هريرة بعبارات مختلفة. روي في سنن القرطبي عنه «فأتوا ما استطعتم» (2).

ورواه عنه في ذيل الصفحة المذكورة «فأتوا منه ما استطعتم» ورواه في سنن النسائي عنه «فخذوا به ما استطعتم» (3) ومع اختلاف النسخ فلا وجه للتكلم في دلالة مع ضعف سنده.

ومنها: قوله «ما لا يدرك كلّ لا يترك كلّ» و«الميسور لا يترك بالمعسور» وهما ضعيفان سندا، ولا جابر لهذه الأخبار، كما ذكره النراقي رحمه الله في عوائد الأيّام؛ لعدم وجودها في كلام القدماء، وإن اختار في العناوين جبرها، وكذا الشيخ الأنصاري رحمه الله، حيث قال: وضعف أسنادها مجبور باشتهار التمسّك بها بين 1.

ص: 162

1- فرائد الاصول ص 497.

2- سنن القرطبي 2:281.

3- سنن النسائي 5:111.

الأصحاب في أبواب العبادات، كما لا يخفي علي المتتبع (1) انتهى.

وقال أيضا: مقتضى الانصاف تمامية الاستدلال بهذه الروايات، ولذا شاع بين العلماء بل جميع الناس الاستدلال بها في المطالب، حتى أنه يعرفه العوام بل النسوان و الصبيان (2) انتهى.

أقول: لكن المغروس في أذهان العوام و النساء الاتيان ببعضه أو ميسوره إن كان المنفعة المقصودة من الكل موجودة في الجملة في بعضه أو في ميسوره، ولذا يتعدون إلي ما يشابه الكل في الخاصية.

هذا كله إن احرز ذلك. وأما إذا لم يحرز احتمال غير المتعدّر علي مصلحة الكل في الجملة فلا يعملون به، و العبادات الشرعية ممّا لم يحرز احتمال أجزاءها علي مصلحة الكل في الجملة، لكن لا يترك الاحتياط بمراعاة الميسور، لما أورده المير فتاح في العناوين من استقراء أبواب الفقه، فلاحظها.

المطلب الثالث: في اشتباه الواجب بالحرام

بأن يعلم أنّ أحد الفعلين واجب و الآخر حرام، فإن فعلهما علم فعل الحرام، و إن تركهما علم ترك الواجب، فيستقلّ العقل بفعل أحدهما و ترك الآخر.

خاتمة

إشارة

في موارد جريان الاحتياط و التخيير و البراءة

و يقع الكلام في مواضع:

ص: 163

1- فرائد الاصول ص 497.

2- فرائد الاصول ص 499.

الموضع الأول: في الاحتياط

وهو إما راجح، وإما واجب، وإما حرام، وإما غير ممكن.

أما الأول، فهو حسن علي كلاً حال لدرك الواقع، حتى فيما قام حجة معتبرة علي خلافه؛ لأنّ الواقع لا يتغيّر ولا شرط له ما لم ينجرّ إلي الوسواس والحرص، وثقالة الدين علي المكلف.

وأمّا الثاني، فقد مرّ موارده.

وأمّا الثالث، فهو ما أوجب اختلال النظام، أو الوسواس بناء علي حرمة.

وأمّا الرابع، فقد ذكر له موارد:

منها: ما أوجب الاخلال بنية الوجه، كما إذا تردّد الواجب بين الأقلّ والأكثر، فإنّ الاحتياط بإتيان الأكثر يوجب الاخلال بقصد الوجوب و الندب، والاقتصار علي الأقلّ يوجب الاخلال بالأكثر إن كان واجبا واقعا، فإن كان مجتهدا لم يثبت عنده أحدهما بعد الفحص عن الأدلة و قال بالاشتغال، لم يضرّه الاخلال بنية الوجه كما مرّ.

وأمّا إن لم يكن مجتهدا، ففي جواز الاحتياط له مع تمكّنه من التقليد إشكال، من اخلاله بالاحتياط في قصد الوجه إن أتى بالأكثر، لكن الأظهر أنّه لا دليل علي اعتبار نية الوجوب أو الندب، ولا إجماع يكشف عن قول المعصوم؛ لعدم تعرّض أكثر القدماء له، ولا شكّ في تحقّق الاطاعة بالاتيان بما يشكّ كونه واجبا أو ندبا إذا قصد التقرب به.

ولو شكّ في اعتبار نية الوجوب أو الندب، فهل يكون مرجع الشكّ إلي الشكّ في اعتبار الشارع قصد الوجوب أو الندب ليكون مجري البراءة؟ أو أنّ مرجعه إلي الشكّ في تحقّق الاطاعة التي ليس للشرع فيها دخالة أصلا ليجب مراعاته

عقلا؟ كما اختاره الشيخ الأنصاري رحمه الله (1)، لا يبعد الثاني.

ومنها: ما إذا استلزم الاحتياط التكرار، فإما أن يكون في العبادة، وإما أن يكون في المعاملة.

أما الاحتياط في العبادة، فقد فصل الشيخ الأنصاري رحمه الله بين من لا يتمكن من الامتثال التفصيلي فاحتياطه محمود مشكور، وبين من يتمكن منه، فإنه يعدّ تكراره أجنبياً عن سيرة المتشرّعة، كمن صلّى مائة صلاة مع التمكن من صلاة واحدة، فهو لاعب بأمر المولي، والفرق بين الصلوات الكثيرة وصلواتين لا يرجع الي محصل (2) انتهى. وحكي عن صاحب الفصول رحمه الله مثله.

وأجاب عنه في الكفاية أولاً بأنّ التكرار ربّما يكون بداع صحيح عقلائي، وثانياً أنه لو لم يكن بداع عقلائي، فإن كان أصل اتيانه بداعي أمر مولاه كان ممثلاً، وإن كان لاغياً في كفيّة الامتثال فافهم (3) انتهى.

قلت: مراده من كونه لاغياً في كفيّة الامتثال لا في أصله أن يكون داعيه هو امتثال المولي، لكن كما أنه إذا أراد أن يتوضّأ له أن يتوضّأ بالماء البارد أو الحارّ أو غيرهما، فله أن يصلّي بهذه الكفيّة وهو التكرار أو بكفيّة واحدة. ويحتمل أن يكون مراده أنّ الاطاعة تتحقّق بواحد من الأفراد، والباقي يكون عبثاً ولعباً، فالعبثيّة تكون فيما عداه.

أقول: إنّ اللعب يتحقّق بالمجموع بحيث يكون كلّ واحد كالجاء لا يستغني عنه، فلا يمكنه قصد التقرب في المجموع؛ لأنّه ليس عبادة عند المتشرّعة بل لعب وعبث، ولا تميّز للفرد المطابق للواقع ليتحقّق فيه قصد التقرب.4.

ص: 165

1- فرائد الاصول ص 507.

2- فرائد الاصول ص 508.

3- كفاية الاصول ص 424.

نعم الانصاف أنه لا يطرد، فإذا كانت الأطراف قليلة مثلا و كان له داع عقلائي في الاحتياط لم يصدق عليه اللعب.

وأما الاحتياط في المعاملة بالتكرار، فيجوز لكونها توصيلية.

وقد يتوهم منافاة التكرار للانشاء المعتبر في المعاملات.

وفيه أن الانشاء خفيف المؤونة، وهو قصد ايجاد المعنى باللفظ، وإن كان تحقق المعنى محالا أو كان محققا، وقد بيناه في مبحث الانشاء و الاخبار من مباحث الألفاظ.

ثم إنه لا فرق فيما إذا استلزم التكرار في العبادات و المعاملات بين أن يكون منشأ الشبهة الحكمية أو الموضوعية.

و منها: ما إذا كان الاحتياط قبل الفحص مع التمكن منه، سواء كان مجتهدا أو كان مقلدا، فإذا دخل في العبادة رجاء بانيا علي الفحص عن صحّة ما فعله بعد الفراغ، أو دخل جازما ثم اتفق له في الأثناء ما يوجب تردده، فأتى علي أحد الوجهين بانيا علي الفحص، فاتفق موافقة عمله للواقع، ففي صحته مطلقا أو في بعض الموارد و جهان.

اختر ثانيهما الشيخ الأنصاري، حيث قال: و كما لا يجوز الدخول في العمل بانيا علي إحراز الواقع بالتكرار، كذا لا يجوز بانيا علي الفحص بعد الفراغ، فإن طابق الواقع و إلا أعاده، و لو دخل بنية الجزم ثم اتفق له ما يوجب تردده في الصحّة و وجوب الاتمام و في البطلان و وجوب الاستئناف، ففي جواز الاتمام بانيا علي الفحص بعد الفراغ و الاعادة مع المخالفة و عدمه و جهان، ثم قوي الصحّة، ثم احتمل التفصيل بين ما وجب تعلمه علي المكلف لعموم البلوي و بين ما لا يجب،

قلت: والظاهر الصحّة مطلقا إن طابق الواقع ولو بعد مضيّ الوقت، وإن كان متجربيا لو صادف الواقع ولم يفحص في الوقت.

الموضع الثاني: في التخيير

وهو في صورة دوران الحكم بين الوجوب والحرمة، لشبهة حكمية أو موضوعية، فهو بعد الفحص التامّ في الشبهتين، بحيث يعلم أنّه لا دليل علي إثبات أحد الطرفين، إذا علم أنّه لا- ترجيح لأحد الطرفين تخيّر، والأحوط لزوما مراعاة ترجيح مراتب الاعتقاد، فيقدّم ما حصل له الاطمئنان فيه علي غيره، كما أنّ الأحوط ترجيح المظنون علي غيره.

الموضع الثالث: في البراءة

وهي في الشبهة الحكمية أو الموضوعية. أمّا الاولي، فإن كان الشكّ في الحكم من جهة عدم النصّ، فشرط الرجوع إليها الفحص عن الأدلّة الشرعيّة. وإن كان من جهة إجمال المفهوم، فلا بدّ من الفحص في كتب اللغة و ملاحظة موارد الاستعمال حتّي يحصل اليأس. وإن كان من جهة تعارض الأدلّة، فلا بدّ من ملاحظة قواعد التعادل و الترجيح. ويقع الكلام في الدليل علي الفحص و مقداره في مقامين:

المقام الأوّل: في وجوب أصل الفحص، ويدلّ عليه الأدلّة الدالّة علي وجوب تحصيل العلم و مؤاخذه الجاهل، فيكون مقتضي الجمع بينها وبين قوله «رفع ما لا يعلمون» هو رفع ما لا يعلم بعد الفحص، فإنّه يكون جمعا بين ما دلّ علي طلب

ص: 167

العلم ورفع ما لا يعلم، بل إنَّ بعض أدلّة البراءة كان بعنوان «ما لم يبيّن» لا «ما لا يعلم». وعنوان «ما لم يبيّن» لا يصدق إلاّ بعد الفحص.

وذكر الشيخ الأنصاري رحمه الله وجوها لوجوب الفحص، إلي أن قال: فالأولي ما ذكر في الوجه الرابع من أن العقل لا يعذر الجاهل القادر علي الفحص، كما لا يعذر الجاهل بالمكلف به العالم به إجمالاً (1). ولعلّ الأولي ما ذكرناه.

المقام الثاني: في مقدار الفحص، قال الشيخ الأنصاري رحمه الله: إنَّ حدّ الفحص هو اليأس عن وجدان الدليل فيما بأيدينا من الأدلّة، و يختلف ذلك باختلاف الأعصار إلي آخر ما ذكره (2).

و حدّده بعضهم بالمقدار الذي يستلزم الأكثر منه الحرج.

قلت: مرجع ذلك إلي اختصاص الأحكام الشرعيّة بالأحكام التي تصل إلي المكلفين بغير حرج.

وفيه منع لعدم استلزام الفحص عنها الحرج، إن وُزِعَ الفقهاء الفحص، بأن اختصّ بعضهم بالفحص في مسألة يبلغ فيها غاية الفحص ولو في مدّة طويلة، ويكون ذلك كافياً لغيره، ومما ذكر ظهر اعتبار اليأس.

وأما الثانية وهي الشبهة الموضوعيّة، فقال الشيخ الأنصاري: لا إشكال ولا خلاف ظاهراً في عدم وجوب الفحص، ويدلّ عليه إطلاق الأخبار. وإن كانت الشبهة وجوبيّة، فمقتضي الأدلّة عدم وجوب الفحص إلاّ أنّه في بعض الموارد إلي آخر كلامه (3).

قلت: أوّلاً في صدق الشكّ في بعض الموارد إشكال من جهة عدم صدق الشكّ 4.

ص: 168

1- فرائد الاصول ص 510.

2- فرائد الاصول ص 528.

3- فرائد الاصول ص 524.

و ثانياً أنه في بعض الموارد منصوص، ففي صحيح زرارة «هل عليّ إن شككت أن أنظر فيه؟ قال: لا».

تتميم

في حكم الجاهل من حيث استحقاق العقاب و صحّة العمل و بطلانه

و يقع الكلام فيه في مسائل:

المسألة الاولى: لا عقاب علي الجاهل القاصر؛ لأنّه علي عصيان التكليف و هو غير مكلف؛ لأنّه لا يقدر علي تعلّم الحكم، فهو غير قابل للتكليف عقلاً، و ثبت عدم تكليفه شرعاً بالآيات و الأخبار.

و أمّا الجاهل المقصّر، فحيث أنّه ملتفت و يحتمل وجود الحكم الالزامي، فاحتماله للتكليف منجز عقلاً، فإن خالفه فهو معاقب عليه.

و لا فرق في الواجبات و المحرّمات بين المطلقة و المشروطة و المعلّقة؛ لأنّ الذي علي المولي هو بيان الحكم، و جعله في معرض الوصول إلي المكلف بحيث لو فحص عنه وصل إليه، و مرحلة الامتثال إنّما تكون بحكم العقل و لا دخل فيه للمولي، و عقل العبد مستقلّ في لزوم تعلّم الحكم حتّي لا يفوته امتثاله.

و هذا الحكم العقلي ليس بيد المولي حتّي يكون قابلاً للوضع و الرفع، فهو غير مرفوع عن الصبي قبل بلوغه بقوله عليه السّلام «رفع القلم عن الصبي حتّي يحتلم» لأنّ المرفوع هو الحكم الشرعي المجعول لا العقلي الذي يستقلّ به عقل الصبي، و ممّا يستقلّ عقله به و جوب التعلّم بعد ما علم أنّ الشارع يريد منه امتثال الأحكام بمجرد البلوغ، مع علمه بأنّه لا يتمكّن من تعلّمها بمجرد البلوغ، و الأخبار الواردة في التعلّم إرشاد إلي ذلك، و لا تدلّ علي الوجوب النفسي لنفسه، و لا النفسي التهيؤي لغيره، و قد فصلنا الكلام فيه في بحث مقدّمة الواجب، و ذكرنا أنّ العقاب

يكون علي ترك الواجب وفعل الحرام.

المسألة الثانية: إذا كان الفعل حراما واقعا، ولكن كان خبر صحيح دَلَّ علي إباحته، فإن ارتكبه المكلف مستندا إلي الخبر المذكور فلا عقاب عليه، كما إذا فرضنا أنَّ العصير العنبي كان حراما واقعا و دَلَّ خبر صحيح علي إباحته، و شربه المكلف مستندا إلي الخبر المذكور. وأما إن لم يستند إليه و ارتكبه، و كان محتملا- لحرمة و عالما بوجود الفحص عن التكليف، فهل هو معاقب علي الواقع أو لا؟ قولان، اختار أولهما الشيخ الأنصاري رحمه الله و غيره.

قال الشيخ رحمه الله: إنَّ التكليف الثابت في الواقع و إن فرض تعدُّر الوصول إليه تفصيلا، إلاَّ- أنَّه لا مانع من العقاب بعد كون المكلف محتملا له قادرا عليه غير مَطَّلَع علي طريق شرعي ينفيه، و لا واجدا لدليل يؤمن من العقاب عليه مع بقاء تردده (1) الخ.

و فيه أنَّ ما دَلَّ من الآيات و الأخبار علي أنَّ الله لا- يكلف نفسا إلاَّ ما آتاها، و لا يكلف نفسا إلاَّ وسعها، ينفي كونه مكلفا بالواقع؛ لأنَّه لا يصل إليه مهما تفحص عنه، فإنَّه لو تفحص يصل إلي الخبر الدالَّ علي الاباحة، و العقل أيضا مستقلَّ بأنَّه غير مكلف. و من ذلك يظهر قوَّة القول الثاني، و هو أنَّه لا يكون معاقبا علي الواقع و إن كان متجرِّبا.

المسألة الثالثة: لا ينبغي الاشكال في صحَّة عمل الجاهل القاصر في المعاملات إن طابق الواقع، و كذا في العبادات إن حصل منه قصد القربة جزما بأن كان غافلا، أو قصد القربة رجاء و قلنا بكفايته مع التمكن من القصد جزما.

و أما إن خالف الواقع و وافق الخبر المعتبر أو الحجَّة المعتبرة المخالفين للواقع، 2.

ص: 170

ثم التفت بعد ذلك، ففي صحّة عمله احتمالان:

أحدهما: أنّه لا يصحّ؛ لأنّه مخالف للواقع وليس معذورا في ذلك؛ لأنّه لم يستند إليّ الحجّة.

ثانيهما: إجزاء عمله وصحّته بناء عليّ إجزاء الأمر الظاهري؛ لأنّه في زمان العمل لم يكن مكلفا بالواقع لعدم وصوله إليه ولم يكن يتمكّن من الوصول إليه، إذ لو فحص وتعلّم لم يصل إلّا إليّ الحجّة المعتبرة، والمفروض أنّ عمله مطابق لها، هذا كلّ في الجاهل القاصر، ويلحق به المعذور لاجتهاد أو غيره. وأمّا الجاهل المقصّر، فلا إشكال في صحّة معاملاته إن طبقت الواقع، وكذا عباداته إن حصل منه قصد القربة. وأمّا إن طبقت الحجّة المعتبرة في حقّه من دون استناده إليها في المعاملات وفي العبادات إن حصل منه قصد القربة، كما إذا كان عمله موافقا لرأي من يجب تقليده حين العمل فيصحّ عمله؛ لأنّه ليس مكلفا بالواقع، ولا تكليف عليه إلّا مطابقة رأي من يجب تقليده حين العمل.

ثمّ إن كان العمل مخالفا لرأي من يجب تقليده حين العمل وكان موافقا لرأي من يرجع إليه فعلا صحّ أيضا؛ لأنّه يقلّده فعلا في عدم وجوب قضاء ما سبق، فيكفي مطابقة عمله لاحدي الفتويين، وتفصيله في محلّه.

المسألة الرابعة: لا يجب عليّ المسافر الجاهل بوجوب القصر عليه أن يصلّي قصرا، ولا عليّ الجاهل بوجوب الجهر بالقراءة في الصلوات الجهرية، أو وجوب الاخفات في الاخفاتية، الجهر أو الاخفات بالقراءة؛ لعدم المانع من اختصاص الحكم بالعالم به، كما حقّقناه في بحث القطع، ولم يرد دليل خاصّ عليّ استحقاقهما العقاب إن كانا مقصّرين، واستفادته ممّا دلّ عليّ وجوب تعلّم الحكم وأنّه لا يعذر من لم يتعلّم، بعيد؛ لعدم شموله لما إذا كان العمل صحيحا.

وإن سلّمنا وجوب تعلّم الحكمين، أي: وجوب القصر عليّ المسافر، ووجوب

الجهر والاختفات في صلاتيهما، فلم يتعلّم تقصيرا، و كان معاقبا مع فرض صحّة عمله، فيمكن تصحيحه بالترتّب، بأن يكون الواجب عليه القصر، وهو متمكّن منه لكونه مقصّرا، فإن عصي ولم يمتثل وجب عليه التمام بالبيان الذي ذكرناه في رسالة مفردة في الترتّب.

الفصل الثاني: في الاستصحاب

إشارة

يقع الكلام فيه في مقدّمة و مقصدين و خاتمة:

أمّا المقدّمة:

فيذكر فيها امور:

الأول: الاستصحاب لغة: مطلق مصاحبة شيء لشيء.

وفي اصطلاح الاصوليين: خصوص مصاحبة الحالة الثانية للحالة الاولى في الأثر الشرعي، إن عرض الشكّ في بقاء الحالة الاولى.

وقد عرّف اصطلاحا بتعريفات:

قال الشيخ الأنصاري رحمه الله: إنّ أسدّها و أخصرها هو إبقاء ما كان، ثمّ قال: المراد بالابقاء الحكم بالبقاء، و تعليق الحكم علي الوصف يشعر بالعلية (1).

أقول: لعلّ مراده أنّ الابقاء من باب الافعال متعدّد إلي مفعول به و فاعله الشارع، أي: حكم الشارع ببقاء ما كان، و المراد من «ما» الموصولة الحكم، أي: حكم الشارع ببقاء حكم كان و الحكم بالبقاء حيث إنّه ورد علي ما كان، و هو المتّصف بالكون سابقا يشعر بأنّ علّة الابقاء هو وجوده سابقا، فخرج عن التعريف المذكور إبقاء غير الحكم الشرعي، و كذا إبقاء الحكم الشرعي لعلّة وجود علته فعلا كحرمة الخمر، فإنّه إذا وجد الخمر كان حراما، و ببقائه تبقي الحرمة، لكن لكونه حراما

ص: 172

فعلا لا سابقا، بخلاف حرمة شرب الماء المتغيّر الذي زال تغيّره بنفسه، فإنّه يشكّ في حرمة فعلا، ويحكم بحرمة لكونه حراما سابقا.

وفيه أولا: أنّ التعريف ينبغي أن يكون واضحا جليّا غير محتاج إلي التأويل الذي ذكره.

وثانيا: حيث إنّ الاستصحاب مستنبط من الأدلّة، وقد اختلفوا فيما يستفاد منها، فينبغي أن يعرفه كلّ علي حسب استنباطه من عموم الحجّية أو الاختصاص بالشكّ في الرفع.

فالأولي أن يقال: الاستصحاب الحكم ببقاء ما يتّيقن إن عرض الشكّ في بقاءه، ويتحقّق في موردين:

أحدهما: في موارد بناء العقلاء التي أمضاها الشارع.

ثانيهما: فيما تعلق اليقين بشيء له أثر شرعا إن عرض الشكّ في بقاءه، وسيأتي بيان ذلك في ضمن المباحث الآتية.

الثاني: أنّ البحث عن حجّية الاستصحاب حيث إنّه بحث عن الحجّة في الفقه ولو عند بعض الاصوليين، فهو من المسائل الاصوليّة، يبحث في الاصول عن حجّيته وعدمه، كالبحث عن حجّية القياس، فإنّه من المباحث الاصوليّة، وإن كان مذهب جميع علماء الشيعة عدم حجّيته.

الثالث: الاستصحاب من الاصول العمليّة لا الأمارات، والفرق بينهما أنّ الأمانة ما جعله الشارع حجّة من حيث كونه حاكيا عن الواقع، والأصل ما جعله الشارع وظيفة عند عدم العلم بالواقع، لا من حيث كونه حاكيا عنه، وعلي هذا إذا جعل الظنّ حجّة لا من حيث كشفه عن الواقع لم يكن أمانة، وحيث إنّ الاستصحاب عبارة عن عدم نقض اليقين إلا باليقين حتّي ولو ظنّ ظلّما قويا بالانتقاض فهو من الاصول؛ لأنّه لم يجعل وظيفة من حيث كشفه عن الواقع.

الرابع: في الفرق بين الاستصحاب وقاعدة اليقين وقاعدة المقتضي والمانع، وحاصله انّ الأوّل هو اليقين بشي عرض الشكّ في بقاءه، والثاني هو اليقين بشيء موجود في زمان ثمّ الشكّ في وجوده في ذلك الزمان بحيث زال اليقين، والثالث هو الحكم علي وفق المقتضي عند عدم إحراز المانع من دون نظر إلي اليقين.

وبعد هذه المقدّمة يقع الكلام في المقصدين:

المقصد الأوّل: في الأقوال في الاستصحاب وأدلتها

وهي:

الأوّل: المختار، وهو أنّ الاستصحاب حكم الشارع ببقاء ما يتيقن فيما له أثر شرعي إن عرض الشكّ في بقاءه لو لا عروضه كان اليقين باقياً، أو ما بني العقلاء علي بقاءه فيما أمضاه الشارع، فللاستصحاب موردان:

المورد الأوّل: ما استقرّ بناء العقلاء عليه، وهو بناؤهم علي بقاء ما غاب عنهم من أهلهم وأصدقائهم وأمتعتهم ودورهم علي حسب اقتضاها البقاء، وبناؤهم علي البقاء في الأيام المستقبلية علي حسب اقتضاها، وقد تعبّد العقلاء بهذا البناء حفظاً للنظام، لا لحصول العلم أو الظنّ لهم بالبقاء، فهذا البناء منهم عمل بغير علم قد أمضاه الشارع؛ لأنّنا نعلم بأنّ المعاصرين للمعصومين عليهم السّلام كانوا يبنون علي البقاء في مرأي و مسمع منهم عليهم السّلام، ولم يردعوهم عن ذلك، وحينئذ يخصّص عموم المنع من اتّباع غير العلم بذلك.

و يؤيّده ما ذكره الكشي في ترجمة هشام بن الحكم، قال: وحدثني يونس، قال: كنت مع هشام بن الحكم في مسجده بالعشي حيث أتاه مسلم صاحب بيت الحكمة، فقال له: إنّ يحيي بن خالد يقول: قد أفسدت علي الرخصة دينهم؛ لأنّهم يقولون: إنّ الدين لا يقوم إلاّ بإمام حيّ، وهم لا يدرون أنّ إمامهم اليوم حيّ أو

ميت، فقال هشام عند ذلك: إنما علينا أن ندين بحياة الامام أنه حي، حاضرا كان عندنا أو متواريا عنا حتى يأتينا موته، فما لم يأتينا موته فنحن مقيمون علي حياته، ومثّل مثالا، فقال: الرجل إذا جامع أهله و سافر إلي مكّة، أو توارى عنه ببعض الحيطان، فعلينا أن نقيم علي حياته حتى يأتينا خلاف ذلك الخ (1).

أقول: هذا الكلام ليس تاما بالنسبة إلي الامام؛ لأنه لو مات واقعا كان له خلف إمام، فلا يقوم الأرض والدين إلا بإمام حي، وهو موجود دائما.

وقد اختلف الاصوليون في وجود هذا البناء من العقلاء وفي حجّيته علي قولين:

الأول: عدم وجود بنائهم علي البقاء تعبّدا، ولو سلّم وجوده فليس بحجّة، اختاره في الكفاية، حيث قال في ردّ الاستدلال علي حجّية الاستصحاب ببناء العقلاء: وفيه أولا: منع استقرار بنائهم علي ذلك تعبّدا، بل إمّا رجاء واحتياط أو اطمئنانا بالبقاء أو ظنا ولو نوعا أو غفلة، كما هو الحال في سائر الحيوانات دائما وفي الانسان أحيانا.

وثانيا: سلّمنا ذلك لكنّه لم يعلم أنّ الشارع به راض وهو عنده ماض، ويكفي في الردع عن مثله ما دلّ من الكتاب والسنة علي النهي عن اتّباع غير العلم، وما دلّ علي البراءة أو الاحتياط في الشبهات الحكميّة (2) انتهى.

ومنع الشيخ الأنصاري رحمه الله عن بنائهم علي البقاء تعبّدا في صورة الشك المتساوي الطرفين، حيث قال: عمل العقلاء في معاشهم علي ما لا يفيد الظن بمقاصدهم، والمضي في امورهم بمحض الشك والتردد في غاية البعد، بل خلاف 9.

ص: 175

1- إختيار معرفة الرجال 2:542-543 برقم: 480.

2- كفاية الاصول ص 439.

و منع في مصباح الاصول عن وجود بنائهم علي البقاء في صورة الشك، لكن قال انه علي فرض وجود بنائهم، فلا يشمل ما دل علي النهي عن العمل بغير العلم (2).

أقول: لا- وجه للمنع عن وجود بناء العقلاء في صورة الشك المحض؛ لأننا نري أن من سافر أو غاب يبنون علي حياته، مع أن احتمال إصابته بالسكتة أو انقلاب مركوبه أو غيرهما من الحوادث المؤدية إلي موته موجود، ولذا لو سألت شخصا عمّن سافر: أنك قاطع بحياته أو ظانّ بها؟ لا يجيب أنه قاطع أو ظانّ، وهكذا في كل أسفارهم التي هي مظنة الحوادث، فإنّ بناءهم علي بقائهم وبقاء أمتعتهم، فأصل بناء العقلاء ممّا لا ينبغي الريب فيه. نعم في سعته وضيقة لا بدّ من الاقتصار علي القدر المتيقّن.

و أمّا المنع عن حجّيته علي فرض وجوده للعمومات الناهية عن العمل بغير العلم، فهو جيّد لولا إحراز إمضاء الشارع لهذا البناء، والظاهر أنّ الشارع قد أمضاه، فيخصّص العمومات الناهية. نعم لو لم يمض الشارع بناءهم، فلا مانع من شمول عمومات المنع له؛ لأنّ الشرع مبني علي التعبد المحض، ولذا لا يجوز الاعتماد علي القياس ولا الاستحسان ولا الرأي، والعقلاء بما هم عقلاء ليس لهم جعل الحجّية ولا جعل عدمها ممّا هو مربوط بالشرع، فلذا نقول: إنّ كلّ بناء منهم أو سيرة لهم لا يصحّ الاعتماد عليهما في الشرعيات إلاّ ما أمضاه الشارع، كحجّية الظواهر، فإنّ السيرة علي الاعتماد عليها ممضاه شرعا؛ لأنّنا نعلم أنّ محاورات الشارع مع أصحابه و معاشره كانت بالظواهر. 1.

ص: 176

1- فرائد الاصول ص 589.

2- مصباح الاصول 3:11.

ثم إنه قد ذكر وجوه للمنع عن شمول عمومات المنع لبناء العقلاء أو سيرتهم علي فرض وجودهما في المقام وفي غيره.

أحدها: أن استقرار بناء العقلاء أو سيرتهم علي شيء يجعلهم ملازمين له لا يرفعون اليد عنه، فلا يلتفتون إلي ردعه بالعمومات، فلا بدّ لردعهم عن بنائهم من الردع عنه بخصوصه، بأن يصرح لهم بعدم جواز البناء علي البقاء مثلا، كما ورد الردع عن القياس بخصوصه.

وفيه أن العقلاء بعد إذعانهم بوجود شريعة الاسلام واعتقادهم باشتمال الاسلام علي أحكام تعبدية كسائر الشرائع، يتعلمون أحكام الشريعة في كيفية الوضوء والصلاة والصوم إلي آخر الأبواب، فإذا اتفق لهم مسألة شرعية نظير من كان متيقنا بوضوئه ثم شك في أنه نام، فهل يرجعون إلي الشرع ليتعلموا حكمه أو لا- يرجعون وينون علي البقاء لبناء العقلاء علي بقاء ما كان؟ أو لا يحتملون أن الحكم في شريعة الاسلام الاحتياط؟ الانصاف أنهم يتوقفون بعد علمهم بأن أحكام الشرع تعبدية محضة، ويراجعون إلي الشرع.

و حينئذ نقول: إذا رجعوا إلي ما ورد في الشرع من الآيات والأخبار المستفيضة الناهية عن العمل بغير علم، فلا نسلم أنهم لا يرتدعون عن بنائهم وينون علي البقاء إذا شكوا في بقاء أمر راجع إلي الشرع.

ثانيها: أن الآيات والأخبار الناهية عن اتباع غير العلم مخصوصة باصول الدين والاعتقادات.

وفيه أن بعضها وإن كان مخصوصا بالاعتقادات، لكن فيها ما يكون شاملا لغيرها.

ثالثها: أن المراد بهذه النواهي النهي عن اتباع الظنون الواهية والتخيلات والخرص. وبعبارة اخري: النهي عما لا يليق بالعقلاء متابعته؛ لأنها واردة في مقام

توبيخ الكفار، والتوبيخ لا يصح إلا علي أمر معلوم وجه فساده، بحيث يكون مخالفا لعمل العقلاء بما هم عقلاء، فلا تشمل بناء العقلاء.

وفيه أن إطلاق بعض الآيات وبعض الأخبار شامل لكل عمل بغير علم.

رابعها: أن حجية ظهور العمومات الناهية عن اتباع غير العلم إنما تثبت ببناء العقلاء، فإذا كانت هذه العمومات ناهية عن اتباع بناء العقلاء حيث لا يحصل العلم من بنائهم، لزم من حجيتها عدم حجيتها.

وبعبارة أخرى: يتوقف ردع هذه العمومات عن بناء العقلاء علي حجيتها، وهي موقوفة علي حجية بناء العقلاء، فإذا كانت ناهية عن حجيتها لزم من وجوده عدمه.

وفيه أن هذه العمومات مخصصة بما دلّ علي إمضاء بناء العقلاء علي حجية الظواهر، وهو أن النبي صلي الله عليه وآله والأئمة المعصومين عليهم السلام وجميع المعاصرين لهم كانت محاوراتهم بالظواهر، ومقتضاه أن يكون بناء العقلاء علي حجية الظواهر ممضي قطعاً، وعلي ذلك فالعمومات حجة قطعاً، فتكون رادعة عن العمل بغير العلم، وبناء العقلاء علي بقاء ما كان لا يفيد العلم، فلا يجوز العمل به.

القول الثاني: وجود بناء العقلاء وحجيته، اختاره في منتهي الوصول في خصوص الشك في الرفع، قال ما حاصله: إن مقتضي الانصاف صحة بناء العقلاء؛ لأنهم يعاملون مع المشكوك معاملة المتيقن عند الشك وجدانا، وهذا أمر جبلي مرتكز في الأذهان مودع في طبائعهم من قبل بارئهم لحكم ومصالح وأمر غريزي جعل طبيعة لهم لا يعلم وجهه إلا الله تبارك وتعالى، كسائر الغرائز الطبيعية، لكن لا يبعد اختصاص السيرة بالشك في الرفع والمزيل دون الشك في المقتضي، وذلك

أيضاً بشهادة الوجدان (1) انتهى.

أقول: الظاهر وجود بناء العقلاء في الأعم من الشك في الرفع، كما ذكرنا من أن من غاب أو سافر وشك في حياته بينون علي حياته، وليس بناؤهم في الشك في المزيل دائماً، فإنه لو شك في حياة زيد بعد عمر مائة وعشرين سنة و كان مريضاً مثلاً، لم بينوا علي بقائه مع أن الموت مزيل للحياة.

ثم إنه قد يقال: إن قولهم عليهم السلام «لا تنقض اليقين بالشك» إمضاء لبناء العقلاء.

وفيه أن نقض اليقين كما يأتي بيانه لا يصدق إلا إذا كان اليقين متعلقاً بشيء يبقى لو لا عروض الشك في بقائه، وبناء العقلاء أعم من ذلك، والنسبة بين بناء العقلاء ونقض اليقين بالشك العموم من وجه، فمن كان متطهراً ثم ظن ظناً قوياً أنه نام، فهو محكوم شرعاً بعدم نقض اليقين بالشك، مع أن العقلاء في مثله لا بينون علي البقاء، ومن غاب أو سافر واحتمل أنه مات بينون علي بقائه، أو أراد أن يسافر ولا يعلم ماذا يصير عليه و هل ينقلب مركوبه فيموت أم لا بينون علي البقاء، مع أنه لا يصدق عليه نقض اليقين بالشك.

وقد ظهر ممّا ذكرناه النظر فيما اشتهر من أن التعليل في قوله عليه السلام «لا تنقض اليقين بالشك» فإن اليقين لا ينبغي أن ينقض بالشك» تعليل بما هو المرتكز في أذهان العقلاء من أن اليقين بشيء مستحكم لا يزول بما لا استحكام فيه، كما أن البناء القوي لا يهدم إلا بالمعاول القويّة، فهذه الأخبار واردة علي وفق مرتكزات العقلاء.

وجه النظر أن هذا الخبر مشتمل علي جملتين: إحداهما قوله عليه السلام «لا تنقض اليقين بالشك» ثانيهما قوله «بل ينقضه بيقين آخر» و مقتضاهما أنه لو ظن ظناً قوياً 0.

ص: 179

1- منتهي الوصول تقريرات بحث المرجع الكبير السيد الاصفهاني رحمه الله ص 20.

أنه نام بني علي اليقين السابق، مع أنه خلاف بناء العقلاء، و خلاف مرتكزاتهم.

و المحتمل في معني التعليل المذكور أمران:

الأول: أنه لا- يليق بالعاقل أن يعتني بالشك في حال من الأحوال، بل يأخذ باليقين، كما ورد في حسن زرارة: ولا يعتدّ بالشك في حال من الأحوال.

الثاني: أنه لا بدّ و أن يتعبّد الانسان باليقين، و لا يشكّ بل لا يشكّك نفسه حتّي يقع في الشكّ، ففي خبر الحسين بن حكيم، قال: كتبت إلي العبد الصالح أخبره أنني شكّ و قد قال إبراهيم ربّ أرني كيف تُحيّ الموتى و إنّي أحبّ أن تريني شيئاً، فكتب: إنّ إبراهيم كان مؤمناً و أحبّ أن يزداد إيماناً، و أنت شكّ و الشاكّ لا خير فيه، و كتب إنّما الشكّ ما لم يأت اليقين، فإذا جاء اليقين لم يجز الشكّ الحديث (1).

و في خبر أبي إسحاق الخراساني، قال: كان أمير المؤمنين عليه السّلام يقول في خطبته:

لا تتابوا فتشكّوا، و لا تشكّوا فتكفروا (2).

نعم يمكن أن يقال: إنّ حمل التعليل علي المرتكز عند العقلاء من البناء علي البقاء فيما إذا كان اليقين باقياً لو لا الشكّ، كما هو مفاد أنّ اليقين لا ينقض بالشكّ علي ما نبّهه، قريب.

المورد الثاني: اليقين بشيء ذي أثر شرعاً يبقي لو لا- طرّو الشكّ عليه، كاليقين بالطهارة الحدّثية أو الخبيّة إن طرأ الشكّ في الحدث أو الخبث، و يدلّ عليه الأخبار، و هي مضمرة زرارة، قال: قلت له: الرجل ينام و هو علي وضوء أتوجب الخفقة و الخفقتان عليه الوضوء؟ فقال: يا زرارة قد تنام العين و لا ينام القلب و الاذن، فإذا نامت العين و الاذن و القلب فقد وجب الوضوء، قلت: فإن حرّك إلي جنبه شيء و لم يعلم به، قال: لا حتّي يستيقن أنه قد نام حتّي يجيء من ذلك أمر2.

ص: 180

1- اصول الكافي 2:293 ح 1.

2- اصول الكافي 2:293 ح 2.

بَيِّن، وإلا فإنه علي يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين أبدا بالشك و لكن ينقضه بيقين آخر (1).

قيل: إن إضرار زرارة لا- يضر بصحة الحديث؛ لأن مثل زرارة لا- يستفتي إلا- من المعصوم عليه السلام أو ممن يعتمد عليه في الاستفتاء، كمحمد بن مسلم وأضرابه، لا سيما مع هذا الاهتمام.

هذا الخبر يدل علي جريان الاستصحاب في باب الوضوء، فالمتوضيء إن شك في صدور حدث منه ناقض للوضوء لم يعتن بشكّه، نوما كان الحدث أو غيره.

وأما الاستدلال به لعموم حجّيته لباب الوضوء وغيره، فموقوف علي أن يكون المراد من اللام في قوله «لا ينقض اليقين بالشك» جنس اليقين الشامل لجميع الموارد، ولا- يكون عهدا ذكريًا، أو علي أن يكون المراد من قوله «فإنه علي يقين من وضوئه» مطلق اليقين، وحينئذ إن كان المراد من اليقين في قوله «لا ينقض اليقين بالشك» العهد الذكري يكون المعهود المذكور مطلق اليقين، بأن يكون قوله «من وضوئه» متعلّقًا بما تعلّق به علي يقين، أي: فإنه كائن من وضوئه علي يقين لا أن يكون متعلّقًا باليقين، أي: فإنه علي يقين خاص، وهو اليقين الكائن الحاصل من وضوئه.

و ينبغي لتوضيح الخبر بيان جمالاته، فنقول: قوله «ينام» يعني به ما ذكره من الخفقة، لا النوم الذي يزيل العقل، بقرينة قوله «أوجب الخفقة و الخفقتان» الخ.

قوله «أوجب الخفقة» يعني: إن هذا المقدار من النوم أوجب الوضوء؟

قوله «قد تنام العين» يعني: إن الخفقة ليست موجبة للنوم مطلقًا، بل هي علي قسمين: إحداهما الخفقة الناشئة من نوم القلب و السمع و العين، فهي موجبة³.

ص: 181

للوضوء لتحقق النوم. ثانيتهما: الناشئة من نوم العين فقط، فهي ليست نوما موجبا للوضوء.

قوله «قلت: فإن حرك» يعني: أنه لو شك في أن الخفقة من أي القسمين و كان هناك واقعة و هي حركة شيء في جنبه لم يعلم بها و هو كاشف عن نومه، فهل يحكم عليه بالنوم المبطل للوضوء أم لا؟

قوله «قال: لا» أي: لا يوجب الشك في النوم الوضوء و لا الظن به حتى يستيقن.

قوله «و إلا» أي: وإن لم يستيقن أنه نام، أو وإن لم يكن كذلك بأن وجب عليه الوضوء، و لعل الأول أظهر.

قوله «فإنه» قيل في جواب الشرطية وجوه:

الأول: أنه محذوف، أي: وإن لا يستيقن أنه قد نام فلا يجب عليه الوضوء، لدخوله تحت كبري «لا ينقض اليقين بالشك» حيث إنه كان علي يقين من وضوئه و شك في نقضه، و حذف الجواب و أقيم العلة مقامه، و هو قوله «فإنه علي يقين من وضوئه» أي: و شك في زواله، و هذه صغري لكبري و هي لا ينقض اليقين بالشك، و هذه الكبرى تشمل الوضوء و غيره، فتدل علي حجية الاستصحاب مطلقا.

و يمكن المناقشة في دلالة علي حجية الاستصحاب مطلقا. أما أولا فلا لأنه مبني علي أن يكون اللام في قوله «لا ينقض اليقين» للجنس، مع أنه يحتمل أن يكون للعهد، أي: لا ينقض اليقين بالوضوء بالشك في الحدث، و هذه كبري كلية في باب الوضوء، يندرج فيها مورد السؤال، و هو الشك في النوم بعد اليقين بالوضوء، كما يدل عليه خبر ابن بكير الآتي.

ولكن قد أيد دلالاته علي العموم وعدم اختصاصه بباب الوضوء في الكفاية (1) وغيرها بأمور ثلاثة:

الأول: أنّ الظاهر أنّ اللام للجنس؛ لأنّ الأصل فيه أن يكون للجنس، واللفظ محمول علي ما هو الأصل فيه.

الثاني: أنّ الظاهر من التعليل بأنّه علي يقين من وضوئه («و لا ينقض اليقين بالشك») هو بيان اندراج اليقين و الشك في مورد السؤال في القضية الكلية الارتكازية الغير المختصة بباب دون باب.

و المراد من كونها قضية ارتكازية ما ذكره في الكفاية من أنّ المرتكز في الأذهان أنّ الأمر المحكم المبرم لا يزول بما لا استحكام فيه. أو ما ذكره في مصباح الاصول، حيث قال: إنّ اليقين و الشك بمنزلة طريقتين، يكون أحدهما مأمونا من الضرر و الآخر محتمل الضرر، فإذا دار الأمر بينهما لا إشكال في أنّ المرتكز هو اختيار الطريق المأمون (2) انتهى.

الثالث: قوله «أبدا» فإنّه يدلّ علي عدم الاختصاص بباب الوضوء.

قلت: يرد علي الأول أنّه لم يثبت أنّ الأصل في اللام أن تكون للجنس، فهي قابلة له و للعهد، بل قد ذكر الفاضل التوني رحمه الله في بعض مباحث العام و الخاص من الوافية أنّه مع تساوي احتمالي العهد و الجنس، فالعهد أظهر كما ذكره الأكثر (3).

و احتفاف الكلام بما يحتمل كونه قرينة علي العهد، و هو قوله قبل ذلك «علي يقين من وضوئه» يوجب عدم انعقاد الظهور في الجنس.

و يرد علي الثاني أنّ كون التعليل تعليلا بأمر ارتكازي ممنوع؛ لأنّ المراد 4.

ص: 183

1- كفاية الاصول ص 442.

2- مصباح الاصول 3:19.

3- الوافية ص 114.

بالشكّ أعمّ منه و من الظنّ، وإن كان قوياً ما لم يبلغ حدّ الاطمئنان، يعني الحدّ الذي لا يعتني فيه باحتمال الخلاف عرفاً، ويدلّ عليه قوله «و لكن ينقضه بيقين آخر» وفي مثله لم يثبت ارتكاز العقلاء ولا بناؤهم علي عدم النقص، بل يمكن أن يقال بأنّه ثبت عدم بنائهم، فهو حكم تعبدي.

و لو سلّم وجود القاعدة الارتكازيّة، و كون الاستصحاب داخلاً فيها، فلا يكون الشكّ ناقضاً لليقين الذي هو أمر مبرم مستحكم، إلا إذا كان اليقين متعلّقاً بما فيه البقاء حتّى يكون اليقين باقياً بتبعه. و أمّا تقارن الشكّ و اليقين، فلا يكون الشكّ فيه ناقضاً لليقين، فالمكلّف علي يقين و شكّ في الماء المتغيّر الذي زال تغيّره بنفسه، أي: هو من أوّل الأمر علي يقين بالنجاسة إلي زوال التغيّر و شكّ في زوالها بزواله، لا علي يقين بنجاسة الماء يطرأ عليه الشكّ في بقائها الذي هو معني نقض اليقين بالشكّ، هذا علي الوجه الارتكازي المذكور في الكفاية.

و يرد علي ما في المصباح أوّلاً: أنّه ليس اليقين و الشكّ طريقتين. و ثانياً: أنّهما إنّما يكونان طريقتين إذا اجتمعا، و هو مخصوص باليقين الذي يبقى لو لا عروض الشكّ.

ثمّ إنّّه قد منع وجود بناء العقلاء علي البقاء، فكيف يستدلّ علي البقاء بالقاعدة الارتكازيّة في أذهان العقلاء.

و أمّا ما أجاب به من أنّ القاعدة الكلّية الارتكازيّة مسلّمة عندهم، لكنّهم لا يطبقونها علي الاستصحاب و تطبيق هذه الكبرى الارتكازيّة علي الاستصحاب إنّما هو بالتعبّد الشرعي لأجل هذه الصحيحة و غيرها من الروايات (1) انتهى.

ففيه نظر؛ لأنّ التطبيق لو لم يكن ارتكازياً فلا يصحّ التعليل؛ لأنّه يكون بأمر 9.

تعبدى، ولا يعلل الأمر التعبدى بأمر تعبدى، وإلا خرج عن التعليل.

و يرد علي الثالث و هو قوله «أبدا» أنه تأكيد في باب الوضوء، كما ورد في خبر ابن بكير التأكيد بقوله «فايّاك أن تحدث وضوء أبدا حتّي تستيقن أنّك قد أحدثت» (1).

و ثانيا: إن سلّمنا كون اللام للجنس، فالكبرى الكلية عدم نقض اليقين بالشكّ، و هو إنّما يصدق في بعض الموارد، و هو المختار عندنا.

الوجه الثاني: أن يكون جواب الشرط محذوفا أيضا، أي: و ان لا يجب الوضوء حتّي يستيقن أنّه نام، بل و جب الوضوء قبل أن يستيقن النوم لزم نقض اليقين بالشكّ، فالجواب المحذوف جملة «لزم نقض اليقين بالشكّ» و يدلّ عليه التعليل.

قلت: لا فرق بينه و بين الوجه الأوّل في جميع ما ذكر.

الوجه الثالث: أن يكون الجواب قوله «فإنّه علي يقين من وضوئه» بأن يكون إنشاء بمعنى أنّه في حكم الشرع هو علي يقين من وضوئه، أي تنزيلا، كما يقال:

إنّه متطهر شرعا و لا يراد من ذلك الطلب، أي: ابن علي اليقين، حتّي يناقش فيه بأنّ الجملة الاسميّة لا تستعمل في إنشاء الطلب.

أقول: هذا بعيد؛ لأنّ ذلك مستلزم للتكرار، فإنّه يساق قوله بعد ذلك «و لا ينقض اليقين بالشكّ» مع أنّ الظاهر اتّحاد هذه القضية مع القضية المذكورة في صحيحة اخري لزرارة و فيها: لأنّك كنت علي يقين من طهارتك فشككت و لا ينبغي الحديث. حيث إنّ جملة «علي يقين من طهارتك» جعلت صغري لكبرى لا ينبغي أن ينقض اليقين بالشكّ.

و الحاصل أنّ قوله «فإنّه علي يقين من وضوئه» إن كان حكما معناه أنّك علي 1.

ص: 185

يقين من الموضوع تعبدًا، فيكون قوله «ولا ينقض اليقين» الظاهر في أنه لا ينقض اليقين المذكور تكرارًا لا تعليلًا.

الوجه الرابع: أن يكون الجواب قوله «ولا ينقض» وقد ذكر فإنه علي يقين من وضوئه توطئة له، وإخبارًا عن أنه علي يقين من وضوئه وشك في زواله، فيكون قوله «ولا ينقض» إنشاءً وجوابًا للشرط.

وورد عليه بأن الجواب لم يدخل عليه الفاء مع أنها لازمة له.

وفيه أن فاء الجواب هي المذكورة في قوله «فإنه علي يقين».

وعلي جميع هذه الوجوه الأربعة دلالة علي حجّية الاستصحاب مطلقًا موقوفة علي أن يكون اللام للجنس، أو يكون اليقين في قوله «علي يقين من وضوئه» مطلقًا، ويكون اللام للعهد الذكري.

ويمكن تأييد كون اللام للجنس بأمرين: الأول: أنه لو كانت اللام للعهد كان الأنسب أن يقال: فإنه علي يقين من وضوئه ولا ينقضه بالشك، أو لا ينقض يقينه بالشك، فذكر الاسم الظاهر المحلي باللام أي اليقين يناسب كونه للجنس حتى لا يستلزم تكرار أنه علي يقين من وضوئه، و يكون صغري وكبرى، الثاني: ذكر هذه القضية في غير باب الموضوع، فهي كبرى كلية لكل مورد صدق نقض اليقين بالشك.

قوله «علي يقين» خبر متعلّق بمقدّر، أي: فإنه كائن علي يقين.

قوله «من وضوئه» الظاهر أنّ الجار والمجرور صفة، فإنّ الجملة بعد النكرة صفة فيتعلّق بمقدّر، أي: فإنه كائن علي يقين كائن من وضوئه، وما ذكره في الكفاية من احتمال تعلّقه بالظرف، أي: فإنه من وضوئه علي يقين تكلف.

قوله «ولا ينقض اليقين» بفتح الياء بقرينة قوله «ولكنّه ينقضه بيقين آخر» وهو نهى أو نهي أريد به إنشاء النهي.

قوله «ولكنّه ينقضه بيقين آخر» يدلّ علي أنّ الظنّ وإن كان قويًا ما لم يبلغ حدّ

اليقين عرفا لا يكون ناقضا، ويدلّ علي أنّ المناط صدق نقض اليقين بالشكّ وصدق نقض اليقين باليقين، ولا يصدقان إلا إذا لم يكن اليقين من الأوّل محدودا، بل كان باقيا لو خلّي وطبعه، وصار الشكّ أو اليقين ناقضين له، فيختصّ صدقه ببعض الشبهات الموضوعية التي يبقي فيها اليقين لو لا- طروء الشكّ، كما في الطهارة التي تبقي إن لم يطرأ عليها النجاسة، والملكيّة التي تبقي لو لا عروض ما يزيلها، وكذا الزوجية ونحوها.

و لتوضيح ذلك ينبغي ذكر معني النقض، ثمّ بيان معني النهي عن النقض.

فنعول:المستفاد من كلام اللغويين أنّ النقض هدم شيء له نحو قرار وإبطاله، وهو المراد من كونه مبرما، أي: مبرما بحسبه لا الأبرام بمعني الاستحكام الذي لا يمكن هدمه إلا بألة قويّة، فلا يقال نقضت الصوف؛ لأنّه لا إبرام له، وليس له هيئة تنقض.

إن قلت: إن غزل فقد انتقض.

قلت:الظاهر من الانتقاض التفرّق لا الاجتماع.

و لا- يختصّ بالامور المحسوسة، فيصدق علي نقض العهد والعقد ونحوهما، بل يصدق علي نقض الشكّ، فإن كانت الألفاظ موضوعة للمعاني المحسوسة، فيكون صدق النقض علي نقض العهد مجازا. وأما بناء علي أنّ الألفاظ موضوعة للمعاني ولها وجودات متعدّدة، مثلا الرزق موضوع لما ينتفع به ممّا به قوام وجود الشيء، فالمأكل رزق البدن والعلم رزق الروح، فيكون اطلاقه علي نقض العهد واليقين حقيقة. وإليك بعض كلماتهم في معني النقض:

قال في تهذيب اللغة:قال الليث:النقض إفساد ما أبرمت من عقد أو بناء، إلي

أن قال: ويقال: انتقض الجرح بعد البرء، وانتقض الأمر بعد التيامه (1).

وقال في المقاييس: يدلّ علي نكث شيء نقضت الحبل و البناء و النقض المنقوض، و لذلك يقال للبعير المهزول نقض، كأنّ الأسفار نقضته جمعه أنقاض، و المناقضة في الشعر من هذا، كأنّه يريد أن ينقض ما أراد صاحبه و نقض العهد منه (2).

وقال ابن الأثير في النهاية: النكث نقض العهد، و في حديث عمر أنّه كان يأخذ النكث و النوي من الطريق، فإن مرّ بدار قوم رمي بهما فيها، و قال: انقضوا بهذا النكث بالكسر الخيط الخلق من صوف أو شعر أو وبر، سميّ به لأنّه ينقض ثمّ يعاد فتله (3).

وقال أيضا: و في حديث صوم التطوع «فناقضني و ناقضته» و هي مفاعلة من نقض البناء و هو هدمه، أي: ينقض قولي و أنقض قوله، و أراد به المراجعة و المراودة. و منه حديث «نقض الوتر» أي: إبطاله و تشفيعه بركعة لمن يريد أن يتنفل بعد أن أوتر (4) انتهى.

وقال في القاموس: النقض في البناء و الحبل و العهد و غيرها ضدّ الأبرام (5).

و في مصباح المنير: عن الأزهري قال: النقض اسم البناء المنقوض إذا هدم، و بعضهم يقتصر علي الكسر و يمنع الضمّ، و الجمع النقوض، و نقضت الحبل نقضا.

ص: 188

1- تهذيب اللغة 8:344.

2- مقاييس اللغة 5:470.

3- نهاية ابن الأثير 5:114.

4- نهاية ابن الأثير 5:107.

5- القاموس المحيط 2:347.

أيضاً حللت برمه (1). وأما القول بأنّ النقص مجرد الازالة، ففيه أولاً: ما عرفت من أنّ معناه الهدم. وثانياً: لو سلّم فلا يصدق علي الشكّ أنّه مزيل أو مفسد أو مخالف لليقين إلاّ إذا كان اليقين باقياً لولا الشكّ.

ثمّ إنّ نقض الحبل هو هدمه، أي: جعله كما قبل فتله لا قطعه، فإنّ القطع ليس نقضاً، لكن ذكر الشيخ الأنصاري رحمه الله أنّ حقيقة النقص هو رفع الهيئة الاتّصاليّة، كما في نقض الحبل، ولعلّه يريد به قطعه، بقرينة قوله في الاستدلال علي القول التاسع الذي اختاره، حيث قال: النقص رفع الأمر المستمرّ في نفسه، وقطع الشيء المتّصل كذلك (2) انتهى. وفيه أنّه خلاف المعني اللغوي. واستعمل في الأخبار نقض الشكّ باليقين، ونقض الصلاة، ونقض الوضوء، ونقض الصوم. والظاهر أنّ نقض كلّ شيء بحسبه، فيكون استعمال النقص في نقض العهد ونقض العقد ونقض الشكّ حقيقة، فلا يعتبر أنّ يكون الشيء المنقوض مستحكما.

ولكن في أساس البلاغة: ومن المجاز نقض العهد، وناقض قوله الثاني الأوّل، وفي كلامه تناقض، وهذا تقيض ذلك، أي: مناقضة (3) إلي آخر كلامه.

وهذا اجتهاد منه. ولو سلّمنا أنّه مجاز، فهو أقرب إلي المعني الحقيقي، فينبغي إرادته بدون قرينة علي غيره من المعاني المجازيّة.

ولو سلّم أنّ معني النقص هو قطع الهيئة الاتّصاليّة، أو أنّ النقص هو الرفع بشدّة إمّا في المرفوع أو في الرفع، فلا يصدق نقض اليقين بالشكّ إلاّ إذا لم يكن اليقين محدوداً، وإلاّ فهو علي يقين وشكّ معاً من الأوّل.

وقد ظهر ممّا ذكرنا أنّ نقض اليقين باليقين إسناد حقيقي، إن كان المراد بالنقص 1.

ص: 189

1- مصباح المنير ص 231.

2- فرائد الاصول ص 620.

3- أساس البلاغة ص 651.

إفساده بقاء، ولو سلم كونه مجازاً فأقرب المجازات أن يكون اليقين باقياً لو لا الشك، وكذا نقض اليقين بالشك، وكذلك نقض الشك باليقين فيما إذا كان المنقوض باقياً لو لا طرؤه الناقض، كالبناء الذي ينقض بالهدام.

فإذا فرضنا أنه يتقن بزوجية امرأة لزيد مثلاً فهذا اليقين يبقى لو لا - طرؤه اليقين الناقض عليه، أو طرؤه الشك الناقض عليه، فإن يتقن بأنه طلقها، فقد نقض اليقين بالزوجية بالطلاق، وإذا شك في أنه طلقها، فقد نقض اليقين بالشك، وإذا كان شاكاً في زوجيتها، ثم يتقن أنه تزوجها، فقد نقض الشك باليقين.

و أما إذا فرضنا أنه يتقن بزوجية امرأة لزيد من أول الشهر إلى آخره متعة، فإذا جاء اليوم الآخر لا يصح أن يقال: نقض اليقين بالزوجية باليقين بعدم الزوجية، بل يقال: انتهى اليقين بها.

وقد تفتن لذلك في الجملة المحقق السبزواري في الذخيرة، والمحقق الخوانساري في شرح الدروس، والشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله في الفرائد، والمحقق النائيني في فوائد الاصول.

قال الأول: إن الحكم الشرعي الذي تعلق به اليقين الذي دلّ علي استمراره إن شك في رفعه، فهو علي أربعة أقسام:

الأول: الشك في الرفع، كالشك في خروج البول من المتطهر.

الثاني، الشك في رافعية الموجود لاجمال معني الرفع، كالشك في صدق البول علي الخارج عن غير السبيلين.

الثالث: الشك في كون الشيء مصداقاً للرفع المبيّن مفهوماً.

الرابع: الشك في كونه رافعاً مستقلاً، كالشك في كون المذي رافعاً. ثم قال باختصاص معني نقض اليقين بالشك بخصوص الأول. إلي أن قال في بعض كلامه:

إن الشك في الصور الثلاث الأخيرة كان حاصلًا من قبل ولم يكن بسببه نقض

ولا يخفي بأنّ في نقض اليقين باليقين أيضا يعتبر أن يكون اليقين المنقوض مستمرا، وعلي أيّ حال فإنّه قد قرب إلي المعني الذي ذكرناه.

وأما ما أورده عليه الشيخ الأنصاري رحمه الله من أنّ الشكّ في رافعيّة الموجود يصير منشأ للشكّ في الرفع، أي: يتولّد منه شكّ بعد ذلك و هو الناقض (2). فهو غير واضح، بل إنّه هو الشكّ الموجود من قبل، فلا فرق بين الشكّ في رافعيّة الموجود و الشكّ في زوال النجاسة، لزوال تغيّرها عن الماء بنفسه.

وقال الثاني أعني المحقّق الخوانساري، فيما حكاه عنه الشيخ الأنصاري في جملة كلامه (3).

قلت: الظاهر أنّ المراد من عدم نقض اليقين بالشكّ أنّه عند التعارض لا- ينقض، والمراد بالتعارض أن يكون شيء يوجب اليقين لو لا الشكّ، وفيما ذكره ليس كذلك؛ لأنّ اليقين بحكم في زمان ليس ممّا يوجب حصوله في زمان آخر لو لا عروض الشكّ، وهو ظاهر.

وقال الشيخ الأنصاري رحمه الله ما تقدّم.

وقال الرابع في فوائد الاصول: يتوقّف صدق نقض اليقين بالشكّ علي أن يكون زمان الشكّ ممّا قد تعلق اليقين به في زمان حدوثه، بمعني أنّ الزمان اللاحق الذي يشكّ في بقاء المتيقّن فيه كان متعلق اليقين عند حدوثه، وهذا إنّما يكون إذا كان المتيقّن مرسلا بحسب الزمان لكي لا يكون اليقين بوجوده من أوّل الأمر محدودا بزمان خاصّ، ومقيّدا بوقت خاصّ، وإلاّ ففيما بعد ذلك الحدّ و الوقت يكون 7.

ص: 191

1- ذخيرة المعاد ص 115.

2- فوائد الاصول ص 623.

3- فوائد الاصول ص 625 عن مشارق الشموس ص 75-77.

المتيقن مشكوك الوجود من أول الأمر، فلا يكون رفع اليد عن آثار وجود المتيقن من نقض اليقين بالشك؛ لأن اليقين ما كان يقتضي ترتيب آثار وجود المتيقن بعد ذلك الحد، فكيف يكون رفع اليد عن الآثار من نقض اليقين بالشك الخ (1).

إذا تحققت ذلك فنقول: الظاهر أن الجملة نهية، وليس المراد النهي عن نقض اليقين المأخوذ في الموضوع بما هو يقين، كمن نذر أن يتصدق كل يوم ما دام متيقنا بحياة زيد؛ لأن الموضوع ينعدم إذا شك في حياته.

وأيضا ليس المراد النهي عن نقض اليقين إذا كان الشك ساريا؛ لأن المورد المفروض في الخبر بقاء اليقين وعدم زواله، وإن أطلق عليه نقض اليقين بالشك في الفقه الرضوي.

وأيضا ليس النهي عن نقض اليقين السابق بالشك الطاري، بمعنى إبقاء اليقين حقيقة، فإنه غير مقدور، كما يكون نقض العهد ونقض البيع بالاقالة أو الخيار مقدورين، ويسند النقض إليهما حقيقة، فلا بد أن يكون النهي متوجها إلي نقض اليقين بالشك عملا من دون تصرف في مفهوم اليقين، ولا في مفهوم النقض، ولا في إسناد النقض إلي اليقين، ولا في كون الشك ناقضا لليقين، ولا يصدق نقض اليقين بالشك إلا إذا كان اليقين باقيا لو خلّي ونفسه إن لم يطرأ عليه الشك.

وبعبارة أخرى: إنما يصدق النقض إذا لم يكن اليقين من الأول محدودا ومعينا، بل كان اليقين متعلقا بالشيء يبقى إلي أن يرفعه رافع، وحينئذ يصدق نقض اليقين بالشك إن طرأ الشك، ويصدق أيضا نقض اليقين باليقين إن طرأ اليقين المذكور في قوله «و لكنّه ينقضه بيقين آخر» وأما إذا كان أمد اليقين من الأول معلوما وكان الشك من الأول موجودا، فلا يصدق نقض اليقين باليقين ولا ينقضه بالشك. 6.

ص: 192

نعم لو كانت العبارة من كان علي يقين و شكّ أبقى اليقين في زمان الشكّ شملت اليقين المحدود، فيكون من تزوّج متعة ولم يعلم أنّ المدّة المفعولة فيه شهر أو شهران علي يقين بالزوجيّة إلي شهر و شكّ في الشهر الثاني، فعليه أن يبقي يقينه بخلاف أن تكون العبارة نقض اليقين بالشكّ، فإنّها لا تشملها؛ لأنّ اليقين محدود ينتهي بنفسه بعد الشهر، ولا يكون الشكّ في الزوجيّة في الشهر الثاني نقضا لليقين.

وإن أبيت عن أن يكون الاسناد حقيقيّا، فأقرب المجازات ما ذكرنا، فيكون المراد من نقض اليقين هو اليقين الموجود بلحاظ وجوده حال الشكّ لو لم يشكّ.

وقد ظهر ممّا ذكرنا أنّ ما ذكره في الكفاية من صحّة أن يقال: انتقض اليقين باشتعال السراج فيما إذا شكّ في بقاءه للشكّ في استعداده (1). في غير محلّه لأنّه إذا تردّد في أنّ النفط الموجود في السراج بمقدار يشتعل السراج إلي نصف الليل، أو بمقدار يشتعل إلي طلوع الفجر، فقد تيقّن من الأوّل بأنّه يشتعل إلي نصف الليل، و شكّ من الأوّل في اشتعاله من نصف الليل إلي طلوع الفجر، فإذا صار نصف الليل لم يصحّ أن يقال: انتقض اليقين باشتعال السراج بالشكّ؛ لأنّ اليقين قد زال بنفسه و لو لم يكن شكّ، ولذا لو كان النفط الموجود فيه بمقدار يشتعل إلي نصف الليل لم يصحّ أن يقال حين صار نصف الليل انتقض اليقين بالاشتعال باليقين بعدمه.

و حاصل ما ذكرنا أنّ اليقين قد اخذ طريقا إلي متعلّقه، و المكلف يجب عليه أن يكون عمله علي وفقه، و هذا اليقين الموجود له بقاء في نفسه، و النقض يسند إليه بقاء، و الشكّ أو اليقين بالخلاف ناقض لهذا الموجود من حيث إنّ له بقاء، أي: لو لم يكن الناقض موجودا كان اليقين موجودا و الشكّ ناقض لهذا اليقين بلحاظ وجوده، كما أنّ نقض البناء هو هدمه بقاء، و كذا نقض العهد نكته بقاء، فلا وجه لارجاع 3.

ص: 193

اليقين إلي المتيقن، بأن يكون المعني لا تنقض الموضوع بالشك في الحدث، فإنّ الشكّ ليس ناقضا للموضوع، وناقضه النوم و البول وغيرهما، و لا وجه لإلغاء زمان الشكّ و اليقين؛ لأنّ النقص يكون في زمان بعد زمان حدوث اليقين كنقض البناء، فكما ينقض البناء بقاءه، كذلك ينقض اليقين بقاءه.

و حاصل ما ذكرناه في معني الخبر خلافا لما استفادوه من الأخبار امور:

الأول: قيل: إنّ مفهوم النقص يتعلّق بالشيء المستحكم، و حيث إنّ اليقين مستحكم مع قطع النظر عن متعلّقه، فنقض اليقين صادق فيما إذا كان الشكّ في المقتضي.

وفيه أنّ النقص عبارة عن إفساد الشيء و هدمه، و قد سبق ما حكى عن عمر أنّه لمّا وجد خيطا خلقا أخذه و رماه في بعض البيوت، و قال: انقضوه، فلا يعتبر في متعلّق النقص الاستحكام، و لذا ورد و ينقض الشكّ باليقين.

الثاني: أنّ الشكّ حيث كان في البقاء و اليقين كان بالحدوث، فلا ينقض اليقين الشكّ؛ لعدم ورود الشكّ علي اليقين، و المفروض في مورد الخبر أنّه كان علي يقين من طهارته و لا ينقضه بالشكّ، و هو الاستصحاب.

فلذا قال في الكفاية: إنّ الظاهر أنّ وجه الاسناد هو لحاظ اتحاد متعلّقي اليقين و الشكّ ذاتا، و عدم ملاحظة تعدّدهما زمانا، و هو كاف عرفا في صحّة إسناد النقص إليه و استعارته (1) انتهى.

و مثله الشيخ الأنصاري رحمه الله، حيث قال: و لا ريب أنّ المراد باليقين و الشكّ في قوله عليه السّلام في صدر الصحيحة «لأنّك كنت علي يقين من طهارتك و شككت» و غيرها من أخبار الاستصحاب، هو اليقين و الشكّ المتعلّقان بشيء واحد، أعني: 3.

ص: 194

الطهارة المطلقة. وحينئذ فالنقض المنهني عنه هو نقض اليقين بهذا الشك المتأخر المتعلق بنفس ما تعلق به اليقين (1).

وفيه نظر فإنّ اليقين بحدوث الطهارة الي زمان حدوث الشكّ موجود و الشكّ ليس بناقضه، بل انّ اليقين حيث تعلق بأمر يبقى إلي أن يرفعه الرافع فهو باق، فإذا جاء الشكّ هدم اليقين بقاء، كما أنّ البناء يهدم بقاء بآلة حيث كان له البقاء، وما ذكره من عدم ملاحظة تعدّد زمانهما تأويل لا ينطبق علي الخبر؛ لأنّ الشكّ لا يكون ناقضا لليقين مع قطع النظر عن ملاحظة كونه باقيا لو لا عروض الشكّ.

الثالث: أنّ التعليل المذكور في الخبر تعليل بأمر ارتكازي، وهو أنّ الأمر المحكم المبرم لا يزول بما لا قوّة فيه، و اليقين أمر مستحكم و الشكّ لا قوّة له.

وفيه أولا: أنّ الارتكاز إنّما يسلم فيما إذا كان اليقين باقيا لو لا عروض الشكّ عليه.

و ثانيا: لا يتعيّن كون التعليل إشارة إلي ذلك بل يحتمل ما تقدّم.

وقد ظهر بما ذكرنا وجه عدم استدلال القدماء بهذا الخبر علي الاستصحاب، لاختصاصه بخصوص باب الوضوء.

قال الشيخ الطوسي رحمه الله في العدة: واستدلّ من نصر استصحاب الحال بما روي عن النبي أنّه قال: وإنّ الشيطان يأتي أحدكم فينفخ بين إبيه فيقول: أحدثت، فلا ينصرفنّ حتّي يسمع صوتا أو يجد ريحا. فبقاه علي الحالة الاولي.

و أيضا فقد اتفقوا علي أنّ من تيقن الطهارة ثمّ شكّ في الحدث أنّ عليه أن يستصحب الحالة الاولي، فينبغي أن يجعل ذلك عبرة في نظائره.

و اعترض ذلك من نفي القول به، بأن قال: إنّما قلنا في هذين الموضوعين لقيام 3.

ص: 195

دليل، وهو قول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَتَسْوِيته بَيْنَ الْحَالِينَ، وَكَذَلِكَ الْإِتِّفَاقُ عَلَيَّ أَنَّ حَالَ الشَّكِّ فِي الْحَدِيثِ مِثْلُ حَالِ يَقِينِ الطَّهَارَةِ فَلَا شَكَّ مَعَهَا، فَتُظَاهَرُ ذَلِكَ أَنَّ يَتَّقُونَ فِي كُلِّ مَوْضِعٍ دَلِيلَ عَلَيٍّ أَنَّ الْحَالَةَ الثَّانِيَةَ مِثْلَ الْحَالَةِ الْأُولَى حَتَّى يَصِيرَ إِلَيْهِ (1) أَنْتَهَى.

فَلَمْ يَتَّعَدَّ عَنِ الْخَبَرِ إِلَى الشَّكِّ فِي بَقَاءِ الْحَدِيثِ إِنْ كَانَ مُتَيَقِّنًا بِهِ وَشَكَّ فِي أَنَّهُ تَطَهَّرَ حَتَّى قَالَ بِهِ لِاتِّفَاقٍ، لَكِنَّ الظَّاهِرَ دَلَالَتُهُ عَلَيَّ كُلِّ مَا كَانَ مِثْلَ الشَّكِّ فِي بَقَاءِ الطَّهَارَةِ.

ثُمَّ إِنَّ الشَّيْخَ الْأَنْصَارِيَّ رَحِمَهُ اللَّهُ قَالَ: إِنَّ الْمُرَادَ مِنَ الْيَقِينِ الْمُتَيَقِّنِ الَّذِي لَهُ بَقَاءٌ أَوْ أَحْكَامُ الْمُتَيَقِّنِ الْمُثَبَّتَةِ لَهُ مِنْ جِهَةِ الْيَقِينِ، وَهَذِهِ الْأَحْكَامُ كَنَفْسِ الْمُتَيَقِّنِ أَيْضًا لَهَا اسْتِمْرَارُ شَأْنِي لَا يَرْتَفِعُ إِلَّا بِرَافِعٍ، وَيَكُونُ هُوَ الْمَصْحُوحَ لِاسْنَادِ النِّقْضِ إِلَيْهِ (2).

وَصَاحِبُ الْكِفَايَةِ لَمْ يَرْضَ هَذَا الْكَلَامَ مِنَ الشَّيْخِ، وَقَالَ: إِنَّ النِّقْضَ مُسْنَدًا إِلَى الْيَقِينِ، قَالَ فِي الْكِفَايَةِ مَا حَاصِلُهُ: إِنَّ النِّقْضَ ضِدَّ الْأَبْرَامِ، وَهُوَ مُسْنَدٌ إِلَى الْيَقِينِ، فَإِنَّهُ مَبْرَمٌ مِنْ غَيْرِ حَاجَةٍ إِلَى تَأْوِيلِهِ إِلَى الْمُتَيَقِّنِ الَّذِي لَهُ اسْتِمْرَارُ الْبَقَاءِ؛ لِعَدَمِ صِحَّةِ قَوْلِ الْقَائِلِ نَقَضْتُ الْحَجَرَ مِنْ مَكَانِهِ، مَعَ أَنَّ الْحَجَرَ يَسْتَمِرُّ فِي مَوْضِعِهِ لَوْ لَمْ يَرْفَعَهُ رَافِعٌ، وَصِحَّةِ قَوْلِهِ انْتَقَضَ الْيَقِينُ بِاشْتِعَالِ السَّرَاجِ بِالشَّكِّ فِيهِ فِيمَا إِذَا كَانَ الشَّكُّ فِي مَقْدَارِ اسْتِعْدَادِهِ لِلِاشْتِعَالِ (3).

أَقُولُ: قَدْ عَرَفْتُ عَدَمَ صِحَّةِ الْمِثَالِ الثَّانِي، وَأَمَّا الْمِثَالُ الْأَوَّلُ فَإِنَّ كَانَ مَقْصُودُ الْقَائِلِ أَنَّهُ هَدَمَ هَيْئَةَ كَوْنِ الْحَجَرِ فِي الْمَكَانِ، أَيَّ: هَدَمَ الْبِنَاءَ صَدَقَ النِّقْضُ، لَكِنَّ يَنْبَغِي أَنْ يَقُولَ: انْتَقَضَ الْبِنَاءُ؛ لِأَنَّهُ بِمَعْنَى هَدَمِ الْبِنَاءِ، وَإِنْ كَانَ مَقْصُودُهُ رَفْعَ الْحَجَرِ وَنَقْلَهُ مِنْ مَكَانِهِ، فَاسْتِعْمَالَ النِّقْضِ غَلَطٌ؛ لِأَنَّهُ لَيْسَ بِمَعْنَى النِّقْضِ، بَلْ هُوَ بِمَعْنَى الْهَدْمِ. 3.

ص: 196

1- عِدَّةُ الْأَصُولِ 2:757.

2- فَرَائِدُ الْأَصُولِ ص 575.

3- كِفَايَةُ الْأَصُولِ ص 443.

ثم إنك قد عرفت أن النقص مسند إلي اليقين، وأنه إنما يصح إسناده إليه إذا كان اليقين غير محدود، بل كان باقيا لو لا طروء الشك، ويكون الشك ناقضا له.

وأما إذا كان اليقين له حدّ محدود معيّن عند المتيقّن بالكسر، كما إذا تردّد في وقوع عقد المتعة علي المرأة شهرا أو شهرين، فاليقين محدود إلي شهر، والزائد من الأول مشكوك، وفي مثله لا يصدق نقض اليقين بالشكّ بعد انقضاء شهر، بل يقال قد انتهى اليقين، وهو من الأول كان علي يقين وشكّ، لا أنه كان علي يقين ونقضه الشكّ حتّي ينهي عن نقض اليقين بالشكّ، كما لا يصحّ فيما إذا تزوّج بامرأة متعة إلي عشرة أيّام بعد انقضاء العشرة أن يقال: قد انتقض اليقين بالزوجيّة باليقين بعدمها، بل يقال: انتهى اليقين بالزوجيّة.

ولا يخفي أنّ جميع الشبهات الحكمية مبتلاة بهذا الاشكال، أعني: عدم صدق نقض اليقين بالشكّ.

والحاصل أنّه فرق بين نقض اليقين بالشكّ، ونقض اليقين باليقين، ونقض الشكّ باليقين، وبين انتهاء اليقين، وبين كونه علي يقين وشكّ، فمن شكّ في أنّ الماء المتغيّر نجس بعد زوال تغيّره بنفسه، فهو من الأول لمّا نظر إلي قوله «الماء إذا تغيّر ينجس» حصل له يقين وشكّ، وينتهي أمد يقينه عند زوال التغيّر، والشكّ في النجاسة بعد زوال التغيّر لا يرتبط باليقين، وليس ناقضا له، بل محلّه بعد اليقين.

وبهذا البيان الذي ذكرناه لمعني قوله «لا ينقض اليقين بالشكّ» يظهر عدم الدليل علي الاستصحاب في الشبهة الحكميّة، ولا الاستصحاب القهقري، ولا الاستصحاب الاستقبالي، ولا القسم الثاني من الكلّي، ولا استصحاب الزمان، ولا الاستصحاب التعليقي ونحوها، وأنه يعتبر وحدة القضية المشكوكة و المتيقّنة بالدقّة العقلية. وسيأتي بيانها.

ومنها: مضمّر زرارة في التهذيب والاستبصار المسند عن أبي جعفر عليه السّلام في

الفقرة الاولى: قلت: فإن ظننت أنه قد أصابه و لم أتيقن ذلك، فنظرت فلم أر شيئاً، ثم صليت فرأيت فيه، قال: تغسله و لا تعيد الصلاة، قلت: لم ذلك؟ قال: لأنك كنت علي يقين من طهارتك ثم شككت، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً.

قوله «فنظرت فلم أر شيئاً» يحتمل وجوها:

أحدها: فنظرت و تيقنت أنه لم يصبه شيء، ثم صليت فرأيت فيه، أي: تبين لي خطأ يقيني الأول، و حصل لي اليقين بالاصابة، فلم يمر علي زمان أكون شاكاً في طهارة الثوب.

و يرد علي هذا الاحتمال أنه لا يساعده الجواب، حيث فرض فيه نقض اليقين بالشك، فلا يفهم من العبارة هذا الوجه.

ثانيها: فنظرت و تيقنت أنه لم يصبه شيء، ثم صليت فرأيت فيه نجاسة لم أعلم أنها وقعت عليه الآن، فيكون يقيني بعدم الاصابة موجوداً، أو كان يقيني بعدم الاصابة خطأ، فيكون الشك سارياً إلي اليقين، و موجبا لزواله حين الرؤية، و يكون معني الجواب هكذا، أي: لأنك كنت حين نظرت علي يقين من طهارتك ثم شككت بعد الصلاة، فليس ينبغي لك أن تنقض هذا اليقين بالشك، فيكون دليلاً علي قاعدة اليقين.

و هذا الاحتمال أيضاً مشكل؛ لأنّ الظاهر من نقض اليقين بالشك وجود اليقين المطابق للواقع، و أمّا اليقين الذي يحتمل كونه خطأ فليس يقيناً واقعياً.

ثالثها: فنظرت فلم أر شيئاً، أي: لم أر شيئاً ظاهراً و بقي شكّي في الاصابة، و هذا 6.

الوجه أظهر؛ لأنه قال: ظننت أنه أصابه و لم أتيقن، فنظرت و لم أر شيئاً أي ظاهراً و لم يزل شكّي، و ينطبق عليه التعليل المذكور، و يكون دليلاً علي حجّية الاستصحاب.

و ينبغي أن يعلم أنّ الصلاة بلحاظ وقوعها مع الطهارة عن الخبث تكون علي أنحاء:

الأول: أن تكون الصلاة مع الطهارة الواقعيّة، و إن اعتقد المصلّي نجاسة ثوبه، و لا ريب أنّ الصلاة صحيحة.

الثاني: أن يكون جاهلاً بالنجاسة جهلاً بسيطاً، و بعد الصلاة علم وقوع الصلاة في النجس، و الصلاة صحيحة.

الثالث: أن يحرز الطهارة بأصل أو أمانة، و بعد الصلاة تبيّن وقوعها في النجس، و الصلاة صحيحة؛ لأنّ الطهارة قد احرزت.

الرابع: أن يكون شاكّاً فيها قبل الصلاة و لم يحرزها، لتعاقب الحالتين و نحوه و صلّي شاكّاً و لم يتبيّن الواقع، و هذا لا يحكم بصحّة صلاته.

الخامس: أن يكون جاهلاً بنجاسته، و تبيّن في أثناء الصلاة أنّه نجس من قبل الدخول في الصلاة، أو وقع بعض الصلاة في النجس مع التبيّن في الأثناء، و الصلاة باطلة علي خلاف في الأخير.

السادس: أن يكون شاكّاً في النجاسة قبل الدخول في الصلاة و استصحب الطهارة، ثمّ علم في أثناء الصلاة بالنجاسة و وقوع بعض الصلاة فيها، فالصلاة باطلة.

السابع: أن تقع النجاسة في الأثناء، فإن تمكّن من التطهير بني علي الصلاة.

الثامن: أن يري في أثناء الصلاة نجاسة لم يعلم وقوعها عليه في الأثناء أو قبل الصلاة، فإنّه يستصحب الطهارة و يحكم بصحّة الصلاة.

الفقرة الثانية: قوله «قلت: إن رأيت في ثوبي وأنا في الصلاة، قال: تنقض الصلاة و تعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيت، وإن لم تشك ثم رأيت رطبا قطعت الصلاة و غسلته ثم بنيت علي الصلاة؛ لأنك لا تدري لعلّ شيء اوقع عليك، فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشك».

قوله «إذا شككت في موضع منه» يحتتمل وجهين: الأول: أن يكون المعني علمت الاصابة قبل الدخول في الصلاة لكن لم تعلم موضعها. أي: كنت عالما بالاصابة شاكًا في موضعها، و عليه فالصلاة باطلة لوقوعها في معلوم النجاسة.

الثاني: أنه كان في شك في أصل الاصابة قبل الصلاة و في أثناء الصلاة علم أنه أصابه قبل الصلاة، فإنه يجري استصحاب الطهارة إلي حين العلم بالنجاسة، لكن حيث علم في الأثناء وقوع بعض الصلاة واقعا في النجاسة، فالصلاة باطلة للفرق بين العلم بكون الصلاة مع النجاسة بعد الصلاة فتصح الصلاة، و بين العلم بوقوع بعضها مع النجاسة في الأثناء، كما اختاره في العروة الوثقي في كتاب الطهارة في الفصل الذي أعدّه للصلاة في النجس. و لا يبعد ظهوره في الوجه الأول.

قوله «و إن لم تشك» يعني و إن لم تشك في الاصابة بأن كنت غافلا قبل الصلاة أو متيقنا بعدم الاصابة قبل الصلاة «ثم رأيت رطبا» قيده بكونه رطبا؛ لأنه لو كان يابسا فهو يكون من إصابة قبل الصلاة، و حيث إنه وقع بعض الصلاة في النجس مع حصول العلم به في أثناء الصلاة فالصلاة باطلة، بخلاف ما إذا كان رطبا، فإنه يحتتمل أن يكون قد أصابه قبل الصلاة. و يحتتمل أن يكون قد وقع عليه الآن، فلا يعلم وقوع جزء من الصلاة مع النجاسة، بل يستصحب بقاء طهارة الثوب إلي الآن، و هذا مبني علي الفرق بين العلم بوقوع بعض الصلاة في النجس في أثناء الصلاة و بعده، و لكن لا يضر بالاستدلال.

و منها: حسن زرارة كالصحيح عن أحدهما عليهما السلام، قال: قلت له: من لم يدر في

أربع هو أم في ثنتين وقد أحرز الثنتين؟ قال: يركع ركعتين وأربع سجّدت و هو قائم بفاتحة الكتاب و يتشّهّد و لا شيء عليه، وإذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع وقد أحرز الثلاث قام فأضاف إليها ركعة أخرى و لا شيء عليه، و لا ينقض اليقين بالشكّ، و لا يدخل الشكّ في اليقين، و لا يخلط أحدهما بالآخر و لكنّه ينقض الشكّ باليقين و يتمّ علي اليقين، فيبني عليه و لا يعتدّ بالشكّ في حال من الحالات (1).

و في معني هذا الخبر احتمالات:

أحدها: أن يؤخذ بظاهر قوله «يركع ركعتين» و هو إلحاق الركعات متّصلة، لكن قيل: إنّ ظاهره بقرينة تعيين الفاتحة إرادة ركعتين منفصلتين، أعني: صلاة الاحتياط، فيمكن جعله قرينة علي إرادة الانفصال من قوله بعد ذلك «قام فأضاف إليها ركعة».

وقوله «لا- ينقض» أي: اليقين بعدم الاتيان بالركعتين الأخيرتين إن كان الشكّ بين الاثنتين و الأربع، أو بالربعة إن كان الشكّ بين الثلاث و الأربع بالشكّ في الاتيان، بأن لا يأتي بالركعتين أو بالركعة.

وقوله «و لا يدخل الشكّ» أي: لا يعتني بالشكّ و لا يجعله شيئاً.

وقوله «و لا يخلط» عطف تفسيري.

وقوله «لكنّه ينقض الشكّ» أي: في الاتيان بالثالثة و الرابعة، أو بالربعة باليقين، فيأتي بالركعتين أو بالربعة متّصلة و يتمّ علي اليقين فيبني عليه. و علي هذا الاحتمال ينبغي أن يحمل علي التقيّة، فلا يصحّ الاستدلال به، و اجيب عنه بوجه:

الأول: أنّ التقيّة في التطبيق، و أمّا صحّة أصل الحكم و هو الاستصحاب، فلا- تقيّة فيه نظير قوله عليه السّلام في الافطار يوم العيد مع الخليفة: «ذاك إلي الامام إن صام» 4.

ص: 201

صمنا» حيث طُبّق عنوان الامام علي أبي العباس (1).

الثاني: ما ذكره في الكفاية (2)، من أن قوله «لا ينقض اليقين بالشك» يقتضي الاتيان بالركعة مطلقا متّصلة أو منفصلة. والأخبار دلّت علي تقييده بأن تكون منفصلة.

قلت: فيه منع ظاهر.

الثالث: أن الاستصحاب يقتضي الاتيان بالركعة منفصلة.

قال في مصباح الاصول: إن وظيفة الشاكّ بين الثلاث و الأربع مثلا هي أربع ركعات فيها زيادة التشهد و التسليم، لكن مع التقييد بعدم الاتيان بالركعة الرابعة واقعا، فالموضوع لوجوب الركعة المنفصلة المكلف المقيد بأمرين: الأول كونه شاكّا، الثاني كونه غير آت بالرابعة واقعا، و الأول موجود وجدانا، و الثاني يحرز بالاستصحاب، فيحكم بوجوب الاتيان بالركعة المنفصلة (3).

قلت: فيه أولا أن ظاهر الصحيح علي هذا المعني -أي: البناء علي عدم الاتيان بالرابعة للاستصحاب- هو عدم الاتيان بالرابعة علي الكيفية التي وجبت، و هي وجوب الاتيان بها متّصلة، فيعارض مع الأخبار الدالة علي الاتيان بها منفصلة.

و ثانيا: لازمه أن يقصد الجزئية بصلاة الاحتياط، مع أنه مناف للأخبار الدالة علي أن الركعة نافلة إن كانت الصلاة تامّة و جزء إن كانت ناقصة، و مقتضاها عدم قصد الجزئية.

و ثالثا: لا- يجري الاستصحاب و كذا البيّنة و غيرهما من التعبديات فيما كان الأثر مترتبا علي الواقع، فلو صرح بأنه يجب الوضوء بالماء الطاهر واقعا، فلا3.

ص: 202

1- جامع أحاديث الشيعة 9:153 ب 18 ح 1.

2- كفاية الاصول ص 450.

3- مصباح الاصول 3:63.

تكفي البيّنة ولا الاستصحاب، لأنّهما يثبتان الطهارة ظاهراً، وما نحن فيه من هذا القبيل؛ لأنّ الأخبار دلّت علي أنّه إن كانت الصلاة ناقصة واقعا، فالركعتان جزء.

وإن كانت تامّة فهما نافلة، والاستصحاب لا يقتضي النقص الواقعي.

وبعبارة اخري: الصلاة الناقصة واقعا تكون الركعة الرابعة منها مفصولة، والاستصحاب لا يثبت ذلك.

ثانيها: أن يكون المعني لا ينقض اليقين ببراءة الذمّة بالشكّ في براءة الذمّة، أو لا ينقض اليقين باشتغال الذمّة بالشكّ في فراغ الذمّة، باتيان الركعة المشكوكة متّصلة كما يقوله العامة؛ لاحتمال أن يكون قد صلّي واقعا أربعاً وزاد ركعة فصارت الصلاة خمسا، فهو شاكّ في أنّه صلّي خمسا أو أربعاً مع اليقين باشتغال الذمّة بالصلاة أربعاً، بخلاف ما إذا أتى بالركعة منفصلة، فإنّه لو كانت الصلاة ناقصة لزم زيادة التشهد و السلام والتكبير، وهي لا تصرّ بالصلاة إن وقعت نسياناً، أو غير متعمّد للزيادة.

وقوله «و لا يدخل» أي: في الصلاة المشغول بها الذمّة المتحقّقة في المأتي به.

وقوله «و لا يخلط» عطف تفسيري.

وقوله «و يتمّ علي اليقين» أي: يتمّ الصلاة علي اليقين بأن يأتي بركعات الاحتياط منفصلة، فيتيقن ببراءة ذمّته.

أقول: علي هذا المعني لا يدلّ علي الاستصحاب.

ثالثها: أن يكون المراد من قوله «لا ينقض اليقين» ما ذكره من قوله وقد أحرز الثلاث، أي: لا ينقض اليقين بالثلاث بالشكّ في الرابعة، برفع اليد عن الثلاث وإبطالها «و لا- يدخل الشكّ» أي: الركعة المشكوكة في اليقين، أي: الثلاث المحرزة و لا يخلط أحدهما بالآخر، بل يأتي بها منفصلة و ينقض الشكّ في الرابعة باليقين بفعلها، وهو إتيانها منفصلة «و يتمّ علي اليقين» أي: يتمّ الصلاة التي اشتغل بها علي

اليقين بصحتها، ويني علي اليقين بالصحة.

و هذا الوجه أقرب من حيث وحدة السياق، وإن كان متخذاً مع الاحتمال الثاني في النتيجة، وهي أن الخبر لا يدلّ علي الاستصحاب، لكن يمكن أن يقال: إن عموم «لا ينقض اليقين بالشك» شامل لهذا المورد، ولما إذا كان متيقناً بالطهارة مثلاً و شكّ في ناقضه، فيكون من روايات الاستصحاب أيضاً. نعم هذا مبني علي أن يجعل اللام في اليقين للجنس.

ومنها: خبر إسحاق بن عمّار أنه قال: قال لي أبو الحسن الأوّل عليه السّلام: إذا شككت فابن علي اليقين، قال: قلت: هذا أصل؟ قال: نعم (1).

أورده الصدوق رحمه الله في باب شكوك الصلاة (2)، ولعله فهم ذلك من الأصل الذي أخذ الحديث منه. ولا يخفي أنه ليس فيه أنه علي يقين فشكّ بقاء، أو شكّ شكّا سارياً إلي اليقين، فيحتمل في معناه امور:

أحدها: إذا شككت في شيء فاعمل علي ما يقتضيه اليقين، أي: احتاط حتّي يتيقن، فإذا شكّ في الطهارة و كان متطهراً يني علي اليقين، أي: يجدد الوضوء و يتطهّر، و كذا في ركعات الصلاة يستأنف الصلاة، و كذا يني علي اليقين لو شكّ في أثناء الصلاة في بعض الأجزاء، فإنّه يحتاط ما لم يدخل في الجزء المترتب عليه.

ثانيها: أن يكون المعني إذا كنت متيقناً و شاكاً فابن علي اليقين و اجعله باقياً، فإذا تيقنت بنجاسة الماء المتغيّر إلي زوال التغيّر بنفسه، و شككت من الأوّل في نجاسته بعد زوال التغيّر بنفسه، فابن علي اليقين، فيكون مفاده الاستصحاب علي مبني القول بحجّيته مطلقاً.

ثالثها: أن يكون المعني اقتصر علي اليقين، ففي المثال المتقدم يني علي مقدار 0.

ص: 204

1- جامع أحاديث الشيعة 6:330 ب 22 ح 4.

2- من لا يحضره الفقيه 1:230.

اليقين، وهو نجاسة الماء ما دام متغيراً، ولا تحكم بنجاسته بعد زوال تغيره، فلو عقد علي امرأة متعة ولم يدر أنه عقد عليها شهراً أو شهرين، فإذا انقضى الشهر يشك في زوجيتها، فيبني علي اليقين بعدم الزوجية، ويقتصر علي اليقين به في شهر.

رابعها: أن يكون المعني أنه إذا قام مثلاً من السجدين، فشك بعد القيام في السجود بني علي يقينه وهو القيام وحكم بصحته ولم يعتن بشكّه.

خامسها: أن يكون دليلاً لقاعدة اليقين، أي: إذا تيقنت بشيء ثم شككت في صحّة يقينك، فابن علي اليقين.

سادسها: أن يكون المعني البناء علي اليقين علي نحو تيقن بعدم الزيادة، فإنّ الصدوق قال: وروي عن علي بن أبي حمزة، عن العبد الصالح عليه السلام قال: سألته عن الرجل يشك فلا يدري أواحدة صلّي أو اثنتين أو ثلاثاً أو أربعاً، تلتبس عليه صلاته؟ فقال: كلّ ذا فقلت: نعم، قال: فليمض في صلاته وليتعوذ بالله من الشيطان الرجيم، فإنّه يوشك أن يذهب عنه.

وروي سهل بن اليسع ذلك عن الرضا عليه السلام أنه قال: يبني علي يقينه ويسجد سجدي السهو بعد التسليم ويتشهد تشهداً خفيفاً.

وقد روي أنه يصلي ركعة من قيام وركعتين من جلوس. وليست هذه الأخبار بمختلفة، وصاحب هذا السهو بالخيار بأيّ خبر منها أخذ فهو مصيب، وروي عن إسحاق بن عمّار الخبر المذكور.

فيحتمل أن يكون المراد من قوله «ابن علي اليقين» البناء علي عمل يتيقن أنّه لم يزد في صلاته.

ثمّ إنّّه يحتمل إرادة هذا المعني من الصحيحة الثالثة لزرارة، فإنّه بعد أن قال عليه السلام: إنّهُ يتمّ الصلاة ويصلي ركعتين منفصلتين إن كان الشكّ بين الاثنتين والأربع ويتمّ الصلاة ويصلي ركعة منفصلة إن كان الشكّ بين الثلاث والأربع، قال:

و لا ينقض اليقين بالشك. أي: اليقين بأنه لم يزد علي أربع، و لا يدخل الشك في اليقين، أي: الركعتين المفصولتين المشكوك كونهما نافلة أو تمام الأربع في الأربع، و لا يخلط أحدهما بالآخر و لكنّه ينقض الشكّ باليقين و يتمّ علي اليقين فيبني عليه.

وقال الشيخ رحمه الله: نعم يمكن أن يقال بعدم الدليل علي اختصاص الموثقة بشكوك الصلاة فضلا عن الشكّ في ركعاتها، فهذا أصل كلّي خرج منه الشكّ في عدد الركعات، و هو غير قادح، لكن يرد عليه عدم الدلالة علي إرادة اليقين السابق علي الشكّ و لا المتيقن السابق علي المشكوك اللاحق الخ (1).

أقول: لا ظهور له في أحد المعاني، و لا سيّما الاحتمال الثاني الذي مفاده الاستصحاب علي معني غير المختار عندنا.

ومنها: المروي في الخصال بسنده عن أبي بصير و محمّد بن مسلم، قال: من كان علي يقين فشكّ، فليمض علي يقينه، فإنّ الشكّ لا ينقض اليقين (2).

وفي السند قاسم بن يحيى و لم يوثق، بل ضعّفه ابن الغضائري، و إن لم يثبت الاعتماد علي تضعيفه، قيل: إنّ وجوده في طريق الصدوق إلي الحسن بن راشد يدلّ علي توثيق الصدوق له، حيث قال بعد أن روي عنه و روي رواية الكناسي، قال: وقد أخرجت في كتاب الزيارات و في كتاب مقتل الحسين عليه السّلام أنواعا من الزيارات، و اخترت هذه لهذا الكتاب؛ لأنّها أصحّ الروايات عندي من طريق الرواية و فيها بلاغ و كفاية (3).

يدلّ قوله «أصحّ الروايات عندي من طريق الرواية» أنّه وثّق القاسم بن يحيى. 1.

ص: 206

1- فرائد الاصول ص 568.

2- جامع أحاديث الشيعة 2:384 ب 12 النواقض ح 2، و سنده مذكور في باب التخلي ص 179 ب 1 ح 179. و الخبر أيضا مذكور في الارشاد للمفيد و تحف العقول ص 109.

3- من لا يحضره الفقيه 2:361.

أقول: ذكر في طريقه إليه سعد بن عبد الله، فيحتمل أن يكون الخبر موجودا في كتاب الرحمة له وقد قرأه علي ابن الوليد فرواه له، فإنه قال بعد ذكر خبر: كان شيخنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد سييء الرأي في محمد بن عبد الله المسمعي راوي هذا الحديث، وإنما أخرجت هذا الخبر في هذا الكتاب لأنه كان في كتاب الرحمة وقد قرأته عليه فلم ينكره ورواه لي (1).

و لا يخفي أن النجاشي قال في ترجمة محمد بن مسلم: له كتاب يسمي الأربعمائة مسألة في أبواب الحلال والحرام، أخبرنا أحمد بن علي، قال: حدثنا ابن سفيان، عن حميد، قال: حدثنا حمدان القلانسي، قال: حدثنا السندي بن محمد، عن العلاء بن رزين عنه (2) انتهى.

فيمكن أن يقال: إن حديث الأربعمائة وصل أيضا بالطريق المذكور في رجال النجاشي.

ونوقش في دلالة علي الاستصحاب بأن المعتمد في الاستصحاب تقدم زمان المتيقن علي زمان المشكوك، وفي قاعدة اليقين تقدم زمان اليقين علي الشك، و ظاهر الخبر تقدم زمان اليقين علي الشك، فينطبق علي قاعدة اليقين.

و أيضا نقض الشك باليقين يكون حقيقيا في مورد قاعدة اليقين، بخلاف الاستصحاب.

وناقش الشيخ الأنصاري رحمه الله في دلالة علي الاستصحاب، بأنه يدل علي قاعدة اليقين، حيث قال: لا يخفي أن الشك واليقين لا يجتمعان حتى ينقض أحدهما الآخر، بل لا بد من اختلافهما: إما في زمان نفس الوصفين، كأن يقطع يوم الجمعة بعدالة زيد في زمان ثم يشك يوم السبت في عدالته في ذلك الزمان، وإما 4.

ص: 207

1- جامع أحاديث الشيعة 1:317.

2- رجال النجاشي ص 423-424.

في زمان متعلّقهما وإن اتّحد زمانهما، كأن يقطع يوم السبت بعدالة زيد يوم الجمعة ويشكّ أيضا بعدالته في يوم السبت، وهذا هو الاستصحاب، وليس منوطا بتعدّد زمان الشكّ واليقين، كما عرفت في المثال، فضلا عن تأخّر الأول عن الثاني.

و حيث إنّ صريح الرواية اختلاف زمان الوصفين و ظاهرها اتّحاد زمان متعلّقيهما، تعيّن حملها علي القاعدة الاولي، و حاصلها عدم العبرة بطرؤ الشكّ في شيء بعد اليقين بذلك الشيء.

و يؤيّده أنّ النقض حينئذ محمول علي حقيقته؛ لأنّه رفع اليد عن نفس الآثار التي ربّتها سابقا علي المتيقّن بخلاف الاستصحاب، فإنّ المراد بنقض اليقين فيه رفع اليد عن ترتّب الآثار في غير زمان اليقين، وهذا ليس نقضا لليقين السابق، إلا إذا اخذ متعلّقه مجردا عن التقييد بالزمان الأوّل.

و بالجملة فمن تأمل في الرواية و أغمض عن ذكر بعض أدلّة الاستصحاب جزم بما ذكرناه في معني الرواية (1).

و اجيب بأنّ ظاهر قوله «فليمض علي يقينه» وقوله «لا ينقض اليقين بالشكّ» وجود اليقين حقيقة، فيكون منطبقا علي الاستصحاب، و ظاهره و إن كان تقدّم اليقين علي الشكّ لكنّه ذكر ذلك لكونه كذلك غالبا.

أقول: سيأتي إن شاء الله تعالى أنّه يعتبر في الاستصحاب تقدّم اليقين علي الشكّ حتّي يكون الشكّ ناقضا له، حتّي فيما إذا كان زمان حدوث الشكّ متقدّما علي زمان حدوث اليقين، فإذا شكّ في أنّه متطهّر ثم حدث له اليقين بأنّه تطهّر قبل حدوث الشكّ و هو الآن شكّ في أنّه متطهّر، فالشكّ السابق ليس موردا للاستصحاب، بل الشكّ الباقي بعد حصول اليقين يكون موردا له، و اليقين متقدّم 9.

ص: 208

عليه.

وبعبارة اخري: مجرد حصول الشك ليس موردا للاستصحاب ما لم يحصل اليقين، وبعد حدوثه يكون الشك الباقي بعد اليقين موردا للاستصحاب.

ثم إنه لو كان دالاً علي الاستصحاب، فلا دلالة له علي أزيد ممّا يدلّ عليه صحيح زرارة، وهو أن يكون الشك ناقضاً؛ لأنّ ظاهره أن يكون علي يقين فطراً عليه الشك، لا أن يكون يقين و شكّ من أول الأمر، فيتحد مفاده مع قوله «لا ينقض اليقين بالشك» ولا سيّما بملاحظة تعليقه بأنّ الشكّ لا ينقض اليقين.

و لو سلّم ظهوره في قاعدة اليقين، فحينئذ يعارضه أخبار عدم نقض اليقين بالشكّ؛ لأنّ المراد من قوله في أخبار زرارة «بل ينقضه بيقين مثله» اليقين الباقي لا- اليقين الذي يسري الشكّ إليه و يزول، فإنّه شكّ و لا ينقض اليقين بالشكّ، فإذا كان علي يقين من الموضوع ثمّ تيقن بالحدث ثمّ شكّ شكّاً سارياً إلي اليقين بالحدث صار موردا لاستصحاب الموضوع؛ لأنّه علي يقين من الموضوع و شكّ ناقض ليقينه، فيبني علي أنّه متوضّيء، و مقتضي قاعدة اليقين أن يبني علي أنّه محدث، و لا ريب في أظهرية دلالة خبر زرارة و أقوائية سنده من هذا الخبر، فعليه المعوّل.

و منها: ما رواه في تحف العقول عن أمير المؤمنين عليه السّلام إلي أن قال: من كان علي يقين فأصابه ما يشكّ فليمض علي يقينه، فإنّ الشكّ لا يدفع اليقين و لا ينقضه (1).

و رواه الشيخ المفيد رحمه الله باختلاف يسير في الارشاد في كلام أمير المؤمنين عليه السّلام حيث قال: و من كلامه عليه السّلام: من كان علي يقين فأصابه شكّ، فليمض علي يقينه، فإنّ اليقين لا يدفع بالشك (2).3.

ص: 209

1- تحف العقول ص 109.

2- الارشاد ص 143.

و ظاهر أنّ الدفع إنّما يكون للشيء الموجود، فينطبق علي ما قلناه من اعتبار أن يكون اليقين يقي لولا عروض الشكّ. و لا يخفي أنّ الصادر كلام واحد، و الاختلاف الموجود بينهما لا يضرب بالدلالة علي ما ذكرناه.

و منها: ما رواه الشيخ باسناده عن محمّد بن الحسن الصفّار، عن علي بن محمّد القاساني، قال: كتبت إليه أسأله عن اليوم الذي يشكّ فيه من شهر رمضان هل يصام أم لا؟ فكتب: اليقين لا يدخل فيه الشكّ، صم للرؤية و أفطر للرؤية (1).

قال الشيخ الأنصاري رحمه الله: فإنّ تفرّيع تحديد كلّ من الصوم و الإفطار علي رؤية هلالي رمضان و سؤال لا يستقيم إلّا بإرادة عدم جعل اليقين السابق مدخولا بالشكّ و مزاحما به، و الانصاف أنّ هذه الرواية أظهر ما في هذا الباب من أخبار الاستصحاب إلّا أنّ سندها غير سليم (2) انتهى.

أقول: ظاهر قوله «اليقين لا يدخل فيه الشكّ» أنّ اليقين الموجود لا يدخل عليه الشكّ و لا يرفعه بدخوله عليه.

فإن كان المراد اليقين بأنّه في شهر شعبان لا يدخل فيه الشكّ و لا يرفعه حتّي ينطبق علي الاستصحاب كما استظهره، ففيه أنّه علي يقين من شعبان في يوم التاسع و العشرين، و علي شكّ في شعبان في يوم الثلاثين، و لم يدخل الشكّ في اليقين، و لا يصدق دخول اليقين في الشكّ، إلّا إذا كان الشكّ ناقضا لليقين بأن كان اليقين يقي لولا طروء الشكّ عليه، فإذا طرأ الشكّ علي اليقين و اعتني بالشكّ أدخل الشكّ في اليقين، فهذا الاحتمال خلاف الظاهر.

و هنا احتمال آخر أقرب، و هو إرادة أنّ اليقين بوجود الصوم لا يدخل فيه الشكّ، بأن يصوم مع الشكّ في وجوب الصوم، و هذا المعني أوفق بظاهر اللفظ، 0.

ص: 210

1- جامع أحاديث الشيعة 9:150 ب 17 ح 16.

2- فرائد الاصول ص 570.

أي: اليقين بوجوب الصوم لا يحلّ محلّه الشكّ في وجوب الصوم، فمن صام يوم الشكّ في أنّه من شعبان أو من رمضان، فقد دخل الشكّ في اليقين؛ لأنّ صوم شهر رمضان وإفطاره لا بدّ أن يكون باليقين، فعليه فلا ربط له بالاستصحاب، فكما أنّه إذا لم يدر أنّه مديون لزيد بخمسة أو بستّة لا يقال إنّ دخل الشكّ بالستّة في اليقين بالخمسة، فكذلك لا يقال دخل الشكّ في الثلاثين في اليقين بتسعة وعشرين.

و يؤيّد ذلك أنّ هذا المضمون وهو قوله «صم للرؤية و أفطر للرؤية» وارد في الخبر عن النبي صلّي الله عليه وآله (1) وعن أمير المؤمنين عليه السلام (2) في موثّق إسحاق بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: في كتاب علي عليه السلام: صم لرؤيته و أفطر لرؤيته، وإياك و الشكّ و الظنّ، فإن خفي عليكم فأتّموا الشهر الأوّل ثلاثين يوماً.

فإنّ قوله «و إياك و الشكّ» ليس المراد به التحذير عن الصوم المشكوك كونه من رمضان؛ لأنّ صوم يوم الشكّ في آخر شهر رمضان واجب و هو مشكوك، فالمراد الاعتبار باليقين و هو الصوم للرؤية حتّي يتبدأ بالصوم علي يقين، و الفطر للرؤية حتّي يفطر بيقين، و لاحظ الحديث الآخر (3) و غيره.

ثمّ إنّ الشيخ الأنصاري حيث اختار اختصاص الاستصحاب بالشكّ في الرفع، و مورد هذه المكاتبة استصحاب بقاء رمضان أو استصحاب بقاء شعبان، و الشكّ فيهما ليس شكّاً في الرفع كما لا يخفي، أجب بأنّ تفرّع الافطار للرؤية عليه من جهة الاشتغال بصوم رمضان إلي أنّ يحصل الرفع (4).

أقول: فيه أنّ الاشتغال بالصوم ينحلّ بعدد أيام الشهر، فيكون الشكّ في أصل 5.

ص: 211

1- جامع أحاديث الشيعة 9:125 ح 26.

2- جامع أحاديث الشيعة 9:125 ح 25.

3- جامعه أحاديث الشيعة 9:124 ب 3 ح 22.

4- فرائد الاصول ص 575.

ومنها: أخبار خاصّة ببعض الموارد، وهي: ما رواه في التهذيب و الفقيه عن عمّار بن موسى، وفي الاستبصار عن إسحاق بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السّلام عن الرجل يجد في إنائه فأرة، إلي أن قال: وإن كان إنّما رآها بعد ما فرغ من ذلك و فعله، فلا يمَسّ من الماء شيئاً و ليس عليه شيء؛ لأنّه لا يعلم متي سقطت فيه. ثمّ قال: لعلّه أن يكون إنّما سقطت فيه تلك الساعة التي رآها (1).

يدلّ علي أنّه متي شكّ في نجاسة شيء بعد كونه طاهراً لم يحكم بنجاسته؛ لأنّ التعليل لا يقتضي أكثر من ذلك، فلا يتعدّي إلي غيره. ولكنّه يحتمل قاعدة الطهارة؛ لأنّ غاية ما يدلّ عليه أنّه محكوم بالطهارة.

