

مخطوطات الفقه والفقهاء المشهورين

في مسائل الفقه الجليل

والتفت

المحقق الشيخ الفقيه الميرزا محمد باقر

قاسم آبادي

عبدالله بن محمد بن محمد

محمد بن محمد بن محمد

رقم المكتبة ٥٧٦٩٣

مَلاحِظَةُ الْفَرِيدِ عَلَيَّ فَوَائِدِ الْوَحِيدِ

و

رِسَالَةُ فِي خَمْسِ

تأليف

المحقق الباع الحاج الشيخ محمد الفريد الكلباني

دام ظل الوارف



مكتبة الصدقة

طهران شارع ناصر خسرو

رقم التليفون ٥٧٦٩٦

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذى فضل مداد العلماء على دماء الشهداء كما فضلهم على البرية بعد الأنبياء والأولياء ، والصلاة والسلام على سيد من فى الأرض والسماء محمد خاتم الأنبياء ، وعلى آله وعترته الطيبين سيّما من بيمنه رزق الوراى و بوجوده ثبتت الأرض والسماء .

وبعد حيث إنّ من أهم الأمور ، وأفضل الأعمال إحياء الشرع ، وحفظ الدين من الزوال والفناء بالطرق المألوفة بين أولى الألباب والعقلاء ، ومنها بل أهمها حفظ آثار العلماء الأتقياء . قام فى كلّ عصر ودور العلماء الأعلام ومصاييح الظلام بهذا الأمر الخطير مع كثرة الموانع ، وشدة العدا من أعداء الدين خصوصاً بالنسبة إلى الفرقة الحقّة المتمسكين بولاية أهل بيت النبوة عليهم آلاف السلام والتحية .

حتى انتهى الأمر إلى القرن الثانى عشر من الهجرة النبوية زاد فى الطنبور نفمة ، ووقع الخلاف والتنافر الشديد بين المحققين من العلماء المجتهدين ، وطائفة من المتسمين بالأخباريين .

فقام العالم المحقق الأستاذ الأكبر الوحيد البهبهاني - قدس سره الشريف - ^(١) لاصلاح الأمر ورفع الاختلاف من بين الفريقين بتأليف كتب قيّمة

(١) هو الاية العظمى ، والعلامة الكبرى ، استاذ الاساتذة والمحققين ، ومريى الفقهاء والمجتهدين . ماهى آثار غواية المضلين ، و مجدد المذهب والدين فى القرن الثانى عشر ، ومؤسس النهضة العلمية التجديدية الاقا محمد باقر بن المولى محمد أكمل الاصبهاني ثم البهبهاني - رضوان الله تعالى عليه . -

وإلقاء خطابات ودراسات شافية كافية حتى ارتفع الخلاف، و اعترف الأخباريون بخطائهم، وأنّ الحقّ مع المجتهدين، ولم يبق منهم إلاّ شرذمة قليلة لم يعبأ بهم،

→ موجز تاريخه :

أحسن ما قيل في تاريخه وترجمته ما عن تلميذه صاحب «منتهى المقال» بما لفظه :
استادنا العالم العلامة، وشيخنا الفاضل الفهامة - دام علاه ومد في بقاءه - علامة الزمان ونادرة الدوران . عالم عريف، وفاضل غطريف. ثقة وأى ثقة . ركن الطائفة وعمادها، وأورع نساكها وعبادها . مؤسّسة سيد البشر في رأس المائة الثانية عشر. باقر العلم ونحريره، والشاهد عليه تحقيقه وتحريره . جمع فنون الفضل فاعتقدت عليه الخناصر، وحوى صنوف العلم فانقاد له المعاصر، والحرى أن لا يمدحه مثلى ويصف . فلعمري تفنى في نعته القراطيس والصحف لانه المولى الذى لم يكتحل عين الزمان له بنظير كما يشهد له من شهد فضائله « ولا ينبتك مثل خبير » .

كان ميلاده الشريف في سنة ثمانية عشر أو سبعة عشر بعد المائة والالف في اصفهان ، وقطن برهة في بههان ثم انتقل الى كربلاء - شرفها الله - وكان ربما يخطر بخاطره الشريف الارتحال منها الى بعض البلدان لتغير الدهر، وتكد الزمان . فرأى الامام عليه السلام فى المنام يقول له : لا أرضى لك أن تخرج من بلادى . فجزم العزم على الإقامة بذلك النادى، وقد كانت بلدان العراق سيما المشهدين الشريفين مملوّة قبل قدومه من معاصر الاخباريين بل ومن جاهليهم والقاصرين حتى أن الرجل منهم كان اذا أراد حمل كتاب من كتب فقهاثنا - رضوان الله عليهم - حمله مع منديل، وقد أخطى الله البلاد منهم بركة قدومه، واهتدى المتحير فى الاحكام بانوار علومه، وبالجملة كل من عاصره من المجتهدين فانما أخذ من فوائده، واستفاد من فرائده .

الى أن قال : وله مصنفات رشيقة وتحقيقات أنيقة . ثم أنهاها زهاء ستين مصتفاً صرفنا عن ذكرها مخافة التّطويل .

أما تاريخ وفاته .

قال فى الروضات : وقد توفى - رحمة الله تعالى عليه - بأرض الحائر المقدس فى حدود سنة ثمان ومأتين بعد الالف، وهو قد جاوز التسعين، ودفن فى الرواق الشرقى المطهر قريباً مما يلى أرجل الشهداء - رضوان الله تعالى عليهم أجمعين - .

ولجهنهم ثم يقولوا الحق ولم يعترفوا بما هو الوظيفة
ومما ألف العالم الأكبر الوحيد البهبهاني - قدس سره - كتاب (القوات)
الذي يبين فيه صحة طريقة المجتهدين و بطلان طريقة الأخباريين بما لا مزيد عليه
ولكن هذا الكتاب المبين والسر الثمين صار بمرور الأيام مهجوراً لم يذكر بين
الأعلام ، وكاد أن يسير نسياً منسياً .

فقام صديقنا المعظم العالم الخبير والناقد البصير سماحة الحجة العلم التقى الحاج
الشيخ حسن (فريد) الكلدياكني - دام ظله العالی-^(١) بإحياؤه وإخراجه من الخفاء
إلى الظهور والجللاء . فكتب ذيل كل فائدة من فوائده ملاحظة شرح فيها ما احتاج إلى

(١) هو العالم الورع والمحقق البارع العلم الحجة الحاج الشيخ حسن الفريد بن
العالم التقى الحاج مولى محمد مهدي الكلدياكني .

موجز تاريخه :

ولد في صفر سنة ١٣١٩ ق في كلياكن قبل ستة أشهر من وفات أبيه العالم الكامل ،
وبعد طى المقدمات في سقط رأسه هاجر سنة ١٣٣٦ . ق إلى بلدة أراك لتكميل تحصيلاته ،
و اشتغل اشتغالا لا يشم ولا يفتقر كأنه يصل صباحه بمسائه و ليله بنهاره حتى فرغ عن السطوح
ولما انتقلت الحوزة العلمية من أراك إلى قم هاجر إلى قم وحضر درس آية الله العظمى الحاج
الشيخ عبدالكريم الحائري مؤسس الحوزة إلى سنة ١٣٤٥ . ق ثم هاجر إلى النجف واستفاد
من افادات الاساتذة الافذاذ : الاستاد المحقق الحاج ميرزا حسين النائيني والاستاد المدقق
الاعا ضياء الدين العراقي و فقيه المذهب السيد أبي الحسن الاصفهاني حتى برع في الفقه والاصول
و بلغ مرتبة الاجتهاد . ثم رجع إلى قم المشرفة ، و في سنة ١٣٦٥ رحل إلى طهران فحفظ رحله
فيها ، و إلى اليوم اشتغل بوظائفه العلمية والدينية ، وكانت أوقاته الشريفة منقسمة بين الامامة
و البحث و الكتابة و الارشاد .

ومن مآثره التصانيف الرائقة و التأليف القيمة الثمينة النافعة جداً . طبع منها إلى الآن
نهاء (عشر) كتاب في مختلف العلوم والفنون بالعربية و الفارسية - فأدام الله بركاته العالیة
و خدماته الجزيلة - .

شرح والبيان، وحقق في كل ملاحظة بما لا مزيد عليه بحيث لا يحتاج التعريف والتوصيف وأحسن ما يقال في شأنه ما كتب ذيل تمثال بعض العلماء الكبار (مصنفاته ألقابه) فجزاء الله عن الاسلام والعلم والعلماء أحسن الجزاء بجاه محمد وآله الطاهرين وصلوات الله عليهم أجمعين، ولعنة الله على أعدائهم إلى قيام يوم الدين .

السيد محمد باقر الشهيدى

غرة شهر صفر الخير ١٣٩٥

قد قابلنا الفوائد مع النسخة المطبوعة سنة ١٢٦٩ المنضمة بالفصول ، ولا يخفى أنها غير خالية من الأغلط والتحريف على ما اعترف بها مصححه في آخر الكتاب بما لفظه :«قد تمت مقابلة هذه النسخة الشريفة مع فقدان النسخة الصحيحة مع تعب ومشقة كثيرة . فالمرجو من الاخوان العفو عما بقي فيها من الخطيئة» ونسخة خطية من مكتبة الفريد فإنها أيضاً لا تخلو من التصحيف والسقط ، ولكن انضمامهما سهل تصحيح بعض ببعض و معرفة السقيم والمصحف ، و وجدنا فيها زيادات جعلناها بين المعققتين هكذا [] مزيداً للفائدة .

والحمد لله خرج الكتاب على ما هو المأمول متناسب العصر .

الفوائد الحائرية
« العتيقة »

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به نستعين

الحمد لله رب العالمين . حمداً لا يقوى على إحصائه إلا هو ربنا ، والصلوة على محمد وعترته الطاهرين صلوة يرضون بها عننا منتهى الرضا ، ويشفعون بها لنا ، ونستعينه تعالى ، ونستهديه ، وتوكل عليه ، ولا حول ولا قوة لنا إلا به ، ولا خير إلا ما أعطى ونسأله أن يوفقنا لما يرضى وينفعنا بما وفق وهدى .

أما بعد فإنه لما بعد العهد عن زمان الأئمة عليهم السلام ، وخفى أمارات الفقه ، والأدلة على ما كان المقرّر عند الفقهاء والمعهود بينهم بلاخفاء بانقراضهم وخلو الديار عنهم إلى أن انطمس أكثر آثارهم كما كانت طريقة الأمام السابقة والعادة التجارية في الشرايع الماضية أنه كلما يبعد العهد عن صاحب الشريعة تخفى أمارات سديدة قديمة ، ويحدث خيالات جديدة إلى أن تضمحل تلك الشريعة ، توهم متوهم أن شيخنا المفيد - رحمه الله - ومن بعده من فقهاءنا إلى الآن كانوا مجتمعين على الضلالة مبدعين بدعا كثيرة غير عديدة ضالين مضلين متابعين للعامة المخالفين لطريقة الأئمة عليهم السلام ومغفّرين لطريقة الخاصة مع غاية قربهم لعهد الأئمة عليهم السلام ونهاية جلالتهم وعدانتهم ومهارتهم في الفقه والحديث وتبحرهم وزهدهم ، وورعهم وتقويهم ، وتقديسهم ، وكونهم المؤسسين لمذهب الشيعة المروّجين له في رأس كل مائة المتكفّلين لا يتام الأئمة عليهم السلام مع كونهم في غاية الفهم والفظانة والقوة القدسيّة بل ربّما كانوا في صغر سنّهم كذلك فضلاء عن الكبر ، وبناء شرع الشيعة من بعد غيبة إمامهم عليه السلام إلى الآن على قولهم في أصول دينهم وفروع مذهبهم في الأعصار والأمصاّر . فمن هذا التوهم اجترى كل من لا اطلاع له أصلا بمباني أدلة الفقه وقواعده حتى أدخل نفسه في الفقه فحصل لنفسه فقهاً جديداً

من تركيبه مقدّمين :

الأولى : أن كلّ من ظنّ من جهة الأحاديث حكماً وفهم في نفسه منها أمراً يكون ذلك حجةً له ، ولا يجوز له تقليد غيره لأنّه فقيه .

الثانية : أن كلّما لم يظهر له وجهه ومالم يفهمه ممّا ذكره الفقهاء لا أصل له ويكتفى في ذلك بمن قال : ومن أين ثبت . فربما يعدّ نفسه أفقه من جميع فقهاءنا ، ويحكم بصحة فقهه الحاصل له من المقدّمين الفاسدين وبطلان فقه الفقهاء وإن كان ذلك أمراً متفقاً عليه بينهم ، ولا يتأمل في أنّه كيف يكون فكره الواحد الفاتر القاصر البعيد المهذّبة البعد عن صاحب الشرع . الجاهل بجميع مباني افهام الماهرين القريبى العهد . الذين هم أئمة الفقه صواباً ، والأفكار القويّة المتراكمة الماهرة القريبة العهد إلى غير ذلك ممّا أشرنا إليه خطأ ، ولو كان له إضاف لحكم يكون فكره وهماً من جهة مخالفته لها كما هو الحال في سائر العلوم والأموال التي مرجعها إلى أهل الخبرة مع أنّه وغيره من العقلاء لا يختارون خلافهم بل يتبعونهم ويقلدونهم وبعدون الراجح في نظرهم هو الذى اختاروه ، وإن كان في ظنّ أنفسهم أن الأمر ليس كما اختاروا مع أنّه لا يتأمل في أنّه من أين ثبت . أن كلّ من ظنّ حكماً يكون حجة له كيف وهو مخالف للآيات والأخبار والاعتبار كما ستعرف إن شاء الله .

وإنّ توهم أنّ المجتهد يعمل بظنّه ، فهو توهم فاسد لأنّه في الحقيقة يعمل باليقين كما ستعرف . هذا مع أنّه ثبت بالأدلة أنّه يجوز تقليد المجتهد كما ستعرف إن شاء الله ، ولم يثبت أن كلّ من ظنّ أمراً يكون ظنّه حجةً بالتقليد على مثله واجب لازم ، وبالنسبة إليه صحيح البتّة لعموم الأدلة بخلاف الاجتهاد لعدم الدليل بل دليل عدم [عدم العموم بل لعموم عدمه] كما ستعرف . مع أنّه لو تمّ لثبت حجّية ظنّ الجهال والأطفال والنساء أيضاً . مع أنّه لو ضاع من هؤلاء درهم أو فلس ليجتهدون غاية الجهد في تحصيله ويشتدّون في الطلب ، ولا يسامحون ولا يكتفون بقول من قال : ومن أين ثبت ، ولا يقنعون بمجرد ذلك بل يستفرغون الوسع في الفحص حتّى أنهم لو لم يجدوه لا يرفعون اليد عن الفحص ، ويعملون على وفق مضمون «من طلب

شيئاً وجد وجد ، و من قرع باباً ولجّ ولج ، و أين الفقه عن الفلاس ، ولو عاملوا فيه معاملتهم في الفلاس لوجدوا كما وجده المحققون الأعظم ، وصاروا بذلك فريدى دهرهم وعصرهم ومقبولين عند العوام .

نعم ربّما يلاحظ بعضهم لكن بقلب آب قد أشرب في قلبه حبّ الشبهة الرديئة الماضية والآتية فيصير في غاية الإباء فلم يدرك شيئاً ، ومعلوم أنّ القلب إذا كان بهذه المثابة لا يدرك البديهي فضلاً عن النظرى ، ولا يتفطن بالقطعى فضلاً عن الظنى وشبهتهم الأخرى هى أيضاً مخالفة للبديهي ، وهى أنّ رواة هذه الأحاديث ما كانوا عالمين بقواعد المجتهدين مع أنّ الحديث كان حجّة لهم فنحن أيضاً مثلهم لانحتاج إلى شرط من شرائط الاجتهاد وحالنا بعينه حالهم ، ولا يتفطنون بأنّ الراوى كان يعلم أنّ ما سمعه كلام إمامه ، وكان يفهم من حيث إنّه من أهل اصطلاح زمان المعصوم مرامه ، ولم يكن مبتلا بشيء من الاختلالات التى ستعرفها ، ولا محتاجاً إلى علاجها وفي كلّ فائدة فائدة ممّا سنذكر سوى الفائدة الأولى ما ينادي بأعلى صوته إنّ في الآيات والأخبار بالنسبة إلينا اختلالات بأنحاء شتى فضلاً عن مجموع الفوائد فإنّه لا بدّ من علاج تلك الاختلالات حتّى يتمسك بها . فلاحظ سيّما الفائدة الرابعة والسابعة وبعض آخر منها ، وعلى فرض أنّ يكون الراوى كان مبتلى ببعضها كان يعرف علاجها البتة ، ونحن نحتاج إلى المعرفة البتة ، وعلى فرض أنّ تكون الرواة ما كانوا عالمين بالعلاج ، وكان عملهم غير مستمسك شرعى لكن خطأ البتة فكيف يصير متابعتهم حجّة ، وبالجملة نحن نجد بالعيان اختلالات لانحصى من جهة السند ، ومن جهة المتن ومن جهة الدلالة ، ومن جهة التعارض ، ومن جهة العلاج ، ونشير إلى الكلّ مشروحاً وإلى علاجها ، ووضع هذا الكتاب لأجل هذا يسّر الله تعالى لإتمامه وتشييده وتسديده على حسب ما يحبّه ، وأنّ ينتفع منه الطالبون المؤمنون نفعاً كاملاً بالغا بمحمد وآله ولما كان تأليفى حين التجائى إلى حرم سيّد الشهداء وخامس آل العبا - عليه وعلى آبائه وأبنائه والمستشهادين بين يديه ، وعلى الملائكة الحافين حول حرمة الشريف ألف ألف تحية وسلام وصلوة وثناء - سمّيته بالفوائد الحائرية - على مشرفه ألف تحية

(٥) . - سلام

الفائدة الاولى في عظم خطر الفقه :

اعلم أن المسامحين في التفقه لا يقربون إلى الطب ومثله خوفاً من خطره ، ولو كانوا يتعلمونه ويعملون به لكانوا يبذلون غاية المبالغة في الاحتياط والتأمل والملاحظة حذراً من الضرر مع أن الفقه أعظم خطراً وأشدّ ضرراً لأن الطب ضرره في الأبدان والفقه ضرره فيها وفي الفروج والأنسب والأموال والإيمان، وغير ذلك حتى في فعل مثل الطبيب أيضاً لأنه برخصته وتجويزه مع أن أثر الطب يقضى وأثر الفقه يبقى، وربما يبقى إلى يوم القيامة ، وأثره عام بشيع ويذيع بخلاف الطب مع أن الطب تجريبات وعقليات والفقه تعبدى غالباً لا طريق للعقل والتجربة إليه فليس بيد الانسان شيء لامن جهة عقله ، ولا من جهة تجربته ولا غيرهما ، وأيضاً الطب لم يقع فيه الاختلالات كثيرة المتكررة غاية الكثرة المحتاجة إلى غاية بذل الجهد في علاجها، وأيضاً التهديدات الشديدة التي وردت في الفقه لم ترد في الطب قال تعالى «ومن لم يحكم بما أنزل الله» الآيات

(٥) بسم الله الرحمن الرحيم

والحمد لله رب العالمين ، و الصلوة والسلام على محمد وآله الطيبين الطاهرين ، وبعد فاعلم أنني لاحظت هذه الرسالة الشريفة فوجدتها كنزاً خفي على أهل العلم والتحقيق فأحببت أن أعرّفها إلى الطالبين والمحققين ليستفيدوا من فوائدها القيّمة. فرأيت أنني أن أضفت إلى هذه الفوائد الجليلة ملاحظاتى الحقيرة تصير الرسالة بذلك أنفع . فأضفت إليها ما سنح بفكرى القاصر ، ونرجوا من القرّاء المحترمين أن ينظروا إليها بعين العفو والرحمة ، وأن يكتبوا إلى بمواقع الخلل والزلل منها لعلّى أصلحها فتصير الملاحظات خالية عن الخلل إن شاء الله ، وأنتى كذلك أرجو أن ينظر إلى ربّى بعين العفو والرحمة إنّه هو البرّ الرحيم ، ولا حول ولا قوة إلا بالله العليّ العظيم.

فحكم بالظلم والفسق والكفر جميعاً في آيات متوالية ، وقال في رسوله ﷺ وهو أغز الخلق إليه وأقربهم لديه : «ولو تفرقت علينا بعض الأقاويل ، الآية . فانظر إلى هذا التهديد الشديد في الآية وانظر إلى غيرها من الآيات والأخبار حتى أنه ورد من حكم بدرهمين بغير ما أنزل الله تعالى فقد كفر بالله ، وعنهم «أنه تبكى منه المواريث وتصرخ منه الدماء وتولول منه الفتيا ، ويستحل بقضائه الفرج الحرام ، ويحرم به الفرج الحلال ، ويأخذ المال من أهله ويدفعه إلى غير أهله ، وورد أيضاً «أن المفتى ضامن سواء قال : أنا ضامن أو لم يقل ، وورد «أن القضاة أربعة ثلاثة في النار وواحد في الجنة ومن الثلاثة من يقول الحق ولكن لا يدرى أنه حق ، وورد مكرراً «أنه هلك وأهلك ، إلى غير ذلك ، ومنه « أن المفتى على شفير السعير وإن أجرأكم على الفتيا أجرأكم على الله تعالى ، وأيضاً أن الفقه كله ظنني لا طريق لنا إلى اليقين فيه مع أن الظن ربما كان في غاية القرب من الشك مع أنه قريب منه البتة ، وبأدنى شيء من المسامحة والغفلة يزول ويصير شكاً بل وربما يصير وهماً وليس مثل العلم لبعده عنهما سيما وأن يكون الظن وقع فيه الاختلالات التي سنذكرها ، وفي العلاج عنها حتى أنه يكثر في بلدة أو محلة أطباء ، ولا يوجد في عصر فقيه سلمه أهل ذلك العصر . نعم ربما يكون بعد فقده مسلماً ، وأيضاً اشتهر بين أهل المعرفة أن الطبيب إذا كان قاصراً ناقصاً فهو عدو النفوس والأبدان ، وأما الفقيه إذا كان كذلك فهو عدو الدين والإيمان ، والفقهاء كثيراً ما يأمرون بالمبالغة في الاحتياط في الفتوى و يحذرون من ضرره . (٥)

(*) الملاحظة الأولى :

اعلم أنا نرى المجتهدين الذين فازوا بالدرجة العالية من الاجتهاد ، و استجمعوا جميع شرائط الإفتاء ، و حازوا الملكة القدسية التي هي من أهم شرائطه لا يفتون بشيء حتى يحصل لهم الحجة القويمة على ذلك ، و إلا فإنهم يحتاطون في الفتوى كما يشهد بذلك رسائلهم العملية ، و حواشي تلك الرسائل ، و ←

الفائدة الثانية :

ربما توهم بعض أن كل شيء يجب [يكون خل] أخذه من الشارع ووظيفته توقيفي موقوف على نصه ، وتوهم بعض آخر أنه ربما يرجع في بعض الأحكام الشرعية إلى العرف ويصح ، وفساد الوهمين واضح ، وعند المجتهدين والأخباريين أن الأحكام الشرعية بأسرها توقيفية موقوفة على نصه سواء كانت في العبادات أو المعاملات ، وسواء كانت الأحكام الخمسة أو الوضعية مثل النجاسة والطهارة والصحة والفساد ، وكون شيء جزء شيء أو شرط شيء أو مانع شيء ، وأمثال ذلك ، وسواء كانت مما يستقل بإدراكها العقل أم لا لأن مجرد إدراكه لا يجعلها حكماً شرعياً ما لم يثبت أن الشارع حكم بها لكن فقهاء الشيعة والمعتزلة لمأقاولوا بالملزمة بين حكم العقل والشرع ، وكون الثاني كاشفاً عن الأول وبالعكس جعلوا حكم العقل من جملة أدلة حكم الشرع لا نفسه ، وتدلل على ذلك الأخبار الكثيرة اندالة على كون العقل حجة ، وأنه يجب متابعتة على الاطلاق ، وأن كثيراً من أصول الدين مبنية على تحسينه وتقييحه مثل عدم صدور القبيح عن الحكيم ، وقبح ترجيح المرجوح ، وغير ذلك من أن أصول الدين أشد من الفروع ، وربما تأمل بعض في

→ نرى الآخرين الطالبين لم يفوزوا لقصورهم أو لعدم جدّهم واجتهادهم أو لانحرافهم عن الطريقة المستقيمة التي لا بدّ من سلوكها بتلك الدرجة الرفيعة فأخذوا يطمنون على هؤلاء الفائزين بها ، وعلى طريقتهم القويمة المستقيمة التي سلكوها بما لا يليق بهم ولا بها بل يليق بأنفسهم ، وبالطريقة المنحرفة التي ذهبوا إليها .

والمحقق الماتن - قدس سره - أراد في هذه الرسالة أن يناظر هؤلاء الخاسرين ويردّ عليهم أوهامهم ، و في هذه الفائدة أراد مناصحتهم وتحذيرهم عن الجلوس على مسند الاقتناء مع عدم إحرازهم الأهلية لذلك ، و تنبيههم على ما في ذلك من الخطرات العظيمة التي أشير إليه في الأخبار الواردة عن الأئمة الأطهار عليهم السلام . فبيّن منها القليل من الكثير ، وأنت إن كنت تريد المزيد على ذلك فراجع كتب الحديث ترى فيها عجايب .

ذلك محتجاً بالآية والأخبار الظاهرة في عدم التكليف ما لم يكن من الشارع بيان ، وأنه يجب الأخذ من الأئمة عليهم السلام وأن دين الله لا يصاب بالعقول ، ويمكن الجمع بينهما بحمل الثانية على ما لا يستقلّ العقل بإدراكه [بعنوان الجزم بل يظنونوه مثل القياس والرأي والاستحسان وغير ذلك] إلا أنه لا ثمرة في كونه دليلاً لأنّ كل موضع يستقلّ العقل بإدراكه بعنوان الجزم يظهر من دليل شرعي آخر أنه كذلك لكن ما عاضده العقل يصير يقينياً .

وأما موضوعات الأحكام ، وهي عبارة عما تعلق به الأحكام ، وما يتعلق بما تعلق به الأحكام ، ومعنى لفظ الوجوب وصيغة الأمر وأمثال ذلك [وبعبارة أخرى مجموع ألفاظ الآيات والأخبار التي في مقام اثبات الأحكام الشرعية] وهي ليست بتوقيفية إلاّ العبادات ، والمراد منها ما يتوقف صحتها على النية لا كل ما هو راجح ، ولذا يقولون إنّ العبادات توقيفية ووظيفة الشرع يعنون بيان ماهيتها لا أحكامها فإنّ أحكام المعاملات عندهم توقيفية أيضاً قطعاً ، والمراد من المعاملات هنا ما قبل العبادات المذكورة فدخل فيه مثل غسل الثوب النجس للصلاة ، وغيره من شروط العبادات ما لم يكن هو أيضاً عبادة مثل غسل الجنابة ، وكذا ما يقول الشارع في بيان ماهية العبادة مثلاً قوله تعالى « إذا نودي للصلاة » الآية حكم الشارع فيها وهو وجوب السعي ووجوب ترك البيع وقت النداء توقيفي قطعاً ، وأما كلمة إذا ، ويوم ، والجمعة ، والبيع ، وصيغة ذروا ومادتها ، وأمثال ذلك فليست بتوقيفية ، وليس بيانه وظيفه الشارع بل يرجع فيه إلى اللغة أو العرف أو غير ذلك ممّا بيّنه ، وأما لفظ الصلاة والنداء إذا كان المراد منه الأذان ، وذكر الله إذا كان المراد منه الصلاة فتوقيفي أيضاً ، إذ لا يمكن للعرف أو اللغة أو العقل أو غير ذلك درك ماهية الصلاة والنداء ما لم يكن بيان من الشرع وهذا ظاهر لا خفاء فيه كما أنّ الحكم الشرعي توقيفي يكون ظاهراً أيضاً وسيجيء الأدلة على ذلك إنّما الخفاء في مقامين:

الأول: الفرق بين مثل غسل النجاسة ممّا هو داخل في المعاملات وغسل الجنابة ممّا هو داخل في العبادات والثمره في الفرق .

الثاني : في دليل الرجوع في المعاملات إلى غير الشرع ، وسنذكر المقامين إن شاء الله ، وأما مايقول الشارع في بيان ماهية العبادات فليس بتوقيفي أيضاً كما قلنا ذلك مثل أن يقول في الوضوء : اغسل وجهك وبدك وغير ذلك فلا يحتاج إلى البيان ما لم يكن فيه إجمال مثل الصعيد في التيمم ، وغير ذلك ، والفرق بين المجمل والعبادات أن المجمل يكون له معنى معروف إلا أنه غير متعين بخلاف العبادات فإننا نعلم معناها وإن كنا نعلم أن فيها أمراً معتبراً مثل الغسل للجنابة مثلا نعلم أنه معتبر فيه الغسل لكن نعلم أنه بعد يكون شيء لا نعرفه فمجرد استماع اللفظ لا نعرف مجموع معناه لكن القاضي من العامة ذهب إلى أن ما زاد على الغسل المعلوم شرايط الصحة بحسب الشرع وجعل العبادات مثل المعاملات في أنه إذا ورد لفظها يحمله على المعنى اللغوي أو العرفي فإذا ورد من الشرع أنه لا بد فيه من كذا وكذا يجعله من شرائط صحتها بحسب الشرع لا أنه داخل في ماهيتها . فإذا قال لنا : اغسل ثوبك تحمله على الغسل اللغوي أو العرفي فيصح من غير الماء أيضا من دون تأمل وهو مسلم عند الكل . فإذا قال : لا بد من أن يكون بالماء وأن يكون غسلته غير متغيرة ، وغير ذلك مما ثبت منه نجعله شرايط الصحة بعد ما ثبت ، ولو لم يثبت تقتصر على اللغة والعرف ، ولا تتعداهما أصلا كما هو الشأن في كل موضع من مواضع المعاملات ، وكذلك يجعل القاضي قول الشارع اغتسل من الجنابة وصل وأذن ، وغير ذلك بأن يحمله على الغسل العرفي واللغوي والصلاة على مجرد الدعاء ، والأذان على مجرد الإعلام إلى غير ذلك حتى يثبت شرائط الصحة فمال يثبت فالأصل عدمه وفساده في مثل الصلاة والأذان في غاية الوضوح ، وأما في مثل غسل الجنابة فكذلك أيضاً على القول بثبوت الحقيقة الشرعية ، وأما على القول بعدمه فبعد وجود القرينة الصارفة عن المعنى اللغوي وإرادة المعنى الشرعي تحمله على المعنى الجديد الشرعي لأن نزاعهم ليس إلا أنه حقيقة في اصطلاح الشارع أو مجاز ، وكيف كان هو معنى جديد مغاير للمعنى اللغوي ثبت لنا من استقراء كلام الشارع ولا يخفى على المطلع وسيجيء ما يعضد ذلك ، والحاصل أن الحقيقة المنتشرة في المعنى المستحدث من

الشرع المعلوم إجمالاً يقينية واجماعية ، وأمارات الحقيقة مثل التبادر ، وعدم صحة السلب وغيرهما متحققة فيها ، ولا شك في أنه مغاير للمعنى اللغوي والعرفي سواء كان حقيقة شرعية أو لا يفهم من مجرد اللفظ أو بانضمام القرينة .

وأما المعاملات فلم يتحقق فيها حقيقة المتشعبة كما هو ظاهر مع أنه يكفي عدم الثبوت ، والأصل بقاء المعنى على ما كان ، وعدم النقل فظهر أن طريقة الاستدلال في العبادات مغايرة لطريقته في المعاملات ، ومن لا يعرف الفرق بينهما ولا يميز يخرّب في الفقه من أوّله إلى آخره تخريبات. هذا حال الأحكام الشرعية وموضوعاتها وأما الأحكام الغير الشرعية وموضوعاتها فليست بتوفيقية مثل الأحكام العادية والعقلية والطبية والمنطقية ، وغير ذلك إذ لا مانع من أن يقول هذا قبيح عندنا أو في عادتنا أو عندي مثلاً بعد أن لا يكون كذباً وإن لم يكن قبيحاً عند غيره أو في عادة غيره ، ولا مانع أيضاً من متابعتها والعمل بها ما لم يجعلها داخلة في الشرع ، وما لم يرد عن العمل بها مانع من الشرع لأن الأصل عندنا براءة الذمة كما ستعرف بل مدار العالم في أمور المعاش على ذلك بل ولا مانع من أن يجعل أحد أمراً وسيلة لتجانه بحسب استحسان عقله بعد أن لا يدخله في الدين ، ولا يدل على منعه مانع من الشرع (٥)

(٥) الملاحظة الثانية :

اعلم أن الأحكام الشرعية كلها كما ذكره - قدس سره - توفيقية لا بد في إثباتها من النص الشرعي ، وإلا فإن إسناد الحكم إلى الشارع من دون حجة على ذلك افتراء محرم ، ولكن لم يدل دليل على أن للشارع في كل واقعة ، ولكل فعل يصدر من المكلف حكماً مولويّاً تأسيسياً بل الذي نعرف من سيرة الشارع الحكيم في تشريع أحكام المعاملات كالبيع والإجارة والمضاربة والمزارعة والشركة ، وغيرها إمضاء لما عليه العرف ، وربما حرّم بعض ما عليه العرف كالربا وشركة الأبدان مثلاً ، وربما جعل لبعض ما عليه العرف شرائط وقيوداً كعدم كون البيع غريباً ، واعتبار قبض العوضين ، وقبض الثمن في المجلس في بيع الصرف ←

الفائدة الثالثة :

قد عرفت أن الموقوف على النص ليس إلا نفس الحكم الشرعي وماهية العبادات لكن ثبوت ماهيتها من النص لا يكاد يمكن إلا بالنسبة إلى قليل منها. نعم يثبت أجزائها غالباً من النص ، وأما مجموع الأجزاء الواجبة و شروطها من حيث المجموع فقلماً يثبت من النص ، ومنهم من يثبتها بضميمة أصل العدم مع أن الأمور التوقيفية لا يثبت به إلا ترى أنهم لا يقولون إلا من حقيقة في الإذن لاصالة عدم مدخلية غيره في معناه، وكذا الحال في غيره من الألفاظ لا يثبتون معناها بضميمة الأصل أبدأ مع جريانه فيه، وكذا معاجين الأطباء وأدويتهم المركبة مع أن التمسك بالأصل موقوف على ثبوت حجية الاستصحاب حتى في نفس الحكم الشرعي لأن حال العبادات حال نفس الحكم مع أنه ربما يعارضه أصالة عدم كونها العبادة المطلوبة ، وأن شغل الذمة اليقيني مستصحب حتى

→ السلم مثلاً ، و حينئذ فإن وجد النص من الشارع على إمضائه لشيء من المعاملات أو على رده العرف عنه فالمتبع هو النص في ذلك ، وإن لم يوجد نص على إمضائه ولا رده عنه فلا ريب أن عدم رده عنه يكشف عن امضائه له ، وهذا باب واسع في الفقه يعترف به الأصولي و الأخباري في الجملة .

و في المستقلات العقلية إذا حكم الشرع بما يحكم به العقل فإنّ الظاهر أنّ حكمه ليس حكماً مولوياً بل هو إرشاد إلى حكم العقل إذ لا يجب على الشارع الحكيم تشريع الحكم المولوي في ذلك إذا رأى حكم العقل كافياً في بعث العبد على الفعل أو زجره عنه ، و إذا رأى عدم كفاية حكم العقل في بعث العبد و زجره فحينئذ يحكم مولوياً و يأمر العبد وينهاه ، و يكون حكم الشرع مؤكداً لحكم العقل لا تنافي بينهما ، و على كل حال فظهور الحكم في الارشادى في تلك الموارد إذا لم تكن قرينة على مولوية الحكم لا ينكر. فمثل قوله تعالى «ولا تقف ما ليس ←

يثبت خلافه ، و هذا يعارض أصل البرائة أيضاً لو تمسك به ، ولا يثبت إلا باجماع أو نصّ والثاني مفقود فتعيّن كون البيان بالاجماع ، وأنّ التي وقع الاجماع على كونها عبادة يكون العبادة المطلوبة فإنّ الخطاب إنّما يتعلّق بما هو مثل المجمل والامتثال ميسرّ بائتان كلّ ما هو محتمل فيصحّ التكليف فتعيّن ذلك الامتثال ، وربما يثبت الاجماع من تسليم المخالف أنّه لو لم يكن هذا المقتضى : أي مقتضى وجوب جزء أو شرط أو فساد كانت العبادة صحيحة ، ويثبت بطلان مقتضيه وغفلته فيه ، وربما لا يسلم

→ لك به علم ، وقوله « ولا تفقروا على الله كذبا » فلا ريب في أنّ الظاهر أنّ حكمه بحرمة قفو ما لا يعلم ، وحرمة افتراء الكذب على الله حكم إرشادي إلى حكم العقل لأنّه حكم مولوى كما لا يخفى .

و أمّا في غير موارد المستقلات العقلية ، و غير موارد السيرة العقلية . فلا ريب أنّ الأحكام الصادرة عن الشارع مولوية كما أنّه في غير المعاملات العرفية تأسيسية لا تثبت إلا بالنص على ذلك في الكتاب والسنة .

و أمّا حديث الملازمة بين حكم العقل و الشرع . فاعلم أنّ العقل بناء على ثبوت الحسن و القبح العقليين إنّما يحكم أو يدرك كون الفعل بحيث يستحقّ فاعله المدح أو الذم ، و يرشد الانسان إلى الفعل الحسن و القبيح ، و ليس من الأمر و النهي بشيء لأنّ الأمر و النهي إنّما يصح و يعقل تمّن له الولاية على المأمور و المنهى ، و هو الشارع الحكيم و حينئذ فالمعقول من مسألة الملازمة أنّه هل الحسن و القبح المدرك بالعقل يلزم أمر الشارع و نهيته حتى يمكن استكشاف حكم الشارع من طريق وجود الحسن و القبح العقليين أو لا ملازمة بين الحكمين و لا يمكن استكشاف ذلك من وجود ذلك لأنّ الحسن و القبح العقليين إنّما يكونان كالمقتضى للحكم وهو إنّما يلزم الحكم الشرعي إذا كان مقرّواً بعدم المانع للحكم في نظر الشارع و هذا أمر لعله لا يمكن احرازه من غير طريق الوحي على أنّك قد عرفت سابقاً أنّ الشارع إذا رأى أنّ حكم العقل كاف في بعث العبد إلى الفعل الحسن ، و زجره عن الفعل ←

ذلك صريحاً لكن يظهر من كلامه فإنه أيضاً كاف في ثبوت الاجماع ، ويمكن إثباتها من اصطلاح المتشعبة بأن يقال : المتبادر من اصطلاحهم هو هذا . فيكون حقيقة عند المتشعبة . فيكون مما ورد الأمر به من الشارع أيضاً أما على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فظاهر ، وأما على القول بالعدم فيكفى وجود القرينة الصارفة عن المعنى اللغوي إذ مسلم حينئذ أن المراد هو هذا المعنى الحقيقي عند المتشعبة لأن كثرة الاستعمال من الشارع فيه صار إلى حد اعتقد الفحول أنه صار اللفظ حقيقة فيه عند الشارع فيترجح في النظر أنه هو المراد لا المعنى الذي لم يمهّد من الشارع استعماله فيه أو ندر استعماله فيه مع أن الحقيقة الشرعية عندنا ثابتة في زمان

→ القبيح ، و في إتمام الحجّة عليه فإنه لا يجب عليه بعد أن يأمره مولياً أو ينهاه كذلك ، ويجوز له إيكال العبد إلى عقله الذي هو نبي من داخل نعم إذا رأى الشارع أن حكم العقل لا يكفي في بعثه وزجره وتحصيل غرضه فحينئذ قد يجب في حكمته أن يأمر العبد بما فيه المصلحة الملزمة مولياً أو ينهاه كذلك عمّا فيه المفسدة كذلك حتى ينبعث وينزجر بأمر الشارع ونهيه ويحصل غرضه .

و أمّا متعلقات الأحكام وموضوعاتها فما كان منها من المفاهيم العرفية كأسامي المعاملات بالمعنى الأعم فإنّها تؤخذ من العرف واللغة ، و لكن شرائطها وأحكامها وقيودها وأحكامها تؤخذ من الشرع ، وما كان منها من المخترعات الشرعية كالصلاة والصوم والزكاة والحجّ والوضوء والغسل والتيمم وغيرها فهي توقيفية لا تؤخذ إلا من الشارع ، وهذا كله ممّا لا اشكال فيه ، وإتّما الاشكال والكلام في أنه هل يجوز التمسك باطلاقات الكتاب والسنة في ذلك أم لا يجوز ذلك ؟

فنقول : أمّا في المفاهيم العرفية كقوله «أحلّ الله البيع وحرّم الربا» وقوله «أوفوا بالعقود» وقوله ﷺ « البيمان بالخيار» مثلاً فنعم يجوز ذلك لأن المفهوم العرفي الذي جعل موضوعاً لهذه الأحكام إذا لم يقيد بشيء ، و كان الشارع في مقام البيان فإنّ الظاهر كون موضوع حكمه هو المطلق المأخوذ في موضوع الحكم ←

الصادقين عليهم السلام ومن بعدهما كما سيجيء ، وكلما نحتاج إلى اخبار غيرهم لكن فقهاننا المتشرعة وقع بينهم نزاع في أن ألفاظ العبادات هل يكون أسامى للصحيحة المستجمعة لشرائط الصحة أم يكون أسامى للأعم منها فعلى هذا يشكل الثبوت من هذه الطريقة هذا إذا وقع النزاع في شرائط الصحة .

وأما إذا وقع في الأجزاء فلا يمكن الثبوت مطلقا سواء كانت أسامى للصحيحة أو الأعم فحينئذ ينحصر الثبوت في الاجماع ، وأما على تقدير كونها أسامى للأعم يسهل طريقة الابتناء إذا كان النزاع في الشرائط بل يصير حالها حال المعاملات من دون فرق لكن

→ في الكتاب والسنة نعم إذ احتمال كون قيد دخيلاً في صدق المفهوم عرفاً فإنه لا يجوز التمسك بإطلاق الدليل لصورة فقد القيد المذكور إلا على وجه دائر كما لا يخفى .

وأما في الماهيات المخترعة فلا يجوز التمسك بالاطلاقات لنفي جزئية مشكوك الجزئية إذ لا شك في لزوم احراز وجود المطلق كيف ما كان في صحة التمسك بالإطلاق ، ومع الشك في جزئية الشيء للماهية المخترعة لا يكون المطلق محرراً كذلك حتى يتمسك بإطلاقه كما لا يخفى .

نعم على قول القاضى الباقلانى من كون ألفاظ العبادات كالمعاملات باقية على وضعها اللغوى وأن أدلة الأجزاء والشرائط تكون كالمقيدات لمفاهيمها يصح التمسك بالإطلاق في باب العبادات كالمعاملات أيضاً ولكن مقالة الباقلانى خلاف متفاهم العرف من هذه الألفاظ قديماً وحديثاً كما هو واضح .

ثم إن التمسك بالإطلاق اللفظى في باب العبادات والماهيات المخترعة وإن كان لا سبيل إليه كما عرفت ولكن باب الإطلاق المقامى في موارد العبادات البيانية كالصلاة والحج والوضوء مفتوح بكلام مصراعيه كما أن إجراء البرائة في غير تلك الموارد عقلاً ونقلاً لا إشكال فيه فيتمسك بهما في نفي جزئية مشكوك الجزئية ، و في نفي شرطية مشكوك الشرطية .

الشأن في ثبوت ذلك حجة هذا المذهب أنها تتصف بالصحة والفساد، وتنقسم إليهما ومورد القسمة أعم، وأنها تستعمل كثيراً ما في الأعم، وفيه أن غاية ما ثبت منها الاستعمال وهو أعم من الحقيقة إلا أن يدعى الظهور من الأخبار لكن الشأن فيه الأول، وحجة المذهب الأول التبادر عند الاطلاق، وصحة السلب عن العارى عن الشرائط، وكون الأصل في مثل «لا صلاة إلا بطهور» الاستعمال في نفي الحقيقة لأنه المعنى الحقيقي. (٥)

(٥) الملاحظة الثالثة :

أقول: العبادات المركبة لماهية لها إلا الأجزاء والشرائط التي جعلها الشارع جزءاً أو شرطاً لها بالأمر، وقد مضى أن الأحكام الشرعية تكلفية كانت أو وضعية إنمّا تؤخذ من الشارع، ولا يثبت إلا بالنص منه، وحينئذ فالأجزاء والشرائط التي ثبت بالنصوص جزئيتها للعبادة فتلك هي ماهيتها، وإذا شك في جزئية شيء أو شرطيته لها ولم يوجد في الكتاب والسنة عليها نص من الشارع فهل الأصل فيها البرائة أو الاشتغال فيه خلاف بين الأعلام.

وهذه المسئلة معنونة في الأصول بعنوان الأقل والأكثر الارتباطيين، وتكون معركة للآراء بين المحققين، والحق فيها أن الأصل فيها البرائة عقلاً وشرعاً أما عقلاً فلا نحلال العلم الاجمالي بوجود الأقل أو الأكثر المقتضى للاحتياط إلى العلم التفصيلي بوجود الأقل والشك البدوي في وجوب الأكثر، ولما كان المفروض عدم وجود نص من الشارع على وجوب الزائد على الأقل فلا جرم أن العقل يحكم بالبرائة منه، وذلك لقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

فإن قلت: لعل الشارع بين جزئيته ولم يصل إلينا ذلك، وحينئذ فالتمسك بتلك القاعدة تمسك بها في الشبهة المصداقية لها.

قلت: حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان ليس موضوعه عدم البيان الواقعي بل عدم البيان الواصل لأن البيان الواقعي وإن فرض صدوره من الشارع، ولكن المفروض عدم وصوله إلينا، وحينئذ فتقويت مراد المولى لا يصير مستنداً إلينا، وعلى هذا—

الفائدة الرابعة :

قد عرفت أن موضوع الحكم إذا كان من المعاملات يجوز أخذه من غير الشرع والدليل على ذلك قوله تعالى «و ما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه» وفي الحديث «إن الله أجل من أن يخاطب مع قوم بخطاب ويريد منهم خلاف ما هو بلسانهم وما يفهمونه» وأيضاً تجزم أن الرسول والأئمة عليهم السلام إذا كانوا يتكلمون مع قوم ويخاطبونهم ويكلمونهم لا يريدون منهم إلا ما هو مصطلحهم ، وما يفهمون وما هو طريقتهم وإلا لزم الإغراء بالجهل ، وتكليف ما لا يطاق وهما قبيحان قطعاً ، و أيضاً عمدة فائدة الرسول صلى الله عليه وآله والإمام عليه السلام إبلاغ الأحكام و تحصيل الانتظام للدنيا

→ فليس له أن يعاقبنا على ذلك .

فإن قلت : هذه القاعدة معارضة بقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل .

قلت : مع جريان هذه القاعدة يحصل الأمان من العقوبة فينتفى موضوع تلك القاعدة وأما البرائة الشرعية فقد تحقق في مقامه أن عمدة أدلتها حديث الرفع وهو مروى في النخصال بسند صحيح ، ولا ريب أن الظاهر من الرفع فيه هو الرفع التشريعي فيكون كنفى التشريعي في قوله «لا ضرر ولا ضرار» ، وقولهم «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» ، وأمثالها ، وحينئذ فيكون المرفوع به مطلق ما كان وضعه ورفعته بيد الشارع سواء كان من الأحكام التلخيصية أو الوضعية ، والمراد بالموصول في قوله «مالا يعلمون» مطلق الشبهات الحكمية والموضوعية ، والمرفوع في الشبهة الموضوعية ليس الموضوع الخارجى لأنه لا تناله يد التشريع بل الحكم الجزئى المشكوك في مورده .

لا يقال : إن المرفوع في ما اضطروا إليه ، وفي ما استكروهوا عليه ، و سائر التسعة هو الحكم الجزئى الثابت للموضوع الخارجى ، والمراد بالموصول الموضوع الخارجى لأن الاضطراب إلى الحكم لا معنى له ، وكذلك لا استكراه عليه ، وحينئذ فيكون المراد بمالا يعلمون أيضاً الموضوع الخارجى بقرينة السياق .

فإنه يقال : إن الموصلات يستعمل في المبهمات من المعانى ويرفع إبهامها →

و الآخرة ولا يتأتى إلا بالمخاطبة و الإيفام بها و لا يحصل إلا بأن يريد منهم ما هو مصطلحهم وما يفهمون ، و أيضاً تتبع تضاعيف أحاديثهم يكشف عن ذلك مع أن ذلك مجمع عليه بين المسلمين بل جميع الملئيين .

إذا عرفت هذا فاعلم أن الذي اقتضاه الأدلة هو حجية عرف الشارع واصطلاحه مع الراوى المخاطب خاصة و أنه هو الحجّة في الأحاديث لا غير لا اصطلاح أهل اللغة ولا اصطلاح عرف زماننا ، ولا العرف العام ، ولا الخاص ولا اصطلاح أحد آخر فإن ثبت اصطلاح الشارع فهو المطلوب ، وإلا فترجع إلى عرفنا و نضم إليه أصالة عدم النقل ، وعدم التغير ، وعدم التعدد وبقاء ما كان على ما كان فنقول : معنى اللفظ على ما هو في عرفنا

→ بصلاتها فهي في العموم والخصوص تتبع صلاتها فإذا قيل: ما لا يعلمون يعم كل ما يعلم من الحكم و الموضوع ، و إذا قيل: ما اضطررا إليه ، و ما استكروها عليه يعم الكلام كل ما يتعلق به الاضطرار والاستكراه ، و هي الأفعال الخارجية ، ويكون الاختلاف في المراد بالموصول في الجمل المختلفة باختلاف الصلات ، و لا يكون من اختلال السياق بشيء .

إن قلت : نعم ولكن إذا كان المراد بما لا يعلمون الشبهات الحكمية فلا محالة يكون إسناد الرفع إلى الموصول من قبيل الاسناد إلى ما هو له ، و إذا كان المراد به الشبهات الموضوعية يكون اسناد الرفع اليه من قبيل الاسناد إلى غير ما هو له . فإذا أريد به الشبهتان جميعاً بلزم الجميع بين اللحاظين المختلفين وهو محال .

قلت: المرفوع بالحديث المبارك في الشبهات الحكمية ليس الحكم الواقعي المجهول ، و إلا لزم التصويب الباطل و حينئذ فليس اسناد الرفع إلى الموصول في الشبهات الحكمية أيضاً من قبيل الاسناد إلى من هو له بل لابد فيها أيضاً من الاستلزام بأعمال نوع تجوّز و تنزيل ، و حقيقته الحكم بمعاملة الجاهل معاملة ارتفاع الحكم و الموضوع المجهولين في مقام الجرى العملى ، و على هذا لا فرق بين الشبهات الحكمية و الموضوعية في أن نسبة الرفع فيهما إلى غير المعلوم من قبيل الاسناد إلى غير ما هو له . ←

كان كذلك في زمان الشارع واصطلاحه أيضاً بل وفي اللغة أيضاً كذلك إلا أن المقصود هو اصطلاح الشارع أو ترجع إلى كلام اللغوي ونقول : المظنون أنه صادق لكونه من أهل الخبرة ، ونضم إلى كلامه أصالة عدم معنى آخر غير ما ذكر أو أن المظنون عدمه فيحصل في ظننا أنه هو المعنى الذي أرادته الشارع. هذا إذا كان معنى عرفنا أو معنى عرف أهل اللغة واحدا .

وأما إذا كان معنى عرفنا أو معنى عرف أهل اللغة متعدداً فنبتذل الجهد في تحصيل الحقيقي باستعمال أماراته مثل التبادر وعدم صحة السلب وغيرهما ، ونضم إليه أصل عدم وغيره ويصير بحسب ظننا عرف الشارع. هذا إذا كنا نجد المعنى في عرفنا فقط دون اللغة أو بالعكس أما لو وجدنا فيها معاً فيحصل الاشكال ووقع النزاع العظيم في أن العجّة حينئذ عرفنا أو عرف اللغة فمنهم من قدّم العرف ، ومنهم من قدّم اللغة. فإذا كان عرفنا عرف المشرعة مثل الصلاة و الصوم فالنزاع بعينه هو

→ فإن قلت : نعم لا إشكال في جريان البرائة عقلاً و شرعاً بالنسبة إلى مشكوك الجزئية ولكن هذا لا يثبت كون الواجب هو الأقل حتى يحصل العلم بفرغ الذمة باتيانها، وحينئذ فمقتضى قاعدة الاشتغال بل والاستصحاب بقاء التكليف بالأقل حتى يأتي بالأكثر من باب المقدمة العلمية .

قلت : بعد ثبوت انحلال العلم الاجمالي إلى العلم التفصيلي بالأقل والشك البدوي في مشكوك الجزئية ، و جريان البرائة فيه عقلاً و نقلاً لا محل لهذا الكلام جداً لأن البرائة العقلية في مشكوك الجزئية معناها أن مخالفة الأمر بالمركب إذا كانت من ناحية مشكوك الجزئية الذي لم يوجد علي جزئيته بيان لا يعاقب عليها ، ويعاقب علي مخالفته إذا كانت من ناحية سائر الأجزاء .

والبرائة الشرعية معناها رفع جزئية المشكوك للمركب فهي بمفاد العرفي تدل

على كون الواجب ماعدى المشكوك من الأجزاء ، و يؤيد ذلك قول الامام عليه السلام في رواية عبدالأعلى « يعرف هذا و أشباهه من كتاب الله ما جعل عليكم في الدين من »

النزاع المشهور في أن الحقيقة الشرعية ثابتة أم لا منهم من أثبتهما مطلقاً، ومنهم من نفاهما مطلقاً، ومنهم من ادعى الثبوت في زمان الصادقين عليهما السلام، ومن بعدهما قطعاً، وأن حالهما حال المتشعبة في ذلك، وربما يدعى عدم الخلاف في ذلك، ومنهم من ادعى التفصيل بالنسبة إلى الألفاظ حتى أنه يتأمل في مثل لفظ السنة، والكرامة، والنجاسة، والطهارة في جميع أزمان الأئمة عليهم السلام والمعروف من القائل بالثبوت مطلقاً أن الشارع نقل الألفاظ من أول الأمر ثم فهم معانيها بالترديد بالقرائن، وظهر علينا ذلك بالاستقراء، وربما احتمل بعضهم أنه استعمل من أول الأمر مجازاً إلا أنه اشتهر في زمانه فيحصل الأشكال في الثمرة والمنقول من دليل المذهبين في غاية الفساد، والمعتمد في الثبوت هو الاستقراء، وهو الظاهر من كلام الحاجبي، وفي النفي هو أصالة العدم والبقاء يعنى أصالة تأخر الحادث كما يشير إليه عبارة بعضهم، والحق الثبوت في زمان الصادقين عليهما السلام، ومن بعدهما بشهادة الاستقراء وأن النزاع في ذلك لعله وقع

→ خرج امسح على المرارة ، حيث إن الإمام عليه السلام دلنا على أن المدلول العرفي للقضية رفع ما يكون حراً وهو مباشرة اليد الماسحة للبشرة الممسوحة وإثبات الباقي وهو أصل المسح. هكذا أجاب شيخنا الأستاذ المحقق الحائري - قدس سره - وهو جواب مرضي .

وأما حديث الاستصحاب فإن الشك في بقاء التكليف بعد إتيان الأقل للاحتتمال وجوب الأكثر لا ريب أنه مسبب عن الشك في جزئية مشكوك الجزئية وحينئذ فأصالة البرائة في مشكوك الجزئية حاكمة على استصحاب التكليف لما تقرّر في محله من حكومة الأصل السببي على الأصل المسببي .

وأما حديث وجوب تحصیل غرض المولى فإن عليه أن يبيّن غرضه لمبادءه و ما لم يبيّن لهم فهم في سعة مما لا يعلمون. على أن المولى رفع التكليف عن مشكوك الوجوب فإذا كان له فيه غرض فهو الذي فوت غرضه برفع التكليف عن أمة محمد عليه السلام فيما لا يعلمون .

في زمانهما أو ما قاربه . فيدلّ على التحقق فيه . بل الظاهر الثبوت بالقياس إلى مثل الصلاة والصوم في زمان الرسول ﷺ بل ولا يبعد ذلك بالقياس إلى ما قبل زمانه أيضاً لأنّ الأمم السابقة كان لهم صلاة وصوم وزكاة وحجّ فتأمل . نعم بالنسبة إلى مثل السنة والكراهة ربما يبقى التأمّل في زمانهما أيضاً فتأمل ، وأمّا إذا كان عرفنا عرف العام مثل الدابة والإقامة في البلد وأمثال ذلك فالنزاع فيه أيضاً بين الفقهاء واقع منهم من يقدم اللغة استناداً إلى أصالة تأخّر الحادث ، ومنهم من يقدم العرف استناداً إلى الاستقراء ، ويؤيده أنّه بعيد تغيير عرف الجميع في هذه المدّة والثاني أقرب في النظر .

وممّا وقع النزاع فيه ما إذا ظهر مغايرة اصطلاح المعصوم مع اصطلاح الراوى مثل الرطل وغيره ، ومنهم من قدّم اصطلاح المعصوم ومنهم من قدّم اصطلاح الراوى ولعلّ الثاني لا يخلو عن رجحان ضعيف لا يعتمد عليه ولا يكفي حتّى يظهر الرجحان من القرائن الخارجية .

وممّا وقع النزاع فيه أنّ الأمر في اصطلاح الشارع هل هو حقيقة في الوجوب أو السنّة أو غيرهما ، وكذا حقيقة في الفور أو التراخي أو الطبيعة ، وكذا الحال في المرأة والتكرار ، وكذا الحال في النهي ، وكذا الحال في بعض أدوات العموم مثل كلمة إذا والمفرد المحلّي بالللام ، وأمثال ذلك ، ومنشأ النزاع في وقوع الاشتباه من كثرة الاستعمال بمعونة القرائن في هذا وذاك إلى أن صعب التمييز ، والحق كون الأمر حقيقة في الوجوب والقدر المشترك بين الفور والتراخي والمرأة والتكرار لأنّه المتبادر من الخالي عن القرينة في عرفنا فكذا في عرف الشارع لأصالة عدم التغيير والنهي حقيقة في الحرمة والفور والاستمرار لما ذكر ، وتحقيق ذلك في الأصول المبسّطة .

وكذا النزاع في مادّة الأمر والنهي أي أمر ونهي ، والمختار المختار ، والدليل الدليل ، وعدم دلالة إذا والمحلّي بالللام وغيرهما على العموم لغة وإفادتها العموم العرفي في أمثال الحكم الشرعي إلّا أنّ عمومها ليس بمثابة العموم اللغوي

لانصرافه إلى الأفراد الشائعة خاصة .

ومما وقع النزاع فيه حجبية مفاهيم كلام الشارع لعدم نطقه وقابلية الاحتمالات الأخر ، وتحقق ذلك في مواضع آخر من كلماته، والحق حجبية الكلّ سوا الوصف واللقب لضعف الدلالة فيهما سيما اللقب .

ومما وقع النزاع فيه أنّ الشارع إذا استعمل لفظاً في معنى بعنوان المجاز وظهر أنّ المراد المشاركة في الحكم الشرعي فهل المراد المشاركة في جميع الأحكام إلاّ أنّ يثبت المخرج لأنّ الإتيان حقيقة لا معنى له فتعيّن المشاركة والمشابهة في الأحكام إلاّ ما أخرجه الدليل لأنّه مسلم أنّه إذا تعذر الحقيقة فاحتمل على أقرب المجازات متعيّن أو القدر المشتهر الشائع منها إن كان وإلاّ فالعموم أو مجمل، وخيرها أوسطها لأنّ بناء الاستعارة والتشبيه على هذه الطريقة .

ومما وقع النزاع فيه اشتراط بقاء المبدء في المشتق لكثرة الاستعمال وظهور الحقيقة في الماضي في بعض الموارد ، وسيجيء التفصيل في هذا ، وما سبق على حسب ما اقتضاه المقام والداعي ، وكذا في المواضع الأخر التي وقع فيها النزاع ، وسيجيء دليل حجبية هذه الظنون .

ثم اعلم أنّ الحجبة في الموضوعات ليست منحصرة في اللغة والعرف بل النحو والصرف والمعاني والبيان كلّها حجبة بل وداخلة في اللغة ، ومن هذا القبيل قول المفسرين فكما أنّهم يعتمدون على قول الثغويين في التفسير ويفسرون به فكذلك قول المفسرين إذا لم يمارضه دليل . فتأمل .

ومما يعتمد عليه قول المنجم وأهل الهيئة في المواضع الذي نحن مأمورون بتحصيل الظن والتحرى ، ولاشك في حصول التحرى منها بل وأقوى أنواع التحرى ، وربما يحصل منه اليقين بجهة القبلة لتوسّعها هذا بالقياس إلى حقائق الحديث ، وأمّا المجازات ففي أيّ موضع وجد القرينة فالأصل بقائها على حالها من زمان الشارع إلى الآن ، وكذا الأصل صحتها وعدم تكوّنها من الحوادث التي سنشير إليها ، وكذا الحال في عدم القرينة وإنّ الأصل عدم القرينة وعدم ذهابها من الحوادث ، ومما ذكر ظهر أنّ من الأمور المعتمد عليها

الأصول والظاهر بل ولا يحصى عنهما فى سند الحديث ومتن الحديث ودلالته وعلاج تمارضه، وهذا أيضاً ممّا اتفق عليه الكلّ، وممّا يعتمد عليه قول الطبيب فى ضرر الطهارة المائية والصوم، وغير ذلك، وكذا قول جميع أهل الخبرة فى مثل الأرش، وغيره (٥).

(٥) الملاحظة الرابعة :

لا يخفى أن الكتاب والسنة اللذين هما المدارك لأحكام الإسلام عربيان، ولا ريب أن اللغة العربية كساير اللغات فيها حقايق، ومجازات، وكنيات، واستعارات ومشتراكات، ومترادفات، وعمومات، ومطلقات، ومخصصات، ومقيّدات، ومجملات، ومبيّنات.

و للعقلاء فى تشخيص مرادات المتكلمين أصول يعتمدون عليها، و يحرزون مقاصدهم بها كأصالة الحقيقة، وأصالة عدم القرينة، وأصالتى العموم والاطلاق، وأصالة عدم التخصيص والتقييد، وأمثالها، وهذه الأصول لم يردع الشارع عن العمل بها فىكشف ذلك عن إضائه لها.

ثم إن لبعض الألفاظ المستعملة فى كلام الشارع مفاهيم تخالف المفاهيم العرفية منها كفاهيم الصلاة والصوم والزكاة والحجّ والوضوء والغسل وغيرها من المهيئات المخترعة للشارع، وحينئذ فإن استعمل فى كلام الشارع غير تلك الألفاظ من الألفاظ التى لها مفاهيم عرفية فلا إشكال فى أنها تحمل على العرف العام للعرب، وإن اختلف عرف العرب باختلاف القبائل والبلدان فالظاهر أن العبرة بعرف بلد الشارع لولم تقم قرينة على إرادة عرف المخاطب. فإذا استعمل لفظ الرطل فى أحاديثهم كالتالي ولولم توجد قرينة على إرادة عرف المخاطب يحمل على الرطل المدنى، وهكذا. وأما إذا استعمل فى كلامه تلك الألفاظ التى لها مفاهيم شرعية فإن علم أن تلك المفاهيم كانت لتلك الألفاظ فى زمان استعمالها فلا إشكال أيضاً فى أنها تحمل على تلك المفاهيم والحقائق الشرعية، وإن لم يعلم ذلك واحتمل كونها معان مجازية لها فى تلك الأزمان وصورورها حقائق متشعبة لها بعد تلك الأعصار فيه خلاف بين —

الفائدة الخامسة :

قد ظهر ممّا سبق أنّ اصطلاح الشارع مقدّم على العرف واللغة وغيرهما ، ولا يخفى أنّه إنّما يقدّم عليهما بالقياس إلى نفس كلام الشارع ، وبالنسبة إلى حقائق كلامه ، وإنّما نبهنا على ذلك دفعاً لتوهّمين وقعنا هنا من غير واحد من الفضلاء :

الأوّل: أنّ اصطلاح الشارع مقدّم بالقياس إلى عبارات من أوقع عقداً أو إيقاعاً مثلاً يقولون إذا باع أحد داراً بدخل في مبيعها ما هو باصطلاح الشارع داخل إن عرف وإلاّ اصطلاح اللغة والعرف ، وفيه أنّ الباع ما باع إلاّ ما هو مقصوده والمشتري ما اشترى إلاّ كذلك ومقصودهما من المطلق ليس إلاّ ما هو باصطلاحهما بل لو صرف إلى اصطلاح آخر يلزم بطلان العقد من جهة أخرى أيضاً وهو مجهولية المبيع حال العقد. نعم إذا عرف اصطلاح الشارع ، وأوقع العقد عليه يكون المرجع اصطلاح الشارع لكن لا من

← الأعلام فمنهم من يتمسك بأصالة عدم النقل أو الانتقال إلى تلك المعاني المستحدثة إلى ما بعد زمان الاستعمال فيحمل اللفظ إلى معناه العرفي ، ومنهم من يثبت كونها حقائق في تلك المعاني الشرعية قبل زمان الاستعمال بدليل الاستقراء فيحمل اللفظ المستعمل في الأحاديث على معناه الشرعي ، والظاهر ثبوت النقل بالاستقراء في مثل الصلاة والصوم والزكاة وأمثالها لأنّ الشارع كان يستعمل هذه الألفاظ في تلك المعاني المستحدثة بالقرينة ، ويتبادر على أذهان السامعين تلك المعاني ، وهذا علامة كونها حقائق في تلك المعاني .

ولو فرض الشكّ في حصول النقل أو الانتقال إلى المعاني المستحدثة في زمان صدور الأحاديث عنهم عليهم السلام في السنّة والكراهة والنجاسة وأمثالها فأصالة عدم النقل أو أصالة تأخر الحادث لا يثبت استعمالها في المعاني العرفية ، وحينئذ يقع الاجمال في الكلام ، ثم إنّ المحقق الماتن أشار إلى حصول النزاع في موضوعات آخر لا محل للبحث عنها في هذه الفائدة ولها مباحث مستقلة في الأصول فلا نعرض لذكرها هنا .

جهة تقديمه على اصطلاحهما بل من جهة تعيينهما في الواقع كما إذا أوقعه باصطلاح طائفة أخرى .

والثاني: أن القاصرين في أصول الفقه متى مارأوا إطلاقاً من الشارع وعرفوه بالقرينة يجعلون ذلك المعنى اصطلاح الشارع ويقدمونه على العرف واللغة وهو فاسد أيضاً لأن طريقة مكالمات الشارع هي الطريقة المتعارفة بين الناس كما عرفت والمتعارف بينهم أنهم بمجرد الاستعمال لا يريدون وضع اصطلاح جديد بل المتعارف الغالب أنهم يريدون المجاز ، ولذا ذهب بعض المحققين إلى أنه مجاز لأصالة عدم النقل ، وعدم تعدد الوضع ، ويؤيده أن أغلب لغة العرب ، وأغلب استعمال الشارع مجازات .

وأما المشهور فيقولون : إن الإطلاق أعم من الحقيقة وإذا وجدوا معنى حقيقياً آخر يحكمون بأنه مجاز لأن المجاز خير من الاشتراك ، وعلة كونه خيراً هي ما ذكرناه وإن ذكروا وجوهاً آخر أيضاً إلا أنها ليست بشيء كما أن القائل بخيرية الاشتراك ذكر وجوهاً ليست بشيء ، وإذا لم يكن له معنى آخر فربما يظهر منهم أنه حقيقة حينئذ لأصالة عدم التعدد وللرجحان في النظر نعم مذهب السيد ومن وافقه أن الأصل في الإطلاق الحقيقة إلا أنهم يبنون على الاشتراك لأعلى وضع الاصطلاح وتغييره ، وأيضاً الظاهر أنهم إنما يقولون بخيرية الاشتراك ، وكونه الأصل في موضع لم يكن فيه أمارات المجاز مثل تبادل الغير ، وصحة السلب ، وغيرهما .

ثم اعلم أن الفقهاء عادتهم التمسك بأصالة الحقيقة ، ولا تتوهم التنافض منهم لأن مرادهم الموضوع الذي علم معناه الحقيقي ، ولم يعلم استعماله فيه فالأصل الحقيقة قطعاً بالأدلة التي ذكرناها في الفائدة السابقة ، والموضوع الذي يقولون إن الاستعمال أعم من الحقيقة هو ما إذا علم المستعمل فيه لكن لم يعلم كونه حقيقة أو مجازاً ، وعليك بمعرفة الفرق وملاحظة دليلهما ومراعات الفرق حتى لا تخط ولا تخبط في الفقه .

واعلم أيضاً أنه على تقدير كون استعمال الشارع مجازاً كما هو المختار .

فظاهر أنه في غير المجاز المرسل استعارة وتشبيه ، وأن المراد بالمشابهة في الحكم الشرعي وإن كان للمعنى الحقيقي حكم شرعي شايع أو أحكام كذلك فالذهن ينصرف إليهما كما ينصرف إلى الشجاعة في استعمال الأدمي لاملئ البخر أو الصورة أو غيرهما وإلا فالظاهر العموم بالدليل الذي يقتضي العموم في الاطلاقات والمهمات لا الإجمال إذ من المسلمات أيضاً أنه إذا تعذر الحقيقة فأقرب المجازات متعين ، ومقتضاه المماثلة من جميع الوجوه إلا ما أخرج بالدليل حتى صارت منشأ للقول بأنه هو هو .

ومما ذكر ظهر أن الشارع بمجرد استعمال الكافر أو الناصب أو الخمر أو غير ذلك في غير المعاني العرفية أو اللغوية لا يمكن الحكم بكونها حقائق جديدة ، وكذا لا يمكن الحكم بالاشترك في جميع الأحكام ، ولا البناء على الإجمال ، واعلم أيضاً أنه إذا قال هو بمنزلة فهل يقتضي عموم الأحكام ألبتة أو يكون حاله حال الاستعمال المجازي ، والظاهر العموم إلا ما أخرجه الدليل (٥) .

(٥) الملاحظة الخامسة :

اعلم أن الظاهر من حال الرجل المسلم أنه يتكلم في الموضوعات التي للشرع فيها اصطلاح خاص على اصطلاح الشارع فإذا أخبر بأنه صلى ونام وطاف وسعى فإن الظاهر منه أنه أراد به إتيانه بتلك المناسك والأركان ، وإذا أقر بطلاق زوجته ، وبيع داره ، وعتق عبده . فإن الظاهر منه أنه أراد الطلاق والبيع والعتق الشرعي دون اللغوي والعرفي فإذا ادعى بعد ذلك أنه أراد المعنى اللغوي أو العرفي منها فإنه لا يسمع منه ذلك ، وإذا أوصى بوقف داره ، و الصلاة والصوم عنه يجب على الوصي أن ينفذ وصيته على الوجه الشرعي ولا يقبل منه غير ذلك لأن ظهور الحال حجة عقلانية لم يردع عنها الشارع فيكشف ذلك عن إمضائه لها .

ثم لا يخفى عليك أن مجرد الاستعمال وإن كان أعم من كونه على وجه ←

الفائدة السادسة :

توهم بعض عدم جواز العمل بالظن في نفس الأحكام الشرعية و في موضوعاتها مطلقاً ، و آخر بجوازه فيهما كذلك ، وذهب الأخباريون إلى جوازه في موضوعات الأحكام التي ليست بعبادة دون نفس الأحكام ، وماهيات العبادات ، و المجتهدون إلى عدم جوازه مطلقاً إلا أن المجتهد الحي المستجمع لشرائط الفتوى و المقلد

→ الحقيقة ، ولكن استعمال اللفظ في معنى بلا قرينة و فهم المخاطبين منه ذلك المعنى المراد و تبادل ذلك إلى أذهانهم علامة على كون اللفظ حقيقة في ذلك المعنى المراد . نعم يمكن المناقشة في صغرى ذلك القياس في كثير من المواضع فيقال : إن الاستعمال في معنى خاص لعله لم يكن بلا قرينة و إن القرينة لا يلزم أن تكون حافة بالكلام بل يجوز أن تكون منفصلة عنه كما يلتزم بذلك في باب التخصيص و يقال بجواز التخصيص بالمنفصل ، و على هذا ففي مثل استعمال صيغة الأمر في الندب في كثير من الموارد في كلام الأئمة عليهم السلام يقال : إن الاستعمال فيه و إن كان لا ينكر ولكن لعله لم يكن بلا قرينة و فهم الأصحاب الندب من كلامهم عليهم السلام في تلك الموارد لعله كان بمعونة القرائن الحالية أو الخارجية لا من حاق اللفظ حتى يكون علامة على كون اللفظ حقيقة فيه ، وحينئذ فإن كان المتبادر من حاق اللفظ غير المعنى المستعمل فيه فلا جرم يكون المعنى المستعمل فيه اللفظ معنى مجازياً له .

فإن قلت : إن أصالة الحقيقة تقتضي كون المعنى المستعمل فيه معنى حقيقياً للفظ .

قلت : إن أصالة الحقيقة مجراها الشك في المراد ، و لا يجري في مورد العلم بالمراد و الشك في كيفية المراد ، و أنها على نحو الحقيقة أو المجاز كما هو مفروض المقام .

ثم إن المجاز في الشرعيات إذا لم يكن مجازاً مرسلًا ، و كان على نحو الاستعارة كقول الشارع « الطواف بالبيت صلاة » ، فإن الظاهر منه أن وجه الشبه فيه ←

له في المسائل الاجتهادية ، ويدل على بطلان التوهم الأول ما مرّ في الفائدة الرابعة من أن المعبر اصطلاح الشرع لا اصطلاحنا الآن ، و اصطلاحنا منه ما نعلم أنه اصطلاح الشرع ، ومنه ما نظن ، ومنه ما نشك ، ومنه ما نظن أنه ليس اصطلاحه ،

→ هي المشابهة في الحكم ، وحينئذ فإن كان للمشبه به حكم ظاهر يتبادر إلى الذهن وينصرف إليه الكلام فلاجرم أن الاستعارة ينصرف إلى التشبيه فيه ، وإلا فظاهرهم البناء على عموم التشبيه والتشبيه في عموم الأحكام ، والمحقق الماتن - قدس سره - أيضاً بنى على هذا المبنى ، واستدل على ذلك بالاطلاق و بأنه إذا تمدّر الحقيقة فأقرب المجازات متعينين ، وفيه أن معنى الاطلاق سريان الحكم على جميع أفراد الموضوع الشايح في جنسه ، وفي مثل المقام الموضوع الشايح في جنسه هو المشبه ، وفي المثال المذكور هو الطواف . ومعنى اطلاق الحكم فيه سريان حكم الصلاة في جميع أفراد الطواف وأنواعه : كطواف الحج ، وطواف العمرة ، وطواف الرجال والنساء وطواف الركاب والماشى ، وهكذا. وأما سريان جميع أحكام الصلاة على الطواف فهو شيء يستفاد من أداة العموم لو وجدت في الكلام ولا يرتبط بإطلاق الموضوع بوجه من الوجوه .

وأما حديث أقرب المجازات فهو من قبيل الاستحسانات التي لا تصلح لكونها مستندة لأحكام الشرع .

ثم إن الكلام في التنزيل بعينه الكلام في الاستعارة لافارق بينهما من هذه الجهة .

فإن قلت : فحديث المنزلة لا يدل على ثبوت جميع منازل هارون على عليه السلام . قلت : بلى ولكن العموم فيه إنما يستفاد من الاستثناء الواقع فيه فإن الاستثناء فيه يشهد على إرادة العموم من التنزيل فكأنه عليه السلام قال : أنت منى بمنزلة هارون من موسى في جميع المنازل إلا النبوة ، و لولا الاستثناء فيه لما دل على عموم التنزيل بلا كلام كما بين ذلك في الكلام .

ومنه ما نجزم ، والحجة ليست إلا الأُولين ، والأول وإن كان قطعياً إلا أنه ربما كان قرائن حالية أو مقالية على أن المراد منه المجازي كيف و جل أخبارنا يظهر المراد منها من ملاحظة الآخر فيمكن أن يكون ما لم يظهر مثل ما ظهر لكن لم يصل إلينا ، وذهب فيما ذهب من كتب الشيعة أو وصل إلينا لكن لم نطلع على روايته أو على كتابه أو اطلعنا لكن لم نتفطن بالدلالة . فإننا كثيراً ما نلاحظ الحديث أو الكلام العلماء أو كلام غيرهم ، ولا نفهم منه أمراً نفهمه بعد الملاحظة الثانية والثالثة وهكذا وبعد دقة النظر و التعمق بل ربما يظهر علينا في المرتبة الثانية أو الثالثة خلاف ما فهمناه وضده و نقيضه ، وربما نفهم في الثالثة خلاف ما فهمناه في الثانية ، وهكذا .

ونقل عن المحقق المدقق المولانا الشيرازي أنه قال: درست شرح الكافية للجامي عشرين مرتبة كل مرتبة فهمت أن المرتبة السابقة ما فهمته كما هو، ومما يشير إلى ما ذكرنا أن كثيراً من الآيات والأخبار صار فهمها معركة للأراء بين العلماء بل ربما يفهم كل واحد منهم ضد ما فهمه الآخر مع جودة فهم الكل واستقامة سليقتهم ، وأيضاً القرائن ظنية والدلالات أيضاً غالباً ، وأيضاً ربما سقط من الرواية شيء أو وقع تصحيف أو تحريف أو زيادة أو تقديم أو تأخير أو غير ذلك بل وقعت في كثير من أخبارنا كما لا يخفى على المطلع ، وأيضاً أحاديثنا لم يكن في الأصول هكذا بل تقطعت قطعاً كثيراً وهذا يوجب التغيير ، وقد وجدنا من الشيخ أنه قطع بعض الأحاديث من الكافي فتغير الحكم من جهته ، وأيضاً كثيراً ما كان الرواة ينقلون بالمعنى فعمل بالنقل بالمعنى يتحقق التفاوت . فإننا نرى الآن أن كثيراً من أهل الفهم لا يعبرون مرادنا بعبارة تؤدى عين مطلوبنا من دون أن يتحقق تفاوت أصلاً نعم الظاهر أنهم أفادوا عين مراد المصوم عليه السلام من دون تحقق تفاوت فيحتاج إلى أصالة عدم التغيير وغيرها من الظنون .

وبالجملة الأصول التي تتمدك بها ظنية مثل أصل العدم وغيره ، والقرآن ظني الدلالة بلاشبهة والاجماع المنقول بخبر الواحد ظني ، والاجماع القطعي لا ينفع

بغير ضئيلة أمر آخر ظنني مثلاً الاجماع واقع على وجوب الركوع لكن واجباته وشرائطه ومفسداته وأنه لا يجب أن يزيد من المجمع عليه كلها ظنية لاستنادها إلى الظننات، ومثل القرآن والاجماع والخبر المتواتر مع ندرته، وأما الخبر الواحد فظنني سنداً ومتمناً، ودلالة، وتعارضاً إن قلنا يتحقق منه بغير معارضة خبراً أو آية أو إجماع ظنني أو غير ذلك، وقلنا ينتهي علاج تعارضه إلى حد القطع، وأما ظنية منته ودلالته فقد عرفت وستعرف زابداً عليه، وأما ظنية السند فلا نته وصل إلينا بواسطة جماعة متعددة لم تعلم عدالتهم فضلاً عن العصمة نعم حصل لنا الظن بعدالة جمع منهم لكن عدالة القدماء، ومع ذلك نحتاج في تعيين المشترك و ترجيح التعديل ودفع الطعن عنهم إلى ظنون أخرى، ولا يكاد يسلم جليل منهم عن طعن، وأيضاً ربما وقع في السند سقط أو تبديل أو غير ذلك كما وجدنا كثيراً ولا يؤمن في الباقي عن ذلك لطرواح احتمالها مع أن الاحتمال في نفسه موجود فنحتاج إلى الأصول الظنية على أنه على تقدير القطع بالعدالة فليسوا أعلى شأناً من الكليني والصدوق والمفيد والشيخ وأضرابهم، وقد وجدنا منهم الغفلة والاشتباه كثيراً كما لا يخفى على المتتبع.

وأعجب من هذا أن هؤلاء المتوهمين يقولون: إجماع فقهائنا ليس بشيء لجواز اجتماعهم على الخطاء، ومع ذلك يدعون حصول القطع لهم من قول واحد منهم أن حديث فلان صحيح، وأن ذلك الحديث من المعصوم عليه السلام قطعاً بل بمجرد دعلمه به أيضاً يدعون ذلك بل بمظننة أنه عمل به يدعون أيضاً، وأيضاً هؤلاء العظام مع قرب عهد كل منهم بالآخر، ونهاية معرفته به بل وربما عاشره وصاحبه لا يعتمد كل واحد منهم بحديث الآخر، ولا يفتي إلا بما انتخبه نفسه، ولا يجعل كتابه تمة لكتاب الآخر بل يصنف كتاباً برأسه مغايراً لكتاب الآخر، ويقول: هذا هو الحجّة عندي بل وكثيراً ما يطعن على حديث الآخر بل وربما يصرّح بأنه موضوع كما بسطناه في الرسالة. فمع ذلك كيف يحصل لنا العلم بقطعية أحاديث كل واحد منهم مع شدة المخالفة بينهم، وكل واحد منهم يبني على خطأ الآخر.

وأيضاً الشيخ - رحمه الله - صرح في العدة، وأوّل الاستبصار بأنه يعتمد على

الأحاديث الظنّية، ويفتى بها، وادّعى أنّ الشيعة كانوا يعتمدون عليها، والصدوق صرّح بأنّه يصحّح الحديث بمجرد تصحيح شيخه ابن الوليد، ومعلوم قطعاً أنّ مجرد تصحيحه لا يجعل الحديث قطعياً، وظهر أيضاً من غير واحد من كلامه أنّه كان يعتمد على الظنّي. أشرنا إلى بعضها في الرسالة.

والكيني أيضاً ربّما يظهر من كلامه أنّ مراده من العلم علمى العمل لا الصدور كما أشرنا إليه في الرسالة، وأيضاً يحصل من تتبع الرجال القطع بأنّ القدماء كانوا يعملون بأحاديث الثقات مع أنّ قول الثقة لا يفيد إلاّ الظنّ، وأيضاً الشيخ والصدوق وغيرهما كثيراً ما قدحوا في روايتهم بأنّها موضوعة وأمثال هذا، وبمجرد عدم قدحهم كيف يحصل القطع بأنّه من المعصوم عليه السلام.

ومما ذكرنا ظهر فساد ما ادّعوه من أنّ أحاديثنا مأخوذة من الأصول القطعية فتكون قطعية لأنّه إذا كان المشايخ القدماء الذينهم قريبوا العهد، والمهاورون في الحديث الخيرون المطلعون المضطلعون في الرواية ما كان يحصل لهم القطع من الجهة التي ادّعوها في ذلك الزمان فكيف يحصل لنا الآن مع أنّهم هم الوسائط وهم الناقلون، والأحاديث خرجت منهم، ولولا نقلهم لنا ما كنّا ندرى أنّ الحديث ما ذا، وأنّ له أصل أم لا، وأنّ علمنا على سبيل الاجمال أنّه صدرت أحاديث عن الأئمة عليهم السلام كما صدر عن الرسول صلى الله عليه وآله والأنبياء السابقة، وضبطها الشيعة في أصولهم ولكنّ تعلم يقيناً أنّه كثيراً ما كانوا يكذبون على الأئمة عليهم السلام ووصل إلينا بالأخبار المتواترة بل وزد الحديث الصحيح أنّ المغيرة بن سعيد كان يدس في كتب الأصحاب الأئمة أحاديث لم يحدثوا بها، وكذا أبو الخطاب، وورد في الاحتجاج من أنّ أسباب اختلاف الأحاديث عن أهل البيت عليهم السلام الكذب والافتراء عليهم.

وورد أيضاً أنّه كثيراً ما يفترون وهمّاً واشتباهاً وخطأ، وذكرنا بعضها في الرسالة، وأيضاً نجزم أنّ القدماء كثيراً ما كانت روايتهم معننة متصلة إليهم يدّعون يدلي غير ذلك ممّا كتبناه في الرسالة، وأيضاً نقطع بأنّ طريقتهم أنّهم كانوا ينفقون الأخبار وينتخبون، وكلّ كان ينفق على رأيه، وأيضاً الظنّ حاصل بأنّ الرواة أيضاً

كانوا يعملون بأخبار الآحاد سيما بملاحظة دعوى الشيخ الاجماع عليه .
وبالجملة ما ذكر وأضعاف ما ذكر صار سبباً لعمل القدماء مثل الشيخ والصدوق
وأضربهما على الظنون ، وصدر من كل واحد منهم ما صدر بالقياس إلى أحاديث
الآخر ، وذكرنا في الرسالة أن كثيراً من الأصول كانت خفية عليهم ، وما كانت
ظاهرة عليهم . فكثيراً ما كانوا يلاحظون الطريق إليها من جهة الزيادة والنقيصة
وكيفية النسخة وغير ذلك على أنه على تقدير القطع بأنهم ادعوا القطع لا يجب أن
يكون قطعهم مطابقاً للواقع فربما أخطأوا، وهو ظاهر.

وبالجملة بسطنا الكلام في المقام في غاية البسط في الرسالة ، وأجبنا عن الشكوك
وأظهرنا شنائعها الكثيرة لا إلى حد ، وأما الظنية بحسب التعارض فلأن الأخبار
الواردة في علاج التعارض بين الأخبار في غاية التعارض ، ولا يمكن الجمع أو
الترجيح بينها إلا بالظنون الاجتهادية ، وهو واضح ، وسنذكر إن شاء الله .

ومما ذكرنا ظهر فساد مختار الأخباريين أيضاً مضافاً إلى أن عدم تجويزهم
الظن إن كان من الأدلة الدالة على المنع منه فلا وجه لتجويزهم العمل بكل ظن
يكون في الموضوعات ، وإن كان تجويزهم ذلك من جهة أن عدم العمل به يلزمه
[يستلزمه خ ل] سد باب إثبات الأحكام . ففيه أنه على هذا لم تفرقون بين نفس
الحكم وموضوعه ، ولم تشددوا النكير على المجتهد ، وتحرمون عليه الاجتهاد بل
وترمونه إلى الفسق مع أنكم تدررون أنه أعلم منكم ، وتتبعه أزيد ، وتدررون أنه
صادق في عدم حصول العلم له ، وأيضاً لاتدعون أن الظن في الموضوع علم شرعي لا
ظن كما تدعون في نفس الحكم؟؟ فتدبر ، وبطلان الوهم الثاني وحقيته مختار المجتهدين
سنذكرهما إن شاء الله تعالى (٥).

(٥) الملاحظة السادسة :

اعلم أن المحقق في علم الأصول حجية القطع مطلقاً ذاتاً ، وعدم إمكان
الردع عن العمل به عقلاً ، وقد تحقق فيه أيضاً عدم حجية الظن مطلقاً ، وحرمة —

الفائدة السابعة :

اعلم أن بعض متأخري الأخباريين لمارأوا فساد مذهبهم وشناعاته الواضحة رجموا الفهري وادّعوا أن مرادنا من العلم واليقين ما هو الظن ، ونزاعنا لفظي مع المجتهدين ، وفيه نظر من وجوه :

الأول : أن المجتهدين ليس عملهم واعتمادهم على الظن بل هذا كذب عليهم نعم الظن في طريق صفري دليلهم يقولون : هذا ما أدى إليه ظني و كلما أدى إليه ظني فهو حكم الله يقيناً في حقى وحق مقلدى . فالصفري يقينية وجدانية ، والكبرى ستعرفها في الفائدة التاسعة . فاعتمادهم في الحقيقة على اليقين ، ولولا كبريهم اليقينية لما عملوا بالظن أبداً ، والأخباريون ليس لهم كبرى يقينية بل اعتمادهم على نفس ظنهم الذي يسمونه علماً كما ستعرف مثلاً شهادة العدلين حجة لا لأجل الظن الحاصل من قولهما بل لما ثبت بالدليل اليقيني أنها حجة ، ولولاه لم يكن

→ العمل بغير العلم ذاتا ، وامكان ايجاب التعبد بالعمل بها من الشارع وقوعه منه في مواضع كثيرة كما في مورد حجية خبر الثقة ، وظواهر الكتاب والسنة في باب الأحكام ومورد حجية البيّنة واليد والظن في الركعتين الأوليين والقبلة في الموضوعات ، وليس المراد بحجيتها هذه الأمارات حجية الظنون الحاصلة منها بل المراد حجيتها بنفسها أفادت الظن أو القطع أم لم تفد . ففي الحقيقة لا يكون حجيتها هذه الأمارات من باب حجية الظن بشئ ، بل من باب حجية غير العلم ويكون أدلة اعتبارها استثناء من أدلة حرمة العمل بغير العلم لامن أدلة حرمة العمل بالظن نعم دليل حجية الظن في الركعتين الأوليين ، و دليل حجية الظن في باب القبلة يكون استثناء من عموم حرمة العمل بالظن .

وأما حديث ظن المجتهد الذى استثناء المصنّف من عدم جواز العمل بالظن فلا يخفى عليك أن المجتهد لا يفتى بالظن أصلاً ، ولا يجوز له ذلك ، وإنما يفتى بالكتاب و السنة ، و بالطرق ، و الأمارات الشرعية التى قامت الأدلة الفاطمة على ←

فرق بينها ، وبين الظنون الحاصلة من شهادة الفاسقين والرمل ، وأمثال ذلك . فالحجة في الحقيقة هي ما دلّ على قبول شهادتهما لأنفس الشهادة وقس عليها حال اليد والحلف والأنساب ، وغير ذلك وعمل المجتهد بخبر الواحد ، وأمثاله من دليله اليقيني ، ولذا يستدلّ على حجيتها ودليله لو كان ظنيّاً يلزم الدور أو التسلسل بل ينتهي إلى اليقين كما ستعرفه .

الثاني : أن الأخباريين ديدتهم الطعن على المجتهدين بأنهم يعملون بالظنّ ويغالفون ما ثبت من الآيات والأخبار من حرمة العمل به ، ويحكمون صريحاً بحرمة العمل به في نفس الأحكام دون موضوعاتها مع أنهم إن أرادوا الظنّ الذي لا يعتبر شرعاً ففساده واضح ووافي ، وإن أرادوا لمعتبر شرعاً فأى فرق بين القسمين بأنهم يجعلون الأوّل علماً شرعياً دون الثاني ، وكيف يحكمون بخروج الثاني عن الآيات والأخبار دون الأوّل .

→ اعتبارها ، وفي استظهاره الحكم من الآيات والروايات لا بد أن يحصل له العلم بالظهور ولا يكفي في الفتوى بها حصول الظن بالظهور فهو إنّما يعمل ويفتى بالعلم دون الظنّ ومقلده إنّما يعمل بعلمه لا بظنّه .

ثم إن المحقق الماتن - قدس سرّه - كان عليه أن يشير في هذه الفائدة التي عقدها لدفع توهم عدم جواز العمل بالظنّ مطلقاً إلى الأدلة القاطعة الدالة على جواز العمل بالطرق والأمارات الشرعية ، واستثنائها من عدم جواز العمل بغير العلم ، ولكنه اكتفى في هذا المقام ببيان ما حاصله أن جلّ أخبارنا ظنّيّة الدلالة والسند ، وردّ على الأخباريين دعويهم أن الأخبار قطعية الدلالة والسند لاحتفافها بالقرائن التي تفيد القطع بصدورها عن المعصوم ، وبالقرائن التي تفيد القطع بالمراد منها ، أثبت بما لا مزيد عليها أن الأخبار ظنّيّة السند والدلالة ، ولقد أجاد فيما أفاد ، - والله درّه - .

الثالث : أنهم يحكمون بحرمة الاجتهاد صريحاً وبأبون عن الاسم ، وعن قولهم مجتهدين بسبب أن الاجتهاد بحسب الاصطلاح استفراغ الوسع في تحصيل الحكم الشرعي بطريق ظني فالتقييد بالظن هو المنشأ مع أن القيد هو الظن المعتبر شرعاً لا غير المعتبر كما لا يخفى مع أنه لا وجه لتخصيصهم إياه بغير المعتبر مع أن الحكم يكون الأوّل اجتهاداً دون الثاني تحكّم ، وكذا كون الثاني اجتهاداً حلالاً دون الأوّل .

الرابع : أن لفظ العلم والظن من موضوعات الأحكام فيكون المرجع فيه إلى العرف واللفظة كما اعترفوا بذلك وصرحوا فلا وجه لجعل الأوّل علماً سيما الحكم بكونه خاصةً علماً دون الثاني ، وما الدليل على ذلك ، وما المرخص مع أن تغيير اللفظ بمجرد الجعل لا يصير منشأ لاختلاف الحكم فإن تسمية الخمر خلاً لا يصير منشأ لحليتها . نعم لو ثبت الخلية في موضع فهي خمر حلال في خصوص الموضوع لا أنه ليس بخمر لأنه حلال .

الخامس : إن أرادوا أن الظن من حيث هو ظن حجة عند الأخباريين ، فيرجع هذا إلى الوهم الثاني الذي ذكرناه في الفائدة السابقة ، وسنبطله مشروحاً في الفائدة التاسعة مع أن نسبة هذا إلى الأخباريين في غاية الغرابة ، وإن أرادوا أنه ليس بحجة حتى يدل على حجتيته دليل وقد دل ، واعتمادهم على ذلك الدليل وهو بعينه طريقة المجتهدين لا طريقته قطعاً ، واعتذر بعضهم أيضاً أن مراد الأخباري من العلم هو العلم العادي فيجتمع مع تجويزهم النقيض ، واستدلوا بقول السيد - رحمه الله - في تعريفه أنه ما تطمئن إليه النفس .

وفيه أيضاً نظر من وجوه :

أولها : أن العلم العادي مساو للعقلي في المنع عن النقيض إلا أنه بواسطة ملاحظة العادة ، وتجويزه للنقيض من حيث نفسه مع قطع النظر عن العادة ، وأى عقل يجوز أن يصير أرواث الحمير دفعة كل واحد منها آدمياً عالماً بجميع العلوم ماهراً في جميع الفنون ، و مزينا بأنواع الجواهر واليواقيت إلى غير ذلك نعم مع

قطع النظر عن العادة بجوازه، وليس عنده مثل اجتماع النقيضين .
 وثانيها : أنّا اطمئنان النفس لا يحصل مع تجوز النقيض اللهم إلا أن يطمئن
 النفس بمجرد مظنة بسبب وداع .
 وثالثها : أننا نجوز أن يقول اليهودي يعلم أن نبينا ﷺ ليس نبياً ، والمشارك
 يعلم أن الله تعالى ليس بواحد إلى غير ذلك ، وهذا واضح نعم نقول في موضع يعلم
 بظن ويطمئن لأن العلم ما طابق الواقع بخلاف الظن والاطمئنان .
 ورابعها : أنه مع تجوزهم الخطأ كيف يحكم بأنه حكم الله تعالى من دون
 رخصة من الشرع مع أنه يظهر من الأدلة المنع عن الحكم متى ما يجوز النقيض
 وبالجملة يرد عليه ما سبق ، وما سيأتي (*) .

(*) الملاحظة السابعة :

أقول : قديمتنا في الملاحظة السابقة أن العلم حجة بنفسه ، وأن الأصل عدم
 حجية الظن ، وحرمة العمل بغير العلم ، وأنّ المعتمد عند المجتهد والأخباري هي
 الطرق ، والأمارات الشرعية ، والأصول العقلائية التي لم يردع عنها الشارع .
 وفي هذه الملاحظة نقول : إنّ الوثوق والاطمئنان من الأمور التي جرت سيرة
 العقلاء على العمل به ، وهو عندهم بمنزلة العلم واليقين يعملون به في معاملاتهم و
 محاوراتهم بل هو علم حقيقي ، وذلك لأنّ الإنسان مع الوثوق بشيء لا يحتمل خلافه
 وإلا لم يطمئن نفسه إليه ، وحينئذ فالعمل على الوثوق والاطمئنان ليس عندهم من
 العمل بالظن بشيء ولا يصلح الأدلة الناهية عن العمل بالظن للردع عن العمل به ،
 ولا فرق في حجية الوثوق بين أسباب حصوله كما لا فرق في حجية العلم بين أسباب حصوله
 فمن أي سبب حصل الوثوق يكون حجة ، وعلى هذا فالخبر الموثوق الصدور بالقرائن
 الحالية أو المقالية حجة أيضاً ، وإن لم يكن رواته تفاقماً .
 والظاهر أنّ هذا شيء لا يختلف فيه المجتهد والأخباري ولا نزاع بينهما فيه
 كبرويتاً ، وذلك البعض الأخباري قداً على أن مرادهم يكون الأخبار قطعية السند ←

الفائدة الثامنة :

قد عرفت أنّ مناط الفرق بين الأخبارى والمجتهد هو نفس الاجتهاد : أى العمل بالظن . فمن اعترف بالعمل به فهو مجتهد ، ومن ادعى عدمه بل كون عمله على العلم واليقين فهو أخبارى ، ولذا لا يجوز الأخبارى تقليد غير المعصوم عليه السلام وفي الحقيقة هو مانع عن التقليد لأنّ تقليد المعصوم ليس بتقليد ، أو بناء أمره على

← الدلالة هو كونها موثوق الصدور والدلالة بمعونة القرائن الحالية والمقالية ، وحينئذ فالعهدة عليهم ، وليس لنا أن نعارضهم في ذلك ، ونقول لهم : أتمت لانتقون بما تقولون ، ولكن القرائن التى ذكروها لا فادتها الوثوق والاطمئنان بصورها عن الأئمة الأطهار والقرائن التى ذكروها لا فادتها الوثوق بإرادتهم مداليلها منها لافيد ذلك ، وقد اعترف بهذا المحدث البحرى صاحب الحدائق - قدس سره - في الدرّة النجفية ، وقال في مقام الردّ على الأمين الاسترأبأدى وادعائه وإنّ أكثر أحاديثنا المدوّنة في كتبنا صارت دلالتها قطعية بمعونة القرائن الحالية والمقالية ، إن ما ادعاه من أنّ أكثر أحاديثنا صارت دلالتها قطعية وفيه أنّ القرائن التى ذكرها لا يكاد يشم منها رائحة ما ادعاه .

ثم إنّ الأمين الاسترأبأدى ادعى فى فوائده ص ٨٩ وفور القرائن الموجبة للقطع بما هو حكم الله فى الواقع أو بورود الحكم عنهم عليهم السلام فى زمن محمد بن يعقوب الكلينى ، وزمن محمد بن على بن بابويه ، وزمن علم الهدى ، وزمن رئيس الطائفة ، و زمن محمد ابن إدريس الحلّى ، وزمن المحقق الحلّى . ثمّ قال : فنقول : بقيت فى زماننا بمنّ الله تعالى و بركات أئمتنا عليهم السلام قرائن موجبة للقطع العادى بورود الحديث عنهم ثمّ ذكر القرائن وأحصاها إلى ست قرائن لا توجب القطع بذلك ، وبعضها لا توجب الظنّ به أيضاً . فراجع فإنّى لم أرها صالحاً للنقل .

فائدة : ذكر الشيخ بهاء الدين العاملى فى مشرق الشمسين كلاماً يناسب نقله هنا لما فيه من الفائدة ، وهو هكذا استقرّ اصطلاح المتأخريين من علمائنا - رضى الله -

أن أصول الدين من حيث إنته علمي لا يجوز فيه الاجتهاد الاصطلاحي ، ولا التقليد ، فكذا أخبارنا قطعية تحتاج إلى التنبيه ، والارشاد كما هو الحال في أصول الدين ، ويستندون في ذلك إلى ما دل على مذمة التقليد ، والمعمل بالظن وهو نوع من الظن ، وبدل على بطلان ذلك أن النص الصريح ، ورد في جواز التقليد رواه في الاحتجاج وآية « ولولانفر ، ظاهرة فيه كما لا يخفى ، والأخبار الدالة على جواز الفتوى صريحة

— عنهم - على تنويع الحديث المعتبر و لو في الجملة إلى الأنواع الثلاثة المشهورة أعني الصحيح والحسن والموثق بأنه إن كان جميع سلسلة سنده إماميين ممدوحين بالتوثيق فصحيح أو إماميين بدونه كلاً أو بعضاً مع توثيق الباقي فحسن أو كانوا كلاً أو بعضاً غير إماميين مع توثيق الكل فموثق ، وهذا الاصطلاح لم يكن معروفاً بين قدامنا - قدس الله أرواحهم - كما هو ظاهر لمن مارس كلامهم بل كان المتعارف بينهم اطلاق الصحيح على كل حديث اعتضد بما يقتضى اعتمادهم عليه أو اقترن بما يوجب الوثوق به والركون إليه وذلك بأمر :

منها وجوده في كثير من الأصول الأربعة مائة التي نقلوها عن مشايخهم بطرقهم المتصلة بأصحاب العصمة - سلام الله عليهم - و كانت متداولة لديهم في تلك الأعصار مشتهرة بينهم اشتهار الشمس في رابعة النهار .

و منها تكرره في أصل أو أصلين منها فصاعداً بطرق مختلفة و أسانيد عديدة معتبرة .

و منها وجوده في أصل معروف الانتساب إلى أحد الجماعة الذين أجمعوا على تصديقهم كزرارة ، ومحمد بن مسلم ، والفضيل بن يسار وأعلى تصحيح ما يصح عنهم كصفوان بن يحيى ، و يونس بن عبد الرحمن ، وأحمد بن محمد بن أبي نصر وأعلى العمل بروايتهم كعمار الساباطي ونظرائه ممن عدّهم الشيخ في كتاب العدة كما نقله المحقق في بحث التراوح من المعتبر .

و منها اندراجه في أحد من الكتب التي عرضت على أحد الأئمة - عليهم -

فيه ، والأخبار كثيرة ، وكذا الأخبار الدالة على جواز المحاكمة والتحاكم إلى الفقيه وهي كثيرة منها ما أشرنا أن واحداً من الأربعة في الجنة .
وبالجملة تتبع الأخبار يكشف عن جوازه بحيث لا يبقى تأمل مع أن في الرجال أيضا يظهر ذلك ، ويؤيده أن طائفة كانوا زرارية ، وطائفة كانوا يعفورية ،

→ الصلوة والسلام - فأنتموا على مؤلفيها ككتاب عبيد الله الحلبي الذي عرض على الصادق عليه السلام ، و كتابي يونس بن عبد الرحمن ، و الفضل بن شاذان المعروفين على العسكري عليه السلام .

ومنها أخذ من إحدى الكتب التي شاع بين سلفهم الوثوق بها والاعتماد عليها سواء كان مؤلفوها من الفرقة الناجية الإمامية ككتاب الصلاة لحرير بن عبد الله السجستاني وكتب ابني سعيد ، وعلي بن مهزياراً ومن غير الإمامية ككتاب حفص بن غياث القاضي وكتب الحسين بن عبيد الله السعدي ، وكتاب القبلة لعلي بن الحسن الطاطري ، وقد جرى رئيس المحدثين محمد بن علي بن بابويه - قدس سره - على متعارف المتقدمين من إطلاق الصحيح على ما يركن إليه ويعتمد عليه فحكم بصحة جميع ما أورده من الأحاديث في كتاب من لا يحضره الفقيه ، وذكر أنه استخرجها من كتب مشهورة عليها المعول ، وإليها المرجع ، وكثير من تلك الأحاديث بمعزل عن الاندراج في الصحيح على مصطلح المتأخرين ومنخرط في سلك الحسن والموثقات بل الضعاف .

وقد سلك على ذلك المنوال جماعة من أعلام علماء الرجال فحكموا بصحة حديث بعض الرواة غير الإمامية كعملي بن محمد بن رباح وغيره لملاح لهم من القرائن المقضية للوثوق بهم ، والاعتماد عليهم ، وإن لم يكونوا في عدد الجماعة الذين انعقد الاجماع على تصحيح ما يصح عنهم . تبين : والذي بعث المتأخرين - نور الله مراقبهم - على العدول عن متعارف القدماء ، و وضع ذلك الاصطلاح الجديد هو أنه لما طالت الأزمنة بينهم ، وبين الصدر السابق وآل الحال إلى اندراس بعض كتب الأصول المعتمدة لغلظ (تسلطت ل) حكام الجور والضلال ، والخوف من إظهارها ، وانتساخها ، وانضم ←

وهكذا ، وكثيراً ما أمروا بأخذ معالم الدين عن فلان وفلان مع أنه من البديهيّات أن النساء والعوام في أعصار النبي ﷺ والأئمة ؑ كان بناؤهم على التقليد مع أن جوازه اجماعى بل بديهي الدين ، وأيضاً الضرورة قاضية بجوازه مع أن الأخباري إنما ينكره باللسان وإلا فمداره على ذلك ، وجعل تقليده عين تقليد المعصوم ؑ كما ترى .

→ إلى ذلك اجتماع ما وصل إليهم من كتب الأصول في الأصول المشهورة في هذا الزمان والتبست الأحاديث المأخوذة من الأصول المعتمدة بالمأخوذة من غير المعتمدة ، واستشبهت المتكررة في كتب الأصول بغير المتكررة ، وخفي عليهم - قدس الله سرهم - كثير من تلك الأمور التي كانت سبب وثوق القدماء بكثير من الأحاديث ، ولم يمكنهم الجرى على أثرهم في تمييز ما يعتمد عليه ممّا لا يركن إليه فاحتاجوا إلى قانون يتمييز به الأحاديث المعتمدة عن غيرها ، والموثوق بها عمّا سواها فقرروا لنا - شكر الله سعيهم - ذلك الاصطلاح الجديد ، وقرّبوا إلينا البعيد ، ووضعوا الأحاديث الموردة في كتبهم الاستدلالية بما اقتضاه ذلك الاصطلاح من الحسن ، والصحة ، والتوثيق ، وأول من سلك هذا الطريق من علمائنا المتأخّرين شيخنا العلامة جمال الحقّ والدين الحسن بن المطهر الحلّي - قدس الله روحه -

ثم إنهم - أعلى الله مقامهم - ربّما يسلكون طريقة القدماء في بعض الأحيان فيصفون مراسيل بعض المشاهير كابن أبي عمير ، وصفوان بن يحيى بالصحة لما شاع من أنهم لا يرسلون إلا عن عدل يتقون بصدقه بل يصفون بعض الأحاديث في سندها من يعتقدون أنه فطحي أو ناووسي بالصحة نظراً إلى اندراجهم فيمن أجمعوا على تصحيح ما يصحّ عنهم ، وعلى هذا جرى - قدس الله سره - في المختلف حيث قال في مسألة ظهور فسق الإمام الجماعة : إن حديث عبد الله بن بكير صحيح ، وفي خلاصة حيث قال : إن طريق الصدوق إلى أبي مريم الأنصاري صحيح ، وإن كان في طريقه أبان بن عثمان مستنداً في الكتابين إلى إجماع العصابة على تصحيح ما يصحّ عنهما ، وقد جرى شيخنا ←

ومما يترتب على مذهب الأخبارى من دعواه العلمية أنهم لا يشترطون شرائط الاجتهاد التي اعتبرها المجتهدون ، ولأن العلم حجة بنفسه فلا حاجة في حجته إلى الشرائط لأن الاستدلال مبني على عدم العلم ، وإثباته بالدليل العلمي ، وانتهائه إلى العلم ففي كل شرط شرط من شرائط الاجتهاد يتكلمون ويعترضون ، والمجتهدون يجيبون [حتى أنهم في اشتراط العلوم اللغوية يتأملون ويعترضون] فمن أراد الاطلاع

→ الشهيد - طاب ثراه - على هذا المنوال أيضاً كما وصف في بحث القرائة من الشرح حديث الحسن بن محبوب عن غير واحد بالصحة ، و أمثال ذلك في كلامه كثير . انتهى كلامه - رفع في الخلد مقامه - .

أقول : هذه هي القرائن التي اعتمد عليه القدماء في العمل بالأخبار الضعاف، و صارت سبباً لو توثقهم بصدورها عن الأئمة الأطهار عليهم السلام ، وإن كانت روايتها غير ثقافت بل وإن كانت روايتها فطحية أو ناورسية أو كانت مراسيل ، ولا حرج عليهم ، ولا تثر يب في ذلك لأنهم إنما عملوا بهذه الأخبار الضعاف لو توثقهم بصدورها بسبب هذه القرائن الموجودة عندهم ، ولا ريب أن الوثوق يكون من الطرق العقلانية التي لم يردع عنها فكان وثوقهم حجة لهم وعليهم لالنا وعلينا فلم يجز لهم ألا يعملوا بهذه الأخبار وأما نحن فلا يجوز لنا أن نعمل بوثوقهم لها بل يجب علينا تحصيل الوثوق بها بأنفسنا وإذا لم نتمكن من تحصيل الوثوق بها بأنفسنا لفقد القرائن المذكورة فلا حيص لنا من العمل بأخبار الثقات فإنها حجة بذاتها ، و إن لم يحصل منها الوثوق الشخصي كما حقق في محله .

ثم إن القياس الذي أشار إليه المصنف من قول المجتهد : هذا ما أدّى إليه ظنّي وكل ما أدّى إليه ظنّي فهو حكم الله في حقّي وحقّ مقلدي . لا يصلح إلا على القول بحجية ظنّ المجتهد ، و قد عرفت سابقاً عدم حجّية ظنّ المجتهد ، و أنه لا يفتى بالظنّ ، و إنما يفتى بالطرق والأمارات الشرعية من ظواهر الكتاب و السنّة التي ثبتت بأخبار الثقات ، و على هذا فالقياس الذي يؤلف المجتهد الإمامي يكون ←

فعلية بملاحظة الرسالة ، وسنشير في بعض المقامات إلى بعض . نعم يدعى بمض أنه من الأخباريين وأنه يحتاج إلى العلوم اللغوية خاصة ، ويرد عليه أن المقتضى للاحتياج إليها مقتضى للاحتياج إلى ما نلها من الشرايط ، وما استندتم عليه في عدم الحاجة إلى الشرائط شامل لها ، والفرق تحكّم كما لا يخفى (*).

→ على هذا الوجه : هذا ما أدّى إليه الطريق الشرعى ، وكل ما أدّى إليه الطريق الشرعى فهو حكم الله فهذا حكم الله ، وحينئذ فاعتقاد المجتهد في العمل والفتوى إنما يكون على الطريق الشرعى ، كما أن الأخبارى أيضاً كذلك فهو أيضاً إنما يقتضى بالطرق الشرعية إلا أنه يرى كل خبر طريقاً شرعياً ، ولا يرى ظواهر الكتاب بدون تفسير المعصوم طريقاً شرعياً ، وحينئذ فالاختلاف بين المجتهد ، والأخبارى إنما هو في صغرى الطريق الشرعى .

وإننى أرى أن القياس المذكور فى كلام المصنّف أخذ من أهل التصويب ، والله العالم .

وبما ذكرنا تعرف موافق النظر ، وعدم النظر فى وجوه نظر المصنّف ، ومواضع الردّ والقبول من كلام الأخباريين . فلانطيل الكلام على ذلك .

(٥) الملاحظة الثامنة :

أقول : قد عرفت عدم الفرق بين المجتهد والأخبارى من هذه الجهة وأن كلاً منهما لا يعملون ، ولا يفتون إلا بالأمارات و الطرق الشرعية والأصول المتلقات عن الأئمة عليهم السلام وإن اختلفوا فى حجبة بعض الطرق والأصول شرعاً كحجبة ظواهر الكتاب وخبر غير الثقة مثلاً ، وقد علمت أن النزاع بينهما فى ذلك صغرى . كما أنك عرفت أيضاً أن الاجتهاد ليس معناه استفراغ الوسع لتحصيل الظنّ بالحكم الشرعى كما زعمه الحاجبى بل هو استفراغ الوسع لاستنباط الحكم من الكتاب والسنة والأمارات والأصول الشرعية على وجه العلم واليقين كما أن التقليد ليس معناه الأخذ بما ظنّه الغير أنه حكم الله من دون مطالبة دليل على ما ظنّه بل ←

الفائدة التاسعة : في ابطال الوهم الثانى .

اعلم أنّ جمعا يدّعون أنّهم أخباريون ويشنعون عليهم في ادعائهم علميّة الأخبار وعدم حجّية القرآن لكنّ ينفون شرائط الاجتهاد، ويقولون : الحجّة ليست إلا الآية والأخبار، وأنّه يجب الاقتصاد على نفس متونها، وبنائهم على العمل بالظنّ . من حيث هو ظنّ ، ولو سئلوا عن دليل حجّية الظنّ ربما يجيبون بظنّ آخر أو شكّ أو وهم ، ولا يتأمّلون في أنّ الدليل ليس بأضعف من المدلول ، ولا مساو له في الاحتياج إلى

→ معناه الأخذ أو العمل بما استنبطه الغير من الكتاب والسنة من دون مطالبة الدليل عليه وحقّيقته رجوع الجاهل إلى العالم ، والاقتداء بهداه ، ولا ريب أنّ سيرة العقلاء في جميع الأمم والأعصار جارية على ذلك كما هو واضح ، ولما لم يردع الشارع المسلمين عن العمل بهذه السيرة الجارية بينهم فيكشف ذلك عن امضائه لها .

فإن قلت : يكفى في الردع عنها الآيات الواردة في مذمّة التقليد كقوله تعالى «إنّا وجدنا آباءنا على أمةٍ وإنّا على آئثارهم مقتدون» وأمثالها .

قلت : هذه الآية المباركة ونظائرها واردة في مذمّة الاقتداء بالآباء الجهلاء في الكفر والضلال ، وترك الاهتداء بهدى الأنبياء عليهم السلام ، وأين هذا من الاهتداء بهدى العلماء الأتقياء الذين هم ورثة الأنبياء عليهم السلام .

فإن قلت : فيكفى في الردع عنها الآيات الناهية عن العمل بالظنّ .

قلت : رجوع الجاهل إلى العالم ليس من باب العمل بالظنّ بل من باب العمل بالطريق العقلاني حصل منه الظنّ أم لم يحصل منه ذلك .

فإن قلت : فيكفى في ردعها الآيات الناهية عن العمل بغير علم كقوله تعالى « ولا تقف ما ليس لك به علم » .

قلت : إنّ العرف والعقلاء لا يرون العمل بالطرق المعتبرة عندهم كالعمل بظواهر الألفاظ مثلاً عملاً بغير العلم ، وإنّما العمل بغير العلم عندهم هو العمل على خلاف الموازين العلميّة المعتبرة عندهم كالعمل بالظنّ وتقليد الناس ، والاقتداء ←

الدليل إلّا أن ينتهي إلى القطع ففي الحقيقة الدليل هو القطعي، وبدلّ على فساد طريقتهم الآيات والأخبار الدالة على حرمة العمل بالظن، وما ليس بعلم أو يقين، وهي من الكثرة بمكان، وكذا التهديدات البالغة، والتحذيرات الهائلة فيها، وفي الفتوى بغير ما أنزل الله، وغير ذلك ممّا أشرنا إلى بعضه في الفائدة الأولى، وأيضاً إجماع جميع المسلمين على أنه في نفسه ليس بحجّة، ولذا كل من يقول بحجّة ظنّ يقول بدليل فإن تم، وإلّا فينكر عليه، ويقال بعدم الحجّة، وأيضاً ما استدكوا به على عدم حجّة العقول في الأحكام الشرعية يدلّ عليه أيضاً، وأيضاً الأصل عدم حجّة، وأيضاً العقل يمنع من الاتكال على مجرد الظنّ في الدماء والفروج والأنسب والأموال وغيرها، وأيضاً ظنّ الرجل أمر وحكم الله أمر آخر، وكونه هو

→ بالآباء، وأمّا العمل على طبق الموازين العلمية المتعبّرة عندهم فهو عندهم من العمل بالمعلم، وحينئذ فالآيات الناهية عن العمل بغير العلم لا تشمل في متفاهم العرف منذ رجوع الجاهل إلى العالم والافتداء بهداه كما لا يشمل رجوع المريض إلى الطبيب، وكما لا يشمل بظواهر الألفاظ.

وهذا هو العمدة من أدلة جواز التقليد وإفما ذكره المصنّف - قدس سرّه - .
فإنّ كلّها لا يخلو عن مناقشة فيها أوفي عمومها وإطلاقها. فتأمل جيّداً .
ثمّ إنّ الأخبار الخارجة عن حدّ الاعتدال المدعي لكون الأخبار كلّها قطعيّ السند والدلالة لا بدّ له أيضاً من الاجتهاد في استنباط الحكم الشرعي منها لأنّ هذه الأخبار وإن كانت قطعية السند والدلالة بزعمه إلّا أنّ فيها ناسخ ومنسوخ وعام وخاص، ومطلق ومقيّد، ومتعارض بغيره. فلا بدّ للمكلّف أن يجتهد بنفسه حتىّ يستنبط الحكم من مجموعها، وإذا لم يتمكن أن يجتهد هو بنفسه في ذلك فلا بدّ له من أن يأخذ الحكم عنّ استنبطه منها، وحينئذ لا بدّ أن يكون المستنبط المأخوذ عنه جامعاً لشرائط الفتوى على ما ذكره المجتهدون فارجع إلى ما ذكره و بينوه في مقامه .

بعينه أو عوضه محتاج إلى دليل حتى يجعل هو إياه أو عوضه شرعاً ، وخرج من جميع ذلك ظن المجتهدين بالاجماع ، وقضاء الضرورة إذ المسامون أجمعوا على أن من استفرغ وسعه في درك الحكم الشرعى ، وراعى عند ذلك جميع ماله دخل في الاستحكام المدرك ، وتشيده وتسدده ، وحصل ما هو أخرى يكون ذلك حجة عليه ، والضرورة قاضية بأنه لو كان ظن حجة فهذا حجة ، وكذا لو كان لا بد من العمل بالظن إجباراً جاز التعويل على ذلك ، وأيضاً بقاء التكليف إلى يوم القيامة يقينى وسد باب العلم أيضاً معلوم كما عرفت ، ومن استفرغ وسعه في جميع ماله دخل في الوثوق والمتانة ، وحصل ما هو أقرب لا يكلفه الله أزيد من ذلك يقيناً لقوله تعالى ولا يكلف الله نفساً إلاّ سعيها ، وقوله ليس عليكم في الدين من حرج ، وما ورد من أنه لا يكلف ما لا يطاق ولعل القطع بحجتيه مثله فيما نحن فيه يظهر من تتبع الأخبار والأحكام أيضاً ، وأيضاً العقل حاكم بحجتيه حينئذ قطعاً ، وأيضاً جميع العلوم والصنائع المحتاج إليها في انتظام المعاد والمعاش يكون الحال فيها كما ذكرنا بلا شبهة ، والعلة التي فيها جارية فيما نحن فيه أيضاً قطعاً .

وبالجملة فنأخذ قياساً هكذا : هذا ما أدى إليه اجتهادى واستفراغ وسعى ، وكلما أدى إليه اجتهادى واستفراغ وسعى فهو حكم الله يقيناً في حقى . فالصغرى يقينية ، وكذا الكبرى فالنتيجة قطعية بلا شبهة ، وبالجملة خروج ظن المجتهد ممّا ذكر قطعى بلا تأمل ، وأما كل ظن يكون لاقطعى على خروجه بل ولا ظنتى أيضاً مع أنك قد عرفت حال الظن وعدم نفعه أصلاً ، وكونه محتاجاً إلى دليل ، وأنه لا يكون حجة حتى ينتهى إلى القطع لاستحالة الدور والتسلسل . مع أن من لم يراع الشرائط ، ولم يستفرغ وسعه حينما حصل له الظن يحتمل أن يكون بعد ما راعى واستفرغ وسعه يزول ذلك الظن عنه ، ويتبدل بخلافه ، ويظهر عنده أن حكم الله تعالى خلاف ذلك بل ربما يحصل له القطع بأنه ليس حكم الله فكيف يكون ما حصل له بداراً حجة له مع تمكنه من معرفة كونه حكم الله أو عدم كونه حكم الله أو أن الظاهر أنه ليس حكم الله بل الأدلة تقتضى عدم كونه حجة كما أن الحال

في سائر العلوم والصناعات المحتاج إليها كذلك لأن ما دل على عدم الحجية في العلوم والصناعات بل والمنع عن العمل به شامل لما نحن فيه بل ما نحن فيه كذلك بطريق أولى كما لا يخفى ، وظهر وجهه أيضاً .

وأيضاً لو تم ما ذكره لزم حجية ظن كل عامي جاهل أو امرئة أوصى لاشتراك الدليل والمانع ، والظاهر أنه لا يقول بحجية ظنون هؤلاء ، وأيضاً قد عرفت من الفائدة الثامنة جواز التقليد ، وصحته عموماً خرج المجتهد بالإجماع والأدلة المذكورة ، وأن ظنه أقوى في نظره من ظن تقليد غيره بخلاف كل ظان لأن الأمر فيه بالعكس إذ لا شك في أن الظن الحاصل من تقليد العارف الماهر المراعى لجميع ماله دخل في المتانة ، والمستقرغ وسعه في ذلك أقوى من ظن من لا يمكن كذلك ولم يراع مطلقاً كما هو الحال في العلوم والصناعات لكن درك ما ذكرنا موقوف على الانصاف والتخلية الكاملين .

وبالجملة هؤلاء يراعون في كل علم بل وفي كل أمر من الأمور أن المرجع قول المجتهد في ذلك العلم ، وذلك الأمر ، والتقليد لهم لا أن كل ظن حصل يكون حجة سوى الفقه مع أن الخطر فيه أعظم بمراتب ، والاختلافات فيه أكثر بمراتب شتى. هذا مع أنه ورد النهى عن العمل بما خالف القرآن ، وما وافق العامة ، وبما حكامهم وما قضائهم إليه أميل ، وما خالف السنة أو المشتهر بين الأصحاب ، وما رواه غير الأعدل والأفقه والأورع . إلى غير ذلك ، وكذا ورد الأمر بمعرفة العام والخاص ، والمحكم والمنشابه ، والناسخ والمنسوخ ، وورد: عليكم بالدرابات دون الروايات . إلى غير ذلك مع أن أكثر أحكامنا من الجمع بين الأخبار فلا بد من معرفة العذر في الجمع ، وأنحاء الجمع ، وأيضاً تلك الأنحاء مبنية على الظنون فلا بد من معرفة ماهو الحجة ، وما ليس بحجة . إلى غير ذلك مما ستعرف .

ولأن الظن لو كان حجة مطلقاً لزم أن يكون ظن النساء أو الأطفال والجهال حجة ، وهذا يدل على أن الظن من حيث إنه ظن ليس بحجة ، وما ذكرناه من عدم حجية سوى متون الآيات والأخبار فيسيظهر لك حجية الإجماع والاستصحاب وغيرهما

وما ذكر من عدم مدخلية شيء فقد ظهر فسادُه من الفوائد السابقة ، وسيظهر لك أيضاً ووضوح الكتاب لذكر ماله دخل بحيث لو لم يراع يلزم تخريبات في الفقه ، ومما ذكر ظهر أن كل ظن له مدخلية في فهم الآيات والأخبار يكون حجّة ، وأن الحجّة منه هو ظن المجتهد خاصة (٥).

(٥) الملاحظة التاسعة

أقول : قد عرفت أن الأصل عدم حجية الظن ، وحرمة العمل بغير العلم ، وخرج عنه ما خرج بالدليل ، والدليل على خروج شيء من هذا الأصل لا يكون إلا قطعياً أو ما ينتهي حجيته إلى القطع وإلا لدار كما ذكره المصنف ، وقد عرفت أيضاً أن ظن المجتهد لم يخرج عن هذا الأصل ، وأنه لا يعمل ، ولا يقضى بظنه بل بالطرق والأمارات الشرعية والأصول التي ثبتت حجيتها بالقطع واليقين والمجتهد لا بد أن يكون جازماً بالأمارات والأصول التي يقضى بها ، ولا يكفي له الظن بالأمارات وأن مؤدبها الحكم الفلاني نعم لو تمت مقدّمات الانسداد لكفى الظن بذلك ، ولكن قد ثبت في محله عدم تمامية مقدّمات الانسداد وانحلال العلم الإجمالي بوجود الواجبات والمحرمات بوجود الأمارات المعلوم الحجية ، وفي هذه الملاحظة لا بد أن تعرف أن المجتهدين اعتبروا في وجود المجتهد المطلق أموراً لا يصل الطالب إلى درجة الاجتهاد المطلق بدون المعرفة بها مثل معرفة اللغة العربية ، ونحوها وصرافها ومعرفة المنطق وشيء من المعاني والبيان ، ومعرفة علم الأصول والرجال ، وأضاف بعضهم إلى هذه الأمور معرفة الكلام ، ولما تعسر على جماعة الأخباريين تحصيل هذه العلوم أنكروا احتياج التفقه في الدين إليها ، ولا سيما إلى علمي الأصول والرجال منها ، ولهم في ذلك شبه ضعيفة أقوىها أن هذا العلم يعنى علم الأصول لم يكن بين أصحاب الأئمة عليهم السلام وإنما أحدثه علماء العامة ثم تسرى منهم إلى أصحابنا الإمامية في زمن الغيبة ، وخفاء الحجّة فهو إمّا من البدع المستحدثة والطرق المخترعة التي يجب التجنّب عنها في أمر الشريعة أو أنه مما لا حاجة إليه في ←

الفائدة العاشرة :

قد عرفت ظنّية سند أخبار الآحاد ، والنزاع في حجّية مثله مشهور ، واستدلّ للحجّية بالاجماع ومفهوم آية «إن جئكم» وأنّ باب العلم مسدود ، والتكليف

→ معرفة الأحكام ، وإلّا لما أهمل بيانه أهل العصمة عليهم السلام وقد أجاب المحقق صاحب

الفصول عن هذه الشبهة بما فيه غنى وكفاية . فقال :

و الجواب أنّ جملة من مباحث الأصول كانت واضحة في ذلك الزمان غنيّة عن البيان كجملة من مباحث الأمر والنهي ، و العامّ والخاص ، والمطلق والمقيّد لكونهم من أهل العرف والاستعمال عارفين بطرق المقال مستغنيين عن البحث والجنال في ذلك المجال .

ومنها ما يختصّ الحاجة إليه بالمتأخّرين عن زمن الظهور كالبحث عن حجّية ظنّ المجتهد عند تعدّد طريق العلم والطرق العلميّة عليه ، ومنها ما يقلّ الاحتياج إليه ويندر التعويل عليه كمسئلة الحقيقة الشرعية ، وتعارض العرف واللغة ، وربما كان في البيان الواصل إليهم ما فيه غنية عنه وكفاية .

ومنها ما هو مشترك الحاجة بين جميع الفرقه مبيّن في كلام أهل العصمة كحجّية الكتاب والسنة وجملة من المدارك الفقهيّة ، ووجوه الترجيح عند تعارض النقلة ، و حكم النسخ الوارد في السنة أو القرآن . وتحريم العمل بالقياس والاستحسان . إلى غير ذلك ممّا يصادفه المتتبّع العارف .

والأقدمون وإن اقتصروا على تدوين أخبار هذه المباحث كما هو طريقتهم في علم الفقه ، و علم الأخلاق إلّا أنّ المتأخّرين عنهم لمّا خفي عليهم جملة من الآثار ، و تراحت عندهم الأفكار ، و كثر إليهم وصول الخلاف و الاختلاف ، و احتاجوا إلى تدوين تلك المباحث في فنّ مستقلّ ، و البحث عن صحيح تلك الأخبار وفاسدها ، و ذكر بقيّة الشواهد التي عثروا عليها ، و الاعتبارات التي تنبها لها ، وأضافوا إلى تلك المباحث مباحث آخر مستحاجة إليهم إلى البحث عنها . فلم يزل يزداد تحريراً ، و

باق ، والاجماع على تقدير ثبوته بعنوان القطع فإنما يظهر منه الحجية في الجملة لا أى خبر يكون بل الاجماع واقع على أن كل خبر يكون ليس بحجة أيضاً ، والظاهر أن القدر الثابت منه حجية أخبار الثقات لاغير ، وكذا مفهوم الآية ، والاجماع الذى ادعاه الشيخ - رحمه الله - في العدة ، ويظهر حقيته من ملاحظة الرجال وغيره ، وأما الدليل الأخير ، وإن كان يثبت منه أعم من ذلك إلا أن الدليل الذى يظهر من الآية اشتراط العدالة لكن لا بالنحو الذى فهمه صاحب المدارك وشاركوه من أن خبر غير العدل ليس بحجة أصلاً ، ولا ينفعه الانجبار بعمل الأصحاب وغيره بل هو خلاف المعروف من الأصحاب كما بيناه في التعليقة ، ومع ذلك في نفسه غلط لأن مقتضى الآية العمل بخبر غير العدل بعد التثبت ، ومدار الشيعة في الأعصار والأمصا كان

→ تدقيقاً ، وبتزايده تنقيحاً ، وتحقيقاً ويكثر من جهة ذلك إشكالا ، ويصعب تحصيلاً لتعميق الأعظم فيه النظر ، وصرف الأفاضل فيه الفكر حتى انتهت النوبة إلى جماعة قصر باعهم عن الوصول إلى مبادئ تلك التدقيقات ، وانتهى نظرهم دون البلوغ إلى نهاية تلك التحقيقات وعظم عليهم الاعتراف بأن فيهم قصوراً فرموا به البريء ظلماً وزوراً ، وليت شعري كيف يجوز من له أدنى درية ومسكة أن يكون المباحث الدائرة بين النفي والاثبات بكلام شقيها فاسدة وباطلة .

وبالجملة فمن زعم أن علم الأصول شطط من القول أو فضول فقد قصر نظره عن الوصول إلى حقيقته ، ولم يساعد وسعه على العروج إلى ذروة معرفته فمجزه دعاه إلى الاعراض عما أهمله فهو كما قيل : « المرء عدو لما جهله » ، وربما كان الباعث في حق بعضهم حب الأفراد ، وإظهار الخروج عن تبعية التقليد بالوصول إلى مقام الاستبداًد ليكون مرجعاً للعباد ، ومحلاً للاعتماد ، ولقد أطال الكلام بعض علمائنا الأعلام في إبرام النقض عليهم ونقض الإبرام ، ولعمري أن وضوح المقام وظهور المرام يعنى عن كلفة البحث لذوى البصائر والأفهام . انتهى كلامه - رفع في الخاد مقامه - .

على ذلك بالبديهة فإنّ العدالة شرط في العمل بالخبر من دون حاجة إلى التثبيت لامطلقاً .

ثمّ العدالة التي هي شرط يكتفى فيها بالظنون كما أشرنا في الفائدة السادسة بل الظنون الضعيفة أيضاً مثل أنّ عليّ بن الحكم هو الكوفي بقرينة رواية أحمد بن محمد عنه لما ذكر في الرجال أنّه يروى عنه ، و أحمد يروى عن جماعة كثيرة ، وأهل الرجال ما يترصّون لذكر الكلّ ، وبالجملة المدار فيها على الظنون سواء قلنا إنّها من باب الشهادة أو باب الخبر أو باب الظنون الاجتهادية فإنّ لكلّ قائل ، و الاكتفاء فيها بالظنون من جهة أنّه لو لم يكتف يلمس سدّ باب التكليف ، وهذا بعينه وارد في جانب التثبيت أيضاً إن عمل الشيعة بأخبار غير العدول أضعاف عملها بأخبار العدول ، وكيف يكتفى في الثاني بمجرد الظنون ، ولا يكتفى في جانب الأوّل مع أنّ المانع والمقتضى في الكلّ واحد والحوال واحد ، وأيّ فرق بين اشتراط العدالة ، وغيره من الأحكام بل الخبر المنجبر بعمل الأصحاب أقوى من الصحيح من حيث هو صحيح بمراتب شتى ، وبالقبول أحرى ، وبناء الفقهاء في الأعصار والأمصا كان كذلك إلى زمان صاحب المدارك .

و ممّا ذكرنا ظهر كون الموثوق حجّة على الاطراد لحصول التثبيت الظني من كلام الموثقين ، ولأنّ الاجماع الذي ذكره الشيخ في العدة يظهر منه أنّ مراده العدالة بمعنى الأعمّ الشامل للموثوق ، ويظهر ذلك من عمل الشيعة ، ولا يظهر من الآية ما يضرّ بذلك لأنّ الظاهر من الفسق بحسب العرف ما هو بالجوارح لا العقيدة أيضاً كما حقّقناه في التعليقة على أنّ التثبيت حصل من كلامهم .

و أمّا الحسن فكثير منه يكون حجّة ، وهو الذي يظهر منه التثبيت الظني ، وكذلك القوى ، وأسباب التثبيت الظني يظهر من التعليقة وسنشير إليها مجملاً في الفائدة الثانية والعشرين وهي كثيرة من أرادها فليرجع إليها ، وهذه الطريقة طريقة المجتهدين من القدماء ، والمتأخّرين سوى قليل منهم كما أنبأناه .

فى التعليقة (٥)

الفائدة الحادى عشر :

قد عرفت أن الموضوعات الغير العبادات مرجعها إلى مثل العرف واللغة ، فلا يجوز الخروج عن المدلول اللغوى والعرفي أصلاً ، ولا مخالفته مطلقاً لكن بعض العلماء يقرءون العلوم اللغوية ويميزون بين المجاز والحقيقة ، وبين مدلول لغة العرب ، وغير مدلوله لأجل فهم الآيه والحديث ، واستنباط الحكم منهما إلا أنهم كثيراً ما يفهمونها على طبق ما رسخ في قلوبهم من فتاوى الفقهاء . مثلاً يفهمون من صيغة الأمانة الوجوب وأخرى الاستحباب ، وثالثة الأذن ، وكذا النهى ، ومن العام الخاص ، ومن الخاص العام

الملاحظة العاشرة :

أقول : قد عرفت فى الملاحظة السابعة أن الوثوق والاطمئنان من الأمور التى جرت سريرة العقلاء على العمل به ، وأنه عندهم بمنزلة العلم بل هو علم حقيقى لأن الانسان لا يجهل خلاف ما يثق به ، وقد عرفت أيضاً أن الأدلة الناهية عن العمل بالظن والدالة على حرمة العمل بغير العلم لا تصلح للردع عن العمل بالوثوق والاطمئنان .

ولو أراد الشارع الردع عن العمل به لكان عليه أن يصرح بالنهى عن العمل به ، وحيث لم يفعل ذلك فيكشف هذا عن إيمانه لسيرة العقلاء على ذلك .

وقد عرفت أيضاً أن لازم ذلك حجية الخبر الموثوق الصدور سواء كان الوثوق به من جهة رواية الثقات له أو من جهة احتفائه بالقرائن الحالية والمقالية ، وعلى هذا فلا ريب فى حجية أخبار الثقات وغير الثقات إذا حصل الوثوق به من القرائن الحالية أو المقالية ، ومن القرائن المتصلة أو المنفصلة . فإذا حصل الوثوق للمجتهد بصدور أخبار غير الثقات من جهة عمل المشهور بها أو من جهة تدوين الأعظم لها فى جوامعهم ←

ومن الخطاب بشخص خاص الجميع. مع أن أفضل ، و أنت ليستا موضوعين إلا لمخاطب واحد ، و من الحكم للرجل الحكم للمرئ و بالعكس ، و هكذا من غير قرينة في متنها ، و لامن آية أو حديث آخر .

والحاصل أن ديدنهم تطبيق الحديث على مارسخ في ذهنهم، ولا تطبيق فهمهم على الحديث ، ومع ذلك ربما يتفطنون فيعترضون على الفقهاء بمخالفتهم للنص أو الخروج عنه ، و أنهم يعملون بالقياس فيفتون بخلاف فتويهم ، ولا يتفطنون أنهم في أكثر

→ أو غير ذلك من القرائن فهو يعمل ويفتى بها ، ومن لم يحصل له الوثوق بها من هذه القرائن فهو لا يعمل ولا يفتى بها ، ومن حصل له الظن بذلك . فإن الظن لا يغني عن الحق شيئاً .

فإن قلت : فإن لم يحصل الوثوق للمجتهد ببعض أخبار الثقات من جهة الاضطراب في المتن أو من جهة اشتماله على ما يقطع بخلافه مثلاً فهل هو مع الوصف المذكور حجة أيضاً ؟ .

قلت : إن سيرة العقلاء ، وإن كانت جارية على العمل بأخبار الثقات ، وإن لم يحصل منه الوثوق الشخصي بصدقها و لكن القدر المتيقن من عملهم بها هو ما إذا لم تكن مقرونة بما يوجب تزلزلهم في صدقها ، وأما لو اقترن الخبر بما يوجب التزلزل كما ذكرت فإننا لا نقطع بجريان سيرة العقلاء على العمل به ، وإن كان المخبر به ثقة يلوعد لا . فإننا أخبر الثقة الأمين بمجيء زيد من السفر ، وأن قامته استطالت ضعف ما كان عليه قبل سفره . فإننه لا يصدق في إخباره بذلك ، ولو بالنسبة إلى أصل المجيء أيضاً .

ولكن مع هذا فقد يمكن القول بحجية مثل ذلك بإطلاق أخبار حجبية أخبار الثقات كقوله بعضهم « لا عذر لأحد في التشكيك بما يرويه عنا ثقاتنا » حيث لا تقيد فيها بعدم اقتران رواياتهم بما يوجب التزلزل . ←

المسائل يقلّدونهم ، ويفهمون الحديث على طبق فتويهم ، وأن المنشأ فيما لم يتفطنوا ، وما تفتنوا واحد ، ولو اعترض عليهم فى الموافقة و المخالفة لقالوا : هكذا هناك نفهم لكن لانفهم هنا . مع أنّ من لم يبلغ رتبتهم يعترض عليهم بعين ما اعترضوا على الفقهاء وهم يشمأزون عن اعتراضهم ، وينسبونهم إلى القصور ، ولا يتفطنون أنّ ذلك بمينه حال الفقهاء بالنسبة إليهم ، ولا يسمعون للبلوغ إلى رتبتهم . فربما كانوا يتفطنون بالمنشأ ، ونحن جرّبنا فى حال القصور وأوائل السن وحالنا الآن ، وإن كنا بعد فى

→ فإن قلت : إنّ الاستدلال بخبر الثقة على حجّية خبر الثقة لا يتم إلّا على وجه دائر .

قلت : نعم ولكن أخبار حجّية أخبار الثقات متواترة معنىً أو إجمالاً وأخص مضامينها التى يجب أن يؤخذ وإن كان الخبر الموثوق الصدور أو الصحيح الأعلاني كما قيل ، ولكن فى جملتها خبر بهذا الوصف يدلّ على حجّية خبر الثقة مطلقاً ، وإن كان مقترناً بما يوجب التزلزل فى صدقه اللهم إلّا أن يقال ويدعى انصراف أخبار الباب عن حجّية الخبر المقرون بما ذكر كما هو ليس بالبعيد .

فإن قلت : فإنّ كان الراوى للحديث إمامياً فاسقاً أو غير إمامي ولكن كان ثقة فى نقل الحديث متحرّراً عن الكذب فهل يعتبر حديثه ؟

قلت : نعم سيرة العقلاء جارية على العمل بخبر الثقة فى نقل الخبر المتحرّراً عن الكذب وإن كان فاسقاً . بل وإن كان فاسد العقيدة .

وأخبار حجّية خبر الثقة لا يراد بالثقة والثقات فيها إلّا الثقة والثقات فى نقل الحديث المتحرّراً عن الكذب بقريئة مناسبة الحكم والموضوع .

فإن قلت : فإنّ الآية الكريمة مصرّحة بوجوب التبيين والفحص عن خبر الفاسق .

قلت : نعم فبعد التبيين وثبوت كون الفاسق وفاسد العقيدة ثقة فى نقل الحديث ←

القصور لكن وجدنا بعنوان القطع أنّ الذي كُنّا نفهمه سابقاً كان فاسداً قطعاً بل وما أسوأ حالنا لو كُنّا باقين على تلك الحال . فكان فتوانا يؤثر وينتشر - نسل الله الهداية والعصمة عن الغواية بمحمد وآله - .

والحاصل أنّ الواجب على المجتهد أن لا يخرج عن متون النصوص أصلاً ورأساً إلاّ بدليل شرعي ، وأن يعرف ذلك بالدليل كيلا يكون مقلداً غافلاً ، و يجتهد إذ قد عرفت أنّ المعتمد هو ظنّ المجتهد ، وعرفت أيضاً أنّ الذي يحكم بالحق ، ويعرف أنّه حقّ هو من أهل الجنة لا الثلاثة الأخر ، و أيضاً ربما يكون الذي يفهمه بسبب ما رسخ في ذهنه يكون مبنياً على قاعدة ليس بحجة عنده إذ الخطأ غير مأمون على الظنون ، وكلّ مجتهد مكلف بما أدّى إليه ظنّه بعدما استفرغ وسعه على النحو الذي ذكرنا ، وظهر دليله أيضاً ، والدليل الذي يخرج بسببه عن النصّ بأن يتعدّى عنه

→ متحرّزاً عن الكذب غير متهم في نقل الخبر يتبين صدق حديثه، ويجب العمل بخبره بمنطوق الآية الكريمة إذ لا ريب أنّ التبيين المأمور به في الآية ليس إلاّ مقدّمة للعمل بالخبر بل قديقال بدخول الخبر الضعيف الذي عمل به المشهور في منطوق الآية أيضاً بدعوى أنّ عمل المشهور به كاشف عن اقتراءه بقرائن الصدق ، وتكون الشهرة حينئذ جابرة لضعفه ، و فيه أنّ ذلك على فرض حصول الوثوق بذلك من عمل المشهور ، وإلاّ فالشهرة إذا لم تكن حجة بنفسها فكيف تصير سبباً لعجبية ما ليس بحجة ، وكيف يكون الفاقد لشيء معطياً له ، وهل هذا إلاّ شطط من القول. نعم لا إشكال في أنّ الشهرة الروائية من مرجحات باب التعارض بتعبّد من الشارع .

وقد يستدلّ على حجّية الأخبار الحسان المنقولة عن الإمامي الممدوح من دون التوثيق بمنطوق آية النباّ بدعوى أنّ الفحص عن حال الراوي ، وإحراز كونه إمامياً ممدوحاً يكشف عن صدق حديثه ، وأنّه صادق في خبره ، وفيه أنّ مجرد كون الراوي إمامياً ممدوحاً لا يوجب الوثوق بكونه صادقاً ، ولا يكشف ذلك ←

أو وحمل على خلاف ظاهره لا بملاحظة نصّ هو الإجماع غالباً بسيطاً أو مرّكباً فلا بدّ من ملاحظة دليل الإجماع و تحقّقه ، و سنيّتها إن شاء الله .

و ربما يخرج بحكم العقل مثلا إذا و رد في امرأة اشتبه دم حيضها بالعدرة إن خرجت القطنه مطوّقة فهو العدرة إلخ نجزم أن هذا حالة جميع النساء لأنّ خلقتهنّ واحدة لا خصوصية لامرئته فيه ، و ربما يخرج بقاعدة تنقيح المناط ، وهو مثل القياس إلاّ أنّ العلة المستنبطة فيه يقينية بناء على القاعدة المسلمة عند الشيعة من كون الحسن

→ عن صدق حديثه إلاّ كشافاً ظنيّاً، وأنّ الظن لا يغني من الحق شيئاً. نعم ربّما كان المدح بحيث يوجب الوثوق بصدق الممدوح في الحديث ، و حينئذ يكون حديثه من الموثوق الصدور بل ربما يكون المدح بحيث يوجب القطع بصدق الممدوح في الحديث ، و حينئذ فيكون حديثه أقوى من حديث الموثوق ، و من حديث الموثوق الصدور كما لا يخفى .

و تحصل ممّا ذكرنا حجّية جميع الأخبار الواردة من الأئمة الأطهار سوى الأخبار الضعاف ، و سوى بعض الأخبار الحسان الذي لا يكون إلاّ مظنون الصدور و هذا المقدار من الأخبار المعتمدة كاف لانحلال العلم الإجمالي بوجود أحكام فعلية و به يقع الاختلال في مقدّمات دليل الانسداد . فلا يتم الاستدلال به على حجّية الخبر الظنّي الصدور ، و لأعلى حجّية ظنّ المجتهد كما زعمه المصنّف - قدّس سرّه - و ليكن هذا على ذكر منك حتّى يتم الكتاب .

فان قلت : فهل تختصّ حجّية أخبار الثقات ، و الأخبار الموثوق بها بباب الأحكام أو تعم الموضوعات أيضاً .

قلت : لا فرق في ذلك بين الأحكام و الموضوعات. فإنّ سيرة العقلاء جارية على العمل بها في كلّ باب ، و قد عرفت أنّ الشارع لم يردعه عن هذه الطريقة . فيكشف ذلك عن إمضاءه لطريقتهم . ←

والقبح عقليين ، وعدم جواز تخلف المعلول عن العلة التامة ، والتنقيح لا يحصل إلا بدليل يقيني شرعي فينحصر دليله بالاجماع والعقل ، و من هذا لا يذكر فقهاؤنا في كتبهم الاستدلال لآلية اسم تنقيح المناط غالباً بالمرّة لأن الحجّة في الحقيقة هي تنقيح المناط بعنوان اليقين ، و هو منحصر فيما ذكر ، وإنما قلنا بعنوان اليقين لأن الظني إن كان غير النصّ فهو بعينه القياس الحرام ، وإن كان النصّ فهو القياس المنصوص العلة ،

→ تميم :

قد عرفت حجّية أخبار الثقات ، والأخبار الموثوق بها ، والأخبار الحسان الموثوق بها من غير فرق بين الأحكام والموضوعات في ذلك ، وحينئذ فيثبت وثاقة الراوي ، والحسن المفيد للموثوق بالرواية بنص أحد من الأعلام كالبرقي ، وابن قولويه ، والكشي ، و الصدوق ، والمفيد ، والنجاشي ، والشيخ ، ونظائرهم من الثقات . قدس الله أسرارهم - بشرط أن يكون الراوي ممن في طبقة الموثوق ، وامكان معاشرته له حتى يكون إخباره بوثاقته عن حسن ، وأما إذا كان الراوي من غير طبقة الموثوق كإخبار المتأخرين بوثاقة المتقدمين عليهم . ففي قبول توثيقهم لهم إشكال ، وهو أن إخبارهم بوثاقته لعله كان عن حدس ، و اجتهاد ، وحينئذ لا تشمل أدلة حجّية خبر الثقة لأنها لا تشمل إلا إخبار عن حسن ، وقد استشكل الشيخ فخر الدين الطريحي - قدس سره - في مشتركانه في قبول توثيق النجاشي ، والشيخ بأن توثيقاتها يحتمل أن يكون مبنية على الحدس . فلا يعمد عليها ، وأجاب عنه بعض أعلام العصر بأن هذا الاحتمال لا يعنى به بعد قيام السيرة على حجّية خبر الثقة فيما لم يعلم أنه نشأ من الحدس . قال - هدّ ظله - ولا ريب في أن احتمال الحسن في إخبارهم ولو من جهة نقل كابر عن كابر ، وثقة عن ثقة موجود وجدانا .

أقول : الظاهر أن إشكال الطريحي ، وغيره في حجّية الخبر الناشئ من الحدس ناشئ من أن مفهوم حجّية خبر الثقة إلقاء احتمال تعمد كذبه لكونه متحرراً عنه ،

وفي حجّيته خلاف، قيل: بعدم الحجّية مطلقاً، وقيل: بالحجّية مطلقاً، وهو المشهور وقيل: إن دلّ دليل من الخارج على عدم مدخليّة خصوص المادة فهو حجّة، وإلا فلا، وخيرها أوسطها للفهم العرفي من دون تأمل منهم الأثرى أنّه إذا قال الطبيب لو احد : لا تأكل هذا لأنّه حلواً وحامض يعلم بلا تأمل أنّ الطيب منعه عن أكل كلّ حامض أو حلواً، وهكذا جميع استعمالهم. فيكون العموم مدلول للفظ عرفاً، وقدر أنّ الشارع يتكلم بعنوان العرف ويخاطب على طريقته، ومما يخرج بسببه القاعدة الثابتة عن نصّ مثل قولهم: إذا قصرت أفطرت، وإذا أفطرت قصرت، وهذا كسابقه وإن كان ممّا يخرج عن النصّ بملاحظة النصّ لأنّهما بعنوان القاعدة.

ومما يوجب التعدّي عن مقتضى النصّ أيضاً القياس بطريق أولى، والشبهة مجتمعة على حجّيته نعم نزاعهم في طريقها، والحق أنّه الدلالة الالتزامية. فلولم يصل إلى هذا الحد لا يكون حجّة، ولذا ورد في بعض الأخبار المنع عن العمل بعدما قال السائل: نقيس على أحسنه. هذا، وربما يكون الدلالة يقينية.

→ ومفهوم حجّية الخبر الناشئ من الحدس والاجتهاد إلقاء احتمال الخطأ فيه، وهذان المفهومان متباينان لا يمكن أن يكون الدليل على أحدهما دليلاً على الآخر، و السيرة القائمة على الاعتماد بخبر الثقة ناظرة إلى إلقاء احتمال تعمدّه في الكذب، و حينئذ لا يستفاد منها إلقاء احتمال الخطأ في الحدس. فلاتدلّ على حجّية الخبر الناشئ من الحدس، وحينئذ فيمكن أن يدعى أن سيرة العقلاء كما أنّها جارية على العمل بخبر الثقة الناشئ عن الحسّ وعدم الاعتناء باحتمال تعمدّه كذبه كذلك جارية على العمل بالخبر الناشئ عن الحدس، والاجتهاد فيما لا يحصل العلم به إلا عن طريق الخبر الناشئ عن الاجتهاد كالعلم بأحوال روات الحديث في الأعصار المتأخّرة.

تنبيه: الظاهر أنّ مؤلفي كتب الرجال من المتقدمين على الشيخ والنجاشي كانوا ينقلون في كتبهم أخبار مدح رجال الحديث، وأخبار ذمهم فحسب بلاقضاة لهم في ذلك كما هو طريقة الكشي في رجاله. فلمّا جاء المتأخّرون عنه نظروا في كتب ←

ومما يوجب التعدى أيضاً القاعدة المسلمة عندهم ككون البيئنة على المدعى واليمين على المنكر وأن النكول موجب للحكم، ومما يوجب التعدى أيضاً اتحاد طريقة المسئلتين مثل الحكم بتحريم ذات البعل بالزنا بها بسبب تحريم المعتدة بالعدة الرجعية بالزنا بها للنص على أنها بحكم الزوجة فالزوجة أولى . فإن الظاهر من الفقهاء أنه ليس بقياس أصلاً وأن المنشأ الفهم العرفي ، و هو كذلك بعد وجود ذلك النص و ملاحظته ، و يعضده تعليق الحكم على الوصف المشعر بالعلمية سيما و هذا الوصف شرط في التحريم بلاربية مضافاً إلى الاستقراء في كون حكمها حكم ذات البعل في كثير من الأحكام .

ومما يوجب التعدى أيضاً عموم المنزلة مثل أن التيمم بمنزلة الطهارة المائية ومما يوجب ذلك أيضاً عموم الشباهة كما في التشبيهات والاستعارات في مقام يظهر أن المشابهة هي الشباهة في الحكم الشرعي ، وأن الغرض أن يفهم (أن تفهيم خ ل) الراوى ذلك هذا إذ كان المجموع وجه الشبهه على حد سواء في الظهور وانصراف الذهن أو القدر الذى يكون كذلك مثل الطواف بالبيت صلوة ، والقفاح خمر ، واطلاق الخمر على

→ المتقدمين عليهم التى ألفت على هذا النمط ، وفتحوا باب الاجتهاد في معرفة الرجال فوثقوا رجال الحديث ، وضعفوه على ما يرى في رجال النجاشي ، وفهرست الشيخ - قدس سرهما - ولعل أول من ألفت في علم الرجال على هذا المنهاج كان ابن الغضائري - قدس سره - ثم سلك النجاشي والشيخ مسلك شيخهما ، وألفا رجالهما على تلك الطريقة الحديثية ، وانجر الأمر على ضياع الأصول الرجالية المؤلفة على الطريقة السالفة ، وجاء المتأخرون واعتمدوا في معرفة رجال الحديث على توثيقات هؤلاء الأعلام التى استنبطوها من تلك الأصول المؤلفة ، وعلى الأخبار المنقولة عن تلك الكتب السالفة وعلى هذا فالتوثيق والجرح عن اجتهاد واستنباط ، والأخبار عن وثاقة رواة الحديث وضعفهم عن حدس ونظر إنما نشأ ، وتمام من زمن النجاشي والشيخ وشيخهما ابن الغضائري - قدس الله أسرارهم -

النبيذ ، وغير ذلك ، و هذا أيضا منشأه الفهم العرفي .
ومما يوجب التعدى عموم البدلية مثل حكمهم في التيمم بوجوب تقديم مسح
اليمن على اليسار لأنه بدل وغير ذلك ، والمنشأه في هذا أيضا الفهم العرفي .

الفائدة الثانية عشر .

قد عرفت أنه إذا ورد حكم وارد في شخص يفهم منه الشمول للجميع لكن
لاكل مكلف بل المكلف الذى يكون من صنف ذلك الشخص : أى لا يكون متصفاً
بالوصف الذى وقع النزاع في اتحاد حكمه مع حكم ذلك الشخص أو وقع الاجماع
على عدم الاتحاد مثل أن يكون حاضراً و وقع النزاع في المسافر أو مختاراً و وقع
الاجماع في مخالفة المضطر له ، و هكذا ساير الأوصاف ، وذلك لأنك قد عرفت أن
دليل التعدى ومستنده الاجماع وهو غير متحقق في محل النزاع ، و لذلك لا يفهم
العموم بالنسبة إلى محل النزاع ، و هذا دليل على أن فهم التعدى إنما هو من
الاجماع وبواسطته ، وأما إذا خوطب جماعة مثل « يا أيها الناس افعلوا » ففيه النزاع
المشهور في أنه هل يعم غير المشافهين من الموجودين والمعدومين أم لا ، والشيعه بأجمعهم

الملاحظة الحادية عشر :

أقول : لا إشكال في أن موضوعات الأحكام إذا لم تكن من الموضوعات المستنبطة
كالصلاة ، والصوم ، والزكاة ، ونحوها . فإنها تؤخذ من العرف ، وتحمل ألفاظها على
معانيها العرفية إذا لم تكن في البين قرينة حالية أو مقالية على إرادة المعانى المجازية
ولا ريب أن نصوص الكتاب والسنة إذا تعين مفهومها بالأصول المعتبرة اللفظية
فعلى المجتهد أن لا يتعدى عن متونها إلا بدليل حاكم على ذلك مثل فهم عدم الخصوصية
من الدليل أو تنقيح المناط القطعى أو عموم العلة المنصوصة أو الألوية القطعية أو القواعد
التنزيلية ، وفي الحقيقة ليس هذا تعدياً عن النص بل في غير موارد القواعد التنزيلية
تعيين لمدلول النص ، وفي موارد القواعد التنزيلية عمل بنصوص التنزيل ، وعلى كل
حال فهذه المسائل كلها محررة في الفقه وليس ههنا محل بيانها كما لا يخفى .

على عدم العموم اللغوى ، وذلك لأن هذه الصيغة موضوعة للمشافهين. كأت و أنتم ، و
 افعل ، و افعلوا ، و افعلى ، و غير ذلك ، و لاشك في كون الكل حقيقة في الحاضرين ،
 فالاستعمال في العائنين أو الملتحق منهما مجاز قطعاً . فيتوقف على القرينة ، و لا قرينة
 إذا الكلام فيه ، و مجرد الاشتراك في التكليف لا يكون قرينة على تعميم الخطاب
 و الإرادة الأثرى أنا الآن نقول لواحد : افعل ، و لجماعة : افعلوا ، و لاشك في أننا لا نتكلم
 إلا مع الحاضرين ، و لم نرد إلا إليهم ، و لا يخطر ببالنا سواهم أصلاً و رأساً مع أننا
 نجزم من الخارج اشتراك من سواهم معهم في الكذى نقول لهم : افعلوه ، و نقطع أن
 الأئمة عليهم السلام حين ما كانوا يقولون لرجل : افعل كذا و لا امرئة افعلى كذا ، و لحاضرين
 افعلوا كذا ما كانوا يريدون إلا ما كنا نريد ، و كان مكالماتهم مثل مكالماتنا .

و جوزاً بعض الأشاعة الخطاب إلى المعدم ، و مال بمض إلى هذا المذهب
 مستد لاجواز أن نقول : افعلوا و نريد الحاضرين و الغائبين .

و فيه أنهم إن أرادوا الجواز بعنوان الحقيقة فلاشك في فساد ما عرفت ، و إن
 أرادوا بعنوان المجاز فلا نزاع في صحته بل وفي صحة استعماله في المعدمين خاصة
 أيضاً ، و لم يقل به أحد في المقام و صحته هذا إذا كانت قرينة لا بغير قرينة لأن الأصل في
 الألفاظ أن تحمل على الحقيقة إن لم تكن قرينة صارفة ، و محل النزاع هو ما ليست فيه
 قرينة بل محل النزاع ليس إلا الخطاب مع المعدم ، و ما ذكرت ليست بخطاب قطعاً بل
 غيبة أو خطاب و غيبة ، و من نازع في الغيبة ، و كيف يتصور النزاع فيها .

ثم اعلم أنه غفل بعض أعظم الفحول في المعقول و المنقول ، و قال : النزاع هي هنا
 لائمة فيه بعد أن علم الاجماع على الاشتراك في التكليف ، و ذلك لأن فيه
 ثمرة عظيمتين ديدن الفقهاء التعرض لهما :

الاولى : ما ذكره في المعالم في الدليل الرابع الذى أنى به لاجبية الأخبار الآحاد
 من أن المدار في فهم القرآن على الظنون الاجتهادية كالحديث ، و ذلك لأن الخطاب
 لو كان معنا لكتنا بحكم بأن الشارع أراد منّا ما نفهمه و ما هو الاصطلاح بيننا و بين الشارع

بل أتأمل لقبح الخطاب معنا بما لانفهمه ، وأما إذا كان مع غيرنا . فلاشك في أنه يريد من هذا الخطاب الذى يفهمه هو لا الذى يفهمه الغائبون . فعلى هذا نبذل جهدنا في استحصال مفهوم الراوى ، و حيث لا يحصل لنا العلم فنتحرى و نعمل بالاجتهاد في تحصيل ما هو أقرب إلى ظننا كما ذكرنا في الفاندة الرابعة .

والثمرة الثانية هي ما ذكرنا الآن من أن الشرط أن يكون غير المخاطب من صنف المخاطب لأنّ الاجماع إذا كان دليلاً فلا يكون في محل النزاع مثلاً إذا استدللّ الموجب لصلاة الجمعة بقوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا إذا نودى للصلاة ، الآية يجبون بأنّ الخطاب مع المشافهين ، والمشافهون كانوا يصلون مع الرسول ﷺ أومع من ينصبه ، ولانزاع في وجوب الصلوة حينئذ ، وأنّ كل من هو مثلهم في وجود المنصب من قبل الشارع له يكونون مشاركين مع المشافهين إلى يوم القيامة ، فالقدر الثابت من الاجماع هو هذا القدر خاصة لأنّ غيره محل النزاع ، وأما إذا كان الخطاب شاملاً لغيرهم إلى يوم القيامة . فلاشك في الشمول لهم من غير تقييد بوجود المنصب لاطلاق الآية .

نم إنك عرفت أنّ الحكم إذا ورد للرجل فيفهم اشتراك المرثمة معه فيه ، وإذا ورد للمرثمة فيفهم اشتراك الرجل معها لكن هذا الفهم أيضاً في الموضوع الاجماع لما عرفت أنّ المنشأ للفهم هو الاجماع ، وأما الموضوع الخلاف . فذهب بعض المتأخرين إلى اختصاص حكم كلّ بنفسه للأصل ، وربما مال آخر إلى أنّ الأصل الاشتراك إلا أنّ يثبت الاختصاص ، وربما كان بناءه على أنّ الاجماع وقع كذلك أو أنّ من الاستقراء وتتبع تضعيف الأحكام يظهر ذلك أو ممّا روى عن الرسول ﷺ أنّه قال « حكمى على الواحد حكمى على الجماعة » لكن الثبوت من هذه الأمور يحتاج إلى التأمل في أنّ الاجماع هل وقع كذلك فلا بد من التأمل ، وأن الاستقراء أى شيء يفيد ، والتأمل في الخبر بحسب السند والدلالة بأن المراد لعل الجماعة التي تكون من صنفه : أى جماعة ذلك الواحد. فتأمل لأنّه ﷺ لم يقل على جميع الأمة بل

قال على الجماعة ، وهى لفظ مقابل للواحد ، والفرق بينهما واضح على أنه لو كان المراد الجميع لزم خروج ما لا يحصى كثرة مع أن في السند ما لا يخفى ❖

❖ الملاحظة الثانية عشر :

أقول : لا ريب أن الحكم على الشخص أو الصنف بشيء لا يستفاد منه الحكم على غيرهما إلا إذا علم عدم دخالة الخصوصية الشخصية أو الصنفية في ذلك الحكم ، وإذا علم ذلك بشيء من القرائن كمناسبة الحكم والموضوع مثلاً . فلا ريب أن العلم بذلك يستلزم العلم بكون موضوع الحكم أعم من الشخص ، والصنف، وأنه الجهة النوعية فمثل قول الصادق عليه السلام لزراعة بن أعين « يا زارة إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء » حيث يعلم أن خصوصية شخصية زارة ، وخصوصية كونه عراقياً لا دخل لهما في هذا الحكم . فلا جرم أنا نعلم أن موضوع الحكم كل من خرج من شيء ، ودخل في غيره . ومثل قوله عليه السلام لمحمد بن مسلم العراقي « تصدق عن جميع من تعول ، حيث كان من المعلوم عدم دخالة خصوصية شخصية محمد بن مسلم ، ولا كونه عراقياً في الحكم . فلا جرم يعلم أن موضوع الحكم بوجوب أداء الفطرة عن جميع من يعول يعم كل مكلف ، ومثل هذا ليس عزيزاً في الآيات والأخبار بل هو كثير في مدارك الأحكام ، وفي الخطب الواردة عن النبي والوصي - صلوات الله عليهما - فترى النبي صلى الله عليه وآله وسلم يقول في حديث الثقلين المتواتر بين الفريقين « إني تارك فيكم الثقلين ما إن تمسكتهم بهما لن تضلوا : كتاب الله وعترتي ، ولا شك أن المراد بهذا الحديث الشريف ليس خصوص الحاضرين في مجلس الخطابة ، وترى الوصي يقول في خطبته يوم الفطر « أدوا فطر تكم فإنها سنة نبيكم ، وفريضة واجبة من ربكم ، ولا ريب أن المقصود به ليس خصوص السامعين ، وتتلو في القرآن الكريم « يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الخ » وليس المراد بها خصوص المسلمين من أصحاب خاتم النبيين صلى الله عليه وآله وسلم بل عامة المؤمنين إلى قيام يوم الدين .

فإن قلت : فهل ترى أنت إمكان مخاطبة المعدومين كما يراه الحضابلة ؟ ←

الفائدة الثالثة عشر :

قد عرفت عدم جواز التعدّي عن مدلول لفظ الحديث ، وتوهم بعض أن الأمر حقيقة في الطلب والفقهاء يخرجون حيث يحملون الأمر على الوجوب ، وكذا النهي محتجاً بعدم تبادر غير الطلب منهما لأن المنع عن الترك في الأول ، و عن الفعل في الثاني لا يتبادر إلى الذهن أصلاً .

وفيه أنه إن أراد مفهوم المنع عنهما فمسلم لكن المفهوم ليس جزء مفهومهما بل المصدق ، وإن أراد ماصدق عليه المنع فالحكم بعدم التبادر مكابرة كما لا يخفى فإن التبادر طلب خاص: أي بعنوان عدم الرضا بهما فيهما ، و بالجملة هو جزء عقلي يعرفه العقل في ظرف التحليل وإلّا ففى الواقع ليس إلا طبيعة واحدة كما هو الحال في الأنواع مثلاً إذا سمعنا لفظ الفرس لا يتبادر إلى الذهن سوى صورة واحدة بسيطة تنحل في ظرف العقل إلى أجزاء كثيرة كل جزء مصادق مفهوم مثل الجوهرية ، والقبول للإبعاد الثلاثة

→ قلت : حاشا وكلاً فإن المدوم بوصف كونه معدوماً لا يصلح للمخاطبة حقيقة لأن الخطاب يستدعى وجود المخاطب بالضرورة ، ولكننى أرى أن المخاطب لا يجب أن يكون موجوداً حال صدور الخطاب من المتكلم بل يكفي في صحة المخاطبة وجود المخاطب في المستقبل وصدور الخطاب باعتباره كمخاطبة الراقمين فى مكاتبتهم مع المرفوم إليهم ، و مخاطبة المصنّفين مع المطالعين لكتبهم بقولهم : اعلم ، وتأمل ، وتدبر ، ونحوها . فإنّ المخاطبة مع هؤلاء تصح ، وتمّ بعد وجود المخاطبين ، و ملاحظتهم تلك الخطابات ، و شارع الاسلام قد خاطب الناس على هذا الوجه ، وقد وجّه خطابه فى القرآن الكريم إلى من وجد ، وسيوجد إلى يوم الدين . وكذلك سلك النبى الكريم ، و أوصيائه المعصومين - صلوات عليهم أجمعين- فخطبوا الناس الموجودين ، و من يوجد منهم فى المستقبل بكلماتهم الخالدة .

على أننا لا يهمنى عموم الخطابات للغائبين والمدومين حالها بل المهم إثبات عموم الأحكام المستفادة منها ، و أنّها تتعلق بالموجودين فى المستقبل كتعلقها بالموجودين →

و هكذا ، وأما تلك المفاهيم . فلا يخطر ببالنا ، والمتبادر من الصيغتين طلب بعنوان عدم الرضا بالفعل أو الترك بل المتبادر في الدعاء والالتماس أيضاً كذلك إلا أنه لا يجب امتثالهما عرفاً ، وعند العقلاء لعدم كونهما على سبيل العلو فلا يذم تاركهما ، وهما مقيّدان به حقيقة لغة وعرفاً ، ولذا يذم تاركهما لأنّ الوجوب شرعى أو الذمّ وعدّ العصيان شرعى ، ولأنّتهما حقيقتان في القدر المشترك بين الأمر والدعاء والالتماس فظهر فساد أو هام الوجوب شرعياً أو الذمّ شرعياً أو كونهما حقيقة في القدر المشترك المزبور .

→ في حال صدور الخطابات ، وقد عرفت أنّ العرف يفهم منها العموم بالقاء الخصوصية الشخصية والصفية ، وهذا باب واسع في استنباط الأحكام من الكتاب والسنة . فما من فقيه إلا وتراه يفتي بالحكم العام ، ويستدلّ عليه بقضايا خاصة من الكتاب والسنة نظراً إلى إلقاء الخصوصية في مفاهيم العرف كما لا يخفى .

تبصرة :

ولا يخفى أنّ الخصوصية التي قلنا : إنّ العرف يلقيها ، ولا يحكم باختصاص الحكم بالمتخصّص بها هي الخصوصية الشفاهية كما إذا كان المشافه بالخطاب زيارة العراقي مثلاً . فإنّ العرف لا يبرى خصوصيته الشخصية ، وخصوصية كونه عراقياً دخيلاً في الحكم ، وكذا الخطابات القرآنية المملوءة على أصحاب النبيّ الكريم ﷺ فإنّ خصوصية كونهم أصحاب الرسول ، وأنّ الخطابات تليت عليهم لا تدخلها في الأحكام المستفاد منها في مفاهيمهم ، وفي مفاهيم العرف العام بل تعم جميع المؤمنين إلى يوم الدين .

وأما الخصوصية المأخوذة في موضوع الحكم كقوله تعالى وبآياتها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وإن كنتم جنباً فاطهروا وإن كنتم مرضى فممسوا فإنّها لتلقى بل تكون دخيلاً في الحكم كما لا يخفى .

وسياتى في الملاحظة التاسعة والعشرين مزيد بيان لذلك .

ثم اعلم أنّ صاحب المعالم ذكر أنّ الأمر في الأخبار الأئمة عليهم السلام قد كثر استعماله في التندب بحيث ارتفع الوثوق في الحمل على الوجوب .
وفيه نظر لأنّ الأصل البقاء على المعنى اللغوي حتّى يثبت خلافه ، وبمجرد كثرة الاستعمال لا يثبت مع أنّه في مبحث الحقيقة الشرعية رجّح عدم الثبوت ، وكون الألفاظ باقية على المعنى اللغوي لأصالة عدم النقل مع أنّ استعمالها في كلام الشارع في المعاني الشرعية أكثر منه في المعاني اللغوية بمراتب .

و أيضاً رجّح في مبحث العموم كون ألفاظه باقية على العموم ظاهرة فيه مع أنّ استعمالها في الخصوص إلى حدّ اشتهر أنّه مامن عام إلّا وقد خص ، ومسلم هذا عنده .
وأيضاً أكثر اللغات مجازات ، و أكثر استعمالات العرب مجازات بل الحقائق في جنبها قليلة .

و أيضاً لو تم ما ذكره لا ارتفع الوثوق بأخبارنا إن قلّمنا يوجد حديث لا يكون محمولاً على خلاف ظاهره من التخصيص والتقييد ، وغيرهما .

و أيضاً نفس المستحبات في غاية الكثرة و الواجبات في جنبها في غاية القلّة ، والرواة كثيرون غاية الكثرة ، والمعصومون عليهم السلام أيضاً كثيرون . فلو كثر الاستعمال فلا نته بالنسبة إلى كلّ واحد من الرواة وقع قليل ، فيتحقّق الكثرة ، والمعتبر فيهم الرواية كما قلنا ، وفي كلّ واحد واحد من آحاد الأوامر لم يتحقّق الكثرة حتّى يرتفع الوثوق للراوي مع أنّه ورد أيضاً عن الصادق عليه السلام أنّه قال لهشام « إذا أمرتكم بشيء فافعلوا ، والقرينة واضحة على أنّ المراد هنا الوجوب ، ومعظم المستحبات إنّما ورد عنه .

ثمّ إنّ صاحب الذخيرة تبعه في ذلك إلّا أنّه في الموضوع الذي حكم المشهور بالوجوب يقول بالوجوب معللاً بأنّهم فهموا الوجوب .

و فيه أنّ كلّ الشيعة قالوا : يكون الأمر للوجوب في كلام الأئمة عليهم السلام أيضاً فهم يفهمون كذلك البتة ، وفهمهم وحكمهم من هذه الجهة ، وأنّ متأمّل فيه

فكيف إذا حكم المشهور منهم تحكّم بالوجوب بسبب أنهم فهموا .
واعلم أيضاً أن القول بأنّ ايجاب ذى المقدمّة ايجاب لمقدمته أيضاً مطلقاً كما هو
المشهور ، وإذنا كان شرطاً كما قال بعض أوسبياً كما قال بعض خروج عن مدلول النص ، وتعدّد
عنه من غير دليل لعدم كونه مطابقة ، ولا تاضمناً ، ولا التزاماً لعدم اللزوم عقلاً و عرفاً ،
وما استدلل به على اللزوم مدخول غير تام نعم في الموضع الذى يكون قرينة فالأمر
على حسب ما اقتضاه القرينة والكلام في أنّ الأمر بالشىء هل يستلزم النهى عن الضدّ
الخاص مثل ما ذكر .

وربما توهم متوهم أنّ الفائل بوجوب المقدمّة يقول بالعقاب على تركها
عليحدة ، وليس كذلك لأنّهم قد صرّحوا بأنّ العقاب إنّما هو على ترك ذى المقدمّة
نعم الثمرة متحققة في أنّ المقدمّة لا يمكن أن يصير منهيّاً عنها ، وأنّ من نذر فعل
واجب متعدّد يكون إتيانه بالمنذور بواسطة المقدمّة أيضاً وغير ذلك . فتأمّل . ❖

❖ الملاحظة الثالثة عشر :

أقول . لا ريب في كثرة استعمال صيغة الأمر في الأخبار والآثار في إرادة
الندب منها بلانصب قرينة على ذلك كما لا ريب أيضاً في عدم جواز استعمال اللفظ
في غير معناه الحقيقي بلانصب قرينة على ذلك لما في ذلك من الإغراء بالجهل المؤدّي
إلى نقض الغرض ، وعلى هذا فقد يقال : إنّ استعمال الصيغة على هذا الوجه في الندب
علامة على صيرورتها حقيقة في الندب في عصر الأئمة عليهم السلام عصر صدور هذه الروايات
وإن كانت قبل ذلك حقيقة في الندب .

وفيه أنّ استعمال الصيغة في الندب لو بلغ إلى حدّ انصرفت الصيغة إليه عند
الاطلاق ، وصار الوجوب معنى متروكاً لهم الزم على المتكلم بها أن ينصب القرينة على الوجوب
عند إرادته منها لئلاّ يلزم الإغراء بالجهل المؤدّي إلى نقض الغرض ، وأن صار
بمحيط لم تنصرف إليه ، وكان احتمال الوجوب والندب متساويين ، لزم نصب القرينة
على إرادة كل واحد من الوجوب والندب وإلاّ أفصار السامع حيارى لا يدري المراد—

الفائدة الرابعة عشر :

إذا وقع النهي عن شيء فهل يقتضى فساد ذلك الشيء فيكون الفساد مدلولاً
التزامياً للنهي أم لا فيكون خارجاً عن المدلول والحكم به تعدى يآعن المدلول ؟ قيل :

→ منها ، وحصل نقض الغرض من استعمالها كما هو واضح .

وحيث إننا نرى استعمال الأئمة عليهم السلام صيغة الأمر في موردى إرادة الوجوب
والندب بلانصب قرينة علمنا أنها ليست حقيقة فى الوجوب مجازاً فى الندب ، ولا
حقيقة فى الندب مجازاً فى الوجوب ، ولا مشتركة لفظياً فى الوجوب والندب ، ولا محيصة
عن هذه العويصة إلاً بالالتزام بكونها موضوعة لنفس الطلب ، ولا يراد بها فى جميع
الآيات والأخبار إلاً طلب الفعل من المكلف فحسب ، وأنّ الوجوب والندب خارجان
عن مفهوم الصيغة ، وهما من أحكام الطلب . فإذا كان من يطلب من غيره شيئاً له
الولاية عليه ، ولم يرخص هو فى ترك امتثال أمره وجب على المأمور امتثال أمره عقلاً ،
وأما إذا لم يكن للأمر ولاية عليه أو كان له الولاية عليه ، ولكنّه هو رخص فى ترك
امتثال أمره . فحينئذ لم يكن امتثال أمره واجباً عقلاً بل يكون راجحاً ، و
على هذا فالوجوب والندب خارجان عن مفاد الأمر ، وإن كان الفعل المتعلق به الأمر
باعتبار عدم الترخيص ، والترخيص فى تركه يطلق عليه الواجب ، والمندوب ، ولكن
الصيغة لا يستعمل ، ولم يستعمل قط إلاً فى نفس الطلب .

ثم إنّ من ادنا بكون مفاد الأمر مطلق الطلب ليس أن مفاده الطلب بالمعنى الاسمى
بل بالمعنى الحر فى الانشائي ، وللمحققين فى بيان هذا الطلب المستفاد من هيئة صيغة
الأمر تحقيقات لطيفة علمية لا نجد فيها ما يخلو عن الاشكال ، وإنّى لأرى هنا ضرورة فقهية
لبيان حقيقة الطلب المفروض لأنّ الطلب المستفاد من هيئة الأمر يعرفه كل أحد
ويستعمل الصيغة فيه جميع الناس كل يوم وليلة فى مقادلاتهم مرآناً لا تحصى يقولون :
قم ، واقعد ، واقراء ، واكتب ، واذهب ، وارجع ، ولا تفعل كيت وكيت . فهل تراهم
لا يعرفون ما يقولون ، ولا يعلمون كيف يطلبون ؟ بلى إنهم يعرفون ويعلمون ولكنهم ←

نعم ، وقيل لا ، وقيل : نعم في العبادات دون المعاملات ، وهو المشهور ، والفساد في المعاملات عبارة عن عدم ترتب أثر شرعى أصلاً ، وفي العبادات عدم موافقة الأمر أو عدم إسقاط القضاء أو غير ذلك . فلنتكلم أولاً في العبادات :

→ لا يقدرّون على بيان ما كانوا يصنعون ، و المحققون أرادوا هنا توضيح الواضح على الأجمال فزادوه غموضاً وإشكالاً ، وإنّنى كتبت في هذا المقام تحقيقاً عميقاً ثم رأيت أنّ درجه في هذه الملاحظة يزيد في أذهان الطالبين تشويشاً واضطراباً . فأعرضت عن ذلك صفحاً .

تنبيهه :

قد عرفت أنّ مدلول هيئة الأمر ، وإن لم يكن غير طلب الفعل من المأمور ، ولكن الطلب إن كان ممّن له الولاية على المطلوب منه يجب امتثاله عقلاً إذا لم يثبت منه ترخيص في ترك الامتثال ، وهنا يلزم التنبيه على أنّ الترخيص لا يثبت إلاّ بدليل معتبر شرعاً ، ولا يثبت بفهم الأصحاب الاستحباب ، وفتوى المشهور إلاّ على القول بحجية الشهرة ، وإلاّ فمقتضى حكم العقل الحاكم في باب الامتثال هو وجوب امتثال الأمر ما لم يثبت ترخيص من الأمر في تركه ، وحينئذ فلا محلّ لكلام صاحبي المعالم والخيرة كما لا يخفى .

ثم لا يخفى أيضاً أنّ القائل بوجوب مقدّمة الواجب شرعاً ، وأنّ وجوب الشيء يقتضى النهي عن ضده الخاص إنّما يذهب إلى ذلك من جهة اعتقاده بوجود الملازمة بين وجوب الشيء ، ووجوب مقدّمته ، ومن جهة البناء على مقدّمية ترك الضدّ للضدّ وعلى المبني المذكور لا يكون القول بوجوب المقدّمة والقول باقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده الخاص تعديتاً عن مدلول النص بل هو أخذ بالمدلول الالتزامي للنص ، ومن ينكر الملازمة بين الوجوبين فهو لا يقول بوجوب المقدّمة كما أنّ من ينكر مقدّمية ترك الضدّ لفعل الضدّ لا يقول باقتضاء المذكور ، وحينئذ فأين التعدي عن مدلول النصّ .

فنقول : العبادة الواجبة لا تكون إلا مأموراً بها . فإذا ورد النهى فإمّا أن يكون بين المأمور به والمنهى عنه تساوى ، أو نبأين أو عموم مطلق أو عموم من وجه ، و الأول لا بدّ فيه من الجمع و التأويل إن أمكن وإلا فطرح أحدهما كما سيجىء في تعارض الأخبار ، والثانى لأعبار عليه ، والثالث يجمع بينهما بتخصيص العام لأنّه من جملة العام والخاص المتنافي الظاهر ، وقال بعض الأصوليين : بجواز اجتماع الأمر والنهى فيه كما في العام من وجه .

وفيه نظر لأنّ أهل العرف لا يفهمون من ذات الشيء سوى التخصيص مثلاً إذا قال المولى لعبده : أكرم عالماً ، ولا تكرم زيدا لا يفهمون منه سوى التخصيص والاستثناء كما في قوله : أكرم العلماء ، ولا تكرم زيدا لا يفهم إلا أنّه يريد من العلماء من سوى زيد لأنّه يريد إكراهم زيدا أيضاً من حيث إنّه عالم ، وعدم إكراهمه من حيث الخصوصية ، وهذا واضح على من تتبّع استعمالات أهل العرف وطريقة الفقهاء مثل آراء سورة بعد الحمد ولا تقرأ السجدة ، وصم ولا تصم يوم العيد . إلى غير ذلك ، وقد عرفت أنّ طريقة خطابات الشرع طريقة خطابات أهل العرف ولا يريد منهم سوى ما يفهمون ، وإن قلنا بأنّ الاجتماع فيه غير مستحيل عقلاً . فتأمّل .

و أمّا العموم من وجه . ففيه النزاع المشهور بين الشيعة والأشاعرة . فإنّ الأشاعرة يقولون بجواز الاجتماع . فيكون العمومان باقيين على حالهما من غير تخصيص ولا تعارض بينهما . فيكون الآتى بما فيه التصادق ممثلاً و عاصياً معاً ، و الشيعة يقولون بعدم جواز الاجتماع فيكون ما تصادق فيه العمومان بحسب ظاهر اللفظ خارجاً عن أحد العمومين قطعاً ، ويكون بينهما التعارض من وجه بنحو يكون أحدهما مخصصاً للآخر . فإن كان أحدهما أقوى بحسب الدلالة أو غيرها فيتعين أن يكون المخصص للآخر هو الآخر ، وإلا فيرجع فيه إلى الأصول والقواعد ، ولما كان في المثال الذى مثلوها وهو الصلوة في الدار المغسوبة طرف النهى أقوى من حيث الدلالة ، وبعض الوجوه الخارجية أيضاً و هو أيضاً أن دفع المفسدة أهمّ من جلب المنفعة التى يتحقق

بالطريق الآخر اختاروا الحرمة وجعلوا مادلً عليها هو المخصص للآخر ، وإن كان بعض المتأخرين اختاروا الصحة وعدم الحرمة ، وجعل الأمر بالعكس مع أن الظاهر من المسلمين كون الحرمة مجمعةً عليها عندهم ، وجمع من محققى المتأخرين اختاروا مذهب الأشاعرة ويدعون معلومية عدم استحالة الاجتماع ويقولون : إن المستحيل اجتماع المطلوب من جميع الوجوه والمبفوض كذلك ، وأما المحبوب والمبفوض من وجه فلا .

والحق ما ذهب إليه الشيعة فإن الأمر المبعث عن الله تعالى كيف يصير مقرَّباً إليه حينما هو مبعث والموجب لدخول النار كيف يصير موجباً لدخول الجنة بل المقرَّب إلى العقاب مبعث عن الثواب والمقرَّب إلى الثواب مبعث عن العقاب . فكيف يجدي تعدد الجهة ، وأيضاً إذا أراد المصلئ أن يركع في المصوب فكيف يقول تعالى له : لا تركع هذا الركوع البتة ، ولوركت لعاقبتك ويهدد ، ويخوف على الفعل ، ومع ذلك يقول له : اركع هذا الركوع أو غيره أيتها مشئت ، ولوتركت لعاقبتك ويهدد ويهدد رعلى الترك . نظير أن يقول في الكفارة المخيرة : صم شهرين أو أطعم أو أعتق ، وإلا لعاقبتك ولكن لا تختر في هذه الكفارة من بين الخصال الثلاث المذكورة خصلة واحدة منها مثل ، العتق أو الصوم أو الأطعام وإلا لعاقبتك . فإن شئنا عنها واضحة سيما بعد ملاحظة أن ما اختاره المكلف يتعيَّن كونه الواجب خاصة ، وكيف يتأتى للعاقل أن ينسب ذلك إلى حكمته تعالى فضلاً أن ينسب مثل ذلك إلى كل واحد واحد من حرركات الصلاة وسكناتها ، بل وكل واحد من أجزاء جميع ما تصادق عليه فيه عموماً كذلك . فإن ذلك مما لا يرضى عاقل أن ينسبه إلى عاقل فضلاً أن يكون حكيماً . فكيف ينسب إليه تعالى . قال بعض الأعاظم : لو قلنا بأن متعلق التكليف هو الطبيعة . فلا اشكال في جواز الاجتماع ، ولو قلنا بأنه الافراد . فلا اشكال في عدم الجواز .

وفيه نظر لأن الكلام إنما هو فيما اختاره المكلف ، وأتى به للاقتتال والنزاع في صحة كونه طاعة وعصيانياً معاً ، ولا شك في أنه الجزئى الحقيقى والشخص الواحد

الخارجي لا تركيب فيه من الطبيعتين تركيباً خارجياً. بل الموجود في الخارج ليس إلا الشخص الواحد البسيط الذي هو بعينه غضب وهو بعينه جزء من الصلاة لأن الطبيعتين في الخارج وجود كل منهما فيه عين وجود الآخر وعين وجود الفرد. فالشخص البسيط إذا كان مبعثاً عن الله تعالى فكيف يكون مقرّباً إليه تعالى مع أن قصد القرابة شرط في العبادات وفقاً من الخصم بل الاجماع والآية والأخبار فكيف يمكن قصد التقرب بفعل يكون هو بعينه وبشخصه مبعثاً عن الله تعالى بل لو قلنا بتركيب هذا الشخص في الخارج من المقرّب والمبعد فكيف يمكن أن يكون مقرّباً إليه تعالى حال كونه مبعثاً عنه .

وأيضاً الاطاعة هي الايتان بما أمر به والعصيان هنا هو الايتان بما نهى عنه ، والايتان ايجاد الشيء في الخارج ، وقدرت أن الذي يوجد المكلف في الخارج ليس إلا الشخص الواحد البسيط . فيلزم أن يكون هو بعينه مأموراً به لأن الطاعة لا تتحقق إلا بالموجود والموجود ليس إلا هو ، وهو أيضاً بعينه منهي عنه لأن العصيان لا يتحقق إلا بالموجود ومجرد الانصاف ، بوصفين ممتازين في الذهن دون الخارج كيف ينفع ولو كان ينفع لكان ينفع أيضاً على تقدير كون متعلق التكليف هو الفرد لعدم تعقل فرقا أصلاً . وأيضاً لا شك في أن هذا الشخص من القيام مثلاً تصرف في ملك الغير بغير إذنه . فيكون غضباً . فيكون حراماً لأن كل شخص من الغضب حرام عقلاً واجماعاً واستفادة من النصوص لغة وعرفاً ، ولأن أحكام الغضب يترتب على أشخاص الغضب لأعلى الطبائع وتتفاوت بتفاوتها كمّاً وكيفاً مثل الضمان واشتغال الذمة بأجرة المثل وأعلى القيم ، وأعلى الأجرتين ، ولا شك في أن ذلك الشخص من القيام بعينه جزء الصلاة وركن فيها . وأيضاً متعلق الوجوب والحرمة وغيرهما هونفس أفعال المكلفين ، وليس الموجود ثلاثة أفعال : أحدها : فعل المكلف ، وثانيها : ركن الصلوة ، وثالثها : الغضب بل الموجود ليس إلا شخصاً واحداً من فعله الذي هو غضب بعينه ، وهو ركن الصلاة ، ومما يؤيد أنه ينون العام على الخاص في العام والخاص المطلقين بل تأمل مع أن اختلاف الجهتين متحقق فيه أيضاً .

والذي أوقع الأشاعة في الوهم أنه ربما يؤمر بشيء لآلأنه مطلوب بل لآلأنه

وسيلة إلى مصلحة هي مطلوبة، ونرى أنه يتأني تلك المصلحة بذلك المأمور به وإن كان منهيًا عنه، والحاصل أن الأذى وجوبه توسلًا لامانع من أن يجتمع مع النهي بعد ما علمنا أن المصلحة تتحقق به مطلقًا إلا أنه على الطريقة المحرمة يكون حراماً أيضاً مثل إنقاذ الفریق وإطفاء الحریق، وأمثالهما فإنهما لو وقعت بوجه حرام. وحصل الإنقاذ والإطفاء تحقق تلك المصلحة قطعاً، ولا يجب أن يفرق أو يحرق تارة أخرى ثم ينقذ أو يطفىء، بعد ذلك بالنحو المشروع، وإن فعل ذلك يكون معاقباً قطعاً، وكذا الواجبات الكفائية التي هي من المعاملات مثل التجارة والزراعة، وسائر الصناعات. فإن قصد القرية لا يشترط فيها وإن فعلها بقصدها لثواب لكن لو تركها لم يعاقب. نعم لو فعلها بقصد الأجرة وغيرها فلا يستحق ثواباً وإن فعلها بقصد حرام فلا يعاقب بازاء عدم فعلها. فلا يقال له: لا شيء ما أتيت بها بخلاف العبادات بل يعاقب ويقال: لم عقدت هذا القصد الحرام، والفقهاء صرحوا في قطع طريق الحج بأن الوجوب التوسلي يجتمع مع الحرام، ومن هذا القبيل غسل الثوب والبدن أو الظروف عن النجاسة بالماء المصفوب أو بعنوان الغصب أو غير ذلك من الوجوه المحرمة، ومن هذا القبيل ما لو أمر المولى عبده بخياطة ثوب، ونهاه عن الكون في مكان خاص. فخاطه فيه بل ولونهاه من الخياطة في ذلك المكان أيضاً كما لا يخفى على المتأمل، وحيث عرفت أن الأمر والنهي لا يجتمعان فالنهي في العبادات يقضى الفساد إذا تعلق بنفسها أو بجزئها أو بشرطها المدمم الدخول في المأمور به. فلا يكون عبادة.

وأما العبادات المكروهة. فليس فيها المانع الذي ذكرناه، وذلك لأن أحد فردي الواجب المخير ربما يكون مرجوحاً بالنسبة إلى الآخر كالفصل في المواطن الأربعة والظهر في يوم الجمعة على المشهور، وغير ذلك لآمانع من أن يصل المرجوحية إلى حد يستأهل إطلاق اسم الكراهة عليه، والمرجوحية بالقياس إلى الغير يجتمع مع الرجحان في نفسه إلا أنه مرجوح بالنسبة إلى غيره حال التمكن من ذلك الغير. فالرجحان الحقيقي والمرجوحية إضافية، وعدم التضاد بينهما بين. فلا داعي إلى ارتكاب العناية

فإن هذه الشبهة ما نشأت إلا من طرق تضاد الأحكام فكما لم يكن تضاد بين الوجوب لغيره والاستحباب لنفسه بلا شك ولا شبهة كفسل الجنابة على المشهور. فإنه مستحب لنفسه، و واجب لغيره، و واجب لنفسه، و مستحب لغيره إذا كان للصلاة، والطواف المندوبين على القول بوجوبه لنفسه أو يكون مندوراً كذا لا يكون تضاد بينه وبين الكراهة للغير لعدم تعقل فرق و لشهادة الوجدان بعدم التضاد فيهما أيضاً كصلوة الصائم وقت الافطار مع منارعة النفس أو انتظار الرفقة، والفقهاء ذكروا المكره بالغير كثيراً ويثبت من الأخبار أكثر مثل الاتزار فوق القميص للصلاة واشتمال الصماء، وغير ذلك مع أن جواز تحققه بديهى. فيكفى ذلك لرفع الشبهة بلا شبهة، وبالجملة المكروهية هو الراجح الترك الجائز الفعل سواء كان رجحان تركه مطلقاً مطلوباً أو لذاته أو بالقياس إلى بدله وفرد آخر، ولا شك في أن المرجوحية بالقياس إلى الغير لا تضاد الرجحان النفسى، وإن كان في المستحب.

لا يقال: لعل الصلاة في الدار المغصوبة تكون كذلك أيضاً.

لأننا نقول: قيام الصلاة مثلاً تصرف في منك الغير من دون إذنه. فيكون بنفسه غصباً والغصب حرام بنفسه كالقتل، والزنا، وأمثالهما مع أن الحرام الاضافى وبالقياس إلى الغير ليس معناه إلا أنه حرام في صورة كذا، وبانضمام كذا، وأمثال ذلك كما لا يخفى بخلاف المرجوح الاضافى، والمرجوح إلى الغير بالنسبة إلى الغير وفى جنب الغير، وعلمه إلى ما ذكرنا نظر من قال بأن الحرمة ترجع إلى ذات الفعل بخلاف الكراهة فإنها ترجع إلى الخارج عنه. فتأمل جداً.

فإن قلت: الجمع بين هذين التكيليين غير ممكن.

قلت: لا ضرر في ذلك أصلاً لمكان تجويز الفعل والترك، كيف والمستحبات من الكثرة بحيث لا يمكننا الجمع بين عشر معشارها، ومع ذلك يكون الكل مستحباً لو أتينا بأى واحد منها يكون الآتى راجحاً، وإن كان الذى تركناه وعدلنا عنه يكون أولى وأرجح بمراتب شتى بل وإن كان واجبا على ما هو الحق من أن الأمر بالشىء لا يستلزم النهى عن الضد.

وممّا ذكرنا ظهر الجواب عن الصلاة في الأوقات المكروهة أيضاً الواسم الكراهية لأنّ الأحكام صدرت على ما هو مقتضى العادة وخارق عن العادة أن يصلى أحد جميع أوقات إمكان الصلوة ، والأشاعة عجزوا عن جوابها لأنّ استحباب الصلوة مستوعب لجميع أوقات إمكان فعلها ، ويمكن أن يقال بعنوان القاعدة : إنّ كلّ مرجوحية تحققت في فرد باعتبار خصوصية أوجبت نقصاً في قدر الرجحان الذي يكون لنفس طبيعة عبادة يستأهل إطلاق اسم الكراهة عليه . فتأمل .

الفائدة الخامسة عشر في النهي عن المعاملات :

اعلم أنّ الصلحة فيها عبارة عن ترتب الأثر الشرعي عليها من جهتها أيّ أثر يكون ، والصلحة حكم شرعي يتوقف ثبوتها على دليل شرعيّ فلو لم يكن دليل شرعيّ

الملاحظة الرابعة عشر :

أقول : لا ريب أنّ الأمر والنهي ضدّان لا يجتمعان ، وأنّ العبادة لا تكون منهيّاً عنها أبداً ، وعلى هذا فليس المراد بالنهي عن العبادة في كلام الأعلام النهي عن العبادة الفعلية بل المراد به النهي عن العبادة الشائبة التي لولا النهي عنها لكانت عبادة فعلية ، وحينئذ فيبحث عن أنّ متعلّق النهي بها هل يوجب فسادها ، و خروجها عن كونها عبادة أم تبقى على عباديتها كما كانت عليها قبل متعلّق النهي بها؟ .

ولا ريب أنّ القدر المتيقن من مصداق هذا العنوان هو ما كان عنوان العبادة مأخوذاً في متعلّق النهي بحيث يكون النسبة بينه وبين دليل العبادة الأخص المطلق كقوله ﷺ «دعي الصلاة أيام أقرئك» فإنّ النسبة بينه وبين قوله تعالى « اقيموا الصلوة» هي الأخص المطلق ، ولا شك أنّ النهي في هذه الصلوة يقتضي بطلان العبادة ويخصّص به عموم دليل العبادة ، وأما إذا لم يكن عنوان العبادة مأخوذاً في متعلّق النهي بل كان الأمر متعلّقاً بعنوان ، والنهي متعلّقاً بعنوان آخر ، وكانت النسبة بين العنوانين العموم من وجه . مثل صل ، ولا تفسب . فذلك موضوع بحث اجتماع الأمر والنهي . ←

لم يحكم بصحتها لعدم الصحة لاحتياج إلى دليل بل يكفي عدم دليل له ، وأما إذا ورد النهى عن معاملة خاصة ، وكان هناك دليل يقتضى الصحة بعمومه . فالمشهور أنه لا يقتضى عدم الصحة لأن مقتضى الصحة موجود ، والمانع عنها مفقود لعدم التنافى بين الحرمة والصحة كمن وطىء زرجته حال الحيض فإنه يلزمه المهر كاملا والعدة وصحة النسب وقيل : باقتضائه الفساد لأن أهل العرف يفهمون كذلك ، ولما ورد في بعض الأخبار من صحة عقد المملوك إذا كان بغير إذن مولاه . ثم رضى مولاه معللا بأن ذلك لأنه لم يعص الله بل عصى سيده ، وبأن الفقهاء في الأعصار والأمصا كانوا يستدلون بالنهى على الفساد .