وصحيح عبد الله بن سنان، قال: سألت أبي عبد الله عليه السّلام وأنا حاضر أنّي أعير الذمّي ثوبي وأنا أعلم أنّه يشرب الخمر و يأكل لحم الخنزير، فيرده عليّ فأغسله قبل أن أصليّ فيه؟ فقال أبو عبد الله عليه السّلام: صلّ فيه و لا تغسله من أجل ذلك، فإنّك أعرته و لم تستيقن أنّه نجسه، فلا بأس أن تصليّ فيه (2).

يدلّ علي أنّ ما كان طاهراً لا يحكم بنجاسته ما لم يستيقن بنجاسته، ولكن يحتمل قاعدة الطهارة كما مرّ.

و خبر علي بن مهزيار، قال: كتب إليه سليمان بن رشيد، إلي قوله: فأجابه بجواب قرأته بخطّه: أمّا ما توهمت ممّا أصاب يدك فليس بشيء إلاّ ما تحقّق الحديث (3). و هو يدلّ علي الاستصحاب في مورده، و يحتمل كونه لقاعدة الطهارة.

و خبر حفص بن غياث، عن جعفر، عن أبيه، عن علي عليه السّلام، قال: ما أبالي أبول4.

1- جامع أحاديث الشيعة 2:45 ب 12 المياح ح 4.

2- جامع أحاديث الشيعة 2: ب 24 النجاسات ح 16.

3- جامع أحاديث الشيعة 2:134 ب 23 ح 4.

أصابني أو ماء إذا لم أعلم (1). ويحتمل كونه لقاعدة الطهارة.

و خبر بكير، قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: إذا استيقنت أنك قد توضأت، فأياك أن تحدث وضوء أبدا حتى تستيقن أنك قد أحدثت (2).

و دلالة علي الاستصحاب ظاهرة، لكنّه مختصّ بباب الوضوء.

ثم إن هذه الروايات الخمس تدلّ علي أنّ الشكّ في بقاء الطهارة الخبيثة و الحديثية بعد اليقين بهما لا يعتني به، و اليقين فيهما يبقي لولا طرؤ الشكّ، فيمكن القول بالتعدّي منهما إلي نظيرهما، كالملكية و الزوجية.

و خبر حماد، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: الماء كلّ طاهر حتى يعلم أنّه قذر (3).

و في سنده اختلافات فراجع، و لا بأس بدلالته؛ لأنّ كون الماء كلّ طاهرا قد ثبت أيضا من غير هذا الخبر، فلا يحكم بنجاسته إلي أن يعلم قذارته. و يحتمل قاعدة الطهارة أيضا.

و استدلّ في الوافية (4) بأخبار آخر:

منها: خبر مسعدة بن صدقة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سمعته يقول: كلّ شيء هو لك حلال حتى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك (5). دلّ علي أنّ كلّ ما هو حلال واقعا إذا شكّ فيه فهو محكوم بالحلية ظاهرا حكما مستمرا حتى يعلم أنّه صار حراما.

و لم يوثّق مسعدة بن صدقة، و اتّحاده مع مسعدة بن زياد الربيعي لم يثبت. 4.

ص: 213

1- جامع أحاديث الشيعة 2:164 ح 1.

2- جامع أحاديث الشيعة 2:384 ب 12 النواقض ح 1.

3- جامع أحاديث الشيعة 2:44 ب 12 المياه ح 1.

4- الوافية ص 207.

5- وسائل الشيعة 12:60 ح 4.

و هذا الخبر ظاهر صدره و ذيلا في الشبهة الموضوعية البدوية، فإن الشيء في قوله «كل شيء» يراد به الشيء المشكوك حاله؛ لأن الضمير في قوله «إنه» راجع إلي ذلك الشيء، الذي ما دام لا يعلم كونه حراما فهو حلال، و لو كان المراد به الاستصحاب لقال: كل شيء حلال إلي أن تعلم أنه صار حراما كالعصير، فإنه حلال، إلي أن تعلم أنه غلي، فما دام لا يعلم فهو حلال، و كذا قوله «و الأشياء كلها علي هذا حتى يستبين لك» ظاهر في أن الحكم فيه بالحلية منوط بالشك الفعلي المفروض مع قطع النظر عما له من حالة سابقة لو كانت، و يؤيده أنه بموضوعه شامل لما حالته السابقة هي الحرمة، و لو كان من باب الاستصحاب لم يصح اطلاق الحكم فيه بالحلية حتى لتلك الصورة.

و يؤيده أيضا قوله «لك» المقتضي لاختلاف الحكم باختلاف الأشخاص، و هو مناسب للحكم الظاهري.

و يمكن التعميم للشبهة الحكمية، بأن يكون المراد من البيّنة الحجّة، ففي الشبهة الحكمية إن دلّ خبر صحيح علي ذلك، فقد قامت البيّنة، و في الشبهة الموضوعية شهادة عدلين، و غيرها من الحجج الشرعية.

و احتمال إرادة الحكم الواقعي من صدره، و استفادة حجّية الاستصحاب من ذيله، كما في الكفاية (1)، في غير محلّه؛ لأنّ المراد من قوله حتى تعلم أنه ينكشف لك أنه من الأوّل كان حراما؛ لأنّ العلم بالحرمة غاية للحكم الظاهري، و إن أمكن جعله غاية للحكم الواقعي أيضا، لكنّه لا يقول به، و التقدير خلاف الظاهر، بأن يكون قوله «كل شيء» بعنوانه الأوّل حلال واقعا، و تستمرّ هذه الحلية ظاهرا إلي أن يعلم ضده. 2.

ص: 214

فقول: هذا الخبر إما مختص بالشبهة الموضوعية، أو عام لها وللحكمة؛ لإطلاق الشيء الشامل لمشكوك الحكم، كالأرنب مثلا، وظاهره أن الحرمة الواقعية مخصوصة بالعالم بها، وهو وإن كان ممكنا لإمكان تخصيص الحكم واقعا بالعالم به، لكن يرفع اليد عن هذا الظهور للروايات الدالة على أن الحرمة متعلقة بالمحرمات بعناوينها الواقعية.

و خبر عبد الله بن سنان، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: كل شيء يكون فيه حرام و حلال فهو لك حلال أبدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه (1).

و ظهوره في الشبهة الموضوعية واضح، ولا ربط له بالاستصحاب؛ لأن الحلية الظاهرية باقية ما لم يحصل العلم لا لاستصحاب الحالة السابقة.

و موثق عمّار: كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر، فإذا علمت فقد قذر، و ما لم تعلم فليس عليك (2).

و ظاهره أن ما لم يعلم كونه من الاعيان النجسة، فهو نظيف واقعا و هو ممكن، أي: اختصاص الحكم بالنجاسة بمعلوم البولية مثلا، و ظاهر الحدائق (3) اختياره.

أقول: مقتضى الجمع بين الأدلة أن يقال: المراد من هذا الخبر الحكم بنظافة ما لم يعلم قذارته موضوعا أو حكما.

وقوله «فإذا علمت فقد قذر» وإن كان ظاهرا في حدوث القذاراة بالعلم، لكن يرفع اليد عنه أولا: لعدم العلم بصدور عين هذه العبارة عن المعصوم من نقل عمّار، و ثانيا: لو سلم صدوره فهو محمول على كون العلم طريقا إليها.

و ما ذكره في الكفاية من أن صدره لبيان الحكم الواقعي، ويستفاد حجّية 6.

ص: 215

1- وسائل الشيعة 12:59 ح 1.

2- جامع أحاديث الشيعة 2:156 ب 19 النجاسات ح 1.

3- الحدائق الناضرة 1:136.

الاستصحاب من ذيله، قد عرفت منعه.

و يمكن أن يكون المعني أنّ ما يشكّ في كونه نجسا، سواء كان الشكّ مسبوقا بالعلم بالنجاسة، أو بالطهارة، أو لم يكن له حالة سابقة، فهو محكوم بالطهارة، فالمعني كلّ شيء يشكّ في نظافته فهو نظيف، لكن يقيّد إطلاقه بما إذا لم يكن حالته السابقة النجاسة بأخبار الاستصحاب.

و خبر ضريس، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن السمن و الجبن نجده في أرض المشركين بالروم أأكله؟ فقال: أمّا ما علمت أنّه قد خلطه الحرام فلا تأكل، و أمّا ما لم تعلم فكله حتّي تعلم أنّه حرام (1).

قوله «نجده» يعني في سوقهم و بأيديهم، و ليس المراد نجده في الأرض.

قوله «خلطه الحرام» يعني لبن الخنزير و نحوه كشحم الميتة.

أقول: المنع عن دلالة واضح.

و خبر أبي هاشم الجعفري، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل أبق منه مملوكه يجوز أن يعتقه في كفارة اليمين و الظهار؟ قال: لا بأس به ما لم تعرف منه موتا [ما علم أنّه حيّ مرزوق-خ] الحديث.

و خبر أحمد بن هلال، قال: كتبت إلي أبي الحسن عليه السلام كان عليّ عتق رقبة، فهرب لي مملوك لست أعلم أين هو يجزئي عتقه؟ فكتب: نعم (2).

أقول: الخبر الأوّل علي نسخة مذكورة في الوسائل فقط غير مذكورة في الكافي و لا الفقيه و لا التهذيب علي الطبع الجديد من هذه الثلاثة، يدلّ علي عكس المطلوب، مع أنّه لو سلّم دلالة علي الاستصحاب، فلا وجه للتعدّي إلي غيره.

و ظاهر الخبر الثاني أنّه يعلم حياته، و لكن لا يعلم أين هو. 1.

ص: 216

1- جامع أحاديث الشيعة 307:28-308 ب 52 ح 1.

2- وسائل الشيعة 16:53 ح 1 و ح 2، و جامع أحاديث الشيعة 19:360 ب 41 ح 1.

ثم إنه في الوسائل عنون بابا هو باب جواز البناء في الشهادة علي استصحاب بقاء الملك وعدم المشاركة في الارث و الشهادة بالعلم ونفيه و الحلف عليهما، أورد فيه هذه الأخبار (1)، وهي:

خبر معاوية بن وهب، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يكون في داره، ثم يغيب عنها ثلاثين سنة ويدع فيها عياله، ثم يأتينا هلاكه و نحن لا ندري ما أحدث في داره، ولا ندري ما أحدث له من الولد، إلا أننا لا نعلم أنه أحدث في داره شيئاً ولا حدث له ولد، ولا تقسم هذه الدار علي ورثته الذين ترك في الدار حتى يشهد شاهدا عدل أن هذه الدار دار فلان بن فلان مات وتركها ميراثاً بين فلان و فلان، أو نشهد علي هذا؟ قال: نعم، قلت: الرجل يكون له العبد و الأمة، فيقول: أبق غلامي أو أبق أمتي، فيؤخذ بالبلد فيكلفه القاضي البيئنة أن هذا غلام فلان لم يبعه و لم يهبه، أفنشهد علي هذا إذا كلفناه و نحن لم نعلم أنه أحدث شيئاً؟ فقال: كلما غاب من يد المرء المسلم غلامه أو أمته، أو غاب عنك لم تشهد به (2).

أقول: إن كان المراد من قوله «أو غاب عنك» غيبوبة المرء المسلم عنك، فينافي صدر الحديث، و يحتمل أن يكون المراد غيبوبة غلام المرء المسلم عنك.

ثم إن العموم المذكور في ذيله «كلما غاب» معارض بخبره الآخر، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يكون له العبد و الأمة قد عرف ذلك، فيقول: أبق غلامي أو أمتي، فيكلفونه القضاة شاهدين بأن هذا غلامه أو أمته لم يبع و لم يهب، أنشهد علي هذا إذا كلفناه؟ قال: نعم (3).

و يمكن أن يقال: إنهما يصيران من المجمل، و لا بدّ من الرجوع إلي غيرهما، 3.

ص: 217

1- وسائل الشيعة 18:245، و جامع أحاديث الشيعة 25:173 ب 14.

2- وسائل الشيعة 18:246 ح 2.

3- وسائل الشيعة 18:246 ح 3.

فيقني مقتضي صدر الحديث الأول و هو جواز الشهادة تعويلا علي الاستصحاب سليما عن المعارض، مؤيدا بخبره الآخر، قال: قلت له: إن ابن أبي ليلى يسألني الشهادة عن هذه الدار مات فلان و تركها ميراثا، وأنه ليس له وارث غير الذي شهدنا له، فقال: اشهد بما هو علمك، قلت: إن ابن أبي ليلى يحلفنا الغموس، فقال:

احلف إنما هو علي علمك (1). أي: تشهد لأنك عالم بالمشهود به، وإن كنت شاكا فعلا.

و هذه الروايات كلها عن معاوية بن وهب، فيشكل الأمر.

ثم إن مورد أكثر هذه الروايات لو سلم دلالتها علي الاستصحاب هو الحكم ببقاء الحكم السابق فيما كان باقيا لو لا طروء الشك عليه.

وقد تلخص مما ذكرنا أن عمدة دليل الاستصحاب هي أخبار زرارة المشتعلة علي قوله «لا ينقض اليقين بالشك» الواردة في الطهارة الحديثية والخبثية وركعات الصلاة، وخبر محمد بن مسلم المروي في الخصال، فينبغي الاقتصار علي صدق نقض اليقين بالشك، ولا يصدق نقض اليقين إلا إذا كان اليقين موجودا لو لا طروء الشك، بحيث كان الشك ناقضا، كما كان اليقين الطاريء ناقضا.

و أما إذا كان يقين و شك من الأول، فليس نقضا لليقين بالشك، فكل مورد كان اليقين غير محدود، و طرأ شك في تحقق الناقض جري الاستصحاب، فإنه فرق بين نقض اليقين باليقين، وبين انتهاء أمد اليقين، فإذا علم وجوب الجلوس في المسجد يوم الجمعة إلي الزوال، و شك في وجوبه بعد الزوال، فإن اليقين ينتهي أمده عند الزوال.

وبعبارة اخري: اليقين في جميع الموارد موجود إلي زمان الشك، فإن كان 1.

ص: 218

اليقين باقيا لو لم يطرأ الشك صدق نقض اليقين بالشك. أما لو لم يحرز بقاء اليقين، فلا يصدق النقض.

ففي المثال المذكور لو لم يكن يشك في وجوب الجلوس بعد الزوال لكان متيقنا بعدم الوجوب، أو متيقنا بالوجوب، فليس الشك عارضا بحيث لو لم يكن لكان اليقين بوجوب الجلوس باقيا، بل لعله يتيقن بعدم الوجوب، وهذا بخلاف مثل الطهارة، فإنه لو لم يطرأ هذا الشك في الحدث لكان اليقين بالطهارة باقيا.

وعلي ما ذكرنا يختص جريان الاستصحاب ببعض الشبهات الموضوعية، كالملكوية والزوجية والطهارة والنجاسة. وأما الموضوعات الخارجية كحياة زيد وبقاء المال الكذائي، فالحكم بالبقاء فيها ليس من باب عدم نقض اليقين بالشك، بل هو تابع لبناء العقلاء الذي أمضاه الشارع، وتقدم بيانه.

وعليه لا يجري الاستصحاب القهقرائي، ولا الاستقبالي، ولا في الشبهة الحكمية، وإن كان منشؤها رافعية الموجود، وسيأتي توضيح ذلك.

القول الثاني: حججته مطلقا، واستدل له بأمور:

الأول: عدم الدليل علي عدم الحكم بعد ثبوته دليل علي ثبوته، ذكره الشيخ الطوسي رحمه الله، قال: فأما استصحاب الحال، فصورته ما يقوله أصحاب الشافعي من أن المتيمم إذا دخل في الصلاة ثم رأى الماء، فإنه قد ثبت أنه قبل رؤيته للماء يجب عليه المضى في الصلاة بالاتفاق، فإذا حدث رؤية الماء، فيجب أن يكون علي ما كان عليه من حكم الحال الاولي، وغير ذلك من المسائل.

وقد اختلف العلماء في ذلك، فذهب أكثر المتكلمين وكثير من الفقهاء من أصحاب أبي حنيفة إلي أن ذلك ليس بدليل، وهو الذي ينصره المرتضي قدس سره، وذهب أكثر أصحاب الشافعي وغيرهم، وهو الذي كان ينصره شيخنا أبو عبد الله رحمه الله إلي أن ذلك دليل، ثم أخذ في الرد عليه.

إلي أن قال: ولأنه لا فرق بين من عوّل في ذلك علي ما قالوه، وبين من عوّل في حمل مسألة علي اخري.

إلي أن قال: والذي يمكن أن ينصر به طريقة استصحاب الحال ما أوأنا إليه من أن يقال: لو كانت الحالة الثانية مغيرة للحكم الأول لكان علي ذلك دليل، وإذا تتبّعنا الأدلة، فلم نجد ما فيها ما يدلّ علي أنّ الحالة الثانية مخالفة للحالة الاولي، دلّ علي أنّ حكم الحالة الاولي باق علي ما كان إلي آخر كلامه (1).

و ظاهره ارتضاء دليلية الاستصحاب، ولعلّ المراد بدليل العقل علي حجّية الاستصحاب هو هذا الوجه، وحاصله أنّ عدم الدليل علي كون الحالة الثانية مخالفة للحالة الاولي دليل علي العدم.

أقول: يمكن المناقشة فيه بأنّه لم لا يدلّ عدم الدليل علي كون الحالة الثانية مخالفة للاولي؟ نعم إذا كانت مسألة ابتدائية غير مسبوقه بحرمة أو حلّية، كحرمة أكل بعض ما يشكّ في حرمة، يمكن أن يقال: إن كانت محلّ الابتلاء بحيث لو كان دليل علي حرمة لبان، فيكشف عدم الوجدان عن عدم الوجود، فيتّم ما ذكره.

و أمّا مجرد عدم الدليل فليس دليلا علي العدم، ولا يخفي أنّ محلّ كلامه الشبهة الحكمية.

الثاني: الاجماع، وهو ممنوع تحقّقه وحجّيته. وما ذكره الشيخ الأنصاري رحمه الله من أنّ ظاهر كلمات جماعة الاتّفاق علي صورة الشكّ في الرفع (2). ممنوع، فإنّه لم يثبت ذكره في كلام المتقدمين. ودعوي الاجماع ممّن ذكره، إجماع منقول، مضافا إلي احتمال كونه ذا مدرك، ولا إجماع علي المستصحب العدمي.

الثالث: أنّ الشيء إذا ثبت ولم يعلم زواله كان بقاؤه مضمونا. 2.

ص: 220

1- العدة ص 303 الطبع الحجري.

2- فرائد الاصول ص 562.

وفيه أنه ليس كذلك دائما، ولو فرض حصول الظنّ لم يكن دليل علي حجّيته.

الرابع: الأخبار، وتقدّم كفيّة الاستدلال بها عن كفاية الاصول والجواب عنه، واختار القول بالحجّة مطلقا في مصباح الاصول، لكن قال: إنّ الاستصحاب في بعض الشبهات الحكميّة يكون معارضا بأصالة عدم الجعل.

بيان ذلك: أنّه إن شكّ في نجاسة الماء المتغيّر بعد زوال تغيّره بنفسه، فاستصحاب النجاسة معارض باستصحاب عدم جعل النجاسة للماء بعد زوال تغيّره بنفسه فيسقطان؛ لأنّ الماء المتغيّر الذي هو موضوع الحكم إذا فرض زوال تغيّره يكون هو الماء المتغيّر الأوّل عرفا؛ لأنّهم يرون التغيّر من أحواله، كزيد في حال قيامه وعوده، فإذا ألغي الزمان حتّى يكون شيء واحد متعلّقا لليقين والشكّ ليصدق نقض اليقين بالشكّ، يكون الماء بعد زوال تغيّره بنفسه مسبوqa بأمرين:

أحدهما الحكم عليه بالنجاسة، ثانيهما عدم جعل النجاسة له، وكلّ واحد منهما محكوم بعدم نقض اليقين بالشكّ، والموضوع واحد عرفا بالنسبة إلي كلا الاستصحابين.

و الشكّ في النجاسة وإن كان مسببا عن الشكّ في الجعل، والأصل السببي حاكم علي المسببي إلاّ أنّه ليس المقام من ذلك؛ لأنّ الحكم بعدم النجاسة ليس أثرا شرعيّا لعدم الجعل، بل هو من آثاره التكوينيّة، هكذا أجاب في المصباح (1).

وفيه أولا: ما مرّ من أنّه ليس من نقض اليقين بالشكّ، فإنّه من الأوّل له يقين محدود إلي زمان زوال التغيّر وشكّ، فهو علي يقين وشكّ، لا علي يقين ينقضه الشكّ.

و ثانيا: إذا شكّ في بقاء النجاسة بعد زوال التغيّر بنفسه فهو شكّ واحد، وهو 5.

ص: 221

1- مصباح الاصول 3:45.

الشك في أن إنشاء نجاسة الماء المتغير هل هو إلي الأبد أو إلي زوال التغير بنفسه، وحيث إن موضوع حكم الشارع و هو إنشاء نجاسة الماء المتغير هو الماء و التغير من الحالات، كقيام زيد الذي لا يوجب تعدد زيد، فيقال: إن قوله «لا تنقض اليقين بالشك» يقتضي أن الحكم الانشائي الذي ثبت علي الماء المتغير باق بعد زوال التغير بنفسه.

هذا كله في مرحلة إنشاء الحكم، و ليس للحكم الشرعي مرحلتان؛ مرحلة الجعل، و مرحلة الفعلية، بل تمام ما بيد الشارع هو إنشاء الحكم. و لذا نقول: الماء المتغير نجس واقعا إلي زمان زوال التغير بنفسه، و نجس ظاهرا بعد زواله بنفسه بالاستصحاب، ثم إذا وجد الماء المتغير يكون انطباق الحكم بالنجاسة عليه أمرا تكوينيا قهريا، و كذا إن زال التغير بنفسه يكون انطباق الحكم الظاهري الثابت بالاستصحاب علي موضوعه تكوينيا و قهريا، و ليس للحكم إلا مرحلة واحدة، و هو إنشاء الحكم علي موضوعه، فليس هناك إلا استصحاب الجعل، هذا إن اخذ موضوع الاستصحاب من العرف، فيقال: إن العرف يري الماء المتغير كزيد القائم و زوال التغير كعود زيد بعد القيام.

نعم إن اعتبر وحدة الموضوع من جميع الجهات و بالدقة العقلية، كان زيد القائم غير زيد القاعد، و كان الماء المتغير غير الماء الذي زال تغيره بنفسه، و حينئذ يقال:

إن القدر المتيقن من جعل النجاسة هو جعله علي الماء المتغير، و أمّا الفرد الآخر المبائن للفرد الأول، و هو هذا الماء بعد زوال تغيره، فالأصل عدم إنشاء النجاسة له.

و ما ذكرناه مراد صاحب الكفاية في الأمر الرابع، بقوله: لا يقال فإنه يقال... (1).6.

ص: 222

1- كفاية الاصول ص 466.

القول الثالث: التفصيل بين كون المستصحب ممّا ثبت بدليله أو من الخارج استمراره، فشكّ في الغاية الرافعة و بين غيره، فيعتبر في الأول دون الثاني، اختاره الشيخ الأنصاري رحمه الله (1)، ويظهر منه التعميم للشكّ في الرفع ورافعيّة الموجود، فإنّه حكى عن المحقّق أنّه قال في المعارج: فإذا وقع الخلاف في الألفاظ التي يقع بها الطلاق، فالمستدلّ علي أنّ الطلاق لا يقع بها لو قال حلّ الوطاء ثابت قبل النطق بهذه الألفاظ، فكذا بعده كان صحيحا الخ.

و جعله موافقا لمختاره، و استدلّ (2) له بثلاثة امور:

الأول: الاجماع، و تقدّم الكلام فيه.

الثاني: الاستقراء، قال: إنّنا تتبّعنا موارد الشكّ في بقاء الحكم السابق المشكوك من جهة الرفع، فلم نجد من أوّل الفقه إلي آخره موردا الاّ حكم الشارع فيه بالبقاء، إلي أن قال: و الانصاف أنّ هذا الاستقراء يكاد يفيد القطع الخ (3).

أقول: لم أجد التعرّض للاستصحاب في كتب المتقدمين إلاّ قليلا.

الثالث: الأخبار المشتملة علي عدم نقض اليقين بالشكّ، قال: إنّ قوله «لا ينقض اليقين بالشكّ» لا يراد به النقض حقيقة كنقض الحبل، و المعني المجازي أحد أمرين لا بدّ من الحمل علي ما كان منه أقرب إلي المعني الحقيقي. أحدهما:

مطلق ترك العمل بالشيء، ثانيهما: ترك العمل بالشيء الذي له بقاء.

و المعني الثاني أقرب إلي معني النقض؛ لأنّه لم يتصرّف في مفهوم النقض، و إبقاء مفهوم النقض يوجب كون متعلّقه ما له بقاء بخلاف المعني الأوّل، فإنّه يوجب التصرّف في مفهوم النقض و يبقي متعلّقه عامّا، و إذا دار الأمر بين التصرّف 3.

ص: 223

1- فرائد الاصول ص 561.

2- فرائد الاصول ص 561-570.

3- فرائد الاصول ص 563.

في الفعل أو في متعلّقه، فالتصرّف في المتعلّق أولي؛ لأنّ الفعل يكون قرينة علي التصرّف في المتعلّق، كما في قول القائل لا تضرب أحدا، فإنّ الضرب قرينة علي اختصاص العام بالأحياء، لأنّ الضرب ظاهر في المولم، ولا يكون شمول عموم «أحدا» للأموات قرينة علي إرادة مطلق الضرب الشامل للجمادات.

وقال في موضع آخر: إنّ النقض رفع الأمر المستمرّ في نفسه، وقطع الشيء المتّصل كذلك، فلا بدّ أن يكون متعلّقه ما يكون له استمرار و اتّصال، وليس ذلك نفس اليقين لانتقاضه بغير اختيار المكلف، فلا- يقع في حيّز التحريم و لا- أحكام اليقين من حيث هو وصف من الأوصاف؛ لارتفاعها بارتفاعه قطعاً، بل المراد به بدلالة الاقتضاء الأحكام الثابتة للمتيقّن بواسطة اليقين؛ لأنّ نقض اليقين بعد ارتفاعه لا يعقل له معني سوي هذا، و حينئذ لا بدّ أن يكون أحكام المتيقّن كنفسه ممّا يكون مستمرّاً لو لا الناقض (1) انتهى.

أقول: قد عرفت أنّ النقض هو هدم ما له مادّة و هيئة ما بقاء، لا قطع الحبل و نحوه، و هو متعلّق باليقين، و اليقين ينقض بقاء بالشكّ، و النهي عنه بدلالة الاقتضاء يكون نهياً عنه عملاً.

و هذا المعني يختصّ بما إذا كان اليقين باقياً لو لا عروض الشكّ، بأن يكون عروضه ناقضاً له، فيختصّ بالشكّ في الناقض، و لا يشمل الشكّ في رافعيّة الموجود لأجل الشبهة الحكميّة أو المفهوميّة أو الموضوعيّة.

ثمّ إنّّه قد أورد في مصباح الاصول (2) نقوضاً علي مختار الشيخ الأنصاري رحمه الله، و هو اختصاص حجّية الاستصحاب بالشكّ في الرافع، ترد هذه النقوض علي مختارنا، و هي: 8.

ص: 224

1- فرائد الاصول ص 620.

2- مصباح الاصول 3:28.

الأول: استصحاب عدم النسخ، فإنه قائل به مع أنّ الشكّ فيه شكّ في المقتضي.

الثاني: الاستصحاب في الموضوعات، فإنه قائل به مع أنّ الشكّ في حياة زيد و عدالته من الشكّ في المقتضي.

الثالث: استصحاب عدم الغاية، كالشكّ في مجيء سؤال، مع أنّ الشكّ في بقاء شهر رمضان من الشكّ في المقتضي.

أقول: لعلّ الشيخ رحمه الله يقول بأنّ ما ثبت من دليله أو من الخارج أنّه أمر مستمرّ لا- يكون من الشكّ في المقتضي. أمّا في مورد النسخ، فلأنّ دليل الحكم ظاهر في بقاءه، ويكون النسخ رافعا له. وأمّا الموضوعات، فالعرف يري زيدا باقيا إلاّ أن يأتيه هادم اللذات. وكذا الشكّ في الغاية، فإنّ شهر رمضان من أوّله إلي آخره كأنه شيء واحد يرفعه رافع.

و أمّا علي المختار، فلا يجري استصحاب عدم النسخ. أمّا في شريعتنا، فلأنّ الأحكام ظاهرة في البقاء فيتمسكّ بذلك حتّي يرد النسخ ولا يقع الشكّ. و أمّا بالنسبة إلي الشرائع السابقة، فالاستصحاب فيها بالنسبة إلينا غير جار علي ما سيأتي. و أمّا في الموضوعات، فليس ذلك استصحابا مستفادا من الأخبار، بل هو بناء العقلاء الممضي شرعا في بعض الموارد.

و أمّا في الشكّ في مجيء الغاية، فلا يجري الاستصحاب.

القول الرابع: عدم الحجّية مطلقا، حكاه الشيخ الأنصاري رحمه الله (1) عن السيّد المرتضي رحمه الله، واستدلّ له بامور:

الأول: أنّ الدليل الأوّل إذا كان لا يتناول إلا الحالة الاولي و كانت الحالة الاخرى عارية منه، كان إثبات الحكم في الحالة الثانية جمعا بين الحاليتين في 4.

ص: 225

1- فرائد الاصول ص 584.

الحكم من غير دليل. وفيه أن إثبات الحكم في الحالة الثانية ليس للقياس علي الحالة الاولي، بل لأدلة حجّية الاستصحاب.

الثاني: أنّه لو كان الاستصحاب حجّة لوجب في من علم زيادا في الدار ثمّ غاب عنه أن يحسن اعتقاده باستمراره في الدار، مع أنّه لا يستحسن إلاّ بدليل.

وفيه أنّ ما ذكره صحيح فيما لم يبين العقلاء عليه كالمثال المذكور و سائر الصفات التي في معرض الزوال؛ لما تقدّم من أنّ أخبار لا يتقضى اليقين بالشكّ لا تشمل هذه الموارد، وبناء العقلاء الممضني شرعا مختصّ ببعض الموارد، كحياة زيد إن غاب، وبقاء بعض الأشياء. وذكر له وجوه اخر لا يتم الاستدلال بها علي حجّيته مطلقا.

القول الخامس: التفصيل بين العدمي والوجودي.

والظاهر عدم الفرق بينهما في توقّف صدق نقض اليقين بالشكّ علي أن يكون اليقين موجودا لو لا عروض الشكّ، ففي مثل استصحاب عدم غروب الشمس لا يكون اليقين موجودا؛ لأنّ عدم الغروب في هذه الساعة غير عدم الغروب في الساعة المتقدّمة. و من ذلك يظهر أنّ دعوي أنّ الشكّ في بقاء العدم يكون دائما من الشكّ في مجيء الرافع؛ لأنّ علّة الوجود رافعة للعدم. ممنوعة كما هو واضح.

وأما أصالة عدم القرينة ونحوها من الاصول العقلائيّة المعتمدة في المحاورات الممضاة شرعا من أجل أنّ الشارع كانت محاوراته كسائر أرباب المحاورات، فليست حجّيتها من باب الاستصحاب.

وقيل: بناء علي عدم جريان الاستصحاب في الشكّ في المقتضي واختصاصه بالشكّ في الرافع يكون الشكّ في انتقاض العدم من الشكّ في الرافع دائما لعدم احتياج العدم إلي المقتضي.

أقول: ليس في الدليل عنوان الشكّ في المقتضي والرافع، والميزان عندنا أن

يكون علي يقين لو لا عروض الشكّ حتّي يصدق نقض اليقين بالشكّ و العدم في زمان غيره في زمان آخر، فلا فرق بين الوجود و العدم.

القول السادس: التفصيل بين الحكم التكليفي و الوضعي.

و الظاهر عدم الفرق بينهما، و المناط صدق النقص. ثمّ إنّ الفرق بين الحكم التكليفي و الوضعي، أنّ الأوّل متعلّق بفعل المكلف ابتداءً، فتجب عليه الصلاة و يحرم عليه شرب الخمر، و يستحبّ صلاة الليل و يكره بعض الأفعال، و يباح له المباحات. و الحكم الوضعي هو الاعتبار بشيء لشيء، كاعتبار ملكيّة الشيء للطفل الغير المميّز الذي مات أبوه مثلاً، فإنّه يملك أمواله بالارث، و يترتب عليه الأحكام التكليفية، و أمّا تسمية الجزئية حكماً وضعياً فمسامحة؛ لأنّ الجزئية و ما ماثلها من الامور الانتزاعية ليست شيئاً وراء منشأ الانتزاع.

ثمّ إنّ نسب إلي الشيخ رحمه الله أنّه يقول: إنّ الاحكام الوضعيّة كلّها منتزعة عن الأحكام التكليفية، لكن له عبارة ربما توجب الترييد في النسبة المذكورة، فلاحظ (1).

ثمّ إنّ صاحب الكفاية فصل بين أسباب التكليف و شرائطه، و بين أسباب المكلف به و شروطه، فقال: إنّ السببية في الأوّل ليست جعلية، بل لمصلحة إنشاء الحكم عنده، كسببية الدلوک لوجوب الصلاة، و الاستطاعة لوجوب الحجّ، و الشرطيّة في الثاني كالطهارة للصلاة أيضاً غير مجعولة استقلالاً، لكن يمكن أن يقال: إنّها مجعولة تبعاً؛ لأنّها منتزعة عن الأمر بالصلاة مع الطهارة (2)، و لا بأس بكلامه، و نسبة الخلط إليه - كما في المصباح (3) - لا وجه لها. 1.

ص: 227

1- فرائد الاصول ص 603.

2- كفاية الاصول ص 455.

3- مصباح الاصول 3:81.

وأما النجاسة الثابتة لبعض الأشياء، فيمكن أن تكون اعتبارية لمصلحة في الاعتبار، ويمكن أن تكون واقعية: إما حسية كالعذرة والبول، أو معنوية توجب قذارة الجسم الملاقي وإن لم تكن محسوسة.

القول السابع: التفصيل بين الحكم الشرعي المستكشف بالحكم العقلي، فلا يجري فيه الاستصحاب وبين غيره.

القول الثامن: التفصيل بين الحكم الثابت بالاجماع فلا يجري فيه وبين غيره.

وقد تلخص من جميع ما ذكرنا أنّ الحكم ببقاء ما يتقن إن شك في بقاءه يكون في موردين:

الأول: فيما إذا غاب شخص ولم يعلم حياته، فإنّه يبني علي البقاء حتّى في صورة الشك المحض لبناء العقلاء الممضي شرعا، ومثله الاصول التي يعتمدها أهل المحاورات، كأصالة عدم القرينة ونحوها من الاصول العقلية التي عليها عمل أصحاب الأئمة ومحاورات أهل اللسان.

الثاني: ما إذا يتقن بأمر يبقى لو لا وجود الرفع، فيكون اليقين باقيا ببقاء المتيقن، فإذا شك في بقاءه للشك في طرؤ الرفع يكون علي يقين لو لا الشك الطاريء، وليس ينقض اليقين المفروض وجوده لو لا الشك بالشك، والدليل عليه أخبار لا ينقض اليقين بالشك.

المقصد الثاني: في تبين ما استفاد من قولهم لا ينقض اليقين بالشك

إشارة

الذي هو العمدة من مدرك الاستصحاب، فنقول: إنّه يدلّ علي اعتبار امور في الاستصحاب، وهي:

الأول: اليقين غير المحدود، فلو كان اليقين محدودا، كما إذا تردّد مدّة العقد المنقطع بين كونه إلي شهر أو شهرين، لم يجر الاستصحاب بعد انقضاء شهر؛ لأنّ

اليقين كان محدودا إلي شهر، و معه لا يصدق نقض اليقين بالشك بناء علي وحدة الموضوع، وإن نوقش في اتحاد الموضوع، بناء علي أن الزمان قيد في العقد المنقطع، فهو خارج عن المسألة، ويمكن فرضه فيما إذا كان الشك في أن العقد منقطع إلي شهر أو عقد دائم.

و كذا لو شك في طهارة الماء المتغير بعد زوال تغيره بنفسه؛ لأن اليقين بالنجاسة محدود إلي زوال التغير، فمن سمع قوله «ينجس الماء إذا تغير بوقوع النجاسة فيه» يحصل له من هذا الكلام يقين و شك، اليقين بنجاسة الماء ما دام متغيرا، و الشك في نجاسته بعد زوال التغير بنفسه، فلا يصدق في حقه أنه علي يقين ينقضه الشك، بل هو علي يقين و شك من أول ما سمع هذا الكلام.

الثاني: أن يكون اليقين موجودا و لو تقديرا، فلا يكفي كون المكلف علي حال لو فحص أو تأمل كان يحصل له اليقين.

الثالث: سبق اليقين علي الشك حتي يكون الشك ناقضا له.

الرابع: أن يكون اليقين موجودا حال الشك بأن تعلق اليقين بالحدوث و الشك بالبقاء، فلو سري الشك إلي اليقين زال حدوثه و لم يكن مورد الاستصحاب.

الخامس: أن يكون الشك موجودا و لو تقديرا.

السادس: أن يكون الشك متعلقا بالبقاء بمعنى وحدة القضية المتيقنة و المشكوكة بالدقة العقلية.

السابع: وجود الأثر الشرعي في بقاء المتيقن حال الشك.

الثامن: أن يكون العمل بالشك نقضا لليقين، و عدم العمل به بقاء له بحيث يكون ما تعلق به اليقين باقيا، و لذا لا يجري الاستصحاب في أطراف العلم الاجمالي بعد تلف أحد الطرفين، فمن تيقن كون أحد المايعين خمرا، فقد حصل له في زمان واحد اليقين بوجود الخمر خارجا، و الشك في كون كل واحد بخصوصه خمرا،

فإذا تلف أحدهما لم يحدث شك في بقاء ما تيقّنه، وهو كون أحدهما خمرا، مضافا إلي أنّ هذا الشكّ كان موجودا مع اليقين، وليس طارئا و ناقضا لليقين.

ونذكر هذه الشرائط في الاستصحاب في ضمن امور:

الأمر الأول: يعتبر في جريان الاستصحاب وجود اليقين والشكّ و لو تقديرًا، بأن يكون اليقين موجودا و لو علي تقدير تحقّق شيء آخر، كمن لا يعلم أنّه تزوّج بهند أم لا، و علي فرض أنّه تزوّجها فهل طلقها أو لا؟ فإنّه يستصحب بقاءها علي الزوجيّة علي تقدير كونها زوجة، فله أن يطلقها علي تقدير أنّه لم يطلقها، وكذا لو كان شيء نجسا، ثمّ أخبره مخبر ذو يد أو غيره أنّه طهره بحيث يحتمل صدقه، ثمّ شكّ بعد ذلك في أنّه أصابه بول، فله أن يقول: إنّ هذا الشيء طاهر إن كان المخبر بطهارته صادقا واقعا، و شكّ في تنجّسه، فيستصحب الطهارة، فإنّه علي يقين بالملازمة المذكورة و يشكّ في رفعه.

و أمّا لو لم يكن اليقين و الشكّ موجودين أصلا، لكن كان بحيث لو تفحص مثلا حصل له اليقين أو الشكّ، فلا يجري الاستصحاب؛ لأنّ اليقين و الشكّ كسائر الموضوعات من الماء و الجبن و نحوهما لا يصدقان إلّا علي ما كان له وجود.

ثمّ إنّ اليقين و الشكّ إذا تحقّقا، فقد يبقي الالتفات إليهما، أو يغفل عنهما لنسيان أو غفلة بل و لإغماء، كسائر الامور الباقية في خزانة النفس، فاليقين و الشكّ موجودان في حال النوم و الغفلة.

فما في المصباح (1) من أنّ استصحاب الحدث قبل الصلاة لا- يجري لانتفاء الشكّ بالغفلة. غير مقبول، فلو أنّ شخصا تيقّن أنّه متطهّر نفسي، ثمّ حصل له حالة شكّ في أنّه نام أو لا ثمّ نسي و صلّى، صحّت صلاته بلا إشكال.4.

ص: 230

ثم إنهم ذكروا تقرّيعا علي ذلك فرعين:

الفرع الأول: إن تيقن الحدث وشك في الطهارة وغفل و صلي، فإن صلاته باطلة ولا تجري قاعدة الفراغ؛ لأن موردها الشك الحادث، وهذا الشك ليس حادثا.

الفرع الثاني: إن تيقن الحدث ولم يمرّ عليه زمان شك في بقاءه و صلي، واحتمل كون الصلاة مع الطهارة، فله صور:

الصورة الأولى: أن يعلم أنه قبل دخوله في الصلاة كان متذكرا للحدث، لكن احتمل أنه صلي غفلة بدون طهارة، واحتمل أيضا أنه تطهر، فالشك حادث بعد الفراغ وتجري فيه قاعدة الفراغ بالاتفاق؛ لأن احتمال الأذكريّة حال العمل في قاعدة الفراغ لو كان معتبرا فهو موجود.

الصورة الثانية: أن يعلم أنه كان غافلا حين الدخول في الصلاة، وأنه لو تذكّر علم الحدث أو عدمه، ولكن احتمل أنه تطهر، وتجري قاعدة الفراغ في حقّه بناء علي كونها أصلا تعبديّا.

الصورة الثالثة: أن يعلم أنه كان غافلا حين الدخول في الصلاة، ويعلم أنه لو تذكّر كان يشك في أنه محدث أو ليس بمحدث، فهل تجري قاعدة الفراغ بناء علي كونها أصلا تعبديّا؛ لأن الشك حادث ولم يمرّ عليه زمان قبل الصلاة يشك، أو لا تجري؛ لأن هذا الشك ليس بحادث وإن لم يجر الاستصحاب قبل الصلاة؟ وجهان، أظهرهما الجريان بناء علي كونها أصلا تعبديّا؛ لأن الشك حادث بعد الفراغ، ولم يمرّ عليه قبل الصلاة زمان يشك فيه في الطهارة، فلا يجري الاستصحاب لعدم وجود ركنه وهو الشك لا حقيقة ولا تقديرا، وبما ذكرنا ظهر أنّ

عنوان هذا الفرع في الفرائد (1) لا يخلو عن تعقيد و مسامحة، فلاحظ.

الأمر الثاني: قالوا: لا- اعتبار بزمان حدوث الشكّ و اليقين، بل العبرة بزمان المشكوك و المتيقن، و المشكوك: إمّا أن يكون متقدّماً علي المتيقن، و يسمّي الاستصحاب فيه بالاستصحاب القهقري، أو يكون متأخراً و هو علي قسمين:

أحدهما: أن يكون المشكوك حالياً. ثانيهما: أن يكون استقبالياً، فهذه ثلاثة أقسام.

أمّا الأول و هو ما إذا كان المشكوك متقدّماً، و يعبر عنه بالاستصحاب القهقري، فهو خارج عن مورد الأخبار؛ لأنّ موردها علي ما عرفت هو نقض اليقين بالشكّ، و هو لا يصدق إلاّ إذا لم يكن اليقين محدوداً، بل كان بحيث يبقى لو لا طروء الشكّ.

و أمّا إذا كانت حدود اليقين معلومة، فهو يقين و شكّ، و ليس الشكّ ناقضاً لليقين، و فيما نحن فيه يكون اليقين محدوداً بالزمان الحالي، و الشكّ متعلّقاً بالزمان السابق، فهو علي يقين و شكّ، و ليس علي يقين غير محدود حتّي يكون الشكّ ناقضاً له.

و يظهر من صاحب الجواهر حجّيته، حيث قال فيما ذكره الأصحاب من أنّ الاعتبار بكون الشيء مكياً أو موزوناً بالمكيل و الموزون في عصر النبي صلّي الله عليه و آله، و إذا جهل حال عصر النبي صلّي الله عليه و آله لكن كان الآن متعارفاً و معلوماً كفي، قال:

لاستصحاب هذا الحال إلي زمن الخطاب (2).

و قال في ملحقات العروة: نعم يمكن أن يقرّر الاستصحاب علي وجه آخر، و هو أن يقال: المراد من قوله عليه السّلام «لا- تنقض اليقين بالشكّ» صعوداً و نزولاً (3).3.

ص: 232

1- فرائد الاصول ص 548.

2- جواهر الكلام 23:364.

3- ملحقات العروة ص 33.

وقال في مصباح الاصول: إن الاستصحاب في مثله ليس بحجة إلا فيما إذا علم معني اللفظ فعلا و شك في كونه كذلك سابقا، فإنه يجري الاستصحاب، ولولاه لانسد باب الاجتهاد، وذلك لبناء العقلاء لا لأخبار الاستصحاب (1).

و ذكره الشيخ الأنصاري رحمه الله في ذيل الأمر السابع حيث قال: و اعلم أنه قد يوجد شيء في زمان و يشك في مبدئه و يحكم بتقدمه؛ لأن تأخره لازم لحدوث حادث آخر قبله، و الأصل عدمه، و قد يسمي ذلك بالاستصحاب القهقري.

مثاله: إذا ثبت أن صيغة الأمر حقيقة في الوجوب في عرفنا، و شك في كونها كذلك قبل ذلك حتي يحمل خطابات الشارع علي ذلك، فيقال: مقتضي الأصل كون الصيغة حقيقة فيه في ذلك الزمان بل قبله؛ إذ لو كان في ذلك الزمان حقيقة في غيره لزم النقل و تعدد الوضع و الأصل عدمه، و هذا إنما يصح بناء علي الأصل المثبت، و قد استظهرنا سابقا أنه متفق عليه في الاصول اللفظية، و مورده صورة الشك في وحدة المعني و تعدده، أما إذا علم التعدد و شك في مبدء حدوث الوضع المعلوم في زماننا، فمقتضي الأصل عدم ثبوته قبل الزمان المعلوم، و لذا اتفقوا في مسألة الحقيقة الشرعية علي أن الأصل فيها عدم الثبوت (2) انتهى.

قوله «و مثاله»، أقول: توضيح كلامه أنه إن ثبت أن الصيغة عندنا حقيقة في الوجوب و شك في أنه كان كذلك من أول وضع الصيغة، و هو ابتداء وضع لغة العرب، و هذا مراده من قوله «بل قبله» أي: قبل زمان الشارع، ففي مثله يحكم بأنه وضع للوجوب؛ لأن تأخر صيرورتها حقيقة في الوجوب يستلزم حدوث وضع للوجوب، و هو حادث آخر قبل استعمالها في الوجوب، و الأصل عدم حدوث وضع جديد للوجوب، فقد تمسك لاثبات التقدم بأصالة عدم وضع جديد، و لذا 9.

ص: 233

1- مصباح الاصول 3:90.

2- فرائد الاصول ص 669.

قال بأنه يكون من الأصل المثبت؛ لأنّ أصالة عدم حدوث الوضع الجديد لاثبات كونه حقيقة في الوجوب من أول ما وضع تكون من الاصول المثبتة.

وفيه منع بنائهم علي ذلك، ولو سلّم بناؤهم فمنع إمضاء الشارع له، والموارد التي يحتمل تغيّر المعني لا بأس بالاحتياط فيها، ولا ينسدّ باب الاجتهاد، ولو سلّم انسدادها فلا بدّ من الرجوع إلي أقوى الظنون لو كان الاحتياط عسرا غير لازم.

وأما الثاني وهو ما كان المشكوك حاليًا، فهو الاستصحاب المستفاد من الأخبار، قيل: الاعتبار فيه بتقدّم المتيقّن علي المشكوك لا بحدوث اليقين والشكّ، والحقّ عندنا أنّه يعتبر في جريان الاستصحاب في جميع موارد جريانه تقدّم اليقين علي الشكّ حتّي يكون رفع اليد عن اليقين بالشكّ نقضا لليقين بالشكّ، مثلا- من شكّ في كونه متطهّرا، ثمّ حدث له اليقين أنّه تطهّر قبل زمان حدوث الشكّ، إنّما يجري الاستصحاب بعد حدوث اليقين، فيكون اليقين متقدّما علي الشكّ.

وأما الثالث وهو ما كان المشكوك استقباليًا، فلا يجري الاستصحاب لكون اليقين محدودا، كما إذا علم أول الوقت بأنّه مريض إلي ساعة، أو ليس له ماء إلي ساعة، وشكّ في برئه أو وجود الماء بعد ساعة، فهو علي يقين من الأوّل إلي ساعة وشكّ من الأوّل بالنسبة لما بعدها، وليس الشكّ ناقضا لليقين، فلا يصدق نقض اليقين بالشكّ. نعم إذا صدق نقض اليقين بالشكّ جري.

ولم أر موردا في الشرع عمل فيه علي الاستصحاب الاستقبالي، بل ورد خلافه، كما في استظهار المرأة بعد العادة، ولو جرى الاستصحاب في الاستقبالي لكانت تعمل ما تعمله الحائض جزما، وإن احتمل أنّه لا يجري الاستصحاب لكونه في الامور التدريجيّة، ويدلّ صحيح البزنطي علي أنّه لا يجعل عمل الشهر المستقبل مهرا لعدم العلم ببقائه.

روي الكليني باسناده عن البزنطي، قال: قلت لأبي الحسن عليه السّلام: قول شعيب

إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أَنْكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلِيٌّ أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِي حِجَجٍ فَإِنْ أَتَمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِنْدِكَ أَيُّ الْأَجْلِينَ قَضِي؟ قال: الوفاء منهما أبعد هما عشر سنين، قلت: فدخل بها قبل أن ينقضني الشرط أو بعد انقضائه؟ قال: قبل أن ينقضني، قلت: فالرجل يتزوج المرأة ويشترط لأبيها إجارة شهرين يجوز ذلك؟ فقال: إن موسى عليه السلام قد علم أنه سيتم له شرطه، فكيف لهذا بأن يعلم أن سيأتي حتى يفي؟ وقد كان الرجل علي عهد رسول الله صلى الله عليه وآله يتزوج المرأة علي السورة من القرآن، وعلي الدرهم وعلي القبض من الحنطة (1). فيمكن أن يستدل به علي عدم جريان الاستصحاب الاستقبالي.

ثم لا يخفي أن عدم الاعتناء بالشك في الموت، والبناء علي البقاء أمر مركوز في الأذهان، وعليه بناء العقلاء الممضي في زمان الشارع، ولذا لو ظهر عليه أمارات الموت وجب الوصية، مع أن الاستصحاب التبعدي موجود لو جري في الامور المستقبلية، لكن ليس بناء العقلاء علي الجريان.

وفي مصباح الاصول (2) اختار جريان الاستصحاب.

ومما ذكر ظهر أنه لو شك في سعة الوقت للطهارة المائية أو ضيقه لم يجر الاستصحاب؛ لكونه استصحابا لبقاء الوقت إلي أن يتطهر طهارة مائية ويصلي، فهو استصحاب استقبالي.

الأمر الثالث: في حلّ معضلة جريان الاستصحاب في موارد قيام الأمانة، وهي أن الأمانة لا توجب اليقين، فكيف يستصحب ما قامت عليه الأمانة؟ مثلا إن قامت بينة علي نجاسة شيء، ثم شك في تطهيره كيف يستصحب نجاسته مع أنه لا يقين بنجاسته حدوثا؟ 9.

ص: 235

1- وسائل الشيعة 15:33 ب 22 ح 1.

2- مصباح الاصول 3:89.

والتحقيق في الجواب أن يقال: إن الأمانة القائمة على الشيء توجب اليقين بالوظيفة الظاهرية، فيستصحب هذا اليقين لو شك في طروء الناقض. وأما ما ثبت بالأصل فهو باق إلي العلم بالخلاف، ولا حاجة إلي الاستصحاب، لكن قيل: إنه لو غسل الثوب المتنجس في الماء المستصحب الطهارة طهر الثوب، ثم إن شك في إصابة نجاسة للثوب استصحب طهارة الثوب.

قلت: طهارة الثوب طهارة ظاهرية، وهي باقية إلي حصول اليقين بالنجاسة، فلا حاجة إلي استصحاب طهارته.

ثم إنهم ذكروا لحل هذه المعضلة وجوها:

الأول: ما في كفاية الاصول (1) من أن الحكم الواقعي الذي هو مؤدي الطريق حينئذ محكوم بالبقاء، فتكون الحجّة علي ثبوته حجة علي بقاءه تعبداً؛ للملازمة بينه وبين ثبوته واقعا.

وورد عليه بأن ظاهر أدلة الاستصحاب كون اليقين موضوعاً كالشك، وإن قوله «لا تنقض اليقين بالشك» راجع إلي القضية الارتكازية، وهي أن الأمر المبرم كاليقين لا ينقض بغير المبرم.

أقول: إنه في صورة إصابة البيّنة يكون الشيء موجوداً، فهو علي فرض الوجود متيقن، فاليقين موجود علي تقدير، كما أوضحناه في الأمر الأول.

الثاني: أن التعبد بالأمانة يجعلها علماً تعبداً، فيكون دليل حجّة الأمانة موجبا لتوسعة اليقين إلي اليقين الوجداني و اليقين التعبدي.

وفيه أولاً: ما مر من أن دليل الحجّة لا يجعل الأمانة علماً تعبداً.

وثانياً: أن اليقين والشك المأخوذين في الاستصحاب منقوضا وناقضا هما 1.

ص: 236

الوجدانيان، وليس في دليل حجّة الأمانة أنّها بمنزلة الوجداني في جميع الموارد.

الثالث: أنّ المستفاد من مجموع أخبار الاستصحاب و من مناسبة الحكم و الموضوع أنّ المراد باليقين الحجّة، وبالشكّ غير الحجّة، أي: لا تنقض الحجّة القائمة علي شيء بالشكّ في زواله.

وفيه نظر إن لم يرجع إلي ما ذكرناه.

ثمّ إنّ دعوي أنّ الموضوع في باب الاستصحاب اليقين العرفي و هو حاصل في باب الأمارات، غير مسموعة، بل الموضوع في باب الاستصحاب اليقين الوجداني، مع أنّه ليس في مورد الأمارات يقين عرفي.

الأمر الرابع: قد يكون اليقين متعلّقاً بأمر جزئي، فيكون المستصحب جزئياً معيّناً، كما إذا كان الأثر مترتباً علي وجود خصوص زيد، أو جزئياً مردّداً بين شخصين أو أكثر، كما إذا كان الأثر مترتباً علي وجود زيد أو عمرو، وقد يتعلّق بأمر كليّ فيكون المستصحب كلياً، قال الاصوليّون: و هو علي أقسام:

القسم الأوّل: ما كان الكليّ في ضمن فرد معيّن كالانسان الموجود بوجود زيد، أو غير معيّن كالانسان الموجود إمّا بوجود زيد أو وجود عمرو وشكّ في بقائه، للشكّ في انعدام ذلك الفرد الذي تحقّق الكليّ في ضمنه، كما إذا كان متطهّراً و خرج منه رطوبة مردّدة بين البول و المنى، ثمّ شكّ في أنّه توضّأ و اغتسل معاً أو لم يتوضّأ و لم يغتسل، فإنّه مورد استصحاب كليّ الحدث.

ثمّ إنّ الأثر إن كان مترتباً علي الكليّ، فلا إشكال في استصحابه، و هل يصحّ استصحاب الفرد ليتربّب عليه أثر الكليّ أو لا؟ الظاهر عدم صحّة استصحاب الفرد؛ لأنّ التعلّب ببقاء ما ليس له أثر غير صحيح.

القسم الثاني: قالوا: قد يكون المستصحب وجود الكليّ في ضمن أحد فردين يعلم بزوال أحدهما، فيصير منشأً للشكّ في بقاء الكليّ.

قال الشيخ الأنصاري رحمه الله في التنبيه الأول: الظاهر جريان الاستصحاب في الكلّي مطلقاً، في الشكّ في المقتضي والرافع، أي: عند القوم، وأما عنده ففي خصوص الشكّ في الرافع. نعم لا يتعيّن أحكام الفرد الباقي، مثاله في الشكّ في الرافع ما إذا علم المتطهّر بخروج رطوبة مردّدة بين البول ومني، فإنّه يجب عليه الجمع بين الطهارتين، فإذا توضّأ يشكّ في بقاء الحدث، فالأصل بقاؤه. وإن كان الأصل عدم تحقّق الجنابة، فيجوز له المكث في المسجد، ومثاله في الشكّ في المقتضي ما لو تردّد ما في الدار بين كونه حيواناً لا يعيش إلاّ سنة، أو كونه حيواناً يعيش مائة سنة، فيجوز بعد السنة الأولى استصحاب كلّي الحيوان إلي آخر ما أفاده (1).

وورد علي استصحاب الكلّي القسم الثاني بأمرين:

الأول: أنّ فقد الفرد القصير وجداني، والفرد الطويل مشكوك الحدث، والأصل عدمه، فهو مفقود تعبداً.

واجيب عنه - كما في الرسائل والكفاية - بأنّ ذلك لا يضرب باستصحاب الكلّي لوجود أركانه.

الثاني: أنّ الشكّ في بقاء الكلّي مسبّب عن وجود الفرد الطويل، وأصل العدم الجاري فيه سببي يكون حاكماً علي استصحاب الكلّي.

واجيب عنه أولاً: بأنّ الكلّي عين الفرد وليس لازماً له، ولا الفرد سبب لوجود الكلّي.

وثانياً: لو سلّمت السببية فليست شرعية.

وثالثاً: أنّ بقاء الكلّي مسبّب عن كون الحادث هو الزائل أو الباقي ولا أصل 8.

ص: 238

يعينه، لا عن حدوث الفرد الباقي.

أقول: الظاهر عدم صحّة الاستصحاب في الكلّي الذي يسمّونه القسم الثاني مطلقاً، لا في الشكّ في المقتضي، ولا في الشكّ في الرفع، علي ما يقولون أنّه شكّ في الرفع.

أمّا أولاً: فلأنّ اليقين محدود، فإنّه يتيقّن من الأوّل بكونه محدثاً إلي تحقّق الرفع الأوّل وبوجود الحيوان في السنة الأولى، وليس علي يقين يبقي لو لا عروض الشكّ، بل هو علي يقين و شكّ.

و ثانياً: بعد تحقّق الرفع الأوّل أو انقضاء السنة الأولى لا متيقّن حتّي يستصحب؛ لأنّه لا يصحّ أن يقال: إنّ الحدث المتيقّن سواء كان أصغر أو أكبر مشكوك البقاء؛ وذلك لأنّ الحدث الأصغر قد زال إن توضّأ، وإن اغتسل فالحدث الأكبر قد زال، والكلّي المتحقّق بالحدث الأصغر أو الأكبر كان متيقّناً، والكلّي المتحقّق بالحدث الأصغر قد زال، والكلّي المتحقّق بالأكبر كان من الأوّل مشكوكاً، فكيف يستصحب بعد زوال الحدث الأصغر، فلا بدّ في مثل ذلك من إجراء أحكام العلم الاجمالي بين الفرد الزائل و الفرد الباقي.

و ليس الحدث الكلّي حدثاً مغايراً للحدث الأصغر بما هو أصغر، وللحدث الأكبر بما هو أكبر، فالمتطهّر إن خرج منه ما يتردّد بين البول و المنّي يعلم إجمالاً بأنّ الخارج إن كان بولا يحرم الدخول في الصلاة، و يحرم عليه مسّ كتابة القرآن، و إن كان منياً يحرم عليه بالاضافة إلي حرمتها المكث في المسجد، فإذا توضّأ مثلاً لم ينحلّ العلم الاجمالي، غايته أنّه أتى بأحد طرفيه.

و الحاصل أنّ معني «لا تتقضّ اليقين بالشكّ» يرجع إلي أنّ المكلف المتيقّن بشيء إن شكّ في بقائه، فهو يبقي اليقين و لا يرفعه بالشكّ. و في المثال المذكور و نحوه لا يمكن إبقاء اليقين؛ لأنّ اليقين تعلق بالحدث الأصغر أو الأكبر، و لا يمكن

إبقاؤه بعد زوال الأصغر بالوضوء.

ولا- بأس بتوضيح أصل المطلب، فنقول: إنَّ الكلِّي أي المفهوم القابل للصدق علي كثيرين لا وجود له في الخارج؛ لأنَّ الوجود الخارجي متشخَّص، والكلِّي موطنه الذهن.

و معني وجود الكلِّي في الخارج أنَّ الموجود في الخارج إن لوحظ إلي موجود آخر في الخارج، تارة يكون مماثلا له، و اخري يكون مباينا له، مثلا زيد موجود خارجي إن قيس إلي عمرو، فإن لوحظ كونه إنسانا أي موجودا مدركا، كان مماثلا لعمرو، فيقال لزيد بعد وجوده: الانسان موجود، كما يقال لعمرو بعد وجوده: الانسان موجود، فوجود الكلِّي في زيد و عمرو من حيث ملاحظة المماثلة في الانسانية، و إن لوحظ زيد من حيث إنَّه ابن خالد و طويل و غير ذلك من الخصوصيات، كان مباينا لعمرو، و يقال له: جزئي.

و من البديهي أنَّ الكلِّي بما هو كلِّي لا وجود له في الخارج، و المراد بوجوده في الخارج و جوده الذي له مماثل، أي: وجوده في ضمن زيد أو عمرو، لا أنَّ له وجودا في الخارج، و هو متَّحد مع وجود زيد و وجود عمرو معا ملغي عنه خصوصياتهما.

إذا تحقَّق ذلك نقول: الحدث الكلِّي لا يوجد في الخارج، أي: بما هو كلِّي، بل الموجود الحدث الأصغر و الحدث الأكبر، فإن كان الأثر مترتبا علي الحالة النفسانيَّة التي يعبر عنها بالحدث الأكبر، مثل عدم المكث في المسجد فالأثر للجزئي؛ لأنَّه ليس الحدث الأصغر مثيلا له من هذه الجهة، و إن كان الأثر مترتبا علي الحالة النفسية التي تتحقَّق بالحدث الأصغر و الأكبر، مثل عدم الدخول في الصلاة، فالأثر للكلِّي بمعني أنَّه إن أحدث بالأصغر ثم شكَّ في زواله استصحب الكلِّي المتحقَّق بالحدث الأصغر. و إن أحدث بالأ-كبر ثم شكَّ في زواله، استصحب

و مثال آخر: إذا كان زيد في الدار، ثم شكّ في خروجه منها، فإن كان الأثر مترتباً علي وجوده من حيث إنّه ليس له مماثل، استصحب بقاء زيد. وإن كان مترتباً عليه من حيث إنّ له مماثلاً- في العلم، استصحب بقاء العالم. وإن كان مترتباً عليه من حيث إنّ له مماثلاً- في الانسانية، استصحب بقاء الانسان. وإن كان مترتباً عليه من حيث إنّ له مماثلاً في الحيوانية، استصحب بقاء الحيوان. وإن كان مترتباً عليه من حيث إنّ له مماثلاً في النمو، استصحب بقاء النامي. وإن كان مترتباً عليه من حيث إنّ له مماثلاً في الجسميّة، استصحب بقاء الجسم، وفي جميع هذه الموارد الموجود خارجاً هو زيد.

وبهذا البيان يظهر أنّه لا معني لاستصحاب الكلّي القسم الثاني؛ لأنّ الحدث الجامع بين الأصغر و الأكبر لا يوجد في الخارج، بل في الخارج: إمّا حدث أصغر أو أكبر، وكلّ منهما إن لوحظ بما هو هو كان جزئياً، وإن لوحظ بما أنّ له مماثلاً كان كلياً، فمن كان متطهراً و خرج منه رطوبة مردّدة بين البول و المني، فإن شكّ في أنّه توضّأ و اغتسل، فإن أراد الدخول في الصلاة، استصحب الحدث المتحقّق خارجاً في ضمن الحدث الأصغر أو الحدث الأكبر، و ليس له استصحاب الحدث الأصغر بما هو أصغر أو الأكبر بما هو أكبر.

و أمّا إن توضّأ، فليس له استصحاب الحدث من حيث الحدّيّة؛ لعدم متيقّن يشكّ في بقائه، فلا متيقّن يحتمل بقاؤه؛ لأنّ متيقّنه الحدث الأصغر أو الأكبر، و هذا المتيقّن لا يحتمل بقاؤه.

وهم و دفع: أمّا الوهم، فهو توهم الفرق بين مورد العلم الاجمالي، و بين الاستصحاب الكلّي من القسم الثاني، بأن يقال: إنّ مثل الحدث الأصغر و الأكبر من موارد العلم الاجمالي. و أمّا إذا رأي الانسان طائراً بحيث يشير إليه حسّاً، لكن

لا يدري أنه عصفور أو غراب، والمفروض أن الأول يموت بعد اسبوع، فإذا مضى اسبوع يشير إلي الحيوان المذكور و يقول: أيقنت وجوده و أشك في وجود ذلك بعينه، وهذا هو الاستصحاب القسم الثاني من الكلّي.

و أمّا الدفع، فلأنّ اليقين من الأول محدود لم يتيقن بشيء يبقى إن عرضه الشكّ، بل هو من الأول علي يقين و شكّ.

ثمّ إنّه لا بأس بذكر بعض الأمثلة لما ذكر:

منها: ما إذا علم وجود مؤمن في الدار، فإنّه لا يجوز هدمه عليه، فلو دار وجوده بين زيد الذي قد علم موته بعد شهر مثلاً و عمرو الذي قد بقي إلي شهرين، فقد تنجّز عليه حفظ نفس المؤمن إمّا في زيد أو في عمرو، و لا يجوز هدم الدار؛ لأنّه علم إجمالاً بعدم جواز هدمه علي زيد الذي مات، أو علي عمرو الذي بقي، و لا- يجري بعد موت زيد استصحاب بقاء المؤمن؛ لأنّ المؤمن الكلّي موطنه الذهن، و المؤمن الخارجي الذي هو زيد ميّت، و المؤمن الحيّ الذي يحتمل بقاؤه الذي هو عمرو مشكوك الحدوث.

و منها: ما لو تنجّس أحد موضعي العبادة: إمّا الطرف الأسفل، أو الطرف الأعلى، ثمّ طهر الطرف الأسفل، فقد يقال بعد تطهيره: قد علمت نجاسة بعض العبادة، إمّا طرفها الأسفل أو الأعلى و أشكّ في بقائها، أي: بقاء ذلك البعض النجس علي نجاسته، فاستصحب نجاسته أي: بعض العبادة، و إن شئت قلت استصحب نجاسة الخيط الذي كان نجساً، فإذا لاقى الطرف الأعلى الماء القليل لم يحكم بنجاسة الماء؛ لأنّه ملاقي أحد أطراف الشبهة المحصورة.

لكن إذا لاقاه مع ذلك الطرف الأسفل الذي هو ظاهر حكم بنجاسة الماء؛ لأنّ ملاقة الجزء الذي كان نجساً وجدانيّة، و ذلك الجزء محكوم بنجاسته تعبداً للاستصحاب. و هذا الاستصحاب استصحاب الجزئي؛ لأنّه كان علي يقين من

نجاسة ذلك الخيط من العباءة و يشك في بقائها، كما إذا علم أنّ أحد الرجلين زيد ثم مات أحدهما، فإنه علي يقين من وجود زيد و يشك في بقائه.

أقول: لا- يصحّ ذلك؛ لأنه لا شك في طهارة الأسفل، فهو الآن بمنزلة ما لم يتنجس أصلا، ولا فرق بالبداية بين الشيء الطاهر الذي لم يتنجس و بين المتنجس الذي طهر، والاستصحاب عبارة عن إبقاء اليقين أو المتيقن السابق، ولا يمكن هنا إبقاؤه؛ لأنّ المتيقن نجاسة أحد الطرفين و قد ارتفعت، فلا- يقال هذه العباءة: إمّا طرفها الأسفل أو أعلاها كان نجسا و الآن أشك في بقائها؛ لعدم الشك في بقاء ذلك؛ لأنّ الأسفل قد طهر يقينا، فهو بعد التطهير مساو لما إذا لم يتنجس أصلا، و ضمّه إلي الطرف الأعلى من ضمّ الحجر إلي جنب الانسان، و لعمري إنه واضح.

و بعبارة اخري: نعلم بلا شك أنّ نجاسة الماء من ملاقة الطرف الأعلى، و الاستصحاب لا يجري، لا أنه يجري و يكون مثبتا لنجاسة الطرف الأعلى، فلا يكون حجة. و ذلك لأنه إن اريد أنّ ذلك الخيط النجس الذي لم يعلم كونه من الطرف الأعلى أو الطرف الأسفل، قد شك في بقائه علي النجاسة، فهذا غير صحيح؛ لعدم احتمال بقائها في الطرف الأسفل. و إن اريد أنه كان علي يقين من نجاسة الطرف الأعلى و قد شك في بقائها، فهذا أيضا غير صحيح لعدم اليقين بها من الأول.

و الحاصل أنّنا نعلم علما لا يشوبه شك أنّ مقتضي الأدلة الشرعية كون نجاسة الماء القليل الملاقي للعباءة حاصلة من ملاقة الطرف الأعلى و لا أصل يقتضي نجاسته.

و لا يتوهم أنّ ذلك نظير أنّ يتردد بين كون زيد في الجانب الشرقي من الدار، و كونه في الجانب الغربي، فانهدم الجانب الشرقي و شك في موت زيد، لاحتمال

كونه في الجانب الشرقي، فإنه يجري استصحاب حياة زيد، وذلك لعدم أثر للجانب الشرقي والغربي، بل الأثر لوجود زيد، بخلاف مسألة العبادة فإن الأثر لخصوص الطرف الأسفل فإنه متنجس، أو الطرف الأعلى فإنه متنجس.

ومنها: ما لو تردّد متنجس بين تنجسه بما يكفي لتطهيره الغسلة الواحدة بالماء القليل كالمتنجس بالدم، وبين ما يحتاج في تطهيره إلى الغسلتين كالمتنجس بالبول، فإنه بعد الغسل مرّة يستصحب بقاء النجاسة.

وفيه ما مرّ من أنه لا يمكن إبقاء المتيقن السابق. وقيل: بكفاية الغسل مرّة واحدة لوجهين:

الأول ما ذكره في مصباح الاصول بأن استصحاب العدم الأزلي في النجاسة يقتضي أن لا تكون بولا (1).

وفيه أن استصحاب العدم الأزلي غير واضح ولا نقول به.

الثاني: استصحاب عدم تنجس الموضع بالبول، ولا يعارضه استصحاب عدم التنجس بالدم لعدم الأثر له؛ لأنّ الغسل مرّة واحدة متيقن علي كلّ حال.

وفيه أن استصحاب عدم تنجس الثوب بالبول لإثبات تنجسه بالدم لا يجري لأنه مثبت، واستصحاب عدم تنجسه بالبول لثلاً يجب غسله مرّتين معارض باستصحاب عدم تنجسه بالدم، فإنّ أثره الغسل مرّة بشرط لا.

أقول: العلم الاجمالي بوجوب إزالة الدم بالغسل مرّة، أو إزالة البول بالغسل مرّتين يقتضي وجوب الغسل مرّتين، فهو من قبيل أن يعلم إجمالاً أنّه مديون لزيد بدينار أو لعمر و بدينارين، فإنه يجب الاحتياط؛ لأنه لو كان بولا فهو مأمور بإزالة البول. وقال في نهاية الداربية مثل ما قلناه (2). ي.

ص: 244

1- مصباح الاصول 106:3-107.

2- نهاية الداربية 76:3 الطبع الحجري.

و منها: أن الحلّي التي يصوغها الكافر إن علم ملاقاته لها مع الرطوبة يجب غسلها و يطهر ظاهرها، و يبقى باطنها علي النجاسة، و اذا استعملت مدّة و شكّ في ظهور الباطن و جب تطهيرها (1).

أقول: وجهه أنّ هذا الموضوع من الحلّي كان نجسا قبل تطهيره و يشكّ في بقاء النجاسة. و فيه أنّ الاشارة إلي هذا المورد و أنّه سواء كان ظاهرا أو باطنا كان نجسا غير صحيح؛ لأنّ الظاهر صار طاهرا، فلا معني لضّمّه إلي الباطن.

و منها: ما لو علم بجنابة ليلة الخميس و الاغتسال بعدها، ثمّ رأى يوم الجمعة في ثوبه جنابة و شكّ في أنّها من ليلة الخميس التي اغتسل منها، أو حدثت ليلة الجمعة و لم يعلم بها، فيشير إلي زمان خروج المني الذي بثوبه و يقول: إنّه في ذلك الحين كان جنبا، سواء كان ليلة الخميس أو ليلة الجمعة، و يشكّ في بقائه، فيستصحب إلي هذا الوقت، و يستصحب الطهر الحاصل له بعد الاغتسال، فيتعارضان. و كذا لو علم باحتلامين و باغتسال و كان تاريخ الاغتسال معلوما و احتمل وقوع الاحتلامين قبله.

أقول: اليقين بالجنابة في ليلة الخميس قد زال؛ لأنّ الجنابة التي اغتسل منها غير باقية، فلا يصحّ استصحاب بقائها، فإنّه بعد الاغتسال منها بمنزلة من خلق طاهرا، و الأثر الموجود علي الثوب أثر جنابة هي مشكوكة بعد الغسل، فاستصحب الطهر بعد غسل الجنابة الحاصلة ليلة الخميس يجري بلا مزاحم.

و كذا الكلام فيما علم تكرار السبب، فإنّه في زمان الغسل المعلوم قد زال جنابته و يشكّ في جنابته بعده؛ لاحتمال وقوع الاحتلامين قبله.

و بعبارة اخري: لا يوجد جنابة كلّية في الخارج، بل الموجود في الخارج إمّا 5.

ص: 245

جنابة ليلة الخميس فقط، أو هي مع جنابة ليلة الجمعة إن كان أجنب فيها، فلا يمكن أن يقال: تلك الجنابة التي كانت ليلة الخميس أو بعدها مشكوك بقاؤها، وذلك لأنّ جنابة ليلة الخميس كعدم الجنابة؛ لأنه لا فرق بين أن لا يجنب أصلاً وبين أن يجنب و تزول جنابته بال غسل.

ومنها: أنّ من شكّ في يوم الثلاثين أنّه آخر يوم من شهر رمضان، أو أول يوم من شوال، يجب عليه أن يصوم لاستصحاب بقاء الشهر بناء على جريان الاستصحاب، أو لقوله «أفطر للرؤية».

ثمّ إنّ الشكّ المذكور يستلزم الشكّ في كون اليوم بعد اليوم المشكوك أول شوال أو اليوم الثاني من شوال، واستصحاب بقاء شهر رمضان في اليوم الثلاثين لا يثبت أنّ غده أول شوال.

وتمسك في مصباح الاصول لإثبات كونه أول شوال باستصحاب آخر حيث قال: إنّه بعد مضي دقيقة من اليوم الذي نشكّ في أوليته، نقطع بدخول أول الشهر، لكننا لا ندري أنّه هو هذا اليوم ليكون باقياً، أو اليوم الذي قبله ليكون ماضياً، فنحكم ببقائه بالاستصحاب و ترتّب عليه الآثار الشرعيّة، كحرمة الصوم مثلاً (1).

وفيه أولاً: أنّه في الآن الأوّل يعلم إجمالاً أنّه عيد، أو اليوم السابق عيد، ولا مجال للاستصحاب. وثانياً: بعد مضي دقيقة لا يمكن أن يقول: إمّا أنّ اليوم الماضي عيد أشكّ في بقاءه، أو هذا اليوم عيد؛ لأنّ ضمّ اليوم الماضي إلي هذا اليوم كضمّ الحجر إلي جنب الانسان. وبعبارة اخرى: مضي اليوم السابق لا يحتمل بقاؤه في اليوم اللاحق.

ومنها: ما لو علم نجاسة ثوب صوف: إمّا لكونه من شعر الخنزير، أو لكونه شعر5.

ص: 246

معز متنجّسا بالبول، فإنّه لو غسل بالماء يشكّ في صيرورته طاهرا، فيستصحب نجاسته.

وفيه أنّه إذا غسله، فليس له أن يستصحب النجاسة السابقة عليّ أيّ تقدير من كونها ذاتية أو عرضية لزوال العرضية، وحينئذ يشكّ في أنّ هذا الشعر طاهر أو نجس، ومقتضي أصالة الطهارة الحكم بطهارته.

وقال في المصباح: إنّ مقتضي استصحاب العدم الأزلي عدم كونه شعر خنزير، و تزول النجاسة البولية لو كانت بغسله (1).

وفيه عدم صحّة استصحاب العدم الأزلي.

وقيل: إذا شكّ في ثوب أنّه من شعر الخنزير، أو من غيره الطاهر، فأصالة الطهارة تقتضي طهارته، فإذا تنجّس بالبول و غسله طهر بالغسل؛ لأنّه طاهر قد تنجّس، وكلّ طاهر تنجّس يطهر بالغسل، بخلاف الأوّل؛ لأنّه يعلم ابتداء أنّه نجس.

وفيه أنّا نعلم عدم الفرق بين الصورتين بالبداهة و الضرورة.

القسم الثالث: أن يعلم بتحقّق الكلّي في الدار في ضمن زيد مثلا، واحتمل دخول عمرو في الدار مقارنة لخروج زيد، بحيث لم يتخلّل زمان لم يكن في الدار انسان، أو احتمال من الأوّل وجود عمرو معه، ثمّ علم بخروج زيد من الدار، فإنّه يشكّ في خروج الكلّي؛ لاحتمال بقاءه في ضمن عمرو، أو علم بوجود سواد شديد و علم بزوال السواد، لكن لم يعلم زوال شدّته، أو زوال أصل السواد، و الظاهر عدم جريان الاستصحاب في الموردین الأخيرين فضلا عن الأوّل؛ لأنّه ليس عليّ يقين قد طرأ عليه الشكّ، فتأمّل.

و اختار الشيخ الأنصاري رحمه الله (2) جريانه في القسمين الأخيرين. 0.

ص: 247

1- مصباح الاصول 3:113.

2- فرائد الاصول ص 640.

و نوقش عليه في الصورة الثانية بأنه لم يكن وجود الكلي في ضمن عمر و متيقنا، مع أنه يلزمه أن يحكم علي من قام من نومه و شك في أنه محتلم أن يستصحب الحدث بعد أن يتوضأ.

و أجاب عن النقض في مصباح الاصول (1) بأن الأصل عدم جنابته، فهو محدث بالأصغر، و محكوم عليه بعدم الجنابة تعبدًا.

و نوقش عليه في الصورة الثالثة بأنه من قبيل استصحاب الفرد؛ لأنه يجري الاستصحاب في بقاء أصل السواد؛ إذ العرف يري الشدة و الضعف من الحالات.

قلت: علي المختار لا يجري الاستصحاب إن كان الشك في المقتضي. و أمّا إن كان الشك في الراجع فيجري الاستصحاب؛ لأن المتيقن أنّ الموضوع مسودّ حتّي يزيل السواد زائل، فهو من نقض اليقين بالشك.

تتميم:

إذا شك في لحم من حيوان مأكول كالشاة أنه مذكي أو ليس بمذكي، حرم أكله لا لاستصحاب عدم تذكيتة؛ لأنه معارض باستصحاب عدم الموت بغير التذكية، بل للأخبار (2). نعم في خصوص التسمية لو شك فيها دلّ خبر عيسى (3) علي أنه لا بأس به. و للمسألة محل آخر بالنسبة للحكم بحلية أكل اللحم و عدمها.

و إنّما تعرّضنا لهذه المسألة هنا لأنها تشبه باستصحاب القسم الثالث، علي ما قاله الفاضل التونسي، من حيث إنّ التذكية في حال الحياة قد انتفت بالموت، لكن استمرّت في ضمن فرد آخر و هو عدمها بعد الموت. و هل يحكم بنجاسته؟ احتمالان، يستدلّ علي القول بنجاسته بأنّ زهاق روحه وجداني، و الأصل عدم

ص: 248

1- مصباح الاصول 3:119.

2- راجع: وسائل الشيعة 16:230 ب 18 و ب 20.

3- وسائل الشيعة 16:237 ب 25.

التسمية عليه وعدم استقباله القبلة وعدم فري أوداجه.

وفيه ما ذكرنا غير مرة من أنّ العلم والجهل لا مدخلية لهما في مفاهيم الألفاظ وموضوعات الأحكام الشرعية، والموضوع لحلية الأكل و الطهارة هو المذكي، أي: ما مات بسبب التذكية الشرعية، والموضوع لحرمة الأكل والنجاسة هو الحيوان الذي لم يذك، يعني الذي مات بسبب آخر غير التذكية، وكلا الأمرين حادثان، والأصل عدم الموت بسبب غير شرعي، والأصل عدم الموت بسبب التذكية، فيتعارضان ويتساقطان، ومقتضى أصالة الطهارة وحلية أكل المشتبه الطهارة والحلية، لكن الأخبار دلّت علي حرمة أكل ما لم يعلم وقوع التذكية عليه.

وأما النجاسة، فهي متفرّعة علي عنوان الميتة، إلا أن يقال بأنّ الاستفادة من هذه الأخبار الدالة علي عدم أكل ما لم يحرز تذكيته أنّ ما لا يجوز أكله ميتة شرعا، ويجري عليه أحكام الميتة، وهو غير معلوم، ولا بدّ من الاحتياط.

الأمر الخامس: في اليقين المتعلّق بالامور غير القارّة إن شكّ في بقائها.

ويبحث فيه علي مسلك القوم، وأما علي المختار من اعتبار عروض الشكّ علي اليقين، بحيث يكون اليقين موجودا لولا عروض الشكّ، فلا مجال لهذا البحث، والامور غير القارّة ثلاثة أقسام:

القسم الأول: الزمان، وهو متّصل واحد بعضه يسمّي نهارا، وبعضه أسود يسمّي ليلا، كما يسمّي قطعة منه اسبوعا، و اخري شهرا، و ثلاثة سنة.

و اورد علي جريان الاستصحاب في الزمان، بأنّه يعتبر في الاستصحاب اليقين بالحدوث و الشكّ في البقاء، و الجزء المشكوك من الزمان ليس بقاء للجزء المتيقّن، فلا يكون الشكّ في البقاء.

واجيب عنه بأنّ بقاء كلّ شيء في العرف بحسب ما يتصوّر له من الوجود، فيصدق عرفا علي النهار أنّه باق؛ لأنّ النهار عبارة عن القطعة من الزمان من أوّل

طلوع الفجر إلي الغروب و هو شيء واحد، بل قد يقال بأنه لا يعتبر في الاستصحاب عنوان البقاء، بل المعتبر فيه وحدة القضية المتيقنة و المشكوكة، و هي متحققة، فإنّ اليقين كان متعلّقاً بالنهار و الشكّ متعلّق به.

أقول: الظاهر أنّهما تعبيران عن معني واحد.

ثمّ إنّ الزمان حيث إنّ من الموضوعات الخارجية، فالشكّ في بقاءه من الشبهة الموضوعية، و لا يخفي أنّ فروعا كثيرة تترتّب علي استصحاب الزمان، كما إذا طهرت المرأة من الحيض و لا تدري بقاء الوقت حتّي تصلّي، و المسافر جاء إلي وطنه و لا يدري قبل الزوال أو بعده، إلي غير ذلك من الموارد ممّا يكون الزمان شرطا للتكليف أو ظرفا للمكلف به، و الاستصحاب المتصوّر في هذه الموارد ستة:

الأول: استصحاب الزمان بنحو مفاد كان التامة، و ذلك لأنّ اليوم له وجود من أوّل طلوع الشمس إلي الغروب كسائر الموجودات، فإذا شكّ في بقاءه استصحب بقاءه، و قد جعل جماعة من الاصوليين جريان الاستصحاب فيه خاليا عن الاشكال، لكن قال الشيخ الأنصاري رحمه الله و غيره: أنّه لا يكاد يجدي في إثبات كون الجزء المشكوك فيه متّصفا بكونه من النهار أو من الليل.

الثاني: استصحاب الزمان بمفاد كان الناقصة، أي يشير إلي هذا الزمان، و هو الواحد المستمرّ المتّصل بأنّه كان نهارا، فهو الآن نهار، و اشكل عليه بأنّ هذا الآن متي كان نهارا؟.

الثالث: استصحاب عدم تحقّق الزوال، أو عدم طلوع الفجر بمفاد ليس التامة.

و الظاهر أنّ الاشكال فيه هو الاشكال في جريانه في بقاء النهار، كما أفاده الشيخ الأنصاري رحمه الله.

لكن في المصباح قال: لا إشكال في جريانه حتّي مع المنع عن جريان

الاستصحاب في الزمان (1). وفيه نظر واضح؛ لأنّ هذا العدم غير العدم السابق.

الرابع: استصحاب العدم بمفاد ليس الناقصة. وفيه ما مرّ.

الخامس: استصحاب الحكم أي استصحاب وجوب الامساك. اختاره الشيخ الأنصاري رحمه الله (2)، نظير استصحاب وجوب الصلاة لمن شكّ بعد دخول الوقت في أنّه صلّى أو لم يصلّ، ولكن ذكر هناك عدم الحاجة إليّ جرّ الحالة السابقة؛ لأنّ نفس الشكّ في الفراغ عن الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينيّة.

وأورد عليه في المصباح بأنّ وجوب الامساك لا يثبت كون الامساك في النهار. وفيه نظر؛ لعدم الحاجة إليّ إثبات كون الامساك في النهار بعد وجوب الامساك.

السادس: استصحاب كون الامساك في النهار، ذكره في الكفاية، لكن لا يأتي في الفعل الذي لم يكن موجوداً، كالصلاة إلاّ بالاستصحاب التعليقي أي لو كان يصلّي قبل ذلك كان في النهار.

ثمّ إنّ اختار في المصباح (3) كفاية استصحاب الزمان بمفاد كان التامة؛ لأنّ الموضوع إذا كان مركّباً من العرض ومعرضه احتاج إليّ إثبات الاتّصاف، وأمّا إذا لم يكن كذلك لم يحتج إليّ إثبات الاتّصاف وكفي وجود الجزئين، كالطهارة في الصلاة، و الامساك صفة للصائم، و الزمان جوهر فيكفي استصحاب الزمان و الامساك.

أقول: اتّصاف كلّ شيء بحسبه، وإمساك الانسان في النهار غير إمساكه في الليل، و الواجب صوم يوم شهر رمضان لا صيام المكلف و وجود اليوم، بخلاف 6.

ص: 251

1- مصباح الاصول 123:2.

2- فرائد الاصول ص 645.

3- مصباح الاصول 126:3.

الصلاة مع طهارة المصلّي. هذا كلّ بناء علي جريان الاستصحاب.

وأما علي المختار، فأقول: الزمان منصرم و المبحوث عنه هو ما فرض له أوّل و آخر، كالسنة و الشهر و الاسبوع و الليل و النهار، و هي أسماء للزمان بين مبدئها و منتهاها، فيوم الجمعة من أوّل الطلوع إلي الغروب، و ليلة السبت من أوّل الغروب إلي الطلوع، فإن كان لا يعلم أنّ النهار عشر ساعات أو احدي عشرة ساعة، و الشهر تسعة و عشرون يوماً أو ثلاثون، فهو من الأوّل علي يقين و شكّ، لا علي يقين يكون الشكّ ناقصاً له.

و إن كان يعلم بأنّ النهار عشر ساعات، و كان نائماً فاستيقظ، و لا يدري أنّها الساعة العاشرة، أو الساعة التاسعة، فلا يقال إنّّه متيقّن بأنّ هذه الساعة نهار، و كونه علي يقين في الساعة الثامنة لا يقتضي كون الشكّ ناقصاً له، فإذا لم يجر الاستصحاب، فلا بدّ من العمل بالعلم الاجمالي بكون هذه الساعة من اليوم أو من الليل، و ليس شكّاً في البقاء لا في المقتضي و لا في الرفع، و هكذا الاسبوع و الشهر و السنة، و ليس عدم الغروب إلّا الزمان الذي يكون قبل الغروب، و هذا لم يكن في حال الشكّ علي يقين منه لو لا الشكّ، بل يعلم إجمالاً بعدم النهار أو بعدم الليل في هذه الساعة، فينبغي في هذه الموارد الاحتياط، أو الرجوع إلي الاصول الاخر.

و قد ظهر ممّا ذكرنا عدم الفرق بين استصحاب بقاء النهار و استصحاب عدم الغروب، في أنّ كلاّ منهما ليس له حالة سابقة، لكن قال في مصباح الاصول: إنّّه لا إشكال في جريان استصحاب عدم طلوع الفجر حتّي علي القول بعدم جريانه في الزمان (1).

و فيه أنّه لا فرق بينهما؛ لأنّ هذا الزمان ليس له حالة سابقة؛ لأنّ عدم الطلوع في 3.

ص: 252

السابق غير عدم الطلوع فعلا، ولعلّه يظهر بالتأمل.

وأيضا ظهر أنّ المانع عدم وجود الحالة السابقة لهذا الزمان، لكن قال في مصباح الاصول: إن شك في بقاء النهار مثلا، وقلنا إنّ النهار إسم لما بين طلوع الشمس إلي الغروب، فالاستصحاب يجري لوحدة القضية الميّنة و المشكوكة بالدقّة العقلية (1) انتهى.

ولعلّ نظره إلي استصحاب بقاء النهار بعنوان وجوده المحمولي لا لإثبات أنّ هذا الزمان نهار. ولكن فيه نظر؛ لأنّ الزمان ليس شيئا قارّا يبغي، فتأمل ليظهر مرادنا.

هذا كلّه في الشبهة الموضوعية، كالشكّ في طلوع الشمس مثلا، وقد يكون الشكّ في بقاء الزمان لشبهة حكمية، كما إذا تردّد مفهوم الغروب بين غروب الشمس و بين ذهاب الحمرة المشرقية، أو دلّ خبر علي أنّ آخر وقت الظهرين غروب الشمس، و دلّ خبر آخر علي أنّه ذهاب الحمرة المشرقية، و تعارضا فصار سببا للشكّ، فهل يجري بعد غروب الشمس استصحاب بقاء النهار، بناء علي جريان استصحاب الزمان أم لا؟ فيه إشكال، من اتحاد الزمان عرفا، نظير الشكّ في صدق الأرض علي الآجر، فإنّه يعدّ من الحالات، كاللحم المطبوخ وغيره، فيستصحب الأرضية. و من عدم الشكّ في البقاء، وهو الأظهر.

القسم الثاني: الامور التدريجية، كالتكلم و جريان الماء و قذف دم الحيض و يكون فيها الأقسام الثلاثة للكلّي، فلو أنّ زيدا كان مشغولا بقراءة سورة الجمعة مثلا و شككنا في أنّه ما زال يقرأ أو قطعها أو أتمّها، فيستصحب قراءته سورة الجمعة، كما يستصحب قراءته كلّي السورة، و هذا القسم هو القسم الأوّل. 2.

ص: 253

ولو تردّد بين سورة الجمعة و سورة إنّأ أنزلناه، و علم أنّه لو كان المقرّو سورة إنّأ أنزلناه فقد أتمّها، كان من القسم الثاني. و لو علم أنّه شرع في سورة إنّأ أنزلناه و علم باتمامها و شكّ في شروعه في سورة ثانية، كان من القسم الثالث.

أقول: ينبغي التفصيل بين ما تيقّن وجود الأمر المتصرّم و شكّ في رافعه، فهو علي يقين لو لم يطرأ الشكّ، و يكون الشكّ ناقضا لليقين، فيجري الاستصحاب، كما لو علم أنّ الماء يجري إلي ساعة لوجود ماء كثير في الخزانة، و شكّ في انسداد الأنبوب، فإنّه علي يقين لو لا طروء الشكّ، فيجري الاستصحاب علي إشكال، و بين غيره فلا يجري؛ لأنّ اليقين فيه محدود، فلو لم يعلم أنّ الماء الموجود في الخزانة بمقدار كرتين حتّي يجري منه إلي ساعة، أو بمقدار كرتين حتّي يجري إلي نصف ساعة، فهو من الأوّل له يقين و شكّ محدود، و ليس علي يقين لو لا طروء الشكّ.

ثمّ إنّّه لا بدّ من اتّصال جري الماء أو الدم أو التكلّم في جريان الاستصحاب؛ لأنّه يعتبر وحدة القضية المتيقّنة و المشكوكة، نعم ذكروا أنّّه لا يضرّ بالاتّصال الوقفات اليسيرة.

وفصّل في مصباح الاصول (1) بين التكلّم و غيره، لكن الظاهر عدم الفرق.

القسم الثالث: ما إذا كان الزمان مأخوذا في الحكم و تردّد بين الزمان القصير و الطويل، كخيار الغبن المرّد بين أوّل زمان اطلاع المغبون علي الغبن، و بين استمراره بعد الاطلاع إلي أن يختار المغبون، فهل يجري استصحاب الغبن بعد انقضاء أوّل أزمنة اطلاع المغبون و تمكّنه من الرّدّ أم لا يجري؟ أو علم وجوب الجلوس في المسجد يوم الجمعة إلي الزوال و لم يعلم وجوبه إلي ما بعد الزوال.9.

ص: 254

أما علي المختار فلا يجري؛ لأنّ اليقين معيّن و محدود، و ليس الشكّ ناقصاً له.

و أما علي مختار القوم، فإن كان الزمان ظرفاً للجلوس، فيكون ما بعد الزوال و قبله شيئاً واحداً، جري استصحاب وجوب الجلوس؛ لأنّ هذا الزمان لا يلاحظ مستقلاً ليقال: الأصل عدم جعل الوجوب له، بل يكون تمام النظر إلي وجوب الجلوس، و إن اخذ قيماً، بأن كان الجلوس في كلّ ساعة من ساعات اليوم فرداً غير الفرد الآخر، لم يجر استصحاب الوجوب لتبدّل الموضوع، و لو لم يعلم أنّه من أيّ النحوين لم يجر استصحاب وجوب الجلوس؛ لاحتمال تبدّل الموضوع.

لكن قيل: إنّ الزمان و إن اخذ ظرفاً فهو قيد واقعا؛ لأنّ الاهمال في الواقع غير معقول، فلا محالة يكون قيماً.

و فيه نظر؛ لأنّ المناط صدق نقض اليقين بالشكّ عرفاً، و هو صادق فيما اخذ الزمان ظرفاً في لسان الدليل لا ما اخذ قيماً.

ثمّ إنّ الحكم الذي بيد المولي هو إنشاء الوجوب، أو إنشاء طهارة الشيء. و أمّا انطباقه علي مصداقه، فهو تكويني قهري و ليس حكماً آخر، و تسميته بفعلية الحكم من جهة انطباقه عليه تكوينياً، لا أنّه مرتبة اخري من الحكم، فالمولي ينشئ وجوب الحجّ علي من يستطيع، و انطباقه علي من حصل له الاستطاعة قهري تكويني لا ربط له بالمولي كشارع.

ثمّ إنّ إنشاء وجوب الجلوس: إمّا أن يكون إلي الزوال، أو إلي الغروب، فإن علم ذلك فهو. و إن شكّ في أنّه من أيّهما، و كان الزمان ظرفاً للحكم بنظر العرف، و كان الجلوس بعد الزوال هو الجلوس قبله عرفاً، فحينئذ يصدق أنّه علي يقين من الوجوب و شكّ في بقائه، فبمقتضى أخبار عدم نقض اليقين بالشكّ يحكم ببقاء الوجوب في مرحلة الانشاء.

ثمّ إنّ بعد تحقّق الوجود التكويني للنهار ينطبق الحكم الواقعي و الحكم

الظاهري علي الخارج قهرا و تكويننا، فليس هناك إلا حكم واحد، و ما بيد المولي الذي هو الحكم فقط هو إنشاء الحكم الواقعي، ثم إنشاء تعميمه إلي زمان الشك في بقاء الحكم إن كان الموضوع متحدا عرفا بأخبار الاستصحاب.

و أما مرحلة انطباق الحكم الواقعي و الظاهري علي خارجه، فهو تكويني قهري، و ليس للحكم مرتبة جعل غير مرتبة المجعول، بل الجعل هو الانشاء و المجعول هو المنشأ؛ لعدم انفكاك الایجاد عن الوجود.

و أما الانطباق القهري، فليس مرتبة للحكم يكون بيد المولي يعممه أو يخصصه، أو يجري فيه الاستصحاب.

و بما ذكر ظهر النظر فيما أفاده النراقي رحمه الله و غيره، فلاحظ ما أفاده الشيخ الأنصاري رحمه الله (1) و غيره.

الأمر السادس: لا فرق بين اليقين المتعلق بالحكم الذي يكون فعلياً أو معلقاً أو مشروطاً في الاستصحاب. فعلي المختار من اعتبار أن يكون علي يقين لو لا طروء الشك ليصدق نقض اليقين بالشك يجري الاستصحاب لو كان كذلك.

فإذا نذر في يوم السبت أن يصوم يوم الجمعة بنحو الواجب المعلق، أو نذر إن جاء ولده من السفر أن يصوم يوم الجمعة علي نحو الوجوب المشروط بمجيء المسافر، ثم شك في يوم الأحد أن والده حلّ نذره أم لا، بناء علي أن للوالد حلّ نذر ولده لا اشتراط انعقاده بإذته، جري استصحاب الالتزام الحاصل من النذر.

و كذا لو أوصي أو دبر ثم شك في أنه هل رجع عن وصيته أم لا؟ بناء علي جواز الرجوع في الوصية. هذا في الشبهة الموضوعية.

و أما في الشبهة الحكمية، فلا يجري الاستصحاب علي المختار؛ لأنه إن احرز6.

ص: 256

من الدليل التعميم لجميع الأحوال فهو، وإلا فهو علي يقين و شكّ من أوّل الأمر، و لا يجري فيه الاستصحاب.

و من أمثلة الواجب المشروط ما لو شكّ المدرك لزمانى حضور المعصوم و غيبته فى و جوب صلاة الجمعة عليه، فإنّه يجرى استصحاب الوجوب، بناء على تعميمه للشكّ فى المقتضى، مع أنّ و جوب الصلاة مشروط بدخول الوقت و هو مجيء الزوال.

و اورد عليه بأنّ استصحاب الوجوب إن دخل الوقت معارض باستصحاب عدمه قبل دخول الوقت.

أقول: علي المختار لا يجرى استصحاب الوجوب؛ لأنّ اليقين محدود بزمان حضور المعصوم.

و من الأمثلة المعروفة للإستصحاب التعليقى غليان الزبيب، فإنّه لا يجرى فيه الاستصحاب علي المختار. و أمّا علي سائر المباني، ففي جريانه و عدمه قولان:

الأوّل: الجريان، اختاره الشيخ الأنصاري رحمه الله (1)؛ لأنّ حرمة العصير العنبي عند الغليان كانت ثابتة فى العنب، فيستصحب بقاؤها بعد صيرورته زيبيا، و الحرمة المذكورة كانت موجودة فى العنب لا فى غيره، و عبّر الشيخ عنها بأنّ سبب الغليان للحرمة كانت موجودة.

و أورد عليه فى فوائد الاصول، فقال: و العجب من الشيخ رحمه الله حيث إنّه شدّد النكير علي من قال بجعل السبب و الملازمة، و مع ذلك ذهب إلي جريان استصحاب الملازمة فى الاستصحاب التعليقى (2) انتهى.

و فيه أنّه صرّح فى بحث الحكم التكليفى و الوضعى بأنّ سبب الدلوک لوجوب 3.

ص: 257

1- فوائد الاصول ص 654.

2- فوائد الاصول ص 173.

الصلاة ليست إلا وجوب الصلاة عند الدلوك، وبأن سببها اتلاف الصبي لزمانه بعد البلوغ ليست إلا الوجوب المستفاد من قوله «أغرم ما أتلفته في صغرك» ففيما نحن فيه أيضا يكون كذلك.

الثاني: عدم الجريان، قال في المصباح: إن القيود ترجع إلي الموضوع، فمعني وجوب الحج إن استطاع هو وجوب الحج علي المستطيع، وكذا حرمة العنب إذا غلي ترجع إلي حرمة العصير المغلي، وهذه الحرمة لم تتحقق في الخارج كي يستصحب (1).

وفيه أن الشارع أنشأ الحكم علي العصير المغلي، والمفروض أن العرف يري اتحاد الزبيب مع العنب، فيستصحب حكم العصير المغلي إلي الزبيب في مرحلة الجعل، ثم يكون التطبيق علي الخارج قهريًا.

ثم إنه اورد علي استصحاب الحكم المعلق أنه معارض باستصحاب عدمه.

واجيب عن المعارضة بوجهين:

الأول: ما ذكره الشيخ الأنصاري رحمه الله (2) من حكومة استصحاب المعلق علي المنجز، أي: استصحاب وجوب صلاة الجمعة إن دخل الوقت علي استصحاب عدم وجوبها قبل دخول الوقت؛ لأن الشك في وجوبها ناش عن بقاء الوجوب إلي زمان غيبة المعصوم. وكذا استصحاب حرمة العصير المغلي حاكم علي استصحاب الاباحة؛ لأن منشأ الشك في الحرمة و الاباحة شمول حكم العصير العنبي للزبيب المغلي، فإذا جري الاستصحاب ارتفع الشك.

و اورد عليه بأن الشكّين في رتبة واحدة مسببان عن العلم الاجمالي بجعل الوجوب أو عدمه، وكلاهما مسبوقان باليقين.4.

ص: 258

1- مصباح الاصول 3:138.

2- فرائد الاصول ص 654.

الثاني: ما ذكره في الكفاية، قال: وبالجملة يكون الاستصحاب متممًا لدلالة الدليل علي الحكم فيما أهمل أو اجمل، كان الحكم مطلقًا أو معلقًا، فبركته يعم الحكم للحالة الطارئة اللاحقة كالحالة السابقة. إلي أن قال: فالغليان في المثل كما كان شرطًا للحرمة كان غاية للحلية، فإذا شك في حرمة المعلّقة بعد عروض حالة عليه شك في حليته المغيابة لا محالة أيضًا (1).

أقول: ليس حلية الزبيب حلية ثابتة للعنب، بل الزبيب حلال واقعي، وإن فرض كون العنب حرامًا، مع أنه لو سلّم في المثل المذكور، فليس الأمر كذلك في جميع الموارد.

و ينبغي التنبيه علي أمرين:

الأول: أنهم ذكروا أنّ الاستصحاب التعليقي لا يجري في الشبهة الموضوعية، ومثّلوا له بما لو كان الماء كراً، فنقص منه ما يوجب الشك في بقائه علي الكرية، فلا يحكم بطهارة متنجس غسل فيه؛ لاستصحاب تطهره لو غسل فيه قبل أن ينقص منه شيء؛ لأنه لم يتحقق شيء حتّي يكون متيقّنا ويستصحب بقاؤه بعد الشك فيه، فلا بأس باستصحاب عدم انغساله بالكرّ.

الثاني: أنّ المثل المعروف خارج عن مسألة التعليقي؛ لأنّ الزبيب ليس له ماء.

وفيه أنّ الموضوع للحرمة ولو بمناسبة الحكم والموضوع هي الحلاوة الباقية في الزبيب، ولذا ربّما لا يحتاج إلي الاستصحاب.

الأمر السابع: لا شك في عدم نسخ شريعتنا، وأنّ كلّ حكم ثبت من النبي صلّي الله عليه وآله أو أحد المعصومين عليهم السّلام، فهو باق إلي أن يعلم بيان تخصيص الحكم من المعصوم المتأخّر. 8.

ص: 259

وأما الحكم الثابت في الشرائع السابقة إن شك في نسخه بهذه الشريعة، ففي استصحابه و عدمه و جهان، المختار عدم جريانه؛ لاحتمال اختصاص الحكم بأهل تلك الشرائع، فلا يقين بالحكم لو لا طروء الشك، وهو معتبر في صدق نقض اليقين بالشك، كما تقدم.

وأما علي مختار القوم و تعميم الاستصحاب للشك في المقتضي، فلا بأس بجريانه.

ونوقش فيه من وجوه:

أحدها: تبدل الموضوع.

وفيه أنه لا دخالة لخصوصية الأشخاص في الحكم، بل الحكم متعلق بالمكلف، و هو باق عرفا، مضافا إلي أنه قد لا ينقرض أهل الشريعة السابقة، بل يبقى طائفة منهم يدركون الزمانين.

ثانيها: العلم الاجمالي بنسخ بعض الأحكام.

وفيه أن المتيقن هو المقدار المعلوم نسخه، و يكون ما عداه مشكوكا و ليس طرفا للعلم.

ثالثها: ما في مصباح الاصول من أن النسخ بمعنى الدفع، أي: بيان أمد الحكم، فمرجع الشك إلي سعة المجعول و ضيقه، و احتمال سعته و شموله لغير أهل الشرائع السابقة، يكون من الشك في التكليف ابتداء، إلي آخر ما أفاده (1)، فلاحظ كلامه.

قلت: بناء علي صدق وحدة الموضوع يكون من الاستصحاب في الشك في المقتضي، فعلي القول بجريانه ينبغي القول به، و يكون معارضا لاستصحاب عدمه7.

ص: 260

جعل الوجوب علي من لم يدرك الشريعة السابقة.

رابعها: أنه لم يبق حكم لم يشرعه نبينا ليستصحب من الشرائع السابقة، فإنه روي عنه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَنَّهُ قَالَ: مَا مِنْ شَيْءٍ يَقْرَبُكُمْ إِلَي الْجَنَّةِ إِلَّا أَمَرْتُكُمْ بِهِ، وَمَا مِنْ شَيْءٍ يَبْعَدُكُمْ عَنِ النَّارِ إِلَّا نَهَيْتُكُمْ عَنْهُ. وَمَقْتَضَاهُ نَسْخَ جَمِيعِ الشَّرَائِعِ السَّابِقَةِ.

وفيه أن من أحكام هذه الشريعة عدم نقض اليقين بالشك، فهو نظير تقليد الميت بالتقليد عن الحي المفتي بجواز تقليد الميت.

تتمة: لا يخفي أن مكارم الأخلاق والأفعال القبيحة بالذات أو الحسنة كذلك، أمور لا تختلف فيها الشرائع، ولذا ورد في أخبارنا أن المسيح عليه السلام قال كذا، وإن الشيطان قال ليحيي عليه السلام كذا. ومنه ما حكى عن الامام الحسن العسكري عليه السلام من شك ثوبه علي أخيه السيد محمد، حيث أجاب عن المعترض عليه بأن موسى عليه السلام قد شك ثوبه علي أخيه هارون، فإن الغرض من الحكاية أن هذا الفعل لو كان قبيحا لم يفعله نبي الله موسى عليه السلام، ولا ربط له بالاستصحاب.

الأمر الثامن: المستفاد من الأخبار التي استدلت بها علي الاستصحاب هو التعبد بمثل الحالة السابقة فيما كان بيد الشارع وضعه ورفع، بلا واسطة أمر غير شرعي ولا إطلاق لها يشمل الأثر الشرعي المترتب علي الأمر الغير الشرعي، فإذا شك في حياة زيد الملفوف باللحاف، فاستصحاب حياته يجري لترتيب الآثار الشرعية المترتبة علي حياته من عدم جواز تزويج زوجته، وعدم جواز التصرف في أمواله.

وإن قدّ اللحاف المذكور مع من فيه بنصفين، فاستصحاب حياة زيد الملفوف لا يثبت كون القدّ قتلا والقادّ قاتلا؛ لأنّ القتل هو إزهاق روح الحي واقعا، والاستصحاب لا يثبت الحياة الواقعية، بل مجرد التعبد بكونه حيّا ظاهرا، وهذا واضح.

ثم إن جميع الامور التعبدية تابعة لمقدار التعبد، فإذا قامت البيّنة علي أنّ زيدا شرب الخمر، ثبت بها نجاسة فمه و غيرها من الآثار الشرعية، و لكن لا يثبت بذلك سكره؛ لأنّه ليس بيد الشارع بل هو أمر تكويني، فإذا كان للسكر أثر شرعي لم يترتب لعدم ثبوته، فلا فرق بين الأصل و الأمانة في أنّ المتبع مقدار دلالة دليل حجّيتهما، إلا إذا كان شرب الخمر مستلزما للاسكار بحيث لم ينفك عنه، فيكون الاخبار عن شربه إخبارا عن سكره.

ثم إن الاستصحاب كما تقدّم أصل تعبدي؛ لأنّه يجري فيما إذا ظنّ ظنا قويا علي خلاف الحالة السابقة، فلو ظنّ المتطهر ظنا قويا لم يبلغ حدّ الاطمئنان أنّه قد نام، فإنّه يستصحب الطهارة، بل الاطمئنان إن لم يطلق عليه اليقين عرفا لا يكون ناقضا، وفيه إشكال.

و الفرق بين الأصل و الأمانة أنّ لسان الأوّل جعل الحكم في مورد عدم العلم بالواقع في نفسه من دون نظر إلي الواقع، بل و حتّي لو خالف الواقع. و لسان الثاني جعل الحجّية في مورد عدم العلم بالواقع بعنوان أنّه الواقع لا في مقابل الواقع.

و أشار إلي ذلك الشيخ الأنصاري رحمه الله، حيث قال: إنّ المراد بالدليل الاجتهادي كلّ أمانة اعتبرها الشارع من حيث أنّها تحكي عن الواقع و تكشف عنه بالقوّة، و تسمّي في نفس الأحكام أدلّة اجتهاديّة، و في الموضوعات أمارات معتبرة، فما كان ممّا نصبه الشارع غير ناظر إلي الواقع، أو كان ناظرا لكن فرض أنّ الشارع اعتبره لا من هذه الحيثيّة، بل من حيث مجرد احتمال مطابقتها للواقع، فليس دليلا اجتهاديا، بل هو من الاصول، و إن كان مقدّما علي بعض الاصول الاخر، و الظاهر أنّ الاستصحاب و القرعة من هذا القبيل، إلي آخر ما أفاده (1).4.

ص: 262

نعم النتيجة بين الأصل و الأمانة واحدة فيما إذا لم يكن الاخبار عن الشيء منحللاً إلى الاخبار عنه وعن لازمه، وأما إذا كان كذلك ترتب الأثر المترتب علي لازمه. ولكن ذكر صاحب الكفاية في مبحث الاجزاء أن الأمر الظاهري إن كان مفاد الأصل يجزيء؛ لأنه حكم ظاهري يوسّع الحكم الواقعي. وإن كان مفاد الأمانة لم يجزيء؛ لأنه يحكي عن الواقع. و تقدّم الكلام عليه.

و أما ما يقال من أن المجعول في الاستصحاب الطريقيّة و اعتبار غير العالم عالماً بالتعبّد، فإنه الظاهر من الأمر بإبقاء اليقين و عدم نقضه بالشكّ، فلا فرق بين الأمانة و الاستصحاب من هذه الجهة، بل التحقيق أن الاستصحاب أيضا من الأمانات، و لا ينافي ذلك تقديم الأمانات عليه إلى آخر ما أفاده (1). ففيه أن التحقيق أن الاستصحاب أصل تعبّدي، و أن المجعول في الأمانات ليس علما، و قد تقدّم بيانه في بحث الأمانات.

ثم إنه استدللّ بوجهين لثبوت الأثر المترتب علي الوسطة غير الشرعية، و هو المسمّي عندهم بالأصل المثبت:

الأول: أن الأثر الشرعي يثبت بالاستصحاب، سواء كان مع الوسطة أو بدونها.

و فيه نظر؛ لأنّ الأثر الشرعي مع الوسطة إنّما يثبت إذا ثبتت الوسطة؛ لأنه متفرّع عليها.

الثاني: أن التعبّد بثبوت الشيء يكون تعبّدا به و بلوازمه.

و فيه أن اللازم ليس مورد التعبّد.

ثم إنه استثنى من عدم حجّية مثبتات الاصول مواضع:

الأول: ما ذكره الشيخ الأنصاري رحمه الله، قال: إن بعض الموضوعات الخارجية⁴.

ص: 263

المتوسّطة بين المستصحب وبين الحكم الشرعي من الوسائط الخفيفة بحيث يعدّ في العرف الأحكام الشرعية المترتبة عليها أحكاماً للمستصحب.

إلي أن قال: وكيف كان فالمعيار خفاء توسّط الأمر العادي والعقلي بحيث يعدّ آثاره آثاراً لنفس المستصحب (1). وارتضاه في الكفاية.

وأورد عليه في المصباح (2) بأنّه فرق بين المسامحات العرفية والانفهام العرفي من اللفظ، والاولي ليست حجّة و ما نحن فيه منها.

أقول: وهو جيّد، ولكن ذكر صاحب الكفاية في تعليقه الرسائل أنّ ذلك ليس من المسامحات العرفية، بل من باب الانفهام من اللفظ.

أقول: يريد أنّ خطاب «لا- تنقض اليقين بالشك» حيث إنّه إلي العرف، فما فهمه العرف هو المتّبع، والعرف يفهم من الخطاب مع خفاء الوساطة ترتيب الأثر.

الثاني والثالث: ما ذكره في الكفاية، قال: كما لا يبعد ترتيب ما كان بوساطة ما لا يمكن التفكيك عرفاً بينه وبين المستصحب تنزيلاً، كما لا تفكيك بينهما واقعا أو بوساطة ما لأجل وضوح لزومه له أو ملازمته معه بمثابة عدّ أثره أثراً لهما الخ (3).

و مثلوا لما ذكره بالعلّة والمعلول وبالمتضايقين.

و اورد عليه بأنّ اليقين بأحدهما مستلزم لليقين بالآخر، فيجري الاستصحاب فيه.

الرابع: استصحاب بقاء شهر رمضان في يوم الشكّ، معناه أنّ غده أول شوال، فالوساطة خفية.

لكن قال في مصباح الاصول: إنّ استصحاب بقاء شهر رمضان في يوم الثلاثين 3.

ص: 264

1- فرائد الاصول ص 664.

2- مصباح الاصول 3:159.

3- كفاية الاصول ص 473.

لا- ثبات كون اليوم الواحد و الثلاثين يوم العيد يكون مثبتا؛ لأنَّ أوَّل سُؤال أمر بسيط منتزع عن ذهاب شهر رمضان واقعا، لكن يجري الاستصحاب بنحو لا يكون من الأصل المثبت، بتقريب أنه بعد مضيّ دقيقة من اليوم الذي نشكّ في أوليّته تقطع بدخول أوَّل الشهر، لكننا لا ندري أنه هو هذا اليوم ليكون باقيا، أو اليوم الذي قبله ليكون ماضيا، فنحكم ببقائه بالاستصحاب (1).

وفيه نظر واضح؛ لأنّه في آن أوَّل الدقيقة يعلم إجمالا أنّ اليوم الماضي أوَّل سُؤال أو هذا اليوم، فهذا من موارد العلم الاجمالي، والشكّ الموجود ليس شكّا في البقاء، بل هو شكّ في أطراف العلم الاجمالي.

وبعبارة اخري: لا يشكّ في البقاء؛ لأنّه كان في أوَّل سُؤال بالأمس، فلا معنى لإبقائه، أو في هذا اليوم متي كان هذا اليوم أوَّل سُؤال.

وذكر في الكفاية أنّ الأثر المترتب علي الكلي المحمول علي الشيء بالحمل الذاتي أو الخارج عن الشيء المحمول عليه لا بالضميمة يترتب علي استصحاب الفرد، وليس بمثبت لاتّحاد الفرد مع الكلي (2).

وفيه ما تقدّم من أنّ وجود الكلي عين وجود الفرد، ويختلف باللحاظ، فإن لوحظ من حيث إنّ له مماثلا فهو الكلي، وإن لوحظ من حيث هو هو يكون فردا، والأثر إن كان مترتبا علي الكلي، فلا بدّ من استصحابه باللحاظ الأوّل. وإن كان مترتبا علي الفرد، فلا بدّ من استصحابه باللحاظ الثاني، فإن كان الشكّ في موت زيد ليقسم ميراثه، فيستصحب بقاء الجزئي أعني زيدا. وإن كان الأثر مترتبا علي الانسان، فاستصحب بقاء زيد وهو الانسان مع خصوصياته لغو.

الأمر التاسع: يعتبر في التعبد بالاستصحاب أن يكون بيد الشارع وضعا ورفعا، 4.

ص: 265

1- مصباح الاصول 3:165.

2- كفاية الاصول ص 474.

فلا بأس باستصحاب الوجوب؛ لأنّ الشارع يوجب ويحرّم وإن ترتّب عليه وجوب الامتثال عقلا، وهذا داخل في الأمر الثامن.

الأمر العاشر: يعتبر في التعمّد بالاستصحاب أن يكون له الأثر بقاء، فلا يعتبر أن يكون له أثر حدوثا؛ لأنّ التعمّد بما لا أثر لوجوده التعمّدي لغو، فلا بدّ من أن يكون له أثر شرعا، ويكفي وجوده حين التعمّد، وهو في مرحلة البقاء.

الأمر الحادي عشر: في استصحاب العدم، وله أقسام:

الأول: أن يكون الأثر لوجود شيء بمفاد كان التامة، فإذا شكّ في وجوده جري استصحاب العدم لنفيه.

الثاني: أن يكون الأثر لعدم الوجود بمفاد ليس التامة، فإذا شكّ في الوجود جري استصحاب العدم لإثبات الموضوع، وهو عدم الوجود.

الثالث: أن يكون الأثر لا تصاف شيء بصفة وجوديّة أو عدميّة، فإن كان الاتّصاف بالوجود متحقّقا سابقا، كما إذا كان زيد قائما قبل ذلك، أو كان الاتّصاف بعدم متحقّقا سابقا، كما إذا كان زيد متّصفا بعدم القيام، فلا إشكال في جريان استصحاب الوجود في الأول، واستصحاب العدم في الثاني.

وأما إذا لم يكن الاتّصاف موجودا لعدم وجود الموضوع، ففي جريان استصحاب العدم وهو المسمّى باستصحاب العدم الأزلي و عدمه قولان:

الأول: الجريان، قال في الكفاية: إذا شكّ أنّ امرأة تكون قرشيّة، فهي وإن كانت وجدت إمّا قرشيّة أو غيرها، فلا أصل يحرز أنّها قرشيّة أو غيرها، إلاّ أنّ أصالة عدم تحقّق الانتساب بينها وبين قريش تجدي في تنقيح أنّها ممّن لا تحيض إلاّ إليّ خمسين (1) انتهى موضع الحاجة. 1.

ص: 266

أقول: الأحكام تجري علي الموضوعات الخارجيّة، فقولهُ «كلّ امرأة» يعني كلّ امرأة موجودة خارجاً تحيض إلي خمسين إلاّ امرأة موجودة منسوبة إلي قريش، وهذه العبارة معناها تنويع المرأة إلي قرشيّة وغير قرشيّة، ولا حالة سابقة لهذه المرأة أنّها قرشيّة أو غير قرشيّة.

توضيحه: أنّ استصحاب عدم القرشيّة يكون علي ثلاثة أوجه:

الأوّل: عدم وجود المرأة القرشيّة، مثلاً كان عدد النساء القرشيات ألف نسمة، وبعد وجود هذه المرأة يشكّ في أنّ عددهنّ صار واحدة و ألفاً، فيستصحب عدم وجود امرأة قرشيّة آخري وبقاء الألف.

الثاني: عدم وجود المرأة القرشيّة المخصوصة التي هي بنت فلان مع جميع الخصوصيات الموجودة في هذه المرأة حيث يشكّ إنّها وجدت أم لا؟ وهذه أيضاً لها حالة سابقة، فيستصحب عدم وجود المرأة القرشيّة بهذه الأوصاف.

الثالث: إذا كان الشكّ في أنّ هذه الموجودة خارجاً التي يشار إليها بالإشارة الحسيّة هل هي قرشيّة أم لا؟ وهذه ليست لها حالة سابقة؛ لأنّ هذه الموجودة قبل وجودها لا معني لأن تكون قرشيّة أو غير قرشيّة، وقد تقدّم بيان عدم الجريان في باب العامّ والخاصّ.

هذا كلّهُ إذا كان الشكّ في وجود الشيء، ومثله الشكّ في مبدء وجوده، فلو علم كون زيد ميتاً يوم الجمعة، لكن شكّ في مبدئه، فالأصل عدمه إلي يوم الجمعة، نعم لا يثبت الموت يوم الجمعة.

وأما إذا كان الشكّ في شيئين حدثا لم يعلم تقدّم أحدهما علي الآخر، أو تأخره أو تقارنه، أو كان الشكّ في تقدّم احدي الحالتين لشخص علي الآخري، فيقع الكلام في مقامين:

أما المقام الأوّل: ففي الحادثين، وهما علي قسمين:

القسم الأول: أن يكون تاريخ وقوعهما مجهولا، وهو يتصوّر علي وجهين:

أحدهما: أن يكون الأثر مترتبا علي الوجود، أي: علي تقدّم كلّ منهما علي الآخر، أو علي وجود كلّ منهما في زمان وقوع الحادث الآخر منهما.

ثانيهما: أن يكون الأثر مترتبا علي العدم.

و الأول: إمّا أن يكون الأثر مترتبا علي الوجود بمفاد كان التامة، أو يكون الأثر مترتبا علي الوجود بمفاد كان الناقصة.

و الثاني أيضا كذلك، فهذه أربعة أقسام، ذكرها في الكفاية (1)، ويمكن أن يكون الأثر لتقدّم أحدهما علي نحو الوجود المحمولي الذي هو مفاد كان التامة، فيجري استصحاب عدمه، و يكون أثر الآخر لا تصافه بالتقدّم، فلا يجري فيه استصحاب العدم؛ لأنه ليس له حالة سابقة.

بيان الوجوه: الأول: ما كان الأثر مترتبا علي الوجود بمفاد كان التامة، كما إذا مات زيد وعمرو و كان الأثر لتقدّم موت زيد علي عمرو، فإنّ استصحاب عدم تحقق تقدّم موت زيد علي عمرو يجري لنفي موضوع الحكم. وكذا الكلام إذا كان الأثر لحياة زيد في زمان موت عمرو، فإنّ استصحاب حياته يجري إلي زمان موت عمرو.

الثاني: ما إذا كان الأثر مترتبا علي اتّصاف موت زيد مثلا بكونه متقدّما، و لا يجري استصحاب العدم؛ لأنه ليس لعدمه حالة سابقة حتّي يستصحب العدم لنفي موضوع الحكم.

الثالث: ما إذا كان الأثر مترتبا علي اتّصاف موت زيد بعدم كونه متقدّما، و ليس له حالة سابقة ليستصحب لإثبات موضوع الحكم. 7.

ص: 268

الرابع: ما إذا كان الأثر مترتباً علي عدم موت زيد في زمان موت عمرو علي نحو العدم المحمولي، فيجري الاستصحاب لإثبات موضوع الحكم، وهو عدم موت زيد في زمان موت عمرو، ولكن إن كان لهما أثر تعارض الاستصحابان عند جماعة ولم يجرى عند صاحب الكفاية لعدم اتصال زمان الشك باليقين. وإن كان الأثر لأحدهما جري الاستصحاب فيه، ولم يجر عند صاحب الكفاية.

والتحقيق عندي في جميع الأقسام عدم الجريان إن كان لهما أثر، وجرى في الذي له أثر فيما إذا كان لأحدهما أثر في الوجود والعدم المحمولين، ولا يجري في الاتصاف لعدم حالة سابقة له.

القسم الثاني: أن يكون تاريخ أحدهما معلوماً، وكان لكليهما أثر، بحيث يجري الأصل في كل واحد لو كان وحده، فحينئذ يكون الطرفان طرفي العلم الاجمالي، والأصل لا يجري في طرفي العلم الاجمالي إن كان لهما أثر، سواء استلزم المخالفة القطعية أو لم يستلزم، وأما إن كان الأثر لواحد منهما جري الأصل فيه فقط، فلو كان الأثر لوجود المعلوم تاريخه في حين وجود المجهول تاريخه، جري أصالة عدم وجود المعلوم كذلك بمفاد ليس التامة، ولا يجري الأصل إن كان علي نحو مفاد ليس الناقصة، أو كان الناقصة.

وأما المجهول، فإن كان الأثر مترتباً علي عدم تقدم المجهول، أو عدم تقارنه، أو عدم تأخره بنحو مفاد ليس التامة، جري استصحاب عدمه. وإن كان الأثر مترتباً علي عدم اتصافه بأحد الثلاثة علي نحو مفاد ليس الناقصة لم يجر الاستصحاب لعدم الحالة السابقة، واستصحاب العدم الأزلي غير صحيح.

وإن كان الأثر مترتباً علي عدم وجود المجهول في زمان المعلوم، فلا استصحاب يجري، فلو علم موت الابن يوم الخميس لكن لم يعلم موت الأب يوم الأربعاء أو يوم الجمعة، فاستصحاب حياة الأب يوم الخميس يجري، فهو

وارث حيّ علي إشكال في إجراء الاستصحاب لإثبات الارث.

وأما المقام الثاني: ففي تعاقب الحالتين علي موضوع واحد، كالطهارة و الحدث و الطهارة و النجاسة، فإن كانتا مجهولتي التاريخ اخذ بضدّ الحالة السابقة؛ لأنّها انتقضت قطعاً باليقين بضدّها و يشكّ في انتقاضه أي الضدّ. فإذا كان متطهراً أوّل الزوال، ثم علم بحدوث نوم و وضوء بعد الزوال، و كانا مجهولي التاريخ، فالطهارة التي كانت عند الزوال قد انتقضت بالنوم، لكن يشكّ في انتقاض النوم لاحتمال وقوع الوضوء قبله.

و اورد عليه بأنّه كما أنّ ضدّ الحالة السابقة وجد قطعاً و هو مشكوك الارتفاع، كذلك الحادث الآخر الموافق للحالة السابقة قطعي الوجود و مشكوك الارتفاع، فيستصحب و يقع التعارض و يتساقطان.

و فيه أنّ الحادث الآخر إن وجد قبل ضدّ الحالة السابقة، فلا أثر له و وجوده لغو لعدم تكرّر الحدث، و يتمحّض الشكّ في أنّه هل انتقض ضدّ الحالة السابقة أم لا؟ و مقتضي استصحاب ضدّ الحالة السابقة بقاؤه و عدم انتقاضه، و قواه في الجواهر.

و لكن ورد في خصوص مسألة الطهارة و الحدث عبارة في الفقه الرضوي، و هي: وإن كنت علي يقين من الوضوء و الحدث و لا تدري أيّهما أسبق فتوضّأ.

و حكى في الجواهر (1) عن القدماء الفتوي بهذا المضمون، فيحتمل وجود نصّ معتبر وصل إليهم، و في مثله نحتاط بعدم مخالفتهم.

و إن كان تاريخ احدهما معلوماً، جري استصحاب المعلومة، فإذا علم أنّه كان متطهراً أوّل الزوال، و علم أنّه نام و لم يعلم أنّه نام قبل الزوال أو بعده، فهو عند الزوال متطهّر، كالمخلوق متطهراً عند الزوال، و لا اعتبار بالحدث قبل الزوال، 0.

ص: 270

ووجوده وعدمه سيان، فلا يقول: إنني حين النوم كنت محدثا وأستصحب بقاء الحدث ليعارض استصحاب الطهارة؛ لأنّ اليقين بالحدث إمّا قبل الزوال أو بعده لا معني لبقائه؛ لأنّ ما قبل الزوال قد انتقض قطعاً بالطهارة عند الزوال، فيكون احتمال نقض الطهارة المعلومة عند الزوال احتمالاً بدوياً، ويجري استصحاب الطهارة الحاصلة عند الزوال.

وبعبارة أخرى: من تطهّر عند الزوال، فهو مثل من خلقه الله متطهّراً عند الزوال، لا يلاحظ فيه حالته قبل الزوال، وذلك من البديهيات، وضمّ الحالة قبل الزوال إلي ما بعد الزوال كضمّ الحجر إلي جنب الانسان، والظاهر أنّه واضح جدّاً، إلّا عند من يقول بالفرق بين من خلق عند الزوال متطهّراً، وبين من كان متطهّراً عند الزوال و كان مخلوقاً قبل الزوال.

وفي المسألة أقوال آخر:

الأول: أصالة تأخّر المجهول، فيكون محدثاً في المثال المذكور. و حكاها في الجواهر عن السيّد بحر العلوم، وقال في منظومته:

فإن يكن يعلم كلاً منهما مشتبهاً عليه ما تقدّم

فهو علي الأظهر مثل المحدث إلّا إذا عيّن وقت الحدث

كما إذا علم أنّه كان محدثاً عند الزوال و علم بوضوء إمّا قبله أو بعده، فيجري أصالة تأخّر المجهول و هو الوضوء، فلذا لا يكون مثل المحدث.

وفيه أنّ أصالة التأخّر لا تثبت وقوع الحدث بعد الطهارة المعلومة في المثال المذكور، وكذا في المثال الذي ذكره، أصالة تأخّر الوضوء لا يثبت كونه متوضّئاً.

الثاني: تعارض استصحاب الحدث و استصحاب الطهارة، و هو مقتضي إطلاق بعض فتاوي الأصحاب، ونسبه في الجواهر إليهم.

وفيه منع واضح جدّاً؛ لما ذكرنا من أنّ المتطهّراً عند الزوال كالمخلوق متطهّراً

عنده، وقد انتقض اليقين بالحدث قبل الزوال باليقين بالطهارة عند الزوال، وينحصر الأمر في اليقين بالطهارة والشك في الحدث بعدها، فيجري استصحاب الطهارة.

الثالث: الأخذ بمثل الحالة السابقة، نسبه في الجواهر إلى العلامة في بعض كتبه.

تتميم:

إنّ ما ذكرنا من الأخذ بضدّ الحالة السابقة في مجهولي التاريخ واستصحاب المعلوم في معلومه حكم المسألة في نفسها إذا لم يكن أثر خاصّ يوجب التعارض، فلو كان أوّل الصبح متطهراً وصلّي وتطهّر عند الزوال وصلّي، ثمّ علم بحدث قبل الصلاة الاولي أو قبل الصلاة الثانية، وجب إعادة الصلاتين، والاستصحابان متعارضان؛ لأنّ استصحاب الطهارة إلى الزوال مع استصحاب الطهارة من الزوال إلى الغروب مخالفان للعلم الاجمالي ببطان احدي الصلاتين، فلا يجريان في المعلوم، أي: الطهارة عند الصباح وعند الزوال.

الأمر الثاني عشر: لا يجري الاستصحاب إذا تعدّر بعض أجزاء المركّب؛ لعدم اليقين بالوجوب لو لا طروء الشكّ.

الأمر الثالث عشر: قيل: إن شكّ في اعتبار وجود شيء في الأمور به لشبهة حكميّة فتركه، أو مانعيّة شيء لشبهة حكميّة فأتي به، جري استصحاب الصحّة، مثلاً إن شكّ في وجوب السورة فتركها وركع، يجري استصحاب صحّة الأجزاء التي أتي بها.

وفيه أنّ الأجزاء صحيحة لا معني لاستصحاب صحّتها؛ لأنّ الجزء ليس مشروطاً بلحوق الجزء الآخر، فإن ترك الركوع في الصلاة بطلت الصلاة لا لبطان الفاتحة. نعم لو كان المانع شرطاً في صحّة الجزء جري الاستصحاب، وهذا مراد

الشيخ الأنصاري رحمه الله (1) من التفصيل بين المانع والقاطع، كما هو صريح كلامه.

وأما علي المختار فالشبهة في كليهما حكمية ولا يجري الاستصحاب.

ولذا لو شك في كون السورة جزء وتركها، لم يجر استصحاب صحّة الأجزاء السابقة؛ لعدم اليقين لو لا الشك. ولا فرق في ذلك بين الهيئة الاتصالية للصلاة وغيرها؛ لأنّ الشبهة حكمية، واختار الشيخ رحمه الله التفصيل بينهما، فأجري الاستصحاب في الأوّل؛ لأنّ الهيئة الاتصالية شرط للأجزاء، هذا كلّ في الشبهة الحكمية.

وأما لو شك في وقوع مبطل لشبهة خارجية، فيجري الاستصحاب؛ لأنّه علي يقين لو لا طروء الشك، كما لو شك في أنّه تكلم بكلام آدمي.

الأمر الرابع عشر: لا- فرق في الأثر المترتب شرعا بين العمل بالجوارح أو بالجوانح، فإذا كان علي يقين لو لا طروء الشك فشك، جري الاستصحاب لترتيب الأثر الاعتقادي الجواني، مثلا كان الحسد حراما، فلو شك في بقاء حرمة استصحاب حرمة. وأما إذا كان المطلوب اليقين المأخوذ في الموضوع، فلا يجري الاستصحاب؛ لأنّ الشك ينافيه. ولو سلّم جريان الاستصحاب، فلا يجري فيما إذا لم يكن الشك طارئا.

و من ذلك يظهر عدم جريان استصحاب نبوة موسى وعيسى عليهما السلام؛ لأنّ اليقين بنبوتهما محدود من الأوّل.

ثم إنّ هذا مماشاة مع الخصم، وإلا فحجية الاستصحاب ثابتة من أخبارنا الموقوفة علي الاعتراف بنبوة نبينا، وأما حجّيته من باب الظنّ، فإنّه لا يفيد ظلّا فضلا عن أن يكون حجّة. 1.

ص: 273

ثم إنهم أجابوا عن استصحاب نبوة عيسى عليه السلام بأجوبة مذكورة في فرائد الشيخ رحمه الله (1)، فلاحظ.

وروي عن أبي الحسن الرضا عليه السلام أنه قال: أنا مقرّ بنبوة عيسى و كتابه و ما بشر به أمته و أقرّ به الحواريون، و كافر بنبوة كلّ عيسى لم يقمّر بنبوة محمّد صلّي الله عليه و آله و كتابه و لم يبشّر به أمته الحديث (2).

فقد يناقش فيه بأنّ عيسى عليه السلام فرد خارجي و ليس كلياً.

قلت: يمكن توجيه الخير بأنّه لو فرض أنّ عيسى عليه السلام الذي نتفق عليه لم يبشّر بنبوة نبيّنا صلّي الله عليه و آله، فإنّنا لا نعترف بنبوته، كقوله تعالى وَ لَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ (3) الآية، مع أنّه لا يتقوّل أبداً، و عيسى عليه السلام قد بشر قطعاً بخاتم النبيّين محمّد صلّي الله عليه و آله.

الأمر الخامس عشر: إذا خصّص العامّ، أو قيّد المطلق، و شكّ في مقدار زمان خروج المخصّص أو المقيّد، ففي استصحاب المخصّص أو المقيّد، أو الرجوع إلى العامّ، تفصيل عند الاصوليين، و هو أنّ الزمان إن اخذ عليّ نحو يكون كلّ زمان فرداً للعامّ عليّ نحو العموم الاستغرافي. مثل أنّه وجب صوم شهر رمضان كلّ يوم، فإذا خصّص بعض الأيام، فلم يجب الصوم للمرض، لكن شكّ في أنّ المراد من المرض هل هو خصوص المرض الذي يضرّه الصوم ضرراً كثيراً، أو يعمّ الضرر اليسير، فإذا أفطر يوماً لمرض يضرّه الصوم كثيراً، ثم صار المرض في اليوم الذي بعده يضرّه الصوم يسيراً، فهل يستصحب جواز الافطار، أم يرجع إلى عموم وجوب صوم كلّ يوم من شهر رمضان؟ الظاهر وجوب الصوم؛ لكون الدليل 4.

ص: 274

1- فرائد الاصول ص 673.

2- عيون أخبار الرضا 1: 128.

3- سورة الحاقة: 44.

اللفظي و هو العموم محكّماً، ولا ينتهي الأمر إلى الاصول العمليّة من استصحاب وغيره.

وإن اخذ الزمان علي نحو يكون التكليف واحدا مستمراً لا انحلال له بعدد أفراد الزمان في الاطاعة و العصيان، فإن خرج فرد عن العموم و شكّ في مقدار زمان خروجه، فلا يرجع إلى العام لعدم دلالة علي حكمه، و يرجع إلى الاصول العمليّة من استصحاب أو غيره. مثلاً قوله تعالي أوفُوا بِالْعُقُودِ يدلّ علي وجوب الوفاء بكلّ عقد مستمرّ في الزمان، فإذا خرج البيع المغبون من عموم وجوب الوفاء في أوّل زمان الاطّلاع و شكّ في امتداد الخيار إلى آخر زمان إمكان الوفاء بالعقد، فلا يرجع إلى عموم وجوب الوفاء بكلّ عقد؛ لأنّ هذا العقد خرج عن العموم، ولا وجه لدخوله في العموم بعد خروجه.

ثمّ إنّ المفروض في هذه المسألة الشكّ في مقدار المخصّص، فيكون الشبهة حكميّة، ولا محلّ لهذا البحث؛ لعدم جريان الاستصحاب في الشبهة الحكميّة.

ثمّ إنّ محلّ الكلام هو تعيين صغري الرجوع إلى العامّ أو المخصّص، ولا نظر إلى مورد لم يجر استصحاب المخصّص لمانع آخر، و هو عدم اتّحاد الموضوع، فتقسيم صاحب الكفاية (1) إلى أربعة أقسام ليس دخيلاً في المطلوب المبحوث عنه.

و ما ذكره من التفصيل بين الخروج في الابتداء أو في الأثناء، ليس علي إطلاقه، لأنّه لو علم الخروج في الجملة و الدخول بعد الخروج، فلا فرق بين الابتداء و الأثناء، و إن علم الخروج و الدخول بعده، لكن لم يعلم مقدار الخروج، ففي إجراء الاستصحاب إلى زمان العلم بالدخول، أو الرجوع إلى العامّ؛ لأنّ المخصّص المنفصل المجمل يرجع إلى العموم في مقدار إجماله علي مبني القوم، 3.

ص: 275

و جهان، ولا يبعد الرجوع إلي الاستصحاب؛ لأن العموم ليس أزماً، ولذا لا يكون زيادة الخروج تخصيصاً زائداً، وإن لم يعلم الدخول بعد خروجه، فلا فرق أيضاً بين الابتداء و الأثناء، فلاحظ.

الأمر السادس عشر: الشكّ المأخوذ موضوعاً للاستصحاب هو عدم اليقين أو عدم الاطمئنان، بناء علي عدّه يقيناً عرفاً، فلو ظنّ قوياً علي خلاف الحالة السابقة استصحابها، كما يستصحب لو شكّ فيها، لقوله «لا حتّي يستيقن حتّي يجيء من ذلك أمر بين» وقوله «بل يتقضه بيقين آخر» وإبقاء ما كان مع الظنّ القوي علي خلافه، لا يكون إلاّ تعبداً بالبقاء، وسيرة العقلاء لو لم تكن علي خلافه فليست علي وفاقه.

الأمر السابع عشر: يعتبر في صدق نقض اليقين بالشكّ وحدة القضية المتيقّنة و المشكوكة.

أمّا علي المختار من أنّ معني عدم نقض اليقين بالشكّ، هو عروض الشكّ علي اليقين، بحيث لو لا عروضه كان اليقين باقياً، ويكون العمل بالشكّ نقضاً لليقين، فيعتبر الوحدة بالدقّة العقلية؛ لأنّه إذا اختلف الموضوع لبعض الجهات لم يكن اليقين يبقّي لو لا عروض الشكّ، فيكون علي يقين و شكّ من الأوّل، فلا يصدق نقض اليقين بالشكّ، فالماء المتغيّر بالنجاسة متنجّس، و المكلف علي يقين من نجاسته إلي زوال التغيّر بنفسه، و علي شكّ من طهارته بعد زواله بنفسه من الأوّل، لا أنّه علي يقين من نجاسته لو لا عروض الشكّ.

و أمّا علي مختار الأصحاب، فهل المدار علي الوحدة عقلاً، أو الوحدة بحسب لسان الدليل، أو الوحدة عرفاً؟ و يختلف جريان الاستصحاب علي هذه الوجوه.

أمّا علي اعتبار الوحدة عقلاً، فقال الشيخ الأنصاري رحمه الله: إنّ الموضوع إن اخذ من العقل، فالاستصحاب في الحكم الشرعي لا يجري إلاّ في الشكّ من جهة

الرافع ذاتا أو وصفا، وفيما كان من جهة مدخلية الزمان، نعم يجري في الموضوعات الخارجية بأسرها (1) انتهى.

ويعني بالرافع ذاتا ما هو كالملكية المرفوعة بالبيع ونحوه. وبالرافع وصفا رافعية المذي للوضوء، فإنه من الشك في رافعية الموجود.

وفيه أن الموضوع غير متحد عقلا في الشك في رافعية الموجود.

وأما اعتبار وحدة الموضوع علي حسب لسان الدليل، فهو في الشبهة الحكمية؛ لأن الشبهة الموضوعية لا ربط لها بالدليل.

قيل في بيان ذلك: إنه يلاحظ الموضوع المأخوذ في الدليل، فيفرق بين قوله «الماء المتغير نجس» وبين قوله «الماء ينجس إذا تغير» فإن المعني وإن كان لا يختلف إلا أن الأول ظاهر في كون التغير قيّدا للماء، فيكون موضوع الحكم مجموع الماء المتغير، والثاني ظاهر في كون التغير علّة لعروض النجاسة علي الماء، فيكون الموضوع ذات الماء (2).

أقول: إن فهم العرف من الدليل ما هو موضوع الحكم، فلا يحتاج إلي الاستصحاب، وإن لم يفهم، فلا وجه للرجوع إلي الدليل، إلا أن يقال: إن المراد ما يتسامح فيه العرف أنه موضوع الدليل، وإن لم يكن مشمولا للدليل، لكن لا وجه له.

وأما أخذ وحدة الموضوع من العرف، فإن اريد به العرف العام، فهو لا يدري ما هو موضوع الحكم الشرعي، إلا أن يراد الموضوع العرفي لو كانت القضية عرفية، بأن يفرض الحكم الشرعي حكما عرفيا، ويكون موضوعه كموضوع الحكم الشرعي. 5.

ص: 277

1- فرائد الاصول ص 693.

2- فوائد الاصول 4:215.

وإن أريد عرف المتشريعة، فهم مقلدون لا اعتبار بما هو المرتكز في ذهنهم، ولا طريق إلي ما هو المرتكز في أذهان عرف المتشريعة في حال صدور الأخبار.

ثم إن أقوى الاحتمالات عندهم هو أخذ الموضوع من العرف، واستدلوا علي أن الاعتبار بنظر العرف بأن الوحدة لا يمكن أن تعتبر بالأنظار الثلاثة لعدم الجامع بينها، فلا بد من اعتبار أحدها، وحيث إن الخطاب متوجه إلي العرف، فلا بد أن ينزل علي ما يفهمون منه؛ لأنّ خطاب «لا- ينقض» متوجه إلي العرف العام، فما صدق عليه نقض اليقين بالشك عرفا فهو موضوع الاستصحاب، كسائر الموارد ممّا يستظهرونها من الخطاب.

و ليعلم أنّ الاستصحاب لا يجري في الشبهة المفهوميّة بالمعني الأعمّ، حتّي علي القول بجريانه في الشبهة الحكميّة؛ لأنّ الاستصحاب عبارة عن اليقين بشيء شكّ في بقاءه، فلا بدّ أن يكون موضوع الحكم معلوما، مثلا موضوع الحكم في قوله «الماء متنجّس إذا تغيّر» هو الماء، و التغيّر يعتبر من حالات الماء، ويشكّ في أنّ العلة للتنجّس و هي التغيّر هل هي عدّة حدوثا و بقاء، أو حدوثا فقط، فيجري استصحاب النجاسة؛ لأنّ الموضوع الماء و التغيّر يعدّ من الحالات عرفا.

و أمّا إذا لم يعلم الموضوع من الأوّل، و كانت الشبهة مفهوميّة، كالمغرب المرّد بين سقوط القرص و ذهاب الحمرة، و الفاسق المرّد بين مرتكب الكبيرة و الأعمّ منها و مرتكب الصغيرة، ففي هذه الموارد لا يجري الاستصحاب في الموضوع و لا الحكم.

كما قال الشيخ الأنصاري رحمه الله: أمّا عدم جريانه في الموضوع، فلا إنّ أصالة بقاء الموضوع لا تثبت كون هذا الأمر الباقي متصفا بالموضوعيّة إلّا بناء علي القول بالأصل المثبت، كما تقدّم في أصالة بقاء الكرّ المثبتة لكرّية المشكوك بقاءه علي الكرّية.

و أمّا أصالة بقاء الموضوع بوصف كونه موضوعاً، فهي في معني استصحاب الحكم؛ لأنّ صفة الموضوعيّة للموضوع ملازم لإنشاء الحكم من الشارع باستصحابه.

و أمّا عدم جريان استصحاب الحكم، فلاّنه كان ثابتاً لأمر لا يعلم بقاءه، و بقاءه قائماً بهذا الموجود الباقي ليس قياماً بنفس ما قام به أولاً حتّى يكون إثباته إبقاء و نفيه نقضاً (1) انتهى.

أقول: و يلحق بالشبهة المفهوميّة ما إذا لم يعلم أنّ النجاسة الثابتة للكلب هل هي للكلب بوصف كونه حيواناً، أو الأعمّ منه و ممّا استحال إليه و صار ملحاً. و علي المختار عدم جريان الاستصحاب واضح في الشبهة المفهوميّة و ما الحقّ بها؛ لأنّه ليس علي يقين يبقّي لو لم يعرضه الشكّ في البقاء، بل هو علي يقين و شكّ من أوّل الأمر.

الأمر الثامن عشر: يعتبر في صدق نقض اليقين بالشكّ أن يكون الشكّ في البقاء، فإذا كان الشكّ سارياً إلي اليقين و موجباً لزواله، فليس من الاستصحاب، بل إن صحّ القول بالعمل باليقين فهو قاعدة اخري، و هي حدوث اليقين بشيء ثمّ زواله بالشكّ، بحيث زال اليقين، و يمكن أن يستدلّ له بأمرين:

الأوّل: قوله «لا- تنقض اليقين بالشكّ» بأن يكون معناه لا تنقض اليقين بالشكّ الساري إليه، أو يكون أعمّ من الشكّ في البقاء و من الشكّ الساري و شاملاً لكليهما.

وفيه أوّلاً: أنّ الموضوع في قوله «لا- ينقض اليقين بالشكّ» هو اليقين، و لفظ اليقين كسائر الألفاظ إنّما يطلق علي مصداقه الحقيقي، فيطلق لفظ «الماء» علي ماء.

ص: 279

يكون ماء حقيقة، لا علي ما توهم أنه ماء، فكذلك اليقين لا يطلق إلا علي ما هو يقين واقعا، و اليقين في مورد قاعدة اليقين ليس يقينا واقعا، بل هو توهم اليقين وقد زال بالشك، فلا يطلق عليه اليقين بعد زواله بالشك.

علي مبني صاحب المفاتيح كما مرّ خصوصا إذا حدث اليقين وزال بالشك في أقل من نصف دقيقة مثلا

و ثانيا: أنّ النقص عبارة عن هدم أمر محقق، فلا بدّ من وجود اليقين، ويكون الشكّ هادما له، كالبناء الذي ينقض، والشكّ الساري لا يكون ناقضا لليقين، بل يكون رافعا له من رأس.

الثاني: قوله في الخبر المروي في الخصال «من كان علي يقين فشكّ فليمض علي يقينه» فإنه يصدق أنّه كان علي يقين، فشكّ شكّا ساريا الي اليقين.

و ذكر الشيخ الأنصاري رحمه الله أنّ الخبر ظاهر في قاعدة اليقين (1).

وفيه نظر؛ لأنّ اليقين إنّما يطلق علي ما هو يقين واقعا، أي: من كان علي يقين واقعا فشكّ مع كونه علي يقين، فليمض علي ذلك اليقين المتحقق الموجود.

وقال الشيخ الأنصاري رحمه الله في كتاب الطهارة في مسألة الشكّ في حال الوضوء و بعده، قال: و إنّما أطلنا الكلام لما رأينا في المقام من توهم غير واحد من الأعلام - اغترارا بما يتراءى من عبارة السرائر هنا، وفي باب الشكّ في السجود بعد ما قام - أنّ عدم نقض اليقين بالشكّ بمعني عدم رفع اليد عن الاعتقاد السابق عند طرؤ الشكّ في نفس ذلك المعتقد، و التردّد بين صحّة ذلك الاعتقاد و فساده قاعدة معتبرة نظير قاعدة الاستصحاب الخ (2).

أقول: راجع كلامه، فإنّه رحمه الله أبطل القاعدة المتوهمّة، وإن كان في خصوص مورد الفراغ قد اعتبرها صاحب الجواهر، فقال: لو اعتقد الفراغ أنا ما من الوضوء،

ص: 280

1- فرائد الاصول ص 569.

2- كتاب الطهارة 2:487 الطبعة المحقّقة.

فشك في الجزء الأخير و هو مسح الرجلين، لم يعتن بشكّه (1).

أقول: يمكن توجيهه بالاستدلال له بقوله «هو حين يتوضّأ أذكر» أي: حين تيقن بالفراغ أذكر من حين الشك. وبقوله «هو حين ينصرف أقرب إلي الحق» في من شك في الصلاة بعد ما اعتقد إتمامها.

ثم إنّه لو سلّم دلالة علي قاعدة اليقين، فهو معارض بالأخبار الدالة علي الاستصحاب؛ لأنّه بعد ما سري الشك إلي اليقين، يكون علي يقين قبل اليقين الذي صار شكًا، ولا ينقض اليقين بالشك، وقد تقدّم بيان ذلك.

الأمر التاسع عشر: لا إشكال في العمل بالأمانة الدالة علي الحكم الشرعي في نقض اليقين بعدم الحكم. و أمّا في الشبهة الموضوعية، فيعتبر نقض اليقين باليقين، و هل يلحق باليقين الناقض الأمانة و ما بحكمها أم لا؟ قولان، الأول: اللاحق، قال في الكفاية: لا شبهة في عدم جريان الاستصحاب مع الأمانة المعتبرة في مورده (2).

أقول: علي المختار لا يجري الاستصحاب في الشك في بقاء الحكم الكلّي، و يختص جريانه بغير الشك في الحكم الكلّي فيما يكون الشك ناقضًا لليقين، فإذا عارضه ما هو أخصّ مطلقًا منه يخصّص عموم الاستصحاب، كحجّية قول ذي اليد في طهارة ما كان نجسًا سابقًا، فإنّ مقتضي الاستصحاب بقاء نجاسته، لكن إن أخبر ذو اليد بطهارته قدّم قوله علي الاستصحاب لأنّه أخصّ.

و أمّا إذا كانت النسبة من وجه، فيشكل تقديم الأمانة، مثلاً- قوله في صحيح زرارة «لا حتّي يستيقن أنّه قد نام حتّي يجيء من ذلك أمر بيّن» مطلق، أي: سواء قامت البيّنة علي النوم أو لم تقم. 8.

ص: 281

1- جواهر الكلام 2:361.

2- كفاية الاصول ص 488.

فإذا ورد أنّ البيّنة حجّة مطلقاً، سواء كان في مورد الاستصحاب أو في غيره، فيتعارضان في مورد قيام البيّنة علي طهارة ما شكّ في بقاء نجاسته، فمقتضي الاستصحاب النجاسة، ومقتضي الأخذ بالبيّنة الحكم بالطهارة.

ولا وجه للتصرّف في اليقين الظاهر في اليقين الوجداني بجعله كناية عن الحجّة، أي: لا ينقض اليقين بالشكّ بل ينقضه بالحجّة، ليكون وارداً، كما اختاره في الكفاية.

كما لا وجه للقول بأنّ الشارع جعل الأمانة يقينا تعبدًا، فيكون حاكماً علي ما دلّ علي أنّ اليقين ناقض لليقين بتوسعته حتّى يشمل اليقين التعبدي.

وأما ما استدلّ له في مصباح الاصول (1) بصدق العارف و الفقيه و العالم علي المجتهد لاستنباطه الأحكام من الأمارات. ففيه أنّه عارف و عالم بالحكم الظاهري، فإذا عثر المجتهد علي خبر جامع لشرائط الحجّة يدلّ علي حرمة شيء، رفع اليد عن استصحاب عدم جعل الحكم لحصول اليقين له بالحكم الظاهري، ولكن إذا قامت البيّنة علي نجاسة شيء، فلم يدلّ دليل علي أنّ البيّنة يقين تعبدًا، حتّى تكون حاكمة علي استصحاب الطهارة، ففي مثل البيّنة لا بدّ من ملاحظة النسبة بين دليل اعتبارها و دليل الاستصحاب.

الأمر العشرون: في توارد الاستصحاب، وأصل آخر كأصالة الطهارة، وأصالة البراءة، وأصالة الحلّ، وأصالة الاحتياط، علي مورد واحد، فهل يتقدّم الاستصحاب، أو يتقدّم الأصل الآخر؟ الظاهر تقديم الاستصحاب.

أمّا تقديمه علي أصالة الطهارة، سواء كان استصحاب الطهارة أو استصحاب النجاسة، فلقوله عليه السّلام في صحيح زرارة في من شكّ في إصابة النجاسة ثوبه، أنّه 1.

ص: 282

1- مصباح الاصول 3:251.

يحكم بالطهارة؛ لأنه كان علي يقين من طهارة ثوبه، ولا يتقضى اليقين بالشك، فأجري الاستصحاب، ولم يجر أصالة الطهارة، مع أنها مترتبة علي مجرد الشك من دون حاجة إلي جرّ السابقة.

ثم إنّ تقديم استصحاب الطهارة علي أصالة الطهارة، يدلّ بالأولي علي تقديم استصحاب النجاسة علي أصالة الطهارة.

أقول: ولو لا ما استفيد من صحيح زرارة أمكن المناقشة في ذلك بأنّه يحتمل أن يكون الاصول المتوافقة جارية جميعها، فما كان طاهرا إن شكّ في نجاسته يجري فيه الاستصحاب وقاعدة الطهارة، كما يحتمل أن يكون قوله «كلّ شيء لك حلال» شاملا لمورد قاعدة اليد و الاستصحاب وغيرهما، وتكون الأمثلة المذكورة في خبر مسعدة بن صدقة مصاديق لعموم «كلّ شيء لك حلال».

ومنه يظهر وجه تقديم استصحاب الحرمة علي أصالة الحلّ، وذلك لأنّ تقديم الاستصحاب علي أصالة الطهارة في صحيح زرارة معلّلا بكونه علي يقين فشكّ يقتضي ذلك؛ لأن هذه العلة موجودة فيما إذا اقتضى الاستصحاب حرمة الشيء.

وأما تقديم الاستصحاب علي قاعدة قبج العقاب بلا بيان، فلأنّ الاستصحاب بيان، كما هو واضح، ويكون حاكما علي البراءة النقلية؛ لأنّ قوله «رفع ما لا يعلمون» معناه ما لم يعلم حكمه واقعا و ظاهرا، وبالاستصحاب يعلم الحكم الظاهري.

وأما تقديم الاستصحاب علي الاحتياط، فواضح.

الأمر الواحد والعشرون: في تعارض الاستصحابين علي مورد أو موردين.

ومثله في حكمة تعارض غيره من الاصول.

أما الأول، فإن كان أحدهما سببا شرعيّا للآخر، جري ولم يبق مجال لجريان الأصل في المسبّب، وإن لم يكن تسبب بينهما، قيل بجريان الاستصحاب فيهما

إن لم يستلزم المخالفة العملية، ففي ما إذا توضحاً غفلة بمايع مردّد بين البول و الماء، فإنّه يستصحب الحدث و يستصحب طهارة بدنه، و هما متعارضان؛ لأنّه إن كان بدنه طاهراً فلاّنّ المايح ماء، فلازمه أن يكون متطهراً، و إن كان محدثاً فلاّنّ المايح بول، فلازمه أن يكون نجساً.

و علي القول بعدم جريان الاصول في أطراف العلم الاجمالي مطلقاً، يمكن أن يقال: إنّ الشكّ في طهارة البدن مسبّب عن طهارة المايح، فإذا جري فيه أصالة الطهارة، فلا يجري استصحاب طهارة البدن بعد الحكم بطهارة المايح.

ثمّ إنّ يمكن أن يقال: إنّ لم يغسل بدنه و لم يحدث، فلا مجال للتوضّح بماء للعلم بعدم تأثير هذا الوضوء، فإنّه إن كان متوضّحاً فلا حاجة إليه، و إن كان بدنه نجساً فلا يصحّ وضوءه.

و كذا لا يجري استصحاب الحدث؛ لأنّ الشكّ فيه ناش عن الشكّ في المايح أنّه بول أو ماء، فإذا لم يجر أصل لإثبات كونه ماء، فيكون شاكاً في حصول الطهارة به، و الشكّ في الشرط شكّ في المشروط، فلا يجوز له الدخول في الصلاة، و لا يجري استصحاب الحدث لعدم الحاجة إليه، فإنّ رفع الحدث موقوف علي كون المايح ماء و لا مثبت له.

ثمّ إنّ إن اغتسل غفلة بهذا المايح المرّدّد بين الماء و البول، فإن حكم بطهارة بدنه و بطلان غسله، و أحدث بعد غسله بالحدث الأصغر، فمقتضي الأصلين طهارة بدنه و بقاء جنابته، فإذا اغتسل للجنابة حصل له العلم إجمالاً بنجاسة بدنه، أو وجوب الوضوء للصلاة، فلذا نقول: ليس له بعد الاغتسال أو الوضوء بهذا المايح غفلة أن ينوي غسل الجنابة بتّاً، و لا الوضوء، بل لا بدّ أن ينوي أنّه يغتسل رجاء، و إن أحدث بالأصغر بعد الاغتسال بالمايع المذكور و جب الوضوء أيضاً.

و أمّا الثاني، فهو علي قسمين:

أحدهما: أن يكون الشك في أحدهما مسببا شرعا عن الشك في الآخر، وحينئذ إذا جرى الأصل في السبب ارتفع الشك المسببي شرعا، فلا محلّ لجريانه في المسبب لارتفاع الشك شرعا.

ثانيهما: أن لا يكون أحدهما مسببا عن الآخر، بأن كانا في طرفي العلم الاجمالي، فإن استلزم من جريانه المخالفة العملية فيتساقطان. وفي جريانهما في أطراف العلم الاجمالي إن لم يستلزم المخالفة العملية وعدمه قولان.

والتحقيق عدم جريان الاصول مطلقا في أطراف العلم الاجمالي، سواء لزم منه مخالفة عملية أو لا.

فإذا كان جسمان نجسين، ثم طهر أحدهما ولم يعلم به تعيينا، وعلم بطهارة أحدهما غير المعين، فلا يجري استصحاب النجاسة في كلّ منهما؛ لأنّ التعبد بنجاستهما إن كان لتقيّد الطاهر من الجسمين بالعلم التفصيلي بطهارته، فلا حاجة إلي الاستصحاب؛ لأنّهما نجسان واقعا حيث لا يعلم الطاهر تفصيلا.

وإن كان مع عدم تقيّد الطاهر بالعلم التفصيلي، بل المعلوم إجمالا طهارته طاهر يترتب عليه آثار الطاهر، فلا يجتمع الحكم بطهارته مع الحكم بنجاسة الطرفين ظاهرا، وترتيب آثار النجاسة عليهما، من نجاسة ملاقي أحدهما، والعقاب علي شربه وإن كان ظاهرا واقعا، وحيث إنّه لا- ترجيح لجريان الأصل في أحد الطرفين، فلا يجري الأصل فيهما، لا استصحاب نجاستهما، ولا أصالة الطهارة فيهما، بل يجري عليهما حكم العلم الاجمالي.

مضافا إلي أنّ الاستصحاب عبارة عن عدم نقض اليقين المتّصل بالشك لا اليقين السابق، فمن كان علي وضوء أوّل الزوال مثلا إلي ساعة بعد الزوال فشكّ، فلا- ينبغي أن ينقض اليقين بالشكّ، والمراد اليقين قبل أن الشكّ، ولا- يلحظ اليقين الذي هو أوّل الزوال للاستصحاب، فكما لو خلق شيان في ساعة واحدة، وكان

أحدهما نجسا و الآخر طاهرا، لم يجر الاستصحاب لعدم الحالة السابقة، كذا لو كان لهما حالة سابقة، فإنه لا اعتبار بها، بل الاعتبار بحال العلم الاجمالي.

وبعبارة اخري: لا- فرق بين ما كان له حالة سابقة أو لم يكن، وذلك لأنّ ضمّ الحالة السابقة و إجراء حكمها يكون من ضمّ الحجر إلي الانسان، فلا يشكّ متشرع في عدم الفرق بين ما لو خلق شيئا في آن واحد كان أحدهما نجسا، وبين ما لو كانا نجسين طهر أحدهما في ذلك الآن.

وقال في الكفاية بجريان الاصول إن لم يستلزم المخالفة العمليّة، قال: لوجود المقتضي إثباتا و فقد المانع عقلا. أمّا الأوّل، فلا إطلاق الخطاب و اشتمال بعض الأخبار علي قوله «و لكن ينقضه بيقين آخر» الموجب للاجمال؛ لأنّ مقتضي الصدر الشمول و مقتضي الذيل عدمه لا يوجب الاجمال في الخبر الغير المشتمل علي هذه الجملة. و أمّا الثاني، فلأنّ المخالفة الالتزامية غير ضائرة (1).

أقول: أوّلا لا مجال للاطلاق مع وجود المحذور الذي تقدّم بيانه.

و ثانيا: أنّ الاجمال إن كان موجبا لعدم التعبد بصدور المجمل، فيصحّ أن يقال باختصاص التعبد بصدور الخبر غير المشتمل علي الذيل، و أمّا إن صحّ التعبد بصدور المجمل، فلازمه سراية الاجمال في أحد الخبرين إلي الآخر؛ لأنّه بعد التعبد بصدور ذيل الخبر المشتمل علي قوله «و لكن ينقضه بيقين آخر» يسري الاجمال إلي الخبر الآخر؛ لعدم الترجيح في التعبد بصدور أحدهما دون الآخر.

و ثالثا: أنّ الالتزام و الاعتقاد بطهارتهما ظاهرا إن كا التزاما و اعتقادا بعدم نجاسة أحدهما، فهو مخالف لوجوب الالتزام بأحكام الله الذي تقدّم وجوبه في مباحث القطع. 2.

ص: 286

وأما التقض علي ذلك بأن من صلّى وشكّ بعد الصلاة في أنّه تطهّر للصلاة أو لم يتطهّر، وكان متذكّراً حين الدخول في الصلاة، حيث إنّه يجري قاعدة الفراغ في الصلاة، ويستصحب الحدث لسائر الصلوات، مع العلم الاجمالي بعدم مطابقة أحدهما للواقع.

فمدفوع بأن قاعدة الفراغ مخصّصة للاستصحاب بالنسبة إلي هذه الصلاة، فيكون الشارع قد اكتفي بهذه الصلاة وإن كان المصلّي محدثاً واقعا، فلا علم ببطان القاعدة والاستصحاب، أو يقال: إنّ استصحاب الحدث لا يجري؛ لأنّ الشكّ في الطهارة يكفي لعدم جواز الدخول في الصلاة، فإنّه لا بدّ من إحراز الشرط، ولا حاجة إلي جرّ الحالة السابقة.

ثمّ إنّه لو سلّم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الاجمالي، فالأصل في أحد الطرفين معارض بالأصول السببية والمسببية في الطرف الآخر؛ لأنّ السببية والمسببية بينها لا توجب التأخّر أو التقدّم علي الأصل الجاري في الطرف الآخر.

وبذلك ينحلّ ما ذكره بعضهم من أنّه إذا علم إجمالا وقوع نجس إمّا علي مأكول أو علي ملبوس، فاستصحب الطهارة فيهما يسقطان، ثمّ يسقط أصالة الطهارة فيهما، ثمّ يجري أصالة الحلّ في المأكول بلا معارض.

وفيه نظر، وذلك لأنّ استصحب الطهارة في الملبوس يعارض جميع الاصول في الطرف الآخر؛ لأنّه يعلم بعدم جواز الصلاة في الملبوس، أو عدم جواز أكل المأكول، كما يعلم ببطان استصحب الطهارة، وأصالة الطهارة، وأصالة الحلّ للمأكول، أو بطلان استصحب طهارة الملبوس، وبطلان أصالة الطهارة فيه.

يذكر فيها مطالب في فصلين:

الفصل الأول: في اختلاف الأدلة

علي وجه لا يمكن الجمع بينها بوجه يساعد عليه أهل العرف عند عرضها عليهم.

وإنما جعلنا البحث فيه خاتمة؛ لأنّ المراد آخر الأبواب بعد الفراغ عن إثبات الأدلة للفقهاء، وليس ذلك لخروج البحث عنه عن الاصول؛ لأنّ الخاتمة لا بدّ أن تكون من جنس المختوم، وما صنعه في الكفاية (1) من جعل مبحث الاجتهاد والتقليد خاتمة لمباحث الاصول، لعلّه مبني علي أنّ الاجتهاد غاية الاصول؛ لأنّه إعمال القواعد المذكورة في الاصول.

وعدلنا عن لفظ التعارض؛ لأنّ أهمّ مباحثها مبحث الأخبار المتعارضة، والمذكور في الأخبار العلاجيّة لفظ المختلف والخلاف و نحوهما، إلاّ في مرفوعة زرارة، فذكر فيها «الحديثان المتعارضان» مع أنّه في بعض الموارد لا يصدق المختلفان وإن صدق المتعارضان، وسيأتي التعرّض له.

و المراد بالأدلة الاثنان فما فوق، كما إذا ورد دليل علي وجوب عمل و دليل علي استحبابه و دليل علي إباحته، وفي هذا المثال الدليلان متعارضان أيضا، كتعارض الجميع، وقد لا يكون الدليلان متعارضين، بل التعارض في الأكثر خاصّة، مثل أكرم زيدا يوم الجمعة، وأكرم عمروا يوم الجمعة، ولا يجب إكرامان في يوم الجمعة، كما أنّ المراد بالأدلة ما كانت أدلة في نفسها و حجّة كذلك، مع قطع

ص: 288

النظر عن الاختلاف.

نعم المسؤول عنه في بعض الأخبار العلاجية مطلق الخبر وإن لم يكن حجة.

ثم إن الشيخ الأنصاري رحمه الله قال: التعارض لغة من العرض، وغلب في الاصطلاح علي تنافي الدليلين، وتخالفهما باعتبار مدلولهما، ولذا ذكروا أن التعارض تنافي مدلولي الدليلين علي وجه التناقض أو التضاد (1).

فيظهر منه أنه لا فرق بين أن يقال: التعارض تنافي الدالين، أو تنافي المدلولين، وهو كذلك؛ لأن المدلولين بوصف كونهما مدلولين يرجعان إلي الدالين.

وقال في الكفاية: إنه تنافي الدليلين أو الأدلة بحسب الدلالة و مقام الاثبات علي وجه التناقض أو التضاد أو عرضاً، بأن علم بكذب أحدهما إجمالاً مع عدم امتناع اجتماعهما (2).

و المراد بالتضاد معناه اللغوي، ويظهر منه أنه جعله وصفاً للدالين، وإن كان منشؤه تنافي المدلولين.

أقول: الدلالات ثلاث:

الاولي: دلالة اللفظ علي معناه الموضوع له أو المفهوم منه، ولو بالقرينة كالمجاز، فيما تكون القرينة متصلة باللفظ، وهذه هي الدلالة الاستعمالية، أي:

المفهوم من استعمال اللفظ، سواء كان المتكلم مريداً أو لم يكن، وهذه الدلالة موجودة وإن صدر الكلام من النائم.

الثانية: دلالة علي مراد المتكلم وما يطلبه من الأمور، وهذه الدلالة موقوفة علي مجيء وقت الحاجة؛ لأن للمتكلم تأخير القرينة إلي وقت مجيئها، فإذا قال المولي لعبده في يوم الأربعاء: أكرم العلماء يوم الجمعة، تحققت الدلالة الاولي، 6.

ص: 289

1- فرائد الاصول ص 750.

2- كفاية الاصول ص 496.

لكن الدلالة الثانية معلّقة علي أن لا يبيّن خلافه قبل مجيء يوم الجمعة، فإذا قال يوم الخميس: لا تكرم فساق العلماء يوم الجمعة، تحققت الثانية، وهي إكرام العلماء غير الفساق منهم.

الثالثة: الدلالة علي أنّ المتكلّم يريد ذلك جدّاً لا تقيّة ولا مكرها، ولا مزاحاً ولا مماشاة ونحوها، وهذه الدلالة متحقّقة ببناء العقلاء علي الحمل علي الجدّ إلا إذا كانت قرينة علي الخلاف.

وفي صحيح ابن بزيع، قال: سألت أبا الحسن عليه السّلام عن امرأة أحلّت لي جاريتها، فقال: ذلك لك، قلت: فإن كانت تمزح؟ فقال: وكيف لك بما في قلبها، فإن علمت أنّها تمزح فلا (1).

ثم إنّ مفهوم التعارض و مفهوم الاختلاف يصدقان علي الحكمين لموضوع واحد، سواء كان الاختلاف و التعارض بالذات أو كان بالعرض، فإذا دلّ خبر علي أنّ الصلاة الواجبة يوم الجمعة هي الظهر، و ورد خبر علي أنّها الجمعة، صدق عليهما تعارض الخبرين و اختلاف الخبرين في الصلاة يوم الجمعة، بعد الضرورة من المسلمين علي أنّه لا يجب في ظهر يوم الجمعة إلا صلاة واحدة، و سمّاه في الكفاية بالتعارض بالعرض، و قال السيّد الطباطبائي اليزدي: إنّه تعارض في المدلول الالتزامي النقلي.

و أمّا إذا ورد خبر علي و جوب غسل الجمعة، و ورد خبر آخر علي أنّ دية العبد المدبّر دية الحرّ، و علم بعدم مطابقة أحد الخبرين للواقع، فلا يصدق أنّه اختلفت الأخبار، و في صدق تعارض الأخبار احتمالان بل قولان: أحدهما: ما صرّح به صاحب الكفاية في تعليقه و يقتضيه كلامه في الكفاية، ء.

ص: 290

من أنه من التعارض بالعرض، قال في تعليقه: إنَّ كلَّ واحد مستلزم لنفي مدلول الآخر، فموضوع كلِّ موضوع للآخر.

و وافقه في منتهي الوصول، قال: إنَّ أحد الدليلين ناف لمدلول الآخر بالالتزام العقلي (1).

أقول: لا يخلو ما ذكره عن تكلف؛ لأنَّ العلم بعدم شمول دليل حجّية الخبر لهما لا يوجب تعارضهما. نعم يصحّ إطلاق التعارض في شمول دليل الحجّية، بمعنى أنّ كلَّ واحد من الخبرين في نفسه مشمول لدليل حجّية الخبر، مع أنه لا يشملهما.

ثانيهما: أنه ليس من التعارض؛ لأنَّ الموضوع ليس واحداً، وهو الذي يقتضيه ظاهر كلام الشيخ رحمه الله (2)، وصرّح به السيّد الطباطبائي في رسالة التعادل و التراجيح، قال: لعدم التنافي بين المدلولين ولو في مقتضاهما.

وقال في فوائد الاصول: إنّه من قبيل اشتباه الحجّة باللاحجة؛ لأنّه يعتبر في وقوع التعارض بين الدليلين أمران: أحدهما أن يكون كلّ منهما واجدا لشرائط الحجّية. ثانيهما: أن يمتنع اجتماع مدلوليهما ثبوتاً في عالم الجعل و التشريع (3) انتهى.

أقول: حيث إنّه لا يمتنع اجتماعهما في عالم التشريع فليسا من المتعارضين.

فالتحقيق أن يقال: إذا اختلفت الأخبار في موضوع واحد، ولو كان مثل الظهر و الجمعة، و كانت واجدة لشرائط الحجّية في نفسها، فهي التي تشملها الأخبار العلاجيّة، سواء علم بعدم مطابقتها لبعضها للواقع أو لم يعلم؛ لصدق مجيء خبرين مختلفين، بل ورد في خبر سماعة «أنَّ أحد الخبرين يأمر و الخبر الآخر ينهي» مع 3.

ص: 291

1- منتهي الوصول ص 255.

2- فوائد الاصول ص 750.

3- فوائد الاصول 4:263.

أنّه يعلم بعدم مطابقة أحدهما للواقع، لكن يحتمل صدورهما عن المعصوم، ولا يبعد صدق الخبرين المختلفين إن علم عدم صدور أحدهما عن المعصوم.

وأما إذا لم يكن الموضوع واحداً، وعلم بعدم مطابقة أحدهما للواقع، فهو من اشتباه الحجّة باللاحجّة، حتّى لو كانا واجدين لشرائط الحجّة، فلا يشملهما الأخبار العلاجيّة، وحينئذ يعمل بهما إن لم يلزم طرح تكليف منجز معلوم، فإذا ورد خبر علي وجوب غسل الجمعة، و خبر علي وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، وعلم كذب أحدهما، وجب الجمع بينهما، وإلا-أي: إن لزم من العمل بهما طرح تكليف منجز- وجب طرحهما والعمل بالاحتياط.

وقد ظهر ممّا ذكرنا تعريف التعارض اصطلاحاً، وهو اختلاف الأدلّة علي موضوع واحد لا يمكن الجمع بينها بوجه يساعد عليه عرف أهل المحاورة.

ثمّ إنهم ذكروا موارد ليست من التعارض، وهي:

المورد الأوّل: تراحم التكليفين، والفرق بينه وبين التعارض أنّ أحد المتعارضين ليس واجداً للملاك الذي يقتضي أن يكون علي وفقه الحكم، وإن فرض اشتماله علي الملاك في الجملة، فهو غير مطلوب، بخلاف المتزاحمين فإنّهما وجدان للملاك علي السويّة، أو بزيادة أحدهما وهو الأهمّ، وفي الأوّل يكون المجعول واحداً منهما، وفي الثاني يكون الأهمّ بمقدار المصلحة الزائدة واجبا تعينياً، وفي المقدار المشترك يكون واجبا تخييرياً، فلا تقييد لأحد المتزاحمين بترك الآخر.

وقد فصّلنا الكلام في بحث الترتّب، وأنكرنا لزوم عقابين علي ترك الأهمّ والمهمّ إن كان أحدهما أهمّ، أو عقابين متساويين إن كانا متساويين.

ولهم مسلطان آخران:

الأوّل: تقييد إطلاق كلّ واحد بترك الآخر، ولازمه وجوبهما عند تركهما،

اختاره الشيخ النائيني رحمه الله.

أقول: لازمه أن يعاقب بعقابين، ولا يصح الالتزام بتعدد العقاب علي من لم يقدر إلاّ علي عمل واحد.

الثاني: ما سلكه السيّد الطباطبائي رحمه الله في رسالة التعادل و التراجيح، من أنّ القدرة في بعض التكاليف شرط للتجنّز، وليس شرطاً لأصل التكليف؛ لأنّ المصلحة في الفعل تامّة للإيجاب، والعجز لا يغيّره عن مصلحته، فيثبت الحكم الواقعي في حدّ نفسه، نظير ثبوت الحكم حال الجهل، ويكون المكلف معذورا لجهله، فلا تقييد في مرحلة الحكم انتهى ملخصاً.

أقول: ظاهر الآيات والأخبار أنّ التكليف لا يكون إلاّ مع الوصول والقدرة علي العمل به، فالجاهل القاصر ليس مكلفاً أصلاً لعدم الوصول إليه، وكذا غير القادر لقوله تعالى لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا مَا آتَاهَا فما ذكره من ثبوت التكليف في مرحلة الحكم غير سديد لعدم القدرة عليهما.

تتميم:

إشارة

يذكر فيه امور:

الأمر الأوّل: أنّ مسألة اجتماع الأمر و النهي ليست من باب التعارض

؛ لأنّ المفروض فيها إمّا وجود المندوحة أو عدمها.

أمّا الأوّل، فلا تعارض بين النهي التعيني والأمر بالطبيعة الشاملة لمورد النهي وغيره؛ لأنّه لا مانع من اجتماع المصلحة و المفسدة في الشيء الواحد، فإذا كانت المصلحة الموجودة فيه مساوية للمصلحة الموجودة في سائر الأفراد، فالأمر متعلّق بالطبيعة الشاملة للفرد المنهي عنه، فلا وجه لتخصيص الأمر بالطبيعة غيره، و تفصيله في بحث اجتماع الأمر و النهي.

وأمّا الثاني، فالحكم فيه تابع لأقوي الملاكين؛ لأنّ المكلف لا يقدر علي الجمع

ص: 293

بين إدراك المصلحة و ترك المفسدة، و لا يكلف ما لا يقدر عليه.

و ذكر في الكفاية (1) في الأمر الثامن في بحث اجتماع الأمر و النهي: أنه إذا كان المناط للحكمين موجودا، كانت الروايتان الدالتان عليهما من باب التراحم بين المقتضيين، و الترجيح مع الأقوي مناطا و إن كان أضعف سندا.

ثم قال: نعم لو كان كل منهما متكفلا للحكم الفعلي لوقع بينهما التعارض، فلا بدّ من ملاحظة مرجحات باب المعارضة.

وقال في الأمر الثاني من تنبيهات المسألة نظير ذلك.

أقول: إن كان مفروض كلامه صورة وجود المندوحة، فلا معارضة بين الحكمين حتّي مع كون الروايتين متكفلتين للحكم الفعلي. و إن كان في صورة عدم وجود المندوحة، فالحكم تابع لأقوي الملاكين في مرحلة جعله؛ لأنّ المصلحة و المفسدة في الشيء الواحد إن كانتا متساويين فهو كالمباح، و إن كانت احدهما غالبية فالحكم تابع لها، و علي كلّ ليس هناك حكمان.

وقال في التنبيه الثالث من بحث الاجتماع: فيكون مثل أكرم العلماء و لا تكرم الفسّاق من باب الاجتماع، كصلّ و لا تغصب، لا من باب التعارض.

إلي أن قال: فما يترآي منهم من المعاملة مع مثل أكرم العلماء و لا- تكرم الفسّاق معاملة تعارض العموم من وجه، إنّما يكون بناء علي الامتناع، أو عدم المقتضي لأحد الحكمين في مورد الاجتماع.

أقول: مورد الاجتماع في العموم من وجه ليس من مسألة الاجتماع لعدم المندوحة، فلا بدّ للأمر من ملاحظة المناطين، و يحكم علي وفق الأقوي منهما، و إن لم يكن أحدهما أقوي فيكون مباحا. و يحتمل أن تكون النسخة مغلوطة، و أن 9.

ص: 294

تكون العبارة أكرم العلماء ولا تكرم الفاسق.

الأمر الثاني: مرجحات باب التزاحم

حيث بيّنا الفرق بين التزاحم و التعارض، فلا بأس بالاشارة إلي مرجحات باب التزاحم.

فنقول: ذكر للترجيح في باب التزاحم امور نذكر بعضها:

منها: أن يكون أحدهما أهمّ، وهو مقدّم علي المهمّ وإن كان أسبق زمانا.

و منها: أن يكون أحدهما أسبق زمانا، فلو كان واجبان فعليّان متساويان في الملاك وجب الأسبق، وإن علم بأنّه قادر علي فعل اللاحق مع ترك السابق.

قال في المصباح: إنّ الاتيان بالمقدّم زمانا يوجب عجزه عن المتأخّر، فيكون التكليف به منتفيا بانتفاء القدرة علي موضوعه (1).

قلت: لا يخلو عن إشكال إن علم أنّه باق و يقدر علي فعل اللاحق؛ لأنّ التكليف بهما فعلي، أو كالفعلي، وهو مخيّر بينهما.

و منها: تزاحم الواجب الموسّع و المضيق، و يترجّح المضيق عقلا، و إن تركه و أتى بالموسّع صحّ، و لكن أنكر في مصباح الاصول كونه مرجحا، قال: لقدرة المكلف علي امثال كليهما، فلا تزاحم بينهما (2).

وفيه أنّه في أول أزمة التكليف لا يقدر علي الجمع بينهما، فيتعيّن المضيق عقلا، لكن مع وجود ملاك الموسّع، و لذا لو ترك المضيق صحّ الموسّع، مع أنّهما لو لم يكونا متزاحمين لم يكن لأحدهما ملاك، فالظاهر أنّهما متزاحمان في أول أزمة التكليف و هكذا.

و منها: أن يكون لأحد الواجبين بدل، فإنّه يتقدّم ما ليس له البدل عليه، مثلا لو كان جنبا عنده من الماء ما يكفي لشربه المتوقّف عليه الصوم، و هو يكفي لغسل

ص: 295

1- مصباح الاصول 3:362.

2- مصباح الاصول 3:358.

جنايته، فإنه يجب شربه و يتيمّم؛ لأنّه لو اغتسل لم يتمكّن من الصوم.

و مثله ما لو كان عنده مقدار من الماء يكفيه لغسل ثوبه، أو تطهيره من الحدث، فإنه يتيمّم و يطهر ثوبه؛ لأنّ الوضوء له بدل.

و ناقش فيه في المصباح أوّلاً: بأنّ الثوب الطاهر أيضا له بدل، و هو الصلاة في الثوب النجس أو عاريا.

و ثانيا: بأنّ التزاحم لا يكون في الأوامر الضمنيّة؛ لأنّه إن لم يقدر علي بعض الأجزاء أو الشرائط سقط الأمر بالمركب، و لكن في خصوص الصلاة حدث أمر آخر: إمّا متعلّق بأحدهما معيّنا، و هو الصلاة في الثوب النجس متطهّرا بالماء، أو الصلاة في الثوب الطاهر متيمّما، و إمّا متعلّق بهما مختيرا؛ لأنّ الصلاة لا تترك بحال.

و حيث إنّ التعيين في كلّ منهما مشكوك، فالأصل البراءة عنه، فيثبت التخيير (1).

و قال أيضا في نظائر المسألة بأنّه من باب التعارض؛ إذ وجوب كلا الجزئين معلوم الانتفاء؛ لعدم القدرة إلّا علي أحدهما، و لا ندري أنّ الواجب أيّهما، فلا بدّ من الرجوع إلي أدلّة الأجزاء، فإن كان دليل أحد الطرفين لفظياّ و الدليل الآخر لثبا، و جب الأخذ بالدليل اللفظي، و لو كانا لفظيين و كان أحدهما عامّا و الآخر مطلقا قدّم العامّ، و لو كانا مطلقين سقطا و يرجع إلي الأصل العملي، و لو كانا عامّين فلا بدّ من الرجوع إلي المرجّحات السنديّة (2).

أقول: معني عدم سقوط الصلاة بحال أنّ الأمر بالصلاة متوجّه إلي كلّ شخص في كلّ حال بمراتب التمكنّ منها، و الأدلّة الدالّة علي الأجزاء و الشرائط هي أدلّة عليهما في كلّ صلاة، فإذا كان بعضها ركنا و بعضها غير ركن، فهي كذلك في جميع مراتب الصلاة، مثلا لو دار الأمر بين الصلاة في الثوب الطاهر مستدبر القبلة 3.

ص: 296

1- مصباح الاصول 3:360.

2- مصباح الاصول 3:363.

و الصلاة عاريا مستقبل القبلة، كان مراعاة القبلة أهم فيتقدم علي مقتضي قاعدة تقدم الأهم، فتكون الصلاة المأمور بها هذه الصلاة، وهذا معني التزام.

فسواء قلنا بأن الأمر متعلق بالأجزاء والشرائط الركنية، ويسقط ما لا يكون ركنا إلي آخر المراتب، أو قلنا بسقوط الأمر بالمركب من الجميع و حدوث أمر ببقية الأجزاء، فإنه لا بد من تعلق الأمر بالأجزاء والشرائط التي هي أهم من غيرها؛ لأن ما دلّ علي أنّ الصلاة ثلاث ركوع و ثلاث سجود و ثلاث طهور، لا يختص بمرتبة كاملة من الصلاة.

الأمر الثالث: أنّ التزام لا يتحقق إلا مع العجز عن الاتيان بالمتزامين

، وقال في فوائد الاصول بتحقيقه في غيره أيضا، مثل ما إذا ملك خمسا و عشرين إبلا و مضى عليه سنة أشهر، فملك واحدا آخر، فصارت ستا و عشرين، فمضت سنة أشهر، فإنه يجب عليه خمس شياة لحلول الحول، فإذا مضت سنة أشهر و جب عليه بنت مخاض لحلول الحول من حين ملك واحدا، لكن لا يجب الجمع؛ لأن المال لا يزكي في العام مرتين (1).

و أورد عليه في مصباح الاصول بأنه من التعارض من قبيل صلاة الجمعة و الظهر، فإنه و إن أمكن الجمع بينهما لكن لا يجب بالضرورة (2).

أقول: الظاهر أنه بعد ما وجبت خمس شياة بعد حلول الحول صارت العين مشتركة بين المالك و الفقراء، و خرج عن ملكه مقدار الزكاة، فلا يملك خمسا و عشرين، فإن أعطي الزكاة ملك من هذا الحين، فإذا مضى سنة أشهر لم يمض حول علي ستّ و عشرين، لكن إن ملك أكثر من سنة لا يرد هذا الاشكال، و المسألة محلّها كتاب الزكاة.

ص: 297

1- فوائد الاصول 4:264.

2- مصباح الاصول 3:359.

و الأولي أن يقال: يجب خمسة شياه عند حلول الحول، فإذا زكّي المال لم يتعلّق به الزكاة؛ لقوله «لا يزكّي المال في العام مرّتين» أي: المال المزكّي لا يكون متعلّق الزكاة، و حينئذ إن مضي سنّة أشهر لم يمض علي مال لم يزكّ حول حتّي تجب الزكاة.

المورد الثاني: التنزيل، مثل قول القائل «لا صلاة إلاّ بوضوء» و التيمّم بمنزلة الوضوء» فإنّه لا معارضة بينهما؛ لأنّ لسان التنزيل في الحقيقة لسان تقرير العموم، بخلاف قوله «يجوز الصلاة بالتيمّم» فإنّه معارض لقوله «لا صلاة إلاّ بوضوء» هكذا ذكره السيّد في رسالة التعادل و التراجيح.

أقول: و منه قوله «الطواف بالبيت صلاة» و نحوه، فإنّه من باب التنزيل.

المورد الثالث: الورود، و هو أن يكون الدليل الوارد موجبا لنفي موضوع دليل المورد وجدانا كالتخصّص، و الفرق بينهما أنّه في التخصّص يكون الخروج من الأوّل، و في الورود يكون الخروج بعد مجيء الدليل.

ثمّ إنّ الدليل إنّما يكون واردا إذا لم يكن موضوع المورد مقيدا بعدم الوارد، كقاعدة قبح العقاب بلا بيان، فإنّه مع البيان لا موضوع للقاعدة، و مثال الورود أن يكون موضوع البراءة الشرعية عدم العلم بالتكليف الفعلي، فإذا دلّ خبر الثقة الثابت حجّيته بالأدلة القطعيّة علي حرمة شيء يرتفع عدم العلم بالتكليف الفعلي وجدانا، و الفرق بين الورود و الحكومة أنّ الموضوع يرتفع في الحكومة تعبداً.

ثمّ إنّ في مورد ورود أحد الدليلين علي الآخر لا موضوع للتعارض.

المورد الرابع: الحكومة، و الكلام فيها في مواضع:

الموضع الأوّل: في بيان حقيقتها، و هي أن يكون المتفاهم عرفا من أحد الدليلين كونه بمنزلة الشرح للدليل الآخر، سواء كان موافقا له أو مخالفا له بنحو التضييق أو التوسعة، و سواء كان الشرح و النظر عمديّا مقصودا للمتكلّم أو قهريّا

لازما للمدلول.

وبعبارة اخري:الحكومة رفع أحد الدليلين موضوع الدليل الآخر أو محموله تعبداً.

مثال ذلك:لا ضرر بالنسبة إلي التكاليف، فإنه حاكم علي المحمول بالنظر العمدي، والاستصحاب السببي فإنه حاكم علي المسببي بالنظر القهري، والدليل الاجتهادي فإنه حاكم علي الأصل الشرعي، واستصحاب موضوع الحكم لترتيب الحكم عليه، أو قيام البيّنة لترتيبه، كاستصحاب العدالة، أو قيام البيّنة عليها لترتيب جواز الصلاة خلفه.

الموضع الثاني: قيل في الفرق بينها وبين التخصيص أنّ التخصيص بيان للعالم بحكم العقل، والحاكم بيان بمقتضي دلالة اللفظ لأنه شارح وناظر، ويتفرّع عليه أنه لو كان النسبة بينه وبين المحكوم العموم من وجه قدّم عليه.

وأيضا يقدّم عليه وإن كان ظهوره أضعف من ظهور المحكوم، بخلاف المخصّص، فإنه يتقدّم العام علي الخاصّ إن كان أظهر.

قلت:أورد عليه السيّد في رسالة التعادل و التراجيح بأنّ الحاكم لو كان نصّاً في النظر إلي المحكوم، أو أقوى من دلالة المحكوم علي مدلوله، فهو صحيح.

وأما إذا فرض كون دلالة المحكوم علي مدلوله أقوى من دلالة الحاكم في نظره إلي موضوع المحكوم، بحيث يمكن صرفه عن نظره فلا يتمّ؛ إذ مدلول المحكوم في عرض مدلول الحاكم وفي عرض نظره إلي آخر ما أفاده.

ثمّ قال: وبعد اللتيا والتي فالمدار في الحاكم و المحكوم أيضا علي الأظهرية، إلاّ أنّه لا يلاحظ المدلول الأصلي فقط، بل يلاحظ مع حيثية النظر، فإن كان نصّاً أو أظهر مع تلك الملاحظة يقدّم علي المحكوم وإلاّ فلا.

أقول: إنّ الخاصّ يقدّم علي العام، ويكون قرينة علي المراد به، لا من أجل

نظرة و شرحه لفظاً له، بل لأنه لا يجتمع مع العام، وهو أظهر منه، فلو كان العام أظهر من الخاص، كالعام الآبي عن التخصيص قدّم علي الخاص.

وقد ظهر ممّا ذكرنا أنّ القول بأنّ الحاكم يتقدّم علي المحكوم، وإن كانت النسبة بينهما من وجه، ليس علي إطلاقه، بل فيما إذا كان الحاكم أظهر في مورد الاجتماع من المحكوم علي النحو الذي ذكرناه وذكره السيّد الطباطبائي رحمه الله.

الموضع الثالث: في بيان عدم كون الحاكم معارضا و مخالفا للمحكوم، قيل: إنّ لسان الحاكم لسان الصلح لا الخصومة، و لسان البيان و المبيّن بالكسر لا يعدّ معارضا و منافيا للمبيّن بالفتح.

قلت: لا يخفي أنّه لا يبعد صدق المخالفة، فقوله في خبر «لا ربا بين الوالد و الولد» يعدّ عرفا مخالفا لعموم «و حرّم الربا» فلو فرض وجود خبر آخر علي أنّ الربا يكون بين الوالد و الولد، جري عليهما قواعد التعارض و يرجع إلي المرجّحات، و منها ترجيح موافقة الكتاب، و الخبر الثاني موافق للكتاب، و الأوّل مخالف له.

و في رسالة التعادل و التراجيح: لا بأس بعدّ الحاكم و المحكوم من المتعارضين، غاية الأمر أنّ الحاكم مقدّم علي المحكوم، و الوجه في تقديمه كونه مبينا و مفسّرا، بخلاف العامّ و الخاصّ، فإنّ تقديم الخاصّ من دلالة العقل.

أقول: الحاكم كالمخصّص بعبارة أبلغ و ألطف، و هو مخالف للمحكوم كالخاصّ الذي هو مخالف للعامّ، و يتقدّم الحاكم لأنه كالتصريح بكونه بيانا، و يتقدّم الخاصّ أيضا لكونه بيانا للعامّ، لكن بدون التصريح بكونه بيانا.

المورد الخامس: التوفيق العرفي، و قد يعبر عنه بالحكومة العرفيّة، و هو عبارة عن كون الدليلين بحيث إذا عرضا علي العرف يوقّفون بينهما بالتصرّف في أحدهما أو في كليهما بالحمل علي معني لا ينافي الآخر بلا ملاحظة النسبة بينهما،

فيحمل مثلاً أحدهما علي الحكم الاقتضائي، ويحمل الآخر علي الحكم الفعلي ونحو ذلك.

ومنه التوفيق بين لا ضرر ولا حرج، والأحكام المطلقة الشاملة له ولغيره، فجمع صاحب الكفاية رحمه الله بينهما وبين الأحكام بحملها علي الحكم الأولي، وحملهما علي الحكم الثانوي (1).

أقول: ومن التوفيق العرفي أن يكون أحد الخبرين قرينة علي المراد من الآخر، بأن يكون أحدهما عامًّا والآخر خاصًّا نصًّا، أو أظهر من العامِّ، لكنهم يعدّون العامِّ والخاصَّ مستقلاً، وهو صحيح علي مذهب من يعتقد تقديم الخاصِّ علي العامِّ، وإن كان أضعف منه ظهوراً، لكن المختار تقديم العامِّ الأظهر القويّ علي الخاصِّ.

ثمَّ إنّه يمكن المناقشة في كون التوفيق العرفي عنواناً مستقلاً، بل هو راجع إلي تقديم الأظهر علي الظاهر، فلو انعكس الأمر انعكس، مثلاً لو كان معتاداً لشرب الخمر ثمَّ تاب، فإنَّ ترك شربه حرج عليه أشدَّ الحرج، فلا يصحَّ أن يقال: إنَّ نفي الحرج يرفع الحرمة؛ وذلك لأنَّ دليل المحرّمات أقوى في الدلالة علي وجوب الاجتناب حتّي في حال الحرج.

تتميم:

إشارة

لا يقع التعارض بين الأمارات والاصول العمليّة، ولا بين النصّ والظاهر، ولا بين الأظهر والظاهر، ويتقدّم الظاهر علي أصالة الحقيقة.

ولتوضيح ذلك يقع الكلام في موضعين:

الموضع الأول: في وجه تقديم الأمارات علي الاصول العمليّة العقلية

والشرعية

، وينبغي ذكر أمرين، ثمَّ بيان وجه تقديمها عليها:

ص: 301

1- كفاية الاصول ص 433.

الأمر الأوّل: الفرق بين الأمانة والأصل، أنّ الأمانة ما اعتبرها الشارع في حال الشكّ طريقاً إلى الواقع وكاشفاً عنه، وإن لم يكن له كشف في نفسه. والأصل ما اعتبره وظيفة عمليّة في حال الشكّ، وإن كان له كشف في نفسه لكن الشارع لم يعتبره لكشفه، سواء قلنا إنّها أحكام ظاهريّة أو أعدار إن خالفت الواقع.

وقيل في الفرق بينهما وجهان آخران:

أحدهما: أنّ الأمانة ما اعتبرها الشارع حجةً ولم يأخذ في موضوعها الشكّ، والأصل ما أخذ في موضوعه الشكّ.

ثانيهما: أنّ الأمانة ما له كشف في نفسه ولو نوعاً، والشارع قد تمّم كشفه، والأصل ما ليس له كشف في نفسه، وهذا الوجه لا بأس به إن استظهر من إمضاء الشارع، أو تعبّده أنّه اعتبره من حيث كشفه.

الأمر الثاني: المراد من تقدّم الأمانة علي الأصل تقدّم مؤدّي الخبر الواحد الدالّ علي حرمة الشيء علي مؤدّي الأصل الدالّ علي حلّية المشكوك مثلاً، ولا يلاحظ التعارض بين دليل اعتبارهما، فدليل اعتبارهما ربما يكون دليلاً واحداً، وهو صدق العادل المستفاد من الأدلة الأربعة.

وبعد بيان الأمرين يقع الكلام في مسائل:

المسألة الأولى: يتقدّم الأمارات-كظاهر الخبر المتواتر و خبر الواحد وغيرهما-علي الاصول العقليّة بالورود، فإنّه قد علم حجّيتها بالأدلة التي اقيمت علي حجّيتها، فليس العقاب معها عقاباً بلا حجة، ولا تحيّر عقلاً حتّي يحتاط أو يتخيّر.

المسألة الثانية: يتقدّم الأمانة علي أصالة البراءة الشرعيّة في الشبهة الحكميّة علي نحو الورد، إن كان المراد ممّا لا يعلمون ما لم يعلم الأعم من حكمه الواقعي و الوظيفة الظاهريّة، ويتقدّم علي نحو الحكومة إن كان المراد عدم العلم بالحكم

الواقعي، فإن قيام الأمانة علي حرمة الشيء لا يوجب العلم بالحرمة الواقعية، لاحتمال خطئها، لكن بعد أن اعتبرها الشارع حاكيا عن الواقع يكون الواقع كأنه واصل تعبداً، فيرتفع الشكّ تعبداً، وكذا الكلام في الاستصحاب بناء علي جريانه في الشبهة الحكمية.

وقيل في تقديمها علي الاصول وجوه اخر:

الأول: تقديمها علي نحو الحكومة، وقررها السيد الطباطبائي اليزدي رحمه الله في رسالته بثلاثة أوجه، منها: كون المجعول فيها العلم، كأنه قال الشارع: الخبر الواحد علم تعبداً، وقد مضى المناقشة في دليله في أول بحث الأمارات. ولاحظ بقية تقريراته.

الثاني: الورود.

الثالث: التخصيص بتقاريرات ثلاثة ذكرها السيد.

الرابع: التوفيق العرفي، قال في الكفاية: وذلك تقدّم الأمارات المعتبرة علي الاصول الشرعية، فإنه لا يكاد يتحير أهل العرف في تقديمها عليها بعد ملاحظتها، حيث لا يلزم محذور تخصيص أصلاً بخلاف العكس، فإنه يلزم محذور التخصيص بلا وجه أو بوجه دائر (1) انتهى.

أقول: قد عرفت أنّ التقديم من باب الورود.

المسألة الثالثة: في تقديم الأمارات علي الاصول الشرعية في الشبهة الموضوعية، فإن ثبت أنّ البيّنة مثلاً اعتبرت طريقاً إلي الواقع وكاشفة عنه، فهي تتقدّم علي أصالة الطهارة بالحكومة، وإلا فيحتمل أن يكون اعتبارها تعبداً محضاً، فيتعارضان ولا بدّ من ملاحظة النسبة. 7.

ص: 303

وقد تحصّل ممّا ذكر أنّه لا- تعارض بين الأمارات القائمة علي الحكم الكلّي كخبر الواحد، والاصول العمليّة، فلا يشملها الأخبار العلاجيّة. ومورد الأخبار العلاجيّة مخالفة الأخبار بعضها مع بعض علي وجه يتحقّر في الجمع بينهما عرفا.

وأما إذا لم يكن كذلك فلا تعارض.

ثمّ لا يخفي أنّه إذا لم يكن أحد الخبرين ظاهرا في كونه شرحا للخبر الآخر، فإنّما يتقدّم عليه إن كانت النسبة بينهما العموم والخصوص من ناحية أنّ الخاصّ أظهر من العامّ. وما عن المحقّق الخراساني رحمه الله (1) من الجمع بين الأمارات والاصول الشرعيّة بالتوفيق العرفي، فقد بيّن أنّه لا مجال له في الأمارات والاصول.

وأما مثل العناوين الأولى والثانوية، كنفى الضرر والحرّج والاكراه وغيرها، حيث قال فيها: إنّ العرف يوفّق بينها بحمل الأحكام الأولى علي الحكم الاقتضائي الثابت فعلا لو لا المانع، وهو طروء العنوان الثانوي، وإن كانت النسبة من وجه، فلا نسلم ذلك، فإذا ورد مثلا لا تقتلوا النفس المحترمة، وورد من اضطرّ إلي شيء فليفعله، والنسبة بينهما من وجه، فلا يجمع بينهما بجواز قتل النفس المحترمة عند الاضطرار، بل لوقيل بأنّ ما علم اهتمام الشارع به كقتل النفوس لا يرتفع حرمة بهذه العناوين، فيمكن أن يقال: إنّ وجه تقديمها في غير أمثال القتل علي سائر الأدلّة أنّها أخصّ من مجموع الأحكام، بناء علي أنّها بأدلّتها ناظرة إلي جميع التكاليف، وتكون بالنسبة إليها أخصّ ولذا تقدّم.

وكذا الكلام فيما سمّوه بالحاكم، وأنّه يتقدّم علي المحكوم وإن كانت النسبة من وجه.

وفيه منع إلاّ أن يكون بمنزلة الشرح، وناظرا إلي المحكوم ببيان كونه شارحا، 7.

ص: 304

وكلّ عامين من وجه لو كان أحدهما أظهر في مورد الاجتماع يقدّم علي الآخر.

الموضع الثاني: في تعارض الأمارات و الاصول الجارية في الألفاظ

إشارة

و المراد من الأمارات هي النصوص و الظواهر، فإنّها كاشفة عن المراد و لو تعبدّا، و المراد من الاصول هي التعبد في حمل اللفظ علي معني من دون نظر إلي الكاشفيّة، كأصالة الحقيقة و أصالة عدم القرينة.

ثمّ البحث عنها يقع في موردين: في تقديم بعضها علي بعض، و في شمول الأخبار العلاجية لها.

أمّا المورد الأوّل، فالذي ينبغي أن يقال: إنّ اللفظ النصّ في معناه يتقدّم علي الظاهر، و الأظهر يتقدّم علي الظاهر، و يتقدّم الظاهر و الأظهر علي الاصول اللفظيّة، كأصالة عدم القرينة و نحوها، و ينبغي بيان أمرين:

الأوّل: أنّ الظاهر حجّة، و عليه بناء العقلاء في محاوراتهم، فإذا كان اللفظ ظاهراً في معني فهو المتّبع، إلّا أن يصرفه قرينة عن ظهوره، و اللفظ الأظهر يكون كالقرينة علي صرف الظاهر عن ظهوره، فلذا يتقدّم الأظهر علي الظاهر، و هذا هو الملاك في التقدّم.

الثاني: إن لم يعلم كون اللفظ ظاهراً في معني، فهل يكون أصالة الحقيقة- و بعبارة اخري أصالة عدم القرينة- حجّة تعبدًا أم لا؟ مثلاً إذا صدر لفظ من المولي، فله أن يعتمد في صرفه عن ظاهره علي القرينة الحالية الموجودة بينه و بين العبد، فإذا شكّ من لم يكن حاضراً في مجلس التخاطب في ظهور اللفظ لاحتمال وجود قرينة حالية علي صرف الظاهر عن ظهوره، فيبني علي أصالة عدم القرينة.

يمكن أن يقال: إنّ منشأ الشكّ في الظهور إن كان غفلة المتكلّم عن نصب

القرينة، أو غفلة المخاطب عن سماعها و نحو ذلك، فالعقلاء لا يعتنون بهذه الاحتمالات.

و أمّا إذا كان ذلك من احتمال وجود قرينة حالية، فلا- دليل علي حجّية أصالة عدم القرينة، كما إذا كان احتمال السقوط احتمالاً عقلاً، كأخبارنا التي يحتمل فيها خفاء القرينة لتقطيع الرواية و لضياعها و نحو ذلك، فلا دليل علي حجّيتها.

و بعد بيان الأ-مرين نقول: عند تعارض الخاصّ مع النصّ أو الأظهر مع العامّ، يقدّم الأظهر منهما في الدلالة، و يتصرّف في الآخر أو يطرح؛ لأنّ ظهور الأظهر يقلب ظهور الظاهر إليه، فيكون كالقرينة الصارفة.

ولكن الشيخ الأنصاري رحمه الله جعل الظاهر أصلاً و الأظهر دليلاً، و الدليل يرفع موضوع الأصل، حيث قال: إنّ مرجع التعارض بين النصّ و الظاهر إلي التعارض بين أصالة الحقيقة في الظاهر و دليل حجّية النصّ، و من المعلوم ارتفاع الأصل بالدليل، و كذا الكلام في الظاهر و الأ-ظهر، فإنّ دليل حجّية الأظهر يجعل قرينة صارفة عن إرادة الظاهر، و لا يمكن طرحه لأجل أصالة الظهور، و لا طرح ظهوره لظهور الظاهر، فتعيّن العمل به و تأويل الظاهر منهما (1) انتهى.

أقول: الأولي أن يعبر عن التعارض بين الأمانة و الأصل اللفظي بالتعارض البدوي بين الظاهر و الأظهر و الظاهرين، فإنّ ظهور العامّ و المطلق و اللفظ في المعنى الحقيقي متّبع ببناء العقلاء، فالعموم يعارض بدوا دلالة الخاصّ النصّ أو الأظهر، و لكن العقلاء لا يرون ظهور العامّ بل مطلق الظهور حجّة إلا- إذا حضر وقت العمل و لم يبيّن المولي خلاف العموم، فالخاصّ النصّ أو الأظهر لا يعارض العامّ، بل يكون قرينة علي التخصيص، و حينئذ لا مانع من شمول دليل الحجّية لسند خبر 6.

ص: 306

الخاصّ، فيصير كالمقطوع الصدور، نعم في الخاصّ الظاهر يكون شمول الدليل له موجبا للاجمال، وفائدته نفي الثالث، كمورد الاجتماع في العامّين من وجهه، ولعله يأتي مزيد بيان له.

و حاصل الكلام أنّ الأظهر يكون قرينة علي التصرف في الظاهر، فإذا كان العامّ أظهر يتصرف في الخاصّ، واختاره في الفصول، قال: إنّ تقديم الخاصّ علي العامّ فيما لم يكن العموم مؤكّدا بالقرائن وإلّا قدّم العامّ، ومثّل لذلك بقوله تعالي فأنكحوهنّ بإذن أهلهنّ (1) المؤكّد بالعقل والنقل علي عدم جواز التصرف في مال الغير بدون إذنه، ولذا لم يخصّصه الأكثرون بصحيحة سيف بن عميرة، أو حسنته الدالّة علي جواز التمتع بأمة المرأة بغير إذنها.

ولكن قال في فوائد الاصول: الأقوي وجوب الأخذ بظهور الخاصّ و تخصيص العامّ به و لو كان ظهوره أضعف من ظهور العامّ، فإنّ أصالة الظهور في طرف الخاصّ حاكمة علي أصالة الظهور في طرف العامّ؛ لأنّ الخاصّ بمنزلة القرينة علي التصرف في العامّ (2).

وقال في مصباح الاصول: إنّ الخاصّ يتقدّم علي العامّ وإن كان أدني منه ظهورا؛ لأنّ الخاصّ حاكم علي دليل حجّية العامّ (3).

أقول: حجّية العامّ عبارة عن بناء العقلاء علي العمل بالظاهر، وهم لا يرفعون اليد عن الظاهر إلاّ بالأظهر، ودليل حجّية الخاصّ هو دليل حجّية العامّ، أي: بناء العقلاء علي العمل بالظاهر، فتدبر.

ثمّ إنّّه يأتي الكلام في تعيين الأظهر و تمييزه من الظاهر. 3.

ص: 307

1- سورة النساء: 25.

2- فوائد الاصول 4: 269.

3- مصباح الاصول 3: 353.

المورد الثاني: لا إشكال في شمول الأخبار العلاجية لما إذا كان الدليلان نصين، وفي شمولها للعامة والخاص ونحوهما من تعارض الظاهر والأظهر كلام، قيل: يظهر من الشيخ الطوسي رحمه الله وبعض آخر الشمول، واحتمله في الكفاية في فصل عقده له، إلي أن قال: اللهم إلا أن يقال: إن التوفيق في مثل الخاص والعامة والمقتد والمطلق كان عليه السيرة القطعية الخ (1).

وفي شمولها للظاهرين بالترجيح أو التخيير، أو عدم الشمول والجمع بينهما بالجمع التبرعي، كلام.

الذي ينبغي أن يقال: إن الميزان في عدم تحقق التعارض بين الدليلين أن يكون بينهما جمع دلالي عرفي.

وأمّا إذا لم يكن بينهما جمع دلالي عرفي، وكان للجمع بينهما بتأويل الظاهر فيهما أو في أحدهما شاهد من عقل أو نقل، فهو المتبع، كما إذا ورد يقصّر في أربعة فراسخ، وورد لا يقصّر في أربعة فراسخ، وورد إذا سافر بريدا ورجع من يومه قصّر، وإن لم يرجع من يومه لم يقصّر كان شاهدا للجمع. وكذا الجمع بتأويل أحدهما أو كليهما إن علم عدم إرادة ظاهرهما علي نحو لو عرض علي العرف تعين ذلك عندهم، فهو أيضا صحيح.

وأمّا الجمع التبرعي، وهو تأويل أحدهما أو كليهما اقتراحا وتشهيا، فهو غير صحيح. وكذا الجمع بالعمل ببعض مدلول كل من الدليلين، كالأخذ من قوله «ثمن العذرة سحت» ببعض مدلوله، وهو عذرة غير ما يؤكل، ومن قوله «لا بأس ببيع العذرة» ببعض مدلوله، وهو عذرة المأكول، وحيث لم يكن وجه للجمع التبرعي وجب الترجيح أو التخيير. 1.

ص: 308

وقد يستدلّ للجمع بين الدليلين تبرّعا بوجوه:

أحدها: الإجماع، وهو ممنوع.

ثانيهما: أنّ الأصل في الدليلين العمل بهما لا طرح أحدهما من دون دليل عليه.

ثالثها: أنّ دلالة اللفظ علي أصل معناه أصليّة و علي جزئه تبعيّة، و علي تقدير الجمع يلزم إهمال الدلالة التبعيّة، وهو أولي من طرح أحدهما الموجب لطرح دلالة أصلية.

و اورد علي الدليل الثاني بأنّه كما يجب العمل بالسندين لقوله صدّق العادل، فيحكم بصدورهما، كذلك يجب العمل بظاهرهما، و لا يمكن العمل بالجميع، و حينئذ العمل بسند أحدهما معلوم، و يدور الأمر بين العمل بظاهره و العمل بالسند الآخر، و تأويل ظاهره الذي يكون مرجعه إلي عدم العمل بظاهره، و بين ترجيح أحد السندين إن كان له مرجّح، و التخيير بينهما إن لم يكن مرجّح. و لا دليل علي تعيين أحدهما إلاّ الأخذ بالأخبار العلاجيّة.

فتلخص أنّه لا يمكن الجمع بين وجوب الأخذ بالسندين و الأخذ بالظاهرين.

و اورد علي الدليل الثالث بأنّ شمول دليل التعبد للجميع علي حدّ سواء، يعني شموله للسندين باعتبار ظاهريهما.

و حيث أنّه لا وجه لتأويل ظاهريهما، فالتعبد بالسند يقتضي الحكم بنفي الثالث و إجمال الدليلين في محلّ المعارضة.

ثمّ إنّّه قد يفصل بين المتباينين و العامين من وجه بلزوم الجمع في الثاني، فإنّ الطرح في أحدهما يستلزم طرح مادّة الافتراق.

و فيه أنّ الطرح بمعني عدم الحجّية في مقدار المعارضة لا طرح مادّة الافتراق، فلا مانع من كون الخبر حجّة في بعض مدلوله غير حجّة في بعض آخر، فلاحظ.

إذا تحقّق معني التعارض و موارد عدم التعارض، فيقع الكلام في مقامات:

إشارة

و يقع الكلام فيه في فصلين:

الفصل الأول: في تعارض الخبرين المتعادلين

إشارة

و يقع الكلام في موضعين: الموضوع الأول في مقتضى القاعدة. الموضوع الثاني في أقسام المتعارضين. و محلّ البحث ما لم يعلم صدق أحدهما و تعمّد كذب الآخر، لانصراف الأخبار العلاجية إلي ما إذا كان كلّ واحد من الخبرين حجّة في نفسه.

أمّا

الموضوع الأول، فالأقوال و الاحتمالات فيه سبعة:

الأول: التساقط (1)، و له معنيان: أحدهما عدم شمول الدليل لهما.

ثانيهما: شموله لكلّ واحد في نفسه، لكن يسقط كلّ واحد منهما الآخر، و ذلك علي حسب اختلاف المباني في حجّية الخبر، فإن قلنا إنّ معني الحجّية هو جعل مؤدّي الخبر حكماً شرعياً ظاهرياً، فالتساقط يكون بالمعني الأول؛ لأنّه لا يمكن جعل المتناقضين.

و إن قلنا إنّ معني الحجّية جعل الكاشفة و الراءة عن الواقع للخبر، فالتساقط يكون بالمعني الثاني، فإنّ الكاشفة و الراءة للواقع في كلّ واحد منهما موجودة في نفسها، فالمقتضي موجود لكن يمنع عن تأثير المقتضي في كلّ واحد منهما مقتضي الموجود في الآخر فيسقطه، فهو نظير ما إذا عقد الوليّان أو الوكيلان في آن واحد لشخصين امرأة معيّنة.

ص: 310

و استدللّ القائل بالتساقط بأنّ كلّ واقعة لها أحد الأحكام الخمسة التكليفية، أو أحد الأحكام الوضعية، والخبر طريق إلى إثباته لا شأن له سوي ذلك، فإذا أخبر مخبر عن المعصوم أنّ الفعل الكذائي حرام، وأخبر آخر عنه أنّه مباح، فدلّيل الحجّية إن شملهما استلزم التناقض، بأن يكون الشيء في الواقع حراما و مباحا، و لا وجه لتخصيصه بواحد معيّن منهما؛ لأنّه ترجيح بلا مرجّح، وأحدهما لا بعينه ليس فردا غير هذا معيّننا و ذلك معيّننا، و هذا معني التساقط، و فرضهما كالعدم، فلذا لا ينفيان الثالث.

أقول: إنّنا نعلم إجمالا بصدور الأخبار المتعارضة عن المعصومين، و لا بدّ من العمل بها، فإن كان مؤدّيا الخبرين متناقضين لم يمكن العمل بهما فيتخير، و إلاّ فيعمل بالأحوط منهما، و لا يجب الاحتياط التامّ الخارج عن مدلول الأخبار؛ لعدم التكليف بالواقع غير الواصل إلينا، فالخبران المتعارضان ينفيان الثالث لوجوب العمل بهما، و سيأتي مزيد توضيح.

الثاني: ما اختاره الشيخ الأنصاري رحمه الله من التوقّف و الرجوع إلى الأصل الموافق لأحدهما، بناء علي العمل بالخبر من باب الطريقيّة، و الظاهر أنّ مراده من التوقّف هو نفي الثالث، و التوقّف في كلّ واحد من الخصوصيّتين، فإنّه قال في صدر المبحث: الأصل في المتكافئين التساقط أولا، و مع عدمه إمّا الاحتياط أو التخيير أو التوقّف و الرجوع إلى الأصل الموافق.

و قال في معني الطريقيّة: إنّ الشارع لاحظ الواقع و أمر بالتوصّل إليه من هذا الطريق لغلبة ايصاله إلي الواقع، فإذا تعارض الخبران لم يعقل بقاء تلك المصلحة في كلّ منهما، و من هنا يتّجه التوقّف بمعني أنّ شيئا منهما ليس طريقا في مؤدّاه

بالخصوص (1) انتهى ملخصاً.

وقال: والمفروض عدم جواز الرجوع إلي الثالث؛ لأنه طرح للأمارتين (2).

و مقتضي الجمع بين كلماته أنه يقول بالتوقف و نفي الثالث و العمل بالأصل الموافق لأحدهما.

وقال أيضاً: و أمّا بناء علي العمل بالخبر من باب السببية، فإنه يتخير بينهما؛ لأنه لا يقدر علي العمل بهما، فيتخير عقلاً بمقدار قدرته، و هو القدرة علي أحدهما، و يعاقب علي تركهما عقاباً واحداً (3) انتهى ملخصاً.

أقول: نسب إلي الشيخ أنه يقول بالترتب من هذه العبارة، لكن ليس ذلك من باب الترتب كما بيّناه في رسالة الترتب؛ لأنّ القائلين بالترتب يقولون بأنّه يعاقب بعقابين.

و أورد عليه السيّد الطباطبائي رحمه الله بأنّه لا يمكن جعل حكمين تعبديين لواقع واحد، إلا إذا لم يكن واقع أصلاً، و هو تصويب محال (4).

أقول: التصويب المحال إنكار إنشاء أحكام واقعية، بأن يكون الأحكام تابعة للأمانة، و أمّا إذا قلنا بوجود الحكم الواقعي، لكن إذا قامت أمانة علي خلافه لم يكن الواقع فعلياً، و كانت الأمانة سبباً لايجاد مصلحة في الفعل مساوية للواقع، فليس بمحال، و إثبات الدليل علي بطلانه مشكل، بل في بعض الأخبار «أما قول زرارة فلا أستطيع رده» و لعلّ المستفاد من بعضها الآخر أنّ المطلوب هو التسليم للأخبار الصادرة عنهم عليهم السلام. 9.

ص: 312

1- فرائد الاصول ص 762.

2- فرائد الاصول ص 765.

3- فرائد الاصول ص 762.

4- رسالة التعادل و التراجع ص 9.

القول الثالث: التخيير بينهما، اختاره الشيخ الطوسي رحمه الله في المتعادلين، قال في أول الاستبصار: وإذا لم يمكن العمل بواحد من الخبرين إلا بعد طرح الآخر جملة لتضادهما و بعد التأويل بينهما، كان العامل أيضا مخيرا في العمل بأيهما شاء من جهة التسليم.

إلي أن قال: ولأنه إذا ورد خبران متعارضان، وليس بين الطائفة إجماع علي صحة أحد الخبرين ولا علي إبطال الآخر، فكأنه إجماع علي صحة الخبرين، وإذا كان الإجماع علي صحتهما كان العمل بهما جائزا سانغا (1) انتهى.

أقول: لا- تكليف لنا إلا- بمؤدبات الأخبار، و مع تعارضهما يمكن التعبد بصدورهما، و حيث لا يمكن العمل بهما فيتخير بينهما، و لعل الظاهر من كلام الشيخ وجوب العمل بالخبر لا كون الخبر حجة أو علما تعبدا.

و ذكر السيد الطباطبائي رحمه الله في رسالته في تصوير التخيير: إنه عبارة عن حكم العقل بوجوب الأخذ بأحدهما بعد فرض شمول الدليل لكل منهما، فالوجوب التخييري الظاهري بحكم العقل نظير الوجوب التخييري الشرعي، فإنه سنخ وجوب غير الوجوب العيني، وليس المراد أن واحدا لا بعينه حجة، لاحظ كلامه (2).

القول الرابع: حجية أحدهما لا بعينه، ذهب إليه في الكفاية (3)، قال: إنهما وإن كانا يسقطان ولا يحكم بالتخيير بينهما، لكنهما ينفيان الثالث، قال: إن الحججة من الخبر ما احتمل إصابته للواقع، و مع التعارض يعلم بعدم مطابقة أحدهما للواقع، فلا يكون الخبران حجتيين، لكن لا مانع من حجية أحدهما بلا تعيين، و ثمرتها نفي 9.

ص: 313

1- الاستبصار 4: 1-5.

2- رسالة التعادل و التراجع ص 79.

3- كفاية الاصول ص 499.

و اورد عليه بأنّ أحدهما لا- بعينه لا- وجود له ذهنا و لا- خارجا، فلا- يكون حجّة، و ليس واحد منهما مطابقا للواقع و الآ-خر غير مطابق؛ لاحتمال عدم مطابقتها للواقع.

أقول: عموم صدق العادل ينحلّ إلي صدق زيدا، و صدق عمروا، و صدق بكرا، فإذا علم إجمالا بكذب أحدهم، فيمكن التعمّد بصدق الآخرين، و هذا أمر عرفي.