→ و في ذلك المبحث إن قلنا بجواز الاجتماع لكون التركيب في المجمع انضمامياً فيلزمنا القول في هذا المبحث بصحة العبادة لأن العنوان الحرام في مفروض المقام بالنسبة إلى العبادة الواجبة يكون كالحجر المضموم في جنب الانسان . فكما يجوز اجتماع الوجوب والحرمة فيه في مقام التشريع . فكذلك يجوز الجمع بينهما في مقام الامتثال ، وذلك لأن أحد المنضمين غير الآخر حقيقة ، والتعبير بالجمع والاجتماع هنا من باب المسامحة ، ولا فرق في ذلك بين وجود المندوحة وعدمها . نعم في مورد المندوحة يحكم العقل بلزوم إتيان الواجب غير منضم إليه الحرام ، وحينئذ فإن أطاع العقل فقد أفلح ونجى ، وإن أتى به منضمّاً إليه الحرام فقد خلط عملاً صالحاً ، وآخر سيئاً . فمضى الله أن يتوب عليه إن الله غفور رحيم ، ويكون حاله كمن صلى الصلوة الواجبة ونظر حالها إلى الأجنبية واستمع إلى الغناء المحرم .

وفي صورة عدم وجود المندوحة يقع التزاحم بين جهتي الوجوب والحرمة في مقام الامتثال ، ولا محيص عن إعمال قواعد باب التزاحم ، وأنها مذكورة في محلها . وإن قلنا : بالامتناع بزعم كون التركيب في المجمع اتحادياً . فلا جرم إنه يقع التعارض بين دليلي الوجوب والحرمة بالنسبة إلى محل الاجتماع ، ولا بد من إعمال قواعد ذلك الباب ، وهي أيضاً مذكورة في محلها . ←

و فيه أنهم كثيراً ما يصرّحون بأن النهي لا يدلّ على الفساد . فربّما توهم التناقض في كلامهم ، و ليس كذلك لأنّ الموضوع الذي يستدلّون به على الفساد هو الموضوع الذي يكون مقتضى الصحة منحصرأ في مثل أحلّ الله البيع وأوفوا بالعقود وأوف بالعهد ، و تجارة عن تراض ، و ذلك لأنّ أحلّ الله لا يقتضى صحة البيع الذي ليس بحلال بل مقتضاه صحة البيوع التي لم يرد النصّ بحرمتها لأنّ الحلال و الحرام متضادان قطعاً ، و الحلية تدلّ على الصحة بالالتزام ، و ذلك لأنّ مقتضى عقد البيع ومعناه نقل المبيع إلى المشتري بإزاءه نقل الثمن إلى البائع ، و كانوا يعاملون

→ ثم إنّ المحقق الأستاذ النائيني - قدّس سرّه - كان يرى في مثال الصلوة في الدار الغصية أنّ المطلوب في صلّ لما كان صرف الوجود ، و يكون إطلاقه بديلاً ، و أنّ المطلوب في لا تقصّب لما كان هو الاجتناب عن مطلق الغصب ، و يكون إطلاقه شمولياً . فلا جرم أنّ إطلاق الأمر يقيد باطلاق النهي ، و ذلك لأنّ الاطلاق الشمولى يوجب خروج الأفراد عن كونها متساوية الاقدام في الاطلاق البدلي فيختلّ بذلك مقدّمات الحكمة في طرف الأمر .

و عندى في ذلك إشكال : وهو أنّ الاطلاق الشمولى كما يوجب خروج الأفراد عن كونها متساوية الاقدام في الاطلاق البدلي و تختلّ بذلك مقدّمات الحكمة في ناحية الأمر . فكذلك الاطلاق البدلي في ناحية الأمر يوجب خروج الأفراد عن كونها متساوية الاقدام في الاطلاق الشمولى ، و تختلّ بذلك مقدّمات الحكمة في ناحية النهي ، و لافرق بينهما في ذلك . نعم لو كان أحدا الاطلاقين بالوضع ، و الآخر بمقدّمات الحكمة كان ما بالوضع مخالفاً بمقدّمات الحكمة في الطرف الآخر دون العكس كما لا يخفى .

و على هذا فيبقى التعارض بحاله ، و لا محيص عن إعمال قواعده ، و بعد إعمالها فإن كانت النتيجة تقديم جانب الأمر تخييراً أو تعييناً . فلا إشكال في صحّة العبادة ، و إن كانت تقديم جانب النهي . فلا ريب في فسادها لأنّ تقديم جانب النهي في مقام التعارض -

كذلك ، وواضع الصيغة هو العرب والله تعالى أمضاه بقوله « أحلَّ الله البيع » ، وكذلك «أوفوا بالعقود» ومقتضاه صحة البيع الذى يجب الوفاء به ، والحرام لا يجب الوفاء به لكونه يعاقب بفعله فكيف يعاقب بترك الوفاء به . فالظاهر أن أهل العرف يفهمون التنافى بين هذين . فتأمل ، وكذا الكلام فى أوف بالعهد .

وأما تجارة عن تراض فهو مستثنى عن أكل الأموال المنهية عنه . فمعناه أن هذا ليس بحرام فهو نقيض صريح لقوله تعالى : حرام ، والحاصل أن المنهية عنه ليس له مقتضى للصحة . فلا يمكن الحكم بالصحة ، وقد عرفت أن عدم المقتضى كاف لعدم الصحة مضافاً إلى أصالة بقاء الحكم السابق ، ولو كان له مقتضى للصحة غير أمثال ما

→ معناه سقوط الأمر ، ومع سقوطه كيف يكون الفعل المنهى عنه بلا أمر عبادة و إطاعة .

فإن قلت : نعم لا يكون الفعل بلا أمر عبادة بمعنى إطاعة الأمر ، ولكن يكفى فى كونه عبادة إتيانه لمجرّد رجحانه الذاتى ، وكونه واجداً لملاك الأمر كما ذهب إليه بعض الأعلام فى مبحث الضدّ .

قلت : إذا فرضنا سقوط الأمر بالتعارض . فمن أين يستكشف وجود الملاك حتى يكون سبباً لعبادة الفعل ، ثم كيف يتقرّب بالمبغوض والمبغوض لا يتقرّب به .
تنبيهه :

اعلم أن مقتضى القاعدة عدم الفرق فى فساد العبادة على القول بالامتناع بين صورة العلم والعمد ، وبين صورتي الجهل والنسيان ، وذلك لأنّ تعارض الدليلين على القول بالامتناع ، وترجيح جاب النهى على القول به أمران واقعيان لا يرتبطان بعلم المكلف وجهله ، ولا بذكره ونسيانه ، وحينئذ . فدليل النهى بناء على ترجيحه يقيّد بإطلاق دليل الأمر بغير صورة اجتماعه مع النهى كما أنّ دليل الأمر بناء على ترجيحه يقيّد دليل النهى بغير صورة اجتماعه مع الأمر ، وعلى فرض التكافؤ يتساقط الدليلان إن لم يكونا من الخبرين المتعارضين ، وإن كانا منهما فبأيهما أخذت من باب التسليم وسعك . ←

ذكر لم يكن النهى مانعاً عن الصحة . نعم هو منافع لخصوص المقتضيات المذكورة . فالفرق بين مانحن فيه ، وبين العبادات أن النهى هنا منافع لهذه المقتضيات بالنفس الصحة ، وللمقتضى آخر لا يكون مثل هذه ، وإن اقتضاه الفساد إنتما هو في هذه الصورة لا مطلقاً ، وأنه لا يقتضى الفساد واقعاً بل غايته عدم حكمنا بالصحة واقعاً ، والحكم بالفساد ظاهراً استصحاباً للحالة السابقة بخلاف العبادات فإنه يقتضى الفساد فيها دائماً واقعاً لاستحالة الاجتماع ومنافاته لنفس الصحة هناك .

هذا مع أنه ربما يظهر من النهى في خصوص المقام أنه لا يترتب عليه الصحة

→ فإن قلت : إن مقتضى القاعدة وإن كان كما ذكرت ولكن الظاهر تسالم الفقهاء قديماً وحديثاً على صحة الصلاة في الدار المغصوبة عند الجهل بالغصبية أو نسيانها فما الوجه في ذلك ؟

قلت : لعل الوجه فيه استنادهم إلى قاعدة لاتعاد المحكمة على سائر القواعد الأولية .

فإن قلت : فإن ظاهرهم التسالم على ذلك في باب الوضوء أيضاً .

قلت : يمكن أن يكون استنادهم في ذلك الباب إلى حديث الرفع . فتدبر .

وأما العبادات المكروهة فلا خلاف بين الأصحاب - في أن النهى التنزيهي لا يقتضى فساد العبادة المنهى عنها ، وإلا لم يوجد عبادة مكروهة أصلاً ، وقد وجد في الشريعة منها شيء كثير ، وحينئذ فلا مجال للإشكال في أصل وقوعها ، وفي عدم اقتضاء النهى كذلك فسادها ، وإنما الإشكال في كيفية تصويرها وأنه كيف يجتمع الأمر والنهى وإن كان تنزيهياً في شيء واحد مع مانع من وجود التضاد بين الأحكام الخمسة كلها . فنقول : إن العبادات المكروهة تنقسم على قسمين : فمنها ما كان متعلق النهى فيها عنواناً غير عنوان العبادة ، ويكون النسبة بين العنوانين العموم من وجه . فهذا القسم داخل في باب اجتماع الأمر والنهى موضوعاً ، وحينئذ فإن قلنا في ذلك الباب بجواز الاجتماع . فلا إشكال في صحة العبادة ههنا كصحتها هناك كما لا يخفى . ←

لكن هذا بمعونة القرينة ، وأما الرواية فلا تدلّ على المطلوب أصلاً إن حملنا العصيان على قسم خاص لا اشتراط الخصوصية وعدم معلوميتها ، وإلا فلا شك في أن عصيان السيد عصيان الله بل الأمر بالعكس بأنّه عصى الله ، ولم يعص سيّده لأنّ العصيان معناه مخالفة الأمر والسؤال في الرواية لم يقع إلا عن تزويج العبد بغير إذن السيّد، والمفروض أنّه لم يقع من السيّد نهى نعم هو عصى الله في هذا العقد لأنّ الله تعالى أمره بعدم التصرف بغير

→ وإن قلنا في ذلك الباب بالامتناع ووقوع التعارض بين الأمر والنهي التحريمي في مورد اجتماعهما . فقد يمكن الحكم بعدم وجود التعارض بين دليلي وجوب العبادة والنهي التنزيهي عنها لأنّ التعارض هناك إنّما كان من جهة تدافع الدليلين واقضاء كلّ منهما خلاف ما يقتضيه الآخر لأنّ الأمر بالطبيعة كان يقتضى جواز الاتيان بها ولو في ضمن المجمع ، والنهي التحريمي كان يقتضى عدم جواز الطبيعة المنهى عنها ولو في ضمن المجمع ، ولا محالة كان يقع التدافع بين إطلاق دليل الأمر وإطلاق دليل النهي التحريمي من حيث اقتضاءهما جواز الاتيان بالمجمع ، وعدم جواز ذلك ، وهذا بخلاف النهي التنزيهي ، فإنّ دليل الوجوب وإن كان يقتضى جواز الاتيان بالطبيعة ولو في ضمن المجمع ولكن دليل النهي لا يقتضى عدم جواز ذلك لأنّ المفروض أنّ النهي تنزيهي ، وهو لا يقتضى المنع من الفعل ، وعدم جوازه بل يقتضى جوازه ، وحينئذ فلا تدافع بين الدليلين ولا تعارض بينهما . هكذا أفاد المحقق الأستاذ النائيني - قدّس سرّه - .

ولكن عندي في ذلك تأمل وإشكال لأنّ الوجوب والكراهة كما اعترف به الأستاذ - قدّس سرّه - ضدّ أن لا يجتمعان ، وحينئذ فإذا قال المولى : صلّ مثلاً فمقتضى إطلاق كلامه هذا وجوب الصلوة ولو في مواضع التهمة ، وإذا قال : لا تكن في مواضع التهمة . فمقتضى إطلاق كلامه ذلك كراهة الكون في مواضع التهمة ولو بالاشتغال بالصلاة ، وعلى هذا فيجتمع الوجوب والكراهة في محل واحد ، وهو الصلوة في مواضع التهمة والمفروض أنّهما ضدّ أن لا يجتمعان . ←

إذن السيد المفتى به عند جميع الفقهاء ليس إلا الوقوع بغير إذن السيد . فالمراد من العيصان هو الوقوع بغير الإذن ، ولا شك في أن العمومات يقتضى صحة هذا العقد كالفضولي مع أنك قد عرفت أن المسئلة مفروضة فيما إذا كان هناك دليل شرعى يقتضى الصحة . فالمراد من قوله : لم يعص الله إن فعل العبد موافق لقول الله الذى يقتضى الصحة غاية ما في الباب أنه وقع بغير إذن السيد ، ولو كان السيد هو المعقود عليه ، ووقع العقد عليه بغير إذنه يكون العقد صحيحاً إن شاء أمضى ، وإن شاء فسخ . فكذا العقد على

→ نعم على فرض عدم وجود التضاد بين الأحكام الخمسة أو بين الوجوب والكراهة منها في مرحلة التشريع أو القول بكون التركيب في تلك المرحلة انضمامياً وأن الاتحاد متعلقى الأمر والنهى إنما هو في مرحله الامتثال دون التشريع . فلأمانع من ذلك ، ويجوز اجتماع الوجوب والكراهة كما يجوز على ذلك اجتماع الوجوب والحرمة أيضاً ، ولكن المفروض خلاف ذلك كما لا يخفى .

و العجب أنه - قدس سره - بعد ما اعترف بوجود التضاد بين الوجوب والكراهة ، و بعد بناء الكلام على القول بالامتناع ، و كون التركيب اتحادياً في مرحلة التشريع جوز اجتماع الوجوب والكراهة في محل واحد وقال : وذلك لا ينافى التضاد بين الوجوب والكراهة . فإن التضاد بينهما إنما يمنع عن اجتماعهما في أمر واحد شخصي ، و رأى أن الوجوب والكراهة في العبادات المكروهة لم يجتمعا في واحد لأن الوجوب لم يتعلق بعين ما تعلق به النهي الكراهتي لا بالنصوصية ، ولا بالاطلاق الشمولي بحيث ينحل إلى جميع الأفراد ، والوجودات التي تفرض للطبيعة بل تعلق الأمر بالطبيعة على نحو صرف الوجود ، وتعلق النهي الكراهتي بالطبيعة على نحو مطلق الوجود . فلم يجتمع الكراهة مع الوجوب حتى يلزم اجتماع الضدين ،^(١)

أقول : وهذا البيان لو تم فإنه يقتضى عدم وجود التضاد بين الوجوب ←

عبده لانتحاد دليل الصحة ، ومقتضاه . فالرواية تدلّ على عدم اقتضاء النهى الفساد في المعاملات كما عليه المعظم ، وأما فهم العرف . فلا شبهة في أنهم في كثير من المواضع

→ والكراهة ، وجواز اجتماعهما في مرحلة التشريع ، وهو خلاف ما التزم به ، وخلاف ما بنى عليه الكلام كما هو واضح .

هذا كله فيما كان متعلق النهى فيه عنواناً غير عنوان العبادة ، و كان النسبة بين العنوانين العموم من وجه ، وأما ما كان متعلق النهى فيه نفس عنوان العبادة مع قيد زائد ، و كان النسبة بينه و بين عنوان العبادة الأخص المطلق كقول الشارع : صلّ ، ولا تصلّ في الحمام أو قوله : صم ولا تصم يوم العاشورا . فإن كان الأمر بالعبادة على نحو الاطلاق البدلى ، و كان المطلوب منه صرف وجود الطبيعة كالمثال الأوّل . فإن قلنا بعدم التضاد بين الوجوب والكراهة لأنّ الأمر الوجوبى باطلاقه يقتضى الرخصة في إتيان الواجب فى ضمن أى فرد من الطبيعة ، ولو فى ضمن الفرد المكروه ، و النهى التنزيهى لا ينافى هذه الرخصة ، و على هذا فلا تدافع بينهما ، و يكون مثل الصلوة فى الحمام واجباً ومكروهاً .

وإن قلنا بوجود التدافع بينهما لأنهما ضدّان لا يجتمعان ، فحينئذ لا محيص من الالتزام بتقييد إطلاق دليل الوجوب بدليل الكراهة ، والقول بوجوب الصلاة فى غير الحمام ، وتصحيح الصلوة فى الحمام بالملاك ، و قصد الرجحان الذاتى ، وقد أصرّ المحقق الأستاذ هنا أيضاً بأنّ النهى التنزيهى عن العبادة لا يقتضى تقييد متعلق الأمر بغير مورد النهى لأنّ الأمر الوجوبى باطلاقه يقتضى الرخصة فى إتيان الصلوة فى الحمام ، والنهى التنزيهى لا ينافى هذه الرخصة ، و قد عرفت أنّ هذا البيان لو تمّ لا يقتضى عدم التضاد بين الوجوب والكراهة ، و هو خلاف مبنى الكلام ، و خلاف ما اعترف به هو فى المقام .

ولكنه - قدس سرّه - كان يرى أنّ الوجوب والكراهة وإن كان بينهما التضاد ولكن الضدّان إنّما لا يجتمعان فى محلّ واحد ، وهما لا يجتمع الوجوب والكراهة فى محل واحد لأنّ الأوّل يتعلّق بالطبيعة على نحو صرف الوجود ، ولا يتعلّق ←

لا يفهمون بل ربما يفهمون جريان الصحه فى الموضوع الذى يفهمون سبق الإشارة إلى منشأه . وأنهم يسمعون الفقهاء يقولون : فسدلتنى النبى ﷺ فيتوهمون ما

→ بجميع حصصها على نحو الشمول والسريان، والأمر المتعلق بالطبيعة كذلك لا يقتضى أزيد من الرخصة فى إيجاد الطبيعة فى ضمن أى حصّة، وهذا لا يتنافى النهى التنزيهى عن حصّة خاصة منها لأنّه أيضاً يقتضى الرخصة فى ذلك .

أقول : إذا علم تعلق الأمر بشيء على نحو صرف الوجود . فجاوز إتيانه فى ضمن كل فرد منه من حيث انطباق طبيعة الشيء عليه حكم عقلى يعتبر فى مقام الامتثال ، و إذا منع مانع من إتيانه فى ضمن فرد من الأفراد يقع التزاحم بين المانع والممنوع فى مقام الامتثال ، وهنا لا محيص عن إعمال قواعد التزاحم على ما يبين فى محلها .

وأما إذ لم يعلم أن الشارع أراد صرف وجود أى شيء مثلاً أراد صرف وجود الصلوة أو صرف وجود الصلوة فى الحمام . فمقتضى إطلاق الأمر بالصلوة أنه أراد صرف وجود مطلق الصلوة ، ولو كان فى الحمام ، وهنا يعارضه النهى التنزيهى بناء على تضاده معه، وهذه المعارضة إنما تقع فى مقام التشريع دون مقام الامتثال ، ولا محيص هتامن تقييد إطلاق دليل الوجوب بغير مورد الكراهة لأن المفروض أن دليل الكراهة أخص من دليل الوجوب على الإطلاق . هذا إذا كان الأمر بالعبادة على نحو الإطلاق البدلى ، وأما إن كان على نحو الإطلاق الشمولى كالمثال الثانى . فلا إشكال فى معارضة كراهة النهى التنزيهى له بناء على تضادهما ، ومقتضاها تقييد إطلاق الأمر بغير مورد النهى لكون النهى أخص مطلقاً ولازمه عدم استحباب صوم يوم العاشور ، وصحة الصوم فيه إذا قصد به رجحانه الذاتى ، وحمل الكراهة على الكراهة الاضافية كما صنعها المحقق المازن - قدس سره - أو على الكراهة الذاتية أو على الارشاد كما صنعه غيره خلاف مقتضى القواعد والأصول . فإن مقتضاها تخصيص العام بالخاص وتقييد المطلق بالمقيّد كما لا يخفى .

يتوهم بعض العلماء ٥ .

الفائدة السادسة عشر :

إذا ورد الأمر في مقام الحظر فالمتبادر منه نفي الحظر لأزيد ، وكذا في مقام توهم الحظر ، والنهي أيضاً كذلك إذا ورد في مقام الوجوب أو توهم الوجوب . فالمتبادر منه نفي الوجوب ، وأيضاً الأمر بشيء مع انتفاء شرطه غير جائز على الله تعالى ، وما

الملاحظة الخامسة عشر :

اعلم أن الظاهر بقرينة الحال كون النهي عن المعاملة إرشاداً إلى فسادها كما أن الظاهر من النهي عن إيجاد الشيء في المركب كونه إرشاداً إلى مانعيته ، وكما أن الظاهر من الأمر بشيء في المركب كونه إرشاداً إلى جزئيته للمركب كل ذلك بقرينة الحال ، وهذا إذا لم يعلم كون النهي تكليفيًا ، وأما إذا علم ذلك من إجماع أو غير إجماع . فإن النهي التكليفي عن المعاملة سواء تعلق بالسبب أو المسبب لا يثبت به فساد المعاملة بل قد يستفاد منه الصحة لأن النهي التكليفي لا بد وأن يتعلق بالمقدور . فإذا تعلق بالمعاملة سبباً كان أو مسبباً دل ذلك على كون ما تعلق به مقدوراً للبعد .

إن قلت : نعم ولكن الفقهاء - قدس أسرارهم - ما زالوا قديماً وحديثاً يستدلون على فساد المعاملة بالنواهي الواردة في الشريعة عنها ، وقد ادعى المرتضى - قدس سره - إجماعهم على ذلك .

قلت : نعم ولعلمهم يستنبطون ذلك من ظهور النواهي بقرينة الحال في الإرشاد إلى الفساد في المعاملات كما ذكرنا .

هذا ، ولكن المحقق الأستاذ النائيني - قدس سره - فصلهنا بين تعلق النهي بإيجاد المعاملة بالمعنى المصدرى كالنهي عن البيع وقت . فرأى فيه عدم دلالة النهي على الفساد ، و بين تعلقه بها بالمعنى الاسم المصدرى بمعنى بالنقل والانتقال كبيع المسلم والمصحف للكافر . فرأى فيه دلالة على الفساد لأن النهي عن المعاملة على هذا -

ورد في إبراهيم عليه السلام فإنه من باب البداء الذي تقول به الشيعة: أي ظهر على إبراهيم عليه السلام أنه ما موربذبح إسماعيل عليه السلام. ثم بدا لله تعالى في ذلك: أي ظهر من الله تعالى عدم إرادته ذلك من قبيل الذي بداله في أمر، وإلا فالبداء الحقيقي محال على الله تعالى عند الشيعة أيضاً. و البداء الذي يقولون من باب يمحو الله ما يشاء ويثبت.

ثم أعلم أن زيادة وقت الواجب عن مقدار أدائه، وهو الواجب الموسع لا إشكال فيه لأن عدم العقاب في ترك الواجب في جزء من ظرفه لا يستلزم عدمه في تركه كما أن مكان الفعل إذا كان موسعاً كعرفة للوقوف لا يصدق على ترك الوقوف في جزء من أجزائها أنه ترك الوقوف فيها إلا أن يكون ترك نفس الوقوف مع أن الواجب هو الذي يكون العقاب على تركه في الجملة، وهذا القدر كاف في الخروج عن المستحب، ولا شك أن الواجب ليس منحصراً في المضيق والفوري بل ليس منحصراً في الجزئي الحقيقي كما هو مقتضى شبهتكم لأن ترك الكلّي إنما هو بترك جميع

→ الوجه يوجب خروج المعاملة عن سلطة المالك، ومن شرايط صحة المعاملة السلطنة، وعدم حجر المالك، و على ذلك بنى عدم جواز بيع منذور الصدقة ومشروطها في ضمن العقد أو نذر البيع من زيد أو شرط ذلك.

أقول: وفيه أن المراد بخروج المعاملة عن سلطة المالك إن كان خروجها عنها وضماً وعدم صحة المعاملة مع الأمر و النهى عنها. فهذا أول الكلام، و إن كان المراد خروجها عنها تكليفاً بمعنى أنه يحرم عليه النقل والانتقال تكليفاً فهذا لعله يدل على الصحة إذ لا معنى لتحريم الشيء على المكلف إلا إذا كان مقدوراً له، و حينئذ فالقول بدلالته على الفساد بخروج المعاملة بذلك عن سلطة المالك شطط من الكلام كما لا يخفى.

وربما يستدل على فساد المعاملة المنهى عنها بالنهى التكليفي ببعض الأخبار المعللة لعدم فساد نكاح العبد بدون إذن مولاه بأنه لم يبع الله، وإنما عصى سيده—

أفراده دون بعضها ، ولذا يكون النهى مفيداً للفور والتكرار دون الأمر شيئاً وصرح في المقام بوحدة المطلوب وعدم الفورية . فتأمل .

ومما ذكر ظهر أنه لإشكال في الواجب التخييري أيضاً لأن الواجب وإن كان عند الشيعة هو خصوص كل واحد منهما كما هو مقتضى الأدلة إلا أنه يكفي العقاب في الجملة ، والأشاعة بأولونه إلى وجوب أحدهما ، ويرجعونه إلى الوجوب العيني ، ويلزمهم إنكار التخييري حقيقة ، وعلى رأى الشيعة يسقط الوجوب عن الآخر بعد فعل أحدهما كالواجب الكفائي ، وإن كان في الكفائي يكون العقاب على الكل عند الترك .

ثم اعلم أن الواجب قد يكون لنفسه كالصلوة ، وقد يكون لغيره كالوضوء ، وقد يكون لهما معا كالإيمان ، والواجب لغيره أعم من أن يكون شرطاً خارجاً كالوضوء أو جزء كالحمد للصلوة ، والواجب لنفسه يكون العقاب على ترك نفسه ،

→ مثل ما رواه الكليني في الصحيح في وجهه ، و الصدوق في الموثق بابن بكير عن زرارة عن الباقر عليه السلام سئل عن مملوك تزوج بغير إذن سيده . فقال : ذلك إلى سيده إن شاء أجازته وإن شاء فرق بينهما . قلت : أصلحك الله تعالى - إن حكم بن عيينة وإبراهيم النخعي ، وأصحابهما يقولون : إن أصل النكاح فاسد ، ولا يحل إجازة السيد له . فقال أبو جعفر عليه السلام : وإنه لم يعص الله ، وإنما عصى سيده فإذا أجاز فهو له جائز ، وتقريب الاستدلال به واضح ، ولكن اعترض على الاستدلال بهذه الرواية جماعة من المحققين : منهم المحقق الماتن - قدس سره - و حاصل الاعتراض هو أن الاستدلال بها عليه إنما يصح لو أريد بالعصيان فيها العصيان التكليفي ، ولكن هذا غير معلوم ، لاحتمال كون المراد به العصيان الوضعي بمعنى تزوج العبد بدون إذن السيد وإجازته التي كانت شرطاً لصحة تزوجه ، وعلى هذا فمعنى قوله عليه السلام : إنه لم يعص الله وإنما عصى سيده هو أن العبد لم يتزوج على غير الوجه الشرعي ، وإنما تزوج بدون إذن سيده . فإذا أجاز سيده ذلك فهو له جائز ، وهذه الضحيحة أو الحسنة بابراهيم بن هاشم من أدلة صحة النكاح الفضولي بعد الإجازة . ←

والواجب لغيره يكون العقاب على ترك ذلك الغير كما صرح به الفقهاء . فعلى هذا يصح ما ذكره الفقهاء من أن الوضوء مثلاً بعد دخول الوقت واجب لغيره إلى أن يصلّى المصلّى ثم يرتفع الوجوب ، ويبقى الاستحباب النفسى إذ لا مانع حينئذ من تعدد الوضوء الواجب لتلك الصلوة إذا توضعاً . ثم أحدث ثم توضعاً لها لاتصاف الكل برجحان الفعل والعقاب على ترك مشروطه كما أن أجزاء الفعل اتصافها بالوجوب باعتبار رجحان الفعل والعقاب على ترك المجموع بل في الشرط أيضاً يمكن أن يكون العقاب على ترك المجموع من الشرط والمشروط إذ المطلوب شرعاً هو المجموع ، من حيث المجموع ، ولعل هذا هو مراد الفقهاء مع أنه يمكن أن يقال : بعد الحدث يرتفع وصف الوجوب للغير ويبقى الاستحباب النفسى كما أن جزء العبادة ربما يصير كذلك بأن يرتكب لا تمام العبادة ثم يرفع اليد عنه ، و يخرب اضطراراً . فتأمل

→ ثم إن الماتن - قدس سره - رأى عدم جواز إرادة العصيان التكليفى من العصيان فيها إذ على هذا الفرض يكون عصيان السيد عصيان الله . فلا يصح أن يقال : إنه لم يعص الله ثم استدرك أيضاً بأن العصيان لو أريد به التكليفى لا ينطبق على مفروض الرواية لأن العصيان التكليفى معناه مخالفة الأمر والنهى ، وفي السؤال لم يفرض أن السيد نهى عن تزوج عبده بل المفروض أنه تزوج بدون إذن سيده ، و حينئذ فلا معنى لقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ : وإتباعى سيده . هذا محصل اعتراضهم على الاستدلال بالرواية على فساد المعاملة المنهى عنها .

أقول : لا ريب في ظهور قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ : «إنه لم يعص الله» في مخالفة النهى التكليفى كما لا ريب في عدم إمكان حمل قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ : «وإتباعى سيده» على هذا الظاهر من الجملة الأولى ، وذلك لعدم نهى السيد عن تزوج عبده في مفروض السؤال بل المفروض هو أنه لم يأذن له في التزوج لأنه نهاه عن ذلك ، وحينئذ فلا يمكن حمل العصيان في الجملة الأخيرة على العصيان التكليفى ، ولا بد من حملها على العصيان الوضعى ، والتزوج بدون إذن السيد ، ويلزم أيضاً الأخذ بظهور العصيان في الجملة -

لكن يشكك الأمر على القائل بأنه بعد كل حدث يجب الطهارة وجوباً موسعاً لا بتضييق إلا بتضييق وقت العبادة أو مظنة الموت ، وأن كل وضوء يتوضئو المكلف بسبب الحدث لابد من أن ينوي فيه نيئة الوجوب لكونه واجباً لنفسه ، وكذا الغسل . وجه الاشكال أنه لو لم يتطهر عقيب الأحداث سوى ما يظن الموت بعده ، و ما يتضييق بتضييق العبادة لا يكون عليه عقاب أصلاً ، ولو تطهر عقيب كل حدث حدث يكون آنياً بواجبات لا تحصى فكيف يتحقق واجب لنفسه لا يكون على تركه العقاب أصلاً ولا يمكن أن يقال إنه بعد الحدث يصير الطهارة السابقة عليه لغواً محضاً أو مستحباً ، ويرتفع صفة الوجوب إذ لا شك في أنه عبادة صحيحة فإن الغسل الواقع بعده حدث كيف يمكن أن يقال : إنه لغو بوجوب أو مستحب . فإنهم لا يقولون بهما مع أن الحكم بكونه لغواً خلاف المعلوم من الأدلة أيضاً ، وأيضاً أكثر الطهارات سيما الوضوء لا يكون عند تضييق وقت العبادة ولا مظنة الموت بل عند

→ الأولى في العصيان التكليفي ، ولا مانع من ذلك كما هو واضح .

فإن قلت : نعم ولكن ذلك خلاف مقتضى وحدة السياق فإنها تقتضى حمل العصيان في الجملتين على معنى واحد ، وحيث لا يمكن حمل العصيان في الجملة الأخيرة على العصيان التكليفي لعدم نهى السيد عن تزوج عبده حتى يصح ذلك . فلا بد من حمله في الجملة الأولى على العصيان الوضعي حتى لا ينتلم الوحدة السياقية .

قلت : وحدة السياق وإن كانت تقتضى ذلك ولكن ظهور العصيان في العصيان التكليفي وعدم إمكان إرادته في الجملة الأخيرة أيضاً لا ينكر ، وحينئذ فيدور الأمر بين حفظ الوحدة السياقية وحمل العصيان في الجملتين على العصيان الوضعي أو حفظ ظهور العصيان في العصيان التكليفي في الجملة الأولى ، و صرف النظر عن ظهور السياق في إرادة المعنى الواحد من العصيان في الجملتين ، ولا ريب أن ظهور العصيان في العصيان التكليفي أقوى من ظهور السياق كما لا يخفى .

الظنّ الغالب بالبقاء بل وربما يفعل لحدث آخر مثل الوضوء لجماع الحامل والنوم، وكذا الغسل، و اعلم أنه ربما يطلق الوجوب على كون الشيء شرطاً لشيء، ويعبر عنه بالوجوب الشرطي. ❦

الفائدة السابعة عشرة :

اعلم أن الأمر وغيره من الخطابات إذا علق على شرط يدل ذلك على أنه عند انتفاء الشرط ينتفى الحكم، وذلك لأن مفاد كلمة إذا مثلا الشرطية: أي شرطية شيء لشيء هذا بحسب اللغة أو العرف معا، ومقتضى معنى الشرط انتفاء المشروط عند انتفائه، ولا فرق بين أن يكون مفاد الكلمة الاسميّة أو الفعلية أو الحرفية مثل اعط زيدا درهماً بشرط أن يكرمك، أو الشرط فيه أو أن يكرمك، أو يشترط فيه أن يكرمك، أو أن أكرمك، أو إذا أكرمك، ومما ذكر ظهر أن حكم المفهوم عام كما هو المعروف من المشهور لأن المعنى الشرطية أنه كلما انتفى الشرط انتفى المشروط مع أنه لو لم يكن الشرط بالنسبة إلى كل فرد فرد لزم أن لا يكون الشرط هو ما ذكر. بل مع شرط آخر أو بانضمامه مثلاً في قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ «إذا كان الماء قد ذكر لم ينجسه شيء» لزم أن لا يكون الكريّة فقط شرطاً بل كون الماء جارياً مثلاً شرط آخر أو جزء شرط، ويؤيده أيضاً أن المطلق يرجع إلى العموم في اثبات الأحكام. فتأمل. وقيل: بعدم العموم للمفهوم مستنداً لبعدم اللفظ الدال عليه، ولأن تحقق المخالفة في الجملة يكفي لتحقيق فائدة أداة الشرط.

❦ الملاحظة السادسة عشر:

أقول: إن المحقق الماتن - قدس سره - جمع في هذه الفائدة مباحث عديدة لا ارتباط بينها، وسمّاها فائدة ثم أشار في كل منها إلى مذهب إليه واختاره، وأشار أحياناً إلى مذهب إليه الشيعة، ولكن لم يحقق فيها شيئاً فكان فيها كالمفهرس، ولمّا لم يكن هذه المباحث من مهمّات مباحث الأصول أعرضنا عن التحقيق فيها كما أعرض هو عن التحقيق فيها.

و فيه أن كلمة الشرط يدلّ على العموم كما عرفت وفائدة الشرط إن أردت تحقّقها من حيث الشرطية . فقد عرفت أنّها تفيد العموم ، ولابدّ وبلا مناسبة للمخالفة في الجملة بالنسبة إلى الشرطية المطلقة ، وإن أردت تحقّقها من حيث إنّه زيادة في كلام الحكمين ، والزيادة لا بدّ لها من فائدة من غير خصوصية كون الفائدة هي الشرط . فمع أنّه غلط هو بعينه كلام منكر حجبية المفهوم، ولا خصوصية له بحكاية المخالفة .

ثم اعلم أنّ المفاهيم كلّها حجة مثل مفهوم الحصر و هو مفهوم - ما - وإلا - و مفهوم - إنّما - و غيرها ، و مفهوم الغاية مثل صوموا إلى الليل ، و مفهوم العلة نحو الأعراب ، يتمون الصلوة لأنّ بيوتهم معهم ، و مفهوم المدد مثل أقلّ الحيض ثلاثة أيّام و سبعة لا يقصرون الصلاة إلّا مفهوم الصفة و مفهوم اللقب ، والدليل في الكلّ الفهم اللغوي والعرفي بحيث لا تأمل فيه ، و أمّا مفهوم الصفة . ففيه إشعار لأنّ تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعلية . فيكفي لجعله مؤيّدأ و يخرج شاهداً ، و بأدنى قرينة يصيره دالاً و أمّا مفهوم اللقب . فهو أضعف من مفهوم الصفة إذ ليس فيهما دلالة لأنّ إثبات الشيء للشيء لا ينفي ما عداه وليس في الأخير إشعار أيضاً .

و بالجملة معنى كون المفهوم حجة أنّ للمنطوق دلالة و حكماً ، و للمفهوم دلالة أخرى و حكماً آخر . فعلى القول بالحجبية يتحقّق حكمان من دالتين ، وعلى القول بعدمها ليس إلّا حكم واحد من دلالة واحدة .

فإن قلت : على ما ذكرت من حرمة التعدّي عن مدلول الحديث . فالمنكر للحجبية إن تعدّي في المنطوق ، و جعل حكم المفهوم موافقاً للمنطوق . فقد تعدّي عن مدلول الحديث ، و عمل بالقياس الفاسد عند أهل السنّة أيضاً لعدم الجامع بل وجود الفارق . فإنّه إذا قال : في الغنم السائمة زكاة . فلاشك في أنّ المنصوص هو السائمة لا المعلوفة أيضاً . مع أنّه لا تأمل في أنّ الحكم يرجع إلى القيد . فكيف يتعدّي و يقول بأنّ المعلوفة أيضاً كذلك ، و إن لم يتعدّ و يقتصر على المنصوص . فلاشك في أنّه يحكم بأنّ الزكاة في السائمة فقط . فأىّ نزاع بينه وبين القائل بالحجبية ، وكذا الكلام في مفهوم الشرط وغيره .

قلت : إنّه يقتصر على المنطوق المنصوص قطعاً ، والنزاع في أنّه هل الشارع قال بعدم الزكاة في المعلوفة في القول المذكور . فإذا ورد خبر في أنّ المعلوفة فيها الزكاة يكون معارضاً لهذا ، ويذهب إلى الترجيح أو الجمع ، وإذا قال : ليس في المعلوفة زكاة . فهل قال في السائمة زكاة . فيكون هذا دليلاً على ثبوت الزكاة فيها كما أنّه دليل على النفي في المعلوفة وهذا كله على قول من قال بالحجّية أو أنّه ما قال سوى أنّ السائمة فيها الزكاة ، وأما المعلوفة . فهو ساكت عن حكمها . فيحكم بعدم الزكاة فيها من جهة عدم جواز التعدّي ، وعدم دليل آخر ، وأنّ الحكم الشرعي لا بدّ له من دليل ، وأنّه إذا لم يكن دليل . فالأصل عدمه ، وإذا وجد دليل على أنّه في المعلوفة أيضاً زكاة يحكم به أيضاً من دون تأمل لعدم المعارض له أصلاً ، وإذا قال : ليس في المعلوفة زكاة . فلا يدلّ على سوى نفي الزكاة عن المعلوفة خاصة لأنّ في السائمة زكاة . فلا يحكم بالزكاة في السائمة بمجرد هذا بل يحكم بأنّ الأصل عدم الزكاة فيها . فلا زكاة فيها أيضاً إلاّ أنّ يدلّ دليل من الخارج ، وهذا كله على قول من لم يقل بالحجّية ، وكذا الكلام في سائر المفاهيم . فافهم ، ولاتوهم .

ومن المفاهيم مفهوم الموافقة مثل مفهوم قوله تعالى «ولا تقل لهما أف» ، ولانزاع في حجّيته نعم وقع النزاع في طريق دلّته ، والمعتبر عندهى الدلالة العرفية ، و دوران الحجّية معها ووجهه ظاهر ❖ .

❖ الملاحظة السابعة عشر :

أقول : لا اشكال في دلالة القضية الشرطية على الثبوت عند الثبوت منطوقاً ، وإنّما الاشكال والخلاف . في دلالتها على الانتفاء عند الانتفاء مفهوماً ، والظاهر أنّ الاشكال في دلالتها على الانتفاء عند الانتفاء ناش من الاشكال في مقدار دلالتها بحسب المنطوق . فالقائلون بدلالتها على الانتفاء عند الانتفاء يرون أنّ مفاد القضية الشرطية هو تعليق الجزاء على الشرط تعليق المعلول على علته المنحصرة ، ولا شك أنّ لازمه انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط

والقائلون بعدم دلالتها على الانتفاء عند الانتفاء يرون أنّ مفادها ليس إلاّ تعليق —

الفائدة الثامنة عشر :

لاتزاع بيننا في عموم الجمع المحكى باللام كالنكرة في سياق النفي ، وسائر ألفاظ العموم مثل كل ، و من ، و ما ، و متى ، ومهما ، و أمثال ذلك ، والنكرة في سياق الاثبات لانفيد العموم لغة ، و ربّما تفيد بمعونة القرينة ، وهي كون الكلام مفيداً للسامع . فلا يحمل على غير المعين ، ولا قرينة على إرادة معين . فلا بدّ من العموم لكن مثل هذا العموم ينصرف إلى الأفراد الشائعة لأزيد منها ألا ترى أن من قال : بيع هذا بنقد أو بالنقد لا يحمل إلا على النقود الشائعة الغالبة بخلاف ما إذا قال : بأى هذا

→ الجزاء على الشرط ، وثبوت الملازمة بينهما ثبوتاً ، و أمّا كون تلك الملازمة على نحو الملازمة بين المعلول وعلته المنحصرة فليس من مفادها . فإذا قال الله سبحانه «وإن كنتم جنبا فاطهروا» فليس معناها أن سبب وجوب الغسل ينحصر في الجنابة . وعلى كل حال فدلالة القضية الشرطية على انتفاء الثاني عند انتفاء المقدم إنما تدور مدار دلالتها على كون الشرط علة منحصرة للجزاء ، وعلى القائلين بوجود المفهوم لها إثبات دلالتها على ذلك ، وإلا فإن المنكر لذلك له أن يمنع دلالتها على الملازمة بين الشرط والجزاء ملازمة المعلول لعلته المنحصرة .

ثم إنهم استدأوا على أن المفهوم من القضية الشرطية هو كون الشرط علة منحصرة للجزاء بوجوده أضعفها انصراف الطبيعة إلى أكمل أفرادها ، وأن الملازمة بين المعلول وعلته المنحصرة أكمل أفراد الملازمة المستفادة من الجملة الشرطية .

وفيه منع ذلك صغرى وكبرى لعدم كون الملازمة بين المعلول وعلته المنحصرة أكمل من غيره ، وعدم انصراف الطبيعة إلى أكمل أفرادها . فهل ترى أن المولى إذا قال : أكرم الإنسان ينصرف الإنسان في كلامه إلى الإنسان العالم الحكيم ، وأن الإنسان إذا قال : رأيت إنساناً ينصرف إلى ذهن السامع أنه رأى عالماً ربانياً؟! .

و أقواها ظهور القضية الشرطية في تعليق الجزاء على الشرط ، وترتب عليه ترتب المعلول على علته ، ومقتضى اطلاقها انحفاظ التعليق والترتب في جميع حالات الشرط وطواريه سواء سبقه شيء آخر أو قارنه أو لم يسبقه ولم يقارنه وهذا هو معنى ←

نقد يكون ، و من لايفرق بين العمومين كثيراً ما يخرّب الفقه ، وربما يختار النكرة توغلاً في الإبهام ، و تحصيلاً للعموم على سبيل البدلية بالنسبة إلى أى فرد كان ، و إن كان من الأفراد النادرة نعم إن أريد منها العموم الاستغراقي بمعونة القرينة لاجرم لايتعدى عن الأفراد الشائعة ، و يكون عمومها فيها خاصة و المعنى حينئذ مجازي

→ كون الشرط علة منحصرة للجزاء ، وإلا فلو لم يكن الشرط علة منحصرة ، وكان هناك علة أخرى للجزاء فلو سبقت العلة الأخرى الشرط المذكور في القضية لكان الجزاء مترتباً على تلك العلة لا على الشرط ، ولو قارنته لكان ترتب الجزاء على وجود كليهما ، وعلى هذا فمقتضى الإطلاق كون الشرط علة منحصرة للجزاء ، ولاشك أن لازمه الانتفاء عند الانتفاء . فتدبر جيداً .

ثم إن القضية الشرطية إذا كانت موجبة كلية فإن مفهومها يكون سالبة جزئية ، وإذا كانت سالبة كلية يكون مفهومها موجبة جزئية .

وذلك لأن السلب الكلي ينتقض بالإيجاب الجزئي كما أن الإيجاب الكلي ينتقض بالسلب الجزئي ، وعلى هذه القاعدة فمفهوم قولهم عَلَى الْمَاءِ « إذا كان الماء قدر كره لم ينجسه شيء » هو أن الماء إذا كان أقل من الكره ينجسه شيء ، ولا يكون مفهومه كما ذكره الماتن عاماً وإلا لزم أن يكون نقيض السالبة الكلية موجبة كلية ، وهو كما ترى .

فإن قلت : إن المباحث الفقهية والأصولية لا تبتنى على القواعد المنطقية وإنما تبتنى على الظواهر العرفية ، ولا ريب أن الظاهر من منطوق الحديث المبارك عموم السلب لأن النكرة في سياق النفي تفيد ذلك ، ولا يراد بها سلب العموم ، و حينئذ فينحل المنطوق إلى قضايا متعددة بتعدد أفراد الشيء المقصود وهي النجاسات المعهودة ، وقول الامام عَلَى الْمَاءِ « لا ينجسه شيء » يكون بمثابة لا ينجسه البول ، ولا ينجسه العذرة ، ولا ينجسه الدم ، وعلى هذا فلاشبهة أن مفهوم هذا المنطوق يكون إذا لم يبلغ الماء قدر كره ينجسه البول ، و ينجسه العذرة ، و ينجسه الدم إلى آخر النجاسات . ←

لاحقيقي ، وقيل : العموم الذى في المفرد المحكى باللام من هذا القبيل في المواضع التى له عموم فيها ، وقيل : هو موضوع بحسب اللغة للعموم ، وربما قيل : هو موضوع للمعاني الأربعة المشهورة على سبيل الاشتراك ، والقرينة المذكورة معينة للاستغراق .

→ قلت : نعم منطوق الحديث وإن كان عموم السلب لاسلب العموم ، ولكن المفروض أن سلب العموم علق على كون الماء كراً ، وحينئذ فإذا لم يكن الماء كراً فذلك العموم المعلق ينتقض ، وينتفى بانقضاء ما علق عليه من الكرية ، ولاشك أن السالبة الكلية ينتقض بالموجبة الجزئية .

والعجب من الشيخ الأعمش حيث إنّه - قدس سرّه - حاول أن يفرق بين العام المجموعى ، وبين العام الاستغراقى . فرأى أن الأول إذا كان سالبة [كقول القائل لا تأكل كل السمك] فإنه ينتقض بالإيجاب الجزئى ، وأما العام الاستغراقى . فحيث إنه ينحل إلى قضايا بعدد أفراد العام . فلامحالة يكون لكل قضية مفهوماً عليحدة وإذا كان سالبة فإنه ينتقض بالإيجاب الكلى . قال في كتاب الطهارة : « والقول بإهماله : أى إهمال مفهوم الصحاح : إذا بلغ الماء قدر كراً لم ينجسه شيء » ، ضعيف في الغاية منشأه توهم كون كرية الماء علة لعدم تنجسه بجميع النجاسات لعدم تنجسه بكل فرد لكن ظاهر السياق هو الثانى . فانتفاء الكرية يوجب تنجسه بكل فرد لأن النفى عن كل فرد يفرض من النجاسة إذا استند إلى الكرية انتفى بانتفائها وليس هذا من قبيل إذا أصبحت زيدا فلا تخف لقيام القرينة في المثال ، فكأنه حسب أن القضية الشرطية إذا كان جزئها عاماً استغراقياً فإنها تنحل إلى شرطيات ، وحينئذ فلا ريب أن لكل شرطية مفهوم عليحدة ، ولكن لا يخفى أن الانحلال في ناحية الجزاء لا يوجب انحلال القضية الشرطية إلى شرطيات بل الموجب لانحلال القضية إلى شرطيات هو الاستغراق والانحلال في ناحية الشرط كقول على عليه السلام « من كان على يقين فشك فليمض على يقينه . فإن الشك لا ينقض اليقين » فإنه يعم كل من كان على يقين فشك لأن الشرط إذا كان له العموم الاستغراقى أو ما هو بمنزلة -

والحق أنّها موضوعة لتعريف الجنس لأنّ لفظ المفرد وضع للجنس ، واللام موضوعة للتعريف ، والاشارة . فيكون المعنى الحقيقي الجنس المعرف . فإذا حمل الحكم الشرعى عليه يكون ظاهراً في دوران الحكم مع الطبيعة في أى فرد يتحقق

→ من الاطلاق الشمولى يعم جميع أفراد الشرط ، ويثبت الجزاء بشبوت كل فرد منه ، وينتفى الجزاء بانتفاء كل فرد منه ، والجزاء إذا كان سالبة كلبية سواء كان على نحو العموم الاستقرافى أو المجموعى فإنّه ينتفى بانتفاء الشرط ، وينتقض بالايجاب الجزئى كما عرفت .

وههنا ينبغي التنبيه على أمور :

الاول : إذا تعددت القضايا الشرطية ، وكان الجزاء واحداً كقولهم **وَإِذَا خَفِيَ الْأَذَانُ فَاقْصِرْ** ، وإذا خفى الجدران . فقصّر ، فحينئذ لا يمكن أن يكون كل شرط علّة تامّة منحصرة لحصول الجزاء . فلا بدّ حينئذ من تصرف في ناحية الشرط إمّا بحمل الشرط في القضيتين على العلّة الناقصة ، وجعل العلّة المستقلّة مجموع الشرطين أو بحمله على العلّة المستقلّة غير المنحصرة ، وجعل العلّة أحد الأمرين . فعلى الأوّل فلا بدّ لحصول الجزاء من حصول الشرطين ، ولا يكفى حصول أحدهما ، وعلى الثانى يكفى حصول أحدهما ، وحيث لا ترجيح لأحد الاحتمالين . فلا محيص من إعمال الأصول العملية ، وفي المثال المذكور لا محيص من إجراء استصحاب الحالة السابقة من القصر أو الاتمام .

وقديتوهم أنّ التعارض يقع في مفروض المقام بين المنطوق كل قضية ، ومفهوم الأخرى فيخصّص مفهوم كل قضية بمنطوق القضية الأخرى ، وهو خلاف التحقيق لأنّ المفهوم تابع للمنطوق . فلا يمكن التصرف فيه بدون التصرف في المنطوق . فإذا فرضنا أنّ مفاد المنطوق هو كون الشرط علّة تامّة منحصرة للجزاء ، ولازمه الانتفاء عند الانتفاء فكيف يمكن القول ببقاء المنطوقين على حالهما من الدلالة على العلّة التامة المنحصرة ورفع اليد عن المفهومين السنا قلنا إذا شططا ؟ ←

تلك الطبيعة . فيكون ظاهراً في العموم مثل أحل الله البيع ، وكذا إذا طلب ترك الطبيعة لأنّ تركها بترك جميع أفرادها ، وإذا طلب إيجاد تلك الطبيعة يكفى في الامتثال إيجاد فرد من تلك الطبيعة ، وإذا أريد فرد من الطبيعة . فهو كقولك : بيع هذا بالنقد ، والمراد بالطبيعة هو المعنى المتبادر من اسم الجنس . فإن لم يكن مطلقاً

→ وحينئذ فالحق أنّ التعارض الأصلي ليس بين منطوق كل قضية مع مفهوم القضية الأخرى حتى يرفع اليدعن المفهومين بواسطة المنطوقين بل التعارض الأصلي إنّما يكون بين المنطوقين لأنّ منطوق كل واحد من القضيتين يقتضى كون شرطه علة تامّة منحصرة للجزاء . فأمّا كون كل شرط علة تامّة فهو بمكان من الامكان ، وأمّا كون كل منهما علة منحصرة للجزاء أو كون أحدهما علة تامّة ، والآخر علة تامّة منحصرة فهو غير معقول ، وعلى هذا . فيقع التعارض بين كون أحدهما علة تامّة منحصرة وكون الآخر علة تامّة ، وإن قد عرفت أنّ ظهور الشرطية في العملية التامة وظهورها في العملية المنحصرة كليهما بالاطلاق . فلا وجه لتقدم أحدهما على الآخر ، وحينئذ فيتساقت الاطلاقان ، ويرجع إلى الأصول العملية .

ولكن الانصاف أنّ دلالة الشرطية على علية الشرط للجزاء عرفاً لا تنكر ، وذلك لتبادرها منها في العرف ، وحينئذ فيكون دلالتها عليها بالنصوصية ، وأمّا دلالتها على العملية المنحصرة . فقد عرفت أنّه لا وجه لها إلاّ اطلاق ترتب الجزاء على الشرط وهو يتوقف على عدم البيان على كون شرط آخر علة للجزاء . فإذا كان الشرطية الأخرى نصّاً على علية شرطه للجزاء . فلا جرم أنّها تكون بياناً على عدم انحصار علة الجزاء في الشرط المذكور في الشرطية الأولى ، وكذلك الأمر في العكس ، والحاصل أنّ لكل شرطية دالتان : دلالة على كون شرطه علة تامّة للجزاء ، وهذه الدلالة ليست بالاطلاق ، ولا تحتاج إلى مقدّمات الحكمة بل هي دلالة عرفية انصرافية أو سياقية كما قيل ، ودلالة على كون الشرط علة منحصرة للجزاء ، وهي دلالة اطلاقية تتبع مقدّمات الحكمة ، وتنمى بانتفائها ، وحينئذ فإن تعدّد الشرط وانحدّ الجزاء ←

منصرفاً إلى الأفراد الشايعة فالعموم لغوى ، وإلا فعرفى ، وستعرفها وقولهم : الرجل خير من المرتنة جعله من قبيل الأول بجعل المراد كل فرد منه خير من كل فرد منها من حيث الطبيعة خاصة لا ينفع في الأحكام الشرعية في إفادة العموم إذ كونه خيراً من الحيثية المذكورة لا يقتضى كون كل فرد منه خيراً إذ ربما كان الخصوصية مانعة. فإننا قلنا : البيع من حيث الطبيعة حلال لا يقتضى حلية كل فرد فرد منه على الإطلاق ، ولذا لم يجعل في علم المنطق كل قضية طبيعية محصورة كلية . بل جعلوا

→ ودل كل شرطية على عليتها شرطها لجزائها بطل إطلاق الشرطية الأخرى لأن الظهور الإطلاقي يتوقف على عدم البيان والظهور الوضعى أو العرفى الانصرافى أو السياقى كلها بيان على المراد من المطلق فيختل به مقدمات الحكمة ، وهذا أصل كل فى باب تعارض الأدلة . فكلمتا تعارض ظهور لفظى مع ظهور إطلاقى . فإن الظهور اللفظى حاكم بل وارد على الظهور الإطلاقي كما لا يخفى .

ثم إنك ترى الفقهاء - رضوان الله عليهم - كذلك يفعلون فى مختلف أبواب الفقه : فى موجبات الوضوء . فى نواقض الوضوء . فى موجبات الغسل . فى موجبات التيمم . فى موجبات إعادة الصلوة . فى مفطرات الصوم . فى موجبات الكفارات والديات وفى جميع الأشباه والنظائر ، وهذا من أقوى الشواهد على ما ذكرناه . فلاحظ .

الثانى : لا ريب فى أن إثبات شىء لشيء لا ينفى ذلك الشىء عما عداه كما لا ينفى ما عداه عن ذلك ، ولكن لا ريب أيضاً فى أن الحكم المجموع لشيء لا يسرى إلى ما عداه ، وينتفى بانتهاء موضوعه ، وعلى هذا فإن حكم على شىء بحكم ، واعتبر فيه قيد من الأوصاف والأعراض ، ومن الزمان والمكان فإن الحكم ينتفى بانتهاء أحد قيوده المعتمدة فى موضوعه ، ولكن هذا لا ينافى ثبوت سنخ الحكم لفاقد القيد بدليل آخر . مثلاً إذا دل الدليل على حجبية البيئنة العادلة فى الموضوعات . فلا شبهة فى أن هذا الحكم لا يثبت للبيئنة الفاقدة لوصف العدالة ، ولكن إذا دل دليل آخر على حجبية البيئنة الفاقدة للوصف إذا أفادت الوثوق والاطمئنان . فإنه لا ينافى ذلك . ←

كلاً منهما قسماً برأسه مغايراً للآخر . فتدبر .

و بالجمله إذا قلنا : الانسان كذا شرعاً مثلاً يظهر منه أن كل فرد منه كذا
و كذا الحال في الجنس المنطقي ، والصنف مثل الرجل كذا فإن مرادنا من الجنس
مايعم الكل ، وإن كان الجنس لغويًا . فالعموم لغوي مثل الكلب نجس والخنزير
حرام ، وإن كان له أفراد متعارفة شائعة حاضرة في الأذهان و أفراد نادرة بعيدة عن

→ ولا يعارضه كما لا يخفى .

وبهذا الاعتبار نقول : لا مفهوم للموصف يعني لا تدل القضية الوصفية على
انتفاء سنخ الحكم عند انتفاء الوصف ، وكذا الحكم المغيبي بغاية ، وإن كان ينتفى
عند حصول غايته ، ولكن هذا لا ينافي ثبوت سنخ الحكم بعد الغاية بدليل آخر ، و
بهذا الاعتبار نقول : لا مفهوم للغاية يعني لا يدل الحكم المغيبي على انتفاء سنخ
الحكم عند حصول الغاية .

الثالث : لا يخفى أن عدة من أعلام أصول الفقه ذكروا في باب المفاهيم
مفهوم الحصر بالأدوات « كما نما ، ولا ، وإلا » وأمثالهما ، ومن المعلوم أن مفهوم
الحصر ليس من المفاهيم المبحوث عنها في هذا الباب لأن المفهوم في هذا الباب إنما هو
حكم غير مذكور أو حكم لغير مذكور كما فسّر بذلك ، والمفهوم من الحصر بالأدوات
حكم مذكور . فمثل قول أبي جعفر لزرارة « لانعاد الصلاة إلا من خمس . . . » قد
ذكر فيه وجوب الإعادة من الخمس ، وعدم وجوبها من غيرها ، وعلى هذا فلا وجه
لذكره في هذا الباب .

ولكن شيخنا المحقق الأستاذ الحائري - قدس سره - حاول في « الدرر »
أن يجعل دلالة الاستثناء على اختصاص الحكم بالمستثنى منه ، وثبوت نقيضه بالمستثنى
من المفهوم المقابل للمنطوق . فقال فيها :

بقي هنا شيء وهو أن الدلالة التي أشرنا إليها هل هي داخلية في المنطوق أو
المفهوم ، وهذا وإن كان خالياً عن الفائدة إذ ليسا بعنوايتهما مودراً لحكم من الأحكام ←

الأذهان بحيث لا ينصرف الذهن من إطلاق لفظ ذلك الجنس إلا إلى خصوص الشايمة المتعارفة. فالإطلاق ينصرف إليها كما حققناه عند الجمع بين قولهم : التبادر علامة الحقيقة، وقولهم : إن الإطلاق ينصرف إلى الأفراد الشايمة. فعلى هذا يكون العموم عرفياً و متعارفاً ، وربما يرجع الثاني إلى الأوّل بالاجماع في الموضوع المجمع عليه مثل طهوية الماء المستحيل من الهواء ، وغير ذلك مما لا تحصى كثرة ، وربما يتحقق

→ إلا أنه لا بأس بذكر ذلك . فنقول :

قولنا : أكرم العلماء إلا زبداً يشتمل على عقداً إيجابياً وسلبياً ودلالة العقد الإيجابي بعد خروج زيد على وجوب إكرام باقى العلماء دلالة المنطوق ، ودلالة العقد السلبى على إثبات نقيض ذلك الحكم فى المستثنى دلالة المفهوم إذهى لازمة لخروج المستثنى عن تحت الحكم المتعلق بالمستثنى منه كما أن دلالته على حصر مورد وجوب الإكرام فى الباقى ، وحصر مورد نقيضه فى المستثنى أيضاً داخله فى المفهوم . فإن ذلك كله لازم المعنى المستفاد من أداة الاستثناء بالمطابقة ، وهو خروج المستثنى عن تحت الحكم السابق على وجه الحصر ، وإن جعلنا كلمة إلا زبداً قرينة على إرادة وجوب إكرام الباقى على وجه الحصر من العقد الإيجابى . فتكون دلالة العقد الإيجابى للنقيض على حصر مورد وجوب الإكرام فى الباقى داخله فى المنطوق و دلالته على ثبوت نقيضه للمستثنى داخله فى المفهوم المستفاد من حصر وجوب الإكرام فى غيره . انتهى كلامه - طاب ثراه -

أقول : إذا كان منطوق أداة الاستثناء إخراج المستثنى عن حكم المستثنى منه فقط . فإن قلنا : بوجود الملازمة بين خروج المستثنى ، وثبوت نقيض الحكم المستثنى منه له . فلا محالة يدل الاستثناء على ثبوت نقيض حكم المستثنى منه للمستثنى بدلالة الالتزامى ، وعلى هذا فيكون للاستثناء مفهوم بالمنى الاصطلاحى المقابل للمنطوق ، وأما إن لم نقل بوجود الملازمة بينهما ، وقلنا : بإمكان خروج المستثنى عن حكم المستثنى منه ، وعدم كونه محكوماً بنقيض حكمه فحينئذ دلالة الاستثناء إلى أعلى خروج

الاجماع في أمثال بعض الأفراد مع تأمّل في البعض الآخر، وهذا أيضاً يرجع إلى الأوّل في المتأمّل فيه أيضاً بناء على أن أمثاله داخل في العموم قطعاً . فكذلك هذا لظهور كون المراد من العموم ما يشمل غير المتعارف الشايح أيضاً . فالأصل بقاء العموم على ظاهر لفظه مثل ماورد من اشتراط الصلاة بالطهور ، و كونه واجباً لها . فعلى تقدير كون الأفراد الشايحة منها هي الوضوء من البول والغايط والنوم، والغسل من الجنابة

→ المستثنى عن حكم المستثنى منه ، ولا يكون الاستثناء من النفي إثباتاً ، ولا الاستثناء من الاثبات نفيّاً يعنى حكماً بنتيضة .

ولكن الانصاف أن المتبادر من مثل هذا التركيب إثبات نقيض حكم المستثنى منه للمستثنى . فمثل قول النبي ﷺ « لا سبق إلا في نعل أو خف أو حافر » وقول الصادق عليه السلام « لا ينقض الوضوء إلا ما خرج من الطرفين » وقول أبي جعفر عليه السلام « لا تعاد الصلاة إلا من خمس » لاشك أنها تفيد الاثبات من النفي ، ويستفاد منها جواز سبق بالنعل ، والخف ، والحافر ، ونقض الوضوء بما يخرج من الطرفين ، ووجوب الاعادة من الخمس ، وكذلك فهم الفقهاء جميعاً من هذه الأحاديث .

فإن قلت : فقد نقل عن أبي حنيفة أنه ذهب إلى عدم كون الاستثناء من النفي إثباتاً ، ومن الاثبات نفيّاً واحتج على ذلك بقوله ﷺ « لا صلوة إلا بطهور » إن لو كان الاستثناء من النفي إثباتاً لدلّ الحديث على صحة الصلاة بالطهور، ولو أخل فيها بالأجزاء والشرائط الواجبة ، والتالي باطل بالضرورة . فكذلك المقدم .

قلت : لاشك في بطلان مذهب أبي حنيفة لأنّ صحة الصلاة كذلك لو سلم فهي من توالى اطلاق المفهوم من الاستثناء ، وهو مقيد بأدلة وجوب الأجزاء والشرائط كما لا يخفى . على أن مثل هذا التركيب مسوق لبيان جزئية المستثنى للمركب . فإنّ الباء هنا للمصاحبة ، ويكون المعنى : لا تكون الصلاة المستجمعة للمشرط صلوة إلا باستصحابها للطهور، وهذا واضح ، ولكن أبي أبو حنيفة إلا الانحراف عن الحق - وأعاذنا الله من ذلك - .

مثلاً ويكون التأمل في اشتراط كون الطهور من حدث المس أو كون غسل المس واجباً لها كما أتفق لبعض ، وإن كان ما ظهر من الفقهاء عدم التفاوت أصلاً . فبعد تسليم الاجماع في اشتراط الوضوء من الإغماء والسكر والجنون ، وكذلك الغسل لوطى دبر الغلام ، وسائر الحيوانات وللنفاس ، وخصوص الاستحاضة المتوسطة يظهر عدم اختصاص ما دلّ على اشتراط الطهور للصلاة ، ووجوبها بخصوص الأفراد الشائعة المذكورة ، وشموله لها ، ولغيرها ممّا هو أشدّ ممّا تأمل فيه بمراتب . فلا معنى لشموله للجميع إلّا فرد واحد من الطهور ليس إلّا مع كونه أشدّ شذوذاً من كثير منها بمراتب. مضافاً إلى أن مقتضى مدلول العبادة من حيث هو العموم اللغوي وأنّ العبادات توقيفية لا طريق إلى العقل ، و العرف بالنسبة إليها . فتأمل جدّاً .

وربما يرجع العموم العرفي إلى اللغوي من تعليق الحكم بالوصف المشعر بالعلية كقول القائل: المؤمن يستحق الإكرام، وكذا العالم ونحوهما. فإن الكل يشمل ذى الرأسين ألبته ، و من هذه الجهة أيضاً يرجع ما دلّ على اشتراط الطهارة للصلاة إلى العرف اللغوي كما لا يخفى ، ويظهر التأمل في مثل ما دلّ على وجوب الغسل بحدث المس في شموله من مسّه قبل تمامية غسله ، ويكون مسّه ذلك مسّ موضع غسل بعد ملاحظة ماورد في غسل الجنابة أن ما جرى عليه الماء فقد طهره ، وماورد من أنّ المساس يغتسل كغسل الجنابة. فتدبر .

ووقع النزاع في أن (إنّا) هل تفيد العموم لغة أم لا ؟ ، والحق أنّها لا تفيد لغة بل بمعونة القرينة كما أن كلمة (إن) أيضاً تفيد بمعونة القرينة .

ومن جملة ما يفيد العموم ترك الاستفصال في مقام جواب السؤال مع قيام الاحتمال والقول بأنّ الترك لعلّه لمانع أو لجهة أخرى فاسد لأنّ الأصل عدمهما ، والظاهر أنّه للعموم كما لا يخفى ، ولا يخفى أنّ قيام الاحتمال كاف ، وإن كان متساوي الطرفين لولم نقل بأنّ المرجوحية في الجملة أيضاً كاف كما هو المتعارف في مقام جواب سؤال الجاهلين خوفاً من أنّهم لجهلهم ربّما يجرون الحكم فيه . فلايد من الاستفصال . نعم إذا كان بعيداً يشكل التعميم بالنسبة إليه لعدم الاعتبار عادة ، ومثله الاحتمال

الناشئ عن عروض عارض بل المرجوح في الجملة أيضاً ربما لا يخلوا عن تأمل ما فتامل؟ و أما مقام الاستدلال بدلالة اللفظ فالمعتبر هو الراجح بالرجحان المعتمده ، ولذا لا يكتفون بالأشعار. فتأمل جداً. ومما يفيد العموم القياس المنصوص العلة بالنسبة إلى جميع المواضع التي تلك العلة موجودة فيها كما مرّت الإشارة إلى ذلك، والخلاف آت في ذلك، والتحقيق فيه . ومما يفيد العموم الاضافة حيث لا عهد .

و من جملة ما يفيد العموم أن يؤتى الموضوع الحكم بقيد احترازي . فإنّ الاحتراز فرع البناء على العموم سيما إذا أتى بقيدين أو أزيد إذ كلما يزيد القيد يتقوى البناء على العموم خصوصاً إذا كان الذي احترز عنه أظهر خروجاً من الذي لم يحترز عنه لو فرض خروجه ، و جواز مثل قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ « المرئاة التي ملكت نفسها غير السفية ، ولا المولى عليها تزويجها بغير وليّ جائز » فإنّه أتى عَلَيْهِ السَّلَامُ بقيد ثلاثة ، ومع ذلك خروج السفية والمولى عليها من هذا العموم كان أظهر من البالغة الرشيدة الباكرة بل لو كانت خارجة لكانتا خارجتين بطريق أولى ثم أولى بمراتب شتى ، ولا يجوز دخولها تحت المولى عليها إذ لا يجوز حمل المولى عليها على المولى عليها في التزويج إذ يصير المعنى حينئذ أنّ التي ليست مولى عليها بالتزويج وتزويجها بغير وليّ جائز ليست مولى عليها في التزويج ، ولا يخفى شناعته سيما بما لاحظناه أنه يلزم على هذا أن تكون الصبية والمجنونة خارجتين منه داخلتين في التي تزويجها بغير وليّ جائز ، وفيه أيضاً ما فيه ، ومع ذلك يلزم أن يكون الراوي عارفاً بكون البالغة الرشيدة مولى عليها جزماً ، ولا يدري أنّ البالغة السفية مولى عليها أم لا ، وفيه أيضاً ما فيه

ومن جملة ما يفيد العموم أن يؤتى لموضع الحكم خاصة معرفة مثل قولك: الحيوان الضاحك كذا، وفي الأخبار مثل قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ « إذا كانت المرئاة مالكة أمرها تباع ، وتشتري ، وتمتق وتشهد ، وتعطى مالها من ماشائت. فإنّ تزويجها بغير وليّ جائز » فلا يجوز التخلف حتّى لا يصير تعريفاً بغير جامع أو غير مانع. فإنّ الطفل لا يعرف تعريفاً غير جامع أو غير مانع فضلاً عن الشارع .

ثم اعلم أنّه إذا ورد حكم بلفظ يفيد العموم لكن في محلّ خاص . فهل العبرة

بعموم اللفظ أو خصوص المحل قيل بالثاني ، والمشهور الأول . وهو الحق لوجود مقتضى العموم وعدم مانع منه بسبب الوجود في خصوص محلّ إن دلالة على التخصيص بإحدى الدلالات الثلاث ، ولا منافاة بينهما ظاهر أحتسى يرفع بالبناء على التخصيص الخاص . واعلم أيضاً أنه إذ اورد عام وخاص متنافيا الظاهر . فالبناء على التخصيص بشرط أن يكونا متكافئين ، فالخاص الضعيف لا يخصص العام الصحيح ، وكذا الموافق للتقية لا يخصص المخالف لها ، وكذا المخالف للقرآن لا يخصص موافقه ، وكذا ضعيف المتن والدلالة لا يخصص قويتها ، ولذا قيل : المنطوق العام لا يكافيه المفهوم الخاص ولا يخصصه ، وفيه أن بناء القوة والضعف إنما هو بحسب الدلالة لا بحسب كونها المفهوم والمنطوق . فإن كثيراً من المفاهيم أقوى دلالة من العمومات والاطلاقات لكثرة شيوع التخصيص حتى قيل : ما من عام إلا وقد خص ، ولا يكاد يوجد مفهوم لا دلالة فيه مع أن دلالة العام من حيث العموم ضعيفة ، ودلالة الخاص من حيث إنّه خاص قوية سيما أن يكون قويتاً في نفسه مثل مفهوم الحصر والموافقة بل الشرط والعدد والغاية كلّها قوية .

وتخصيص القرآن بخبر الواحد فيه نزاع مشهور . حجة المانع أن قطعية متن الكتاب لا يقاومها شيء ، وورد في الأخبار الكثيرة أن ما خالف القرآن فانه كونه أو مالم يوافق القرآن ، وحجة المجوز أن الكتاب خوطب به المشافهون فلعلهم كانوا مطلعين على قرينة بها كانوا يفهمون ، والحجة ما هم كانوا يفهمون كما مر . فلا بد لنا من بذل الجهد في تحصيل أماراتهم وأسباب فهمهم ، وربما كان الخبر الواحد كاشفاً عن بعض منها لكن الانصاف أنه بعد لا يخلو عن الاشكال إلا أن يكون ذلك الخبر معمولاً به عند الأصحاب أو يعضده شيء آخر يكون مثل عمل الأصحاب في القوة . فتأمل ، وشهرة العمل منهم كافية أيضاً فتأمل . هذا إذا كان لعموم القرآن قوة ووضوح تام مثل قوله تعالى « وأحلّ لكم ما وراء ذلكم » بعد قوله تعالى « حرمت عليكم » الآية ، وإلا فخبر الواحد المستجمع لشرايط الحجّة إذا عارضه ، و يكون قوية الدلالة وو اضحتها يصير مقادما له وإن كان القرآن قطعي المتن . و

لأنَّ حجّية الخبر الواحد ثبت من القرآن أيضاً. فالمتن القطعي دالّ على الحجّية مضافاً إلى أدلّة أخر منها الأخبار المتواترة بالمعنى، والاجماع والاعتبار وهو إسناده باب العلم في التكليف الفقهيّة على حسب مامرّ، وهذه الحجج أيضاً تؤيد الخبر الخاص، وتقويه لمقاومة عام القرآن مضافاً إلى ما ذكرنا، وبالجملة مراعات المقاومة لازمة قطعاً ووفقاً من الفقهاء كما لا يخفى. ثم اعلم أنّه توهم بعض أن الجمع غير منحصر في التخصيص بل يجوز غيره أيضاً، وإذ اجزاء الاحتمال بطل الاستدلال، وفيه أنّ التخصيص راجح دائماً لا يقاومه شيء لغلبة تحققه إليّ أن اشتهرو تلقى بالقبول أنّه مامن عام لإلّا وقد خصّ، وأيضاً المتبادر إلى الذهن هو التخصيص، ولذا لوقيل: أكرم العلماء ثم قيل: لا تكرم زيدا يتبادر إلى الذهن التخصيص، والإخراج، وهذا هو المنشأ في غلبة التخصيص، وأيضاً الفقهاء كلّمهم في كتبهم الأصولية والاستدلالية، وغيرها اتفقوا على ذلك، وأيضاً المدار في الأعصار والأمصا كان على ذلك، وورد في الأخبار الإشارة إلى ذلك حيث قالوا: إنّه عام وخاص. فتأمل، وبالجملة لورفع اليد على التخصيص لخبر معظم الفقه.

واعلم أنّه في الأخبار النبويّة ﷺ ربما بدور الأمر بين النسخ والتخصيص لكن التخصيص أيضاً راجح لما ذكرنا، ولأنّ التخصيص دفع يعنى منع عن ثبوت الحكم في الخاص، والنسخ رفع الحكم الثابت للخاص، والدفع أولى من الرفع لأنّه موافق لمقتضى الأصل بخلاف الرفع لأنّه مخالف، ولا شك أن الموافق له خير من المخالف له، وأمّا الأخبار الأئمة عليهم السلام. فالتخصيص متعيّن بأن نقول: الخاص ورد قبل حضور وقت العمل لكن هذا في أكثر الأخبار في غاية البعد لأنّ الراوى للعام ربما روى العام عن الباقر عليه السلام والخاص عن الجواد عليه السلام ومن بعده أوبالعكس بل الراوى عن المعصوم الواحد أيضاً فيه الاشكال لأنّ راوى العام رجل، و راوى الخاص رجل آخر مع أنّه يظهر أنّه في مقام الحاجة. فالظاهر أن الراوى العام كان مطلقاً على الخاص بالقرائن الحالية أو المقالية لكن ذهبت بالحوادث مثل تقطيع الأحاديث وذهاب الكتب والبناء غالباً على الاجماع والمشهورات المسلمة عندهم

في ذلك الزمان كما سيجيء الإشارة في مسألة الاجماع مع أنه في بعض المواضع ربما يكون المطلع على العام مكلفاً به بحسب المصلحة و المطلع على الخاص مكلفاً به أيضاً كذلك كما هو الحال الآن إنه من اطلع على الخاص يكون مكلفاً به ومن لم يطلع على الخاص يكون مكلفاً بالعام . فتأمل جدآ .

و يحتمل أن لا يكون راوى العام محتاجاً إلى العمل أصلاً كمن روى وجوب الجهاد ، و أمثاله مما يعلم عدم وجوب العمل به على الراوي و أمثاله ، و بالجملة الوجوه الثلاثة كلها ممكنة في المقام وغيره من الأخبار المختلفة التي يجمع بينها، وهل يجوز تخصيص العام إلى أن يبقى الواحد أم لا بد من بقاء الأكثر أو اثنين أو ثلاثة أقوال .
و الحق أن العلاقة إن كانت العموم والخصوص فلا بد من إبقاء الأكثر لقبح قول : أكلت كل رمانة في البستان ، و فيه آلاف منها وقد أكل واحدة أو اثنتين أو ثلاثة وإن كانت العلاقة أمراً آخر . فربما يصح تخصيصه إلى واحد مثل أنه أكل رمانة واحدة تشبه الكل في الجثة أو الجودة أو غيرها ، و أن يكون غير هذا الواحد بمنزلة العدم لكونه في غاية الصغر أو في غاية قلة النفع أو غيرهما . فكأنه لم يكن من الرمان ، و الأظهر في العام و الخاص كون العلاقة هي العموم والخصوص إلا أن يظهر من الخارج كون العلاقة غيره . فتأمل . ٤

الفائدة التاسعة عشر :

قد عرفت أن العمل بالظن حرام إلا ظن المجتهد بعد استفراغ وسعه في جميع

* الملاحظة الثامنة عشرة :

اعلم أن العموم هو بمعنى الشمول ، وسريان المفهوم فيما يصلح لأن ينطبق عليه كما قيل أو شمول الحكم في جميع أفراد موضوعه ، وإذا حكم بشيء على موضوع فلا ريب في شمول الحكم لأفراد موضوعه تبعاً لشمول نفس الموضوع لمصاديقه . فإذا قيل : اكرم الانسان . فكما أن نفس الانسان يشمل زيدا وبكراً وخالداً وغيرها . فكذلك وجوب الإكرام يعم زيدا وبكراً وخالداً وغيرها . هذا كله في مقام الثبوت وأما في مقام الاثبات فقد وضع ألفاظ وهيأت للدلالة على عموم الحكم والموضوع —

ماله دخل في المعرفة . فلا يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص إجماعاً ، ويكفي الفحص المحصل للظن بعده إن لم يتيسر العلم بعدما استفرغ وسعه ، وربما توهم جواز العمل قبل الفحص بأن بناء مكالمات الشارع على طريقة العرف ، وفي العرف لوقال المولى لعبيده : خذما في الصندوق من الدراهم واتجر به ليأخذ من دون تربص في أنه هل له مخصص أو ناسخ أو قرينة على الاستحباب إلى غير ذلك . بل لو تربص لذلك عد عاصياً ، وبأن كل راو كان عمله على مارواه هو من دون تفحص إذ لو فحص فاطم على المخصص لكان يرويه أيضاً ، وما كان يكتفى بالعام فقط ، وهكذا الحال بالنسبة إلى سائر وجوه الجمع . فلا حاجة إلى الطريقة الصعبة التي يسمونها اجتهادا ، وفساد الوجهين ظهر مما مر سابقاً ، وتزيد التوضيح بأن ما قاله المولى كلام شفاهي معلوم من المولى ، والارادة معلومة ، وتأخير البيان عن وقت الحاجة غير جائز . فلو أخر عن وقت الحاجة يصير عاصياً البتة ، وكذلك كان حال رواة الأحاديث كما أن الحال الآن بالنسبة إلى مقلد المجتهد أيضاً كذلك .

→ كلفظة (كل) مثلاً . فإن قيل: كل إنسان حيوان أو كل إنسان يجب إكرامه . فلا ريب أن لفظة كل تدل على شمول الحكم بالحيوانية ، ووجوب الإكرام لكل فرد من الانسان .

فإن قلت : فإن كان الحكم بشيء على موضوع يعم جميع أفراد الموضوع تبعاً لعموم الموضوع جميع مصاديقه . فأى احتياج إذاً إلى لفظة (كل) في تعميم الحكم لكل الأفراد؟

قلت : فلعلك نسيت ما قدمنا آنفاً من أن ذلك في مقام الثبوت ، وأما في مقام الإثبات . فلا بد من إحراز تعلق الحكم بنفس الموضوع من دون تقييد حتى يحكم بعموم الحكم لجميع أفراد الموضوع ، وفي هذا المقام لو كان المتكلم أفاد بأداة من أدوات العموم تعلق حكمه بجميع أفراد الموضوع . فلا إشكال في الحكم بعموم الحكم وإلا فلا محيص في الحكم بعموم الحكم من التمسك بمقدمات الحكمة ، وحينئذ

وأما المجتهد فوصل إليه حديث بوسائط كثيرة غير معصومين . فلا بد من استفراغ وسعه في أنه يحصل العلم بأنه من المعصوم عليه السلام أم لا ؟ وعلى الثاني . فهل الخبر الواحد حجة أم لا ؟ وعلى الأوّل هل يشترط العدالة أم يكفي كونه خبر مجهول الحال أو يجوز العمل بخبر الفاسق أيضاً ؟ وعلى اعتبار العدالة فالعدالة ماهي وكيف تثبت، وكيف يكتفى، والجرح مقدّم أم لا إلى غير ذلك ومع عدم ثبوت العدالة هل يكتفى بالظن الحاصل من التثبيت أم لا ، وأيضاً ربما كان في السند سقط أو اشتباه أو سهو . فعلاجه ماذا أو أنّ الحسن حجة أم لا ؟ وكذلك الموثق وكذا القوي . إلى غير ذلك ممّا يتعلق بالسند .

وأما المتن فغير معلوم أنه كلام المعصوم عليه السلام ، فربما كان كلام الراوي نقلاً بالمعنى

→ فمقدّمات الحكمة تقوم مقام أداة العموم .

وقد تبين لك ممّا ذكرنا أنّ الحكم بعموم الحكم لجميع أفراد مدخول « كل » لا يحتاج إلى مقدّمات الحكمة ، وذلك لأنّ هذه الكلمة إنّما وضعت للدلالة على عموم الحكم لجميع أفراد مدخولها لا لجميع ما أريد من مدخولها كي يفتقر إلى تعيين المراد بالمدخول بمقدّمات الحكمة . ثم الحكم بعموم الحكم لجميع أفراد ما أريد بالمدخول فاغتنم .

ولا إشكال في إفادة (كلّ) وأشباهه العموم الاستغراقى وضعاً كما لا شبهة في دلالة النكرة الواقعة في سياق النفي أو النهي ، واسم الجنس الواقع في سياقهما له عقلاً لأنّ نفي الطبيعة لا يتحقق إلّا بنفي جميع الأفراد .

وأما النكرة في سياق الاثبات . فإنّها تفيد العموم البدلي بمعونة مقدّمات الحكمة ، والمفرد المعرّف بلام الجنس كقوله تعالى « أحلّ الله البيع وحرّم الربا » وقوله عليه السلام « إذا كان الماء قد ركز لا ينجسه شيء » يفيد العموم لأنّ لام الجنس يفيد كون مدخوله بنفسه موضوعاً للحكم ، ولازمه وجود الحكم حيثما وجد الموضوع ، وأما الجمع المعرّف باللام . فالظاهر أنّه يفيد العموم حيث لا عهد ، وقال —

فلا يعلم أنه أفاد عين مقصود المعصوم عليه السلام من دون تفاوت أم لا ومع عدم العلم هل يكفى الظن بذلك أم لا ، و دليل حجتيه هذا الظن ماذا سيّما بعد ما عرفت من الأدلة على عدم حجتيه وحرمة العمل به هذا مع أنه غير معلوم أنه كلام الراوى عن المعصوم عليه السلام بل ربما كان نقلاً بالمعنى من الراوى عن الراوى وهكذا إلى أن وصل إلينا هذا مع أنه لم يعلم أنه لم يقع اشتباه من النسخ أو الرواة أو المشائخ بسقط أو تصحيف أو تبديل أو تحريف أو تغيير أو زيادة إلى غير ذلك ممّا وجدناه كثيراً مع أنّ جلّ أحاديثنا تقطعت بعضها عن بعض لأنّها في الأصول لم تكن كذلك ولم تكن مبرّرة مع أنّ في التقطيع كثيراً ما يحصل التفاوت كما وجدنا أيضاً مع جميع ذلك فالعلاج ماذا وحجتيه من أين ، وأمّا الدلالة فقد مرّ حالها في الفائدة الرابعة وغيرها وسيجىء أيضاً .
 وأمّا العيوب الآخر مثل الورد على التقيّة أو مخالفاً للقرآن أو السنّة

→ صاحب المعالم - قدس سرّه - « ولا نعرف في ذلك مخالفاً من الأصحاب ومحققوا مخالفيها على هذا أيضاً ، وربما خالف في ذلك بعض من لا يعتدّ بهم منهم وهو شاذّ ضعيف ، و الظاهر أنّهم أرادوا بإفادته العموم العموم الاستغراقى ولكن قد حدث بين متأخري المتأخريين شبهة في إفادته العموم الاستغراقى ، وتوهم بعض أنّ ظاهر الجمع المحلّى بلام الجنس يقتضى العموم المجموعى لأنّ الجمع لا يصدق على كلّ واحد واحد ، وإنّما يصدق على جملة لا يقلّ عن الثلاثة ، وحيث إنّ اللام المحلّى به الجمع يدلّ على تعريف مدخوله ، وتعيينه ، ولاتعيين بشيء من مراتب الجمع حتّى ينطبق عليه الجمع . فلا جرم أنّ المتعيين لذلك يكون أقصى مراتبه ، وحينئذّ فيكون موضوع الحكم هو مجموع الأفراد لا كلّ واحد واحد منها .

وفيه أو لا أنّ ذلك شبهة في مقابل البديهة . فإنّ من البديهي أنّ مثل أكرم العلماء يدلّ عرفاً على وجوب إكرام كلّ عالم ، ولا يراد به وجوب إكرامهم جميعاً بحيث لو أخلّ بإكرام واحد من العلماء لما أطاع الأمر بإكرامهم أصلاً .

وثانياً أنّ الجمع وإن كان لا يصدق على كلّ فرد ، وإنّما يصدق على كلّ ←

أو المشتهر بين الأصحاب . إلى غير ذلك مما نهى الشارع عن جملة حجة وأمر بطرحه . فقد مضى ، ويأتى أيضاً ، وأما التعارض فنعلم علماً إجمالياً أن جلّ أخبارنا لا يخلو عن معارض خيراً يكون أدليلاً آخر ، وأن البناء على الترجيح والجمع بالتخصيص أو التقيد أو الحمل على الاستحباب أو غير ذلك من الوجوه الكثيرة ، وأما العامى . فقد حصل له ذلك الإجمالى أيضاً بالتظافر والتسامح من الفقهاء الماهرين الذينهم أهل هذا الفن ، وهم الخبيرون ، ولا ينبتك مثل خبير ، بل وسمعوا أشدّ من هذا وأكدّ . والتهديدات الشديدة منهم أن تحصيل الفقه من هذه الأحاديث ليس شأن غير الجامع لشرائط الفتوى فكيف يجترى على العمل بأى حديث رآه مع أن تجويزهم هذا يوجب تخريب الفقه بالمرة وتبديل محاسنه بالمساوى وجعل الفقه هو الهرج والمرج في العبادات والأموال ، والفروج والأنساب ،

→ جملة لا يقلّ عن الثلاثة ، ولكن إذا دخل عليه لام الجنس صدق على كل ثلاثة وأربعة وخمسة وهكذا ، وفي مثل أكرم العلماء يصدق على كل ثلاثة وأربعة وخمسة يفرض فيهم ، ويجب إكرامهم ولازم هذا هو وجوب إكرام العلماء كلهم ، وحيث لم يعتبر في وجوب إكرامهم ما يعتبر في العامّ المجموعى من وحدة التكليف . فيكون التكليف بوجوب إكرام مراتب الجمع منهم استغراقياً كما هو واضح .

وقد تصدّى شيخنا المحقق الأستاذ النائنى - قدس سرّه - لدفع هذه الشبهة كما في التقرير الكاظمى ، وكأنه رأى عدم اندفاع الشبهة على فرض ورود لام التعريف على الجمع بهيئته . فحاول أن يدفعها باحتمال ورود اللام ، وهيئة الجمع على المادة في عرض واحد ، وأنت عرفت أن الشبهة واهية مندفعة بما ذكرناه من دون ابتناء دفعها على أى شيء . على أن الظاهر أنه لا ريب في دخول لام التعريف على الجمع بهيئته كدخوله على الثنوية والمفرد بهيئتهما كما لا يخفى .

ثم اعلم أنه لا تعارض في متفاهم العرف بين العامّ والخاص كما لا تعارض عندهم بين المطلق والمقيد . فإنّ قال المولى : أكرم كلّ عالم ثم قال بعد ذلك متصلاً أو منفصلاً : لا تكرم زبداً . فإنّ العرف لا يرى بين الكلامين تكاذباً ومعارضة ، ويخصّص ←

وغير ذلك . فكيف يجعل الدين المتين القويم ، والصراط المستقيم ، ومذهب الفرقه الناجية المحققة العدلية هكذا مع أنه ظهر من الأخبار أنه لا بد من معرفة العام والخاص والمحكم والمتشابه ، والناسخ والمنسوخ ، وغير ذلك ، وبالجملة شتايح هذا التوهم في غاية الكثرة أشرنا إلى قليل منها في الرسالة .
ومما ذكرنا ظهر فساد ما ذكر من أن الرواة كان عملهم مقصوداً على مجرد ما

→ العام بالخاص كما لا يخفى ، ولا يلزم التنبيه على أن المخصص لا بد أن يكون حجة شرعية ، وحينئذ يقدم على العام ، وإن كان كتابياً لأن دليل اعتباره إذا جعله مقطوع الاعتبار . فلا جرم أنه يقدم على العام الكتابي كتقدمه على غيره كما لا يخفى ، ولا يمنع من تخصيص الكتابي به كون الكتابي قطعي الصدور ، والخبر المعتبر ظني الصدور إذ لا يوجد تعارض بينهما حتى يمنع من التخصيص به . لامن حيث الدلالة لعدم وجود التنافي بين العام والخاص من حيث الدلالة عرفاً كما عرفت ، ولامن السند حتى يقدم مقطوع الصدور على مظنونه ، ولاتنافي بين صدور واحد منهما مع دلالة الآخر حتى يعالج بما قيل أو يقال ، وعلى هذا . فلأمانع من تخصيص العام الكتابي بالسنة المعتبرة . وإن كانت خبراً واحداً دلّ الدليل المعتبر على اعتباره .
والأخبار الدالة على عدم الاعتبار بالخبر المخالف للقرآن ، وأنه يجب طرحه أو ضربه على الجدار . أو أنه مما لم يقل به الإمام تنصرف عن المخالفة على وجه العموم والخصوص المطلق لأن العام والخاص لا يعد أن مخالفان عرفاً كما عرفت . فاحتفظ بذلك .

ثم إنه ذهب بعض إلى قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة . فوقع بالنسبة إلى المخصصات الواردة عن الأئمة الأطهار بعد حضور وقت العمل بعمومات الكتاب في الاشكال لأن هذه المخصصات إن حملت التخصيص كما هو ظاهرها لزم تأخير البيان عن وقت . والمفروض قبحه كما توهم هذا البعض ، وإن حملت على النسخ لزم النسخ الكثير في الأحكام الشرعية ، وهو وإن لم يكن محالاً لكنّه بعيد جداً لا يصار إليه .
أقول: لا ريب في أن على الشارع بيان أحكامه وموضوعها عامها ، وخاصها ، ومطلقها ، ←

وصل إلينا من رواياتهم إذ لو كان كذلك لكان شرعهم غير شرع الرسول ﷺ .
والأئمة عليهم السلام ألبتة وإن شئت معرفة ذلك فخذ مجموع روايات راوواحد ، وخذ فقهاً
من ذلك المجموع من دون تعد إلى روايات آخر .
فإن قلت : إنك جوت أن يكون الراوى العام مكلفاً به ، وراوى الخاص
مكلفاً بالخاص .

ومقيدها ، وناسخها ومنسوخها ، وقد بينتها في الكتاب والسنة ، والأذى نعلم من سيرته
أنه كان يبين هذه متدرجاً . فكان وحى الأحكام يتدرج على الرسول شيئاً و شيئاً ،
والرسول يبلغها إلى الناس كذلك ، ولم يجب عليه أن يوحى الأحكام إلى رسوله دفعة
ولا على الرسول أن يبلغها كذلك ، وإنما عليه البيان ، وعلى الرسول البلاغ شيئاً ف شيئاً ،
وعند اقتضاء المقتضى وعلى هذا الأساس كان يختلف أمر البيان ، والتبليغ . فقد بين
العام ، ويؤخر بيان الخاص إلى حيث يقتضيه الحكمة ، وبين المطلق ويؤخر بيان
القيد إلى حيث تقتضيه المصلحة ، وفي عصر النبوة ربما كان النبي ﷺ يبلغ العام
الكتابى أو مطلقه إلى الناس ثم بعد مدة يبين لهم مخصصه ومقيده . فوجد بذلك
المخصصات والمقييدات المنفصلة ، ومن الضروري عند الشيعة الإمامية أن كثيراً من
المخصصات والمقييدات لم يبلغها النبي ﷺ بنفسه بل أودعها عند أوصيائه ليبلغوها
إلى الناس عند اقتضاء الحكمة والمصلحة ، وهم يلفوها إلى الأمام بعد مضي أعوام .
وحينئذ . فليت شعري ما المراد بقبح تأخير البيان عن وقت الحاجة . فإن
كان المراد به قبح تأخير بيان المخصص عن وقت العمل بالعام . ففيه ما لا يخفى . فإن
عمومات الكتاب والسنة قد خصص بالمخصصات المنفصلة إلى ما لا تحصى ، وإن كان
المراد به قبح تأخير بيانه عن وقت العمل بالخاص . فلا إشكال في عدم لزوم ذلك لأن
وقت العمل بالخاص لا ريب أنه بعد بيانه .

على أنه لو كان لقبح تأخير البيان عن وقت الحاجة أصل صحيح ، وصح
تطبيقه على مورد البحث لكان اللازم نسخ عموم العام لمورد الخاص كيلا يلزم تأخير
البيان القبيح لانسخ العام كما قال البعض المتوهم ، ومقتضاه كون عموم العام محفوظاً

قلت : جوّزت على سبيل الإمكان ووجود مصلحة بأن يكون راوى العام حكم الله تعالى الظاهري بالنسبة إليه هو العام مع أن حكم الله الواقعي هو الخاص في أفراد ذلك العام . وظاهر أن مثل هذا لو كان واقعاً فعلى سبيل الندرة لأصالة عدم المصلحة واشتراك المكلفين في التكليف ، ومع ذلك من أين علم وجود تلك المصلحة له حتى يكفى بمجرد العام إذ لعلّ تكليفه التكليف الواقعي سيّما مع كون الأصل عدم المصلحة ، وأنّ المكلف به هو حكم الله الواقعي هذا مثل أن يعمل أحد بالحديث الوارد على سبيل التقية معتدراً بأنّ راوى ذلك الحديث كان يعمل به . فأنا أعمل به أيضاً لاشتراك التكليف مع أنّه لا يكون عليه تقية فيه . *

الفائدة العشرين :

قد عرفت عدم حجبية الظن وحرمة العمل به إلا ظنّ المجتهد بعد استفراغ

→ بحاله إلى زمان ورود الخاص ، ومن هذا الزمان صار منسوخاً .

بقي الكلام في أنّ الظاهر من كلام المحقق الماتن - قدّس سرّه - أنّه ذهب إلى أنّ العام المخصّص مجاز في الباقي . فيرى أنّ العلاقة المصححة للمجازية إن كانت علاقة العموم والخصوص . فلا يصح التخصيص إلى أن يبقى واحد بل لا بد من إبقاء الأكثر ، وإن كانت غيرها . فربما يصح التخصيص إلى واحد ، وفيه أنّ التحقيق أنّ تخصيص العام ليس معناه استعماله فيما بقي مجازاً بل التخصيص حقيقة تضييق دائرة مصب العموم ، والعموم محفوظ بحاله . فكما أنّ المولى إذا قال لعبده : أكرم كلّ عالم عادل لم يكن لفظة (كلّ) في كلامه مستعملاً إلا في العموم . فكذلك إذا قال : اكرم كلّ عالم ، ولا تكرم الفاسق أو اكرم كلّ عالم إلا الفاسق منهم . ففي كلّ ذلك يكون لفظة - كلّ - مستعملاً في العموم ، ويكون القيد والاستثناء تحديداً لمَدْخول (كلّ) . نعم تخصيص الأكثر وإن لم يوجب التجوّز حتّى يلزم مراعاة العلاقة المصححة له ولكنّه مستهجن غاية الاستهجان كما لا يخفى .

الملاحظة التاسعة عشرة :

اعلم أنّ الأصحاب اختلفوا في جواز العمل بالعام قبل النخص عن المخصّص

وسعه في تحصيل ماهو أقوى وبالصواب أخرى ، وما يكون الأظهر عنده أنه حكم الله تعالى . فإذا ورد خبران متعارضان . فلا بد من استفراغ الوسع في تحصيل الأقوى والأظهر والأحرى بالمرجحات المفيدة لذلك . فإذا حصلت له يكون حكمه تعالى مقصوراً فيه لا يتعدى إلى غيره لأن ذلك الغير داخل في عموم ما دلّ على حرمة العمل بالظن لا مخرج له أصلاً لأنّ الذي خرج هو الأظهر أنه حكم الله تعالى بالأدلة التي عرفت مع أنه إذا كان أحد الخبرين عنده ظاهراً يصير الأظهر أنه حكم الله تعالى ويصير المعارض له عنده خلاف ذلك ، وأنّ الأظهر عنده أنه ليس حكم الله تعالى لأنّ حكم الله تعالى عند الشيعة واحد لا تعدد فيه أصلاً ، وأخبارهم صريحة

— وعدمه . فذهب أكثر الأصوليين ، ومنهم المحقق الماتن إلى عدم الجواز ، وذهب أكثر الأخباريين إلى جوازه ، واختاره العلامة في التهذيب ، والسيد الصدر ، والمدقق الشيرازي على ما حكى عنهم ، وهو مختار النراقي في المناهج .
ثم إنّ المحقق الماتن — قدس سره — استدلّ على عدم الجواز بلزوم الاجتهاد في الأحكام ، وأطال المقال في هذا المجال ، وأجاب عمّا ذكره النراقي في المناهج . فقال بعد نقل خلاصة من كلامه « أقول : ما ذكره من الطول والتفصيل يصح في مقابل من يقول بعدم الاحتياج إلى الأصول وأمّا من لم يقل بهذه المقالة ، وقال بالاحتياج إلى جميع ذلك ولكن قال إنّ الخبر الثابت حجّيته الواصل إلينا كالخبر الواصل إلى الحاضرين شفاهاً فكما أنّهم لا يتر بصون لفحص المخصّص . فكذا نحن لم يرد عليه ما ذكره » .