و حاصل ما اختاره في الكفاية هو تعلق الاعتبار بالموجود الذي لا يمكن تعيّنه.

و يمكن توجيه كلامه بأن يقال: إنّ مفهوم الماء في قوله «الماء كلّّه طاهر» ليس طاهرا، بل الأحكام تتعلّق بوجود الماء، و الوجود مساوق للتعين و التشخص، و كذا الأفعال الحقيقيّة كالأكل و الشرب لا تتعلّق إلاّ بموجود متعّين، و أمّا الامور الاعتباريّة، فلا بأس بتعلّقها بموجود ليس له تعين، كالملك المشاع، فإذا مات شخص و ورثه ابنان، كان المال مشتركا بينهما علي نحو الاشاعة، أي: يملك كلّ واحد منهما نصفه مشاعا لا تعين لنصفه واقعا بالنسبة إلي كلّ واحد منهما؛ لأنّ الملكية أمر اعتباري، فيصحّ اعتبار ملكيّة النصف مشاعا، بخلاف الأفعال الحقيقيّة، فلا يقال أكل أحدهما نصفه المشاع، أو جلس علي النصف المشاع لأنّه لا يأكل إلاّ المعين، و لا يجلس إلاّ علي المعين.

و مثل الامور الاعتباريّة ما اخذ فيه القطع أو الشكّ، فإذا قيل: كلّ موجود مشكوك الطهارة طاهر، شمل الموجود الذي لا تعين له، فلو كان ثوب الشخص منحصر في ثوبين طاهرين، ثمّ طفر إليهما بول و علم بإصابته لأحدهما و شكّ في إصابته للآخر، جاز له أن يقول: علمت بنجاسة ثوب موجود منهما، و أشكّ في نجاسة ثوب موجود منهما، و الأصل طهارته، و وجب عليه أن يكرّر الصلاة فيهما؛

لأنَّ أحدهما محكوم بالطهارة الظاهريّة لا الواقعيّة؛ لأنّه يمكن أن يكون قد أصابهما النجاسة، فلا واقع لنجاسة أحدهما و طهارة الآخر، ولا تعيّن لمشكوكيّة أحدهما، ومقتضي هذا البيان صحّة بيع أحد الشئيين، ويكون اختيار التعيين بعد ذلك بيد البائع أو المشتري، وكذا الاجارة علي أحد العملين.

نعم في مثل الامور التي دلّ الدليل علي تحقّقها بمجرد الايقاع أو العقد لا يصحّ ذلك؛ لعدم اعتبار للتعيين بعد الايقاع، فلا يصحّ أنكحت هندا أو زينبا، ولا أحد عبديّ حرّ، ونحو ذلك.

القول الخامس: العمل بأحوطهما، والوجه فيه أنّما مكلفون بالعمل بالحكم الالزامي الموجود في هذه الأخبار، والخبران المتعارضان من أطراف العلم الاجمالي، فينبغي العمل بهما، وهو يحصل بالعمل بأحوطهما.

وفيه نظر يظهر وجهه ممّا يأتي.

القول السادس: العمل بالاحتياط التامّ ولو كان مخالفا لهما، كما إذا دلّ أحد الخبرين علي غسل المتنجّس مرّة، ودلّ الخبر الآخر علي غسله مرّتين، واحتمل وجوب غسله ثلاث مرّات، فإنّه يجب غسله ثلاث مرّات.

وفيه أنّه لا تكليف بواقع لا يكون في ضمن الأخبار؛ لاشتراط التكليف بإمكان الوصول إليه.

القول السابع: التفصيل بين الموارد، ففي بعضها يتخيّر، وفي بعضها يحتاط، وهو المختار، بيانه: إنّ الحكم الواقعي الذي هو مطلوب من الناس هو الحكم الذي يبيّن المعصوم عليه السلام بشرط أن لا يعلم كونه صادرا منه تقيّة، وكان قابلا لوصول المكلف إليه إن فحص عنه، والخبر طريق إلي هذا الحكم، كما هو ظاهر أدلّة حجّية الخبر.

هذا إن لم يكن للخبر معارض، وأمّا إن كان له خبر معارض، فهما علي قسمين:

القسم الأوّل: الخبران المتعارضان المتكفلان للحكم التكليفي المحض، وهو

الأول: أن يعلم خطأ أحدهما، بأن قال أحدهما: إنَّ المعصوم عليه السلام قال: إنَّ الشيء الكذائي حرام، وقال الآخر: كنت في ذلك المجلس، وقال: إنَّ ذلك شيء حلال، بأن حكيا قضية واحدة متضادة.

الثاني: أن لا يعلم خطأ أحدهما، بل احتمال صدورهما، أو صدور أحدهما، أو عدم صدورهما واقعا.

و علي كلا- التقديرين فإما: أن يكون أحدهما إلزاميًا و الآخر ترخيصيًا و حكمه التخيير؛ لعدم وصول الحكم الإلزامي بعد المعارضة. و احتمال الرجوع إلي عموم دليل الأصل، مدفوع بأنه إن كان عمومه الاستصحاب، فهو لا يجري في الشبهة الحكمية، و إن كان البراءة فهو موافق للتخيير. و إن كانا إلزاميين و أمكن الاحتياط يحتاط و إلا يتخير.

القسم الثاني: أن يكون مضمون الخبرين حكما وضعيًا، كما إذا دلَّ أحد الخبرين علي بطلان الطلاق بالصيغة الفارسية مثلا، و دلَّ الخبر الآخر علي صحته، فإن طلق زوجته بالفارسية، فحيث إنَّ الشبهة حكمية، فلا يرجع إلي استصحاب بقاء الزوجية، فهو شك في زوجية المرأة بعد إجراء هذه الصيغة، و شك في جواز النظر و سائر أحكام الزوجية، و الحكم الواقعي الذي يجب عليه مراعاته لا يخرج عن مضمون الخبرين، فلا بد من الاحتياط.

ثم إنَّه علي المختار ينفي الثالث من جهة عدم وصول واقع غير المتعارضين، و أمّا علي التساقط فقد يقال كما في نهاية الدراية (1) بأن مقتضي الدلالة الالتزامية للخبرين نفي الثالث، فإنها تابعة للدلالة المطابقة في الوجود لا في الحجية، فإذا لم0.

تكن الدلالة المطابقيّة حجةً للتعارض، فلا مانع من حجّة الدلالة الالتزامية.

وأورد عليه في مصباح الاصول بعد نقوض بأنّ الدلالة الالتزامية هي نفي ما عدا المدلول المطابقي الملازم لوجود المدلول المطابقي لا نفيه مطلقاً.

قلت: هذا الجواب متين، والأولي أن يقال: إنّ إخبار المخبر إن انحلّ إلي الخبر بالمدلول المطابقي والالتزامي ولو عادة، كانت الدلالة الالتزامية حجةً وإلا فلا، مثلاً إن أخبر أحدهم أن زيدا ضرب عمرو مرة، وأخبر آخر أنه ضربه مرتين، فإنهما أخبرا عن أنه لم يضربه ثلاث مرّات، فهما حجّتان في نفي الثالث.

الموضع الثاني: في بيان أقسام الخبرين المتعارضين حتّى يتبين موارد التعارض

إشارة

الخبران من حيث الدلالة هما: إمّا نصّان، وإمّا ظاهران، وإمّا مختلفان، ومن حيث السند: إمّا قطعان، وإمّا ظنيان، وإمّا مختلفان، فهذه تسعة أقسام.

القسم الأول: أن يكونا نصّين قطعيين السند، صادرين لبيان الحكم الواقعي في زمان واحد، وهذا غير معقول، ولعلّ هذا الفرض مراد الشيخ الأنصاري رحمه الله، حيث قال: ثمّ إنّ التعارض لا يكون في الأدلة القطعية؛ لأنّ حجّيتها إمّا هي من حيث صفة القطع، والقطع بالمتناهيين أو بأحدهما مع الظنّ بالآخر غير ممكن، ومنه يعلم عدم وقوع التعارض بين الدليلين يكون حجّيتهما باعتبار الظنّ الفعلي؛ لأنّ اجتماع الظنّين بالمتناهيين محال (1).

نعم إن لم يدلّ دليل علي صدورهما لبيان الحكم الواقعي، فهو فرض معقول بأن يكونا صدرًا من المعصوم قطعاً، لكن يكون أحدهما صادراً تقيّة أو لغير ذلك، وقد حمل المجلسي الأول رحمه الله أخبار سهو النبي صلّي الله عليه وآله علي التقيّة، مع أنّه ادّعي فيها

ص: 317

و من لاحظ الأخبار يجد صدور المتعارضات عنهم، ففي كتاب الحجّ: إنّ زرارة نقل عن المعصوم عليه السلام شيئاً وهو قال غيره. لاحظ قصّة عمر بن رباح المذكورة في كتاب فرق الشيعة.

القسم الثاني: أن يكونا نصّين غير قطعيّي السند، وهما متعارضان، تقدّم مقتضى القاعدة فيهما، ويشملهما أخبار العلاج.

القسم الثالث: أن يكون أحدهما قطعيّ السند والآخر غير قطعيّ السند مع كونهما نصّين، وحكمه حكم القسم السادس، وسيأتي أنّ المختار جريان أخبار العلاج عليّ تفصيل يأتي.

القسم الرابع: أن يكونا ظاهريّ الدلالة قطعيّي السند، وفيه أقوال:

أحدها: وجوب التأويل في الظاهرين؛ لأنّ قطعيّة الصدور قرينة عليه، اختاره الشيخ الأنصاري رحمه الله، قال: ولا إشكال ولا خلاف في أنّه إذا وقع التعارض بين ظاهريّ مقطوعيّ الصدور كآيتين أو خبرين متواترين، وجب تأويلهما والعمل بخلاف ظاهرهما، فيكون القطع بصدورهما عن المعصوم قرينة صارفة لتأويل كلّ من الظاهرين (2) انتهى.

أقول: أمّا الآيتان، فلا بدّ من أن يكون لهما تأويل. وأمّا الأخبار، فمقتضى القاعدة الاجمال، ويشملهما أخبار العلاج من الحمل عليّ التقيّة و التخيير.

ثانيها: ما اختاره صاحب الكفاية في تعليقه (3)، فإنّه جعل ذلك عليّ قسمين:

القسم الأول: ما يتعيّن فيه الجمع، وهو ما إذا لم يتخيّر العرف في تعيين المراد5.

ص: 318

1- بحار الأنوار 17:121.

2- فرائد الاصول ص 754.

3- التعليقة عليّ الفرائد ص 435.

بعد صرفهما عن ظاهرهما.

القسم الثاني: ما يتعيّن فيه الطرح بلا إشكال، وهو كلّ مورد يوجب صرفهما عن ظاهرهما الاجمال؛ لعدم ما يعيّن ما ينصرفان إليه.

ثالثها: ما اختاره السيّد الطباطبائي رحمه الله، قال: إنّ المعني التّأويلي لهما: إمّا أن يكون متّحدا، أو متعدّدا. أمّا الصورة الاولي، فالأقوي تعيّن إرادته، فإنّه بعد العلم بعدم إرادة الظاهر وفرض قطعيّة الصدور يجعله العرف من المدليل لللفظ، ولا يعتني باحتمال عدم إرادة شيء من اللفظ، مثلا إذا قال أكرم زيدا ولا تكرم زيدا، فإنّ العرف لا يساعد علي إرادة الاباحة منهما لبعدها، إلاّ أنّه إذا لاحظ قطعيّة الصدور وفرض العلم بعدم إرادة الكراهة أو الاستحباب يقول بتعيّن إرادة الاباحة. وأمّا الصورة الثانية، فهي ما إذا كان التّأويل متعدّدا، فلا يجوز الأخذ بأحد التّأويلات اقتراحا.

رابعها: تساقطهما وفرضهما كالعدم، اختاره في مصباح الاصول (1).

وفيه أنّه بعد القطع بصدورهما لا- تجوز مخالفتهما، ولذا ينفيان الثالث، بل إمّا يحتاط بينهما، أو يؤخذ بالأصل الموافق لأحدهما، هذا مقتضى القاعدة، ويشمله الأخبار العلاجية من الحمل علي التقية ونحوه.

تتميم:

إذا لم يكن له معني تأويلي، أو كان متعدّدا، فهل يتساقطان أو يتخيّر بينهما؟ قال الشيخ الأنصاري رحمه الله: إذ علي العمل بقاعدة الجمع يجب أن يحكم بصدورهما وإجمالهما كمقطوعي الصدور (2) انتهى.

و لعلّ ظاهر كلامه أنّ الاجمال بواسطة التعارض، لكن قد يقال: التحقيق أنّ بناء

ص: 319

1- مصباح الاصول 3:403.

2- فرائد الاصول ص 757.

العقلاء أو إجماع العلماء التعبدى لا يشملان صورة تعارض الظاهرين، لا أنهما يشملانها ويتساقطان، ثم إنّه بناء على الاجمال حيث أنّه يعلم بصدورهما فينفيان الثالث، فلا بدّ من الرجوع إلى الأصل الموافق لأحدهما.

القسم الخامس: أن يكونا ظاهري الدلالة غير قطعيّ السند، قال الشيخ الأنصاري رحمه الله ما ملخصه: إن مقتضى شمول دليل حجّية السند الحكم بإجمالهما و الأخذ بالأصل المطابق لأحدهما؛ لأنّه بعد الحكم بصدورهما لا يجوز الرجوع إلى الثالث، ولا يجب الأخذ بالأحوط منهما، لكن الظاهر من العرف دخول هذا القسم في الأخبار العلاجيّة، فإن كان لأحدهما مرجح أخذ به، وإلا فمقتضى الأخبار العلاجيّة التخيير، لكن الظاهر من سيرة العلماء عدا الشيخ التوقف و الرجوع إلى الأصل المطابق لأحدهما (1).

أقول: ولا وجه للجمع كما تقدّم، فمقتضى القاعدة التعبد بصدورهما لترتيب أثر عدم جواز الرجوع إلى الثالث، ويجري فيه الأخبار العلاجيّة.

القسم السادس: أن يكونا ظاهري الدلالة، أحدهما قطعي السند و الآخر غير قطعي السند، فإن كان دلالة السند القطعي أظهر قدّم على الآخر و كان قرينة على تأويل الآخر. و أمّا إذا كان دلالة السند غير القطعي أظهر، فهل يتقدّم على القطعي أو لا؟ قالوا بالتقدّم للجمع العرفي، وهو محلّ إشكال عندنا في تخصيص الكتاب بالخبر الواحد. و أمّا تخصيص الخبر بالخبر، فلعلّه لا بأس به.

و أمّا إذا كانا ظاهرين لم يكن أحدهما أظهر من آخر، فلا وجه للتأويل فيهما؛ لعدم القطع بصدورهما، بل ربما يقطع بصدور واحد منهما، و حينئذ فهل يشملهما الأخبار العلاجيّة أو يطرح الظنيّ السند؟ اختار ثانيهما في المصباح، قال: لأنّه 7.

ص: 320

مخالف للسنة القطعية، فيطرح بمقتضى الأخبار الكثيرة الدالة على طرح الخبر المخالف للكتاب أو السنة (1).

وفي الكفاية قال: وأما إذا اعتضد بما كان دليلاً مستقلاً في نفسه، كالكتاب و السنة القطعية، فالمعارض المخالف لأحدهما إن كانت مخالفته بالمباينة الكلية، فهذه الصورة خارجة عن مورد الترجيح؛ لعدم حجية الخبر المخالف كذلك من أصله و لو مع عدم المعارض، فإنه المتيقن من الأخبار الدالة على أنه زخرف أو باطل أو لم نقله (2) انتهى.

أقول: إذا كان القطع حاصلًا من شهرة الخبر، و كان الخبر الآخر شاذًا فهو، و أما إذا انعكس و كان القطع حاصلًا من ناحية أخرى، و كان الخبر الآخر مشهورًا مخالفًا للعامة، فلا يبعد جريان الأخبار العلاجية.

لكن ينبغي التفصيل بين سنة النبي صلى الله عليه و آله إذا عارضها الخبر عن الأئمة رحمه الله، فإنه يتقدم سنة النبي صلى الله عليه و آله لقوله في خبر المسمعي: فما لم يكن في الكتاب فاعرضوه علي سنن النبي صلى الله عليه و آله، فما كان في السنة موجودًا منهيًا عنه نهى حرام أو مأمورًا به عن رسول الله صلى الله عليه و آله أمر إلزام فأتبعوا ما وافق نهى رسول الله صلى الله عليه و آله و أمره (3).

و بين تعارض الخبر الصادر عنهم مع الخبر غير قطعي الصدور، فيجري فيه ما يقتضيه الأخبار العلاجية. و لعل مراد صاحب الكفاية من السنة خصوص السنة النبوية، فتأمل و ينبغي الاحتياط.

القسم السابع: أن يكونا قطعيي السند و أحدهما نص و الآخر ظاهر، فإن كان النص قرينة عرفًا على التصرف في الظاهر فهو جمع عرفي، و إن لم يكن كذلك (3).

ص: 321

1- مصباح الاصول 3:403.

2- كفاية الاصول ص 524.

3- بحار الأنوار 2:233.

فهما متعارضان ويشملهما أخبار العلاج.

القسم الثامن: أن يكونا غير قطعيي السند وأحدهما نصّ والآخر ظاهر، و حكمه حكم السابع.

القسم التاسع: أن يكون أحدهما قطعي السند والدلالة، والآخر ظني السند والدلالة، ومقتضي ما تقدّم في السادس أن لا يكون ظني السند والدلالة حجة لمعارضته السنة القطعية، لكن التفصيل المتقدّم يجري فيه.

القسم العاشر: أن يكون أحدهما ظني السند نصّا والآخر قطعي السند ظاهراً، و حكمه حكم السابع، فتأمل.

و ملخص الكلام: أنه إن كان الجمع العرفي ممكناً بتقديم النصّ علي الظاهر والتصرف في الظاهر، تعيّن علي تأمل في بعض الموارد، وإن لم يمكن كان جميع الأقسام المذكورة داخلاً في أخبار العلاج، فانتظر الكلام فيها.

ثم إن ما ذكر في هذا المقام يحتاج إلي تفصيل لعلّه تتعرض له.

الفصل الثاني: في تعارض غير الخبرين

إشارة

وهو أقسام:

القسم الأول: تعارض الأحكام العقلية

، وهو غير واقع.

القسم الثاني: تعارض بناء العقلاء

، كظاهرين مقطوعي الصدور مثل الآيتين، وذلك غير ممكن؛ لأنه لا بناء لهم علي اتباع الظهورين فيصيران مجملين، قال السيّد البيدي رحمه الله: إنّ بناء العقلاء حكم عقلي إجمالي.

القسم الثالث: تعارض الخبر القطعي الصدور لبيان الحكم الواقعي القطعي الدلالة مع

ظاهر الكتاب

، وهو مقدّم علي الكتاب، ويكون قرينة علي صرفه عن ظاهره.

القسم الرابع: تعارض الخبر الظني الصدور قطعي الدلالة أو الأظهر مع ظاهر الكتاب

،

ص: 322

قالوا: إنّه يتقدّم علي ظاهر الآية و هو مشكل، و منه تخصيص الكتاب بخبر الواحد، و سبق الكلام فيه.

القسم الخامس: تعارض العقل مع ظاهر الآية

قال السيّد في رسالته في الموضوع الثاني في بيان كيفة تقديم الأدلّة علي الاصول اللفظية، قال: و أيضا من المعروف أنّ حكم العقل بعدم الجبر يتقدّم علي الآيات الظاهرة فيه، و يقال: إنّها معارضة لحكم العقل.

القسم السادس: تعارض العقل مع الخبر

، و حكمه كسابقه.

القسم السابع: تعارض الخبر مع الاجماع المحصل أو المنقول

، و هذا يكون من الاعراض عن الخبر في بعض الموارد.

القسم الثامن: تعارض الأصلين

، و سبق في بحث الاستصحاب و غيره.

القسم التاسع: تعارض اللغويين بناء علي حجة قول اللغوي

، و لا يبعد أن يكون مقتضى القاعدة التساقط، و في بعض الموارد يمكن إثبات نفي الثالث.

القسم العاشر: تعارض المجتهدين المتساويين في الفتوي

، بناء علي وجوب تقليد الحيّ الأعلّم، فإذا كانا متساويين و تعارضا لم يصل الحكم الواقعي إلي المقدّد، فهل يرجع إلي البراءة أو الاحتياط أو الأحوط منهما؟ ووجه.

المقام الثاني: في ذكر الأخبار العلاجية

إشارة

الدالة علي الترجيح الدلالي و السندي و الجهتي و المضموني، و مع عدمها فالتخير، و هي طوائف:

الطائفة الاولى: ما تدلّ علي أنّ في كلامهم خاصًا و عامًا و متشابها

، و هي عدّة أخبار:

أحدها: ما عن معاني الأخبار، عن داود بن فرقد، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام

ص: 323

يقول: أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا، إنَّ الكلمة لتصرف علي وجوه، فلو شاء إنسان لصرفه كيف شاء ولا يكذب (1).

ثانيها: ما عن البصائر، عن الأحول، عن أبي عبد الله عليه السّلام، قال: أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا، إنَّ كلامنا لينصرف إلي سبعين وجهًا (2).

ثالثها: ما عن البصائر، عن علي بن أبي حمزة، قال: دخلت أنا وأبو بصير علي أبي عبد الله عليه السّلام، فبينما نحن قعود إذ تكلم أبو عبد الله عليه السّلام بحرف، فقلت في نفسي:

هذا والله حديث لم أسمع مثله قطّ، قال: فنظر في وجهي، ثمّ قال: إنّي أتكلّم بالحرف الواحد لي فيه سبعون وجهًا، إن شئت أخذت كذا، وإن شئت أخذت كذا (3).

رابعها: ما عن معاني الأخبار، عن إبراهيم الكرخي، عن أبي عبد الله عليه السّلام أنّه قال: حديث تدريبه خير من ألف حديث ترويه، ولا يكون الرجل منكم فقيها حتّى يعرف معاريض كلامنا، إنَّ الكلمة من كلامنا لتصرف إلي سبعين وجهًا لنا من جميع ذلك المخرج (4). إلي غير ذلك من الأخبار.

الطائفة الثانية: ما تدلّ علي التخيير بين الخبرين

إشارة

، وقبل بيانه نذكر امورا:

أحدها: إذا دلّ خبر واحد علي التخيير في مورد الخبرين المتعارضين صار طرف المعارضة لهما، فإنّ نسبة صدق العادل إلي جميعها علي السواء، فكلّ واحد من هذه الأخبار الثلاثة مشمول له في نفسه، مثلا إذا ورد خبر علي أنّ الكرّ سبعة وعشرون شبرا، وخبر علي أنّه أكثر منها، وخبر علي التخيير بينهما.

ص: 324

- 1- معاني الأخبار ص 1 ح 1.
- 2- بصائر الدرجات ص 329.
- 3- بصائر الدرجات ص 329 ح 3.
- 4- معاني الأخبار ص 2 ح 3.

فهذه الأخبار كلها متعارضة؛ لأن مقتضى ما دلّ منها علي سبعة وعشرين تعيّن أن يكون الكرّ كذلك، وهو ينفي التخيير كما ينفي التعيين بغير سبعة وعشرين، وكذا مقتضى ما دلّ علي أنه أكثر من سبعة وعشرين تعيّنه ونفي التخيير و التعيين بغير ما دلّ عليه، ومقتضى ما دلّ علي التخيير بينهما عدم تعيّنهما. نعم إن دلّ خبر علي أنه إن تعارض خبران، فهو مخيّر في الأخذ بأحدهما لم يعارضهما لأن موضوعه وجودهما.

ثانيها: قال الشيخ الأنصاري رحمه الله: إن الأخبار المستفيضة بل المتواترة قد دلت علي عدم التساقط مع فقد المرجح، فإذا لم يحكم بالتساقط فهل الحكم التخيير، أو العمل بما طابق منهما الاحتياط، أو بالاحتياط ولو كان مخالفا لهما، كالجمع بين الظهر والجمعة والقصر والاتمام؟ وجوه المشهور الأول؛ للأخبار المستفيضة بل المتواترة (1) انتهى.

أقول: دعواه التواتر في المقامين ممنوعة وسيظهر ذلك.

ثالثها: قال في الكفاية: إن إطلاق أخبار التخيير محكّم، وأخبار الترجيح لو سلّم دلالتها علي الترجيح محمولة علي الندب.

أقول: لا يوجد خبر صحيح مطلق يدلّ علي التخيير، وسيظهر ذلك بعد ذكر الأخبار، وهي:

أولها: خبر الحسن بن الجهم، عن الرضا عليه السلام أنه قال: قلت للرضا عليه السلام: تجيئنا الأحاديث عنكم مختلفة، قال: ما جاءك عنّا فقسه علي كتاب الله عزّ وجلّ وأحاديثنا، فإن كان يشبهها فهو منّا، وإن لم يشبهها فليس منّا، قلت: يجيئنا الرجالن وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين، فلا نعلم أيّهما الحقّ؟ فقال: إذا لم تعلم 2.

ص: 325

فموسّع عليك بأيّهما أخذت (1).

وروي العياشي في تفسيره عن الحسن بن الجهم، عن العبد الصالح، قال عليه السّلام:

إذا جاءك الحديثان المختلفان، فقسهما علي كتاب الله و أحاديثنا، فإن أشبهها فهو حقّ، وإن لم يشبهها فهو باطل (2).

يحتمل أن يكون المراد من العبد الصالح أبا الحسن الرضا عليه السّلام، فيكون بعض الخبر الأوّل.

قوله «ما جاءك عنّا» مطلق شامل لخبر الثقة المأمون وغيره، فيقيده ما دلّ علي حجّية خبر الثقة، فيختصّ هذا الخبر بالأخبار التي ليست حجّة.

قوله «يشبهها» لعلّه محمول علي وجوده فيه.

قوله «قلت: يجيننا الرجالن» إلي آخره، يعني في مورد لا يعلم الحقّ لا بالقياس علي الكتاب و أحاديثهم و لا بغيره «فقال: إذا لم تعلم» ظاهره أنّه لم تعلم وجدانا فموسّع عليك، لكن لو دلّ خبر صحيح مثلا علي أنّ الحقّ فيما خالف العامّة، كان مبيّنا للمراد من العلم بالحقّ، فيكون التخيير بعد فقد المرجّحات، إن تمّت أخبار الترجيح سندا و دلالة، فلا بأس بدلالته علي التخيير بعد فقد المرجّح، مضافا إلي دلالة صدره علي الترجيح بموافقة الكتاب، لكن سنده غير ثابت؛ لأنّه لم يذكر الرواة عن الحسن بن الجهم لا في الاحتجاج و لا في تفسير العياشي، فقد روياه مرسلا عنه.

ثانيها: ما رواه في الاحتجاج عن الحارث بن المغيرة، عن أبي عبد الله عليه السّلام، قال: إذا سمعت من أصحابك الحديث و كلّهم ثقة فموسّع عليك حتّي تري القائم 8.

ص: 326

1- جامع أحاديث الشيعة 1:260 ب 6 ح 20.

2- جامع أحاديث الشيعة 1: ب 20 ح 18.

فترده عليه (1). و السند إلي الحارث غير مذكور.

و نوقش فيه بأنّ مورده التمكن من لقاء الامام القائم بالأمر في كلّ عصر، فيدلّ علي التخيير في مدّة قليلة، و لا تلازم بينها وبين زمان الغيبة؛ و بأنّ الخطاب متوجّه إلي الحارث، و «أصحابك» لا تشمل الوسائط الكثيرة، بل أصحابه هم الرواة بلا واسطة أو بواسطة واحدة.

ثمّ إنّ إطلاقه شامل للخبرين المتعارضين، سواء كان مع أحدهما ترجيح أو لم يكن، فيمكن تقييده بصورة عدم وجود مرجّح لأحد الخبرين، أو إبقاؤه علي إطلاقه بالنسبة إلي شخص الحارث.

و أيضا إطلاقه يشمل غير المتعارضين، و مقتضاه اشتراط العمل بخبر الثقة في زمان الحضور بالردّ إلي القائم بالأمر.

و لازمه أن يكون - كما في مصباح الاصول - من شرط العمل بخبر الثقة في زمان الحضور و الغيبة رده إلي الحجّة بن الحسن عليهما السلام.

ثالثها: ما رواه في التهذيب عن أحمد بن محمد، عن العباس بن معروف، عن علي بن مهزيار، قال: قرأت في كتاب لعبد الله بن محمد إلي أبي الحسن عليه السلام:

اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبد الله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر، فروي بعضهم أن صلّهما في المحمل، و روي بعضهم لا تصلّهما إلا علي الأرض، فأعلمني كيف تصنع أنت لأقتدي بك في ذلك؟ فوقع عليه السلام: موسّع عليك بأية عملت (2).

و نوقش فيه بأنّ قوله «موسّع عليك بأية عملت» يحتمل إرادة جواز الأمرين واقعا لا العمل بأيّ الخبرين، و يؤيّدّه أنّ الراوي سأل عن فعل الامام و أنّه كيف (2).

ص: 327

1- جامع أحاديث الشيعة 1: ب 20 ح 21.

2- جامع أحاديث الشيعة 5: 69 كتاب الصلاة، القبلة، ب 10 ح 22.

يصنع ليقتدي به، ووظيفة الامام بيان الحكم الواقعي.

أقول: بل لو اريد العمل بأيّ الخبرين، فلعلّه من أجل كون الحكم الواقعي هو التخيير، ودلّ كلّ واحد من الخبرين علي أحد عدلي التخيير.

وقد ورد في صحيح عبد الرحمن بن الحجّاج، عن أبي الحسن عليه السّلام، إلي أن قال:

فإنّ صلاتك علي الأرض أحبّ إليّ (1).

و لو سلّم اختلاف الخبرين، فلعلّه من باب إقائهم الخلاف بين أصحابهم أو لغير ذلك. و علي أيّ تقدير لو سلّم دلالته علي التخيير في العمل بالخبرين، فمورده المستحبات، و لا يتعدّي إلي الأحكام الالزاميّة؛ لاحتمال التوسعة في المستحبات، بل لا عموم فيه يشمل غير موردهما من المستحبات، فهذا حكم خاصّ بالصلاة في المحمل أو علي الأرض.

رابعها: ما روي في كتاب الغيبة، عن كتاب آخر: فرأيتك أدام الله عزّك في تأمل رقعتي و التفضّل بما يسهل لأضيفه إلي سائر أياديك عليّ، و احتجت أدام الله عزّك أن تسأل لي بعض الفقهاء عن المصلّي إذا قام من الشهد الأوّل للركعة الثالثة، هل يجب عليه أن يكبّر؟ فإنّ بعض أصحابنا قال: لا يجب عليه التكبير و يجزيه أن يقول بحول الله و قوّته أقوم و أقعد.

الجواب قال: إنّ فيه حديثين: أمّا أحدهما، فإنّه إذا انتقل من حالة إلي حالة اخري فعليه تكبير، و أمّا الآخر، فإنّه روي أنّه إذا رفع رأسه من السجدة الثانية فكبّر ثمّ جلس ثمّ قام، فليس عليه للقيام بعد القعود تكبير، و كذلك الشهد الأوّل يجري هذا المجري، و بأيّهما أخذت من جهة التسليم كان صواباً (2).

و المناقشة فيه من جهات: أوّلاً: يحتمل كون المسؤول غير المعصوم، و لو سلّم 9.

ص: 328

1- جامع أحاديث الشيعة 5:69 ب 10 ح 20.

2- جامع الأحاديث الشيعة 5:545-5:546 ب 24 السجود ح 9.

كونه المعصوم عليه السّلام، لكن سند الخبر محلّ إشكال؛ لأنّ السند المتقدّم هكذا: وجدت بخطّ أحمد بن إبراهيم النوبختي، ولم يثبت وثاقته، فطريق الخبر غير معلوم، فتأمل.

و ثانياً: أنّ مورده المستحبات المبني أمرها علي التخييف و السهولة، فلا يتعدّي منها إلي الإلزاميات، وقوله ((فعليه تكبير)) يراد به عليه تكبير إستحباباً.

و ثالثاً: ظهور قوله ((بأيّهما أخذت)) في الرخصة الواقعيّة لا التخيير بين الحجّتين من جهة ظهور السؤال في الاستفهام عن الحكم الواقعي، و ظاهر حال الامام بيان الحكم الواقعي، لكن فيه أنّ قوله ((بأيّهما أخذت من باب التسليم)) ظاهر في التخيير بين الحجّتين مع التسليم، و التخيير الواقعي لا حاجة فيه إلي التسليم، فإنّ مصلحة التسليم توجب التعبّد بالتخيير بين الخبرين.

و رابعاً: عدم التعارض بين الحديثين؛ لأنّ ثانيهما أخصّ من الأوّل لو لم يكن حاكماً. و فيه أنّه قد فهم ناقل الحديثين أنّ إطلاق حديث الأوّل غير قابل للتقييد، و لعلّه لعدم معارضة العامّ مع الخاصّ في المستحبات؛ لاحتمال الحمل علي مراتب المطلوبة.

و خامساً: مورد هذه الرواية الحديثان القطعيّان اللذان نقلهما الامام عليه السّلام، فلا يتعدّي إلي التعارض بين الخبرين الظنّيين سنداً.

و فيه احتمال أنّ يكون المراد من قوله ((فيه حديثان)) أنّه قد روي فيه حديثان و إن لم يكونا صادرين واقعا، أو كان أحدهما صادراً.

و سادساً: أنّه لو سلّم دلالته علي التخيير في الأخذ، فلا عموم فيه يشمل غير مورد الرواية.

خامسها: ما عن الفقه الرضوي: و النفساء تدع الصلاة أكثره مثل أيّام حيضة، و هي عشرة أيّام، و تستظهر بثلاثة أيّام، ثمّ تغتسل، فإذا رأت الدم عملت كما تعمل

المستحاضة، وقد روي ثمانية عشر يوماً، وروي ثلاث وعشرين يوماً، وبأيّ هذه الأحاديث أخذ من جهة التسليم جاز (1).

وفيه مضافاً إلي عدم ثبوت سنده أنّه لا وجه للتعدّي إلي غيره؛ لأنّه حكم مورد خاصّ.

سادسها: مرفوعة زرارة، قال: سألت الباقر عليه السّلام، فقلت: جعلت فداك يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيّها أخذ؟ قال عليه السّلام: يا زرارة خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذّ النادر، فقلت: يا سيّدي أنّهما معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم، فقال عليه السّلام: خذ بقول أعدلهما عندك وأوثقهما في نفسك، فقلت:

إنّهما معا عدلان مرضيان موثقان، فقال عليه السّلام: انظر ما وافق منهما مذهب العائمة فاتركه وخذ بما خالفهم، قلت: ربّما كانا معا موافقين لهم أو مخالفين فكيف أصنع؟ فقال عليه السّلام: إذا فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك ما خالف الاحتياط، فقلت: إنّهما معا موافقان للاحتياط أو مخالفان له فكيف أصنع؟ فقال عليه السّلام: إذا فتخّير أحدهما فتأخذ به وتدع الآخر (2).

وفيه أنّها تدلّ علي التخيير بعد عدم إمكان الاحتياط.

ونوقش في سندها بالارسال، وعدم ثبوت نسبتها لكتب العلامة، لتفرّد صاحب عوالي اللئالي في نسبتها إليها، وبغرابة متنها، فإنّه كيف يصل لزراعة أخبار متعارضة عن الامام أبي جعفر عليه السّلام؟! لكنّ يحتمل أن يكون السؤال سؤالاً فرضياً.

سابعها: خبر الميثمي أنّه سأل الرضا عليه السّلام يوماً وقد اجتمع عنده قوم من أصحابه وقد كانوا يتنازعون في الحديثين المختلفين عن رسول الله صلّي الله عليه وآله في الشيء الواحد، إلي أن قال: فما جاء في النهي عن رسول الله صلّي الله عليه وآله نهي حرام ثمّ جاء 2.

ص: 330

1- جامع أحاديث الشيعة 551:2 ب 28 ح 11.

2- جامع أحاديث الشيعة 255:1 ب 6 ح 2.

خلافه لم يسع استعمال ذلك.

أقول: والمراد من المجيء الأول كونه مرويًا عن الأئمة عليهم السلام عن رسول الله صَلَّى الله عليه وآله بطريق قطعي، أو كونه عن رسول الله صَلَّى الله عليه وآله قطعياً، والمراد من الثاني أن يكون بخبر الواحد. وأما لو كان قد صدر عنهم قطعاً خلاف رسول الله صَلَّى الله عليه وآله، فذلك لا يكون إلا لعلّة خوف ضرورة.

إلي أن قال: فما كان عن رسول الله صَلَّى الله عليه وآله نهى إعافة أو أمر فضل، فذلك الذي يسع استعمال الرخص فيه. أي: روي عن الأئمة المعصومين عن رسول الله صَلَّى الله عليه وآله أو روي عن رسول الله صَلَّى الله عليه وآله علي نحو قطعي السند والدلالة، ثم جاء الخبر عن الأئمة في الترخيص.

إلي أن قال: إذا ورد عليكم عدّاه الخبر باتّفاق يرويه من يرويه في النهي ولا ينكره، وكان الخبران صحيحين معروفين باتّفاق الناقلة فيهما يجب الأخذ بأحدهما أو بهما جميعاً، أو بأيّهما شئت وأحببت موسّع ذلك لك من باب التسليم لرسول الله صَلَّى الله عليه وآله والردّ إليه وإلينا، وكان تارك ذلك من باب العناد والانكار وترك التسليم لرسول الله صَلَّى الله عليه وآله مشركاً بالله العظيم، فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فأعرضوهما علي كتاب الله، فما كان في كتاب الله موجوداً حلالاً أو حراماً فاتّبعوا ما وافق الكتاب.

وما لم يكن في الكتاب فأعرضوه علي سنن النبي صَلَّى الله عليه وآله، فما كان في السنّة موجوداً منهيّاً عنه نهى حرام أو مأموراً به عن رسول الله صَلَّى الله عليه وآله أمر إلزام فاتّبعوا ما وافق نهى رسول الله وأمره.

وما كان في السنّة نهى إعافة أو كراهة، ثم كان الخبر الآخر خلافه، فذلك رحصة فيما عافه رسول الله صَلَّى الله عليه وآله وكرهه ولم يحرمه، فذلك الذي يسع الأخذ بهما جميعاً، أو بأيّهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والاتباع والردّ إلي رسول

اللّه صلّي الله عليه وآله، وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردّوا إلينا علمه، فنحن أولي بذلك ولا تقولوا فيه بأرائكم، وعليكم بالكفّ و التثبّت و الوقوف و أنتم طالبون باحثون حتّي يأتيكم البيان من عندنا (1).

قوله «إذا ورد عليكم عنّا فيه الخبران» لعلّ المراد بالخبرين الخبر الوارد عن رسول الله صلّي الله عليه وآله المشتمل علي نهبي إعافة، و الخبر الوارد عنهم في الرخصة بقريئة ما بعده.

قوله «يجب الأخذ بأحدهما أو بهما أو بأيّهما» لعلّ المراد العمل بأحدهما المعين أو بهما، بأن يعتقد الكراهة، أو بأيّهما تخييرا استمراريا، و يحتمل عدم صحّة النسخة.

قوله «موسّع» يحتمل قريبا أن يكون التوسيع من جهة أنّ الحكم غير إلزامي يجوز تركه، فالعمل بالخبر المخالف في الحقيقة عمل بقول رسول الله صلّي الله عليه وآله حيث أنّه لمّا أمر أو نهى لا مع الإلزام، فقد أذن و رخص في خلافه، فلا يستفاد منه التخيير في غير الإلزاميات الذي ورد فيه خبران عن غير النبي صلّي الله عليه وآله، فضلا عن الإلزاميات، بل قوله «عليكم بالكفّ» يدلّ علي التوقّف.

ثامنها: ما رواه في الكافي، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن عثمان بن عيسى، و الحسن بن محبوب، جميعا عن سماعة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر كلاهما يرويه أحدهما يأمر بأخذه و الآخر ينهاه عنه كيف يصنع؟ فقال: يرجئه حتّي يلقي من يخبره، فهو في سعة حتّي يلقاه.

وفي رواية اخري: بأيّهما أخذت من باب التسليم وسعك (2).7.

ص: 332

1- جامع أحاديث الشيعة 1:261-262 ح 22.

2- جامع أحاديث الشيعة 1:257 ح 7.

قوله «رجلان من أهل دينه» إطلاقه شامل لما إذا لم يكونا ثقتين عنده، بل كانا مثلاً من الشيعة، و شامل لما إذا لم يكونا من الفقهاء و العلماء، لكن لا يبعد أن يكون المراد رجلا من أهل دينه ممن يقبل قوله لو لا المعارضة.

قوله «في أمر» إطلاقه شامل للاصول الاعتقاديّة و الفروع لو لم يكن ظاهراً في الفروع، فإنّ الأخذ ظاهر في كونه للعمل.

قوله «يأمر» أي: إلزاماً، و يحتمل إرادة الأعمّ منه و من الترخيص.

قوله «و الآخر إنها» إطلاقه شامل لما إذا كان للمأمور مندوحة، و لما إذا كان لا بدّ له من العمل.

قوله «يرجئه» يعني: يجب عليه أن يؤخّر حكم الأمر الذي اختلف في حكمه، و مقتضى ترك الاستفصال أنّه يرجئه و إن كان في أحدهما ترجيح، و يمكن تقييده بما إذا لم يعرف التراخيح أو لم يكن ترجيح، و الأوّل أظهر.

قوله «حتّي يلقى» يحتمل وجهين، أحدهما: أنّه يجب عليه أن يؤخّر و يجب عليه أن يلقى من يخبره، فيكون «حتّي» تعليليّة، أي: يرجئه ليلقي.

ثانيهما: أنّه يؤخّر إلي أن يتفق أن يلقى من يخبره، و ليس عليه شدّ الرحال إلي من يخبره.

قوله «من يخبره» ممن يعتمد علي قوله من إمام معصوم، أو راو فقيه يعتمد عليه.

قوله «فهو في سعة حتّي يلقاه» يحتمل امورا:

أحدها: في سعة في الأخذ بكلّ واحد من الحجّتين و إرجاء تعيين الواقعة.

وفيه أنّه ينافي قوله «يرجئه» فإنّه ظاهر في أنّه لا يعمل بواحد منهما لا أنّه يؤخّر تعيين الواقعة.

ثانيهما: أنّه تأكيد للجملّة الاولي، أي: يرجئه و ليس عليه الفحص عن الواقع

المجهول، فهو في سعة عن الفحص و الوصول إلي الحكم الواقعي، وأمّا الوظيفة العمليّة فهو كما كان قبل ورود الخبرين، فيكون من أخبار التساقط.

ثالثها: ما ذكره السيّد الطباطبائي اليزدي في رسالة التعادل و التراجيح، و هو أنّه في سعة من حيث الرجوع إلي الأصل، فيكون دليلاً علي التساقط أو التوقّف و الرجوع إلي الأصل المطابق (1).

قلت: هذا الاحتمال بعيد.

رابعها: ما ذكره أيضاً و هو السعة في الارجاء، فيكون دليلاً علي الاحتياط.

خامسها: أن يكون في سعة من حيث العمل.

أقول: الظاهر هو المعني الأخير.

ثمّ إنّ هذا الخبر ربّما يوهّم أنّه لا وجه لتقديم النصّ علي الظاهر، فإنّه يدلّ علي أنّ إفعال و لا تفعل من المتعارضين.

و الجواب: أنّ ظاهر قوله «يأمره» دلالة كلامه علي الوجوب؛ لأنّ مادّة أمر تستعمل في الوجوب، و لا يدلّ علي أنّه كان بصيغة إفعال.

و ناقش في نهاية الدراية (2) بأنّ حالها حال الثانية من حيث التقيّد بالتمكّن من لقاء الامام عليه السّلام، بل كلّ من يخبره بحكم الواقعة كنبأه عموماً أو خصوصاً، بل سيأتي إن شاء الله تعالى أنّها من أدلّة التوقّف لا من أدلّة التخيير.

و قال بعد كلام: مع أنّ الظاهر أنّ قوله عليه السّلام «فهو في سعة حتّي يلقاه» ليس حكماً بالتخيير بين الخبرين، بل هي التوسعة التي يحكم بها العقل مع عدم الحجّة علي شيء من الطرفين؛ لقوله عليه السّلام «يرجئه حتّي يلقي من يخبره» فقد أمر بالتوقّف و عدم التعبد بأحدهما لا معيّناً و لا مخيراً، فهذه الرواية موافقة للأصل، و هو 3.

ص: 334

1- رسالة التعادل و التراجيح ص 111.

2- نهاية الدراية 3:163.

التساقط مع تعارض الحجّتين، فيؤكّد ما عليه الطريقة العرفيّة من التساقط عند تعارض الحجّتين (1) انتهى.

أقول: لسماعة رواية اخري مذكورة في الاحتجاج مرسلا، يمكن لنا الاستشهاد ببعض فقراتها علي ما يدلّ عليه خبره هذا؛ لأنّه يحتمل اتّحاد الخبرين في الجملة، فنذكرها:

روي في الاحتجاج، عن سماعة بن مهران، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام، قلت:

يرد علينا حديثان واحد يأمرنا بالأخذ به و الآخر ينهانا عنه، قال: لا تعمل بواحد منهما حتّي تلقي صاحبك فتسأله عنه، قال: قلت: لا بدّ من أن نعمل بأحدهما، قال:

خذ بما فيه خلاف العامّة (2).

فلا- يبعد أن يكون معني الخبر الأوّل أنّه إذا اختلف عليه اثنان أحدهما يأمر و الآخر ينهي، فإنّه يجب عليه التوقّف و لا يعمل بالخبرين، و يؤخّر الواقعة إن لم يكن مضطّرّا إلي العمل بأحدهما، و هو في سعة في جهله بالحكم. و إن كان لا بدّ من العمل، فإنّه يؤخّر تبين كون الواقعة حراما أو واجبا و في الزمان الذي لا يمكنه عادة من تبين حكم الواقعة يكون في سعة عملا؛ لأنّه لا يمكنه تعيين وظيفته، و المفروض أنّه مضطّرّ إلي العمل بأحدهما.

و الحاصل أنّ الخبرين المتعارضين بالوجوب و التحريم لا يسقطان عن الحجّية و فرضهما كعدمهما، بل يتوقّف في الواقعة حتّي يفحص و يصل إلي من يخبره بأنّ أحدهما مخالف للعامّة أو واجد للترجيح و نحو ذلك، فالمتيقّن منه هو وجوب الفحص، و في زمان الفحص عمّن يخبره إن كان مضطّرّا للعمل فهو في سعة، و حينئذ يكون موافقا لحكم العقل، فتدبّر و تأمل. 2.

ص: 335

1- نهاية الدراية 176: 3.

2- جامع أحاديث الشيعة 1: 266 ح 32.

و بالجمله المتيقن من هذا الخبر أنه إذا تعارض الخبران في الوجوب و الحرمة في زمان يمكن استعمال حالهما و هو زمان الحضور، فإنه يؤخر الواقعة و يستعلم حال الخبرين، وإن كان لا بد له من العمل، فإنه في سعة لعدم تمكنه من العمل بالاحتياط، فهذا الخبر يدل علي التخيير في غير الالزامي من نهى إعافة أو أمر فضل، و يدل علي الاحتياط و التوقف في الالزاميات.

و لعلّ الشيخ الكليني فهم منه التوقف؛ لأنه ذكر بعده ما يأتي في التاسع، و هو قوله «و في رواية اخري».

تاسعها: ما ذكره في الكافي في ذيل خبر سماعة، و هو قوله: و في رواية اخري:

بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك.

عاشرها: ما ذكره في ديباجة الكافي، قال: يا أخي أرشدك الله إنه لا يسع أحدا تمييز شيء مما اختلف الرواية فيه عن العلماء برأيه إلا علي ما أطلقه العالم بقوله «أعرضوها علي كتاب الله، فما وافق كتاب الله عزّ و جلّ فخذوه، و ما خالف كتاب الله فردّوه» و قوله «دعوا ما وافق القوم، فإنّ الرشد في خلافهم» و قوله «خذوا بالمجمع عليه، فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» و لا نعرف من جميع ذلك إلا أقلّه، و لا نجد شيئا أحوط و لا أوسع من ردّ علم ذلك كلّ إلي العالم عليه السلام، و قبول ما وسّع من الأمر فيه بقوله «بأيّما أخذتم من باب التسليم وسعكم».

أقول: يحتمل اتّحاده مع التاسع، كما يحتمل أن يكون مأخوذا من رواية الميثمي، و علي أيّ حال لا سند لهما، كما أنّ ما ذكره الشيخ رحمه الله في أول الاستبصار لعلّه متّحد مع ذلك، قال: إذ روي عنهم عليهم السلام قالوا: إذا ورد عليكم حديثان و لا تجدون ما ترجّحون به أحدهما علي الآخر ممّا ذكرناه كنتم مخيّرين في العمل

بهما (1).

ثم إن قوله في ديباجة الكافي «و نحن لا نعرف من جميع ذلك إلا أقله» يحتمل أن يكون مراده لا نعرف إلا القليل من الخبر المجمع عليه، أو الموافق للكتاب، أو المخالف للعامة، و حينئذ نعمل في القليل بالترجيح و في ما عده بالتحخير. و يحتمل أن يكون المراد أن مورد الترجيح قليل، فلا يؤخذ بالترجيح في مورد القليل، بل نعمل في الجميع بالتحخير، و علي الاحتمال الثاني فيكون خلاف الاحتياط؛ لأن الأحوط هو العمل بذى المزية مع إحرازها.

قوله «و لا نجد شيئاً أحوط» محل إشكال؛ لأن الأحوط هو العمل بذى المزية.

وقد يوجه كلامه (2) بأن مراده الاحتياط في مقام الفتوى. و يحتمل أن يكون قوله «من رد علم ذلك» بيانا للأحوط، فإن الترجيح بغير المرجحات المنصوصة خلاف الاحتياط، بل ينبغي رد ذلك إلي العالم.

وقوله «و قبول» بيانا للأوسع.

وقد تحصل أنه لم يتم سند خبر يدل علي التحخير مطلقاً، و لو وجد فيما ذكر خبر يدل علي التحخير مطلقاً، فهو قابل للتقييد بفقد المرجحات في أحدهما.

تنبيهات:

الأول: لو سلم دلالة الأخبار علي التحخير، فهو لا يدل علي كون حجّة الأخبار من باب السببية؛ لأن التحخير علي أنحاء:

أحدها: التحخير العقلي الواقعي كما في المتزاحمين، قيل في ميزانه: هو ايجاب الشارع لكلّ من الشئيين عينا بعد الفراغ عن تمامية الطلب و المصلحة في كلّ منهما مع كون المكلف عاجزاً عن الاتيان بهما.

ص: 337

1- الاستبصار 5: 1.

2- منتهي الوصول ص 289.

أقول: وهو محتمل ما ذكره الشيخ الأنصاري رحمه الله بناء علي كون حجّية الأخبار من باب السببية. كما يمكن أن يجعله تخييراً شرعياً أيضاً؛ لأنّ الشارع لا يكلف نفساً إلاّ وسعها وإلاّ ما آتاها، والمكلف لا يقدر إلاّ علي أحدهما، فالتكليف هنا يكون بواحد منهما، ثمّ إنّ علي التخيير العقلي أيضاً لا يستحقّ إلاّ عقاباً واحداً.

ثانيها: التخيير العقلي الظاهري، كما في دوران الأمر بين المحذورين.

ثالثها: التخيير الشرعي، كما في خصال الكفارة.

رابعها: التخيير الشرعي الظاهري، كما في الخبرين إذا قلنا بالتخيير من جهة الأخبار العلاجية، فيمكن أن يجعل التخيير تخييراً ظاهرياً.

الثاني: قال الشيخ الأنصاري رحمه الله في الفرائد: قيل: لا خلاف في أنّ التعادل إن وقع للمجتهد في عمل نفسه كان مخيراً، وإن وقع للمفتي فحكمه أن يختير المستفتي، ووجه الأوّل واضح، ووجه الثاني أنّ الشارع نصب الأمارات للمفتي والمستفتي، لكن المستفتي عاجز عن تشخيص ذلك فينوب عنه المفتي (1) انتهى.

الثالث: قال الشيخ الأنصاري رحمه الله في الفرائد: الظاهر أنّ الحاكم يتخيّر أحدهما ويقضي به ولا يختير المتخاصمين (2).

أقول: لا يخلو عن إشكال، ومحلّ المسألة في كتاب القضاء.

الرابع: هل التخيير بدوي أو استمرارى؟ وجهان، يستدلّ للأوّل بأنّه وظيفة المتخيّر في ابتداء الأمر، فلا إطلاق فيها بالنسبة إلي حال المتخيّر بعد الالتزام بأحدهما. وأمّا العقل الحاكم بعدم طرح كليهما، فهو ساكت من هذه الجهة، واستصحاب التخيير غير جار لتبدّل الموضوع، هذا علي الطريقة.

وأمّا علي السببية، فالتخيير باق؛ لأنّ ملاكته تراحم الواجبين. ويستدلّ للثاني 4.

ص: 338

1- فرائد الاصول ص 763.

2- فرائد الاصول ص 764.

بإطلاق ما دلّ علي التخيير.

أقول: قد تقدّم أنّ المتيقّن من مورد أدلّة التخيير هو المستحبات، وإطلاقها يقتضي التخيير الاستمراري. وأمّا في الواجبات، فالحكم الواقعي المنجز لم يثبت مع تعادل الخبرين من جميع الجهات، فإن لم يكن أحد الخبرين أحوط، فهو مخيّر دائما لعدم وصول التكليف المعين، فتأمل فإنّ الأحوط الجمع بين الخبرين؛ لأنّه مكلف بالعمل بخبر يحتمل موافقته للواقع، بناء علي الطريقة، وحيث إنّه يحتمل موافقة أحد الخبرين للواقع، فيجب العمل بهما حتّي يكون عاملا بالخبر المحتمل موافقته للواقع.

الخامس: حيث يجب متابعة النبي صلّي الله عليه وآله والأنمة المعصومين عليهم السّلام، ولازمه الاعتقاد بالأحكام الصادرة عنهم، فلذا يجب في مورد الخبرين الاعتقاد بما هو الصادر منهم والتسليم لهم، فلذا يحتمل وجوب الأخذ مسلّمًا لهم.

الطائفة الثالثة: الأخبار الدالّة علي التوقّف و الاحتياط:

الأوّل: قوله عليهم السّلام في خبر عمر بن حنظلة: إذا كان ذلك فأرجه حتّي تلقي إمامك، فإنّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات (1).

ويمكن المناقشة فيه مضافا إلي ما يقولون في سنده أولا: أنّه خاصّ بمثل عمر بن حنظلة ممّن يلقي الامام، ولا يشمل من لا يلقاه.

أقول: إنّ تعليل الارجاء بأنّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات يدلّ علي أنّ قوله «أرجئه حتّي تلقي إمامك» ليس له خصوصيّة لزمان الحضور والتمكّن؛ لأنّ هذه العلة موجودة في زمان الغيبة أيضا، كما أنّ هذه العلة موجودة في الخبرين المتعارضين، والحاصل أنّ الارجاء إذا كان لأجل الوقوف

ص: 339

عند الشبهة، فلا اختصاص له بزمان الحضور، وكذا لا فرق بين الحكومة و الرواية، لا شراكهما في الشبهة الموجبة للوقوف.

ودعوي أنّ جملة الوقوف عند الشبهة قد وردت في موارد الشبهة البدويّة، وهي محمولة علي الندب. مدفوعة بأنّ ظاهرها الوجوب إلاّ اذا ثبت المعارض له، كالشبهة الموضوعيّة حيث دلّت الأدلّة علي عدم لزوم الاجتناب.

وثانيا: أنّه لا يمكن التخيير في مورده إذا لم يكن ترجيح لأحد الطرفين؛ لأنّ النزاع لا ينتهي بالتخيير، فلا طريق إلاّ الارجاء؛ لأنّه شبهة لا يعلم الحقّ لأيهما ولا سبيل إلي رفع الشبهة، فلا بدّ من الاحتياط.

نعم يدلّ علي كفاية الاعتماد علي الأمارات لحلّ النزاع، ولذا قدّم المرجّحات علي تحصيل العلم بالرجوع إلي الامام؛ لأنّ الشارع لا يرضي بأن يبيقي التنازع في الدين حتّي أنّه أجاز بيع الوقف إذا حصل النزاع بين الموقوف عليهم، فلا وجه للتعدّي من مورد الخبر إلي غيره ممّا لا يكون فيه نزاع.

الثاني: خبر سماعة المتقدم (1)، بناء علي أن يكون المعني من قوله فقال: يرجئه حتّي يلقي من يخبره، فهو في سعة حتّي يلقاه، أنّه مع التمكن من تحصيل العلم لا بدّ من تحصيل العلم بالحكم، ولا يرجع إلي مرجّحات أحد الخبرين إن كان له مرجّح، ولا إلي التخيير إن لم يكن مرجّح. نعم هو في هذا المقدار من الزمان الذي يذهب إلي لقاء من يخبره حيث إنّ مضطرّ إلي العمل، فهو في سعة، كما ورد أنّ الامام عليه السلام إذا توفّي وجب علي الناس أن يرسلوا إلي المدينة ليحقّقوا حول الامام بعده، فهم معذورون في هذه المدّة، وحينئذ يتقدّم تحصيل العلم بالحكم علي إعمال التراجيح مع وجودها و علي التخيير مع فقدانها، فيجب الاحتياط إلاّ في 7.

ص: 340

وفيه أنّ القدر المتيقّن منه تقديم تحصيل العلم علي التراجيح و التخيير لمن يتمكّن من تحصيل العلم، وذلك زمان حضور المعصوم عليه السلام، ولا إطلاق له لزمان الغيبة الذي لا يتمكّن فيه من تحصيل العلم.

الثالث: خبره الآخر المتقدّم (1)، فإنه يدلّ علي أنّه مع التمكن من العلم لا بدّ من تحصيله، وليس له الترجيح أو التخيير. قيل: إنّه معارض بالمقبولة، أي: خبر عمر بن حنظلة.

وفيه أنّ المقبولة واردة في مورد لا يمكن التخيير، وهذا في مورد يمكن التخيير، فقدّم فيه تحصيل العلم. فما ذكره الشيخ (2) من طرح هذا الخبر لمعارضته المقبولة مخدوش لعدم المعارضة.

الرابع: مرفوعة زرارة (3)، وهي محمولة علي ما إذا تعذر العلم، فيرجح ثمّ يحتاط ثمّ يتخيّر.

الخامس: ما رواه في السرائر نقلا من كتاب مسائل الرجال مسائل محمّد بن علي بن عيسى، قال: حدّثنا محمّد بن أحمد بن محمّد بن زياد، و موسى بن محمّد بن علي بن عيسى، قال: كتبت إلي الشيخ موسى الكاظم أعزّه الله تعالي و أيّده، أسأله عن الصلاة، إلي أن قال: وسألته عن العلم المنقول إلينا عن آبائك و أجدادك قد اختلف علينا فيه كيف العمل به علي اختلافه و الردّ إليك فيما اختلف فيه، فكتب: ما علمتم أنّه قولنا فالزموه، و ما لم تعلموه فردّوه إلينا (4).3.

ص: 341

1- جامع أحاديث الشيعة 1: ب 6 ح 32.

2- فرائد الاصول ص 777.

3- جامع أحاديث الشيعة 1: ب 6 ح 2.

4- جامع أحاديث الشيعة 1: ب 6 ح 33.

السادس: ما روي مثل الخامس في بصائر الدرجات، عن أبي الحسن عليه السلام (1)، فإنَّ وجوب ردِّ الخبر الذي لا يعلم صدوره عنهم عليهم السلام عبارة اخري عن الاحتياط، وعدم الأخذ بالخبرين لا ترجيحاً ولا تخييراً.

ثمَّ إنَّ وجوب الردِّ إن كان كناية عن التوقُّف و الاحتياط، فهو ممكن في حال عدم إمكان الوصول إلي الامام عليه السلام كزمان الغيبة.

أقول: لكن لا دلالة له علي ما يصنع بعد ردِّ علم ما لا يعلم أنَّ قولهم إليهم، فيمكن أن يكون تكليفه الرجوع إلي البراءة، فتأمل.

وقد تبين ممَّا ذكرنا أنَّه لا دليل علي الاحتياط في الخبرين المتعارضين لمن لا يتمكن من تحصيل العلم إلا مرفوعة زرارة، وهي مخدوشة سندا، ومقبولة عمر بن حنظلة بالبيان الذي ذكرناه.

السابع: عموم ما دلَّ علي التوقُّف عند الشبهة، وما دلَّ علي الاحتياط في الدين، كقوله عليه السلام «أخوك دينك فاحتط لدينك».

وفيه أنَّ ما دلَّ علي التخيير إن تمَّ سندا و دلالة فهو أخصَّ، فيخصَّص العموم به.

الثامن: خبر الميثمي المتقدم، حيث قال في ذيله: وعليكم بالكفِّ و الوقوف الخ.

ثمَّ إنَّ مقتضي الجمع بين الطائفة الثانية و الثالثة هو تأخير الواقعة ليعلم الحكم فيعمل به إذا كان متمكِّنا من تحصيل العلم، ولم يكن مضطراً في عدم تأخير الواقعة، وإلا فيرجع إلي الترجيحات، ثمَّ بعد ذلك يتخيَّر أو يحتاط علي كلام يأتي.

وقد ذكر السيّد الطباطبائي اليزدي رحمه الله، وسبقه صاحب الحدائق في الدرر النجفية وجوه الجمع بين الطائفتين:

أحدها: حمل أخبار التوقُّف علي الاستحباب، أو كراهة العمل بأخبار التخيير. 3.

ص: 342

ثانيها: حمل أخبار التوقّف علي الفتوي، وأخبار التخيير علي العمل، فيعمل بأيهما شاء.

ثالثها: حمل أخبار التوقّف علي زمان الحضور، وأخبار التخيير علي زمان الغيبة.

رابعها: حمل أخبار التوقّف علي صورة إمكان الاحتياط، و حمل أخبار التخيير علي صورة عدم الامكان، كالدوران بين المحذورين.

خامسها: حمل أخبار التخيير علي صورة الاضطرار إلي العمل، و حمل أخبار التوقّف علي صورة عدمه.

سادسها: حمل أخبار التوقّف علي حقوق الناس، و حمل أخبار التخيير علي حقوق الله.

سابعها: حمل أخبار التوقّف علي الالزاميات، وأخبار التخيير علي غيرها.

ثامنها: حمل أخبار التخيير علي التخيير في زمان الغيبة في حقوق الله تخييرا عمليا.

أقول: راجع تفاصيلها في رسالته، و سنيّن المختار عندنا.

الطائفة الرابعة: ما يدلّ علي مراعاة الترجيحات، وهي أنواع:

النوع الأول: الصفات، وهي الأعدلية و الأفقية و الأصدقوية في الحديث

، و الأورعية المذكورة في خبر عمر بن حنظلة (1)، و الأوثقية المذكورة في مرفوعة زرارة.

و نوقش في الخبر بعدم ثبوت وثاقة عمر بن حنظلة، و قد يقال بوثاقته لرواية يزيد بن خليفة الثابتة وثاقته برواية صفوان عنه، قال للمعصوم عليه السلام: إنّ عمر بن

ص: 343

حنظلة أانا عنك بوقت، فقال عليه السّلام: إذن لا يكذب علينا. وفي جميع ذلك إشكال، لكن الرواية لا ينبغي طرحها علي المختار.

و أمّا دلالتها، فقوله «ينظر إلي من كان منكم ممّن قد روي حديثنا و نظر في حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا، فليرضوا به حكما، فإتي قد جعلته عليكم حاكما، إلي أن قال: الحكم ما حكم به أعدلهما و أفقههما و أصدقهما في الحديث و أورعهما» إلي آخر الحديث، يحتمل وجوها:

الأول: أن يكون المراد الحاكم المنصوب من قبل الأئمة المعصومين عليهم السّلام و هو الفقيه، لكن يرد عليه:

أولا: أنّه لا يناسبه تعدّد القضاة في مرافعة واحدة، بل ينبغي المراجعة إلي واحد من الفقهاء.

و ثانيا: لا يناسبه اختيار كلّ من المترافعين حكما؛ إذ أمر المرافعة بيد المدّعي، و حمله علي صورة التّداعي بعيد، خصوصا في مسألة الدين.

و ثالثا: لا يناسب غفلة كلّ من الحكمين عن مستند الآخر؛ إذ يعتبر في القاضي الاجتهاد و استفراغ الوسع في تحصيل الأدّلة و معارضاتها.

و رابعا: لا يناسبه الحكم بعد الحكم، و حمله علي صورة حكمهما دفعة واحدة بعيد، مع أنّها يتساقطان و يحتاج إلي حكم ثالث.

و خامسا: لا وجه لتحري المترافعين في مدرك الحكم من الأخبار، و الأخذ بالأرجح منهما.

و سادسا: أنّ الحكومة غالبا في الترافع في الموضوعات، و مورد الخبر يشمل صورة المراجعة إليهما لتعلم الحكم الكلّي.

الثاني: أن يكون المراد قاضي التحكيم، فيرتفع بعض الإيرادات المتقدّمة:

فأولا: أنّه لا بأس بتعدّده، بأن يكون قصد المترافعين العمل بقولهما من غير نظر

إلي اشتراط اتفاهما، و لا تعيين الحال في صورة اختلافهما.

و ثانياً: أنه يمكن تراضيهما بالرجوع إلى الاثنين، وكون أمر المرافعة بيد المدعي مسلم مع عدم تراضيهما.

و ثالثاً: منع منافاة الغفلة خصوصاً في ذلك الزمان، بل احتمال اطلاع كل منهما علي فساد مدرك الآخر قائم.

و رابعاً: أنّ التحريّ ممكن بسؤال غيرهما من الفقهاء عن الحكم.

الثالث: أن يكون المراد الفتوي، فإنّ منشأ الاختلاف ربّما كان الجهل بالمسألة، كما في قضية أبي ولاد التي رجعا فيها إلي أبي حنيفة، و لفظ الحكم و القضاء أعمّ من الفتوي و الحكم.

الرابع: أن يكون المراد أعمّ من الفتوي و الحكم، و هذا هو الأنسب بالاطلاق.

و بناء علي كونه للأعمّ من الفتوي و الحكومة، فإذا كان منشأ المنازعة جهلها بالحكم، فرجع كلّ واحد إلي فقيه قد اختلفا في الحديث، فلا يرفع نزاعهما إلا بتعيين فتوي أحدهما، و لذا سئل الامام عليه السلام عن ذلك، فأجابه بأنّه يرجع إلي الأفقه الأعدل الأصدق منهما، و يرتفع النزاع بأخذ قوله، و يرتفع بعض الاشكالات المذكورة.

قال الشيخ الأنصاري رحمه الله: ثمّ إنّ المذكور في الرواية الترجيح باجتماع صفات الراوي من العدالة و الفقاهاة و الصداقة و الورع، لكن الظاهر إرادة بيان جواز الترجيح بكلّ منها، و لذا لم يسأل الراوي عن صورة وجود بعض الصفات دون بعض، أو تعارض الصفات بعضها مع بعض، بل ذكر في السؤال أنّهما معا عدلان مرضيان لا يفضل أحدهما علي صاحبه، فقد فهم أنّ الترجيح بمطلق التفاضل (1).3.

ص: 345

ثم إن المتفاهم عرفا من ذلك أمران:

الأول: أن المتنازعين إن علما اختلفا فهما قبل الرجوع، وجب عليهما الرجوع ابتداء إلى الأفتقه.

الثاني: أنه لا- ينحصر الرجوع إلى الأفتقه بمورد النزاع، فلو احتاج شخص إلى فتوي فقيه وجب الرجوع إلى الأفتقه إذا علم اختلافه مع غيره، لعدم فرق عرفا في حجّة الفتوي بين الرجوع الي الفقيه فظهر اختلافه مع فقيه آخر و عدمه، في أنه لا بد أن يكون فتواه حجّة حتّي يرجع إليه، بل إن خصصنا قوله «جعلته حاكما» بالحكومة، فيمكن أن يستفاد منه أنه مع الاختلاف، سواء كان في الفتوي، أو كان في تطبيق الحكم الكلّي علي الموضوع، لا- بدّ من مراعاة الأقرب إلي الواقع، وهو قول الأفتقه، فإنّه أعرف بمعاني الألفاظ و موارد التقيّة، و الأصدق في الحديث، فإنّه أقرب إلي مطابقة الواقع من الصادق.

ثم إن الشيخ الأنصاري رحمه الله قال: إن الخبر يشمل صورتين يشكل فيهما تقديم الأفتقه: الاولي أن يكون خبر غير الأفتقه موافقا لخبر الأفتقه من الآخر. الثانية: أن تكون واسطة الراوي غير الأفتقه أفقه من واسطة الراوي الأفتقه (1).

أقول: الخطاب متوجّه إلي عمر بن حنظلة، و لا يتلي في عصره بهاتين الصورتين.

ثم لا يخفي أن الأفتقيه مقدّمة علي سائر المرجّحات؛ لأنّ الأفتهيّة تقتضي مراعاة الجهات الدخيلة في صدور الخبر و جهة صدوره، فأما إذا كان الغرض هو الحكاية و الاخبار، و نقل ما سمعوه من دون أيّ خصوصيّة، فلا ترجيح للأفتقه علي غيره، نعم يرجح الأصدق إلا أن يرجع الأفتهيّة إلي أنّه لا ينقل ما صدر تقيّة، أو أنّه 3.

ص: 346

عارف بالقرائن وغيره لا يعرفها.

والحاصل أنّ الترجيح بالصفات إن كان دخيلاً- في أقوائية الطريق، أو الاطلاع علي القرائن المكتتفة بالكلام ونحوها، أمكن عدّها من المرّجات. وأمّا إذا كان موجبا لأقوائية المضمون، بحيث يكون استنباط الأّفقه دخيلاً، فلا يمكن جعلها من مرّجات الخبر.

ولا يبعد أن يكون الظاهر من خبر عمر بن حنظلة وغيره أنّ الصفات من مرّجات مضمون الخبر إذا عمل به واعتقده الأّفقه الأعدل. وأمّا ترجيح مجرّد نقل الأّفقه علي نقل غيره، فلا يستفاد منه. نعم الأصدقيّة في الحديث من مرّجات النقل، لكن ظاهر الخبر اعتبار اجتماع الصفات، إلّا أن يحمل علي كون كلّ واحد منها مرّحاً. ويدلّ علي الترجيح بالصفات مرفوعة زرارة، فلاحظ.

ثمّ لا يخفي أنّ الطريق إلي هذه الصفات في الراوي إن كان اشتهاره، كزرارة و محمد بن مسلم، فيمكن الاعتماد عليه. وأمّا قول الرجاليين في غير المشهورين وغير المعاصرين و من قرب من عصرهم، ففي إثباته إشكال تقدّم.

النوع الثاني: موافقة الكتاب

إشارة

، وينبغي ذكر الأخبار الواردة في نسبة الأخبار إلي الكتاب، وهي أقسام:

القسم الأول: ما يدلّ علي أنّ كلّ خبر لا يوافق كتاب الله واقعا لم يصدر عن

المعصومين عليهم السّلام

، بل كلّ خبر صدر عنهم فهو موافق للكتاب واقعا، وإن لم يفهم غيرهم موافقته للكتاب، وذلك لأنّ الكتاب مشتمل علي جميع الأحكام، فما صدر عنهم عليهم السّلام من الأحكام فهو موجود فيه.

ويدلّ علي ذلك خبر أيّوب بن الحرّ، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السّلام يقول: كلّ

ص: 347

حديث مردود إلي الكتاب و السنة، و كل شيء لا يوافق كتاب الله فهو زخرف (1).

و رواته موثّقون، إلا محمّد بن خالد، فقال النجاشي: ضعيف في الحديث (2).

و لا بأس بسنده في المحاسن.

و خبر أيّوب بن راشد، عن أبي عبد الله عليه السّلام، قال: ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف (3).

و هذا القسم من الأخبار لعله وارد في مقام الردّ علي العامة القائلين بأنّ الكتاب و سنّة النبيّ صلّي الله عليه و آله لا- يكفيان لجميع الأحكام، و يحتاج إلي القياس و الرأي، و ليست في مقام بيان أنّ الناس يفهمون الكتاب، فمضمون هذه الأخبار موافق للأخبار المستفيضة الدالّة علي أنّ كلّ شيء في الكتاب و السنة.

كخبر حمّاد، عن أبي عبد الله عليه السّلام، قال: سمعته يقول: ما من شيء إلا وفيه كتاب و سنّة.

و خبر سماعة، عن أبي الحسن موسى عليه السّلام، قال: قلت له: أكلّ شيء في كتاب الله و سنّة نبيّه أو تقولون فيه؟ قال: بل كلّ شيء في كتاب الله و سنّة نبيّه (4).

و لعلّ معني كونه في الكتاب أنّه يستفيد الأئمّة المعصومون عليهم السّلام منه ذلك، لا أنّه مذكور فيه. و يحتمل أن يكون معني تفويض الحكم إليهم أنّهم يفهمون ذلك من الكتاب، كما ورد أنّ جبرئيل أشار إلي الأوقات و النبيّ صلّي الله عليه و آله وضعها.

ثمّ إنّ معني موافقة الكتاب وجود مضمونه في الكتاب، فمعني عدم الموافقة عدم وجود مضمونه في الكتاب، فحمله علي عدم مخالفة الكتاب خلاف الظاهر. 2.

ص: 348

1- جامع أحاديث الشيعة 1: ب 6 ح 9.

2- رجال النجاشي ص 335.

3- جامع أحاديث الشيعة 1: ب 6 ح 10.

4- جامع أحاديث الشيعة 1: 113: ب 2 ح 18- ح 22.

القسم الثاني: ما يدلّ علي أنّ الخبر المروي عن النبي صلّي الله عليه وآله إذا لم يعلم صدوره

عنه صلّي الله عليه وآله و كان مخالفا لعموم الكتاب أو إطلاقه، فهو غير صادر عنه.

و هو خبر هشام بن الحكم وغيره، عن أبي عبد الله عليه السّلام، قال: خطب النبي صلّي الله عليه وآله بمني، فقال: أيها الناس ما جاءكم عني يوافق كتاب الله فأنا قلت، و ما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله (1).

أقول: إنّ النبي صلّي الله عليه وآله مدّة حياته بيّن أحكاما لا يفهمها الناس من الكتاب، و هي من سنّته الواجبة الاتّباع، و ليس الغرض من هذا الخبر تخطئة تلك الأحكام، بل المراد أنّ ما لم تسمعه منّي و لم تعلموا صدوره عني، فلا تقبلوه إلاّ إذا كان موافقا للكتاب، و أمّا المخالف للكتاب بالتباين أو بالعموم و الخصوص المطلق فلم أقله، و ظاهر أنّ المبائن للقرآن لا يصدّق علي النبي صلّي الله عليه وآله، فالمنع عن قبول الخبر راجع إلي الخبر المخالف لعموم الكتاب أو إطلاقه، فلا يقبل ما رواه أبو بكر أنّ النبي صلّي الله عليه وآله، قال: ما تركناه صدقة؛ لأنّه ليس موافقا للكتاب و مخالف له.

و ينبغي مراجعة كتاب الاحتجاج (2)، فقد ذكر فيه أسئلة يحيى بن أكثم و جواب أبي جعفر عليه السّلام في بيان مخالفة الأخبار للقرآن.

و لا يخفي أنّ ما قاله الأئمة المعصومون عليهم السّلام عن النبي صلّي الله عليه وآله موافق للكتاب؛ لأنّ الكتاب أمر باتّباع اولي الأمر، و المراد بهم الأئمة المعصومون عليهم السّلام، فإذا قال الصادق عليه السّلام: خذ بقول زرارة، يكون الأخذ بقول زرارة موافقا للكتاب، و بهذا البيان يظهر أنّ أخبار الثقات يجب العمل بها؛ لأنّه قد تواترت الأخبار عن الأئمة المعصومين عليهم السّلام بحجّيتها.

القسم الثالث: ما يدلّ علي حجّية خبر له شاهد أو شاهدان من القرآن

وردّ

ص: 349

1- جامع أحاديث الشيعة 1:259.

2- الاحتجاج 2:246.

ما عداه، أو التوقّف فيه، وهو مرسل ابن بكير، عن أبي جعفر عليه السّلام، قال: دخلنا عليه جماعة، فقلنا: يا بن رسول الله إنّما نريد العراق فأوصنا، فقال أبو جعفر عليه السّلام: ليقوّ شديدكم ضعيفكم، وليعد غنيكم علي فقيركم، ولا تبثّوا سرّنا، ولا تذيعوا أمرنا، وإذا جاءكم عنّا حديث فوجدتم عليه شاهداً أو شاهدين من كتاب الله فخذوا به وإلا فقفوا عنده، ثمّ ردّوه إلينا حتّى يستبين لكم الحديث (1).

و خبر جابر عن أبي جعفر عليه السّلام (2). و خبر عبد الله بن أبي يعفور (3)، و لا بأس بسنده في المحاسن. قوله في هذا الخبر، أي: خبر ابن أبي يعفور «اختلاف الحديث» يحتمل إرادة الأنواع من الحديث، أو تعارض الحديثين، أو تعارض الحديث مع المسلّمات من الكتاب و السنّة.

قيل في تفسير الشاهد و الشاهدين و جهان:

الأوّل: طرح ما يخالف الروح العامّة للقرآن، و ما لا يكون نظائره موجودة فيه.

وفيه أنّه لا- يبعد أن يكون هذه الأخبار في مقام ردّ الأحاديث المدسوسة، و لا يمكن ذلك إلاّ بالعرض علي المحكم الذي لا اختلاف فيه، كما ورد في خبر المستدرك (4)، و تحف العقول (5). و أمّا روح القرآن، فلا يعرفه إلاّ أهله، و أمّا غيرهم فكلّ يدّعي موافقة روحه لمذاقه و مذهبه، و قد صرّح في خبر الميثمي بأنّ المراد من العرض علي الكتاب وجود مضمونه في الكتاب.

الثاني: أن يكون المراد مطابقة مضمون الخبر للكتاب، و يؤيّد مرسل 5.

ص: 350

- 1- جامع أحاديث الشيعة 1:258 ح 14.
- 2- جامع أحاديث الشيعة 1:ب 6 ح 19.
- 3- جامع أحاديث الشيعة 1:ب 6 ح 16.
- 4- جامع أحاديث الشيعة 1:ب 6 ح 24.
- 5- جامع أحاديث الشيعة 1:ب 6 ح 25.

أقول: علي هذا المعني يحتمل أن يكون ذلك حكما في مقطع خاص من الزمان؛ لأنّ معني الخبر أنّه إذا أتاكم بعد ذلك خبر ولم يكن له شاهد فقفوا عنده، ولا ينفي الأخبار التي قد جاءتهم قبل ذلك، وكذا لا ينفي ما علم صدوره عنهم.

و يؤيد ما ذكرنا من أنّ الحكم لمقطع من الزمان خبر يونس بن عبد الرحمن، وفيه حدّثني هشام بن الحكم أنّه سمع أبا عبد الله عليه السّلام يقول: لا تقبلوا علينا حديثا إلاّ ما وافق القرآن و السنّة، أو تجدون معه شاهدا من أحاديثنا المتقدّمة، فإنّ المغيرة بن سعيد الحديث (2).

فإنّ ما علم صدوره عنهم أو أمروا بأخذه ليس ممّا دسّه المغيرة بن سعيد.

ثمّ لا يبعد أن يكون المراد من الشاهد أعمّ ممّا يكون مضمونه موجودا، أو يكون مناسبا لمضمونه، وقد استشهد أبو جعفر الجواد عليه السّلام لصحّة حديث «إني تارك فيكم الثقلين» بقوله تعالى إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَأَيْضًا لَا يَبْعُدُ حُجِّيَّةَ أَخْبَارِ الْعَدُولِ وَالثَّقَاتِ؛ لأنّها تناسب مفهوم قوله تعالى إِنْ جَاءَكُمُ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ آيَةٍ.

و اورد علي التفسير الثاني أوّلا: بأنّ مفادها عرفا إلغاء حجّية خبر الواحد؛ لأنّ جعل الحجّية للخبر الموجود مضمونه في الكتاب أو السنّة القطعيّة غير محتاج إليه.

وفيه أنّه إن كان المراد من وجود مضمونه ما يشمل مثل حجّية خبر العدل التي هي مشمولة لآية النّبأ، فلا يوجب إلاّ إلغاء خبر غير الثقات.

و ثانيا: أنّ هذا خبر واحد لا يمكن أن يمنع حجّية خبر الواحد؛ لأنّه يلزم من وجوده عدمه. وفيه أنّه يكون مخصّصا للدليل الحجّية ببعض الأفراد. 3.

ص: 351

1- جامع أحاديث الشيعة 1:255 ب 6 ح 4.

2- جامع أحاديث الشيعة 1: ب 6 ح 23.

و ثالثاً: أنّ هذا الخبر أيضاً ليس له شاهد من القرآن، إلاّ أن يقال: إنّ شاهد صدقه الآيات الناهية عن اتّباع غير العلم، لكن نفس هذا الخبر أيضاً لا يفيد العلم، فقبول هذا الخبر أيضاً مناف للآيات الناهية عن قبول غير العلم.

القسم الرابع: ما يدلّ علي أنّ الخبر الموافق للكتاب يؤخذ به، و الخبر المخالف

يطرح

، ويتوقّف في الخبر الذي لا يعلم أنّه موافق أو مخالف، و هو خبر السكوني (1)، و محمّد بن مسلم (2) و لا سند له، و المرسل (3)، و مرسل الاحتجاج (4)، و خبر كليب الأسدي (5)، و خبر سدير (6)، و إطلاق الجواب في خبر الحسن بن الجهم (7).

وقيل في توجيهها وجوه:

أحدها: أنّ المراد بالمخالفة للكتاب هي المخالفة علي نحو التباين أو العموم من وجه في مادّة الاجتماع، و لا تشمل المخالفة علي نحو العموم و الخصوص للعلم بصدور المقيّدات و المخصّصات منهم عليهم السّلام، فتكون قرينة علي إرادة المخالفة بالتباين أو العموم من وجه، و اختاره في الكفاية (8)، و قال: إنّ هذه الأخبار في مقام تمييز الحجّة عن غيرها، لا ترجيح الحجّة علي الحجّة، فافهم.

أقول: الظاهر صدق المخالفة علي المخالفة بالعموم و الخصوص و الاطلاق

ص: 352

- 1- جامع أحاديث الشيعة 1: ب 6 ح 8.
- 2- جامع أحاديث الشيعة 1: ب 6 ح 12.
- 3- جامع أحاديث الشيعة 1: ب 6 ح 13.
- 4- جامع أحاديث الشيعة 1: ب 6 ح 20.
- 5- جامع أحاديث الشيعة 1: ب 6 ح 11.
- 6- جامع أحاديث الشيعة 1: ب 6 ح 17.
- 7- جامع أحاديث الشيعة 1: ب 6 ح 18.
- 8- كفاية الاصول ص 506.

ثانيها: حملها علي الخبر المخالف بالتباين أو العموم من وجه في مادة الاجتماع، وكذا إن كان بالعموم و الخصوص المطلق إذا احرز أن العام في مقام البيان، أو علم إرادة العموم منه، ويشهد له خبر الميثمي قوله فيه: فما جاء في تحليل ما حرّم الله أو تحريم ما أحلّ الله، أو رفع فريضة في كتاب الله رسمها بين قائم بلا ناسخ نسخ ذلك، فذلك ممّا لا يسع الأخذ به الحديث (1).

أقول: الظاهر صدق المخالفة علي المخالفة بالعموم و الخصوص، كما تقدّم.

و ذلك لصدق المخالفة بين العام و الخاص إذا كانا في كلامين، فالكتاب كلام الله، و الخبر كلام النبي صلّي الله عليه و آله، فإذا قيل إن كلام النبي صلّي الله عليه و آله لا يخالف القرآن، فمعناه أنه لا يخالفه حتّي في العموم و الخصوص. نعم لو كانا في كلام متكلم واحد، كان الأظهر منهما قرينة للتصرّف في الظاهر.

ثم إن المراد من هذه الأخبار ما إذا لم يعلم صدور الخبر عنهم عليهم السلام. و أمّا إذا علم ذلك، فإنهم الكتاب الناطق، يعرفون العام و الخاص منه، فيخصّص كلامهم عام الكتاب.

و اختار الشيخ الطوسي رحمه الله في بحث العام و الخاص عدم جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد، مستدلاً بما أرسله من سنخ هذه الأخبار. و تقدّم كلامه في بحث العام و الخاص.

و اورد علي هذا الوجه بأن هذه الأخبار مضافا إلي أنها لا تخلو من ضعف السند، ظاهرة في الأخبار عن عدم صدور الخبر الذي لا يوافق القرآن، فيعارضها الأخبار المستفيضة التي هي أخصّ من عمومات الكتاب و مطلقاته، فإنها لمّا 3.

كانت مستفيضة فهي صادرة عنهم عليهم السّلام. وكذا الأخبار التي لا تخالف الكتاب ولا توافقه، فإنّها أخبار تحكي عن المعصومين عليهم السّلام صدور الأخبار المخالفة بالعموم والخصوص، والأخبار التي لا تخالف الكتاب ولا توافقه، والترجيح لهذه الأخبار لأنّها مستفيضة.

وبعبارة أخرى: هذه الأخبار إن كانت في مقام بيان عدم حجّية الأخبار غير الموافقة للكتاب و تقييد إطلاق دليل حجّية الخبر الواحد بالخبر الموافق للكتاب، فيرد عليها أنّ دليل حجّية الخبر الواحد يتكفّل لحجّية ما لا- يكون في الكتاب، وأمّا ما كان فيه فلا يحتاج إلى دليل الحجّية، وإن كانت في مقام الإخبار عن عدم صدور الأخبار غير الموافقة، فهي معارضة بتلك الأخبار غير الموافقة؛ لأنّ روايتها يشهدون بصدورها، فلا بدّ من العلاج بالتخيير أو الترجيح.

أقول: لعلّ المستفاد من مجموع الأخبار أنّه لا يخصّص ولا يقيّد العموم والمطلق اللذين هما في مقام البيان بخبر الواحد الذي لم يعلم صدوره عنهم عليهم السّلام.

وأمّا ما ليس في الكتاب، أو كان فيه علي نحو الاطلاق الذي لم يكن في مقام البيان، مثل ما دلّ علي وجوب أصل الصلاة مثلاً، فهذه الأخبار لا تدلّ علي عدم حجّيته.

ثالثها: حملها علي المخالفة لروح القرآن.

وفيه أنّه إن كان القرآن يدلّ عليه باحدي الدلالات، فهو موجود فيه. وإن لم يدلّ عليه إلّا باستحسان من ينظر في القرآن بذوقه، فليس بحجّة، ولا سيّما بعد ما ورد من المنع عن التفسير بالرأي.

القسم الخامس: ما يدلّ علي أنّ الخبرين المتعارضين يعرضان علي الكتاب،

فيطرح المخالف له

، نذكر منه خبرين:

الأول: خبر عبد الرحمن بن أبي عبد الله، قال: قال الصادق عليه السّلام: إذا ورد عليكم

حديثان مختلفان، فأعرضوهما علي كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، و ما خالف كتاب الله فردّوه، فإن لم تجدوهما في كتاب الله فأعرضوهما علي أخبار العامة، فما وافق أخبارهم فذروه، و ما خالف أخبارهم فخذوه (1).

فإذا كان مضمون الخبر موجودا في الكتاب، كان أحد الخبرين موافقا له و الخبر الآخر مخالفا، فهما متلازمان. و إن لم يكن موجودا، فيؤخذ بما خالف العامة.

و هذا الخبر لا يخلو عن مناقشة في السند؛ لعدم ثبوت رسالة الراوندي، و سيأتي الكلام فيه.

و يمكن المناقشة في دلالة أوله؛ بأنه شامل لخبر الثقة و غيره، فيمكن تقييده بما إذا لم يكونا ثقتين.

و ثانيا: أنه يحتمل في المراد من عرض الخبر علي الكتاب أن يكون ذلك لتمييز الحجّة عن غيرها، بأن يكون الخبر مباينا للكتاب، لا لترجيح أحد الخبرين علي الآخر، إلا أن يقال بأن إطلاقه شامل لغير صورة مباينة للخبر للكتاب.

الثاني: قوله في خبر عمر بن حنظلة: ما وافق حكمه الكتاب و السنة الحديث.

و الظاهر أنّ المراد من الموافقة و عدمها وجود مضمون الخبر في الكتاب و مخالفته له.

و للشيخ الأنصاري رحمه الله (2) تحقيق في بيان المراد من المخالفة المذكورة في هذه الأخبار، هل المراد بها المخالفة بالتباين، أو الأعمّ منه و من المخالفة بالعموم و الخصوص، أو الأعمّ منهما و من مخالفة الظهور؟ ثمّ رجّح أن تكون المراد بالمخالفة الأعمّ من المخالفة للظهور علي غير وجه التباين و المخالفة بالعموم 9.

ص: 355

1- جامع أحاديث الشيعة 1: ب 6 ح 26.

2- فرائد الاصول ص 819.

و الخصوص، وأما المخالفة بالتباين فالخبر ساقط من الأول.

أقول: ما أفاده جيد.

ثم إن موافقة الكتاب أو مخالفته إن كانتا معلومتين فيها، ولكن ربما يخفي ذلك، مثلاً بعض الأخبار موافق لعموم نفي الحرج وإرادة اليسر بالعباد، وبعضها يكون موافقاً لبعض الآيات ومخالفاً لبعضها الآخر، فينبغي الاقتصار على المتيقن والاحتياط في غيره.

النوع الثالث والرابع: موافقة سنة النبي صلى الله عليه وآله

، و موافقة الأخبار المقطوعة الصدور عن الأئمة عليهم السلام أو المعتبرة، ويدل عليه رواية الميثمي، وفيها: فما جاء في النهي عن رسول الله صلى الله عليه وآله نهى حرام، ثم جاء خلافه، لم يسع استعمال ذلك الحديث (1).

و ما رواه هشام بن الحكم أنه سمع أبا عبد الله عليه السلام يقول: لا تقبلوا علينا حديثاً إلا ما وافق القرآن والسنة، أو تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدمة (2).

و خبر سدير: لا تصدق علينا إلا ما وافق كتاب الله أو سنة نبيه (3).

و خبر الحسن بن الجهم (4).

النوع الخامس: موافقة الشهرة

، فإنها مرجحة للخبر المشهور علي غيره.

أقول: الشهرة إما عملية أو روائية، والمراد بها الشهرة عند أصحاب الأئمة.

فالشهرة التي تكون مرجحة هي: إما شهرة صدور مضمون الخبر عن المعصوم، بأن رواه عن المعصوم رواة كثيرون. وإما شهرة عمل أصحاب الأئمة بخبر وإن كان

ص: 356

1- جامع أحاديث الشيعة 1: ب 6 ح 22.

2- جامع أحاديث الشيعة 1: ب 6 ح 27.

3- جامع أحاديث الشيعة 1: ب 6 ح 17.

4- جامع أحاديث الشيعة 1: ب 6 ح 18 و 20.

و لا ريب في أنه إذا دار الأمر بين الأخذ بالخبر الموافق للشهرة وبين مقابله، كان الأول أقرب إلي الواقع، إلا إذا كان راوي مقابله أفقه و رواه للعمل، فإنه يكون أقرب إلي الواقع، ويدل عليه المقبولة أيضا.

و اورد عليها أولا: أن المقبولة قدّمت الترجيح بالصفات علي الشهرة، و الأصحاب قد أعرضوا عنه؛ لأنّهم يقدّمون الشهرة علي الصفات علي وفق المرفوعة، و هي ضعيفة مجبورة بالعمل.

و أجاب عنه الشيخ الأنصاري رحمه الله، حيث قال: إلا أن يقال: إنّ المرفوعة تدلّ علي تقديم المشهور رواية، و هي هنا المقبولة، و لا دليل علي ترجيح المشهور عملا و هو المرفوعة، مع أنه لم يثبت تقديم المشهور رواية علي المشتمل علي وصف الأفضهية (1) انتهى.

وفيه أنّ المقبولة رواها واحد، و هو عمر بن حنظلة، و لم يظهر كونها مقبولة عند أصحاب الأئمة عليهم السلام و مشهورة بينهم.

ثمّ إنّه ذكر في بحث الشهرة أنّ المجمع عليه هو الخبر الذي رواه راوي الشاذ أيضا. و أمّا الخبر الشاذ فهو الذي انفرد به. و فيه أنّ هذا خلاف الاطلاق، بل يصحّ إطلاق المشهور علي رواية رواها أصحاب عمر بن حنظلة، و إن لم يروها من روي الخبر المقابل للمشهور.

و ناقش في المصباح في كون الشهرة المذكورة من المرجّحات، بأنّ الشهرة بمعني الواضح المعلوم صدوره عن المعصوم، و حينئذ يكون الخبر المعارض له ساقطا عن الحجية؛ لأنّه مخالف للسنة القطعية، و لا ينافي ما ذكرناه فرض الراوي 6.

الشهرة في كلتا الروايتين، فإن الشهرة بمعنى الوضوح، فمعني كون الروايتين مشهورتين أنّهما بحيث قد رواهما جميع الأصحاب و علم صدورهما عن المعصوم، وكذا الكلام في المرفوعة، فلم يثبت كون الشهرة الاصطلاحية من المرجّحات.

و ظهر بما ذكرناه أنّه لا يمكن الاستدلال بالمقبولة ولا بالمرفوعة علي الترجيح بموافقة الكتاب و مخالفة العامة، لكون مورد هما الخبرين المشهورين، أي المقطوع صدورهما، فلا- تدلّان علي الترجيح بموافقة الكتاب و مخالفة العامة فيما إذا كان الخبران مظنوني الصدور (1) انتهى.

أقول: يرد علي ما ذكر أولاً: أنّ الشهرة بمعنى الظهور و المعروفة عند أصحاب عمر بن حنظلة، لا المعلوم الصدور، فلو أخبر زرارة و حصل من قوله العلم كان الخبر مقطوع الصدور، لكن لا يسمّى مشهوراً؛ لأنّه ليس ظاهراً عند الأصحاب.

و ثانياً: أنّ المراد من قوله «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» إمّا إجماع جميع الأصحاب، و إمّا المشهور بينهم. و علي التقديرين: إمّا يراد الاجماع في الرواية، أو في الفتوي. أمّا إرادة الاجماع في الرواية، فهو غير واقع قطعاً؛ إذ لا يوجد رواية رواها جميع أرباب الاصول و المجاميع، و كذا الاجماع في الفتوي، فتعيّن الشهرة في الرواية أو الشهرة عملاً.

و تقدّم الكلام في الشهرة في بحث الأمارات، و نزيده بياناً، فنقول: إنّ الشيخ الطوسي رحمه الله جعل الاجماع قرينة صدق الخبر الموافق له، و قرينة عدم صحّة مضمون الخبر المخالف له، و في موضع آخر جعل الأكثر عدداً من المرجّحات.

حيث قال في العدة: فإن كان رواتهما جميعاً عدلين، نظر في أكثرهما رواية 2.

ص: 358

و عمل به، و ترك العمل بقليل الرواة، فإن كان رواتهما متساويين في العدد و العدالة عمل بأبعدهما من قول العامة، و يترك العمل بما يوافقهم انتهى (1).

وقال الشيخ الأنصاري رحمه الله: إن الشهرة غير معتبرة في نفسها؛ لعدم الدليل عليها.

و مثلها كل أمانة مستقلة غير معتبرة وافقت مضمون أحد الخبرين إذا كان عدم اعتبارها لعدم الدليل لا لوجود الدليل علي عدم (2). و يمكن جعلها مرجحة للخبر الموافق لها.

ثم استدلل علي الترجيح بامور:

الأول: ما يستفاد من الأخبار من الترجيح بكل ما يوجب أقرية أحدهما إلي الواقع، كعموم التعليق في قوله «لأن المجمع عليه لا ريب فيه» و قوله «دع ما يريبك إلي ما لا يريبك» و قوله «فإن الرشد في خلافهم» و كذا التعليق في رواية الأرجاني «لم أمرتم بالأخذ بخلاف ما عليه العامة؟».

الثاني: دخولها في الأوثقية المنصوص عليها في الأخبار.

الثالث: الاجماع المدعي في كلام جماعة، فإن الظاهر أن المراد من معقد الاجماع هو الأقرب إلي الواقع و الأرجح مدلولاً و لوبقرينة ما يظهر من العلماء قديماً و حديثاً من إناطة الترجيح بمجرّد الأقرية إلي الواقع (3) انتهى ملخصاً.

وقيل: إن المراد بالشهرة في الرواية أن ينقل مضمون الخبر جماعة عن المعصوم، و مقابلها أن ينقله واحد عنه، و هي أدلة علي مضمون الخبر، و هي أرجح من دليل واحد علي مضمون الخبر المخالف للشهرة.

أقول: قد اورد علي الأدلة المذكورة للترجيح بالشهرة بضعف سند الأخبار، 5.

ص: 359

1- عده الاصول 376:1.

2- فرائد الاصول ص 814.

3- فرائد الاصول ص 815.

وبأنّ المراد من المشهور في خبري عمر بن حنظلة و مرفوعة زرارة، الواضح الذي لا شكّ فيه لا الشهرة المصطلحة، و بعدم ثبوت إجماع كاشف عن رأي المعصوم عليه السّلام.

و هذه المناقشات و إن كان بعضها ضعيفا، لكن الأولي أن يستدلّ علي التّرجيح بالشّهرة ونحوها ممّا يوجب أقوائية في الطريق، بأنّ الاختلاف في الأخبار لا ينحصر في الأخبار الصادرة عن المعصومين، بل تكون لامور اخر من سوء فهم الراوي و حذفه بعض القرائن، و عدم ذكره بعضها لحسابه عدم الحاجة إليه، و تقطيع الأخبار و غير ذلك، و المشهور أرجح من النادر من حيث تقليل هذه الاحتمالات، و لاحظ ما تقدّم في الشهرة، فإنّها قد تكون مرجحة للخبر من حيث الصدور و من حيث كونه لبيان الحكم الواقعي لا للتقيّة، كما إذا كان مشهورا بين أصحاب الأئمة شهرة عملية.

النوع السادس و السابع و الثامن و التاسع: مخالفة العامة، و مخالفة أخبارهم

إشارة

، و مخالفة ميل حكّامهم، و عدم مشابهة الخبر لأخبارهم و أقوالهم في طرز البيان.

يدلّ علي الأوّل من خبر عمر بن حنظلة قوله عليه السّلام: ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب و السنّة و خالف العامّة اخذ به (1). و مرفوعة زرارة (2).

و يدلّ علي الثاني خبر عبد الرحمن بن أبي عبد الله، و فيه: و ما خالف أخبارهم فخذوه.

و يدلّ علي الثالث قوله في خبر عمر بن حنظلة: ينظر إلي ما كان حكّامهم إليه أميل.

و يدلّ علي الرابع خبر عبيد بن زرارة، عن أبي عبد الله عليه السّلام، قال: ما سمعت منّي

ص: 360

1- جامع أحاديث الشيعة 1:254 ح 1.

2- جامع أحاديث الشيعة 1:254 ح 2 و ح 3.

يشبه قول الناس فيه التقيّة و ما سمعت منّي لا يشبه قول الناس فلا تقيّة فيه (1).

ولنذكر الأخبار الواردة في حمل الأخبار علي التقيّة:

الأول: خبر عبد الرحمن المتقدّم قوله عليه السّلام: فإن لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما علي أخبار العامّة، فما وافق أخبارهم فذروه، و ما خالف أخبارهم فخذوه (2).

الثاني: خبر الحسين بن السري، قال: قال أبو عبد الله عليه السّلام: إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا بما خالف القوم (3).

الثالث: خبر محمّد بن عبد الله، قال: قلت للرضا عليه السّلام: كيف نصنع بالخبرين المختلفين؟ فقال: إذا ورد عليكم خبران مختلفان، فانظروا إلي ما يخالف منهما العامّة فخذوه، وانظروا إلي ما يوافق أخبارهم فدعوه (4).

وهذه الروايات الثلاث مروية في رسالة سعيد بن هبة الله الراوندي، وناقش النراقي رحمه الله في كتاب المناهج في رسالة القطب بآنها غير ثابتة منه ثبوتاً شائعاً، فلا حجّية فيما نقل عنها.

واجيب بأنّ صاحب الوسائل أسند الكتاب إلي سعيد بن هبة الله الراوندي، و ذكر طريقه إليه في خاتمة الوسائل.

ويمكن إثبات طريق لصاحب الوسائل إلي هذا الكتاب بضمّ كلامين له أحدهما إلي الآخر، فقد ذكر: نروي كتاب الخرائج و الجرائح و كتاب قصص الأنبياء لسعيد بن هبة الله الراوندي بالاسناد السابق عن العلامة عن والده، عن 8.

ص: 361

1- جامع أحاديث الشيعة 1: ب 6 ح 31.

2- جامع أحاديث الشيعة 1: ب 6 ح 26.

3- جامع أحاديث الشيعة 1: ب 6 ح 27.

4- جامع أحاديث الشيعة 1: ب 6 ح 28.

الشيخ مهذب الدين الحسين بن ردة، عن القاضي أحمد بن علي بن عبد الجبار الطوسي، عن سعيد بن هبة الله الراوندي. ثم يقول: ونروي باقي الكتب بالطرق السابقة.

فإننا نستظهر من مجموع هذين الكلامين أنه ينقل سائر الكتب التي ذكرها في متن الوسائل والتي لم يصرح بها في المشيخة عن مؤلفها بالاسناد المذكور أيضا.

أقول: لا تصريح بل ولا ظهور في كلامه في أنه وصلت إليه الكتب المذكورة بالطرق المذكورة؛ لأنه قال في الفائدة الخامسة في بيان بعض الطرق التي يروي بها الكتب المذكورة عن مؤلفيها: وإنما ذكرنا ذلك تيمنا وتبركا باتصال السلسلة بأصحاب العصمة عليهم السلام، لا لتوقف العمل عليه؛ لتواتر تلك الكتب وقيام القرائن علي صحتها وثبوتها، كما يأتي إن شاء الله.

فإنه يظهر منه أنه قد قطع بكون الكتب المذكورة لمؤلفيها من القرائن، لا أنها وصلت إليه بهذه الطرق، وذكرنا في محله شواهد علي ذلك، لا أقل من احتمال ذلك. وقد أتعب بعضهم نفسه في تصحيح السند بما هو محل تأمل.

الرابع: خبر أبي إسحاق الأرجاني رفعه، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: أتدري لم امرتم بالأخذ بخلاف ما تقول العامة؟ فقلت: لا ندري، فقال: إن عليا عليه السلام لم يكن يدين الله بدين إلا خالف عليه الأمة إلي غيره إرادة لإبطال أمره، وكانوا يسألون أمير المؤمنين عليه السلام عن الشيء الذي لا يعلمونه، فإذا أفتاهم جعلوا له ضدا من عندهم ليلبسوا علي الناس (1).

الخامس: خبر علي بن أسباط، قال: قلت له: يحدث الأمر من أمري لا أجد بدا من معرفته، وليس في البلد الذي أنا فيه أحد أستفتيه، قال: فقال: أنت فقيه البلد إذا9.

ص: 362

كان ذلك فاستفتته في أمرك، فإذا أفتاك بشيء فخذ بخلافه، فإنَّ الحقَّ فيه (1).

السادس: خبر عبيد بن زرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: ما سمعت منِّي يشبه قول الناس فيه التقيّة، و ما سمعت منِّي لا يشبه قول الناس، فلا تقيّة فيه (2).

وفي السند حسن بن أيوب، وهو مهمل.

السابع: خبر سماعة قوله عليه السلام: خذ بما فيه خلاف العامّة (3).

الثامن: خبر الحسن بن الجهم، قال عليه السلام: خذ بما خالف القوم، و ما وافق القوم فاجتنبه (4).

التاسع: ما أرسله المفيد في الرسالة العدديّة (5).

العاشر: خبر عمر بن حنظلة (6).

الحادي عشر: مرفوعة زرارة (7).

الثاني عشر: ما أرسله في أوّل الكافي (8).

الثالث عشر: خبر أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: ما أنتم واللّه علي شيء ممّا هم فيه، ولا هم علي شيء ممّا أنتم فيه، فخالقوهم فما هم من الحنيفة علي شيء.

الرابع عشر: مرسل داود بن الحصين، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: واللّه ما جعل 3.

ص: 363

- 1- جامع أحاديث الشيعة 1: ب 6 ح 30.
- 2- جامع أحاديث الشيعة 1: ب 6 ح 31.
- 3- جامع أحاديث الشيعة 1: ب 6 ح 32.
- 4- جامع أحاديث الشيعة 1: ب 5 ح 6.
- 5- جامع أحاديث الشيعة 1: ب 6 ح 4.
- 6- جامع أحاديث الشيعة 1: ب 6 ح 1.
- 7- جامع أحاديث الشيعة 1: ب 6 ح 2.
- 8- جامع أحاديث الشيعة 1: ب 6 ح 3.

اللّه لأحد خيرة في أتباع غيرنا، وإنّ من وافقنا خالف عدوّنا، و من وافق عدوّنا في قول أو عمل فليس منّا ولا نحن منهم (1).

ثمّ إنّ المرّجّحات المذكورة بعضها للصدور، وبعضها لجهة الصدور، وبعضها للمضمون.

وفي كون الترجيح بمخالفة العامّة من أيّ أقسام الترجيح وجوه:

الأول: أنّه مرّجّح تعبدي، فيكون من المرّجّحات الخارجية، ولكن لا يلائمه التعليل في بعض الأخبار.

الثاني: أنّ نفس مخالفتهم محبوبه، نظير مخالفة الكفّار وعدم التشبّه بهم، فيكون أيضا مرّجّحا تعبديًا، ولكن لا يلائمه التعليل في بعض الأخبار.

الثالث: أن يكون الخبر المخالف لهم أقرب إلي الواقع، فيكون مرّجّحا مضمونيًا نظير الشهرة الفتوائية.

و الوجه فيه أنّ أساس فتاوي المخالفين علي القياس والاستحسان، والأخبار النبويّة المروية عن أبي هريرة و أضرابه من الوضّاعين، فيكون المخالف لهم إذا كان مستندا إلي خبر معتبر هو الصحيح المطابق للواقع.

قال الشيخ الأنصاري رحمه الله في أواخر بحث الانسداد ما معناه: أنّه يدلّ علي أنّ المدار علي أقربية الخبر المخالف لهم للواقع قوله عليهم السّلام «فإنّ الرشد في خلافهم، و ما خالف العامّة ففيه الرشد» فإنّ هذه القضية قضية غالبية (2).

بل لو لم يكن خبر كانت مخالفتهم أيضا أقرب إلي الواقع، خصوصا بناء علي ما يستفاد من بعض الأخبار من أنّهم كانوا يصنعون خلاف ما يقوله أمير المؤمنين عليه السّلام.

الرابع: أن يكون الموافق للعامّة صادرا للتقيّة، و الآخر المخالف صادرا لغيره.

ص: 364

1- جامع أحاديث الشيعة 1:311 ب 7 ح 109.

2- فرائد الاصول ص 304.

تقية، فتكون المخالفة للعامة من المرجحات الجهتية، ولا يتعدى إلي غيره، فإن الخبر الصادر لغير تقية وإن كان أقرب مضمونا إلي الواقع من الصادر تقية، لكن الترجيح بمجرد الصدور بغير تقية لا يدل علي الترجيح بكل ما يكون أقرب.

ثم إن ظاهر أخبار الترجيح بمخالفة العامة لعلّه الوجه الثالث، ولا دليل علي الوجه الرابع، إلا ما ذكره الشيخ الأنصاري رحمه الله من رواية عبيد بن زرارة: ما سمعته مني يشبه قول الناس ففيه التقية، وما سمعت مني لا يشبه قول الناس فلا تقية فيه (1).

أسباب التقية

و لا بأس لتتيمم الفائدة أن نذكر بعض ما قيل من أسباب التقية:

السبب الأول: التقية من الشيعة، ففي خبر أبي بصير قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام متي أصلي ركعتي الفجر؟ قال: فقال لي: بعد طلوع الفجر. قلت له: إن أبا جعفر عليه السلام أمرني أن أصليهما قبل طلوع الفجر، فقال: يا أبا محمد إن الشيعة أتوا أبي مسترشدين فأفتاهم بمّر الحق، وأتوني شكّاكا فأفتيتهم بالتقية (2). ومثله خبره الآخر الوارد في القنوت (3). دلاّ علي أنّ أبا عبد الله عليه السلام أفتي أصحابه بما يوافق العامة اتقاء من أصحابه؛ لأنهم كانوا شكّاكا ضعيفي الاعتقاد، لا يؤمن عليهم أن يفتوا بمّر الحق، خلافا لما فعله أبوه عليه السلام معهم.

السبب الثاني: إلقاء الخلاف بين الشيعة، قد ذكر ذلك في بعض الأخبار، واختاره في مقدّمات الحدائق وفي الدرر النجفية، قال فيما حكى عنه: و لعلّ السرّ في ذلك أنّ الشيعة إذا خرجوا عنهم مختلفين كلّ ينقل عن إمامه خلاف ما ينقله

ص: 365

1- فرائد الاصول ص 304.

2- التهذيب 2:135، والاستبصار 1:285.

3- الكافي 3:339، التهذيب 2:91، والاستبصار 1:340.