أقول : ولقد أجاد — قدس سره — فيما أفاد فإنّ البحث ههنا ليس في لزوم الاجتهاد وعدمه بل في لزوم الفحص عن المخصّص وعدمه كما هو واضح .

وحقّ القول في ذلك أنّ مقتضى القاعدة هو وجوب الفحص عن ذلك ، وعدم جواز العمل بالعام إلّا بعد الفحص عن مخصّصه ، وعدم الظفر به ، وذلك لما بيننا سابقاً من أنّ سيرة الشارع الحكيم وحى الأحكام إلى الرسول الأمين متدرّجاً ، —

في ذلك ، وحكم الله الظاهري عبارة مما ظهر عند فقيهه أنّه حكم الله تعالى في الواقع ، وحصل له ظنّه بذلك لا الذي ظهر عنده أنّه ليس حكم الله واقعاً . بل ولا الذي شكّ في أنّه حكم الله واقعاً أم لا فضلاً عن أن يكون ظهر أنّه ليس حكم الله . فحكم الله الظاهري ليس إلا مظنون حكم الله الواقعي لكون الظاهر أنّه هو ، ولذا نقول : حكم الله الظاهري .

وبالجملة إذا كان حكم من الأحكام مرجوحاً عند الفقيه أنّه حكم الله لا يمكن للفقهاء الفتوى بأنّه حكم الله تعالى ، والعمل به قطعاً بل المتساوي الطرفين لا يمكنه فضلاً من المرجوح بل الراجح عنده ليس إلا ظناً ، وكون الظن حكم الله تعالى واقعاً يحتاج إلى دليل شرعي قطعي لولاه لكان الفتوى به والعمل به حراماً قطعاً أيضاً كما عرفت وعرفت أنّه إجماعي أيضاً عند جميع المسلمين فضلاً عن الشيعة ، وأيضاً خبر الواحد من

— وأنّ النبيّ الكريم كان يبليها ، ويفسرها لأصحابه الكرام على تلك الطريقة القويمة وقلنا : إنّ من الضروري عند الشيعة الامامية أن كثيراً من الأحكام لم يشأ الله — عزّ وجلّ — أن يبليها رسوله بنفسه الكريمة إلى الأئمة فأودعها بأمر الله عند أو صيائه **عليه السلام** لكي يبليها إلى الناس إذا بلغ أو أن تبليها ، وهم قد بليها إلى الأئمة طيلة أعوام . فتحصل من ذلك مخصّصات ومقيّدات منفصلات بالذات ، وصار عمومات الكتاب والسنة كلّها في معرض التخصيص ، ولم يعلم جريان سيرة العرف والعقلاء على العمل بأصالة العموم أو أصالة عدم التخصيص قبل الفحص عن المخصّص في مثل هذا المقام الذي كان بناء المتكلّم على بيان المخصّصات المنفصلة ، وحينئذ فلا دليل على اعتبار أصالة العموم قبل الفحص عن المخصّص . نعم لا ريب في بنائهم على ذلك بعد الفحص وعدم الظفر بالمخصّص ، وهذا واضح .

وعلى هذا البيان فإننا لأنحتاج لإثبات وجوب الفحص عن المخصّص إلى التثبيت بالعلم الاجمالي بوجود المخصّصات لعمومات الكتاب والسنة لأنّ العلم الاجمالي لو كان موجباً للفحص فإنما يوجبّه إذا كان العام رافعاً للحكم الالزامي —

حيث كونه ظناً (و نزاعياً خ ل) نزاعى بين المسلمين فضلاً عن الشيعة حتى أن السيد - رحمه الله - ادعى أن حرمة العمل به من ضروريات مذهب الشيعة كالقياس، وواقفه جمع كثير من فقهاءنا وينسب العامة ذلك إلى الشيعة. فظهر أنهم كانوا معروفين بهذا، وصرح المتكلمون من قدماء الشيعة بذلك في كتبهم الكلامية والأصولية حتى أن منهم من استحال التعبد به، وهم كانوا معاصرين للأئمة عليهم السلام أو في غاية قرب العهد منهم عليهم السلام.

و بالجمله خير الواحد من الحيثيات المذكورة و غيرها يحتاج حجتيه إلى دليل تام شرعى، ولادليل على حجتيه الخبر الموهوم، والمرجوح، بل والمشكوك أيضاً فضلاً عن المرجوح لأن دليل حجتيه إما الاجماع، وهو على تقدير الثبوت والتمامية إنما يشمل ما هو راجح للمشكوك والمرجوح، وإن قلنا بعدم الاجماع على

→ والمختص المعلوم بالاجمال مشتملاً عليه، وإلا فلو كان الأمر بالعكس بأن كان العام مشتملاً على الحكم الالزامى، والخاص المعلوم بالاجمال رافعاً له. فلا مانع من العمل بالعام قبل الفحص.

هذا هو مقتضى القاعدة المحكمة التى عليها المعول والاعتماد، ولكن هنا شبهة تعلق بها القائلون بجواز العمل بالعام قبل الفحص، وهى ما أشار إليه النراقى - قدس سره - فى كلامه المتقدم ذكره، وهى أن الخبر الثابت حجتيه الواصل إلينا . . . كالخبر الواصل إلى الحاضرين شفاهاً فكما أنهم لا يترصون فكذا نحن، وحاصله أن الخلف الصالح لا بد له من أن يمشى خلف السلف الصالح. فكما أن السلف الصالح من الصحابة والتابعون كانوا إذا سمعوا عاماً من الكتاب والسنة يبادرون إلى العمل به من دون فحص للمختص له. فكذلك نحن لا يجب علينا الفحص عنه، ويجوز لنا أن نبادر إلى العمل بالعمومات حتى يظهر علينا المختص. وأجيب عن هذه الشبهة بوجود الفرق بيننا وبينهم لأننا نعلم بوجود مخصصات كثيرة لتلك العمومات الموجودة فى الكتاب والسنة، وليس حالهم كحالنا فلا يقاس حالنا بحالهم. ←

حرمة العمل بهما ، والافتاء مع أنّ الظاهر وقوع الاجماع على الحرمة بل لا تأمل في الاجماع عليها .

و أما مفهوم آية « إن جاءكم فاسق ، فعلى تقدير القول بعموم المفهوم غير خفى أنها غير شاملة للخبرين المتعارضين من العادل فضلاً عن شمولها للمرجوح منهما سيما بعد ملاحظة العلة الواردة فيها لعدم العمل بخبر الفاسق ، ولزوم التبيين فيه .
و أما آية « فلو لا نفر » فغير خفى أنه ليس فيها سوى الاطلاق منصرف إلى غير الانذارين المتعارضين ، و أما أنه بعد سدّ باب العلم بكون الطريق منحصر في الظن . فهذا يقتضى انحصار الحجية في المظنون ، والراجع ، وأيضاً ترجيح المرجوح

— وأورد على هذا الجواب بأننا نفرض الكلام في صحابة الكاظم والجواد عليهما السلام الذين علموا بمخصصات كثيرة عديدة صادرة من الأئمة السابقين ، ومع ذلك كانوا إذا سمعوا من إمام عصرهم عاماً لم يتأملوا في الامتثال من جهة احتمال وجود مخصص له في أحاديث ساير الأئمة الماضين عليهم السلام ، وهذه هي العمدة في زهاب أكثر الأخباريين ، وعدة من أعلام الأصوليين إلى عدم وجوب الفحص عن المخصص ، ولكن هذه لو تمت لكان اللازم عدم وجوب الفحص عن المعارض أيضاً ، وهذا العلة لا يلتزم به أخباري ، ولا أصولي .

وعلى كل حال فالشبهة ليست بعديت لا يعنى بها ، ولكن محققوا عصرنا لم يتعرّضوا لها وللجواب عنها ، وكأنّهم حسبوها شبهة واهية على خلاف ما يقتضيه لعله والتحقيق ، فرأوا أنّ الإعراض عنها أصلح وأولى ، ولكننى أرى أنّ الجواب عنها إذا لم يكن فيه التطويل المملّ أنفع وأحرى . فأقول : إنّ السلف الصالح إن كانوا على ما نحن عليه اليوم . فلا جرم أنّهم وجب عليهم الفحص ، وكانوا يفحصون عن المخصصات والمقيّدات ، وإن كانوا على غير ما نحن عليه الآن . فقياسنا عليهم قياس مع الفارق ، وإننا لا نعلم حالهم وسيرتهم حتى نفتقى آثارهم إن كنّا معهم في الوضع مشتركين . فسلام عليهم وعلينا ، وعلى عباد الله الصالحين .

على الراجح قبيح عقلاً . فكذا شرعاً بناء على أن الحسن والقبح عقليان ، و ورد الأخبار الكثيرة في كون العقل إحدى الحجّتين و وجوب متابعتها مطلقاً ، و قد مرّ الكلام في ذلك .

و أيضاً ورد عنه عليه السلام أنه قال : دع ما يربك إلى ما لا يربك ، و ورد أيضاً عليكم بالدرابات ، دون الروابات ، و أمثال ذلك .

و ورد في مقام التعارض أنهم قالوا : إن لكلّ حقّ حقيقة ، ولكلّ صواب نوراً . فما وافق كتاب الله فخذوه ، و لا يخفى شموله لكلّ حقيقة ، و كل نور لخصوص موافقة الكتاب بل هو تفريع لاتخصيص مع أنه ورد غيره من المرجّحات الأخرى في نصوص كثيرة حتى أنه ورد أن مثل مجرد الأعدلية مرجّح ، و معيّن للعمل ، و كيف مثل علوّ السند ، و كثرة الروابات . بل و نهاية العلو ، و نهاية الكثرة .

و بالجملة من تتبع الأخبار يجد أنهم عليهم السلام أمروا بالتحفظ و الاستيثاق و الاتقان و الاحتياط و التحرّز عن محتمل الضرر فضلاً عن مظنونه سيّما في الأحكام الشرعية مع ما فيها ممّا مرّ في الفائدة الأولى .

و ممّا ذكر ظهر فساد ما اعترض به بعض الأخباريين على المجتهدين في أنهم في مقام التراجع يتعدّون عن النصوص ، و يجوّزون بغير المنصوص أيضاً مثل علوّ السند ، و كثرة الروابات و غيرها مع أنه يرد على الأخباريين أن المرجّحات المنصوص عليها بالخصوص لا يثبت لنا الآن إذ لا نعرف أن الأعدل من هو إلّا نادراً ، و كذا المشتهر بين الأصحاب الراوى ، و كذا الموافق للتقية في ذلك الزمان . فإنا كثيراً ما نرى أن ذلك الزمان في التقية مغاير لما في هذه الأزمان ، و كذا الأمر في موافقة السنّة ، و كذا الأمر في موافقة القرآن . فإنهم يزعمون أنه مالم يظهر تفسير القرآن من المعصوم عليه السلام لا يكون فيه حجة ، و كذا موافقة ما حكّمهم و قضاتهم إليه أميل حتى أن الكليني - رحمه الله - مع غايه قرب عهده ، و نهاية مهارته في الحديث ، و شدّه جهده في التحصيل و التنقيح و التصحيح اعترف في أوّل كتابه ببعجزه عن درك هذه المرجّحات إلّا ما قلّ . فكيف الحال بالنسبة إلينا في هذه الأزمان .

و بالجمله كثير من المرجحات لا يظهر أصلاً ، و ما يظهر فإنّما يظهر علينا بعنوان الظنون التي لم يرد فيها ، و في حجيتها خبر أصلاً ، بل ربما كانت ظنوناً ضعيفة . فلاحظ .

و يرد على الأخباريين أيضاً أنهم و إن كانوا يطعنون إلا أنهم يقلد و نهم من حيث لا يشعرون في أنهم أيضاً ربما لا يقتصرون على النصوص بل ولا يراعون الترتيب الوارد فيها أصلاً . بل ولا يمتدّون ببعض النصوص مطلقاً مثل الأخذ بالحديث كما أنهم في مقام الجمع بين الأخبار أيضاً يتعدّون عن النصوص . مثلاً إذا ورد خبر بالأمر بشيء ، و الآخر بالنهي عن ذلك الشيء يحملونهما على الكراهة ، و يخرجون عن مدلول الخبرين ، و يفتون بما هو خارج عنهما معاً أن النصوص الصريحة (النصوص الصريح ل) في هذا أنه يعمل بالتراجيح ثم الاحتياط و التوقف ، و بالجمله ديدنهم الخروج عن النصوص و عن النصوص الواردة في العلاج معاً .

و أيضاً يرد عليهم أن الأخبار الواردة في تعارض الأخبار ، و كيفية علاج المتعارضين متعارضة جداً كما ستعرف ، و البناء على أن كل واحد منهما وارد في موضع و مورد خاص ، و الاختلاف من جهة خصوصيات المقام يهدم بنيان اعتراضهم .

و يظهر ممّا ذكر أنه لا ضرر في عدم التعرض لخصوص بعض ما اعتبره الفقهاء بعنوان النص و الخصوص سيما مع أنهم تعرضوا بعنوان العموم على أن ما ذكر ظناً أيضاً ليس على اعتباره خبر ، و كذا لو بنى على الترجيح من نفس تلك الأخبار يوجب الدور . فتأمل .

و ممّا يعضد ما ذكرنا أن مشايخنا القدماء ، و رواة الأخبار ، و الوسائط بيننا و بين المعصوم عليه السلام طريقتهم في الأخبار النقد و الانتخاب ، و تصحيح الحديث على ظنونهم ، و البناء عليها ، و عدم قصرهم على الترجيحات المنصوصة ، و قد أثبتنا ذلك في الرسالة ، و حيث ظهر أن بناء الترجيح على ما يورث الظنّ و الرجحان . فلا اعتداد ببعض المرجحات التي ذكرها بعض مثل الفصاحة و الأفضحية إلا أن يريد بالأفضحية ما يصل إلى قدر لا يجوز كون الكلام عن غيرهم عليهم السلام أو يصعب تجويز ذلك أو يبعد

غاية البعد مثل خطب نهج البلاغة ، والصحيفة السجادية وأمثالهما ، ولا شك ، في أن مثل هذا من أقوى المرجحات ، ويرفع الاختلافات التي في الأخبار بحسب السند ، وكذا بحسب المتن .

وأيضاً ظهر ممّا ذكر أن كثير من المرجحات ربما يكون أقوى من العدالة مثل الانجبار بعمل الأصحاب ، والشهرة بحسب الرواية والفتوى ، أو الفتوى لا الرواية فقط من دون فتوى فإن ذلك يضعف الخبر بلاشبهة هذا كله إذا كان ترجيح ، وإن لم يكن ترجيح أصلاً ، ولا يمكن الجمع . فالعمل التخيير للنص ، ولأنّ الحجّة دايرة بينهما ولا ترجيح ، وقيل : بسقوطهما وإطراحهما ، والرجوع إلى ما اقتضاه الأصل ، وقد بسطنا الكلام في رسالتنا في أصل البرائة ، والأخباريون يقولون بوجود التوقف حينئذ ، وسيجيء . ❦

❦ الملاحظة العشرون :

اعلم أنّ الأصل كما ذكره الماتن - قدس سره - حرمة العمل بالظن ، وأنه لا يفنى من الحق شيئاً ، ولا فرق في ذلك بين ظن المجتهد ، وظن غير المجتهد ، والمجتهد إذ لم يدل دليل على حجّية ظن المجتهد ، والمجتهد ليس يفتى بالظن أصلاً ، وإنما يفتى بالكتاب والسنة المعتبرة وبالطرق والأمارات التي ثبتت حجّيتها من الشارع الحكيم تأسيساً أو إمضاء ، وهذه الطرق والأمارات لم يعتبر في حجّيتها حصول الظن منها بل هي حجّة وإن لم يحصل منه الظن الفعلي ، وحينئذ فحكم الله عند المجتهد ليس ما أدّى إليه ظنّه كما قيل بل ما قام عليه الطرق والأمارات الشرعية وهو لا يقول : هذا ما أدّى إليه ظنّي ، وكل ما أدّى إليه ظنّي فهو حكم الله بل يقول : هذا ما قام عليه الحجّة الشرعية وكل ما قام عليه الحجّة الشرعية فهو حكم الله . فهذا حكم الله .

ثم إنّ الأصل في المتعارضين التساقط كما حقق في محلّه ولكنهما إذا كانا خبرين ، وكان للأحدهما شيء من المرجحات المنصوص . فالأقوى وجوب الأخذ بالراجح ، وسقوط المرجوح عن الاعتبار ، ولا يتعدّى في الترجيح عن المرجحات ←

الفائدة الحادى والعشرون فى ذكر المرجحات المنصوصة عليها :

روى عمر بن حنظلة عن الصادق عليه السلام أنه قال : الحكم ما حكم به أعدلهما ، وأفقههما ، وأصدقهما فى الحديث ، وأورعهما ، ولا يلتفت إلى ما حكم به الآخر . قلت : إنهما عدلان مرضيان ، لا يفضل واحد منهما على صاحبه قال : ينظر إلى ما كان من روايتهم عن الذى حكما به المجمع عليه بين أصحابك فتأخذ به من حكمنا ، وبترك الشاذ الذى ليس بمشهور فإن المجمع عليه لا ريب فيه . إلى أن قال : قلت : الخبر ان عنكما مشهوران رواهما الثقة عنكم قال : ما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة ، وخالف العامة

→ المنصوصة إلى المرجحات غير المنصوصة ، ولكن يؤخذ بذى المرجح غير المنصوص عقلاً من باب دوران الأمر بين التعيين والتخيير ، وأما إذا لم يكن لأحدهما مزية على الآخر ، وإن كانا متكافئين . فمقتضى الأصل فيهما وإن كان سقوطهما عن الحجية ولكن مقتضى الأخبار العلاجية هو تخير المكلف فى الأخذ بأيهما شاء من باب التسليم إذا لم يمكن ملاقات الإمام عليه السلام كما فى عصرنا هذا ، والتوقف حتى يلقى الإمام عليه السلام إن أمكن ذلك له .

وقد ظهر بما ذكرنا أن الأصوليين لا يعملون بالظن أصلاً ، وإنما يعملون بالطرق والأمارات و تعبد من الشرع ، وإن لم يحصل من هذه ظن بالحكم ، بل وإن حصل من الاستنباطات الظنية كالقياس والاستحسان وأمثالهما ظن على خلافها ، وحينئذ فالظن لا اعتبار به لافى الأحكام ، ولا فى الموضوعات اللهم إلا فى فروع خاصة قام الدليل الخاص على اعتباره كالظن بالقبلة ، والظن فى ركعات الصلوة .

نعم لا إشكال فى حجية الظن الأطمينانى والوثوق لأنه طريق عقلاى لم يردع عن العمل به الشارع فيكشف ذلك عن إضائه له فهو حجة عرفاً وشرعاً فى جميع الأبواب .

إن قلت : يكفى فى ردعه الآيات الناهية عن العمل بغير العلم .

قلت : إن الوثوق والأطمئنان عند العرف والعقلاء علم عادى لا يفرقون بينه ←

يؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة . قلت : إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة ووجدا أحد الخبرين موافقاً للعامة والآخر مخالفا . قال : ما خالف العامة ففيه الرشاد قلت : فإن وافقها الخبران قال : انظر إلى ما هم إليه أميل حكمهم وقضائهم . فيترك ، و يؤخذ بالآخر . قلت : فإن وافق حكمهم الخبرين قال : إذا كان ذلك فارجه حتى تلقى إمامك .
 وفي الغوالي عن زرارة عن الباقر عليه السلام أنه سأله عن الخبرين المتعارضين . فقال : خذ بما اشتهر بين أصحابك ، ودع الشاذ النادر . قلت : إنهما مشهوران عنكم . فقال : خذ بما يقول به أعد لهما عندك . فقلت : إنهما عدلان مرضيان قال عليه السلام : ما وافق منهما العامة فاتركه . فخذ بما خالفهم فإن الحق فيما خالفهم : قلت : ربما كانا موافقين لهم أو مخالفين . فقال : إذا فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك ما خالف الاحتياط . فقلت : إنهما موافقان للاحتياط أو مخالفان . فقال : إذا فتمخيراً أحد هما ،

→ وبين العلم القطعي ، وحينئذ فالآيات الناهية عن العمل بغير العلم تنصرف عندهم عن مثل العمل بالوثوق والاطمئنان قطعاً كما لا يخفى .

وإذا علمت هذا فاعلم أن الوثوق والاطمئنان ولو من القرائن الظنية قد يجعل الخبر الضعيف السند والمرسل قوياً فيصير حجةً كالصحيح ، وفي الحقيقة ليست الحجة حينئذ هي الخبر الضعيف بل هي الخبر الموثوق به ، ويكون من هذا الباب المراسيل والأخبار الضعاف التي عمل بها المشهور . فصارت بذلك موثوقاً بها ، وحججاً كساير الحجج . فاحتفظ بهذا .

وأكرر عليكم أيها السادة أن ظن المجتهد لادليل على حجتيته والأصوليون لم يستثنوه من عموم حرمة العمل بالظن ، وإنما استثنوا من عموم حرمة العمل بغير العلم الطرق والآمارات التي قام الدليل الخاص على حجيتها وإن لم تفد الظن الفعلي ، وحينئذ فالظن بذاته ليس بحجة وإن كان ظن المجتهد ، وإذا لم يقدم دليل على حجتيته الظن ولم يستثناه الأصوليون من أدلة حرمة العمل بالظن . فلماذا نستثنيه نحن منها ونقول ←

وفي رواية أخرى إذاً فارجه حتى تلقى إمامك .

وعن عبدالرحمن بن أبي عبدالله عن الصادق عليه السلام إذ أورد عليكم حديثان مختلغان فأعرضوهما على كتاب الله تعالى . فما وافقه فخذوه ، وما خالفه فذروه فإن لم تجدوهما في كتاب الله تعالى فأعرضوهما على أخبار العامة . فما خالفها فخذوه وما وافقها فذروه .

وعن الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام في الأحاديث المختلفة أعرضها على كتاب الله تعالى وأحاديثنا فإن كانت تشبههما فهو منّا ، وإلا فليس منّا قلت : بجيئنا الرجلان ، وكلاهما ثقة بحدِيثين مختلفين . فلم نعلم أيتهما الحق قال : فموسع عليك بأيتهما أخذت .

وعن عبدالله بن أبي يعفور عن الصادق عليه السلام عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به و من لا نثق به . قال : إذا وجدت من شاهد من كتاب الله أو من قول الرسول صلى الله عليه وآله وإلا فالذي جائكم أولى به .

وعن الكاظم عليه السلام إذا جائك الحديثان المختلفان فقسهما على كتاب الله ، و على أحاديثنا . فإن أشبههما فهو حق ، وإلا فهو باطل .

— بحجتيه بلاوجه . فيعطى الأخبارى مستمسكاً للاعتراض علينا . فيقولون : إنهم يكونون كالعادة يعملون في أحكام الشريعة بالظنون .

ثم إن ما ذكره المحقق الماتن من أن مشايخنا القدماء كان بنائهم في نقد الأخبار وتصحيحها وانتخابها على الظنون فيه أنهم كانوا يقرب عهدهم بمصر الروات يتمكنون من تحصيل الوثوق بصحة الأخبار ونقدها . فلعلكم كانوا يعتمدون فيما ذكره المصنف على القرائن المفيدة للوثوق والاطمئنان ، ونحن لانعلم أنهم كانوا يعملون بالظنون الاجتهادية . فهذا أعظم مشايخنا الكليني - قدس سره - يرى أننا لانعرف من جميع المرجحات المنصوطة إلا أقله وأن الأحوط ، والأوسع رد علم ذلك كله إلى العالم عليه السلام وقبول ما رجع فيه من الأمر بقوله عليه السلام « بأيتهما أخذتم » من باب التسليم وسعكم . ←

و في العميون في حديث طويل في آخره أنه أعرضوا الخبرين المختلفين على كتاب الله تعالى فمواقفه فاتبعوه ، ومالم يكن في كتاب الله فأعرضوه على سنن رسول الله ﷺ . إلى أن قال : فإن لم تجدوا فردوا إلينا ، ولانقولوا فيه بأرائكم . الحديث . وورد أخبار كثيرة بالتخيير من أول الأمر من دون مراعات مرجح ، وورد أيضاً النهي عن العمل بواحد منهما من أول الأمر من دون مراعات مرجح فقد رأيت الأخبار في غاية الاختلاف .

ومنها أنهم ما كانوا رخصوا العمل بالمرجح أصلاً إماماً بناء على التوسعة أو على حرمة العمل .

ومنها مالم يخصصوا سوى العرض على كتاب الله والسنة إماماً معاً أو على الترتيب ولو لم يكن موافقاً لهما فهو باطل من دون مراعات مرجح آخر أصلاً .

ومنها العرض على كتاب الله ثم على أحاديث العامة عن غير تجويز أمر آخر بل و رد في أخبار كثيرة لانحصى أن كل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف و باطل ، و أمثال ذلك ، وإن لم يكن له معارض ، وورد أيضاً أحاديث أن كل حديث يوافق العامة فهو باطل كذلك .

و أمّا رواية عمر بن حنظلة فواردة في القاضي دون الراوي إلا أن يلتزم أن كل راو قاض و حاكم شرع ، وفيه ما فيه ، ومع ذلك يعارضها جميع ما ذكر حتى رواية زرارة أيضاً لأن رواية عمر بن حنظلة حكم فيها باعتبار الأعدلية والأصديقية والأورعية والأفقهية أو لا وبعد التساوي فالمجتمع عليه بين الأصحاب الكذا لا يرب فيه لامجرد الشهرة و بعد التساوي . فالعرض على الكتاب والسنة والعامة . الخ .

→ على أنه لو ثبت أن المشايخ القدامى كان بنائهم في تصحيح الحديث ونقده وانتخابه على الظنون الاجتماعية . فليس علينا اتباعهم إذالم نجد دليلاً على حجبية هذه الظنون ، وهل هذا إلا طريقة الأخبارية التي كان الأستاد يتبع نفسه الشريفة في إبطال أمرهم .

ورواية زرارة حكم فيها باعتبار الشهرة أولاً ثم بعد التساوى فبالأعدلية فقط وبعد التساوى فبالعرض على مذهب العامة - الخ - ، وأيضاً ومع ذلك إن كانت الشهرة المذكورة هي المذكورة في رواية ابن حنظلة كما هو الظاهر يبقى الشهرة المصطلح عليها الأدليل على اعتبارها إذا عرفت أن المراد بها المجمع عليه الذي لا ريب فيه ، ومع ذلك يبقى إشكال آخر وهو أن المجمع عليه إذا كان لا ريب فيه . فكيف يتأخر عن الأعدلية التي هي ظنية ضعيفة بل وكيف يؤخر موافقة الكتاب عنه مع أنه ورد فيه ما ورد بل المستفاد من الأخبار المتواترة أن العرض على كتاب الله تعالى مقدّم على جميع التراجيح ومعتبر مطلقاً ، وكذا الكلام في مخالفة العامة سيما مع التعليقات الواردة بأن الرشد في خلافهم ، وأنهم ماهم من الحقيقة في شيء إلى غير ذلك ، ومع ذلك إشكال آخر ، وهو أن الواو تفيد الجمع فيقتضى أن يكون مجموع الأعدلية وأخواتها مرجحة واحدة ، وكذا الكتاب والسنة ، والحمل على معنى ، أو مجاز خلاف الأصل يحتاج إلى القرينة ، وعند الأخباريين أن بناء المرجحات على التبعيد وإشكال آخر وهو أن القرآن عندهم ليس بحجة ، وورد تفسير ثابت من أهل البيت عليهم السلام ينفع في الترجيحات ويصير القرآن مرجحاً من جهته مما لا يكاد يتحقق .

و أما التقية فالمعتبر مذهب العامة في ذلك الزمان ، وكذا قضائهم وحكامهم ، ونقل عن نواريخهم أن عامة أهل الكوفة كان عملهم في عصر الصادق عليه السلام على فتاوى أبي حنيفة وسفيان الثوري ورجل آخر ، وأهل مكة على فتاوى ابن جرع ، وأهل مدينة على فتاوى مالك ورجل آخر ، وأهل البصرة على فتاوى عثمان وسواده وغيرهما وأهل الشام على الأوزاعي والوليد ، وأهل مصر على الليث بن سعيد ، وأهل خراسان على عبد الله بن مبارك و فيهم من أهل الفتوى غير هؤلاء إلى أن استقر رأيهم بحصر المذاهب في الأربعة في سنة خمس وستين وثلاثمائة كما قيل .

و بالجملة الاعتراضات على الأخباريين كثيرة مر بعضها في الفائدة السابعة ، وأما المجتهدون فلما كان بنائهم على التحرى وتحصيل ما هو أقرب إلى ظنهم في السند والدلالة والتوجيه . فلا يستشكلون في هذه الأخبار أيضاً وكل يبني الأمر

فيها على ما هو أقرب عنده . فتأمل .

الفائدة الثانية والعشرون في المرجحات التي اعتبرها الفقهاء زائداً عما في النصوص :

ومرّ في الفائدة السابقة وجه اعتبارهم إياها: منها كثرة رواة أحدهما أو أضعفية رواته ، ونحو ذلك ممّا كان من الأوصاف ، ومنها علو السند ، ومنها ترجيح المرويّ بلفظ المعصوم عليه السلام على المرويّ بالمعنى ، ومنها التأكيد في التأكيد الدلالة بلفظ القسم أو غيره ، وربما اعتبر بعض الأصوليين كون المدلول في أحدهما حقيقياً ، وفي الآخر مجازياً والعام الغير المخصّص على العام المخصّص ، وكذا المطلق ، ومنها الأفضحية وشيء منها ليس بشيء سوى الأفضحية بالنحو الذي ذكر سابقاً ، ومنها موافقة الأصل على الأقرب ، ومنها موافقة المشهور بين القدماء ، ومنها موافقة المشهور بين المتأخرين . فتأمل .

ثم اعلم أنّه قد شاع بعد صاحبي المعالم والمدارك أنّهم بطرحون أخبارنا للمعتبرة التي اعتبرها فقهاؤنا القدماء بل المتأخرين أيضاً كما يسنّته وأثبتته في التعليقة طرحاً كثيراً بسبب أنّهم لا يعتبرون من الأمارات الرجالية سوى التوثيق ، وقليل من أسباب الحسن ، و بسبب ذلك اختل أوضاع فقههم وفتاويهم وكان بناهم على عدم ثبوت المسائل الفقهية غالباً ، وذلك فاسد لأنّ أسباب الثبوت الظنية موجودة في غاية الكثرة ، وحصول الظن القوي منها لا تأمّل فيه ، و مرّ اعتبار الظن في الثبوت كاعتباره في ثبوت العدالة من دون تفاوت ، وهذه الأسباب اعتبرها الفقهاء في كتبهم الاستدلالية ، وأهل الرجال في علم الرجال فلا بد من معرفتها وملاحظتها لئلا يطرح الأخبار المعتبرة الكثيرة ولا يخالف طريقة فقهاء الشيعة القدماء والمتأخرين منهم ولا يبقى في التخيير والتردد في معظم المسائل الفقهية ثم يترك أريقلاً فيها المجتهدون والأسباب والأمارات .

• الملاحظة الحادية والعشرون :

اعلم أنّ ترجيح أحد المتعارضين على الآخر إنّما هو بعد ثبوت حجّيتهما في حدّ ←

منها كون الرواية ممتنً أُجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم وهم معروفون في الرجال .

و منها كون الراوى ممتنً قالوا فيه أنه ثقة في الحديث .

ومنها قولهم : أسند عنه والظاهر أنه مدح : أى سمع منه الحديث على وجه الاستناد ، وقيل : إنه كالتوثيق .

و منها قولهم : لا بأس به لعل المراد : لا بأس من جميع الوجوه ، ولعله لهذا قيل بإفادته التوثيق واستقر به الميرزا - رحمه الله - في متوسطه ، والمشهور أنه يفيد الحسن كسابقه ، وقيل : لا بأس بمذهبه أو رواياته .

و منها قولهم : عين و وجه قيل : وهما يفيدان التعديل ، وأقوى منها عين من أعيان الطائفة ، ووجه من وجوه أصحابنا .

و منها مضطلع بالرواية : أى قوى أو عال لها .

و منها سليم الجنبه . قيل : معناه سليم الأحاديث ، وسليم الطريقة .

و منها خاصى وقد أخذه خالى - رحمه الله - مدحا .

و منها قريب الأمر ، وأخذه أهل الدراية مدحاً .

و منها كون الراوى من مشايخ الإجازة والمتعارف عدّه حسناً ، وربما يظهر من بعض دلالته على الوثاقة ، ومن بعض آخر أنه في أعلى درجات الوثاقة والجلالة ، والشهيد الثانى - ربه - على أن مشايخ الإجازة لا يحتاجون إلى التنصيص على تزكيتهم ، وقيل : إن التعديل بهذه الجهة طريقة كثير من المتأخرين .

ومنها كونه وكيلاً للأئمة عليهم السلام وقيل : إنهم ما كانوا يجعلون الفاسق وكيلاً .

→ ذاتهما ، وإلا فلو لم يكن أحدهما حجّة من جهة إرساله أو ضعفه في أسناده أو نحو ذلك . فهذا ليس من تعارض الدليلين بشيء ، وحينئذ فلا بد من إحراز كون الخبرين المتعارضين جامعين لشرائط الحجية حتى يدخلان في موضوع تعارض الدليلين . ثم علاج التعارض على أى وجه كان لا يصح إلا بالأخبار المعتبرة ، وإلا فلا أخبار ←

ومنها أن يكون ممن يترك رواية الثقة أو الجليل أو يؤول محتجاً بروايته،
و مرجحاً لها عليهما أو يؤتى بروايته بائناً روايتهما . فتأمل .

ومنها كونه كثير الرواية وهو موجب للعمل بروايته عند عدم الطعن عند الشهيد
- رحمه الله - وعن العلامة أنه من أسباب قبول الرواية ، وقيل: إنه من شواهد الوثاقة،
وقيل: إنه من أسباب الحسن و القوة وأولى منه كونه كثير السماع .

ومنها كونه ممن يروى عنه أو عن كتابه جماعة من الأصحاب . فإنه من
أمارات الاعتماد عليه، وربما يظهر ذلك من (جش) في ترجمة عبدالله بن سنان .
ومنها عكس ذلك أنه يروى عن الجماعة وربما يذكر ذلك في مقام المدح .
ومنها رواية الاجلاء عنه، وربما كان فيه إشارة إلى الوثاقة كما ذكرنا في التعليقة
سيما أن يكون ممن يطعن بالرواية من المجاهيل ، وأمثال ذلك أو يكون فيهم من
يطعن كأحمد بن محمد بن عيسى .

ومنها أن يروى عنهم صفوان بن يحيى أو ابن أبي عمير أو ابن أبي نصر البرقي
لما ذكر في العدة من أنهم لا يروون إلا عن الثقة ، والمحققون الميرزا محمد و الشيخ
محمد و صاحب الذخيرة يقولون بأن ذلك من أمارات الوثاقة ، وقبول الرواية ،
وقريب منهم علي بن الحسن الطاطري ، و محمد بن إسماعيل بن ميمون ، و جعفر
بن بشير، أو من يروى عن الأخيرين . فتأمل .

ومنها رواية علي بن الحسن بن فضال عنه لما ذكر، وذكر في ترجمته أنه من
المرجحات . فليلاحظ فليتأمل .
ومنها أخذه معرفاً للثقة أو الجليل .

→ الضعاف لا تصلح لملاج التعارض كما لا يخفى .

وإذا عرفت ذلك فاعلم أن الأخبار العلاجية أغلبها لا يشملها أدلة حجبية
الخبر . فإن عمدتها المقبولة والمرفوعة ، وهما لا يشملهما أدلة حجبية الخبر : أما
المرفوعة فلا رسالها ، وأما المقبولة فلا أن في سندها محمد بن عيسى ، وداود بن الحصين ←

ومنها كونه ممن يروى عن الثقات ، و يجعل هذا مدحاً و اشارة للاعتماد .
ومنها كونه ممن يكثر الرواية عنه مفتياً بمضمونها فإن المحقق - رحمه الله -
اعترف بكونه إمامة للاعتماد عليه .

ومنها رواية الثقة عن شخص مشترك الاسم و اكثره منها مع عدم إتيانه بما
يميزه عن الثقة .

ومنها اعتماد الشيخ عليها كما يظهر من (جسر وصه) و علي بن محمد بن قتيبة
فإن كان جمع منهم اعتمدوا فهو في مرتبة معتدبها من الاعتماد عليه سيما إذا كثر
منهم الاعتماد .

ومنها اعتماد القميين عليه ، و علي روايته لأنهم كانوا يخرجون من قم من
كان يروى عن المجاهيل ، ويعتمد المراسيل .

ومنها أن يكون رواياته جلها مقبولة أو سديدة
ومنها اتفاق الجدل أو الكل على الحكم بصحة حديثه هو في سنده و كون
طريقتهم ذلك .

ومنها وقوعه في سند حديث وقع الطعن في سنده من غير جهته فربما يظهر من
بعض أنه دليل الوثاقه ، و من بعض دليل المدح والقوة ، و من بعض عدم مقدوحيته .
فتأمل .

ومنها وجود الرواية في الكافي أو الفقيه لما ذكر في أو لهما واعتمد على ذلك جمع ،

« وهما ضعيفان ، و عمر بن حنظلة لم ينص الأصحاب فيه بتوثيق . قال الشهيد الثاني في
الدراية « لكن أمره عندي سهل لأنني حققت توثيقه من محل آخر » ولكن لم يبين
ذلك المحل حتى ننظر نحن أيضاً فيه ، ونرى رأينا علي أنه لو فرض ثبوت توثيق
عمر بن حنظلة من محل ضعف الحديث من جهة محمد بن عيسى العبيدي ، و داود بن
الحسين لا دافع له .

فإن قلت : ضعف سند الحديث وإن كان لا ينكر ، ولكن الأصحاب قبلوا متنه ←

وإذا اتفق وجودها فيهما معاً . ففيه اعتماد ممتدّ به بالغ كامل و إذا اتفق وجودها في الكتب الأربعة من غير قدح فيه فهو في غاية مرتبة الاعتداد به، والاعتماد عليه ، و إذا وجد في غيرها أيضاً كذلك فازيد و ازيد على حسب ما وجد فيه .

ومنها إكثار الكافي أو الفقيه من الرواية عن شخص فإنّه أيضاً أخذ دليلاً على الوثاقة سيّما إذا أكثرهما

ومنها أن يكون يعمل به الجماعة الذين لا يعملون بخبر الواحد مثل السيّد وابن إدريس وغيرهما فإنّه دليل على كونه قطعياً عندهم . فيكون في غاية القوة . ومنها قولهم معتمد الكتاب و الحديث و ربما جعل ذلك في مقام التوثيق .

ومنها قولهم بصيراً بالحديث و الرواية ، ومنها قولهم فقيه من فقهاءنا ، وهذا يفيد الجلالة بلاشبهة ، و ربما يشير إلى الوثاقة سيّما بملاحظة اشتراط العدالة في الفقيه و عبارة (جش) في إسماعيل بن عبد الخالق يشير إلى ما ذكرنا ، و قريب من ذلك قولهم : فقيه . و منها قولهم . فاضل دين .

و منها قولهم : أوجه من فلان مع كون فلان ثقة أو وجيهاً ، وكذا قولهم : أصدق من فلان أو أوثق .

و منها توثيق ابن فضال و ابن عقدة ، و يمكن ثبوت العدالة بناء على كونها من باب الأمارات الاجتهادية ، ولذا يحكم بالعدالة بهذا الخلق . - رحمه الله - ويعتمد

→ و عملوا بمضمونه و سموه مقبولاً كما ذكره الشهيد في الدراية .

قلت : نعم إنّ الأصحاب قد عملوا بصدر الحديث في (ب) ولاية الفقيه ، وأمّا في هذا الباب فإنّهم تركوا العمل بذيل الحديث ، و عملوا في ترتيب المرحمات بالمرفوعة قال الشيخ الأعظم في الرسائل « مع أن عمل العلماء قديماً و حديثاً على ما يدل عليه المرفوعة الآتية » و على هذا فيكون المرفوعة مقبولة و المقبولة مردودة ، و هذا حال هذين الحديثين ، وأمّا ساير أخبار الباب فإنّها لا تشملها أدلة حجّية الخبر أمّا من ←

عليه علماء الرجال كما لا يخفى على المطلع ، وأما توثيق ابن نمير ومن مثله فربما يحصل منهما اعتماد وقوة ما بملاحظة اعتماد المشايخ بذلك .

ومنها كون رواية الثقة من رهط أو عن غير واحد أو عن أشياخه . فإذ علم أن فيهم ثقة أو ظن فالحديث صحيح وإلا فربما يعد من الصحاح أيضاً ، وظاهر أنه لا يقصر عن الصحيح بحسب المظنة .

ومنها أن يروى محمد بن أحمد بن يحيى عنه ولم يكن من جملة ما استثناه القميون ، وفيه شهادة على العدالة والصحة ، وعليه جماعة من المحققين منهم السيد الداماد ، وصاحب الذخيرة ، وكذا الحال في استثنائهم بالنسبة إلى غير محمد بن أحمد مثل استثناء رواية محمد بن عيسى بالخصوص عن يونس . ففيه شهادة على أن إسماعيل بن مرار ، وصالح بن السندی مقبول الرواية .

ومنها أن يذكر الجليل شخصاً مرضياً أو مترحمماً عليه ، وغير خفي أنه من أمارات الحسن .

ومنها أن يقول الثقة: حدثني الثقة فإن الظن بالوثاقة حاصل ، ولا يضر عدم معرفته واحتمال كونه ضعيفاً عندنا لأنه خلاف الأصل والظاهر .

ومنها قوله : الثقة لأحسبه إلا فلانا : أي شخصاً ثقة قال المحقق الشيخ محمد :

→ وجه إرسالها أو ضعف سندها أو ضعف الكتاب الذي نقل الأحاديث منه كرسالة الراوندي على أن في دلالة كثير منها على المطلوب تأملاً وإشكالات . فتأمل فيها جيداً تجد صدق ما ادعينا .

فإن قلت : فعلى ما ذكرت فما العلاج في تعارض الخبرين ، وهل ترى تساقطهما عن الحجية ووجوب الرجوع إلى الأصل الجاري في موردتهما .

قلت : لو لا الإجماع على عدم تساقطهما لكان مقتضى القاعدة ذلك كما في مورد

تعارض الدليلين غير الخبرين ، ولكن الظاهر ثبوت الإجماع على عدم تساقط كلا الخبرين

عن الحجية أو استفادة ذلك من مجموع أخبار الباب التي لا يبعد بلوغها إلى حد التواتر ←

ظاهراً العمل به ، والبناء عليه ثم اعترض بأن الظن ليس بحجّة إلا أن يكون عليه إجماع ، وتحققه في المقام في غاية البعد ، ولا يخفي فساد اعتراضه بعد الإحاطة بما ذكرناه سابقاً .

ومنها كون الراوى من الذين ادعى الشيخ في العدة اتفاق الشيعة على العمل بروايتهم ، وهم السكونى ، وحفص بن غياث ، وغياث بن كلوب ، ونوح بن درّاج ، ومن ماثلهم من العامة مثل طلحة بن زيد بل وصرّح الشيخ بأن السكونى ، ومن ماثله ثقات ، ومن ادعى اتفاق الشيعة على العمل بروايتهم عبد الله بن بكير ، وسماعة بن مهران ، وبنو فضال ، والطاطريون ، وعمار الساباطى ، وعلى بن أبي حمزة الباطنى ، وعثمان بن عيسى .

ومنها وقوعه في السند الذى حكم العلامة بصحته .

ومنها أن يكون للصدوق طريق إليه ، وحسنه خالى - رحمه الله - لذلك . فتأمل .

ومنها أن يروي في مدحه أو وثاقته حديث غير صحيح والمشاخخ اعتدوا بذلك

→ الاجمالي ، وحينئذ فلا محيص عن الأخذ بواحد منهما تعييناً أو تخييراً . فإذا كانا متكافئين . فلا إشكال في وجوب الأخذ بواحد منهما تخييراً ، وذلك لعدم جواز الترجيح بلا مرجح كما هو واضح ، وإن كان لأحد منهما مزية على الآخر . فلا جرم أن الأمر يدور بين التعيين والتخيير ، وقد ثبت في محله أن الأصل فيه هو التعيين خصوصاً في موارد الطرق والأمارات كما في مقامنا هذا ، وذلك للعلم بحجّية الراجح إما تعييناً أو تخييراً ، والشك في حجّية المرجوح وقد حقق في محله أن الشك في حجّية الشيء يساوق عدم حجّيته .

ثم إن الكلام في المرّجّحات الغير المنصوطة بناء على وجود الإجماع على عدم تساقط الخبرين المتعارضتين عن الحجّية هو بعينه الكلام في المرّجّحات المنصوطة من دوران الأمر بين التعيين والتخيير ، وإن مقتضى القاعدة هو التعيين ، وإن كان في ←

الحديث ، ومن أراد تحقيق الحال والبسط فيه وفي جميع ما ذكر، وأزيد ممّا ذكر فعلية بملاحظة التعليقة ، و من الأمارات موافقة الحديث لحكم العقل أو التجربة مثل ماورد من قراءة آخر الكهف للانتباه في الساعة التي يراد ، و قراءة هل أتى في صلوة الصبح يوم الإثنين ، ويوم الخميس لوقاية الله شرهما ، وغير ذلك ، و بالجملة القرائن كثيرة تظهر للمجتهد.

الفائدة الثالثة و العشرون :

اعلم أنه قدشاع في أمثال زماننا أنه متى راواخبرين متعارضين يبادرون إلى

→ أحد الخبرين مرجحات أو مرجح منصوص، وفي الآخر مرجح غير منصوص فالمتعين هو الأخذ بذات المرجح المنصوص كما هو واضح .

الملاحظة الثانية والعشرون :

أقول : بعد ما عرفت أن مقتضى الأصل عدم حجية الظن و أنه لا يغنى من الحق شيئاً . فهذه المرجحات الظنية التي ذكرها المصنّف و بعض من الفقهاء إنما تكون مرجحة في باب تعارض الخبرين من جهة دوران الأمر بين التعيين و التخيير و أن الأصل فيه التعيين كما عرفت ، ولا تكون جارية لضمف الخبر الضعيف إلا إذا أفادت الوثوق بصدوره ، و قد عرفت في الملاحظة السابقة على الملاحظة السابقة أن مشايخنا القدماء لو ثبت أنهم كانوا يعملون بخبر غير الثقة فلعلمهم إنما كانوا يعملون به لكونه موثوقاً به عندهم من جهة وجود القرائن المفيدة للوثوق بصدور الخبر عندهم لقرب عهدهم بعصر صدور الأخبار ، ولو فرض أنهم كانوا يعملون بالأخبار الضعاف من جهة الظنون الاجتهادية . فلا يجوز لنا اتباعهم في ذلك من دون بيّنة و برهان ، و صاحبنا المعالم و المدارك لا يتريب عليهما إذا لم يدلّ الدليل إلا على اعتبار خبر الثقة ، و إلا على اعتبار الخبر الموثوق به ، و المتأخرون من محققى أصحابنا عامتهم بنوا على اعتبار خبر الثقة ، و الخبر الموثوق به . و يعملون في الفقه على هذا الأساس ، و مع ذلك لم يخطر فقههم بلا استقرار على أساس متين كما لا يخفى . ←

الجمع بينهما بأى وجه اتفق ، و أى جمع استحسنوا ، و يجعلون هذا الجمع هو المفتى به ، و يبنون العمل عليه ، و يجعلونه حكم الله تعالى ، و يتمسكون في ذلك بأن الجمع هو مهما أمكن أولى من الطرح ، ولم نجد لهذا دليلاً ، و رخصة من الشرع بل الذى يظهر من الأخبار خلاف ذلك ، و أنهم عليه السلام ما قالوا في مقام التعارض : اجمع بينهما بل صرّحوا بالبناء على الترجيحات ثم التوقف أو غيره مع أنه خروج عن مدلول كلامهم ، و قد عرفت أنه غير جائز و أن الواجب التمسك بمعانى ألفاظ عباراتهم مع أن ذلك لم يكن طريقة قد مائنا إلى زمان الشيخ ، و الشيخ و إن أحدث ذلك إلا أنه أحده لمعذر اعتذر به ، و هو ارتداد بعض من كان من الشيعة من جهة مازعم من التناقض بين كلماتهم عليه السلام فرددّه بأن التناقض إنما يلزم إذا لم يحتمل توجيهه ، و يحتمل أنه كان قرائن لوبقية لما صار بين ظاهرهما تناف ، و ذهب القرائن بسبب الحوادث فنزع في الجمع و الاثيان بالشواهد مهما أمكن ، ولم يجعل كل جمع ارتكبه مفتى به مذهباً له و لذا يقول غالباً يحتمل كذا ، و يحتمل كذا ، و مجرد يحتمل كذا ليس فتوى بلا تأمل نعم في بعض المواضع يظهر أنه فتواه و إن ادعى بعض أن فتوى الشيخ لا يظهر من كتابي الأخبار .

و بالجملة أو لا يرجح الحديث بالمرجّحات التي تكون في أحدهما ، و يجعله هو المفتى به ثم يأتي بالمعارض الذى ليس بحجة و بأوله حتى يرجع إلى الذى هو حجة ، و يوافق ، و لإفتواه بما هو راجح كما أمر الأئمة عليهم السلام بذلك ، و كثيراً ما يظهر المرجح لما اعتذره في الأول الاستبصار نعم في بعض المقامات يكون فتواه من الجمع مثل التخصيص و التقييد ، و أمثال ذلك لما ستعرف من أنه هو الوجه ، و كان طريقة

→ و أمّا القرائن التي ذكرها . فإن بعضاً منها يفيد الوثوق بالراوى أو الرواية ، و بعضاً منها لا يفيد الوثوق بشيء إلا لمن كان سريع الوثوق في الأمور ، و حينئذ . فيكون وثوقه حجة له دون غيره ، و بعضاً منها لا يفيد إلا الظن ، و أن الظن لا يفنى من الحق شيئاً ، و ليس ههنا محلّ تحقيق ذلك ، و إنما محله علم الرجال .

الشيخ مسلوكة إلى أمثال زماننا . فصا روا بمجرد الجمع وأي جمع يكون يفتون كما أشرنا بسبب أنهم وألفتهم بالتوجيه حتى صار التوجيه والتأويل من جملة معاني أخبار خصوص الأئمة عليهم السلام مشاركة للمعاني الظاهرة المتبادرة في الحجية ، وجوب التمسك بل وجملة مراد الشارع ، ولذا يقولون : الجمع بين الدليلين أولى من الطرح، وفي الحقيقة لو كان جمعاً بين الدليلين لكان أولى ومعيناً لكنّه ليس بجمع لأنّ الدليل ليس إلا ما هو المتبادر من كلامهم عليهم السلام ، والظاهر لا المأوّل و الموجه سيّما وكثيراً ما يكون بعيداً غاية البعد .

هذا مع أنّ كثيراً من فقه الشيعة حصل من الجمع بين الأدلة بحيث لو بنى على لزوم عدم الجمع لم يكن الفقه فقه الشيعة البتة ، فظهر أنّ كثيراً من الجمع يجب شرعاً ، وكثيراً منه لا يجب بل يحرم في مقام الفتوى و العمل وإن كان لا بأس به في مقام المذر الذي اعتذر به الشيخ فلا بدّ من الفرق بين المقامين وجعل الفتوى مستندة إلى حجة شرعية ، وعذر عندالله تعالى .

فنقول : الجمع الذي هو حجة هو ما يكون له شاهد من نفس المتعارضين أو من أحدهما أو من حديث آخر أو من إجماع بسيط أو مركّب ، أو من حكم عقلي يقيني أو يكون بملاحظة المعارض يتبادر إلى الذهن مراد المعصوم عليه السلام مثل التخصيص و التقييد كما يتبادر من قول أكرم العلماء ولا تكرم زيدا أنّه مستثنى ، واعتق رقبة، ولا تعتق رقبة كافرة أنّها مقيّدة كما ذكرنا سابقاً ، و مثل التخصيص و التقييد كلّ جمع يحصل الظن أو الظهور بملاحظة المتعارضين بأن يكون أحدهما قرينة صارفة ، ومعينة للآخر أو كلّ واحد منهما للآخر . فيكون الفهم من جهة القرينة لا أنّه به محض اعتقاد أنّ الجمع أولى من الطرح يحدث جمعاً ، وإن لم يكن من ذلك القبيل إذ لا شك في أنّ الأئمة عليهم السلام كانوا يتكلمون متخالفات متعارضات كثيراً غاية الكثرة حتى أنّهم قالوا : هذا الاختلاف منّا ، ونحن أوقمناه بين الشيعة ، و أنّه أبقى لنا و لهم ، وكثيراً ما قال الرواة لهم عليهم السلام : قد اختلفت الأخبار من آباءكم ، و اختلفت الشيعة من أحاديثكم . وكيف تصنع فأجابوا لهم باختيار أحدهما أو غير ذلك ، ولم ينكروا

الاختلاف بل وأقرّوا به ، ولم يقولوا: اجمعوا أو وجه الجمع كذا أو أنه ليس بينهما تعارض نعم في نادر غاية الندرة تعرضوا لوجه الجمع ، وإلا فالباقى بنوا فيه على عدم الجمع كما هو الظاهر منهم عليه السلام .

و من جملة الجمع الذى لا مانع منه ما أشرنا إليه من تأويل ما ليس بحجة و ارجاعه إلى ما هو حجة ، و الحاصل أن الجمع بعد التقاوم أو ارجاع ما هو مرجوح إلى الراجح الذى هو حجة إذ عرفت من الفائدة السابقة أن الحجة هي الراجح فقط ، و هذه الطريقة هي الطريقة المسلوكة للمجتهدين لكن الآن بعض من لا اطلاع له بحقيقة الحال يخرب تخريباً عظيماً يقدم الجمع على الترجيح ، و ربما يخرب الراجح الذى هو الحجة بسبب المرجوح الذى ليس بحجة ، و يأول الراجح ، و يرجعه إلى المرجوح و إن كان الراجح في أعلى درجات الرجحان و المرجوح في أسفل درجات المرجوحية و يأولون أخبار كثيرة صحاحاً مقضى بها موافقة للقرآن مخالفة للعامة إلى غير ذلك من المرجحات المجتمعة فيه بخبر واحد ضعيف مرجوح بالوجوه الكثيرة ، و قد كتبنا رسالة مبسوطة في الجمع بين الأخبار .

الفائدة الرابعة و العشرون :

الأصل ما يبنى عليه شيء لغة ، و في اصطلاح الفقهاء على ما قاله الشهيد الثانى - رحمه الله - يطلق على معان أربعة : الدليل ، و الراجح ، و الاستصحاب و القاعدة لا كلام في الأول ، و أمّا الثانى فقد عرفت حال ظن المجتهد و المقلد له ، و غيرهما ، و الاستصحاب سنذكره و القواعد كثيرة ، و ذكرنا الأصول المعتمدة عند الفقهاء ، و وجه اعتبارهم إياها في حواشينا على ديباجة المفاتيح فلاحظه ، و لنتكلم في أسالة البرائة لكونها العمدة :

الملاحظة الثالثة و العشرون :

أقول : لا ملاحظة لنا على هذه الفائدة ، و كل ما حققه فيها حق لا ريب فيه . فجزاه الله عن العلم أحسن الجزاء .

اعلم أنّ المجتهدين ذهبوا إلى أنّ ما لاصر فيه والشبهة في موضوع الحكم الأصل فيهما البرائة ، والمراد من الثاني أنّ حكم الشيء شرعاً يكون معلوماً لكن وقع الشبهة في موضوعه مثلاً الميئة حرام ألبتة والمفسك حلال كذلك لكن وجد لحم لا يدري أنّه فرد الميئة أو المفسك ، والأخباريون على أربعة مذاهب فيما لاصر فيه : الأوّل التوقف وهو المشهور بينهم ، والثاني الحرمة ظاهراً والثالث الحرمة واقعاً ، والرابع وجوب الاحتياط ، ويحتمل أن يكون القول بالتحريم مختصاً بقبل ورود الشرع غير مختص بالأخباري ، وألحق الأخباريون بما لا نصّ فيه ما تعارض فيه النصان والأفراد غير ظاهرة الفردية ، وصرّح بعضهم بأنّ المذاهب فيما إذا احتمل الحرمة وغيرها من الأحكام أمّا إذا احتمل الوجوب وغيره سوى الحرمة فهم مثل المجتهدين يقولون بالبرائة هذا فيما لاصر فيه ، وأمّا في الشبهة في موضوع الحكم فهم مثل المجتهدين يقولون بالبرائة .

دليل المجتهدين حكم العقل بقبح التكليف ، والمؤاخذة ما لم يكن بيان ، والآيات الكثيرة ، والأخبار المتواترة المتضمنة لنفي التكليف ، والمؤاخذة ما لم يكن بيان وعلم ، وأنّه لا يخلوا الزمان عن إمام ليعرف الناس ما يصلحهم ويفسدهم إلى غير ذلك ، والاجماع نقله جمع منهم الصدوق في اعتقاداته ، والمحقق ، والعلامة ، وكثير من المتأخرين ، وهو الظاهر من كلام الكليني والمفيد والشيخ ، ولا شبهة في كونه حقاً لأنّنا نقطع أنّ المسلمين من زمن رسول الله ﷺ إلى زمان القائم عجلت ما كانوا يتوقفون في كلّ واحد واحد من حرّكاتهم وسكناتهم في كلّ واحد واحد من أعضائهم وكذا في كلّ واحد واحد من مأكولهم ومشروبهم وملبوسهم ومحل جلوسهم وحرّكاتهم ، وغير ذلك ممّا يصير متعلّقاً للحكم ما كانوا يتوقفون في هذه الأمور وغيرها على الرخصة الثابتة من الشرع ، وعلى قدر الرخصة ، ونجزم أيضاً أنّ الرسول ﷺ يوم بعث لم يلزمهم على ذلك بل كان يبلغهم التكليف لأنّه ﷺ يبلغهم الرخصة والاباحة ، ورفع التكليف بالتوقف أو الحرمة كما يقول الأخباريون ، وكذا كان حال الأئمة عجلت وكذلك كان طريقة المسلمين في الأعصار والأمصار ، وبدل على مذهب المجتهدين

أيضاً استصحاب عدم التكليف السابق .

حجة الأخباريين الأخبار الدالة على التوقف إذا لم يعلم الحكم ، وفيه أن المجتهدين قائلون بمضمونها بل أساس اجتهادهم ومذهبهم على مضامين هذه الأخبار إذ عرفت أنهم من جهة أن الفتوى لا بد أن ينتهى إلى العلم يقولون : إن الحجة ظن المجتهد الجامع الشرائط لا ظن غيره لوجود العلم واليقين بحجية ظنه ، ويرد عليهم اعتراضات أخر ستعرفها .

واستدكوا أيضاً بقوله ﷺ وحلال بين ، وحرام بين ، وشبهات بين ذلك . فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ، ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم .

وفيه أيضاً نظر من وجوه : الأول أنه لا يدل على وجوب التوقف أو الحرمة بل ظاهره أنه إن اتفق كونه حراماً في الواقع يهلك ، وإلا فلا .

والحاصل أن في الخبر تصريح بأن الشبهة غير حرام ، وأنها بين الحلال والحرام وتصريح أيضاً بأن الهلاك من حيث لا يعلم فلا يكون الهلاك بإزاء ارتكاب الشبهة لأنها معلومة والهلاك من حيث لا يعلم فلا يكون قوله ﷺ من ارتكب الشبهات وقع في المحرمات ، باقياً على ظاهره إذ يلزم أن يكون الشبهة حراماً وبازائه الهلاك ، وكونها من حيث يعلم إلا أن يقال : الشبهات جمع محلى باللام يفيد العموم فمن ارتكب : أي شبهة عرضته لامحالة ارتكب الحرام المتعدد إذ يعد غايبة البعد أن يتفق كون جميع ما ارتكبه حلالاً واقعاً أما كون المحرمات ليس على عمومها فسلم عند الجميع ، وأما كون المراد من الشبهات المذكورة فلا أنه إذا تمذّر الحقيقة فأقرب المجازات متميّن مضافاً إلى القرينة لكن هذا أيضاً لا ينفع المجتهدين إلا أنهم لا يقولون بالحرمة بل يقولون بالكراهة [و الأظهر أن المراد يوشك أن يقع في المحرمات كما وقع التصريح بذلك في أخبارهم ، وأخبارهم يفسر بعضها بعضاً مع أن الخبر صدر بعنوان الموعدة والارشاد ، والمتعارف في العرف الاثبات بالحظر المحتمل باللفظ الدال على الوقوع مثل أنهم يقولون : لا تذهب في البرية . فيأكلك السبع أو يسلبك

السارق، وغير ذلك كما أن المتعارف في الأخبار أيضاً كذلك مع أن هذا الخبر وارد فيما تعارض فيه نصان، وستعرف عدم وجوب التوقف فيه وستعرف عدم وجوب التوقف في مطلق الشبهة. فتعين أن المراد أن ارتكاب الشبهات ربما يؤدى إلى ارتكاب المحرمات المعلومة عند المرتكب، ولا يعلم أنه حرام، وإن كان لولم يلبس عليه نفسه كان يعلم أنه حرام بأن نفسه بشقوته تخفى عليه أمره كما ورد أن الربا أخفى من ديبب النملة وورد أنه شرك خفى، وأمثال ذلك، وأن المراد من الهلاكة غير العقوبة بل آثار الحرام الواقعي المترتبة عليه التي لا تنفك عنه أو لا يكاد لا ينفك عنه، والله يعلم.

الثاني أنه بدل على كون الحكم ثلاثة، وهذا هو موافق لمذهب المجتهدين من أنه حلال بيّن، وحرام بيّن، وشبهات مكروهة، وأما الحكم عند الأخبارى فأزيد من الثلاثة إن قالوا بأن مثل مال الغاصب والسارق شبهة، وكذا كون امرأة أختاً من الرضاة شبهة، وغير ذلك مما ورد التنزه والاجتناب عنه، والاحتياط فيه من الشرع، وإن لم يقولوا بذلك، وقالوا: بأنه حلال بيّن كما صرح بعضهم. ففيه أنه كيف يكون هذا حلالاً بيّناً و مالاً نص فيه من جميع ما خلق لنا يكون واجب الاجتناب أو حرماً، وهذا عجيب.

الثالث أنه شامل للشبهة في الموضوع، وما احتمل الوجوب وغير الحرمة من الأحكام مما يقولون فيهما. فهو الجواب للمجتهدين أيضاً من دون تفاوت كما أثبتناه في الرسالة في أصل البرائة.

الرابع أن كون مالاً نص فيه شبهة أوّل الكلام. فإن الأدلة السابقة واحد منها يكفى لخروجه عن الشبهة فضلاً عن الاجتماع، وسيما التواتر والاجماع. الخامس أن الظاهر من أخبار آخر أن الشبهات لاعتقاب على ارتكابها منها ما رواه على بن محمد الخزّاز في الكفاية في النصوص بسنده إلى الحسن عليه السلام أنه قال في جملة حديث له: إن في حلالها: أى الدنيا حساباً، وفي حرامها عقاباً، وفي الشبهات عتاباً. فانزل الدنيا بمنزلة الميتة إن كان حلالاً كنت قد زهدت فيها، وإن كان حرماً لم تكن قد أخذت من الميتة، وإن كان العتاب. فإن العتاب يسير.

السادس أنه لا يقاوم أدلة المجتهدين فضلاً عن أن يغلب عليها .
 السابع أنه ورد نصوص كثيرة في أن الشبهة في موضوع الحكم شبهة البتة ،
 وأن الأحوط الاجتناب عنهما أمكن سيما في الفروج بل ورد في صحبة عبدالرحمن
 التصريح بأن الجهل بنفس الحكم أعذر من الجهل بموضوع الحكم ، وتمام الكلام
 في الرسالة .

ثم أعلم أن جمعا من المجتهدين فرقوا في شبهة موضوع الحكم بين المحصور ، وغير
 المحصور وحكموا بالمنع في الأول بناء على أن الحكم بحكليه المجموع يستلزم الحكم
 بحكليه ما هو حرام علينا قطعاً ، وطهارة ما هو نجس جزءاً كالنائين المشتهين والثوبين
 كذلك ، والدرهمين الذين أحدهما غصب جزءاً إلى غير ذلك ، وإن حكمنا أن
 أحدهما نجس أو حرام . فهو ترجيح من غير مرجوح شرعى ، والنصوص وردت في
 الناين ونظائرهما كما قالوا ، والفرق بين المحصور وغير المحصور أن المحصور يتأنى
 لتنزّه عن الكل بحيث لا يلزم الحرج المنفى ، وغيره بخلافه ، وذلك لأن الحرمة
 والنجاسة تكييفان يجب امتثالهما فحيث يمكن الامتثال بترك المحتملات من باب
 المقدمة الواجبة يكون مكلفاً ، وحيث لا يمكن لعدم تأنى ترك الجميع ، وعدم الترجيح
 الشرعى لا يكون مكلفاً .

وأيضاً المحصور ارتكاب جميع احتمالاته يتحقق عادة . فيتحقق اليقين باستعمال
 الحرام أو النجس ، وأما غير المحصور فلا يتحقق العلم عادة للمكلف الواحد بأنه
 ارتكب الجميع فارتكب النجس أو الحرام يقيناً ، وكون المكلفين بأجمعهم ارتكبوا
 الجميع لا يضر لأن كلاً منهم مكلف بعلم نفسه ، ولولم يكن له يمكن تكليف عليه
 كما هو الحكم في وجدان المنى في الثوب المشترك لعدم علم كل واحد منهما بتكليف
 وقع به بخلاف ثوبى شخص واحد أو ثوبين مطلقاً يكون أحدهما نجساً والمكلف
 عالم بذلك فإن علمه بذلك تكليف بتنزّهه عن النجس يقينى ، ولا يمكن إلا بالتنزّه
 عنهما جميعاً ، وأيضاً يظهر من الأخبار أن النجاسة مثلاً لا يجب من أول الأمر
 الفحص عنها في أنها هل بلغت ثوبه أم لا ، بل ولا يجب ذلك عند أماراة محتملة أيضاً بل

متى علم بها بحسب الاتفاق تنزه عنها ، وإلا فلا ، وفى غير المحصور لا يحصل العلم غالباً بأن النجاسة وقعت فيها بحيث يكون نسبتها إلى الكل على السوية بحيث يصير الكل مقدّمة للترك حين الخطاب. فتأمل . مع أن عدم وجوب الاجتناب عن غير المحصور مجمع عليه بين الكل ، ولاريب فيه ، ومدار المسلمين فى الأضرار والأضرار كان على ذلك ، وقد حققناه فى موضع آخر وكثيراً ما يعاضده أصالة الصحة فى تصرفات المسلمين .

وبالجملة أدلة أصل البرائة شاملة لما هو مثل وجدان المنى المذكور لعدم العلم بالتكليف أصلاً ، وللشبهة فى غير المحصور وغيرها ممّا ذكر لعدم العلم فى كلّ واحد واحد منها ، وأما العلم بالكلّى الاجمالى بينها . فلا يقاوم تلك الأدلة بحيث تخصّصها ، ويخرج جميع الأفراد الغير المحصورة منها ، ويدخلها فى الحرام والنجس بأن يقال: العلم بالتكليف بكلّ واحد واحد حاصل من حيث كونه مقدّمة للواجب لما ذكرنا من لزوم تكليف ما لا يطاق أو الحرج من أن الخاص لا بد أن يكون أقوى من العام حتّى يغلب عليه ، ويخصّصه على أن التساوى لأقلّ منه إجماعاً كما عرفت وهو فيما نحن فيه محلّ تأمل لولم نقل بأنه ليس كذلك .

وأما الشبهة المحصورة فعند هؤلاء ليس بداخل فيما لا يعلم حتّى يشملته أدلة الأصل لأنّ حرمة أحدهما أو نجاسته يقينية. فيجب امتثالهما قطعاً لعموم «اطيعوا الله» وغيره ، والامتثال ممكن وخال عن الحرج ، ولا يتأتى إلا بترك المجموع . فأحدهما حرام أو نجس ، والثانى يجب اجتنابه من باب المقدّمة ، والأمر الواجبة كلّها كليّيات والامتثال يتحقّق بأفرادها ، وإن كان الخصوصية لا مدخل لها فى الوجوب لكن لا بدّ من ارتكابها لكونها شرطاً للوجوب ، هذا كما أن من يعلم أن عليه فائتة ولا يدري أنّها الصبح أو الظهر أو أنّها أيّتها من الخمس. فإن الواجب الإتيان بالكلّ لتحصيل الامتثال .

أقول : هذه قاعدة وجيهة إلا أنّه ورد فى الذى فيه الحلال والحرام أنّه حلال حتّى يعرف الحرام بعينه ، وفى الصحيح عن أبى عبيدة عن الباقر عليه السلام جواز الشراء

من العامل الذى يعلم أنه يأخذ أكثر من الحق حتى تعرف الحرام بعينه، وفي الصحيح عن أحدهما عليه السلام عن شراء الخيانة والسرقة قال: لا إلا أن يكون قد اختلط معه غيره. فأما السرقة بعينها، وفي الموثق عن إسحاق بن عمار جواز الاشتراء من العامل الذى يظلم مالم يعلم أنه ظلم فيه أحداً. إلى غير ذلك، وورد في الأخبار في المال المختلط إخراج الخمس وحلية الباقي، وتفصيل الأمور في الفقه والأولى [والاحتياط خل] مهما أمكن التجنب عن الشبهات وارتكاب الاحتياط في الفتوى، وعدم الانتكال على أصل البرائة منهما أمكن لأن ما ورد في الاحتياط يكون في غاية الكثرة والشدة، وموافق لمسلك النجاة سيما في زمان الحيرة، وخصوصاً بعد ملاحظة وهن العمومات وشمولها لما يقع فيه الاحتياط، وإن كان الانتكال على أصل البرائة لآمانع منه أصلاً لكن في مثل دوران المرثة بين كونها بنتاً أو زوجة أو أختاً، وأمثال ذلك يجب الاجتناب ألبتة، وكذا في المأكولات مثل كون أحد الإثنيين فيه السم المهلك جزماً، ولم يعرف بعينه، وأمثال ذلك، والله هو الهادى بسبيل النجاة.

وأما ما ورد فيه نصان المتعارضان فالأظهر فيه التخيير لكثرة ما ورد فيه من الأخبار الدالة عليه، وموافقها للأصل، وقوة دلالتها، وأما ما دلّ على التوقف فيحمل الحمل على الاستحباب أو صورة إمكان الرجوع إلى الإمام أو في حقوق الناس هل حسب ما استعرف مع عدم مقاومته لمادّ على التخيير لما ذكر لكن الاحتياط فيه كما ذكر، وإن كان محتمل الوجوب، وغير الحرمة، وأما محتملها فاقيل: بأن الأحوط فيه الترك لظاهر الأدلة ولأن دفع المفسدة أهم من جلب المنفعة، وفيه ما فيه لكن الفقهاء في الصلاة الفريضة يقدمون جانب الوجوب والفعل، ولعله لنهاية شدة وجوبها، وكونها أوجب الواجبات بعد أصول الدين.

ثم اعلم أنه ذكر لصحة التمسك بأصل البرائة والعدم شروط:

الأول أن لا يكون مثبتاً لتكليف من جهة أخرى، وهو ظاهر وقد مرّ وجهه الثاني أن لا يكون في مقام الإضرار بمسلم أو بمن في حكمه لأن مهوم نفى

الضرر أو الأضرار الذي ثابت عقلاً وشرعاً يمنعه بل لا بدّ من الحكم بالتدارك لو فعل الضرر .

الثالث أن لا يكون المتمسك فيه جزء عبادة مرگبة لأنها توقيفية فإن ورد النص بالاجزاء فلا يمكن التمسك في النفي بالأصل ، وإلاّ فلا يمكن أيضاً لأن اشتغال الذمّة بها يقينية فلا يرفع بمجرّد الاحتمال ، ولأنّ الأصل عدم كونه عبادة إلاّ أن يقال : لانسلم اشتغالها بأزيد من القدر اليقيني الذي ثبت من الاجماع أو غيره ، و فيه أنّ التكاليف إذا وقع بالاتيان بفعل مجمل . فإن لم يمكن الاتيان به فلا يكون تكليف به بل لا بدّ من البيان وإن أمكن الاتيان به بارتكاب مقدّمات لمانع منها شرعاً . فلأمانع من التكاليف به حينئذ . فالقمتضى موجود ، والمنايع مفقود . نعم لو وقع الاشكال في أن المقدّمة مانعة ومبطلّة أم لا فيكون من قبيل الأوّل ، ونمام الكلام قد ذكرنا في الفائدة الثالثة .

الفائدة الخامسة والعشرون :

اعلم أنّه لا يجوز للمجتهد التمسك بأصل البرائة إلا بعد بذل الجهد ، واستفراغه في الأدلّة وتحصيل الحكم فإن لم يوجد دليل على التكاليف يتمسك به فهو لا يمارض دليلاً أبداً نعم يصلح لتأييد دليل على الخلاف فيه أيضاً ، وإنّما قلنا : لا يجوز لأنّ

الملاحظة الرابعة والعشرون :

اعلم أنّ الحكم والافتاء بأيّ حكم من أحكام الله يحتاج إلى دليل معتبر يدلّ عليه لا خلاف في ذلك بين المجتهد والأخباري ، وكذلك الافتاء بنفي الحكم أيضاً لحرمة القول بغير العلم ، وعدم جواز الافتراء على الله ، وحينئذ . فإنّ لم يدلّ دليل على وجود الحكم أو على عدمه وجب التوقّف في الافتاء باختلاف بينهما أيضاً . وكذلك لا خلاف بينهما ، ولا إشكال في عدم وجوب الاحتياط في مقام العمل ، وجرى ان البرائة في الشبهة البدوية الحكمية الوجوبية و البدوية الموضوعية سواء كانت وجوبية أو تحريمية لا خلاف ولا نزاع بين المجتهد والأخباري في هذه المسائل ، وإنّما الخلاف والنزاع بينهما في وجوب الاحتياط في الشبهة الحكمية التحريمية . فقد ذهب المجتهدون فيها إلى البرائة عقلاً ونقلًا ، والأخباريون إلى وجوب الاحتياط ←

الأحكام الشرعية الفرعية فمع نهاية كثرتها ووفورها، وبقائها إلى يوم القيامة من ضروريات الدين مع أن العادة المستمرة في الأنبياء السابقة من لدن آدم إلى خاتمهم ﷺ أنهم أُلوا الشرائع والأحكام في الدين . فكل من دخل في دين نبي يعلم أن فيه أحكاماً كثيرة يجب معرفتها والعمل بها بل هذا هو الفائدة في بعثة الرسول ﷺ مع أنه يرد منهم بحسب العادة أوامر وتأكيدات في معرفة أحكامهم كما ورد عن الرسول ﷺ والأئمة عليهم السلام ما زاد على حد التواتر ، ووصل إلى كل أحد . ففي الحقيقة نحن عالمون بتلك الأحكام علماً إجمالياً ، وإن لم تكن عارفين بتفاصيلها ، ومثلنا مثل عبد أعطاه سيده طوماراً ، وقال له: أمرتك بأحكام كثيرة في هذا الطومار ، وعليك بمطالعة العمل بجميع ما فيه . فلا يمكننا التمسك بأصل البرائة ، وعدم المطالعة ، وترك العمل ، وكذلك حال العوام لا يمكنهم التمسك بالأصل .

→ ثم إنهم لا ينكرون أن مقتضى الأصل الأوّل في الشبهة التحريمية أيضاً هي البرائة كالشبهة الوجوبية ، وإتمايدعون أن الشارع أوجب علينا الاحتياط والتوقف في الشبهة التحريمية ، ويعترفون بأنه لولا خبر التثليث ، وأخبار وجوب التوقف عند الشبهة لكان مقتضى القاعدة هي البرائة في الشبهة التحريمية كالشبهة الوجوبية . وقد اعترف بذلك الأمين الاسترأبادي في فوائده فقال فيها من ١٢٠ - لا يقال مقتضى ما ذكره محمد بن علي بن بابويه في مبحث القنوت من كتاب من لا يحضره الفقيه واستدل به على جواز القنوت بغير العربي حيث ذكر قال الصادق عليه السلام « كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى » إباحة كل شيء ما لم يبلغنا فيه نهى ، ومن المعلوم أن المراد نهى يكون اتباعه واجباً ، والمفروض فيما نحن بصدده عدم بلوغ ذلك النهى لأننا نقول النهى قسمان : نهى خاص ، ونهى عام ، والنهى العام قد بلغنا إذا علمنا من الحديث المتواتر بين الفريقين المشتمل على حصر الأمور في ثلاثة ، ومن نظائره وجوب التوقف علينا في كل واقعة لم يكن حكمها بيناً « انتهى موضع الحاجة من كلامه .

وظهر أن عميد الأخباريين الذي فرّق بين الفقهاء وجعلهم فريقين لا ينكر أيضاً أن الأصل في الشبهة التحريمية لولا أخبار التثليث ، وأخبار وجوب الوقوف -

ومما ذكرنا ظهر دليل المجتهدين في قولهم بعدم مذكورية الجاهل بنفس الحكم الشرعى إلا المواضع التى استثنوها . نعم بعد بذل الجهد واستفراغهم لوقوع غفلة أو جهل لم يكن عليهم شئ من جهة تقصيرهم لأن ضرورى من مذهب الشيعة ، بل وكل العدلية أن المؤاخذة بالتقصير ، وأن التكليف بحسب الوسع بل الأشاعر أيضاً يقولون بذلك من جهة السمع ، وأما أحكام المجتهد والعامى بعد بذل جهدهما واستفراغهما في تحصيلها بالنهج الثابت شرعاً يكون ما حصل لهما حكم الله الظاهرى في حقهم طابق الواقع أم لا وقد مر نهب الثابت ، ودليله ، وأما مع التقصير فالمشهور من المجتهدين عدم صحة عباداتهم طابقت الواقع أم لا أما مع عدم المطابقة فظاهر لأن الصحة هى موافقة الأمر فإذا لم يوافقه يكون غير صحيحة لامحالة ، ولا نزاع لأحد في ذلك في أنه يجب الأداء لو تفتن في الوقت .

→ عند الشبهة هى البرائة ، وعلى ذلك فلو ثبت حجبية تلك الأخبار ، وتمت دلالتها على المطلوب ، ولم يكن لها معارض لها فى ذلك وجب علينا اتباعهم فى ذلك ، وإلا فالمتبع هو الأصل المسلم عند الفريقين وهى البرائة .
و إذ علمت ما قد مت فاعلم أن الأخباريين استدأوا على وجوب الاحتياط بأخبار التثليث ، و أخبار وجوب الوقوف عند الشبهة ، و وجوب الإرجاء حتى يلقى الإمام عليه السلام ، و حينئذ فلا بد لنا من البحث و التحقيق فى سند هذه الأخبار و دلالتها حتى يتبين لنا الحق فننتبه .

فنقول : أما أخبار التثليث . فقد روى حديثه فى مقبولة عمر بن حنظلة عن النبى صلى الله عليه وآله و فى رسالة الصدوق ، و مسندة الخصال عن الوصى عليه السلام فأما المقبولة فهى لضعف سندها لا تصلح للاعتماد عليها ، وقد عرفت أن المشهور إنما قبلوا صدرها فى مسألة ولاية الفقيه ، ولم يعملوا بديلها فى ترتيب المرجحات بل عملوا فيه بالمرفوعة ، ولا ريب أن التبعض فى قبول المضمون لا يكشف عن الاعتماد على السند إذ لو كانوا اعتمدوا على السند لقبلوا كل ما يكون مسنداً بهذا السند ، وعلى هذا ←

وأما القضاء فالمشهور أنها يجب أيضاً لأنه ما صلى مثلاً وكل من لم يصل فات صلوته ، وكل من فات يجب عليه القضاء لعموم ما دل على وجوب قضاء الفوائت هذا على القول بأن القضاء ليس تابعاً للأداء بل بفرض جديد ، وأما على القول الآخر فالوجوب في كل موضع ثابت من غير حاجة إلى العموم .

وأما إذا طابقت الواقع فإما أن لا يكون له ظن بأنها المطلوبة الشرعية . فهي أيضاً باطلة لعدم تأني نية القربة ، وكذا لو كان له ظن إلا أنه ما كان ينق بظنه وكان مترزلاً ، وما كان يدري أنه معتبر شرعاً حتى يتأني منه نية القربة ، وفي الحقيقة هاتان صورتان داخلتان في غير المطابقة للواقع .

وأما إن كان له وثوق بحيث يتأني منه نية القربة فهي أيضاً باطلة لأنك قد عرفت أن الظن ليس بحجة ، ولا يجوز التعويل شرعاً إلا أنه يدل عليه حجة

→ فلا جابر لضعف سند المقبولة ، ولا تكون الرواية سالحة للاستناد في إثبات حديث التثليث ، وأما مرسله الصدوق فهي أيضاً لا اعتبار لها لإرسالها ، وأما مسنده الخصال ففي طريقها الحسين بن إسحاق التاجر وهو لم يذكر فيما رأيتها من كتب الرجال إلا في قاموس الرجال ، وفيه أيضاً لم يذكر بشيء من المدح والذم إلا أنه نقل عن سهل التستري عنه رواية منكورة مسندة عن أبي سعيد الخدري عن النبي ﷺ ، وما هذا حاله فلا تشمل أدلة حجبية الخير ، والعجب من المحدث أمين الاسترآبادي حيث جعل أخبار التثليث متواترة مع أن حديثه لم ينقل إلا في المقبولة عن النبي ﷺ وإلا في مرسله الصدوق ، ومسند الخصال عن الوصي ، وما يكون حاله بذلك المنوال كيف يكون متواتراً .

هذا حال أخبار التثليث من حيث السند ، وأما حالها من حيث الدلالة : فقد استدل أخباريون بحديث التثليث على وجوب التوقف عند الشبهة قالوا : لا ريب أن مدلول هذه الأخبار تثليث الأحكام ، ولو تم ما ذكره المجتهدون من أدلة البرائة في الشبهات التحريمية الحكمية لكان الشبهات من الحلال البين ، ومقتضى ذلك ثنائية →

شرعية، والحجة إنما نهضت على التقليد للمجتهد الحي لا أى ظنّ يكون مثل
الحاصل من تقليد الآباء والأئمة، وسائر الناس أو من مجرد هواء النفس أو تقليد
المجتهد الميت لعدم دليل على حجّية هذه الظنون بل الدليل على عدمها كما عرفت،
وأيضاً الفقه أحكامها خلافية، وأدلتها متعارضة فكيف يمكن الحكم بالصحة مع أنّ
بعض الأقوال والأدلة يحكم بفساده. فلا يمكن للعامى حكمه بالصحة والبطالان من
غير تقليد، وأمّا المجتهد فيحكم بصحّته وبطالانه معاً الصحة بالنسبة إلى مقلد مجتهد
يحكم بالصحة والبطالان بالنسبة إلى من يقلد الحاكم بالبطالان، وهذا لم يقلد أحداً.
وأما لو وافق ظنّ الكلّ. فهو موافق لمظنون حكم الله ولا دليل على أنّ
كلّ موافق لمظنون حكمه محسوب من حكمه تعالى. فتأمل، وأيضاً شغل ذمّته يقينى
يتوقف برائته على دليل يقينى لقوله ﷺ « لا تنقض اليقين إلا بيقين مثله » وأيضاً

→ الأحكام على خلاف هذه الأخبار كما لا يخفى.

و فيه أنّ للمجتهد أن يقول: لو تمّ ما ذكره الأخباريون من وجوب التوقف
فى الشبهات التحريمية الحكمية، و حرمة ارتكابها لكان الشبهات من الحرام البيّن
و مقتضى ذلك ثنية الأحكام على خلاف هذه الأخبار.

وحلّ الاشكال أنّ المراد بالشبهات هى ما يكون حكمه الواقعى غير معلوم، وهذا
لا ينافى كون حكمها فى الظاهر وبمعنائه الثانوى هى البرائة أو الاشتغال، واستدأوا
أيضاً على وجوب الوقوف عند الشبهة، و حرمة ارتكابها بقوله ﷺ « لا تقبلوا
ترك الشبهات نجى من المحرّمات، ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرّمات وهلك من
حيث لا يعلم. بدعوى أنّ ظاهر هذه الجملة حرمة ارتكاب الشبهة، وإلاّ لم يصدق
الشرطيّتان ولم يترتب على الأخذ بالشبهات هلاك.

وفيه أنّ سياق الكلام ظاهره إرشاد المكلف إلى أنّ الأخذ بالشبهة قد يؤدّى
الإسان إلى ارتكاب المحرّمات من حيث لا يعلم، و هلاكه من هذه الحيثية، والمراد
بالمحرّمات هى المحرّمات الواقعية دون المحرّمات بالحرمة الظاهرية المتملّقة ←

الاطاعة العرفية واجبة قطعاً لقوله تعالى «اطيعوا الله» وغير ذلك، والامثال العرفية لا يتحقق إلا بالاثبات بذلك الشيء بحسب الواقع لأن كل ظن يكون يكفى إلا أن يجوز الأمر كل ظن يكون، وأيضاً الموافق لمذهب العدلية أن الثواب والعقاب بإزاء الأفعال معلوم أن هذا ومن لم يطابق عبادته الواقع في الفعل واحد والتقصير أيضاً واحداً من دون تفاوت أصلاً وغاية الأمر أنه اتفق هذا الظن في موافقته للواقع كما أنه اتفق ذلك في مخالفته للواقع، ومحض الاتفاق كيف يصلح للصواب الدائم والعقاب الطويل أو المخلد إذا كان في أصول الدين، والعقاب بإزاء ترك الفرائض هنا صحيح لأنه غير غافل بل مقصر على أن الخطأ في أصول الدين ليس بمعذور، والخاطى كافر خارج عن الاسلام أو الايمان، ولا يجتمع هذا أبداً مع الظن والتقليد لأن الخطأ غير مأمون عليها، والتكليف بالإصابة للواقع تكليفة بما لا يطاق مع أنه على هذا

→ بارتكبات الشبهة كما توهم، وإلا لكان ارتكاب الحرام والهالك من حيث يعلم كما أفاده الماتن .. قدس سره -

فإن قلت: فإن لم يدل دليل على حرمة ارتكاب الشبهة، وكان مقتضى الأصل الأوّل كما بينت هي البرائة باتفاق من المجتهد والأخبارى فمن أين يهلك المرتكب لها من حيث لا يعلم ؟

قلت: نعم فهذه قرينة قطعية على كون المراد بالشبهة في هذه الرواية وفي نظائرها هي الشبهة التي يكون ارتكابها موجباً للهلاك في حد ذاتها، وهي الشبهة قبل الفحص والمقرونة بالعلم الإجمالى المنجز للتكليف دون الشبهة البدوية بعد الفحص التي هي مجرى البرائة بالاتفاق مع الغض عن دلالة هذه الأخبار، وكذلك الكلام في دلالة رسالة الصدوق حرفاً بحرف، وأما مسندة الخصال فإنها لا تدل على الوقوف عند الشبهة ولا يكون موضوعها الشبهة بل موضوعها الاختلاف في الحكم، وقد أمر فيها برد الأمر إلى الله - عز وجل - فلاحظها .

و أما أخبار الوقوف عند الشبهة فإنها كثيرة جداً لكن الظاهر أنه لا يوجد فيها ما يكون جامعاً لشرائط الحجية والدلالة على المطلوب . فإن كثيراً منها في -

لا يكون ظناً وتقليداً بل عملاً واجتهاداً ، وأصول الدين دليله علميٌ ظاهرٌ بحيث يكون الخطاء فيه من جهة تفسير إماماً في ملاحظة الدليل أو من عدم التخلية أو من المسامحة وعدم جدّ وجهد واستفراغ وسع على أن الرسول ﷺ والأئمة عليهم السلام بالغوا وأكثروا في المبالغة في وجوب طلب العلم و التفقه في الدين والمعرفة وأن لا يسامح أحد فيها أصلاً، وبمدهم الفقهاء أيضاً بالغوا وشدّدوا، وأكثروا من المواعظ كى يكون عباداتهم وعقائدهم على وفق الحق والصواب والرشد ومع جميع هذا يسامح العوام غاية المسامحة فلا يعرفون الدين وأحكامه، والعبادات وغيرها كلّها فاسدة بالنحو الذي نشاهد منهم .

→ مقام وجوب التوقف عن الفتوى والحكم الذي عرفت أنه خارج عن محلّ البحث ، و بعضاً منها في مقام الإرشاد إلى أن الأخذ بالشبهة ربّما يؤدّي فاعله إلى ارتكاب الحرام الواقعي ، وهلاك الفاعل من حيث لا يعلم الذي عرفت أن مورده الشبهات قبل الفحص والمقرونة بالعلم الاجمالي التي لا تكون من مجارى البرائة ، وعدة أخرى منها لا تدلّ على وجوب الوقوف عند الشبهة بل على حسنّها ، وهو ممّا لا خلاف فيه ، وبعد فلو وجدت أنت خبراً جامعاً لشروط الحجية والدلالة على المطلوب فهو معارض بأدلة البرائة الشرعية التي هي جامعة للشروط حتى باعتراف الأخباري . وحينئذ فلا بدّ من ملاحظة النسبة بينهما ، وتقديم الحاكم على المحكوم إن وجدا فيها ، وإلّا فالرجوع إلى قواعد التعادل والتراجع .

والمعجب أن كلّ واحد من المجتهد ، والأخباري يرى أن ما تمسك به حاكم على ما تمسك به الآخر ، فالأخباري يزعم أن أخبار وجوب الوقوف عند الشبهة توجب كون ارتكاب الشبهة منهياً عنها ، ويحصل بذلك غاية قوله عليه السلام كلّ شيء مطلق حتى يرد فيه نهى ، وينتقى بذلك موضوع البرائة نص على ذلك عميد الأخباريين الأمين الاسترآبادي في فوائده المدنية كما عرفت ، ويرى بعض المحققين من المجتهدين أن جريان البرائة في الشبهة التحريمية بوجوب خروج الشبهة عن كونه شبهة ، وصيرورة الأمر يبيّن الرشد لأن الشبهة معناها ما يكون الأمر فيه ملتبساً بقول مطلق

فإذا سمعوا أن كل ظن يحصل لهم من أى طريق يحصل يكفى إذا وافق الواقع فيطمئنون إذن يظنونهم الفاسدة قطعاً ، ويخربون الأمر بالمرّة ، لأنهم يظنون أن ظنونهم مطابقة للواقع . فيرفعون اليد عن تحصيل المعرفة بالمرّة ، والله يستر هذه الشكوك عليهم حفظاً لدينهم وعباداتهم وغيرها .

وأيضاً روى الكليني في الصحيح عن الباقر عليه السلام قال : بنى الاسلام على خمسة إلى أن قال: لو أن رجلاً قام ليله وصام نهاره ، وتصدق بجميع ماله ، وحج جميع دهره

→ ظاهراً وواقعاً ، وكان ذا وجهين . فلا يعم ما إذا علم فيه الإباحة الظاهرية . فإن الحكم الواقعى فى موردده وإن كان مشكوكاً فيه إلا أن أدلة الترخيص الشارع فى ارتكابه يخرجه عن عنوان الشبهة ، ويدرجة فى معلوم الحكمة هكذا بين فى دراسات المحقق الخوئى فى الأصول العملية ، والانصاف أنه ليس بشيء من أدلة البرائة ، وأدلة وجوب الوقوف عند الشبهة حكومة على أختها لأن المعتمد فى موضوع كل منهما هو الجهل بالحكم الواقعى ، والشبهة وإن كان معناها ما يكون الأمر فيه ملتبساً وذا وجهين إلا أن المراد ما يكون حكمه الواقعى ملتبساً وذا وجهين ، ولاريب أن ترخيص الشارع فى ارتكاب الشبهة لا يخرج مشتبهاً بالحكم الواقعى عن كون حكمه الواقعى مشتبهاً ، وإلا لاقضى ذلك كون الحكم رافعاً لموضوعه ، ولاريب أيضاً أن ارتفاع الموضوع يوجب ارتفاع الحكم . فيصير وجود الحكم سبباً لعدمه ، ولا شك أن ما يجيء من وجوده عدمه محال .

هذا كله فى الشبهة البدوية غير المقرونة بالعلم الإجمالى ، وأما الشبهة المقرونة به فلا خلاف بين المجتهد والأخبارى فى وجوب الاحتياط فيها سواء كانت الشبهة حكمية أو موضوعية ، وسواء كانت وجوبية أو تحريمية . فمن علم إجمالاً بوجود صلاة الظهر أو الجمعة عليه يجب أن يأتى بهما جميعاً عقلاً ، ومن علم بنجاسة أحد الإثنين المشتبهيين يجب عليه الاجتناب عنهما جميعاً عقلاً لئلا يهلك من حيث لا يعلم . فإن العلم الإجمالى ينجز الحكم الواقعى كالعلم التفصيلى ، ولا يفرق العقل الحاكم ←

ولا يعرف ولاية ولي الله فواليه ، ويكون جميع أعماله بدلالته إليه ما كان له على الله حق في ثوابه ولا كان من أهل الإيمان ، الحديث ، و ما دلّ على أن العبادة لا بدّ من أن يكون بالمعرفة من قبل الأئمة عليهم السلام كثير و مجرد الظن كيف يكون يغنى .

و أيضاً نحن في أمر من الأمور الجزئية لو أردنا ثبوته شرعاً من شهادة المعدلين لاحتجنا إلى دليل يدلّ على أن شهادة المعدلين حجة في اثبات ذلك ، ولو لم يكن دليل لا يثبت بها البتة . فيكف يمكن القول بحجية قول عوام الناس ، والمظنون أئني يحصل بمجرد هوى النفس في جميع عبادات العوام والحكم بالصحة شرعاً لذلك .

→ في باب الامتثال بين من علم تفصيلاً بوجوب الجمعة عليه ، ولا يصليها ، وبين من علم إجمالاً بوجوب الجمعة أو الظهر ولا يصليهما كما لا يخفى .

وكما يحكم العقل بحرمة المخالفة القطعية للعلم الاجمالي بالتكليف الإلزامي كذلك يحكم بوجوب الموافقة القطعية له ، وحرمة مخالفته الاحتمالية . فلا يجوز ارتكاب طرف من الشبهة التحريمية ، ولا يجوز ترك طرف منها في الشبهة الوجوبية حتى يحصل للمكلف الأمان عن العقاب بترخيص الشارع في ارتكاب بعض الأطراف . فإن له أن يرخّص في ارتكابه ، ومعه يحصل للمعبود الأمان من العقوبة الاحتمالية الناشئة من تصادف الاقتران في بعض الأطراف مع الحرام المعلوم بالاجمال ، وليس له الترخيص في تمام أطراف الشبهة . لأن ذلك ترخيص في المصيبة القطعية ، وهو يناقض التكليف الإلزامي المعلوم بالاجمال ، ولهذا يتعارض الأصول المرخصة في أطراف الشبهة . فتسقط عن الاعتبار ، ويجب على المكلف الاحتياط بائتمان جميع الأطراف في الشبهة الوجوبية ، وترك جميع الأطراف في الشبهة التحريمية .

فإن قلت : إن في جريان أدلة الترخيص في أطراف الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي إشكالاً ، وهو أنها معارضة بأدلة وجوب الوقوف عند الشبهة التي اعترفتكم فيما سبق بأن موردها الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي بقريظة قوله عليه السلام في المقبولة « وهلك من حيث لا يعلم » ولا ريب أن أخبار وجوب الوقوف عن عند الشبهة أخص مطلق ←

و أيضاً من أصول ديننا أنّ الحجّة منحصرة في قول من لا يجوز الخطاء عليه ويظهر ذلك من الأخبار الكثيرة ، ولذا قلنا باشتراط العصمة في النبيّ والإمام عليهما السلام فلا يكون الحجّة في قول المجتهد أصلاً فضلاً عن الميت ، و فضلاً عن العامي ، وغيره من الظنون ، و رجوع العامي إلى المجتهد الحيّ ثبت بدليل ففي الحقيقة الحجّة هو الدليل جواز الرجوع ، و ظنّ المجتهد ليس نفس قول الشارع لجواز أن يكون

— من أدلة الترخيص لأنّ أدلة الترخيص عم الشبهات البدوية ، وأدلة وجوب الوقوف عند الشبهة تخصّ الشبهات المقرّنة ، وعلى هذا فتخصّص أدلة البرائة بأخبار وجوب الوقوف عنه الشبهة .

قلت : ولعلّك نسيت ما قدّمناه من أنّ ظاهر هذه الأخبار هو الإرشاد إلى أنّ الأخذ بالشبهة قد يؤدّي المكلف إلى ارتكاب المحرّم والهلاك من حيث لا يعلم ، ولا يأمن العذاب على فعل الحرام ، ونقول الآن : إنّ أدلة الترخيص إذا جرت في أطراف الشبهة فإنّها تجعل المكلف في أمان من العذاب والهلاك ، و بذلك ينتفى موضوع حكم العقل بوجوب الاحتياط كما لا يخفى .

ثم اعلم أنّ علماء الأصول اعتبروا في تنجيز التكليف بالعلم الإجمالي أموراً منها كون المعلوم بالاجمال تكليفاً فعلياً لا شائياً ، و منها عدم اضطرار المكلف بأحد أطراف العلم ، و منها عدم كون أحد الأطراف خارجاً عن محلّ الابتلاء ، والظاهر أنّ مرجع الأخيرين إلى الأوّل إذ الاضطرار إلى بعض الأطراف أو خروجه عن محلّ الابتلاء يصير سبباً لعدم كون المعلوم بالاجمال حكماً فعلياً على كلّ حال كما قيل ، وينبغي أو يلزم علينا الآن أن نفسّر معنى العملية ، والتنجيز كما يتضح الحال في هذا المجال .

فنقول : لا يخفى عليكم أنّ الأحكام التكليفية تتعلق بأفعال المكلفين ، وعليهم أن يأتوا بها على وجهها إذا كان الحكم وجوب الفعل وتركها إذا كان الحكم حرمة الفعل ، ويعبّر عن هذه الأفعال بمتعلقات التكليف ←

نبيه سيما وأقوال المجتهدين مختلفة بل وقول مجتهد واحد يختلف كثيراً وحكم الله لشدنا واحد كما عرفت ، وكون قول الشارع حجة لا يستلزم حجية الظن للمجتهد ، وما قيل من أن ظن المجتهد حجة إذا كان من دليل شرعي . فيجوز تقليده حياً وميتاً لأن المستند لا يموت ، وإلا فليس بحجة أصلاً حياً كان أو ميتاً فهو من المزخرفات التي لا يقول به إلا من هوفي غايه الغفلة لأن كونه من الدليل إن أريد

→ ويمكن أن يكون للحكم التكليفي موضوع كان مفروض الوجود في القضية التكليفية لم يتعلق التكليف بآتيانه ، وأن يكون للموضوع قيود مفروضة الوجود أيضاً ، وللحكم شرائط كذلك ، وحينئذ فلا ريب أن فعلية الحكم تتوقف على موضوعه وقيود موضوعه كما أنها تتوقف على وجود المكلف فمالم يكن مكلف في الخارج ، ولم يتحقق موضوع الحكم وقيوده في الخارج لا يكون الحكم فعلياً، وإنما هو بعد في مرحلة الانشاء والتشريع المحض . فاذا وجد المكلف ، ووجد موضوع الحكم بقيوده وشرائطه يصير الحكم فعلياً ،

وعلى وجه المثال إذا قال الله - عز وجل - « ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً » فإن وجوب الحج على وجه الفعلية يتوقف على وجود المكلف في الخارج واستطاعته ، وإذا قال « واعلموا أنما غنمتم » فإن فعلية وجود الخمس تتوقف على وجود الغنمية ، وإلا فكيف يجب الخمس على وجه الفعلية بلا وجود مكلف و غنيمة ، ولعمري هذا واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان .

ثم إن الحكم إذا صار فعلياً بوجود المكلف ، و فعلية موضوعه فهو لا ينتجز على العبد حتى يعلم العبد به ، ويقدر على امتثاله ، فإذا علم به ، وقدر عليه تنجز عليه ، واستحق العقاب على مخالفته وعصيانه ، والمتحصل أن للحكم ثلاث مراحل : الأولى مرحلة الانشاء والتشريع وفي هذه المرحلة لا يحتاج الحكم إلى موضوع خارجي بل إلى عنوان معقول ، ومفهوم كلى يجعل موضوعاً للحكم حاكياً عن الخارج ولا يعتبر فيه علم المكلف بالحكم بل لا يعقل ذلك فيه كما لا يخفى . ←

منه أن يكون مطابقاً للدليل الشرعي ، وموافقاً للحقّ المرعيّ ففيه أن ظنّ اليهودي والمجنون والصبيّ والمجنون إذا طابق نفس الدليل الشرعي يكون حجّة بل لا معنى لحجّة هذه الظنون بل الحجّة ليست إلّا نفس الدليل ، و ليس مستند العقّد نفس الدليل بل ظنّ المجتهد فإنّ استناده إنّما هو إليه ، و إلّا فهو لا يعرف الدليل

→ الثانية مرحلة الفعلية ، وفيها يحتاج الحكم إلى موضوع خارجي يجعل صفري لكبرى المرحلة الأولى ، ويقال مثلاً: هذا خمر وكلّ خمر حرام فهذا حرام أو هذا عالم وكلّ عالم يجب إكرامه . فهذا يجب إكرامه ، وفي هذه المرحلة أيضاً لادخل لعلم المكلف في موضوع الحكم .

الثالثة مرحلة التنجيز واستحقاق اللوم ، والعقاب على عصيانه ، وفيها يحتاج إلى علم المكلف بالحكم تفصيلاً أو إجمالاً أو قيام طريق عليه حتّى يتم بذلك الحجّة على العبد ، ويصح به عقوبته على عصيانه ، وهذا هو معنى التنجيز . ثم إن كان العامل في تنجيز الحكم على العبد هو العلم الاجمالي . فحينئذ يحرم مخالفته القطعية والاحتمالية كما بيّناه .

تبصرة : اعلم أنّ فعلية الحكم كما يطلق على ما ذكرناه كذلك قد يطلق على الحكم في مقابل الحكم الافتضائي الذي ثبت للموضوع بعنوانه الأولى الذي لا ينافيه الحكم على خلافه بالعناوين الثانوية . فمثل الصوم وإن كان واجباً على المكلف في حدّ ذاته ، ولكن إذا أضرّ الصوم بالعبد فهو في هذا الحال يجب عليه الإفطار والطهارة المائية وإن كانت تجب على المصلّي في حدّ ذاته ، ولكن إذا أضرّ به ذلك يجب عليه الطهارة الترابية ، ويكون حكمه الفعلي ذلك ، ولا ريب أنّ المعترف في تنجيز العلم الاجمالي هو العلم بالحكم الفعلي على كلّ حال ويتفرع على ذلك أنّ الاضطرار إلى أحد أطراف العلم الاجمالي بعينه يوجب عدم كونه منجزاً للحكم المعلوم ، وذلك لأنّ المكلف مع فرض الاضطرار إلى ذلك لا يعلم بالحكم الفعلي على كلّ حال ، و كذلك الحال فيما إذا كان أحد الأطراف مكرهاً عليه أو مورداً للخرج والضرر بعينه ←

أصلاً ، وإن أريد مجرد كونه وأخذه من الدليل بأى وجه يكون ففيه أن هذا لا يستلزم حقيقة ، ولذا يفهم كل من الدليل خلاف ما يفهمه الآخر حتى أر الأخباريين لا يتفقون على فهم ، وإن كان كل منهم يقول ما أفهمه عين مراد المعصوم عليه السلام قطعاً مع أن المجتهدين يقولون هؤلاء ما يفهمون سوى تقليد المجتهدين ، ولو تعدوا عن تقليدهم فيخربون الدين لقصورهم وغفلتهم ، وعدم اطلاعهم بحقيقة الحال مع

→ فإن الحكم المعلوم بالاجمال لو فرض كونه بحسب الواقع في ذلك الطرف الذى يكون مورداً للحرج والضرر لكان منفياً بقاعدة الحرج والضرر ، وحينئذ لا يعلم المكلف بأن عليه تكليف حتى ينتج عن علمه والعلم الاجمالي بالحكم بعنوانه الأولى لا يزيد عن العلم التفصيلي به كما لا يخفى .

هذا خلاصة الكلام في الشبهة المحصورة ، وأما خلاصته في الشبهة غير المحصورة فإن الظاهر من كلماتهم عدم وجوب الاحتياط فيها ، وجواز ارتكاب أطرافها ، ولنفرض الكلام فيما كان المعلوم بالاجمال حكماً فعلياً على حد المعلوم بالاجمال في الشبهة المحصورة ، ولم يكن بعض الأطراف مورداً للاضطرار ، والإكراه أو كونه خارجاً عن محل الابتلاء ، وإلا فقد عرفت عدم وجوب الاحتياط في تلك الموارد في الشبهة المحصورة أيضاً ، وذلك لعدم العلم بالتكليف فيها كما هو واضح ، وعلى هذا فمحل البحث في الشبهة غير المحصورة هو أنها هل هي مثل الشبهة المحصورة في وجوب الاحتياط فيها أو أنها من حيث كونها غير محصورة لا يجب فيها الاحتياط . فنقول : استدل أصحاب العلم بعدم وجوب الاحتياط فيها بوجوه : منها الإجماع على ذلك ، ومنها بناء العقلاء على عدم الاعتناء باحتمال الضرر إذا كان ضعيفاً في الغاية كما فيما نحن فيه . فإن كثرة أطراف العلم الاجمالي لا يرب أنها توجب ضعف احتمال الضرر في كل واحد من الأطراف ، واستدلوا على بناء العقلاء على ذلك بما يشاهد من أنهم لا يعتنون باحتمال وجود السم في إناء من جهة العلم بوجوده في واحد من أوان البلد ، ومنها وجود العسر والحرج المنفى في الاحتياط فيها ، ومنها خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء . ←

أنّ هذا الكلام لا يصحّ من الأخبارىّ لتحرّيمهم التقليد ، ولا من المجتهد لأنّه مناف لقاعدة الفهم فضلاً من قواعدهم المثبتة التي تراكت عليها الأُفهام ، وتوافقت عليها أحكام أولى الأحلام .

وأيضاً إن أراد من الدليل الشرعى ما هو دليل شرعى عند ذلك المجتهد . فمن المعلوم أنّ كلّ مجتهد إذا حكم بشىء من دليل فهو جازم بأنّه دليل شرعى ، وإن

→ فلا يعلم المكلف بالتكليف الفعلى على كلّ حال .

و التحقيق أنّه لا يمكن تحصيل الاجماع المعتبر في مثل هذه المسئلة ، وبناء العقلاء إن كان المراد بها بنائهم على عدم الاعتناء بالعلم الاجمالى ، وعدم تنجز المعلوم بالاجمال به فهو واضح الفساد إذ لا فرق بين العلم الاجمالى ، والعلم التفصيلى في تنجز الحكم كما عرفت .

و إن كان المراد عدم اعتنائهم باحتمال الضرر إذا كان ضعيفاً في الغاية كاحتماله في أطراف الشبهة غير المحصورة مع تسليم تنجز الحكم بالعلم الاجمالى ، وتسايم حرمة مخالفته القطعية . ففيه أنّ العقلاء وإن كانوا لا يعتمدون باحتمال الضرر إذا كان ضعيفاً في أئورهم العادية ، ولكن بعد تسليم تنجز الحكم بالعلم الاجمالى فلوتصادف الاثيان بمحتمل الحرمة مع الحرام الواقعى المنجز بالعلم الاجمالى . فما هو الذى يدفع العقاب عن المرتكب له ، و ما هو المؤمن للعبد الخائف مقام ربه من عقاب يوم الدين مع وجود البيان الاجمالى على التكليف ؟

فالانصاف أنّ هذا الدليل ليس إلّا نوع سفسطة أو مغالطة لأنّ المثال الذى ذكره من عدم اعتناء العقلاء باحتمال وجود السمّ في إناء من آنية البلد فإنّما هو لتوطنين نفوسهم على تحمّل الخطر الاحتمالى ، وفيما نحن فيه أيضاً لو وطن عاقل نفسه على تحمّل العقوبة الاحتمالى . فلا بحث معه ، ولكن الكلام في وجود المؤمن لمرتكب الشبهة من العقاب الاحتمالى .

و أمّا لزوم العسر والحرج في تحصيل الموافقة القطعية ، والاحتياط في جميع ←

أراد الدليل الشرعي بحسب الواقع فالعامي من أين يعرف الدليل الشرعي الواقعي من غيره إذ لو علمه لكان أعلى درجة من المجتهد الذي يقلده لأنه لا يميز وهو مميّزه بل يصير أعلى درجة من جميع المجتهدين .

و أيضاً لم يقل أحد بأن دليل المجتهدين يموت بل يقولون دليل العامي يموت بموت مجتهد لما عرفت من الدليل ، ولأن مستنده إذا كان ظن المجتهد لا دليل ظنه كما عرفت . فإن مات ذهب المستند كما أن المجتهد إذا تغير ظنه لا يكون ظنه السابق حجة قطعاً ولا ينفع أن دليله بعد باق ومات ، ولا شك في أنه بعد

— الأطراف الشبهة . فإن لازمه التبعض في الاحتياط ، والاقتصار فيه على كل مورد لم يكن الاحتياط فيه حرجياً لعدم وجوب الاحتياط رأساً كما هو واضح ، وأما حديث خروج بعض الأطراف عن مورد الابتلاء في الغالب فلأن محل الكلام فيما يكون تمام أطراف العلم الإجمالي محل الابتلاء ، وإلا فالشبهة المحصورة أيضاً إذا لم يكن تمام أطراف العلم محلاً لابتلاء لا تأثير للعلم الإجمالي في تنجيز المعلوم بالإجمال فيها على أن في اعتبار كون المكلف به محلاً للابتلاء في فعلية التكليف إشكالاً لأن ذلك لم يؤخذ قديماً للمكلف به ولا شرطاً للتكليف كالاستطاعة لوجوب الحج ، وحينئذ فيكون ذلك كالقدرة العقلية وكالعلم بالحكم شرطاً لتنجز التكليف بالفعلية .

فإن قلت : إن القدرة العقلية على متعلق التكليف لإشكال في اعتبارها في فعلية التكليف ، وإلا لزم التكليف بما لا يطاق أو بتمصيل الحاصل .

قلت : وعندى في هذا نظر . فإن التكليف لا يتعلق بخصوص غير المقدور حتى يكون قبيحاً أو محالاً عن الحكيم ، وإنما يتعلق في مقام التشريع بالطبيعة الكلية التي قد تكون في الخارج مقدوراً ، وقد لا تكون كذلك لينبثق المكلف إلى امتثاله إذا علم به وقدرة على فعل متعلقه وتركه ، وحينئذ فتكون القدرة على الفعل والترك شرطاً عقلياً في مقام الامتثال لا قديماً للمكلف به أو شرطاً في التكليف في مقام التشريع ، وما هو كذلك فإنه لا يكون شرطاً لفعلية التكليف في الخارج بل هو شرط لتنجز —

التغيير لا يمكن الأخذ بالسابق، والسبب لعدم الإمكان هنا بعينه موجود في الموت ولا يرد أن الموت مثل صورة تغيير رأيه، ولما يظهر بعد على مقلده لأن الاستصحاب حجة وهو هنا موجود بخلاف ما إذا علم المقلد بالموت للقطع بزوال الظن حينئذ فأما إن تغير بصورة أخرى ولم يبق منه شيء أصلاً.

و أيضاً المستند ليس نفس الظن من حيث هو ظنه بل الأدلة التي موت وهي موجودة في حال الحياة دون الموت، ومنها الاجماع وهنا نقلوا الاجماع على عدم الجواز

→ التكليف في مقام الامتثال . نعم إذا كان القدرة دخيلة في ملاك الحكم . فإنها تؤخذ قيداً للمكلف به أو شرطاً للتكليف في مقام التشريع كقوله تعالى « ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً » وحينئذ تكون شرطاً لفعالية التكليف كما لا يخفى .

والحاصل أن القدرة إذا لم تكن دخيلة في الملاك . فإنها لا تؤخذ قيداً في المكلف به ولا شرطاً في التكليف ، ويؤكد أمرها إلى نفس المكلف ليمتثل إذا قدر على ذلك ، و يكون معذوراً إن لم يقدر عليه ، و على هذا فليس لدليل التكليف إطلاق بالنسبة إلى القدرة ، ولا تقييد . فلا يلزم من ذلك التكليف بما لا يطاق ، ولا تحصيل الحاصل .

ثم إنك قد عرفت في الشبهة المحصورة جواز الترخيص في بعض أطراف العلم للمشارع ، ولعله من ذلك الباب حكمه عليه السلام بجواز الشراء من العامل الذي يعلم أنه يأخذ أكثر من الحق في صحيح أبي عبيدة عن الباقر عليه السلام وحكمه بجواز الشراء من المال المختلط بالسرقة في الصحيح عن أحد هما ، و حكمه بجواز الشراء من العامل الذي يظلم مالم يعلم أنه ظلم فيه [أى في مشتراه] أحداً في موثق إسحاق بن عمار فإن مورد هذه الأخبار شراء بعض الأموال التي يعلم أن فيها الحرام . فرخص الإمام عليه السلام في شراء البعض منها ، ولم يرخص في شراء كلها حتى يلزم من ذلك الترخيص في الحرام القطعي الذي قد عرفت عدم جوازه للشارع لتنافيه مع دليل →

بل ربما جعل من العلوم من مذهب الشيعة ، وربما يظهر ذلك من كتب أهل السنة أيضاً ، وعلى تقدير عدم تمامية هذا الإجماع . فالإجماع على الجواز باطل قطعاً ، وقد كتبنا رسالة مبسطة في هذا المعنى . فليرجع إليها من أراد مزيد من هذا .

و ممّا ذكر ظهر حال أصول الدين أيضاً وأنه لا يجوز التقليد فيه لأنّه ظنّ ولا دليل عليه بل الأدلة على عدمه إلى غير ذلك ممّا يظهر بالتأمّل مع أنّه روى الكليني في [باب المسئلة في القبر] رواية ظاهرة في عدم جواز التقليد فيه فلاحظه ، وبعض العلماء حكم بصحة عبادة العامي وأنّ ظنّه حجّة ، وأنه يجوز تقليد أيّ شخص كان حتّى المجتهد

— الحرام الواقعي المعلوم ، و أمّا حديث تحليل المال المختلط بإخراج خمسه ففيه بحث لا مجال له ههنا ، و محلّ البحث فيه هو الفقه .

ثم اعلم أنّ الذي ذكره هذه الشروط المذكورة في المتن لصحة التمسك بأصالة البرائة هو فاضل التوني - قدس سرّه - والمحقق الماتن كما ترى قد ارتضاها ولكنّ المحققين من المتأخّرين لم يرتضوها وأوردوا عليه بوجوه بعضها لا يخلو من وجه ، و أورد عليه في الكفاية بما فيه غنى و كفاية قال فيها « ثم إنّه ذكر لأصل البرائة شرطان آخران : أحدهما أن لا يكون موجباً لثبوت حكم شرعي من جهة أخرى ثانيهما أن لا يكون موجباً للضرر على آخر . ولا يخفى أنّ أصالة البرائة عقلاً و نقلاً في الشبهة البدوية بعد الفحص لا محالة تكون جارية ، و عدم استحقاق العقوبة الثابت بالبرائة العقلية والاباحة أرفع التكليف الثابت بالبرائة النقلية لو كان موضوعاً لحكم شرعي أو ملازماً له . فلامحيص عن ترتبه عليه بعد إحرازه . فإن لم يكن مترتباً عليه بل على نفي التكليف واقعاً . فهي وإن كانت جارية إلّا أنّ ذلك الحكم لا يترتب لعدم ثبوت ما يترتب عليه بها وهذا ليس بالاشتراط ، و أمّا اعتبار أن لا يكون موجباً للضرر . فكلّ مقام نعمه قاعدة نفي الضرر ، و إن لم يكن مجال فيه لأصالة البرائة كما هو حالها مع سائر القواعد إلّا أنّه حقيقة لا يبقى لها مورد بداهة أنّ الدليل الاجتهادي يكون بياناً و موجباً للعلم بالتكليف ، ولو ظاهراً فإن كان المراد من —

الميت ، و دليله أنه لم لايجوز ولم لايكفى ، وعدم الجواز أول الدعوى والمسئلة ، و بأمثال هذه الكلمات العجيبة يكتمى ويمتقد أنه برهان ، ويعترض على المحققين ، ولا يخفى ما في أدلته واعتراضه .

ثم اعلم أن ما ذكره في صورة يتمكن العامى من الأخذ من المجتهد ، وإن لم يتمكن من ذلك ولا يمكنه أن يصير مجتهداً فيكفى له الأخذ بالاحتياط بأن يبذل جهده بقدر وسعه في تحصيله ثم يعمل به لأنه تعالى لا يكلف ما هو فوق الوسع ، ولا

→ الاشتراط ذلك . فلا بد من اشتراط أن لا يكون على خلاف دليل اجتهادى لخصوص قاعدة الضرر والضرار . فتدبر ، والحمد لله على كل حال ، وهذا الكلام كما ترى متين لا غبار عليه .

ثم إن المحقق الخراسانى لم يذكر الشرط الثالث المذكور في المتن كما لم يذكره بعض آخر من المحققين ولكن الشيخ الأعظم أشار إليه في الفرائد ، وأجاب عنه على وجه الاجمال .

قال - قدس سره - في الفرائد بعد الايراد على الشرطين الأولين « كما لا وجه لما ذكره [أى التوى] من تخصيص مجرى الأصل بما إذا لم يكن جزء عبادة بناء على أن المثبت لأجزا العبادة هو النص لأن النص قد يصير جملاً وقد لا يكون نص في المسئلة فإن فلنا بجريان الأصل و عدم العبارة بالعلم بثبوت التكليف المراد بين الأقل والأكثر . فلا مانع عنه ، وإلا فلا مقتضى له ، وقد قدمنا ما عندنا في المسئلة » .

أقول : قد حقق في تلك المسئلة انحلال العلم الإجمالى بوجوب الأقل أو الأكثر إلى العلم التفصيلى بوجوب الأقل والشك البدوى في وجوب ما زاد على الأقل وجريان البرائة فيه عقلاً ونقلاً . فراجع .

يكتفى حينئذ بمجرد التقليد .

الفائدة السادسة والعشرون :

قال الفاضل المقدس المحقق الأردبيلي في شرح قول العلامة ، ويجب معرفة واجبات أفعال الصلاة . الخ : لاختفاء في صعوبة العلم الذي اعتبره سيما بالنسبة إلى النساء والأطفال في أوائل البلوغ . فإنهم كيف يعرفون المجتهد و عدالته و عدالة المقلد والوسائط مع أنهم ما يعرفون العدالة ، و معرفتهم إياها وأخذهم عنهم فرع العلم بعدالتهم ، ومعرفة العدالة لا تحصل غالباً إلا بمعرفة المحرّمات والواجبات ، وهم الآن ما حصلوا شيئاً ، وليس بمعلوم لهم العمل بالشياع بأنّ الفلان عدل مع عدم معرفتهم حقيقة العدالة بل ولا بالعداين ، ولا بالمعاشرة ، وتحقيقهم ذلك كله بالدليل لا يخفى صعوبته مع عدم الوجوب عليهم قبل البلوغ بل بعده أيضاً لعدم العلم بالتكليف بهانعم يمكن فرض الحصول فحينئذ يصحّ التكليف ولكن قد لا يكون ، والمراد أعم .

والحاصل أنه لا دليل يصلح إلا أن يكون إجماعاً وهو أيضاً غير معلوم بل ظننّي أنه يكفي في الأصول الوصول إلى المطلوب كيف كان بدليل ضعيف باطل و تقليد ضعيف كذلك كما مرّ الإشارة إليه ، وعدم نقل إيجاب من السلف بل كانوا يكتفون

الملاحظة الخامسة والعشرون :

اعلم أنّ في المقام مسائل لا بد من التفكيك بينها في البحث :

الأولى في أنّه هل يعتبر في جريان أصالة البرائة الفحص واليأس عن الظفر بالدليل على خلافها أولاً يعتبر في جريانها ذلك بل تجرى ولو قبل الفحص واليأس .

الثانية هل يجب الاجتهاد أو التقليد في أحكام الشرع أم لا يجب ذلك ، والمراد بالاجتهاد هو النظر في أدلة الأحكام من الكتاب والسنة و فهم عمومها و خصوصها ، و مطلقها و مقيدتها ، و حاكمها ، و محكومها ، و علاج تعارضها و وو ليس المراد به ما يراه العامة من استنباط الأحكام عن الرأي والقياس ، والاستحسان كما هو واضح .

الثالثة في بطلان عمل التارك لطريقي الاجتهاد والتقليد ، وعدم بطلانه ، وهذه

المسائل قد دخلت فيها المحقق المازن - قدس سره - وإنّ رأيت التفكيك بينها أصلح -

بمجرد الاعتقادات ، وقال في بحث وجوب العلم بدخول الوقت : كل من فعل ما هو في نفس الأمر ، وإن لم يعرف كونه كذلك ما لم يكن عالماً بنهيه وقت الفعل حتى لو أخذ المسائل من غير أهله بل لولم يأخذ عن أحد وظنّها وفعل فإنّه يصح . إلى أن قال : وفي كلام الشارع إشارات مثل مدحه جماعة للطهارة بالماء مع عدم العلم بحسنها وصحة حيج من مرّ بالموقف ، وقوله ﷺ لعمار حين غلط في التيمم « ألا فعلت كذا ، فإنه يدلّ على أنه لو فعل كذا لصح » ، وفي تصحيح من نسي ركعة ففعلها واستحسنه ، إلى آخر .

أقول : أي صعوبة في معرفة الواجب من الصلاة عن مستحبها والتمييز فإنّ قابلية النساء والأطفال لكمالات وصنایع دقيقة ، وأمثالها في غاية الظهور ، وعند السعي والجهد [الجدّخ] يحصلون وهي أصعب ممّا ذكر بمراتب بل رفع الأخلاق الرديئة المهلكة وتصحيح النفس بالجهاد الأكبر أصعب وأصعب بمراتب حتى بل التكاليف الظاهرية أكثرها أصعب ، ومن جهة القابلية كلّفهم الله ، ولو فرض أنّ أحداً لم يكن له القابلية فلا شك في عدم كونه مكلفاً بما هو فوق طاقته ، ولا يتأمل أحد من الشيعة في ذلك

→ لتوضيح الحال .

فأقول : أما المسئلة الأولى فإنّ الظاهر تسالم الأصحاب على اعتبار الفحص واليأس عن الظفر بالدليل في حجّية أصالة البرائة في الشبهات الحكمية وإن اختلفت أنظارهم في وجهه كما أنّ الظاهر اجماعهم على عدم اعتبار ذلك فيها في الشبهة الموضوعية ، وليس يخفى عليكم أنّ الكلام إنّما هو في شرط جريان البرائة في الشبهة البدوية دون الشبهة المقرّونة بالعلم الإجمالي فإنّها ليست مجرى لأصالة البرائة بل هي مجرى لقاعدة الاشتغال كما هو واضح .

و إذ تبين ذلك فاعلم أنّ الأقوى اعتبار الفحص واليأس عن الظفر بالدليل في جريان البرائة العقلية والنقلية أمّا العقلية فلأنّ موضوعها عدم البيان من الشارع ، وحينئذ فلا بدّ في جريانها إحراز موضوعها بالفحص إلى حدّ اليأس ، وإلا فإنّ العقل ←

فضلاً عن فقهاءهم بل العامة أيضاً لا يرضون على أنه لو تم ما ذكره لزم أن يكون عباداتهم صحيحة وإن خالفت الواقع إذ قلما يتفق أن يكون عبادة أمثالهم مستجمعة لجميع شرائط الصحة ، وأجزائها بل المسنون والشيوخ أيضاً يكونون كذلك غالباً . فيلزم صحة عباداتهم لعدم إمكان علمهم بالمجتهد والعدالة على حسب ما ذكره (١) .

و أما أنهم كيف يعرفون المجتهد . إلخ ففيه أنه شبهة ومغالطة أوردت على نفي إمكان التقليد مطلقاً ولاوجه للتعرض لخصوص العدالة . فإن الاجتهاد له شروط كثيرة لا يعرفها إلا المجتهدون الماهرون ، والعدالة أسهل الكل .

والجواب أن العلم العادي أو الظن القوي يحصل يكون رجل ماهرأ في الفقه طبيياً لعلاج الجهل في مسائله ، وإن لم يكن له وقوف بالفقه أصلاً كما هو الحال في سائر العلوم والصناعات ، وكما جرت الحال في خصوص الفقه أيضاً في أعصار الأئمة عليهم السلام ، والأصار إلى الآن وأنه على ذلك كان المدار بلاشبهة وغبار .

→ لا يستقل بقبح العقاب مع احتمال وجود البيان من الشارع .

فإن قلت : نعم ولكن عدم البيان لا يحرز بالفحص واليأس لأن عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود كما لا يخفى .

قلت : نعم ولكن المراد عدم البيان من الشارع بحيث لو كان لبيان لأن الشارع عليه البيان بهذه الكيفية ، ولاريب أن البيان بهذه الكيفية يحرز بالفحص إلى حد اليأس إذ لو كان بيان وهذا لا يحتاج إلى مزيد بيان .

و أمّا البرائة النقلية فلأنّ المعتبر منها ، لم يوجد في مجراها دليل حاكم أو وارد وإلا فلا ريب أن المعتبر هو الدليل الحاكم أو الوارد ، وحينئذ فلا بد في جريانها من إحراز عدم وجود دليل حاكم أو وارد بالفحص عن ذلك ، وهذا نظير عدم اعتبار أصالة العموم إلا بعد الفحص عن المخصص ، واليأس عن الظرف به . ←

(١) وفي بعض النسخ ذكر في هذا المقام عبارة التي مرت في الفائدة السابقة ، وهي

قوله : على أن الخطاء في أصول الدين ليس بمعذور الى قوله : والله يستر هذه الشكوك عليهم حفظاً لدينهم وعباداتهم وغيرها ، وذكرها في الفائدة السابقة أنسب من هنا . فراجع

يظهر من الإجماع أن الأئمة كانوا راضين بذلك وأقرّوا بل وأمرّوا كذلك ، وكذا يظهر من أحاديثهم الصريحة في جواز التقليد وغيرها من الأدلة الدالة عليه كما مرّت الإشارة عليها .

ويظهر من تلك الأحاديث أنهم عليهم السلام ما جوزوا تقليد كل واحد والعمل بكلّ ظنّ بل ما جوزوا إلا تقليد الفقيه العدل الزاهد في الدنيا المخالف لهواه العارف بأحكام الشرع . الناظر في الحلال والحرام . إلى غير ذلك بل صرّح في رواية الاحتجاج بحرمه تقليد العالم الذي ليس كذلك . فإذا كانوا ما جوزوا الأخذ عن كلّ عالم فكيف يجوز الأخذ عن كلّ جاهل بل وبكلّ ظنّ .

و أيضاً إذا كانوا عليهم السلام يسئلون عمّن يأخذ معالم ديننا كانوا يقولون عن فلان: أي رجل خاص ، وما كانوا يرخّصون الأخذ عن كلّ أحد ، ومن أيّ ظنّ كان بل ربما كانوا يبالغون في أنّ الحكم الشرعي ومعالم الدين لا بدّ أن يؤخذ من أنفسهم لا غير . منها ما مرّ في الفائدة السابقة .

و منها قوله تعالى « فاستلوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون » ، فإنّه تعالى لم

→ فإن قلت : إن الأصل في ذلك الباب عدم وجود المخصّص ، وهو أصل عقلائي لم يردع عنه الشارع ، وفي المقام أيضاً الأصل عدم وجود الدليل الحاكم الذي هو مخصّص في الحقيقة كما تقولون .

قلت: نعم ولكن القدر المتيقن من بناء العقلاء على ذلك هو بعد الفحص واليأس عن وجوده ، ولذا يكون بناء الأصحاب في ذلك الباب أيضاً على وجوب الفحص عن المخصّص ، وهذا أيضاً لا يحتاج إلى مزيد البيان .

وأما المسئلة الثانية فلا خلاف بين الأصحاب في وجوب تعلم الواجب ، والحرام من أحكام الاسلام اجتهاداً أو تقليداً ، واستدلّ على ذلك بالأدلة الأربعة ، ولعلّ العمدة منها العقل ، وأن الكتاب والسنة ، إنّما يهديان في ذلك إلى حكم العقل ، وأن الإجماع إنّما حصل من حكم العقل الضروري ، إذ لا ريب أنّ الضرورة قاضية بوجوب أحكام الشريعة ، وإلاّ لزم إبطالها ، وإبطال أحكامها ، وهذا واضح لا يحتاج

يقول: اسئلوا كل أحد واعملوا بكل ظن كان بل لاشك في أنه تعالى والرسول ﷺ والأئمة عليهم السلام منعوا عن ذلك أشد المنع، وورد منهم عليهم السلام نحن أهل الذكر، وعلى تقدير التعميم أيضاً لا يشمل العوام وكل أحد لأنهم ليسوا من أهل الذكر قطعاً.

وبالجمله الأخبار الدالة على أنه لا يجوز الرجوع إلى غير الأئمة عليهم السلام كثيرة خرج منها الرجوع إلى الفقيه فقط للأدلة التي مضت بل ورد أن حكمهم هو حكم الله، وحكم الأئمة عليهم السلام وورد أنهم الحججة على العوام والأئمة عليهم السلام حججة عليهم.

فيظهر من جميع ما ذكر أن الحججة في العامي منحصرة في تقليد الفقيه، وأن كل ظن يحصل له لآخرة به أصلاً. فكيف يمكن الحكم بصحة أي ظن حصل له، وإن طابق الواقع. بل ورد في الأخبار أنه لا عمل إلا بالفقه وبالمرافة، وبالعلم، وبإصابة السنة وأمثال ذلك، ومعلوم أن الظن منه نفى الصحة، ومسلم عند الكل،

→ إلى مزيد بيان، ولذا لم يختلف الفقهاء في هذا، وإنما اختلفوا في أن وجوب التعلم هل هو نفسى حتى يترتب على مخالفته العقاب أم طريقى لا يترتب على مخالفته عقوبة، وإنما يترتب العقاب على مخالفة الحكم الواقعى إذا اتفق ذلك عند عدم التعلم. فذهب المشهور إلى الثانى، والمحقق الأردبيلي، ومن تبعه إلى الأول، وليعلم أن ظاهرهم الاتفاق على عدم تعدد العقاب في صورة مخالفة التكليفين بأن ترك المكلف تعلم الحكم وصادف ذلك مخالفة الواجب الأصلي مثلاً، كما أن ظاهرهم أيضاً الاتفاق على كون العقاب على مخالفة الواجب الأصلي لا على ترك التعلم إذا كان المكلف في وقت فعل الواجب الأصلي ذاكراً، وإنما الخلاف بينهم في صورة غفلة المكلف عن وجوب الواجب الأصلي في وقت فعل الواجب. فحيث لا يمكنهم الالتزام باستحقاق المكلف للعقاب على الواجب المغفول عنه. فلا جرم أنهم التزموا بكون العقاب على ترك التعلم الموجب لترك الواجب الأصلي، وحيث لم يمكنهم الالتزام باستحقاق المكلف للعقاب على مخالفة التكليف الطريقى فلا جرم أنهم التزموا ←

والأخذ بقول العوام ، وكلّ ظنّ ليس من الفقه قطعاً ، وكذا ليس من العلم ، وإصابة السنّة بل ليس مرادهم **فَالظَّنُّ** إلّا المنع عن أمثال هذه الأمور ، والحاصل أنّ معرفة الفقيه الجامع للشرائط ممكن وحاصل قطعاً لمن لا يعرف شيئاً من الشرائط ، ولا حصولها ، ولا شكّ في أنّ معرفة تلك الشرائط ليست شرطاً في معرفة المجتهد ، ولم يقل أحد بذلك بل وصراً حواً بخلاف ذلك . نعم وجود تلك الشرائط شرط لوجود الاجتهاد كما أنّ معرفة القواعد الطبيّة شرط في الطبيب ، وليست معرفتها شرط في معرفته ، وأمّا أنّهم لا يعرفون عدالة الوسطة فيه أنّهم بعد ما عرفوا الفقيه يقدرون على استعمال أمرهم في أنّهم كيف يصنعون ، وأنّه يجوز بوساطة فلان أم لا ، وكيف يصنع كما هو الحال في الشيوخ والشباب في هذا الباب ، وفي كلّ باب ، وأمّا ما ذكره من الإشارات فمع أنّ الإشارة لتعارض الأدلّة الظنية بل القطعية لومت على النحو الذي ذكرت لاقتضت أنّهم **فَالظَّنُّ** كانوا يرضون في العبادات التوفيقية والأحكام الشرعية الأخذ بكلّ ظنّ يحصل وبأى نحو يحصل وفي أيّ قدر من القصور يكون الشخص ،

→ يكون التعلّم واجباً نفسياً للغير .

فيرد عليهم أنّ التعلّم إذا كان واجباً نفسياً فلازمه استحقاق العقابين في صورة مخالفة التكليفين في صورة الذكر ، ولكنّهم لا يلتزمون بذلك ويعتقدون بأنّ العقاب في هذه الصورة على ترك الواجب الأصلي دون ترك التعلّم . فيكشف هذا عن كون وجوب التعلّم طريقياً ارشادياً لا نفسياً مولوباً .

فإن قلت : وعلى هذا فيلزم أنّ تارك التعلّم إذا انجرّ أمره إلى ترك الواجب الأصلي ، وكان غافلاً في وقت الواجب أن لا يستحقّ العقاب على شيء إلا على ترك التعلّم ، ولا على ترك الواجب الأصلي . فأما عدم استحقاقه العقاب على ترك التعلّم فلا لأنّ المفروض أنّه واجب طريقى ، وأمّا على ترك الواجب الأصلي فلا لأنّ المفروض أنّه ترك في حال الغفلة ، والغافل لا تقصير عليه .

قلت : الغفلة إذا كانت ناشئة عن تقصير فإنّها ليست بمذراً لأنّ ترك الواجب من →

وهذا مخالف لاجماع جميع المسلمين بل وجميع المليئين فضلاً عن الشيعة ، و مناف للأدلة الكثيرة الواضحة المسلمة عند الكلّ بل يحصل منها القطع كما لا يخفى .
وبالجملة التمسك بأمثال ما ذكر في غاية الغرابة وأما حكاية الأنصار فلا تهم أحدثوا في الدين ما لم يكن وغيروا وبدّلوا كما أنهم غيروا القبلة في الدفن من بيت المقدس إلى الكعبة لكن الله تعالى أمضاه بعد ذلك ، وجعله شرعاً بعده . فهل يجوز لنا الآن التشريع في الدين بناء على ذلك لاشك في أنه لو فعلنا لعدّ بنا قطعاً من جهة التشريع ، ومن جهة بقاء النجاسة وعدم صحّة الصلاة ، وغير ذلك ممّا يترتب على النجاسة .

و أمّا حكاية عماد فلانّ العبادات التوقيفية لا يمكن فعلها من غير الظهور من الشرع قطعاً ، و محال جزماً . فلو كان فعل التيمم كما قال ﷺ لكن فعله بتعليم الشرع بلا شبهة مع أنّ قوله : أفلا صنعت هكذا توبيخ وتقرّيع ، ولا شك أنّ ذلك إنّما يتوجّه إلى فعله الاختياري ، و فعل التيمم كذلك بغير اطلاع من الشرع كان محالاً فالتوبيخ يرجع إلى التعلّم وإن كان فعله بالقياس إلى مسببه .

— العبد يكون ناشياً من ترك تعلّمه بسوء اختياره . فلا يقبح من الحكيم عقابه على ذلك وحينئذ فالحقّ ما عليه المشهور لامع المحقق المذكور كما لا يخفى .

ثم إنّ المحقّقين الذين اختاروا ما عليه المشهور ذهبوا في تصوير وجوب التعلّم بحيث لا يكون في مخالفته العقاب يميناً وشمالاً . فالترمو بما لا يخلو عن الاشكال ، والصحيح أنّ وجوب التعلّم حكم إرشادي إلى حكم العقل . فلا يترتب على مخالفته العقاب كما لا يخفى .

و أمّا المسئلة الثالثة فلا ينبغي الاشكال في أنّ الاجتهاد و التقليد الصحيح إنّهما طريقتان إلى إحراز الواقع ، ولا دخل لهما في صحّة العمل بحسب الواقع ، وحينئذ فمن ترك طريق الاجتهاد و التقليد و الاحتياط ، و أتى بالعمل عمياناً أو تقليداً ممن لأهلية له في ذلك . فإنّه لم يحرز صحّة عمله وبعد الاجتهاد أو التقليد —

فإن المراد التوبيخ على سببه، و أمّا تصحيح فعل الركعة فلا نته إنما فعله بقاعدة شرعية عنده ألبته إذ لا يمكن التفسير والتصرف في العبادة بمحض الجمل، ولذا قام وفعله بقصد القرية واطمأن بأن هذه تقربه إلى الله، وبأن ذمته برئت مع أنه كان إمام القوم، والمعصوم عليه السلام قال له: كنت أصوب فعلا من المأمومين، وعكس بما عكّل فظهر أنه عليه السلام صحّح اجتهاده ومستنده.

و أمّا السلف فلا شك في أنهم في الأعصار و الأعمار كانوا يأمررون بتحصيل المعرفة في الدين والعبادة، و استدل بعض العلماء بأنه لو كان الأخذ من الفقيه بغير واسطة أو بواسطة شرطاً لزم فساد عبادة أكثر العوام، وكيف يجوز الحكم بذلك . وفيه مالا يخفى فإن هذه الاستدلال نظير ما استدل على حليمة الغيبة للزوم حرمتها كون أكثر الناس عاصين، و العامة يستدلون على فساد مذهب الشيعة بأنه يستلزم كون الصحابة عاصين مرتدين إلا نادراً منهم، و هم ثلاثة أو أربعة على أنفاذ أشرنا إلى أن عبادات أكثر العوام ليست مستجمعة لجميع شرائط الصحة قطعاً فيلزم صححتها ممّا ذكره

و استدل على بطلان ما ادعى الفقهاء من عدم جواز التقليد في أصول الدين

→ الصحيح بحر ذلك، و حينئذ فإن كان عمله بمقتضى اجتهاده أو تقليده الصحيح صحيحاً . فلا جرم أنه يكون مجزياً عن الواقع، و إلا فإن كان عبادة و جب عليه الإعادة في الوقت و القضاء خارج الوقت، و إن كان من المعاملات و العقود و الأيقاعات و جب عليه تجديده .

فإن قلت: إذا ظن العاصي أو وثق بالحكم من تقليد الآباء و الأمهات أو سائر الناس أو من تقليد المجتهد الميت ابتداء أو من تقليد عالم أخباري ليس له أهلية الفتيا و أمى بالعمل على طبق ظنه أو وثوقه فهل عمله صحيح أو يجب عليه الإعادة في الوقت و القضاء خارج الوقت إن كان العمل عبادة، و تجديده المقدم إذا كان من العقود و الأيقاعات . ←

و ادعوا الاجماع عليه . وأقاموا البراهين العقلية والنقلية على ذلك، وقد أشرنا إليه في الجملة بأن ذلك يستلزم كفر العوام وهو باطل قطعاً ، وفيه أن كثيراً من العوام يأخذون الدين بالدليل ، والدليل على القدر الذى يدخلون في الايمان ، وبطمئنون عليه في غاية السهولة، ولم يشترط أكثر من ذلك فإن دفع جميع الشكوك والشبهات واجب كفايى شأن المجتهد اتفاقاً ، وأما الباقيون فأكثرهم ليس لهم عقيدة صحيحة ربما يعتقدون جسمية الرب تعالى أو كونه في سمت السماء أو في جهة أخرى أو كونه في ظرف العالم أو غير ذلك و ربما لا يعرفون الرسول ﷺ أو معنى النبى و الرسول وأنه كان معصوماً أو أنه آدمى أو ملك إلى غير ذلك ، وكذا الإمام لا يدرون معناه أو لا يعرفون أشخاصهم، وكذا أمر العدل و المعاد، و ربما يعتقدون اعتقادات الصوفية أو الجبرية وغير ذلك .

و أما الباقيون فكثير منهم مستضعفون ، و المستضعف ليس بكافر قطعاً سيما المستضعفين من الشيعة ، و المستضعف صنفان : صنف من جهة عقله و صنف من جهة عدم تمكنه من تحصيل الدليل أو المعرفة أيضاً .

و أما غير المستضعفين فلم يقل أحد من الفقهاء بأنهم كفار مع كونهم من الشيعة بل يكونون مثل المستضعف واسطة بين الايمان والكفر داخلًا في فرق الشيعة.

→ قلت : إنه إن ظن بالحكم فإن الظن لا يفتى من الحق شيئاً وإن وثق بذلك فإن وثوقه ما دام باقياً حجة لأنه طريق عقلايى لم يردع عنه الشارع، وقد عرفت سابقاً أن ما كان كذلك فهو حجة شرعاً ، و يكون كالقطع الحاصل من غير الحجة نعم إذا توجه إلى عدم الاعتبار بهذه الأمور ، و زال وثوقه بالحكم فإنه يجب عليه الفحص والتحقيق اجتهاداً أو تقليداً ممن له أهلية لذلك، وحينئذ فإن ظهر كون عمله مطابقاً للواقع . فلا يجب عليه شيء ، و إن ظهر بمقتضى اجتهاده أو تقليده الصحيح عدم مطابقة عمله للواقع وجب عليه الاعادة في الوقت و القضاء خارج الوقت إن العمل عبادة ، و تجديد العقد و الايقاع إن كان عقداً ، أو أيقاعاً كما لا يخفى .

ثم اعلم أن ما ذكرناه بالنظر إلى الأدلة و أقوال الفقهاء وإلا فالرجاء من لطفه تعالى، وعظم امتنانه أن يكون الأمر على ما ذكره المحقق الأردبيلي ومشاركوه سيما « وحب علي حنة لا يضر معها سيئة » و كذا حب أهل البيت لكن مخالفة الأدلة و اجماع فقهائنا لا يجوز ولا يمكن شرعاً . فتأمل . ❦

الفائدة السابعة و العشرون في الاستصحاب :

قد عرفت في الفائدة الرابعة و غيرها أن الأصحاب محتاجون في اثبات اصطلاح المعصوم و اثبات اللغات و اثبات أنه لم يتغير سند الحديث أو متنه أو عدم القرينة أو بقاء القرينة أو غير ذلك إلى استصحاب عدم أو استصحاب البقاء أو أصالة تأخر الحادث ، و أيضاً الأحكام التي ليست موقفة ولا فورية تكون من قبيل الموقفة إذا ثبت شرعاً تدوم البتة إما بدليل الاجماع أو الأخبار أو غيرهما لكن مع ذلك ربما يعرض موضوعها تغييراً ما بحسب الصفة مثل الماء القليل النجس يصير كراً أو العلة

ثم إن المحقق الماتن - قدس سره - أطال الكلام في عدم جواز تقليد الميت ابتداء و عدم اعتبار الظن الحاصل من فتواه بما تراه ، و حق القول أن فتوى المجتهد الميت طريق عقلائي لا حراز الواقع كفتوى المجتهد الحي لا يفرق بينهما ، ولكن الظاهر قيام الاجماع على عدم جواز تقليد الميت ابتداء . فلا تغفل .

❦ الملاحظة السادسة و العشرون :

أقول: لاملاحظة لي على مطالب هذه الفائدة، وقد أعطى المحقق الماتن حقها من التحقيق، ولكنني أعجب من المحقق الأردبيلي - قدس سره - حيث ذهب هنا إلى عدم وجوب التقليد على العامي بل وعدم وجوب الاجتهاد على المكلف في أصول الدين وقال : إنه لا دليل يصلح لذلك إلا أن يكون إجماع ، و هو أيضاً غير معلوم . ثم ذهب هو وتلميذه صاحب المدارك فيما نسب إليهما الشيخ الأعظم في الفرائد إلى أن عقاب الجاهل إنما هو على ترك التعلم كما عرفت ، وحينئذ فيقال له : إذا لم يكن التعلم واجباً على المكلف فكيف يجوز العقاب على تركه ؟ .

مثل الماء المتغير بالنجاسة زال تغيره من قبل نفسه أحوال من أحواله مثل الإناثين المشتهين وقع في أحدهما نجاسة ثم وقع الاشتباه فيحصل الاشكال في أن البقاء كان باقياً على حاله أم تغير وتبدل ببقاء آخر فإن الماء القليل المنفعل بالملاقات مادام باقياً على فلتته يكون نجساً جزماً ، وكذا الحال في الشقين الآخرين ، و الموضع التي وقع النزاع من العلماء في الفقه إنتهاهى من جملة ما ذكرناه ، وأما أنه تكليف [التكليف ل] آتى وقع النزاع في بقاءه . فلم نجده إلى الآن .

و الحاصل أن الاستصحاب على ثلاثة أقسام: الأول في متعلق الحكم الشرعى ، وهو الذى يثبت اللغات ، وأمثالها ، والثانى في نفس الحكم الشرعى بأن يثبت حكماً شرعياً غير معلوم لموضوع معلوم مثلاً لاندري أن المذى المعلوم الوقوع ناقض للوضوء أم لا . فنقول : قبل وقوعه كان متطهراً فهو الآن متطهراً فليس يناقض ، والثالث عكس الثانى مثلاً نعلم أن البول ناقض للوضوء لكن لانعلم تحققه . فنقول : الأصل عدمه فهو متطهراً وقد وقع الخلاف في حجبة الاستصحاب ، والمشهور بين الفقهاء الحجبة مطلقاً ، ومنهم من أنكر مطلقاً لكن رأيتهم يتمسكون بالقسم الأول ، وإن كان كلامهم في مقام الإنكار مطلقاً ، وكذا دليلهم ، ومنهم من أنكر حجبة القسم الثانى خاصة ، وهو الظاهر من صاحب الذخيرة ، وصريح كلام الأخباريين .

ثم إنه هنا استصحاب آخر أنكره بعض القائلين بحجبيته وهو من قبيل الأول في كونه فى متعلق الحكم إلا أنه لا يثبت به سند ولا متن ولا دلالة ، ولا علاج تعارض بل هو مثل رطوبة ثوب نشر على الشمس فوجد يابساً مطروحاً على العذرة بأن يقال : الأصل بقاء الرطوبة إلى حين الملاقات للنجاسة فالثوب نجس ، ولا يخفى أن مثله ليس بحجة لأنه معارض بأصالة الطهارة ، وأصالة عدم الوقوع حال كونه رطباً تاملاً . استدلل المشهور بأن الباقي لا يحتاج في بقاءه إلى مؤثر ، و رد بمنع ذلك فإن الشيء إذا ثبت جازان يدوم ، و جازان لا يدوم ، و أجيب بأن الغالب بقاءه فالظن يلحق بالأغلب ، و رد بمنع الغلبة أيضاً بل الموجودات الغير القارة بالذات أكثر من القارة و القارة تدوم على حسب عادة الله تعالى لامطلقاً ، و الحق أن شأن

غير الفقيه أعلا من أن يستدلّ في هذا الأصل الذي بناء الفقه عليه كلاً أو بعضاً بهذا الكلام السخيف فضلاً عن الفقيه .

فضلاً عن اجتماع أكثرهم عليه لولم نقل بالكل لأنّ بناء الجميع على الاستدلال بالاستصحاب في نفس الأحكام في كتب الاستدلال وفي المتعلق في كتب الاستدلال وغيره، واستدلّ لهم بأنّ الاستصحاب معتبر في بعض الموارد اجماًعاً . فكذا في الكلّ لحصول الظن ، و كلّ ظنّ المجتهد حجّة ، و لعلّ مرادهم من بعض الموارد أكثرها ، و هو كذلك بل عرفت أنّه لا يتحقق موضع بغير الاستصحاب إلاّ أنّ النزاع في أمر آخر ، و اعترف بعض المحققين بحصول الظنّ إلاّ أنّه منع حجّة كلّ ظنّ للمجتهد ، و المعروف من المحققين النافين أنّهم يمنعون حصول الظنّ ، و إلاّ فكيف ظنّ المجتهد بكون حجّة مسلمّ عندهم من جهة الدليل الذي ذكروا ، و هو أنّ باب العلم مسدود ، و الطريق منحصر في الظنّ . فيكون حجّة و لا ترجيح لظنّ على ظنّ غير أنّ الظنّ الذي يحصل من القياس و الاستحسان و الرمل ، و أمثالها ليس بحجّة عندهم وفاقاً للوفاق ، و لأنّه كان منهيّا عنه في زمان الأئمة عليهم السلام و الصدر الأوّل فكذا بعده بخلاف الظنون التي يحتمل أنّها كانت في ذلك الزمان أيضاً حجّة مثل خبر الواحد ، و ما يتوقف عليه ثبوته و الاحتجاج به من جهة المتن و السند ، و الدلالة ، و علاج التعارض ، و مثل الاستصحاب ، و غير ذلك ، و استدلال أيضاً على حجّة كلّ ظنّه بأنّ عدم العمل به ترجيح المرجوح على الراجح ، و هو قبيح عقلاً . فكذا شرعاً وفيه منع إلاّ أنّ يكون المراد بعد بذل الجهد ، و استجماع شرائط الاجتهاد ، و لزوم عمله بأحدهما: أي الراجح أو المرجوح ، و الأوّلى التمسك بالاستقراء و يقال : إنّ الفقهاء ربما يحكمون بحكم كليّ يتبع جزئيات كثيرة غايبة الكثرة إلى حدّ يحصل لهم الاعتقاد بعدم مدخلية الخصوصية مثل حكمهم بحجّة شهادة العدلين شرعاً ، و غير ذلك ، و هذه الكثرة موجودة في الاستصحاب إلى حدّ رسخ في أذهان المشتريّة أنّ الحكم الشرعي إذا ثبت . فنبت خلافه يحتاج إلى دليل شرعي ، و يصعب عليهم تجويز خلاف ذلك ، و لذلك لا يزال فقهاؤنا يتمسكون بذلك في كتبهم الاستدلالية و الفقهية من دون تأمل و ترزل .

و الحاصل أن هذا الاستقراء والأخبار الظاهرة في حجة الاستصحاب المشبهة إلى ما حصل من الاستقراء يكفى للحكم ، و الأخبار هذه روى زادة في الصحيح عن الباقر عليه السلام قال : قلت له : الرجل ينام . إلى أن قال : قلت : فإن حرك إلى جنبه شيء ، وهو لا يعلم . قال : لاحتسى يستيقن أنه نام حتى يجرىء من ذلك أمرين وإلا فإنه على يقين من وضوئه ، ولا ينقض اليقين بالشك أبداً ولكن ينقضه بيقين آخر ، وقوله عليه السلام « فإنه على يقين » إلخ تعليل ظاهر في العموم مع أن الألف واللام هنا يفيد العموم لما حقق في محله من أن المفرد المحلى باللام حقيقة في الجنس المعروف ، والطبيعة من حيث هي هي ، والحكم المعلق بالطبيعة يدور مع الطبيعة ، وأيضاً إذا تعلق الحكم بالوصف يدور مع الوصف مثل قولهم « المؤمن يستحق الإكرام » فإنه يدل على أن من اتصف بوصف الإيمان يستحقه لأخصوص الأفراد الشائعة ، ويؤكد قوله أبداً .

و روى أيضاً في الصحيح في آخره قلت : فإن ظننت أنه قد أصابه ، ولم أيقن فنظرت . فلم أوشياً . ثم صليت فرأيت فيه قال : تغسله ، ولا يعيد الصلاة . قلت : ولم ذلك ؟ قال : لأنك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً . قلت : فإنني علمت أنه قد أصابه ولم أدر أين هو؟ قال : تغسل الناحية التي ترى أنه قد أصابها حتى تكون على يقين من طهارتك . إلى أن قال : لأنك لا تدري لعله شيء وقع عليك . فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشك . الحديث .

و روى أيضاً في الصحيح قال : قلت من لم يدرك في أربع هوأم اثنين؟ قال : يركع ركعتين . إلى أن قال : ولا ينقض اليقين بالشك ، ولا يدخل الشك في اليقين ولكن ينقض الشك باليقين ، و يبني [يتم خ ل] على اليقين ، ولا يعتمد بالشك في حال من الحالات .

وعن بكير عن الصادق عليه السلام إذا استيقنت أنك قد نوضأت فأبأك أن تحدث وضوءاً أبداً حتى تستيقن أنك قد أحدثت .

و في الصحيح عن عبد الله بن سنان أن رجلاً سأل الصادق عليه السلام إني أعير الذمى

ثوبى ، و أنا أعلم أنه يشرب الخمر . إلى أن قال : قال الصادق عليه السلام : صل فيه ولا تنسله من أجل ذلك فإنك اعترته إياه فهو طاهر ، ولم تستيقن نجاسته . فلا بأس أن تصلى فيه حتى تستيقن نجاسته .

و في الخصال بسنده عن الباقر عليه السلام أن أمير المؤمنين علم أصحابه في مجلس واحد أربعمائة باب منها أنه قال عليه السلام : من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فإن اليقين لا تدفع بالشك ، و روى خالي العلامة المجلسي في البحار في باب من شك في شيء من الأفعال هكذا : من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فإن الشك لا ينقض اليقين ، و ذكر أنه رأى رسالة قديمة مفردة فيها هذا الخبر بطريقتين صحيحين في أحدهما البرقى مكان محمد بن عيسى ، و في الآخر مشاركاً له عن القاسم بن يحيى عن جده عن أبي بصير ، و محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام وفيها هكذا : من كان على يقين فأصابه شك فيه فليمض . إلخ ، و روى فيه عن تحف العقول أيضاً مراسلاً ثم قال : أصل هذا الخبر في غاية الوثاقفة و الاعتبار على طريقة القدماء ، و اعتمد عليه الكليني ، و ذكر أكثر أجزائه متفرقة ، و كذا غيره من المحدثين . انتهى كلامه أعلى الله مقامه .

و في (يب) عن الصفار عن القاسمي قال : كتبت إليه عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصام أم لا ؟ فكتب عليه السلام اليقين لا يدخل فيه الشك صم للرؤية . و أفطر للرؤية قال المدقق الاسترآبادي بعد إيراد هذه الأخبار : لا يقال هذه القاعدة تقتضى جواز العمل باستصحاب أحكام الله كما ذهب إليه المفيد والعلامة ، و يقتضى بطلان قول أكثر علمائنا لأننا نقول : هذه شبهة عجز عن جوابها كثير من فحول الأصوليين ، و الفقهاء وقد أجبنا عنها في الفوائد المدنية . إلى آخر ما قال :

و ملخص جوابه حمل هذه الأخبار على عدم صورة الاستصحاب ، و لم يقل على ماذا تحمل ، و أجاب ثانياً بأنه توأمت الأخبار بأن كل ما يحتاج إليه الأمة ، و ورد فيه حكم حتى أرض الخدش ، و توأمت الأخبار بحصر الحكم في بين الرشد والقي ، و ما يجب فيه التوقف . انتهى .

لا يخفى أنه معترف أن هذه القاعدة تقتضى جواز العمل باستصحاب أحكام الله

فكيف يقول هذه شبهة عجز عنها الفحول لأن حجية الاستصحاب ليست بكفر ، ولا فسق ، ولا مخالفة لضروري أو اجماعي فما الداعي إلى عدّه شبهة ، والعناية في حلّها ، والحكم بالمعجز عن الحل ثم الجواب بالجوابين الفاسدين الركيكين . فإن الأخبار صريحة في تفسير وصف الموضوع و معلوم أنه مورد الاستصحاب و اعترف هو بذلك ، ومع ذلك لامعارضة بين الاستصحاب ، وما ادّعاءه من التواتر لأن الاستصحاب أيضاً خطاب وحكم حكم به الشرع ، كيف وكثير من المواضع يكون الحكم فيه مستصحباً بالنص أو الإجماع ، ولا يقال : إنه مخالف لحكم الله تعالى ، و خطابه ، و كذا لا يخالف ماورد من تثليث الحكم ، وكتبتنا رسالة مبسوطة في الاستصحاب .

ثم أعلم أنهم ربما يستدلون بأصالة عدم البلوغ كرتاً وكذا إنماتيم إذا كان تحقق الكر ، و أنقص منه بوجود تدريجي شيئاً فشيئاً ، و أمّا مع الوجود الدفعي فلا إذ لا تفاوت بين الأقل و المساوي و الأزيد . فليتأمل .

واعلم أيضاً أن شرط الحجية أن لا يتغير الموضوع بحيث يصير حقيقة أخرى واقعاً أو عرفاً مثل أن يصير الكلب ملحاً ، و العذرة دوداً ، و الميتة تراباً ، و الدهن دخاناً ، و أن يحترق شيئاً فيصير رماداً ، و كذا الانتقال مثل أن ينتقل دم آدمي إلى القمل والبرغوث و البق ، و غير ذلك من أمثال ما ذكرنا لأن النجس هو الكلب ، و العذرة ، و الميتة للملح ، و الدود ، و التراب ، و تأمل بعض المتأخرين في الأمور المذكورة ، و احتمال جريان الاستصحاب فيها أيضاً ، وليس بشيء .

و أعلم أيضاً أن تفسيره على أقسام منه ما يعلم جريان الاستصحاب معه ، و منه ما يظن الجريان ، و منه ما يشك و منه ما يظن عدم ، و منه ما يجزم به ، و الشك في موضع يعارض الاستصحاب استصحاب آخر يقاومه أوقاعة أخرى كذلك ، و الظن من جهة مصادمة ما هو أقوى أو أضعف . فلا بد للمجتهد من ملاحظة ذلك .

الفائدة الثامنة و العشرون في حجية القرآن :

الأخباريون منعوا عنها مطلقاً ، وهو في غابة الغرابة لأن الحجة قول الله تعالى

الملاحظة السابعة والعشرون :

اعلم أن الاستصحاب الذي أخذ في موضوعه اليقين بالشيء والشك في بقائه ، ←

و أمّا قول الرسول و الأئمة عليهم السلام إنّما يكون حجّة في الأحكام الشرعية من حيث كونه كاشفاً عن قوله تعالى . فلا معنى للتوقف في كون قول الله تعالى حجّة فكيف يحكم بعدم كونه حجّة من جهة ما يتوهم من بعض الأخبار إن على تقدير أن يكون عليهم السلام نصّاً صريحاً في عدم حجّية قول الله تعالى كيف يجوز العمل به ، وحاشاهم عليهم السلام أن يأمرُوا بعدم إطاعة قول الله ، وعدم جعله حجّة كيف وهم عليهم السلام صرّحوا مكرراً كثيراً أنّه مالم يكن حديثهم موافقاً للقرآن فأضربوه على الحايط ، و أنّه زخرف ، و أنّا لانقول خلاف القرآن أبداً ، و أنّه مالم نجد ، والحديث شاهداً من القرآن فلا نعملوا به ، و صرّح الرسول صلى الله عليه وآله في الخبر المتواتر عنه بأنّه تارك فينا الثقلين : كتاب الله و عمرته أهل البيت ، و جعلهما حجّة علينا إلى يوم القيامة ، و أمرنا بالأخذ بهما و أكّد و شدد ، و ورد عنهم أنّه يعرف هذا ، و أشباهه من كتاب الله حين سئلوا عن

→ ويكون من الحقّ أن يؤخذ اليقين و الشك في تعريفه إنّما هو من الأصول العملية التي وضعت لبيان وظيفة المكلف عند الشك في بقاء الحكم الواقعي أو موضوعه و أنّها عدم جواز نقض اليقين بالشك على تعبير الأخبار الواردة عن الأئمة الأطهار عليهم السلام أو إبقاء ما كان على حدّ تعريف الشيخ الأعظم أو إثبات الحكم في الزمان الثاني تعويلاً على ثبوته في الزمان الأوّل على حدّ تعريف الزبدة .

و على أيّ حال فهو يباين الطرق و الأمارات و الأصول اللفظية كأصالة التي لرفع الشك المكلف و انكشاف الواقع له ، و حينئذ فالأصول اللفظية كأصالة عدم القرينة ، و أصالة عدم النقل ، و ما ضاهاها من الأصول العقلانية ليست من الاستصحاب الذي هو من الأصول العملية التبعديّة التي وضعت لبيان وظيفة المكلف عند الشك في الحكم الواقعي ، و إنّما هي أصول عقلانية يعتبرها العقلاء من الناس طرفاً إلى متعلقاتها ، و لم يردع عنها الشارع الحكيم فيكشف ذلك عن امضاءها لها كما أنّ البرائة الأصلية أيضاً ليست من الاستصحاب ، و إنّما هي حكم العقل بها حيث لا دليل على اثبات التكليف الشرعي الواقعي فإنّ التكليف لاشك أنّه من الأمور التوقيفية ←

وضع المرارة على الاصبع حال الوضوء إلى غير ذلك ، و فقهاء الشيعة في الأعصار و الأصار كان ديدنهم الاستدلال و التمسك به .

و الحاصل أن القرآن كلامه تعالى يقيناً فإذا ظهر مرامه تعالى . فلا يمكن التأمل لأنه في الحقيقة تأمل في كونه تعالى حجة يجب اتباع قوله وامتثال أمره ونهيه والاعتداد بخطاباته ، وأحكامه ، ولا يرضى بذلك كافر فضلاً عن مؤمن سيما أن يكون التأمل من جهة ادعاء ظهور من ظواهر بعض الأخبار ، وأين سند القرآن و متنه ، من سنده و متنه ، وأما الدلالة فر بما كانت قطعية ، و ربما كانت ظنية في غاية القوة و ربما كانت ظنية مقابلة لظن الحاصل من الأخبار مع أنه حجة عندهم قطعاً ، و مادل على حججته يشمل هذا أيضاً بل بطريق أولى لأنه كلام الشارع القطعي سنداً و متنناً بخلاف مفهوم كلام لا يعلم أنه متن كلام الشارع لاحتمال كونه كلام الراى وأنه ليس من المعصوم عليه السلام أصلاً ، أو أنه منه ولكن متنه نقل بالمعنى هذا هو الأظهر كما يظهر من مخالفة ألفاظ حديث

→ التي يحتاج ثبوتها إلى نص الشارع .

و اذ تبين لك ذلك فاعلم أن الاستصحاب من الأصول المعتمدة التي لا ينبغي الاشكال والخلاف في اعتبارها ، ومع ذلك وقع الخلاف بين الأصحاب في اعتباره ، و ذهب الأكثر إلى اعتباره .

وقد استدلل على ذلك بالاجماع و الاستقراء و الأخبار ، ولا يخفى أن الاجماع المحصّل غير موجود في المقام ، والمنقول منه لا يعاب به ، والاستقراء لا يفيد إلا الظن ، و أن الظن لا يغنى عن الحق شيئاً . فبقى للاستدلال على اعتباره الأخبار الواردة عن معادن الوحي و التنزيل ، وفيها غنى و كفاية ، ولكن العجب أن قدماء الأصحاب لم يستدلوا بهذه الأخبار على اعتبار الاستصحاب و استدلوا على ذلك بما لا يخلو عن الاشكال ، وأول من تمسك بها عليه فيما وجده الشيخ الأعظم هو والد الشيخ البهائي فيما حكى عنه في العقد الطهماسبي ، و تبعه صاحب الذخيرة ، و شارح الدروس ، و شاع بين من تأخر عنهم ، و على كل حال فإن الأخبار الواردة في ذلك مستفيضة ، وفيها —

واحد في مقامات متعدّدة و أنّهم عليه السلام رخصوا النقل بالمعنى ، وغير ذلك ، بل كثير من الروايات يحصل القطع بأنّه ليس من كلام المعصوم مثل روايات عمار وغير ذلك وهي حجة عندهم قطعاً مع أنّ ما فهموه ليس إلاّ محض التوهم ممّا ورد من أنّ علم القرآن منحصر في الإمام ولاشك في أنّ المراد علم الجميع وكلّ حكم يكون فيه إنلاشك في أنّ الأطفال يعلمون أنّ مراده تعالى من « لا تقرّبوا الزنا المنع عنه ، و أمثال ذلك من الأحكام و المواعظ و القصص بحيث لا تنحصر ، بل يفهمون من قول تعالى « و أمّا الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه » جواز المتابعة بغير المتشابه ، و كذا من قوله تعالى « هدى و نور و كتاب مبين » ، وغير ذلك .

→ الصّاح ، و من الصّاح هي الصّحيحة الأولى المنقولة في كلام المحقّق الماتن - قدّس سرّه - وهذه الصّحيحة رواها الشيخ بأسناده عن الحسين بن سعيد عن حماد عن حريز عن زرارة مضمرة ، و المحقّق الماتن نقلها تبعاً للأمين الاسترّآبادي مصرّحة عن الباقر عليه السلام ، و أنّي لم أجدها مصرّحة في شيء من كتب الحديث ، و أصول الفقه ، وليت شعري أنّهما من أين نقلها مصرّحة عنه ؟

وكيف كان فإنّ الاضمار لا يضرّها لأنّ المضمّر لها زرارة بن أعين من يعرفه لا يضرّ إلاّ عن الإمام : الباقر و الصادق عليهما السلام لأنّه كان من أصحابهما ، ولا يروى إلاّ عنهما ، و حينئذٍ فلا إشكال في الحديث من حيث السند ، و أمّا من حيث الدلالة . فلا إشكال فيه و في عمومته لغير باب الوضوء أيضاً ، و ذلك لأنّ ظاهر قوله عليه السلام فإنّه على يقين من وضوئه ، ولا ينقض اليقين بالشك أبداً أنّه قياس مؤلّف من صفري و كبرى نتيجته جواب السائل ، و مفهومه العرفي أنّه إن لم يستيقن أنّه نام . فهو كان على يقين من وضوئه فشكّ ، و لا ينقض اليقين بالشك أبداً يعني وكلّ من كان على يقين فشكّ فلا ينقض يقينه بشكّه ، و هذا مثل أن يقال في جواب السؤال عن إكرام زيد : نعم زيد عالم و كلّ عالم يجب إكرامه ، و لعمرى أنّ هذا بمكان من الوضوح ، و لا يحتاج في دلالة هذا الكلام على العموم إلى إلقاء الخصوصية في قوله →

و توهموا أيضاً من أنهم منعوا من تفسير القرآن بالرأى .
 وفيه أن التفسير لا يكون إلا في موضع لا يكون الدلالة ظاهرة و المطلب
 واضحاً ، و القول بأنه لملكه كان في حال نزول الآيات قرائن هو مشترك بين القرآن
 و الأخبار . فما هو جوابكم . فهو جوابنا مع أنهم وَاللَّيْلُ نَسْفَةً صرحوا بالأخذ بالقرآن
 على وجه يحصل القطع بأن المراد ما يفهم من القرآن لأنه إذا ورد حديث يفسره
 مع أن الحديث المفسر إذا خالف مدلول القرآن يكون داخل في الأخبار المردودة
 على ما يظهر من الأخبار . فتأمل في الأخبار تجد .

و بالجملة ليس هذا ما يحتاج إلى الاستدلال ، و ربما حكم بعض المحققين
 بأن ظاهر القرآن ليس بحجة نعم سر يجه حجة وهذا أيضاً ليس بشيء يظهر وجهه من
 التأمل في الأدلة ، و الأخبار ، و مقتضى الأدلة المزبورة أنه لم يقع في القرآن
 تفسير مانع من الاحتجاج ، و الأصحاب متفقون على ذلك لكنهم اختلفوا في أنه هل

→ وَاللَّيْلُ نَسْفَةً «فإنه على يقين من وضوئه» لأن هذه الجملة إذا جعل صغرى لكبرى قوله
وَاللَّيْلُ نَسْفَةً «ولا ينقض اليقين بالشك أبداً» فلا بد أن يكون خاصاً حتى ينطبق عليه
 الكبرى و يصير الأصغر محكوماً بحكم الأكبر كما لا يخفى ، و العموم إنما يستفاد
 من قوله «ولا ينقض اليقين بالشك أبداً» فإن اللام في اليقين لا شك أنه للجنس ،
 وحينئذ فمدخوله يفيد العموم للوضوء ، و غير الوضوء و الموضوع ، و الحكم و الشك
 في المقتضى ، و الشك في الراجع كما هو واضح .

ثم إن هذه الصحيحة أدل و أنفع أخبار الباب فلا نطيل الكلام ببيان حال
 سائر أخبار الباب سنداً و دلالة لأن هذه الصحيحة تكفي لاثبات أصل الاستصحاب
 كما بيناه .

و بقي الكلام في هذه الملاحظة أن المحقق الماتن نقل عن المدقق الاسترآبادي
 أنه قال بعد إيراد هذه الأخبار: لا يقال . . . إلى آخر ما تراه : وأن عندى الساعة
 الفوائد المدنية المطبوعة لا يوجد فيها ذلك المقال فإنه ذكر في الفصل السادس منها -

وقع فيه تفييراً أم لا؟ الظاهر من أخبار كثيرة هو الوقوع .

ثم اعلم أنه وقع بين القرّاء وقدماء العامة النزاع على عدم جواز العمل بقراءة غير السبع أو العشرة المشهورة ، و المشهور بيننا جواز العمل بقراءة السبعة المشهورة ، و الدليل على ذلك تقرير الأئمة عليهم السلام بل الأمر بأنه يقرأ كما يقرأ الناس إلى قيام القائم عليه السلام ولا بحث في الاختلاف والذي لا يختلف به الحكم ، و أما ما يختلف فيه الحكم فالمشهور التخيير في العمل بأيهما شاء وذهب العلامة - رحمه الله - إلى رجحان قراءة العاصم بطريق أبي بكر ، وربما استند بعضهم في حجية قراءة قرّاء السبع بما ورد في بعض الأخبار من أنّ القرآن نزل على سبعة أحرف ، ولا دلالة فيه على القراءة السبع مع أنه روى في الخصال عن الصادق عليه السلام حين قال له حماد : إنّ الأحاديث تختلف منكم إنّ القرآن نزل على سبعة أحرف و أدنى للإمام أن يفتى على سبعة

→ أخبار الاستصحابات ثم قال : واعلم أنّ الأحاديث التي نقلناها في هذا الموضوع كلها متواترة المعنى ، ثم اعلم أنه وقعت من جمع من المتأخرين من أصحابنا لقلّة حذفهم في الأحاديث أغلاط في هذه المباحث من جعلتها .. إلخ ولا يوجد بعد نقل الأخبار المذكورة هذه الشبهة المنقولة عنه في كلام الماتن وما أجاب فيها عنها بشيء ، و إنّي لم أعلم أين نقل المحقق الماتن هذا الكلام عنه .

ثم إنّ الأخبار المذكورة في الفوائد المدنية بلغت إلى سبع و عشرين خبراً استدلت بها على اعتبار صورتين من الاستصحاب ، وأكثرها لا يدلّ على ذلك ، و إنّي لم أعلم كيف سمّا محققنا هذا الاسترّابادى مدقّقاً مع أنه ما دقّق في مضامين هذه الأخبار ليعلم أنّ أكثرها لا يدلّ على اعتبار الاستصحاب الذي لوحظ فيه الحالة السابقة بل الأخبار المذكورة بعضها ورد لبيان قاعدة الطهارة ، و بعضها لبيان قاعدة الحلّ ، و بعضها لبيان اعتبار سوق المسلمين ، و بعضها لبيان حلية الحلال المختلط بالحرام بإخراج الخمس ، و بعضها لبيان جواز بيع المشتبه بالميتة ممن يستحلّها . إلى غير ذلك .

وجوه ثم قال : هذا عطاءنا فامنن أو امسك بغير حساب ، و ظاهر هذا عدم كون المراد السبع المشهورة مع أنه ورد عنهم **عَلَيْهِ السَّلَامُ** تكذيب ذلك ، وأنه نزل على حرف الواحد من عند الواحد .

الفائدة التاسعة و العشرون :

قد عرفت أنه لا بد للمجتهد من مراعات العلوم اللغوية والعرف العام والخاص ، وأنه لا يجوز التعدّي عن مدلول النصوص أصلاً ورأساً ، ولا مخالفته مطلقاً ، وأن من تعدّى أو خالف بقدر ذرة أو عشر معشار رأس شعرة يكون حاكماً بغير ما أنزل الله ، ومفترياً على الله ، و متعدّياً بحدود الله عاملاً بالقياس هالكاً ومهلكاً للناس مبدعاً في الدين ومضياً سنة خير المرسلين إلى غير ذلك معاً أشراً إليه في الفائدة الأولى ، والثانية لكن مع ذلك نرى أنه من أول الفقه إلى آخره في كل نص نص يقع التعدّي والمخالفة بلا شبهة بل لا يجوز عدم التعدّي ، ولولم تعدّد لحكمنا بغير ما أنزل الله ، و افترينا على الله ونشرعنا في الدين إلى غير ذلك .

→ ثم إنني طالعت كتابه الفوائد المدنية كثيراً فلم أرفيها شيئاً من التدقيق بل رأيت مطالبها كلها سطحية لا يعابها ، وإن شئت فراجعها حتى ترى ما رأيت .

الملاحظة الثامنة والعشرون :

أقول : لقد أجاد الوحيد فيما أفاد في هذا الباب وأتى بكل ما يصلح أن يقال في هذه المقالة ولكنّه - قدس سرّه - ترك شيئاً يلزم التنبيه عليه ، وهو أن ظواهر القرآن الكريم وإن كانت حجة مبينة كما ذكره ، ولكنها حيث كانت في معرض النسخ والتخصيص والتقييد والتحديد . فلا بد للمفتي بها من الفحص عن وجود المخصص والمقيّد والمحدّد ، والناسخ ، وإذ كانت الآية من المتشابهات فلا محيص عن الفحص عن تفسيرها ، وتأويلها في الأخبار الواردة عن الراسخين في العلم . ثم العمل أرافتوى بها ، وحينئذ فعمومات الكتاب ومطلقاته تكون كسائر العمومات والمطلقات معتبرة بعد الفحص واليأس عن الظفر بالمخصص والمقيّد ومتشابهاته لا تفسر بالرأى بل بالأحاديث المعتمدة الواردة في تفسيرها أو تأويلها عن أهل بيت الوحي والراسخين ←

مثلاً إذا ورد أن الرجل إذا شك في الوضوء يفعل كذا وكذا وإن بال يجب غسل بوله نفهم منه بمجرد أنه أن المرثة بل الخنثى بل الصبيان والخصيان أيضاً مشاركون بلاشبهة، وبلانوقف على دليل يدل عليها، ومع عدم علم وشعور بأن الدليل ماذا وأن سند ذلك أو متنه كيف هل يصلح للمحجية أم لا؟ بل ربما لا يكون آية أو حديث يدل على ذلك، وعلى تقدير الوجود فهما ظنّيان، وهذا الفهم والتعدّي قطعى، والظن لا يصير مستند القطع، ومع ذلك إذا اطلعنا على حديث مضمونه هكذا: رجل جهر فيما لا ينبغى الجهر فيه. إلخ لانفهم المشاركة المزبورة أصلاً كما أننا لو سمعنا حديث بول الرجل في البئر لانفهم منه بول المرءة وغيرها، وأيضاً لو سمعنا حديث الأمر بقراءة دعاء يوم عرفة أو جمعة أو وقت أو مكان أو عند فعل. إلى غير ذلك من حديث يتضمنه لانفهم من ذلك الأمر سوى الاستحباب، ولا يتبادر إلا ذلك من دون أن يكون فى ذلك الحديث قرينة أو يكون اطلعنا من الخارج على حديث يدل على عدم الوجوب، وأن سنده كيف ومتنه كيف، وأنه يقاوم هذا الحديث، ويترجح عليه حتى

→ فى العلم، وهذا هو الحق والقول الفصل فى هذا الباب كما لا يخفى.

وأما اختلاف القراءات فينبغى أن يقال: بعد وضوح عدم تواتر القراءات عن النبى ﷺ وأنه حديث خرافة يا ام عمرو لأن القرآن واحد نزل من عند الواحد، فمقتضى القاعدة فى موارد اختلافات القراءات عدم جواز الأخذ بواحد منها من غير فرق بين السبعة، وغير السبعة، ووجوب الأخذ بما ثبت من قراءة أهل بيت الوحى ﷺ وعلى فرض عدم ثبوت قراءة عنهم ﷺ فالأحوط فى الصلاة أن يكرر الآية التى وقعت فيها الاختلاف عدداً للقراءات وقعت فيها فيقرأ مثلاً مالك ومالك رجاء أو ترجيح إحدى القراءات على الأخرى بما يوجب الوثوق بكونها من الله - عز وجل - لا بالوجوه الظنية التى لا اعتبار لها بحال هذا هو مقتضى القاعدة الأولية، ولكن الظاهر ثبوت الاجماع على جواز القراءة أو وجوبها فى الصلوة وغيرها باحدى القراءات المتداوله فى تلك الأعصار، وقد استدل على ذلك بمرسلة عن أبي الحسن عليه السلام وبمسندته إلى ←

يرتكب التأويل فيه من جهته بل ربما لا يكون حديث يدل على عدم الوجوب أصلاً ورأساً فضلاً أن نكون مطلعين عليه، و فضلاً أن نكون حين سماعنا لحديث الأمر المطلعين، ويكون مدّ نظرنا، وأنه بجهة حكمنا بالاستحباب من جهة مقاومته، ومع ذلك متى اطلعنا على الأمر بشيء آخر يتبادر الوجوب. فإذا سمعنا «اغسل ثوبك من أبوالمالا يؤكل لحمه» نفهم منه الوجوب الشرطى لأجل مثل الصلاة والاستعمالات مع أن مدلوله الوجوب الشرعى بعنوان الوجوب لنفسه، ومع ذلك نفهم من لفظ الثوب أن البدن أيضاً كذلك، وكذا موضع السجدة والمساجد والمصحف والضرايح وغير ذلك، ومن استماع لفظ البول نفهم أن الغايط والمنى والدم، وغيرها من النجاسات أيضاً كذلك، ومن لفظ اغسل الظاهر في الوجوب لنفسه لا الوجوب لغيره الوجوب لغيره الظاهر في الوجوب الشرعى لا الوجوب الشرطى بل وجميع أحكام النجاسات مثل التحريم إن وقع في اللبن وأمثاله من المطعمومات والمشروبات وغير ذلك مما لا يحصى

→ سالم بن سلمة عن أبي عبدالله عليه السلام. ولكن الحديثين ضعيفان لا يشملهما أدلة حجية الخبر، وذلك لارسال الأوّل، وعدم توثيق في الرجال لسالم بن سلمة بل عدم ثبوت تشييعه أيضاً، وحينئذ فالدليل على جواز القراءة باحدى القراءات ليس الاجماع، و تقرير الأئمة المعصومين عليهم السلام لشيعتهم على ذلك، وفيهما غنى وكفاية هذا حال القراءة فيما لا يختلف به الحكم كقراءة مالك ومالك.

وأما ما يختلف فيه الحكم باختلاف القراءات فلاريب أن اختلاف القراءة في آية كذلك يوجب الإجمال فيها، ومع تسقط الآية عن الاعتبار، ولا يمكن أن يستنبط منها حكم من الأحكام حتى يرفع عنها ذلك الإجمال ببيان أهل بيت الوحي عليهم السلام أو بقيام قرينة معينة على صحة واحد من القراءات دون أخواتها فإن لم يوجد بيان عنهم عليهم السلام ولا قرينة قطعية معينة توجب الوثوق بصحة واحد من القراءات. فلا محالة تبقى على إجمالها، ولا بد من الرجوع إلى سائر الأدلة والأصول في موردها كما لا يخفى.

كثرة ، ونفهم تلازم جميع تلك الأحكام كل ذلك من لفظ الغسل [اغسل خل] الذي ليس مدلوله سوى إجراء الماء أو المياه المضافة على الموضوع مع أنه لم يرد حديث على أن أحكام النجاسة الشرعية ماهي ، وأنها متلازمة فضلاً أن يفهم الجميع من مجرد دلفظ اغسل مع أنه صرح صاحب المدارك بأن وجوب الغسل ليس وجهه منحصراً في النجاسة ولذا لا يفهم النجاسة في كل موضع ورد فيه اغسل .

وأيضاً إذا سمعنا أن الدم مثلاً إذا وقع في مرققة أنه حرم تلك المرققة نفهم جميع أحكام النجاسة من حرمة الشرب وغيرها من [وفي خ ل] جميع المايعات والمياه المضافة مع أنه لم يرد نص على أن كل ما يعين فعله فضلاً عن كل ماء مضاف مع أننا نحكم كلية بعنوان الجزم مع أننا إذا سمعنا أن الصدوق - رحمه الله - يجوز الوضوء بماء الورد لحديث يدل عليه لا يَحتمل في ذلك الحديث أن يكون جميع المياه المضافة يجوز الوضوء بها لأن الكل متشاركة في الحكم .

وأيضاً إذا سمعنا أنه منع الشارع من الوضوء بماء وطئت الدجاجة عذرة ودخلت فيه ، نفهم أن كل ماء قليل ينفعل بالنجاسات من كل نجاسة من النجاسات العشرة وإن كان بول الرضيع ، وأقل الدرهم من الدم ، وغير ذلك .
وإذا سمعنا أن العذرة وقعت في البئر وينزح لها كذا وكذا لانفهم أن جميع النجاسات كذلك .

وكذا إذا سمعنا الأمر بفصل الثوب من البول مرتين لانفهم أن جميع النجاسات كذلك مع أن مجرد المنع عن الوضوء كيف يدل على جميع أحكام النجاسة مع أنه إذا سمعنا أن الفارة إذا ماتت في قربة من الماء يجوز الوضوء منه نفهم منه بمجرد أن القليل لا ينفعل بنجاسة من النجاسات مع أننا نرى أن الميتة لا ينجس اللبن الذي في ضرعها فلعل الماء القليل أيضاً يكون مثل ذلك اللبن فكيف يدل على عدم انفعال الماء القليل بالملاقات مع أننا بعد ما جزمنا بالتعارض بين حديث الفارة ، ورواية العذرة لا نجعل اختصاص كل بمادل عليه وجهاً للجمع ، ونحكم بفساد ذلك قطعاً .

وبالجملة جميع ما ذكرنا واضح ، وكذا كون المدار في الفقه على أمثال ما ذكرنا

ليس يخفى على من له أدنى فطنة . فظهر ممّا ذكرنا أنّه يحرم التعدّي عن النصوص جزماً ، ويحرم عدم التعدّي أيضاً جزماً و يحرم مخالفة النصوص جزماً ويحرم عدم المخالفة جزماً . فلا بد للمجتهد من معرفة المقامين وتمييزهما ، ومعرفة دليل التعدّي حتى يكون مجتهداً لما عرفت أنّ الحجّة ظنّ المجتهد لا غير وأنّ المجتهد لا بد من أن يعلم أنّ فتواه حقّ حتى لا يدخل النار ، وعدم الفرق بين المقامين أعظم خطراً على المجتهد ، ولو كان أحدهم يفرق ، ولم يعرف ما به الفرق يخرب في الدين تخريبات كثيرة من أوّل الفقه إلى آخره إذ ربما لا يتفطن بدليل التعدّي فيترك التعدّي أو دليل المخالفة فيتركها زعماً منه أنّه تعدّد حرام ومخالفة حرام ، وربما يعكس الأمر فيتعدّي في الموضوع الذي لا يجوز تعدّيه قياساً له بما يجب فيه التعدّي ، وكذا المخالفة كما وجدنا غير واحد من العلماء أنّهم يفعلون كذلك ،

ثمّ أعلم أنّ التعدّي المعتمد عند الفقهاء كثير كما ذكرناه سابقاً ، وذكرنا أيضاً في الحاشية التي كتبناها على ديباجة المفاتيح . فلاحظ ، ونشير إلى بعض هنا أيضاً .

ونقول : إنّ التعدّي ربما يكون بعد ملاحظة أمر مثل القياس المنصوصة العلة ومثل التلازم بين الحكمين مثل قوله «إذا قصرت أفطرت» ، إلخ ، ولا كلام هنا فيه أيضاً إنّما الكلام في مثل المواضع التي أشرنا إليها من أنّه بمجرد اللفظ يفهم التعدّي أو المخالفة ، ومعلوم أنّ ذلك لم يتحقق إلّا بمنشأه ، وهو التظافر والتسامع من المسلمين أو الفقهاء والأئمة بطريقتهم ، وما فهموا من فتاويهم ، وما نسخ في الخواطر من معاشرتهم ومخاطبتهم . وربما يكون إجماعاً ضرورياً ، وربما يكون إجماعاً نظرياً وربما يكون إجماعاً ظنياً ، وربما يكون مجرد الشهرة بين الفقهاء . فلا بد من التمييز بين هذه الأقسام . فإنّ القسمين الأوّلين لا تأمل في حجيتيهما ، والآخريين وقع النزاع في كلّ واحد منهما فلا بد من التشخيص ، ومعرفة الدليل ثم الاعتماد والقنوى .

واعلم أيضاً أنّ التعدّي ربما يصير بتنقيح المناط ، وهو مثل القياس إلّا أنّ العلة فيه منقحة : أي حصل اليقين بأنّ خصوصية الموضوع لا تدخل لها في الحكم ، وكذا

اليقين بعدم المانع في مورد آخر . فيجزم بالتعدّي لامتناع تخلف المعلول من العلة . مثل قول النبي ﷺ للأعرابي حين سأله جامعة أهلى في شهر رمضان : كفر . فإنّ القطع حاصل بأنّ العلة هي الجماع فيه من غير مدخلة الأعرابية ، ولا كون الجماع بالزوجة الدائمة بل المتعة والجارية والزنا أيضاً كذلك وربما لا يحصل القطع بالنسبة إلى الزنا ، وكيف كان فالقطع إنّما حصل من الاجماع ، و هو المنقح شرعاً إذ لا بد للتنقيح من منقح شرعاً ، وليس فيما نحن فيه سوى الاجماع نعم في بعض المواضع يصير المنقح هو حكم العقل على سبيل اليقين لكنّه قليل جدّاً فالعمدة والأصل هو الاجماع ولذا قال بعض المحققين : إنّهُ لا يمكن فهم الحكم من حديث من أوّل الفقه إلى آخره إلاّ بمعونة الاجماع . فلا بد من البحث عن الاجماع . ❁

الفائدة الثلاثون :

قد عرفت فيما سبق أنّ نفس الأحكام الشرعية وموضوعاتها العباداتية توقيفية موقوفة على النص عن الشارع ليس إلاّ فإنّنا نص الشارع وظهر منه . فإنّما أن يضبط نصّه ، وينقل للآخر فهو حديث بأن يقال : قال رسول الله ﷺ مثلاً أو يقال : فعل ﷺ كذا فإنّّه في حكم النص ، وكذا التقرير ، وإمّا أن لم يضبط نصّه يعنى لم ينقل للآخر بل الآخر يطلع على نصّه من طريق آخر فهذا تسميته إجماعاً ، وتفصيل ذلك أنّ الرسول ﷺ كثيراً ما كان نصه على حكم أو عبادة لم يضبط بأن ينقل للآخر بل بعد

❁ الملاحظة التاسعة و العشرون :

لا ريب أنّ تعيين المراد من الألفاظ كما قد يكون بالقرائن اللفظية كذلك قد يكون بالقرائن الحالية والمقامية ، وهذه القرائن قد توجب تقييد المطلقات ، وإطلاق المقيّدات أو تخصيص العمومات أو تعميم الخصوصات ، وهي لا تنضبط . فقد يكون مثل مناسبة الحكم والموضوع أو فهم المثالية من الخصوصية المفروضة في الكلام أو غير ذلك ، ولا بد أن تكون تلك القرائن الحالية والمقامية بحيث توجب الوتوق بالمراد من اللفظ ، وإلاّ فمجرد الظنّ بالمراد لا يعنى من الحقّ شيئاً ، وإنّـ

مانصاً لآئمه تلقوه منه بالقبول ، وضبطوه في أذهانهم ، وشرعوا في العمل به في مقامات حاجاتهم ، وشاع وذاع بينهم ، وكانوا يقولون للآخر : إن الحكم شرعاً كذا من غير أن يقولوا بعنوان الحديث والرواية لأنه كان مسلماً عندهم ومعلوميتها عندهم مفروغا عنها ، وكان علمهم بذلك ضرورياً من غير حاجة إلى كسب إما بأنهم سمعوا جميعاً بأنفسهم أو حصل لبعضهم بالتظافر والتسامح كما حصل العلم بوجود مكة والبصرة ولاشك في أنه ما كان بيد كل واحد منهم دوات وقلم يكتب جميع ما يسمع بل المدار كان على الحفظ في الأذهان ، والعمل بالأركان ، والمعروفية والمعهودية بينهم كذلك كما هو الحال في كل مكان ، وزمان إلى الآن سيما بالنسبة إلى ضروريات الدين والایمان . فإنه من جهة البدهة لا يكتب ، ولا يضبط كما هو الشأن في جميع الأمور البديهية إنها لا تكتب ولا تثبت إلا ما ندر من جهة تقريب وداع بالنسبة إلى ذلك النادر ولذلك نرى فقهاءنا المتقدمين والمتأخرين ما كتبوا جميع ضروريات الدين والمذهب نعم ترمضوا لذكرنا درمن جهة تقريب وداع كما تعرضنا نحن لذكر بعض في الفائدة السابقة ، ومع ذلك ليس اعتماد الذاكر واعتمادنا على ذكره ، ووجوده كعدمه ، ولاتفاوت بينه ، وبين ما لم يذكر بزعمنا أيضاً يعرفون مطمئنين ، ولذا لم يتحقق في مسألة اجتهاد ولا تقليد ، ومنكره كافر .

ومما ينبه على ما ذكرنا أن أمة الرسول ﷺ وشيعة الأئمة ؑ مع كونهم من الكثرة بحيث ملئت الأمصار لم يروكلهم عنهم بل ولم يرومن كل آلاف منهم إلا واحد ، وذلك الواحد أيضاً لم يروجميع فقهه بل روى قليلاً ، وكذا فقهنا من جميع روايات مجموعهم ، ومما يشير أيضاً تتبع الأحاديث حيث يظهر منها أن الأئمة حين ما ألقوا إلى رauhكاماً ما كانوا يستوعبون جميع أحكام المسئلة بل للقائم على

→ كان ذلك ظناً المجتهد ، وعلى كمال حال فما أفاد المحقق الماتن - قدس سره - في هذا المقام في غاية السداد والصواب ، وحينئذ فلا نطيل الكلام في هذا المقام ، وسئل الله أن يجزيه عن العلم أحسن الجزاء .

وجه أن الراوى كان يعرف الباقي ، وكذلك يظهر من أسئلة الرواة ، ومع ذلك لا يروون جميع أحكام ما سئلوا كما رووا القدر الذى سئلوا ثم إن البداهة التى ذكرنا ربما سرت من الطبقة الأولى إلى الطبقة الثانية ، ومنها إلى الثالثة ، وهكذا إلى أن وصل إلينا ، وهذا فى الغالب إنما هو فى الأمور التى يعم بها البلوى ، وأما غيرها فربما يصير كذلك أيضاً بسبب وداع وتقريبات كما أن الأمور التى يعم بها البلوى ربما تصير خفية غير ظاهرة بسبب الحوادث كما صار فى مسح الرجل فى الوضوء وأمثاله لكن فى زمان الأئمة عليهم السلام أظهر والحق فيها بحيث صارت ضرورية مذهب الشيعة ، وحال الشيعة فيها كحال أمة النبى صلى الله عليه وآله .

ثم الضرورى ربما يصير خفياً بالنسبة إلى الطبقة الثانية أو الثالثة أو الرابعة ، وهكذا إلى أمثال زماننا لكن بعد ملاحظة حال الطبقة الذين كان الحكم ضرورياً عندهم ربما يحصل التقطع بحقبة الحكم وكونه عن رئيسهم كما نرى الآن أن الخارج عن دين الاسلام إذ رأى المسلمين متفقين فى الصلوات الخمس والأذان ، وغير ذلك ، وأنه لم يتأمل أحد منهم فيها بل اتفقوا كل الاتفاق يحصل له القطع بأن هذه الأمور من رئيسهم ، وأنها فى دينهم كما أننا إذا رأينا الحنفية كلهم متفقة على طريقة ، والشافعية كلهم على طريقة غير طريقة الحنفية نجزم بأن كل واحد منهما من رئيسهما فما ظنك باتفاق المسلمين أو الفرقة المحقة بل إذا رأينا مقلدين لمجتهد اتفقوا على طريقة أو حكم امتازوا بهما عن غيرهم نجزم أن ذلك من مجتهدهم فما ظنك باتفاق جميع المسلمين أو الفرقة الناجية .

و أيضاً إذا رأينا فتوى من فقيه ماهر متشرع بشرع النبى صلى الله عليه وآله يحصل فى نظرنا رجحان بأن فتواه هذا حق وإن كنا نجوز الخطاء عليه لكن ليس وجود هذه الفتوى بعينها كعدمها من دون تفاوت أصلا ، ولذا يحصل لمقلد المجتهد ظن بحقبة فتواه بالبدئية بل ظن قوى بحيث يطمئن به ، ويعمل ويجمله حكم الله تعالى فى عباداته ومعاملاته ، وليس فتوى المجتهد مثل عدم الفتوى على السواء بالبدئية ، ومن يدعى ذلك فلا شك فى أنه مكابر وإذا كان الراجح طرف الحقيقة . فمع موافقته فتوى

ففيه آخر ، وانضمامه يتقوى الظن والرجحان لأنّ بنفس الفتوى يحصل رجحان ، وبالانضمام الموافقة رجحان آخر ، وهكذا إذ انضم معه فتوى آخر يحصل رجحانات وهكذا إلى أن يصل إلى حدّ العلم كما هو الشأن في الخبر المتواتر ، ويزيد الإجماع على الخبر المتواتر إن انرى الفقهاء مختلفين في الفهم والمذاق والمشرب في أصول الأحكام ، ونفس الأحكام واستنباطها ، وتأسيسها غاية الاختلاف ، ومع هذا كلهم متفقون على أنه لا يجوز لمجتهد أن يقلّد مجتهداً آخر ويوجبون على كل مجتهد بذل تمام جهده ، واستفراغ جميع وسعه ومرعات جميع شرائط الفهم والاجتهاد ، ويأمرون ويحذرون بل أكثرهم التزاماً بتجدّد النظر ، ولذا وقع من كلّ منهم اختلاف كثير في الفتوى . فإذا كانوا مع هذه الحالة متفقون ، فلا يبقى للتأمّل مجال .

هذامع أنّك قد عرفت في الفائدة السابقة وجدان الإجماع في كلّ مسألة مسألة بحيث لا يتمّ مسألة من حديث أو آية إلاّ بانضمام الإجماع وأنّ العلم بهذه الإجماعات حصل لنا من غير حديث أو آية بل بالوجدان نجد بالبدئية أنّ منشأ هذا العلم ليس إلاّ التظافر والتسامع ، وغير خفي على المتتبّع المطلع أنّ كلّ واحد واحد من الإجماعات لم يصل إلى حدّ البداهة بحيث يكون المتأمّل فيه كافر أو يكون بحيث لا يقبل الاجتهاد والتقليد بل يكون العامي والفقير حالهما واحداً في العلم به ، كما هو حال الضروري على أنه إذا جاز أن يحصل من اتفاق المسلمين أو الشيعة العلم إلى حدّ الضرورة . فحصول العلم الكندي لم يبلغ إلى حدّ الضرورة بطريق أولى لأنّ هذا العلم مقدّم رتبة على العلم الضروري . فتجوز حصول العلم البدیهى من الاتفاق دون العلم النظرى .

وفيه مافيه والمجوز لحصول الضروري من الاتفاق دون ما هو أضعف من الضروري مكابر عنود ومنكر للبدئية كما هو غير خفي .