الآخر سخف مذهبهم في نظر العامة، وكذبوهم في نقلهم ونسبوهم إلي الجهل وعدم الدين، وهانوا في نظرهم بخلاف ما إذا اتفقت كلمتهم و تعاضدت مقالاتهم، فإنهم يصدّقونهم و يشتدّ بغضهم لهم و لا مامهم و مذهبهم، فيصير ذلك سببا لثوران العدوّة (1) انتهى.

أقول: إنّ الظالمين المتتمّصين منصب الخلافة عن النبي صلّي الله عليه وآله في طول الزمان كانوا يريدون حفظ مقامهم و بقاء رئاستهم، و أن لا يزاخمهم أحد في سلطانهم.

و أيضا كانوا يريدون مع كونهم عند الناس مسلمين بل أميرهم أن ينسبوا بعض ما يرتكبونه من الفواحش إلي الاسلام حتّي تحفظ عند الناس و جاهتهم، فكانوا بحاجة إلي علماء لا يخرجون عليهم و لا يأمرّون الناس بالخروج عليهم، بل يأمرّونهم بعدم الخروج علي سلطان الوقت، و يفتون بعض الفتاوي المناسبة لشهوات هؤلاء الامراء و الحكّام، و علماء العامة كأبي حنيفة و أضرابه كانوا كما يريدهم الحكّام.

و أمّا أئمّة أهل البيت المعصومون عليهم السّلام، فإنّهم العالمون بحدود الله تعالي لا يتعدّون عمّا أمر الله به أو نهى عنه، و الخلفاء المتصدّون للأمر كانوا علي خوف من أن يعارضوهم علي خلاف ميولهم، فلذا كانوا يخافون من اجتماع الناس حولهم و من رواج مذهبهم، فإذا رأوهم مجتمعين شدّدوا عليهم و علي إمامهم، فلذا أوقع الامام عليه السّلام الخلاف بينهم.

ثم لا يخفي أنّ إلقاء الخلاف يكون وظيفة واقعيّة لهم لا بدّ لهم من العمل بها في مقطع من الزمان، و ليس ذلك من مرجّحات حمل أحد الخبرين علي التقيّة، و ذكر الشيخ الأنصاري رحمه الله (2) أنّ ذلك نادر. 7.

ص: 366

1- رسالة التعادل و التراجع للسيد الطباطبائي اليزدي ص 247، الحدائق 6: 1.

2- فرائد الاصول ص 807.

السبب الثالث: التقية من غير الشيعة، ولها أسباب:

أحدها: المحافظة علي السائل، فيكون اتقاء عليه؛ لأنه كان مبتلي بالعامّة.

وقال المجلسي الأوّل رحمه الله: إنّ الأغلب فيما يصدر عنهم علي وفق فتوي العامة هو الاتقاء علي السائل لا تقيّة لأنفسهم.

ثانيها: كون السائل من العامة، وحينئذ ربّما يفتي الامام علي وفق مذهبه، كما ورد في خبر معاذ بن مسلم (1).

ثالثها: خوف الأئمّة علي أنفسهم، فيفتون بالتقية، كما ربّما يتّعون بالعمل الموافق لهم، وقد ورد ذلك في صيد البزاة (2).

رابعها: نقلهم الروايات المسلّمة عند العامة تقيّة ليوهم أنّهم موافقون، وقد احتمل المجلسي الأوّل رحمه الله في شرحه الفارسي أن يكون نقل الأئمّة لروايات سهو النبي صلّي الله عليه وآله في الصلاة، أن يكون تقية كذلك.

ثم إنّه لا ريب في أنّ الأئمّة المعصومين عليهم السّلام ربّما كانوا يظهرون فتوي علي خلاف الواقع تقيّة من الأعداء، لكن هل هو كثير شايع بحيث يكون منشأ اختلاف الأخبار كثرة التقية منهم، وعلي فرض التسليم فهل نقل ذلك منهم نقلا شايعا؟ وعلي تقديره فهل هو موجود في أخبارنا أو أنّها قد هدّبت عن ذلك؟ نذكر هنا قولين:

أحدهما: أنّه من المرجّحات، اختاره الشيخ الطوسي رحمه الله في عدّته، وتقدّم نقل عبارته في الترجيح بالشهرة، ويظهر منه ذلك في كتابي الأخبار، فإنّه حمل أخبارا كثيرة علي التقية.

ثانيهما: أنّه ليس من المرجّحات، اختاره المحقّق رحمه الله في المعارج، قال: المسألة 7.

ص: 367

1- وسائل الشيعة 11:482.

2- فروع الكافي 6:207.

التاسعة، قال الشيخ رحمه الله: إذا تساوت الروايتان في العدالة و العدد عمل بأبعدهما من قول العامة، و الظاهر أن احتجاجه في ذلك برواية رويت عن الصادق عليه السلام و هو إثبات لمسألة علمية بخبر واحد، و لا يخفي عليك ما فيه، مع أنه قد طعن فيه فضلاء من الشيعة كالمفيد وغيره الخ (1).

و مراده من طعن المفيد رحمه الله قوله في رسالة الردّ علي أهل العدد و الرؤية: و إنّما المعني من قولهم «خذوا بأبعدهما من قول العامة» يختصّ بما روي عنهم في مدائح أعداء الله و الترحّم علي خصماء الدين، إلي أن قال: و بعد فإنّ الذي يرد عنهم علي سبيل التقيّة لا ينقله جمهور فقهاءهم، و يعمل به أكثر علمائهم، و إنّما ينقله الشكّك من الطوائف و يرويّه خصمائهم في المذهب و يرد علي الشذوذ دون التواتر (2) انتهى.

و ممّن أنكر أن يكون عمدة تنافي الأخبار لأجل التقيّة الشيخ الأنصاري رحمه الله، قال: إنّ عمدة الاختلاف إنّما هي كثرة إرادة خلاف الظواهر في الأخبار: إمّا بقرائن متّصلة اختفت علينا من جهة تقطيع الأخبار، أو نقلها بالمعني، أو منفصلة مختفية من جهة كونها حالية معلومة للمخاطبين، أو مقالية اختفت بالانظماس، و إمّا بغير القرينة لمصلحة يراها الامام عليه السلام من تقيّة، علي ما اخترناه من أنّ التقيّة علي وجه التورية أو غير التقيّة من المصالح الاخر.

و إلي ما ذكرنا ينظر ما فعله الشيخ قدّس سرّه في الاستبصار، من إظهار إمكان الجمع بين متعارضات الأخبار، باخراج أحد المتعارضين أو كليهما عن ظاهره إلي معني بعيد، ربّما يظهر من الأخبار محامل و تأويلات أبعد بمراتب ممّا ذكره الشيخ إلي 7.

ص: 368

1- المعارج ص 156.

2- رسالة الردّ علي أهل العدد و الرؤية للشيخ المفيد ص 47.

آخر الأمر الثاني (1).

و يستدلّ للقول بعدم كونه مرجحاً بأمور:

أحدها: ما ذكره المحقق رحمه الله في المعارج من أنه يحتمل في الخبر المخالف التأويل. وفيه أن الحمل علي التقيّة أغلب، فاحتماله أقوى.

ثانيها: ما ذكره المفيد من أنه لا تنقل أخبار التقيّة كنقل غيرها، ولو كان فقد هذبها المحدثون. وفيه أن الشيخ الطوسي قد أكثر من الحمل علي التقيّة.

ثالثها: أن الأئمة عليهم السلام إذا أفتوا بالتقيّة تداركوها بإصدار الحكم الواقعي بعد زوال سبب التقيّة، كما في رواية صيد البزاة، حيث كان الامام الباقر عليه السلام يفتي بحلية صيدها زمان بني امية تقيّة، وبعد زوال دولتهم صرح الامام الصادق عليه السلام بالخلاف.

وفيه أنه ربّما كان كذلك لا دائما في التقيّة علي أنفسهم لا الاتقاء.

رابعها: أنهم لم يتقوا في الاصول العقائديّة و الفروع الواقعة محلّ النزاع الشديد، كالتمتع و المسح علي الخفين و العول و التعصيب، فكيف يتقون في المسائل الفرعيّة الجانيّة.

وفيه أولا: أنها ليست محلّ الاتقاء. وثانيا: أن صريح صحيح زرارة أنه كان يخلو بأبي جعفر عليه السلام مخافة أن يفتي بالتقيّة لأجل من حضر مجلسه.

خامسها: أن الأخبار الواردة في الترجيح بمخالفة العامة وردت عن الصادقين عليهما السلام، بينما نرى أن الأخبار المتعارضة عند ما عرضت علي الأئمة المتأخرين عليهم السلام لم يعينوا حملها علي التقيّة، فيدلّ علي عدم رجحان هذا الاحتمال في عصورهم بعد تقيحهم الأخبار. 0.

ص: 369

1- فرائد الاصول ص 810.

وفيه أنه لم تعرض جميع الأخبار المتعارضة علي الأئمة المتأخرين عليهم السلام.

سادسها: أن علماء العامة لم يكن لديهم الشخصية الاجتماعية بحيث كان الأئمة يخافون من الافتاء بخلافهم، مع أن بعضهم كان بعيدا عن الأجواء المحيطة بالأئمة عليهم السلام.

وفيه أن المدينة محط رحال الناس من أقطار العالم قبل حجهم أو بعده، و الائتقاء علي أنفس شيعتهم للخوف عليهم و التقية لأنفسهم ربما كان خوفا من الجمهور التابع لعلمائهم، أو السلطة الزمنية التابعة لهم.

سابعها: أن أخبار التقية تنص علي أن التقية في الضرورة، فكيف يقال بصدور مئات من الأخبار تقية؟

وفيه أن الضرورة تحققت للأسباب المتقدمة.

أقول: يدل علي الحمل علي التقية الأخبار المتقدمة، وفي أخبار صحيحة أن الأئمة عليهم السلام كانوا يتقون من حضر مجلسهم، فيفتون علي خلاف الواقع، ففي صحيح زرارة الوارد في إرث الجد، قال زرارة: فأتيته من الغد بعد الظهر و كانت ساعتني التي أخلو به فيما بين الظهر و العصر، و كنت أكره أن أسأله إلا خاليا خشية أن يفتيني بالتقية من أجل من يحضر الحديث (1). نقلنا مضمونه.

وفي خبر حمران، قال: صلوا معهم، فقال زرارة: هذا ما يكون إلا بتأويل (2).

وفي خبر ابن محرز: اتقاك (3). إلي غير ذلك.

و ينبغي التنبيه علي امور:

الأمر الأول: أن الخبر الصادر تقية من الكذب المجوز للمصلحة، ويحتمل أن 8.

ص: 370

1- الكافي 7:94.

2- الكافي 3:375.

3- الكافي 4:378.

يكون تورية. قال الشيخ الأنصاري رحمه الله: وهذا أليق بالامام (1).

أقول: قد أشار في بعض الأخبار إلي التورية، ففي خبر حمران قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: في كتاب علي عليه السلام: إذا صلّوا الجمعة في وقت الصلاة فصلّوا معهم الحديث. وأراد الصلاة معهم لا مقتديا بهم؛ لأنه قال: فقال أبو عبد الله عليه السلام: إذا صلّوا الجمعة في وقت فصلّوا معهم، ولا تقوم من مقعدك حتّى تصلّي ركعتين الحديث. ولكن لا يترتب علي ذلك ثمره عمليّة؛ لأنه لا قرينة عرفيّة ولا عقلية تقتضي الأخذ بالمعني التأويلي.

قال السيّد الطباطبائي اليزدي رحمه الله في رسالته: فما عن بعض الفقهاء من استحباب الوضوء عند خروج المذي وبعد الرعاف والقيء و نحوها، من جهة حمل الأخبار الواردة في ذلك علي الاستحباب بعد حملها علي التقيّة، بدعوي أنّ التقيّة في إظهار الوجوب؛ لأنه مذهب العامة، فيكون المراد الاستحباب، لا وجه له إلا إذا حرز أنّ الامام لم يكن مضطراً في أصل صدور الخبر الخ (2).

ثم لا يخفي أنّ ما قيل من أنّ التورية قصد خلاف ظاهر الكلام وليست من الكذب، في غير محلّه، فإنّ من قال: ما أكلت مدّة عمري طعاما، مريدا به أنّه لم يأكله في السماء فهو كذب، والتورية التي ليست بكذب هو إلقاء كلام قابل للحمل علي معنيين، أراد القائل معني لا يفهمه السامع، وكان اللفظ قابلا للحمل عليه، كقول القائل: خليفة رسول الله صلّي الله عليه وآله من بنته في بيته.

الأمر الثاني: في بعض الأخبار إنّ كلامنا لينصرف إلي سبعين وجها، ولهم فيه تفسيران:

أحدهما: أنّ لهم أجوبة متعدّدة لمورد واحد علي اسلوب التورية. 2.

ص: 371

1- فرائد الاصول ص 809.

2- رسالة التعادل و التراجع ص 242.

ثانيهما: أنّ اللفظ الواحد الذي يستعملونه له معاني متعدّدة يفهم بعض السامعين بعضها، واختار السيّد اليزدي رحمه الله التفسير الثاني بعد ذكر الأخبار.

قال: فانظر إلي صراحة هذه الأخبار في أنّ الكلام الواحد الصادر منهم له محامل تبلغ السبعين، لا أنّ لهم أن يعدلوا عن الجواب إلي مطلب آخر و أنّ لهم أن يتكلّموا بسبعين كلاماً (1).

أقول: لا يبعد وقوع كلا الأمرين.

الأمر الثالث: موافقة العامّة علي أنحاء:

الأوّل: الموافقة لهم في الفتوي.

الثاني: الموافقة لأخبارهم التي رووها، كما في خبر عبد الرحمن بن أبي عبد الله المروي في رسالة الراوندي.

الثالث: الموافقة لميل حكّامهم.

الرابع: أن يكون أشبه بقواعدهم وأصولهم في دينهم وفروعهم من التعليقات الموافقة لمسلكتهم.

الأمر الرابع: أنّه لم يكن فتاوي العامّة وأقوالهم مضبوطة، ولا طريق لنا الآن إلي أنّ أيّا منها كان موجوداً في زمانهم عليهم السّلام في جميع فتاويهم، فلا بدّ من مراجعة التاريخ الموثّق والنقل المعتمّر، ولهذا الكلام تّمّة لعلنا نتعرّض لها.

الأمر الخامس: لو دار الأمر بين الحمل علي التقيّة وبين الحمل علي المعني المجازي كالاستحباب والكراهة فيما ظاهره الوجوب أو الحرمة بعد العلم بعدم إرادة الظاهر، فهل يحمل علي التقيّة أو المجاز؟ وجهان.

قال السيّد الطباطبائي في رسالته: أقواهما الثاني؛ لأنّه مقتضي كون الأصل في 5.

ص: 372

الدليل الاعمال، مع أنّ الأصل عدم وجود سبب التقيّة، والأصل إرادة بيان الحكم الواقعي الخ (1).

أقول: إقامة الدليل علي هذه الاستظهارات و الاصول المذكورة مشكل جدًّا، فينبغي مراعاة الاحتياط.

النوع العاشر: الأحدثية

،فلو علم بصدور خبرين عن معصوم أو معصومين، فإن علم صدور أحدهما المعين تقيّة لم يعمل به، سواء كان هو المتقدم أو المتأخر و عمل بالآخر.

وإن علم أنّ أحدهما المعين تكليف المتّقي، فإن علم أنّ الأوّل تكليف المتّقي أخذ بالتأخر، وإن علم أنّ المتأخر تكليف المتّقي أخذ بالأوّل، كتكليف علي بن يقطين بالوضوء علي وفق مذهب العامة، فإنّه لو علم ارتفاع التقيّة كان يتوضأ مثل الشيعة، لكن لم يعلم حتّي أعلمه الامام عليه السّلام.

وإن علم أنّ أحدهما غير المعين حكم زمان التقيّة، ولم يعلم أيّهما، عمل بالثاني، وكذا لو لم يعلم كونه حكم زمان التقيّة أو صدر تقيّة، فإنّه يعمل بالثاني؛ لأنّه لا تكليف بالواقع الذي لم يصل، وإنّما التكليف بما يقوله المعصوم، والمعصوم المتأخر عالم بما قاله المتقدم، فلذا يكون التكليف ما يقوله المتأخر، هذا ما يقتضيه القاعدة.

وقد ورد أخبار في هذا الباب، وهي قسمان:

القسم الأوّل: ما يدلّ علي أنّ من سمع من الامام أمرين، فإنّه يجب عليه العمل بالمتأخر، وهو خبر أبي عمر، رواه في الكافي، عن محمّد بن يحيي، عن أحمد بن محمّد بن عيسي، عن الحسن بن محبوب، عن هشام بن سالم، عن أبي عمر

ص: 373

الكناني، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: يا أبا عمر أرايت لو حدّثتك بحديث أو أفتيتك بفتيا، ثمّ جئتني بعد ذلك فسألتني عنه، فأخبرتاك بخلاف ما كنت أخبرتاك أو أفتيتك بخلاف ذلك، بأيّهما كنت تأخذ؟ قلت: بأحدّتهما و أدع الآخر، فقال: قد أصبت يا أبا عمر، أبي الله إلا أن يعبد سرّاً، أما والله لئن فعلتم ذلك أنه لخير لي ولكم، وأبي الله عزّ وجلّ لنا ولكم في دينه إلاّ التقيّة.

ورواه في المحاسن أحمد بن محمّد بن خالد، عن أبيه، عن محمّد بن أبي عمير، عن هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام مثله (1).

و الظاهر سقوط أبي عمر بقرينة الخطاب إليه في أثناء الخبر، ولم يرد فيه توثيق.

قوله «أرايت لو حدّثتك» لعلّه ظاهر في أنّه ليس ذلك تقيّة في بيان الحكم، بل هو اتّقاء علي السامع، ولكن يحتمل الأعمّ من التقيّة في بيان الحكم والصدور تقيّة.

قوله «و أدع الآخر» و ظاهره أنّه يبقى علي الثاني إلي الأبد، إلاّ إذا أخبره معصوم آخر بخلافه فيأخذ بقول المعصوم الآخر.

و مرسل الحسين بن المختار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: أرايت لو حدّثتك بحديث العام، ثمّ جئتني من قابل فحدّثتك بخلافه، بأيّهما كنت تأخذ؟ قال: قلت:

كنت آخذ بالأخير، فقال لي: رحمك الله (2).

القسم الثاني: ما لا يختصّ بمن سمع عن المعصوم، بل عامّ له ولغيره، وهو خبر المعلّي بن خنيس، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إذا جاء حديث عن أولكم و حديث عن آخركم بأيّهما نأخذ؟ فقال: خذوا به حتّي يبلغكم عن الحيّ فخذوا بقوله، قال: ثمّ قال أبو عبد الله عليه السلام: إنّنا والله لا ندخلكم إلاّ فيما يسعكم. 7.

ص: 374

1- جامع أحاديث الشيعة 1: ب 6 ح 36.

2- جامع أحاديث الشيعة 1: ب 6 ح 37.

وفي حديث آخر: خذوا بالأحدث (1).

وفي السند إسماعيل بن مزار، ولم يرد فيه توثيق، لكن قال ابن الوليد: روايات يونس يؤخذ بها إلا ما اختص بروايته محمد بن عيسى. وفيه أيضا المعلّي بن خنيس، وفيه كلام.

قوله «عن أولكم» إن أراد الأول حقيقة، فهو أمير المؤمنين عليه السلام، ولعله يبعد إرادته، والمراد الأول بالاضافة إلي المتأخر، فالباقر عليه السلام أول بالنسبة إلي الصادق عليه السلام.

قوله «عن آخركم» إن أراد الآخر الذي أدركه الراوي، فيكون الآخر حقيقة.

وإن أراد الآخر بالاضافة إلي الأول، فيشمل من لم يدركه، فلو جاء حديث عن السجاد عليه السلام، وحديث عن الباقر عليه السلام، ولم يدركه من جاء إليه الحديث، صدق ذلك، لكن بقرينة الجواب يمكن حمله علي الآخر الذي أدركه.

ثم إن المراد ما إذا تعارض الخبران، ولعله يشمل التعارض بالعموم والخصوص؛ لأنه لا مجال للسؤال عن صورة عدم التعارض.

قوله «خذوا به» أي: بالحديث الذي عن الأول إلي أن يبلغكم الحديث عن الآخر الذي هو حي، فيكون خاصًا بزمان الحضور. ويمكن أن يراد ذلك من باب ذكر أحد أفراد الآخر، أي: خذوا بالحديث عن الأول إلي أن يأتيكم الحديث عن الآخر، فيوافق قوله «وفي حديث آخر: خذوا بالأحدث».

وأورد علي دلالة علي الترجيح بالأحدثية في نهاية الدراية، بأنه بقرينة امتداد الحكم إلي أن يبلغ عن الحي ظاهر في أن الحكم الفعلي أياما كان هو الثاني إلي أن ينكشف حاله، لا أن وظيفة عامة المكلفين ذلك، ولو في غير زمان الحضور الذي 5.

ص: 375

1- جامع أحاديث الشيعة 1: ب 6 ح 35.

يتفاوت حال الأئمة و شيعتهم من حيث الاتقاء من الأعداء (1) انتهى.

أقول: يدلّ علي الأخذ بما جاء عن الحيّ، مثلا إن جاء حديث عن الباقر عليه السّلام يؤخذ به إلي أن يجيء من أدرك الرضا عليه السّلام الخبر عنه، فيؤخذ به إلي أن يجيء عن العسكري عليه السّلام لمن أدرك العسكري فإذا أتاه الخبر منه علي خلافه، فإنّه يجب عليه أن يعمل بالخبر الأخير، مع أنّه لا يأتيه بعده خبر عن إمام، ولا فرق بينه وبين سائر الموارد.

وإن شئت قلت: إنّ الحديث الآخر يعمل به من سمعه علي أنّه حكم واقعي، لكن من أطلع علي الأول، يتردد أمره بين العمل بأحدهما، و ينبغي أن يعمل بالثاني، كما في تبدّل الرأي ونحوه، لكن بالنسبة إلي المعصومين يكون ذلك من مصلحة الحكم بحسب الأزمان.

و موثّق محمّد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السّلام، قال: قلت له: ما بال أقوام يروون عن فلان و فلان عن رسول الله صلّي الله عليه و آله لا يتّهمون بالكذب، فيجيء منكم خلافه، قال:

إنّ الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن (2).

قوله «أقوام يروون» يحتمل أنّه أراد أقواما من العامّة يعتقد الراوي وثافتهم، وإن كان يبعد ذلك من محمّد بن مسلم الذي هو من خواصّ الأئمة عليهم السّلام.

قوله «إنّ الحديث ينسخ» يحتمل امورا:

أحدهما: أنّ حديث رسول الله صلّي الله عليه و آله ينسخ بحديثه الذي نقله نحن عنه، و لكن الناس لم يحفظوا حديث الناسخ، و هو عندنا كما ورد في خبر سليم: و رجل ثالث سمع من رسول الله صلّي الله عليه و آله شيئا أمر به، ثمّ نهى عنه و هو لا يعلم أو سمعه ينهي عن شيء ثمّ أمر به و هو لا يعلم، فحفظ منسوخه و لم يحفظ الناسخ، و لو علم أنّه 8.

ص: 376

1- نهاية الدراية 164: 3.

2- جامع أحاديث الشيعة 1: ب 6 ح 38.

منسوخ لرفضه، ولو علم المسلمون إذ سمعوه منه أنه منسوخ لرفضوه الحديث (1).

و يدلّ علي ذلك حسن منصور بن حازم، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما بالي أسألك عن المسألة فتجيبني فيها بالجواب، ثمّ يجيئك غيري فتجيبه فيها بجواب آخر؟ فقال: إنّنا نجيب الناس علي الزيادة و النقصان، قال: قلت: فأخبرني عن أصحاب رسول الله صلّي الله عليه و آله صدقوا علي محمّد أم كذبوا؟ قال: بل صدقوا، قال: قلت:

فما بالهم اختلفوا؟ فقال: أما تعلم أنّ الرجل كان يأتي رسول الله صلّي الله عليه و آله فيسأله عن المسألة فيجيبه فيها بالجواب، ثمّ يجيبه بعد ذلك ما ينسخ ذلك الجواب، فنسخت الأحاديث بعضها بعضاً (2).

ثانيهما: أن يكون المراد نسخ الأئمة حديث رسول الله صلّي الله عليه و آله، يعني: بيان أمد الحكم، و هو يحتمل وجهين:

الأول: أن يكون النسخ من رسول الله صلّي الله عليه و آله، و يكون مودعاً عند الأئمة عليهم السلام.

الثاني: أن يكون لهم حقّ التشريع، فإنهم معصومون عن الخطأ قد فوّض إليهم ذلك.

ثالثها: تخصيص الحديث أو تقييده، و قد استعمل النسخ في هذا المعني في خبر محمّد بن سوقة، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن قول الله تبارك و تعالي فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَ مَا سَجَعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ قَالَ: نسختها التي بعدها قوله عزّ و جلّ (فمن خاف من موص جنفا فلا إثم عليه) الحديث (3).

ثمّ إنّه قد تقدّم أنّ مقتضي القاعدة هو العمل بالخبر الذي يأتي عن المعصوم متأخراً، أو عن المعصوم المتأخّر. 2.

ص: 377

1- جامع أحاديث الشيعة 1: ب 4 ح 62.

2- جامع أحاديث الشيعة 1: ب 6 ح 39.

3- جامع أحاديث الشيعة 19: 273 ب 61 ح 12.

و ممّن اعترف بذلك الشيخ الصدوق رحمه الله، قال بعد ايراد خبرين، أحدهما عن أبي عبد الله عليه السلام، والآخر خطّ أبي محمّد الحسن العسكري عليه السلام: قال مصنّف هذا الكتاب: لست أفتي بهذا الحديث، بل أفتي بما عندي بخطّ الحسن بن علي عليهما السلام.

و لو صحّ الخبران جميعا لكان الواجب الأخذ بقول الأخير، كما أمر به الصادق عليه السلام، وذلك أنّ الأخبار لها وجوه و معان و كلّ إمام أعلم بزمانه و أحكامه من غيره من الناس، و بالله التوفيق (1) انتهى.

و استشكل السيّد اليزدي رحمه الله في رسالته في هذا المرجّح، بأنّ ذلك إن كان من جهة احتمال النسخ، فيختصّ بما إذا كان كلا الخبرين أو الأوّل منهما منقولاً عن النبي صلّى الله عليه و آله، و إن كان من جهة احتمال التقيّة، فلا بدّ أن يكون مخصوصاً بزمان الحضور، حيث إنّه إمّا أن يكون الأوّل تقيّة أو الثاني، و علي كلا التقديرين يجب الأخذ بالثاني في ذلك الزمان، أمّا علي الأوّل فواضح، و أمّا علي الثاني فلا أنّ ذلك مقتضي مصلحة التقيّة، و أمّا في زماننا فحيث لا مقتضي للتقيّة، فلا يجب الأخذ بالأحدث، فتدبر (2) انتهى.

أقول: لم يظهر انحصار اختلاف الأخبار في النسخ و التقيّة، و لها علل اخر لا نعرفها، و ظاهر الحكم الذي يذكره المعصوم هو الاستمرار إلّا أن يقوم قرينة علي التوقيت و الاختصاص بزمان خاصّ، فما لم يعلم ذلك فالواجب متابعة ظاهر الحكم، و كلّ إمام أعلم بما يكون في عصره و عصر غيره، فيجب متابعة أهل العصر المتأخّر للحكم الصادر من الامام متأخراً.

النوع الحادي عشر: الأيسريّة

، يدلّ عليه خبر حنان بن سدير، عن أبي جعفر عليه السلام، إلي أن قال: و لا يعرض لي بابان كلاهما حلال إلّا أخذت باليسير،

ص: 378

1- من لا يحضره الفقيه 4:151 ب 99.

2- رسالة التعادل و التراحيح ص 200.

وذلك أنّ الله يسير يحبّ اليسير، ويعطي عليّ اليسير ما لا يعطي عليّ العنف (1).

وفي رواية جعفر بن سماعة: يا بنيّ رواية عليّ بن أبي حمزة أوسع عليّ الناس الحديث (2).

وقال رسول الله صلّي الله عليه وآله: إذا حدّثتم عنيّ بالحديث فانحلوني أهنأه وأسهله وأرشده الحديث (3). استفيد منه الترجيح بالأسهليّة، لكن في رسالة السيّد البيدي رحمه الله عن الفصول أنّ المراد بها موافقة القرآن، فلاحظ.

وأخذ بذلك الصدوق رحمه الله، قال في كتاب الصلاة فيما يصلّي فيه و ما لا يصلّي فيه من الثياب، بعد نقل حديثين: مع أنّ الأوّل عن الكاظم عليه السّلام، والثاني عن أبي عبد الله عليه السّلام، قال: إنّ الثاني رخصة اقترنت بها علة الخ (4).

وقال في كتاب الحجّ في إحرام الحائض، إليّ أن قال: والحديث الأوّل رخصة ورحمة الخ (5).

ويمكن استظهاره من الكليني في أوّل الكتاب، حيث قال: ولا نجد شيئاً أحوط ولا أوسع من ردّ علم ذلك كلّه إليّ العالم عليه السّلام، و قبول ما وسع من الأمر فيه بقوله:

بأيّهما أخذتم من باب التسليم وسعكم انتهى. حيث إنّه يري الأخذ بما هو السعة فتأمّل، والأحوط مراعاة الترجيحات المنصوصة، ثمّ التخيير بالأخذ باليسر. 3.

ص: 379

1- وسائل الشيعة 8:235 ح 7.

2- وسائل الشيعة 15:321 ح 6.

3- المحاسن 1:348.

4- من لا يحضره الفقيه 1:162 ح 763.

5- من لا يحضره الفقيه 2:242 ح 1153.

إشارة

و يقع الكلام في موضعين:

الموضع الأول: في الدليل علي التعدي

فنقول: إن المرجحات المنصوصة علي أنحاء:

أحدها: المرجحات الصدورية، بمعنى أنه يرجح صدور أحدهما علي الآخر في أنه ليس مكذوبا ولا اشتبه الأمر علي الراوي.

ثانيها: المرجحات الجهتية، بمعنى أنه أرجح من الآخر في كونه حكما واقعا لم يصدر تقيّة ولا لمصلحة وقتية قد انقضت.

ثالثها: المرجحات المضموتية، بمعنى أن مضمون أحدهما أقرب إلي الواقع من الآخر، كما إذا كان أحدهما مقرونا بالشهرة الفتوائية أو موافقا للكتاب.

رابعها: المرجحات التعبدية كالأيسرية ونحوها.

ثم إن الدليل علي التعدي و جهان:

الأول: أنه لم يثبت عندنا دليل علي اعتبار التوثيقات و التضعيفات الرجالية في كلّ واحد ممّن وثّق أو ضعّف، إلا أنّها كالقرائن، و يوجد قرائن آخر من وجود الخبر في الكتب المعتمدة، ولذا نقول: لا بدّ من العمل بجميع الأخبار غير المتعارضة ما أمكن.

و أمّا الأخبار المتعارضة، فإنّها طرف العلم الإجمالي بصدور بعضها عن المعصومين عليهم السلام، فلا بدّ أوّلا من الاحتياط إن أمكن، ثمّ ملاحظة المرجحات المذكورة و غيرها ممّا يوجب أقرّبية أحدهما إلي الواقع؛ لوجود احتمال اشتغال الأخبار الموجودة علي المدسوس و المشتبه عند الراوي، و التقطيع و النقل

بالمعني، واختفاء القرائن وغيرها، فلا بدّ من تقليل هذه الاحتمالات، ولم يثبت عندنا أخبار قويّة السند و الدلالة تدلّ علي التخيير حتّي تكون محكمة، ومقتضي الشكّ في الحجّية عدم العمل عندنا بما ليس فيه قرينة.

فمقتضي العلم الاجمالي بصدور بعض الأخبار الاحتياط في العمل بها إن أمكن، وإن لم يمكن فالعمل بما هو أقرب إلي الواقع إن أمكن، وإلا فينتخب.

الثاني: استفادة التعدي من المرجّحات المنصوصة، وهي:

الأول: قوله في خبر عمر بن حنظلة «وَأُصَدِّقُهُمَا فِي الْحَدِيثِ» قال الشيخ الأنصاري رحمه الله: فَإِنَّا نَعْلَمُ أَنَّ وَجْهَ التَّرْجِيحِ بِهَذِهِ الصِّفَةِ لَيْسَ إِلَّا كَوْنُ الْخَبَرِ الْمَوْصُوفِ بِهَا أَقْرَبَ إِلَيِّ الْوَاقِعِ مِنَ الْخَبَرِ الْغَيْرِ الْمَوْصُوفِ بِهَا، لَا لِمَجْرَدِ كَوْنِ رَاوِي أَحَدَهُمَا أُصَدِّقُ (1).

قلت: والصدق هو مطابقة مضمون الخبر للواقع، والمخبر يتّصف بأنّه صادق باعتبار خبره، ويتّصف بالأصديّة وهي قلّة خطئه بالاضافة إلي غيره. وجميع المرجّحات الصفتية الدخيلة في مطابقة الخبر للواقع تكون مصاديق للأصديّة والناقل باللفظ أصدق، أي: أقلّ خطأ من الناقل بالمعني وكذا الأضبط.

و نوقش فيه أولاً: بضعف السند.

و ثانياً: بأنّ الصفات المذكورة للحكمين لا للراوي بما هو راو.

و ثالثاً: بما ذكره في الكفاية بأنّ الترجيح بالأصديّة لا إشعار فيه علي أنّ الملاك هو الأقربية صدورا؛ لاحتمال خصوصيّة في مرجّحيته.

وأيّده في نهاية الدراية بأنّ الحكم لم يعلّق علي الصدق الخبري، بل علي الصدق المخبري، فإنّه لو علّق الحكم علي ما كان أصدق وأطبق علي الواقع من 2.

ص: 381

غيره لبقاء احتمال التعدي إلي كل ما كان أطبق علي الواقع من غيره، بل علق الحكم علي ما إذا كان أحد الراويين أصدق من الآخر؛ لمداقته بحسب اعتقاده في نقله، فإن اعتبار هذه الصفة وإن كان أيضا للملازمة العادية بين الصدق المخبري و الصدق الخبري بعد البناء علي عدم الخطأ في الحس المشترك بين الراويين، إلا أن المرجح هو الملزوم لهذا الوصف في الخبر دون لازمه، فلا يتعدى إلي ما يشترك مع هذا اللازم ولو لملزوم آخر (1) انتهى.

قلت: سياق الخبر يدل علي أنه في مقام ما يوجب الأقربية إلي الواقع، و المذكورات فيه مذكورات من باب الفرد الغالب، فتأمل.

ثم إن اعتبار الأعدلية و الأفهية لعله بلحاظ مراعاة التثبت في الخبر و فهم قرائن الحال و المقال ليكون في النقل بالمعني ضابطا، و يكون أقرب إلي الواقع.

الثاني: التعليل في خبر عمر بن حنظلة «فإن المجمع عليه لا ريب فيه» قال الشيخ الأنصاري رحمه الله: إن ترجيح أحد الخبرين علي الآخر بكونه مشهورا بين الأصحاب بحيث يعرفه كلهم، و كون الآخر غير مشهور الرواية بينهم بل ينفرد بروايته بعضهم دون بعض، معللا ذلك بأن المجمع عليه لا ريب فيه إلي آخر ما أفاده (2).

قلت: بل بناء علي إرادة الشهرة المصطلحة من الاجماع، فإنه يطلق عرفا و مسامحة أنها إجماع. و قد يؤيد بأن الخطاب متوجه إلي عمر بن حنظلة، فيكون المراد إجماع أصحابه الذين بالكوفة مثلا، و لعله لم يكن الخبر مجمعا عليه عند رواة الشيعة في غير الكوفة، فيكون مرجع التعليل إلي أن المشهور لا ريب فيه بالاضافة إلي غيره، أي: كلما كان في أحد المتعارضين ما يوجب الأقربية إلي 3.

ص: 382

1- نهاية الدراية 173: 3.

2- فرائد الاصول ص 303.

الواقع كان مقدّمًا علي الآخر الفاقد له.

واعترف في الكفاية بذلك، لكن خصّ التعدي بما يكون مثل الشهرة ممّا يوجب الوثوق و الاطمئنان بالصدور لا إلي كلّ مزية وإن لم توجب أقربية ذي المزية.

وأجيب عنه بأنّ المراد من الاجماع هو اتفاق الكلّ علي نقل الخبر حتّي من الشاذّ، فيكون مقطوع الصدور، ويطرح الشاذّ لمخالفته للسنة القطعية.

وفيه أنّ الشهرة بمعني الظهور، و هو يتحقّق في الشهرة المصطلحة، و لا- سيّما مع قوله «إنّهما معا مشهوران قد رواهما الثقات» فإنّه لعلّه يشمل الشهرة المصطلحة في الرواية.

الثالث: قوله «ما خالف العامة ففيه الرشاد» و سائر الأخبار الواردة في ترجيح الخبر المخالف للعامة، فإنّه ربّما يستفاد منه أنّ ذلك من أجل أقربيته إلي الواقع، فإنّ احتمال عدم مطابقة الحكم الواقعي في الخبر الموافق أقوى منها في المخالف، فيكون المدار علي الأقربية.

الرابع: قوله «دع ما يريبك إلي ما لا- يريبك» دلّ علي أنّه إذا دار الأمر بين أمرين كان أحدهما أقرب من الآخر إلي الواقع، فهو بالاضافة إلي الآخر لا ريب فيه، و لعلّه يمكن الاستدلال بوجهه آخر، و الأولي ما ذكرناه، فتأمّل.

الموضع الثاني: في تعداد بعض المرجّحات التي يتعدّي إليها

ذكر الشيخ الأنصاري رحمه الله (1) جملة منها، و هي مرجّحات الصدور، و جهة الصدور و المضمون، فذكر في مرجّحات الصدور قسمًا يرجع إلي السند، و قسمًا يرجع إلي

ص: 383

المتن، وهي كون أحدهما عدلا والآخر ثقة غير عدل، وكون أحدهما عدل أو أصدق أو مزكي رواته بعدلين، أو غير محتاج إلي تمييز الراوي بالظنون، أو كونه عالي السند، أو عدم حذف الوسطة مع حذفها من الآخر مع اعترافه بأنه ثقة، أو كون الراوي متعددا، أو كيفية تحمّل الراوي من سماعه من الشيخ وقراءته عليه.

هذه المرجّحات ترجّح صدور أحد الخبرين من ناحية الراوي.

وأما الصدور من حيث المتن، فالمرجّحات هي فصاحة أحدهما، أو أفصحيته، أو عدم اضطراب متنه، أو كونه منقولاً بلفظه، ولاحظ تتمّة كلامه.

وذكر الشيخ الطوسي رحمه الله في العدة من المرجّحات أن يكون أحد الراويين يروي الخبر بلفظه والآخر بمعناه، إلا أن يكون الراوي بمعناه ضابطاً عارفاً بذلك فلا ترجيح. وأن يكون أحد الراويين أعلم وأفقه وأضبط من الآخر، فينبغي أن يقدم خبره علي خبر الآخر ويرجّح عليه. وأن يكون أحد الراويين متيقّظاً في روايته والآخر ممّن يلحقه غفلة ونسيان في بعض الأوقات. وأن يكون أحد الراويين يروي سماعاً وقرأة والآخر يروي إجازة، فينبغي أن يقدم رواية السامع علي المستجيز، إلا أن يروي المستجيز بإجازته أصلاً معروفاً أو مصنّفاً مشهوراً، ولاحظ سائر ما ذكره من المرجّحات (1).

أقول: ينبغي للفقهاء مراعاة هذه المرجّحات وغيرها ممّا هو دخیل في صدور الحكم تقيّة و ظروف صدوره و زمان صدوره، و ملاحظة حال أخبار العامة و فتاويهم لها مدخل في العثور علي قرائن ربّما توجب عدم انعقاد الاطلاق في مفهوم الأخبار. 2.

ص: 384

أشارة

و يقع الكلام في ثلاثة أقسام: الأول: في الترتيب بين مرجّحات الدلالة مع مرجّحات غير الدلالة. الثاني: في الترتيب بين مرجّحات الدلالة. الثالث: الترتيب بين مرجّحات غير الدلالة.

أما القسم الأول: وهو تعارض مرجّحات الدلالة مع مرجّحات غير الدلالة

، فلا ريب في تقديم مرجّحات الدلالة علي غيرها؛ لأنّها ترفع موضوع التعارض، فلا يبقى محلّ لمرجّحات غير الدلالة، كالترجيح بصفات الراوي و مخالفة العامة وغيرهما، إلاّ إذا كانت المرجّحات توهم دلالة الخبر الآخر.

كما قال الشيخ الأنصاري رحمه الله: نعم لو بلغ المرجّح الخارجي إلي حيث يوهن الأرجح دلالة، فهو يسقط عن الحجّية، ويخرج الفرض عن تعارض الدليلين، و من هنا قد يقدّم العامّ المشهور و المعتضد بالامور الخارجية الاخر علي الخاصّ (1) انتهى.

و يمكن أن يستدلّ لتقدّم الترجيح بالدلالة علي سائر المرجّحات بوجوه:

أحدها: أنّ المرجّحات الاخر لا تجعل الخبر أعلي من المتواتر، و لا أعلي من الكتاب الذي هو مقطوع الصدور، و قد قرّروا أنّه لا تعارض بين مقطوعي الصدور إذا كان أحدهما نصّاً أو أظهر من الآخر، و لذا قالوا بتخصيص الكتاب بالخبر الواحد لعدم المعارضة بينهما.

و بعبارة اخري: إذا أمكن فرض صدور كلامين من متكلم واحد بحيث صار أحدهما قرينة علي التصرّف في الآخر كانا كالكلام المتّصل، فلا فرق بين أن يقول

ص: 385

المتكلم أكرم العلماء إلا زيدا، وبين أن يقول أكرم العلماء، ثم يقول بعد يوم مثلا قبل مجيء وقت العمل: لا تكرم زيدا، وهذا يكشف عن عدم التعارض بينهما.

ومن هذا الباب أن يكون أحد الخبرين أقوى دلالة من الآخر، مع كونه مخالفا للكتاب، والآخر موافقا له، فإنه يتقدم الأقوي دلالة علي الآخر ويخصص به الكتاب.

أقول: إن ذلك مسلم فيما إذا صدر الكلامان من متكلم واحد، أو متكلمين كانا كالتكلم الواحد قبل حضور وقت العمل، ولم يكن احتمالات عقلانية تقتضي غير حمل الكلامين علي معني واحد.

وأما في مثل أخبارنا مما يكون من متكلمين بعد وقت العمل، كما إذا تعارض الخبر الخاص مع عموم الكتاب، أو كانا في حكم كلام واحد، كالأخبار الصادرة عن الأئمة المعصومين عليهم السلام، لكن كان فيهما احتمال آخر، وهو أن يكون التكليف هو الأحدث، وأن يكون أحدهما صادرا تقيّة، فهو غير مسلم، فإذا ورد عن الباقر عليه السلام لا بأس بالصلاة في ثوب أصابه خمر، ثم ورد عنه عليه السلام اجتنب الصلاة في الثوب الذي أصابه خمر، يشكل الجمع الدلالي بحمل الأمر علي التنزه، حيث إنه ظاهر في وجوب الاجتناب والخبر الآخر نص في عدم الوجوب، بل يدخل تحت قوله «أرايتك إن حدثتك بحديث ثم جئتني من قابل فحدثتك بخلافه» هذا لو صدر عن إمام واحد، فكيف بما يصدر عن الامامين.

ثانيها: أن حمل الظاهر علي الأظهر وعلي النص، يكون من ردّ المتشابه إلي المحكم، فيدخل في الطائفة الاولي من قوله «أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا» وقوله «إن في كلامنا محكما ومتشابهها، فردّوا متشابهها إلي محكمها».

أقول: يشكل أن يكون الجمع العرفي مرادا من ردّ المتشابه إلي المحكم، فإنّ الجمع العرفي وهو كون أحد الكلامين قرينة علي الآخر كما هو المتعارف بين

الناس، حتّى إنّ الصبيان يستعملون المعاني المجازية مع القرينة، ليس من الفقه حتّى يكون من يعرف ذلك أفقه الناس، بل لعلّ المراد بالخبر هو معرفة المعارض و التورية و أمثال ذلك.

ثالثها: عدم شمول أخبار العلاج لهما، قال الشيخ الأنصاري رحمه الله: بل موارد السؤال عن العلاج مختصّ بما إذا كان المتعارضان لو فرض صدورهما بل اقترانهما تحيّر السائل فيهما، و لم يظهر المراد منهما إلاّ ببيان آخر لأحدهما أو لكليهما، إلي أن قال: و ما ذكرناه ممّا لا خلاف فيه، كما استظهره بعض مشايخنا الخ (1).

أقول: المورد الذي لا يتحيّر السائل هو صدورهما من معصوم واحد أو معصومين قبل مجيء وقت العمل بالنسبة إلي شخص واحد، و لم يكن احتمال التقيّة موجودا. و أمّا أخبارنا التي تختلف بالنسبة إلي أشخاص مختلفين في الأزمنة المختلفة، فيتحيّر السائل.

فالانصاف أنّ الجزم بما ذكر مشكل، و من ذلك يقرب كلام الشيخ الطوسي رحمه الله في الاستبصار و العدة.

ففي أوّل الاستبصار بعد أن ذكر حكم الخبر الخالي عمّا يعارضه، قال: وإن كان هناك ما يعارضه، فينبغي أن ينظر في المتعارضين، فيعمل علي أعدل الرواة في الطريقتين، و إن كانا سواء في العدالة عمل علي أكثر الرواة عددا، و إن كانا متساويين في العدالة و العدد، و هما عاريان من جميع القرائن التي ذكرناها، نظر فإن كان متي عمل بأحد الخبرين أمكن العمل بالآخر علي بعض الوجوه و ضرب من التأويل، كان العمل به أولي من العمل بالآخر الذي يحتاج مع العمل به إلي 4.

ص: 387

طرح الخبر الآخر؛ لأنه يكون العامل بذلك عاملاً بالخبرين معاً.

وإذا كان الخبران يمكن العمل بكل واحد منهما وحمل الآخر علي بعض الوجوه و ضرب من التأويل، وكان لأحد التأويلين خبر يعضده، أو يشهد به علي بعض الوجوه، صريحاً أو تلويحاً، لفظاً أو دليلاً، وكان الآخر عارياً من ذلك، كان العمل به أولي من العمل بما لا يشهد له شيء من الأخبار، وإذا لم يشهد لأحد التأويلين خبر آخر وكان متحاذياً، كان العامل مخيراً في العمل بأيهما شاء (1) انتهى.

قلت: يمكن أن يكون مراده غير النص الذي يكون قرينة عرفية علي إرادة خلاف الظاهر؛ لعدم صدق المعارضة، وكذا غير التخصيص، فإنه لا يقال إن العام أول إذا خصص.

وقال في العدة في بحث العام والخاص في الأدلة التي يعلم بها التخصيص:

وهذه الأدلة كلها لا خلاف بين أهل العلم في جواز تخصيص العموم بها، وإنما قالوا ذلك لأنه لا يجوز القول بتكافؤ الأدلة، فإذا كان العام دليلاً علي الاستغراق وما دل علي الخصوص دالاً علي تخصيصه، فلا بد من تخصيص العام به، وإلا أدى إلي إسقاط أحد الدليلين وإبطاله، أو إبطالهما معاً والعدول إلي الآخر، وكل ذلك فاسد انتهى.

فمراده من التأويل نظير لا- تبل في الماء الجاري، ولا- بأس بالبول فيه، حيث يؤول الأول بالكراهة. ثم إنه ذكر في العدة ما يخالف ما في الاستبصار، قال فيها:

فإن كان رواتهما جميعاً عدلين، نظر في أكثرهما رواة وعمل به وترك العمل بقليل الرواة، فإن كان رواتهما متساويين في العدد والعدالة، عمل بأبعدهما من قول العامة، وترك العمل بما يوافقهم. وإن كان الخبران موافقين للعامة أو مخالفين لهما، 4.

ص: 388

1- الاستبصار 4: 1.

نظر في حالهما، فإن كان متي عمل بأحد الخبرين أمكن العمل بالآخر علي وجه من الوجوه وضرب من التأويل الخ.

فجعل أول المرجحات الشهرة، ثم مخالفة العامة، ثم التأويل، ومورد الجمع الدلالي العرفي وتخصيص العام ليسا من التعارض ولا من التأويل، وما صنعه قريب جدًا. والأولي مراعاة الاحتياط بين الجمع الدلالي وملاحظة الترجيحات، وسيأتي للبحث تامة إن شاء الله تعالى.

القسم الثاني: التعارض بين مرجحات الدلالة

إشارة

منها: تعارض الظاهر في خبر مع الخبر الآخر الذي استعين علي دلالة علي معناه بأصالة الحقيقة، أو أصالة عدم القرينة، والظاهر تقديم الأول وجعله قرينة علي الثاني. ومنها: معارضة الظاهر مع الأظهر، ويقدم الأظهر علي إشكال في خصوص أخبارنا.

ثم إنه يقع الكلام في موضعين:

الموضع الأول: في الأمور التي توجب أظهيرية دلالة أحد الخبرين

منها: دوران الأمر بين ما دلّ علي العموم بالوضع، وما دلّ عليه بالاطلاق الثابت بمقدمات الحكمة، فيقدم العام، كقوله «كلّ فاسق مهان» علي قوله «العالم مكرم» لأنّ المفرد المحلي باللام لا - يدلّ بنفسه علي سريان الحكم إلي جميع الأفراد، وإنّما يدلّ علي ثبوت الحكم علي الجنس، فلا ينافيه ما دلّ علي عدم ثبوت الحكم علي بعض أفراده بخلاف العموم، فإنّه يدلّ علي ثبوت الحكم علي جميع الأفراد، فينافيه عدم ثبوته علي بعض الأفراد، فإذا صدرا من متكلم واحد قبل حضور وقت العمل، يقدم العام عرفا علي المطلق لأنّه أظهر.

وقرّر الاستدلال في الكفاية بأنّ ظهور العامّ تنجيزي، بخلاف ظهور المطلق في الاطلاق، فإنّه معلق علي عدم البيان و العامّ يصلح بيانا الخ (1).

و اورد عليه بأنّ عدم البيان الذي هو جزء المقتضي في مقدّمات الحكمة، إنّما هو عدم البيان في مقام التخاطب لا إلي الأبد، فإذا لم يكن قرينة في مقام التخاطب، صار ظهور المطلق في الاطلاق تنجيزيًا.

فالمطلق ظاهر في الاطلاق مع عدم البيان في مقام التخاطب، فظهوره كظهور العامّ تنجيزي، لكن بعد مجيء العام يكشف عن أنّ الظهور لم يكن مرادا من الأوّل (2).

أقول: الأولي أن يقال: إنّ كشف ظهور المطلق عن مراد المتكلّم وإن كان تنجيزيًا، لكنّه معلق علي عدم مجيء قرينة علي الخلاف، كما أنّ ظهور العام في العموم وإن كان بالوضع، لكن كشفه عن المراد معلق علي عدم مجيء قرينة علي الخلاف قبل وقت العمل.

و إذا صدر العامّ و المطلق من متكلّم واحد كان العامّ أظهر من المطلق، لكن لا- يحمل أحدهما علي الآخر إلي حضور وقت العمل؛ لاحتمال صدور قرينة علي التصرّف في أحدهما من المتكلّم، فإذا لم يصدر قرينة من المتكلّم كان العامّ و المطلق في حكم الصادرين في زمان واحد، ويكون العامّ كاشفا عن المراد بالمطلق لأقوائيّة دلالتة، لأنّ ظهور العامّ بالوضع لا يزاحمه إطلاق المطلق.

و بعبارة اخري: بعد اجتماعهما يتقدّم العامّ فتأمل فإنّه ربما تختلف الموارد.

و منها: دوران الأمر بين التخصيص و النسخ، بأن ورد خاصّ و عمل به، ثمّ ورد عامّ، فهل هو مخصّص -بالفتح- بالخاصّ المتقدّم أو هو ناسخ؟ قيل: إنّّه مخصّص 7.

ص: 390

1- كفاية الاصول ص 513.

2- مصباح الاصول 3:377.

أحدها: غلبة التخصيص.

وفيه أنّ النسخ عندنا تقييد أو تخصيص في الزمان، فهو في حكم التخصيص.

إلا أن يقال: إنّ الغالب تخصيص الأفراد دون الأزمان.

ثانيها: ما في المصباح، فإنه ذكر وجهين، قال: ثانيهما أوضح، وهو أنّ الخاص المتأخر يجب العمل به، سواء كان ناسخاً أو كان مخصّصاً للعموم، والعام المتأخر يعني الصادر عن المعصوم المتأخر بعد حضور وقت العمل بالخاص المتقدم يجب تخصيصه بالخاص المتقدم؛ لأنّ الأئمة عليهم السلام في مقام بيان الأحكام لا- تشريعها، فالأحكام التي يتنوها وإن كانت متأخرة إثباتاً لكنّها متقدمة ثبوتاً، فتكون الأحكام الصادرة عن الأئمة بمنزلة الأحكام الصادرة عن النبي صلّي الله عليه وآله، والتدريج إنّما هو في بيان الحكم لا في أصل الحكم، فالعام المتأخر متقدم، فيكون العام والخاص في زمان واحد و كلام واحد، فيخصّص العام بالخاص (1).

قلت أولاً: يمكن أن يكون الأحكام التي جاء بها النبي صلّي الله عليه وآله تختلف باختلاف الأزمان، فيكون الحكم الواقعي لطائفة مضمون الخاص، والحكم الواقعي لمن جاء بعدهم مضمون العام، ويقوي هذا الاحتمال الأخبار الدالة على الأخذ بالأحدث.

و ثانياً: إنّما يتم ما ذكر إذا كانت الأحكام الأولية هي الصادرة عن المعصومين عليهم السلام، ولكن لم يثبت ذلك لا بتلأ أخبارنا بجهات:

منها: عدم تمييز الحكم الولائي، يعني الحكم الذي يصدر أولاً أو ثانياً ولاية.

و منها: تقيّة المعصوم المتقدم في بيان الحكم أو المتأخر.

و منها: كون الحكم حكم مورد التقيّة، بأن كان السائل أو جماعة من الشيعة في 4.

و منها: الارفاق بالشيعة لمصلحتهم.

و منها: إلقاء الخلاف بينهم لمصالح.

و منها: غير ذلك. هذا فيما علم صدوره عنهم، وأما غيره فمن هذه الجهات و من جهات اخر أيضا:

منها: دس الأخبار المكذوبة.

و منها: سوء فهم الراوي في عدم ذكر القرائن و نحوه. و غير ذلك.

ثم إنه لا بد من متابعة ما يوجب العلم بالحكم بتعيين النسخ أو التخصيص إن أمكن، وإلا فينبغي الاحتياط في العمل بالجمع بين ما يقتضيه التخصيص و ما يقتضيه النسخ.

و إذا كانت النسبة بين الدليلين من وجه، ففيه احتمالان:

الأول: لزوم تأويل أحدهما أو كليهما في مادة الاجتماع؛ لأنه لا مجال للرجوع إلي المرجحات السندية أو الجهتية أو المضمونية؛ لأن الحكم في مادة الافتراق بلا معارض.

وفيه أنه لا بأس بالتبعيض في مدلول بعض الرواية.

الثاني: تساقطهما و الرجوع إلي العامّ الفوقاني أو الأصل؛ لحصول الاجمال لهما. أو التفصيل بين العامّين من وجه و المطلقين من وجه، بالرجوع إلي المرجحات السندية وغيرها في الأول؛ لأنّهما متعارضان في مادة الاجتماع، و الاجمال في الثاني؛ لأنّ دلالة المطلق متوقفة علي عدم البيان علي الخلاف، و كلّ منهما صالح لأن يكون بيانا لتقييد الآخر. أو الرجوع إلي المرجحات مطلقا.

الموضع الثاني: في كيفية الجمع بين العامّ و الخاصّ إن كانا في أكثر من خبرين

إنّ العامّ و الخاصّ إن كانا في أكثر من خبر، فلهما صور:

الصورة الاولى: أن يكون عامّ و خاصّان، و هو علي أصناف:

الصنف الأوّل: أن يكون بين الخاصّين العموم و الخصوص المطلق، و هو أقسام:

القسم الأوّل: أن يكونا لفظيّين منفصلين، مثل قوله يجب إكرام العلماء، و يحرم إكرام فسّاق العلماء، و يحرم إكرام فسّاق النحويّين، فأعمّ الخاصّين يخصّص العموم، و أخصّهما يكون مؤكّدا للتخصيص في مورده، و هل يجوز تخصيص العموم بأخصّ الخاصّين أو لا ثمّ ملاحظة النسبة بين العامّ المخصّص به و بين أعمّ الخاصّين فتتقلب النسبة إلي العموم من وجه أم لا؟ الظاهر عدم ملاحظتها؛ لأنّ كلاً من الخاصّين في مرتبة واحدة و نسبتهما إلي العامّ علي السواء، و هما يخصّصان العامّ، إلّا إذا كان التخصيص موجبا للاستهجان، فتكون الثلاثة متباينة، و يرجع إلي المرجّحات السندية.

القسم الثاني: أن يكون الخاصّ الأخصّ متّصلاً، و الخاصّ الأعمّ منفصلاً، مثل قوله يجب إكرام العلماء، و يجب إكرام العلماء إلّا مرتكب الكبيرة، و يحرم إكرام العالم العاصي، و في كيفيّة الجمع بينها احتمالان، الأوّل: تخصيص العموم بالمخصّص الأعمّ؛ لأنّه أخصّ من العموم، الثاني ملاحظة النسبة بين الخاصّين و هي العموم من وجه، و في محلّ الاجتماع و هو العالم المرتكب للصغيرة يتعارضان، و يكون المرجع عموم العامّ؛ لأنّ الخاصّ الأعمّ له معارض في رتبته و هو الأخصّ المتّصل، و هذا هو الصحيح.

قال في مصباح الاصول: إذا ورد في رواية يجب إكرام العلماء إلّا العالم المرتكب للكبيرة، و ورد في رواية: يحرم إكرام العالم العاصي، فالنسبة من وجه؛

لأنّ اتّصال الأخصّ بالعامّ كاشف عن عدم تعلق الارادة الاستعمالية بالنسبة إلي ما يشمله الأخصّ، فلا ينعقد للعامّ ظهور بالنسبة إليه من أوّل الأمر، فتكون النسبة بين العامّ والخاصّ المنفصل العموم من وجه؛ لاجتماعهما في العالم العاصي غير المرتكب للكبائر و افتراقهما في العالم العادل و العالم المرتكب للكبائر (1).

أقول: حاصله أنّ معني العامّ المتّصل به أخصّ الخاصّين وجوب إكرام العالم العادل و مرتكب الصغيرة، و معني الخاصّ المنفصل حرمة إكرام العالم المرتكب للكبيرة أو الصغيرة.

القسم الثالث: أن يكون الخاصّ الأخصّ غير لفظي، و كان كالقرينة المحذوفة، بحيث كان للمتكلّم أن يتكل عليه في الكشف عن مراده، فإذا قال: أكرم العلماء، فمعلوم إرادته علماء الشيعة مثلاً، فكأنّه قال: أكرم علماء الشيعة، فإذا قال: لا تكرم فسّاق العلماء كانت النسبة من وجه، و هو ظاهر؛ لأنّ فسّاق العلماء شامل للعالم السنّي وغيره.

لكن أورد عليه الشيخ الأنصاري رحمه الله بأنّ التنافي في المتعارضين إنّما يكون بين ظاهري الدليلين الخ (2).

قلت: لا يبعد أن يكون بحكم المتّصل اللفظي من قبيل حذف ما يعلم، فيكون كالظاهر فيما عدا الخاصّ.

القسم الرابع: أن يكون الخاصّ الأخصّ منفصلاً بدليل غير لفظي من إجماع أو عقل، ففيه و جهان:

الوجه الأوّل: تخصيص العامّ به، ثمّ يلاحظ النسبة بينه و بين الخاصّ الآخر، فتقلب النسبة و تكون من وجه؛ لأنّ المخصّص المذكور يكون كالمتّصل، فكأنّ 5.

ص: 394

1- مصباح الاصول 3:395.

2- فرائد الاصول ص 795.

العامّ استعمل فيما عدا ذلك الفرد المخرج، والتعارض إنّما يلاحظ بين ما استعمل فيه لفظ كلّ من الدليلين، لا بين ما وضع له اللفظ المعلوم عدم استعماله فيه.

الوجه الثاني: عدم تخصيص العامّ به، بل هو والمخصّص اللفظي المنفصل في رتبة واحدة يردان علي العموم، فيخصّصانه، ولعلّ هذا الوجه قوي؛ لأنّ العامّ قد انعقد له الظهور، والنسبة بينه وبين الخاصّ اللفظي الأعمّ نسبة العموم والخصوص،

الصنف الثاني: أن تكون النسبة بين الخاصّين التباين، مثل أكرم العلماء، ولا تكرم العالم النحوي، ولا تكرم العالم الصرفي، فيخصّصان العموم، وهو ظاهر.

الصنف الثالث: أن تكون النسبة بين الخاصّين من وجه من دون أن ينفي أحدهما الآخر، مثل أكرم العلماء، ولا تكرم العالم الشاعر، ولا تكرم العالم النحوي، أو ينفي أحدهما الآخر، مثل أكرم العلماء، وأكرم العلماء الشعراء، وأكرم العلماء إلاّ النحاة، ففي الأوّل يخصّصان العموم، وفي الثاني لا يخلو عن إشكال.

هذا إذا كانا منفصلين، وأمّا إذا كان أحدهما متّصلاً، فإنّ النسبة تصير من وجه.

الصورة الثانية: أن يكون اثنان منهما عامّين متباينين، والثالث خاصّاً بالنسبة إلي كليهما، أو خاصّاً بالنسبة إلي أحدهما، فإن كان خاصّاً بالنسبة إليهما خصّصهما، مثل قوله لا تكرم فسّاق العلماء، ويستحبّ إكرام عدول العلماء، ويجب إكرام العالم الاصولي، وإن كان خاصّاً بالنسبة إلي أحدهما خصّصه، مثل قوله في المثال المتقدّم يجب إكرام العالم العادل الاصولي، ثمّ يصير هو أخصّ من الآخر، فهل يخصّصه و تنقلب النسبة أو لا؟ وجهان، يظهر من الشيخ الأنصاري رحمه الله أنّه ربما تنقلب النسبة.

قال: وإن كانت النسبة بين المتعارضات مختلفة، فإن كان فيها ما يقدّم علي بعض آخر منها: إمّا لأجل الدلالة كما في النصّ والظاهر أو الظاهر والأظهر، وإمّا لأجل مرجّح آخر، قدّم ما حقّه التقديم، ثمّ لوحظ النسبة مع باقي المتعارضات،

فقد تنقلب النسبة، كما إذ ورد أكرم العلماء، ولا تكرم فساق العلماء، ويستحب إكرام العدول، فإنه يخصص عموم أكرم العلماء، فيختص بعدولهم، فيصير أخص من عموم يستحب إكرام العدول، فيخصصه بغير العلماء؛ إذ لو لا الترتيب في العلاج لزم إلغاء النص، أو طرح الظاهر المنافى له رأساً، وكلاهما باطل (1).

وأنكر المحقق الخراساني إقلاب النسبة، قال: إذا ورد عامتان من وجه مع ما هو أخص مطلقاً من أحدهما، فإنه لا بد من تقديم الخاص علي العام، ومعاملة العموم من وجه بين العامتين الخ (2).

أقول: إن الأخص يكون قرينة علي إرادة غيره، وقد ظهر من بعض ما ذكرنا أنه لا فرق بين القرينة المتصلة والمنفصلة، فإذا ورد أخبار معتبرة أحدها أن المرأة ترث من العقار، ثانيها أنها لا ترث منه، وثالثها أنها ترث إن كان لها ولد، فيخصص الثاني بالثالث، فيصير أنها لا ترث إن لم يكن لها ولد، فيصير أخص من الأول فيخصصه، وهذا الوجه قريب.

الصورة الثالثة: أن يكون اثنان منهما عامين من وجه، والثالث خاصاً بالنسبة إليهما فيخصصهما، فإن كان الثالث خاصاً بالنسبة إلي مورد الاجتماع ارتفع التعارض، مثل قوله يجب إكرام العلماء، ويحرم إكرام الفاسق، ويكره إكرام العالم الفاسق، فإن الثالث يخصص كلاهما، ويكون النتيجة كراهة إكرام العالم الفاسق.

وإن كان الخاص بالنسبة إلي مورد الافتراق من كل منهما، بقي التعارض، مثل قوله يستحب إكرام العلماء، ويكره إكرام العالم العادل، ويحرم إكرام الفاسق الجاهل، فيقع التعارض في إكرام العالم الفاسق في استحبابه أو كراهته.

أو خاصاً بالنسبة إلي أحدهما، فيخصصه فتقلب النسبة، مثل قوله يستحب 6.

ص: 396

1- فرائد الاصول ص 799.

2- كفاية الاصول ص 516.

إكرام العلماء، ويحرم إكرام الفساق، ويجب إكرام العالم العادل، والثالث يخصّص الأوّل بالعالم الفاسق، فيخصّص الثاني، ويخصّص التحريم بالفسق الجاهل.

الصورة الرابعة: أن تكون النسبة بين الجميع العموم من وجه.

الصورة الخامسة: أن تكون النسبة بين الجميع التباين. وحكم الصورتين حكم الدليلين المتعارضين.

فرع: في ضمان عارية الدينار و الدرهم و الذهب و الفضة روايات:

إحداها: حسن عبد الله بن سنان، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: لا تضمن العارية إلا أن يكون قد اشترط فيها ضمان إلا الدنانير، فإنّها مضمونة وإن لم يشترط فيها ضمانا، وعموم المستثنى منه موهون؛ لأنّه مقيد بالدرهم، بل لا بأس بتقيده بالفضة.

ثانيها: خبر عبد الملك بن عمرو - ولم يثبت وثاقته - عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

ليس علي صاحب العارية ضمان، إلا أن يشترط صاحبها إلا الدراهم فإنّها مضمونة، اشترط صاحبها أو لم يشترط.

و عموم المستثنى منه مخصّص بالذهب أو بالدينار.

ثالثها: حسن زرارة، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: العارية مضمونة، فقال: جميع ما استعرتة فتوي، فلا يلزمك تواه إلا الذهب و الفضة فإنّهما يلزمان الحديث.

و خبر إسحاق بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام أو أبي إبراهيم عليه السلام، قال: العارية ليس علي مستعيرها ضمان إلا ما كان من ذهب أو فضة، فإنّهما مضمونان اشترط أو لم يشترط (1).

و لا يخفي أنّ مقتضى الحصر في الخبر الأوّل عدم ضمان الذهب غير الدينار، 9.

ص: 397

و مقتضي الثالث ضمان الذهب غير الدينار، وتخصيص الأول بضمان الذهب غير الدينار ليس تخصيصاً عرفياً؛ لأنه يوجب إلغاء عنوان الدينار، فإنه لو كان الذهب مضموناً، فلا وجه لحصر الضمان في الدينار، فيكون تقييد الذهب في الخبر الثالث بكونه ديناراً أقرب في الجمع العرفي، إلا أن الحصر في الأول موهون؛ لأنه مخصص بالفضة أو بالدراهم، وعليه فيكون الخبر الثالث أخص من الأول، فيخصص بالذهب، فالأحوط ضمان الذهب و الفضة، فتأمل.

القسم الثالث: التعارض بين مرجحات غير الدلالة

إشارة

ذكر الشيخ الأنصاري رحمه الله أن المرجح: إما أن يكون راجعاً إلي الصدور، فيفيد المرجح كون الخبر أقرب إلي الصدور و أبعد عن الكذب، سواء كان راجعاً إلي سنده كصفات الراوي، أو إلي متنه كالأصححية، وهذا لا يكون إلا في أخبار الآحاد. وإما راجعاً إلي وجه الصدور، ككون أحدهما مخالفاً للعامة، أو لعمل سلطان الجور أو قاضي الجور، بناء علي احتمال كون مثل هذا الخبر صادراً لأجل التقية. و إما أن يكون راجعاً إلي مضمونه، كالمنقول باللفظ بالنسبة إلي المنقول بالمعني؛ إذ يحتمل الاشتباه في التعبير، فيكون مضمون المنقول باللفظ أقرب إلي الواقع، و كالترجيح بشهرة الرواية و نحوها (1) انتهى.

أقول: هذا التقسيم مخالف للتراجيح المستفادة من الأخبار، فلذا ينبغي التكلّم في موضعين: الموضع الأول في مقتضي القاعدة، الموضع الثاني فيما يستفاد من الأخبار.

أما الموضع الأول، فمقتضي القاعدة ترجيح الأقرب إلي الحكم الواقعي

ص: 398

الصادر عن المعصوم، وينبغي ذكر مورده، فنذكره في ضمن أقسام:

الأول: أن يكون أحد الخبرين مشهورا و معمولا به عند أصحاب الأئمة عليهم السلام، أو موافقا لشهرة عمل أصحاب الأئمة عليهم السلام، و كان الآخر موافقا للكتاب، و الظاهر تقديم المشهور، بناء علي حصول العلم أو الاطمئنان بصدوره، فيكون مخصّصا للكتاب.

الثاني: أن يكون أحدهما أقوى مضمونا من حيث السند أو المتن، و كان الآخر موافقا للكتاب، و الظاهر تقديم الموافق للكتاب، لعدم العلم بصدور المخالف له حتّي يكون مخصّصا للكتاب فيما كان عموم الكتاب في مقام البيان، و تقدّم الاشكال في تخصيص الخبر الواحد للكتاب.

الثالث: أن يكون أحدهما مخالفا للعامّة، و كان الآخر الموافق لهم موافقا للكتاب، و الظاهر تقديم الموافق للكتاب لما تقدّم.

الرابع: أن يكون أحد الخبرين مشهورا و معمولا به، أو موافقا لشهرة عمل أصحاب الأئمة، و كان الآخر مخالفا للعامّة، و الظاهر تقديم المشهور؛ للاطمئنان بصدوره لبيان الحكم الواقعي عن المعصوم بخلاف المخالف للعامّة.

الخامس: أن يكون أحدهما أقوى من حيث السند أو المتن، و كان الآخر مخالفا للعامّة، و مقتضي القاعدة تقديم الأقوي سندا، لكن مقتضي الأخبار تقديم المخالف.

السادس: أن يكون أحدهما مخالفا للعامّة، و كان الآخر أقرب مضمونا إلي الواقع، و مقتضي القاعدة تقديم الأقرب مضمونا، و مقتضي الأخبار تقديم المخالف للعامّة.

و أمّا الموضوع الثاني، ففي ما يستفاد من الأخبار، و أنّه هل يستفاد الترجيح لبعضها علي بعض أم لا؟ فيه قولان.

الأول: ما اختاره في الكفاية من أنه لا ترتيب بينها، لأنها كلّها مرجّحات سنديّة. قال: إنّ المرجّحات موجبة لتقديم أحد السندين و ترجيحه و طرح الآخر، فإنّ أخبار العلاج دلّت علي تقديم رواية ذات مزية في أحد أطرافها و نواحيها، فجميع هذه من مرجّحات السند حتّي موافقة الخبر للتقيّة، إلي أن قال: ثمّ إنّ لا وجه لمرعاة الترتيب بين المرجّحات لو قيل بالتعدّي و إناطة الترجيح بالظنّ، أو بالأقربيّة إلي الواقع. إلي أن قال: و أمّا لو قيل بالاقصّار علي المرجّحات المنصوصة فله وجه الخ (1).

ثمّ إنّ أشكل علي الشيخ الأنصاري رحمه الله القائل بتقديم المرجّح الصدوري علي المرجّح الجهتي، بأنّ كليهما مرجّحان للصدور، ثمّ ذكر ما أورده في بدائع الأفكار علي الشيخ من تقديم المرجّح الجهتي علي المرجّح الصدوري إلي آخر كلامه.

القول الثاني: الترتيب بينها، و القائلون به علي أقوال:

الأول: تقديم موافقة الكتاب علي مخالفة العامّة، اختاره في مصباح الاصول.

الثاني: تقديم المرجّح المضموني علي غيره إن كان أحدهما أرجح مضمونا، و إن لم يكن أحدهما أرجح مضمونا يقدّم المرجّح الصدوري.

الثالث: تقديم المرجّح الصدوري علي غيره، ثمّ تقديم المرجّح المضموني علي مرجّح جهة الصدور.

الرابع: تقديم المرجّح المضموني، ثمّ تقديم مرجّح جهة الصدور.

و ينبغي ذكر المرجّحات المذكورة في الأخبار و بيان ما يستفاد منها:

الترجيح الأوّل: الترجيح بالصفات بناء علي الترجيح بها، ففي تقديمها علي سائر المرجّحات أو تأخيرها و جهان، اختار الشيخ الطوسي رحمه الله في أوّل 7.

ص: 400

الاستبصار تقديمها علي الشهرة و غيرها، قال: فينبغي أن ينظر في المتعارضين، فيعمل علي أعدل الرواة في الطريق، وإن كانا سواء في العدالة، عمل علي أكثر الرواة عدداً، لكن لم يذكر الترجيح بها في العدة، فلاحظ.

ونسب الشيخ الأنصاري رحمه الله إلي المشهور الثاني، قال: فإنّ ظاهر الرواية تقديم الترجيح من حيث صفات الراوي علي الترجيح بالشهرة و الشذوذ، مع أنّ عمل العلماء قديماً و حديثاً علي العكس علي ما يدلّ عليه المرفوعة الخ (1).

أقول: إن كان المدرك للترجيح بالصفات خبر عمر بن حنظلة، فمقتضاه التقديم في مورد يكون النظر دخيلاً، فإذا كان الراوي يعمل بالخبر مع اطلاع علي الخبر الآخر فأفقهيته مرجحة لخبره. و أمّا ترجيح الأخبار بعضها علي بعض من حيث الخبريّة، فإنّما يكون بالأقربيّة إلي الصدور، فقد لا يكون فرق بين نقل الأفقه و الفقيه.

و إن كان المدرك للترجيح عدم حجّة بعض الأخبار لعدم كون مضمونه حكماً واقعياً؛ لاشتمال الأخبار علي أخبار ليست بحجّة: إمّا لكونها صادرة تقيّة، أو لعدم حجّة دلالتها لعدم نقل القرائن، أو لعدم تلقّي مضمون الخبر من أجل سوء فهم الراوي أو غير ذلك، فينبغي تقليل الاحتمالات مهما أمكن، فإن كان الخبر ذو الصفات أقرب من الخبر المخالف للعامة، فينبغي أن يقدم عليه، مثلاً- لو سئل زرارّة عن مسألة، فروي فيها رواية كان معتقداً بمضمونها، و كان مطلعاً علي صدور خبر آخر مخالف رواه عمّار مثلاً، قدّم خبر زرارّة، و إن كان خبر عمّار مشهوراً و كان فيه سائر المرجّحات، لكن ليس لنا سبيل إلي تشخيص ذلك إلا نادراً.

و أمّا مجرد كون الراوي لأحد الخبرين أفقه، فهذا لا يدلّ علي اطلاع علي 2.

ص: 401

المعارض و ترك عمله به، فلا يستفاد من الأخبار الترجيح بمجرد صفات الراوي.

نعم مقتضى القاعدة تقديم ما فيه الصفات علي خبر ليس فيه الصفات، لا تقديم خبر فيه الصفات علي الخبر الموافق للكتاب أو المخالف للعامّة.

و الحاصل أنّ الترجيح بالصفات المنصوصة في المقبولة و المرفوعة و خبر «يأخذ بأعدلها» إنّما يكون في مورد يعتقد الراوي صحّة مضمونه، و هذا لا سبيل لنا إلي إثباته، فهذه الصفات المذكورة في المقبولة و المرفوعة مرجّحات الصدور و المضمون، و لا خبر يدلّ علي مرجّحات الصدور فقط.

و أمّا الصفات الاخر، فهي توجب أقربيّة الصدور، و ينبغي مراعاتها مع عدم المعارضة بوجود مرجّح في الطرف الآخر، و أمّا مع وجوده فمقتضى إطلاق دليل المرجّح الآخر عدم اعتبار مرجّح الصدور، مثلا إطلاق قوله «خذ بما خالف العامّة» يشمل ما لو كان الخبر الموافق أصدق من الخبر المخالف للعامّة.

و لا يبعد أن يكون سائر المرجّحات مقدّما علي المرجّح الصدوري؛ لأنّ كون الراوي أصدق من راوي الخبر الآخر لا يجعله أفضل من الخبر القطعي الصدور، و هو قد يصدر تقيّة.

لكن الشيخ الأنصاري رحمه الله ذهب إلي أنّ المرجّح الصدوري مقدّم علي المرجّح الجهتي، قال: لأنّ هذا الترجيح ملحوظ في الخبرين بعد فرض صدورهما قطعا، كما في المتواترين، أو تعبّدا كما في الخبرين بعد عدم إمكان التعبّد بصدور أحدهما و ترك التعبّد بصدور الآخر، و فيما نحن فيه يمكن ذلك بمقتضى أدلّة الترجيح، إلي آخر ما أفاده (1).

قلت: إن كان لنا دليل علي مرجّح الصدور فقط المقتضي لعدم صدور الآخر 2.

ص: 402

كان ما أفاده صحيحا، لكن لا نجد ذلك.

الترجيح الثاني: الترجيح بشهرة أحد الخبرين عند أصحاب الأئمة عليهم السلام وله صور:

الصورة الاولى: أن يكون أحدهما مشهورا، بأن روي مضمون أحدهما جمع كثير، نظير ما روي في عدم إرث الزوجة من العقار، فقد رواه جماعة تقرب من عشرة، وإن كان عدد الحديث في الوسائل سبعة عشر، وروي معارضه واحد أو اثنان، أو يكون عملهم بأحد الخبرين مشهورا، بأن لا يمتاز أحدهما علي الآخر بشهرة أو كثرة رواية، لكن كان عمل أصحاب الأئمة علي أحدهما.

ففي كالا- الموردین يكون الخبر المشهور رواية أو عملا أرجح من الخبر الآخر الموافق للكتاب، ويخصّص به الكتاب، ولا ينظر إلي الآخر، لكن بشرط عملهم بالخبر. قال الشيخ الطوسي رحمه الله في العدة: فإن كان مع أحد الخبرين عمل أكثر الطائفة، ينبغي أن يرجح علي الخبر الذي عمل به قليل منهم (1) انتهى.

ولعل مراده الأعمّ من عمل أصحاب الأئمة، أو عمل الطائفة المعاصرة للشيخ ما لم يعلم مخالفتهم لعمل أصحاب الأئمة.

الصورة الثانية: أن يكون أحد الخبرين مشهورا، ولم يعلم عمل أصحاب الأئمة به، وعارضه خبر آخر من فقيه عالم بالخبر، ففي تقديم المشهور لأنّه أقرب صدورا، أو تقديم الخبر الذي يعمل به الأفقه كزرارة لأطّلاعه علي أنّ الخبر المشهور صادر تقيّة أو لمصلحة اخري، إشكال.

ويمكن ترجيح الثاني، وهو ظاهر المقبولة، حيث رجح الأفقه وقدمه علي الترجيح بالشهرة، لكن لا سبيل لنا إلي إحراز ذلك، ومضي الكلام في أقسام 8.

ص: 403

و لا يبعد أن يكون الترجيح بالشهرة المذكورة عند الرواة باحدي الصورتين مقدّما علي الترجيح بموافقة الكتاب؛ لأنّها تكشف عن صدور الخبر عن المعصوم لبيان الحكم الواقعي، فيكون مخصّصا لعموم الكتاب، فيكون الخبر الآخر الموافق للكتاب: إمّا غير صادر عن المعصوم، أو صادر علي نحو لا يكون بيانا للحكم الذي يجب العمل به.

و كذا يكون الترجيح بها مقدّما علي جهة الصدور؛ لأنّ الشهرة العملية بين الرواة كاشفة عن صدور الحكم الواقعي عن المعصوم، فيكون الحكم الواقعي موافقا للعامّة. و كذا يتقدّم علي المرجّح الصدوري المحض؛ لأنّ الشهرة المذكورة من المرجّحات الصدوريّة المضمونيّة.

الصورة الثالثة: مجرّد شهرة الخبر من دون العمل به، و لم يحرز عدم العمل و لا- الاعراض عن الخبر، فتكون من المرجّحات الصدوريّة المحضّة، فيتقدّم عليها المرجّح المضموني، أعني: موافقة الكتاب، و كذا يتقدّم عليه مرجّح جهة الصدور، و وجهه ظاهر ممّا مرّ، فتأمل و لا بدّ من مراعاة الاحتياط.

ثمّ إنّ الشيخ الأنصاري رحمه الله ذكر أنّ الشهرة من المرجّحات الخارجيّة، و قسم المرجّح الخارجي إلي قسمين:

القسم الأوّل: المرجّح الذي هو معتبر في نفسه، و هو موافقة الكتاب، و جعله مرجّحا مضمونيّا، و قدّمه علي جميع المرجّحات، لكن لم يستبعد تقديم شهرة احدي الروايين عليه (1).

القسم الثاني: المرجّح الذي ليس معتبرا في نفسه، كالشهرة و جعله مرجّحا0.

مضمونياً، قال: ثمّ الدليل علي الترجيح بهذا النحو من المرجّح ما يستفاد من الأخبار من الترجيح بكلّ ما يوجب أقرّبية أحدهما إلي الواقع، و إن كان خارجاً عن الخبرين. ثمّ أخذ في بيان الدليل ورفع ما يمنع عنه (1).

و لم يستبعد تقدّمه علي جميع المرجّحات، أي: علي الترجيح بموافقة الكتاب، و علي الترجيح السندي و الترجيح الجهتي، علي فرض أن يكون ترجيح المخالف للعامة من أجل احتمال صدور الموافق تقيّة، لا من أجل كون فتاوي العامة تستند إلي الأخبار المكذوبة و القياس و الاستحسان، فيكون المخالف لهم أقرب إلي الواقع، فيكون مرجّحاً مضمونياً.

قال: و أمّا الترجيح من حيث السند، فظاهر مقبولة عمر بن حنظلة تقديمه علي المرجّح الخارجي، لكن الظاهر أنّ الأمر بالعكس؛ لأنّ رجحان السند إنّما اعتبر لتحصيل الأقرب إلي الواقع، فإنّ الأعدل أقرب إلي الصدق من غيره، بمعنى أنّه لو فرض العلم بكذب أحد الخبرين كان المظنون صدق الأعدل و كذب العادل، فإذا فرض كون خبر العادل مظنون المطابقة للواقع، و خبر الأعدل مظنون المخالفة، فلا وجه لترجيحه بالأعدليّة، و كذلك الكلام في الترجيح بمخالفة العامة، بناء علي أنّ الوجه فيه هو نفي احتمال التقيّة (2) انتهى.

و حاصله أنّ الميزان هو الأقرّبية إلي الواقع، و خبر العادل الموافق للشهرة أقرب من خبر الأعدل، و كذلك الخبر الموافق للشهرة مقدّم علي الخبر المخالف للعامة، فإنّه بناء علي أنّ الخبر المخالف للعامة أقرب إلي الواقع يكون أرجح من الخبر الموافق للشهرة أو مساوياً له، و أمّا بناء علي أنّ احتمال التقيّة موجود في الخبر الموافق، يكون الخبر الموافق لهم الموافق للشهرة مقدّماً. 7.

ص: 405

1- فرائد الاصول ص 814.

2- فرائد الاصول ص 817.

وقال أيضا: إنَّ أوَّل المرَجِّحات الخبريَّة في المقبولة هي شهرة احدي الروائتين و شذوذ الاخرى، ولا بعد في تقديمه علي موافقة الكتاب (1) انتهى.

أقول: إنَّ شهرة الرواية فقط من دون إحراز عمل رواة الرواية و عدم عملهم بها تكون من مرَجِّحات الصدور فقط، و سائر المرَجِّحات مقدّمة عليها، و شهرتها مع عملهم بها تكون من مرَجِّحات المضمون و الصدور، فتتقدّم علي المرَجِّح الصدوري المحض و علي موافقة الكتاب و جهة الصدور، و مع إحراز عدم عملهم بها تكون موهنة لها.

و حيث إنَّ حجّية شهرتهم للكشف عن نصّ واصل إليهم من المعصوم يكون مخصّصا للكتاب، فلا بدّ من إحراز ذلك، و هو قليل، فينبغي مراعاة الاحتياط.

تنبيه:

لا يخفي أنّ الشهرة إن أوجبت أن يكون الخبر قطعيّ الصدور و لو مضمونا، كان المخالف للخبر المشهور شاذّا ساقطا عن الحجّية؛ لمخالفته السنّة القطعيّة، و لا- يكون تقديم الخبر المشهور عليه من باب ترجيح أحد الخبرين علي الآخر، حتّي يقال: إنّ من قال بعدم وجوب الترجيحات- كصاحب الكفاية- يقول بحجّية خبر الشاذّ، بل أنّه يكون من تمييز الحجّية عن اللاحجّة، و من ذلك يظهر أنّ خبر عمّار الدالّ علي أنّ البنت تبلغ بثلاث عشرة سنة ليس معارضا لسائر الأخبار حتّي يلاحظ الترجيح بينها، بل هو خبر شاذّ ليس بحجّة حتّي عند صاحب الكفاية.

الترجيح الثالث: الترجيح بموافقة الكتاب، و له صورتان:

الصورة الاولي: أن يكون الخبر المخالف للكتاب بحيث لو كان وحده و لم يكن له معارض، كان مخصّصا للكتاب، بناء علي تخصيص الكتاب بخبر الواحد،

ص: 406

والممانع عن تخصيصه ابتلاؤه بمعارض مثله، كما إذا تعارض أكرم زيدا العالم، ولا تكرم زيدا العالم، و كان في الكتاب عموم يدلّ علي وجوب إكرام العلماء، و حينئذ لو لم يكن في الخبر المخالف سائر المرجّحات، قدّم الموافق عليه؛ لموافقته للكتاب و ابتلاء الآخر بمعارض في رتبته. و أمّا إن كان في المخالف مرّجّح علي الموافق من الأصدقيّة أو المخالفة للعامّة، ففي ترجيح أيّهما و جهان.

قال الشيخ الأنصاري رحمه الله: إنّ مقتضي القاعدة في هذا المقام أن يلاحظ الخبران مع قطع النظر عن الكتاب، فإن كان الخبر المخالف أرجح من الموافق صدورا و جهة اخذ به و يخصّص به الكتاب، و إن لم يكن أرجح اخذ به تخييرا و يخصّص به الكتاب، و وجهه أنّ الخاص ليس معارضا للعام؛ لأنّه قرينة علي المراد به، فلا- معارضة بين الخبر الخاصّ و الكتاب، لكن لما كان مبتلي بالمعارض و هو الخبر الموافق، فلا بدّ من علاج معارضته بالترجيح أو التخيير.

إن قلت: إنّ أخبار العرض علي الكتاب تدلّ علي لزوم أخذ الخبر الموافق للكتاب.

قلت: هذه الأخبار محمولة علي ما إذا كان الخبر مخالفا للكتاب بالمباينة (1) انتهى ملخصا.

ثمّ عدل عنه و قال: إنّ من أخبار العرض علي الكتاب ما دلّ علي ترجيح الخبر الموافق علي المخالف، و المراد به في مقام الترجيح ترجيح الموافق للعموم علي المخالف للعموم، و المراد بالمخالفة في أخبار العرض الدالّة علي أنّ المخالف زخرف المخالفة بالمباينة و لا بأس بالتفكيك.

أقول: تقدّم أنّ المخالف للكتاب أعمّ من المخالفة بالتباين و العموم 8.

ص: 407

و الخصوص، ولكن الظاهر الأخذ بالخبر الموافق للكتاب إن كان الخبر المخالف أصدق راويا أو مخالفا للعامة فقط.

الصورة الثانية: أن يكون ظاهر الكتاب الأمر بشيء بصيغة افعال مثلا، وكان الخبران المتعارضان أحدهما دالاً علي جواز الترك، والآخر دالاً علي وجوب العمل، وحينئذ لو كان الخبر الدال علي جواز الترك وحده، لكان قرينة علي التصرف في ظاهر الكتاب، لكن الخبر الآخر يترجح عليه بموافقته للكتاب فيقدم عليه.

قال الشيخ الأنصاري رحمه الله: إن الموافق كذلك للكتاب يتقدم علي المخالف إن لم يكن فيه مرجح، وهو واضح. وإن كان فيه مرجح، فإن كان أدلية الراوي، فأيضاً يتقدم الموافق؛ لأن أدلية المخالف لا يقاوم قطعياً الكتاب الموافق للخبر الآخر، وأيضاً يتقدم علي الترجيح بمخالفة العامة؛ لأن التقيّة غير متصورة في الكتاب الموافق للخبر الموافق للعامة، ويتقدم علي المرجحات الخارجية؛ لأن الأمانة المستقلة المطابقة للخبر الغير المعبرة لا تقاوم الكتاب المقطوع الاعتبار (1) انتهى.

و الحاصل أن المرجح المضموني مقدم علي سائر المرجحات.

أقول: إن كان الخبر المخالف للكتاب مشهوراً و معمولاً به عند أصحاب الأئمة عليهم السلام كشف ذلك عن صدوره عنهم عليهم السلام فينبغي الأخذ به.

الترجيح الرابع: الترجيح بمخالفة العامة، فإن كان ترجيح المخالف من أجل دلالة علي صدور الآخر تقيّة، كان مرجحاً جهتياً، أي: يرجح كون الخبر المخالف صادراً لبيان الحكم الواقعي، والآخر صادراً تقيّة، وإن كان ترجيح المخالف من أجل أقربية مضمونه للواقع و مخالفة الآخر له من حيث أنّ أحكام العامة تستند إلي 9.

ص: 408

القياس و الاستحسان و الأخبار المكذوبة، فيكون الترجيح بمخالفة العامة مرجحاً مضمونياً، كالشهرة عند الأصحاب، أي: أن مضمون الخبر مطابق للواقع بالنسبة إلي الخبر الآخر.

و علي الأول، أي: كونه مرجحاً جهتياً، فإذا عارضه مرجح صدوري، بأن كان الخبر المخالف للعامة خبر الصادق، و الخبر الموافق لهم خبر الأصدق، ففي تقدّم الأصدق كما اختاره الشيخ الأنصاري رحمه الله، أو تقديم الصادق المخالف للعامة، كما اختاره الوحيد رحمه الله (1) و الميرزا الرشتي رحمه الله (2)، أو التخيير بينها إن لم يحرز أقتوائية أحدهما مناطاً، كما اختاره المحقق الخراساني رحمه الله، ووجه.

و لا يخفي أنه علي الثاني، أي: كونه مرجحاً مضمونياً، فالظاهر من الشيخ الأنصاري رحمه الله أنه مقدّم علي المرجح الصدوري، فإنه قال في ذيل كلامه في تقديم المرجح الصدوري علي الخبر المخالف للعامة: هذا كلّ علي تقدير توجيه الترجيح بالمخالفة باحتمال التقيّة. أمّا لو قلنا بأنّ الوجه في ذلك كون المخالف أقرب إلي الحقّ و أبعد عن الباطل، كما يدلّ عليه جملة من الأخبار، فهي من المرجّحات المضمونيّة، و سيجيء حالها مع غيرها (3) انتهى.

و قال في الأمر الثاني في ذيل المرجح الخارجي غير المعبر، بعد أن ذكر أنّ المرجح المضموني مقدّم علي المرجح السندي، قال: و كذلك الكلام- أي: تقديم المرجح المضموني علي مخالفة العامة- في الترجيح بمخالفة العامة، بناء علي أنّ الوجه فيه هو نفي احتمال التقيّة (4) انتهى. 7.

ص: 409

1- الفوائد ص 120.

2- بدائع الأفكار ص 455 و 457.

3- فرائد الاصول ص 813.

4- فرائد الاصول ص 817.

أي: يقدم المرجح المضموني الموجود في الخبر الموافق للعامّة علي المخالف لهم، بناء علي أنّ تقديم المخالف من باب احتمال التقيّة في الموافق دونه. وأمّا بناء علي أنّ المخالف لهم أقرب إلي الواقع، فهو أيضا مرجح مضموني، فلا يتقدّم الموافق لهم المشتمل علي المرجح المضموني علي المخالف؛ لأنّهما متساويان في الاشتمال علي المرجح المضموني.

و بما ذكرنا ظهر أنّ ما أورده عليه في الكفاية: بأنّ حديث فرعيّة جهة الصدور علي أصله إنّما يفيد إذا لم يكن المرجح الجهتي من مرجحات أصل الصدور بل من مرجحاتها (1). إنّما يتوجّه عليه بناء علي أنّ لا يكون مخالفة العامّة من المرجحات المضمونيّة، وإلاّ فإنّها مقدّمة علي المرجح السندي عنده.

و الذي ينبغي أن يقال: هو أنّ الأمر إن دار بين أصل صدور الخبر الموافق للعامّة و عدم صدور الخبر الآخر المخالف، يقدم أصل الصدور، و هو الخبر الموافق للعامّة؛ لأنّه لا يبقى مجالاً للحمل علي التقيّة، فكلام الشيخ متين. و أمّا ما أورده عليه في الكفاية، فهو خلاف المعهود من صدور أخبار التقيّة عنهم، كما تقدّم.

و أمّا ما أورده عليه الوحيد رحمه الله، و اختاره في بدائع الأفكار، علي ما حكاه في الكفاية من أنّه إذا اختلف الخبران من حيث الصدور، قدّم الأرجح صدوراً، و لا يجوز التعبد بصدورهما و حمل أحدهما علي التقيّة، و لازمه عدم جواز التعبد بما إذا لم يكن أحدهما أرجح صدوراً، بل كانا متساويين و حمل أحدهما علي التقيّة مع أنّه يلتزم به. فيرد عليه أنّه يحتمل صدور الموافق و كونه موافقاً للواقع، و يحتمل عدم صدور المخالف للعامّة، و صدوره مخالفاً للحكم الواقعي.

و الحاصل أنّ دليل التعبد بحجّية الخبر يشملهما علي السواء، و حينئذ يحمل 9.

ص: 410

1- كفاية الاصول ص 519.

أحدهما علي التقيّة، بخلاف ما إذا كان أحدهما أرجح صدورا، فإنّ تقديمه يوجب عدم شمول دليل حجّية الخبر للآخر. فتأمل.

وأمّا إن دار بين الأصدق و سائر صفات الراوي بدون عمله بالخبر، قدّم المخالف للعامة، و أمّا مع عمل الأصدق الأفقه، فينبغي مراعاة الاحتياط؛ لأنّ مقتضى مقبولة عمر بن حنظلة تقديم الخبر الواجد للصفات.

فذلّة:

ينبغي أن يقال: إنّ الناس مكلفون بما تضمّنته الأخبار التي بأيدينا، فكّلّ خبر لم يكن له معارض يعمل به إلاّ إذا كان موجبا لتخصيص الكتاب و نحوه فيحتاط، و قد تقدّم كيفيّة، و إن تعارضت عمل بالمشهور منها عملا عند أصحاب الأئمّة عليهم السّلام لأنّه يستبعد عملهم به من دون معرفة بصدوره، أو صدوره تقيّة، فيكون كالمقطوع الصدور يخصّص به الكتاب، لكن لا طريق لنا غالبا إلي إثبات شهرة عملهم.

و يمكن إحرازها بكثرة رواية مضمون الخبر، كالأخبار الواردة في عدم إرث الزوجة من العقار.

فأول المرجّحات شهرة عمل أصحاب الأئمّة الكاشفة علما أو اطمئنانا عن فتوي المعصوم.

ثمّ بعد ذلك يرجّح بموافقة الكتاب؛ لأنّ الخبرين مشمولان لدليل الحجّية، و لا يقوي الخبر المخالف علي تخصيص الكتاب؛ لأنّ له معارضا في مرتبة ظهوره، فلا دليل علي رفع اليد عن ظاهر الكتاب، فالترجيح بموافقة الكتاب ثاني الترجيحات.

ثمّ بعد ذلك لا بدّ من الاحتياط بين الخبرين، إن لم يحرز صدور أحدهما تقيّة من حيث عدم وضوح مذهب المخالفين و نحوه، فالترجيح بمخالفة العامة يكون بإحراز موافقة أحد الخبرين لجميع العامة بحيث لا يحتمل التقيّة في الخبر الآخر،

و هو ثالث المرجّحات، وإن لم يمكن الاحتياط بين الخبرين ولم يحرز الصادر تقيّة و دار الأمر بين الأحداث و مخالف العامة، علي حسب ما يقال من أنّه مخالف للعامة، احتاط بين الأحداث و مخالف العامة إن أمكن و إلاّ تخيّر.

و الوجه فيما ذكرنا أنّ اختلاف الأخبار ليس منشؤها منحصرًا في التقيّة، و أخبار العلاج مع عدم وضوح سند بعضها متعارضة في أنفسها، فمقتضي ملاحظة جميع الاحتمالات ما ذكرناه من تقديم الشهرة المذكورة، ثمّ موافقة الكتاب، ثمّ الاحتياط، ثمّ الترجيح بما يكون أقرب إلي الواقع، فتدبّر.

الفصل الثاني: في الاجتهاد و التقليد

إشارة

لا يخفي أنّه يجب بحكم العقل علي كلّ أحد أن يعمل بما يستقلّ به العقل الضروري، فإذا استقلّ عقل غير البالغ بقبح قتل من لا يستحقّ القتل فقتله، فإنّه يستحقّ العقاب، و حديث رفع القلم يرفع الأحكام الشرعية غير ما استقلّ به عقله؛ لأنّ الظاهر من القلم ما كتبه الشارع عليه. و أمّا ما استقلّ به عقله، فلم يضعه عليه قلم التكليف حتّي يرفع عنه رفع القلم.

و يجب علي البالغ أن يعمل في كلّ ما لا يستقلّ به عقله بما ورد في الشرع من الضروريات، و إلاّ وجب عليه تعلّمه بالاجتهاد أو بالتقليد أو بغيرهما إذا أفاد العلم، أو بالاحتياط و لو بالتبعيض، بأن يكون في البعض مقلّدًا، و محتاطًا في بعض آخر، و ذلك لأنّ الأحكام علي قسمين:

القسم الأول: الأحكام الشرعية، و هي أحكام واقعية أولية و أحكام ظاهرية مجعولة للشكّ، فإنّ الأحكام التي جاء بها النبي صلّي الله عليه و آله قد بيّن قسما منها، و أودع قسما منها عند أوصيائه المعصومين عليهم السّلام، لكن بعد وقوع واقعة السقيفة و عدم

التصدّي لأمر الأمة ممّن هو منصوب عليه من الله سبحانه اختفي بعضها ولم يظهر بعضها الآخر، فصار التكليف الواقعي الثانوي للشيعة هو ما دلّ عليه الكتاب العزيز بشرائطه المقرّرة، وما دلّت عليه الأخبار الصادرة عن النبي صلّي الله عليه وآله والأئمّة عليهم السّلام، وما استقلّ به العقل بشرائطه.

وما خفي من الأحكام الأولية ولم يصل إلينا فهو موضوع عنّا، فإنّ الله لا يكلف نفساً إلّا ما آتاها، فكلّ واقعة لها حكم واقعي أولي مودع عند الأئمّة المعصومين عليهم السّلام، وحكم ثانوي وهو ما يتّوه مع ما فيه من التقيّة صدورا أو موردا.

وقد استفاضت الأخبار بأنّ لكلّ واقعة حكما معيّنا عند المعصومين عليهم السّلام، وقد أورد جملة من أخبارها في كتاب هداية الأبرار (1).

ثمّ إنّ العمل بهذه الأحكام يتوقّف خارجا عليّ تعلّمها، أو تعلّم الحجّة عليها، أي: ما جعله الشارع حجّة، أو استقلّ العقل بحجّيته، وتعلّمها طرق:

الأول: تعلّمها من الأدلّة، وهو يحصل من وجهين:

أحدهما: تعلّم الأحكام المعلومة، كالذي قامت الضرورة عليه، أو دلّ نصّ الكتاب، أو النصّ المسموع عن المعصوم، ونحو ذلك ممّا يكون طريقا لثبوت الحكم حسّا.

ثانيهما: تعلّمها من الدليل فيما إذا كان محتاجا إليّ إعمال النظر بإثبات دليّة الدليل ودلالته، وحمل أحد الدليلين عليّ الآخر، وحمله عليّ بيان الحكم الواقعي أو غيره، وأمثال ذلك ممّا هو المذكور في اصول الفقه.

ولا بدّ أن يصل المكلف إليّ العلم بالحجّة عليّ الحكم، سواء حصل له العلم³.

ص: 413

بالحكم الواقعي أم لم يحصل. وعبّر في الأخبار عمّن اتّصف بذلك بالفقيه والعارف بالأحكام، وفي الاصطلاح بالمجتهد؛ لأنّه يتحمّل الجهد والمشقة في الوصول إليّ الحجّة عليّ الحكم من مداركه.

الثاني: تعلّم الحكم ممّن تعلّم الحكم، أو ممّن تعلّم الحجّة عليه عليّ النحو الأوّل، وإن لم يصدق عليه عنوان التقليد، كما إذا سمع من الخطباء فحصل له اليقين، وعبّر عنه في الاصطلاح بالتقليد، وإن لم يصدق مفهوم التقليد عليّ بعضه، ويوجد لفظ التقليد في بعض الأخبار.

الثالث: أن يتعلّم كيفية الاتيان بالجامع لم احتمالات الأدلّة، أو أقوال من تعلّم الحكم عليّ النحو الأوّل، ويعبّر عنه بالاحتياط، فعمل المحتاط موقوف عليّ تعلّم كفيته، وهو أصعب من تعلّم الحكم تقليداً.

القسم الثاني: الأحكام العقلية، وهي عليّ قسمين:

القسم الأوّل: حكم العقل بلزوم فعل أو تركه بعد إدراكه المصلحة الملزمة بالفعل أو المفسدة الملزمة بالترك، كحسن العدل وقبح الظلم، وهذا الحكم العقلي يستلزم الحكم الشرعي أيضاً، لأنّ الشارع أكبر العقلاء، فهو أيضاً يحكم بهما. وهذا ما يقال من أنّ ما حكم به العقل حكم به الشرع.

وهذه الأحكام تعمّ البالغ الحدّ الشرعي وغير البالغ، فإذا استقلّ عقل غير البالغ عليّ قبح قتل نفس ظلماً، فإن ارتكبه فهو يستحقّ العقاب عليه.

القسم الثاني: حكمه بلزوم العمل بالأحكام الشرعية والأحكام العقلية المذكورة دفعا للضرر، كالفرار من العقاب أو شكر المنعم. وهذا حكم العقل في مرحلة الامتثال.

و مرحلة الامتثال و كفيته و ما يتوقّف عليه لا دخل للمولي فيها لا وضعاً و لا رفعاً؛ لأنّ المولوية فيها إن اقتضت الامتثال تسلسل.

ثم إن العمل بالأحكام الشرعية يتوقف عادة علي تعلمها، فهو راجع إلي مرحلة الامتثال، فيكون وجوب التعلم من القسم الثاني من الأحكام العقلية، يجب عقلا علي البالغ كما يجب علي غيره قبل بلوغه إذا علم أنه لا يقدر علي الامتثال بعد البلوغ إن ترك التعلم قبله؛ لأنه إذا التفت إلي أنه مكلف عند البلوغ استقل عقله الضروري به.

و ذكرنا في بحث مقدّمة الواجب أنّ التكليف سواء كان منجزاً أو معلقاً أو مشروطاً له مقامان: مقام جعل الحكم و هو يرتبط بالمولي، و عليه بيان جميع ما يرتبط به، و بعد بيانه فلا حالة منتظرة حتّي في التكليف المشروط إلاّ حصول شرطه. و مقام يرتبط بالعبد و هو الامتثال، و لا عذر له في ترك امتثاله من غير ناحية وجود شرطه، فإذا علم تحقّق الشرط بعد ذلك، و علم أنّه لا يتمكّن من امتثاله إلاّ بتحصيل مقدّماته قبل وجود الشرط و جب عليه تحصيله، و لذا نقول: إنّه لو علم بأنّه لا يتمكّن من الماء و التراب بعد دخول الوقت و جب عليه تحصيله قبله.

و إن شئت توضيح ذلك، فارجع إلي عرف الموالي و العبيد، فإذا أمر المولي عبده بأن يكرم زيدا إن جاءه علي نحو الواجب المشروط، و علم العبد بمجيئه و أنّه لا يتمكّن من تحصيل مقدّمات ضيافته و إكرامه بعد مجيئه، و جب عليه تحصيله قبل ذلك. و أمّا ما قيل من أنّ المقدّمة تابعة لذيها في الاطلاق و الاشتراط، فهو غير صحيح، بناء علي عدم وجوبها شرعا، كما هو المحقّق.

و قد تلخّص ممّا ذكر أنّه لا- عقاب علي ترك التعلم؛ لأنّ وجوبه عقلي في مرحلة الامتثال، و لذا لو اتّفق مطابقة العمل للواقع صحّ و لم يعاقب، هذا كلّّه في الأحكام الالزامية.

و أمّا الأحكام غير الالزامية، فلا يجب امتثالها و لا تعلمها، لكنّ لما كانت

الاحاطة بالأحكام الالزامية غير ميسرة إلا بعد الاحاطة بغيرها وجب تعلّمها.

وقد تحصّل ممّا ذكرناه أنّ وجوب التعلّم عقلي مقدّمة للامثال لتوقّفه عادة عليه، وإن كان قد يتفق الامتثال بدون التعلّم. وقيل في وجوب التعلّم وجوه اخرى:

الأول: أن يكون وجوباً شرعياً نفسياً لنفسه، بأن يكون عمل من طابق عمله الواقع بدون التعلّم صحيحاً لكنّه يعاقب علي ترك التعلّم، للأمر بالسؤال من أهل الذكر، ولما روي أنّ طلب العلم فريضة، ولما روي عن أمير المؤمنين عليه السّلام: إنّ كمال الدين طلب العلم والعمل به، ألا وإنّ طلب العلم أوجب عليكم من طلب المال. وغيرها.

وقد جمع الأخبار الدالّة علي وجوب التعلّم في الباب الأوّل من مقدّمات جامع الأحاديث.

وفيه نظر، فإنّه مخالف للأخبار؛ لظهورها في الارشاد إلي توقّف الاعتقادات الصحيحة في اصول الدين والعمل بالأحكام الشرعية علي التعلّم، ولا تدلّ علي الوجوب النفسي الموجب لتعدّد العقاب علي تارك العمل جهلاً تقصيراً، أحدهما علي ترك العمل، و ثانيهما علي ترك تعلّم الحكم.

الثاني: أن يكون وجوبه نفسياً لا - لنفسه بل لغيره: إمّا للتّهيوّ لايجاب غيره، أو لانبعاثه عن نفس مصلحة الواقع ايصالاً له بعنوان آخر. اختاره المحقّق الخراساني في متن الكفاية (1)، بناء علي عدم اتّصاف الواجب المشروط و الموقّت بالوجوب إلا بعد الشرط و الوقت، كما هو ظاهر الأدلّة و فتاوي المشهور.

وفيه نظر، لما تقدّم من أنّ الوجوب عقلي محض.

الثالث: أن يكون الوجوب عقلياً يستقلّ به العقل، ولعلّه مراد المحقّق 7.

ص: 416

الخراساني في هامش الكفاية (1)، فلاحظ، ولعله يرجع إلي ما ذكرناه.

الرابع: أن يكون الوجوب شرطياً لتوقف صحّة العبادة والمعاملة عليه، وعلي ذلك فالعبادة المطابقة للواقع المقرونة مع قصد القرية باطلة؛ لفقد شرطها وهو التعلّم، وكذا المعاملة.

قال في الحدائق: المشهور بينهم عدم معذورية الجاهل، وفرّعوا علي ذلك بطلان عبادته، وهو عندهم من لم يكن مجتهداً ولا مقلداً وإن طابقت الواقع (2) انتهى.

أقول: وسيأتي عدم اشتراط التعلّم في صحّة العبادة.

الخامس: أن يكون الوجوب طريقياً، بمعنى ايجابه بداعي تنجيز الواقع عند الموافقة، والإعذار عند المخالفة.

أقول: هذا شبيه بالوجوب المقدّم، ثمّ إنّه هل يجب التقليد بناء علي أنّه الالتزام ونحوه زائداً علي وجوب التعلّم وجوباً مقدّمياً أو وجوباً نفسياً، أو لا يجب كما هو الأظهر؟ يأتي الكلام عليه في مسائل التقليد.

تتميم: إنّ حجّية الاجتهاد بالمعني الذي يقوله العامّة والمعني الذي يقوله الخاصّة أي الشيعة، ممّا ينبغي أن يبحث عنها في الاصول، كما بحث عنها في الذريعة والعدّة؛ لأنّ مسائل الاصول هي مباحث الحجّة في الفقه، وعليه ينبغي تقديمه علي بحث التعادل والترجيح؛ لأنّ الترتيب الطبيعي يقتضي البحث عن كلّ واحد من الحجج، ثمّ البحث عن تعارضها، وعليه جري في القوانين والفصول، لكن من لاحظ أنّ الاجتهاد هو إعمال القواعد المذكورة في الاصول، فهو غاية الاصول، كان ينبغي له أن يبحث عنه في الخاتمة، كما صنعه في الكفاية.

ويقع الكلام في الاجتهاد والتقليد والعمل بالاحتياط في ثلاثة مقامات: 7.