وصرح أستاذ الكلّ في الكلّ في شرح الدوروس أنّ العلم الضروري في كثير من الأحكام حاصل للعلماء والعوام . فإذا جاز أن يصل إلى حدّ الضرورة للعوام والنحواس

قطعاً فأى استبعاد في أن يصل إلى حدّ القطع أو الظن للخواص أولبعضهم . انتهى، و وافقه على ذلك غير واحد من المحققين مع أنه بديهي . فلا يحتاج إلى الاستشهاد فما يحصل من الاتفاق على درجات أعلاها البداهة للخواص والعوام ، ويسمى الضروري ضروري الدين أو المذهب ، وقد عرفت الفرق بينهما ، ويسمى بالاجماع أيضاً وأوسطها العلم للخواص ، ويسمى بالاجماع وأدناها الظن ويسمى بالشهرة وسنذكرها ، والاجماع المنقول بخبر الواحد الذي هو اجماع ظنتي .

وبالجمله لانزاع بين الشيعة في كون الاجماع حجة بل لا يمكنهم النزاع لأنّ الاجماع كاشف عن قول المعصوم عليه السلام فهو طريق إلى الحجّة كالخبر و طريق قطعي ، ولانزاع بينهم أيضاً في وجوده ، والعلم به ومدار الشيعة من الكليني ، ومن تقدّم عليه ، ومن تأخّر عنه على العمل به في كتبهم الاستدلالية والأصولية والأخباريّة والفقهية كما أشرنا إليه في رسالتنا في اثبات الاجماع ، وبسطنا الكلام فيه وأبطلنا الشكوك الواهية المخالفة للبدئية فيها ، والرسالة في غاية المتانة . فليلاحظ .

وأيضاً الشيعة وأهل السنة في كتبهم الأصولية صرّحوا باتفاق الشيعة على الحجية والعلم به ، ووقوعه . فإنّ الخلاف في هذه منحصر في أهل السنة .

وأيضاً يدل على حجية الاجماع الأخبار المتواترة في أنّ الزمان لا يخلو عن حجة كى إن زاد المؤمنون شيئاً ردهم ، وإن نقصوا أتمته عليه السلام لهم ، ولو لذلك اختلط على الناس أمورهم ، و مضمون هذه الأخبار ضروري مذهب الشيعة، وجعلوه من الاعتقادات وأصول الدين في كتبهم الكلامية ، واختار الشيخ هذه الطريقة أيضاً لحجيتها ووافقه غيره من المحققين .

وبعضه أيضاً ماورد من أنه لا يزال الطائفة من أمّتي على الحق ، وإطلاق هذه الأخبار يقتضى أنه متى وقع الاجماع يكون حجة وبعضها ما دلّ على أن تقرير المعصوم عليه السلام حجة .

واعترض على هذه الطريقة بأنه يمكن أن يكون الإمام يكتفى بحدِيث منهم في ردّ المجمعين إذ لا يجب على الإمام ردّهم قهراً و ما كانوا يفعلون ، و كان أمرهم

إراعاة الطريق لا الاتصال إلى المطلوب، ومعلوم أن كلامهم واحد لاحاجة إلى كلام جديد .
 وفيه أن هذا الاعتراض لو تم لاقتضى عدم حجيتة تقرير المصوم ، ومع ذلك لا يرد على الإجماع الذى ليس له معارض من حديث و كذا الذى له معارض إلا أن معارضه لا يستأهل للرد والحجيتة ، إذ ليس مثل هذا رداً وإزالة الطريق قطعاً وأما الذى يستأهل فالعادة المعروفة من الفقهاء أنهم بعد بذل جهدهم يقولون بحجيتته البتة ، ولو لم يقل بها كلهم فبعضهم لا أقل منه قطعاً ، ولو لم يقل أحد منهم به أصلاً . فلاشك فى أن مثله لا يستأهل للحجة قطعاً كما لا يخفى على المطلع بأحوال الفقهاء على أن كل فقيه يستفرغ وسعه، ولا يقول بشيء إلا من مستند شرعى قطعاً . فإذا كان مع الاستفراغ لا يقول بهذا المعارض ، ويعدل عنه إلى ما يقتضى خلافه . فلاشك فى أن المعارض عنده مرجوح لا يجوز الأخذ به فضلاً من أن يتفق الكل بخلاف المعارض إذ حينئذ يصير المعارض مقطوعاً بفساده .

واعترض أيضاً بأننا نرى الخلافات كثيرة وفيه أن الاستدلال الشيخ إنمّا هو بما ورد فى المتواتر من أنهم لا يدعون المؤمنين أن يجتمعوا على الباطل والخطأ لا أنهم ينعنونهم عن الاختلاف [كيف والأخبار فى غاية الكثرة فى أنهم أو قعوا الاختلاف] بين الشيعة هذا مع أن المستند الشرعى فى الخلافات موجود قطعاً ، وهو يكفى لإزالة الطريق كما أشرنا إليه . فالمقصر عليه أن يرجع وغير المقصر يكون حكم الله تعالى بالنسبة إليه هو ما أدى إليه اجتهاده إذا كان من مستند شرعى كما أنهم عليهم السلام فى زمان الحضور كانوا يلقون الخلاف بين الشيعة ويأمرون أحدهم بخلاف ما أمروا به الآخر ، وما كان ذلك منافياً لما قالوا إن زاد المؤمنون ردهم ، وإن نقصوا أتمته لهم . فتأمل مع أنهم ربما كانوا لا يرضون بالإجماع على الخطأ بناء على أنه لا بد أن يكون طائفة من الأمة على الحق ، ولا يتفق الكل على الضلال يؤمى إليه قوله عليه السلام « لا يزال طائفة الخ وقوله عليه السلام « إن زاد المؤمنون ردهم ، وإن نقصوا الخ وقوله « لا تخاطب على الناس » .. الخ .. فتأمل .

ومما يعضد حجيتة الإجماع قوله خذ بالمجمع عليه فإن المجمع عليه لا ريب

فيه ، إن هو تنبيه واضح على حججة المجمع عليه لما فيه من التمليل بعلّة عقلية ظاهرة لشرعية تعبدية حتى يقال: لعلّه مخصوص بالخبر المجمع عليه مضافاً إلى أن العلة المنصوصة حجة كما قلنا مع أنك عرفت أن إجماعنا هو الخبر المجمع عليه إلا أنه لم ينقل لنا ذلك بطريق معنن مثلاً بل بوافق الكل والقدر الكفى يحصل به العلم بذلك الخبر كما قلنا ، وربما جعل هذا دليلاً مستقلاً على حججة الاجماع ، وبعضه أيضاً الأخبار الكثيرة الواردة في الأمر بلزوم الجماعة ، وأن من فارق جماعة المسلمين قد رشبر خلعت ربة الايمان عن عنقه ، وهي كثيرة .

لا يقال : إنه يدل على حججته اجماع أهل السنة .

لأننا نقول: الاجماع باصطلاح أهل السنة حجة عند الشيعة قطعاً لدخول المعصوم عليه السلام فيه وبؤيده أيضاً أن المستضعفين إن أخذوا بالمتفق عليه نحو كما ورد في الأخبار وقد عرفت ممّا ذكر طريقين للاجماع وهنّا طريق ثالث وهو أنه ربما يحصل العلم العادي الاجمالي باتفاق جميع علماء الاسلام في الفتوى والرأى فيعلم أن رئيسهم داخل في الفتوى من قبيل من يحصل له العلم الاجمالي بكلية الكبرى في الأشكال ، ولا شك في إمكان حصول العلم الاجمالي ، وحققه بل المدار في الاستدلالات على ذلك ، والعلم بالضرورة الدين والمذهب من هذا القبيل . فإذا أمكن البديهي فأى مانع من الكسبي كما أشرنا .

و صرح بعضهم بأن المراد من دخول قوله عليه السلام في الأقوال هو أن يكون قوله موافقاً للأقوال لا أن يكون شخصه داخلاً في أشخاصهم والمغالطة في عدم إمكان هذا هي المغالطة في عدم إمكان الاستدلال لكن على هذه الطريقة لا بد من وجود مجهول النسب لأن الجميع لو كانوا معروفين في النسب لا يكون إجماعاً قطعياً يكون الامام من جملتهم أم لا لأن بعد معرفة شخص الامام يكون الحجّة قوله عليه السلام فالاجماع لغو بخلاف عدم المعرفة بشخصه . فإنّ الإجماع حجة من حيث إنه كاشف عن قوله عليه السلام ولا مانع من أن نعرفه بشخصه في جملة المجمعين ونعرف قوله في جملة الأقوال كما هو الحال في الضروريات ، وأيضاً على هذه الطريقة يضرّ خروج مجهول النسب لا معلوم

النسب الذي ليس بامام ، وأيضاً على هذه الطريقة لا يمكن الاطلاع على الاجماع من جهتها في أمثال زماننا من غير جهة النقل ، وأيضاً على هذه الطريقة لا يتحقق الاجماع من مجرد عدم ظهور المخالف . ❖

الفائدة الحادية والثلاثون :

اعلم أنّ الاجماع ربما يحصل من اتفاق الأكثر مثل الاجماع على حرمة القياس، وعدم وجوب قرائة دعاء الهلال إلى غير ذلك ، وهو في الفقه كثير، وأيضاً الاجماع ربما يكون بسيطاً كالأمثلة المذكورة ، وربما يكون مرّكباً كامراً في انفعال الماء القليل أنّ الاجماع واقع في أنّه إن انفعال من العذرة ينفعل من البول أيضاً ، وكذا ساير النجاسات إلّا ما لا يدركه الطرف من الدم على إشكال فيه أيضاً ، وهذا الاجماع أيضاً في الفقه كثير ، ولا يجوز خرق هذا الاجماع عندنا لاستلزامه مخالفة الامام فلو ثبت من نص بعض مطلوب أحد الطرفين . فلا بدّ من القول بجميعة ، وأكثر التعديت من النصوص من جهته ، ولما كان المجتهد هو الذي يفهم الحكم من الدليل لأنّه يفهم الدليل من الحكم بحصن الفقه من الدليل ، ويعرفه من جهته ، ويعرف أنّ الفقه

❖ الملاحظة الثلاثون :

اعلم أنّ القول بحجية الاجماع من حيث كونه إجماعاً سواء فسّر باتفاق أمة محمد ﷺ أو باتفاق أهل الحل والعقد من أمته ﷺ أو باتفاق أهل الحل والعقد من أهل مدينة النبي ﷺ يختص بالعامة العمياء ، وأما الخاصة فإنهم لا يقولون بحجية الاجماع من حيث الذات بل من حيث كشفه عن قول الامام ﷺ ودلالته عليه تضمناً أو التزاماً ، وحينئذ . فلو كان اتفاق اثنين من العلماء كاشفاً قطعياً عن قول الامام ﷺ كان حجة ، ولولم يكن اتفاق مائة منهم كاشفاً عن قوله لما كان حجة ، وهذا لا يختلف فيه المجتهد والأخباري ، وحينئذ فالمهم عند الخاصة في هذا الباب هو أنّه هل يكشف اتفاق الفقهاء من أصحابنا عن قول الامام ﷺ وعلى تقدير ذلك كيف يكشف عنه ، وعلى أيّ وجه يدلّ عليه . فنقول : إنّ أصحابنا اختلفوا في وجه ذلك فالظاهر من —

من أين حصل ، وأما المقلدون الغافلون فيقرئون من أوّل الأمر فقه المجتهد ، و يرسخ في ذهنهم غاية الرسوخ كما أنه يحصل في ذكره كثير من الشرع أيضاً بالتظافر و التسامع ثم يشرع بعد ذلك في الحديث والآية و يريد أن يجتهد فلا يفهم منها سوى ما رسخ في ذهنه فديدته فهم الدليل على حسب ما رسخ في ذهنه عكس المجتهد . فرما يفهم من لفظ الأرض معنى السماء ، و من الضب معنى النون فيزعم أنه مثل المجتهد يحصل له الفقه من الدليل ، ولا يتفطن بأن أمره بالعكس ، و من جهة عدم تفتنه بمبائى الفقه ، و الفهم يخرب الفقه كثيراً ففى الموضوع الذى يجب أن لا يتعدى . فربما يتعدى قياساً على الموضوع الذى يجب فيه التعدى ، و ربما يعكس الأمر ، و مع ذلك يشنع على الفقهاء بأنهم يتعدون و يقيسون و يقولون ما لا يعلمون ، و ربما يتمسكون بالشبهات التى تمسك بها السوفسطائية في أبدال البداهيات في إبطال الاجماع أشرنا إليها ، و إلى شنايعها في رسالتنا في الاجماع ، و ربما ينكرون مطلق الاجماع بأن ناقل

→ المتقدمين أنهم يعتبرون الاجماع إذا علم بدخول الإمام عليه السلام في المجمعين وهذا الوجه ، وإن كان لا إشكال فيه من حيث الكبرى ، ولكن في تحقق الصغرى منه في عصر الغيبة إشكال بل لا يمكن الالتزام به قطعاً ، و لهذه الجهة أعرض المتأخرون عن هذا الوجه وقالوا بحجيتها من حيث كونه كاشفاً عن قوله عليه السلام بقاعدة اللطف .

واختار هذا الوجه شيخ الطائفة - قدس سره - و حاصله أنه إذا اجتمع الفقهاء في عصر على حكم من الأحكام الشرعية يقطع بمطابقة قولهم للقول الحق إذ لو لا ذلك لوجب على الإمام عليه السلام إظهار الحق من باب اللطف ، و حيث لم يظهر من الإمام عليه السلام في ذلك خلاف كشف ذلك عن اتحاد رأيه مع رأى الفقهاء ، وهذا الوجه أيضاً رفضه متأخر المتأخرين ، وقالوا : بعدم وجوب ذلك على الإمام في عصر الغيبة و اختصاص ذلك بعصر الظهور ، و فرض تمكن الامام عليه السلام من هداية الناس ، و إلا فوجوده عليه السلام لطف وعدمه منّا .

ولقد نبه على هذه الحقيقة قبلهم الشريف المرتضى فيما حكى عنه تلميذه →

الاجماع ليس بمصوم فربما أخطأ في فهمه الاجماع ، ولا يفرقون بين نفس الاجماع ومطلقه ، وبين المنقول بخبر الواحد منه ، والأول متفق عليه بين الأصحاب ، و الثاني مختلف فيه و إن كان المشهور حجيته أيضاً مع أن الخطاء وقع في الأحاديث كثيراً غايبة الكثرة و مع ذلك لا يمدون هذا مانعاً من حجيتها ، ولا يتزلزلون مطلقاً ، ولا يدرون أن حال الاجماع المنقول بخبر الواحد حال الخبر الواحد بل في الحقيقة هو نوع من خبر الواحد لما عرفت مع أن الاجماع عندنا يرجع إلى السنة والحديث ، وقد عرفت أن الخبر الظننى لا يكون حجة حتى يدل على حجيته دليل شرعى ، وأن المعتبر والمستند في الحقيقة هو الدليل الشرعى . فلو كان ذلك الدليل شاملاً لكل خبر لاجرم يكون شاملاً للاجماع فلا دوجه للتأمل في حجيته وإلا لكان خبر الواحد داخلاً في الظنون المحرمة ، وسوى الاجماع من باقى الأدلة يشملها ، والاجماع إنما يتم في حجة خبر الواحد في الجملة لا مطلقاً ، و تمام الكلام في الرسالة .

— شيخ الطائفة قال - قدس سره - : وذكر المرتضى على بن الحسين الموسوى أخيراً أنه يجوز أن يكون الحق عند الإمام عليه السلام والأقوال الأخر كلها باطلة ، ولا يجب عليه الظهور لأننا إذا كنا نحن السبب في استناده فكل ما يفوتنا من الانتفاع به ، وبما يكون معه من الأحكام قد فاتنا من قبل أنفسنا ، ولو أزلنا سبب الاستتار لظهر وانتفعنا به وأدى إلينا الحق الذي كان عنده .

وعلى كل حال فإن المحققين منالم يرتضوا هذا الوجه وقالوا بحجية الاجماع لكشفه عن قول الإمام من باب الحدس ، وأنتى أظن أن الشيخ - قدس سره - أيضاً لم يكن يرتضى وجه اللطف في نفسه و سره لأنه بعد ما نقل المقالة المذكورة عن الشريف المرتضى - قدس سره - قال « وهذا عندى غير صحيح لأنه يؤدى إلى أن لا يصح الاحتجاج باجماع الطائفة أصلاً ، وهذه العبارة يفهم منها أن مقالة المرتضى كانت عند الشيخ مرضية في حد ذاتها ، ولكن الشيخ لم يلتزم بها ، ولم يعترف بصحتها لأنه أراد أن يطلب وجهاً لصحة الاحتجاج بالاجماع ، ولعله لم يكن يخفى عليك أن صحة الاحتجاج بالاجماع فرع حجيته فلا يصح الاحتجاج على حجيته -

والاعتراض عليه بأن السيد و الشيخ ربما يريدان من الاجماع ما هو المصلح عند العامة لعله ليس بشيء إذ مضافاً إلى أنه نوع تدليس قد عرفت أن اجماع العامة حجة عند الشيعة أيضاً ، والقول بأنهما يكتفیان بمجرد اجماع الجميع في عصرهما مع قطع النظر عن قطعهما بقول المعصوم فمع أنه أيضاً تدليس لا شبهة في حصول الظن لنا منه بقول المعصوم إذ اتفاق جميع الشيعة في عصرهما يورث الظن بذلك قطعاً والاجماع المنقول لا يفيد سوى الظن ، والاعتراض عليه بوجود المخالف محض الغفلة لأنه كالا عتذار بأن المراد منه الشبهة أو غيرها لأن الاجماع عندنا ليس اتفاق الكل بل عرفت أن كثيراً من الاجماع كذلك ، والاعتراض بالمخالفة

→ وعدم حجيته بصحة الاحتجاج به ، وعدم صحة الاحتجاج به لأن ذلك مصادرة باطلة كما لا يخفى .

وعلى كل حال فإن وجه اللطف لم يقع مرضياً عند المحققين من متأخري المتأخرين فذهبوا إلى حجية الاجماع على وجه ثالث ، وهو كشف قول الامام عليه السلام من الاجماع بالحدس .

وحاصل هذا الوجه أن اجماع فقهاء المذهب ، وأعلام الفقه على حكم لا يوجد في الكتاب والسنة عليه دليل يكشف كشفاً قطعياً عن وجود مدرك عندهم على ذلك الحكم لأننا نعلم أن عادة هؤلاء الأتقياء كان على عدم الفتوى بشيء من دون دليل من الكتاب والسنة عليه فيستكشف من ذلك أنه كان عندهم مدرك من الأحاديث المعتبرة على الحكم المفروض وقد خفي علينا .

ولا ريب أن هذا الوجه يتبع حسن الظن بالسلف الصالح . فربما يحصل هذا الكشف للفقهاء من غير الاجماع التام أيضاً كفتوى جماعة من الأعلام لم يعلم لهم مخالف في الفتوى فإن هذا وإن لم يكن إجماعاً حقيقة ، ولكنه يستكشف منه ما يستكشف من الاجماع التام بل قد يحصل ذلك الكشف من فتوى واحداً يخالفه غيره كعلي بن بابويه ، فإن الظاهر أن الأصحاب كانوا عند إعواز النصوص يرجعون إلى فتاواه لمعلمين بأنه ما كان يفتى بغير نص من الأحاديث .

من نفس المدعى أو غيره ليس أيضاً بشيء لأن الأدلة والأمارات كلها أو جلها لا يخلو عن ذلك ، وسيما الأحاديث والعلوم اللغوية بل ربما يتحقق المخالفة في غاية الكثرة كما في تخصيص العمومات ، واستعمال الأمر في غير الوجوب وغير ذلك مع أنه ربما كان الحكمان صدر عنهم عليهما السلام وانفق على كل واحد طائفة إلى أن يحصل القطع كما في العمل بخبر الواحد .

لا يقال : الخبر حسنى ، والاجماع حدسى .

لأننا نقول : ما دلّ على حجّية خبر الواحد يشمل الأمرين معاً مع أن المكتبة حدسى ، والمنقول بالمعنى أيضاً كذلك حدسى ، وكثير من الأخبار طريق أخذها الحدس كما حقق في الأصول والدراية مع أن جميع أخبار الآحاد يتوقف على الأصول والظواهر لماعرفت. فتأمل .

→ قال الشهيد في الذكرى ص ٤ السطر الآخر و قد كان الأصحاب يتمسكون بما يجدونه في « شرائع » الشيخ أبي الحسن بن بابويه - رحمه الله - عند إعواز النصوص لحسن ظنهم به ، وأن فتواه كروايته ، وفي الحقيقة ليس العبرة في هذا الوجه بالاجماع التام أو الناقص أو فتوى مثل علي بن بابويه بل بالوثوق الحاصل من فتوى هؤلاء الأعلام من دون مخالف في البين ، وقد عرفت فيما أسلفنا أن الوثوق طريق عقلائي لم يردع عنه الشارع .

ثم إن هنا أمراً يماثل الاجماع في الحجّية ، وإن لم يكن من الاجماع المصطلح وهى سيرة المسلمين بما هم مسلمون وانفاقهم جميعاً على العمل بشيء بعنوان أنه من الوظائف الاسلامية ، ولا ريب في حجّية هذه أيضاً إذا علم باستمرارها من زمان صاحب الشريعة إلى يومنا هذا أفاد في هذه الفائدة ، وأطال المقال في هذا المجال بأن ضروريات الدين والمذهب وقطعياتهما إنما وصلت إلينا على هذا الوجه ، وصارت ضرورية وقطعية من طريق التسامع والتظافر من دون انضباط نصوص الشارع فيها كما حصل العلم بوجود مكنة وبصرة بالتسامع والتظافر من دون انضباط النصوص بذلك ، وسمى هذه ←

وأما الشهرة بين الأصحاب فاختلّف في حجّيتها والمشهور عدم الحجّية ، وإن كانت مرجّحة للحجّة ، وقال بعض الفقهاء مثل الشهيد وغيره بحجّيتها محتجّاً بأنّ عدالتهم تمنع من الاقتحام في الفتوى من غير دليل ، وأجيب بأنّ الخطاء جاز عليهم . وفيه أنّ هذا مانع عن القطع ، وأمّا الظنّ فالظاهر أنّه ليس بمانع عنه إلاّ أن يقال بعدم حجّية أمثال هذه الظنون ، وسيجىء الكلام في ذلك في ملحقات الفوائد مع أنّ المشهور أنّ الشهرة ليس بحجّة فكيف يصير حجّة لما ذكر ، ومع ذلك لا ينبغي مخالفة المشهور لما ذكر ، ولما تمتعت وجدت أنّ لما ذهب إليه المشهور حجّة واضحة مبتنية إلاّ ما شذّور ، ولعله في الشاذ أيضاً يكون القصور منى . فتأمّل .

فر بما يتوّهم عدم حصول الظنّ من الشهرة بين المتأخّرين عن الشيخ . رحمه الله بادعاء أنّ الفقهاء بعده كلّهم مقلّدون له ، وهذه الدعوى في غاية الغرابة لأنّ مخالفة المتأخّرين لرأى الشيخ أكثر من مخالفة القدماء بعضهم مع بعض بمراتب شتى بل بالوجدان تشهد أنّهم في كلّ مسألة مسألة يتأمّلون ويجهّدون ، ومن كثرة الملاحظة وتجديد النظر وقع منهم اختلاف كثير في فتاويهم بل وفي كتاب واحد ربما يقتون بفتاوى مختلفة نعم الشهرة بين القدماء أقوى من حيث أقرّبية العهد ، وإن كان المتأخّرون أدقّ نظراً ، وأشدّ تأمّلاً ، وأزيد ملاحظة ، ومن هذه الجهة يظهر القوّة في شهرتهم ، ومن هذه الحيثية يكون أرجح من شهرة القدماء . فتأمّل .

ثم اعلم أنّهم كثيراً ما يدعون الاجماع ، ويريدون مجرد الوفاق لا كونه كاشفاً عن قول المعصوم عليه السلام أيضاً بناء على أنّه لا معنى لكون مثل هذا المجمع عليه قول المعصوم

→ السيرة الجارية إجماعاً عملياً عن المسلمين ، ولا ريب في ثبوت هذه السيرة في المسلمين في الجملة وكونها طريقاً إلى العلم بالأحكام الشرعية ، ولكن قد يحصل الريب في استمرارها من زمان صاحب الشريعة أو الطريقة إلى يومنا هذا ، وذلك لا يمكن حدوثها بعد صاحب الشريعة كما حدثت السيرة على غسل الرجلين في الوضوء ، والتكثف حال الصلاة ، والتأهين بعد فراغ الامام عن الحمد في الصلاة في المسلمين بعد صاحب الشريعة في عصر بعض الخلفاء كما لا يخفى .

ﷺ بل يظهرون ذلك في عباراتهم مثل أنهم يقولون: أجمع أهل اللغة أو أجمع الأصوليون أو اجتمعت العصابة على تصحيح ما يصحح عن فلان أو اجتمعت الشيعة على العمل بروايات فلان كما مرّ الإشارة إليها، ولا يخفى أن مثل هذه الاجماع تعتبر في مقام اعتبار الظنون والرجحان والقوة إذ لا شك، في حصولها منها من حيث كونهم أهل الفن والمهارة والخبرة بل وأقوى من كثير من الظنون والمرجحات بل الخبر الذي اتفق الشيعة على العمل به أقوى من الصحيح بمراتب.

الفائدة الثانية و الثلاثون :

فعل المعصوم ﷺ حجة فهل الأصل فيه الوجوب أو الاستحباب أو الإباحة إلا أن يظهر وجهه . فقول بالأول لما ورد من الأمر بالاتباع مطلقاً، وأجيب بأنّ الاتباع هو فعل ما فعله على الوجه الذي فعله فالذي يفعله بعنوان الإباحة فعله بعنوان الوجوب لا يكون متابعة . فالذي يفعله المكلف بقصد الوجوب لعله كان مباحاً . فتأمل .

الملاحظة الواحدة و الثلاثون :

أقول: في هذه الفائدة ثلاث مسائل: الأولى في الاجماع المركّب . الثانية في الاجماع المنقول . الثالثة في الشهرة . فأما المسئلة الأولى . فالظاهر أنّه لا معنى للاجماع المركّب لأنّ المسئلة إذا كانت ذات قولين فإن لم يكن مؤدّى القولين نفى الثالث . ففيها لا يوجد اجماع على شيء أصلاً ، وغاية الأمر عدم القول بالثالث لا القول بعدم الثالث ، وعلى هذا فيجوز إحداث قول ثالث إذا دلّ عليه الدليل، وإن كان مؤدّى كلّ من القولين نفى الثالث مطابقة أو التزاماً . فهذا من الاجماع البسيط على نفى الثالث ولا يجوز في هذه الصورة إحداث قول ثالث ، ولو دلّ عليه الدليل لأنّ هذا الدليل المفروض معرض عنه .

ثم إنّ مؤدّى القولين قد لا يكون نفى الثالث ، ولكن مقتضى دليل آخر نفية وحينئذ لا يجوز إحداث قول ثالث لأنّه مخالف لذلك الدليل الآخر ، وذلك كثير ←

و أيضاً كثيراً من أفعاله لا يجب متابعتها قطعاً فكما يجوز التخصيص كذا يجوز حمل الأمر على الطلب أو أن يفعل كل فعله على الوجه الذى فعله . فتأمل
وقيل بالثانى للاحتياط لدورانه بين الوجوب وغيره ، والاحتياط عندهم مستحب
لأصالة البرائة كما مر ، وأيضاً الافتداء بهم ﷺ حسن على كل حال ، وقيل بالأخير
لأصالة البرائة ، وفيه ما عرفت .

ثم اعلم أن فعلهم ﷺ ربما يكون بياناً للمجمل فيجب مراعاته في تحقق المجمل
والبيانية ، وربما يظهر من القول بمثل قوله ﷺ «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي» وبالقرائن ،
ومع هذا إن صدر عنهم أفعال في مقام البيان فما كان منها مستحدثاً عنهم في المقام علمنا أنه من
الكيفية وما كانوا عليه قبل يتبادر إلى ذهننا أنه ليس بداخل إلا بدليل مثل الستر في الصلاة ،
وكذا ما يتوقف على فعله شيء آخر من أجزاء المطلوب كالهوى للسجدة ، والنهوض
للكعة ، وأمثالهما من الانتقال من جزء إلى جزء آخر للصلاة ثم المستحدث قد يصدر بكيفيات

→ في أبواب الفقه ، ومنها مسألة انفعال الماء القليل بالبول والعذرة فإنه وإن لم يوجد
القول بالتفصيل بين البول والعذرة وأن مجرد عدم القول بالتفصيل لا يدل على بطلان
القول بالتفصيل ، ولكن الأخبار المتواترة التي دلت على انفعال الماء القليل فيها ما
يدل على انفعاله بالبول وعلى انفعاله بالعذرة ، وعلى انفعاله باغتسال الجنب فيه ،
وحينئذ فالحكم بانفعاله بالبول والعذرة و مطلق النجاسات مقتضى تلك الأخبار
لامقتضى الاجماع .

وأما الاجماع المنقول بخبر الواحد ، فلاريب أن ناقل الاجماع إنما ينقل الاتفاق
الكشف بنظره عن رأى المعصوم ﷺ وحينئذ فهو ناقل للاتفاق المذكور عن حسن ،
وناقل أيضاً قول الإمام ﷺ المكشوف عنده من الاتفاق المذكور عن كشف نفسه ،
واستنباطه . فأمّا الاتفاق الكاشف . فحيث يكون من الموضوعات فإن ثبوته بنقله مبنى على
القول بحجية خبر الواحد في الموضوعات الخارجية من دون اعتبار التعمد كما هو
الأقوى عندي ، وأمّا على القول الآخر فيعتبر التعمد في ثبوته به ، ولولاه لم يكن
حجة ، ولا تثبت به الاتفاق المنقول كما لا يخفى . ←

منها ما يحكم بخروجه مثل سرعة ما أو بطؤ ما بحيث لا يعتمد به عرفاً لاستحالة التكليف بالخصوصية بحيث لا يتفاوت أصلاً، ومنها ما يتردد في دخوله وخروجه مثل أنهم متى فرغوا من جزء في الوضوء شرعوا في جزء آخر، وأنه ابتداء في الفصل من أعلى الوجه واليدين إلى الأسفل. فإننا لا ندري أنه بمجرد الانفاق، وأنه أحد أفراد الكلّي أو أنه داخل في الكيفية ثم نفس المطلوب الذي كان الفعل يبيّن له إما أن يكون واجباً فقط أو مطلوباً منه واجب ومنه مستحب.

والتالي قد يتردد في الدخول في الواجب أو المستحب ثم التردد فيه هل يجري فيه أصل عدمه بأن يقال: الأصل عدم الدخول أو عدم الوجوب أو لا بل لا بد من اعتباره ليتحقق المطلوب لأن الأصل عدمه كونه ما بقي هو المطلوب، ولأن شغل الذمة اليقينية يستدعي البرائة اليقينية أو العرفية، وقد مرّ الإشارة إلى ذلك.

→ وأما نقله لقول الإمام عن كشف نفسه سواء كان بقاعدة اللطف أو غيرها من حدس وغيره فإن أدلة حجّية خبر الواحد ليس لها اطلاق يشمل مثل ذلك لأنّها إنّما تدلّ على حجّية الخبر إذا كان إخبار المخبر عن حسّ السماع من الإمام عليه السلام بلا واسطة أو مع الواسطة لا إخباره عن اجتهاد نفسه. فإنّ اجتهاده لا يعتبر إلّا له ولتلقّديه، ولا ريب أنّ كشف قول الإمام عليه السلام الغائب عن الأنظار من اتفاق علماء الأمصار والأعصار مبنى على ضرب من النظر والاجتهاد والإخبار به لا يكون عن حسّ أو عمّا يكون مباديه قريباً من الحسّ كالحساب.

وأما الشهرة فإنّها بما هي لا اعتبار لها لأنّها لا تفيد إلّا الظن، وأنّ الظن لا يفنى من الحق شيئاً والشهرة والشياع المفيد للمعلم، والوثوق لا ريب في حجّيتها لكن العبرة حينئذ بالمعلم والوثوق الحاصلين منها لا بها من حيث ذاتها كما لا يخفى.

وأما في مقامنا هذا فإنّ المحقّقين قد قسموا الشهرة على ثلاثة أقسام: أحدها الشهرة الروائية، والمراد بها كثرة نقل الحديث في الأصول والجوامع، والشهرة بهذا المعنى لا دليل على اعتبارها لأنّها لا تفيد الوثوق بما قامت عليه فإنّا نعلم أنّ ←

فإن قلت : تعلق التكليف بالمجمل كيف يمكن لأنّ التكليف إنمّا يكون بالشيء المعلوم فالقدر الذي علم أنّه مكلف به ثبت التكليف به خاصة لأصالة البرائة عمّال يعلم .

قلت : التكليف والخطاب إنّما تعلق بالمجمل قطعاً ، و بعد إمكان الامتثال ، ولو بار تكاب مقدّمة ، فلأمانع من التكليف كناسى فريضة واحدة لم يعرفها بشخصها ، وغير ذلك . فالقمتضى موجودو المانع مفقود .

ثم أعلم أنّ تقرير المعصوم عليه السلام أيضاً حجة ، وهو أنّ يفعل بحضوره أو اطلاعه على

— بناء المحدثين ما كان على نقل الأحاديث المعتبرة عندهم بل كان بنائهم على جمع الأحاديث المروية عن الأئمة المعصومين عليهم السلام ، ولهذا نرى في كتب الحديث الأحاديث الضعاف من المراسيل والمجاهيل ، والمروية عن أمثال أبي هريرة ، ووهب بن وهب أكذب البرية ، ووهب بن منبّه ناقل المناكير ، ووضاع الأحاديث نعم لا ريب أن أجلاء أرباب الحديث كانوا يحترزون عن الرواية عن الضعفاء من غير واسطة ، وحتى أن الرواية عن الضعفاء يعدّ عندهم من المثالب ، ولكنهم بعد يروون الحديث عنهم مع الواسطة ، ولا يرون بروايته كذلك عنهم بأساً ، وهذا النجاشي يقول في ترجمة محمد بن عبدالله بن عبيدالله بن البهلول « و كان في أوّل أمره ثبّناً ثم خلط ورأيت جلّ أصحابنا يغمزونه ويضعفونه . إلى أن قال : رأيت هذا الشيخ وسمعت منه كثيراً ثم توقفت عن الرواية عنه إلّا بواسطة بيني وبينه » ^(١) وعلى أيّ حال فإنّ مجرد نقل الحديث في عدّة من الأصول والجوامع لا يدلّ على اعتباره ، ولا يكون مرجحاً في باب تعارض الخبرين كما ستعرف .

وثانيها الشهرة العملية ، والمراد بها اشتها العمل بالحديث والاستناد إليه عند المحدثين الأجلاء ، ويقابلها الشاذّ النادر ، وهو الذي لا عمل عليه كأحاديث أن شهر رمضان لا يكون أقلّ من ثلاثين . فإنّ هذه الأحاديث ، وإن نقلها الأصحاب —

فعل ولم ينكر على الفاعل أو ظهر من مكلف اعتقاد بوجود شيء أو حرمة أو غيرهما من الأحكام الشرعية . فأقره عليه ، ولم يمنعه عنه إذا الظاهر من المقامين رضاه بهما والظهور يكفى لماعرفت من كون المدار عليه ، و يشترط أن لا يظهر مانع من الانتكار من تقية أو مصلحة ، وظن عدم المانع يكفى بل وكون الأصل عدمه .

و اعلم أنه قد وقع الخلاف في أن الحكم الذي حكم به المعصوم عليه السلام في الرؤيا هل هو حجة أم لا ؟ قال بعضهم بالحجية لما ورد من أن من رآه فقد رآه وأن الشيطان لا يتمثل به ، وقال بعضهم بعدم الحجية لأنها فرع أن يعرفه بصورته في اليقظة حتى يعلم في المنام أنه هو ، وصورة مارآه صورته .

→ في كتب الأخبار إلا أنهم لم يعملوا بها ، وحكى عن المفيد - قدس سره - أنه قال : فأما ما تعلق به أصحاب العدد من أن شهر رمضان لا يكون أقل من ثلاثين يوماً . فهي أحاديث شاذة قاطعون نقاد الآثار من الشيعة في سندها ، وهي مثبتة في كتب الصيام في أبواب النوادر ، والنوادر هي التي لا عمل عليها .

وعلى كل حال فإن الشهرة بهذا المعنى تكون جارية لضعف الخبر الضعيف ، وتوجب الوثوق بصدور الخبر عن المعصوم عليه السلام وذلك لأن اعتماد المشهور عليه ، واستنادهم في الفتوى يكشف عن كونه مقروناً بقرائن الصدق عندهم كما أن إعراضهم عن الخبر الصحيح يكشف عن كون الخبر مقروناً عندهم بقرائن الكذب .

ولكن الاعتبار منها هي الشهرة المتقدمة بمعنى كون الخبر مورداً لعمل المشهور من المتقدمين الذين كانوا قريبوا العهد بعصر صدور الأخبار من الأئمة الأطهار العارفين بقرائن الصدق والكذب دون الشهرة المتأخرة عن ذلك العهد ، ومن هذا قد يقع الاشكال في إحراز مثل هذه الشهرة كما لا يخفى .

نم إنني أرى أن هذه الشهرة هي التي تكون مرجحة في باب تعارض الخبرين دون الشهرة الروائية التي لا توجب كون الرواية ممثالا لرب فيها ، ولكن الأستيد العظام كلهم جعلوا الشهرة الروائية مرجحة في ذلك الباب استناداً إلى مقبولة عمر بن -

وأجيب بأنه ورد في زمان الأئمة عليهم السلام مثل الرضا عليه السلام أن الراوى قال: رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله في المنام . فقال : هو رسول الله من رآه فقد رآه ، ومعلوم أنه ما كان رآه في ذلك الزمان ما كانوارأه لكن ربما نرى أحداً منهم عليهم السلام في المنام بصورة عالم أو صالح ، و يظهر بعد اليقظة أنه كان ذلك العالم أو الصالح مثل الرؤيا التي رآه المفيد - رحمه الله - وغيره مما نرى كثيراً إلا أن يقال : إن الصورة صورتهم عليهم السلام إلا أنهم عليهم السلام أظهروا كذلك إظهاراً لجلالة ذلك العالم أو الصالح مع أن كثيراً من المنامات يظهر منها المعجزة أو غيرها من القرائن التي يظهر منها أن الصورة صورتهم والحكم حكمهم ، و شرط بعضهم بأن لا يكون ذلك مخالفاً للأحكام التي وصلت إلينا ❁ .

الفائدة الثالثة والثلاثون :

اعلم أن الفقهاء كثيراً ما يقولون : هذا النص مخالف للقاعدة فلا يكون حجة وعلى هذا مدارهم ، وربما يطعنون عليهم بأن النص إذا كان كلام الشارع وكان حجة .

→ حنظلة وقوله عليه السلام فيها اذخما اشتهر بين أصحابك فإن المجمع عليه لا ريب فيه ، و أنت قد عرفت سابقاً وترى أن الشهرة الروائية لا تجعل الخبر ممّا لا ريب فيه وأن الشهرة العملية هي التي يجعله كذلك . فتدبر .

ثالثها الشهرة الفتوائية ، والمراد بها اشتهار الفتوى بالحكم بلا استناد إلى خبر ، وهذه الشهرة لا اعتبار بها ، ولا دليل على اعتبارها إلا إذا أحرز اتصال هذا بعصر الحضور ويستكشف من ذلك وجود مستند للمشهور على الحكم ، ودون إثباته خراط القتاد .

❁ الملاحظة الثانية والثلاثون :

اعلم أن الأصحاب تبعوا الجمهور في طرح هذه المسئلة في الأصول ، و أطالوا الكلام فيها بما مزيد عليه ، و محققنا المانن تبعهم في ذلك ، و قد أدى حق الكلام فيها كما ترى . ←

فلوجه لهذا القدر إذ يجوز أن يكون مورد النص مستثنى عنها كما أن كثيراً من الموارد مستثنى عنها وفاقاً ، وأيضاً القاعدة أمر كليّ وإذا ورد عام وخاص متنافياً الظاهر . فالخاص مقدم .

وفيه أن العام والخاص المتنافيين إذا كانا متكافئين أو الخاص أقوى فالخاص مقدم ، وأما إذا كان العام أقوى . فلا بد من العمل على العام والخاص يطرح أو يؤوّل بحيث يرجع إلى العام لما عرفت أن المعارض إذا كان أقوى فالعمل به متعين لأنه الراجح ، ومقابله يصير مرجوحاً وقد عرفت أن المرجوح لا يمتنع أن يجعل حكم الله لأن معنى كونه مرجوحاً أن الظاهر أنه ليس حكم الله ، وأيضاً ورد أن الحديث إذا ورد عليكم فأعرضوه على السنة . فإن وافقها فخذوا به ، وإلا فدعوه ، وكذا ورد كثيراً بالنسبة إلى القرآن كما أشرنا سابقاً ، وقس على هذا حال ما اشتهر بين الأصحاب ، وغير ذلك . فإن كان العام موافقاً لهذه الأمور لاجرم يكون المعمول به هو العام حينئذ بلا تأمل لما ورد في تلك الأخبار وغيرها مضافاً إلى الاعتبار ، وكذا ورد عنهم عليهم السلام وأعرضوا الحديث على سائر أحكامنا . فإن وجدتموه يشبهها فخذوا به ، وإلا فلا ، وأيضاً القاعدة إذا كانت قطعية فلا يجوز أن يخصها علمياً فضلاً عن ظنيّ .

→ والذى أراه أن أفعال النبي إذا كان لها ظهور في شيء بمعونة القرائن قرائن المقامية أو الحالية كأفعاله البيانية في الوضوء والصلاة والحجّ فحينئذ لا بد من الأخذ بظواهر أفعاله لأن ظهور الأفعال عند العرف والعقلاء يكون كظواهر الأقوال والسيرة جارية على العمل بظواهرهما جميعاً ولكن حيث لا يكون للأفعال إطلاق كما إطلاق الأقوال فلا بد من الاقتصار على القدر المتيقن من ظهورها فإن صدر من النبي صلى الله عليه وآله فعل في غير مقام البيان والعبادة فإن ذلك منه بمجرد لا يدلّ إلا على جواز ذلك الفعل عليه بالمعنى الأعم ، وأما وجوبه واستحبابه عليه وعلينا فإن ذلك لا يعلم إلا بالقرائن الخارجية والقرائن إن كانت موجودة فإنما هي كانت موجودة للمشافهين ، وأما نحن فقد لا نعلم بها ، وعلى كل حال فلا يمكن تحصيل ضابطة كلية على ذلك كما لا يخفى .

و بالجملة لاشبهة لأحد في بعض المواضع ، ولا تأمل في أن النص المخالف ليس بحجة ولا بد من الطرح أو التأويل مثل ما ظهر من بعض الأخبار من أنه يجوز أن يتطهر بالنجس حال الاضطرار، وأن الشيء ربما يصير نجساً حال الاختيار طاهراً حال الاضطرار ، و مثل أن الماء القليل ينفعل بالميتة المنسخلة دون غير المنسخلة إلى غير ذلك مما هو في الفقه في غاية الكثرة ، وكذا لاشبهة لأحد في بعض المواضع في خروج صورة عن الكلية والقاعدة مثل جواز بيع الأبق منضماً ، و بيع العرية و غير ذلك مما هو في الفقه في غاية الكثرة ، و كثير من المواضع صار محل النزاع لا اختلاف الأقطار ، واضطراب الأفهام لكن القاعدة و المعيار هو ما ذكرناه من أن هذا في الحقيقة من جملة العام و الخاص المتنافي الظاهر فلا بد من اعتبارهماو المعتبر في تخصيص العمومات ، وإن كانت الأفهام مضطربة أيضاً في فهم التكافؤ وعدمه . ثم اعلم أن النص إذا خالف ماعليه الأصحاب لا يكون حجة إجماعاً ويطرح أو يأول مثل ما ورد من أن المستحاضة إذا أخذت بالأغسال تقضي صومها دون صلواتها، وهو غير ذلك ، وهو كثير لكونه من الشواذ ، والشاذ لا عمل عليه عندهم لرفع الوثوق والاعتماد عندهم ، وورد النص به أيضاً فأما أن يطرح أو يأول حتى يخرج عن الشذوذ ، و أمّا النص الذي لم يوجد مفتى بمضونه . فهل هو أيضاً من الشواذ بناء على أن الناقلين له والمطلعين عليه لم يمتنوا بشأنه أصلاً وإلا لوجد قائل واحد بمضونه لأقل على ما يقتضيه عادة الفقهاء أو أنه ربما غفلوا عنه أو عن الدلالة أو كانوا متأملين فيشمله عموم ما دل على حجّية خبر الواحد ، ولا يصلح مجرد عدم وجدان القائل بمضونه للتخصيص فيه خلاف لاختلاف الأفهام فيه أيضاً .

الفائدة الرابعة والثلاثون :

أكثر ألفاظ الآية والحديث خالية عن القرينة . فيجب حملها على المعاني

في الملاحظة الثالثة والثلاثون :

اعلم أن العام لا يقدم أبداً على الخاص ، ولا المطلق على المقيد ، وذلك لأن ←

الحقيقية بناء على أن الأصل عدم القرينة. فلا يصلح إرادة غير المعنى الحقيقي منها كما مرّ ، و معلوم أن الرجوع غالباً إلى اللغة ، و العرف ، و معلوم أيضاً أن العرف غالبه المجازات ، و كذا اللغة كما صرّح به المحققون ، و ظاهر على المتتبّع العارف . فلا بد من معرفة معنى الحقيقي عن المجازي ، و تميزه عنه لا نهما مخلوطان خلطاً تاماً يصعب التمييز ، و لا يمكن إلاّ بالقواعد الأصولية ألا ترى أن صيغة افعل تستعمل في معان مختلفة شتى ، و من شدّة الخلط وقع النزاع بين أرباب المعرفة . فقال كل طائفة منهم بقول إلى أن تحقّق أقوال كثيرة ، و هكذا بالقياس إلى كثير من الألفاظ فلا بد من معرفة أمارات الحقيقة و المجاز ، و هي متعددة : الأولى نصّ الواضح ، و إن كان بقوله اسم لكذا و أن الظاهر منه أنه حقيقة فيه أو يذكره مقدّماً على سائر المعاني لبعد أن يكون الجميع المجازات أو المجاز مقدّماً . فتأمل .

الثانية : التبادر إمّا مطلقاً أو من حيث الإرادة على الخلاف مثلاً المشترك على الأول جميع المعاني فيه متبادرة على الاجتماع ، و على الثاني جميعها متبادرة على سبيل البدلية و لا ثمرة بينهما و علامة المجاز عدم التبادر ، و ربما جعل علامة الحقيقة عدم تبادر الغير و علامة المجاز تبادر الغير .

و اعلم أنه من المسلمات أن المطلق ينصرف إلى الأفراد الشائعة . فيكون غير ما غير متبادرة مع أنه من الأفراد الحقيقية لا المجازية لعدم صحّة السلب مع أنه من المسلمات ، و يمكن أن يقال التبادر على صورتين الأولى أنه هو المراد لا غير ، و أنه

→ الخاص لا ريب في أنه أظهر من العام . فيكون بحسب نظر العرف قرينة على إرادة ما عدى الخاص من العام ، و هذا أمر لا شك فيه ، و لا شبهة يعتريه نعم قد يكون العام بحسب مفهومه آيياً عن التخصيص كقاعدة الضرر و الحرج ، و أمثالهما ، و قد لا يكون آيياً عنه ، و لكن قام الاجتماع على عدم تخصيصه بشيء ، و حينئذٍ فإذا ورد نص خاص على خلاف أمثال هذه العمومات فحيث لا يمكن الأخذ بظاهره . فلا بد من طرحه أصلاً أو تأويله بما لا ينافي العام الآبي عن التخصيص و الاجتماع القائم على عدمه .

المعنى ليس إلا ، وهذا علامة كون المعنى بهذا النحو حقيقة . فيكون عدم هذا التبادر علامة المجاز ، والثانية تبادر الفرد الشايح من الأفراد لأنها المعنى الحقيقي ليس إلا بل غير الشايح فيه حل الشك . فعدم التبادر بهذا المعنى ليس علامة المجاز لكن هذا لا يخلو عن إشكال ظاهر . فالأولى من هذا أن يقال : عدم التبادر علامة المجاز إن لم يمنع مانع مثل أنه ثبت من الواضع نص على كونه حقيقة ، ومثل عدم صحة السلب ، وغير ذلك .

واعلم أن تبادر كل قوم علامة الحقيقة في اصطلاحهم فقط فلو كان يتبادر عن كلام اللغة مثلا معنى في عرفنا فلا يدل على أنه حقيقة لغة بل حقيقة في عرفنا نعم لو لم نجد له معنى حقيقياً سواء فالأصل عدم التعدد ، فيكون معنى حقيقياً لغوياً أيضاً ، وإن وجد له معنى حقيقى آخر فلا ينفع التبادر لا ثبات غير عرفنا ، ومن لم يفرق بين المقامين وقع منه خلط فلا يعرف الاصطلاحات الحادثة ولا يفرق بينها وبين اصلاحات زمان المعصوم عليه السلام وغيرها من الاصطلاحات القديمة ، ويخطئ كثيراً كما مر الإشارة إليه .

الثالثة : صحة السلب للمعنى المجازى و عدمها للمعنى الحقيقي ، وهذه أيضاً بالنسبة إلى عرفنا كسابقها ، وأورد عليها أنه إن أريد صحة سلب جميع المعانى فهو فاسد ، وإن أريد المعنى الحقيقي ففيه دور واضح ، والجواب عنه إننا نريد سلب ما يستعمل فيه اللفظ المجرد من القرينة ، وما يفهم منه كذلك عرفاً إذ لا شك في أنه يصح عرفاً أن يقال للبليد : إنه ليس بحمار ، ولا يصح أن يقال : ليس برجل أو ببشر أو بانسان ، والحاصل أن الصحة العرفية و عدمها العرفى أمارتان .

الرابعة : الاطراد للحقيقة ، وعدم الاطراد للمجاز فإنه يقال : اسئل القرية و لا يقال : اسئل البساط . بخلاف اسئل زيبداً أو عمرواً و هكذا كل من يكون قابلاً للسؤال عنه حقيقة ، و عدم اطلاق السخى و الفاضل على الله تعالى إما من جهة أن أسامى الله تعالى توقيفية أو من جهة أنهما موضوعان لمن هو من شأنه البخل أو الجهل و كذا الكلام في القارورة فإنه منقول إلى ما هو مقرو ويكون زجاجاً .

ثم اعلم أن من ليس له معرفة بأصول الفقه لا يميز الحقيقة من المجاز. فيخرب تخريباً كثيراً في الفقه، وربما لا يميز اصطلاحاً من اصطلاح. فيخرب أيضاً كما أشرنا، ومن جملة ذلك أنه ربما يرى اصطلاحاً وتعريفاً من فقيه فيتوهم أنه اصطلاح المصوم عليه السلام والراوي، ولا يدري أنه اجتهاد منه في حكم الشارع لا في معنى لفظ الشارع، وظهور اصطلاح منه أو الراوي مثلاً يرى أنهم يعرفون البيع بأنه ايجاب وقبول كذا وكذا. فيتوهمون أنه بحسب اصطلاح الشارع كذا، والحال أنه غلط لأن الشارع ما غير اصطلاح في البيع، وأمثاله عند الفقهاء لأصالة العدم، وبقاء ما كان على ما كان، وللتبادر وغيره من الأمارات مضافاً إلى اتفاق الجميع، ولذا يشرعون في إثبات قيود التعريف وإن كانوا يقولون بثبوت الحقيقة الشرعية، وربما يحصل بينهم نزاع مثلاً يقول العلامة: الربا بيع المثلين بمثل، وباقي الفقهاء يقولون: معاوضة المثلين بمثل، وهكذا في كثير من المواضع، ولا يخفى على المتتبع الماهر الفطن، وربما يتوهم أنه اصطلاح المشرعة. فيكون على القول بثبوت الحقيقة الشرعية يرجع إلى اصطلاح الشارع، وعلى القول بعدمه بمجرد القرينة الصارفة عن المعنى اللغوي يرجع إليه كما أشرنا سابقاً، ولا يدري أنه ليس اصطلاح المشرعة بل اصطلاح الفقيه في كتبه الفقهية، وربما كان اصطلاح فقيه واحد، واصطلاح المشرعة اصطلاح جميعهم من الفقهاء، والعوام من جميع المسلمين مثل الوضوء والصلاة، ومن التوهم المذكور يتوهم أن القيود داخلية في الماهية لأنها شروط في الصحة فيصدر منه التخريب والمفسدة، ومن هذا القبيل أن الفقهاء ربما يذكرون معنى للمحدث اجتهاداً أو تائيداً جمعاً بين الأدلة فيتوهم أنه المعنى الحقيقي، ومؤدّي الحديث الواقعي فيقلدون ويخربون، وأشد من هذا أنهم بمجرد الاستعمال المعلوم من جهة القرينة يحكمون أن المستعمل فيه حقيقة زعماً منهم أن الأصل في الاستعمال الحقيقة، وقد عرفت فساده، وعرفت الحق والمختار، نعم بعض القدماء جعل هذا الأصل من جملة أمارات الحقيقة لكن في موضع لا يكون فيه المجاز، وعرفت فساد هذا أيضاً، والأذى لم يعرف أصول الفقه ربما يحكم بالحقيقة من جهة هذا الأصل، وإن كان في موضع يكون فيه

أمارات المجازات وبل أماراته ، وربما يحكم بعدم الحقيقة في موضع يكون فيه أمارات الحقيقة بل ربما يجعل ما وجدته في الحديث من معنى لفظ فهمه من القرينة معنى حقيقياً في عبارة أي شخص يكون مثلاً إذا وقف شخص شيئاً على ساكن حول قبره يحكمون بأن حدّ الحول خمسة فراسخ ماورد في قبر الحسين عليه السلام أو انني عشر ماورد في مكة ، وربما يشأمزون إن سمعوا أن الحقيقة الشرعية غير ثابتة ، والحقيقة اللغوية أو العرفية ثابتة بأن الشرع كيف يصير أسوء حالاً من اللغة والعرف ، وإنما تعرّضنا لهذه الأمور بل وكرّنا تنبيهها للفافل وتوضيحها للجاهل .

وبالجملّة لا بد للمجتهد من معرفة الاصطلاحات التي هي حجّة من الاصطلاحات التي ليست بحجّة ، ومعرفة وجه الحجّة مثلاً يعرف أن التبادر في عرفنا علامة الحقيقة فيه لأن الدلالة منحصرة في القرينة أو الوضع ، وحيث لم يكن قرينة وحصل الفهم علم الوضع ويعلم أنه في اصطلاح المعصوم عليه السلام أيضاً كذلك في موضع لم يكن للفظ معنى حقيقياً سوى هذا لأصالة عدم التغير وغيرها ، ومرادنا من الوضع ههنا ما هو أعم من تخصيص مخصّص واحد والتخصيص الحاصل من غلبة الاستعمال فإن الحقائق العرفية ، وغيرها من المنقولات وضعها من قبيل الثاني لأن الظاهر أنه ليس لها مخصّص خاص ، ولذا ربما يعبرون عنها بالاشتهار في الثاني كما فعله في المعالم ، وتهذيب المنطق ، وكيف كان مرادنا من الحقيقة ما يتبادر من اللفظ العاري عن القرينة ، وهو المعتبر فأما أن يكون لها مخصّص خاص أم لا . فلا عبرة به أصلاً ، ومما ذكر ظهر اللّم في صحة السلب وعدمها ، وأما عدم الاطراد . فلكونه من خواص المجاز على ما وجد من الاستقراء .

الفائدة الخامسة والثلاثون :

إذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فالأصل الحقيقة ، وقدم أدلته ، وكذا إذا دار بينها وبين الأضمار لأصالة عدمه ، وكذا إذا دار بينها وبين الاشتراك لأصالة عدم

الملاحظة الرابعة والثلاثون :

أقول : لاشبهة في أن الفقيه يجب عليه معرفة اللغات العربية بموادها وهيئاتها وكيفية تركيبها ، وحقائقها ، ومجازاتها . وإلى غير هذه من العلوم العربية . ←

تعدّ الوضع والموضوع له ، وكذا إذا دار بينهما وبين النقل ، وأمّا إذا دار بين المجاز والاشتراك . فالمجاز خير لأصالة عدم تعدّد الوضع ولغلبة شيوع وجود المجاز ، ونهاية ندرة الاشتراك ، وكذا إذا دار بين المجاز والنقل ، وكذا إذا دار بينه وبين الاضمار . فإنّه لا يخلو عن رجحان ما ، وأمّا إذا دار بينه وبين التخصيص فالتخصيص راجح لنهاية شيوعه حتى قيل : ما من عام إلاّ وقد خص ، وكذا إذا دار بينه وبين غير المجاز سوى الحقيقة . ثم اعلم أنّ المشتق إذا دار بين أن يكون مبدئه متحقّقاً في الجملة أو لم يتحقّق بعد كالمثمرة لما لم يثمر بعد . فالثاني مجاز اتفاقاً فهو خلاف الأصل لا يصار إليه إلاّ بالقرينة ، وأمّا الأوّل فإن كان حين وجود المبدئ حقيقة اتفاقاً ، وإن كان بعده ففيه مذاهب فإنّ دار بينهما . فقيل : يتعيّن الأوّل ، وكون الثاني مجازاً ، وقيل : بعدم التفاوت بينهما أيضاً لكون المشتق حقيقة عنده فيما تحقّق مبدئه أعم من أن يكون باقياً أو ذاهباً ، ويحتج بأنّ المؤمن مثلاً يصدق على النائم والغافل حقيقة قطعاً كما كان القائل بالمجازية يستدلّ بأنّ الكافر الذي أسلم بكافر حقيقة ، وكذا العنب الحلوليس بحامض ، والتمر ليس بأخضر إلى غير ذلك ، وقيل : بتخصيص الدعوي بما إذا لم يطرء

→ ولا محيص له من تعرف هذه الأمور بمراجعة إلى العرف واللغة ، وفي تمييز حقائقها عن مجازاتها إلى الأمارات والعلامات المبيّنة لهذه الأمور .

وقد ذكر المحقّق الماتن تبعاً لغيره من أساطين الفنّ لتشخيص المعنى الحقيقي عن المعنى المجازي أربع علامات : الأولى نص الواضع على حدّ تعبير المحقّق الماتن - قدّس سرّه - ونص أهل اللغة على حدّ تعبير غيره . من أساطيد الفن كصاحب الفصول ، ولعلّ تعبير غيره أولى من تعبيره لأنّ واضع اللغة العربية ليس الآن بمحض منّا حتى نسئله عن ذلك ، وينصّ على شيء من هذه الأمور ، وإنّ ما بأيدينا اليوم ليس إلاّ كتب أهل اللغة ، ولا ريب أنّهم من أهل الخبرة بمعاني الألفاظ حقائقها ومجازاتها . فإنّنا أخبروا في كتبهم بمعاني اللغات العربية . فلا خلاف في حجّية خبرهم بها كحجّية خبر غيرهم من أهل الخبرة بالصنائع نعم يعتبر في حجّية قولهم : عدم اختلافهم في ذلك وإلاّ فيتساقط فيه الأقوال جميعاً كما لا يخفى . ←

على المحل ضد المبدء : أى ما يعدّ ضدّاً له كالإيمان بالنسبة إلى الكفر، والحلاوة بالنسبة إلى الحموضة ، وهكذا ، وادعى اتفاق القائلين بالحقيقة على ذلك . فلا يرد عليهم الايرادات إلاّ أنّ الكلام في ثبوت الدعوى على أنّ صدق المؤمن على النائم مثلاً لعله من اصطلاح الشرع ولا مشاحة ، مع أنّه يمكن أن يكون المبدء في الخزنة ، وأنّه يكفى .

واستدلّ عليه أيضاً بأنّ الأصل في الاستعمال الحقيقية ، وعدم كونه مجازاً . وفيه أنّ هذا إنّما يتم على القول بأنّه حقيقة في القدر المشترك كما نقلناه ، وهو الظاهر من كلام جماعة ، و أمّا لو قيل بالاشتراك لفظاً كما قيل إنّ الظاهر من كلام بعض فلاّ أنّ المجاز خير من الاشتراك ، ومع ذلك نقول: يلزمهم المجاز لو استعمل في خصوص الفردين لأنّه استعمال في غير ما وضع له ، وما اشتهر من أنّ استعمال لفظ الكلّي في الفرد حقيقة إنّما هو فيما إذا استعمل في القدر المشترك ، ويراد الخصوصية من القرينة . فيكون هنا دألاً أن على مدلولين كما حقق في محله مع أنّ استعمال

→ فإن قلت : نعم لا ريب في حجّية قول أهل الخبرة عند العقلاء من دون اعتبار العدالة والتعدد فيها ولكن الكلام في أنّ أهل اللغة ليسوا من أهل الخبرة لأنّ أهل الخبرة هم الذين يخبرون بالشئ عن نظر ورأى كالطبيب والمهندس وغيرهما من الماهرين في الصنایع لا من يخبر بالشئ عن الحسّ من غير نظر ورأى كما يخبر برؤية الهلال أو يشهد على وجود حادثة فإنّ إخباره به وشهادته عليها لا ريب في أنّه لا يعدّ من قول أهل الخبرة بل يكون من باب الشهادة ، ويعتبر في حجّيته العدالة والتعدد .

قلت : لا ريب في أنّ اللغوى يحتاج في فهم معانى الألفاظ إلى جدّوا جهتاد ، واستقراء لموارد استعمال الألفاظ في المعانى ، ولا يعتبر إخباره بها حتّى يصل إلى درجة المهارة في ذلك ، وإذا وصل في تحقيق معانى الألفاظ إلى هذه الدرجة فهو من أهل الخبرة بذلك ، ويعتبر قوله لغيره من دون حاجة إلى التعدّد والعدالة . ←

المشتق فى خصوص الفرد الذى هو حين وجود المبدء حقيقة وفاقاً كما نقل بل الظاهر أنه لا تأمل فيه ، و كيف يجوز أحد أن يكون اطلاقه بملاحظة وجود المبدء فيه مجازاً .

فان قلت : نعم لاشك فى أن أهل اللغة من أهل الخبرة بمعانى الألفاظ ، ولكننا نقول : إنهم من أهل الخبرة بموارد استعمال الألفاظ فى المعانى من دون نظر إلى كون تلك المعانى هى المعانى الحقيقية لها أو المعانى المجازية وإن كتبهم معدة لبيان موارد استعمال الألفاظ فى معانيها فحسب لالبيان المعانى الحقيقية لها .

قلت : حاشا وكلاً بل إنهم لا يخبرون إلا بالمعانى الحقيقية للألفاظ ، و لذا تراهم لا يذكرن المعانى المجازية للألفاظ أصلاً فهل ترى أنهم يذكرون فى معانى الأسد الرجل الشجاع ، و فى معانى الثعلب الرجل الجبان ، و هكذا حاشا وكلاً .

فان قلت : نعم الانصاف أنهم لا يذكرون فى كتب اللغة إلا المعانى الحقيقية للألفاظ ، و لكن قد يقال : إن القدر المتيقن من بناء العقلاء على العمل بقول أهل الخبرة هوما إذا حصل من قولهم الوثوق لا مطلقاً إذ ليس بناء العقلاء على التبعيد بقول أهل الخبرة مع الشك و عدم الوثوق بل التبعيد إنما هو من وظائف المشرعة قلت : هذا الاشكال ذكره المحقق الأستاذ النائنى - قدس سره - و فيه

عندى نظر ، و ذلك لأن اعتبار الوثوق فى حجبية الأمارات العقلية معناه عدم حجبيتها بذواتها إذ قد عرفت سابقاً أن الوثوق بنفسه من الحجج العقلية من أى شىء حصل ، و هذه لهلكه خلاف الضرورة لأنها قاضية بحجبية ظواهر الألفاظ مثلاً بذواتها ، ولم يعتبر أحد من العلماء حتى الأستاذ المعظم له فى حجبيتها حصول الوثوق منها .

نعم نسب الشيخ الأعظم فى الفرائد اعتبار حصول الظن أو عدم حصول الظن على الخلاف فى حجبيتها إلى بعض متأخر المتأخرين من معاصريه . فقال فيها : نعم ربما يجرى على لسان بعض متأخر المتأخرين من المعاصرين عدم الدليل على حجبية الظواهر إذا لم تفد الظن أو إذا حصل الظن الغير المعبر على خلافها ، ثم قال : ولكن الانصاف إنه مخالف —

هذا مع أن كون الأصل في الاستعمال الحقيقية بهذا المعنى محل نزاع كما حققناه سابقاً وربما يتوهم من تفسير مثل الضارب بذات ثبت له الضرب ، و المضروب بذات وقع عليه الضرب بكونه حقيقة في الماضي ، و ليس بشيء لأن معنى الضارب

→ لطريقة أرباب اللسان والعلماء في كل زمان ، و على هذا فاعتبار حصول الوثوق من المحقق الأستاذ في حجية الأمارات العقلانية أمر عجيب ، وأعجب من ذلك قوله إذ ليس بناء العقلاء على التعبد ... الخ - .

فكأنه - قدس سره - توهم أن المراد ببناء العقلاء على العمل بقول الخبرة من دون حصول الوثوق بقولهم هو بنائهم على العمل بقولهم تعبداً بحكم الشارع، ولكن المراد به ليس ذلك بل المراد به هو أخذهم بقولهم من حيث كونه طريقاً محرراً للواقع بالطريقة النوعية ، وكونه حجة عندهم على الواقع لا من حيث كونه مفيداً للوثوق و أن الوثوق الحاصل من قولهم هو الحجة عندهم ، ويشهد لذلك بل يدل عليه أنهم لا يعدّون من خالف تلك الأمارات بعدم حصول الوثوق له منها فإذا اعتذر العبد مثلاً لمخالفته ظاهر كلام مولاه فيما أمره به . فهل يعدّره مولاه وهل يعدّره عقلاء الناس في مخالفته أمر مولاه بهذا العذر حاشا وكلاً . فحينئذ فالأقوى كون قول أهل الخبر ومنه قول اللغوي حجة معتبرة عقلانية لم يردع عنها الشارع فهي حجة شرعية أيضاً .

الثانية : التبادر، والمراد به إنسباق المعنى من اللفظ إلى الذهن من دون قرينة لفظية أو مقامية ، وحينئذ فلا ينتقض التعريف بانسباق المعنى المجازي في المجاز المشهور لأن ذلك إنما يكون بقرينة الشهرة كما هو واضح .

ولاريب أن التبادر كذلك علامة بيّنة لكون المعنى المتبادر إليه الذهن معنى حقيقياً للفظ ولكن لا بد أن يلاحظ أن الانسباق المذكور هل يكون بحسب العرف العام أو العرف الخاص بالسائل أو المجيب أو أي عرف آخر . فإن التبادر في كل عرف إنما يكون علامة لكون المعنى المتبادر إليه معنى حقيقية في ذلك العرف فقد ←

والمضروب معنى بسيط ، واللفظ مفرد بخلاف المفسر فإن المعنى مركّب ، وكذا اللفظ
بتركيبين ، والأول صورة واحدة والثانى صور متعدّدة ،

وبالجملة المسئلة مشكلة ، ولذا توقّف جماعة ، وهيها مذاهب آخر منها الفرق

→ يختلف معنى اللفظ باختلاف كاختلاف معاني الأوزان عند الأمم المختلفة كالرطل
عند الحجازى والعراقى مثلاً .

ثم إنهم عدّوا عدم التبادر من علائم المجاز ، وينتقض ذلك بعدم تبادر معانى
المشترك ، وأجيب بأن معانى المشترك تتبادر إلى الذهن فى مقابل المعانى المجازية
للفظ المشترك ، ولا بأس بذلك الجواب .

الثالثة : صحّة السلب للمعنى المجازى ، وعدمها للمعنى الحقيقى ، وهذا أيضاً
ينتقض بمعانى اللفظ المشترك إذ لا ريب فى صحّة سلب بعض معانى المشترك عن بعضها
فيصحّ مثلاً سلب العين الباكية عن العين الجارية مع أن المعنيين كلاهما معنيان
حقيقيان ، وإن أريد بصحّة سلب جميع المعانى الحقيقية عن المعنى المبحوث عنه
فذلك لا يصح إلا على وجه دائر لأن العلم بصحّة سلب جميع المعانى الحقيقية يتوقّف
على العلم بعدم كون المعنى المبحوث عنه معنأ حقيقياً ، ولو علم ذلك لما احتج إلى
علامة المجاز كما لا يخفى .

الرابعة: الاطراد للمعنى الحقيقى ، وعدمه للمعنى المجازى ، والمراد به اطراد
صحّة اطلاق اللفظ على جميع مصاديق معناه إذ لا ريب فى اطراد صحّة اطلاق اللفظ
الموضوع للكلى على جميع مصاديق معناه الحقيقى وعدم اطراد صحّة اطلاق ذلك
على كل ما يشابهه مجازاً ، وفيه أن اللفظ كما يطلق على جميع مصاديق معناه الحقيقى
ويطرّد ذلك كذلك يطلق على جميع مصاديق معناه المجازى مجازاً ، ويطرّد ذلك
فكما أن اللفظ الأسد يطلق على جميع مصاديق الحيوان المقترس حقيقة . فكذلك
يطلق على جميع مصاديق الرجل الشجاع مجازاً ، ويطرّد ذلك ، وكذلك لفظ الحمار
كما يطلق على جميع مصاديق هذا النوع من الحيوان حقيقة ، ويطرّد ذلك كذلك ←

بين المشتق بمعنى الثبوت ، وبمعنى الحدوث بأنّ الأوّل حقيقة دون الثاني ، ومنها إن كان المبدء ممكن البقاء فمجاز ، وإلاّ فحقيقة مثل التكلم ، ومنها الفرق بين ما إذا وقع محكوماً عليه فحقيقة مطلقاً أو محكوماً به . ففيه النزاع . فتأمل .

الفائدة السادسة والثلاثون في ذكر شرائط الاجتهاد على سبيل الاجمال:

وهي معرفة العلوم اللغوية لأنّه إن لم يعرفها فربما يزلّ فيضلّ ويضلّ . فخطائه ليس مثل خطأ المجتهد لما عرفت من الدليل على عدم ضرورة ، وأنّ خطأ غير المجتهد ليس بمحذور و أنبتنا شرطية هذه العلوم في رسالتنا في الاجتهاد مشروحاً وكذا دفع الشكوك التي أوردتها لنفي الحاجة إليها ، وأظهرنا شأنها .
ومن الشرائط معرفة عرف العام والخاص الذي هو حجة في الفقه وربما يدخل في ذهن المجتهد بعض الشبهات فيصير ذهنه مؤمّواً في معرفة العرف مع أنّه من جملة العرف ، ولا يفهم

→ يطلق على جميع مصاديق الرجل البليد مجازاً ، ويطرّد ذلك أيضاً كما هو واضح . ثم إنّ الأستاذ الماتن - قدّس سرّه - قام هنا على كرسی الوعظ والارشاد ، وأراد تنبيه الغافلين من العلماء . فأمرهم بمعرفة الاصلاحات التي هي حجة من التي ليست بحجة و طعن على من ليس له معرفة بأصول الفقه بأنّه لا يميّز الحقيقة من المجاز فيخرّب تخریباً كثيراً في الفقه ، وقد أحصى - قدّس سرّه - موارد خرّب هذا الذي ليس له معرفة بها ، ولا يميّز الحقيقة من المجاز الفقه جهلاً منه بالاصطلاحات المختلفة ، ولكن لم يعرف لنا هذا المخرّب حتى نلاحظ كلامه وننظر ما يرد عليه .

الملاحظة الخامسة والثلاثون :

قد تقدّم في الملاحظة الرابعة أنّ للعقلاء في تشخيص مرادات المتكلمين أصول يعتمدون عليها ، و يحرزون بها مقاصد هم كأصالة الحقيقة ، وأصالة عدم القرينة ، وأصالتى العموم والإطلاق ، وأصالتى عدم التخصيص والتقييد ، وأمثالها ، وأنّ الشارع لم يردع المسلمين عن العمل بهذه الأصول . فيكشف ذلك عن إمضائه لها .
وقد عرفت في الملاحظة السابقة أنّ لتشخيص مفاهيم اللغات وحقائقها عن مجازاتها ←

مثلهم لتطرق الشبهة . فاللازم عليه أن يرجع في ذلك إلى غيره من الجماعة الذين لم يتطرق أذهانهم شبهة ، ومن لم يتفطن بما ذكرناه يخرب كثيراً في الفقه .
ومن الشرائط الكلام لتوقفه على معرفة أصول الدين ، وأن الحكيم لا يفعل القبيح ، ولا يكلف ما لا يطاق ، وأمثال ذلك بالدليل وإلا لكان مقلداً .

— طرق عقلانية من العرف واللغة ، والتبادر ، وعدمه ، وصحة السلب ، وعدمه ، والاطراد وعدمه على إشكال في العلامتين الأخيرتين ، وتزيد هنا أن ما ذكره العامة من وجوه التراجع في باب تعارض الأحوال لاعتبار لها ، وأن أصحابنا لم يتلقوها بالقبول اللهم إلا أن يرجع الأمر إلى ما ذكرناها في تشخيص مرادات المتكلمين أو إلى ما ذكرنا هامن وجوه علائم معرفة المفاهيم ، وإلا فمثل المجاز خير من الاشتراك أو أصالة عدم تعدد الوضع ، وأصالة عدم النقل ، وأمثالها . فلم يدل دليل على اعتبارها كما لا يخفى .

ومثل هذه الأصول العامة قولهم : الأصل في الاستعمال الحقيقة في مقام كان المراد باللفظ معلوماً ، ويراد إثبات كون المفهوم المعلوم من اللفظ هو معناه الحقيقي حتى يقاس عليه فيما ليس المراد به معلوماً ، ويثبت كونه هو المراد به فذلك الأصل أيضاً لأصله لأن الاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز . ثم إن الظاهر أن المشتق حقيقة فيما تلبس بالمبدء مجاز فيما انقضى عنه المبدء ، وفيما يتلبس به إذا جرى على الذات بلحاظ الحال ، وذلك لتبادر خصوص المتلبس منه ، وصحة سلبه عما انقضى عنه المبدء ، و مما لم يتلبس به بعد ، وصحة استدلال الإمام عليه السلام على عدم لياقة من عبد الصنم مدة مديدة بقوله تعالى « ولا ينال عهدى الظالمين » لا يتوقف على كون المشتق حقيقة في الأعم لجواز أن يكون عبادة الصنم ، ولو آناً منافياً لشأن الخلافة الالهية ، ويكون إسناد الظلم إلى من عبد الصنم جرياً للمشتق على الذات بلحاظ حال التلبس بالمبدء ، وبهذا يظهر ما في استدلال القائلين بكونه حقيقة في الأعم من التمسك بأيئى السرقة والزنا ، وذلك لأنه لا ريب في أن السرقة والزنا إنما يوجبان الحد على فاعلهما —

ومن الشرائط المنطق لشدّة الاحتياج إلى الاستدلال في الفقه ، وفي العلوم التي هي شرط في الاجتهاد لأنّ الجميع نظريات ، وكلّ واحد منها مجمع شكوك وشبهات لانحصى ، ولا يتم الاستدلال في أمثال هذه إلّا بالمنطق .

ومن الشرائط أصول الفقه ، والحاجة إليه من البديهيّات كما صرّح به المحققون وكلّ واحدة واحدة من الفوائد التي ذكرناها تنادى بأعلاصوتها بالاحتياج إليه من وجوه متعدّدة ، و تنادي أيضاً بخطر الجهل فيه وضرر الغفلة بل شدّة الخطر وعظم الضرر بل وأنته الميزان في الفقه والمعيار لمعرفة مفسده وأعظم الشرائط ، وأهمها كما صرّح به المحققون الماهرون الفطنون الذين ليسوا بجاهلين ولا غافلين ولا مقلّدين من حيث لا يشعرون ، وبسطنا الكلام في الرسالة في إظهار شنايع الشكوك المخالفة للبديهة بل بيّنا أنّ هذا العلم ليس بحادث بل كان في زمان المعصوم عليه السلام من أراد الاطلاع فليرجع إلى الرسالة .

ومن الشرائط العلم بالأحاديث المتعلقة بالفقه .

ومن الشرائط العلم بالتفسير .

ومن الشرائط معرفة فقه الفقهاء وكتب استدلالهم ، وكونه شرطاً غير خفي على من له أدنى فطنة إذ لولم يطلّع عليها رأساً لا يمكن الاجتهاد والفتوى ، وإن كان ما ذكرنا ربما يخفي على الغافل المطلع بكتب فقه الفقهاء واستدلالهم الذي لا يدري من أين حصل له .

ومن الشرائط معرفة الرجال للوثوق بالسند من حيث العدالة أو الانجبار أو

→ بوجودهما الحدوثى يعنى من وقع منه السرقة أو الزنا، وأنّ إطلاق السارق والزانى إنّما وقع عليهما بلحاظ حال التلبّس كما لا يخفى .

ثم إنّهم بسطوا الكلام في هذا البحث بما هو خارج عن البحث الأصول ككون معنى المشتق بسيطاً أو مركباً واقتطفوا هذا البحث من شرح المطالع ، وحاشية السيد شريف عليه . وأدرجوه في مبحث المشتق من الأصول ، وحيث لائمره لهذا البحث في الفقه ولا يقع نتيجته في طريق استنباط الأحكام فنحن نعرض عنه صفحاً جميلاً ،

لأجل الترجيح . فظهر وجه الحاجة لما أسلفناه وبيناه مشروحاً في الرسالة .
ومن الشروط القوة القدسيّة و الملكة القويّة ، و هو أصل الشروط لو وجد
ينفع باقي الشروط ، و ينتفع من الأدلّة والأمارات و التنبهات بل و بأدنى إشارة
يتفطن بالاختلالات و علاجهابل بأدنى توجه من النص يتفطن بالاحتياج إلى الشروط ،
ويدرى أنّها لعلاج الاختلالات ، وأنّ العلاج لابد منه و إنّهُ منحصر في الشروط
ولولم يجد لم ينفع تنبيهه للبديهيّات ، ولا دليل للنظريات كما نشاهد الآن .

واعلم أنّ هذا الشرط يتضمّن أموراً :

الأوّل : أن لا يكون معوج السليقة فإنّه آفة للحاسة الباطنة كما أنّ الحاسة
الظاهرة ربما تصير مأوفة مثل أن يكون بالعين آفة تدرك الأشياء بغير ما هي عليه أو
بالذائقة أو غيرهما كذلك ، و الاعوجاج ذاتي كما ذكر ، و كسبي باعتبار العوارض مثل سبق
تقليد أو شبهة أعجبتة غفلة ، فإنّ الحاسة تصير حينئذ مأوفة كالآلة و نظيره نظير عين
لاحظت الخضرة أو الصفرة إلى أن تأثرت فبعد هذا كلما تراه تراه خضراً أو أصفر أمثلاً ،
و الذائقة ربما صارت مرّة بالعوارض . فكل شيء تذوقه تجده مرّة أو قس عليه ماساير الحواس ،
و طريق معرفة الاعوجاج العرض على أفهام الفقهاء و اجتهاداتهم . فإن وجد فهمه و
اجتهاده وافق طريقة الفقهاء . فليحمد الله ويشكره . و إن يجد يخالفها فليتهم نفسه
كما أنّ من رأي الأشياء خضراً . فيقول له ولو الأبصار السليمة ليس فيها خضرة يجزم
بأنّ عينه مأوفة مغشوشة لكن ربما يلقي الشيطان في قلوبهم أنّ موافقة الفقهاء
تقليد لهم و هو حرام ، و نقص فضيلة . فلا بد من المخالفة حتّى تصير الانسان مجتهداً
فاضلاً ، و لا يدري أنّ هذا غرور من الشيطان ، و أنّ حاله حينئذ حال ذى العين
المأوفة أو الذائقة المأوفة أو غير ذلك حين ما قالوا إنّهُ ليس هيهنا خضرة أو مرارة أو غير
ذلك . فيقول لهم : أنا أرى أخضراً ولا أقصدكم فافعل الحرام ، و تكونون أفضل منى .
الثانى : أن لا يكون رجلاً بجاناً في قلبه محبة البحث و الاعتراض و الميل إليه
متى ما سمع شيئاً يشتهى أن يعترض عليه إمّا حبّاً لظهار الفضيلة . أو أنّه مرض قلبى
كالكلب العقور كما نشاهد الحالين في كثير من الناس ، و مثل هذا القلب لا يكاد يهتدى ،

ولا يعرف الحق من الباطل بل ربما رأينا بعض الفضلاء الزاهدين البالغين أعلى درجة الفضل والزهد فسد عليه بعض أصول دينه فضلاً عن الفروع بسبب هذه الخصلة الذميمة .
 الثالث: أن لا يكون لجوآ عنوداً فإنا نرى كثيراً من الناس أنهم إذا حكموا بحكم في بادى نظرهم أو تكلموا بكلام غفلة أو تقليداً أو من شبهة سبقت إليهم أنهم يلجون ويكبرون ، ومن قبيل الفريق يتشبثون بكل حشيش للتتميم والتصحيح ، وليس همته متابعة الحق بل جعلوا الحق تابع قولهم ، وهو أيضاً كسابقه لا يمتدى بل ربما ينكرون البديهي ، ويدعون خلاف البديهي هذا حالهم في البديهييات فمائنك بالنظريات القطعية فضلاً عن الظنية فإن الظن قريب من الشك والوهم ، وبأدى قصور أو تقصير يخرب سيما الظننات التي وقع فيها اختلالات من وجوه متعددة يحتاج رفعها وعلاجها إلى شرائط كثيرة .

الرابع: أن لا يكون في حال قصوره مستبدأ برأيه . فإنا نرى كثيراً من طلاب العلم في أول أمرهم في نهاية قصور الباع وفقدان الاطلاع ، ومع ذلك مستبدون بهذا الرأي القاصر الجاهل الغافل فإذا رأوا كلام المجتهدين ولم يفهموا مرامهم لقصورهم وفقدان اطلاعهم يشرعون في الطعن عليهم بأن ما ذكرتم من أين ، وكل ما لا يفهمون ينكرون بل ويشنعون عليهم ؛ ولا يتأملون أن الانسان في أول أمره قاصر عن كل علم ، وكذا عن كل صنعة ، وكذا عن كل أمر جزئى سهل ، فضلاً عن الأمور الكلية العظام المشكلة وأنه مالم يكدر ويجد في الطلب والتعب في تحصيل ذلك الجزئى لم يحصل له ، فكيف يتوقع درك الأمور المشكلة العظيمة والوصول إلى مرتبة المجتهدين مع أنه لم يتهم بمدرايه القاصر ، ولم يتهم بتحصيل ما يخالف فهمه القاصر ، ولم يدر أن من طلب شيئاً وجد وجد ، ومن قرع باباً ولج ولج ، ولا ينظر إلى أنه في حال تعلم الصنعة الفاتر السهلة أو الأمر الجزئى إذا لم يعتقد باستاده ، ولم يسلم أمره ، وقوله ويستبد برأيه لا يحصل له ذلك الجزئى أبداً ، و يكون في مرتبة قصوره باقياً دائماً هذا حال الطلبة ، وأما المجتهد فهو أيضاً لا بد من أن لا يستبد برأيه بمجرد أول نظره

بل يتردد ويتأمل .

الخامس : أن لا يكون له حدة ذهن زائدة بحيث لا يقف ولا يجزم بشيء مثل أصحاب الجريزة .

السادس : أن لا يكون بليداً لا يتفطن بالمشكلات والدقائق ، و يقبل كلما يسمع ويميل مع كل قائل بل لا بد فيه من حذاقة و فطنة يعرف الحق من الباطل ، ويرد الفروع إلى الأصول ، ويدري في كل فرع يوجد و يبتلى به أنه من أي أصل يؤخذ ويجري مسائل أصول الفقه في الآيات والأخبار ، وغيرهما ، ويدري موضع الجريان وقدره وكيفيته .

السابع : أن لا يكون مدة عمره متوغلاً في الكلام أو الرياض أو النحو أو غير ذلك مما هو طريقته غير طريقة الفقه . ثم يشرع بعد ذلك في الفقه . فإنه يخرب الفقه بسبب أنس ذهنه بغير طريقته ، والف فهمه بطريقة الكلام و أمثاله كما شاهدنا كثيراً من الماهرين في العلوم من أصحاب أذهان الدقيقة السليمة أنهم خربوا الفقه من الجهة التي ذكرناها .

الثامن : أن لا يأنس بالتوجيه والتأويل في الآية والحديث إلى حد يصير المعاني المأولة من جملة المحتملة المساوية للظاهر المائعة عن الاطمئنان به كما شاهدنا من بعض ولا يعود نفسه بتكثير الاحتمال في التوجيه فإنه أيضاً ربما يفسد الذهن .

التاسع : أن لا يكون جريئاً غاية الجرئة في الفتوى كبعض الأطباء الذين هم في غاية الجرئة فإنهم يقتلون كثيراً بخلاف المحتاطين منهم .

العاشر : أن لا يكون مغرطاً في الاحتياط فإنه أيضاً ربما يخرب الفقه كما شاهدنا من كثير ممن أفرط في الاحتياط بل كل من أفرط فيه لم نر له فقهاً لا في مقام العمل لنفسه ، ولا في مقام الفتوى لغيره .

واعلم أيضاً أن علم المعاني والبيان والبديع والحساب والهيئة والهندسة والطب من مكملات الاجتهاد ، وجعل جمع علم المعاني والبيان والبديع من شروط الاجتهاد مثل السيد المرضى ، والشهيد الثاني ، والشيخ أحمد بن المتوج البحراني بل الأخيران

عداً أعلم البديع أيضاً من الشرائط ، وقد أشرنا إلى أنه ربما يحصل العلم من جهة الفصاحة والبلاغة بكون الكلام عن الامام عليه السلام فمن هذه الجهة ربما يكون لهما مدخلية في الاشتراط بل البديع أيضاً ، وأما الهيئة فبعض مسائله ربما يكون شرطاً أيضاً مثل ما يتعلّق بالقبلة ، وكون الشهر ثمانية وعشرين يوماً بالنسبة إلى بعض الأشخاص ، وواحدة وثلاثين بالنسبة إلى بعض ، والقدر الذي هو شرط من جميع العلوم المذكورة هو الذي يندفع به الضرورة وإن كان لا يحصل إلا بعد الاطلاع على الجميع من كل واحد واحد منها لكن اطلع في الجملة من دون حاجة إلى المبالغة والاكثار ، و صرف العمر الكثير في تحصيل المهارة التامة الشديدة كما لا يخفى .

تتمة [خاتمة خ ل]

قد عرفت ضرر عدم معرفة شرائط الاجتهاد ، وعدم مراعاتها ، والخطر الشديد

❦ الملاحظة السادسة والثلاثون : اعلم أن الفقيه سواء كان أصولياً أو أخبارياً

يفتقر في استنباط الأحكام من الكتاب والسنة إلى معرفتهما وحيث يكون الكتاب والسنة بلسان العرب فلا بد في معرفتهما من معرفة اللغة العربية ونحوها و صرفها بالضرورة ، ولا بد أيضاً من معرفة تفسير آيات الأحكام وعمامها وخاصها ومطلقها ومقيدها ومجملها ومبيئتها وناسخها ومنسوخها وحيث لا يكون كثير من السنة مقطوع الصدور ، وصحيح السند . فلا بد من معرفة كيفية سندها ، و تشخيص الحجّة منها عن لاجتبتها ، ولا بد أيضاً من معرفة كل ما يتوقف عليه استنباط الأحكام من مسائل أصول الفقه والقواعد التي تقع نتيجتها في طريق استنباط الأحكام ، والضابط الكلي وجوب معرفة كل ما يتوقف على معرفته استنباط الأحكام ، وهذه العلوم لا إشكال في توقف التفقه في الدين عليها إلا أن الأخباريين أنكروا توقف التفقه على معرفة علم الرجال لأنهم ادّعوا قطعية أخبار الكتب الأربعة أو مطلق الأخبار المنسوبة إلى الأئمة الأطهار عليهم السلام ولهم على ذلك شواهد غير كافية ، وأنكروا أيضاً توقف التفقه على معرفة أصول الفقه ولهم في ذلك شبه واهية أجاب عنها المحققون بأبلغ بيان . ←

الذى فيها لكن في معرفة تلك الشرائط خطر أيضاً لا بدّ من عدم الغفلة عنه وحفظ النفس عنه ، وذلك الخطر من وجوه :

الأول: أنه من شدة الأثر بها ، والاستناد إليها والاعتماد عليها ، ربما يفغل عن قرائن الحديث غافل ، ولا ينجلى عليه سيّما إذا كانت خفية مثلاً حقق في أصول الفقه أنّ مفهوم الوصف ليس بحجّة ، وفي كثير من الأحاديث يظهر اعتبار ذلك المفهوم باعتبار خصوصية المقام . فالغافل يعترض عليه بأنّه مفهوم الوصف وهو ليس بحجّة على ما حقق في الأصول سيّما إذا كانت القرينة لم تكن بذلك الجلاء إذ قد عرفت أنّ تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعلية ، والاشعار موجود على أىّ حال . فإذا تقوى ذلك

→ وإنتي كنت أحاول أن أرد على شواهدهم ، وأجيب عن شبهاتهم فرأيت أنّ المحققين الأعلام . ولا سيّما المحقق الجليل صاحب الفصول أجابوا عن شبهاتهم بما فيه غنى وكفاية ، ولا سيّما المحقق الجليل صاحب الفصول فإنه لم يبق شيئاً من الجواب والدفاع لمن بعده ، وإن شئت فانظر الفصول حتّى ترى صدق ما ادّعت ، ولكن مع ذلك فقد بلغ إلى خاطرى شيئاً من الدفاع . لم أزم تعرّض له ، وهو أنّ الأخبار بين المدّعين لقطعية أخبار الكتب الأربعة . أو مطلق الأخبار الواردة عن الأئمة الأطهار عليهم السلام لا بد وأن يدعوا أنّهم أنفسهم فاطعون بصدور هذه الأخبار عنهم عليهم السلام ، ولا يصح لهم أن يدعوا أنّ كلّ واحد يقطع بذلك ، وحينئذ فإنّ قطعهم بذلك حجّة لهم وعليهم ، وليس قطعهم بذلك حجّة على غيرهم بل لا بد لمن لم يقطع بذلك من تحقيق الصحيح والسقيم من الأخبار ، ومن معرفة الثقات وغير الثقات من الرجال ، وحينئذ فيفتقر إلى النظر في علم الرجال .

نعم لا يبعد أن يجوز للفقهاء الاعتماد على تصحيح ما صحّحه العالم الرجالي إذا لم يكن تصحيحه معارضاً بتضعيف غيره إذ لا ريب أنّ العالم بحال رجال الحديث من أهل الخبرة في ذلك ، ولا ريب أيضاً في أنّ قول الخبرة من الأمارات العقلانية التي لم يردع عنها الشارع فهو حينئذ حجّة كسائر الأمارات العقلانية وببالي أتى سئلت يوماً بالمحقق ←

الاشعار بخصوصية مقام يحصل القدر المعتبر من الظهور ، و إن كان الاشعار لا يكفي لولم يكن القوة و بالمعكس إلا أنه بالضمامهما معاً حصل الكفاية بل ربما يجد القرينة في غاية الظهور ، ومع ذلك يعترض ذلك الاعتراض مثل ماورد في صحيحة الفضيل في خيار الحيوان فإنه قال له : قلت : ما الشرط في الحيوان ؟ فقال : ثلاثة أيام للمشتري . قلت : ما الشرط في غير الحيوان ؟ قال : البيعان بالخيار ما لم يفترا ، وهذا كالصريح في تخصيصه بالمشتري ، ومع ذلك يعترض بأن دلالة بمفهوم الوصف ، وليس بحجة وقس على ذلك سائر القواعد الأصولية ، وكذا القواعد النحوية أو الصرفية أو غيرهما .

→ الأستاذ الحائري - قدس سره - فقلت له : إن حضرتك لا تحقق في أسناد الأحاديث.

فأجبنى إننى أعتد على تصحيح ما صححه المحدث النورى - قدس سره - .
وأما افتقار الفقيه إلى معرفة أصول الفقه فهو كما ذكره المحقق الماتن من البديهيات لأن الفقيه أصولياً كان أو أخبارياً لا بد أن يعرف أن الخبر الواحد حجة أم لا وأن أخبار الكتب الأربعة قطعية الصدور أم لا ، وأن الاجماع حجة أم لا ، وأن الشهية التحريمية هل تكون كالشبهة الوجوبية مجرى للبراءة أو أنها مجرى للاحتياط وأن الأمر حقيقة في الوجوب أو في الأعم منه ومن الندب ، وأن العام هل هو حجة قبل الفحص عن المخصص أم لا ، وأنه هل هو حجة فيما بقى بعد التخصيص ، وأن القياس والاستحسان ماذا حالهما عند الشيعة فهذه المباحث الجليلة الدائرة أمرها بين النفي والاثبات ليست من بديهيات العقول أو من ضروريات الدين والمذهب حتى لا يحتاج إلى البحث والتحقيق ، ولا محيص من الفحص والتحقيق فيها .

فإذا كان الأخبارى ولد من أمه عالمًا بهذه الأصول والمباحث . فهو لا يحتاج إلى هذه المباحث ، وأن علمه الولادى حجة له وعليه ، وإذا كان أبيض عليه هذه المعلوم من عالم الغيب فهو أيضاً غنى عن الكسب و التحقيق ، وأما الكذى لا يعلم الغيب فلا بد له من التفقه في الدين والتلمذ على الأساطين والتحقيق في هذه المباحث الجليلة والاجتهاد في ذلك حتى يصير فقيهاً كاملاً بحول الله وقوته . ←

الثاني : أنه بعد ما عرفت علماً من تلك العلوم ربما يعجبه التكرار والإكثار في المعادة ، و المباحثة ، وتحصيل المهارة الكاملة ، وربما يتوهم لزوم ذلك إلى أن يصرّف عمره فيه ، ولذا ترى غالب الطلبة لا يبلغون درجة الاجتهاد بل يموتون وغاية ما يصلوا إليه أحد منهم أنه نحوى أو صرفى أو منطقي أو كلامى . إلى غير ذلك فيصرف تمام عمره في تحصيل مقدّمة من مقدّمات ذى المقدّمة مع أن الفقه أيضاً مقدّمة للعبادة التى خلق لأجلها فيضيع عمره ويصرفه في غير مصرفه وأعجب من هذا أنهم يصرفون عمرهم في الرياضى والحساب وأمثال ذلك ، ويعتذرون أنه ربما يكون له نفع للفقه ، وربما يشرعون في الفقه فى أواخر عمرهم وبحسب العادة يصعب حصول معرفة صنعة أو علم فى أواخر العمر ، وسيما إذا نشوش الذهن بسبب أنسه بالاحتمالات والاعتراضات الحكمية والكلامية وغيرها ، ولذا ربما يتكلمون بكلمات يشعأز منها الفقيه غاية الاشمزاز ولعدم أنسهم بطريقة الفقهاء يعترضون على أدلة الفقه بأى احتمال يكون .

→ ثم إن المحقق الماتن - قدس سره - تبعاً لمن تقدّمه في ذلك جعل من شرائط الاجتهاد القوّة القدسية والملكة القوية ، و مرادهم بها على ما فسروه هي ملكة ردّ الفروع على الأصول وهي غير الاجتهاد والفقاهاة لأن من حصل أصول الفقه وتدرّب فيها فهو يحصل له قوة ردّ الفروع على الأصول ولكنه ما دام لم يحصل الفقه ولم يستنبط الفروع من الأصول ليس بفقيه ومجتهد . فاذا استنبط الفروع من هذه الأصول على حدّ يعتد به . فهو يصير بعد فقيهاً ومجتهداً .

ثم إن هذه الملكة الحاصلة من التدرّب في تحصيل هذه الأصول إذا كانت خالية عن غواشم الوهم وموانع الفهم . فحينئذ تكون قدسية لا يضل صاحبها عن الحق ولا ينسى ، وقد أفاد المحقق الماتن أن هذا الشرط يتضمّن عشرة فأحصى منها عشرة أمراً يرى أن الفقيه يجب أن يكون مقدّماً ساعنها حتّى يهتدى إلى الحق ، والصواب والانصاف أن بعض هذه الأمور من موانع الفهم الصحيح ، وربما يجد الباحث موانع أخرى غير هذه الأمور ، ونعوذ بالله من موانع الفهم الصحيح .

فلا يكاد يثبت عندهم مسألة فقهية ، و مدارهم فى عملهم ، و فتوبهم لغيرهم على قول الفقهاء ، وعدم الخروج عنه .

وأيضاً لا بد من صرف مدّة من العمر فى تهذيب الأخلاق لما عرفت من اشتراط القوة القدسيّة ، ولأنّ العلم نور يقذفه الله فى قلب من يشاء سيّما الفقه ، والنور لا يقذف فى قلب ردى مع أنّه لو قذف . فنعوذ بالله من العالم الردى . فإنّه شرّ الناس بعد فرعون و شداد ، و فلان و فلان ، وأنّه من الضالّين عن سبيل الله ، وقطاعى الطريق إليه تعالى ، و صرف العمر فيما ذكر من العلوم يمنع عن التهذيب ، بل وربما يورث المساواة كما ورد الحديث فى معرفة النحو ، ونشاهد فى غيرها مع أنّ تهذيب الأخلاق من أوجب الأشياء كما لا يخفى ، والله الهادى إلى طريقه ، ولا يحصل الهداية إلاّ بالارشاد ، وتوفيقه . ❀

❀ الخاتمة :

أقول : قد جعل المحقق الماتن ختامها مسكاً ، وسئل الله سبحانه و تعالى أن يحفظنا من خطرات الأوهام والظلام إنّه ولى قدبره والله ولىّ الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور ، و قدتمت هذه الملاحظات فى ليلة الثامى عشر من شهر ذى حجة الحرام سنة ١٣٩٣ ق .



الفوائد الجديدة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به نستعين .

الحمد لله رب العالمين ، وصلى الله على محمد وآله الطاهرين رب وفق واحد وأنفع
فيقول الأقل الأذل محمد باقر بن محمد أكمل عفى الله عنهما بمنته وكرمه :
فائدة .

إذا ظهر من فعل الشارع أو قوله المطلق أن شيئاً جزءه العبادة . فالأصل كونه
ركناً تبطل العبادة بتركه عمداً أو سهواً أو جهلاً إلا أن يثبت خلافه بأنه لا يضر في
بعض الصور ، وكذا تبطل بزيادته بحيث ظهر أن ذلك الجزؤ لم يكن بهذه الزيادة إلا أن
يثبت عدم الضرر كذلك ، و الدليل واضح لأن مع الاخلال لم يأت بالمأمور به على
وجهه . فلا يكون ممتلاً ، ولا معنى بالبطلان إلا ذلك ، ومثل الجزء الشرط و الدليل
الدليل فظهر فساد ما طعن بعض النافلين والقاصرين على الفقهاء في ذكرهم الأركان ،
و أحكامها ، و كذا أحكام الشروط .

فائدة :

اعلم أن كون الحكم تقية إتما هو إذا كان موافقاً لمذهب العامة كلهم أو بعضهم
على ما هو المعروف من الأصحاب القدماء والمتأخرين إلا أنه توهم بعض الأخباريين
فجوز كونه تقية ، و إن لم يكن موافقاً لمذهب أحد من العامة بل بمجرد تكثير
المذاهب في الشيعة كي لا يعرفوا فيؤخذوا ويقتلوا وهذا التوهم فاسد من وجوه :
الأول : أن الحكم إذا لم يكن موافقاً لمذهب أحد من العامة يكون رشداً
وصواباً لما ورد في الأخبار أن الرشد في خلافهم ، وفيما لم يذهبوا إليه فكيف يكون

مثل هذا تقية لأن المراد من الرشد والصواب ما هو في الواقع رشداً وصواباً لامن جهة التقية ودفع الضرر وإلا فجميع ماذهب إليه العامة يصير رشداً وصواباً ، وأيضاً إذا كان رشداً فلم حكمت أنه تقية ومخالف لمذهب الشيعة .

الثاني : أنه غير خفى على من له أدنى اطلاع وتأمل أن العامة بأدنى شيء كانوا يتهمون الشيعة بالرفض، واذ يتهم للشيعة إذا كانت بالتهمة غالباً ، وهذه كانت طريقتهم المستمرة (المشتهرة خ ل) في الأعصار والأمصاف فكيف يكون الحال إذا كان رأوا أنهم يفعلون فعلاً لا يوافق مذهباً من مذاهبهم ، ولا يقول به أحد منهم إذ لاشبهة في أنهم كانوا يتهمون بذلك بل بمثل ترك التكتف في الصلاة كانوا يتهمون مع أنه مذهب مالك رئيسهم الأقدم الأعم في ذلك الزمان وغيره ، والأئمة عليهم السلام كانوا يأمرؤن بمثل التكتف وأدون منه كما لا يخفى على متتبع الأخبار ، وكانوا يبالفون في احترازهم عن أسباب التهمة . فكيف كانوا يأمرؤن بمالم يوافق مذهباً من مذاهبهم حال التقية بل غير خفى أن العامة ما كانوا مطلعين بمذهب الشيعة في ذلك الزمان من الخارج إلا نادراً ، وكانوا اكلماء يرون مخالفاً [ما يخالف خ ل] لمذهبهم بعتقدون أنه مذهب الشيعة ، ويبادرون بالأذية ، وما كانوا يصبرون إلى أن يروا ما يخالف ذلك منه أو من غيره من الشيعة مع أن رؤيته من غيره كيف تنفع هذا سيما إذا كان موافقاً لمذهب أهل السنة كلهم أو بعضهم بل لو كان الكل مخالفاً لمذهبهم ، ورأوه منه لا ينفع لأن الكلّ خلاف الحق عندهم ، وهم ربما كانوا يؤذون من هوسنتى عندهم جزماً بمخالفته للحق . فكيف غيره .

الثالث : أن الحق عندنا واحد ، والباقي باطل ، وماذا بعد الحق إلا الضلال وفي المثل « الكفرملة واحدة » فأى داع إلى مخالفة التقية و ارتكاب الخطر الذى هو أعظم لأجل تحقق التقية التى هى أخف وأسهل . فتأمل .

الرابع : أن التقية اعتبرت لأجل ترجيح الخبر الذى هو الحق على الذى ليس بحق ، ورشد على ما يظهر من الأخبار ، وما عليه الفقهاء في الأعصار والأمصاف ، وهذا الفاضل المتوهم أيضاً اعتبر ما ادعاه من التقية التى توهمها لأجل الترجيح

و بنى عليه مسألة الفقهية . فإذا لم يكن موافقاً لمذهب أحد من العامة فبأى نحو يعرف أنه هو التقية حتى يعتبر في مقام التراجيح ، ويقال : إن معارضة حق ومذهب الشيعة .

فإن قلت : إذا رأينا المعارض مشهوراً بين الأصحاب يحصل الظن بأنه مذهب الشيعة .

قلت : على تقدير التسليم يكفى مجرد الشهرة . فلاحاجة إلى اعتبار التقية لأن الغرض ظهور مذهب الشيعة ، والشهرة مرجح على حده . فعلى هذا لو لم يوجد الخبر الذى توهم منه ما توهم لا يضر . فتأمل ، و مضمون الخبر إنى أوقعت الخلاف بين الشيعة إن لو كانوا على طريقة واحدة لعرفوا وأخذوا .

❦ ملاحظة :

أقول : المتوهم الأخبارى المذكور هو الشيخ يوسف صاحب الحدائق ، فإنه هو الذى ذهب في المقدمة الأولى من مقدمات الحدائق ، و في الدرّة النجفية إلى ذلك قال - قدس سره - في الكتاب الأخير (درّة النجفية) المشهور بين أصحابنا - رضوان الله عليهم - تخصيص الحمل على التقية في الأخبار بوجود قائل من العامة بذلك ، والذى يظهر لى من الأخبار خلاف ما هنا لك^(١) ، وردّ عليه المصنّف بما ←

(١) أقول ، و قد بارى صاحب الحدائق في حاشية منه على الحدائق على هذه المقدمة فقال في صفحة ٨ من المجلد الاول : أقول : وقد وفق الله تعالى الى الوقوف على كلام المحدث الامين الاسترابادى - قدس سره - يطابق ما منح لنا في هذه المقالة حيث قال في تعليقاته على كتاب المدارك في بحث البئر في بيان السبب في اختلاف اخبار النزح ما لفظه (فذكر عبارة الامين) ثم قال : و انى سابقاً كان يكثر تمجيبى من عدم اهتداه أحد سيما من المحدثين الى ما ذكرنا حتى وفق الله سبحانه للوقوف على هذا الكلام ، و ما ذكره - قدس سره - من خروج بعض الاختلافات عنهم عليهم السلام من باب التفويض يدل عليه من الاخبار المذكورة هنا خبر موسى بن أشيم . منه رحمه الله .

أقول: تفويض أمر التشريع ووضع الاحكام الى الائمة عليهم السلام على أن لهم أن يحلوا ←

فائدة :

هل الغاية داخله في المفياً أم لا؟ قيل : نعم ، و قيل : لاوهو الصواب لأنها قد تكون داخله كقوله تعالى « من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى » وقد تكون خارجة كقوله تعالى « و انموا الصيام إلى الليل » و عليه الأكثر ، و قيل بالتوقف
→ نراه في المتن.

و أنا أقول : لا اشكال أن احتمال صدور الحديث عن التقية لا ينحصر بما إذا كان الحكم المذكور فيه على وفقهم ، ولكن حمل الحديث على التقية لَمَّا كان مخالفاً لأصالة عدم التقية . فلا جرم أن الحديث مهما أمكن أن يكون مؤداه حكماً واقعياً لا يحمل على التقية بل يحمل على بيان الحكم الواقعي ، وإذا تعذر العمل على ذلك كما في مورد الخبرين المتعارضين يحمل الموافق منهما للعامة على التقية ، و يؤخذ بالخبر المخالف لهم لقوله ﷺ في المقبولة « خذ ما خالف العامة فإن الرشد في خلافهم » . وما ذكر من الأخبار في الحدائق والدرّة الدالة على أنهم عليهم السلام كانوا يوقعون الاختلاف بين الشيعة لتكثير المذهب فهو أمر لا ينكر في مقام الثبوت ، ولكن مجرد احتمال ذلك لا يوجب علينا حمل الحديث على التقية على خلاف أصالة عدم التقية التي هي أصل عقلائي لم يردع عنها الشارع نعم في مورد تعارض الخبرين بعد سقوط أصالة عدم التقية في كل من الخبرين بالتعارض يحمل الحديث الموافق للعامة على التقية و يؤخذ بالخبر المخالف بمقتضى الأخبار العلاجية كالمقبولة مثلاً كما ذهب إليه المشهور بل

→ ويحرموا و يضموا الاحكام بأرائهم و من عند أنفسهم ضرورى البطلان ، وقد تضافرت الاخبار والاثار بأنهم لا يحلون الا ما أحل الله . ولا يجرمون الا ما حرم الله ، وموسى بن أشيم راوى هذا الحديث الذى نقله صاحب الحدائق فى المقدمة ثم استدل به على ما ذهب اليه الامين من التفويض فى الحاشية كان خطابياً يختلف الى الامام أبى عبدالله جعفر بن محمد عليه السلام يتظاهر بالتشيع ثم يرجع الى أبى الخطاب اللين ، و يأخذ بقوله ، والعجب من صاحب الحدائق هذا المحدث الجليل ، و التقية النبيل كيف ينقل الحديث من مثل موسى بن أشيم ثم يعتمد عليه . منه . ←

وهو الأصوب، وقيل: إن كانت من جنس المغيّا فداخلة، وإلا فلا، وربما يظهر من كلام بعض أنه إذا لم يتميز من المغيّا فداخلة [فلا يكون داخلة خل] ٥.
فائدة:

تأخير البيان عن وقت الخطاب جاز، وقيل: بعدم الجواز مطلقا وقيل: بعدم الجواز إن كان له ظاهر وأريد خلاف ظاهره، والقولان ليسا بشيء كما حقق في محله، وأما تأخيره عن وقت الحاجة. فقير جائز باتفاق جميع العلماء لأنه تكليف بما لا يطاق، وإغراء بالجهل، وهما غير جائزين عن الحكيم، وتوهم بعض الأخباريين

→ على هذا لا محل للبحث في هذا، فإن هذا أمر متفق عليه، والعجب من المحقق الماتن كيف أعرض عما ذكرنا في الرد على هذا البعض الأخباري، وردّ عليه بالوجوه المذكورة التي لا يخلو ببعضها من الإشكال كما يظهر بالتأمل.

✽ ملاحظة:

أقول: لإشكال في أن أداة الغاية كحسّي، وإلى لا يستفاد منها حال مدخولها وأنه داخل في المغيّي أو خارج عنها ويعرف ذلك من القرائن، ولا قرينة عامّة على ذلك. فلا بد من تعرف الأمر من القرائن الخاصة، وهي تختلف باختلاف الموارد كما هو واضح.

وهنا بحث آخر وهو أن الغاية المذكورة في الحكم هل تدلّ على انتفاء الحكم عند حصول الغاية كما ذهب إليها المشهور أم لا مفهوم لها كما ذهب إليه الشيخ والسيد.

الحق ما عليه المشهور فإن الحكم إذا جعل مغيّي بغاية كأن يقال: اجلس من الصباح إلى الزوال كان مقتضاه ارتفاع الحكم بحصول غايته بلا إشكال نعم إذا كانت الغاية بحسب القواعد العربية أخذت قيّداً للموضوع أو المحمول في المرتبة المتقدّمة على الحكم لا غاية للحكم في المرتبة المتأخّرة كان حالها حال الوصف في عدم المفهوم له.

فقال بالجواز زعماً منه أنه ورد في بعض الأخبار جوازه حيث قالوا: لا يجب علينا جواب كل ما سألون عنا إن شئنا أجبتنا، وإن شئنا سكتنا، ولا يخفى أنه لا تأمل في مدلول هذه الأخبار لا تسهم بالتكليف إنما يجيبون على حسب ما رأوا من المصلحة، ولا دلالة فيه على أنه يجوز التكليف بما لا يطاق، والأغراء بالجهل مع أن عدم جوازهما مجمع عليه عند جميع من له من العلم نصيب، وثابت بعنوان اليقين من العقل والكتاب والأخبار والاجماع فالسائلون لو كانوا مكلفين ومخاطبين بما سئلوا فعدم الجواب حينئذ تكليف بما لا يطاق وإغراء بالجهل البتة وإلا فلا فيكون وقت سؤالهم وقت الحاجة لعدم الحاجة لعدم التكليف والخطاب، ولا شبهة في أن مراد الفقهاء من الحاجة هي الحاجة الشرعية التي تكون من جهة الشرع، ولوعمت الحاجة بحيث تشمل العقلية التي بحسب اعتقاد السائل أيضاً فلا يضير أيضاً لأن الشرع عند الغايل بها كاشف عن العقل فعدم جوابهم دليل على عدم العقلية أيضاً، وبالجمله عدم جوابهم دليل على عدم حاجتهم عند سؤالهم * .

فائدة:

المطلق يرجع إلى العموم بشرطين:

❖ ملاحظة:

أقول: هذه المسئلة ما كان ينبغي أن يجعل موضوعاً للبحث إذ ليس علينا تعيين ما يجوز أو يجب على الله - عز شأنه - وما لا يجوز عليه وإنما علينا أن نعلم ما يجب علينا، وما لا يجوز لنا أن نفعل، وإنتى لا أدري أن فقهاؤنا السلف - رضوان الله عليهم - لماذا جعلوها موضوعاً للبحث، وثم لماذا بحثوا عنها في أصول الفقه مع أن المسئلة لاشك أنها مسئلة كلامية لانفع تبيجتها في طريق استنباط الأحكام اللهم إلا أن تقع في طريق استنباط وجوب الفحص عن المبين .

وعلى كل حال فقد جعلها السلف من الأصحاب موضوعاً للبحث من زمان السيد المرتضى على ما أرى إلى زمان الشيخ المحقق الأنصاري - قدس سره - ولعلمهم تبعوا في ذلك العامة ثم حذفوها عن مباحث علم الأصول لعدم الفائدة في ←

أحدهما: أن لا يكون بعض أفرادها شايعاً بحيث ينصرف الذهن إليه عند الاطلاق
 إذ لو كان كذلك لا ينصرف الذهن إليه خاصة إن خاصاً فخاص ، و إن عاماً فعام ، وهو
 الذي يعبر عنه تارة بالعموم العرفي ، وتارة بالعموم الشرعي .
 والثاني: أن يكون ذكره لأجل بيان حكم نفسه من حيث يراد إثبات عمومها لأن

→ البحث عنها - وجزاهم الله عن العلم خير الجزاء - .

ثم إن الماتن - قدس سره - إنما ذكر هذه المسئلة هيئنا ليرد على معاصره
 الأخبأى المحدث البحراني - طاب ثراه - فإنه في التتمة المهمة من المقدمة الحادية
 عشرة من مقدمات حدائقه ذهب إلى جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة . فقال :
 فمعناها قولهم [أي الأصحاب] أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة مع أنه
 استفاضت النصوص عنهم عليهم السلام في مواضع منها في تفسير قوله تعالى «فاسئلوا أهل الذكر
 إن كنتم لاتعلمون» بما يدفع هذه القاعدة حيث قالوا عليهم السلام «إن الله فرض عليكم السؤال
 ولم يفرض علينا الجواب ذلك إلينا إن شئنا أجبنا ، وإن شئنا أمسكنا » نعم هذه
 القاعدة إنما يتجه على مذهب العامة لعدم التيقية في أخبارهم وقد تبعهم من أصحابنا
 من تبعهم فيها عن غفلة .

أقول : و يستفاد من قوله : نعم هذه القاعدة أن جواز التأخير على
 مذهب الخاصة إنما كان لضرورة التيقية ، وأن قوله عليهم السلام «أن الله فرض عليكم السؤال»
 ولم يفرض علينا الجواب» إنما كان لمكان التيقية وإلا لكان يجب عليهم الجواب لأن الله
 لم يفرض علينا السؤال إلا بعد أن أخذ عليهم الميثاق ببيان الأحكام ، وعلى هذا فيرفع
 الخلاف من البين لأن مورد الأخبار التي تمسك بها المحدث البحراني على جواز التأخير
 هو مورد التيقية ومورد كلام الأصحاب الذين ذهبوا إلى عدم جواز التأخير هو
 مورد عدم التيقية ، وعدم الضرورة إلى التأخير وتصير النتيجة أنه لا يجوز تأخير البيان
 عن وقت الحاجة إلا للضرورة وأن الضرورة إذا اقتضت تأخير البيان عن وقت الحاجة
 فلا جرم أن التكليف لا يتنجز على المكلف ويبقى كذلك شيئاً .

فإن قلت : إن الضرورة لا يوجب كون المحال ممكناً فإن كان تأخير البيان ←

يكون المذكوراً على سبيل التقريب لبيان حكم آخر [كقوله مما أمسكن عليكم، فإن ذكره لاظهار حل ما يصيده الكلب من حيث إنته صاده لأن من حيث الفسل، وعدم الفسل خل] لأن رجوعه إلى العموم إنما هو لثلاً يخلو الكلام عن الفائدة والفائدة هنا متحققه، وإن لم يرجع إليه. فتأمل. *

فائدة:

أنكر صاحب المدارك، ومن وافقه حجية الاجماع المنقولة بأن العلم بقول المعصوم في زماننا وما شابهه غير ممكن لتوقفه على العلم بقول كل مجتهد مجهول، وهو مما

→ عن وقت الحاجة موجباً للتكليف بما لا يطاق، وهو يكون محالاً على الحكيم تعالى شأنه فكيف يكون ذلك المحال ممكناً بواسطة الضرورة ليس المقصود بوقت الحاجة في عنوان البحث وقت تنجز الحكم على المكلف ولزوم امتثاله عقلاً فإنه لا شك أنه متأخر عن بيان الحكم عقلاً بل المقصود الوقت المضروب للفعل شرعاً كما إذا قال المولى: اكرم العلماء يوم الجمعة إلا زيداً، و تردد زيد بين آلاف من العلماء. فإن تأخير البيان عن يوم الجمعة بلا ضرورة نقض للغرض وهو محال على الحكيم. وأما تأخيره عنه للضرورة فهو لا شك أنه جائز، وحفظ للغرض الأهم ولا ينكر جوازه الأصحاب.

ثم إن المهم هي هنا بيان وظيفة المكلف عند بقاء الدليل على إجماله إلى وقت الحاجة، وعدم الظفر بالبيان الراجع للاجمال وهي تختلف باختلاف الموارد، وقد حققها أساطين العلم في علم الأصول - جزاهم الله عن العلم خير الجزاء -

ملاحظة:

اختلف الأصحاب في وجه دلالة المطلق على الاطلاق، وقد نسب إلى المشهور أنهم ذهبوا إلى أن اللفظ يدل عليه من دون احتياج إلى مقدمات الحكمة، وذلك لأنهم عرفوا المطلق بأنه ما دل على شايح في جنسه فإتهم أخذوا الشياح والسريان في مفهوم المطلق كاسم الجنس مثلاً. ←

لا سبيل إليه في هذه الأزمان ، ولئن قيل بجواز نقله عن الغير إلى أن يتصل بزمان يمكن فيه ذلك أجبنا عنه بأن ذلك يخرج الخبر من الأستناد إلى الأرسال وهو مما يمتنع (يمنع من خ ل) العمل به كما حقق . انتهى .

أقول : طريقته في المدارك وغيره ادعاء الأجماع مركباً وبسيطاً على سبيل الأحتجاج والأستناد و الأعتقاد بل ربما لا يكون له مستند سواء فكيف يحصل له العلم ، ولا يمكن حصوله لجماعة من فقهاءنا الأقربين للعهد بل مدارهم على الأجماع بل لا يمكن إثبات حكم من آية أو حديث إلا بمعونة الأجماع كما نبهنا عليه في رسالتنا المكتوبة في تحقيق الأجماع ، وأشرنا مجملًا في الفوائد الحائرة بل نبهنا في الرسالة على إمكان حصول العلم في هذه الأزمان ، وتحققه ، وناقل الأجماع يدعى العلم بالأجماع كما يظهر من كلامه في مواضع الدعوى . مضافا إلى أن دعوى الأجماع غير رواية الأجماع فهو خير على السند مثل أن يروى الصفار أو على بن بابويه أو نظائرهما

— وأنكر عليهم المتأخرون ذلك وقالوا : إن المفهوم من اللفظ المطلق ليس هو الشايح في جنسه ، وإلّا لم يكن ينطبق على الخارج لأن الأفراد الخارجية ليس كل منها شايحاً في غيره ، ونحن نعلم أن المفهوم من المطلق ينطبق على كل فرد بلا عناية التجريد قالوا : فال مفهوم من اللفظ المطلق إنما هو اللابشرط المقسمى القابل للإطلاق وتقييد وهو بذاته لا يدل على الإطلاق ، ولا على التقييد ، وإنما يستفاد إطلاقه وتقييده بالقرينة اللفظية ، وإذا لم توجد قرينة على التقييد يحمل الكلام على الإطلاق بمعونة مقدمات الحكمة ، وإلى هذا المذهب ذهب السلطان وتبعه المتأخرون عنه .

والذى أراه أن المشهور لم يريدوا بقولهم « المطلق مادّ على شايح في جنسه » أن الشايح والسريان قيد المفهوم المطلق حتى يرد عليهم أن المهية بهذا الاعتبار غير منطبق على الخارج وأنهم ما أرادوا بقولهم ذلك إلا أن المطلق مادّ على شىء هو شايح بطبعه في أفراده وبعبارة أوضح أن قولهم شايح في جنسه عنوان مشير إلى القدر المشترك بين جميع أفراد المهية والقدر المشترك حيث يكون هو اللابشرط —

من المعصوم عليه السلام بلا واسطة ، وليس هذا خبراً مرسلًا مثل أن يخبر أحد بأن محمدًا صلى الله عليه وآله كان موجوداً ، وأدعى الرسالة ، وهذا العلم حصل له بالتظافر والتسامع ، وكذا العلم بوجود رستم من غير أن يعلم أن الخبر بعدد التواتر في كل واحد واحد من سلسلة سنده إلى زمانه عليه السلام و زمان رستم بل ربما لا يعلم أن له سلسلة سند سوى المخبر الذي أخبره ، والقارئ التي ظفر بها بل ربما لا يكون مخبراً أخيراً بل وجده في الكتب والعلم بالتظافر والتسامع يحصل في الإجماع أيضاً كما حصل في ضروري الدين على أنه لم يمهّد أصلاً نقل الإجماع معنعناً ومسللاً إلى ذلك الزمان بل القطع حاصل بعدم ذلك على أنه على تقدير نقله من الغير فلا شك في أن ناقل الإجماع لا يكون سوى الفقهاء لأنه شغلهم سيّما وأن يكون الفقيه يحكم به بسبب نقله والمنع عن العمل بالمرسل إنما هو من جهة مرسولية (مجهولية خل) الواسطة على أنه أي فرق بين الحضور والغيبة في حصول العلم بقول كل مجتهد مجهول مع أن الشيعة لم يعتبروا في الإجماع كون الاتفاق

→ الذي يجتمع مع ألف شرط فلا جرم أنه شايح في جميع أفراد الطبيعة ، وإذا جعل بهذا الاعتبار موضوعاً للحكم فلا شك أن حكمه هذا يسرى إلى جميع الأفراد تبعاً لسراية موضوعه إليها وحينئذ فيكون الدليل على الحكم دليلاً على شياعه بلا احتياج إلى مقدمات الحكمة كما ذهب إليه المشهور نعم إذا كان موضوع الحكم منصرفاً إلى بعض أفراد الحكم أيضاً ينصرف إلى تلك الأفراد المنصرف إليها الموضوع .

ثم إن الحكم إذا تعلق بشيء مع صرف النظر عن العوارض الخارجية كتعلق حكم جواز الأكل مما أمسك كلب الصيد بالنظر إلى ذاته . فإنه لا ينافيه تعلق حكم آخر به على خلافه بالنظر إلى عارض من عوارضه كحكم حرمة الأكل من حيث نجاسة موضع العض بالنظر إلى ملاقات النجاسة ، و ثم أن المطلق لا شك أنه قابل للتقييد بالمتصل والمنفصل ، وحينئذ فيجب الفحص عن المقيد ، و بعد اليأس عن الظفر بالمقيد تجرى أصالة عدم التقييد ، ويؤخذ باطلاق الحكم .

في عصر واحد مع أن ضروري الدين يحصل العلم فيه بقول كل مجتهد مجهول .
فأى مانع من حصوله في النظري مع أننا حققنا في الرسالة وغيرها عدم الحاجة إلى
مجهول النسب . ❖

فائدة :

التكليف بالمجمل صحيح إذا تيسر الامتثال باتيان المحتملات التي باتيانها
يتحقق المكلف به يقيناً أو عرفاً كوجوب التنزه عن الانائين المشتبهين والثوبين
كذلك ، وقضاء الفريضة المنسية من الخمس وغيرها ، و من ذلك التكليف بالعبادات
لأنها كيفية لا يمكن معرفتها إلا من نصّ الشرع ، وتيسر الاتيان بالخلافات التي
لا يمكن اثبات عدم وجوبها بنص فتعيّن الاتيان بها حينئذ من باب المقدمة ، ولأن
شغل الذمة بها يقينى والبرائة اليقينية تتوقف على الاتيان بها حينئذ والبرائة
اليقينية لازمة للاستصحاب ، وقولهم : لانقض اليقين إلا بيقين مثله ، ولأنه مخاطب
بالاطاعة والامتثال ، ويرجع فيهما إلى العرف ، ولا يعدّ ممثلاً إلا أن يأتي بها إذ بغير
الاتيان يكون البرائة على سبيل الاحتمال ، وهو غير مجز عندهم قطعاً ، ويظهر من

❖ ملاحظة :

الظاهر أن انكار صاحب المدارك - قدس سره - حجية الاجماع المنقولة من جهة
عدم إمكان تحصيل الاجماع الموجب للقطع بقول المعصوم في مورده . فيكون الخبر عنه من
الأخبار بغير الممكن ، وقد تبعه في هذا الاشكال عامة متأخري المتأخرين ونقل من الاجماع
الأزمنة المتقدمة بحيث يكون الخبر عن اجماع المتقدمين ، وجواز نقله عن الغير إلى أن
يتصل بزمان يمكن فيه ذلك موجب لخروج الخبر عن الاسناد إلى الارسال لأن المخبر
لم يكن موجوداً في تلك الأزمنة . فلا جرم أنه يخبر عن واسطة بل و وسائط غير مذكورة
وهو معنى الإرسال في الخبر .

وهذه الشبهة كما ترى لا دافع لها ، و ناقل الاجماع ، وإن ادعى العلم بالاجماع
الملازم لقول المعصوم عليه السلام إلا أن علمه حجة له للمنقول إليه و قوله فهو خبر ←

بعض المحققين أنه إذا وقع الاجماع على وجوب قدر من الأجزاء والخلاف في قدر أن المكلف به ليس إلا المجمع عليه لا المختلف فيه إلا أن يثبت دخول ما اختلف فيه أيضاً بنص من الكتاب أو السنة ، ومالم يثبت لا يكون واجباً لأن الأصل عدم الوجوب فيما لم يثبت وجوبه ، وعدم الاستصحاب فيعالم يثبت استحبابه نعم يقولون بأولوية ارتكابه خروجاً عن الخلاف ، وهذا إنما يتم إذا كان مثبتاً للتكليف هو ذلك الاجماع أو النص .

→ عالي السند مثل أن يروى الصفار أو على بن بابويه أو نظائرهما عن المعصوم ، عجيب من هذا المحقق لأن خبر المتأخر عن المتقدمين على عصره ، وخبر الصفار أو على بن بابويه عن المعصوم الذي لم يدركه بلا واسطة لإشكال أنه خبر مرسل ، وليس بمسند حتى يقال : إن سنده عال أو غير عال .

وأعجب من ذلك قياس نقل الاجماع بالاخبار عن وجود محمد وآله عليهم السلام وأدعائه النبوة ، ووجود رستم مما حصل العلم بها من التظافر والتسامع ، وصارت من الضروريات لدى الناقل والمنقول إليه فظن أن نقل الاجماع في الفروع أيضاً من هذا القبيل .
وعجيب منه أيضاً أنه رأى أن النقل عن الغير غير المذكور في كلام الناقل .
وعجيب منه أيضاً أنه رأى أن النقل عن الغير المحذوف من السند لا يضر بالاسنادوا لاعتبار إذا علم أن ذلك الغير المحذوف من الفقهاء لأن المنع عن العمل بالمرسل إنما هو من جهة مجهولية الواسطة ، وهنا نعلم إجمالاً أن الواسطة من الفقهاء ، وهذا نظير أن يقال : لا بأس بالعمل بالحديث المرسل لأننا نعلم أن الواسطة الملقاة من سند الحديث من طبقة المحدثين .

وبعد فعليك بالتأمل في كلامه الشريف من أوله إلى آخره جيداً فإنني أرى أن مطالب هذه الفائدة كلها لا يليق بشامخ مقامه ، وكأنها صدرت من قلمه الشريف حبياً منه للفقهاء - قدس الله أسرارهم - فزعم أن كلامهم وحى منزل من الله لا يجوز عدم قبوله .

والتحقيق أن الاجماع المنقول لا اعتبار له من حيث المسبب المكشوف لماسيحي ←

وأما إذا تعلق الخطاب بالعبادة التي هي مثل المجمع مثل أن قالوا: توضع أوصل أو صم وامن الامتثال بالنحو الذي ذكر ، ولم يتحقق بذلك حرج في الامتثال أصلاً فالتكليف بها حينئذ صحيح ، والامتثال بذلك النهوم تعين سواء كان ثبوت التكليف المذكور بالاجماع المرادف للضروري أو النظرى أو الكتاب أو السنة، وأصل عدم التكليف إنما هو في موضع لم يثبت التكليف بالدليل الشرعى ، وقد ثبت بالأدلة

→ في مبحث حجية الاجماع المحصل ، و أما من حيث السبب الكاشف فإن أراد الناقل له به اتفاق جميع علماء الأعصار والأمصا. فتحصيل ذلك غير ممكن ، ونقله وإن كان ممكناً لكنه لا يمكن أيضاً أن يكون عن علم ، وحينئذ فلا يعبأ به .

وإن أراد به اتفاق عدة من أعظم الفقهاء الذين لا يساء بهم الظن ، ويستنبط من اتفاقهم على الحكم اتفاق المعصوم عليه السلام معهم في الرأى فهذا مبنى على وجود الملازمة بين الاتفاقيين ، ومن أين تثبت الملازمة بينهما ؟ .

و إن أراد اتفاق جمع منهم ليسوا يفتون بلامدرك قاطع فيستكشف من إجماعهم على الفتوى أنه كان عندهم مدرك قاطع على الحكم قد خفى علينا . فهذا وإن كان صحيحاً لكن القدر المتيقن من ذلك أن جلاله قدرهم يأبى عن الفتوى بغير دليل قاطع عندهم فلعلمه كان عندهم دليل قاطع على الحكم بنظرهم دون أنظارنا ، وحينئذ لا يجوز لنا الاعتماد عليه في الفتوى ، و إن جاز لهم ذلك على أن ذلك لو كان نافعا لفتح فتوى واحد من الأعظم جلالته يأبى عن الفتوى بغير دليل فاذا رأينا الشيخ المفيد مثلاً أفتى بشيء . فيستكشف من فتواه أنه كان عنده دليل قاطع على الحكم . فهل يجوز لنا الفتوى بذلك اعتماداً على الدليل الذى استكشفناه من فتوى هذا الفقيه الجليل ؟ وهل هذا إلا التقليد في الفتوى ؟

على أن ذلك لو صحّ لصحّ فيما لم يكن في مورد فتواهم أصل أو قاعدة أو دليل يمكن الاعتماد عليه في الفتوى ، وإلا فيمكن أن يكون اعتمادهم في الفتوى عليها دون دليل معتبر آخر قد خفى علينا .

ثم إنّه لا فرق بين عصر الغيبة والحضور في حصول العلم بقول الإمام كما ذكره ←

المذكورة ، و يكفى للاثبات ، والتكليف بالمجمل لا يصح في موضع لم يتيسر الامتثال بالنحو الذى ذكر إذ لم يثبت مانع منه حينئذ بل معلوم عدم المانع كما هو الحال في قضاء الفريضة المنسية و ما مائله مما هو في غاية الكثرة . فتأمل .

فائدة :

بعض من يدعى أنه أخبارى ينكر كون إجماع الفقهاء حجة ويقول : إن جميع الفقهاء قاطبتهم إذا أجمعوا على مسألة لا يكون بإجماعهم اعتداد أصلاً لأنهم ليسوا بمعصومين جزماً ، ويجوز عليهم الخطأ . فوجود هذا الإجماع وعدمه على السواء ، ولا تفاوت بين الوجود وعدمه أصلاً ، ومع ذلك إذا اتفق أن واحداً من الفقهاء نقل حديثاً يحكم هذا البعض بالقطع بكون هذا الحديث من المعصوم من دون شائبة شبهة

→ وأعدم حصول ذلك و إنما الفرق في إمكان تحصيل الاتفاق الكاشف للمجتهد . فإن المحققين ، ومنهم صاحب المدارك - قدس سره - أنكروا إمكان ذلك له في هذه الأزمنة ، وأذعنوا بأن في هذه الأزمنة لا يمكن الاطلاع على اتفاق جميع العلماء المتفرقين في القرى والأصهار ، ولا ريب أن الأمر كما ذكره وذكره .

ملاحظة :

اعلم أن المصنف - قدس سره - جعل عنوان البحث في هذه الفائدة صحة التكليف بالمجمل ، و مثل له بوجوب التنزه عن الإثنيين المشتهين ، و الثوين كذلك ، و قضاء الفريضة المنسية من الخمس وغيرها ، و الأمثلة المذكورة كما ترى ليست من التكليف بالمجمل ، و إنما هي من التكليف بالمتبين الذى اشتبه على المكلف موضوعه .

فكان ينبغي له أن يقتصر في التمثيل له بما مثل له أخيراً من التكليف بالعبادات ، و الظاهر أن مقصوده بالبحث ليس إلا هذا الأخير فجرى سوء تمثيل على قلمه الشريف سهواً .

وعلى كل حال . فمن البديهي أن الشارع أمر بعبادات على سبيل الاجمال أولاً -

وتطريق نظر [الرغبة خل] بل يحكم بالقطع بكونه بهذا السند ، وبهذا المتن . وبهذه الدلالة من المعصوم عليه السلام مع أنه يشاهد أن جلّ أخبار الكتب الأربعة وغيرها من الكتب المعتبرة لم يسلم من الاختلال إما في السند أو المتن أو غيرهما ، ونشاهد أيضاً أن قدماء فقهاءنا ما كان يرضى واحداً منهم بالأحاديث التي رواها الآخر ، وإن كان أستاذه وشيخه بل ما كان يعتمد إلا على أحاديث نفسه بل كثيراً ما يطمعن على أحاديث الآخر هذا حال القدماء الذين كانوا عارفين بأحوال الأصول والأحاديث فما ظنك بحال المتأخرين وربما يقول هذا الأخباري: القطع حاصل لأن الفقيه يقول: هذا الحديث صحيح .

و بالجمله الفقيه عنده بمجرد نقل الحديث يصير معصوماً بل جميع سلسلة سنده يكونون معصومين لأنهم نقلوا الحديث وإذا أجمعوا وانفقوا على حكم يصيرون خاطئين بل وربما يكون عصمة الراوي عندهم منشأ لعدم عصمة المعصوم عليه السلام عن السهو لأن الراوي روى ما يدل عليه ، وهو واحد من الرواة لا يمكن أن يسهو فالمعصوم عليه السلام عنده يسهو ، ومن العجائب أنه يدعى أن كل ما يفهمه يكون حجة قطعاً ولا يتأمل أنه أيضاً ليس بمعصوم وأن فهمه يجوز عليه الخطأ سيما وأن

→ ثم بين أجزائها وشرائطها بعد ذلك ، وثبتت واجباتها ومستحباتها ومنافياتها بالكتاب والسنّة ، وبعد ذلك فلواشتمه الأمر علينا واحتملنا جزئية شيء أو شرطية آخر لعبادة ، ولم يمكن إثباتها أو نفيها بالطرق والأمارات . فهل مقضى الأصل العقلي أو النقلى فيه البرائة أو الاشتغال ؟ فيه خلاف بين الأعلام ، والمصنف رأى أن الأصل فيه الاشتغال ، واستدلّ عليه بأن الاشتغال اليقيني يقتضى البرائة القينية . . . ثم نقل عن بعض المحققين وهو المحقق الخوانسارى تحقيق القول بالبرائة ، وأجاب عنه بقوله « وهذا إنما يتم إذا كان المثبت للتكليف هو ذلك الإجماع والنص ، وأما إذا تعلق الخطاب بالعبادة التي هي مثل المجمع مثل أن قالوا : توذاً أوصل أو صم... فالتكليف بها حينئذ صحيح والامتنال بذلك النحو متعين إلى آخر كلامه الذي تراه في المتن » . ←

يقول الظاهر عندى المراد كذا ، ولا يأتى بحديث يدلّ على أنّ كلّ من يفهم عن حديث شيئاً يكون فهمه حجّة أىّ شيء فهم منه ، وإن كان فهمه مخالفاً لفهم غيره ، وأعجب من هذا أنه ربما يحكم بفساد ما فهمه غيره مما يخالف فهمه ، ويقطع بأنه ليس بحجّة وإن كان أعلم منه ، وأفضل ، وأعرف بالعلوم العربية وغيرها ممّا يكون له دخل في فهم الحديث ، وأعجب من هذا أنه ربما يحكم بفساد ما فهمه جميع الفقهاء الماهرين فى الفقه ، والعلوم المذكورة ، وغيرها ويقول : إنه ليس بحجّة بل هو غلط ليس لأحد أن يعمل به لأنّى أفهم خلافه ، وأعجب من هذا أن الفقهاء ممّا قالوا بأنّ الفقيه إذا مات لا يكون له قوله حجّة بل يموت قوله أيضاً يظعن عليهم بأنهم بأى دليل يقولون بأنّ قوله ليس بحجّة ولا يتأمل فى أنه إذا أجمع جميع فقائنا الأحياء منهم والأموات على حكم يقول بأنّ قولهم لا يسوتى نصف فلس ووجوده كعدمه من دون تفاوت لأنّهم ليسوا بمعصومين فكيف يظعن عليهم بأنّكم لم تقولون بأنّ قول المجتهد الميت ليس بحجّة وبطالهم بدليل يدلّ على عدم الحجّية ، وأعجب من هذا أنه ربما يقول : إن قول الميت إذا وافق الدليل الشرعى يكون حجّة لأنّ الدليل حجّة ، وقول المجتهد الحىّ إذا لم يوافق الدليل لا يكون حجّة أصلاً ، ولا

→ أقول : الخطاب بالمجمل ، وإن كان صحيحاً لآمانع منه إلاّ أنّه لا يتم الحجّة به على المكلف مالم يبيّن المقصود به ، ولا بد للشارع من بيان ما أمّله ، وإلّا فالعقل الحاكم فى باب الاطاعة والعصيان لا يحكم بوجود إطاعة مالم يبيّنه المولى بل يستكشف من عدم بيانه عدم إرادته ذلك جداً فعلاً لأنّ المولى إذا قال لعبده : يجب عليك أن تعمل اليوم عملاً لم يبيّن العمل المطلوب أنّه لا يجوز له أن يعاقب العبد على ترك العمل .

وعلى هذا فلا ريب أنّ على الشارع أن يبيّن ماذا أراد من التكليف بالمجمل ، وإذا فحص المكلف فى النصوص الصادرة عنه ، ووجد فيها عدة أجزاء للعبادة المركبة ولم يجد فيها غيرها ، وشك فى جزئية شيء لها فالأصل عدم وجوب الزائد المشكوك الذى ليس عليه دليل اجتهادى عقلاً كما أفاده المحقق المذكور ، وعقلاً ونقلاً كما ←

يتأمل في أنه على هذا يكون قول الفاسق الجاهل بمجرّد خياله أيضاً حجة من دون فرق بينه وبين المجتهد بل الكافر أيضاً من دون فرق بل الصبي والمجنون بل المخالف إذا قال بقياسه أو استحسانه بل يلزم أن نفس القياس الحرام والاستحسان والرأي أيضاً يكون حجة إذا وافق الدليل الشرعي من دون فرق بين هذه الأمور ، وبين المجتهد وأي عاقل يتفوه بهذه ومع ذلك هذا سدّ لباب التقليد بالمرّة لأنّ العامي لا يمكنه التمييز ومعرفة أنّ قول المجتهد هل هو موافق الدليل الشرعي أم لا بل الفقهاء لا يمكنهم هذا لأنّ كلّاً منهم يحكم بخطاء الآخر في كثير من المواضع مع أنّهم متفقون على كونهم مخطئة لا مصوبة مع أنّ العامي إذا تمكّن من الفرق والتمييز فكيف يجوز له التقليد بل لا يمكن له تحقيق التقليد حينئذ لأنّ اعتماده ليس إلا على فهمه وتميزه . فكيف يكون تقليداً على أنّ العامي عنده أن كلّما يقول المجتهد هو من الشارع بل اعتماده على المجتهدين أزيد منه على الأخباريين لما يرى من وفور علمه وشهرته وعجز الأخباري عن المباحثة معه وغير ذلك .

فإن قلت : لعلّه يمنع كون الاجماع حجة على خصوص المجتهد لا العامي وإلاّ فقول فقيه واحد هو حجة على العامي عنده ، وإن كان ميتاً فضلاً عن اجتماع جميع الأحياء والأموات من الفقهاء .

→ حقه المحققون من بعده ، ولا فرق بين أن يكون الدليل المتكفل لاثبات التكليف هو الاجماع والنص أو الخطاب بالعبارة التي هي مثل المجمع لما ذكرنا أنّ الخطاب بالعبارة المجملة لا يتم به الحجّة على المكلف مالم يبيّن المقصود بها .
ولذلك لم يتعلّق المتأخرون من المحققين لاثبات الاشتغال في تلك المسئلة بالخطاب بالعبادات المجملة بل تعلقوا بوجود العلم الاجمالي بالتكليف بين الأقل و الأكثر الارتباطيين وردّ عليهم القائلون بالبرائة بانحلال العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي بوجود الأقل والشك البدوي بالنسبة إلى الزائد على الأقل وأكثر الطرفين الكلام حول نبوت العلم الاجمالي وانحلاله . فمن رأى انحلال العلم الاجمالي حكم بالبرائة ←

قلت: هو يمنع حجية الإجماع مطلقاً بالعلّة التي يعلل بها وهي مشتركة بين العامي والمجتهد فإذا لم يكن إجماع جميعهم حجة فقول واحد منهم بطريق أولى وقول ميت منهم أولى ثم أولى.

فإن قلت: الأمر كما ذكرت إلأنه وردت الأدلة على كون قول المجتهد حجة على العامي وإن جاز عليه الخطأ، ولم يرد دليل على أن قول غير المجتهد أيضاً حجة على العامي. فيكون استناده على غير المجتهد حراماً.

قلت: إن كان الأمر كما ذكرت فالعبارة بتلك الأدلة ولولاها لكان استناده إلى المجتهد أيضاً حراماً لكن الفقهاء يقولون إن الأدلة منحصرة مختصة بالمجتهد الحى ولا عموم فيها بحيث يشمل الميت أيضاً، وقد ذكرنا الأدلة فى الفوايد الحائرية، ويظهر منها أن الأمر كما قالوا، ومع ذلك لو ادعى هذا الأخبارى العموم فالواجب عليه إثبات العموم إذ قد عرفت واعترفت بأن العبارة بالدليل والآ يكون الاستناد حراماً فكيف يطعن على الفقهاء بأنه لا دليل لهم على عدم حجية قول الميت ويشنع عليهم فى ذلك مع أن الأخباريين يحرمون التقليد مطلقاً حياً كان الفقيه أو ميتاً فكيف يدعى الأخبارية، ويطعن بذلك ويشنع مع أنهم نقلوا إجماع الشيعة على عدم الجواز، وما دل على حجية خبر الواحد يشمل الإجماع المنقول بخبر الواحد أيضاً فكما يدل على حجية خبر الواحد يدل على حجية هذا الإجماع أيضاً سوى الإجماع الذى نقله الشيخ وهو مع أنه معارض بالإجماع الذى نقله السيد موقوف على حجية الإجماع المنقول بخبر الواحد. فتأمل (٥).

→ عقلاً، ومن زعم عدم انحلاله حكم بالاشتغال عقلاً، وانتفق الفريقان على القول بالبرائة الشرعية، والمختار فيها هو القول بالبرائة عقلاً وشرعاً كما حقق فى الأصول. فلا تطيل الكلام هنا.

(٥) ملاحظة:

الظاهر أنه لا خلاف بين الخاصة من المجتهد والأخبارى والمتقدم والمتأخر فى ←

فائدة :

بعض المجتهدين يقول بوجود الفسل لنفسه لأن المعصوم عليه السلام قال : اغتسل [يغتسل خ ل] و أمثال هذه العبارة ممّا هو ظاهر في الوجوب لنفسه ، ونحن أبطلنا هذا الاستدلال في حاشيتنا على المدارك والذخيرة ، وليس المقام مقام بيانه من أراد التحقيق فليرجع إليه لكن وقع اشكال لم يتعرض له أحد وهو أن القائل بالوجوب النفسى يقول : لو ترك من أول عمره إلى آخره لم يكن عليه عقاب أصلاً إلا أن يحصل له الظن بالموت ، فحينئذ لو ترك لا يكون عليه إلا عقاب واحد وهو عقاب هذا الترك ، ولو اغتسل عقيب حدث حدث إلى آخر عمره يكون واجباً عليه أن يغتسل بوجوب موسّع لا بتضييق إلا بظن الموت . فيلزم من كلامه تعدّد واجبات لا تحصى لا يكون على ترك واحد منها عقاب أصلاً مع أن الشىء الواجب لا يكون واجباً إلا أن يكون على تركه عقاب في الجملة .

فإن قلت : إنهم يقولون بتضييقه بتضييق وقت العبادة المشروطة به أيضاً .

قلت : هذا التضييق إنما هو من جهة كون العبادة مشروطة به وهو شرطها لا من جهة الوجوب النفسى إذ لا مدخلية لتضييق المشروط به في الوجوب النفسى . فالتضييق إنما هو بالوجوب الشرطى والعقاب حينئذ على تركه المشروط . كما صرحوا به ، والعقاب الذى على ترك نفس الغسل إنما هو في الترك عند ظن الموت كما ذكرنا مع أنه عند الظن لا يكاد يتحقق عادة منه غسل كما هو ظاهر . فالأمر الكثيرة الواردة في الأخبار لا يكون المراد منها إلا الوجوب بالقياس إلى الغير لأنه المتحقق

→ أن الإجماع بنفسه ليس له اعتبار ما لم ينضم إليه قول المعصوم عليه السلام خلافاً للعامة فإنهم يرون اتفاق الأمة أو اتفاق أهل الحل والعقد منهم واحداً من الأدلة وحجة على آحاد الأمة .

و حيث لم يكن الإجماع بنفسه حجة عند فقهاءنا أجمع . فلا جرم أنهم قديماً وحديثاً صاروا بصدده توجيه انضمام قول المعصوم إلى أقوال الفقهاء في موارد الإجماع حتى يصير إجماعهم حجة شرعية ، و واحداً من الأدلة على حذو الكتاب والسنة . ←

عادة لالوجوب النفسى لأنه غير متحقق عادة ، والأخبار محمولة على الفروض المتعارفة لالنادرة سيما الذى لا يكاد يتحقق فكيف بأمر الشارع فى الأخبار الكثرية بالوجوب واتيان الفسل بعنوان الوجوب باعتبار فرض لا يكاد يتحقق بل لاشبهة فى أنه باعتبار تحقق الصلاة مثلاً كما فهمه المشهور و جلّ الفقهاء ، ويظهر من أخبار آخر مثل إذا دخل الوقت وجب الطهور والصلاة ، وغير ذلك ممّا ذكرنا فى الحاشيتين المذكورتين و حال الأمر بالطهارة حال الأمر بفسل الثوب والبدن والظروف ، وغير ذلك مع أنه على تقدير أن يكون ضيق وجوبه بتضييق وقت العبادة بالقياس إلى وجوبه النفسى وإن كان لالمعنى له .

و صرّح أيضاً بأنه ليس كذلك . فالأشكال بعد بمكانه موجود لأنّ الكلام حينئذ فى الأغسال التى تفعل عقيب كلّ حدث حدث إلى وقت ضيق العبادة ، وأيضاً ربما يتوضأ لاليجاد الحدث مثل النوم ، ووطى الجارية بعد أخرى . فإنّ بعضهم قال فى الوضوء أيضاً كذلك .

فإن قلت : لعل اتصافها بالوجوب من جهة العقاب الذى يكون على ترك الطهارة الأخيرة ببعض الوجوه .

→ وقد ذكروا لالجبية الاجماع واتضمام قول الامام عليه السلام إلى أقوال المجمعين وجوهاً أكثرها لا يخلو عن الأشكال .

فمنها ما ذهب إليه الشريف المرضى من سيرورة الاجماع حجة بدخول المعصوم فى المجمعين ، والعلم بذلك ولو إجماًلاً وإلّا فلا يجوز الاعتماد عليه ويكون وجوده كعدمه ، وهذا الوجه ، وإن كان لالكلام عليه بحسب الكبرى ، ولكنّه لالاعتبار به بحسب الصغرى لأنّ الامام الغائب عن الابصار والأمصاركيف يعلم وجوده فى المجمعين أو دخوله قوله فى أقوالهم ؟

والعجب أنّ كثيراً من المحققين من المتقدمين والمتأخرين اختاروا هذا الوجه لالجبية الاجماع كما استظهر منهم المحقق الأنصارى فى الفرائد . فقد قال فيها ←

قلت : لا يكون الشيء واجباً إلا من جهة العقاب الذى يكون على ترك نفسه لاعلى ترك فعل آخر غيره ، ولا معنى لأن يكون هذا واجباً باعتبار أن يكون على ترك غيره عقاب .

فإن قلت : الغير من نوع هذا أيضاً .

قلت : وإن كان كيف يكون فرداً من نوع واجباً باعتبار العقاب الذى على ترك فرد آخر مع أنه لعقاب على تركه أصلاً ، وأيضاً عرفوا الواجب بأنه على تركه العقاب لاعلى ترك غيره ، وإن كان من نوعه ، وأيضاً إن كان المراد من النوع أنه واجب أيضاً . فالكل من النوع الواجب . فهو عين الاشكال ، وأول المسئلة ، وإن كان النوع أعم من الواجب ، فالاشكال بحاله مع أنه يلزم اتصاف المستحبات بالوجوب بل التشريعات أيضاً فيلزم أن يكون نزاعه مع المشهور لفظياً مع كون الحق مع المشهور ، وأما أنه يجب عند ظن الموت طهارة . فهو نزاع آخر مع أن الحق فيه أيضاً مع المشهور لأصالة البرائة عن زيادة التكليف ، وليس عليه دليل شرعى بل الظاهر من الأخبار الواردة في أن المريض يوصى ، ويفعل لذا وكذا من المستحبات والآداب ، ولم يرد أنه لم يجب عليه طهارة حين ظن الموت ، وأيضاً البناء في الأعصار والأمصار عند جميع المسلمين على عدم الالتزام بالطهارة ، ولا الالتزام بها حينئذ .

فإن قلت : يمكن أن يكون هذه الأفراد في صورة تركها تتداخل مع الأخير . فإن ترك الأخير يكون على تركه عقاب في الجملة . فمعنى وجوب كل واحد واحد أنه لو ترك ، وترك الأخير أيضاً يكون عليه عقاب .

قلت : العقاب إنما هو على ترك الأخير من غير مدخلية هذه الآحاد . فلو ترك الأخير يكون معاقباً على أى تقدير فعل هذه الآحاد أولم يفعل ، ولو فعل الأخير

→ هو على أى تقدير فظاهر اطلاقهم إرادة دخول قول الإمام في أقوال المجمعين بحيث يكون دلالته عليه بالتضمن . فيكون الإخبار عن الاجماع إخباراً عن قول الإمام عليه السلام وهذا هو الذى يدل عليه كلام المفيد ، والمرضى ، وابن زهرة ، والمحقق ، والعلامة عليه السلام والشهيدين ، ومن تأخر عنهم . ←

لا يكون له عقاب أصلاً فعل هذه الآحاد أم لم يفعل مع أن التداخل عند الفقهاء عبارة عن اجتماع واجبات يكون على ترك كل واحد عقاب عليه في فعل واحد، وأنتم لا تقولون بعقاب على تركها إلا الأخير فعل الأول أم لم يفعل مع أنه كيف يحكم الشارع بالوجوب والالزام بمجرد هذا الخيال الركيك سيما في أخبار لا تحصى على أنه معلوم أن الواجب ليس قسماً برأسه بل داخل إمتاً في العيني أو التخيري أو الكفائي أو الموسع، وكل واحد تعريفه وحكمه معلوم على أنه ليس الإشكال في صورة الترك والاكْتفاء بالأخير لأن الواجب شخص واحد يكون على تركه في الجملة عقاب وإنما الإشكال أن يأتي بالآفراد وأوجدها في الخارج. فكل واحد واحد فعل للمكلف موجود في الخارج مستقل بنفسه متميز عن الآخر موصوف عندكم بالوجوب عليه هذه واجبة، وذلك أيضاً واجب آخر، وهكذا كل شخص وجد وجد شخص من الواجب فيتحقق أشخاص لا تحصى من الواجب كل واحد واحد واجب لإبدان يفعل بنية الوجوب مع عدم ظن الموت أصلاً بل مع ظن عدم الموت بل ربما يكون

→ أقول : ولعلمهم أرادوا توجيه حجتيه الاجماع بدخول الامام في المجمعين على نحو القضية الشرطية، ولم يريدوا وجود الشرط خارجاً في غيبة الامام عليه السلام وإلا فكيف يذهب إلى ذلك أمثال هؤلاء الأعلام، ولا يخفى بطلانه على أحد من الأنام. ومنها ما ذهب إليه الشيخ أبو جعفر الطوسي - قدس سره - القدوسي - من كشف موافقة الامام عليه السلام مع المجمعين بقاعدة اللطف. فقال : إن الامام إذا رأى اتفاق الأمة على حكم باطل وجب عليه إلقاء الخلاف بينهم، وإذا لم يفعل ذلك كشف عن عدم كون الحكم باطلاً، وقال : لولا ذلك لم يكن وجه لاعتبار الاجماع، وبذلك خالف أستاذه الشريف - قدس سره - وهذا أيضاً واضح الضعف وإن اختاره جماعة منهم المحقق الداماد إذ لا دليل على أن الامام إذا رأى الأمة على باطل يجب عليه إلقاء الخلاف بينهم فإن وجب عليه شيء وجب عليه هدايتهم، وجمعهم على الهدى، وسيفعل ذلك إذا ظهر إن شاء الله ويملاً الله الأرض به قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً.

الظن المتأخّم بل ربما يحصل العلم العادى بعدم الموت إلى الحدث في مثل الوضوء للنوم فإن نفسه في غاية الاطمئنان بالبقاء، آنأما بعد الطهارة حتى ينام أو يطأ جاريته أو الحامل مع أن بعد الدخول في حدث آخر وبقائه إلى أن وجب عليه طهارة. فالطهارة السابقة عندكم متّصفة بالوجوب مع أنه أحدث بعدها، ولم يكن على تركها لوترك عقاب قطعاً .

و بالجملة حين التداخل يكون الواجب شخصاً واحداً ليس إلاّ و حين عدم التداخل شخص واجب ثم شخص آخر أيضاً واجب ثم شخص آخر أيضاً كذلك، و هكذا كلّ واحد واحد واجب مستقلّ برأسه لأنّه جزء للواجب، و مع ذلك يكون المكلف مخيراً في ايجاد واجب واحد و واجبات لا تحصى فيكون مخيراً بين فعل الواجب و تركه . فيكون الواجب يجوز فعله و تركه معاً مع أن الواجب ما لا يجوز تركه، و صرح الفقهاء باستحالة أن يكون المكلف مخيراً بين فعل الواجب و تركه و صرّحوا بذلك في مسألة استظهار المستحاضة و غيرها مع أنه في غاية الوضوح، و جعلوا النفسى بأنها بعد الغسل تصير العبادة عليها واجبة لا يجوز عليها تركها، و لم يقل بهذا النفسى في المقام بل قال بأنّ وجوبها موسّع .

→ ومنها ما اختاره المحققون من متأخّر المتأخّرين فإنّهم لما رأوا بطلان هذا وذاك لجأوا إلى القول باعتبار الاجماع من جهة الحدس، ثم اختلفوا في وجوه الحدس وأقرب وجوه هذا الوجه أن اجماع الفقهاء الكرام على حكم من الأحكام، و عدم اختلافهم فيه يكشف كشافاً قطعياً عن وجود دليل معتبر عندهم على الحكم لأننا نعلم أنّهم لم يكونوا يفتون بشيء بدون مدرك من الكتاب والسنة، ولكن هذا إنّما يتحصل إذا لم يوجد في مورد فتواهم أصل أو قاعدة على الحكم، وإلاّ فلا يكشف إجماعهم عن شيء إذ لعلهم اعتمدوا في فتواهم على الأصل والقاعدة .

على أن فتوى جماعة من الفقهاء لو كان كاشفاً عن المدرك الصحيح على الحكم لكان فتوى الواحد منهم مثل المفيد والمرضى والشيخ أيضاً كاشفاً عن ذلك لأن الواحد منهم أيضاً لا يفتى في الأحكام جزافاً قطعاً . فهل يجوز للفقهاء أن يفتى بشيء استناداً—

و بالجملة يمكن التفتى بأن المكلف بمجرد اختيار الطهارة تصير عليه واجبة ، ولو ترك يكون معاقباً حينئذ لكن لا يقولون بهذا كما لا يخفى مع أنه ليس مدلول الأخبار قطعاً وحجتهم أن ظاهر الأخبار الوجوب النفسى .

فإن قلت : الواجب لا يجوز تركه لا إلى بدل و هنا الفعل الأخير بدل . قلت : الفعل الأخير على تركه العقاب قطعاً على أى تقدير فهو واجب فى نفسه فكيف يصير وجوبه بدلاً عن غيره إذ فعل الغير أولم يفعل يجب عليه الأخير قطعاً كما أنه لو فعل الأخير أولم يفعل يكون ما فعله أو لا واجبات ، ولم يخرج من وجوبها . فإن قلت : نظير ما ذكروه فى الأحكام الشرعية كثير .

قلت : إن كان مثل ما نحن فيه . فالاشكال وارد فيه أيضاً ، والغرض دفع الاشكال وإلا فلافائدة فيما ذكرت .

فإن قلت : هذا الاشكال وارد على القول بالوجوب للغير أيضاً .

→ إلى فتوى الواحد منهم بدون دليل على الحكم من الكتاب والسنة ؟

وعلى هذا فالحق أن الاجماع لا يدل على حجتيه دليل مقنع ، ويكون الفتوى بالحكم استناداً إلى مجرد الاجماع عليه فى غاية الاشكال ، وإن كان مخالفة الاجماع والمجمعين أيضاً أشكال .

وعلى هذا فاللازم على المفتى إذا لم يجد دليلاً على حكم غير الاجماع أن يحتاط فى الفتوى أو يأمر أتباعه ومقلديه بسلوكه طريقة الاحتياط ، ولعل هذا القليل من المقال يكفى لتوضيح الحال ويعرف به مواقع النظر والاشكال فى كلامه - قدس سره - فى هذا المجال .

وإتى أرى أن الوحيد - أعلى الله مقامه - كان ينحرف أحياناً عن سنن البحث فى مقام الرد على الأخباريين ، وكأنه كان يعتدى عليهم بمثل ما اعتدوا علينا ، ولكن الأولى له ولنا الثبات على طريق الاعتدال - وعصمنا الله وإيتاكم من الافراط والتفريط فى الحال والمقال -

قلت: الفقهاء صرحوا بأن الواجب لغيره لا يكون على ترك نفسه العقاب بل على ترك الغير كأجزاء الواجب فإن العقاب ليس على ترك ذلك الجزء بل على ترك المجموع من حيث المجموع . مثلاً حرف الباء في بسم الله لو ترك عمداً يكون معاقباً بترك الصلاة ، وليس على ترك كل واحد واحد من الحروف في القرائة والأذكار ، وكل جزء جزء من الحركات والسكنات عقاب عليه .

فإن قلت : انصافها بالوجوب من جهة أنه إن مات بعدها يكون آتياً بالمأمور به . قلت : إن ترك لم يكن عليه عقاب لعدم ظن الموت بل ويظن البقاء .
فإن قلت : يكفي لانصافها بالوجوب من جهة أنه لو كان يحصل له الظن بالموت ، و يكون تاركاً يكون آتماً و إن لم يكن الآن بالترك آتماً .

قلت : فملى هذا يمكن فعل المستحب بقصد الوجوب بالنحو الذي ذكرت مثل صوم يوم الشك يفعله بقصد الوجوب بأنه إن كان يكشف له أن اليوم من رمضان ، ويتفق ذلك يكون على تركه العقاب مع أن هؤلاء يقولون : بأنه إن نوى الوجوب صومه باطل ، و إن انكشف أنه كان من شهر رمضان .

فإن قلت : لعل المأمور به هو إيجاد الطبيعة المشتركة بين الأفراد ، فالعقاب على ترك الطبيعة لأعلى ترك الفرد .

قلت : إن أراد الشارع إيجاد نفس الطبيعة فإيجادها في زمان واحد يكفي بل يشكل إيجادها مرة ثانية في فرد آخر لعدم دليل على المطلوب ثانياً و ثالثاً كما حقق في محله ، وإن أوجب إيجادها في ضمن كل فرد فرد ، فالواجب واجبات لا تنحصر على ترك كل واحد عقاب البتة .

فإن قلت : الواجب الموسع على تركه العقاب لو ترك في مجموع الوقت . قلت : إن كان موسعاً (الموسع خ ل) واجباً واحداً فبفعله مرة واحدة خرج عن عهدة التكليف بل فعله ثانياً حرام إذا كان عبادة ، و لغو إذا كان غيرها ، و على أي تقدير لا يكون واجباً ، ولا مطلوباً كما حقق في محله ، و إن كان متعمداً يكون على ترك كل واحد عقاب عليه لكونه واجباً عليه كصلاة الظهر والعصر

و المغرب و العشا .

فإن قلت : بعض الفقهاء ذكر في كفارة الحيض وغيرها أن المكلف إذا تكرر منه الحرام الذي كل واحد يوجب الكفارة إن كفر عقيب كل حرام يكون عليه واجباً ، وإن لم يكفر إلا عقيب الكل لم يكن عليه إلا كفارة واحدة ، وهذا نظير ما نحن فيه .

قلت : قد عرفت أن الاعتراض ليس على خصوص ما نحن فيه وإنما ذكرته من باب المثال مع أنه إن أراد أن الفعل الأخير يسقط العقاب الذي كان على ترك كل واحد من الأفعال الأول يمكن أن يكون له و جاعة في موضع يقبل دليل وجوب الواجبات ذلك ، ومع ذلك فيما نحن فيه لا يؤولون بذلك لأن منشأ العقاب ليس إلا ظن الموت ، ومنشأ عدم العقاب هو التوسعة الناشئة عن ظن البقاء ، و ليس في ترك الأول عقاب أبداً كما أنه في ترك الأخير عقاب مطلقاً .

و مما ذكرنا ظهر الكلام في جميع الواجبات التي يقول بعض الفقهاء بالتداخل معللاً بأن الأسباب الشرعية من قبيل المعرفات ، ويجوز اجتماعها على مسبب واحد ، و فيه أنه لا تأمل في جواز اجتماعها إنما الكلام في تحقق الاجماع مع أن الظاهر من تعدد الأسباب تعدد مسبباتها أيضاً إلا أن يثبت خلافه ، و مع ذلك إنما هو في موضع لم يلزم المفسدة التي أشرنا إليها . فتأمل جداً (٥) .

فائدة :

(٥) ملاحظة :

أقول : حكى القول بوجوده النفسي عن جماعة من الأساطين كابن حمزة ، والعلامة في المنتهى ، والمختلف ، والنهاية ، والتحرير ، ووالده ، وولده ، والأردبيلي ، وغيرهم ، ولا ينحصر القول به ببعض المجتهدين نعم استقر رأي متأخري المتأخريين على وجوبه لغيره واستحبابه الذاتي .

والقائلون بوجوده لنفسه استدكوا على ذلك بالكتاب والسنة : فأما الكتاب فقوله تعالى « وإن كنتم جنبا فاطهروا » فحسبوا أن الواو للاستيناف أو أن الجملة معطوفة —

في وجوب حمل المطلق على المقيد لا بد من التعارض بينهما حتى يجب ، وإلا فلا يجب بل ولا يجوز عند الفقهاء لأنه به إبطال للدليل الشرعي ، وهو الاطلاق من غير جهة و رخصة لأن المطلق مع عدم معارض له يقتضى كون الحكم على سبيل الاطلاق فإذا لم يكن ما يمارضه و يقاومه فلا معنى لتقييده لأن مقتضى موجود و المانع مفقود . فظهر فساد ما توهم بعض من عدم اشتراط التعارض ، ولا يتأمل في أنه إذا ورد مثال اعتق رقة من غير تقييد بالمؤمنة كان مقتضاه تحقق الامتثال بعق الرقة الكافرة قطعاً لأن المكلف به لم يكن مقيداً بالايمان ، وإذا ورد اعتق رقة مؤمنة

— على قوله تعالى «إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا . . .»

ولاريب أن مقتضى اطلاقها على التقديرين وجوب الاغتسال ولولغير الصلاة ، ورأى الآخرون أنها معطوفة على الجملة المقدرة ، وهى قوله «إن كنتم محدثين بالحدث الأصغر ، وكأنه تعالى شأنه قال «يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فإن كنتم محدثين بالحدث الأصغر فاغسلوا وجوهكم . . .» ، وإن كنتم جنباً فاطهروا» ولاريب أن مقتضاها على هذا التقدير الوجوب للغير ، ولعل الأظهر بقريئة السياق وظهور الواو في العطف و تبديل إذا بأن الوجه الأخير ، والله العالم .

و أما السنة فقولهم عَلَيْكُمْ «إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل» وقول أمير المؤمنين عَلَيْكُمْ للأصابع «أن وجبوا عليه الحد و الرجم ، ولا وجبوا عليه صاعاً من الماء» ، وأجيب عن ذلك بأن الإيجاب والوجوب فى هذه الأخبار ليس بالمعنى المقابل للندب لأن المتعارف فى كلام الأئمة عَلَيْكُمْ اطلاق الفرض والفرىضة على الوجوب والواجب بالمعنى المصطلح واطلاق الوجوب والواجب على الثبوت والثابت كقولهم عَلَيْكُمْ «غسل الجمعة واجب» وكقول الصادق عَلَيْكُمْ فى موثقة سماعة «غسل الجمعة واجب وغسل الحيض واجب . . . إلى أن قال : و غسل يوم العرفة واجب وغسل الزيارة واجب إلا من علة ، وغسل دخول البيت واجب . وغسل المباهلة واجب وغسل الاستسقاء واجب . . .» و إلى غير ذلك من موارد اطلاق الوجوب والواجب على الثبوت والثابت ، وعلى هذا فالمراد بوجوب الغسل عند التقاء الختانيين ثبوت الغسل على المجنب به ، وإن كان ثبوته على

يكون مقتضاه عدم الامتنال بعق الكافرة لأنَّ المطلوب ليس عتق مطلق الرقبة بل خصوص رقبة وهي المؤمنة لاغير. فلا يتحقق الامتنال بالكافرة لأنها ليست مطلوباً عتقها . فلا يكون معتقها آتياً بالمأمور به ثم نقول هذا الوارد المقيد معلوم أنه تكليف كالمطلق . فإما أن يكون عين التكليف بالمطلق المذكور مثل إن ظاهرت فاعتق رقبة ثم يقول إن ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة ، ونعلم بالاجماع أو غيره أن الظهار لا يوجب إلا عتق رقبة واحدة لا تكرار في عتقها أصلاً علمنا من هذا وقوع التعارض بين الخبرين جزماً

→ نحو الاستحباب كما استقر عليه رأى متأخري المتأخرين .

ثم إنَّ القول بوجود الفسل أو الطهارات أجمع إنما نشأ بين الفقهاء فراراً عن إشكال بيتنى على اعتبار نية الوجه في العبادة . فتوهموا أنهم إن لم يلتزموا بوجود الفسل لنفسه لا يتمكنون من تصحيح الصلاة مع تقديم الفسل أو الوضوء على وقت الصلاة مع اتفاهم على جواز ذلك ، وصحة الصلاة مع تقديمه واتفاهم في الأصول أيضاً على عدم أجزاء غير الواجب عن الواجب . فرأوا أنهم لا بد لهم إما من الالتزام بوجود النفسى للفسل بل والطهارات أجمع حتى ينويه قبل الوقت و تصح بذلك طهاراته قبل الوقت وصلاته بعده ، وإما من الالتزام باجزاء غير الواجب عن الواجب حتى ينوى وجه الاستحباب قبل الوقت ، ويجزى المستحب عن الواجب ولكن كلاهما خلاف الاجماع . قال الشهيد فى القواعد على ما حكى عنه فى الحقائق « وهذا الاشكال اليسير ألجأ بعض العلماء إلى اعتقاد وجوب الوضوء وغيره من الطهارات لنفسه غير أنه يجب وجوباً موسعاً قبل الوقت ، و فى الوقت وجوباً مضيقاً عند آخر الوقت ذهب إليه الفاضى أبوبكر العنبرى ، وحكاه الرازى فى التفسير عن جماعة ، وصار بعض الأصحاب إلى وجوب الفسل بهذه المثابة » وقال السيد السند فى المدارك بعد الاستشهاد لوجوب الطهارات أجمع لنفسها بالآية والأخبار « ولو قلنا بعدم اشتراط نية الوجه كما هو الوجه زال الاشكال من أصله » .

والتزم صاحب الحقائق بوجوب المقدمة قبل وجوب ذبها متى علم وجوب الغاية ←

لأن مقتضى المطلق جواز عتق الكافرة و تحقق الامتثال به ، و مقتضى المقيد عدم الجواز ، و عدم الامتثال . فلا بد من حمل المطلق على المقيد لأنه مقتضى فهم العرف ، ولأن المقيد أقوى دلالة من المطلق ، و لأنه إذا عملنا بالمقيد فقد عملنا بالمطلق أيضاً ، فيكون قد عملنا بالدليلين معاً لأن الرقبة المؤمنة أيضاً رقبة بخلاف العكس ، وإما أن يكون التكليف بالمقيد غير التكليف بالمطلق فلا يجوز حينئذ حمل المطلق على المقيد لأنه تكليف على حده و المطلق أيضاً تكليف عليه . فكل تكليف يكون مقتضاه باقياً على حاله . فيجب عتق رقتين إحداهما مومنة البتة ، والأخرى نحن نكون مخيرون فيها بين المؤمنة و غيرها فيصح بالكافرة كما عرفت .

→ في وقتها قال فيها في آخر المقصد الثاني من غسل الجنابة « ومن الظاهر أن الصلاة متوقفة على الغسل فيكون واجباً لأجلها ، وهو كما يحصل بعد دخول الوقت وتستباح به العبادة حينئذ يحصل أيضاً قبل دخوله وتحصل به الاستباحة أيضاً فكل من الأمرين فرد للواجب . فيكون الغسل قبل الوقت واجباً وإن قلنا بأنه واجب لغيره وحينئذ تضمحل فائدة الخلاف من البين بناء على وجوب نيّة الوجه ، وإلا فقد عرفت أنه لا ثمرة أيضاً للبحث في المقام ، وكذا لو قلنا بوجوبها ، وقلنا : إن قصد الوجوب في المندوب غير ضائر كما اختاره الشهيد - رحمه الله - . »

أقول : بعد عدم وجوب نيّة الوجه كما حقق في محلّه وبعد وضوح عدم كون الصلاة مشروطة بنفس الغسل والوضوء ، و كونها مشروطة بالطهارة الحاصلة بهما ، و كون الطهارة إذا حصلت من أي سبب من شأنها أنها تبقى ، ولا تنتقض إلا بتوافرها الخاصة فبعده هذه القضايا المعلومة المسلمة لامجال للبحث عن هذه المسئلة ، وكان الأولى للفقهاء - رضوان الله عليهم - أن يحدفوها عن مباحث الفقه و يذروها في سنبليها لكن العجب أنهم جملوها موردًا للبحث ، وأطالوا الكلام في هذا المقام بما لا مزيد عليه بالاموجب لذلك .

و أعجب من ذلك أن مصنف - قدس سرّه - أطال المقال حول الاشكال الذي

و أما إذا لم تعلم كونه عين التكليف بالمطلق أو غيره فالأصل يقتضى بقاء كلّ تكليف على حقيقته و ظاهره لعدم ثبوت خلاف الحقيقة والظاهر ، و مقتضى ذلك كون التكليف بعنق رقتين بالنحو الذى ذكروا ، و أما إذا قلنا : الأصل عدم زيادة التكليف حتى يثبت خلافه ، ولم يثبت لاحتمال اتحاد التكليفين . فيصير مثل عتق الظهار بعينه لكن الاحتمال خلاف الأصل والظاهر لأن الأصل الحقيقة ، و إرادة رقة مؤمنة من رقة مطلقة مجاز . فتأمل نعم إذا قلنا بأن مفهوم الوصف حجة يمكن

→ ذكره ، وكأنه خرج عن حدّ البحث اللايق بهذه المسئلة التى لأساس لها أصلاً .
 وحاصل الاشكال الذى أصرّ على إبرامه هو أن الفسل إذا كان واجباً لنفسه وجب العقاب على تركه . فإذا اغتسل الجنب للصلوة أو غيرها من الغايات ، ولم يغتسل لوجوبه النفسى حتى أجنب ثانياً وجب العقاب على عصيانه ذلك الوجوب النفسى .
 فإذا اغتسل ثانياً أيضاً للصلاة مثلاً ، ولم يغتسل لوجوبه النفسى حتى أجنب ثالثاً وجب العقاب على تركه الفسل لوجوه النفسى أيضاً ، وهذا إلى آخر العمر ، ولكن القائل بوجوبه لنفسه لا يلتزم بذلك ويقول : لو ترك المجنب الفسل لوجوبه لنفسه إلى آخر العمر آلاف مرّة لم يكن عليه عقاب إلى أن يحصل له الظنّ بالموت . فحينئذ لو تركه يكون عليه عقاب واحد ، وهو عقاب هذا الشرك . فيلزم من كلامه تمدّد واجبات لا تحصى لا يكون على ترك واحد منها عقاب أصلاً مع أن الواجب لا يكون واجباً إلا أن يكون على تركه عقاب فى الجملة .

أقول : لزوم هذا الاشكال يبتنى على اعتبار نيّة الوجه فى العبادة ، وإلا فلوفرض وجوب صرف وجود الفسل على الجنب من دون اعتبار نيّة الوجه . فحيث يغتسل المجنب لصلاته مثلاً فكما يسقط الوجوب الغيرى بحصول الواجب كذلك يسقط الوجوب لنفسه أيضاً بحصول الواجب ، وإلا لزم طلب الحاصل ، وهو كما ترى غير معقول .

على أن الواجب على المكلف لو كان الفسل بنية الوجوب لنفسه . فالواجب ←

أن يقال بتحقيق التعارض مطلقاً لأنّ الكلام في قوّة أن يقال: اعتق رقبة ، ولا تمتق رقبة غير مؤمنة إذ ليس بواجب عمق الرقبة الغير المؤمنة . فتأمل (٥) .

فائدة :

الحكم الشرعي الثابت من الشرع [في الشرع] حل السابق على شرعنا يكون الأصل

→ وإن لم يحمل بقيده ، ولكنّه يسقط بانتفاء موضوعه ، وحينئذ فلو قلنا و فرضنا كون الغسل واجباً لنفسه موسماً إلى آخر العمر ، وظن الوفاة كما هو المفروض في كلام القائل به . فكلما أجنب يجب عليه الغسل لنفسه موسماً فإذا اغتسل للصلاة مثلاً ولم يفتسل للوجوب النفسي سقط الوجوب النفسي عنه بانتفاء موضوعه ، وهو الجنابة من دون حصول عصيان منه ، وهكذا إلى آخر العمر ، وحينئذ فلم يتحقق من المكلف عصيان حتّى يجب عقوبته ، و بهذا ينحسم أصل الاشكال و ينقطع من أصله سلسلة إن قلت قلت ، ولو قيل يقال .

ثم إنّ في كلامه الطويل في هذه الفائدة مواقع كثيرة للنظر لا يطيل بذكرها هذه الفريضة لأنّ المسئلة حيث كانت كما ذكرت مبنية على ما لا أساس لها . فلا تليق باطالة الكلام فيها .

(٥) ملاحظة :

أقول : إذا فرض وجود التعارض بين المطلق و المقيد . فلا محيص حينئذ من إعمال قواعده وإجراء أحكام التعادل و الترجيح إذا كان المتعارضان من الأخبار ، ولا مجال حينئذ لحمل المطلق على المقيد بوجه ، و على هذا فلا ريب في اشتراط حمل المطلق على المقيد بعدم وجود التعارض بينهما كما لا ريب أيضاً في اشتراطه بوجود التنافي بينهما بمعنى عدم امکان الأخذ بهما جميعاً بدون تصرف فيهما أوفى أحدهما فلولم يكن بينهما التنافي كذلك و جب الأخذ بكل واحد من الحكمين ، ولا موجب لحمل المطلق على المقيد أو حمل آخر في البين .

ثم إنّ التنافي المعتبر في حمل المطلق على المقيد إنّما يوجد بينهما مع وحدة ←

بقائه إلى زماننا إلا أن ثبت خلافه لأن الرسول ما نسخ جميع الأحكام السابقة بل معلوم من الأخبار والاجماع بقاء كثير منها بل ربما صرحوا بأن هذا ملّة إبراهيم عليه السلام و

→ الحكم والمحكوم به ، وإلا فلوتعدّد الحكم كقول المولى : إن ظهرت فاعتق رقبة وقوله أيضاً : إن أفطرت فاعتق رقبة مؤمنة . فحينئذ لا يوجد بينهما تناف فيؤخذ بالحكمين جميعاً ، ويعتق رقبة للظهار ورقبة مؤمنة للأفطار ، وكذلك الحال لو تعدّد المحكوم كقوله : أكرم هاشمياً ، وقوله أيضاً : جالس هاشمياً . عالمياً . فإنه لا منافات أيضاً بين الحكمين ويؤخذ بهما جميعاً بلانصرف في الحكمين ، وبلاخلاف في البين .

ولا يخفى عليك أن الجهة المبحوث عنها في هذه المسئلة هي أن المطلق والمقيّد المتوافقين في الإيجاب والسلب المتنافيين بالمعنى الذى ذكرناه هل يكون بينهما تعارض حتى يجرى عليهما أحكام التعارض أم ليس بينهما فى متفاهم العرف تعارض بل العرف يجمع بينهما بحمل المطلق على المقيّد أو بوجه آخر من وجوه الجمع ؟ الظاهر أنه لاخلاف بين الأصحاب فى عدم وجود التعارض بينهما ، وإنما الخلاف بينهم فى وجوه الجمع والمشهور بينهم وجوب حمل المطلق على المقيّد . وليعلم أنهم ذكروا للمطلق والمقيّد صوراً ليس كلّها مورداً للبحث والكلام .

ففى بعضها يحمل المطلق على المقيّد بلاكلام ، ولا اشكال ، وفى بعضها يؤخذ بدليلهما بلاريب ، ولاكلام ، التى صارت محلّ النظر والكلام بين الأعلام هى ما إذا كان المطلق والمقيّد متوافقين فى النفى والاثبات مع وحدة المحكوم به ، ومع إحراز وحدة الحكم من ناحية وحدة السبب أو من ناحية أخرى من نفس الكلام بل أو من الخارج عن الكلام على ما هو الأقوى ، والذى مثلوا لذلك هو قول المولى : إن ظهرت اعتق رقبة ، وقوله : أيضاً إن ظهرت اعتق رقبة مؤمنة ففى مثل هذه الصورة اختلف الأصحاب فى وجه الجمع بينهما ، واختار المشهور وجوب حمل المطلق على المقيّد ، وذهب غيرهم إلى غير ذلك .

وقد استدلل للمشهور بما لا يخلو عن الاشكال ، وبأن المقيّد بيان للمطلق فيقدّم

هذا شرع آدم عليه السلام مثلاً على أن نسخ الجميع لم يثبت وهذا القدر يكفي ومن هذا يستدل الفقهاء بكثير مما ورد في الشرع السابق مع أنه ربما يظهر حسنه الآن أيضاً لأنه تعالى يذكره في مقام مدحهم على وجه يظهر أن حسنه ذاتي وأرأته كذلك في

— عليه وينهدم به ظهور المطلق المتوقف على عدم البيان كما في مورد المقيّد والمخالف للمطلق في النفي والاثبات، وهذا الدليل من أوجه الأدلة على هذا المطلوب، وقد استدل به أعظم المحققين المحقق الأنصاري - قدس سره - على ما في التقارير، ويظهر منه - طاب ثراه - في الفرايد في باب التعادل والترجيح أنه يرى ذلك في كل مورد دار الأمر بين تقييد المطلق، ومخالفة ظاهر آخر، ولكن هذا أيضاً لا يخلو عن اشكال لأن كون المقيّد بياناً للمطلق يتوقف على تعرضه لنفي حكم المطلق عن غير مورد المقيّد، واختصاصه بمورد المقيّد كتمرض المقيّد المخالف للمطلق في النفي والاثبات لنفي حكم المطلق عن مورد المقيّد، وفي مقروض مسألتنا هذه لا تعرض للمقيّد لنفي حكم المطلق عن غير مورد به إلا على القول بمفهوم الوصف الذي لا تقول به، وعلى هذا فلاننا في بين دليلى المطلق والمقيّد حتى يكون المقيّد بياناً للمطلق، ويقدم عليه لذلك نعم العلم الخارجى بوحدة حكم المطلق والمقيّد أوجب عدم امكان الأخذ بظهور المطلق والمقيّد، ودار الأمر بين الأخذ بظهور المطلق، وطرح ظهور المقيّد بحمله على الاستحباب مثلاً، وبين الأخذ بظهور المقيّد في الوجوب وطرح ظهور المطلق في الاطلاق، وحيث لا مرجح في البين فلا جرم أن الظهور ان يتساقتان.

نعم إذا كان إحراز وحدة الحكم من ناحية وحدة السبب المذكور في دليلى المطلق والمقيّد كقوله: إن ظهرت فاعتق رقبة، وقوله أيضاً: إن ظهرت فاعتق رقبة مؤمنة. فقد ذهب شيخنا الأستاذ المحقق الحائري اليزدى - قدس سره - إلى وجوب حمل المطلق على المقيّد لأن استناد المطلق والمقيّد إلى سبب واحد في نفس الدليل قرينة على إرادة المقيّد بالمطلق. فكان هو - طاب ثراه - يفرق بين إحراز وحدة الحكم من ناحية وحدة السبب فيرى وجوب حمل المطلق على المقيّد في

جميع الشرائع ، وكذا الحال في القبيح والذم . فتأمل ☞ .
فائدة :

اعلم أن الفقهاء يجرون في البدل الشرعى عن المبدل منه الشرعى أحكام ذلك المبدل منه إلا أن يثبت خلاف ذلك من الشرع مثلاً يحكمون في التيمم بوجوب البداية من الألف في المسح وترتيب اليدين بتقديم اليمين على اليسار ، وغير ذلك ، وكذا وجوب الاخفات في التسبيح بعوض الحمد في الركعتين الأخيرتين ، وغير ذلك مما لا يحصى ، والظاهر أن دليلهم هو الفهم العرفى ألا ترى أن عماراً تمعك في التراب وتمرغ في تيممه مع صلاحه وتقواه وتدينه ، وكونه من أهل المعرفة واللسان ، ولعلك بملاحظة محاورات العرف ومعاملاتهم يظهر ذلك عليك ، وبالجملة أي موضع يتحقق الفهم العرفى يمكن الاستناد والاحتجاج ، وأما كون الأمر كذلك كلياً فمحتمل يحتاج ثبوته إلى تأمل تام ، وعرفت في الفوائد اعتبار الفهم العرفى ، وكونه حجة . فلاحظ و تأمل ☞ .

→ مورد، وبين إحرار وحدة الحكم من غير ناحية وحدة السبب . فيرى تعارض الظهورين وتساقلهما . فتأمل .

وعلى أى حال فإن المتقدمين على المحقق الأنصارى ومنهم المصنف - قدس سره - كانوا يستدلون على وجوب الحمل المذكور بما لا ينطبق على القواعد ، وكانوا يخلطون مقام إثبات التكليف بمقام الامتثال .
☞ ملاحظة :

أقول : هذه المسئلة لاجدوى للبحث عنها ، و اتى لأعرف ما الذى دعا أصحابنا إلى البحث عن هذه المسائل ، وقد حاول جماعة تبعاً لتمهيد القواعد على ما حكى عنهم المحقق الأنصارى - قدس سره - في الفرائد لبيان ثمرات للبحث عن هذه المسئلة ، ولكنهم لم يأتوا بما يخلو عن الاشكال .

☞ ملاحظة :

أقول : لاملاحظة لنا على هذه الفائدة .

فائدة :

اعلم أنه تعارف الآن أن العلماء يستدلون على صحة العقود الخلافية بقوله تعالى «أوفوا بالعقود» وقوله ﷺ «المؤمنون عند شروطهم» ولا يخلو عن إشكال، وأما قوله «أوفوا بالعقود» إن بنى على معناه اللغوي: أي أي عقد عاقدتم بأي نحو اخترتم، وتخيلتم وأحدثتم يجب الوفاء به، ويصير حكماً شرعياً، وداخلاً في دين الرسول ﷺ وشرعاً من شرعه من غير حدّ و ضبط و حصر، فمع أنه لمكّه لا يخلو عن حزاة ظاهرة يلزم أن لا يكون المعاملات و عقودها على النهج المقررة في الفقه، و المسلم عند الفقهاء من انحصارها شرعاً في البيع و الصلح و الهبة و الإجارة، و غيرها من المعاملات المعهودة المضبوطة المعروفة المثبتة في كتب الفقه بل يلزم عدم الانضباط شرعاً في المعاملات أصلاً ورأساً، و عدم الانحصار في كفيته، و نحو ذلك مطلقاً، و إن بنى على أنه خرج ما خرج بالاجماع و النص، وبقى الباقي لزم التخصيص الذي لا يرضى به المحققون لخروج الأكثر بل الباقي في جنب الخارج في غاية القلة بمنزلة العدم وإن بنى على أن المراد العقود المتحققّة الموجودة المتداولة في ذلك الزمان بشكل الاستدلال لأنه فرع ثبوت التداول و التعارف .

وأما قوله «المؤمنون عند شروطهم» فالأمر فيه أشكل، ولذا صرح المحققون بأنه محمول على الاستحباب، و إن كان بعضهم يستدلّ به، والظاهر أنه غفلة منه أو الغرض التأييد، ومع هذا يشكل رفع اليد عن الاستدلال بالآية لأن المدار في تصحيح كثير من المعاملات بل كلّ المعاملات عليه، ويمكن أن يقال: المراد العقود المتحققّة الموجودة في ذلك الزمان، وأنه لا شك في كون ماهية البيع و الصلح و الهبة، و غيرها ممّا ضبط في الفقه كانت متحققّة في ذلك الزمان و متداولة معروفة و الأشكال عند الفقيه إن تهاو في الحكم بصحتها شرعاً، وأن لها شرطاً شرعياً للصحة أم لا فيتمسك في الحكم بصحتها بالآية، وكذا بعدم شرط للصحة إلا أن يثبت من الدليل الشرعي، وأما الصحة فلأمر بوجود الوفاء فلولم تكن صحيحة شرعية لما أمر بوجود الوفاء لأنه ظاهر في الامضاء و التقرير، وأما عدم الشرط لها فللمعوم و الاطلاق لكن بشكل الاستدلال بها على

العقود الجائزة مثل الشركة والمضاربة وغيرهما لعدم وجوب الوفاء جزماً إلا أن يجعل المراد وجوب الوفاء بمقتضاها في موضع ثبت المقتضى لافي موضع لم يثبت ، وكذا لا يمكن الاستدلال بها على صحة العقد الذي لا يمكن للعاقد الوفاء بمضمونه إن ليس شيء يتأني للعاقد الوفاء به مثل عقد الولي على بنته الرضيعة متعة يوماً أو مثله لعدم تأني تمتع بها ، ولا نمر آخر يتأني للعاقد الوفاء به ، والخروج عن عهده .

وأما الثمرات التي تكون فرع ثبوت صحته ومشروطة بها مثل حلية النظر إلى أمها فلا يمكن الاستدلال عليها للزوم الدور مع أنها ليست بيد الولي ، ولا من الأحكام التكليفية حتى يقال : يجب على الولي الوفاء بها قطعاً بل من الأحكام الوضعية القهرية شرعاً مع أن النظر إلى الأم ليس بيد الولي قطعاً إن كان حلالاً فحلال ، وإلا فلا من غير مدخلية للولي أصلاً بل الأم أولى بالخطاب بكشف الوجه للمتمتع بها من الولي مع أنها أيضاً ليس باختيارها حلية النظر وحرمة مع أنها ليست بطرف للعقد قطعاً ، وقد كتبنا رسالة مبسوبة في هذا .

ومما ذكر ظهر أنه لا يمكن الاستدلال بها وبنظائرها على صحة عقود الصبيان ومعاملاتهم كما فعله بعض المحققين غفلة لعدم وجوب شيء عليهم وعدم خطابهم بالواجبات بل يشكل الاستدلال بآية « أحل الله البيع » أيضاً للسياق حيث قال : و حرّم الربا مع أن الإحلال أيضاً ظاهر في كونه بالنسبة إلى من هو قابل لأن يحرّم عليه الشيء . فتأمل جدا مع أنه مطلق والمطلق ينصرف إلى الأفراد الغالبة . فتأمل

ملاحظة :

اعلم أنهم اتفقوا على أن الجمع المعروف باللام يفيد العموم كما اتفقوا على أن العقد هو العهد الموثق ، وعلى هذا فلا ريب أن الآية الكريمة تدل على وجوب الوفاء بكل عهد موثق ، والظاهر أن المراد بتوثيق العهد هو شدّه بالإيجاب والقبول أو الصفق باليد أو الضرب بالخشب وأمثالها ، ويكون غير الموثق هو الوعد المجرد عن هذه ، وهذا لا يجب الوفاء به ، وإن كان الوفاء به أحسن .

ثم إن العقد قد يعتبر بين العباد أنفسهم ، وقد يعتبر بينهم وبين الله - عز وجل -

فائدة :

الواجب الذي له أجزاء إذا كان بعض أجزائه غير ممكن الحصول أو حصوله في غاية المشقة بحيث يستلزم الحرج فهل يسقط وجوبه بالمرة إلا أن يدلّ الدليل على وجوب الاتيان بما بقى مثل وضوء الأقطع وغيره مما دلّ الاجماع أو الاستصحاب أو النص

→ أو بينهم وبين الوالى ، والآية الكريمة تدلّ على وجوب الوفاء بكلّ ذلك ، ولم تخصص بقسم منها ، وحينئذ فتعم الآية المباركة العقود الشرعية الفقهية ، والعقود التى عقدها الله على عباده ، والعقد الذى يقع بين الوالى والرعية بالبيعة ، ويجب على المؤمنين الوفاء بكلّها والمصنف لم ينكر ذلك ، وإنما استشكل في جواز الاستدلال بالآية المباركة من جهة أنّ العقود إن بنى أنّها بالمعنى اللغوى ، وأتته يجب على الذين آمنوا الوفاء بكلّ عقد يعقدونه بينهم . فحينئذ تكون الآية المباركة مخصصة بالأكثر لا نأعلم أنه لا يجب الوفاء بأكثر العقود لأنّ أكثر العقود إما جائزة أو باطلة وإن بنى على أن المراد بالعقود هي العقود المتعارفة المتداولة في ذلك الزمان فيشكل الاستدلال بها لأنّه فرع ثبوت التعارف والتداول . هذا خلاصة ما استشكله الماتن في هذا المقام .

وفيه أننا نختار المبنى الأوّل ونبنى على أنّ العقود في الآية الكريمة أريد بها المعنى اللغوى . فنقول : إنّ الأفراد الخارجة عنها ليست بأكثر مما بقى لها لأنّ العقود بهذا المعنى كما تشمل العقود المتداولة الخلقية كذلك تشمل الموائيق الخالقية والمواجب الشرعية الالهية . قال في الصافي في تفسير هذه الآية الكريمة « والعقد العهد الموثق ويشمل ههنا كلّ ما عقد الله على عباده وألزمه إيمانهم من الايمان به ، وبملائكته وكتبه ورسله وأوصياء رسله ، وتحليل حلاله ، وتحريم حرامه ، والاتيان بفرائضه وسننه ، ورعاية حدوده ، وأوامره ونواهيه ، وكلّ ما يعقده المؤمنون على أنفسهم لله ، وفيما بينهم من عقود الأمانات والمعاملات الغير المحظورة ، وقال في الكشاف : وهى عقود الله التى عقدها على عباده وألزمها إيمانهم من مواجب التكليف ، بل قد يقتضى ذلك سياق هذه الجملة بقوله : أحلت لكم . الخ . فلولا عموم الآية لمواجب →

على وجوبه أو يجب الاتيان بمابقى إلا أن يدل دليل على عدم وجوبه مثل الصلاة بالقياس إلى الركعات وما مثلها من الأجزاء ، وكذا الصوم وأمثالهما من الواجبات التي وقع الإجماع أو دليل آخر على عدم مشروعية بعضها منفرداً مطلقاً ظاهر كثير من فقهائنا الثاني لقول النبي ﷺ «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم» ولقوله ﷺ «الميسور لا يسقط بالمعسور» ، وقوله ﷺ « ما لا يدرك كله لا يترك كله» ، والأخبار الثلاثة يذكرها الفقهاء في كتبهم الاستدلالية على وجه القبول ، وعدم الطعن

→ التكليف لم يكن بين الجملتين من تناسب ، وعلى هذا فلا ريب أن الخارج من عموم الآية ليس بالأكثر من الباقي لها .

ولنا أن نختار المبنى الثاني ونقول : إن التخصيص بالأكثر على فرض لزومه لامانع منه إذ اقتضت الحكمة ذلك كما إذا كانت الحكمة مقتضية لوجوب الاكرام، وكان الفسق الغالب على أكثر أفراد الانسان مانعاً عن ذلك . فقال الشارع : اكرم كل انسان إلا الفساق منهم فأى حزازة في ذلك ، وقد اختار عدّة من الأعلام كالسيد المرتضى ، والشيخ ، وابن زهرة جوازه إلى أن يبقى للعام واحد ، و الأكثر ومنهم المحقق وإن ذهبوا إلى عدم جواز ذلك فيعمال يبق للعام ما يقرب من مدلوله ، ولكن الظاهر أن عدم تجويزهم ذلك إنما كان لزعمهم كون العام المخصص مجازاً في الباقي ، وقد ظهر اليوم أن التخصيص لا يوجب تجوّزاً في العام لأن العام بحسب الارادة الاستعمالية لا يراد به إلا العموم ، وأن التخصيص حقيقته إخراج الخاص عن حكم العام بحسب الارادة الجدّية من دون تصرف في معنى اللفظ في مرحلة الاستعمال كما حقق في محله ، وعلى هذا فلا إشكال في جواز التمسك للعام المخصص بالأكثر إذا كان صادرًا من الحكيم ، والاشكال عليه يكون إشكالاً على الحكيم - سبحانه وتعالى - نعم مثل قول القائل: أكلت كل زمانة في البستان ، وفيه آلاف منها وقد أكل رمانة أو ثلاثة ، لا يصد عن الحكيم لعدم وجود الحكمة فيه بوجه ، وأمّا قوله «أدوفوا بالعقود» فقد صدر عن الحكيم ، وخصّص بما خصّص فيؤخذ بما خصّص به ويتمسك بعمومه بالنسبة -

في السند أصلاً ، و نقلت في الفوائى عنهم عليهم السلام و مشهورة فى السنة جميع المسلمين يذكر ونهاو يتمسكون بها فى محاوراتهم ومعاملاتهم من غير تكبير مع جريان الاستصحاب فى كثير منها بل جلها لولم نقل كلها . فتأمل .

وظاهر بعضهم الأزل لأن الواجب هو المجموع من حيث المجموع ، ومابقى ليس هو المجموع من حيث المجموع ، فلاوجه للحكم بوجوبه مع أن الأصل برائة الذمة .

→ إلى الباقى له بعد التخصيص بلا إشكال .

وأما قوله تعالى «أوفوا بالعقود» . فقد صدر عن الحكيم تعالى شأنه ، وخصص بما خصص ، ولاجرم أنه يتمسك بمقتضاه بعد التخصيص .

نعم يمكن أن يقال : إن سياق هذه الجملة بقوله تعالى بعدها «أحللت لكم» يكون قرينة على أن المراد بالعقود التي يجب الوفاء بها هي العقود والمواثيق الإلهية لا العقود المتداولة بين العباد ، فتأمل .

ثم إن هذه الآية المباركة بمفهومها المطابقى إنما تدل على لزوم العقد وعدم جواز نقضه وبمفهومها الالتزامى على صحته لأن لزوم العقد لاشك أنه فرع صحته و باطلاقها على عدم اشتراطه بشيء إلا ما دلّ الدليل الخاص على الاشتراط به ، ولا فرق فى ذلك كله بين عقد الكامل نفسه ، وبين عقد الوكيل ، والولى على القاصر لأنّ الولى من حيث كونه ولياً يقوم مقام الموكل عليه فكما أن البالغ العاقل إذا عقد لنفسه عقداً يجب عليه الوفاء به واقباض المبيع مثلاً . فكذلك الولى يجب عليه الوفاء بالعقد الذى أوقعه ولاية من طرف القاصر .