ص: 417

1- كفاية الاصول ص 426.

2- الحدائق الناظرة 1:77.

إشارة

وفيه فصول:

الفصل الأول: في تعريف الاجتهاد

إشارة

لا- يخفي أنّ كلمة الاجتهاد ما وردت في الأخبار بالمعني الذي اصطاحه الاصوليون من الامامية، وإّما ذكره في كتبهم، قال السيّد المرتضى رحمه الله في الذريعة: فأما الاجتهاد، فموضوع في اللغة لبذل الوسع و الطاقة في الفعل الذي يلحق في التوصل إليه بالمشقة، كحمل الثقل و ما جري مجراه، ثم استعمل فيما يتوصل به إلي الأحكام من الأدلة علي وجه يشق (1).

وقال المحقق في المعارج: الاجتهاد في عرف الفقهاء بذل الجهد في استخراج الأحكام الشرعية، وبهذا الاعتبار يكون استخراج الأحكام من أدلة الشرع اجتهادا؛ لأنها تبثني علي اعتبارات نظرية ليست مستفادة من ظواهر النصوص في الأكثر، سواء كان ذلك الدليل قياسا أو غيره، فيكون القياس علي هذا التقرير أحد أقسام الاجتهاد.

فإن قيل: يلزم علي هذا أن يكون الامامية من أهل الاجتهاد.

قلنا: الأمر كذلك، لكن فيه إبهام من حيث إنّ القياس من جملة الاجتهاد، فإن استثنى القياس كنا أهل الاجتهاد في تحصيل الأحكام بالطرق النظرية التي ليس أحدها القياس (2) انتهى.

ثم إنّ الاجتهاد اصطلاحا قد عرّف بتعاريف:

ص: 418

1- الذريعة للشريف المرتضى 2:672.

2- المعارج ص 179.

الأول: ما ذكره العلامة الحلبي رحمه الله في مبادئ الوصول، قال: الاجتهاد هو استفراغ الوسع في النظر فيما هو من المسائل الظنية الشرعية علي وجه لا زيادة فيه. ثم ذكر أن الاجتهاد يفيد الظن، وأنه قد يخطيء ويصيب، ولا يجوز للمعصومين، ويجوز للعلماء الاجتهاد باستنباط الأحكام من العمومات في القرآن والسنة وبترجيح الأدلة المتعارضة، أما بأخذ الحكم من القياس والاستحسان فلا (1) انتهى.

أقول: لعل ظاهر كلامه عدم إطلاق الاجتهاد علي اليقين الحاصل بالحكم الواقعي من الكتاب والسنة، ومراده من الظن بالحكم الظن بالحكم الواقعي.

أما الحكم الظاهري -و بعبارة اخري: وظيفة المكلف في الظاهر- فهو قطعي إن دلّ الدليل القطعي علي حجّية الاجتهاد، أو دلّ دليل قطعي علي حجّية ظنّ المجتهد الحاصل من كلمات العلماء والأخبار، كما يظهر من صاحب الجواهر أنه يري حجّية ظنّ المجتهد الحاصل من كلمات العلماء والأخبار.

حيث قال: لكن الانصاف أن التأمل في عبارات الأصحاب والروايات يورث الفقيه الظنّ بالجواز لظهورها في إرادة المسح بما بقي عدم استتفاف الماء الجديد، كما هو مذهب العامة (2).

وقال: فإنّ الآية «فليستعفف» وإن اشتملت علي الأمر الظاهر في الوجوب خصوصا في أوامر الكتاب، لكن المادّة تشعر بالندب، فيضعف الظنّ بإرادته.

وقال: نعم يقوي الظنّ بما سمعته من انطباق ذلك علي اجرة المثل (3).

إن قلت: إن مراده بالظنّ في مقابل الأدلة القطعية، كالظواهر وخبر الواحد، لا.

ص: 419

1- مبادئ الوصول ص 240.

2- جواهر الكلام 2: 192.

3- جواهر الكلام 28: 443-444.

قلت: ظاهر كلامه الظنّ الشخصي؛ لأنّ قوله تعالى وَ مَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسِّرْ تَعْفُفًا (1) نظير قوله تعالى وَ لَيْسَ تَعْفُفِ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا (2) فكيف صار مادّة «فليستعفف» مشعرة بالندب إلاّ بظنه الشخصي، ولاحظ سائر الموارد التي يذكر فيها اعتبار ظنّ المجتهد.

وقد تعرّض لحجّية ظنّ المجتهد مفصّلاً في مفاتيح الاصول، قال: وللآخرين أيضاً وجوه أي لمن قال بحجّية ظنّ المجتهد (3) فلاحظ.

وقال أيضاً: الثاني: قال جدّي في جملة كلام له: وبالجملة الأصل عدم حجّية الظنّ، خرج من ذلك ظنّ المجتهد بالاجماع والضرورة الخ (4).

وقال أيضاً: الثامن حاصله بناء علي أصالة حجّية الظنّ أنّ الظنّ الذي قام دليل ظنيّ علي حجّيته حجّة، وهل يلحق به الظنّ الذي يشكّ في حجّيته و لم يقم دليل ظنيّ علي حجّيته و لا علي عدم حجّيته، فيكون الأصل فيه الحجّية أو لا؟ المعتمد الأوّل (5).

الثاني: ما عن الشيخ البهائي من أنّه ملكة يقتدر بها علي استنباط الحكم الفرعي من الأصل فعلا أو قوّة قريبة (6).

قوله «أو قوّة» عطف علي «فعلا» أي: يقتدر فعلا أو قوّة قريبة لفقد بعض 5.

ص: 420

1- سورة النساء: 6.

2- سورة النور: 33.

3- مفاتيح الاصول ص 460.

4- مفاتيح الاصول ص 491.

5- مفاتيح الاصول ص 492.

6- الزبدة ص 115.

شروط الاستنباط الفعلي، كالاتفات إلى المسألة و دليلها و استحضر مداركها، وقيل: عطف علي «ملكة» و هو بعيد.

و لعلّ ظاهر قوله «يقتدر» أنه يقتدر علي القطع بوظيفة المكلف بسبب استنباط الحكم الفرعي لا الاستنباط الظني، إلا إذا قام دليل قطعي علي حجّية ظنّ المجتهد.

و ظاهر قوله «ملكة» أنّ الاجتهاد هي الملكة نفسها و إن لم يستنبط بالفعل، و لذا اورد عليه بأنّ عنوان الفقيه و العارف بالأحكام و نحوهما المذكور في الأخبار لا يصدق إلاّ علي من كانت له حجّة علي أحكامهم، و ملكة الاجتهاد تحصل دائما بسبب معرفة العلوم التي يتوقّف عليها الاستنباط لا بنفس الاستنباط، بخلاف ملكة السخاوة و الشجاعة و نحوهما، فإنّها قد تحصل بتكرّر الفعل المناسب لها.

أقول: ظاهر هذا التعريف للاجتهاد أنّ ملكة الاجتهاد تحصل و إن لم يستنبط صاحبها أصلا.

و فيه نظر أولا: أنّ الاستنباط يتوقّف علي معرفة لحن كلامهم، و لا- يحصل ذلك إلاّ بعد الاطلاع علي الأخبار و تطبيق الكبريات علي الصغريات، و لا تحصل الملكة بدون المرور علي الأخبار.

و ثانيا: أنّ ملكة الاستنباط لا تحصل إلاّ بعد معرفة علم الاصول، و هي لا تحصل إلاّ بعد الاستنباط، فإنّ من مسائله مسألة حجّية الخبر الواحد، و حجّية الاستصحاب، و البراءة الشرعية، و هذه المسائل لا تنقح إلاّ بعد ايراد أدلّة الطرفين و ترجيح أحد الطرفين، و هذا الاستنباط مسانخ للاستنباط في الحكم الفرعي.

الثالث: ما جعله في الكفاية (1) أولي، و هو استفراغ الوسع في تحصيل الحجّة علي الحكم، و زاد عليه بعضهم، فقال: تحصيل الحجّة علي الحكم عن ملكة، 9.

ص: 421

و الأولي أن يقال: تحصيل الوظيفة الفعلية بإقامة المؤمن عليها، ولا يخفي أن ذلك لا يحصل بدون الملكة.

والذي ينبغي أن يقال: إن بعض الأحكام يترتب علي الاجتهاد بمعني الملكة، وبعضها يترتب علي الاستنباط عن ملكة، فمن الأول حرمة التقليد عليه، لعدم شمول أدلته لمن يتمكن من تحصيل الوظيفة العملية بإقامة الحجّة عليه.

و من الثاني وجوب عمله بما استنبطه و نفوذ قضائه و جواز تقليده، و هي متفرّعة علي عنوان الفقيه و العارف بأحكامهم الناظر في الكتاب و السنّة، إن استخرج الوظيفة العملية من ظاهر الكتاب و الأخبار، مع ملاحظة القرائن الحالية و المقالية علي حسب استفادة المشافهين و المخاطبين بهما، نظير فقهاء أصحاب الأئمّة عليهم السّلام كزرارة و أضرابه، أو من حكم العقل المتّفق عليه، أو الاجماع و الشهرة الكاشفين عن رأي المعصوم، فإذا استنبط الفقيه كذلك جاز تقليده و نفذ حكمه فيما استنبطه و إن كان حكماً واحداً.

مسألان:

المسألة الأولى: لا فرق في حجّة فتوي المجتهد بين الانسدادي و الانفتاحي

إذا كان مجتهداً بالمعني المذكور، أي: مستنبطاً من الكتاب و السنّة، سواء علي القول بالكشف أو الحكومة، و أمّا إذا كان مقتضياً الانسداد حجّة كلّ ظنّ و إن كان حاصلًا من غير الكتاب و السنّة، فهو و إن كان حجّة علي نفسه، لكن في نفوذ قضائه و جواز تقليده في المسألة التي ظنّ بها إشكال.

و أمّا ما ذكره صاحب الكفاية من أنّ الانسدادي ليس عالماً بالحكم، فالرجوع إليه ليس من رجوع الجاهل إلي العالم بل إلي الجاهل، و قضية مقدّمات الانسداد حجّة ظنّه عليه، لأنّه الذي انسدّ عليه باب العلم و العلمي، و العقل يحكم بحجّيته عليه، أو يكشف عن جعل الشارع ظنّه حجّة عليه، فيشكل جواز تقليده، و كذا نفوذ

قضائه؛ لأنه ليس ممن يعرف الأحكام، مع أن معرفتها معتبرة في الحاكم كما في المقبولة إلي آخر ما أفاده (1).

ففيه أنه ينبغي التفصيل الذي ذكرناه، فإن كانت نتيجة المقدمات حجّة الأخبار وظواهرها العرفية كان مثل القائل بالانفتاح وإن كانت مطلق ظنّ المجتهد وإن كان خارجاً عن الانتهام العرفي مثلاً، أو كان حاصلًا من غير الكتاب والسنة، فهو كالقائل بالانفتاح القائل بحجّة ظنّ المجتهد لا دليل علي جواز تقليده ونفوذ حكمه (2).

المسألة الثانية: الاجتهاد ينقسم إلي مطلق و متجزّيء

، والمراد بالأول القدرة علي استنباط جميع الفروع من أدلتها، والمراد بالثاني القدرة علي استنباط بعض المسائل علي وجه لم يكن فرق بينه وبين المطلق في استنباطه، فمن لا يقدر علي استنباط المسائل المبنية علي مسألة اجتماع الأمر والنهي، أو لا يقدر علي استنباط بعض المسائل التي تختلف الروايات فيها اختلافاً شديداً، لكنّه يقدر علي استنباط أحكام المياه مثلاً كما يستنبط المجتهد المطلق فهو متجزّيء، ولا ريب في امكانه ووقوعه، والظاهر جواز عمله به و جواز تقليده ونفوذ قضائه وإن كان في مسألة واحدة.

نعم يعتبر فيه وفي المجتهد المطلق أيضاً أن يمرّ علي المسألة مرّة بعد أخرى، فلو أدّى نظره إلي ما يخالف الفقهاء لم يجزّيء علي العمل بنظره، بل يتأمل في المسألة ويمرّ علي سائر المسائل؛ لأنّ نري بالوجدان ازدياد قوّة الاستنباط ولذا يتبدّل الرأي، ولا يقاس الاجتهاد في هذه الأعصار باجتهاد أصحاب الأئمة عليهم السّلام، وبالجملة لا بدّ من أن يطمئنّ بأنّه لا يتبدّل رأيه بعد طول المدّة.

ص: 423

1- كفاية الاصول ص 530.

2- راجع: التنقيح في شرح العروة الوثقى 1:241.

إشارة

وقد ذكروا له شروطاً:

الشرط الأول: معرفة اللغة العربية و قواعد النحو و الصرف

مما يتوقّف عليه فهم الكتاب و السنّة. و يعتبر أن يمارس اللغة العربية حتّى يعرف ظهور الألفاظ في معانيها، و لا بدّ له من التّبّع بعد ذلك و الاستئناس بالروايات ليكون بصيراً بموارد استعمالها.

و حيث قلنا في محلّه: إنّ المعتمد هو ظهور اللفظ عند المخاطبين و عرف الأئمّة عليهم السّلام و روايتهم، فلا بدّ أن يكون عارفاً بالعربية، بحيث يصير نظير المخاطبين و ابن عرفهم، و يستظهر من الألفاظ بمعونة القرينة و ممارسة الأخبار مثل استظهارهم.

و بالجملة لا بدّ أن يكون في مقام الاستظهار خالياً ذهنه عن جميع ما يوجب صرف الظاهر عن ظهوره، بأن لا يكون عظمة استاذة و حسن الاعتقاد به و ما ألفه ذهنه من المحيط الذي يعيش فيه، و من التسالم الذي ربما يتفق في المتأخّرين في بعض المسائل دخيلاً في استظهار المعنى من اللفظ، و قد ذكرنا في بحث حجّية الظواهر تفصيل ذلك، و حصول هذا الشرط صعب، كما أنّ إحراز وجوده في من يدّعي الاجتهاد صعب أيضاً.

ثمّ إنّ هل يكفي التقليد في معرفة هذه العلوم الدخيلة في فهم ظواهر الكلام، فيكتفي بقول لغوي واحد أو نحوي واحد، أو لا بدّ من تحصيل الوثوق من الاستقراء لكلام جماعة من اللغويين و النحويين، فإن لم يحصل يرجع إلي ما يقتضيه دليل الانسداد في الأحكام الشرعية، أو يكفي تحصيل الظنّ من مراجعة الكتب المعدّة لذلك؟ و جوه أقواها أوسطها، و لا يعتمد علي مجرد استظهاره و ظنّه

ما لم يكن مؤيدا بفهم أهل العرف المعاصرين للمعصومين عليهم السلام.

وقيل: إن الأصوليين والفقهاء لم يتركوا شيئا مما يحتاج إليه المجتهد من اللغة وغيرها إلا وتعرضوا له.

أقول: ومع ذلك ينبغي التثبت.

الشرط الثاني: تعلم العلوم العقلية، كعلم المنطق و علم الكلام

، حتى يعرف قبح التكليف بما لا يطاق، وأن الله لا يفعل القبيح، و بطلان الدور و التسلسل، وقاعدة اللطف، و عدم جواز الترجيح من غير مرجح.

أقول: المقدار اللازم من ذلك المذكور في الاصول، و بعضه معلوم ضرورة.

الشرط الثالث: معرفة علم الحديث من حيث الاسناد و الارسال و الصحة

و الضعف

، و أنّ الراوي عادل أو غير عادل. و الاحتياج إلي معرفة الرجال ينبغي أن يعدّ شرطاً علي جميع المباني بعد أن لم يكن جميع أخبارنا قطعية الصدور، بل و لو كان جميعها قطعي الصدور، لكن ربما يكون بعضها معارضا للبعض، و تمييز الأرجح سنداً يتوقف علي معرفة الرجال، بل ربما يكون تمييز ما صدر تقيّة موقوفاً عليه؛ لأنّ رواته من العامة، و هذا العلم قد دون في عصر الأئمة عليهم السلام، و هو يكشف عن أنّه لم يكن مستغني عنه.

قال النجاشي في عبد الله بن جبلة: كان واقفاً، و كان فقيها ثقة مشهوراً، له كتب منها كتاب الرجال. إلي أن قال: و مات سنة تسع عشرة و مائتين (1).

ثمّ إنّ الحاجة إليه تشتدّ علي بعض المباني في حجّية الأخبار، فنذكر بعضها:

أحدها: أن يكون المعتر هو خبر العدل الضابط، أو الثقة الضابط، و من البيّن أنّ علم الرجال متكفّل لصغري ذلك، و لكن لا يخفي أنّه ذكرنا في مسألة حجّية أقوال

ص: 425

الرجاليين أنّ أقوالهم لا- تكون حجّة من باب الشهادة؛ لأنّ مستند الشهادة لا بدّ و أنّ يكون محسوسا، و الرجاليون ربما يجتهدون في توثيقاتهم و تضعيفاتهم، و لا تكون من باب إخبار العدل الواحد أو الثقة في الموضوعات؛ لعدم إحراز كون إخبارهم عن حسّ، مع أنّه لا دليل علي حجّيته في الموضوعات. و لا من باب حجّية قول أهل الخبرة فإنّه نوع تقليد، فإن قيل بحجّية قول أهل الخبرة، فينبغي جواز الرجوع إلي علماء الاصول لكونهم أهل الخبرة، مع أنّ الأمر ليس كذلك، حيث إنّ كلّ مجتهد له مباني اصولية، بل الرجوع إلي الرجاليين لإفادة العلم أو الاطمئنان بصدور الخبر، أو لتقوية القرائن الموجبة لهما، و تفصيله في محلّه.

ثانيها: أنّ يكون المعبر الخبر المظنون الصدور، و الاحتجاج فيه واضح.

ثالثها: أنّ يكون المعبر الخبر المقطوع الصدور لاحتفائه بالقرائن، و أخبار الكتب الأربعة مقطوعة الصدور، و عليه لا حاجة إليه إلاّ في موارد التعارض، خصوصا بناء علي الترجيح بأوصاف الراوي.

رابعها: أنّ يكون المدار علي الوثوق بالصدور، فيكفي الوثوق بالصدور و إنّ حصل من غير مراجعة علم الرجال، كما يكفي الوثوق بالحاصل من تصحيح القدماء، كأرباب الكتب الأربعة و غيرهم.

اختاره الفقيه الهمداني في كتاب الصلاة، قال: إذ ليس المدار عندنا في جواز العمل بالرواية علي أنّصافها بالصحة المصطلحة، و إلاّ فلا يكاد يوجد خبر يمكننا إثبات عدالة روايتها علي سبيل التحقيق، لو لا البناء علي المسامحة في طريقها و العمل بظنون غير ثابتة الحجّية، بل المدار علي وثاقة الراوي، أو الوثوق بصدور الرواية، و إنّ كان بواسطة القرائن الخارجية التي عمدتها كونها مدوّنة في الكتب الأربعة، أو مأخوذة من الاصول المعتمدة مع اعتناء الأصحاب بها و عدم إعراضهم عنها.

و لا شبهة في أنّ قول بعض المزكّين لا يؤثّر في الوثوق أزيد ممّا يحصل من إخبارهم بكونه من مشايخ الاجازة، ولأجل ما تقدّمت الاشارة إليه جرت سيرتي علي ترك الفحص عن حال الرجال، والاكتفاء في توصيف الرواية بالصحة كونها موصوفة بها في السنة مشايخنا المتقدّمين الذين تفحصوا عن حالهم (1).

و يقرب منه ما ذكره المحقّق التراقي رحمه الله في المناهج.

خامسها: الحشويّة الذين ذكرهم المحقّق في أوّل المعتمر، حيث قال: أفرط الحشوية في العمل بخبر الواحد، حتّى انقادوا لكلّ خبر، و ما فطنوا ما تحته من التناقض، فإنّ من جملة الأخبار قول النبي صلّي الله عليه و آله «ستكثر بعدي القالة» و قول الصادق عليه السلام «إنّ لكلّ رجل (2) منّا رجل يكذب عليه» (3).

سادسها: أن يكون المدار علي عمل المشهور بالخبر و إعراضهم عنه، فكلّ خبر عمل به المشهور فهو حجّة، و كلّ خبر أعرضوا عنه فليس بحجّة.

و هو مختار المحقّق، حيث قال بعد الكلام السابق: و التوسّط أصوب، فما قبله الأصحاب أو دلّت القرائن علي صحّته عمل به، و ما أعرض الأصحاب عنه أو شدّد يجب إطراره (4).

ثمّ إنّ عمدة الأقوال في عدم الحاجة إلي علم الرجال هو القول الثالث، و لأربابه أدلّة علي قطعية الأخبار و عدم الحاجة إلي علم الرجال، ذكرناها في بحث حجّة الخبر الواحد، و ذكرنا المختار عندنا في لزوم مراجعة كتب الرجال و الحديث و تقليل احتمال عدم الصدور عن المعصومين. 9.

ص: 427

1- مصباح الفقيه كتاب الصلاة ص 12.

2- كذا في المعتمر، و الصحيح كما في المصادر: إنّ لكلّ رجل منّا رجلا يكذب عليه.

3- المعتمر 1:29.

4- المعتمر 1:29.

الشرط الرابع: معرفة علم الاصول

، وهو ممّا يتوقّف عليه الاستنباط، وينقسم إلى مباحث:

أحدها: ما يرجع إلى ظهور اللفظ وإثبات أنّ اللفظ ظاهر في معناه، ومن هذه الجهة يدخل في الشرط الأول، وهي مباحث الحقيقة الشرعية، والمستقّ، وصيغة الأمر والنهي، والعامّ والخاصّ، والمطلق والمقيّد.

ثانيها: ما يرجع إلى ما يقطع به عقلا، كمباحث الاستلزامات.

وثالثها: ما يستنبط من الأخبار والكتاب، كحجّية خبر الواحد، وحجّية ظواهر الكتاب، والبراءة والأستصحاب، والتعادل والترجيح، ومن هذه الجهة يتوقّف علي الممارسة، وأن يكون في فهم الأخبار كأحد أبناء عرف المخاطبين، ومن هذه الجهة يكون كاستنباط المسائل الفقهية في الاستظهار من الأدلّة.

و لا يخفي أنّ المقدار المحتاج إليه من الاصول هو أن لا يحتمل الاصولي احتمالا عقلايا أنّه يوجد مباني اصولية توجب تغيير مبني مسألة فقهية، فإذا احتمل فعلية المراجعة إلى آرائهم وإن كان إلى المتأخّر عنه في الرتبة.

الشرط الخامس: التمكن من الاطلاع علي آيات الأحكام و محالّ الأخبار

والاجتماعات و الشهرة و آراء العامة و محيط صدور الأخبار

، فإنّ ذلك دخيل في علاج الأخبار المختلفة المتعارضة، فإنّ منشأه في الأغلب التقية: إمّا من المخالفين، أو التقية من أصحابهم عليهم السّلام لقصورهم، أو لمصلحة وقوع الخلاف بينهم، أو لعمل السائل بالتقية، و متي لم يعلم صدوره تقية و عمل به فإنّه يجزيء، و قد فصلنا ذلك في بحث التعادل و الترجيح.

الشرط السادس: أن يكون مضافا إلي ما اكتسبه من ممارسة العلوم ذا قوّة في

الفهم

، و شدّة إدراك، و مزيد فطنة، ليضمّ القواعد بعضها إلى بعض، و يطبقها علي صغرياتها، معتدل السليقة، مستقيم الطبيعة، دون بلادة في الذهن، و شدوذ في

التفكير، و اعوجاج في الفهم، و لعلّ من التزم بعد تحصيل العلوم بكثرة المذاكرة و الحضور عند الأساتذة المهرة مع إخلاص النية يصل إلى ذلك.

الشرط السابع: ما قيل من أن يكون ذا قوّة قدسية، بأن يكون متجنباً عن

المعاصي متّبياً متوكّلاً على الله تعالى

، مستمداً من مدده، قال الله تعالى وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ يُعَلِّمَكُمُ اللَّهُ (1) و في بعض الأخبار أنّ عليّ كلّ صواب نورا، و أنّ الخبر الصحيح ما كان عليه نور، و لا يدرك نوره إلاّ من كان ذا قلب نوراني.

و ذكر له شروط اخري هي مطوية فيما تقدّم:

أحدها: أن لا يكون معوج السليقة و الفهم.

ثانيها: أن لا يكون في قلبه محبّة الاعتراض و إن كان من الزهّاد و العبّاد.

ثالثها: أن لا يكون لجوجا عنودا.

رابعها: أن لا يكون مستبداً برأيه.

خامسها: أن لا يكون له حدة زائدة و يسمّي جربذة.

سادسها: أن لا يكون بليدا.

سابعها: أن لا يكون مدّة عمره متوعّلا في الكلام أو الرياضيات أو الاصول أو النحو.

ثامنها: أن لا يأنس بالتوجيه و التأويل.

تاسعها: أن لا يكون جريئاً في الفتوي.

عاشرها: أن لا يكون مفرطاً في الاحتياط.

ص: 429

إشارة

الاجتهاد بالمعني الذي ذكرناه حجّة، ويجب العمل علي طبقه لوجوه:

أحدها: الأدلة التي أقامها الاصوليون في كلّ مسألة من المسائل الاصولية، و من جملتها: مسألة الخبر الواحد، و حجّة مطلق الظنّ عند انسداد باب العلم و العلمي، و بهذه الأدلة التي أقاموها يقطع بحجّة الاجتهاد، و ينبغي أن يعلم أنّ دعوي قطعية دلالة الأخبار و قطعية سندها مجازفة، و لكن لا بدّ في مقام الاجتهاد من مراعاة الاحتمالات الراجحة الحاصلة بعد التتبع في آيات الكتاب و الأخبار و الأسانيد، فإن كان هناك عامّ قطعي السند واضح الدلالة، فلا يخصّصه إلاّ بما يعلم صحّته دلالة و سندا، و إن لم يكن عامّ كذلك فيعمل بالخبر.

و لا بدّ من ملاحظة زمان صدور الأخبار، فلعلّ هناك قرينة حالية أو مقالية خفيت، و يلاحظ أقوال العامة و أخبارهم، فإنّ لملاحظتها دخلا في الاطلاع علي صدور الأخبار تقيّة أو بغير تقيّة.

و ينبغي ملاحظة معاني الألفاظ حين صدورها، كما ينبغي ملاحظة نسخ كتب الأحاديث. و ترجيح الكتب الأربعة علي غيرها، لاشتهارها و قراءة التلاميذ علي أساندها في الطبقات، و هذا الوجه أوسع و أشمل من الوجهين الآتين؛ لأنّهما مقصوران علي القدر المتيقّن.

ثانيها: أنّه الأحوط، فإنّ ملاحظة الشهرة القدمائية غير المستندة إلي أمر اعتباري الكاشفة احتمالا عن النصّ، و ملاحظة تقوية السند و تصحيحه بالاصطلاحين فيما إذا كان في مقابل الخبر نصّ عام قطعي السند و العمل بالأخبار المودعة في كتب الأصحاب، مع عدم معارضته لعام قطعي إلاّ إذا كان الخبر شاذّا أو ضعيفا جدّا، و القول بالبراءة مع عدم النصّ، و الاحتياط في بعض الموارد التي لا

يحصل فيها الجزم، هو أحسن الطرق للوصول إلي الأحكام الشرعية، ولعلّ ذلك ملاك الأعلمية.

ثالثها: الأخبار الدالة علي أمر الأئمة عليهم السّلام بأصحابهم بالاجتهاد وإمضاء اجتهاداتهم، فيقع الكلام في موضعين: الأوّل أمرهم بالاجتهاد، والثاني كون بعض أصحابهم مجتهدا.

الموضع الأوّل: أمرهم عليهم السّلام بأصحابهم بالاجتهاد

ويدلّ عليه عدّة أخبار، منها: ما رواه في مستطرفات السرائر عن كتاب البنزطي، عن هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السّلام، قال: إنّما علينا أن نلقي إليكم الاصول وعلينا أن تفرّعوا.

وروي البنزطي عن الرضا عليه السّلام قال: علينا إلقاء الاصول وعلينا أن نفرّع (1).

وفي البحار باب علل اختلاف الأخبار، عن عوالي اللالي مرسلًا عن زرارة وأبي بصير عن الباقر عليه السّلام والصادق عليه السّلام مثله (2). لكن في هداية المسترشدين قال: وصحيح زرارة وأبي بصير. لكنّا لم نعرّض عليه.

أقول: لعلّ المراد بالفرّع تطبيق العام علي أفرادها، والمطلق علي مصداقه، كما يصنعه الفقهاء والرواة، مع أنّ أفهامهم تختلف لعدم وضوح ذلك في جميع الموارد.

ويؤيّد خبر إسحاق بن عمّار أنّه قال: قال لي أبو الحسن الأوّل عليه السّلام: إذا شككت فابن علي اليقين، قلت: هذا أصل؟ قال: نعم (3).

ومنها: ما رواه إبراهيم الكرخي، عن أبي عبد الله عليه السّلام، قال: حديث تدريه خير

ص: 431

1- وسائل الشيعة 18:41 ب 6 ح 51 وح 52.

2- بحار الأنوار 2:245.

3- من لا يحضره الفقيه 1:351.

من ألف ترويه، ولا- يكون الرجل منكم فقيها حتى يعرف معاريض كلامنا، وإنّ الكلمة من كلامنا لتتصرف علي سبعين وجها لنا من جميعها المخرج (1).

و عن مصباح اللغة: المعراض التورية و أصله الستر، يقال: عرفته في معراض كلامه وفي لحن كلامه و فحوي كلامه بمعني (2).

و منها: خبر علي بن حسان الواسطي، عمّن ذكره عن داود بن فرقد، قال:

سمعت أبا عبد الله عليه السّلام يقول: أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا، إنّ الكلمة لتتصرف علي وجوه، فلو شاء إنسان لصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب (3).

و منها: خبر أبي جعفر الأحول، عن أبي عبد الله عليه السّلام، قال: أنتم أفقه الناس ما عرفتم معاني كلامنا، إنّ كلامنا لينصرف علي سبعين وجها (4).

أقول: لأنّهم لم يتمكّنوا من التصريح بالحقّ للتقية من المخالفين و حفظ مقامهم، لئلاّ يكثر الطعن عليهم، فكانوا يبيّنون الحقّ بالاشارة إليه، بحيث إنّ المخاطب لو كان فقيها عارفا بمذاهبهم عرف مرادهم، وإن كان ظاهر الكلام يمكن توجيهه علي نحو لا ينافي التقية.

كما قال أمير المؤمنين عليه السّلام فيما رواه زرارة، قال: قلت لأبي جعفر عليه السّلام: إنّ أناسا رَووا عن أمير المؤمنين عليه السّلام أنّه صلّي أربع ركعات بعد الجمعة لم يفصلهنّ بتسليم، فقال: يا زرارة إنّ أمير المؤمنين عليه السّلام صلّي خلف فاسق، فلمّا سلّم و انصرف قام أمير المؤمنين عليه السّلام فصلّي أربع ركعات لم يفصل بينهنّ بتسليم، فقال له رجل إلي جنبه: يا أبا الحسن صلّيت أربع ركعات لم تفصل بينهنّ، فقال: أمّا أنّه أربع ركعات 7.

ص: 432

1- بحار الأنوار 184:2 ح 5.

2- المصباح المنير ص 403.

3- وسائل الشيعة 117:27 عن معاني الأخبار ص 1.

4- بحار الأنوار 199:2 ح 57.

مشبهات، فسكت، فوالله ما عقل ما قال (1). فإنه عليه السلام لم يصرح ببطلان الصلاة خلف الفاسق.

ومنها: ما عن المفضل، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: خبر تدريه خير من عشرة ترويه، إن لكل حقيقة حقاً، ولكل صواب نورا، ثم قال: إنا والله لا نعد الرجل من شيعتنا فقيها حتى يلحن له فيعرف اللحن (2).

ومنها: ما عن أبي عبيدة الحداء، قال: قال لي أبو جعفر عليه السلام في حديث: يا أبا عبيدة إنا لا نعد الرجل فقيها عالما حتى يعرف لحن القول، وهو قول الله عز وجل وَ لَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ (3).

وقال الصادق عليه السلام في مرفوعة أبي علي: إعرفوا منازل شيعتنا بقدر ما يحسنون من رواياتهم عنا، فإننا لا نعد الفقيه منهم فقيها حتى يكون محدثاً، فقليل له: أو يكون المؤمن محدثاً؟ قال: يكون مفهماً، والمفهم المحدث (4).

وعن زيد الزراد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال أبو جعفر عليه السلام: يا بني اعرف منازل الشيعة علي قدر روايتهم و معرفتهم، فإن المعرفة هي الدراية للرواية، و بالدرايات للروايات يعلو المؤمن إلي أقصى درجات الايمان الحديث (5).

وعن الرضا عليه السلام قال: من ردّ متشابه القرآن إلي محكمه، فقد هدي إلي صراط مستقيم، ثم قال عليه السلام: إن في أخبارنا محكما كمحكم القرآن، و متشابهها كمتشابه القرآن، فردوا متشابهها إلي محكمها، و لا تتبعوا متشابهها دون محكمها4.

ص: 433

1- فروع الكافي 3:374، و التهذيب 3:266.

2- بحار الأنوار 2:208 ح 101 و 51:112.

3- وسائل الشيعة 16:202.

4- وسائل الشيعة 27:149 ح 38.

5- بحار الأنوار 1:106 و 2:184.

فتصلّوا (1).

ومنها: خبر عمر بن حنظلة، وفيه قوله عليه السّلام: انظروا إلي من كان منكم قد روي حديثنا و نظر في حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا.

وفيه أيضا: الحكم ما حكم به عدلهم و أفقهم و صدقهم في الحديث (2).

و مثله خبر داود بن الحصين، و خبر موسى بن أكيل (3).

ومنها: خبر حمزة بن حمران، عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: ما أعاد الصلاة فقيه قطّ يحتال لها و يدبرها حتّى لا يعيدها (4).

فإنّه لأطلاع علي القواعد الفقهية يعرف و جوه تصحيح الصلاة.

ومنها: موثّق زرارة، قال: سمعت أبا جعفر عليه السّلام يقول: أحبّ للرجل الفقيه إذا أراد أن يطلق امرأته أن يطلقها طلاق السنّة الحديث (5).

الموضع الثاني: في اجتهاد أصحاب الأئمة عليهم السّلام

إشارة

ونذكر بعض ما عثرنا عليه ممّا ورد في بعض الرواة:

منهم: زرارة، فإنّه كان فقيها يعرف ما صدر عنهم تقيه و غير ذلك.

روي حمران بن أعين، قال: قلت لأبي جعفر عليه السّلام: جعلت فداك إنّما نصليّ مع هؤلاء يوم الجمعة و هم يصلّون في الوقت، فكيف نصنع؟ فقال: صلّوا معهم، فخرج حمران إلي زرارة، فقال له: قد امرنا أن نصليّ معهم بصلاتهم، فقال زرارة: هذا ما

ص: 434

1- وسائل الشيعة 115:27 ح 22 باب وجوه الجمع بين الأحاديث المختلفة.

2- اصول الكافي 1:67.

3- من لا يحضره الفقيه 8:3، و بحار الأنوار 220:2.

4- جامع أحاديث الشيعة 2:456.

5- فروع الكافي 65:6 ح 3.

يكون إلا بتأويل، فقال له حمران: قم حتّي نسمع منه، قال: فدخلنا عليه، فقال له زرارة: إنّ حمران أخبرنا عنك أنك أمرتنا أن نصلّي معهم فأنترت ذلك، فقال لنا:

كان الحسين بن علي عليهما السّلام يصلّي معهم الركعتين، فإذا فرغوا قام فأضاف إليهما الركعتين (1). والمستفاد منه ممّا يرتبط بالاجتهاد امور:

أحدها: أنّه لا يصحّ دعوي تخصيص العموم في كلّ مورد، وإلا كان يقول زرارة: إنّ جواز الصلاة في يوم الجمعة أخصّ من عموم ما دلّ علي المنع عن الصلاة معهم، ولعلّه لكون ما دلّ علي المنع آيباً عن التخصيص، أو لكونه حيث علم أنّ الامام يتّقي كثيرا لم يكن العموم حجّة بنظره.

الثاني: أنّ المعصوم عليه السّلام ربما يجمل ويكل البيان إلي سائر ما ورد عنهم.

الثالث: تقرير المعصوم لاجتهاد زرارة، حيث عرف أنّ ظاهر الكلام غير مراد.

ويحتمل أن يكون الامام أراد ايقاع الاختلاف، وكان الوظيفة هو جواز الصلاة معهم في الجمعة؛ لأنّ العامّة يهتمّون بصلاة الجمعة ما لا يهتمّون بغيرها، لكن حيث أصرّ زرارة علي ذلك، فأجاب عليه السّلام بأنّ التقية تتأدّي بذلك، لكن هذا إذا لم يعرفوا أنّ عمل الشيعة علي ذلك.

وروي زرارة عن حمران بزيادة علي ما مرّ، أنّه قال: قال لي أبو عبد الله عليه السّلام:

إنّ في كتاب علي عليه السّلام: إذا صلّوا الجمعة في وقت فصلّوا معهم، قال زرارة: قلت له أي لحمران: هذا ما لا يكون، اتّفاك، عدوّ الله أقتدي به؟ قال حمران، كيف اتّقاني و أنا لم أسأله هو الذي ابتدأني؟ وقال: في كتاب علي عليه السّلام إذا صلّوا الجمعة في وقت فصلّوا معهم، كيف يكون هذا منه تقية؟ قال: قلت: قد اتّفاك هذا ممّا لا يجوز حتّي قضى أنا اجتمعنا عند أبي عبد الله عليه السّلام، فقال له حمران: أصلحك الله حدّثت 2.

ص: 435

هذا الحديث الذي حدّثني به أنّ في كتاب علي عليه السّلام إذا صلّوا الجمعة في وقت فصلّوا معهم، فقال: هذا ما لا يكون عدوّ الله فاسق لا ينبغي لنا أن نقتدي به ولا نصليّ معه، فقال أبو عبد الله عليه السّلام: في كتاب علي عليه السّلام إذا صلّوا الجمعة في وقت فصلّوا معهم، ولا تقوم من مقعدك حتّى تصليّ ركعتين آخرين. قلت: فأكون قد صليّت أربعاً لنفسي لم أقتد به، فقال: نعم فسكّت و سكت صاحبي و رضينا (1).

والمستفاد منه امور زائدة علي الخبر السابق:

أحدها: إنكار حمران أن يكون ذلك تقية، لأنّ الامام ابتداء في الكلام وأسندته إلي كتاب علي عليه السّلام، فلو اقتضت التقية أن يتّقي الامام، فإنّما يقتضيه إن كان بعض العامّة حاضرا في مجلسه، ثمّ إنّه لا حاجة إلي إسناد الحكم الصادر تقية إلي كتاب علي عليه السّلام؛ لأنّ التقية من الضرورة، والضرورة تقدّر بقدرها، وهذا اجتهاد منه.

ثانيها: إصابة زرارة في عدم الأخذ بظاهر الخبر، وخطأه في الحمل علي التقية، وهذا هو الاجتهاد.

ثالثها: ما فهمه من أنّه يصليّ لنفسه ولا يقتدي به، فإذا ورد نظيره فنفهم ذلك منه، فيكون مثل ما فهمه حمران، لكن الانصاف أنّ بعض اجتهاد المتأخّرين لا يكون من هذا القبيل.

ثمّ لا يخفي أنّ احتمال تعدّد الواقعة بعيد، والخبر الأوّل مروى عن أبي جعفر عليه السّلام، والثاني مروى عن أبي عبد الله عليه السّلام، لكن سند الأوّل أقوى، فإنّ في السند الثاني علي بن حديد.

ومنها: ما روي عن سلمة بن محرز، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السّلام: إنّ رجلا أرمانيا، قال: و ما الأرمانيا؟ قلت: نبطي من أنباط الجبال مات وأوصي إليّ بتركته 1.

ص: 436

و ترك ابنته، قال: فقال لي: اعطها النصف، قال: فأخبرت زرارة بذلك، فقال لي:

اتّقاك إنّما المال لها، قال: فدخلت عليه بعد فقلت: أصلحك الله إنّ أصحابنا زعموا أنّك اتّقيتني، فقال: لا والله ما اتّقيتني و لكن اتّقيت عليك ان تضمن، فهل علم بذلك أحد؟ قلت: لا، قال: فاعطها ما بقي.

وقريب منه خبر عبد الله بن محرز، وخبره الآخر، لكن فيهما قال أصحابنا:

اتّقاك (1).

و المستفاد منها امور:

أحدها: اجتهاد زرارة والأصحاب.

ثانيها: خطأهم في زعم أنّ عليه السلام اتّقي منه مع أنّه عليه السلام اتّقي عليه.

ثالثها: عدم الضمان في مورد التقيّة، لكن يحتمل أن يكون ذلك لخصوص سلمة.

ثمّ إنّّه عليه السلام يمكن أن يكون عالما بأنّه يعمل بالحكم الواقعي، أو أنّه يجوز لسلمة أن يعمل بذلك.

و عن ابن أبي يعفور، قال: كتّبا بالمدينة، فلاحاني زرارة في نتف الأبط و حلقة، فقلت: حلقة أفضل، و قال زرارة: نتفه أفضل، فاستأذنا عليّ أبي عبد الله عليه السلام فأذن لنا و هو في الحمّة ماطلي قد اطلّي ابطيه، فقلت لزرارة: يكفيك، فقال: لا- لعلّه فعل هذا لما لا يجوز لي أن أفعله، فقال عليه السلام: فيما أنتما؟ فقال: إنّ زرارة لا- حاني في نتف الأبط و حلقة، قلت: حلقة أفضل، و قال زرارة: نتفه أفضل، فقال عليه السلام: أصبت السنّة و أخطأها زرارة، حلقة أفضل من نتفه، و طليه أفضل من حلقة (2).3.

ص: 437

1- فروع الكافي 7:86 ح 3 و 7 و 9.

2- جامع أحاديث الشيعة 16:545 ب 15 ح 14. و رواه بطريق آخر موثّق وفيه اختلاف في بعض مضمونه، جامع أحاديث الشيعة 16:537 ب 2 ح 3.

و هذا الخبر يدلّ علي أنّ زرارة قد اجتهد في ذلك، وتفتّن إلي نكتة دقيقة، وهو أنّ فعل المعصوم ما لم يعلم وجهه لا يكون حجة علي غيره، بناء علي أنّه سمع عن المعصوم أنّ تنفه أفضل، ويدلّ علي اجتهاد ابن أبي يعفور، حيث استنبط من طلي المعصوم أنّ تنفه ليس أفضل.

و كان لزرارة وقت معيّن لا يكون معه غيره حتّي إذا سأل الامام عليه السّلام عن شيء لا يجيبه بالتقية.

ففي صحيحه الوارد في إرث الجدّ، قال: فأتيته من الغد بعد الظهر و كانت ساعتني التي كنت أخلو به فيها بين الظهر و العصر، و كنت أكره أن أسأله إلاّ خاليا خشية أن يفتيني من أجل من يحضره بالتقية الحديث (1).

و كان الأصحاب يعتقدون بفقاهته، فروي عمر بن اذينة، قال: قلت لزرارة: إنّ اناسا حدّثوني عن أبي جعفر و أبي عبد الله عليهما السّلام بأشياء في الفرائض فأعرضها عليك، فما كان منها باطلا فقل هذا باطل، و ما كان حقّا فقل هذا حقّ و لا تروه و اسكت، فحدّثته بما حدّثني به محمّد بن مسلم في الزوج و الأبوين، فقال: هو و الله الحقّ (2).

إلي غير ذلك ممّا روي في شأنه. و لعلّ المستفاد من جميع ما ورد في شأنه أنّه كان مّطّلعاً علي الأخبار الكثيرة عالماً بمواضع التقية، و كان كثيرا ما يحمل الأخبار علي التقية.

و منهم: أبو بصير الذي كان من الأجلاء، روي الكشي بسند لا بأس به عن شعيب العرقوفي، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السّلام: ربما احتجنا أن نسأل عن الشيء 1.

ص: 438

1- فروع الكافي 7:94.

2- فروع الكافي 7:91.

فمن نسأل؟ قال: عليك بالأسدي يعني أبا بصير (1).

وقد كان يجتهد ويرجح بعض الأخبار علي بعض، روي شعيب العرقوفي، قال:

كنت عند أبي عبد الله عليه السلام ومعنا أبو بصير و أناس من أهل جبل يسألونه عن ذبائح أهل الكتاب، فقال لهم أبو عبد الله عليه السلام: قد سمعتم ما قال الله في كتابه، فقالوا له:

نحب أن نخبرنا، فقال: لا- تأكلوها، فلما خرجنا من عنده قال أبو بصير: كلها، في عنقي ما فيها، فقد سمعته و سمعت أباه جميعا يأمران بأكلها، فرجعنا إليه، فقال لي أبو بصير: سله، فقلت له: جعلت فداك ما تقول في ذبائح أهل الكتاب؟ فقال: أليس قد شهدتنا بالغداة و سمعت؟ قلت: بلي، فقال: لا تأكلها؟ فقال لي أبو بصير: في عنقي كلها، ثم قال لي سله الثانية، فقال لي مثل مقالته الاولي و عاد أبو بصير فقال لي قوله الأول في عنقي كلها، ثم قال لي: سله، فقلت: لا أسأله بعد مرتين (2).

و يستفاد منه أمران:

الأول: أن الامام لم يرد أن يصرح بالمنع، ولذا أرجعهم إلي كتاب الله سبحانه في قوله وَ لَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذَكَّرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ (3) لكن لعل ذلك من أجل أنه لا يقبلون منه، فأراد أن يبين أن ذلك موجود في كتاب الله، ويدل عليه ما سبق أنه قال: إن أصحاب أبي خير من أصحابي.

الثاني: أن أبا بصير اجتهد وزعم أن الامام لم يجوز لمصلحة يراها، وأنه لو أصر علي الترخيص ربما يرخص فيه، و لعله لم يتوجه إلي أن الأخبار المجوزة قد صدرت تقية، وأنه لا بد من الأخذ بالأخير في المتعارضين.

وروي ذريح، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ذكر لي أبو سعيد-إلي أن قال: وإذا 1.

ص: 439

1- وسائل الشيعة 103:18.

2- تهذيب الأحكام 66:9.

3- سورة الأنعام:121.

وجّهت الميت للقبلة فاستقبل بوجهه القبلة لا تجعله معترضا كما يجعل الناس، فإني رأيت أصحابنا يفعلون ذلك، وقد كان أبو بصير يأمر بالاعتراض، أخبرني بذلك علي بن أبي حمزة الحديث (1).

ومنهم: أبو حمزة الشمالي، ففي خبر حنان بن سدير، قال: كنت أنا وأبي وأبو حمزة الشمالي وعبد الرحيم القصير وزياد الأحلام حجّاجا، فدخلنا علي أبي جعفر عليه السلام، فرأى زياد قد انسلخ جلده، فقال له: من أين أحرمت؟ قال: من الكوفة، قال: ولم أحرم من الكوفة؟ فقال: بلغني عن بعضكم أنه قال ما بعد الاحرام فهو أعظم للأجر، فقال: ما بلغك هذا إلا كذاب، ثم قال لأبي حمزة الشمالي:

من أين أحرمت؟ فقال: من الربذة، فقال له: ولم؟ قال: لأنّي سمعت أنّ قبر أبي ذرّ بها فأحببت أن لا أجوزه، ثمّ قال لأبي ولعبد الرحيم: من أين أحرمتما؟ فقالا: من العقيق، فقال: أصبتما الرخصة واتبعتما السنّة، ولا يعرض لي بابان كلاهما حلال إلا أخذت باليسير، وذلك أنّ الله يسير يحبّ اليسير، ويعطي علي اليسير ما لا يعطي علي العنف (2).

يستفاد منه اجتهاد أبي حمزة وأنه أخطأ في ذلك، وأنّ زيادا اعتمد علي رواية مع أنّها كانت كذبا، وأنه لو فرض أنّه كان ما فعل جميعهم صحيحا، لكن القاعدة الكلّية التي ينبغي أن يعتمد عليها هو الأخذ باليسير وهو الاحرام من العقيق.

ومنهم: يونس بن عبد الرحمن الذي كان يجتهد، لاحظ الكافي (3)، فقد حكى عن يونس امورا تدلّ علي اجتهاده، نذكر أحدها، قال: ونظير ذلك نظير رجل سرق درهما فتصدّق به، ففعله سرقة حرام وفعله في الصدقة حلال؛ لأنّهما فعلا ن0.

ص: 440

1- جامع أحاديث الشيعة 1:251.

2- وسائل الشيعة 8:235.

3- فروع الكافي 5:570.

مختلفان لا يفسد أحدهما الآخر إلا أنه غير مقبول فعله ذلك الحلال لعلّه مقامه علي الحرام حتّي يتوب و يرجع، فيكون محسوبا له فعله في الصدقة.

و منهم: ابن أبي عمير، روي الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألته عن الرجل يطلق المرأة وقد مسّ كلّ شيء منها إلا أنّه لم يجامعها، ألها عدّة؟ فقال: ابتلي أبو جعفر عليه السلام بذلك، فقال له أبوه علي بن الحسين عليهما السلام: إذا أغلق بابا و أرخي سترا و جب المهر و العدّة، قال ابن أبي عمير: اختلف الحديث في أنّ لها المهر كاملا، و بعضهم قال: نصف المهر، و أنّما معني ذلك أنّ الوالي إنّما يحكم بالحكم الظاهر إذا أغلق الباب و أرخي الستر و جب المهر، و إنّما هذا عليها، إذا علمت أنّه لم يمسه فليس لها فيما بينها و بين الله إلا نصف المهر (1).

و منهم: جميل بن درّاج، روي ابن أبي عمير عنه، عن منصور بن حازم، قال: إنّ المولي يجبر علي أن يطلق تطلقه بئنة، و عن غير منصور أنّه يطلق تطلقه يملك الرجعة، فقال بعض أصحابه: إنّ هذا منتقض، فقال: لا التي تشكوفتقول يجبرني و يضرنّي و يمنعني من الزوج يجبر علي أن يطلقها تطلقه بئنة و التي تسكت و لا تشكو إن شاء يطلقها تطلقه يملك الرجعة (2).

و عن جعفر بن سماعة أنّ جميلا شهد بعض أصحابنا و قد أراد أن يخلع ابنته من بعض أصحابنا، فقال جميل للرجل: ما تقول رضيت بهذا الذي أخذت و تركتها؟ فقال: نعم، فقال لهم جميل: قوموا، فقالوا: يا أبا علي ليس تريد يتبعها الطلاق، قال:

لا، و كان جعفر بن سماعة يتبعها الطلاق في العدّة و يحتجّ الحديث (3).

و عن جعفر بن سماعة أنّه سئل عن امرأة طلقت علي غير السنّة ألي أن 1.

ص: 441

1- فروع الكافي 6:109.

2- فروع الكافي 6:132.

3- فروع الكافي 6:141.

أَتَزَوَّجُهَا؟ فَقَالَ: نَعَمْ، فَقُلْتُ لَهُ: أَلَسْتَ تَعْلَمُ أَنَّ عَلِيَّ بْنَ حَنْظَلَةَ رَوَى: إِيَّاكُمْ وَالْمَطْلُوقَاتِ ثَلَاثًا عَلِيٌّ غَيْرَ السَّنَةِ، فَإِنَّهُنَّ ذَوَاتُ أَزْوَاجٍ، فَقَالَ: يَا بَنِي رَوَايَةَ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ أَوْسَعَ عَلِيٍّ النَّاسَ، رَوَى عَنْ أَبِي الْحَسَنِ أَنَّهُ قَالَ: أَلْزَمُوهُمْ مِنْ ذَلِكَ مَا أَلْزَمُوا أَنْفُسَهُمْ، وَتَزَوَّجُوهُمْ فَلَا بَأْسَ بِذَلِكَ (1).

وَمِنْهُمْ: الْفَضْلُ بْنُ شَاذَانَ، فَإِنَّهُ كَانَ لَهُ اجْتِهَادٌ كاجْتِهَادِ أَهْلِ هَذِهِ الْعَصُورِ فِي الْجُمْلَةِ.

رَوَى الْكَلْبِيُّ فِي الْكَافِيِّ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ، قَالَ: حَدَّثَنِي حَمْدَانُ الْقَلَانِسِيُّ، قَالَ: قَالَ لِي عَمْرُ بْنُ شَهَابٍ الْعَبْدِيُّ: مِنْ أَيْنَ زَعَمَ أَصْحَابُكَ أَنَّ مَنْ طَلَّقَ ثَلَاثًا لَمْ يَقَعْ الطَّلَاقُ؟ فَقُلْتُ لَهُ: زَعَمُوا أَنَّ الطَّلَاقَ لِلْكِتَابِ وَالسَّنَةِ، فَمَنْ خَالَفَهُمَا رَدَّ إِلَيْهِمَا.

قَالَ: فَمَا تَقُولُ فِي مَنْ طَلَّقَ عَلِيَّ الْكِتَابَ وَالسَّنَةَ؟ فَخَرَجَتْ امْرَأَتُهُ أَوْ أَخْرَجَهَا فَاعْتَدَّتْ فِي غَيْرِ بَيْتِهَا تَجُوزُ عَلَيْهَا الْعِدَّةُ أَوْ يَرُدُّهَا إِلَيَّ بَيْتِهِ حَتَّى تَعْتَدَّ عِدَّةَ أُخْرَى، فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ قَالَ: لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ.

قَالَ: فَأَجَبْتُهُ بِجَوَابٍ لَمْ يَكُنْ عِنْدِي جَوَابًا وَمَضَيْتُ، فَلَقِيْتُ أَيُّوبَ بْنَ نُوحٍ فَسَأَلْتُهُ عَنْ ذَلِكَ، فَأَخْبَرْتَهُ بِقَوْلِ عَمْرٍ، فَقَالَ: لَيْسَ نَحْنُ أَصْحَابُ الْقِيَاسِ إِنَّمَا نَقُولُ بِالْأَثَرِ، فَلَقِيْتُ عَلِيَّ بْنَ رَاشِدٍ فَسَأَلْتُهُ عَنْ ذَلِكَ وَأَخْبَرْتَهُ بِقَوْلِ عَمْرٍ، فَقَالَ: قَدْ قَاسَ عَلَيْكَ وَهُوَ يَلْزِمُكَ إِنْ لَمْ يَجْزِ الطَّلَاقُ إِلَّا لِلْكِتَابِ، فَلَا تَجُوزُ الْعِدَّةُ إِلَّا لِلْكِتَابِ، فَسَأَلْتُ مَعَاوِيَةَ بْنَ حَكِيمٍ عَنْ ذَلِكَ، وَأَخْبَرْتَهُ بِقَوْلِ عَمْرٍ، فَقَالَ مَعَاوِيَةَ: لَيْسَ الْعِدَّةُ مِثْلَ الطَّلَاقِ وَبَيْنَهُمَا فَرْقٌ، وَذَلِكَ أَنَّ الطَّلَاقَ فِعْلُ الْمَطْلُوقِ، فَإِذَا فَعَلَ الْمَطْلُوقُ خِلَافَ الْكِتَابِ وَ مَا أَمَرَ بِهِ قَلْنَا لَهُ: ارْجِعْ إِلَيَّ الْكِتَابَ وَالْإِذَا فَعَلَ الطَّلَاقَ، وَالْعِدَّةُ لَيْسَتْ 6.

ص: 442

فعل الرجل ولا فعل المرأة إنما هي أيام تمضي وحيض يحدث ليس من فعله ولا من فعلها، إنما هو فعل الله تبارك وتعالى، فليس يقاس فعل الله عز وجل بفعله وفعلها، فإذا عصت وخالفت فقد مضت العدة وباتت بإثم الخلاف، ولو كانت العدة فعلها لما أوقعتنا عليها العدة كما لم يقع الطلاق إذا خالف.

وقال الفضل بن شاذان في جواب أجاب به أبو عبيد في كتاب الطلاق، ذكر أبو عبيد أن بعض أصحاب الكلام قال: إن الله تبارك وتعالى حين جعل الطلاق للعدة لم يخبرنا أن من طلق لغير العدة كان طلاقه عنه ساقطاً، ولكنه شيء تعبّد به الرجال كما تعبّد النساء بأن لا يخرجن من بيوتهنّ ما دمن يعتددن، وإتّما أخبرنا في ذلك بالمعصية، فقال: وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ فُهِلَ الْمَعْصِيَةَ فِي الطَّلَاقِ إِلَّا كَالْمَعْصِيَةِ فِي خُرُوجِ الْمُعْتَدَّةِ مِنْ بَيْتِهَا؟ أَلَسْتُمْ تَرَوْنَ أَنَّ الْأُمَّةَ مَجْمُوعَةً عَلَيَّ أَنَّ الْمَرْأَةَ الْمُطَلَّقَةَ إِذَا خَرَجَتْ مِنْ بَيْتِهَا أَيَّاماً أَنَّ تِلْكَ الْأَيَّامَ مُحْسَبَةٌ لَهَا فِي عَدَّتِهَا وَإِنْ كَانَتْ لِلَّهِ فِيهِ عَاصِيَةٌ، فَكَذَلِكَ الطَّلَاقُ فِي الْحَيْضِ مُحْسَبٌ عَلَيَّ الْمُطَلَّقِ وَإِنْ كَانَ فِيهِ عَاصِيَةٌ.

قال الفضل بن شاذان: أمّا قوله إن الله عز وجل لما جعل الطلاق للعدة لم يخبرنا أن من طلق لغير العدة كان الطلاق عنه ساقطاً، فليعلم أن مثل هذا إنما هو تعلق بالسرّاب إنّما يقال لهم: إنّ أمر الله عز وجل بالشّيء هو نهى عن خلافه، وذلك أنّه جلّ ذكره حيث أباح نكاح أربع نسوة لم يخبرنا أنّ أكثر من ذلك لا يجوز، وحيث جعل الكعبة قبله لم يخبرنا أنّ قبله غير الكعبة لا تجوز، وحيث جعل الحجّ في ذي الحجة لم يخبرنا أنّ الحجّ في غير ذي الحجة لا يجوز. وحيث جعل الصلاة ركعة وسجدتين لم يخبرنا أنّ ركعتين وثلاث سجّادات لا يجوز.

فلو أنّ إنساناً تزوّج خمس نسوة لكان نكاحه الخامسة باطلاً، ولو اتّخذ قبله غير الكعبة لكان ضالاًّ مخطئاً غير جائز له، وكانت صلواته غير جائزة، ولو حجّ في

غير ذي الحجّة لم يكن حاجبًا و كان فعله باطلا، ولو جعل صلاته بدل كلّ ركعة ركعتين و ثلاث سجّادات لكانت صلاته فاسدة و كان غير مصلّ؛ لأنّ كلّ من تعدّي ما امر به و لم يطلق له ذلك كان فعله باطلا فاسدا غير جائز و لا مقبول، فكذلك الأمر و الحكم في الطلاق كسائر ما بيّنا و الحمد لله.

و أمّا قولهم: إنّ ذلك شيء تعبّد به الرجال كما تعبّد به النساء أن لا يخرجن ما دمن يعتدن من بيوتهنّ، فأخبرنا ذلك لهنّ بالمعصية، و هل المعصية في الطلاق إلاّ كالمعصية في خروج المعتدّة من بيتها في عدّتها، فلو خرجت من بيتها أيّما كان ذلك محسوبا لها، فكذلك الطلاق في الحيض محسوب و إن كان عاصيا.

فيقال لهم: إنّ هذه شبهة دخلت عليكم من حيث لا تعلمون، و ذلك أنّ الخروج و الاخراج ليس من شرائط الطلاق كالعدة؛ لأنّ العدة من شرائط الطلاق، ذلك أنّه لا يحلّ للمرأة أن تخرج من بيتها قبل الطلاق و لا بعد الطلاق، و لا يحلّ للرجل أن يخرجها من بيتها قبل الطلاق و لا بعد الطلاق، فالطلاق و غير الطلاق في حظر ذلك و منعه واحد، و العدة لا تقع إلاّ مع الطلاق، و لا تجب إلاّ بالطلاق، و لا يكون الطلاق لمدخول بها و لا عدّة، كما قد يكون خروجا و إخراجا بلا طلاق و لا عدّة، فليس يشبه الخروج و الاخراج بالعدّة و الطلاق في هذا الباب.

و إنّما قياس الخروج و الاخراج كرجل دخل دار قوم بغير إذنهم فصلّي فيها، فهو عاص في دخوله الدار و صلاته جائزة؛ لأنّ ذلك ليس من شرائط الصلاة؛ لأنّه منهي عن ذلك صلّي أو لم يصلّ، و كذلك لو أنّ رجلا غصب ثوبا أو أخذه و لبسه بغير إذنه فصلّي فيه لكانت صلاته جائزة و كان عاصيا في لبسه ذلك الثوب، لأنّ ذلك ليس من شرائط الصلاة؛ لأنّه منهي عن ذلك صلّي أو لم يصلّ.

و كذلك لو أنّه لبس ثوبا غير طاهر أو لم يطهّر نفسه أو لم يتوجّه نحو القبلة لكانت صلاته فاسدة غير جائزة؛ لأنّ ذلك من شرائط الصلاة و حدودها لا يجب

إلا للصلاة، وكذلك لو كذب في شهر رمضان وهو صائم بعد أن لا يخرج كذبه من الايمان لكان عاصيا في كذبه ذلك و كان صومه جائزا؛ لأنه منهي عن الكذب صام أو أفطر. ولو ترك العزم علي الصوم أو جامع لكان صومه باطلا فاسدا؛ لأن ذلك من شرائط الصوم و حدوده لا يجب إلا مع الصوم.

و كذلك لو حجّ و هو عاقق لوالديه و لم يخرج لغرمائه من حقوقهم لكان عاصيا في ذلك و كانت حجّته جائزة؛ لأنه منهي عن ذلك حجّ أو لم يحجّ. ولو ترك الاحرام أو جامع في إحرامه قبل الوقوف لكانت حجّته فاسدة غير جائزة؛ لأن ذلك من شرائط الحجّ و حدوده لا يجب إلا مع الحجّ و من أجل الحجّ.

فكلّ ما كان واجبا قبل الفرض و بعده فليس ذلك من شرائط الفرض؛ لأن ذلك أتى علي حدّه و الفرض جائز معه، فكلّ ما لم يجب إلا مع الفرض و من أجل الفرض، فإنّ ذلك من شرائطه، لا يجوز الفرض إلا بذلك علي ما بيّناه، ولكن القوم لا يعرفون و لا يميّزون و يريدون أن يلبسوا الحقّ بالباطل.

فأما ترك الخروج و الاخراج فواجب قبل العدة و مع العدة، و قبل الطلاق و بعد الطلاق، و ليس هو من شرائط الطلاق و لا من شرائط العدة، و العدة جائزة معه، و لا تجب العدة إلا مع الطلاق و من أجل الطلاق، فهي من حدود الطلاق و شرائطه علي ما مثلنا و بيّنا، و هو فرق واضح و الحمد لله.

و بعد فليعلم أنّ معني الخروج و الاخراج ليس هو أن تخرج المرأة إلي أبيها أو تخرج في حاجة لها أو في حقّ ياذن زوجها مثل مأتم أو ما أشبه ذلك، و إنّما الخروج و الاخراج أن تخرج مراغمة أو يخرجها زوجها مراغمة، فهذا الذي نهى الله عزّ و جلّ عنه، فلو أنّ امرأة استأذنت أن تخرج إلي أبيها أو تخرج إلي حقّ لم نقل إنّها خرجت من بيت زوجها، و لا يقال إنّ فلانا أخرج زوجته من بيتها، إنّما يقال ذلك إذا كان ذلك علي الرغم و السخط، و علي أنّها لا تريد العود إلي بيتها

فأمسكها علي ذلك، وفيما بيّنا كفاية.

فإن قال قائل: لها أن تخرج قبل الطلاق بإذن زوجها و ليس لها أن تخرج بعد الطلاق و إن أذن لها زوجها، فحكم هذا الخروج غير ذلك الخروج، و إنما سألتك عنه في ذلك الموضع الذي يشتهه، و لم نسألك في هذا الموضع الذي لا يشتهه، أليس قد نهيت عن العدة في غير بيتها، فإن هي فعلت كانت عاصية و كانت العدة جائزة، فكذلك أيضا إذا طلق غير العدة كان خاطئا و كان الطلاق واقعا و إلا فما الفرق؟

قيل له: إن فيما بيّنا كفاية من معني الخروج و الاخراج ما يجتريء له عن هذا القول؛ لأن أصحاب الأثر و أصحاب الرأي و أصحاب التشيع قد رخصوا لها في الخروج الذي ليس علي السخط و الرغم و أجمعوا علي ذلك.

فمن ذلك ما روي ابن جريح عن ابن الزبير، عن جابر أن خالته طلقت فأرادت الخروج إلي نخل لها تجده، فلقيت رجلا فنهاها، فجاءت إلي رسول الله صلي الله عليه و آله فقال لها: اخرجي فجدّي نخلك لعلك أن تصدّقي أو تفعلي معروفا.

و روي الحسن، عن حبيب بن أبي ثابت، عن طاووس أن رجلا من أصحاب النبي صلي الله عليه و آله سئل عن المرأة المطلقة هل تخرج في عدتها؟ فرخص في ذلك.

و ابن بشير، عن المغيرة، عن إبراهيم أنه قال في المطلقة ثلاثا: إنها لا تخرج من بيت زوجها إلا في حق، من عيادة مريض، أو قرابة، أو أمر لا بد منه.

مالك، عن نافع، عن ابن عمر أنه كان يقول: لا تبيت المبتوتة و المتوفّي عنها زوجها إلا في بيتها. و هذا يدلّ علي أنه قد رخص لها في الخروج بالنهار.

و قال أصحاب الرأي: لو أن مطلقة في منزل ليس معها فيه رجل تخاف فيه علي نفسها أو متاعها كانت في سعة من النقلة، و قالوا: لو كانت بالسواد فطلّقها زوجها هناك فدخل عليها خوف من سلطان أو غير ذلك كانت في سعة من دخول المصر،

وقالوا: للامة المطلقة أن تخرج في عدتها، أو تبيت عن بيت زوجها. وكذلك قالوا أيضا في الصبية المطلقة.

قال: وهذا كله يدل على أن الخروج غير الخروج الذي نهى الله عز وجل عنه، وإنما الخروج الذي نهى الله عز وجل عنه هو ما قلنا أن يكون خروجها على السخط و المراغمة، وهو الذي يجوز في اللغة أن يقال: فلانة خرجت من بيت زوجها، وإن فلانا أخرج امرأته من بيته، ولا يجوز أن يقال لسائر الخروج الذي ذكرنا عن أصحاب الرأي والأثر والتشيع: إن فلانة خرجت من بيت زوجها، وإن فلانا أخرج امرأته من بيته؛ لأن المستعمل في اللغة هذا الذي وصفنا، والله التوفيق (1).

فإنك ترى اختلاف هؤلاء من جهة الفقهة والاجتهاد، وإن الفضل تنبه إلي مسألة اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده، ومسألة اجتماع الأمر والنهي، والتمسك باللغة في معني الخروج، وهذه كلها اجتهادات.

ثم لا يبعد أن يكون قوله «وقال الفضل بن شاذان» من كلام الكليني حكاه عن كتابه، كما قال في المدارك: لكن الظاهر أن كتب الفضل رحمه الله كانت موجودة بعينها في زمن الكليني رضي الله عنه (2).

وقال في الفقيه: وقال الفضل بن شاذان: اعلم أن الجد بمنزلة الأخ أبدا يرث، ويسقط حيث يسقط، وغلط الفضل في ذلك، إلي آخر كلامه و نقل استدلاله ورد عليه (3). فيظهر أن كتاب الفضل كان بأيديهم. 8.

ص: 447

1- فروع الكافي 92:6-96.

2- مدارك الأحكام 380:3.

3- من لا يحضره الفقيه 208:4.

إن الرواة عن الأئمة المعصومين عليهم السلام كانوا علي صنفين:

الصنف الأول: من يروي ما سمع عن المعصومين بلا واسطة أو بواسطة، وهؤلاء يعتمد علي سماعهم وروايتهم إن كانوا ثقات.

الصنف الثاني: الفقهاء، وقد أمضوا عليهم السلام فقاهتهم بما تقدّم بيانه، وكان الاجتهاد و الفقاهاة عندهم هو تمييز الخبر الصادر تقيه عن غيره، و تطبيق العام علي الأفراد الظاهرة، و نحو ذلك ممّا لا يخرج عن المحاوره و الاستظهار، و تمييز الثقة عن غيره بالمعاشرة أو قريب منها.

وأمّا الاجتهاد في الأعصار المتأخّرة، فهل هو عين اجتهاد أصحاب الأئمة عليهم السلام أو مغاير له؟ فيه قولان:

الأول: أنّ الاجتهاد في العصرين واحد لا اختلاف بينهما إلا في الصعوبة و السهولة، اختاره في التنقيح (1).

الثاني: أنّه يختلف في العصرين، يظهر من المحقق الاصفهاني حيث قال: و من الواضح صدق التفقه في الصدر الأول بتحصيل الأحكام بالسماع من النبي صلّي الله عليه و آله أو الإمام عليه السلام.

إلي أن قال: بل الافتاء و القضاء أيضا كان في الصدر الأول بنقل الخبر.

إلي أن قال: و ممّا ذكرنا في طيّ الكلام من أنّ الافتاء في الصدر الأول كان بنقل الخبر لا بإظهار الرأي، تعرف ما في الاستدلال بما دلّ علي جواز الافتاء و الاستفتاء، كما يظهر بالمراجعة إلي موارد إطلاقاته في الأخبار، و هكذا الأمر في قوله «فللعوام أن يقلّدوه» فإنّ التقليد عرفا صادق علي قبول ما أخبر به الغير أيضا

ص: 448

من غير دليل علي المخبر به، بل الظاهر من نفس هذه الرواية المتضمنة لهذه الفقرة هذا المعني، فراجع (1).

وأقول: والظاهر الإختلاف الفاحش بين الاجتهاد في هذا العصر والاجتهاد في عصر الأئمة عليهم السلام ويظهر ذلك في امور:

منها: اجتهادهم في هذا العصر في رجال الحديث، فيعتمدون علي الظنون الرجالية، ويعتمدون علي الظنون في تمييز الثقات من غيرهم، مثلاً عمر بن يزيد مشترك بين الثقة وغيره، فيرجح كونه الثقة بدعوي الانصراف، وهذا من الظن.

ومنها: الاعتماد علي شهرة العلماء في جبر السند والدلالة.

ومنها: الجمع بين الأخبار علي نحو لم يعلم كونه كذلك، لا سيما مثل انقلاب النسبة، إلي غير ذلك مما يظهر للمتتبع.

ولعلّ الفقه الذي يكون شبيهاً بفقه أصحاب الأئمة عليهم السلام هو عدم طرح الأخبار مهما أمكن، والعمل بظواهر الكتاب الواضحة، مع الاطلاع علي قرائن الحال والمقال حين صدور الأخبار، والاطلاع علي اللغة وقواعدها. وحمل الاطلاق علي الأفراد الشائعة المتكثرة الغالبة، فإنها هي التي يتبادر إليها الاطلاق، أو تكون القدر المتيقن في مقام التخاطب مع مراعاة خصوصيات الموارد.

ومع بعد العهد عن زمان المعصومين، وعدم وضوح بعض الامور، فينبغي العمل بالاحتياط، وقد ذكرنا كيفية العمل بالأخبار في بحث حجّة الأخبار.

الفصل الرابع: في أحكام الاجتهاد

إشارة

وهي وجوبه الكفائي أو العيني، وحجّيته لنفسه، وجواز تقليده، ونفوذ قضائه

ص: 449

و ولايته، و كون المجتهدين مصييين إذا اختلفوا، أو المصيب واحد منهم، وإجزاء رأيه السابق في صحّة أعماله لو تبدّل رأيه، فيقع الكلام في مسائل:

المسألة الأولى: في وجوب الاجتهاد و عدمه

قيل بوجوبه؛ لأنّ لازم عدم وجوب الاجتهاد أن يكون جميع الناس مقلّدين للعلماء السابقين، بأن يقلّدوا الشيخ المفيد أو الشيخ الطوسي أو المحقّق أو العلامة مثلاً، أو يحتاطون، أو يعملون بالأخبار و لو بترجمتها إلي لغتهم من العارف بها، و الأوّل يكون من تقليد الميت ابتداء و هو غير جائز، كما أنّ الثاني مستلزم للعسر و الحرج (1)، و الثالث متعذّر علي الجميع، و لا ينفع الترجمة مع عدم حمل العام علي الخاص و نحوه.

قلت: يأتي في محلّه عدم ثبوت المنع عن تقليد الميت ابتداء.

و الذي ينبغي أن يقال: إنّ المسائل تتجدّد، فلا بدّ من الاجتهاد بمقدار رفع حوائج الناس في المسائل التي يبتلي بها، و يدلّ عليه قوله تعالي فَلَئِنْ لَا تَفَرُّ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ (2) الآية، فإنّ الاستفادة منها أنّ المطلوب شرعا أن يكون هناك جماعة يعرفون كلّ ما يحتاج إليه الامة في كلّ زمان.

المسألة الثانية: في جواز تقليد من له ملكة الاجتهاد لغيره

هل يجوز له التقليد مع تمكّنه من فعلية الاستنباط أو لا؟ و جهان: من كونه جاهلا بالحكم الشرعي بالفعل، و من انصراف أدلّة جواز التقليد عمّن يتمكّن من الاستنباط، و سيأتي التعرّض له إن شاء الله تعالي.

ص: 450

1- التنقيح 1:65.

2- سورة التوبة: 122.

المسألة الثالثة: في حجة رأي المجتهد لنفسه

قال في الكفاية: ينقسم الاجتهاد إلي مطلق و تجزّي، فالاجتهاد المطلق هو ما يقتدر به علي استنباط الأحكام الفعلية من أمانة معتبرة أو أصل معتبر عقلا- أو نقلا في الموارد التي لم يظفر فيها بها، و التجزّي هو ما يقتدر به علي استنباط بعض الأحكام. إلي أن قال: كما لا إشكال في جواز العمل بهذا الاجتهاد لمن اتّصف به (1). و مقتضي كلامه أنّ المجتهد المطلق لو استنبط حكما أو حكمين كان حجة له.

و قال في التجزّي في الاجتهاد بحجّيته لنفسه (2).

أقول: يشكل كفاية الاعتماد علي استنباط الحكم في المرّة الاولى بدون التكرار في استنباط ذلك الحكم بعينه، بل إنّ ما يري من صعوبة الاجتهاد و ما يري من تبدّل الرأي يزيد الاشكال، فلا بدّ من استنباط أكثر الأحكام حتّي يصير ماهرا و مطلقا علي النظائر حتّي لا يبتلي بتبدّل الرأي، و لا بدّ من تكرار المراجعة للمسألة التي استنبطها.

المسألة الرابعة: في التخطئة و التصويب

هل المجتهدون المختلفون مصيبون أو المصيب أحدهم و الباقون مخطئون؟ لا بدّ لتفتيح البحث من بيان المراد من التخطئة و التصويب. فنقول في بيان المراد من التخطئة و التصويب: كلّ شيء يمكن أن يتغيّر عمّا هو عليه من حسن إلي قبح، و من وجوب إلي حظر، فيجري فيه بحث التخطئة و التصويب، و أمّا ما لا يتغيّر فلا يجري فيه، فلذا لا يجري في الموضوعات

ص: 451

1- كفاية الاصول ص 529.

2- كفاية الاصول ص 533.

الخارجية، كالاتجاه في القبلة، وإلا- لزم تبعية الامور الخارجية لرأي المجتهد، ولا- يجري أيضا في التوحيد و العدل و النبوة و الامامة، فاعتقاد من اعتقد كون النبي كاذبا لا يكون إلا جهلا، هكذا قرره الشيخ في العدة، وقال: و حكي عن قوم شذاذ لا يعتد بأقوالهم أنهم قالوا: كل مجتهد فيها مصيب (1).

و لا يجري البحث في الضروريات، و كذا في المستقلات العقلية، و إلا لزم اجتماع النقيضين. و أما المستقلات غير العقلية، فيمكن إجراء البحث فيها، و محلّ البحث الأحكام الفرعية الشرعية، و مدرّكها أحد أمور:

الأول: أن يكون مدرّكها القياس و الاستحسان، و المصالح المرسلّة، و الأخبار الضعيفة المروية من طرق العامة، و اجتهاد الرأي الذي يقول به العامة، و التصويب فيه قول العامة، و ليس من مذهبنا الاعتماد في الحكم إليها.

الثاني: أن يكون المدرّك الخبر الصحيح، كالخبر المتواتر عن النبي صلّي الله عليه و آله أو المعصومين عليهم السلام، و كان الاختلاف ناشئا عن اختلاف الأفهام و التفاسير، كالاختلاف في معني حديث لا ضرر و لا ضرار، و لا يكون كلا النظيرين المتباينين مصيبين؛ لأنّ المراد واحد واقعا، و كذا لو استظهر أحدهما من قوله «لا تنقض اليقين» عموم حجّة الاستصحاب، و استظهر آخر اختصاصه بالشكّ في الرفع، فيكون أحدهما مخطئا، أي: غير مصيب إلي الواقع و إن كان معذورا.

الثالث: أن يكون المنشأ للاختلاف اختلاف الأخبار مع عدم مرجّح لأحدهما، و في مثله: إمّا يكون الحكم الواقعي التخييري و يكون المختلفان مصيبين، أو يكون الحكم الظاهري التخييري. و ظاهر الشيخ في العدة الأوّل في الخبرين المتعارضين إذا لم يكن ترجيح لأحدهما، قال: و إن لم يمكن العمل بهما جميعا لتضادّهما (2).

ص: 452

وتنافيهما، وأمكن حمل كل واحد منهما علي ما يوافق الخبر الآخر، علي وجه كان الانسان مخيراً في العمل بأيهما شاء (1).

وقد يقال: إنّ المسألة كلامية اقترحتها العامة لتبرير ما صدر عن أصحاب النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فَقَالُوا: إِنَّهُمْ مجتهدون، وكل مجتهد مصيب.

أقول: الذي يظهر من الشيخ الطوسي أنه لا مجال لهذا البحث علي مذهب الشيعة، ومحلّ البحث هو الاجتهاد الذي يراه العامة، وهو تحصيل الرأي بأمر من الاستحسانات الوهمية والأفيسة والاستقراءات ونحوها ممّا لا يكون له واقع، فاختلفوا في أنّ كل مجتهد مصيب بمعني إنشاء حكم واقعي علي ما تعلق به رأي المجتهد المذكور.

وقال الشيخ بعد حكاية أقوالهم: والذي أذهب إليه، وهو مذهب جميع شيوخنا المتكلمين المتقدمين والمتأخرين، وهو الذي اختاره سيّدنا المرتضي قدس الله روحه، وإليه كان يذهب شيخنا أبو عبد الله رحمه الله: أنّ الحق واحد وأنّ عليه دليلاً، من خالفه كان مخطئاً فاسقاً، واعلم أنّ الأصل في هذه المسألة القول بالقياس والعمل بأخبار الآحاد؛ لأنّ ما طريقه التواتر وظواهر القرآن، فلا خلاف بين أهل العلم أنّ الحق فيما هو معلوم من ذلك، وإنّما اختلف القائلون بهذين الأصلين فيما ذكرناه، وقد دللنا علي بطلان العمل بالقياس وخبر الواحد الذي يختص المخالف بروايته، وإذا ثبت ذلك دلّ علي أنّ الحق في الجهة التي فيها الطائفة المحققة إلي آخر ما أفاده فلاحظ (2).

والمستفاد من مجموع كلامه أنّ المجتهد من العامة مخطيء فاسق، لا المجتهد من الشيعة، بل المجتهدون المختلفون منهم مصيبون إن كان مدرّكهم الأخبارة.

ص: 453

1- عدة الاصول 1:148.

2- عدّة الاصول 2:725 الطبعة المحقّقة الجديدة.

المختلفة التي لا ترجيح لبعضها علي بعض، كما صرّح به في بحث حجّية خبر الواحد، و مثله في بحث الاجماع.

وقد ظهر ممّا ذكرنا أنّ العامّة إن كانوا قائلين بإنشاء أحكام علي عدد اجتهادات المجتهدين بالأراء لم يكن محالاً؛ لأنّهم لا يفحصون عن واقع موجود، بل يجتهدون رأيهم.

فما في الكفاية، حيث قال: ولو كان غرضهم منه الالتزام بإنشاء الأحكام علي وفق آراء الأعلام بعد الاجتهاد، فهو ممّا لا يكاد يعقل، فكيف يتفحص عمّا لا يكون له عين و لا أثر، أو يستظهر من الآية أو الخبر (1). ليس في محلّه. نعم هو مناف لما دلّ علي أنّ كلّ واقعة لها حكم واحد، مع قطع النظر عن اجتهاد المجتهدين، وأنّه ليس هناك أحكام متعدّدة في الواقع.

ثمّ إنّنا نتعرّض للتخطئة و التصويب مع قطع النظر عن اختصاص البحث فيهما بالعامّة بالنسبة للاجتهاد الخاصّ بهم، فنتعرّض أولاً للوجوه المذكورة للتصويب:

الأول: أن يكون المراد به الالتزام بإنشاء أحكام في الواقع بعدد الآراء، و كلّ مجتهد يصل في رأيه إلي أحدها: إمّا أنّه تعالي يجبره في تفكيره حتّي يصل إليه، أو أنّه يصل إليه اتّفاقاً و صدفة.

و أورد عليه في الفرائد (2) و الكفاية (3) بأنّه لو فرض إمكانه فهو خلاف الاجماع و الأخبار.

قلت: الاجماع في المسألة ليس إجماعاً فقهيّاً، كما أشار إليه في نهاية الاصول (4). 1.

ص: 454

1- كفاية الاصول ص 536.

2- فرائد الاصول ص 44.

3- كفاية الاصول ص 536.

4- نهاية الاصول ص 151.

نعم ظاهر الأخبار أنّ هناك حكماً واحداً ما لم يكن أخباراً مختلفة صادرة عن المعصومين عليهم السلام.

الثاني: أن لا يكون حكم واقعي أصلاً، وينشأ الحكم علي وفق آراء المجتهدين، وهذا لا يمكن في مثل الخبر الواحد الحاكي عن الواقع، كما نقلناه عن الكفاية.

وقال الشيخ الأنصاري: إنّه تصويب باطل مناف للاجماع و الأخبار الدالّة علي أنّ كلّ واقعة لها حكم واحد. قال في ضمن الوجه الأوّل: أو محكوم بما يعلم الله أنّ الأمانة تؤدّي إليه (1).

الثالث: أن يكون الحكم الواقعي في كلّ واقعة فعليّاً بالنسبة إلي من يمكنه الوصول إليه، وإن لم يتفحص عنه تفصيلاً. وأمّا الجاهل القاصر، فليس مكلفاً بالواقع؛ لأنّ إمكان الوصول إلي الحكم الواقعي شرط لصحة التكليف، فمن لم يقصر في الفحص واجتهد علي حسب الموازين و لم يصل إلي الواقع، فإنّه لا - تكليف له بالواقع، بل عليه أن يعمل باجتهاده، وليس ذلك تصويماً باطلاً، لكن يظهر من الشيخ في الوجه الأوّل أنّه تصويب باطل، وأنّ الأخبار قد تواترت علي اشتراك الحكم بين العالم و الجاهل (2).

أقول: يمكن منعه لما دلّ علي أنّ التكليف مشروط بالوصول، قال الله تعالى:

لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا مَا آتَاهَا (3) و ورد مضمونه في الأخبار، فيصحّ أن يقال:

إنّ كلّ مجتهد ليس بمخطيء، فإنّه إن وصل إلي الواقع فمصيب، وإن لم يصل إليه فلا تكليف له بالواقع، فتأمل. 7.

ص: 455

1- فرائد الاصول ص 44.

2- فرائد الاصول ص 44.

3- سورة الطلاق: 7.

الرابع: الفرض المذكور في الوجه الثالث، لكن مع فرض كون الحكم الواقعي إنشائياً في حق من قامت الأمانة عنده علي خلافه، فالمجتهد يفحص عنه لكن قد يصل إليه وقد لا يصل، وإذا لم يصل فالحكم الفعلي هو ما أدى إليه اجتهاده، فلا مانع من القول بالتصويب بالنسبة إلي الحكم الفعلي.

كما قال في الكفاية: إلا أن يراد التصويب بالنسبة إلي الحكم الفعلي، ثم قال: إنه لا استحالة فيه، بل لا محيص عنه بناء علي اعتبار الأخبار من باب السببية (1).

و أمّا بناء علي أنّ مؤدّيات الطرق و الأمارات أحكاماً طريقية، أي: يجب العمل بها لمجرد كونها طرقاً إلي الواقع و كواشف ظنيّة عنه، بحيث لم يلحظ فيها مصلحة سوي الكشف عن الواقع (2)، فهي ليست أحكاماً حقيقية، فلا تنافي الحكم الواقعي، و كذا بناء علي ما يعتقدّه صاحب الكفاية من أنّ الأمارات منجزات و معدّرات، و كذا علي ما يراه المحقّق النائي من أنّ المجعول فيها العلم تعبداً.

الخامس: أن تكون مصلحة الحكم الظاهري غالبية علي مصلحة الواقع، وهذا هو الوجه الثاني في كلام الشيخ، ويظهر ذلك من الشيخ الطوسي في العدة.

السادس: أن تكون مصلحة الحكم الظاهري مصلحة اخري يتدارك بها مصلحة الواقع بمقدار تركها، وهو الوجه الثالث في كلام الشيخ (3).

و التحقيق أن يقال: إنه لا- تكليف بالحكم الواقعي الأوّلي الموجود في كتاب علي عليه السّلام و غيره ممّا لم يظهره المعصومون عليهم السّلام، أو أظهره و لم يصل إلينا، و ما صدر عنهم و وصل إلينا فيجب العمل به، فإن وصل إلينا و لم يتّضح المراد، فيمكن أيضاً أن يقال: إنّ الحكم لم يصل إلينا لكن ينبغي الاحتياط في بعض الموارد.4.

ص: 456

1- كفاية الاصول ص 536.

2- هذا التفسير للحكم الطريقي المذكور في كلام الشيخ، راجع فرائد الاصول ص 41.

3- فرائد الاصول ص 44.

المسألة الخامسة: ما إذا تبدل رأي المجتهد

إن تبدل رأي المجتهد برأي آخر، أو زال بالتردد، فلا ينبغي الريب في أنه لا يعمل عليه في الأعمال المستقبلية. وأمّا الأعمال السابقة، فعلي القول بالتصويب فلا إشكال في صحتها؛ لأنّ التبدل يكون من قبيل نسخ الحكم الواقعي بحكم آخر.

و أمّا بناء علي التخطيطة، فإن كان مجرد مخالفة التكليف، كما إذا كانت الفتوي السابقة جواز فعل و الفتوي اللاحقة حرمة، فلا إشكال؛ لأنّه كان معذورا. و أمّا إن كان له أثر وضعي كالأعادة أو القضاء و بطلان العقود و الايقاعات، ففي ترتيب الآثار و عدمه وجوه و احتمالات:

أحدها: ترتيب الآثار مطلقا.

ثانيها: عدمه مطلقا.

ثالثها: التفصيل بين ما كان مستند الرأي الأوّل الاصول النقلية الشرعية، أو الأمانة بناء علي القول بالسببية فيجزئىء و إلا فلا يجزئىء، إختاره في الكفاية (1).

رابعها: التفصيل بين أن يكون مدرك الأوّل القطع فلا يجزئىء، و عدمه فيجزئىء.

خامسها: التفصيل بين أن يكون مدرك الأوّل القطع الحاصل من غير الكتاب و السنّة و الاجماع مثلا فلا يجزئىء و إلا فيجزئىء، و لا يخلو عن وجه.

سادسها: التفصيل بين ما لا بقاء له كالعقد و الصلاة فيجزئىء، و ما له بقاء كالحيوان المذبوح بدون قطع المريّ إن عدل مع بقائه، إختاره في الفصول، قال: إذا قطع ببطلان الأعمال السابقة واقعا، فإنّ الظاهر وجوب التعويل علي مقتضى قطعه فيها بعد الرجوع، عملا بإطلاق ما دلّ علي ثبوت الحكم المقطوع به، فإنّ الأحكام

ص: 457

لا حقة لمواردها الواقعية لا الاعتقادية، فيترتب عليه آثاره الوضعية ما لم تكن مشروطة بالعلم، وكذا إذا قطع ببطان دليله وإن لم يقطع ببطان الحكم.

إلي أن قال: وإن لم يقطع ببطانها ولا ببطانته، فإن كانت الواقعة ممّا يتعيّن في وقوعها شرعا أخذها بمقتضى الفتوي، فالظاهر بقاؤها علي مقتضاها السابق، فيترتب عليها لوازمها بعد الرجوع؛ إذ الواقعة الواحدة لا تحتل اجتهادين ولو بحسب زمانين.

إلي أن قال: ولو كانت الواقعة ممّا لا يتعيّن أخذها بمقتضى الفتوي، فالظاهر تغيّر الحكم بتغيّر الاجتهاد، كما لو بني علي حلية حيوان فدّكته (1) ثمّ رجع، بني علي تحريم المذكي منه وغيره (2).

ولعلّ مراده أنّ المكلف بعد ما دخل وقت الصلاة يجب عليه الصلاة، فإن صلّي علي حسب اجتهاده الذي أمره الشارع فقد أدي وظيفته، فإن عدل عن رأيه بعد الصلاة، فلا محلّ للاجتهاد في الصلاة التي وقعت صحيحة؛ لأنّ الصلاة واقعة واحدة لا بقاء لها.

قلت: يمكن أن يقال: إنّ العدول عن الرأي ربما يكشف عن التقصير في الاجتهاد الأول.

ثمّ إنّ للمسألة صوراً:

الأولي: أن يكون المجتهد قد قطع بالرأي الأول، ثمّ زال قطعه بالقطع بالخلاف أو بأمانة معتبرة، قال في الكفاية: إنّه لا يجزيء الرأي الأول؛ لأنّ الواقع محفوظ، ولا أمر ظاهراً يقتضي الاجزاء؛ لأنّ القطع هو تخيّل الأمر ولا حكم معه شرعا، غايته المعذورية في المخالفة عقلاً، إلاّ إذا نهض دليل علي صحّة العمل فيما إذا9.

ص: 458

1- كذا في الأصل، والظاهر أنّ الصحيح: فدّكاه.

2- الفصول الغروية ص 409.

اختلّ فيه لعذر، كما نهض في الصلاة وغيرها، مثل لا تعاد، و حديث الرفع، بل الاجماع علي الاجزاء في العبادات علي ما ادّعي (1).

أقول: ينبغي التفصيل بين القطع الذي يحصل له من غير الأدلة فكلامه صحيح، وبين القطع الذي يحصل له من دلالة الآية أو الخبر، كما إذا قطع بأنّ الغسل لا يعتبر فيه العصر، ثم قطع باعتباره في مفهوم الغسل، فيمكن القول بالاجزاء؛ لأنّه مأمور بالتنفّح و العمل بما يتفّحه فيه، فليس من تخيّل الأمر كما في الأوّل، و حينئذ إن قلنا إنّ الأمر بالاجتهاد يدلّ علي الموضوعية لم تجب الاعادة، و إن قلنا إنّ حكم طريقي أو منجز و معدّر لم يجز علي كلام تقدّم في بحث الاجزاء.

الثانية: أن يكون مستند الرأي الأوّل الأمانة المعتبرة، ثم زال بالقطع بالخلاف أو بحجّة معتبرة، قال في الكفاية: إنّ الأوّل لا يجزيء بناء علي ما هو التحقيق من اعتبار الأمارات من باب الطريقة، قيل بأنّ قضية اعتباره إنشاء أحكام طريقية أم لا (2).

أقول: بناء علي السببية إن قلنا بأنّ قيام الأمانة يوجب حصول مصلحة في الفعل يجب العمل به، و أمّا مصلحة الواقع فهي علي حالها، فلا وجه للاجزاء، إلاّ أن يقال بأنّه يتدارك مصلحته، ثمّ إنّ ينبغي البحث عن أنّ الأمر بالاجتهاد هل هو طريقي أو موضوعي، و أنّه يدلّ علي اجزاء الاجتهاد أو لا؟

الثالثة: أن يكون مدرك الأوّل الاصول الشرعية النقلية، كالبراءة النقلية و الاستصحاب، و قد ظفر في الاجتهاد الثاني بدليل علي الخلاف، قال في الكفاية بالاجزاء، فإنّه عمل بما هو وظيفته في تلك الحال (3).9.

ص: 459

1- كفاية الاصول ص 537.

2- كفاية الاصول ص 537.

3- كفاية الاصول ص 539.

أقول: لم يثبت الفرق بين الأصل والأمانة، بل يحتمل أن الأصل إذا خالف الواقع يكون عذرا.

ثم إن ما يمكن أن يستدل به لترتيب آثار الصحة على الأعمال السابقة بعد تبدل الرأي بحيث يحكم بصحة العبادات حتى لا يحتاج إلى الاعادة والقضاء وبصحة العقود والايقاعات وجوه:

الأول: قوله في صحيح عبد الصمد بن بشير «أيما رجل ركب أمرا بجهالة فلا شيء عليه» (1) فإنه شامل للمعتقد بالخلاف ولمن استند إلى أمانة أو أصل انكشف خلافهما، ومقتضى العموم أنه لا شيء عليه من الاعادة والقضاء وتجديد العقد والايقاعات، إلا إذا ثبت بدليل خاص، واحتمال إرادة لا شيء عليه من المؤاخظة والعقاب مدفوع بأن مورده صحة عمل الرجل الأعجمي الذي أحرم في المخيط، مع أنه لا دليل على تقييد عموم لا شيء عليه من العقاب وغيره، فتأمل.

إن قلت: إن اعتقد صحة الصلاة مع الغسل المندوب، ثم عدل عنه، فالصلاة التي صلاها باطلة؛ لأنها بلا طهور، فإن قوله «لا تعاد الصلاة إلا من خمس» أخص من عموم «أيما رجل ركب أمرا بجهالة فلا شيء عليه» فيخص به، ويكون الحاصل بعد التخصيص وجوب إعادة الصلاة إن أخل بأحد الخمسة.

قلت: النسبة من وجه، فإن حديث لا تعاد يشمل الجاهل والناسي، والصحيح المذكور يشمل الصلاة وغيرها، ومقتضاه صحة الصلاة مع الغسل المندوب، ومع الحكم بصحته فلا يشمل حديث لا تعاد؛ لأن ظاهره إعادة ما وقع باطلا جهلا أو نسيانا، فتأمل.

الثاني: قوله «رفع ما لا يعلمون» بناء على أن المرفوع نفس ما لا يعلمون، وهو 2.

ص: 460

الحكم الذي جهله، فلا يكون موضوعا عليه و مكلفا به، لا رفع المؤاخذة والعقاب.

وفيه أنّ عدم التكليف بالجزء أو الشرط المجهولين لا يقتضي صحّة ما أتى به، بحيث لا يترتّب عليه الاعادة والقضاء، مع أنّه لا يبعد أن يقال: إنّ المراد رفعهما ما دام لا يعلم، لا رفعهما حتّى بعد حصول العلم، مع أنّ التحقيق في المعنى المراد رفع المؤاخذة.

الثالث: عموم المستثنى منه في حديث لا تعاد، لكنّه مخصوص بباب الصلاة.

الرابع: الاجماع في العبادات، كما قال في الكفاية: بل الاجماع علي الاجزاء في العبادات كما ادّعي (1).

الخامس: العسر والحرّج، لكنّه مخصوص بما إذا استلزم الاعادة والقضاء وتجديد العقد العسر والحرّج، مع أنّه لم يثبت أنّ المراد من عدم جعل العسر والحرّج التصرف في الأحكام المجعولة بثبوتها مع عدم استلزامها خاصّة، بل لعلّ المراد أنّ الأحكام الشرعية المجعولة ليست عسرا ولا حرّجا.

السادس: ظهور الأخبار الدالّة علي أنّ ما جعل علي العباد فهو يسعهم وأنهم ليسوا في ضيق منها، والاعادة والقضاء وتجديد العقد والايقاع ضيق عليهم، فتأمل.

السابع: عموم قوله «كلّ ما مضى فامضه كما هو» أي: يحكم عليه بأنّه قد مضى كما ينبغي أن يمضي عليه واقعا، فلا إعادة ولا قضاء.

وفيه أنّه ظاهر في مضيّه علي النحو الذي يعتقد أنّه يمضي عليه، فتأمل.

الثامن: أنّ المجتهد في زمان رأيه الأوّل الذي كان حجّة: إمّا أن يكون مكلفا برأيه بحيث يكون صحيحا موجبا لترتّب جميع الآثار عليه فهو المطلوب، وإمّا أن 7.

ص: 461

يكون مكلفًا بالواقع الذي لم يصل إليه فهو غير صحيح؛ لأنه لا يكلف إلا بما وصل إليه.

وفيه أنه يصير مكلفًا بالواقع بعد وصوله بالنسبة إلي آثاره الآتية من القضاء والاعادة وتجديد العقد.

التاسع: أن الوجوه المذكورة إن تمت، وإلا فلا أقل من ايجابها الشك في وجوب الاعادة والقضاء وحرمة المرأة المعقودة، والأصل البراءة عن الوجوب والحرمة.

أقول: الأظهر الاعادة والقضاء وتجديد العقد والايقاع في صورة القطع بالخلاف، وهو الأ-حوط في صورة تبدل الاجتهاد بالاجتهاد بالخلاف؛ لأنّ الاجتهاد المخالف يكشف عن القصور أو التقصير في الاجتهاد الأول.

المسألة السادسة: من ليس أهلا للفتوي يحرم عليه الافتاء

المراد بالافتاء إظهار ما استنبطه من الأدلة. وعدم الأهلية تارة لعدم الاجتهاد، و اخرى لفقده سائر الشرائط.

أمّا الأول وهو أن لا- يكون مجتهدا، فإمّا: يعلم بأنه يعمل أحد بفتواه، أو يعلم أنه لا يعمل بها، أو يشكّ. وعلي جميع التقادير يحرم عليه الافتاء؛ لأنه كذب حيث أخبر عن استنباطه مع أنه لم يستنبط، فإن عمل أحد به كان وزره عليه إن كان مخالفا للواقع، بل يمكن أن يقال: إنّ تصديّه للافتاء كذب فعلي، بل قيل: إنّ افتاءه داخل في التشريع.

و أمّا الثاني، وهو كونه مجتهدا فاقدا لسائر الشرائط، فإنه لا بأس بإفتائه من حيث الافتاء، لكن إن عمل به و استند ذلك إلي تصديّه للافتاء كان وزره عليه، إن كان مخالفا لفتوي من يجب تقليده.

وَأَمَّا إِنْ لَمْ يَسْتَنْدِ إِلَيْهِ، بِأَنْ زَعَمَ النَّاسُ أَنَّهُ عَادِلٌ أَوْ وَلَدٌ حَلَالٌ أَوْ غَيْرَهُمَا، فَفِي حَرَمَتِهِ وَجِهَانِ، الْأَوَّلِ: الْحَرَمَةُ لِأَنَّهُ تَصَدَّى لِلْمَنْصَبِ أَيِ الْإِفْتَاءِ بِغَيْرِ مَجْوُزٍ. الثَّانِي:

عَدَمُ الْحَرَمَةِ؛ لِأَنَّهُ لَمْ يَغْرِ النَّاسَ بِشَيْءٍ وَلَمْ يَضْلَهُمْ وَهُوَ أَهْلٌ لِلْفَتْوَى، وَمَجْرَدٌ أَنَّهُ يَعْلَمُ أَنَّ فَتْوَاهُ لَيْسَتْ حُجَّةً عَلَيِ السَّائِلِ وَهُوَ يَزْعَمُ أَنَّهَا حُجَّةٌ عَلَيْهِ لَيْسَ إِغْرَاءً مِنْهُ، فَهُوَ نَظِيرُ أَنْ يَخْبِرَ فَاسِقًا وَقَعَا يَزْعَمُ السَّائِلُ عَدَالَتَهُمَا بِنَجَاسَةِ شَيْءٍ، فَإِنَّهُ لَا بَأْسَ بِهِ؛ لِأَنَّهُمَا يَعْلَمَانِ النِّجَاسَةَ وَالسَّائِلُ قَدْ اعْتَقَدَ فِيهِمَا الْعَدَالََةَ وَإِنَّ شَهَادَتَهُمَا حُجَّةٌ عَلَيْهِ، مَعَ أَنَّهَا لَيْسَتْ بِحُجَّةٍ وَقَعَا.

قلت: فرق بين المثال المذكور وبيان الفتوي التي ليست حجة واقعا، فتدبر.

المسألة السابعة: من ليس أهلا للقضاء يحرم عليه القضاء بين الناس و حكمه ليس بنافذ

من ليس أهلا للقضاء يحرم عليه القضاء بين الناس و حكمه ليس بنافذ

وعدم الأهلية: إما لعدم كونه مجتهدا، وإما لفقده سائر الشرائط.

أَمَّا الْأَوَّلُ، وَهُوَ أَنْ يَكُونَ لِعَدَمِ الْجَهْتِهَادِ، وَكَانَ مَوْرِدَ النِّزَاعِ الشُّبْهَةَ الْحَكْمِيَّةَ، فَإِنْ كَانَ يَحْكُمُ عَلَي طَبَقَ رَأْيِهِ، فَلَا إِشْكَالَ فِي الْحَرَمَةِ. وَأَمَّا إِنْ حَكَّمَ عَلَي طَبَقَ فَتْوَى أَعْلَمَ الْعُلَمَاءُ الَّتِي تَكُونُ حُجَّةً، فَهُوَ لَيْسَ قَضَاءً بَلْ هُوَ بَيَانُ فَتْوَى مِنْ يَكُونُ قَوْلُهُ حُجَّةً عَلَي الْمُتَخَاصِمِينَ، وَلَا دَلِيلَ عَلَي عَدَمِ جَوَازِ فَصْلِهِ الْخُصُومَةَ عَلَي مَا ذَكَرْنَاهُ فِي مَحَلِّهِ مِنْ أَنَّ الْمُتَنَازِعِينَ إِنْ كَانَا جَاهِلِينَ بِالْمَسْأَلَةِ فَرَجَعَا إِلَي الْأَعْلَمِ، فَإِنَّهُ يَبَيِّنُ فَتْوَاهُ، وَلَا دَاعِيَ لِإِنشَاءِ الْحُكْمِ كَمَا لَا وَجْهَ لَهُ. نَعَمْ زَعَمَ الْمُتَنَازِعِينَ كَوْنَهُ مَجْتَهِدًا، فَيَشْكَلُ قَضَاؤُهُ مِنْ جِهَةِ تَصَدِّيهِ مَا لَا يَنْبَغِي أَنْ يَتَصَدَّى لَهُ.

نعم إن علما بأنه ليس بمجتهد و يفصل الخصومة بفتوي الأعلم الذي يقلدانه، فإنه لم يتصد لأمر لا ينبغي له أن يتصدى له، فلا بأس به.

وإن كانت الشبهة موضوعية و حكم علي موازين البينة و اليمين، فإنما يفصل الخصومة بإنشائه الحكم علي الموازين، و نفوذ حكمه عليهما خلاف الأصل،

فيحتاج إلي دليل و لا دليل عليه،فيكون تصديّه للمنصب الذي لم يجعل له بناء علي حرمة حراما.

و أمّا الثاني و هو كونه مجتهدا فاقدا لسائر الشروط،فعلي ما ذكرنا من أنّه ليس في الشبهة الحكمية إنشاء حكم،بل مجرد الفتوي،فحكمه ما سبق من إفتاء من ليس بأهل.و أمّا الشبهة الموضوعية،فالأصل عدم نفوذ إنشائه فصل الخصومة و تصديّه للمنصب حرام.و هذه المسألة حيث أنّها مربوطة بكتاب القضاء اختصرناها،و بعض ما ذكرناه يحتاج إلي التأمل.

المسألة الثامنة: عدم جواز الترافع إلي من ليس أهلا للفتوي

لا يجوز الترافع إلي من ليس أهلا للفتوي،و لا الشهادة عنده،أي:في الشبهة الموضوعية،فإنّه إن لم يكن إماميا فهو طاغوت.و أمّا إن كان من الامامية،فإنّ تصديّه إن كان حراما لعدم الأهلية،فهو طاغوت من هذه الجهة،فمضافا إلي أنّ الترافع و الشهادة عنده من الاعانة علي الاثم،يمكن دعوي شمول ما ورد في الروايات من ذمّ التحاكم إلي الطاغوت له.

المسألة التاسعة: حرمة المال المأخوذ بحكم من ليس أهلا للفتوي

المال المأخوذ بحكم من ليس أهلا للفتوي حرام،و إن كان الآخذ محقّا.

و المال المأخوذ: إمّا دين،و إمّا عين.و الأوّل: إمّا مؤجل لم يبلغ أجله،أو حلّ أجله.و الثاني: إمّا عين مختصّة به،أو مشتركة كالميراث إذا كانت العين بين الورثة.و منشأ النزاع: إمّا الجهل بالحكم،أو الاختلاف في الموضوع،فإن لم يكن الآخذ محقّا أو لم يعلم كونه محقّا،فالمال المأخوذ سحت،و منه ما إذا كان الدين مؤجّلا و لكن أخذه قبل أجله بحكم الحاكم.

وأما إذا كان الآخذ محققًا، كما إذا كان دينًا معجلًا أو مؤجلًا حلَّ أجله، أو كان عين ماله المختصَّ به، سواء كان النزاع في الموضوع أو للجهل بالحكم، فهل المحرّم الآخذ دون المأخوذ، أو يحرم التصرّف في المأخوذ وإن كان ملكه؛ لأنّه وإن كان عين ماله، لكنّه بعنوان المأخوذ بحكم من ليس أهلاً يكون التصرّف فيه حرامًا، أو يفصل بين ما لا يحتاج إليّ تعيين، كالعين الشخصية غير المشتركة، وما يحتاج إليّ التعيين كالدين والعين المشتركة؟ وجوه.

وعمدة ما يستدلّ به عليّ الحرمة خبر عمر بن حنظلة، قال فيه: من تحاكم إليهم في حقّ أو باطل، فإنّما تحاكم إليّ الطاغوت، وما يحكم له فإنّما يأخذ سحتًا وإن كان حقّه ثابتًا؛ لأنّه أخذه بحكم الطاغوت.

ونوقش في الاستدلال به أوّلاً: بضعف السند، لعدم توثيق عمر بن حنظلة في كتب الرجال.

وفيه -مضافًا إليّ أنّ وجود صفوان في سند هذا الخبر يوجب أن يكون مشمولًا للاجماع الذي ادّعاه الكشي عليّ العمل بأخباره، فإنّ القدر المتيقّن من الاجماع المدّعي في أصحاب الاجماع هو العمل بالخبر المشتمل عليهم - أنّ عمر بن حنظلة معروف قد روي عنه الأجلاء.

وثانيا: أنّه خاصّ بقضاة الجور، فلا تشمل مطلق من لا أهلية له.

وفيه أنّ التعليل بقوله «لأنّه أخذه بحكم الطاغوت» المراد به من طغي و جاوز حدّه، ومقابلته بالرجوع إليّ من عرف أحكامنا ونظر في حلالنا و حرامنا ربما يقتضيان التعميم.

وثالثًا: أنّه لا إطلاق فيه يشمل صورة كونه عين مال الآخذ المحقّق لأمرين:

الأوّل: أنّ مورد الشبهة الحكمية؛ لأنّ مورد التنازع فيه هو الدين أو الميراث الذي لا يعلم حكمه، كالنزاع في أنّ الزوجة تستحقّ الارث من الأرض أم لا.

وفيه أنه إذا لم يجز الأخذ في الشبهة الحكمية مع كونه محقاً وعين المال له، فلا فرق بينه وبين الشبهة الموضوعية، بل لا يبعد شمول الاطلاق لهما، وقد يقال: إن المراد من الميراث غير العين الشخصية، بل العين المشتركة التي يحتاج تقسيمها إلي تعيين حاكم العدل.

كما في التنقيح حيث قال: إن الميراث غير مختص بالعين الشخصية، بل يشمل العين المشتركة التي تتوقف فيها الحلّية علي رضا الطرفين بتقسيمها، فيكون تقسيم الحاكم الجائر بدون رضا الطرفين في غير محلّه، فالمأخوذ بحكمه يكون سحتاً (1).

وفيه أن الاطلاق شامل لما إذا لم تكن العين مشتركة، مع أن قوله «في دين أو ميراث» من باب المثال، فلعلّه يشمل مطلق التنازع في الأموال، و لذا قال: من تحاكم إليهم في حق أو باطل، فالانصاف أنه شامل بإطلاقه للعين الشخصية، فإن التحاكم فيها تحاكم في حق.

الثاني: ما في التنقيح من أن السحت يطلق علي ما لا يحلّ كسبه، وعلي ما هو خبيث بالذات من المحرّمات، ولا يطلق علي مال نفسه؛ لأنّه لا يكون سحتاً، وإن حرم بعنوان طار عليه، فمن أظفر في نهار شهر رمضان بمال نفسه لا يقال إنّه أكل سحتاً، وإن كان إفطاره و أكله محرّماً (2).

وفيه أن المدار علي إطلاق «ما يأخذ» وهو شامل للعين، وحمل السحت عليه مبالغة في حرمة المأخوذ، وهو استعمال شائع. والسحت كما في فقه اللغة للثعالبي:

كلّ حرام قبيح الذكر يلزم منه العار، كثمن الكلب و الخنزير و الخمر فهو سحت (3). 1.

ص: 466

1- التنقيح 1:362.

2- التنقيح 1:362.

3- فقه اللغة للثعالبي ص 31.

ورابعا: أنَّ سحتا كما يحتمل أن يكون مفعولا- ويكون المراد به المأخوذ، يحتمل أن يكون صفة للمفعول المطلق المحذوف اقيم مقامه، أي: فإنَّما يأخذ أخذًا سحتا، فيدلُّ علي حرمة الأخذ مطلقا دينا كان أو عينا شخصية، و أمَّا المأخوذ فلا يدلُّ علي حرمة، بل لو كان المقصود هو كون المأخوذ سحتا لقال و ما يحكم به فهو سحت، فإنَّه أخصر و أوضح.

وفيه أنَّه لو كان المقصود ما ذكر كان ينبغي أن يقول في التعليل لأنَّه أخذ بحكم الطاغوت بدون الضمير. و أمَّا قوله «لأنَّه أخذه» فهو ظاهر في كون المأخوذ سحتا، مع أنَّ المستفاد من بعض اللغويين أنَّ السحت اسم للذات لا للحدث، فلا يقال علي الأخذ إنَّه سحت.

و خامسا: أنَّه معارض بخبر الحسن بن علي بن فضال، قال: قرأت في كتاب أبي الأسد إلي أبي الحسن الثاني عليه السلام وقرأته بخطه: سأله ما تفسير قوله تعالي وَ لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَ تَدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ فَكُتِبَ بِخَطِّهِ: الحُكَّامُ القضاة، ثمَّ كتب تحته: هو أن يعلم الرجل أنَّه ظالم، فيحكم له القاضي، فهو غير معذور في أخذه ذلك الذي قد حكم له إذ كان قد علم أنَّه ظالم (1). دلَّ علي أنَّه لو علم الرجل أنَّه ليس ظالما بل محقًا، فهو معذور في أخذه.

وفيه ما قيل من أنَّه يحتمل ارجاع ضمير «أنَّه ظالم» إلي القاضي لا إلي الرجل الآخذ بحكمه، أي: إذا علم الرجل أنَّ القاضي ظالم لجلوسه مجلس القضاء بدون إذن من النبي أو الوصي، فما يأخذه منه فهو غير معذور، و مقتضى إطلاقه أنَّه غير معذور وإن كان حقا ثابتا، أو كان المأخوذ عينا.

وفيه نظر؛ لأنَّ قوله «يعلم الرجل أنَّه ظالم» ظاهر في رجوعه إلي الرجل لعدم 9.

ص: 467

ذكر القاضي، ولو كان المرجع القاضي لم يكن وجه لذكره في قوله «فيحكم له القاضي». وقد يناقش فيه من وجوه:

أحدها: ما في التنقيح من ضعف السند؛ لأنّ في سندها محمد بن أحمد بن يحيى، عن محمد بن عيسى، وهو ممّا استثناه ابن الوليد من رواياته (1).

و الجواب: ما ذكرناه في محلّه من أنّ استثناء لا يدلّ عليّ التضعيف، مع أنّه حقّق في محلّه وثاقة محمد بن عيسى المراد به العبيدي، وابن الوليد استثنى ما يرويه باسناد منقطع، وهذا السند متّصل.

ثانيها: ما في المستمسك من أنّه وارد في تفسير الآية لا بيان موضوع الحرمة مطلقاً، ففي صدق الباطل يعتبر العلم بكون الآخذ ظالماً، ولا ينفي ذلك عدم اعتباره في صدق الحرمة ولو بعنوان آخر، كالآخذ بحكم الطاغوت (2).

و الجواب: أنّ ظاهره أنّ الآخذ من الحاكم الجائر حرام في صورة صدق الباطل، وليس بحرام في صورة عدم صدق الباطل، فإذا لم يصدق الباطل لزم أن يصدق الحقّ ويكون حالاً، مع أنّ المحتمل قويا أنّ الامام عليه السّلام في مقام بيان شرح المسألة لا تفسير الباطل.

ثالثها: ما فيه أيضاً من إمكان حمله عليّ قضاة العدل ولو من جهة الجمع العرفي بينه وبين المقبولة، فيكون المعني أنّه لا يجوز للرجل إن كان ظالماً أن يأخذ من قضاة العدل، بأنّ قضي القاضي عليّ الموازين الشرعية، لكن الآخذ يعلم أنّه ليس بمستحقّ.

وفيه أنّ قوله تعاليّ وَ تَدُلُّوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ ظَاهِر فِي الرِّشْوَةِ لِلْقَاضِي لِيَحْكُمَ لَهُ بِالْبَاطِلِ، فيكون موجبا لظهوره في قضاة أهل الجور، لا أقلّ من احتمال ذلك (2).

ص: 468

1- التنقيح 1:362.

2- المستمسك 1:72.

مضافا لما ورد من تفسير الحكّام بقضاة الجور في رواية أبي بصير، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: قول الله عزّ وجلّ في كتابه وَ لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَ تَدُلُّوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ فَقَالَ: يَا أَبَا بصير انّ الله عزّ وجلّ قد علم أنّ في الأمة حكّاما يجورون، أمّا أنّه لم يعن حكّام أهل العدل، ولكنّه عني حكّام أهل الجور، يا أبا محمّد انه لو كان لك علي رجل حقّ فدعوته إلي حكّام أهل العدل، فأبي عليك إلا أن يرافعك إلي حكّام أهل الجور ليقضوا له، لكان ممّن حاكم إلي الطاغوت، وهو قول الله عزّ وجلّ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا نُزِّلَ إِلَيْكَ وَ مَا أَنْزَلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ (1).

أقول: لا يبعد أن يقال في الجمع بين الخبرين، أنّ خبر عمر بن حنظلة ليس صريحا في حرمة التصرف في المأخوذ، فإنّ العبارة الصريحة أن يقول: فإنّما يأكل سحتا. وأمّا قوله «فإنّما يأخذ سحتا» فمحمول علي أنّ المأخوذ سحت مبالغة، ولذا كان أخذه أخذ سحت، والمراد حرمة الأخذ. وأمّا خبر ابن فضال، فمحمول علي أنّه إن لم يكن الآخذ ظالما، فليس ما يأخذه أكلا للمال بالباطل المذكور في الآية، فلا ينافي أن يكون الأخذ حراما، وأن لا يكون التصرف في المأخوذ حراما.

والانصاف أنّ كون عين ماله سحتا لا يجوز له التصرف فيها ببيع ولا هبة ولا أكل بعيد جدّا، فإنّه ماذا يصنع بها بعد أخذها، حيث لا يحتمل وجوب إرجاعها إلي من كانت بيده من سارق أو غيره، فلو تاب حلّ له التصرف، ويدلّ علي أنّ الانسان أحقّ بماله صحيح هشام عن أبي عبد الله عليه السلام إلي أن قال: المسلم أخو المسلم، والمسلم أحقّ بماله أينما وجدته (2). 3.

1- وسائل الشيعة 3: 18 ح 3.

2- وسائل الشيعة 74: 11 ح 3.

المسألة العاشرة

قيل: يجوز الترافع عند من ليس أهلاً للفتوي إذا انحصر استنقاذ حقه بالترافع عنده. ولا يخفي أنه تارة يكون خصمه من العامة ويكون القاضي منهم أيضاً، وثانية يكون الخصم والقاضي من الشيعة، وعلي التقديرين فقد يكون الرجوع إليهم تقوية لهم، وقد لا يكون تقوية، وعلي التقادير فقد يكون المال يسيراً وقد يكون كثيراً، وقد يتضرر بحسب حاله وقد لا يتضرر.

ويستدل للجواز بقاعدة لا ضرر، فإنها ترفع الأحكام الضرورية، ومنها حرمة الترافع إلي الجائر لاستنقاذ حقه.

أقول: يشكل التمسك بقاعدة لا ضرر علي تحليل الحرام، فلو توقّف أخذ ماله علي شرب الخمر أو لمس الأجنبية ونحوهما، فالقول بجوازهما لأن ترك ماله ضرر وهو منفي، مشكل جداً.

فينبغي التفصيل في خصوص هذه المسألة بأنه يجوز إذا كان ضرر كثير ولم توجب المراجعة إلي الجائر تقويته، ويدل علي الجواز حينئذ لو كان القاضي أو السلطان من قضاة العامة ما دلّ علي المراجعة إليهم إذا كانت تقيه. وللکلام تنمة تحتاج إلي المراجعة.

المسألة الحادية عشرة: حكم الحاكم الجامع للشرائط لا يجوز نقضه و لو لمجتهد آخر

إشارة

حكم الحاكم الجامع للشرائط لا يجوز نقضه و لو لمجتهد آخر

حكم الحاكم تارة يكون في مورد المخاصمات والمرافعات. إمّا في الموضوعات كتنازع الزوجين في الطلاق وعدمه، وإمّا للاختلاف في الحكم الكلّي، كاختلاف الورثة في إرث الزوجة ذات الولد من الأرض، وأخري في غير المرافعات، كحكم الحاكم بثبوت الهلال، فالکلام يقع في مواضع:

الموضع الأول: حكم الحاكم في المرافعات في الموضوعات

و لا ينبغي الاشكال في نفوذه إن كان الحاكم جامعاً للشرائط، والمراد من نفوذه هو قطع الخصومة به، وذلك لمشروعية القضاء في الشريعة المقدسة، والقضاء هو فصل الخصومة، والأخبار الواردة فيه مستفيضة، ولكن الواقع علي حاله و لا يتغير.

ويدلّ عليه صحيح هشام بن الحكم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال رسول الله صلّي الله عليه وآله: إنّما أفضي بينكم بالبيّنات و الأيمان، وبعضكم ألحن بحجّته من بعض، فأيّما رجل قطع له من مال أخيه شيئاً، فإنّما قطعت له به قطعة من النار (1).

فالمحكوم عليه لا يجوز له النقص جهاراً، ويجب عليه الالتزام ظاهراً بالحكم، وإلّا لزم نقض أغلب الأحكام في الموضوعات من حيث ادّعاء المحكوم عليه كذب الشهود أو غفلتهم أو كذب المدّعي، أو عدم أهلية الحاكم، لكن يجوز له النقص سرّاً بمعنى عدم الالتزام به، بل قد يجب عليه العمل بما يعلم بينه وبين الله، بل يجوز له التقاّص ما لم يحلف علي تفصيل في باب القضاء.

الموضع الثاني: في الترافع في الحكم

و التحقيق عندي أنّ المترافعين إن كانا جاهلين بالحكم، أو كان أحدهما جاهلاً، وجب عليه تقليد المجتهد الأعلّم، و لا معني لحكم الحاكم، و إن كانا عالمين بالتقليد أو الاجتهاد وجب العمل علي طبق تقليدهما أو اجتهادهما، و لا معني لرجوعهما إلي مجتهد لا يقلّدانه أو لا يقلّده أحدهما، و لا دليل علي اعتبار إنشاء الحكم، فإذا اعتقد المجتهد نجاسة العصير، فله أن يفتي بنجاسته، و لا تكون

ص: 471

1- وسائل الشيعة 1: ب 2 من أبواب الحكم ح 1.

لكن قد استدلل في التنقيح علي ثبوت الحكم فيه بالاطلاقات، قال: و منه يظهر أن الاطلاقات شاملة للشبهات الحكمية أيضا كذلك و إنَّ حكم الحاكم نافذ فيها و لو مع العلم بالمخالفة للواقع أو الخطأ في طريقه (1).

وفيه أنَّ الحكم في المقبولة يراد به الحكم الشرعي لا الحكم الاصطلاحي، بأن يقول: حكمت مثلا.

وكذا الحكم في خبر أبي خديجة محمول علي الأعم من الفتوي و الحكم في الموضوعات؛ لأنَّ الحكم كما في آيات الكتاب أعم من الحكم الاصطلاحي، وكذا في الأخبار، و الحاكمان اللذان اختلفا قد اختلفا في الفتوي لا في الحكم الاصطلاحي، و إلا فمن البعيد صدور حكمهما في آن واحد، و إذا كان أحدهما أسبق من الآخر كان الثاني لغوا لأنه نقض للأول، و لم يكن مجال لمعالجة اختلاف الحكمين بالأخذ بالمجمع عليه و بما وافق الكتاب و خالف السنَّة، فلا إطلاق في أدلَّة الحكم يشمل الحكم الاصطلاحي، بأن يحكم أحد المجتهدين علي طبق فتواه و يكون حجة علي مجتهد آخر مخالف له في الفتوي.

ثمَّ إنَّه بناء علي ثبوت القضاء في الحكم الكلِّي فالفرق بين فتوي المجتهد بحرمة شيء و حكمه بحرمة، أنَّ الأول إخبار و الثاني إنشاء.

قال في الجواهر: و الظاهر أنَّ المراد بالاولي الاخبار عن الله تعالي بحكم شرعي متعلِّق بكلِّي. و أمَّا الحكم فهو إنشاء إنفاذ الحاكم لا منه تعالي لحكم شرعي أو وضعي أو موضوعهما في شيء مخصوص (2).

وقال في تكملة المنهاج: و الفرق بين الحكم و الفتوي أنَّ الفتوي عبارة عن بيان 0.

ص: 472

1- التنقيح 1:390.

2- جواهر الكلام 100:40.

الأحكام الكلية من دون نظر إلى تطبيقها علي مواردها.إلي أن قال:وأما القضاء فهو الحكم بالقضايا الشخصية التي مورد الترفع (1).

ثم أنهم ذكروا أنّ الفتوي تنقض بالحكم، والفتوي تنقض بالفتوي، وأما الحكم فلا- ينقض بالحكم ولا بالفتوي، ولم يظهر لنا دليل علي ذلك كله، فإنه لا دليل علي أنّ المجتهد يحكم علي طبق فتواه.

الموضع الثالث: في حكم الحاكم في غير المرافعات

كحكمه أنّ اليوم يوم عيد الفطر مثلا، فهل يثبت به أم لا؟فيه خلاف، ولا دليل علي الثبوت به، وتفصيله في كتاب الصوم.

المسألة الثانية عشرة: إذا ظهر خطأ حكم الحاكم و عدم موافقته للواقع

إذا ظهر خطأ حكم الحاكم و عدم موافقته للواقع، فيجوز نقضه للحاكم الآخر، بأن ينشئ النقض، وهل يجوز لغير الحاكم نقضه؟ظاهر السيد في العروة الوثقي عدمه.

أقول:إن كان المراد بالنقض إنشاء النقض فلا دليل عليه، لا من الحاكم ولا غيره.وإن كان المراد الاعلان ببطلان الحكم، فله وجه بالنسبة إلي الحاكم الآخر.

وإن كان المراد عدم ترتيب آثار الواقع بالنسبة إلي من يعلم مخالفته للواقع، فهذا ليس نقضا له.

فإذا كان الحكم في الموضوعات علي حسب الموازين الشرعية لم يجز نقضه، ولكن لا- يجوز ترتيب آثار الواقع عليه إذا علم مخالفته للواقع، فإذا اشترى من زيد ثوبا و طالبه زيد بالثمن، فأنكر عند الحاكم و حلف، فإن الثوب لا يكون ملكا

ص: 473

له، وإن كان النزاع قد انفصل بقضاء الحاكم. وإذا كان منشأ النزاع الاختلاف في الحكم وقلنا بجريان القضاء فيه، ففيه وجهان، لاحظ الجواهر (1).

ثم إنه ذكر لتقض الحكم موارد:

الأول: ما إذا تراضي الخصمان علي تجديد الدعوي، قال في الجواهر: وقد بان لك من جميع ما ذكرنا أن الحكم ينقض ولو بالظن إذا تراضي الخصمان علي تجديد الدعوي وقبول حكم الحاكم الثاني (2).

وقال أيضا: بل ربما يتوهم عدم محلّ للدعوي، وإن تراضي الخصمان بتجديدها عند الحاكم الثاني، وإن كان الأقوي خلافه، بل الأقوي نفوذ حكمه وإن اقتضي نقض الأول ولو بدليل اجتهادي يعذر فيه (3).

المورد الثاني: إذا علم مخالفة الحكم للواقع، فإنه يجب علي العالم به نقضه، سواء كان المترافعين أو الحاكم؛ لأنّ حكمه ليس حكمه تعالي.

وورد عليه أولا: بأنّ حكم الحاكم قد فصلت به الخصومة، وأي دليل علي أنّ العلم بالخلاف موجب لرفع ذلك، مع أنّ المترافعين أو أحدهما في الأغلب يعلم بمخالفة الحكم للواقع، كما يشعر به صحيح هشام بن الحكم المحكي عن النبي صلي الله عليه وآله أنه قال: إنّما أقضي الحديث.

واجيب بأنّ العلم بالخلاف يكشف عن أنّ الخصومة لم تنفصل بحكم الشرع، فهي باقية.

وثانيا: أنّ قوله «إذا حكم بحكمنا» وغيره يدلّ علي أنّ مجرد الحكم مانع من الردّ والنقض، سواء علم بالخلاف أم لا. 4.

ص: 474

1- جواهر الكلام 40:97.

2- جواهر الكلام 40:97.

3- (جواهر الكلام 40:94).

و اجيب بأن قوله «إذا حكم بحكمنا» ظاهر في كون حكمه كاشفا عن حكمهم، و مع العلم بالخلاف لا كاشفية لحكمه.

و ثالثا: أن الميزان في اعتبار حكم الحاكم هو كونه حكما لله سبحانه في نظر الحاكم لا في نظر غيره، و لا يشترط علم الحاكم بالحكم، بل يكفي كونه عن اجتهاد صحيح.

المسألة الثالثة عشر: في كيفية معرفة الاجتهاد و أعلمية المجتهد

يعرف الاجتهاد و كذا أعلمية المجتهد بامور:

الأول: العلم الوجداني بأن كان الشخص المجتهد عرف اجتهاد الآخر.

وقال في العروة الوثقى في مسألة (20): إن المقلد إن كان من أهل الخبرة و علم باجتهاد شخص كفي. و يظهر منه عدم اعتبار كونه مجتهدا. و فيه نظر؛ لأن حصول العلم بالاجتهاد لغير المجتهد بعيد، و إن حصل له القطع، فربما كان مستندا إلي قلة اطلاع و تقصير، و ليس أهل الخبرة من كان من أهل الفضل، بل أهلها المجتهدون لا المقلدون من أهل الفضل.

و علي ما ذكرنا من أن أهل الخبرة هم المجتهدون، فإن قلنا بجواز تقليد من كان له ملكة الاجتهاد قبل أن يستتب الحكم جاز له التقليد، و إلا فلا وجه لقوله، كما إذا كان المقلد من أهل الخبرة، لما عرفت أن أهل الخبرة خصوص المجتهدين.

و في التنقيح: إنه يثبت بالاطمئنان؛ لأنه علم عادي، و هو حجة عقلانية، و لم يردع عنها في الشريعة المقدسة (1).

أقول: إن كان المراد من الاطمئنان الظن القوي، فيمكن التشكيك في حجّيته،

ص: 475

وإن كان المراد القطع بالشيء الذي يزول بتشكيك المشكك، فهو حجة عند العقلاء إن حصل من أسباب صحيحة، ولذلك يشكل الاكتفاء به؛ لأنه غالباً لا يحصل من أسباب عقلانية، فالقول بعدم كفاية الاطمئنان قوي جداً.

الثاني: شهادة عدلين، وبناء علي ما ذكرنا يعتبر أن يكونا مجتهدين، فإن كانا عدلين واقعا فلا إشكال في الثبوت. وأما شهادة العدلين علي الظاهر، فحجيتها مبنية علي القول بحجية البيّنة مطلقا، وهو مشكل عندنا، فإنّ خبر مسعدة بن صدقة إنّما يدلّ علي إثبات حرمة الأشياء بالبيّنة. وأما إثبات الاجتهاد ونحوه فلا دلالة له عليه.

و استدللّ لحجّيته مطلقا في التنقيح بأنّ النبي صلّي الله عليه وآله قال: إنّما أقضي بينكم بالبيّنات. وقد اعتمد علي أخبار العدلين في موارد الترافع، وهو يدلّ علي أنّ شهادتهما أيضا من مصاديق الحجّة (1).

أقول: إنّما يدلّ علي أنّها من مصاديق الحجّة في مورد المرافعة، وهو ظاهر. فلم يثبت دليل علي حجّية البيّنة مطلقا، كما قال الشيخ الأنصاري رحمه الله في كتاب الصوم، قال: إنّني لم أظفر بدليل علي حجّية شهادة العدلين عموما، كما اعترف به جماعة (2).

الثالث: الشيع المفيد للعلم. أقول: العلم وهو الاعتقاد بالشيء علي ما هو عليه حجة من أيّ سبب حصل، والقطع حجة عقلا إن حصل من الأسباب العقلانية، فإن حصل القطع من مجرد كون شيء مشهورا وإن لم يكن معتقد الناس، فلا دليل علي حجّيته. نعم إن حصل من الشيع، والمراد به شهرة اعتقاد الناس بشيء، لا مجرد كون الشيء مشهورا إن لم يعتقد الناس، كان القطع الحاصل منه حجة. 4.

ص: 476

1- التنقيح 1:210.

2- كتاب الصوم ص 144.

و ينبغي تقييده بما إذا كان الناس الذين يعتقدون بالشيء من الأذكىاء الملتفتين إلي الامور، بل قيل: إنَّ الشيعاء بالمعني الذي ذكرناه حجة و إن لم يحصل منه القطع، و استدلل له بقوله في صحيح حريز «إذا شهد عندك المؤمنون فصدّقهم» و تفصيله في محلّه.

الرابع: مراعاة الظنّ بأعلمية أحد المجتهدين، أو احتمالها فيما إذا كان مجتهدان لا يمكن تحصيل العلم بأعلمية أحدهما و لا البينة، فإن حصل الظنّ بأعلمية أحدهما تعيّن تقليده، و كذا لو كان في أحدهما احتمال الأعلمية.

و الوجه فيهما بناء علي التخيير بين المجتهدين المتساويين أنّ مظنون الأعلمية أو محتملها جازز التقليد علي كلّ حال، و يشكّ في جواز تقليد الآخر لاحتمال أعلمية مظنون الأعلمية أو محتملها. و أمّا بناء علي وجوب الاحتياط فيما إذا كانا متساويين، فلا حجّة للظنّ بأعلمية أحدهما المعيّن، و لا أثر لاحتمال أعلميته، بل يجب الاحتياط بين قوليهما.

المقام الثاني: في التقليد

إشارة

لا يخفي أنّ صحّة العمل لا تتوقّف علي التقليد. نعم غالبا تكون مترتبة عليه، و الكلام يقع في التقليد في مفهومه و حكمه و في المقلّد و المقلّد فيه في فصول:

الفصل الأول: في تعريف التقليد

أمّا التقليد، فقد ورد لفظه في روايات، كخبر البزنطي، قال: قلت للرضا عليه السّلام:

جعلت فداك فأين التقليد الذي كانوا يقلّدون جعفرًا و أبا جعفر؟ قال: لا تحملوا

ص: 477

علي القياس (1).

وفي خبر محمد بن مسلم: أنتم أشدّ تقليداً (2).

وفي الرواية المروية في الاحتجاج و تفسير العسكري تكرار كلمة التقليد (3).

وفي رواية أبي بصير: قد قلّدتك ديني (4).

و نظيرها بغير كلمة التقليد خبر عبد الرحمن بن الحجاج قال له الأعرابي: أهو في عنقك (5).

و التقليد لغة من باب التفعيل متعدّ إلي مفعولين.

قال في ترتيب العين: و تقلّدت السيف و الأمر و نحوه: ألزمته نفسي، و قلّدنيه فلان، أي: ألزمنيه و جعله في عنقي (6).

و قال الأزهري في تهذيب اللغة: عن ليث القلادة ما جعل في العنق جامع للسان و البدنة و الكلب، و تقليد البدنة أن يعلّق في عنقها (7).

و في أساس البلاغة: قلّده السيف ألقيت حمالته في عنقه فتقلّده، و من المجاز قلّد العمل فتقلّده (8).

و في اللسان: و قد قلّده قلادة و تقلّدها، و منه التقليد في الدين، و تقليد الولاية 9.

ص: 478

1- جامع أحاديث الشيعة 1: ب 7 المقدمات ح 26.

2- جامع أحاديث الشيعة 1: ب 7 المقدمات ح 113.

3- جامع أحاديث الشيعة 1: ب 7 المقدمات ح 118.

4- جامع أحاديث الشيعة 203: 24 ح 4.

5- جامع أحاديث الشيعة 1: ب 1 المقدمات ح 37.

6- ترتيب العين ص 683.

7- تهذيب اللغة 32: 9.

8- أساس البلاغة ص 519.

وفي المقاييس: إنه تعليق شيء علي شيء وليه به، وتقليد البدنة أن يعلّق في عنقها شيء ليعلم أنها هدي (2).

قد يقال: التقليد من المصادر الجعلية المأخوذة من الموادّ الجامدة، نظير حجر المأخوذ من الحجر، وبحر المأخوذ من البحر، فالتقليد مأخوذ من القلادة.

أقول: لعلّ المتبادر عرفاً من قولهم «قلّدت المجتهد» هو تقليد الامور الدينية المجتهد، قدّم المفعول الثاني، وأصله قلّدت ديني المجتهد، أي: جعلتها مرتبطة به وفي عهده و منوطة برأيه، كارتباط القلادة بعنق شخص.

ثمّ إنّ استعمال التقليد في العمل بقول الغير استعمال مجازي، فإنّ المقلّد جعل عهدة عمله وضمانه علي رقبة الغير، وليس في الخارج تقليد محسوس.

والظاهر أنّ معني التقليد الذي في الروايات هو العمل موافقاً لقول الغير ملتفتاً إلي ذلك، فليس هو الالتزام ولا نفس العمل، بل النظر إلي الغير في العمل.

ثمّ إنّ لا حاجة إلي متابعة كلمة التقليد، بل نقول: إنّ العامل لا بدّ أن يعلم صحّة عمله بالتعلّم من الأدلّة التفصيلية، وهو الفقيه العارف الناظر في الحلال والحرام، أو بالتعلّم ممّن تعلّم كذلك وإن لم ينو التقليد، كما أنّ الانسان يسمع المواعظ فيتعظ منها، فلو فرضنا أنّه سمع من شخص أنّ الحكم الفلاني كذا مثلاً، ولم يكن المتكلّم من المجتهدين ولم ينسب الحكم إليهم، ونفرض أنّ الحكم محلّ وفاق الفتاوي، لكن السامع عمل بما سمع، لم يتحقّق عنوان التقليد ويصحّ عمله، بل يصحّ عمله إن كان جاهلاً وطابق الواقع.

ثمّ لا بأس بمتابعة القوم في تعريف التقليد، فنقول: عرّف التقليد بتعاريف 9.

أرجعها الشيخ الأنصاري إلي واحد و هو العمل، أو إلي أمرين:

الأول: العمل، قال: ويشهد له أنّ كلامهم بين صريح في العمل الخ.

الثاني: الالتزام القلبي، قال: ويشهد له كونه أوفق بالمعني اللغوي، وأظهر في عرف المتسرّعة، ولذا يقال: إنّ العمل الفلاني وقع عن تقليد، إلاّ أن يراد أنّه وقع علي جهة التقليد انتهى ملخصاً (1).

أقول: يمكن أن يقال: ليس التقليد هو العمل المستند إلي فتوي المجتهد، ولا الالتزام و التسليم للعمل بفتواه، بل هو قصد إسناد الفعل إليه، و هو قبل العمل، و العمل ينشأ و يتولّد منه، و لو قلنا بوجود التقليد كان وجوبه توصّلياً لم يحتج إلي قصد القرية، بل يكفي قصد القرية بالعمل، و هذا يكشف عن أنّ الاستناد واسطة في الثبوت لا واسطة في العروض، فليس التقليد لونا للعمل، بل هو نيّته كون تبعه الفعل و مسؤوليته علي عهدة المقلّد بالفتح.

و يمكن أن يستدلّ للقول بأنّه الالتزام بالعمل كما في العروة الوثقى بوجوه:

منها: اعتبار كون التقليد سابقاً علي العمل حتّي يكون العمل صادراً عن تقليد.

وفيه منع ذلك، بل يكفي المقارنة بأن يكون العمل محققاً للتقليد.

و منها: استلزامه الدور؛ لأنّ التقليد لو كان هو العمل توقّف تحقّقه علي العمل، فإذا توقّف العمل علي التقليد دار.

وفيه أنّ التقليد يتحقّق بالعمل المستند إلي فتوي المجتهد، فيكون شبيه الدور المعني.

و منها: أنّه في صورة اختلاف الفتاوي و تساوي المجتهدين لا يمكن حجّية فتاويهم للتكاذب، بناء علي مذهبنا من التخطئة و لا الواحد بلا تعيين، و لا يجب 7.

ص: 480

الاحتياط، فتعيّن أن تكون الحجّة هو ما التزم بالعمل به، فيكون الالتزام تقليداً، وبعده القول بالفصل يقال به في صورة اتّفاق الفتاوي.

وفيه أنّ التقليد في صورة الاختلاف هو العمل بفتوي أحدهما المعيّن، بناءً على كون التخيير بينهما ابتدائياً، فلا وجه لاعتبار الالتزام.

وأجاب عن هذا الوجه في التنقيح بأنّه مع تساوي المجتهدين لا بدّ من الاحتياط لا تقليد أحدهما (1).

أقول: قد عرفت أنّه علي فرضه أيضاً لا حاجة إلى الالتزام. وهل يعتبر في تحقّق التقليد تعيين المجتهد أم يكفي الموافقة لمن قوله حجّة؟ فلو فرض اتّفاق العلماء المجتهدين في مسألة، فقصد استناد العمل إلى أحدهم لا بعينه لكفي، الظاهر صدق التقليد، ولا حاجة إلى التعيين.

الفصل الثاني: في حكم التقليد

الظاهر عدم وجوبه عقلاً - ولا - شرعاً، أمّا الأوّل فلأنّ الواجب عقلاً تعلّم الأحكام؛ لتوقّف امتثالها عليه عادة وغالباً لا دائماً؛ لأنّ الامتثال يتحقّق بموافقة العمل للواقع، أو لفتوي المجتهد ولو بدون التقليد، نعم له أن يسند صحّة عمله إلى المجتهد فيكون تقليداً.

وأمّا عدم الوجوب شرعاً، فلأنّ الأدلّة التي أقاموها علي وجوب التقليد لا تدلّ علي وجوبه شرعاً، وسيأتي الكلام عليها.

ثمّ علي القول بوجوب التقليد، فإنّما يجب تعلّم فتوي المجتهد لتوقّف التقليد عليه، وإلا فالمناطق في صحّة العمل مطابقتها للواقع أو فتوي من يجب تقليده،

ص: 481

وربما تتحقّق بدون التقليد، ولعلّه الذي اختاره الشيخ الأنصاري رحمه الله في رسالته (1) من أنّ وجوبه مقدّم.

حيث قال: ثمّ إنّ التقليد إنّما يجب مقدّمة للامثال الظاهري للأحكام الواقعية؛ لأنّ هذا هو المستفاد من جميع أدلّته، وليس له وجوب نفسي ولا شرطي للعمل شرطا شرعيا، ويترتّب علي ذلك امور، ثمّ ذكر الامور المترتّبة عليه.

واختار المحقّق الاصفهاني رحمه الله كون الوجوب نفسيا، قال: لكنّك بعد ما عرفت من معني التقليد و ما سمعت في وجه وجوبه تعرف أنّ وجوبه نفسي؛ لأنّ التقليد هو العمل استنادا إلي فتوي المفتي، وليس هو إلاّ فعل الصلاة مثلا استنادا إلي الفتوي، فليس التقليد إلاّ عين الصلاة الواجبة واقعا علي تقدير الموافقة وغيرها علي تقدير المخالفة الخ (2).

أقول: يمكن المناقشة فيه بأنّ التقليد ليس عين العمل، بل هو نظير الجماعة في الصلاة عبارة عن قصد كون العمل موافقا لفتوي من يقلّده، وهو توصلي والعمل تعبدي.

الفصل الثالث: في الأدلّة علي التقليد

وهي امور:

الأول: ما يستدلّ به العامي ويستقلّ عقله به، وهو أنّ العامي المسلم يعلم أنّ في الاسلام أحكاما ثابتة عليه، بل يري خارجا عمل المسلمين بالأحكام، ويعلم بأنّه لا يمكن العمل بها مع الجهل بها، وهو قاطع بجواز رجوع الجاهل إلي العالم، وهذا القطع قد حصل له بما أودع الله تعالي فيه من العقل، كما هو قاطع بحسن الاحسان

ص: 482

1- رسالة الاجتهاد و التقليد ص 48.

2- كتاب الاجتهاد و التقليد ص 13.

وقبح الظلم، وهو مرتكز في نفسه من غير مقدمات علمية ولا برهان عقلي، والقطع حجّة بنفسه لا يحتاج إلى إمضاء الشارع.

أقول: إنّ طبع الانسان يشترك إلى الكمال، ولذا يرجع الانسان الجاهل بطبعه إلى العالم، وليس هذا الرجوع من أجل كونه جائزاً أو حراماً، بل هو جبلي له، كما يشترك إلى سائر ما يلائم طبعه.

وحيث إنّه يرجع في تعلّم كلّ علم إلى العالم به، فإذا أراد تعلّم النحو يرجع إلى النحوي، فكذا إن أراد تعلّم الشرع يرجع إلى علماء الدين و يسألهم عن وظيفته الشرعية، وأتت هل يجوز التقليد في الشرعيات أو لا يجوز؟ وهذا المقدار لا ينكره أحد حتّى من لا يجوز التقليد، كما إذا رجع إلى من لا يجوز التقليد في الفروع، كابن زهرة الذي يقول بأنّ فائدة فتوي الفقهاء أن يرجع إليهم العامي، ليحصل له الاجماع في المسألة. قال: وكذلك الفائدة في فتيا كلّ واحد من علمائنا تأدية الأمانة بإذاعة ما علمه ليصير بفتياه وفتيا أمثاله من العلماء لكلّ مكلف سبيل من العلم بما أجمعوا عليه (1).

أورجع إلى بعض الأخباريين الذي ينسب إليه أنّ العامي يرجع إلى من يبيّن له مدارك المسألة.

فهذا المقدار إنّما ينفع العامي في أصل الرجوع إلى العالم لا في الرجوع إليه في كلّ مسألة غير ضرورية، فإنّه يحتاج إلى دليل شرعي، وهذا القطع حاصل لكلّ طائفة من الناس، فالعامي السني قاطع وبديهي عنده الرجوع إلى علماء السنّة، وعامة من اليهود والنصارى قاطعون بالرجوع إلى علمائهم، مع أنّهم ليسوا معذورين في قطعهم. 7.

ص: 483

و الحاصل أنّ العامي يرجع بطبعه إلي العالم، و هذا ليس حجة شرعية، بل إنّ شعوره يقتضي ذلك، فإذا رجع إلي العالم لا بدّ له أن يسأله عن الحجة التي يعتمد عليها شرعا. و هل يجوز له تقليد العلماء في المسائل الشرعية أم لا؟ هذا إن لم يلتفت إلي أنّ مسألة التقليد اختلافية، و إلاّ لا بدّ له من ترجيح العالم الذي يجوز التقليد علي الذي لا يجوز، و إلاّ فيتوقف و يعمل بما اتفق عليه العلماء و يحتاط في غيره.

و الحاصل أنّ الذي يكون بديهيا هو الرجوع إلي العالم لا تقليده في الأحكام الشرعية.

ثمّ إنّ ذكر في الكفاية بدهة الأمر، حيث قال: إنّ جواز التقليد و رجوع الجاهل إلي العالم في الجملة يكون بديهيا جبليا فطريا لا يحتاج إلي دليل، و إلاّ لزم سدّ باب العلم به علي العامي مطلقا غالبا، لعجزه عن معرفة ما دلّ عليه كتابا و سنة، و لا يجوز التقليد فيه أيضا، و إلاّ لدار أو تسلسل، بل هذه هي العمدة في أدلته (1) انتهى

قوله «في الجملة» أي: أصل الرجوع، و أمّا فيما إذا كان أحد العلماء أعلم أو إذا كانوا متساويين، فهل يرجع إلي الأعم أو إلي أحدهم؟ ففيه كلام.

قوله «بديهيا» أي: كما أنّه إذا جاع يأكل، و إذا عطش يشرب الماء، و إذا رأى أمرا مهولا يهرب منه و غير ذلك، فهذا الأمر مركز في ذهنه و يحكم به عقله الفطري، أي: من دون تعلّم و لا اكتساب، و كأنّه قد جبل عليه و خلق هكذا، و لا يخفي أنّ هذا التفسير للبديهي و الفطري و الجبلي موجود في تقرير بحث السيّد الاصفهاني (2). 6.

ص: 484

1- كفاية الاصول ص 539.

2- منتهي الوصول ص 386.

قوله «باب العلم به» أي: بجواز التقليد.

قوله «مطلقا» أي: سواء كان عاميا محضاً أو عاميا فطنا.

قوله «غالبا» أي: سدّ بابها غالبا، فإنّه يمكن أن ينتبّه لجواز التقليد بتذكير عالم يعلمه جواز التقليد.

و ناقشه المحقق الاصفهاني في كتابه (1) في استعمال البداهة و الجبلة و الفطرة.

أقول: ما ذكره ليس دليلا لجواز التقليد في مقابل دليل عدم جواز التقليد، فإنّ القائل بعدم الجواز كابن زهرة لا يمنع عن رجوع العامي إليه ليسأله كيف يتعلّم الأحكام الشرعية حتّي يعمل بها، بل يقول: إنّه لا بدّ له أن يرجع إليه و يعمل بما يقوله، و هو أن يسأل العلماء حتّي يحصل اجماعهم فيعتمد عليه.

وبما ذكرنا ظهر أنّه لا يرد عليه ما ذكره بعضهم من أنّه لو كان بديهيا لما خالف الأخباريون و فقهاء حلب، فإنّه ذكرنا أنّهم لا يخالفون في رجوع الجاهل إلي العالم.

قوله في الكفاية «و إلا لدار» أي: لو جاز التقليد في جواز التقليد لدار.

أقول: لا دور؛ لأنّ عقل العامي يستقلّ في أصل الرجوع إلي العالم، فإذا رجع إليه، فإنّ أفتاه بعدم جواز التقليد في الأحكام الشرعية عمل به إن اعتقد بذلك العالم، كما إذا كان في محيط و قرية أهلها أخباريون مثالا. و إن أفتاه بجواز التقليد عمل به. و الحاصل أنّ جواز التقليد في الأحكام الشرعية أو حرمة موقوفان علي التقليد، أي: رجوع الجاهل إلي العالم، و هو غير موقوف علي جواز التقليد في الأحكام الشرعية أو حرمة؛ لأنّ تقليده أمر طبعي له و إن كان هذا الرجوع حراما ذاتا، كرجوع العامي السنّي إلي عالمهم. 1.

ص: 485

الثاني: ما ذكره المحقق الاصفهاني من أنّ العقل يدعن بلزوم امتثال الأحكام، و كفيته: إمّا بتحصيل العلم، أو بالاحتياط التام، ومع التنزّل لعدم التمكّن من تحصيل العلم و الاحتياط التام يدعن العقل بنصب طريق آخر، وهو منحصر في أمرين: إمّا الاجتهاد و هو تحصيل الحجّة علي الحكم، أو الاستناد إلي من له الحجّة علي الحكم و هو التقليد انتهى ملخصاً (1).

و في منتهي الوصول أرجع الأول إلي الثاني، و قال: إنّ المرتكز في ذهنه هو دليل الانسداد.

أقول: هذا الدليل لا يقتضي إلاّ أصل الرجوع إلي العالم، فإن كان العامي يعتقد بالعالم الذي رجع إليه، فيأخذ بما يقول من جواز التقليد في الأحكام و عدمه، و أمّا إن كان من أهل العلم و يعلم اختلاف العلماء في جواز التقليد في الأحكام، فإنّ عقله يحكم بأنّه إذا لم يتمكّن من العلم لا- بدّ من الرجوع إلي أقرب الطرق و الاحتياط بمقدار لا يكون متعسّراً، و لعلّ أقرب الطرق هو فتوي العلماء الكبار الذين يهتمّون بالأخبار و يعرفون الصواب من الخطأ، ذوي الأفهام الثاقبة و الأفكار المستقيمة، المطّلعين علي أحوال الرواة الورعين، و يحتاط في غير ذلك بمقدار لا يلزم العسر، إن قطع بأنّ الشارع لا يريد منه ما يوجب العسر، و له مراتب يمكن له القطع بعدم إرادة المرتبة العالية منه.

و لا يخفي أنّ العامي المحض لا يتمكّن من إجراء هذا الدليل، فهذا الدليل خاصّ بالعامي الملتفت إلي بعض هذه الجهات.

و قال في التنقيح: إنّ الذي يحمله علي التقليد أمران:

الأول: الارتكاز الثابت ببناء العقلاء من رجوع الجاهل إلي العالم، و لم يرد من 2.

ص: 486

هذه السيرة ردع في الشريعة المقدسة.

وفيه أنّ العامي من أين يعرف أنّ الشارع لم يردع عنه.

الثاني: دليل الانسداد (1).

وفيه أنّه يقتضي أصل الرجوع إلي الفقهاء، لا أن تكون كلّ واحدة واحدة من فتاويهم حجّة عليه، وسيأتي توضيحه.

الثالث: السيرة العقلانية، وهي تباينهم علي ذلك حفظاً لنظام اجتماعهم و امورهم التي يهتمون بها، والمتشرّعة بما أنّهم عقلاء بانون علي ذلك و يرجعون إلي أهل الخبرة.

وقد ذكر هذا البناء الشيخ الأنصاري في الفرائد (2) في بحث حجّة قول اللغوي. وأورد عليه بأنّه ليس كذلك إلا أن يجتمع فيه شروط حجّة البيّنة من التعدّد والعدالة حتّي يكون بيّنة، وقد مضي الكلام فيه.

أقول: إنّ العقلاء إذا بنوا علي شيء في أمر حياتهم ونظامهم الاجتماعي ليس لهم أن يحكموا بهذا البناء فيما يرجع إلي أحكام الدين و شرائع الأنبياء المرسلين، بل لا بدّ لهم من الرجوع إلي الشريعة، و حينئذ إن رجعوا إلي الكتاب و السنّة وجدوا الآيات و الأخبار الدالّة علي عدم الاعتماد علي غير العلم في أحكام الدين، فتكون هذه العمومات رادعة لهم عن بنائهم.

وقد يورد علي رادعية هذه العمومات بوجه:

أولاً: اختصاصها باصول الدين و الاعتقادات.

وفيه عدم الاختصاص و يظهر ذلك بالمراجعة إليها.

و ثانياً: أنّ حجّة هذه العمومات قد ثبتت بالسيرة، فلو كانت رادعة للسيرة لزم 5.

ص: 487

1- التنقيح 1:83.

2- فرائد الاصول ص 75.

من حجّيتها عدم حجّيتها.

وفيه أنا قاطعون بامضاء السيرة القائمة علي حجّية الظواهر التي منها العمومات؛ لأنّ النبي الأعظم صلّي الله عليه وآله وأوصيائه عليهم السّلام كانوا يحاورون ويتكلّمون بالظواهر.

وثالثاً: أنّ هذا البناء المحكم من العقلاء في جميع امورهم حيث يرجعون فيها إلي أهل الخبرة لا تكفي العمومات في الردع عنه؛ لعدم التفاتهم إلي شمولها له، ولو كان الشارع يريد الردع عنه لنصّ عليه، كما نصّ في مسألة القياس علي المنع.

وفيه أنّ أهل السنّة يرجعون في الامور الاعتقادية وغيرها إلي علمائهم، وهم مع أنّهم في من أهل الاسلام ظاهراً لا يلتفتون إلي هذه العمومات الرادعة عن غير العلم، ولا الأخبار الخاصّة الرادعة عن القياس، وهم غير معذورين في ذلك لتقصيرهم.

والحاصل أنّنا نقول بأنّه لا بدّ للعقلاء من ملاحظة هذه العمومات، فإن حصل لهم العلم بمنع الشارع عن بنائهم فهو المطلوب، وإلا فلا أقلّ من أنّ ملاحظة هذه العمومات توجب عدم إحرازهم إمضاء الشارع لبنائهم.

ورابعاً: أنّ هذه السيرة قبل ورود المنع من الشارع قد تمّت حجّيتها، وكانت أخصّ من تلك الروايات والآيات، فهي مخصّصة لها، هذا مع أنّه يمكن دعوي انصراف العمومات المانعة عن أتباع غير العلم إلي الأمارات غير المعتمدة عند العقلاء.

وفيه منع ظاهر؛ لأنّها واضحة الدلالة وشاملة لكلّ أمر ديني من الاعتقادات والفروع لمن رجع إليها، وقد جمعت في مقدّمة جامع الأحاديث، فراجع.

الرابع: سيرة المتديّنين بما هم متشرّعون.

قال الشيخ الطوسي في عدّة الاصول: إنّني وجدت عامّة الطائفة من عهد أمير

المؤمنين عليه السلام إلى زماننا هذا يرجعون إلى علمائها، ويستفتونهم في الأحكام والعبادات، ويفتونهم العلماء فيها، ويستوعون لهم العمل بما يفتونهم به، وما سمعنا أحدا منهم قال لمستفت لا يجوز لك الاستفتاء ولا العمل به، بل ينبغي أن تنظر كما نظرت وتعلم كما علمت، ولا أنكر عليه العمل بما يفتونهم، وقد كان منهم الخلق العظيم عاصروا الأئمة عليهم السلام ولم يحك عن واحد من الأئمة النكير علي أحد من هؤلاء ولا- ايجاب القول بخلافه، بل كانوا يصوبونهم في ذلك، فمن خالف في ذلك كان مخالفا لما هو المعلوم خلافه (1) انتهى.

و منع عنها في الكفاية بأن هذه السيرة لعلها لأجل كون رجوع العامي من الأمور الفطرية الارتكازية (2).

وفيه أن أصل رجوع الجاهل إلى العالم فطري، لكن رجوعه إليه في كل مسألة من المسائل الشرعية ليس فطريا، بل إنه يرجع إلى العالم و يسأله عن جواز التقليد.

ثم المتيقن من هذه السيرة التي يمكن دعوي إضاء الشارع لها بالأخبار الواردة هو الرجوع إلى ذي الفقاها المتداولة في عصر الأئمة عليهم السلام، وهي العمل بالأخبار في مداليلها الواضحة ورد ما يعلمون أنه صادر تقية، والجمع بين الأخبار المتعارضة بما هو منصوص، لكن إحرازه مشكل؛ لأنه قد خفي ذلك حتى أن مثل الكليني يقول: إنك لا تجد إلا أقله.

وأما الفقه الموجود في عصرنا الذي يقول فيه شيخ الفقهاء المجتهد الأكبر الشيخ محمد حسن صاحب الجواهر رحمه الله بكفاية ظن المجتهد الحاصل من الأدلة، فهو غير الفقه الموجود في عصر الأئمة، وقد جمع بعض المحققين أخبارا لإثبات أن الفقاها متحدة في العصرين.0.

ص: 489

1- عدّة الاصول 2:730.

2- كفاية الاصول ص 540.

لكن الانصاف أنه يختلف كما اعترف به المحقق الاصفهاني في المناقشة في دلالة آية النفر علي حجّية الفتوي، حيث قال: و من الواضح صدق التفقه في الصدر الأول بتحصيل العلم بالأحكام بالسمع من النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَوْ الْأَمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فلا دلالة لها حينئذ إلاّ علي حجّية الخبر فقط، و الانذار بحكاية ما سمعوه من المعصوم من بيان ترتّب العقاب علي شيء فعلا أو تركا لا ينبغي الريب فيه، بل الافتاء والقضاء أيضا كان في الصدر الأول بنقل الخبر (1) انتهى.

أقول: لا نسلم كون الاجتهاد في الصدر الأول كان مجرد نقل الخبر، بل كان اجتهادا بسيطا لا يخرج غالبا عن مضمون الخبر.

و مما يؤيد اختصاص سيرة المشرّعة بالفقه المتداول في عصر المعصومين عليهم السّلام، ما ذكره الشيخ الطوسي رحمه الله في أول المبسوط من أنّ كتب أصحابنا كانت مقصورة علي ما يقرب من الروايات.

حيث قال: و تضعف نيّتي أيضا فيه قلّة رغبة هذه الطائفة فيه و ترك عنايتهم به؛ لأنّهم ألفوا الأخبار و ما رووه من صريح الألفاظ، حتّي أنّ مسألة لو غير لفظها و عبّر عن معناها بغير اللفظ المعتاد لهم لعجبوا منها و قصر فهمهم عنها، و كنت عملت علي قديم الوقت كتاب النهاية.

إلي أن قال: و أمّا أصحابنا، فليس لهم في هذا المعني من يشار إليه بل لهم مختصرات، و أوفي ما عمل في هذا المعني كتابنا النهاية و هو علي ما قلت انتهى.

و يؤيدّه كتب فتاوي القدماء، و منها كتاب من لا يحضره الفقيه كتبه لمّا رأي كتاب من لا يحضره الطبيب.

وقد أنكر ابن زهرة جواز التقليد، ثمّ إنّه لو سلّم سيرتهم علي ذلك فالمتيقّن منها3.

ص: 490

رجوعهم إلي الفقهاء إن لم يعلموا اختلافهم في الفتوي، وأما في صورة علمهم باختلافهم كما في عصرنا، فلم يثبت رجوعهم إليهم.

الخامس: الاجماع، قال السيّد في الذريعة: والذي يدلّ علي حسن تقليد العامي للمفتي أنّه لا خلاف بين الأئمة قديما و حديثا في وجوب رجوع العامي إلي المفتي و أنّه يلزمه قبول قوله؛ لأنّه غير متمكّن من العلم بأحكام الحوادث، و من خالف في ذلك كان خارقا للاجماع (1) انتهى.

و أورد عليه في الكفاية ببعث تحصيل الاجماع في مثل هذه المسألة ممّا يمكن أن يكون القول فيه لأجل كونه من الامور الفطرية الارتكازية، و المنقول منه غير حجّة في مثلها (2).

وفيه أنّ الرجوع إلي العالم فطري لا الرجوع في المسائل الشرعية كما تقدّم، و لكن المتيقّن من الاجماع رجوع المستفتي إلي المفتي فيما يماثل فقه المعصومين عليهم السلام مع أنّه يحتمل استناد المجمعين إلي الآيات و الأخبار و السيرة، مع أنّ المخالف من القدماء في ذلك موجود.

السادس: آية النفر، و هي قوله تعالى فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ (3) و تقريب الاستدلال بها من وجوه:

أحدها: أنّها تدلّ علي وجوب النفر بكلمة «لولا» التحضيضية الدالّة علي التوبيخ، و غاية وجوب النفر هو التفقه و إنذار قومهم إذا رجعوا إليهم، و وجوب النفر للتفقه و الانذار مستلزم لوجوبهما، و وجوب الانذار يقتضي وجوب الحذر، و هو 2.

ص: 491

1- الذريعة 2:796.

2- كفاية الاصول ص 540.

3- سورة التوبة: 122.

قبول قول المنذر و العمل به، سواء حصل العلم من قوله أو لم يحصل، لأنّ الانذار مقدّمة للحذر، و المقدّمة لا تكون واجبة إلا إذا وجب ذو المقدّمة، فوجوب الحذر يستلزم وجوب العمل به.

ثانيها: أنّ الحذر إن لم يكن واجبا لزم لغويّة التفقّه و الانذار.

ثالثها: أنّ كلمة «لعلّ» بعد انسلاخها عن معني الترجّي تفيد محبوبة مدخولها، و هي مساوقة للوجوب؛ لأنّ المقتضي للحذر لو كان موجودا كان الحذر واجبا، و إن لم يكن موجودا فلا وجه للحذر، فلا يتصوّر استحباب الحذر.

و الجواب أوّلا: أنّ الآية في مقام إرشاد الناس إلي وجوب تعلّمهم الأحكام و جوبا كفاثيا علي طائفة منهم ثمّ تعليمها غيرهم، فهو كما إذا وجب علي طائفة أن يتعلّموا اللغة العربية و يتعلّموها غيرهم، و هو عادة فيما إذا علم صدق المعلّم، فيحصل العلم من قوله، و ليس في مقام بيان قبول كلّ خبر من كلّ أحد ممّن لا يوثق بإخباره، و لا علي حجّية قول الفقيه و إن لم يحصل العلم بالواقع، فلا دلالة للآية علي حجّية فتوي الفقيه و لا حجّية خبر الواحد ما لم يحصل العلم من قولهما.

و لعلّ إلي ذلك يرجع كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله من أنّ المقصود منه اهتداء الناس إلي الحقّ الواقعي، لا إنشاء حكم ظاهري لهم بقبول كلّ ما يخبرون به تعبّدا، و إن لم يعلم مطابقته للواقع (1).

أقول: و يشهد لذلك تمسّك المعصوم به فيما يعتبر فيه العلم، كما ذكر في خبر عبد الأعلّي، قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن قول العامّة إنّ رسول الله صلّي الله عليه و آله قال: من مات و ليس له إمام مات ميتة جاهلية، قال: حقّ و الله، قلت: فإنّ إماما هلك و رجل بخراسان لا يعلم من وصيّته لم يسعه ذلك؟ قال: لا يسعه، إنّ الامام إذا مات وقعت 0.

ص: 492

حجّة وصيّّه علي من هو في البلد، وحقّ النفر علي من ليس بحضرته إذا بلغهم، إنّ الله عزّ وجلّ يقول: فَلَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنَ الْآيَةِ (1).

و ثانيا: إجمال الآية من حيث احتمال أن يكون المراد النفر إلي الجهاد بقريظة ما قبلها، وليس النفر للتفقه و الانذار، بل إنهما من الفوائد المترتبة علي النفر صدفة و اتفاقا لما فيه من مشاهدة آيات الله و غلبة أوليائه و نحوهما، بأن يكون المراد من التفقه هو الاطلاع علي آيات الله و غلبة الاسلام، لا التفقه في أحكام الدين.

و ثالثا: لو سلّم وجوب النفر إلي التفقه، فالمراد به هو أخذ الأحكام عن المعصوم عليه السلام، و ذلك لأنّ الاجتهاد لم يكن متعارفا زمن نزول الآية، بل المتعارف حينذاك إنّما هو الرجوع إلي الحجّة، أو إلي الأعمّ منه و من الرواة الآخذين عن المعصوم.

و يشهد لذلك تمسك الامام بالآية علي وجوب نقل الأخبار في خبر الفضل بن شاذان في علله عن الرضا عليه السلام، قال: إنّما امرؤ بالحجّ لعلّة الوفادة إلي الله، و طلب الزيادة و الخروج عن كلّ ما اقترفه العبد. إلي أن قال: و لأجل ما فيه من التفقه و نقل أخبار الأئمة عليهم السلام إلي كلّ صقع و ناحية، كما قال الله عزّ وجلّ (2) ثم ذكر الآية فتكون الآية مختصة بحجّة خبر الواحد.

و أورد علي دعوي اختصاص الآية بحجّة خبر الواحد في التنقيح أولا: بأنّ الآية لمكان أخذها عنوان الفقاهة في الموضوع ليست لها دلالة علي حجّة الخبر من جهتين: إحداهما أنّه لا- يعتبر في حجّة الخبر كون الناقل ملتفتا إلي معناها فضلا عن أن يكون فقيهها لكفاية الوثاقة. ثانيتهما: أنّه لا يعتبر صدق الفقيه علي 9.

ص: 493

1- اصول الكافي 1:378.

2- وسائل الشيعة 18:69.

الراوي، فلوروي رواية أو روايتين لم يصدق عليه الفقيه مع حجّية رواياته (1).

وفيه أنّ الناقلين للخبر في عصر المعصومين كانوا أهل اللسان ويعرفون مضامين الأخبار، فيصدق علي من سمع من المعصوم الفقيه عرفا بالنسبة إلي ما عرفه، فتأمل.

ورابعا: لو سلّم شمول الآية للفتوي، فلا إطلاق لها يشمل الفتوي المستنبطة بالطرق المعاصرة المغايرة لطرق الاستنباط في زمان نزول الآية و زمان المعصومين عليهم السّلام.

وما ذكره في التنقيح من أنّه لا فرق بين الفقاهة في الأعصار السابقة والحاضرة، وإنّما التفاوت في السهولة والصعوبة (2). فممنوع لما قد سبق من بيان وجود الاختلاف بين الاجتهادين.

السابع: آية الذكر، وهو قوله تعالى وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَسَأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ* بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ (3) والفقيه من أهل الذكر، والسؤال مقدّمة لقبول الجواب وإلا كان لغوا.

وفيه أنّ السؤال معلّق علي عدم العلم، والعلم هو الاعتقاد بالشيء علي ما هو عليه، أي: الاعتقاد المطابق للواقع، فما لم يتحقّق العلم فالسؤال واجب، والمسؤول إن كان معصوماً أو من علم صدقه، كعلماء اليهود الذين يعلم بأنّهم يعرفون النبي صلّي الله عليه وآله بأوصافه في التوراة، حصل العلم من قوله.

و أمّا المجتهد فلا يحصل العلم من قوله بالواقع؛ لاحتمال خطأ رأيه، فإذا سئل 4.

ص: 494

1- التنقيح في شرح العروة الوثقى، كتاب الاجتهاد والتقليد ص 86.

2- التنقيح ص 86.

3- سورة النحل: 43-44.

المجتهد عن عرق الجنب من الحرام وأفتي بنجاسته، لم يحصل العلم بها.

و دعوي حصول العلم بالوظيفة الظاهرية ممنوعة، فإن كون فتواه وظيفة ظاهرية أول الكلام، فإن ثبت من دليل آخر فلا حاجة إلي الاستدلال بهذه الآية.

وكذا خبر العادل علي الظاهر، فإنه لا يحصل العلم منه، فلا تكون الآية دليلاً لحجية خبر الواحد، كما لا تكون دليلاً علي حجية فتوي الفقيه. هذا مع أن صدق الذكر علي اعتقاد العالم بالأحكام الشرعية غير معلوم، بل هو معني مساوق للعلم النبوة و الامامة، وقد فسّر أهل الذكر في الأخبار بالأنمة المعصومين عليهم السلام.

ثم إنه ذكر في مطارح الأنظار (1) آية الكتمان و آية النبأ من جملة أدلة التقليد، و ناقش فيهما، و كلامه جيد، فلاحظه.

الثامن: الأخبار و هي طوائف، منها: ما دلّ علي حجية خبر الواحد؛ لأن المفتي بفتواه ينقل معاني العمومات الدالّة علي الأحكام و معاني المخصّصات، مثلاً- لو ورد خبر علي أن الكذب حرام، و ورد خبر آخر علي أن الكذب لإصلاح ذات البين جائز، بل ربما يكون واجباً إذا توقّف حفظ النفوس علي الإصلاح، كان معني الخبر الأول أن الكذب حرام في غير إصلاح ذات البين، و المجتهد يخبر عن المعصوم عليه السلام أنه قال: الكذب حرام في غير الإصلاح، و هذا يشمل أدلة حجية أخبار الثقات.

و قد أجازوا عليهم السلام النقل بالمعني، ففي صحيح محمد بن مسلم، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام، أسمع الحديث منك فأزيد و أنقص، قال: إن كنت تريد معانيه فلا بأس. و قريب منه خبر داود بن فرقد (2).

و بعبارة اخري: أنه يخبر عن مصاديق العمومات، أو ما يستفاد منها حتّي في 0.

ص: 495

1- مطارح الأنظار ص 262.

2- جامع أحاديث الشيعة 1: 60.

مقتضيات الاصول من البراءة و الاحتياط و الاستصحاب.

و يمكن المناقشة في الدليل المذكور بأن بعضا من الفقه من هذا القبيل، لكن الكثير منه لا يخلو عن إعمال الآراء الموجبة للخروج عن نقل الخبر بمعناه.

و المراد بالخبرين المجوزين للنقل بالمعنى ترجمة المضمون بعبارة قريبة منه، حتى ان زرارة الذي كان يرجح بعض الأخبار علي بعض كان ذلك منه اجتهادا لا نقلا للخبر بالمعنى.

و منها: ما عن تفسير العسكري عليه السلام: و أمّا من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا لهواه مطيعا لأمر مولاه، فللعوام أن يقلدوه.

وقد يورد عليه بالمناقشة في سنده.

كما قال في الوسائل في كتاب القضاء: التقليد المرخص فيه هنا إنّما هو قبول الرواية لا قبول الرأي و الاجتهاد و الظنّ. إلي أن قال: علي أنّ هذا الحديث لا يجوز عند الاصوليين الاعتماد عليه في الاصول و لا في الفروع؛ لأنّه خبر واحد مرسل ظنّي السند و المتن ضعيفا عندهم، و معارضه متواتر قطعي السند و الدلالة، و مع ذلك يحتمل الحمل علي التقيّة (1).

قلت: ليس المراد بالفقهاء الأئمّة عليهم السلام، فإنّه قال: فللعوام أن يقلدوه، و ذلك لا يكون إلا بعض فقهاء الشيعة لا كلّهم، فإنّ من ركب من القبائح و الفواحش مراكب علماء العامّة، فلا تقلبوا منهم عنّا شيئا و لا كرامة الحديث.

بل المراد به الفقيه باصطلاح الأخبار، أي: العارف بالحكم، سواء كان بالرواية الواضحة، أو بالجمع بين الروايات بحمل بعضها علي التقيّة، نظير فقه زرارة و أضرابه، فالانصاف أنّ الخبر عامّ لكلّ فقيه، لكن للفقيه في زمان صدور الأخبار 5.

ص: 496

و من يشبهه، إلا أنّ الاشكال في سنده باق بحاله.

و منها: التوقيع الشريف: و أمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلي رواة أحاديثنا، فإنّهم حجّتي عليكم (1). يدلّ علي حجّية فتوي الفقيه من وجهين:

الأوّل: عموم الحوادث لكلّ مسألة.

الثاني: التعليل بقوله «فإنّهم حجّتي» يدلّ علي أنّ كلّ ما كان فتوي صاحب الزمان-عجل الله تعالي فرجه- حجّة فيه، فقول رواة أحاديثهم حجّة فيه.

و يمكن المناقشة في دلالته بأنّ قوله «و أمّا الحوادث» جواب عن أسئلة غير مذكورة، فلعلّ السؤال كان عن الحوادث الواقعة قبل الظهور، فأجاب عليه السّلام بأنّ الرواة رووا تلك الحوادث و هم حجّة فيما يروون، كما أنّ الامام حجّة فيما يقول، و ليس فيه دلالة علي حجّية رأي الفقيه.

و قد حملوا قوله عليه السّلام في هذا التوقيع «و أمّا الخمس فقد ابيح لشيعتنا» علي أنّه يمكن أن يكون السؤال عن التصرف في الأموال التي تصل إليهم من العامّة و فيها الخمس، فأحلّه عليه السّلام لهم؛ لأنّ السؤال غير مذكور.

و منها: خبر عمر بن حنظلة، فإنّه ظاهر في الرجوع إلي الناظر في حلالهم و حرامهم في المسألة الكلّية أيضا.

أقول: المراد بالنظر في الحلال و الحرام معرفتهما بالاطّلاع علي النصوص الواردة عنهم، لا إعمال الرأي المتعارف في هذه الأعصار، و يؤيّد قوله «و كلاهما قد اختلفا في حديثكم».

و منها: ما اشتمل علي تقرير المعصوم عليه السّلام للافتاء و الاستفتاء، و هو خبر علي بن أسباط المروي في التهذيب و العلل و العيون و المحاسن، قال: قلت له يعني 9.

ص: 497

الرضا عليه السّلام: يحدث الأمر من أمري لا أجد بداً من معرفته، وليس في البلد الذي أنا فيه أحد أسئتيه، قال: فقال: انت فقيه البلد إذا كان ذلك فاستفته في أمرك، فإذا أفتاك بشيء فخذ بخلافه فإنّ الحقّ فيه (1). و مرفوعة إبراهيم بن هاشم (2). فإنّ المستفاد منهما تقرير المعصوم للاستفتاء.

وفيه-مضافا إلي ضعف سند الأول بالسياري، و احتمال سقوطه عن المحاسن حيث لم يذكر السياري، و الثاني بالرفع-أنّ الاستفتاء في الصدر الأوّل كان بنقل الخبر لا إعمال الاجتهاد المتعارف في عصرنا، و مفهوم الفتوي أعمّ من الرأي، ففي قوله تعالى اللَّهُ يُفْتِيكُمْ (3) الآية.

و قد اطلق علي أقوال المعصومين الفتوي، ففي مرفوعة الأرجاني إلي أن قال:

و كانوا يسألون أمير المؤمنين عليه السّلام عن الشيء الذي لا يعلمونه، فإذا أفتاهم جعلوا له ضدّا من عندهم ليلبسوا علي الناس (4).

و في خبر أبي عمرو، قال: قال أبو عبد الله عليه السّلام: يا أبا عمرو رأيت لو حدّثتك بحديث أو أفتيتك بفتيا الحديث (5).

وربّما نوقش في دلالة هذه الطائفة من الأخبار علي حجّية قول الفقيه تعبّداً بأنّه لا إطلاق لها لعدم كونها في مقام البيان، و القدر المتيقّن ما إذا حصل الوثوق و العلم من قوله.

وفيه نظر؛ و الظاهر ثبوت الاطلاق.6.

ص: 498

1- جامع أحاديث الشيعة 1: ب 6 ح 30.

2- جامع أحاديث الشيعة 1: ب 5 ح 113.

3- سورة النساء: 127 و 176.

4- جامع أحاديث الشيعة 1 ب 6 ح 29.

5- جامع أحاديث الشيعة 1: ب 6 ح 36.

و منها: ما يدلّ علي النهي عن الفتيا بغير علم، فإنّه يدلّ علي الجواز إذا كان عالما، وإلاّ لنهي عن الفتيا مطلقا علم أو لم يعلم.

وفيه أنّ المراد من جواز الفتيا مع العلم بالحكم الواقعي، هو الاعتقاد بالحكم علي ما هو عليه، ولا يمكن إحرازه، فلا بدّ و أن يراد الفتيا بشيء مع العلم بالحجّية، و العلم بالحجّية هو الفقه الموافق لفقه أصحاب الأئمّة عليهم السّلام.

و منها: ما يدلّ علي وجوب التحاكم عند فقهاء الشيعة و وجوب قبول حكمهم، و الحكم هو الفصل بين المتخاصمين و قطع الامر و تثبيتته، و هو يعمّ الحكم الشرعي من وجوب السورة مثلا- في الصلاة و نحوه، و الحكم بين المتنازعين ببيان الحكم الإلهي، و الحكم بينهم بتطبيق الكبرى الكلّية علي مصداقها لقيام البيّنة أو حلف المنكر.

و الانصاف أنّ هذه الأخبار تدلّ علي جواز تقليد المجتهد، كما اعترف به في الجواهر، حيث قال: و نفوذ حكمه في خصوص الواقعة يستلزم حجّية ظنّه في كليها، و أنّه من الحقّ و القسط و العدل و ما أنزل الله، فيجوز الرجوع إليه تقليدا أيضا (1).

لكن القدر المتيقّن هو الاجتهاد المماثل لاجتهاد زرارة و أمثاله ممّن يكون من فقهاء عصر المعصومين عليهم السّلام.

الفصل الرابع: ما يشترط في المجتهد المقلّد

إشارة

لا يخفي أنّ بعض هذه الشرائط الآتية إن تمّ الدليل عليها كالذكورة و الحرّية و نحوهما، يقتضي أن يكون قول المجتهد حجّة تعبدا، فلا يصحّ الاستدلال علي

ص: 499

حجّيته بالسيرة العقلانية علي رجوع الجاهل إلي العالم؛ لأنّ الملاك عندهم الأقربية إلي الواقع، فلذا يقدّمون قول الأعلّم علي غيره وإن كان عبداً أو فاسقاً أو اثني.

و بعض هذه الشرائط يقتضي أن يكون قول المجتهد حجّة من باب الطريقية كالأعلمية، فهذه الشرائط مبنية علي كون فتوي المجتهد حجّة تعبدية، أو حجّة من باب الطريقية. و حيث تقدّم المناقشة في الاستدلال علي حجّية قول المفتي بالسيرة العقلانية، كان المدرك سيرة المتشرّعة أو الآيات و الأخبار، فتكون حجّية قول المفتي تعبدية لا بدّ فيها من ملاحظة مقدار التعبد.

أمّا سيرة المتشرّعة، فينبغي الأخذ بالقدر المتيقّن منها. و أمّا الآيات و الأخبار، فإن كان فيها إطلاق و لم يثبت مقيّد له فهو المتّبع، و إلّا فينبغي الاقتصار علي المجتهد الجامع للشروط المذكورة، و لكن تقدّم أنّه لا يمكن الاستدلال بالآيات و الأخبار.

و حينئذ و بعد انسداد طريق العلم فحيث إنّ المدار علي الأقربية إلي الواقع عقلاً، فينبغي مراعاة فتوي الأعلّم لكونه أقرب إلي الواقع، و العقل يري تقدّمه علي سائر الشرائط المذكورة، و لكن حيث ادّعي الاجماع علي بعضها فلا يترك مراعاة الاحتياط. و ينبغي ذكر كلّ واحد من الشرائط المذكورة و ما استدّل به علي اعتباره. و هي امور:

الأول: البلوغ، و لا إجماع علي اعتباره؛ لعدم تعرّض القدماء له، و لو سلّم تحقّقه فلا يكون حجّة؛ لاحتمال استناده إلي الوجوه المذكورة.

قال في التنقيح: بل مقتضي السيرة المتشرّعة العقلانية الرجوع إليه (1). 4.

ص: 500

1- التنقيح 1:214.

أقول: بناء علي أن تكون حجّية الفتوي من باب التعبد الشرعي، فإن ثبت إطلاق يشمل غير البالغ، وإلا فمقتضي الأصل عدم الحجّية، وهذا البيان يأتي في سائر الشروط الآتية، لكن ينبغي القطع بأنّ غير البالغ لا يصل إلي مرحلة الاجتهاد عادة.

الثاني: العقل، لا- يخفي أنّ المجنون لا يبلغ مرتبة الاجتهاد، فالمراد من اشتراط العقل بقاء العقل، وحينئذ فهل يعتبر أن يكون عاقلا حال تقليده، أو يكفي أن يكون عاقلا حين ابتداء التقليد، وإن زال عنه بعد ذلك، أو لا يعتبر الأمر، بأن كان مجتهدا ثمّ عرض عليه الجنون، فيجوز ابتداء تقليده حين الجنون؟ وجوه، مبنية علي أنّ حجّية فتوي المجتهد إن كانت من باب أنّها أقرب الطرق إلي الوصول إلي الأحكام الواقعية، فالمدار علي الأعلمية، فإن كان أعلم وجب تقليده ابتداء بعد عروض الجنون. وإن كانت تعبدية، فالقدر المتيقن حجّية فتوي العاقل، نعم يكفي كونه عاقلا حال التقليد وإن كان له جنون أدواري، كما يقتضيه إطلاق كلام بعضهم.

الثالث: الايمان، لا يخفي أنّ ذكر العدالة يغني عنه، والانصاف أنّ بلوغ غير المؤمن مراتب العلم العالية بحسب موازين أهل الايمان العلمية نادر جدّا، فاشتراطه هو الصحيح لعدم تقوي غيره. واستدلّ لاعتباره بوجوه:

أحدها: الاجماع بمعني أنّ المطّلع علي فتاوي العلماء و مذاقهم يعرف أنّهم متّفقون علي عدم حجّية رأي غير المؤمن. نعم لو فهم من اللفظ شيئا واستظهر منه معني ربما كان أقرب من غيره لكثرة اطلاعه، ولم يثبت إجماع علي عدم الاعتماد علي استظهاره وفهمه، فلذا يتقدّم استظهار بعض اللغويين في بعض الموارد مع أنّه من العامة.

ثمّ إنّّه نوقش فيه باحتمال كون مدرّكهم الوجوه الآتية، فليس الاجماع بما هو إجماع دليلا علي عدم الجواز.

ثانيها: قوله في خبر عمر بن حنظلة «ينظر إلي من كان منكم» وقوله في خبر أبي خديجة «انظروا إلي رجل منكم» فإنهما يدلان على أن يكون من الشيعة، فيقتدان إطلاق الأدلة إن كان لها إطلاق.

واجيب عنهما أولاً: بأنهما في مورد القضاء.

وفيه أن القضاء ربما يكون بعنوان الفتوي، فعلي المتنازعين إذا جهلا الحكم أن يرجعا إلي الفقيه و يأخذا منه الفتوي.

وثانياً: أن الاستفادة من مجموعهما أن عدم جواز الأخذ من غير الشيعة إنما هو لأجل أنهم غير عارفين بأحكام الله سبحانه؛ لأنهم لا يأخذون الحكم عن أهله، فلا يدل الخبران علي أنه لو كان مجتهدا علي طريقتنا لا يكون قوله حجة.

وفي التنقيح: إنه لو سلم اعتباره في الرجوع الابتدائي، فلا دليل علي اعتبار بقائه (1).

أقول: اعتبار هذه الامور ينافي اعتبار الفتوي من باب الطريقة، فهي امور تعبدية لا فرق فيها بين الرجوع الابتدائي و البقائي.

ثالثها: ما في التنقيح: أن المرتكز في أذهان المتشرعة الواصل ذلك إليهم يدا بيد عدم رضا الشارع بزعامه من لا عقل له، أو لا ايمان، أو لا عدالة؛ لأن المرجعية في التقليد من أعظم المناصب الإلهية بعد الولاية (2).

وفيه أن الافتاء-بناء علي أن يكون مدرك جواز التقليد هو رجوع الجاهل إلي العالم- هو كالطبابة و سائر العلوم طريق محض ليس منصبا، نعم يعتبر الايمان بناء علي تعديته، أو كونه قدرا متيقنا من الأدلة مع الشك، نعم الزعامه التي هي الولاية علي امور المسلمين من المناصب، كما أن القضاء الذي يكون أقل رتبة منه أيضا3.

ص: 502

1- التنقيح 1:220.

2- التنقيح 1:223.

من المناصب المجعولة، ويعتبر فيها الامور المذكورة.

والأولي أن يقال: إنَّ غير المؤمن أي المخالف للشيعة إن تربي علي فقه الشيعة من الأؤل بحيث لم يكن فكره مشوبا بما يعتقده، فيمكن دعوي وصوله إلي مرتبة الاجتهاد. وأما في غير ذلك فلا يمكنه بلوغ الاجتهاد الصحيح عندنا.

هذا بناء علي الطريقة المحضنة، لكن سبق احتمال كون قوله حجة للتعبّد الشرعي، وحينئذ إن شك في حجّيته فالأصل عدمها.

الرابع: العدالة، ويستدلّ علي اعتبارها بامور:

أحدها: أنّ المستفاد من الأخبار الواردة في القضاء كون عدالة القاضي مفروغا عنها، فإنّه ذكر فيها في مقام الترجيح الأخذ بقول الأعدل، و المناقشة بأنّها في مورد القضاء ولا ملازمة بينه وبين اعتباره في حجّية الفتوي. تقدّم الجواب عنها.

ثانيها: الاجماع. وفيه ما تقدّم.

ثالثها: المروي عن تفسير الامام العسكري عليه السّلام، و سنتعرض له.

رابعها: ما تقدّم عن التنقيح من أنّ الفاسق لا يليق للزعامة. هذا.

واستدلّ علي عدم اعتبارها بأنّ السيرة العقلانية في الرجوع إلي العالم لا تختصّ بالعدل، وإطلاق ما جاء في الأخبار من الفقيه و العارف بالأحكام و العالم بها شامل للفاسق أيضا. لكن لا يترك مراعاة الاحتياط من حيث احتمال الحجّية من باب التعبّد، و جعل العدالة مفروغا عنها في خبر عمر بن حنظلة.

الخامس: الذكورة، لا يخفي أنّ المرأة إن حصلت علي ملكة الاستنباط كما يحصل الرجل عليها و اجتهدت، فاجتهادها حجة لنفسها، و هل يجوز تقليدها و ينفذ قضاؤها و يكون لها الولاية كما للرجل الفقيه؟ قد تعرّضنا لهذه الامور في رسالة مستقلة فلاحظها.

السادس: الحرّية، الانصاف أنّه لا دليل عليه. فلو اجتهد العبد و كان واجدا

لسائر الشرائط و كان أعلم، فعدم حجّية قوله بعيد جدًّا.

السابع: كونه مجتهدًا مطلقًا، فلا يجوز تقليد المتجزّي، والمراد به من كان له ملكة استنباط بعض المسائل، بأن كان عارفاً بجميع ما له دخل في استنباط المسألة التي استنبطها من دون فرق بينه وبين المجتهد المطلق، مثلاً لا يعرف مسألة الترتّب، أو تعارض الاستصحابيين في مجهولي التاريخ، لكن المسألة التي اجتهد فيها لا ربط لها بهذين الأمرين، كمسألة مقدار الكر، والظاهر جواز تقليده؛ لعدم الفرق بينه وبين المطلق، ولذا لو كان أعلم فيما يستنبطه من المجتهد المطلق وجب تقليده في تلك المسألة بناءً على وجوب تقليد الأعم.

وقال في الكفاية: إن رجوع غير المتّصف بالاجتهاد إلى المتجزّي محلّ إشكال، من أنّه من رجوع الجاهل إلى العالم فتعمّه أدلّة جواز التقليد، ومن دعوي عدم إطلاق فيها إلى آخر ما أفاده (1).

الثامن: أن يكون استنبط بالفعل مقداراً معتدّاً به من الفقه، فإن استنبط مسألة أو مسألتين لم يجز تقليده. وفيه نظر بل يجوز تقليده.

ولكن يمنع من الرجوع إلى من استنبط مسألة واحدة، وكذا يمنع من نفوذ حكمه، كما في الكفاية، حيث قال: جواز تقليده محلّ إشكال، من أنّه من رجوع الجاهل إلى العالم، ومن دعوي عدم الإطلاق في أدلّة التقليد، ونفوذ حكمه أشكال، نعم لا يبعد نفوذه فيما إذا عرف جملة معتدّاً بها و اجتهد فيها بحيث يصحّ أن يقال في حقّه عرفاً: إنّه ممّن عرف أحكامهم الخ (2).

ويظهر منه أنّ المجتهد المطلق أيضاً كذلك، أي: إن استنبط مسألة أو مسألتين لم يجز تقليده، بل لا بدّ أن يستنبط جملة معتدّاً بها. 4.

ص: 504

1- كفاية الاصول ص 534.

2- كفاية الاصول ص 534.

و استدللّ له في مصباح الاصول بقوله عليه السّلام في خبر أبي خديجة «ولكن انظروا إلي رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا» بأنّ كلمة «شيء» مع التنكير وإن كانت ظاهرة في القلّة في غير المقام إلّا أنّها كناية عن الكثرة في هذا المقام باعتبار أنّه لوحظت قلّته بالنسبة إلي علوم الأئمّة عليهم السّلام، فلا بدّ أن يكون كثيرا في نفسه، وإلّا لا يعدّ شيئا من علومهم، فإنّ علمهم بمنزلة البحر المحيط، و شيء منه لا يكون إلّا كثيرا في نفسه (1).

أقول: المراد من قولهم العارف بأحكامهم المعرفة بالحكم المبتلي به و لا تأثير للعلم بغيره و عدمه، و في عصر المعصومين من كان يعرف حكما واحدا قد سمعه من المعصوم كان له القضاء به، و يصدق عليه أنّه شيء من علومهم. و إلّا فمقدار كثر من الماء بالنسبة إلي البحر المحيط قليل جدّا، مع أنّه لا شكّ في صدق ماء البحر عليه، بل يصدق علي مقدار قليل منه أنّه ماء من البحر.

التاسع: أن يكون أعلم، فإذا لم يعلم وجود الأعلم و جب الفحص عن وجوده و عدمه، و سيأتي دليله. و إذا علم وجود الأعلم، فتارة يعلم اتّفاقه في الفتوي مع غيره، و اخري يعلم اختلافه معه، و ثالثة لا يعلم اختلافه. لا ينبغي البحث في صورة العلم بتوافقهما في الفتوي، فإنّ إسناد عمله إلي غير الأعلم لغو، و يبقي الكلام فيما إذا علم الاختلاف أو لم يعلم في مقامين:

المقام الأوّل: في وظيفة العاجز عن الاجتهاد

قال في الكفاية: إذا علم المقلّد اختلاف الأحياء في الفتوي مع اختلافهم في العلم و الفقاهة، فلا بدّ من الرجوع إلي الأفضل إذا احتمل تعيّن؛ للقطع بحجّيته

ص: 505

1- مصباح الاصول ص 437. و راجع: التنقيح 1:223.

و الشك في حجّية غيره، ولا وجه لرجوعه إلي الغير في تقليده إلا علي نحو دائر.

نعم لا بأس برجوعه إليه-أي:إلي غير الأفضل-إذا استقلّ عقله بالتساوي، و جواز الرجوع إليه أيضا، أو جوّز له الأفضل بعد رجوعه إليه (1).

أقول:الذي يكون بديهيا للعاجز عن الاجتهاد هو الرجوع إلي الفقهاء، من دون فرق بين الأحياء و الأموات، فإن كان بعضهم أعلم كان مقدّما عنده علي غيره، ورجع إليه في أصل جواز التقليد، و هذا المقدار بديهي له و يستقلّ عقله به. و أمّا إن استقلّ عقله بتساوي الأعلّم و غير الأعلّم، فلا دليل علي حجّيته؛ لأنّ المسألة غامضة تحتاج إلي إتعاب النظر في الأدلّة، و مجرد اعتقاده لا دليل علي حجّيته في الشرعيات.

ثمّ إنّه لا وجه لما ذكره من التقييد بالأحياء في علم المقلّد بالاختلاف، فإنّه من أين يعلم عدم حجّية فتوي الأموات.

ثمّ إنّ المحيط الذي يعيش فيه له تأثير في من يرجع إليه، لكن الكلام مع خلوّ ذهنه عن كلّ ما يوجب تأثره به.

و الحاصل أنّه لا يستقلّ عقله بالتقليد في الأحكام الشرعية، و إنّما يستقلّ عقله بالرجوع إلي الفقهاء، فإن جوّزوا له التقليد في الشرعيات جاز له التقليد.

المقام الثاني: فيما تقتضيه الأدلّة

إشارة

و ينبغي تقديم أمرين:

الأوّل:في كيفية حجّية رأي المجتهد للمقلّد و فيها احتمالان:

أحدهما:أن يكون رأي كلّ واحد من المجتهدين حجّة علي نحو العام

ص: 506

ثانيهما: أن يكون رأي طبيعي المجتهد الصادق علي الواحد حجّة.

يظهر من صاحب الجواهر الوجه الثاني و سيأتي، و يحتمل غير بعيد الوجه الأول؛ لأنّ الظاهر أنّ قول كلّ واحد حجّة و لا بدّ من اتّباع الحجّة.

الأمر الثاني: أنّ حجّة رأي المجتهد تتصوّر علي وجهين:

الوجه الأول: أن لا يكون تعبد شرعي بحجّيته أصلا، بل تكون حجّيته بأحد أنحاء:

أحدها: أن يكون لحكم العقل بأنّ من تعدّر عليه العلم بالتكليف و لم يكن الاحتياط ميسورا له، فأحسن ما يعتمد عليه في مقام العمل هو رأي المفتي، بناء علي أن تكون نتيجة الانسداد الحكومة.

ثانيها: أن يكون رأيه أحد الطرق العقلانية، كسائر الطرق العقلانية التي لا تعبد فيها، وإنّما النظر إلي الواقع الذي يوصل إليه الطريق، فيكون نظير القطع الذي يكون طريقا محضاً إلي الواقع.

اختاره في التنقيح، حيث قال: إنّ حجّة الطرق و الأمارات في الشريعة المقدّسة ليست تأسيسية و جعلية، وإنّما هي إمضائية في الجميع، بمعنى أنّ آية أمارة كانت معتبرة عند العقلاء علي ما استكشفنا من سيرتهم قد أبقاها الشارع علي حجّيتها و أمضي اعتبارها، و العقلاء إنّما كانوا يعاملون مع بعض الأشياء معاملة القطع الخ (1).

ثالثها: أن يكون حجّة تعبدية عند العقلاء، نظير ظاهر الكلام في مقام احتجاج العبد علي المولي، فإنّه لا نظر له إلي ما هو مراد المولي واقعا، بل يريد أن يحتجّ 7.

ص: 507

عليه، وكذا خبر الثقة وإن ظنَّ عدم مطابقتها للواقع.

الوجه الثاني: أن يكون وجوب اتِّباعه للتعبُّد شرعا، وهو يتصوَّر علي وجوه:

أحدها: أن يكون تعبُّدا محضاً لم يلحظ فيه كشفه عن الواقع أصلاً، نظير أصالة الإباحة و أصالة الطهارة.

ثانيها: أن يكون التعبُّد علي نحو الطريقية من دون ملاحظة القرب إلي الواقع.

قال في الكفاية: إنَّ ملائكة حجّية قول الغير تعبُّدا و لو علي نحو الطريقية لم يعلم أنَّه القرب من الواقع، فلعلَّه يكون ما هو في الأفضل و غيره سيّان، و لم يكن لزيادة القرب في أحدهما دخل أصلاً (1).

و يظهر من صاحب الجواهر اختيار أحد الوجهين، قال في مسألة جواز تقليد المفضول: و الظاهر الجواز لاطلاق أدلّة النصب المقتضي حجّية الجميع علي جميع الناس الخ (2).

و أصرَّ عليه فقال: و نفوذ حكمه في خصوص الواقعة يستلزم حجّية ظنّه في كليها، إلي أن قال: بل لعلَّ أصل تأهّل المفضول و كونه منصوباً يجري علي قبضه و ولايته مجري قبض الأفضل من القطعيات التي لا ينبغي الوسوسة فيها الخ (3).

ثالثها: أن يكون التعبُّد علي نحو الطريقية بملاحظة الوصول إلي الواقع، فيعتبر القرب إلي الواقع بمراعاة المزايا الموجبة للقرب إليه بالظنّ الشخصي.

رابعها: الفرض الثالث لكن يعتبر مراعاة ما يفيد الظنّ النوعي.

و يظهر من تقارير الشيخ الأنصاري رحمه الله أنّ المختار عنده الوجه الرابع، و سمّاه بالأمر بين الأمرين، قال: إنَّ كلّ الأمارات الشرعية أو جلّها حجّيتها إنّما هي من 4.

ص: 508

1- كفاية الاصول ص 440.

2- جواهر الكلام 40:43.

3- جواهر الكلام 40:44.

أجل إفادتها الظنّ شأنًا ونوعًا لا- شخصًا و فعلا- و لا- تعبدًا محضًا، إلي أن قال: إنّه ليس تعبدًا محضًا ولا مبنيا علي الظنّ، بل أمر بين الأمرين، وقصد بين الافراط و التفريط (1).

و لا يخفي أنّ الأدلّة المستدلّ بها علي حجّية فتوي المجتهد يختلف مفادها، فيدلّ بعضها علي الحجّية من باب الطريقة المحضنة، ويدلّ بعضها الاخر علي التعبد بالعمل برأي المجتهد، وكذا الشرائط التي اعتبروها في من يجوز تقليده، فإنّ بعضها يصحّ علي الطريقة كالأعلمية، وبعضها يصحّ علي التعبدية، كالذكورة و الحرّية و العدالة؛ لأنّه إذا فرض كون الفاقد لشروط الذكورة و الحياة و نحوهما أعلم و اختلفت فتواه مع غيره، فوجوب الأخذ بفتوي غيره ينافي الطريقة. و تظهر الثمرة في الأجزاء أيضا، و سيأتي التعرّض لهذه الامور بعد البحث عن تقليد الأعلّم.

إذا تمهدت هذه المقدمة فيقع

الكلام في موضعين:

الموضع الأوّل: وجوب تقليد الأعلّم

أن تختلف فتوي الأعلّم مع غيره و علم اختلافهما، ففي وجوب تقليد الأعلّم، أي: حجّية رأيه تعيينا، أو تخييرا بينه و بين غير الأعلّم قولان، الأوّل: وجوب تقليد الأعلّم، و قد استدلّ عليه بوجوه:

الأوّل: الاجماع. و فيه أنّ المنقول منه ليس بحجّة، و المحصّل منه غير ثابت؛ لأنّ السيّد المرتضى قال في الذريعة بعد ذكر شروط المفتي: و لا شبهة في أنّ هذه الصفات إذا كانت ليست عند المسفتي إلّا لعالم واحد في البلد لزمه استفتاءه تعيينا، و إن كانت لجماعة هم متساوون كان مخيّرًا. و إن كان بعضهم عنده أعلم من بعض أو أروع و أدين، فقد اختلفوا، فمنهم من جعله مخيّرًا، و منهم من أوجب أن يستفتي

ص: 509

المقدّم في العلم والدين، وهو أولي لأنّ الثقة هاهنا أقرب وأوكد، والاصول كلّها بذلك شاهدة (1).

قوله «و هو أولي» ظاهر في مجرّد الرجحان.

وأجاب في الجواهر عن الاجماع المدّعي علي وجوب تقليد الأعلّم، بأنّه لا يرتبط بما نحن فيه، حيث قال: وإجماع المرتضى مبني علي مسألة تقليد المفضول الامامة العظمي مع وجود الأفضل، وهو غير ما نحن فيه، ضرورة ابتنائها علي قبح ترجيح المرجوح علي الراجح، إلي أن قال: وظنّي والله أعلم اشتباه كثير من الناس في هذه المسألة بذلك (2).

أقول: عبارة المرتضى رحمه الله التي نقلناها صريحة في اختصاص كلامه بالاستفتاء من الفقهاء غير مسألة الامامة العظمي، و ظاهره أنّ مسألة تقليد الأعلّم خلافية.

الثاني: سيرة العقلاء فإنّها قد جرت علي الرجوع إلي الأعلّم عند العلم بالاختلاف مع غير الأعلّم، ولم يردع عنها في الشريعة المقدّسة، و أدلّة مشروعية التقليد لا تشمل صورة اختلاف الأعلّم وغيره؛ لأنّ المطلقات من الآيات والأخبار غير شاملة للمتعارضين؛ بناء علي حجّية الفتوي من باب الطريقية، حيث لا يمكن جعل طريقين متخالفين إلي الواقع، ودليل الانسداد بناء علي الكشف يقتضي أنّ الشارع نصب للمقلّد طريقاً، والقدر المتيقّن من الطريق المنسوب هو فتوي الأعلّم، وبناء علي الحكومة فالقدر المتيقّن الذي يحكم العقل بكفايته هو موافقة فتوي الأعلّم.

قال في المستمسك: مقتضى بناء العقلاء تعيّن الرجوع إلي الأفضل، والتشكيك 5.

ص: 510

1- الذريعة 2:801.

2- جواهر الكلام 40:45.

في ثبوت البناء علي ذلك يندفع بأقل تأمل (1).

وقال في التنقيح: فالصحيح في الحكم بوجوب تقليد الأعم هو السيرة العقلانية التي استكشفتنا امضاءها من عدم الردع عنها في الشريعة المقدسة (2).

أقول: ويرشد إليه حسن عيص بن القاسم، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول:

عليكم بتقوي الله وحده لا - شريك له، وانظروا لأنفسكم، فوالله إن الرجل ليكون له الغنم فيها الراعي، فإذا وجد رجلاً هو أعلم بغنمه من الذي هو فيها يخرجها ويحيي بذلك الرجل الذي هو أعلم بغنمه من الذي كان فيها الحديث (3).

فإنه تبه إلي ما ارتكز في أذهان العقلاء من مراعاة نظر الأعم في الأمر غير الخطير فضلاً عن الأمر الخطير.

وفيه أولاً: أن بناء العقلاء علي قسمين:

القسم الأول: بناؤهم في مقام الاحتجاج، كظاهر الكلام، فلوقال المولي لعبده:

أذهب إلي المسجد، وسبق لسانه و كان مقصوده أن يذهب إلي الدار، والعبد عرف مراد المولي، ولكن لم يخبر المولي أنه يعلم مراده و ذهب إلي المسجد، لم يكن للمولي معاقبته، لاحتجاج العبد عليه بظاهر كلامه، وإن لم يجر له الذهاب إلي المسجد؛ لعدم رضا مولاه بذلك.

القسم الثاني: بناؤهم في مقام إحراز الواقع. وفي هذا القسم بينون علي ما كان أوصل إلي الواقع، و حينئذ نقول: لو سلّم أن بناء العقلاء علي الرجوع إلي المجتهد، لكن لعلّه كان بناؤهم من قبيل القسم الأول، ولا - يتعيّن كونه أعلم؛ لأنّ الغرض الاحتجاج علي ما ارتكب من الأعمال. 4.

ص: 511

1- المستمسك 1:28.

2- التنقيح 1:148.

3- روضة الكافي 8:264.

و ثانيا: أن الاستناد في حجّية رأي المجتهد-أي: ظنّه الحاصل من الأدلّة-إلى سيرة العقلاء علي فرض عدم شمول ما دلّ من الكتاب و الأخبار لحجّية رأي الأعلّم و غيره للتعارض، غير صحيح؛ لأنّها مردوعة بالآيات و الأخبار الناهية عن اتّباع غير العلم.

إن قلت: إنّ العامي مكلف بالأحكام الشرعية، وقد اختلف الأعلّم و غيره، و لا طريق له إلى الأحكام إلّا رأيهما، و المتيقّن منهما رأي الأعلّم.

قلت: ينبغي له أن يحتاط إن لم يكن حرجا، و إن لم يتمكّن من الاحتياط التامّ، فلا بدّ له من الاحتياط بالقدر الميسور له. نعم القدر المتيقّن في العاجز عن الاستنباط و الاحتياط حجّية قول الفقيه المتعارف في أصحاب الأئمّة عليهم السّلام.

و لو دار الأمر في الفقيه الذي في أصحاب الأئمّة عليهم السّلام بين الأعلّم و غيره، يمكن أن يقال بعدم لزوم الرجوع إلى الأعلّم، لكن في هذه الأعصار التي يختلف الفقه فيها عن فقه أصحاب الأئمّة إن لم يمكن الاحتياط، و جب الرجوع إلى الأقرب إلى الواقع و لو بالاحتياط في بعض الموارد، و إن لم يمكن فيرجع إلى الأعلّم من الأحياء و الأموات، و إن لم يمكن فيالي المتيقّن، و هو قول الأعلّم الذي يتمكّن من الوصول إليه؛ لأنّه أقرب إلى الواقع.

الثالث: لا- إشكال في أنّه لا- بدّ من تحصيل العلم بالأحكام الشرعية، و مع تعذّره يجب تحصيل الأقرب إلى الأحكام الصادرة عن المعصوم، و مع تعذّره ففتوي الأعلّم أقرب.

و اجيب أولا: بأنّ فتوي غير الأعلّم ربما تكون أقرب إلى الواقع، لموافقته لفتوي الأموات ممّن هو أعلّم من الحيّ الأعلّم (1).7.

ص: 512

وفيه ما تقدّم من أنّ المدار علي الأقرب إلي الواقع، ومع تعدّره فيؤخذ بقول أعلم الأموات و الأحياء؛ لأنّه لا يشترط الحياة في حجّية رأي المجتهد.

و ثانيا: بأنّ إطلاق دليل جواز تقليد طبيعي المجتهد شامل لهما.

قال في التنقيح: إنّنا نطالب الدليل علي أنّ الأقرب مرجّحة، ولم يقدّم أيّ دليل علي أنّ الملاك في التقليد وجوبه هو الأقرب إلي الواقع؛ إذ العناوين المأخوذة كعنوان العالم و الفقيه و غيرهما صادقة علي كلّ من الأعلّم و غير الأعلّم، و هما في ذلك سواء لا يختلفان، و هذا يكفي في الحكم بجواز تقليدهما (1).

أقول: و حاصل هذه الدعوي أنّ الاطلاقات شاملة لهما، و لو بالتعبّد علي نحو الطريقة، فلا وجه لترجيح شمول الاطلاق للأعلّم فقط دون غيره.

و أجاب عنه في تقريرات الشيخ بأنّه لو كان المدار علي الظنّ الشخصي أمكن المنع عن الظنّ بأقرب الأعلّم من غيره، و لو كان المدار علي التعبّد المحض لكان مقتضاه التخيير، و لكن هناك أمر بين الأمرين، و هو اعتبار إلي آخر ما حكيناه عنه، و حاصله أنّه تعبّد بالطريق النوعي، و الأعلّم أقرب طريقا إلي الواقع.

الرابع: أنّ المراد بالأعلّم من كان مّطلعا علي ما لا يطلّع عليه غير الأعلّم ممّا هو دخيل في استفادة الحكم، بحيث يختلف ما يستنبطه الأعلّم عمّا يستنبطه غير الأعلّم، فيكون غير الأعلّم بالنسبة إلي الأعلّم بمنزلة الجاهل بالنسبة إلي العالم، فالرجوع إليّه مع التمكن من الرجوع إلي الأعلّم من الرجوع إلي الجاهل.

و أجاب في التنقيح عن كونه من الرجوع إلي الجاهل بأنّه صحيح بالاضافة إلي المزايا و الخصوصيات الدخيلة في حسن السليقة و الاستدلال، و أمّا بالاضافة إلي الاستنباط أصله و ردّ الفرع إلي الأصل فهما علي حدّ سواء بالاضافة إلي العناوين 7.

ص: 513

1- التنقيح 1:147.

الواردة في أدلة التقليد انتهى ملخصاً (1).

أقول: المراد من الأعلم كما تقدّم من كان مطلعاً علي أمور دخيلة في استنباط الحكم لم يطلع عليها غيره، والمدار علي الأعلمية في كلّ مسألة علي حدة.

والانصاف أنّ هذا الوجه وجيه، فإنّ الناس مكلفون بما صدر عن المعصومين عليهم السّلام، ومع عدم التمكن من الوصول إليه يستقلّ العقل بالأخذ بالأقرب إلي ما صدر عنهم وفتوي الأعلم أقرب؛ لأطلاع علي ما لم يطلع عليه غيره.

بل قال المحقّق الاصفهاني: إنّه وإن لم يكن أقرب إلي الواقع، لكن الرجوع إلي غير الأعلم مع وجوده من باب الرجوع إلي الجاهل، قال: و رأي الأعلم وإن لم يعلم أنّه أقرب إلي الواقع، لكنّه أوفق بما قامت عليه الحجج الشرعية والعقلية، ولا معني للأوقية بها إلاّ بلوغ نظره إلي ما لم يبلغ إليه نظر غيره، فيكون بالاضافة إلي القاصر نظره، كالعالم بالاضافة إلي الجاهل، فيكون متعيّناً في مقام إبراء الذمّة (2).

الخامس: الأخبار، فمنها: خبر عمر بن حنظلة، قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن رجلين من أصحابنا يكون بينهما منازعة في دين أو ميراث، فتحاكما إلي السلطان أو إلي القضاة، إلي أن قال: قلت: فإن كان كلّ رجل اختار رجلاً من أصحابنا فرضياً أن يكونا الناظرين في حقّهما و اختلفا فيما حكما، وكلاهما اختلفا في حديثكم، قال: الحكم ما حكم به أعدلهما وأقدهما وأصدقهما في الحديث وأورعهما الحديث (3).

دلّ علي أنّه عند اختلاف الفقهاء يرجع إلي الأفقه.

أقول: لا يبعد أن يكون المراد من قوله «فتحاكما إلي السلطان» أو «إلي 4.

ص: 514

1- التنقيح 1:148.

2- الاجتهاد و التقليد ص 40.

3- جامع أحاديث الشيعة 1:317 ب 7 ح 124.

القضاة) أعم من الحكم بمعني فصل الخصومة في الموضوعات و الحكم الشرعي الكلي أي الفتوي؛ لأن الحكم هو ما يرفع التحير، وقد كان المتداول بين المعاصرين للأئمة عليهم السلام الرجوع في تعلم الأحكام الكلية إلي قضاة العامة، كابن أبي ليلى و أبي حنيفة، ففي صحيح أبي ولاد (فتراضيا بأبي حنيفة فذهبا إليه، وقال:

ليس علي أبي ولاد اجرة البغل) و هذه فتوي منه قد حكم بها و قطع بها نزاعهما.

و في ما رواه عبد الرحمن بن الحجاج، قال: اشترت محملا، فأعطيت بعض ثمنه و تركته عند صاحبه، ثم احتبست أياما، ثم جئت إلي بايع المحمل لأخذه، فقال: قد بعته، فضحكت ثم قلت: لا- و الله لا- أدعك أو افاضيك، فقال لي: ترضي بأبي بكر بن عياش؟ قلت: نعم، فأتيته فقصصنا عليه قصتنا، فقال أبو بكر: بقول من تريد أن أقضي بينكما، بقول صاحبك أو غيره؟ قال: قلت: بقول صاحبي، قال:

سمعتة يقول: من اشترى شيئا فجاء بالثمن ما بينه و بين ثلاثة أيام، و إلا فلا بيع له (1).

و من ذلك يظهر أن قوله عليه السلام (فليرضوا به حكما) أيضا أعم و يشمل جميع هذه الأقسام. و حاصل ما يستفاد من الخبر أنه عليه السلام قال: لا تتحاكموا إلي هؤلاء و تحاكموا إلي فقهاءكم، فإن اختلفوا بالحكم ما حكم به الأعلم، فإن تساوا و اختلفوا فليرضوا به حكما مجمع عليه، فإن المجمع عليه لا ريب فيه.

و لا- يجوز الرجوع إلي من استند في حكمه إلي خبر شاذ، فإن التعليل بقوله فإن المجمع عليه لا ريب فيه و تثليث الأقسام و أن الخبر الشاذ من الشبهات، يقتضي عدم الأخذ بالشاذ مطلقا، أي قبل الحكم و بعده. ثم إنه ذكر للخبر معنيان آخران:

الأول: ما قد يقال من اختصاص الحكم بالفتوي؛ لأن قوله (و كلاهما اختلفا في 2).

ص: 515

حديثكم» ظاهر في كون الاختلاف بينهما ليس من جهة اختلاف البيّنات أو الأيمان، وإنّما كان منشؤه عدم معرفة الحكم الشرعي، سواء كان المراد بالاختلاف في الحديث، الاختلاف في فهم حديث واحد، أو الاختلاف في أصل وجود الحديث، بأن اعتمد أحدهما علي حديث و اعتمد الآخر علي آخر. ولعلّ هذا هو الظاهر من الاختلاف في الحديث، خصوصا بقريئة قوله بعد ذلك «ينظر إلي ما كان من روايتهم عنّا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه» الخ، فإنّه ظاهر في أنّ الاختلاف في أصل الرواية.

و علي أيّ حال فالظاهر أنّ الاختلاف في الحديث صار منشأ الاختلاف في الحكم الشرعي، مضافا إلي أنّ الترجيح بالأصدقية والأفقهية يناسب الفتوي، وكذا إرجاع المتنازعين إلي النظر في مدرك الحكمين من الروايات والأخذ بالمشهور، وهذا شأن ترجيح الفتوي؛ لأنّ الحكم في الموضوعات إذا تحقّق فلا يجوز نقضه، مضافا إلي أنّ فرض اجتماع الحكمين في الموضوعات في المسألة الواحدة يتصوّر علي وجوه ثلاثة كلّها بعيدة:

الأول: صدور الحكمين المتخالفين منهما في زمان واحد.

الثاني: صدور الحكم من واحد منهم وإعانة الآخر علي مقدّمات الحكم.

الثالث: صدوره من واحد منهم و تنفيذه من الآخر.

فانحصر في الفتوي من رجلين من أصحابنا، وهو الذي يصحّ ترجيحه بالأفقهية والأعلمية حتّي المتأخّر منهما.

المعني الثاني: ما قد يقال من اختصاص الحكم فيه بالحكم الاصطلاحي، وهو ما يفصل به الخصومة في مورد الترافع، لقوله «بينهما منازعة في دين أو ميراث» وقوله «و ما يحكم له فإنّما يأخذه سحتنا» وقوله «فإنّي قد جعلته عليكم حاكما».

أقول: الأولي ما ذكرناه من أنّ الحكم أعمّ من الفتوي و ما يفصل به الخصومة،

و الوجوه المذكورة لا- تنافي ذلك؛ لأنّ الأورعية و الأعدلية توجبان التثبّت، و عدم التسرّع إلي الفتوي، فكّلها دخيلة في الفقاهاة، و المال المأخوذ بالفتوي الباطلة سحت و إن لم يكن حكما اصطلاحيا.

نعم لا يبعد أن يقال: إنّ صدره-أي: صدر خبر عمر بن حنظلة-لا يشمل مجرد نقل الرواية، إن لم يتعبّد الناقل بالعمل بمضمونه، مثلا لو نقل زرارة عن الامام شيئا، و نقل ثقة آخر ليس بفتيه عن الامام خلافه و لم يكن زرارة متعبّدا بالعمل بما نقله بل نقل مجرد سماعه، لم يترجّح سماعه علي سماع غيره (1).

نعم لو تعبّد بالعمل به كان مقدّما؛ لأنّه أبصر بمذاق الامام. و من ذلك يظهر أنّ الترجيح بين الخبرين المتعارضين بالصفات مبني علي استفادة أنّ ظاهر الراوي أنّه يعمل و يفتي بما يرويه، فلذا يرّجح الأفتقه علي غيره، فلو فرض أنّ الراويين ناقلان فقط لم يكن ترجيح، إلا إذا كان في سلسلة السند من هو أفتقه و يفتي بمضمون الخبر.

مثلا- لو فرضنا أنّه روي علي بن الحسن بن فضّال عن زرارة ما يفتي به زرارة من دون أن يفتي ابن فضّال بذلك، بل كان مجرد النقل، و روي محمّد بن مسلم عمّن دون زرارة، بمجّرد النقل عنه لا يمكن ترجيح خبر محمّد بن مسلم علي خبر ابن فضّال بأنّه ثقة جليل، و ابن فضّال فطحي، بل ينبغي ترجيح خبر ابن فضّال الذي ينتهي إلي زرارة علي الآخر الذي ينتهي إلي من دونه لأنّ زرارة أفتقه من راوي الآخر، و هذا مناط الترجيح.

و بهذا البيان اندفع ما يقال: من أنّ الامام قد طبق الترجيح بالصفات علي أوّل سلسلة السند و هما الحاكمان الخ. فيدلّ علي أنّه من باب ترجيح الحاكمين، و لوة.

ص: 517

1- و أشار إليه الشيخ في العدة.

كان من باب ترجيح الخبر كان ينبغي التطبيق علي الراويين المباشرين، مع أنّ الغالب أن يكون الخبر مع الواسطة. وجه الاندفاع أنّ الغالب في زمانهم الخبر بلا واسطة، مضافا إلي ما ذكرنا من وجه.

و مِمَّا يُؤَيِّدُ شمول الحكم للحكم بنحو الفتوي قوله عليه السّلام «فيؤخذ به من حكمنا» فإنّ المراد به الحكم الشرعي. وكذا قوله عليه السّلام «ما وافق حكمه حكم الكتاب و السنّة». وأيضا التعليل بأنّ المجمع عليه لا ريب فيه، وأنّ ما خالف العامّة ففيه الرشاد، يناسب الفتوي و الحكم الكلّي الإلهي، لا تطبيق الحكم علي موضوعه بالبيّنة و الحلف.

فهذه الرواية صدرها يدلّ علي وجوب الرجوع إلي الفقهاء في جميع الأحكام الشرعية، سواء كانت بنحو الفتوي، أو بنحو الحكم الاصطلاحي.

و بقيّة الرواية تدلّ علي الرجوع إلي المرجّحات المذكورة إذا اختلفوا في الفتوي، و من المرجّحات المذكورة فيها هي الأفقية.

إن قلت: إنّ قوله «قلت: فإن كان كلّ منهما اختار رجلا الخ» يدلّ علي الترجيح بعد المراجعة، و يدلّ علي عدم الترجيح قبلها، و إلا لقال في صدر الحديث، انظروا إلي أفقه من عرف حكمنا.

قلت: يمكن أن يقال: إنّ الراوي أراد السؤال عن صورة اختلاف الفقهاء، و سؤاله كان هكذا، و هو أنّه إن رجعنا إلي رجلين منهما فاختلفا.

و من البعيد بناء علي ما قلنا من شمول الحكم للفتوي التفصيل في جواز الرجوع إلي غير الأفقه بين صورة المنازعة فلا يجوز، و بين صورة عدم المنازعة فيجوز، بأن يقول له الامام عليه السّلام: إذا علمت المخالفة بين الفقيه و الأفقه، يجوز لك أن ترجع إلي غير الأفقه لرفع الخصومة بحكمه، أو لأخذ الفتوي منه، و لكن لو رجعت إليهما و لم تعلم اختلافهما ثمّ علمت بعد المراجعة مخالفتها، فلا يجوز لك

الأخذ من غير الأفقه بل يتعين الأفقه.

و لو سلّمنا اختصاص الرواية بالحكم الاصطلاحي، أي: الحكم في الموضوعات، وإنّ الترجيح بالصفات لرفع النزاع في صورة اختلاف الحاكمين، فنقول: يستفاد منه الترجيح للفتوي أيضا؛ لأنّ رفع النزاع في صورة اختلافهما يمكن بالأخذ بمن سبق حكمه، لبعده اجتماعهما في الحكم بأن ينشأ في آن واحد.

و الترجيح بأسبقية الحكمين هو الذي يقولون من أنّه لا يجوز نقض حكم المجتهد حتّى من مجتهد آخر.

ملخص الكلام: أنّه لا يبقى ظهور للصدر في الاطلاق لأخذ الفتوي من الفقيه و الأفقه يشمل صورة الاختلاف، خصوصا مع احتفاف الكلام بما يحتمل أن يكون قرينة رافعة للظهور.

ثمّ إنّّه قد نوقش في دلالتة بوجوه اخرى:

أحدها: ما في المستمسك، حيث قال: إنّّه بقرينة التنازع الذي لا يكون إلا مع العلم حقيقة أو تعبّدا، و بقرينة ما في ذيلها من الرجوع إلي المرجّحات الداخلية و الخارجية ظاهرة في الحكم الفاصل للخصومة و لا تشمل الفتوي الخ (1).

أقول: لعلّ المراد بالتنازع هو الاختلاف، كالحاصل بين أبي ولأد و صاحب البغل، مع أنّهما كانا جاهلين بالمسألة، فرجعا إلي أبي حنيفة و أفتي بما فصل به الخصومة.

ثانيها: ما في التنقيح من أنّ الأعلمية المعتبرة في المفتي هي الأعلمية المطلقة، و الأعلمية المذكورة في الخبر نفوذ حكم أعلمهما و إن وجد أعلم منهما (2).

أقول: في مفروض الخبر لا نظر إلي مثل هذا الفرض، فإنّه لم يكن في عصر 4.

ص: 519

1- المستمسك 1:29.

2- التنقيح 1:144.

الأئمة هذه وسائل الاتصال و الاطلاع الموجودة في عصرنا، ولا يعلم وجود أعلم مخالف لهما، مع أنّ مستند فقهاء الشيعة غالبا هي الأخبار لا آراؤهم.

ثالثها: ما ذكره في الكفاية من أنّ الترجيح مع المعارضة في مقام الحكومة لأجل رفع الخصومة التي لا تكاد ترتفع إلا به لا يستلزم الترجيح في مقام الفتوي (1) انتهى.

وفي نهاية الدراية بعد تشقيقات للمسألة، وذكر أنّه يمكن فصل الخصومة بفتوي الحاكم، قال: إنّ اعتبار الأفضلية في مقام الفتوي الفاصلة للنزاع مع فتوي اخري في هذه المرحلة لا يلازم اعتبارها في الفتوي بما هو فتوي، ولذا قلنا إنّ فتوي المجتهد ليست حجة علي مجتهد آخر، لكنّها نافذة عليه في مقام فصل الخصومة إلي آخره (2).

أقول: لعلّ المستفاد من مجموع الخبر أنّه يلاحظ الأقربية إلي الواقع في الحكم، سواء كان بنحو الحكم للعمل أو بالفتوي أو بنقل الخبر الاصطلاحي، وقول الأئمة والمجمع عليه و مخالف العامة أقرب إلي الواقع، بلا فرق في هذه الترجيحات بين الترافع ابتداء إلي الأفضل، أو بعد الترافع إلي الأفضل والمفضل.

وبالجملة أنّ المتخصصين إن كانوا يعلمان فتوي الأفضل و فتوي المفضل و مخالفتها في الفتوي، و كان اختلافهما في الحكم الكلّي، فلا إطلاق في الخبر يشمل الرجوع إلي غير الأفضل، و رجوع المجتهدين إلي ثالث محلّ إشكال خصوصا إن علما فتوي الثالث و كان مفضولا بالنسبة إليهما.

ثمّ إنّ في هذا الخبر إشكالا، وهو أنّ الحكمين إن كانوا يحكمان علي التعاقب، فلا مجال للثاني، و حكمهما دفعة واحدة بعيد.4.

ص: 520

1- كفاية الاصول ص 543.

2- نهاية الدراية 2:214.

أجاب عنه في نهاية الدراية بحمله علي فصل الخصومة بنقل الخبر الفاصل، فيخرج مورد المقبولة عن القضاء و الفتوي معا، بل إن المتعارف في الصدر الأول هو القضاء و الافتاء بنقل الرواية، و الأمر بالترجيحات بملاحظة الرواية لا بملاحظة الفتوي و لا القضاء الخ (1).

أقول: و يمكن الجواب عن الاشكال بحمله علي الفتوي، فيفتي أحدهما بشيء ثم يفتي الآخر بخلافه، فيرتفع الاشكال، و لو حمل علي الحكم الاصطلاحي في الموضوعات، فيمكن أن يقال: إن ما رضي به الخصمان هو حكمهما دفعة، فلا استقلال لحكم أحدهما حتى لا ينقض بحكم الآخر، بل المناط حكمهما، كما يحتمل ذلك في خبر النميري و داود بن الحصين الآتيان.

و في الجواهر: هذه النصوص إنما هي في المتنازعين في حقّ و قد حكّم في أمرهما رجلين دفعة، فحكم كل واحد منهما لكل واحد منهما، و لا- وجه للتخيير هنا، و لا- يبطل حكم كل منهما بحكم الآخر، فليس حينئذ إلا الترجيح للحكم في كلي الواقعة بالمرجّحات التي ذكرها الامام انتهى ملخصاً (2).

و منها: خبر داود بن الحصين في رجلين اتفقا علي عدلين، إلي أن قال:

و اختلف العدلان، إلي أن قال: ينظر إلي أفقهما و أعلمهما بأحاديثنا و أوعهما فينفذ حكمه الخ. و قريب منه خبر النميري (3).

و لا يبعد أن يكون موردهما صورة جهلها بنظر العدلين، و إنما اتفقا عليهما للتوثق بالحكم ثم إنهما اختلفا، و أمّا صورة علمهما من الأول باختلافهما ففي مثله لا يرجع الخصمان إليهما لعلمهما بنظرهما، فينبغي أن يقلد الأعلم حينئذ و يرفعا6.

ص: 521

1- نهاية الدراية 214:3.

2- جواهر الكلام 44:40.

3- جامع أحاديث الشيعة 1:252 ب 6 ح 5 و ح 6.

وحاصل الكلام في هذه الروايات أنّ التنازع والاختلاف الناشيء عن الجهل بالحكم كان أمراً متعارفاً، ولم يكونوا يعرفون حكم المسألة، فيرجعون إلى الفقهاء لتعلم الحكم، فإذا اختلفوا وجب تقديم أعلمهم، أما إذا كانوا يعرفون فتوى الفقهاء فلا وجه للرجوع إليهم، بل ينبغي لهم فصل الخصومة بفتوى الأعم.

ومنها: ما في نهج البلاغة من عهده عليه السلام إلى مالك الأشتر، وما فيه أيضاً وما في عيون المعجزات وقد تعرض لها في التنقيح (1) وأخبار تشبهها قد تعرض لها غيره، فلو سلم دلالتها وصحة سندها وعدم اختصاصها بأمر الإمامة، فلا بأس بها.

القول الثاني: حجّة قول غير الأعم، واستدلّ لحجّته بوجه:

الأول: ما ذكره في الجواهر: وهو إطلاق أدلة النصب المقتضي حجّة الجميع علي جميع الناس (2).

أقول: يريد باطلاق أدلة النصب قوله «انظروا إلي رجل منكم روي حديثنا» وقوله «من كان روي حديثنا» وغيرهما، بل يمكن التمسك بأية النفر والسؤال، وهو مبني علي ما اختاره من أنّ أدلة النصب تدلّ علي حجّة رأي طبيعي الفقيه لا علي حجّة كل واحد حتّي تكون الأدلة متعارضة.

ولكن صحّحه في نهاية الدراية علي مبني حجّة كل واحد أيضاً، فقال: وأمّا علي الطريقة، فالأصل الأوّلي وإن كان يقتضي التساقط، لكنّه بناء علي عدمه: إمّا للأخبار العلاجية كما في الخبرين المتعارضين، أو للاجماع كما فيما نحن فيه، يمكن استكشاف المنجزية والمعدّرية بنحو التخيير (3). 2.

1- التنقيح 1:145.

2- جواهر الكلام 40:43.

3- نهاية الدراية 3:212.

وأورد في الكفاية علي الاطلاق، فقال: ولا إطلاق في أدلة التقليد بعد الغصّ عن نهوضها علي مشروعية أصله، لوضوح أنّها إنّما تكون بصدد بيان أصل جواز الأخذ بقول العالم، لا- في كلّ حال من غير تعرّض أصلا لصورة معارضته بقول الفاضل، كما هو شأن سائر الطرق و الأمارات علي ما لا يخفي (1).

وقال في توضيحه في نهاية الدراية: إنّ مورد الاطلاقات هي الرواية دون الفتوي، مضافا إلي أنّ الافتاء في الصدر الأوّل في مقام نشر الأحكام كان بنقل الروايات لا بإظهار الرأي والنظر الخ (2).

أقول: قد عرفت وجود الاجتهاد في عصر الأئمة عليهم السلام بالحمل علي التقية و الأخذ بالمتأخّر و التمسك بالعموم، ولعلّه المراد بقوله (و نظر في حالنا و حرامنا و عرف أحكامنا) فلا يبعد شمولها لذلك، وكذا شمولها لصورة الاختلاف في الفضيلة، لكن المتيقّن منه صورة عدم العلم بمخالفة المفضول للأفضل.

و أمّا ما ذكره في التنقيح (3) بأنّ إطلاق أدلة الحجية لا يشمل المتعارضين؛ لاستلزامه الجمع بين النقيضين أو الضدّين فيتساقطان. فإنّما يتوجّه بناء علي أنّ يكون قول الفقيه حجة محضنة كالقطع، و أمّا بناء علي التعبد فلا بأس بالتعبد بالعمل بطبيعي قول الفقيه الصادق علي المفضول و الفاضل، فمع قطع النظر عن اليراد المتقدّم، و هو عدم شمول الاطلاق لصورة العلم بمخالفتها في الفتوي لا مانع من التمسك بالاطلاق.

و يحتمل أن يقال بأنّ الافتاء في زمان المعصومين من الرواة كان بنقل الرواية التي وصلت إليهم غالبا، و الأمر بالرجوع إليهم و إن كان مطلقا لكن الأخبار (7).

ص: 523

1- كفاية الاصول ص 542.

2- نهاية الدراية 213:3.

3- التنقيح 1:137.

العلاجية تشمل الخبر الذي يؤدّيه الراوي بعنوان الفتوي، فحينئذ يقيّد إطلاق هذه الأخبار بتلك الترجيحات المذكورة في الأخبار العلاجية، ومن أخبار الباب ما اشتمل علي الترجيح بالأفقهية، وهو خبر عمر بن حنظلة.

الثاني: ما ذكره في الجواهر، وهو السيرة المستمرة في الافتاء والاستفتاء منهم مع تفاوتهم في الفضيلة.

أجاب عنه في الكفاية بأنّ دعوي السيرة علي الأخذ بفتوي أحد المخالفين في الفتوي من دون فحص عن أعلميته مع العلم بأعلمية أحدهما ممنوعة (1).

أقول: يريد أنّه إذا علم أعلمية أحدهما و علم اختلافهما، لا يستفتي من أحدهما إلّا بعد الفحص عن الأعم و الاستفتاء منه خاصة، ولعلّ مفهوم كلامه أنّه إذا لم يعلم أعلمية أحدهما و إن علم الاختلاف، أو لم يعلم اختلافهما و إن علم أعلمية أحدهما، ففي هاتين الصورتين يمكن دعوي السيرة علي الرجوع إلي كلّ واحد منهما.

أقول: لا يخفي أنّ المفتين من الفقهاء في عصر الأئمة عليهم السّلام إلي زمان الشيخ المفيد لعلّهم كانوا غالباً يفتون بمتون الروايات، فإن كان بينهم خلاف كان منشأه غالباً اختلاف الأخبار، و المتسرّعة لعلّهم يرون ذلك الاختلاف من المعصوم عليه السّلام، فلا يلتفتون إلي أنّ هذا الاختلاف يضرّ. و هذا بخلاف هذه الأزمنة التي تستعمل فيها القواعد التي لم يكونوا يستعملونها، فينبغي الفحص عن الأقرب إلي ما صدر عن المعصوم، ثمّ إن لم يمكن فعن الأعم؛ لأنّ العقل لا يعذر في الامتثال بغير ذلك.

الثالث: لزوم العسر؛ لأنّه لو وجب التقليد عن الأعم في كلّ مسألة لاحتاج إلي 2.

ص: 524

الفحص عن جميع الفقهاء في البلاد، ثم عسر تشخيص الأعلّم؛ لأنّ الأعلمية أمر إضافي، وليس لأحد أن يدعي وجود عالم أعلّم من الكلّ في جميع المسائل الشرعية، فإنّ المحيط الذي عاش فيه العالم و الجوّ المسيطر علي العلوم و شياع بعضها، و تدخّل بعضها في بعض، و البعد عن اللغة الصحيحة الدارجة في عصر الأئمة عليهم السّلام و غير ذلك ممّا يوجب صعوبة تشخيص الأعلّم.

أجاب عنه في الكفاية بأنّه لا عسر في تقليد الأعلّم، و ليس تشخيصه بأشكّل من أصل الاجتهاد، مع أنّ قضية العسر الاقتصار علي موضعه (1).

أقول: الانصاف أنّ تشخيصه مشكّل في عصرنا؛ لأنّ الفقيه قد يصير مشهورا بعد بلوغه سبعين سنة مثلا، و حينئذ يظهر آراءه التي ارتضاها قبل سنوات طويلة جدّا، فهو الآن من حيث قيمة آرائه و مستوي علمه ذلك الرجل صاحب آراء ذلك الوقت، و لم يكن في ذلك الوقت معروفا بأنّه أعلّم أهل الوقت، لأنّه لم يطلع عليه أحد مثلا، فينبغي أن يقال بالتبّيت و الفحص.

الموضع الثاني: في جواز تقليد غير الأعلّم و عدمه

أن يعلم أعلمية أحدهما، لكن لا يعلم اختلافهما في هذه الفتوى، و إن علم اختلافهما في بعضها تفصيلا أو إجمالا، إن لم تكن جميعها محلّ الابتلاء، ففي جواز تقليد غير الأعلّم و عدمه و جهان، اختار الأوّل جماعة، و استدلّ له في منتهي الوصول (2) بأنّ فتوى المفضول حجّة و فتوى الأفضل تكون مزاحمة لها، فالمقتضي موجود، و يدفع المانع بالأصل.

و هذا ما ذكره في الجواهر، حيث قال: ثمّ إنّه بناء علي تقدّم الأفضل، فهل هو من حكم المانع أو الشرط؟ و جهان، لا يخفي عليك الثمرة بينهما (3).

ص: 525

1- كفاية الاصول ص 543.

2- منتهي الوصول ص 404.

3- جواهر الكلام 40:36.

و اختاره في التنقيح (1)، واستدل له بامور:

أحدها: الاطلاقات خرج منها صورة العلم بالمخالفة.

فإن قلت: بعد خروج صورة المخالفة تكون الشبهة مصداقية، ولا يجوز التمسك بالعام فيها.

قلت: نعم لو لا الأصل المقتضي لعدم المخالفة، وهو استصحاب عدم مخالفة رأي الأعم بغير الأعم.

ثانيها: أن الأئمة عليهم السلام قد أرجعوا عوام الشيعة إلى آحاد مخصوصة، مع وجودهم بينهم، ولا شك أنه لا يؤخذ بقولهم مع العلم بمخالفتهم للأئمة عليهم السلام، فيتعين أن يكون مورد الرجوع إليهم صورة عدم العلم بمخالفتهم للأئمة عليهم السلام، وإذا جاز الرجوع إلي من لا يعلم مخالفته للمعصوم، فأولي أن يكون الرجوع إلي من لا يعلم مخالفته لمن لا يكون معصوما جائزا.

ثالثها: السيرة العقلانية.

أقول: يرد علي الأول أولا: أن المطلقات إذا كانت لا- تشمل صورة مخالفة الفتويين، فتختص بصورة موافقتهما، فإذا شك في موافقتهما استصح عدم الموافقة.

و ثانيا: أن أصالة عدم المخالفة من استصحاب عدم الأزمي، وهو غير حجة، واستصحاب عدم وجود رأي مخالف لرأي غير الأعم لا يثبت عدم مخالفة الرأي الموجود لرأي الأعم، فتأمل.

و يرد علي الثاني أولا: احتمال أن يكون الذين قد أرجع الأئمة عليهم السلام إليهم قد علموا موافقتهم لهم فيما يقولون.9.

ص: 526

1- التنقيح 1:159.

و ثانيا: أنّ مصلحة التسهيل لعدم امكان اجتماع الشيعة كلّهم حول الأئمة عليهم السّلام أهمّ من مخالفتهم واقعا في بعض الموارد.

و يرد علي الثالث أوّلا: بأنّها تحتاج إلي الامضاء، والآيات الناهية عن اتّباع غير العلم تنهي عنها.

و ثانيا: لا نسلم وجودها فيما كثر الاختلاف مثل الاختلاف الموجود بين الفقهاء في هذه الأعصار.

و ينبغي التنبيه علي امور:

الأمر الأوّل: يجب الفحص عن الأعلم

، ويقع الكلام في صور المسألة، وهي خمس:

إحداها: العلم بالتفاضل و باختلافهما في الفتوي.

الثانية: العلم بالتفاضل و الجهل باختلافهما في الفتوي.

الثالثة: العلم باختلافهما في الفتوي و الجهل بالتفاضل.

الرابعة: الجهل باختلافهما في الفتوي مع الجهل باختلافهما في التفاضل.

الخامسة: أن يشكّ في وجود مجتهد آخر.

أمّا الصورة الأوّلي، فيتعيّن فيها تقليد الأفضل. و لو جهل شخصه، وجب الفحص عنه، و لو لم يتمكّن من الفحص احتاط بالجمع بين القولين ليدرك العمل بقول الأفضل.

و أمّا الصورة الثانية، فقد اختلف كلامهم في جواز العمل بفتوي المفضول بدون الفحص عن فتوي الأفضل و عدمه، و المسألة مبنية علي أنّ موافقة فتوي المفضول للفاضل شرط حجّيته، أو أنّ فتوي الفاضل علي خلاف فتوي المفضول مانع، فعلي الأوّل لا بدّ من الفحص؛ لأنّ الشكّ في الشرط يوجب الشكّ في المشروط، و علي الثاني فالأصل عدم تحقّق المخالفة.

ص: 527

أقول: لو كان إطلاق الآيات و الأخبار شاملا- للاجتهاد في مثل عصرنا كانت فتوي الأفضل مانعا، لكنّه لا يشمل أو يشكّ في شموله، و المتعيّن هو الأجود استنباطا من الأخبار و الآيات، فلا بدّ من الفحص عنه و العمل بقوله.

و أمّا الصورة الثالثة و هي أنّ يحتمل أعلمية كلّ واحد منهما مع اختلافهما في الفتوي، فيجب عليه الفحص؛ لاحتمال عدم حجّية فتوي كلّ واحد منهما، فإنّ فتوي المفضول ليست حجّة، و يحتمل في كلّ واحد منهما أن يكون مفضولا.

و أمّا الصورة الرابعة، فهي كالثانية.

و أمّا الصورة الخامسة، فيجب الفحص؛ لأنّ الحجّة هي فتوي الأعلّم، فلا بدّ من الفحص عنه. هذا كلّ مع إمكان الفحص، و إن لم يمكن فإنّ تمكّن من الاحتياط و درك الواقع احتاط، و إلّا كان مخيرا، فتأمل.

الأمر الثاني: إذا انحصر المجتهد في المتساويين في الفضيلة

، فللمسألة صورتان: تارة يفرض تساوي جميع العلماء أحياء و أمواتا، و اخري يفرض تساوي الأحياء فقط.

أمّا الصورة الاولى، فإن لم يكن أحد الطرفين أكثر، أو لم يعلم كونه أكثر بعد الفحص تخيّر، و إلّا فالأحوط الأخذ بقول الأكثر.

و ذلك لأنّه لا يكلف أحد بالأحكام المودعة عند المعصومين التي لم يبيّنوها، و لا يكلف بالأحكام الموجودة ضمن الأخبار التي لم تصل إلينا، لأنّه تكليف بما لا يعلم و هو قبيح، بل التكليف الواقعي هو الموجود في ضمن الكتاب و الأخبار التي وصلت إلينا، و وظيفة المجتهد استخراج الحكم منها، و المقلّد لا- يكون مكلفا بالموجود في ضمن الكتاب و الأخبار، لأنّه لا يقدر علي العلم بها، فالتكليف بها يكون قبيحا، بل وظيفته ما تيسر له من فتوي العلماء.

فإذا اختلف فتوي العلماء و لم يكن مرجّح لأحد الطرفين من كثرة المفتين فهو

يتخيراً؛ لأنّ الواقع غير واصل إليه فلا تكليف به.

وإن كان لأحدهما مرجّح لكثرة المفتين تعيّن عليه؛ لأنّه أقرب إلي الوصول إلي الحكم الموجود في ضمن الآيات والأخبار من غيره، ويستقلّ العقل بالعمل به، والميزان مراعاة الأقرب إلي الواقع.

هذا إن لم يعلم إجمالاً بأنّ التكليف الواقعي أحدهما، وإلّا وجب الاحتياط للعلم الاجمالي، فإذا أفتي أحدهما بوجوب تسيحة واحدة في الركعتين الأخيرتين، وأفتي الآخر بوجوب الثلاث، وجبت التسيحة الواحدة ويشكّ في وجوب الثلاث.

وأما إذا حصل العلم الاجمالي، كما إذا أفتي أحدهما بوجوب القصر في الصلاة، وأفتي الآخر بوجوب الاتمام فيها، فإنّه يعلم إجمالاً بوجوب إحداهما، فيجب عليه الاحتياط. ولا يترك الاحتياط في المثال الأول.

نعم لو كانت فقاهتهما نظير فقاهاة أصحاب الأئمة عليهم السّلام، فإطلاق أدلّة التقليد يشملهما، وتكون الحجّة رأي طبيعي الفقيه.

وقال مثل ذلك في الذريعة في صورة تساويهما، وقد مرّ نقل عبارته.

وأما الصورة الثانية، فإن كان في الأموات أعلم تعيّن العمل بما يوافقه، وإلّا فبالطرف الأكثر فتوي، وإلّا فيتخيراً، وقد علم وجهه ممّا سبق.

الأمر الثالث: في الترجيح بالأورعية

نقول: إن كان أحدهما أورع في الفتوي، أي: كان أكثر تثبّتا واحتياطاً في الجهات الدخيلة في الافتاء، ففتواه أقرب إلي الواقع، ويتعيّن الأخذ بها لأقربيتها.

وأما إن كان أحدهما أورع في ترك المباحات أو الشبهات، فلا أثر له في افتائه ولا يكون مرجّحاً.

نعم يمكن أن يقال: إنّه مرجّح تعبدي. ويستفاد ذلك من قوله في خبر عمر بن

حنظلة«يختار أورعهما» لكن ظاهر المقبولة أن تكون الأورعية مع بقيّة الصفات، إلا أن يقال بأنّه في مقام تعداد المرجّحات لا بيان اعتبار الجمع بينها، فتأمل.

الأمر الرابع: قال في العروة الوثقى في المسألة (17): المراد من الأعم من

يكون أعرف بالقواعد و المدارك للمسألة

و أكثر اطلاعا لنظائرها و للأخبار، و أجود فهما للأخبار، و الحاصل أن يكون أجود استنباطا.

أقول: لا يبعد ترجيح الأقرب إلي الواقع بحسب الموازين، و إن لم يتيسّر فالأجود استنباطا الأوصل إلي الأحكام الواقعية من جميع الفقهاء الأحياء و الأموات.

و المراد من الأقرب إلي الوصول إلي الأحكام الصادرة ما ذكرناه في الاصول في كيفية العمل بالأخبار، و الاحتياط في الموارد التي ليس عليها واضح الأخبار، فيتعيّن الأقرب، ثمّ بعده الأجود استنباطا، و المراد به من كان مطلعاً علي الأخبار و معاني مفرداتها، قد حقّق الرجال و أطلع علي كيفية الجمع بين الأخبار.

و علي هذا فلا بدّ من الأخذ بقول الأعم من الجميع الأحياء و الأموات، و لو لزمه التبعض في المسائل، و هو غير متيسّر لصعوبة تشخيصه، فينبغي في موارد الخلاف ملاحظة الأقرب الأحوط إن تيسّر، و إلاّ فلعلّ فتوي الأكثر أقرب و هكذا.

الأمر الخامس: المرجع في تعيين المجتهد و كذا تعيين الأعم أهل الاستنباط،

و هم أهل خبرة تشخيص المجتهد، لأنّ الاجتهاد صعب، كما قال الشيخ الأنصاري رحمه الله: وقفنا الله للاجتهاد الذي هو أصعب من طول الجهاد (1) انتهى. فمن لم يكن مجتهدا لا يميّز المجتهد عن غيره.

الأمر السادس: قد عرفت ممّا سبق أنّ الواجب علي العامي أن يكون عمله

ص: 530

موافقا لما جعله الشارع حجّة عليه، فإذا كان عمله مطابقا لفتوي الأفضل صحّ، ولا يضرّه تقييد عمله بكونه مستندا إلي فتوي المفضول فإنّه لغو، فلا وجه لهذا الاحتياط بعد العلم بالمطابقة لفتوي الأفضل.

وأما إن خالف فتوي المفضول فتوي الأفضل، فيجب تقليد الأفضل بناء علي وجوب تقليده كما مرّ.

حكم تقليد الميت ابتداء و استدامة

الشرط العاشر: الحياة، المعروف كما قيل عدم جواز تقليد الميت مطلقا، وقيل بجوازه مطلقا، وقيل بالتفصيل بين الابتداء والبقاء، وهذه المسألة تتفرّع علي المباني التي تقدّمت في حجّية رأي المفتي، فإن قلنا بالتعبّد ولو بالتعبّد علي نحو الطريقة، فيمكن القول بعدم الجواز أو بالتفصيل بين الابتداء والبقاء. وإن قلنا بالطريقة المحضنة من دون تعبّد أصلا، فيتعيّن القول بوجوب تقليد أعلم العلماء حيّا و ميتا علي ما مرّ من وجوب تقليد الأعم فيهما إذا كانت فتوي غير الأعم مخالفة للاحتياط.

ويستدلّ لعدم الجواز مطلقا بوجوه:

الأول: الاجماع، تعرّض له فيما طبع في آخر تقارير الشيخ الأنصاري رحمه الله، حيث قال: ظهور الاجماع المحقّق من الطائفة المحقّقة، و يمكن الاطلاع عليه و استعلامه من كلمات أصحابنا الامامية في المسألة، فإنّ نقل الاتفاق و الاجماع فوق حدّ الاستفاضة (1). و تعرّض له في موضع آخر.

أقول: ونحن ننقل كلام من عثرنا عليه.

قال في المسالك في كتاب الأمر بالمعروف: وقد صرّح الأصحاب في هذا الباب في كتبهم المختصرة و المطوّلة و في غيره باشتراط حياة المجتهد في جواز

ص: 531

1- تقارير الشيخ الأنصاري ص 253.

العمل بقوله، وأنّ الميث لا يجوز العمل بقوله، ولم يتحقّق إلي الآن في ذلك خلاف ممّن يعتدّ بقوله من أصحابنا، وإن كان للعامّة في ذلك خلاف مشهور، وتحقيق المسألة في موضع آخر (1) انتهى.

وقال الشهيد الأوّل في الألفية: ثمّ المكلف بها الآن من الرعية صنفان: مجتهد وفرضه الأخذ بالاستدلال علي كلّ فعل من أفعال الصلاة، ومقلّد يكفيه الأخذ عن المجتهد ولو بالواسطة أو وسائط مع عدالة الجميع (2) انتهى.

وقال الشهيد الثاني في شرحها: التاسع اللام في قوله «عن المجتهد» للعهد الذكري، وهو المذكور قبله بيسير، أي: عن المجتهد المتقدّم الأخذ بالاستدلال.

وفيه إشارة لطيفة إلي اشتراط حياة المجتهد المأخوذ عنه، فإنّ ذلك هو المعروف من مذهب الامامية، لا نعلم فيه مخالفا منهم، وإن كان الجمهور قد اختلفوا في ذلك، وتحقيق المسألة في الاصول (3).

إلي أن قال في الأمر الثاني عشر: واعتماد خلاف ذلك باطل بالاجماع، خصوصا في تقليد الموتى، مع تقادم عهدهم و بعد زمانهم، فما يفعله كثير من أهل زماننا غير جائز، بل هو غير معروف في المذاهب أصلا، وبيانه من وجوه:

الأوّل: اعتمادهم علي تقليد الميت، وقد ثبت أنّ القائل به غير معروف في أصحابنا، بل الذين توجد كتبهم منهم الآن و تنقل فتواهم قد أكثروا في كتبهم الاصولية و الفروعية من إنكار ذلك، و نادوا بأنّ الميت لا قول له، و أسمعوا من كان حيّا.

فعلي مدّعي الجواز بيان القائل علي وجه يجوز الاعتماد عليه، فإنّا قد تتبّعنا ما 1.

ص: 532

1- المسالك 3:109.

2- الألفية ص 416-418 المطبوع مع حاشية الشهيد الثاني.

3- المقاصد العليّة في شرح الرسالة الألفيّة ص 51.

أمكننا تتبّعه من كتب القوم، فلم نظفر بقائل به من فقهاءنا المعتمدين، بل وجدنا لأصحابنا قولين:

أحدهما: قول كثير من القدماء وفقهاء حلب، كأبي الصلاح وابن حمزة بوجوب الاجتهاد عينا، وعدم جواز التقليد لأحد البتّة، وهو قول غريب عجيب مستلزم للمحنة الكبرى والطامة العظمي.

وثانيهما: قول المتأخّرين والمحقّقين من أصحابنا أنّه واجب علي الكفاية، وأنّه متي قام به أحد وجب علي من قصر عن مرتبة الاستدلال الرجوع إليه، وإن أخلّ به الجميع اشتركوا جميعا في الاخلال بالواجب، ويستثني منه من عجز عن بلوغ تلك المرتبة يقينا، لئلا يلزم تكليف ما لا يطاق.

و تفصيل ذلك يتوقّف علي بسط كلام لا يليق بهذا المقام.

وعلي القولين فالتفكّه واجب في الجملة إجماعا، فترك الاشتغال بالتفكّه والاكباب علي تقليد الموتى باطل بالاجماع، وما يتناقلونه بينهم من تجويز تقليد الميت باطل مردود عليهم، ولا طريق لهم في إسناده إلي أحد من علمائنا الذين يعتمد عليهم، وإنّما هو نقل مرسل لا يجوز التعويل علي مثله، وعلي تقدير إسناده الصحيح لا يمكن المصير إليه إلا إذا اسند إلي مجتهد حيّ يجد له موافقا عليه من الأموات علي وجه لا يستلزم خرق الاجماع. وأما اسناده إلي الميت فجواز العمل به يتوقّف علي جواز النقل عن الميت، فلو توقّف جواز النقل عن الميت علي هذا النقل لزم الدور (1) انتهى موضع الحاجة، ولاحظ تنمّة كلامه فإنّه لا يخلو عن ارتباط بالمطلب.

وقال الكركي في حاشية الألفيّة السابقة: اللام في قوله «المجتهد» للعهد³.

ص: 533

الذكري و المعهود ما قبله بيسير، فكأنه قال: عن المجتهد المذكور، ويكون فيه ايماء لطيف إلى اعتبار كون المجتهد المأخوذ عنه حيًا، فإن ذلك مذهب أصحابنا الامامية قاطبة، وقد نادوا به في مصنّفاتهم الاصولية والفروعية، فأسمعوا من كان حيًا، والأدلة علي ذلك كثيرة تبينها علي بعضها في بعض مظانها، ويرشد إلي هذا الايماء قوله في المعهود: وفرضه؛ لأنّ الميت لا فرض عليه لخروجه عن التكليف، وحينئذ فيعتبر في المأخوذ عنه أن يكون مجتهدا وأن يكون حيًا (1) انتهى محلّ الحاجة.

وقال الكركي أيضا في رسالة الجعفرية: والرجوع إلي المجتهد ولو بواسطة وإن تعددت إن كان مقلدا، واشترط الأكثر كونه حيًا (2) انتهى.

أقول: أولا: يمكن أن يجعل اللام في عبارة الشهيد الأوّل «عن المجتهد» للجنس، وإطلاقه شامل للحَيِّ والميت، مضافا إلي أنه ليس في مقام بيان شرائط المجتهد المأخوذ عنه حتّي يستفاد من عبارته اشتراط الحياة، بل قوله «ولو بوسائط» يشمل الوسائط الناقلة عن الميت ولو بمراجعة مصنّفاتهم.

و ثانيا: إنّ الشهيد الثاني صرّح في المقاصد العلية التي نقلنا الكلام المتقدم منها، بقول كثير من القدماء وفقهاء حلب كأبي الصلاح وابن حمزة بوجوب الاجتهاد عينا، وعدم جواز التقليد لأحد البتّة، فكيف تكون المسألة اجماعية، بل يظهر من بعض القدماء جواز تقليد الميت كالصدوق رحمه الله، حيث وضع كتابه من لا يحضره الفقيه ليعمل به كلّ من لا يحضره الفقيه في زمانه و بعد وفاته إلي آخر وقت حاجة الناس، كما أنّ كتاب من لا يحضره الطبيب الذي صار سببا لتأليفه من لا يحضره الفقيه موضوع لكلّ من يستفيد منه وإن مات مؤلّفه، و الصدوق مجتهد في الجملة؛ 0.

ص: 534

1- رسائل المحقّق الكركي 3:176.

2- رسائل المحقّق الكركي 1:80.

لأنه يرجح بعض الأخبار علي بعض و يجمع بينها في كتابه من لا يحضره الفقيه.

قال في ذيل حديثين: أحدهما يدلّ علي أنّ ما يوصي به في سبيل الله يصرف في الحجّ، وقال الآخر في شيعتنا. قال مصنف هذا الكتاب: هذان الحديثان متفقان و ذلك أنه يصرف ما اوصي به في السبيل إلي رجل من الشيعة يحجّ عنه، فهو موافق للخبر الذي قال: سبيل الله شيعتنا (1).

و يقول في بعض الموارد: أفتي بهذا الحديث، و يطرح الحديث الآخر لضعف السند، فهو يجتهد. و ليس مرادنا من الاجتهاد إلا التمييز بين صحيح الأخبار و سقيمها و الجمع بينها.

و قال بعد ايراد حديثين،: و هذا حديث مفسّر، و المفسّر يحكم علي المجمل (2).

و كذلك الشيخ رحمه الله وضع كتاب نهايته لكلّ من يستفيد منه و لو بعد وفاته. بل الكليني، و لاحظ سائر المصنّفين من علمائنا المتقدّمين.

بل الذي تطمئنّ به النفس أنّ الأولاد و البنات يتعلّمون المسائل من آبائهم و أمّهاتهم، و ربما كان المفتي لهم ميتا، فإذا بلغوا حدّ التكليف يعملون بما تعلّموا، و هذه سيرتهم متصلة إلي عصر الأئمة عليهم السلام، فإنّنا نطمئنّ أنّ من استفتي من زرارة فإنّه يعمل به و يعلم أولاده، و لا يخطر بباله سقوط فتوي زرارة عن الاعتبار بموته، و لو كان ذلك ممنوعا كان اللازم التنبيه عليه في رواية من الروايات، فإنّ عامّة من يرجع إلي أهل العلم لا يفرقون بين موتهم و حياتهم.

و هكذا من كان يرجع إلي الرواة و يأخذ عنهم الفتوي الاجتهادية علي ما بيّنا سابقا من وجود الاجتهاد في عصرهم لا يفرقون بين الحياة و الممات. و لو كان آلة التسجيل موجودة في عصرهم و سجل صوت زرارة لم يشكّ أحد ممّن سمع مدحه 0.

ص: 535

1- من لا يحضره الفقيه 4:153.

2- من لا يحضره الفقيه 4:150.

من الامام عليه السلام وإرجاعه إليه في شمول ذلك لصوته، وكتابه مثل صوته بلا فرق.

و ثالثاً: لو سلم ثبوت الاجماع فإننا نطمئن أنه ليس إجماعاً تعدياً كاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام، بل هو معلل في كلام بعضهم بأن الميت لا رأي له أو لا قول، أو أن الاكباب علي تقليد الموتى باطل بالاجماع، وقد تقدم بعض عبارات الشهيد، فالانصاف أنه ليس حجة تعديّة، مع أن المسألة غير مذكورة في كتب القدماء.

و أما ما ذكره من أن القول بجواز تقليد الميت يوجب عدم وجوب الاجتهاد لا كفاية ولا عينا، فيلزم الاكباب علي تقليد الموتى، وهو باطل بالضرورة.

فممنوع؛ لأن المسائل تتجدد و يتتلي الناس بمسائل جديدة فيحتاج إلي المجتهد، فيجب الاجتهاد كفاية. وإذا صار شخص مجتهداً أي: ذا ملكة، فلا يجوز له تقليد الموتى حتى فيما لم يستنبط، فلا بد من أن يصير مجتهداً مطلقاً، و حينئذ ربما يكون أعلم من السابقين، فيجب علي الناس الرجوع إليه إلي أن يصير غيره أعلم علي مختاره من وجوب تقليد الأعم، فلا يلزم الاكباب علي تقليد الموتى، ليكون خلاف الضرورة.

الدليل الثاني: أن الاجماع المتقدم إن لم يكن حجة، فلا أقل من أنه يوجب الشك في حجة قول الميت، فيدور الأمر بين تعيين قول الحي و بين التخيير بين الحي و الميت، و مقتضى الأصل اللفظي و العملي هو تعيين تقليد الحي.

أما الأول، فعمومات المنع عن العمل بغير العلم تقتضي المنع مطلقاً، لكن قد علم تخصيصها بقول الحي، و يشك في تخصيصها بقول الميت، فيتمسك بالعموم و يحكم بعدم الحجية.

و أما الثاني: فلأن الشك في الحجية مساوق لعدم الحجية، و لاستصحاب عدم جعل الحجية.

و الجواب: أن ما دلّ علي الرجوع إلي المجتهد يعمّ الحي و الميت، و هو المرتكز

في أذهان العقلاء، من رجوع الجاهل إلي العالم في كلِّ فنٍّ، فلا يفرقون بين العالم الحيّ وبين العالم الميت في الرجوع إليه وإلي كتابه، وكذا في باب التقليد.

بل يمكن أن يقال بتقديم فتوي الأعلام الميت علي فتوي الحيّ، وذلك لأنّ مكلفون بالعمل بالأحكام التي تستفاد من القرآن و من هذه الأخبار، ولا يتمكّن كلُّ أحد من الاستفادة من هذه الأخبار، بل إذا رجعنا القهقري نري أنّ عامّة المكلفين لم يكونوا يستنبطون الحكم بأنفسهم، ولا سبيل أقرب من أن يتصدّي لذلك من كملت فيه الأهلية له، ويرجع إليه من لم يكن أهلا للاستنباط، ويظهر من الأخبار الدالّة علي الرجوع إلي من استنبط الحكم تقديم الأئمة والأعلام بالأحاديث وأمثال ذلك، فنحتمل الخصوصية لقول الأئمة، فإذا كان الميت أفقه فيكون هو المتبيّن في الحجّة.

فإن تمّ حجّة الاجماع المتقدم، فيتعيّن تقليد الحيّ، وإلا فيدور الأمر بين تعيّن الأعلام حيّا كان أو ميتا، وبين التخيير بينه وبين غيره، و من لاحظ الأخبار الواصلة إلينا يري فيها الاشارة إلي ترجيح الأئمة، وليس فيها أيّ اشارة إلي تقديم قول الحيّ.

ومما ذكر ظهر الجواب عن أصالة حرمة العمل بغير العلم.

الدليل الثالث: ما عن المحقّق الثاني، من أنّ المفتي إذا مات سقط قوله؛ للاجماع علي أنّ خلاف الفقيه الواحد لسائر أهل العصر يمنع من انعقاد الاجماع اعتدادا بقوله، فإذا مات وانحصر أهل العصر بالمخالفين له انعقد الاجماع.

والجواب: أنّ الاجماع المذكور ليس بحجّة؛ لأنّه مبني علي القول بحجّة الاجماع من طريقة دخول شخص المعصوم في المجمعين، فإذا مات أحد العلماء ينكشف أنّه ليس بامام.

وهذا المبني غير صحيح عند المتأخّرين، وكذا سائر مباني حجّة الاجماع، إلّا

ما قرّر في محلّه من أنّ الاجماع إنّما يكون حجّة إذا كشف عن استنادهم إلي نصّ وصل إليهم لم يصل إلينا، أو عن وصول الحكم إليهم يدا بيد. و من المعلوم عدم وصول نصّ إليهم يدلّ علي عدم حجّية قول الميت.

الدليل الرابع: أنّ اجتهاد المجتهد هو ظنّه بالحكم الشرعي، وهذا الظنّ يمتنع أن يبقى بعد الموت، أمّا أولاً: فلضعف الادراكات بضعف البدن، فيزول ظنّه بالموت، ولذا لا يجوز البقاء علي التقليد بعد زوال الرأي بسبب الهرم أو المرض إجماعاً.

و أمّا ثانياً: فلانكشف الواقع عنده، فيزول الظنّ بالحكم الواقعي.

و دعوي أنّه يحتمل في حقّه بعد الموت أن يقطع بالحكم المماثل لظنّه، وليس ذلك تبدّلاً في الموضوع، بل هو من قبيل شدّة السواد و ضعفه، فيستصحب بقاء رأيه. مدفوعة بأنّ الاستصحاب لا يجري لتبدّل الموضوع عرفاً.

قلت: يرد علي الأوّل: أنّ الادراكات باقية في خزانة النفس في الهرم و المرض، كما في نهاية الدراية (1).

و يرد علي الثاني: أنّ دعوي انكشف الخلاف بمجرد الموت بلا دليل.

و الصحيح في الجواب أن يقال: إنّ رأي المجتهد طريق إلي الحكم بمعني أنّه إنّما يتبع قوله لا لخصوصية شخصه من حيث أنّه ابن فلان، و أنّه يسكن بلدة كذا، و أنّ جسمه و لونه كذا، بل لكون فقاوته أقرب للطرق للوصول إلي قول الامام عليه السّلام، حيث أنّ تمييز قولهم عليهم السّلام من أجل ما وقع من الاختلاف في الأخبار و سائر جهات موجبات خفاء الأحكام صار صعباً. و أقرب الطرق ما يعمله الفقيه البارع الذكي الفطن كزرارة و أضرابه، و هذا لا مدخلية لحياته فيه، كما هو واضح.

و من ذلك يظهر أنّه لا دليل علي عدم جواز الرجوع إلي فتوي الأعلّم إذاي.

ص: 538

1- نهاية الدراية 3:219 الطبع الحجري.

عرض له النسيان أو الضعف في حال نزع أو فقد سائر الشرائط.

الدليل الخامس: أنه بناء علي وجوب تقليد الأعلّم في مورد اختلاف الفتاوي إن جاز تقليد الميت ابتداء لزم حصر المجتهد المقلّد في شخص واحد؛ لأنّ أعلّم علمائنا من الأموات و الأحياء شخص واحد، وهو ممّا لا يمكن الالتزام به؛ لأنّه خلاف الضرورة من مذهب الشيعة، ويؤدّي إلي أن يكون الأئمّة ثلاثة عشر.

و جوابه أولاً: أنّ الأنظار تختلف، فبعض يري الأعلّم غير من يراه الآخر، فلا ينحصر في شخص واحد.

و ثانياً: أنّه ربما يصير المتأخّر أعلّم من سابقه، فيتغيّر الأعلّم، كما هو ظاهر.

و ثالثاً: أنّه تتجدّد مسائل يحتاج فيها إلي المجتهد الحيّ لعدم تعرّض الميت لها.

و رابعاً: أنّ الميت الأعلّم ربما يفتي بحرمة تقليد الميت، أو جواز تقليد غير الأعلّم.

و خامساً: أنّ تولّي الأمور الراجعة إلي الحاكم الشرعي منحصر في المجتهد الحيّ.

الدليل السادس: أنّ ما دلّ علي حجّية فتوي المجتهد ظاهر في اعتبار الحياة في المفتي؛ لأنّ الدليل علي التقليد: إمّا لبي كالأجماع و بناء العقلاء و السيرة و المتيقّن منها تقليد الحيّ، و إمّا لفظي من الكتاب كآية الذكر و آية النفر، و سؤال أهل الذكر حقيقة في الاستعلام من الحيّ، و الانذار لا يكون إلّا من الحيّ، أو من الأخبار، كقوله «انظروا» في خبر أبي خديجة، و قوله «ينظران» في حديث عمر بن حنظلة، و هما ظاهران في الحيّ؛ لأنّ النظر إلي الرجل معناه الحقيقي لا يتحقّق إلّا بالنسبة إلي الحيّ.

و كذا قوله «من الفقهاء صائنا لنفسه» ظاهر في الحيّ، و كذا قوله «ارجعوا إلي رواة حديثنا» فإنّه لو كان أعمّ لقال: ارجعوا إلي رواية رواتنا.

و الجواب أولاً: أن الأدلة المذكورة علي ما تقدّم كلّها تدلّ علي حجّية فقه الفقيه لا بما هو قائم به، أي: بوصف القيام بهذه القوي المحسوسة ليقال: إنّه لا يصدق علي ميّته أنّه فقيه؛ بدعوي أنّ جسد الميت جماد، بل نمنع عدم الصدق.

و كيف لا يصدق علي زرارة بعد موته أنّه أهل الذكر أو الفقيه أو رواة الأحاديث، بل كلّها تصدق عليه، و هل يشكّ أحد في جواز الرجوع إلي كتاب الفتوي لزرارة في زمان حياته؟ مع أنّه ليس ذلك رجوعاً إلي الفقيه و راوي الحديث، بل رجوع إلي كتابه، فإذا صدق ذلك فلا فرق بين حياته و موته.

الدليل السابع: أنّ المهمّ في محلّ الكلام هو فيما إذا اختلفت فتوي الحيّ مع فتوي الميت، و أدلّة التقليد من الآيات و الروايات لا يشملهما، لتكادبهما المانع من شمول الدليل لهما، و لا ترجيح للشمول لأحدهما المعين، فلا بدّ في إثبات الحجّة من رأي الميت أو الحيّ من الرجوع إلي الاجماع أو بناء العقلاء أو السيرة، و هي مشكوكة بالنسبة إلي تقليد الميت، و عند دوران الأمر بين تعين الحيّ أو التخيير بينه و بين الميت يتعيّن الحيّ، للشكّ في حجّية رأي الميت.

و جوابه: أنّ أدلّة التقليد إن كانت تدلّ علي الوجه الثاني، و هو كون رأي الفقيه حجّة بما هو رأيه، فيمكن شمولها لهما؛ لأنّه علي هذا لا نظر إلي الواقع. و إن كانت تدلّ علي الوجه الأوّل، و هو كون رأيه طريقاً أو أقرب الطرق إلي الواقع، كما هو الأقرب، فتتعارض الأدلّة و لا مرجح للحياة أصلاً.

فينبغي مع تساويهما في العلم: إمّا الاحتياط بالأخذ بأحوط القولين، بناء علي كونه مكلفاً بالواقع، أو الرجوع إلي البراءة، لتساقطهما و عدم طريق آخر للمقلّد و عدم تمكّنه من الفحص ليجب عليه الفحص، فيكون الحكم الواقعي غير واصل إلي المقلّد. و أمّا مع أعلمية أحدهما، فيحتمل تعين تقليده، فيجب، سواء كان حيّاً أم ميتاً.

و استدللّ المجوّزون بامور:

أحدها: استصحاب جواز تقليده في حال حياته.

و أورد عليه في الكفاية بأنّه لا- مجال له؛ لعدم بقاء موضوعه عرفاً؛ لعدم بقاء الرأي معه، فإنّه متقوم بالحياة بنظر العرف، وإن لم يكن كذلك واقعا، حيث إنّ الموت عند أهله موجب لانعدام الميت و رأيه (1).

هذا بالنسبة إلي التقليد الابتدائي. و أمّا الاستمراري، فربما يقال بأنّه قضية استصحاب الأحكام التي قلّده فيها.

و أورد عليه في الكفاية بما حاصله: أنّ استصحاب الحكم الذي قلّده فيه و هو وجوب السورة في الصلاة مثلا، لا يجري؛ لأنّه لم يكن حكم حتّي يستصحب؛ لأنّ جواز التقليد إن كان بحكم العقل الفطري، فهو لا يقتضي أزيد من تنجز ما أصاب و العذر فيما أخطأ، و كذا إن كان بالنقل؛ لأنّ الحجّية لا تقتضي إنشاء الحكم، بل لو سلّم إنشاء الحكم فيحتمل أن يكون موضوعه الرأي، و هو منتف بعد الموت، و مع الشكّ في الموضوع لا مجري للاستصحاب (2).

أقول: قد حقّقنا في محلّه أنّ مورد الاستصحاب هو اليقين الذي يبقى لو لا- عروض الشكّ، و فيما نحن فيه ليس كذلك، فإنّه علي يقين و شكّ، لا علي يقين ينقضه الشكّ.

ثانيها: إطلاق الآيات و الأخبار، فإنّه شامل للحّيّ و الميت.

و نوقش فيه بأنّها في مقام أصل تشريع تقليد الفقهاء. و لو سلّم كونها في مقام البيان من جميع الجهات، فلا يصدق الفقيه و أهل الذكر و العارف بأحكامهم علي الموتى، و لو سلّم صدقها في أنفسها عليهم، فهي منصرفة إلي الأحياء.6.

ص: 541

1- كفاية الاصول ص 545.

2- كفاية الاصول ص 546.

أقول: لا- يشكّ العرف في دلالتها علي الأعمّ؛ لأنّ المقصود من السؤال من الفقيه هو الانتفاع بعلمه من غير فرق بين الموتى والأحياء، ولا يختصّ السؤال بمراجعة شخصه، بل المراجعة إلي كتابه تكون سؤالاً منه. ولا شكّ في صدق الفقهاء وأهل الذكر والعارف بالأحكام علي الموتى. والانصاف أنّه لو كان صوت زرارة مسجلاً كان الأخذ به أخذاً عنه، مع ما ورد في مدحه حيّاً وميتاً.

و أجاب عنه المحقّق الاصفهاني بأنّ قول القائل اعمل علي رأي فلان أو التزم برأيه من دون تقييد وعناية، ظاهر في ثبوت الرأي عند تعلّق العمل (1).

أقول: ليس في الأدلّة اعمل علي رأي فلان، بل هي تدلّ علي حجّية الرأي لكونه أقرب الطرق للوصول إلي التكاليف، بل لو سلّم وجود العبارة المذكورة، فقد تقدّم أنّه بمناسبة الحكم والموضوع لا يشكّ في الدلالة علي الأعمّ من الحيّ والميت.

ثالثها: السيرة العقلانية، فإنّه لو راجع مريض إلي طبيب وعالجه، ثمّ مات الطبيب، واتّفق أن مرض آخر بنفس مرض الأوّل وعلم بنحو علاج الطبيب له وكان الطبيب أعلم من الطبيب الحيّ، فهل يأخذ بقول الميت، أو يراج الحيّ غير الأعمّ؟ لا- ينبغي الريب في أنّه يأخذ بقول الميت. هذا ما تقتضيه الصناعة العلمية، لكن لا يترك الاحتياط بالعمل بفتوي أعلم العلماء حيّاً وميتاً مع موافقة فتوي حيّ.

ثمّ إنّّه قد يفصل في تقليد الميت بين التقليد ابتداءً وبين البقاء عليه، بالمنع عن الأوّل والجواز في الثاني. أمّا المنع عن الأوّل، فلما سبق.

و أمّا الجواز في الثاني، فلأنّ مقتضى إطلاق آية النفر وجوب العمل علي طبق إنذار المنذر إذا أُنذر وهو حيّ، سواء بقي حال العمل أم لم يبق، وكذا سؤال من 7.

ص: 542

هو من أهل الذكر في حال حياته، سواء عمل به حال حياته أو بعد موته، وكذا الأخبار الآمرة بالأخذ من الفقيه حال حياته شاملة لما إذا عمل به في حال حياته أو بعدها، وكذا السيرة العقلانية، فإن المريض لو رجع إلي الطبيب و أخذ منه العلاج، ثم مات الطبيب قبل أن يعمل المريض بقوله، لم يترك العمل علي طبق علاجه (1).

أقول: هذه الأدلة تقتضي الرجوع إلي الفقيه مطلقا كما تقدم.

و ينبغي التنبيه علي امور:

الأول: في كون البقاء علي تقليد الميت يتحقق بتعلم فتاويه و عدم نسيانها، أو بالالتزام بها، أو بالعمل بها و لو بعضها، أو بالعمل في كل مسألة، وجوه.

قد يقال بأنه يكفي التعلم؛ لأن الاطلاقات و السيرة تشمل ما لم ينس، فإذا نسي كان جاهلا، فإن رجع إليه كان من التقليد الابتدائي (2).

قلت: فيه نظر واضح، فإن النسيان لا يوجب أن يكون التقليد ابتدائيا.

الثاني: قد يقال بوجوب البقاء إن كان الميت أعلم من الحيّ لوجوب تقليد الأعلم. وفيه أنه يمكن أن يكون الميت أعلم من الحيّ، ولكن كانت فتوي الحيّ موافقة للأعلم من الميت ممّن لم يقلده. و علي المختار يجب تقليد الأعلم من الجميع.

الثالث: قيل: إذا عدل عن الميت إلي الحيّ لم يجز له العدول إلي الميت.

أقول: علي ما سبق من وجوب تقليد أعلم العلماء من غير فرق بين الحيّ و الميت لا- محلّ لهذه المسألة؛ لأن الميت إن كان أعلم من الجميع و جب تقليده ابتداء و بقاء و يكون العدول عنه باطلا. و إن كان الحيّ أعلم كذلك و جب تقليده 2.

ص: 543

1- التنقيح 1:110.

2- التنقيح 1:112.

الرابع: من قلّد ثلاثة، بأن قلّد مجتهدا فمات، ثم قلّد مجتهدا ثالثا، ففيه تسع صور؛ لأنّ فتوي الثاني: إمّا وجوب البقاء، أو حرمة، أو جوازه، وكذا الثالث، و مضروب الثلاث في الثلاث تسع صور، فإذا أفتي الثالث بحرمة البقاء أي عدم حجّية قول الميت لم يجز البقاء، وهذه ثلاث صور حكمها واضح، يبقى ستّ صور.

الاولي: أن يكون فتوي الثاني و الثالث وجوب البقاء، فإن اتّفقا في معني التقليد، وجب البقاء فعلا علي فتوي الأوّل و علي فتوي الثاني، و لم يجز العمل بسائر فتاوي الثالث. و إن اختلفا في معني التقليد، بأن كانت فتوي الثاني في معني التقليد العمل بقول الغير، و فتوي الثالث الالتزام بالعمل بقول الغير، و إن لم يتعلّم فتواه و لم يعمل بها و كانت فتوي الثاني وجوب البقاء، فبقي في المسائل التي عمل بها و رجع فيما لم يعمل إلي الثاني، و كانت فتوي الثالث وجوب البقاء، و قد التزم بجميع فتاوي الأوّل، و كذا بجميع فتاوي الثاني، فهل يبقى علي فتاوي الأوّل أو الثاني؟ و جهان، و المختار عندنا البقاء علي الأوّل إن كان أعلم منهما، و علي الثاني إن كان أعلم منهما، و لا يجب البقاء إن كان الثالث أعلم، هذا إذا كان المستند لوجوب البقاء كون الميت أعلم.

الثانية: أن يكون فتوي الثاني جواز البقاء، و فتوي الثالث وجوب البقاء، و علي ما بيّناه يجب البقاء علي فتاوي الأوّل إن كان أعلم منهما، و علي الثاني إن كان أعلم منهما، و لا يجب البقاء إن كان الثالث أعلم. نعم إن كان الثاني أعلم وجب البقاء علي تقليده، و حيث إنّ فتواه جواز البقاء علي فتوي غير الأعلّم، فيجوز البقاء علي الأوّل بفتواه، فهو نظير أن يفتي الأعلّم بجواز الأخذ من غير الأعلّم، كما يجوز الرجوع منه إلي الثالث؛ لأنّ الثالث أفتي بوجوب البقاء علي الثاني، كما

إذا أفتي غير الأعلم بوجوب الرجوع إلي الأعلم، والثاني أفتي بجواز الرجوع إلي الثالث، كما إذا أفتي الأعلم بالرجوع إلي غير الأعلم. هذا كله مع اتفاق فتوي الثاني و الثالث في مفهوم التقليد، و لو اختلفا بأن كانت فتوي أحدهما العمل و فتوي الآخر الالتزام فربما يختلف.

الثالثة: أن تكون فتوي الثاني حرمة البقاء، و فتوي الثالث وجوب البقاء، فإنها تكون علي وجهين:

الأول: أن يكون قد قلّد الثاني في خصوص وجوب الرجوع و لم يكن له مسألة تحتاج إلي التقليد؛ لأنه كان عالماً بالضروريات، و هذا يصحّ علي مبني الالتزام بفتوي الثاني، ثم مات و قلّد ثالثاً كان يقول بوجوب البقاء، قال الشيخ الأنصاري رحمه الله في رسالة: إن فتوي الثالث لا تشمل فتوي الثاني بوجوب الرجوع، قال: لو قلّد المجتهد الحيّ في مسألة وجوب الرجوع، فمات فرجع إلي من يفتيه بوجوب البقاء لم تشمل فتواه تلك المسألة للزوم التناقض (1) انتهى.

أقول: لا تناقض، فهو نظير أن يفتي غير الأعلم بوجوب تقليد الأعلم، و أفتي الأعلم بوجوب تقليد غير الأعلم لمصلحة يراها مثلاً.

الثاني: الفرض المتقدم لكن قلّد الثاني في المسائل الفرعية، فمات و أفتي الثالث بوجوب البقاء، فلا يشمل فتوي الثالث بوجوب البقاء فتوي الثاني بوجوب الرجوع إلي الحيّ للتناقض، و لا مانع من شموله للمسائل الفرعية التي قلّد فيها الثاني، فهل يجب البقاء علي المسائل التي قلّد فيها الأول، أو علي المسائل التي قلّد فيها الثاني؟ و جهان.

قوي الشيخ الأنصاري الثاني، حيث قال: أفواهما الثاني؛ لأنّ تقليد الثاني 6.

ص: 545

ورجوعه عن الأول بالنسبة إلي المسائل التي رجع فيها في حال حياة الثاني وقع صحيحا، وإن لم يجر له البقاء علي مسألة الرجوع بالنسبة إلي ما بعد موته، فلا ينافي ما ذكرناه من عدم شمول حكم الحيّ بالبقاء لمسألة وجوب الرجوع التي قلّد فيها من مات، وربما قيل بالأوّل، وعلّه لأنّ التقليد الثاني في المسائل المعدول عنها إنّما هو تقليد في وجوب الرجوع، فإذا كان الافتاء بالبقاء لا يشمل فلا يترتب عليه، والمسألة محلّ إشكال (1).

أقول: إن كان القول بوجوب البقاء مشروطا بكون الميت أعلم، فيبقي علي فتوي الأوّل إن كان أعلم منهما، وعلي الثاني إن كان أعلم منهما، ولا يجب البقاء إن كان الثالث أعلم منهما.

الرابعة والخامسة: أن يفتي الثاني بوجوب البقاء أو بحرمة و الثالث بجوازه، فيجوز البقاء علي تقليد الأوّل، كما يجوز البقاء علي تقليد الثاني.

السادسة: أن يفتي الثاني بجوازه و الثالث أيضا بجوازه، فإن لم يختلف الثاني و الثالث في مفهوم التقليد، فلا معني لجواز البقاء بفتوي الثالث علي جواز البقاء علي فتوي الثاني. نعم يجوز إن اختلفا بأن كانت فتوي الثاني في مفهوم التقليد هو الالتزام بالعمل بفتوي المجتهد، و كانت فتوي الثالث أنّه نفس العمل، و المكلف قد التزم بالعمل بفتاوي الأوّل، و التزم بالعمل بفتاوي الثاني، و عمل بفتواه بالبقاء علي فتوي الميت، و هو التزامه بالعمل بفتاوي الأوّل، و حينئذ بعد موت الثالث لا يجوز له العمل علي ما لم يعمل به من فتاوي الأوّل، لكن له أن يبقي علي فتوي الثاني الذي عمل به و هو الالتزام بالعمل بفتوي المجتهد، و حينئذ يجوز له البقاء في المسائل التي لم يعمل بها من فتاوي الأوّل. 6.

ص: 546

إشارة

وهو امور:

الأمر الأول: الضروريات و اليقنيات

فإنه لا معني للتقليد في الضروريات. وأما اليقنيات فالمكلف إذا حصل له اليقين ولم يكن مقصداً في مقدمات حصوله لم يجب عليه التقليد، احترازاً عن بعض الشباب المعاشرين وأصحاب الشبهات الذين لا يظهرون انحرافهم، فيلقون إليهم بعض المطالب بحيث ربما حصل لهم اليقين بأن الوظيفة الشرعية كذا وكذا.

وبهذا التفصيل يندفع ما اورد علي عدم الحاجة إلي التقليد في اليقنيات بأن القطع إن كان يكفي للشيعي لأنه لا يحتمل الخلاف، فلازمه كفايته للسني والكتابي وغيرهما.

الأمر الثاني: لا تقليد في غير الفرعيات

قال في العروة الوثقي في مسألة(46): إن أفتي الأ-علم بجواز تقليد غير الأ-علم، يشكل جواز الاعتماد عليه، فالقدر المتيقن للعامي تقليد الأ-علم في الفرعيات انتهى.

وقال في الكفاية: يجوز رجوع العاجز عن الاجتهاد إلي غير الأفضل إذا جوّز له الأفضل بعد رجوعه إليه (1).

أقول: إذا كانت فتوي الأ-علم نجاسة أهل الكتاب مثلاً، وكانت فتوي غيره طهارتهم، وجب تقليد الأ-علم؛ لأنه أقرب إلي الواقع، فإن أفتي الأ-علم بجواز تقليد غير الأ-علم، فيرجع فتواه إلي أنه لو كانت حجّتان عند المقلّد متخالفتان، فهو مخير بينهما علي حسب استنباط الأ-علم، فيكون أخذه بقول غير الأ-علم من باب تقليد

ص: 547

الأعلم، وقد مرّ ما له نفع في المقام.

فلا ينبغي الاشكال في جواز تقليد غير الأعلم إن أفتي الأعلم به، والمراد بالأعلم علي المختار أعلم العلماء أحياء و أمواتا.

و من ذلك ظهر قوّة ما اختاره في الكفاية.

ولكن قال في نهاية الدراية: إنّ تجويز الأفضل تقليد المفضول لا يخلو عن محذور؛ إذ ليس كلّ ما يقتضيه الأدلّة ويستنبطه المجتهد تقليدياً، ألا ترى أنّ مقتضى الأدلّة جواز التقليد، مع أنّه ليس بتقليدي للزوم الدور و التسلسل، فليس كلّ ما يستفاده المجتهد قابلاً للفتوي علي طبقه، كما تبين أنّ عموم جواز التقليد لا ينافي عدم جواز التقليد في مسألة جواز التقليد الخ (1).

و ذكره في كتاب الاجتهاد و التقليد (2)، ثمّ أجاب عنه، فراجع.

ولا- يخلو عن نظر؛ لما مرّ من أنّ فطرة الجاهل تحمله علي الرجوع إلي العالم، فإن لم يعرف إلاّ العالم الاصولي رجع إليه و سأله عن جواز التقليد و لا- دور؛ لأنّ جواز التقليد موقوف علي التقليد، و هو غير موقوف علي جواز التقليد بل يتحقّق بفطرته. و إن لم يعرف إلاّ الأخباري، رجع إليه و سأله عن جواز التقليد و أجابه بعدم الجواز. و إن عرفهما جميعاً رجع إليهما و أخذ بما اتّفقا عليه، و إن استقلّ عقله بالرجوع إلي أعلم العلماء حيث إنّه أقرب إلي الواقع رجع إليه بفطرته.

فظهر أنّ أصل جواز التقليد، و كذا تقليد الأعلم، و سائر صفات المقلّد تقليدية، و الفطري الذي ليس بتقليدي هو أصل رجوع الجاهل إلي العالم، لا جواز التقليد في الامور الشرعية، و قد مرّ ما له نفع.

الأمر الثالث: اصول الدين

؛ لأنّ المطلوب فيها العلم بها، فلا يكفي التقليد إن لم

ص: 548

1- نهاية الدراية 211:3.

2- الاجتهاد و التقليد ص 48.

يحصل العلم، وأما إن حصل العلم بحيث لا يزول بتشكيك المشكك، فالظاهر كفايته، ولا يلزم أن يكون حاصلًا من الاستدلال لعدم الدليل عليه.

الأمر الرابع: اصول الفقه.

وفيه أنّ مقتضى الأدلة عدم الفرق بينها وبين فروع الدين؛ لشمول أدلة التقليد فيما إذا كان المقلد عارفا بتطبيق المسألة الاصولية، كأن يقلد أعلم العلماء في صحّة الترتيب ثم يطبقه علي موارد.

الأمر الخامس: مبادئ الاستنباط، من النحو و الصرف و نحوهما

، فإن أدلة التقليد لا تشملها، فلا بدّ من العلم وإن انسدّ بابه، فلا بدّ من الاطمئنان وهكذا. نعم بناء علي حجّة قول أهل الخبرة يكون قولهم حجّة فيها، فيجوز للمستنبط أن يقلدهم فيها، لكن قد ذكرنا في محلّه في حجّة قول اللغوي الاشكال في ذلك.

الأمر السادس: الموضوعات الصرفية، ككون المايح ماء مثلا، و الموضوعات

المستنبطة العرفية أو اللغوية.

و ينبغي أن يقال بعدم الجواز إن كان عالما بها؛ لأنّه من رجوع العالم إلي العالم، ولا سيّما إذا كان أعلم لا طّاعه علي المعني العرفي و اللغوي أكثر، بل يشكل جواز تقليده إن كان متمكنا من فهم المعني.

و أمّا إذا لم يكن عالما بها و احتاج إليها للعمل، فإنّه يجوز التقليد فيها، و الدليل علي الجواز ما تقدّم من أنّ أهل اللغات غير العربية الذين لا يعرفون اللغة العربية يجوز لهم التقليد في الأحكام المستنبطة من المدارك العربية، و المستنبط يترجم لهم ما يفهمه، فتكون ترجمته حجّة عليهم.

الفصل السادس: في أحكام التقليد

وفيه مسائل:

المسألة الاولى: إذا مضت مدّة من بلوغ المقدّد، و علم أنّ أعماله كانت عن تقليد لكن لا يعلم أنّها كانت عن تقليد صحيح أم لا، فإن كان المجتهد الذي كان يقلّده

ص: 549

سابقا و يقلده فعلا واحدا، وشك في استجماعه للشرائط شكًا ساريا، فلا بد له من النظر في أمره للأعمال الآتية، فإن ظهرت جامعيتها، فأعماله السابقة صحيحة أيضا.

وإن ظهر عدمها، فأعماله السابقة باطلة إلا فيما كان منه معذورا.

وإن لم يظهر له شيء، فينبغي مراعاة الاحتياط في أعماله الآتية، أو الرجوع إلي من يعلم استجماعه للشرائط، وأمّا أعماله السابقة فهل يحكم بصحتها مطلقا، أو يفصل بين أن يحتمل كونه متذكرا للتحقيق عن مقلد جامع للشرائط و عدمه؟ أحوطهما اعتبار كونه متذكرا لذلك.

وأمّا من يعلم أنه لم يكن بصدد التقليد الصحيح و يشك في واجدية مرجعه للشرائط، فإجراء قاعدة الفراغ في مثله مشكل جدًا.

المسألة الثانية: قال في العروة الوثقى في مسألة (51): المأذون والوكيل عن المجتهد في التصرف في الأوقات أو في أموال القصر ينعزل بموت المجتهد، بخلاف المنصوب من قبله، كما إذا نصبه متوليا للوقف أو قيما على القصر، فإنه لا تبطل توليته و قيمومته علي الأظهر.

أقول: الأمر المأذون فيه ربما يكون له استمرار، فلا يبطل بموت الأذن، كمن أذن في دفن الميت في ملكه، فإنه لو مات الأذن لم يبطل الأذن.

فإن قلنا إن للفقيه ولاية أن يأذن في التصرف دائما، فلا ينعزل المأذون بموته، وكذا إن أذن من قبل صاحب الزمان -عجل الله تعالى فرجه الشريف- دائما لم يبطل إن قلنا بأن له أن يأذن من قبله.

وأمّا إن أذن من قبل نفسه من حيث الولاية الفعلية له، فيبطل بالموت. ثم إنه بناء علي انكار الولاية له ينبغي أن يبحث عن أنّ له حقّ الاذن أم لا.

وأمّا الوكيل فإنه ينعزل بموت الموكل، إلا أن يكون للفقيه ولاية التوكيل من قبل صاحب الأمر عليه السلام، فلا تبطل بموته.

المسألة الثالثة: إذا قلّد مجتهدا جامعا للشرائط، ففقد الشرائط المعتبرة فيه لموت أو لغيره، فقلّد مجتهدا آخر، وكانت أعماله السابقة مخالفة لفتوي الثاني، ففي صحّة جميع أعماله، أو صحّة خصوص ما يشمله المستثنى منه في حديث لا تعاد، وما لا يضّر فعله جهلا كبعض أعمال الحج، أو عدم صحّتها مطلقا، أو التفصيل بين ما بقي كذبيحة ذبحها بغير حديدة علي فتوي السابق وهي باقية في حين رجوعه إلي الثاني الذي فتواه حرمتها، أو كون الميزان في صحّة أعماله فتوي الأعلّم، وجوه.

أقول: يجب عقلا تحصيل العلم بالأحكام الصادرة عن الشارع المقدّس، كما يجب امتثال تلك الأحكام. وإن لم يتمكّن من تحصيل العلم بها، فيجب تحصيل ما هو الأقرب إلي الوصول إلي الواقع. وإن لم يتمكّن منه، فيجب تحصيل فتوي أعلّم العلماء من الأحياء والأموات. وإن لم يتمكّن، فيعمل بالأقرب فالأقرب.

و علي هذا فلا- محلّ لهذه المسألة إلا- إذا صار أحد العلماء أعلّم من الجميع، وإحرازه مشكل في المسائل المعنونة دون المسائل المستحدثة. ولو فرض صيرورته أعلّم، فإن لم يكن المورد للتقليد الأوّل باقيا كالعبادات التي فعلها، فلا يبعد الاجزاء لعدم التكليف بالواقع؛ لأنّه غير واصل، وكذا لا تكليف بما يفتي به من يصير أعلّم بعد ذلك.

وأما إذا كان باقيا، كمتعلّق العقد و الايقاع و الغسالة و الذبيحة، فيكون معذورا فيما وقع منه، لكن يجب عليه العمل بقاء بفتوي هذا المجتهد الذي صار أعلّم؛ لأنّ مقتضى حجّية فتوي الأعلّم أنّه لم يكن ما فعله موافقا للواقع و كان معذورا في مخالفته، فلا بدّ أن يعمل فيها بفتوي الأعلّم، ودعوي القطع بالاجزاء للاجماع القطعي علي ذلك أو لغيره تحتاج إلي الاثبات، و تفصيله في بحث الاجزاء.

و لازم ذلك تجديد العقد علي المرأة التي عقد عليها بعقد غير صحيح عند

الثاني، وأن يفصل عن المرأة فيما إذا كانت رضية له بعشر رضعات، وكانت فتوي المتقدم عدم نشر الحرمة بها فتزوجها، ولكن فتوي الثاني كفايتها في الحرمة. والانصاف أنّ الحكم في هذه المسائل مشكل، وإقامة الدليل غير الاجماع الذي لم يثبت حجّيته مشكلة.

المسألة الرابعة: قال في العروة الوثقى في مسألة (54): الوكيل في عمل عن الغير كإجراء عقد أو إيقاع أو إعطاء خمس أو زكاة أو كفارة أو نحو ذلك، يجب أن يعمل بمقتضى تقليد الموكل لا تقليد نفسه إذا كانا مختلفين، وكذلك الوصي في مثل ما لو كان وصيا في استيجار الصلاة عنه يجب أن يكون علي وفق فتوي مجتهد الميت.

أقول: إن كان الوكيل وكيلا في أمر معين، كإجراء العقد بكيفية خاصة، أو إعطاء خمس خاصّ شخصا خاصّا، وكذلك الوصي، فلا إشكال في لزوم الاتيان بما عيّنه الموكل أو الموصي، إلا أن يقطع بعدم الصحة، فلا تصحّ الوكالة فيه ولا الوصاية في نحو ذلك.

و أمّا إن كان وكيلا في الاتيان بعمل صحيح وكذلك الوصي، فالعمل الصحيح هو المطابق لما قاله المعصومون عليهم السلام، فإن أمكن إحرازه وإلا فيأتي بعمل يكون بحسب الدليل أقرب إلي قول المعصومين عليهم السلام، وهو العمل الموافق للاحتياط، أو فتوي أعلم العلماء من الأحياء والأموات أو أكثرهم، فعلي الوكيل أن يعمل بذلك وكذلك الوصي، وإن كان مخالفا لفتوي من يقلده الموكل أو الموصي؛ لأنّ وظيفته ذلك.

وقد يستدلّ لما ذكره في العروة من وجوب أن يعمل بمقتضى تقليد الموكل أو الموصي، بأنّ الموكل لو صرّح بأن يأتي الوكيل بالعمل علي وفق نظر الموكل، وجب علي الوكيل أن يأتي كذلك، ولما كان غرضه من التوكيل ذلك، فيكون ذلك

قرينة علي إرادة ذلك من إطلاق التوكيل.

وفيه أنه لو صار ذلك قرينة صارفة لإطلاق التوكيل إلي أن يعمل علي رأي مقلّد الموكل فهو، وأمّا إذا كان غرض الوكيل العمل الصحيح المبريء لذمته فهو ما ذكرناه، والأحوط الذي لا يترك في هذه الصورة أن يأتي بالعمل علي نحو يكون صحيحا علي التقليدين.

المسألة الخامسة: قال في العروة الوثقى في مسألة (55): إذا كان البايع مقلّدا لمن يقول بصحة المعاوضة مثلا أو العقد بالفارسية، والمشتري مقلّدا لمن يقول بالبطلان، لا يصحّ البيع بالنسبة إلي البايع أيضا؛ لأنّه متقوم بطرفين، فاللازم أن يكون صحيحا من الطرفين، وكذا في كلّ عقد كان مذهب أحد الطرفين بطلانه و مذهب الآخر صحّته.

أقول: لا يخفي أنّه يعتبر في البيع إنشاء البايع مبادلة ماله بمال المشتري ورضاه، بأن يكون ماله عوضا عن مال المشتري وكذلك المشتري، وحينئذ إن اعتقد المشتري بطلان البيع لم يحصل له الرضا بالمبادلة، فيبطل البيع من هذه الجهة، فلو فرضنا أنّ البايع أنشأ البيع حيث إنّ الانشاء خفيف المؤونة ورضي بأن يعطي المبيع للمشتري إن كان البيع صحيحا واقعا، وكذلك المشتري رضي بالمبادلة وأنشأ القبول حيث إنّ خفيف المؤونة، فلا بأس بالقول بصحة البيع ظاهرا بحسب الموازين الشرعية بالنسبة إلي البايع، وباطلا بحسبها بالنسبة إلي المشتري، و التلازم الواقعي لا يستلزم التلازم في الظاهر.

المسألة السادسة: قال في العروة الوثقى في مسألة (33): إذا كان هناك مجتهدان متساويان في العلم كان للمقلّد تقليد أيهما شاء، ويجوز التبعض في المسائل، وإذا كان أحدهما أرجح من الآخر في العدالة أو الورع أو نحو ذلك، فالأولي بل الأحوط اختياره.

ص: 553

أقول: قد يقال بجواز التبعض إذا لم ينته إلي العلم بمخالفتها. وأما إذا كان العمل الواحد مخالفا لهما كما إذا كان فتوي أحدهما وجوب السورة وعدم وجوب جلسة الاستراحة، وكان فتوي الآخر وجوب جلسة الاستراحة وعدم وجوب السورة، فصلّي بدون جلسة الاستراحة و بدون السورة، فصلاته باطلة بفتوي كليهما.

لكن يمكن أن يقال: إن المقلد غير مكلف إلا بما يتضمّنه فتاوي العلماء ولم تتمّ الحجّة عليه بوجوب الأمرين لتعارض الفتويين، والأصل البراءة فتأمل، لوجوب الاحتياط عليه إن أمكن له درك الواقع فلا يجوز التبعض.

والمدار في الترجيح في مقام التقليد أقربيّة الفتوي إلي الواقع، فإن كانت المزية الموجودة في أحدهما توجب أقربيّة فتواه إلي الواقع، فلا يبعد وجوب تقديمه، وإن كانت لا توجب الأقربيّة، فلا وجه للتقديم حتّي بالأولوية.

المسألة السابعة: قال في العروة الوثقي في مسألة (35): إذا قلّد شخصا يتخيّل أنّه زيد فبان عمروا، فإن كانا متساويين في الفضيلة ولم يكن علي وجه التقييد صحّ، وإلا فمشكل.

أقول: لا يخفي أنّ الفعل المنسوب إلي شخص - كتقليد شخص معيّن يشار إليه إشارة حسّية ونحوها، سواء كان مقصودا بعنوان خاصّ أو لم يكن، وسواء كان المقصود مطابقا لما قصده أو لم يكن - قد وقع علي موجود خارجي لا إطلاق فيه ولا تقييد. وأما ترتيب آثار ما قصده، فهو مختلف في أقسام ثلاثة:

الأول: أن يكون الأثر مترتبا علي الفعل المقصود المطابق للواقع، مثل الطلاق فإذا أراد أن يطلق زوجته هنداً فاشتبهت عليه لتدليس زوجته زينب وزعمها أنّها هند، فوضع يده علي رأسها - أي: رأس زينب - وقال: هذه زوجتي هند طالق، لم يقع الطلاق علي زينب؛ لأنّ طلاقها غير مقصود، ولا يقع الطلاق علي هند؛ لأنّ

المقصود هو الطلاق المقيّد بوقوعه علي هند، وهذه المرأة التي وضع يده علي رأسها وطلّقها ليست هندا، فلا يترتّب علي الطلاق الواقع علي زينب أثر، لا- طلاق هند و لا- طلاق زينب، فإنّه وإن وقع الطلاق خارجا علي زينب، لكن الأثر مترتّب علي الطلاق الواقع علي هند بقصد كونها هندا، وهذا غير متحقّق.

الثاني: أن يكون له مقصودان، مثل من أكرم زيدا باعتقاد كونه عالما، وكان يكرمه أيضا لو علم أنّه ليس بعالم لكن أكرمه لاعتقاده كونه عالما، فهو قاصد لا كرام زيد مطلقا، وقاصد لا كرامه من أجل كونه عالما، فتخلّف كونه عالما يوجب انتفاء أحد مقصوديه، وقد يسمّي اعتقاده كونه عالما بالداعي، ويقال: إن تخلّف الداعي لا يضرّ.

و أمّا إذا لم يكن يكرمه لو لم يكن عالما، فكان رضاه بإكرامه و أكله من ماله مقيّدا بكونه عالما لم يجز لزيد أكل ماله، كما بيّناه في محلّ آخر.

الثالث: أن يكون الأثر مترتّبا علي الفعل بما هو فعل و إن كان المقصود غيره، و ذلك كالتقليد فإنّه لا بدّ فيه من اتّباع رأي مجتهد جامع للشرائط، وقصد خصوصيّة زيد أو عمرو لا مدخل له.

و بناء علي عدم الحاجة إلي الالتزام بل حتّي بناء عليه، فقول كلّ منهما حجّة و التقييد لغو، كما إذا اعتقد كون شاهدي البيّنة هاشميين مثلا و قيدها بذلك، فإنّه لا أثر له في حجّة البيّنة، ففي صورة تساوي المجتهدين يكون تقليده صحيحا، بناء علي أنّه مع تساوي المجتهدين يكون قول كلّ واحد حجّة و يكون المقلّد مخيّرا.

و أمّا بناء علي تساقط قوليهما مع المخالفة، فلا يكون واحد منهما حجّة، و علي كلا التقديرين لا أثر للتقييد.

و أمّا إن كان أحدهما أعلم، و قلنا بوجوب تقليد الأعلّم، و نفرض أنّه زيد و قلّده بتقييد كونه زيدا و تبين كونه عمروا لم يصحّ تقليده؛ لأنّ الموجود الخارجي الذي

أخذ قوله وهو عمرو وليس قوله حجّة، وإن عكس بأن كان عمرو أعلم صحّ تقليده، وإن كان مقصوده أنّه زيد؛ لأنّ رأي هذا الموجود الخارجي الذي أخذ قوله و تبعه حجّة عليه.

المسألة الثامنة: قال في العروة الوثقى في مسألة (16): عمل الجاهل المقصّر الملتفت باطل وإن كان مطابقا للواقع. وأمّا الجاهل القاصر أو المقصّر الذي كان غافلا حين العمل وحصل منه قصد القربة، فإن كان مطابقا لفتوي المجتهد الذي قلده بعد ذلك كان صحيحا.

أقول: مراده من عمل الجاهل المقصّر العبادات، بقرينة قوله بعد ذلك «وقصد القربة» وأمّا العمل الذي لا يعتبر فيه قصد القربة، فلا ينبغي الاشكال في صحّته كمعاملاته إن طابق الواقع وحصل منه قصد الانشاء، أو طابق فتوي من يجب موافقته علي ما يأتي.

وأمّا عباداته، فمع عدم حصول قصد القربة، فالبطلان مستند إليه، ولعلّه مراده، حيث قيّد الجاهل بالملتفت؛ لأنّ الملتفت لا يحصل منه قصد القربة. ومراده حينئذ من المطابقة للواقع مطابقة صورة العمل.

والتحقيق أن يقال: إنّ الجاهل المقصّر الملتفت إن كان عمله مطابقا للواقع وحصل منه قصد القربة جزما، فينبغي عدم الاشكال في الصحّة. وكذا إن كان مطابقا لفتوي من يجب مطابقة عمله له وحصل منه قصد القربة جزما، وكذا إن قصد القربة رجاء مع المطابقة للواقع، أو للفتوي التي سنبيّن لزوم موافقتها.

وأمّا استحقاقه العقاب علي مخالفة الواقع، فهو موقوف علي تمكّنه من الوصول إليه، وإلا فلا يستحقّ العقاب علي تركه، لكون العقاب عليه عقابا بلا بيان واصل؛ لأنّه لو بلغ جهده في الفحص عن الواقع لم يصل إلاّ إلي فتوي المجتهد، فإن كان عمله مطابقا لها، لم يستحقّ العقاب أصلا. وإن كان عمله مخالفا لها كان متجرّبا؛

لأن مخالفتها للواقع لا توجب العقوبة؛ لعدم تمكنه من الوصول إليه، و مخالفته لفتوي من يجب تقليده التي هي مخالفة للواقع لا توجب عقاباً إلا التجزي.

وبما ذكر يظهر المناقشة فيما في التنقيح وغيره أنه يستحق العقاب علي مخالفة الواقع، وإن طابق عمله لفتوي من يجب تقليده حال العمل أو حال الرجوع؛ لأنّ الحجّة بوجودها الواقعي غير كافية في المعذورية الخ (1).

وجه المناقشة ما ذكرناه من استقلال العقل بأنّ العقاب علي الواقع غير الواصل علي فرض الفحص البليغ قبيح جداً، سواء عمل علي خلافه موافقا لفتوي المجتهد أم لم يعمل.

وأما القاصر و هو من كان معذوراً في جهله، فلا يستحقّ العقاب علي ترك الواقع لعدم وصوله إليه.

وأما المقصّر الغافل، فإن كان يصل إلي الواقع إن فحص عنه، فهو معاقب علي ترك الواقع، وإلا فلا يعاقب علي تركه، سواء وافق عمله فتوي من يجب تقليده أم لا. هذا بالنسبة إلي استحقاتهما-أي: القاصر و المقصّر الغافل-العقاب و عدمه.

وأما من حيث صحّة عملهما، ففيه تفصيل. أما عمل الجاهل القاصر، فإن كان مطابقاً للواقع فهو صحيح، وإن كان مخالفاً لفتوي من وجب تقليده حال العمل و من يرجع إليه حال الرجوع، و هو فرض نادر، لعدم طريق إلي الواقع. وكذا المقصّر الغافل إن طابق الواقع، بل تقدّم أنّ المقصّر الملتفت كذلك إن حصل منه قصد القربة.

وأما لو لم يكن عمل القاصر أو المقصّر الغافل مطابقاً للواقع، أو لم يحرز مطابقته للواقع، فإن كان مطابقاً لفتوي من وجب عليه تقليده حين العمل و من 6.

ص: 557

يجب عليه الرجوع إليه فعلا، بأن يكون المرجع واحداً أو متعدداً توافق نظرهما، فإن عمله صحيح؛ لأنه ليس مكلفاً بالواقع بل هو مكلف بما يفتيان؛ لعدم تمكنه من الوصول إلي الواقع وإن فحص عنه جهده، وإنما يصل إلي الفتاوي إن فحص عنها و المفروض مطابقة عمله لها.

وأما لو كانا مختلفين، فهل يحكم بالبطان مطلقاً، أو بالصحة إن وافق أحدهما، أو بالصحة إن وافق الأول، أو بها إن وافق الثاني، أو التفصيل بين القاصر و المقصّر، فيعتبر في صحة عمل القاصر موافقة فتوي من يرجع إليه، وفي المقصّر موافقة فتوي من وجب عليه موافقته حين العمل، أو أنّ المناط لصحة العمل موافقة الأعم من الكلّ، ومع عدمه أو عدم العلم به، فموافقة فتوي الأكثر، ومع التساوي فالتخير؟ وجوه:

وجه الأول: أنه مكلف بالواقع، إلا أن يستند إلي حجة مخالفة له، فيكون معذورا في تركه، و المفروض أنه لم يستند إلي الحجة و لم يحرز مطابقة عمله للواقع، و الفتويان متعارضتان فتسقطان، فلا يقين بالخروج عما اشتغلت به الذمة.

و فيه ما سيأتي بيانه.

و وجه الثاني: أنّ الكيفية التي عمل بها بعد الالتفات إليها مورد لفتوي الأول بعدم الصحة و وجوب القضاء، و مورد لفتوي الثاني بالصحة، و عدم وجوب القضاء أو بالعكس، و مقتضي إطلاق حجّية رأي طبيعي الفقيه كفاية مطابقة العمل لإحداهما.

و يمكن أن يكون وجهه: أنّ المفروض عدم وصول الواقع؛ لأنه لو فحص لا- يصل إلا إلي فتاوي المجتهدين، فهو حين العمل ليس مكلفاً بالواقع، و لا بمن يرجع إليه بعد ذلك، بل هو مكلف بالعمل بفتوي من يجب تقليده حين العمل، فيكفي موافقته.

ص: 558

وأما إذا كان عمله مخالفاً لمن يجب تقليده حين العمل، فلا يجزيه عمله حينما عمل لعدم إحراز موافقته للواقع، وعدم موافقته لفتوي من يجب تقليده حين العمل، فيجب عليه القضاء، لكن علي حسب فتوي من يرجع إليه فعلاً لا يجب القضاء عليه، ومقتضي إطلاق حجّة فتواه صحّة العمل لمن يقلّده فعلاً، سواء عمل سابقاً موافقاً له أو عمل فعلاً.

ويمكن المناقشة فيه بأنّه إذا كان من يتعيّن تقليده حين العمل أعلم ممّن يرجع إليه فعلاً، فقد تعيّن العمل بقوله حتّى بقاء. نعم إن كان من يرجع إليه فعلاً أعلم، يحتمل كفاية عمله المطابق لفتوي من يجب تقليده حين العمل؛ لعدم تكليفه حين العمل بما يفتي به من يرجع إليه فعلاً.

ووجه الثالث: أنّ تكليفه بالواقع حين العمل قبيح؛ لكون العقاب علي مخالفته بلا بيان. وكذا تكليفه بالعمل بما يطابق فتوي من يرجع إليه بعد ذلك لعدم وجود فتواه، بل ربما لم يكن موجوداً، فيتعيّن أن يكون تكليفه العمل بما يطابق فتوي من يجب تقليده حال العمل. نعم لو لم يعلم فتوي من يجب تقليده حين العمل، كان فتوي من يرجع إليه فعلاً طريقاً إلي الواقع، فيكفي موافقتها حينئذ.

ووجه الرابع: أنّ فتوي الأوّل لا- تكون حجّة؛ لعدم وصولها إلي المكلف؛ لأنّ الحجّة التي هي عبارة عن المنجزية والمعدّرية متقوّمة بالوصول، فلا- تتّصف فتوي المجتهد بالحجّة ما لم تصل إلي المكلف، بل هو مكلف بالواقع، والطريق إليه بعد الالتفات فتوي من يجب الرجوع إليه فعلاً، اختاره في العروة.

واختاره أيضاً في التنقيح، قال: إنّه حين الالتفات إلي أعماله السابقة لا يدري حكمها، ومن لا يدري حكم المسألة يجب عليه التقليد بمقتضي إطلاق أدلّة التقليد، وهي خاصّة بالمجتهد الذي يرجع إليه فعلاً؛ لأنّ المجتهد الذي كان يجب عليه تقليده في ظرف العمل قد سقط فتواه عن الحجّة فعلاً بموت أو غيره من

وفيه أنه ليس مكلفًا بالواقع لعدم وصوله إليه، حتّى لو تفحص عنه، وليس مكلفًا حين العمل بموافقة فتوي من يرجع إليه فعلا- لعدم وجوده، فلا يكون مكلفًا إلاّ بما يمكن أن يصل إليه إن تفحص، وهو فتوي من يجب تقليده حين العمل.

ووجه الخامس: أنّ القاصر غير مكلف بالواقع، ولا بفتوي من يجب تقليده حين العمل لقصوره، فلا يعقل تكليفه بهما، وبعد خروجه عن القصور وتعلّمه الأحكام يكلف، فيجب عليه العمل بفتوي من يرجع إليه فعلا، فإن أفتي بوجوب قضاء الأعمال السابقة وجب القضاء، وإلاّ لم يجب بخلاف المقصّر؛ لأنّته كان حين العمل مكلفًا بالواقع، أو بما يكون معذرا له مع مخالفة الواقع، وليس المعذّر له إلاّ فتوي من يجب تقليده حين العمل، فالاعتبار بموافقتة فتواه.

وفيه أنّ القاصر غير مكلف بالواقع لعدم وصوله إليه، ولا يكون مكلفًا حين العمل بالرجوع إلي من يوجد بعد و هو من يرجع إليه فعلا، و المفروض أنّ عمله مطابق لفتوي من يجب تقليده حين العمل لو كان ملتفتا، فيكفي في صحّة عمله موافقة عمله لفتوي من يجب تقليده حين العمل.

ووجه السادس: أنّ العامي غير مكلف بالواقع؛ لعدم تمكّنه من الوصول إليه، بل هو مكلف بما هو الأقرب إليه، وقد تقدّم كيفيته، فإن لم يتمكّن من تحصيل الأقرب، فيكلف بما يفتي به أعلم العلماء لو كان و تمكّن من الوصول إليه، من غير فرق بين الحيّ و الميت، أو ما يفتي به أكثر العلماء مع تساوي جميعهم في العلم وغيره، أو التخيير مع تساوي الطرفين، كما مرّ ذلك، فينبغي تطبيق ذلك علي هذا المورد.0.

فنقول: إذا كان فتوي من يجب تقليده حين العمل أقرب إلي الواقع، أو مع عدم تيسره كان أعلم من الجميع، فالواجب عليه موافقة عمله لفتواه دائماً، أي: حال العمل و حال الرجوع وإن مات؛ لما تقدّم من كون فتوي الأعلّم أقرب إلي الواقع من غير فرق بين الميت و الحيّ. وإن لم يكن أو لم يمكن إحرازه، فالواجب عليه موافقة فتوي الأكثر دائماً، أي: حال العمل و حال الرجوع.

وإن تساوي الطرفان، فهو مخيّر لعدم تكليفه بالواقع لعدم وصوله، و تعارض الفتاوي، و الأصل البراءة عن تعيّن العمل ببعضها.

نعم إذا كان عمله موافقاً لفتوي من يجب تقليده حين العمل مخالفاً لمن يرجع إليه فعلاً و كان من يرجع إليه فعلاً أعلم من الكلّ، ففي صحّة عمله إشكال، و لا يبعد الصحّة؛ لأنّه لم يكن مكلفاً حين العمل إلاّ بموافقة فتوي من يجب تقليده حين العمل، و لم ينكشف خلافها بالعلم القطعي، و فتوي الثاني و إن تعلّقت بكون الحكم في الشريعة المقدّسة ذلك، لكنّها ليست حجّة بالنسبة إليه؛ لعدم وجوده أو عدم إمكان وصوله حال العمل. نعم إن كان الشيء الذي هو مورد العمل بفتوي من وجب تقليده حين صدور العمل باقياً، ففي كفاية فتواه بقاء إشكال، مرّ الكلام فيه.

المقام الثالث: في الاحتياط

يجب العلم بكيفية الاحتياط بالاجتهاد، أو بالتقليد، أو بالعلم و إن لم يكن مستنداً إليهما، ثمّ إنّ التقليد في كيفية الاحتياط راجع إلي التقليد غالباً كما هو واضح، و ليس مقابلاً للاجتهاد و التقليد، كما أنّ الاحتياط بالاتباع بعمل يوافق فتوي عدّة لا يحتمل حجّة قول غيرهم أيضاً راجع إلي التقليد.

و يمكن الاحتياط في بعض موارد دوران الأمر بين الوجوب و الحرمة، كما إذا حكم الحاكم الشرعي بكون يوم الشكّ يوم عيد، و لم يثبت عند المكلف حجّة

حكم الحاكم وأراد الاحتياط، فإنه يمسك بقصد أنه إن كان اليوم من شهر رمضان يكون إمساكه صوما قربة إلى الله تعالى. وإن لم يكن من شهر رمضان فيكون مجرد الإمساك بدون قصد القربة. وكذا لو سافر في شهر رمضان قبل الزوال من دون أن يقصد السفر في الليل، فإنه يصوم بالقصد المذكور ويقضيه. وكذا له أن يقيم للصلاة بالنية المذكورة فيما إذا دار أمر الإقامة بين السقوط عزيمة أو رخصة.

مسألة: في جواز الاحتياط إن كان مستلزما للتكرار. لا يخفي أن الاحتياط قد يكون في العبادات، وقد يكون في العقود والايقاعات، وقد يكون في غير ذلك.

و علي التقادير تارة يكون الاحتياط في الاتيان بمتعلق الحكم، كالجمع بين صلاة الظهر والجمعة، واخري يكون في الموضوع كتكرار الصلاة في الثوبين المشتبهين.

و علي التقادير تارة يتمكن من العلم، واخري لا يتمكن، ومع عدم التمكن من العلم تارة يتمكن من الاجتهاد أو التقليد، واخري لا يتمكن.

و علي التقادير تارة يكون في الاحتياط غرض عقلائي، واخري لا يكون، و تارة يستلزم العسر والخرج، واخري لا يستلزم.

و علي التقادير تارة يستلزم التكرار واخري لا يستلزمه.

و الظاهر جواز الاحتياط في العبادات و المعاملات و غيرهما، إلا في العبادات إذا استلزم التكرار بدون داع عقلائي مع التمكن من الامثال علما، أو استلزم العسر والخرج أو الملعبه بالدين، فيقع الكلام في جهات:

الاولي: الدليل علي جواز الاحتياط هو استقلال العقل بتحقق امثال التكليف الواقعي به، وهو الحاكم في وجوب الامثال و كفيته.

الثانية: غير العبادات لا- يحتاج إلي قصد القربة، فيجوز الاحتياط فيه مطلقا ما لم ينجر إلي الوسواس، أو اختلال النظام، أو تضييع العمر، فالاحتياط من حيث هو لا مانع فيه. وقد يقال بعدم تحققه في العقود والايقاعات؛ لأنها تتوقف علي

الانشاء، و هو موقوف علي الجزم و الاحتياط ينافيه.

وفصل في التنقيح بأنه إذا كرّر صيغة الطلاق مثلاً بالجملة الفعلية و الاسمية احتياطاً كان الجزم حاصلًا؛ لأنه اعتبر في ذهنه بينونة الزوجة عن زوجها وأبرزها بالجملة الفعلية و الاسمية، والشكّ في أنّ الشارع أمضى أيهما أمر آخر. و أمّا إذا علّق علي شيء بأن قال: بعثك هذا الشيء إن كان اليوم جمعة لم يصح؛ لأنه لا يكون جازماً بقصد التمليك في نفسه (1).

أقول: لازم كلامه أنّه إن شكّ في أنّ هندا زوجته أو لا، فأراد الاحتياط، فإن قال: هند طالق، صحّ، و أمّا إن قال: هند طالق إن كانت زوجتي، لم يصح؛ لعدم الجزم بالطلاق.

وفيه نظر؛ لأنّ الانشاء هو إيجاد المعني باللفظ، أو ابرازه في عالم الانشاء، و يمكن تعلّقه بما يعلم أنّه لا يتحقّق، كتطليق زوجة الغير فضولاً، و لا فرق فيه بين الموارد. و في صورة التعليق أيضاً قد أنشأ معلقاً، و عدم العلم بوجود المعلق عليه لا يضرب بتحقّق الانشاء.

و ممّا يوضحه: أنّ قول القائل «بعثك إن كان اليوم جمعة» مثل أكرم زيدا إن جاءك، ليس إخباراً و لا غلطاً، فيكون إنشاءً، فهو ينشيء جزماً علي تقدير كون اليوم جمعة.

الثالثة: قيل: لا- يجوز الاحتياط في العبادات مع التمكن من الاجتهاد أو التقليد؛ لأنّ الاحتياط في العبادة يستلزم الاخلال بنية الوجه و التمييز و اللعب في كيفية اطاعة، فإذا لم يكن متمكناً من العلم و لا من الاجتهاد و لا التقليد فهو معذور، و أمّا مع التمكن منها فلا تصحّ عبادته. 8.

ص: 563

1- التنقيح في شرح العروة الوثقى 1:68.

و يستدلّ لعدم الجواز بوجوه:

الأول: الإجماع، قال الشيخ الأنصاري رحمه الله في مبحث القطع: لكن الظاهر كما هو المحكي عن بعض ثبوت الاتفاق علي عدم جواز الاكتفاء بالاحتياط إذا توقّف علي تكرار العبادة، بل الظاهر المحكي من الحلّي في مسألة الصلاة في الثوبين عدم جواز التكرار حتّي مع عدم التمكن من العلم التفصيلي (1).

أقول: قد استدلل الحلّي علي أنّه يصلّي عاريا ولا يكرّر الصلاة في الثوبين بأنّ المؤثّرات في وجوه الأفعال يجب أن تكون مقارنة لها لا متأخّرة عنها، والواجب عليه عند افتتاح كلّ فريضة أن يقطع علي ثوبه بالطهارة، إلي آخر ما ذكره و حكاه عن السيّد المرتضي (2). لكن الانصاف أنّه دعوي لا يمكن المساعدة عليها، ولا وجه لطرح الرواية الدالّة علي التكرار.

وقال الشيخ الأنصاري رحمه الله في الخاتمة فيما يعتبر في العمل بالأصل: إنّ الأحوط عدم اكتفاء الجاهل عن الاجتهاد و التقليد بالاحتياط لشهرة القول بذلك بين الأصحاب و نقل غير واحد اتّفاق المتكلّمين علي وجوب اتيان الواجب أو المندوب لوجوبه أو نديه أو لوجههما، و نقل السيّد الرضي رحمه الله إجماع أصحابنا علي بطلان صلاة من صلّي صلاة لا يعلم أحكامها، و تقرير أخيه الأجل علم الهدى رحمه الله له علي ذلك في مسألة الجاهل بالقصر، بل يمكن أن يجعل هذان الاتّفاقان المحكيان من أهل المعقول و المنقول المعتضدان بال شهرة العظيمة دليلا في المسألة، فضلا عن كونهما منشأ للشكّ الملزم للاحتياط (3).

أقول: ثبوت إجماع كاشف عن قول المعصوم، أو عن رواية معتبرة لم تصل إلينا9.

ص: 564

1- فرائد الاصول ص 15.

2- السرائر 1:185.

3- فرائد الاصول ص 299.

ممنوع؛ لعدم تعرّض أكثر كتب القدماء له ظاهراً، وابن ادريس قد استدلّ عليه بوجه عقلي، وكذلك حكاه عن السيّد المرتضى.

الثاني: أنّه إذا استلزم التكرار كان عبثاً ولعباً بأمر المولي، وقد تعرّضنا له في بحث البراءة.

الثالث: أنّ الفعل العبادي لا بدّ أن يؤتي به بداعي الأمر لا بداعي احتمال الأمر، فإذا تردّد كونه واجباً أو مباحاً، كالوضوء بعد غسل غير الجنابة، يكون الاتيان به بداعي احتمال الأمر، وكذا فيما إذا استلزم التكرار.

وفيه أنّه لا دليل علي اعتبار ذلك بل عبادية الفعل تتحقّق بإضافته إلي المولي ولو بداعي احتمال الأمر.

وأجاب في المستمسك بأنّه في صورة التكرار يكون فعل كلّ واحد من الأطراف ناشئاً عن داعي الأمر بفعل الواجب، والاحتمال دخيل في دعوائية الأمر لا أنّه الداعي إليه، وإلاّ كان اللازم في فرض العلم التفصيلي البناء علي كون الفعل ناشئاً عن داعي العلم بالأمر (1).

وفي التنقيح نظيره (2).

وفيه نظر؛ لأنّ العلم طريق لا ينظر إليه، ففي صورة العلم يكون الانبعاث عن نفس الأمر، وأمّا فيما إذا كان الامتثال التفصيلي ممكناً، فالأمر المعلوم تفصيلاً يدعو إلي متعلّقه.

وأمّا العمل المكرّر الذي يكون أحدهما غير مأمور به، فالأمر لا يدعو إليه، والموجود في النفس هو الاحتمال وهو يدعو إليه.3.

ص: 565

1- المستمسك 1:8.

2- التنقيح 1:73.

هذا آخر ما أردت إيراده ممّا خطر ببالي القاصر من الخواطر ولا أقول بإصابتها للواقع، والرجاء ممّن اتّق وقوع نظره إليها أن لا يعتمد عليها، وليتّب في المراجعة إلي الروايات المذكورة وأسانيدها وغيرها، وتمّ كتابته علي يد مؤلّفه القاصر الأقلّ محمّد الرجائي عفي الله عنه.

ص: 566

الاصول العملية 3

الشك في أصل التكليف، أصالة البراءة 3

أصالة البراءة ليست دليلا لنفي الحكم واقعا 6

ما لو خالفت أصالة الاباحة للواقع 7

المراد من جواز ارتكاب مشكوك الحرمة شرعا 8

دوران الأمر بين الحرمة وغير الوجوب 10

دوران الأمر بين الحرمة وغير الوجوب من جهة إجمال النصّ 62

الشبهة التحريمية الموضوعية 63

حكم جريان البراءة في الشبهة الموضوعية في الدماء والفروج 76

دوران الأمر بين الوجوب وغير الحرمة 80

البحث عن أخبار من بلغ 84

الشك في سعة الوجوب التخيري العقلي 96

الشك في تعلق الوجوب التخيري الشرعي بعمل 97

الشك في الوجوب الكفائي 98

فيما لو اشتبه حكمه الشرعي من جهة تعارض النصين 99

دوران حكم الفعل بين الوجوب و الحرمة 101

الشك في المكلف به بعد العلم بالتكليف، دوران الأمر بين الحرام وغير الواجب، الشبهة التحريمية الموضوعية 105

إمكان جعل الحكم ظاهرا في الطرفين علي خلاف الواقع 107

إمكان جعل الحكم الظاهري في أحدهما المعين أو غير المعين علي خلاف الحكم الواقعي 108

وجود الدليل علي الترخيص في الطرفين 108

وجود الدليل علي جواز ارتكاب بعض الأطراف 109

عدم جريان الاصول في أطراف العلم الاجمالي 121

عدم الفرق في وجوب الاجتناب عقلا و شرعا في الشبهة المحصورة 124

متعلق العلم الاجمالي 127

حكم ملاقة أحد الطرفين 130

الاضطرار إلي أحد الطرفين 135

الشبهة غير المحصورة 138

صور العلم الاجمالي 139

دوران الأمر بين الواجب وغير الحرام، دورانه بين المتباينين 142

دوران الواجب بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين 143

التردد بين الأقلّ والأكثر في الجزء المشكوك لاجمال النصّ 151

الشك في شرط المأمور به 154

اشتباه الواجب بالحرام 163

موارد جريان الاحتياط والتخيير والبراءة 163

رجحان الاحتياط 164

أصالة التخيير 167

حكم الجاهل من حيث استحقاق العقاب و صحّة العمل و بطلانه 169

مباحث الاستصحاب 172

تعريف الاستصحاب 172

الأقوال في الاستصحاب و أدلتها 174

ما استدللّ علي حجّية الاستصحاب مطلقا و المناقشة في أدلتها 219

تبيين ما يستفاد من قولهم لا ينقض اليقين بالشكّ 228

حلّ معضلة جريان الاستصحاب في موارد قيام الأمانة 235

أقسام الاستصحاب الكلّي 237

الاستصحاب في الزمانيات 249

عدم جريان الاستصحاب في المعلّق و المشروط 256

عدم حجّية الأصل المثبت 261

استصحاب العدم 266

الاستصحاب في الاعتقادات 273

الشكّ في مقدار زمان المخصّص و المقيد 274

اعتبار وحدة القضية المتيقّنة و المشكوكة 276

عدم جريان الاستصحاب في الشكّ الساري 279

جريان الاستصحاب في الأمارات 281

تعارض الاستصحابين علي مورد أو موردين 283

الخاتمة، اختلاف الأدلّة 287

مسألة اجتماع الأمر و النهي ليست من باب التعارض 293

التنزيل و الورود و الحكومة 298

عدم وقوع التعارض بين الأمارات و الاصول العملية 301

تقديم الأمارات علي الاصول العملية 302

تعارض الأمارات و الاصول الجارية في الألفاظ 305

تعارض الخبرين المتعادلين 310

أقسام الخبرين المتعارضين 317

تعارض غير الخبرين 322

الأخبار العلاجية 323

ما تدلّ علي أنّ في كلامهم خاصًا و عامًا و متشابهًا 323

ما تدلّ علي التخيير بين الخبرين 324

الأخبار الدالّة علي التوقّف و الاحتياط 339

ما يدلّ علي مراعاة الترجيحات 343

موافقة الكتاب 347

ما يدلّ علي حجّية خبر له شاهد من القرآن 349

ما يدلّ علي أنّ الخبر الموافق للكتاب يؤخذ به 352

موافقة الشهرة 356

مخالفة العامة و أخبارهم 360

أسباب التقيّة 365

الأحدثية 373

الأسرية 378

التعدّي من المرجّحات المنصوصة إلي غيرها، الدليل علي التعدّي 380

تعداد بعض المرجّحات التي يتعدّي إليها 383

ص: 570

الترتيب بين المرجّحات عند تعارض بعضها مع بعض 385

التعارض بين مرجّحات الدلالة 389

الامور التي توجب أظهرية دلالة أحد الخبرين 389

كيفية الجمع بين العام والخاص إن كانا في أكثر من خبرين 393

التعارض بين مرجّحات غير الدلالة 398

الاجتهاد و التقليد 412

وجوب تعلّم الأحكام الشرعية 413

تعريف الاجتهاد 418

شرائط الاجتهاد 424

الأدلة علي حجّية الاجتهاد 430

أمر الأئمة عليهم السّلام أصحابهم بالاجتهاد 431

اجتهاد أصحاب الأئمة عليهم السّلام 434

أحكام الاجتهاد، وجوب الاجتهاد و عدمه 449

جواز تقليد من له ملكة الاجتهاد لغيره 450

حجّية رأي المجتهد لنفسه 451

التخطئة و التصويب 451

ما إذا تبدّل رأي المجتهد 457

من ليس أهلا للفتوي و القضاء يحرم عليه الافتاء و القضاء 462

حرمة المال المأخوذ بحكم من ليس أهلا للفتوي 464

حكم الحاكم في المرافعات في الموضوعات 441

الترافع في الحكم 471

حكم تقض حكم الحاكم 473

ص: 571

كيفية معرفة الاجتهاد و أعلمية المجتهد 475

تعريف التقليد 477

حكم التقليد 481

الأدلة علي التقليد 482

ما يشترط في المقلد 499

وظيفة العاجز عن الاجتهاد 505

وجوب تقليد الأعلّم 509

وجوب الفحص عن الأعلّم 527

ما لو انحصر المجتهد في المتساويين 528

الترجيح بالأورعية 529

حكم تقليد الميت ابتداء و استدامة 531

فيما لا يقلد فيه 547

أحكام و مسائل التقليد 549

وجوب الاحتياط في المسائل 561

فهرس الكتاب 567

ص: 572

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ
الزمر: 9

عنوان المكتب المركزي
أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباهه اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم 129، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الالكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي 03134490125

هاتف المكتب في طهران 021 - 88318722

قسم البيع 09132000109 شؤون المستخدمين 09132000109.

مركز
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية
اصبهان
الغمامية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