هذا تمام الكلام من حيث التمسك بالآية المباركة على لزوم العقد وصحته ، وأما التمسك بحديث المؤمنون عند شروطهم فإن غير واحد من الفقهاء - رضوان الله عليهم - ومنهم المحقق الأردبيلي - قدس سره - قد استدلكوا به على لزوم العقد ، ولكن الشيخ المحقق الأنصارى - قدس سره - قد ناقش فى مكاسبه فى صدق الشرط على الالتزامات الابتدائية . وقال : «المتبادر عرفاً هو الالتزام التابع» وأنا أقول : وعلى فرض ←

وأما الأخبار فيطمئن في سندها وربما يطمئن في الدلالة بأن البعض ليس من المأمور به، وكذا الكلام في الخبرين الأخيرين، ويحمل الكلام [الكلّ خ] على ما إذا كان المطلوب متعدداً والمتعدّد كلّ واحد واحد مطلوباً ولاشك في أن الاحتياط في الثاني لو لم نقل برجحانه بحسب الفتوى ، و الظاهر عدم جريان هذه القاعدة في الأجزاء العقلية لاتحادها في الخارج، وبساطتها ، وكون التعدّد في ظرف تحليل العقل وكون وجود أحدهما عين وجود الآخر، وربما قيل بجريانها فيها أيضاً ، ولعله لا يخلو من الاحتياط . فتأمل .

فائدة :

الواو لا تفيد الترتيب على المشهور ، والأقوى كما حقق في محله ، وقيل :

→ صدق الشرط على الالتزام الابتدائي أيضاً. فلا إشكال في أن المتبادر منه هو الالتزام بفعل شيء مثل التملك ، والاجارة ، والخيطة ، والكتابة خارجاً لا العقد عليها فعلاً . وهل ترى أن انشاء البيع والنكاح يصدق عليه الشرط ؟ وحينئذ فمن العجبا استدلالهم به على لزوم العقود ؟

ملاحظة :

أقول: إذا ثبت جزئية شيء لمركب وتعذر هذا الجزء على المكلف. فلا إشكال. حينئذ في سقوط الأمر بالكلّ بداهة تعذر الكلّ بتعذر أحد أجزائه ، وهذا ممّا لا كلام عليه وإنما الكلام في بقاء بقية الأجزاء المقدورة على وجوبها ، وقد اختلف أنظار الأعلام في ذلك .

وحق القول أن يقال: إن ثبت أن جزئية الجزء المتعذر تكون على وجه تعدد المطلوب فحينئذ لا إشكال في بقاء الأجزاء المقدورة على وجوبها كما هو واضح ، وإن ثبت أنها على وجه وحدة المطلوب. فلا إشكال أيضاً في عدم بقاء الأجزاء المقدورة على وجوبها كما هو واضح أيضاً .

وإنما الإشكال في الحكم بوجوب الأجزاء المقدورة إذا ثبت جزئية الشيء ←

بإفادتها وليس بشيء، وأما الترتيب الذكرى فرمابقيل بإفادته الترتيب شرعاً وبحسب الحكم الشرعى، وربما كان نظره إلى أن الفاعل المختار لا يختار بغير مرجح. فإذا كان شرعاً فالمرجح يكون شرعياً.

وفيه نظر ظاهر لأنه لا بد من تقديم و تأخير على أى تقدير. فاختيار صورة ربما يكون من جهة كونها أحداً فراد المخير والترجيح في الاختيار يكفي كونه بمرجح ما أى مرجح يكون ولا يتوقف على كونه حكماً شرعياً، وإن كان الفاعل هو الشارع

→ المتعذر للمركب في الجملة، ولم يثبت أنها على أى الوجهين.

و الحق أن مقتضى القاعدة فيها مع صرف النظر عن الاستصحاب وأخبار الباب هي البرائة من وجوب البقية.

وأما بالنظر إليهما فالظاهر عدم جريان الاستصحاب هنا لأن المستصحب إن كان الوجوب المقدمى الغيرى للميسور أو وجوبه النفسى الضمنى فهما مقطوع الارتفاع ضرورة أن الوجوب المقدمى الغيرى و الوجوب النفسى الضمنى كليهما يتبعان وجوب الكل. فإذا اتقى وجوب الكل بتعذره فلا جرم أن الذى يتبعه ينتفى أيضاً.

وإن كان المستصحب الوجوب الكلى أعنى الجامع بين المقدمى الغيرى أو النفسى الضمنى، وغيرهما فاستصحابه يكون من القسم الثالث من استصحاب الكلى الذى حقق في الأصول عدم حجتيته.

ثم إن أكثر الفقهاء خصوا جريان الاستصحاب على القول بجريانه في هذا المقام بمورد العجز الطارى في أثناء الوقت دون العجز السابق والمقارن، وقالوا: إن المكلف في غير العجز الطارى لا يتيقن بتحقيق التكليف حتى يستصعبه بعد العجز، وقد تصدى المحقق الأستاذ النائينى تبعاً للشيخ الأعظم الأنصارى - قدس سرهما - لتصحیح الاستصحاب في مورد العجز المقارن مدعياً أن المستصحب ليس هو الوجوب الجزئى المتوقف وجوده على وجود الموضوع له خارجاً بل المستصحب هو الوجوب الكلى الذى ←

إذ لا يلزم أن يكون كل ترجيح منه بمرجح شرعى يكون حكماً شرعياً مع أن طريقة مكالماتهم ومحاوراته ومخاطباته مع المكلفين بطريقة العرف واللغة كما ذكرنا فى الفوائد وأهل العرف لا يفهمون ذلك كما أن اللغة أيضاً لا تقتضى ذلك . فكيف يكتب فى الايصال و الابلاغ والبيان ، وإتمام الحجّة عليهم بما ذكر مع أنه شيء لا يعرفه العلماء والبلغاء . فكيف عامة المكلفين نعم ورد فى غير واحد من الأخبار المعتبرة المفتى بها بمضمونها الحجّة عند الأصحاب أنهم قالوا : ابدء بما بدئه الله مشيرين إلى ما بدئه الله به فى القرآن وإن ورد ذلك فى مواضع خاصة مثل الوضوء والصفاء والمرودة على ما هو بيالى أو غير ذلك إلا أنه تحقق أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل . فيظهر من هذا أن القاعدة فى الترتيب الذكرى الذى هو فى القرآن أن يترتب بحسب الحكم الشرعى ،

→ يتوقف وجوده على فرض وجود الموضوع، وفرض وجود الموضوع لا يتوقف على فرض تمكن المكلف من الجزء فى أول الوقت ، وطر والعجز بعد انقضاء مقدار من الوقت فإن المفروض أن التمكن من الجزء المتمتدّر ليس من مقومات الموضوع ، وإلا لم يجرى الاستصحاب رأساً فالذى يحتاج إليه فى المقام هو فرض دخول الوقت مع كون المكلف واجداً لشرائط التكليف فيستصحب وجوب بقية الأجزاء عند تعذر البعض ولو فى أول الوقت .

وفيه أن الاستصحاب فى هذا المقام لا معنى له إلا الاستصحاب الحكم الجزئى المتوقف على تحقق جميع الشرائط خارجاً ولا شك أن الحكم الجزئى إذا لم يتحقق خارجاً فقد أحد شرائطه لا يتحقق موضوع الاستصحاب ، وعلى هذا فالحق ما عليه الأكثر من أن الاستصحاب على فرض جريانه فى المقام يختص بمورد العجز الطارى بعد الوقت .

هذا خلاصة الكلام فى هذا المقام بالنظر إلى الاستصحاب، وأما بالنظر إلى الأخبار المذكورة فى المتن فهى ضعفاً لا تصلح للاستناد ، ولم يعلم استناد المشهور من قدهاء الأصحاب إليها حتى يحكم بجبر ضعفها بمعلمهم بها .

ويؤيده أن في القرآن إشارات للذكياء الحذاق . فتأمل ☞ .

(١٤) فائدة :

قد ذكرنا في الفوائد أن العبادات توقيفية لعدم معرفة ماهيتها إلا من نص الشارع أو فعله و ذكرنا أيضاً أن بيانها إذا كان بذكر أجزائها لا يكون الألفاظ الدالة على الأجزاء توقيفياً بل يرجع فيها إلى العرف اللغة لعدم الاجمال فيها وعدم الجهل بمعانيها وانصراف الذهن منها إلى معانيها وفهمها منها . فعلى هذا لو كان التكليف بعبادة أولاً وبالذات تكليماً وخطاباً بالانتيان بأجزائها لا يكون فيها حينئذ إجمال كلما يفهم من الأجزاء بحسب العرف يكون مكلفاً به ، والأصل عدم زيادة جزء أو شرط إلا أن يثبت ويكون حال هذه العبادات حال المعاملات كما قال صاحب المدارك هذا المعنى في الوضوء بأن الله تعالى أمر بغسل اليدين والوجه ومسح الرأس والرجلين كيف كان الغسل والمسح . فلا إجمال أصلاً فما يثبت من دليل اعتباره مثل الترتيب والمواالات والنية ، وغير ذلك نقول به ، وما لا يثبت فلا أصل عدمه . فلاحاجة إلى بيان فعلى أو قولى كما هو الحال في العبادات لكن غير خفى أن سورة المائدة آخر سور القرآن نزولا والوضوء كان في أول الشريعة واجباً . فلا يكون إنشاء التكليف بالوضوء من هذه الآية ، وليست بياناً لماهيته لأنهم كانوا في ذلك الزمان يعرفونها ولأن البيان لا بد أن يكون وافياً محيطاً بجميع المبين والآية ليست كذلك قطعاً . فتأمل ☞ .

☞ ملاحظة:

أقول : الواو لمطلق الجمع باجماع أهل اللغة والأدب ، ولم يخالفهم في ذلك إلا الفراء ، والوجوه الاعتبارية التي ذكره الماتن - قدس سره - لا فادته الترتيب لا اعتبار بها ، والأخبار التي ذكرها المصنّف لم نجد ، ولا بد أن نلاحظها حتى نرى ونتحقق سندها ودالاتها . فنتبعوها .

☞ ملاحظة :

أقول : هذه المسئلة هي المسئلة عند الأصوليين بمسئلة الأقل والأكثر ، وهي معركة ←

فائدة :

لأننا نأمل لأحد من الفقهاء فى أن شغل الذمة إذا كان يقينياً فلا بد من البرائة
اليقينية وأدلتة متعددة تامة كما ذكرنا فى الفوائد نعم ربما يكتفون فى تحصيل البرائة
بالظن الاجتهادى الحاصل بجميع شرائط الاجتهاد بناء على حصول اليقين منه لأن
المجتهد يجعله صغرى و هو يقينى وجدانى يقول : هذا ما حصل به ظنى وله كبرى
يقينية : وهى أن كلما حصل به ظنى فهو حكم الله يقينياً فى حقى و حق مقلدى ،
وقد أثبتنا الكبرى فى الفوائد فالنتيجة يقينية وربما يتمسك بعضهم بأصل البرائة

→ الآراء بين المحققين ، ولهم فيها ثلاثة أقوال : الأول : جريان البرائة فيها عقلاً ونقلًا
وهو مختار الشيخ الأظم الأنصارى وقد تبعه فيه أعظم من المحققين منهم المحقق
الأستاذ الحائرى اليزدى - قدس سره - الثانى : عدم جريان البرائة فيها لعقلاً ولا
نقلًا ، وهذا قول ضعيف لا يعاب به ، والثالث : التفصيل بين البرائة العقلية و الشرعية ،
وهو مختار المحقق الخراسانى - قدس سره - .

والحق هو ما اختاره الشيخ - قدس سره - من جريان البرائة فيها عقلاً ونقلًا
وذلك لأن الأقل معلوم الوجوب ، و قد بين الشارع وجوبه ، والزائد على الأقل
مشكوك الوجوب ، ولم يبين الشارع وجوبه . فقاعدة قبح العقاب بلا بيان تجرى فيها
بلا كلام ، والعلم الاجمالى بوجوب الأقل أو الأكثر ينحل إلى العلم التفصيلى بوجوب
الأقل و الشك البدوى فى الزائد عليه ، و قد استشكل المحقق الخراسانى - قدس
سره - فى هذا البيان فى الكفاية . فقال : وتوهم انحلاله إلى العلم بوجوب الأقل
تفصيلاً و الشك فى وجوب الأكثر بدأ ضرورة لزوم الاثبات بالأقل لنفسه شرعاً أو
لغيره كذلك أو عقلاً ، وممه لا يوجب تنجزه لو كان متعلقاً بالأكثر فاسد قطعاً لاستلزام
الانحلال المحال بدهاءة توقف لزوم الأقل فعلاً إما لنفسه أو لغيره على تنجز التكليف
مطلقاً ، ولو كان متعلقاً بالأكثر . فلو كان لزومه كذلك مستلزماً لعدم تنجزه إلا إذا
كان متعلقاً بالأقل كان خلفاً مع أنه يلزم من وجوده عدمه لاستلزامه عدم تنجز التكليف ←

لأنه محصل لليقين بالبرائة بل لأنه لا يحصل اليقين باشتغال الذمة بما نفوه بالأصل بناء على أن القدر الذي ثبت اشتغال الذمة يقيناً هو الذي يثبت بالاجماع والنص و أزيد من ذلك لم يثبت اشتغال الذمة أصلاً ، و الأصل برائة الذمة فالقدر الذي تيقنوا اشتغال الذمة به يحكمون بوجود تحصيل البرائة اليقينية له و القدر الذي لا يحكمون بتحصيل البرائة له يحكمون بعدم اشتغال الذمة به أصلاً إِمَّا بناء على أن

→ على كل حال المستلزم لعدم لزوم الأقل مطلقا المستلزم لعدم الانحلال ، و ما يلزم من وجوده عدمه محال .

وفيه أن لزوم الأقل فعلاً لا يتوقف على تنجز التكليف مطلقاً ، ولو كان متعلقاً بالأكثر بل على فعلية التكليف مطلقاً ، ولو كان متعلقاً بالأكثر ، و المفروض فعليته كذلك ، و الخلف إنما يحصل إذا كان لزوم الأقل متوقفاً على تنجز التكليف على كل حال ، و في عين الحال سبباً لعدم تنجز التكليف إلا إذا كان متعلقاً بالأقل . أو كان لزوم الأقل متوقفاً على فعلية التكليف على كل حال ، و في عين الحال كان سبباً لعدم فعلية التكليف إلا إذا كان متعلقاً بالأقل ، و لكن الأمر ليس على هذا الوجه و لا على ذلك بل لزوم الأقل فعلاً متوقف على فعلية التكليف على كل حال ، و هو يوجب عدم تنجزه إلا إذا كان متعلقاً بالأقل ، و لا يلزم هذا خلف و لا خلاف .

و من ذلك يظهر أنه لا يلزم من وجود الانحلال عدمه بداهة أن لزوم الأقل فعلاً على كل حال يوجب انحلال العلم الاجمالي بوجود الأقل أو الأكثر إلى العلم التفصيلي بوجود الأقل فعلاً على كل حال ، و الشك البدوي في وجود الأكثر فينتج عدم تنجز التكليف إلا إذا كان متعلقاً بالأقل و لكن عدم تنجز التكليف على كل حال لا يوجب عدم لزوم الأقل فعلاً حتى ينتفى الانحلال . و المحقق الغراساني - طاب ثراه - قد خلط بين انحلال التكليف في مرحلة الفعلية و التنجز فوقه في إشكال الخلف ، و في إشكال استلزام الشيء عدمه .

فإن قلت : أليس الضابط في انحلال العلم الاجمالي هو حصول العلم التفصيلي ←

التكليف بتلك العبادة ثبت أولاً وبالذات بالأمر بالاتبان بأجزائها منفصلة كما نقلناه فى الفائدة السابقة أولاً ثمهم يقولون بجرىان أصل البرائة فى الماهية المجملة أيضاً إذا ثبت قدرمنها بالاجماع و النص ، و أنه لا يتمحقق التكليف بالمجمل أصلاً بل التكليف إنمابكون بالمبين خاصة كما نقلناه عنهم فى الفوائد الحائرية ، و ذكرنا أنه خلاف ما ذهب إليه الأكثر ، و ذكرنا دليل الأكثر ، و من هذا توهم بعض أن القاعدة المذكورة هى أن شغل الذمة اليقيني يستدعى برائة اليقينية ليست مسلمة عند الكل ، و ليست كما توهم كما لا يخفى على المطلع المتأمل .

— فى طرف منه بالوجوب الفعلى الذى بوجوب مخالفته العقوبة . فهذا الضابط إن صح فى المقام ليس الأمر كذلك لأن وجوب الأقل لو كان غيرتاً فإنه لا يوجب مخالفته العقوبة لما ثبت فى محله أن مخالفة الوجوب الغيرى لا يوجب العقوبة عليها .

قلت: كلاً ليس الضابط ذلك بل الضابط فيه هو حصول العلم التفصيلى بالوجوب الفعلى فى طرف والشك البدوى فى الطرف الآخر . فإذا حصل للمكلف هذا العلم والشك . فإن علمه هذا التفصيلى يكون سبباً لتنجز التكليف المعلوم به ، و يصير ميرراً للعقوبة على مخالفته إن كان المعلوم وجوباً نفسياً و يكون شكه فى الطرف الآخر موضوعاً للبرائة العقلية و الشرعية على أن المعلوم التفصيلى هو وجوب الأقل نفساً إما استقلالاً و إما ضمناً .

• ملاحظة :

أقول: لا اشكال فى أن الاشتغال اليقيني يقتضى البرائة اليقينية عقلاً كما لا اشكال أيضاً فى أن الحججة الشرعية يقوم مقام اليقين فى مقامى الاشتغال و البرائة . فإذا قام الخبر الموثوق الصدور أو خبر الثقة على وجوب شىء فإنه يثبت به الاشتغال كما يثبت باليقين ، و إذا اقتضى قاعدتنا التجاوز و الفراغ البرائة عن التكليف برأت ذمة المكلف عن التكليف كما إذا علم بها .

ثم إن الحججة الشرعية التى تقوم مقام اليقين فى مقام الاشتغال و البرائة إنمابكون

تكون حججة بملاك إفادتها الظن النوعى و لا بدور حجيتها مدار حصول الظن الشخصى —

فائدة :

فرق بين الاحتياط عند المجتهدين، ووجوب تحصيل البرائة اليقينية لأن الاحتياط عندهم من المستحبات وأنه إنما يكون إذا حصل ظن اجتهادي بكفاية شيء إلا أن الأوثق شيء آخر مثل أن ترجح عندهم أن الظن في الركعتين الأولين مثلا يكفي وصحيح إلا أن بعض الفقهاء يقولون بعدم جواز التعويل عليه فيها ويظهر ذلك من بعض الأخبار، وإن كان الأظهر عندهم الكفاية يحكمون بحسن الاحتياط بأعادة تلك الصلاة، و أيضاً الأصل برائة الذمة من تكليف حتى يثبت بدليل تام شرعي لكن ربما يرون أن بعض الأدلة الناقصة يقتضي تكليفاً أو يظهر من دليل احتمال تكليف أو الدليل الدال على التكليف معارض بما يقاومه، و يحكمون بحسن الاحتياط بارتكاب ذلك التكليف، وفس على ذلك، و الاحتياط يحكم به العقل وورد به النقل مثل قولهم: «احتط لدينك بما شئت»، وقوله عَلَيْكَ «دع ما يربك إلى ما لا يربك»، وكون الأمر به للاستحباب من جهة معارضة الأخبار والأدلة، وحقق في محله نعم الأخباريون بعضهم يحكمون

→ بها للمجتهد مثلاً. فما ذكره الماتن - قدس سره - من الاكتفاء بالظن الاجتهادي في تحصيل البرائة «لأن المجتهد يجعله صغرى هو يقيني وجداني يقول: هذا ما حصل به ظنّي، وله كبرى يقينية وهو كل ما حصل به ظنّي فهو حكم الله تعالى يقيناً في حقّي وحق مقلدي ممنوع صغرى وكبرى: أما الصغرى. فلأن ظن المجتهد وغير المجتهد لا اعتبار له في استنباط الأحكام، وإنما الاعتبار في ذلك لهم بالطرق والأمارات الشرعية، وظواهر الكتاب والسنة، وأما الكبرى فلأن الأحكام الشرعية إنما وضعت لموضوعاتها الخاصة لا لما ظن المجتهد أنه حكم الله. فكيف يقول المجتهد كل ما حصل به ظنّي فهو حكم الله، وهذه العبارة ينبغي أن تصدر من أهل التصويب لامن هذا الأستاذ الكبير دائرة على السنة المصوبة، وإنما يصح هذا التعبير على أصولهم لاعلى أصول المخطئة. فإن قلت: فلعل الماتن - قدس سره - أراد بظن المجتهد آرائه الفقهية وما يستظهره من الأدلة الشرعية.

قلت: نعم لا ريب في أن مراده به ذلك ولكن الكلام في أن رأي المجتهد لا يكون ←

بوجوب الاحتياط في بعض الموارد كما أشرنا في الفوائد ، والمجتهدون ربما يقولون يجب الاحتياط لكن مرادهم في المواضع التي لم يتحقق ظن اجتهادي مستجمع لشرائط الاجتهاد . فربما يقولون في الموضوع الذي وقع الاجماع على وجوبه مثل الركعات الاحتياط في الشك في الصلوة ، وليس هذا على قاعدتهم لأنه واجب بالأصالة لأنه يفعل احتياطاً ، ويظهر الحال في سابقه * .

فائدة :

الأمر لا يدل على الفور ، ولا على التراخي كما لا يدل على الوقت إجماعاً . ثم إن كان قرينة على أن المطلوب فوري فبفوات الفور يفوت المطلوب ، ولا يمكن التمسك بقولهم : الميسور لا يسقط بالمعسور ، وغيره كما عرفت نعم إن ظهر من الدليل أن الفور مطلوب زايد على نفس الطبيعة فبفواته لا يفوت مطلوبة الطبيعة ، وإن احتمل الأمرين .

→ حجة له ومقلديه إلا إذا كان على وجه العلم واليقين دون ما كان على وجه الظن والتخمين فإن الظن لا يعنى من الحق شيئاً ، ولا يجوز للفتوى بالأراء الظنية لأن الشارع قد نهى عن ذلك في الكتاب والسنة ، والمحقق الماتن لا ينكر ذلك ، ولكنه يرى انسداد باب العلم في هذه الأزمنة ، وأن ظن المجتهد خرج عن عموم النهي عن العمل بالظن ، وعن عموم النهي عن الفتوى بغير علم لمكان الانسداد ، وقدمضى الكلام منّا على ما زعمه في ملاحظتنا على الفائدة السابعة والتاسعة من فوائده القديمة فراجع .

ملاحظة :

أقول : إن المجتهدين قسموا الشك في الكتب الأصولية إلى الشك في التكليف والشك في المكلف به فأوجبوا الاحتياط بتحصيل البرائة اليقينية في الثاني دون الأول وقالوا : إن مقتضى القاعدة في مورد الشك في التكليف إذالم يكن مقروراً بالعلم الاجمالي ولكن بعد الفحص التام وعدم الظفر بالبيان هي البرائة لقاعدة قبح العقاب بلا بيان عقلاً ولم يخالفهم مغالوهم الأخباريون في ذلك إلا في الشبهات التحريمية الحكمية ، ولكنهم استدكروا على ما ذهبوا إليه بما لو تمّ لهم الشبهات كلها من الموضوعية والحكمية والوجوبية ←

فالأصل عدم تعدد المطلوب ، والأحوط البناء على التعدد وكذا الكلام في الوقت ولذا اخترنا أن القضاء بفرض جديد كما اختاره المحققون منألا أنه تابع للأداء لكن قد عرفت أن هذا فيما إذا ظهر كون المطلوب مقيداً بالوقت ، وأما إذا ظهر كون الوقت زيادة للمطلوب فالحق مع من يقول بأن القضاء تابع للأداء ، وأما إذا احتمل الأمرين فقد عرفت حاله ثم لا يخفى أنه على أي تقدير سواء قلنا: إن القضاء بفرض جديد وأنه تابع للأداء لابد من تحقق الفوت حتى يتحقق القضاء ويحكم بأنه قضاء لأن القضاء تدارك ما فات . فإن لم يتحقق فوت أصلاً بوجه من الوجود يكون الواجب فرضاً جديداً ابتدائياً كصلوة الظهر، وغيرها فإنها ليست بقضاء بالنسبة إلى ما قبل الوقت قطعاً وإجماعاً ، ومن هذا يحكمون بأن من لم يدرك من أول الوقت بمقدار الصلاة ومقدّماتها ثم فاتته لم يجب القضاء بالنسبة إليه لعدم تحقق الفوت ، وربما يفرقون بين شرائط التكليف مثل دخول الوقت والبلوغ والعقل ، و موانع تحقق المكلف به في الخارج مثل النوم والسيان ، وغيرها من أسباب عدم التمكن والقدرة ، والفرق بين المقامين خفي في بعض المقامات مثل عدم التمكن من الطهور ، وهل هو ما نع من تحقق المطلوب في الخارج فيستحق الفوت من جهته ويتحقق وجوب القضاء من عموم

→ والتحريمية فيسئل عنهم : فلما ذا خصصتم وجوب الاحتياط بالشبهات الحكمية التحريمية وهلا أوجبتهم في كل الشبهات ؟ فلا يجدون لهذا السؤال جواباً مقتضياً . ثم إن الفريقين لا ينكروا أن للشارع أن ينصب طريقاً على حصول الامتثال ، وحينئذ يقوم الطريق الظني مقام القطع الطريقي ، ويكون الامتثال الظني بمنزلة الامتثال القطعي والبرائة الظنية كالبرائة اليقينية وهذا مثل الظن في الركعتين الأوليين والظن بالقبلة إذ لا إشكال أنه بعد اعتباره فيهما شرعاً يكون في مقام الامتثال كالقطع واليقين كما أن له أن يقبل الناقص بدلا عن الكامل أحياناً كما في مورد قاعدة التجاوز والفراغ وفي السهو والسيان بعد تجاوز محل التدارك في غير الأركان و مرجعه إلى رفع التكليف عن الجزء المنسى .

مادلّ على وجوب قضاء ما فات من الصلاة ، أو أن التمكّن من شرائط التكليف كالوقت ، وامانته فلا يتحقق الفوت حتّى نقول بوجود القضاء من العموم المذكور ، ويظهر من كلام بعض الفقهاء قوله بالأوّل ، و من بعض آخر قوله بالثاني ، ولعلّ الأوّل أظهر كما لا يخفى على المتدبّر.

و مثل الحيض لا يعلم أنّه مانع والشارع أسقط وجوب القضاء عنها في خصوص الصلاة تفضلاً أو عدمه شرط وأوجب قضاء الصوم تفضلاً ، وسمّاه قضاء مشاكلة أو أنّه بالنسبة إلى الصوم مانع جزماً ، ولا ثمره في هذا بعد ثبوت القضاء في الصوم نصّاً وإجماعاً دون الصلاة كذلك إلّا إذا أدركت من الوقت طاهرة بأقلّ من مقدار الصلاة ، و ما يتوقف عليه لكن الظاهر أنّه لا اشكال فيه أيضاً و أنّه يعتبر في وجوب القضاء ادراك مقدار الصلوة و ما يتوقف عليه طاهرة حتّى لا يكون قضاء حال الحيض ، و يكون قضاء حال الطهر . فيدخل في العموم . فتأمل جداً ، ومع ذلك ورد الأخبار في هذا الباب وليس المقام مقام تحقيقه . ❁

❁ ملاحظة:

أقول: نعم قد تقرّر في الأصول أن الأمر لا يبدل في ذاته لاعلى الفور ، و لاعلى التراخي ، و لاعلى التوقيت بل على طلب الطبيعة فحسب ، وحينئذ فلولم يكن في البين فرينة على إرادة الفور أو التوقيت يبقى المأمور به في ذمّة المأمور حتّى يأتي به ، و لا يجب عليه البدار إلى الامتثال .

ولكن شيخنا الأستاذ المحقق الحائري - قدس سره - كان يقول: إن الفورية وإن لم تكن مدلولاً لفظياً للأمر، و لا ملحوظة للأمر قيدياً للفعل إلّا أنّها من لوازم الأمر لأنّه تحريك و توجيه من المولى نحو الفعل المأمور به ، و يكون علّة تشريعية للفعل بمثابة العلّة التكوينية فكما أنّ العلّة التكوينية لا تنفك عن معلولها ، فكذلك العلّة التشريعية تقتضى عدم الانفكاك عن معلولها في الخارج .

وكان - قدس سره - يفرّع على ذلك أن الأمر بقضاء ما فات وإن لم يكن مقيماً بالفور لفظاً ولكن حيث لا يبدل على التراخي أيضاً . فلا بد أن يعامل العبد معه معاملة ←

فائدة :

قد ذكرنا في الفوائد أن القياس المنصوص العلة حجة مطلقاً لفهم العرف ، و كون البناء في الأخبار على مجاورات العرف ونفاهمهم ، وقال بعض المحققين بحجية

→ العلة التكوينية ، و يأتي بالعمل فوراً فوراً ، ولا يجوز له التأخير في امتثال الأمر ، و الاعتذار في ذلك بأن المولى لم يقيد مطلوبه بالفور أو الاعتذار بأن تقييد المطلوب بالفور كان مشكوكاً فيه ، والأصل اقتضى البرائة عنه . هذا خلاصة ما نقلت عنه . طاب نراه ومثواه . -

ولا يخفى عليك أن الفورية المستفادة من هذا الوجه لا تقتضى سقوط التكليف بالتراخي في الامتثال بل مقتضاه وجوب الامتثال فوراً ، ففوراً ، و بقاء التكليف على حاله حتى يأتي به المكلف لأن الاشتغال اليقيني يقتضى البرائة اليقينية عقلاً .

ثم إن هذا كله إذا لم تقم قرينة على إرادة الفور ، وأما إذا قامت القرينة على ذلك أودلّ الدليل على توقيت الحكم . فاللازم ملاحظة مقدار دلالة الدليل فإن كان مفاده الفور و التوقيت على نحو تعدد المطلوب . فلا إشكال في أن التكليف إذا لم يمثل فوراً ، وفي الوقت الخاص به ، فإنّه يبقى على ذمة المكلف حتى يأتي به ويكون أداءً لاقضاء ، وإن كان مفاده الفور أو التوقيت على وجه وحدة المطلوب . فلا إشكال أيضاً في أنه على فرض عدم الامتثال وانقضاء الوقت يفوت الواجب بفوات وقته ، ولا إشكال أيضاً في أن مقتضى القاعدة الأولية عدم وجوب القضاء على المكلف إلا أن يدلّ الدليل الخاص أو العام على وجوبها .

فإن قلت : أليس مقتضى الاستصحاب بقاء الفعل على وجوبه إلى خارج الوقت إلا أن يدلّ دليل على عدم وجوبه بعد الوقت .

قلت : حاشا وكلاً فإن وجوب الفعل المقيد بالزمان الخاص كيف يمكن أن يبقى بعد وقته حتى يحكم عليه بالبقاء بحكم الاستصحاب .

فإن قيل : نعم الوجوب الشخصي لاشبهته في انتفائه بانقضاء وقت العمل الواجب فيه ، ←

ما هو بمنزلة مثل الحكم بعدم الاعتناء بحال كثير الشك في الوضوء و غيره من الواجبات بسبب ماورد منهم ﷺ في حكم كثير الشك في الصلاة ولا تمودوا الخبيث من أنفسكم بنقض الصلاة فتطمعوه . فإن الشيطان خبيث معتاد لما ورد ، هذا و أمثال ذلك ، والحق أنه حجة إذا كان بحيث يفهم أهل العرف أو يكون المناط منقحاً ، و إلا فلا ، و أما إذا لم يصل إلى هذا الحد فهو يصلح لتأييد

→ ولكن الوجوب الكلي القائم في الوقت على وجوب الفعل فيه يمكن أن يكون ياقياً بحدوث وجوب القضاء بعد الوقت ، وحينئذ يستصحب ذلك .

قلت : هذا هو استحباب الكلي بالمعنى الثالث الذي لا نقول بحجتيته . ثم إن عدة من مشايخي العظام فصلوا تبعاً للشيخ الأعظم الأنصاري - قدس سرهم جميعاً - بين اعتبار الزمان قيداً للفعل و اعتباره ظرفاً له . فتمعنوا من جريان الاستصحاب على الاعتبار الأول و التزموا بجريانه على الاعتبار الثاني ، ولكن في اختلاف الاعتبارين غموض . فإن الزمان لا اشكال في أنه طرف للعمل . فإذا أمر المولى بايقاع العمل في زمان خاص على نحو وحدة المطلوب فلا جرم أنه اعتبر الزمان الخاص ظرفاً وقيداً للعمل المأمور به في اعتبار واحد نعم لو أمر بايقاع العمل في ذلك الزمان على نحو تعدد المطلوب لم يكن الوقت قيداً للعمل ، ولكن هذه الصورة خلاف مفروض مسألتنا لأن بقاء التكليف في هذه الصورة لا يحتاج إلى الاستصحاب كما بينا حكمها ، وليت شعري ما الذي أراه هؤلاء الأعظم من اختلاف اعتباره ظرفاً وقيداً . فهذا شيء لا أعقله أنا فلعل هذا لقصور عقلي عنه .

فإن قلت : فإن لم يمكن اثبات وجوب القضاء بعد الوقت بالاستصحاب فهل يوجد دليل على وجوب قضاء كل فريضة تفوت من المكلف أم لا دليل على ذلك ؟

قلت : أما الدليل على وجوب قضاء كل فريضة فاتت عن المكلف . فلم نقف عليه إلا النبوي «من فاتته فريضة فليقضها إذا ذكرها فذلك وقتها» و قدروى عنهم ﷺ أيضاً «من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته» و الأول منقول عن طرق العامة مرسل ، -

دليل شرعي و تقويته و ترجيحه إذا أفاد الظن والفقهاء ربما يجمعون القياس المفيد للظن مؤيداً مطلقاً و إن اتفقوا على عدم حجتيته و حرمة العمل به لا بأن يكون دليل الحكم و مستنده .

→ والثاني أيضاً لا يصلح للاستناد لارساله على أنه كما حكى عن الذخيرة غير ثابت ، وأنّ الظاهر أنه من طريق العامة .

☪ ملاحظة :

أقول : لا ينبغي الخلاف في حجّية القياس المنصوص العلة إذا كان العلة المنصوصة من قبيل الوسطة في الاثبات كقول المولى : اكرم زيداً لأنه عالم فيفهم منه أنّ وجوب إكرام زيد صغرى لكبرى وجوب إكرام العالم . ففى الكلام قياس منطقي مطوى هو أنّ زيداً عالم ، و كل عالم يجب إكرامه . فزيد يجب اكرامه ، و كذا إذا قال الشاعر : لا تشرب الخمر لأنه مسكر يفهم منه أنّ الخمر إنّما صار حراماً لأنه مصداق للمسكر الحرام ، و على هذا فلا اشكال في حجّية القياس المنصوص العلة إذا كانت العلة من هذا القبيل .

إن قلت : هذا إذا كان الظاهر من التعليل علية مطلق الاسكار في المثال للحرمة وأما إذا كان الظاهر أو من المحتمل علية الإِسْكَار المضافة إلى الخمر لها . فإن ذلك لا يعم غير الخمر حتّى يعمه الحرمة .

قلت : لا ينبغي الاشكال فى أنّ الظاهر التعليل في مثل قوله : لا تشرب الخمر لأنه مسكر تعليل الحكم بمطلق الاسكار ، وهذا نظير قول الطيب للمريض : لا تأكل الرمان لأنه حامض . فإنه لا شبهة فى أنّ الظاهر منه كون العلة مطلق الحموضة لا الحموضة المضافة إلى الرمان ، ونظير قول النحوى زيد في ضرب زيد مرفوع لأنه فاعل . فإنه لا

فائدة:

المستثنى الواقع عقيب الجمل المتعددة، وكذا الخاص والمخصص عقيب مهمومات متعددة، وكذا القيد عقيب اطلاقات متعددة، و يكون كل واحد ممّا ذكر صالحا للرجوع إلى المجموع كما هو صالح للرجوع إلى خصوص الأخيرة، ولا قرينة معينة. فالأخير مخصص ومقيد إجماعاً وجزماً للحصول الفهم كذلك قطعاً، وأمّا ما تقدّم فالمشهور عدم الرجوع لأصالة بقائه على الحقيقة والاطلاق والعموم حتى يثبت خلافه، وباحتمال الرجوع لا يثبت، وربما ادعى الوضع للرجوع إلى الأخيرة خاصة وهو بعيد كما ادعى بعض الوضع للرجوع إلى المجموع فهو أيضاً بعيد لأن الظاهر عدم تحقق الوضع في خصوص المقام بل هو من جملة مقامات استعماله. فلا يكون موضوعاً لكل واحد من الأمرين بعنوان الاشتراك اللفظي كما قال بعض ولا بعنوان الاشتراك المعنوي أعم من أن يكون وضعه عاما والموضوع له خاصاً أو وضعه عاما والموضوع له أيضاً عاماً كما قال بعض.

مشبهة في أن علة المرفوعة كون زيد مصداقاً للفاعل فيعمه حكم كل فاعل مرفوع، ولعمري أن هذه الشبهة من الشبهات التي لا ينبغي أن يعابها.

و ممّا ذكرنا ينقدح أنه لا ينبغي الخلاف كما قلنا في حجّية القياس المنصوص العلة إذا كان العلة من قبيل الوساطة في الاثبات.

وأما إذا كانت من قبيل الوساطة في الثبوت أعنى الحكمة في التشريع فكذلك لا ينبغي الخلاف أيضاً في عدم حجّيته لأنّ حكمة التشريع إنما تكون من قبيل المقتضى، ومن الممكن أن تكون الحكمة المقتضية للحكم في مورد مقرونة بالمانع فلا تؤثر في تشريع الحكم.

ثم إنّ حكمة التشريع لا يدور مدارها الحكم لأنّ بناء الأحكام في مذهب الحق على المصالح والمفاسد النوعية لا الشخصية. فإنّ قال الشاعر مثلاً: يجب على المطلقات ←

وقال بعض المحققين من المتأخرين: إنه يحتمل الرجوع إلى المجموع قطعاً لعدم ثبوت الوضع لخصوص الأخيرة، ومع الاحتمال لا يظهر الشمول لهذا الخاص، ويحصل الشك في أنه المراد أيضاً، ويرفع الفهم، والأصل عدم تعلق الحكم به أيضاً، وأصالة الحقيقة لم يثبت لنا دليل على اعتبارها وحجيتها بحيث ينفع في مثل المقام لأنّ القدر الثابت حجيتها ما هو مفهوم و ظاهر ومظنون إرادته بالنسبة إلى العالم بالاصطلاح، وأما أزيد منه فلم يثبت فإن كانت العمومات المتقدمة مقتضاها نفي الحكم والتكليف فهذا الخاص داخل، وإلا فهو خارج، ومقتضى هذا أنّ الألفاظ ينصرف إلى الأفراد المتبادرة خاصة كما ذكر عن بعض في الفوائد ولعله الأقوى وظهر وجهه، و العمومات التي لتأمل في رجوعها إلى المتبادرة وغير المتبادرة جميعاً. فعدم التأمل إمامن إجماع

→ الاعتداد لتلا يختلط المياه يفهم من التعليل أنّ حكمة تشريع العدة عدم اختلاط المياه، والحكمة إنماتعتبر وجودها في الحكم نوعاً لعموماً، وحينئذ فلو كانت المطلقة عقيماً وجب عليها الاعتداد أيضاً، وإن كان حكمة عدم اختلاط المياه حاصلة قبل انقضاء العدة أيضاً، ولذلك صرح فقهاءنا رضوان الله عليهم - بأنّ الحكمة المنصوصة لا تكون معممة، ولا مخصصة للحكم بخلاف العلة المنصوصة فإنّها كما تكون معممة للحكم تكون مخصصة أيضاً، وهذا كله لا اشكال فيه، ولا شبهة يعتره وإنما الاشكال في تشخيص أنّ علة الشرع أيها تكون من قبيل الأول حتى يجوز القياس عليه، وأيتها تكون من قبيل الثاني حتى لا يجوز القياس عليه، وظاهر السيد المرتضى - قدس سرّه - كون علة الشرع كلّها من قبيل الثاني، قال - قدس سرّه - على ما حكى عنه في المعالم: وليس يخفى عليك أنّ تشخيص كون العلة من قبيل الأول أو الثاني لا يخلو عن اشكال، والظاهر أنّ الأغلب كونها من قبيل الثاني أعنى كلمة التشريع. فلا بد للمستنبط من التدقيق الكامل في ذلك حتى لا ينحرف من الهدى إلى الضلال.

و احتج على منع حجّية القياس المنصوص العلة - على ما حكى عنه في المعالم - بأنّ ←

كالوضوء وصحته بأى ماء يكون ، أو تكون العلة ظاهرة كالأمر باكرام المؤمن .
فتأمل ✽ .

فائدة :

اعلم أنه لا نزاع في إفادة المفرد المحلى باللام وما شابهه العموم العرفي في مقام إفادة الحكم الشرعي وقناعة الراوي بذلك وسكوته . وعدم سؤاله وترك استفساله أنه أى فرد أردتم ، وأى موضع حكتمم بل تأمل في الإفادة والاستفادة إلا أنه عموم عرفي استنباطي لا أنه لغوي وضعي، وعرفت الفرق بين العمومين ، وكذا النزاع في إفادته العموم إذا كان قرينة عليه مثل أن يأتي بعده بأدوات الاستثناء للإخراج . فإن الاستثناء دليل العموم ، ومثل أن يأتي بقيد لإخراج فرد فإنه أيضاً مثل الاستثناء في كونه دليل عموم وفرعه إذ لولا البناء على العموم لم يكن للإخراج والاحتراز وجه ، ولذا يفهم العموم بل تأمل والبناء عليه .

→ علل الشرع إنما تنبئ عن الدواعي إلى الفعل أو عن وجه المصلحة فيه ... ، وفيه أنها وإن كانت في الغالب على هذا الوجه ، ولكن كونها على الوجه الأول أيضاً ليس بعزيز .

✽ ملاحظة :

أقول: هذه المسئلة ذكرها العامة في كتبهم ثم عقبها الخاصة في مباحث أصولهم ، وأطال الفريقان البحث فيها حتى خرج المقال فيها عن مقتضى المقام ، والظاهر أنه لا إشكال بينهم في رجوع المخصص المذكور إلى الجملة الأخيرة وأن ذلك هو المتيقن من ذلك كما لا إشكال بينهم أيضاً في أن مقتضى الأصل عدم رجوعه إلى ما عدا الأخيرة ولكن مقتضى المفروض من مسئلتهم وهو كون المخصص صالحاً لرجوعه إلى ما عدا الأخيرة أيضاً احتفاف ما عدا الأخيرة بما يصلح لتخصيصها ، وقد تقرر عندهم أن احتفاف العام بما يصلح لتخصيصه يوجب سرية أجماله إلى العام ، ومن هذه الجهة قالوا: لا يجوز التمسك بالعام في الشبهة المفهومية إذا كان المخصص المجمل متصلاً بالعام ، وكان مردداً بين المتباينين أو الأقل والأكثر ، ووجهها ذلك بأن العام لا يظهر في العموم إلا بعد ←

ثم كلما زاد القيد والاحتراز زاد قوة البناء على العموم، و ممّا يحصل معنى العموم قطعاً أن يحترز عمّا هو خروجه أظهر ممّا لم يحترز بمراتب . مثلاً ورد عنهم أنّ المرثّة التي ملكت نفسها غير السفية ولا المولى عليها تزويجها بغير وليّ جاز . فإنّ إخراج السفية و الصغيرة و المجنونة مع غاية ظهور خروجهن ، وعدم إخراج الباكرة البالغة الرشيدة مع نهاية خفاء خروجها يحصل القطع بعدم خروجها ، و البالغة الرشيدة غير داخله في المولى عليها قطعاً إذ لو كانت داخله في العموم فمعلوم أنّها مولى عليها في النكاح خاصة على فرض الدخول . فيصير معنى الحديث أنّ غير المولى عليها في التزويج تزويجها بغير وليّ جاز : أي غير مولى عليها في التزويج . ولا يخفى شناعته إذ يصير المحمول عين الموضوع مع أنّ راوي الحديث إن كان يعرف الغير المولى عليها في التزويج لم يحتج إلى الحكم ، ولم يؤثر له الكلام أثر . فيكون لغواً ، ولو لم يعرفها لم ينفع هذا الكلام مطلقاً . فيكون لا طائل تحته على أيّ تقدير . ومن جملة القراين على إفادة المفرد المحلّي العموم أنّ يأتي في مقام اثبات الحكم للموضوع بصفة معرفة لذلك الموضوع وخاصة مميزة له فلا يجوز حينئذ التخلّف حتى يصير التعريف جامعاً و مانعاً . فإنّ الأطفال يتكلمون هكذا فضلاً عن الفضلاء فضلاً عن الشارع في مقام إفادة الحكم الشرعي و ماهيته . فإنّ إظهار الماهية إنّما هو لمعرفة متعلق الحكم . فكيف يجوز التخلّف حتى يصير التعريف مع التخلّف فاسداً موهما بخلاف المقصود بل و موجباً للحمل عليه لأنّ بناء العرف و طريقة العقلاء على العموم مطلقاً ، وهم يتكلمون على طريقته كما بيّناه و هذه التي ذكرناها قراين كلية ، و أمّا الجزئية

→ إحرّاز عدم تخصيصه باليقين أو بالأصل ، و في مفروض المقام لايقين بعدم التخصيص ، و لا تجرى أصالة عدم التخصيص أيضاً لأنّ القدر المتيقّن من بناء العقلاء على ذلك هو في صورة الشك في وجود المخصّص لافي صورة الشك في مخصّصه الموجود كما هو المفروض في المقام ، و هكذا ذكروا في أصالة عدم القرينة أيضاً أنّ الأصل عدم وجود القرينة لاعدم قرينة الوجود ، و مقتضى هذا التحقيق إجمال ما عدا الأخيرة ، و عدم ظهورها في العموم وإن لم يعلم تخصيصها بالمخصّص المذكور .

فلا محيط لها ❁ .

فائدة :

اعلم أن الفقهاء يقولون : بأن الشرط الذى وقع عليه عقد المعاوضة لا بد أن يكون معلوماً معيناً مثل العوضين لأنه جزء العوضين وبمنزلة ما فكما دل على وجوب تعيينهما و معلوميتهما يدل على ذلك أيضاً ، لكن ربما يجعلون بعض الشروط غير معين ، ولا يضر عندهم ، وهذا الشرط شرط لا يكون جزء العوضين بل خارج عنهما بحيث يتحقق انتقال العوضين المعلومين الخاليين عن الفرر والضرر ويتم إلا أنه يشترط ضمناً أنه إن لم يتحقق وفاء بمضمون العقد للمشرط أن يفعل كذا مثل أن يستأجر لحمل متاع إلى مكان معين بأجرة معينة ، ويشترط أنه إن وافى المكان بيوم كذا لا ينقص من أجرته شيئاً ، وتكون باقية على حالها ، وإن لم يوافق بأن أخر يوماً فله أن يسقط من الأجرة التى صارت ملكاً له واستحقها قدرأ معيناً ، وإن أخر يوماً آخر يسقط قدرأ معيناً آخر وهكذا بشرط أن لا يحيط بمجموع الأجرة . فتأمل جداً ❁ .

❁ ملاحظة :

أقول : لا ريب أن المفرد المعرف باللام لا يدل على العموم وضماً وأنه يدل على العموم البدلى إذا كان هناك قرينة لفظية أو مقامية أو حالية ، ومن القرائن المقامية أو الحالية قرينة الحكمة التى يستفاد منها الاطلاق ، واستثناء الفرد الذى يكون خروجه عن العموم جلياً لا يدل على بقاء الفرد الخفى على حكم المفرد المحكى باللام إلا بمقدّمات الحكمة ، وهى تكون مفيداً للاطلاق وإن لم يخرج الفرد الجلى منه كما هو واضح .

❁ ملاحظة :

أقول : مدرك قاعدة الفرر هو النبوى المعروف « بهى النبى عن بيع الفرر » المنجبر ضعف إرساله بعمل المشهور ، وهو كما ترى يختص بالبيع ، ولا يعم سائر المعاوضات ←

فائدة :

ربما دعى بعض بتحقيق التواتر من خبر ستة نفر أو سبعة أو عشرة ، وأمثال ذلك ، ويدعون أن الخبر المتواتر هو الذى يوجب العلم ، ولاحد له بحسب العدد كما هو المحقق في موضعه ، وهذا الدعوى غلط واضح لأن المتواتر هو خبر جماعة يستحيل عادة تواطئهم على الكذب ، ولا يمكن عند العقل بملاحظة العادة ، ومعلوم أنه ليس بمحال عادة تواطؤ عشرة نفر ، وأمثالها على الكذب حتى يسمى في اصطلاح الفقهاء متواتراً فالمناط هو استحالة العقل على تواطؤ هذا القدر من الكثرة من جهة كثرة العدد لا من جهة القرائن الخارجية إذا وكان من جهة القرائن فليس بمتواتر بل هو من الآحاد المحفوفة بالقرائن المفيدة للقطع ، ولذا ربما يحصل العلم من خبر شخص واحد بمعونة القرينة أو شخصين أو ثلاثة ، وهكذا ، والكل داخل في خبر الواحد لأنه أعم من الخبر الواحد والمتعدد ، والمستفيض ، وغير المستفيض ، وأقل المستفيض ثلاثة وأكثره لاحد له إلا أن حداه أنه لا يقيد العلم إلا أن يحف بالقرائن المفيدة للعلم فإن كان مستند العلم هو الخبر مع القرائن فهو من الآحاد المحفوفة بالقرائن ، وإن كان كثرة العدد بما كانت مؤيدة ومعينة إلا أنه كانت نسبة العلم إلى الخبر المحفوف بالقرائن ، وإن كان نسبه إلى كثرة المخبر ووصوله إلى حد يستحيل تواطئهم على الكذب . فهو المتواتر ، وإن كان القرائن

→ ولا الشروط الواقعة فيها نعم بعمّ ما اعتبر في العوضين قيداً في خصوص البيع كما إذا باع الانسان شيئاً بعوض معين واشترط على المشتري أن يخيظ له نوباً غير معين ولا موصوف . فإن الغرر في مثل هذا الشرط يؤدي إلى الغرر في الثمن لأن المفروض كون الشرط المذكور قيداً للثمن كما لا يخفى ، وأما في سائر المعاضات فلم يدل دليل على نفي الغرر فيها ، ولو فرض وجود دليل على ذلك فيها فما فرضه المحقق الماتن من أنه يشترط ضمناً أنه إن لم يتحقق وفاء بمضمون العقد للمشتري أن يفعل كذا ، وما مثل به من اشتراط اسقاط قدر معين من الأجرة إن لم يف الموَجِر بأن آخر يوماً إنتما هو التزام في التزام يجب العمل به ، ولا يكون الشرط غريباً ، ولا موجباً لكون الاجارة غريبة كما لا يخفى .

ربما كانت مويّدة، وكيف كان لا يمكن دعوى التواتر من خبر جماعة لا يستحيل عند العقل تواطئهم على الكذب إلا أن تكون هناك قرائن يفيد انضمامها إلى الجماعة العلم . فإن كانت القرائن هي السبب الأقوى لحصول العلم أو المساوى لكثرة العدد في السببته حصول العلم أو الأضعف لكن لولم يكن لم يفده هذه الكثرة العلم . فهذا أيضاً ليس بمتواتر لما عرفت ، ولو سلمنا دخوله في المتواتر . فلاشك في أن الأولين ليسا بذاخين فيه ، ومع ذلك لا يسمع دعوى التواتر في مثله إلاً بآثبات القرينة ، ولا مشاحة في الاصطلاح إلاً أن المعروف من العلماء أنهم في مقام الدعوى لا يشبتونه بوجود القرائن ، وأنه من جهة هذه القرائن صار متواتراً . فتأمل جداً .

ومما ذكرنا ظهر أنه لا مشاحة في إطلاق لفظ المتواتر على الأولين أيضاً بعد مراعات ما ذكرناه من آثبات القرائن في مقام الدعوى * .

فائدة :

الفقهاء يقولون : الأصل براءة الذمة حتى يثبت التكليف ، ومع ذلك يقولون : الجاهل ليس بمعذور إلاً في مواضع مخصوصة معروفة فربما يتوهم التنافي بين القولين ، وليس كذلك لأن الأصل براءة الذمة إلى أن يحصل العلم بالتكليف أعم من أن يكون العلم به تفصيلاً أو إجمالاً والأول ظاهر عدم براءة الذمة فيه ، وأمّا الثاني . فبأن يعلم أن عليه أن يفعل واجباً أو واجبات لا يعرفها أو أن عليه أن يترك حراماً أو محرمات لا يعرفها . فلا بد من بذل الجهد في معرفة تلك الواجبات والمحرمات البتة لأن الواجب معناه أنه إن ترك يكون معاقباً والحرام معناه إن فعل يكون معاقباً فإذا قصر في المعرفة مع تمكنه من تحصيلها لم يخرج الواجب بمجرد هذا التفسير عن وجوبه ، وكذا الحرام عن حرمة . مثلاً إذا قال المولى لعبد : لا أعاقبك إلاً أن تعلم تكليفي و تخالف ثم اعطاه طوماراً ، وقال : كلّفتك في هذا

* ملاحظة :

أقول : ما أفاده حق لا ريب فيه ، ولا ملاحظة عليه - فجزاه الله عن العلم

أحسن الجزاء -

الطومار بتكليفات لو تركزتها وخالفت لعاقبتك فعليك بفتح الطومار والعمل بما فيه فلا شك في أن هذا العبد عالم بأنه مكلف بما في هذا الطومار ، ولا ينفعه تقصيره في فتح الطومار وتحصيل قراءة ما فيه ، ولا يجعله داخلًا في عدم العلم بالتكليف لأن العلم الاجمالي بالتكليف علم بالتكليف لعدم علم به كمن يعلم أن عليه قضاء فريضة من الخمس لا يعرفها بعينها .

نعم لو لم يتمكن من معرفة تلك التكليفات ، ولم يتيسر له الامتثال بارتكاب الاحتمالات كما تيسر في قضاء الفريضة التي لا يعرفها بعينها ، وأمثال ذلك مما يتيسر الامتثال بتأني الاحتمالات إلى أن يعلم الاثنيان . فلا شك في سقوط التكليف حينئذ ، وأن الأصل برائة الذمة منه بمعنى أنه لا يجب عليه التوقف ، وغيره مما ذهب إليه الأخباريون ، وكذا لو لم يعلم التكليف لا اجمالاً ، ولا تفصيلاً ، فإن الأصل برائة الذمة منه بمعنى المذكور .

إذا عرفت هذا . فنقول: من ضروريات الدين والاسلام بحيث يعرفها كل خاص وعام من أهل الاسلام والخارج عنها أن في دين الاسلام واجبات كثيرة ، ومحرمات كثيرة وكل ذلك في غاية الكثرة بل يعلم بعنوان الضرورة أن فيه من الواجبات الوضوء ، والفصل ، والتميم ، والصلاة ، والزكاة ، والصوم ، والحج ، وغسل النجاسات من الثوب والبدن ، وغير ذلك من الضروريات للدين أو المذهب .

وأيضاً ورد في القرآن والأخبار المتواترة أن طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة ونادى بذلك الفقهاء والعلماء في المنابر والمجالس ، وكل مكان بل غيرهم أيضاً في جميع الأعصار والأمصا بحيث أنه صار كالشمس في رابعة النهار ، واطلع عليه المخدرات في الأستار بل الأطفال الصغار بتعليم المعلمين في المكتب وغيره ، وكذا الآباء والأمهات بل لا تأمل في أن ذلك أيضاً من ضروريات الدين .

وأيضاً يرى جميع أمة الرسول ﷺ أنهم يلتزمون بفعل الوضوء والفصل والتميم والصلاة وغير ذلك مما لا حصر له فمع جميع ذلك كيف يكون الجاهل معذوراً في تقصيره بترك معرفة تفاصيل الأمور التي يعلم وجوبها على الاجمال بل لا بد من بذل الجهد

في تحصيل المعرفة بالأدلة إن كان مجتهداً و الأخذ من المجتهد إن كان عامياً بقدر الوسع إلى أن يحصل المظنة للمجتهد بعدم الدليل والمعرفة منه وللمقلد بأنه ليس أزيد منه عند المجتهد أو تحصيل العلم العادي بذلك ويكون بعد ذلك الأصل برائة الذمة بالمعنى المذكور، وكذا الحال في أثناء التحصيل .

فإن قلت : أصحاب الرسول ﷺ و الأئمة ع عليهم السلام ورد فيهم أن الأصل برائة الذمة [ذمتهم خ ل].

قلت : لا تفاوت بيننا و بينهم في كونهم عالمين بالتكليفات إجمالاً و أنهم حصلوا معرفة المجملات المكلف بها على حسب ما تمكنوا به وما لم يتمكنوا كان الأصل برائة ذمتهم، وكذا ما لم يعرفوا أنهم مكلفون به بعد تحصيل القدر الذى عرفوا تكليفهم به فإن الأصل برائة ذمتهم فيه أيضاً .

ثم اعلم أن ما ذكرنا ليس مختصاً بالواجبات والمحرمات بل إذا صدرت منهم معاملة فاسدة جهلاً منهم في فسادها فلاشك في كونها فاسدة قطعاً ، ولا يشر أصلاً ، ولا ينفعهم جهلهم بالفساد ، وزعمهم الصحة نعم ليسوا بمعاقبين في الصرف في مال الآخر مع رضا صاحب إلا أن يكون الرضا بشرط كون المعاملة صحيحة . فإنه يتصرف في مال نفسه لا أنه يتصرف في مال صاحب مع أنه ربما يقع في المحرم مثل الربا وغيره . نعم لو اتفق أن المعاملة صارت صحيحة ومستجمعة لجميع شرايط الصحة تكون صحيحة لكن الحكم بالصحة إنما يتمشى ويتحقق من المجتهد لأن باب العلم بالأحكام الشرعية مسدود كما حقق في محله لأنه لا بد من اعتبار أخبار الآحاد وأصالة العدم أو البقاء أو البرائة الذمة أو كلام اللغوى و أمارات الحقيقة و المجاز أو غير ذلك من الظنون كما مرّت الإشارة إليه في الفوائد مع أن العلمى في الفقه مثل الاجماع والمتواتر لا يمكن للعامى معرفته سيما في المتواتر للحاجة إلى الظنون بحسب الدلالة و القطعى الدلالة غير موجود ، وعلى فرض الوجود لا يتمكن العامى من معرفته قطعاً .

وبالجمله لاشبهه في أن العامى لا يمكنه معرفة الفقه من جهة إلا من جهة التقليد كما ذكر في الفوائد و واضح أيضاً نعم ضرورى الدين أو المذهب يكون معرفته من

غير جهة التقليد ، ولذا يمكنه الحكم بفساد معاملة إذا كان الفساد ضرورياً وإلا فلا هذا حال معاملات الجاهل ، وأما عباداته فإما أن تكون عبادته فاسدة عند جميع الفقهاء أو صحيحة عند بعضهم فاسدة عند بعضهم أو صحيحة عند الجميع على تقدير حصول معرفته الأولى فاسدة عند الجميع وإن افترق كونها صحيحة بحسب الواقع لأننا مكلفون الآن بالتكليفات الظاهرية لا الأحكام الواقعية كما حقق في محله ، والمراد من التكليفات الظاهرية أن الظاهر عند المجتهد أنه حكم الله الواقعي ، وأما الثانية فلعلها أيضاً تكون فاسدة عند الجميع لأن الجاهل لم يقلد القائل بالصحة فالقائل بالصحة إنما يقول بالصحة لنفسه ولبن قلده ، ولذا يحكم بالفساد للقائل بالفساد ، ولبن قلده ويحتمل أن تكون صحيحة عند القائل بالصحة فاسدة عند القائل بالفساد لكن لا ينفعه قول القائل بالصحة ما لم يقلده إذ لا وجه للحكم بالصحة ، و ترجيحه على الفساد مع عدم التقليد أصلاً وأما أن التقليد لابد من أن يكون تقليداً للمجتهد العي لا الميت . فقد مر وجهه والكلام فيه .

وأما الثالثة فالمعروف من أصحابنا الفساد أيضاً لأن المدار في الفقه على الظنون كما عرفت ، و الظن ليس بحجة ما لم يكن عليه دليل شرعي كما حقق في محله و ذكر في الفوائد ، وقد بسطنا الكلام فيه في رسالتنا في الاجتهاد والأخبار وأن العمل في الحقيقة على اليقين لا الظن لأنه في الطريق كالمعمل بشهادة العدلين وغيرها ، وليس ذلك محل تأمل أحد من الفقهاء ولا يمكن أن يصير محل تأمل لأحد إلا الغافل ، وقد ذكرنا في الفوائد أن الظن الذي ثبت كونه حجة ظن المجتهد والمقلد له ، و حقق ذلك في محله ، وأيضاً ورد في الأخبار أنه لا عمل إلا بالفقه والمعرفة ، و إصابة السنة ، وأمثال ذلك ، وأيضاً ورد في الأخبار عدم الرجوع إلى غير الأئمة ، وأنه لا يجوز العمل بالرأى والظنون وتقليد غير المعصوم سوى الفقهاء بل تقليد الفقهاء في الحقيقة تقليد المعصوم عليه السلام لأنه إنما يقلده بأمره وتجويزه كما ذكر في الفوائد وغيرها ، و حقق في الكلام أن الحجة هو قول الله تعالى وقول المعصوم عليه السلام .

و أيضاً شغل ذمة الجاهل يقينى كما عرفت فلا بد من البرائة اليقينية لقولهم عليهم السلام ولا تنقض اليقين إلا يقين مثله ، وحصول الامتثال العرفي لقوله تعالى «اطيعوا الله

وأطيعوا الرسول، ولأنّ التكليف يستدعى الامتثال، ولا يتحقق إلاّ باتيان المطلوب كما هو هو أو ترخص الأمر بالاكتفاء بالظن عوض مطلوبه فلا يعلم أنّه ممثّل .

وأيضاً الموافق للقواعد العدلية أنّ المؤاخذة من جهة الفعل أو الترك، وكذا الثواب الذي بإزاء الفعل أو الترك إنّما هو بإزائهما، ومعلوم أنّ الجاهل الذي اتفق مطابقة عبادته للواقع والجاهل الذي اتفق مخالفتها له في الفعل والترك والتقليد والتقصير واحد من دون تفاوت ومجرد اتفاق الموافقة والمخالفة ليس فعلهما وبقصد هما، وإزادتهما لأنّ كلّاً منهما قصد المطابقة، وعدم المخالفة، ومحض الاتفاق كيف يصير سبباً للعقاب الطويل أو المتخلّد إن كان المطلوب من أصول الدين ومنشأً للثواب الدائم الذي هو بإزاء العمل المكلف، وأيضاً النية شرط في صحة العبادة فإنّ لم يعرف أنّها عبادة مطلوبة منه فحين فعله كيف ينوى أنّه يفعلها إطاعة لله أو قربة إليه مع أنّه لم يعلم أنّه إطاعة له تعالى ومقرّب إليه لأنّه لا يعلم أنّ هذا الشخص من الفعل الذي يفعله هو الذي أمر الله تعالى به وإنّما علم أنّه هو الذي أمر الله تعالى به يكون عالماً لجاهلاً والمفروض أنّه جاهل بذلك وإنّ ظن أنّه المطلوب منه بمجرد تقليد الآباء والأهّات أو باستحسان عقله. فكيف ينوى التقرب مع أنّه لا يعلم أنّه راض بالتعميل على ذلك التقليد والاستحسان بل قد عرفت أنّ وجوب تحصيل المعرفة، وعدم جواز المسامحة، والتقصير في المعرفة من المتواترات المعروفة وضرورة الدين، وأنّه كالشمس، وغير ذلك متمام بل ومرّ أنّه لا يجوز الاعتماد على الرأي والاستحسان، وقول غير المعصوم أو من يأمر به المعصوم ﷺ .

وأيضاً العبادات توقيفية موقوفة على النص لا على أيّ ظن يكون، وعلى الاستحسان وتقليد من ليس بحجّة، واختار المقدّس الأردبيلي ومن وافقه صحّة عبادة الجاهل بشرط أنّ تطابق الواقع وإن لم تطابق تكون فاسدة عنده أيضاً لعدم اتيانه بالمأمور به، وإنّما طابقت يكون آتياً بالمأمور به لأنّ المعرفة ليس جزءاً للمأمور به، ولا شرطاً لصحته لعدم ثبوت ذلك بل وثبوت العدم كما يظهر مما ورد في تيمّم عمار وطهارة بعض الأوصياء، وغير ذلك مما ذكرنا في الفوائد وذكرنا الجواب عنه .

ونقول هيئنا: إن أراد المقدس أنه لاعتقاب على الجاهل أصلاً فقد عرفت أنه ليس بجاهل في التكليف، وأن الأطفال فضلاً عن النساء فضلاً عن الرجال يعلمون أن في الدين تكليفات بل ويعلمون أنه لا بد من معرفتها على ما أشرنا إليه بل ومن يدخل في الدين أيضاً يجزم أن في الدين شرائع وتكليفات بل كل دين كذلك، وإن أراد أنه مؤاخذ في ترك العلم الذي هو فريضة عليه لكن عبادته صحيحة إن طابقت الواقع.

فيه أولاً أنه قد عرفت عذر الفقهاء، وثانياً أن اعتقاد الصحة من المقدس كيف ينفع الجاهل الذي لا يعرف أنها صحيحة غاية ما في الباب أنه يزعم الصحة لأنه يعرفها من الشرع. فإن كان هذا الزعم كافياً للصحة عنده و حصول براءة ذمته فيلزم من هذا أن يكون ما خالفت الواقع أيضاً صحيحة ومبرئة للذمة لأن زعمه الصحة موجود فيما خالفت الواقع أيضاً من دون فرق عنده أصلاً بل ربما كانت المخالفة للواقع أوثق في كونها صحيحة مع أنه لا بد من دليل على كون هذا الزعم كافية لبراءة ذمته مع أن الأدلة تقتضى عدم الكفاية بل وعدم جواز متابعتها كل زعم أو ظن أو رأى أو استحسان أو تقليد إلا ما رخص الشارع و جملة حجة على حسب ما عرفت.

وبالجملة إن بنى الأمر على أن المكلف لا بد من أن يعرف امتثاله وخروجه عن المهدة حتى يصير يرى الذمة فقد عرفت أنه لا يمكنه معرفة المطابقة للواقع وتميزها عن المخالفة للواقع بل بزعمه أن الكل مطابقة للواقع فزعمه لا يكون كافياً لبراءة ذمته البتة مع أن الأدلة أيضاً تدل على خلافه، وإن أراد أنه إذا قلد المجتهد الذي يقول بالصحة تكون صحيحة. فيصير حينئذ عالماً غير جاهل، ويخرج عن المفروض مع أنه لا يمكنه تمييز ما طابق الواقع عن غيره والشرط من مجتهد أنها صحيحة بشرط المطابقة فلا ينفع التقليد.

و أيضاً إن بنى الأمر على أن الصحة والخروج يتحقق من غير حاجة إلى معرفة التكليف.

فيه أن امتثال الأمر عرفاً إنما يتحقق إذا علم الخروج إذ لو اعتقد أنه لم

يمثل ، ولا يريد الامتثال فلاشك في كونه عاصياً ، و الحاصل أنه لابد من أن يعرف أنه ممثل ومطيع حتى يقال عرفاً إنه مطيع ممثلاً لله تعالى وكذا قوله ﷺ ولا ينقض اليقين إلا باليقين، يقتضى عدم نقض المكلف يقينه بالتكليف السابق والاستصحاب أيضاً يقتضى ذلك ، والفقهاء أيضاً بنائهم على ذلك والمدار في الأعصار و الأمصار على ذلك ، وكذا ساير الأدلة السابقة يقتضى ذلك . فلاحظ و تأمل جداً .

هذا مع أن الفقهاء يقولون يكفي مجرد المطابقة ، و هم سمعوا ذلك فكيف يطعنون بالامتثال بل عندهم أن أمثال هذا مرجعه الفقهاء فمقتضى ذلك عدم الامتثال إن لم يكن مسامحتهم في الدين مع أن الذى يقول بالكفاية يشترط تحقق المطابقة ، وعدم كفاية اعتقاد المطابقة . فمن أين يدرون تحقق الشرط مع أن الأصل عدم التحقق فتأمل جداً .

وثالثاً أن استدلاله بالأخبار لا يخلو عن غرابة لأنها لودئت على ما ذكر لدأت على مفاسد وشنايع مثل قول الرسول ﷺ لعمار: أفلا صنعت هكذا فإنه إذا جعل المدلول أنك لو صنعت هكذا من غير الأخذ من الشرع لكان صحيحاً ، ولم يكن عليك شيء فيلزم من ذلك أن لا يكون عليه عقاب بترك التعلم الذى فريضة على كل مسلم ، وأن يكون الرجوع إلى غير الشرع في العبادات التوقيفية جائزاً فلم تكن وظيفة الشرع والرجوع إلى غير الشرع لا يكون إلا بالرجوع إلى الرأى والاستحسان ، و مجرد الجعل والاختراع و أمثال ذلك . فتكون هذه حجة ، ويلزم أيضاً الاكتفاء في مقام الامتثال بمجرد الخيال والاحتمال ، وعدم الحاجة إلى قصد القرية مع أن فعل التيمم الصحيح من غير الأخذ من الشرع محال جزماً لعدم طريق للعقل إليه ، ولا غير العقل فكيف يقول له أفلا صنعت المحال .

و بالجملة بملاحظة جميع ما ذكرت لا يبقى تأمل في أن مراد الرسول ﷺ الفعل هكذا بالنحو الذى يمكن عقلاً وشرعاً ، وليس إلا بالأخذ من الشارع ، ومثل طهارة الأنصاري إذ يظهر من الخبر أنه فعل الغسل من غير ورود الشرع به ، ولا يخفى أنه أدخل في الدين وغير التطهير الشرعى ، وهو غير محل النزاع ، ومع ذلك مخصوص

بخصوص واقعة لا يجوز التمسك به والاحتجاج به لأنه يلزم أن يكون التشريع والبدعة جازياً وراجحاً أيضاً موجباً لمدح وثناء من الله العظيم، ومثل الإمام الذي سلم في الركعتين . فقام فأضاف إليهما ركعة والمعصوم عليه السلام قال: كنت أصوب فملا فان قيامه وإضافته الركعة إن كان بالأخذ من القاعدة الشرعية فلا دخل له في المقام لأنه كان مجتهداً فصوّب عليه السلام اجتهاده وهو الظاهر من الخبر، وإن كان ذلك من غير الأخذ من الشرع لاجرم يكون بمجرد الرأي والاستحسان والاختراع فيكون المعصوم عليه السلام حكماً يكون هذه الأمور حجة حتى في العبادات الموقوفة على النصب بل ويكون أقوى من الحجة الشرعية وهو مع أنه إذا لم يعلم الصحة شرعاً يجب الاحتياط، وتحصيل برائة الذمة اليقينية والامتنال العرفي، وغير ذلك مما ظهر من الأدلة المذكورة المعلومة، وهذا لا يتأني إلا بالاعادة كما فعل المأموم، ويلزم أيضاً عدم وجوب طلب العلم والمعرفة والاكتفاء في الامتنال بمحض الجعل والخيال، وغير ذلك مما مر من المفاسد مثل أنه كيف قام إلى ركعة، وبنى على أنها عبادة شرعية، ونوى القرية والامتنال على (مع خل) أنه لم يظهر عليه دليل شرعي أو قاعدة شرعية أن الشارع طلبها منه بل قام بمجرد الجعل، وكيف يقول للمعصوم: إنني بمجرد الاختراع قمت وصليت ركعة، وبقصد القرية فعلت، وبعض الرواة قال له: إنني اخترعت دعاء فزبره المعصوم عليه السلام وقال: دعنى من اختراعك . فكيف يقول في مثل هذه الفريضة: كنت أصوب فعلاً، ومثل صحة حج من مر بالميقات جاهلاً به فإنه لاشك أن المارلم يكن عالماً بأنه ميقات، ولم يرد الاطاعة أصلاً، ولم يقصد القرية . فهو مثل الجهل بنجاسة نوب المصلّي، وغيره مما يتعلق بالعبادات إذ العبادة لاتصح بغير نيّة . فلا دخل له في المقام، وعلى تقدير التسليم . ففاية ما في الباب أن الجهل في هذا الموضوع يصير أيضاً معذوراً إذ لا نزاع في أنه في بعض المواضع يصير أيضاً الجهل معذوراً لأن عبادة الجاهل مطلقاً صحيحة هذا على تقدير صحة الخبر، وكونه معمولاً به .

ثم اعلم يا أختي أن الله تعالى ورسوله والأئمة قد أكثروا في ايجاب طلب العلم والفقاهة والمعرفة والاقتصار في الأخذ من الشرع وغير ذلك مما أشرنا إليه

وأكدوا غاية التأكيد وشدّوا نهاية التشديد كى تصح عباداتهم وأعمالهم ولا يزيد كثرة سيرهم زيادة البعد عن الطريق. فيضلوا ويهلكوا ، وكذا فعل الفقهاء في كل عصر ومصر ومع ذلك ترى العوام يساهجون في الدين وأعمالهم وعباداتهم مخالفة للنهج الشرع فكيف يجوز تسهيل ما شدّ الله ، والحجج ، ورفع التأكيد فيما أكدوا وتجرئة العوام وتغريهم والله يعلم .

و يمكن أن يقال : إذا حصل للعامة ظنّ قوى بكون ما فعله على وفق الشرع وما أفتى به الفقهاء ، ووثق بظنه إلى حدّ يتأتى منه قصد الامتثال والقربة حين شروعه في الفعل ، و فعل قربة إلى الله تعالى ثم عرض على المجتهد فرأى أنها صحيحة فعلم من هذا موافقة ظنه للواقع ، وعدم خطائه به يحصل امتثاله والخروج عن العهدة به سيما إذا صرح المجتهد بالكفاية .

ويمكن أن يقال : إنّه وإن لم يخرج عن العهدة حال الأداء إلاّ أن القضاء بفرض جديد ، ولا دليل على وجوب القضاء مع تحقق المطابقة لأنّ القضاء يثبت بفوات الفعل ، و أيضا الظاهر من الفوت ترك نفس الفعل لا ترك المعرفة بأنّه فعله ، و يمكن أن يقال : بمثل هذا في الاعادة أيضا بأنّه لا يقضى بأنّ المعرفة شرط لثبوت الامتثال والخروج عن العهدة . فتأمل في الأدلة حتّى تعرف الحال لأنّ ما ذكر أيضا لا يخلو عن إشكال .

و من العجائب أن بعض الأخباريين يصرّح بأنّه لا يجوز في المسائل الشرعية أن يستند إلى غير نص المعصوم ، ولا يكتفى فيها بالاستناد إلى الاجماع ، و غيره من أدلة المجتهدين ، ويشنع على من يكتفى بها بأنّه ليس نص المعصوم عليه السلام فكيف يكتفى في الشرعيات بغير نصه ، ومع ذلك يكتفى للعامة الجاهل أن يستند إلى رأيه واستحسانه أو يستند إلى قول كلّ عامى فاسق أو غير ذلك مما ليس بنص المعصوم عليه السلام ، و أين قول العامى الفاسق من اجماع جميع الفقهاء ، و أين ظن الجاهل و رأيه واستحسانه من أدلة المجتهدين .

و أعجب من هذا استدلال بعضهم على الصحة بعموم دفعه عن أمتى ما لا يعلمون ،

وأمثاله ولا يتفطن بأن هذا الوهم لكان يقتضى أن تكون عباداته الفاسدة كلها صحيحة شرعاً فإنّى رأيت من الجهال من لا يعرف من الصلاة سوى القيام والقعود من دون طهارة ولا قرآن، ولا ركوع، ولا سجود، ولا تشهد، ولا تسليم بل اعتقاده أن قيامها و قعودها لا حدّ لهما كلما يزيد يكون أولى ويقول: هذه صلواتنا وأما صلوة العلماء والصلحاء غير هذه ولا حاجة إلى تعريف عبادة الجهال بل يراها كلّ أحد.

وأيضاً يقتضى أن كلّ جاهل اعتقد في الدين حكماً بمحض اعتقاده بل يكون دينه أحكاماً فاسدة وهو يعتقد الشرعية بمحض جهله أو تقليده الجهال، ويخترع عبادات بكيفيات عجيبية كما نرى ذلك في النساء بل في الرجال أيضاً، ويكون جميع ذلك صحيحة شرعية من جهة أن الرسول ﷺ قال «رفع عن أمتى ما لا يعلمون، بل ربما اقتضى ذلك أن عبادة أهل السنّة جهالهم وبدعهم يكون صحيحة حتى أن عندهم أن قتل الشيعة وأسره وسبى نسائهم واستحلال فروجهنّ من أقرب التقربات عند الله تعالى، فيلزم أن يكون صحيحة موجباً للثواب، ولا يكون فيها عقاب لأنّهم من الأمة مع أنه ربما يتحقق أمثال ذلك في جهال الشيعة أيضاً، وربما يقتضى أن العوام أيضاً تركوا جميع عباداتهم التي ما أخذوها من الفقيه لا يكونون آثمين أيضاً لقول الرسول ﷺ: «رفع إلى آخره» لأنّ مقتضى هذا أنه لا إثم ولا مؤاخذة لأنّ عباداتهم وأحكامهم صحيحة شرعاً فمقتضى الحديث جواز الترك لا الصحة شرعاً. فإن قالوا: إنهم عالمون بأنهم مكلفون سيما بالعبادات والواجبات المعلومة بالضرورة، ولا شك في أن التكليف عبارة عن اشتغال ذمتهم، ولا شك في أن شغل الذمة يقينى يستدعى البرائة والخروج عن العهدة، ولا يتحقق ذلك إلا باتيان ما كلفوا به، ولا يمكن ذلك إلا بمعرفته وبعد المعرفة يخرجون عن الجهل، وعن محلّ النزاع والقول بأنّ كلّ توهم يكون معرفة، وكذا تقليد كلّ جاهل ممّا لا يصلح أن يصدر عن عاقل (*).

❖ ملاحظة :

أقول لقد أجمع الأصحاب على اعتبار الفحص عن الدليل، وعدم الظفر به في جريان البرائة في الشبهات الحكمية كما أجمعوا على عدم اعتباره في الشبهات الموضوعية،

فائدة :

الشبهة والمعتزلة والحكماء والبراهمة وغيرهم من العقلاء يقولون بالحسن والقبح العقليين سوى الأشاعرة ، والظاهر أن إنكارهم باللسان ، وفي مقام المخاصمة وإلا فهم في مقام الموعدة وتهذيب الأخلاق يصرحون بهما ، ويؤكدون وبالقول كما لا يخفى على من لاحظ كتب الأخلاق مثل إحياء العلوم للغزالي ، والفوتوحات ، والمنثوى وغير ذلك بل في مقام المكلمات والمخاصمات أيضا يظهر منهم ، ومن لاحظ ما ذكروها في تلك الكتب حصل له اليقين الكامل بوجودهما بل وكونهما من مسلمات أرباب بصائرهم أيضا مع أنهما من الوجدانيات التي لا خفاء فيها . فإنكما نجد أن للحواس الظاهرة ملايمات ومناقرات مثل أن السمع يلائم الغنا والصوت الحسن ، وينافر أنكر الأصوات ، وقس على هذا ساير الحواس كذا نجد أن لناقوى شهوية وقوى

→ واستدلوا على ذلك بالكتاب والسنة ، ودليل العقل . فمن الكتاب والسنة بالآيات والأخبار الدالة على وجوب التفقه في الدين ، وسؤال أهل الذكر ، ومؤاخذة مخالفي أحكام الإسلام عن جهالة بعدم التعلم ورو !

ومن دليل العقل بوجوده : منها عدم معذورية الجاهل القادر على الاستعلام في الأمور العادية كمثال الطومار الذي ذكره الماتن - قدس سره -

ومنها وجود العلم الاجمالي لكل مكلف بوجود واجبات ومحرمات عليه عند الله تعالى شأنه وأيمنا بأيدينا من الكتاب والسنة . فيجب الفحص عنها رفعا للضرر المحتمل ، وتحصيلا للمؤمن من العقوبة على مخالفتها .

فإن قلت : إن المؤمن منها هي البرائة الشرعية الجارية في جميع أطراف الشبهة . قلت : نعم لمانع من إجراء البرائة فيها بالذات ، ولكن إجراءاتها في جميع أطراف الشبهة يوجب الترخيص في المخالفة القطعية لها وإجراءاتها في بعض الأطراف يكون ترجيحاً بلا مرجح وحينئذ فتساقط الأصول في أطراف العلم ، ويجب الفحص عنها حتى ينحل العلم الاجمالي أو الاحتياط في جميع الأطراف .

فإن قلت : وكذلك الحال بعد الفحص وعدم الظفر بها في الكتاب والسنة بمقدار ←

غضبية ، و قوى شيطانية ، و قوى قدسية ملكية يعبر عنها بالقوة العاقلة ، و نجد أن لكلّ منها ملاميات و منافرات و مقتضيات وجودية أو عدمية فعلية أو تركية بالتفاصيل المذكورة في تلك الكتب في جميع أبوابها سيّما باب شرح عجائب القلب ، و أن العاقلة شغلها الأمر بالحكمة والمصلحة ، و جميع ما هو حسن ، و ترك ما هو خلاف تلك الأمور التي كلّها قبيح ، و مقتضى النفس الأمارّة بالسوء ، و جميعها مهلكات كما أن مقتضى العاقلة جميعها منجيات بها تحصل الدرجات والوصول إلى عليين ، و جنة النعيم كما أن الأولى بها تحصل ذكات و تنزلات إلى أسفل السافلات و النار الجحيم ، و بالجملة من أراد اليقين باليسر و التفصيل فعمله بملاحظة تلك الكتب .

و أيضاً الأشاعة يقولون بحجّة القياس والاستحسان ، و لا يتمشى القول بهما إلا على الحسن و القبح العقلين أمّا الاستحسان فظاهر و أمّا القياس فلأنّ العلة

→ المعلوم بالاجمال ، و حينئذ فيجب العمل بالاحتياط كما عليه جماعة الأخباريون لإجراء البرائة كما عليه الأصوليون .

قلت : نعم ولكن بعد الفحص التام عن أدلتها في الكتاب و السنة . فلا محالة يظفر المكلف بطرق و أمارات على الواجبات والمحرمات بمقدار ينحل العلم الاجمالي بوجودها إلى العلم التفصيلي بمقدار مؤديات تلك الطرق و الأمارات والشك البدوي بالنسبة إلى غيرها ، و حينئذ فتجرب البرائة الشرعية في موارد الشك و يحصل المؤمن من العقوبة ، و ينتفى احتمال الضرر كما هو واضح .

فإن قلت : هذا إن تمّ لو كانت الطرق و الأمارات مفيدة للعلم بمؤدياتها ، و هذا خلاف الواقع و الحقيقة فإنّ الطرق و الأمارات لا تنفد إلا الظنّ كما هو واضح .

قلت : نعم ولكن لا اشكال في عدم جريان البرائة في موارد ذلك لحكومة أدلة الطرق و الأمارات على أدلة الأصول أو ورودها عليها على اختلاف المباني في ذلك ، و حينئذ فإنّ سقطت البرائة الشرعية في موارد الطرق و الأمارات فلا جرم أنّها تجري في غير موارد بلا معارض في البين والسرّ أنّ سقوط الأصول في أطراف العلم إنّما يكون بسبب المعارضة . فإنّ انتفت المعارضة جري أصالة البرائة بلا معارضة في —

والجامع الذي هو شرط وعلة في الحكم ليس إلا أمراً عقلياً يدركه العقل ويحكم به والأدلة التي يستدلون على حجّية القياس ترشد أيضاً على الحسن والقبح العقليين ، والآيات القرآنية مثل « يحل لهم الطيبات » وغيرها شاهدة .

على أنا نقول: إذا اطلع العاقلة على أن رجلاً مثلاً له أولاً دصغار أبناء خمس سنين وما قاربه يضر بهم ويقهرهم على أن ينكحهم في دبرهم . فيمكن من وطى دبرهم بعد الضرب الشديد والجرح ، وهم يستغيثون إليه ويصرخون ويبكون ويتضرعون ، ولا يتأثر أصلاً ولا يبرحهم مطلقاً ينكحهم في أدبارهم مكشوفة جهاراً بين مجمع الناس ، و رؤوس الأَشهاد ويلج في الوطى إلى أن يقتلهم واحداً بعد واحد ، ويرمى أجسادهم عند الكلاب والسباع ، ويفعل جميع ما ذكره بالديه وأجداده وأبناؤه وأولاده وآبائه وأجداده أن يفعلوا ذلك بهم وينكحونه في دبره مكشوفاً جهاراً ويقهرهم عليه بعد ضرب

→ البين ، وقد يسمّى هذا بالانحلال التعبدى وبهذا الوجه ترفع شبهة جماعه الأخباريين ، ويبطل ما تمسكوا به من وجود العلم الاجمالي بالمحرّمات في الشريعة ، ولازمه وجوب العمل بالاحتياط في الشبهات التحريمية ، وقد أجاب الأصوليون عن هذه الشبهة أولاً بالنقض بالشبهات الوجوبية ، وثانياً بالحلّ وانحلال العلم الاجمالي ، وقد اتعبوا أنفسهم الشريفة ببيان انحلال العلم الاجمالي بوجود بعضها لا يخلو عن الاشكال والوجه الصحيح ما ذكرناه .

فإن قلت : نعم كلّ مكلف يعلم اجمالاً أن عليه واجباتاً ومحرماتاً ، ولا ريب أنه إذا كان مجتهداً . قادراً على الفحص . فإنّه يفحص عنها في الكتاب والسنة حتّى يظفر بما ينحل معه علمه الاجمالي على الوجه الذي ذكرناه ، ولكنه إذا لم يكن مجتهداً فهو لا يقدر على الفحص ، حينئذ يبقى علمه الاجمالي بحاله ولازمه وجوب الاحتياط عليه في الشبهات الوجوبية والتحريمية .

قلت : هذا إذا كان الفحص واجباً عليه بنفسه وإلاّ فله أن يعتمد على فحص

المجتهد الذي يقلده فإن كان الذي يقلده فحص الفحص اللازم وظفر بطرق وأمارات على ←

شديد وجرح وتشديد. فإن العاقلة إذا اطلع على هذه الفحشاء بل وأشد منها فاحشة يتنفّر منها ، و يشمأز ، وينكرها بل وإذا طلعت على أدون منها فاحشة ولو بمراتب ينافرها وينكرها وكيف لو اطلمت عليها و على ما فوقها ولو اطلمت على أزدادها من المحاسن للائمها وأحبها ، و انبسط عليها بالضرورة مع قطع النظر من شرع أو عرف أو غير هما من عادة أو مصلحة أو مفسدة .

وأجابوا بمنع كون ذلك بالضرورة بل بأحد ما ذكر من الشرع أو العرف أو غيرهما أو بمنع الضرورة في القبح والحسن بالمعنى المتنازع فيه بل بالمعنى الذى لا تنازع فيه و هو أن الشارع أمر به أو نهى عنه أو أنه مخالف للعرف أو العادة أو غرض من الأغراض .

وهذا الجواب فاسد بلا شبهة لأن العقل لا مناصرة له بالنسبة إلى مثل ترك الصلاة

→ واجبات ومحرمات فإن فحوصه وظفروه بها يكون حجة عليه ، وعلى مقلده ، وطريقاً على تلك الطرق والأمارات الحاكمة على الأصل الجارى في مواردنا ، ولا جرم أن أصالة البرائة التجارية في مواردنا تسقط عن الاعتبار وتصير أصالة البرائة في غير مواردنا بلامعارض في البين .

و خلاصة الكلام أن فحص المجتهد عن أدلة الأحكام ونظرة في مؤديات الطرق والأمارات ، ومجارى الأصول كلها طريق للعامة على تلك المؤديات ، و تلك المجارى والمفروض أن العامى لا يجب عليه الفحص والاجتهاد بنفسه بل يجوز له الاعتماد على فحص المجتهد ، واجتهاده بل لا محيص له عن ذلك .

وعلى هذا فمن ترك الفحص عن الواجبات والمحرمات المعلومة بالاجمال اجتهاداً أو تقليداً ، وأتى بما يخالف الاحتياط فإنه ليس يأمن من العقوبة فإن ترك في الواقع واجباً أو فعل حراماً فهو يستحق العقوبة بالإشكال ولا ريب ، والظاهر أن عقوبته على مخالفة الواقع لا على ترك الفحص والتعلم . فمن شرب العصير العنبي من غير فحص عن حكمه فانفق كونه حراماً في الواقع ، وعند الله تبارك وتعالى فهو يستحق العقوبة على شرب

والحج ممّا هو قبيح شرعى من بديهيات الدين . فلا يدرك عقولنا جهة قبحه على أنّ البديهة حاكمة بالفرق بين ما ذكر من الفحشاء والقبايح ، وبين أضرارها من المحاسن وكذا بين الصدق النافع والكذب الضار فكيف يكون المنافرة من جهة الشرع ، وكذا لامنافرة له بالنسبة إلى ما خالف العرف إذا كان ملائماً للعقل وكذا ما خالف العادة إذا كان ملائماً للعقل أو غرض ولاشبهة في هذا أيضاً سلمنا لكن منافرته من حيث كونه عصياناً للرب تعالى في الشريعات ، وهو عين المطلوب إذاً المطلوب أنّ الفعل يحسن ويقبح ، ولاشك في أنّه يقبح عصيان المولى كما أنّه يقبح عصيان كلّ عبداً أمر به مولاة ونهاه عنه فأمر المولى ونهيه ليس حسناً وقبحاً بل عكساً لتحقق الحسن في الإطاعة والقبح في المعصية ، وكذا الكلام في مخالفة العرف وغيره بأنّ منافرة العقل منه من حيث كونه مخالفة العرف أو العادة أو الغرض والعقل لا يرضى بمخالفة ما صار عرفاً من حيث إنّه صار عرفاً أو عادة كذلك ، أو غرضاً كذلك وإن كان يرضى بها في صورة تحقق عدم منافرة العقل لها .

والحاصل أنّ المجيب إن سلم أنّ للعقل ملائمة بواسطة الإطاعة والموافقة ، ومنافرة بواسطة العصيان والمخالفة فهو عين المطلوب إنّ المطلوب أنّه يلايم

→ الحرام الواقعي المنجز بالعلم الاجمالي لا على ترك الفحص لأنّ وجوب الفحص وجوب مقدّمى لا يعاقب على مخالفته كما تحقق في محله .

هذا كله حكم تارك الفحص اجتهاداً وتقليداً من جهة الحكم التكليفي والعقوبة على مخالفته، وأمّا حكمه من جهة الوضع وصحة العمل أو فساده فمن ترك الفحص، وأتى بما يخالف الاحتياط من غير اجتهاد ولا تقليد . فإنّه يجب عليه من طريق الاجتهاد أو التقليد عن صحة ما أتى به وفساده حتّى يتبيّن له الحقّ ويعمل بمقتضاه فإنّ تبين له صحة ما أتى به اكتفى به وإلا تداركه .

فإن قلت : فهل ترى أنّ صحة أعمال تارك طريقى الاجتهاد والتقليد أم ترى

الأفعال وينافرها ، ويحكم بالحسن والقبح و إن كان حكمه بهما يتوقف على وجود علة لتحسينه وتقييحه ، وإن لم يسلم بل يقول : ليس للعقلاء إلا أن يدرك أن الفعل حسن وقبيح شرعاً أو عرفاً أو غيرهما يعنى المعنى الذى لاتزاع فيه .

ففيه أنه مكابرة محضة إذ لاشبهة في أنه ينافر من القبائح التى أشرنا إليها ، وما هو أشد منها قبحاً ، وأن هذه القبائح ليست عند العقل مساوية للحسنات سيما ما هو في أعلا درجة الحسن مع أنه لو كان حكمه بالحسن والقبح بالمعنى الذى لاتزاع فيه لكان حين حكمه بالحسن أو القبح مدركاً للشرع أو العرف أو غيرهما لأن المعنى الذى لاتزاع فيه معان اضافية لا يمكن إدراكها بدون إدراك ما أضيف إليها مع أنه حين منافرتة أو ملائمتة لا يدرك شرعاً ولا عرفاً ، ولا غيرهما فضلاً أن يدرك مخالفتها لها وسيما أن يدرك أن حكمه لأجل المخالفة لها بل حين المنافرة لا يدرك إلا نفس الفعل وتنافره ، ولا يزيد عليها أمراً آخر مع أن حكمه بقبح ترك الحمد وأمثاله من التبعديات إنما هو بعد العلم وأن الشارع أمر بها ، وملاحظته له وأنه لولا ذلك لم يكن عند العقل فرق بينهما وبين غيرها من الأفعال المباحة أو المحرمة مثل العبادات المخترعة المبتدعة و ما هو له ولعب و لغو .

→ قلت: الظاهر أن صحة العمل الصادر عن جهالة سواء كان في المعاملات أعنى المعاملات بالمعنى الأعم أو العبادات تدور مدار مطابقة العمل للواقع ومخالفته له فعلى الأول ويحكم بصحته وعلى الثانى بفساده . فهيناد عويان : الأولى صحة العمل المطابق للواقع ، والثانية عدم صحته على تقدير المخالفة له فأما الدعوى الأولى . فالظاهر أنها لا إشكال فيها بالنظر إلى القواعد ، وذلك لأن مقتضى أدلة الأجزاء والشرائط ، وعدم مدخلية العلم بها في صحة العمل المركب منها صحته إذا وجد تمام الأجزاء والشرائط كما أن مقتضى سببية الأسباب الشرعية ، وعدم مدخلية العلم بها في السببية وجود المسببات عند وجود أسبابها نعم في العبادات حيث يعتبر في صحتها قصد القرية . فلا بد من فرض تمشي قصد القرية من العامل الجاهل ، وإلا فلا تصح العبادة منه من جهة عدم تحقق قصد

وأيضاً لو كان الذى يدركه هو الذى لا تزاع فيه فلا وجه لحكمه بقبح المخالفة في موضع وعدمه في موضع ، وقبح عدم المخالفة في موضع مع أن الكلدّ مشترك في ذلك من دون تفاوت .

وأيضاً لو اطلع على المحاسن التى أشرنا إليها من حيث هى مع قطع النظر عن الأمور الخارجة والقبائح التى ذكرت في الجملة من حيث هى مع قطع النظر عنها ، و دار أمره بين أن يختار الأولى أو الثانية يختار الأولى البتة ، وأجابوا بأنّ لكلّ منهما لوازم في نفس الأمر بها يختار وإن انقطع نظره عنها ، وفرض التساوى فيها ولا يلزم من فرض تساويه وقوع التساوى وإنّما يتبادر الذهن إلى الجزم باختيار الأولى مع الفرض فيغلط .

و فساد هذ الجواب أيضاً واضح إذ يلزم منه عدم الاعتماد على الجزم ، و عدم حصول العلم ، و هذا بعينه كلام السوفسطائية الذين يمنعون حصول العلم إذ في كلّ مقام يجزم الذهن بجوز أن يكون غلطاً و وهما .

→ القرية لا من جهة وقوع العمل عن جهالة بالحكم ومن هذه الجهة فصلّ عدّة من الأعلام في الحكم بصحة عبادات تارك طريقى الاجتهاد والتقليد بين الجاهل الغافل ، والجاهل الملتفت فافتوا بالصحة في الأوّل دون الثانى بزعم أن الثانى لا يتأتى منه قصد القرية ، ولكن الصحيح أنّ الجاهل الملتفت أيضاً يتأتى منه قصد القرية كما إذا أتى بالعبادة رجاء أو اعتماداً على قول من لا يجوز الاعتماد على قوله كالأبوين مثلاً ، وحينئذ فاللازم التفصيل بين من تأتى منه قصد القرية ، ومن لم يتأتى منه ذلك .

إن قلت: نعم ولكن حكى الاجماع على بطلان صلاة من لا يعلم أحكامها فقد حكى الشهيد - قدس سرّه - في الذكرى في مسألة من أتم الصلاة في موضع التقصير جهلا بالحكم أنّ الشريف الرضى سئل أخاه المرتضى . فقال: الاجماع على أنّ من صلى صلوة لا يعلم أحكامها فهي غير مجزية والجهل بأعداد الركعات جهل بأحكامها فهي غير مجزية فأجاب المرتضى بجواز تفسير الحكم الشرعى بسبب الجهل ، وإن كان الجاهل معذوراً، ←

فإن قلت : لعلّه في بعض المقامات يجزم بأنه ليس بوهم وغلط .
قلت : لعلّه في هذا أيضاً غلط و متوهم و أيضاً لولم يكن للعقل حكم بها لزم
افحام الرسل وانتفاء فائدة البعثة ، والأحكام الشرعية إذ ظاهراً أنه مالم يكن مطبوع
لا ينفع مسموع كما قال أمير المؤمنين عليه السلام ولذا لا يتكلم الرسول ﷺ مع المجانين
والأطفال الذين يسمعون كلامه ، ويفهمون مرامه من الكلام لكن لا يدرون أنه يجب
مراعات كلامه ، و امتثال أمره ، ومثل الرسول ﷺ حينئذ مثل واحد أجنبي يقول
لنا: أوجبت عليكم كذا وحرمت عليكم كذا . فإننا نسمع كلامه ، ونفهم مرامه لكن
لا نرى وجوب مراعاته و امتثال أوامره و انتهاء مناهيه ، و كذا لا يمكنه أن يثبت
علينا شيئاً اللهم إلا أن يكون ممّن يحتمل الضرر في عدم مراعات قوله و امتثال
أوامره و الانتهاء عن نواهيه. فما أجابوا بأنّ وجوب النظر في معجزة الرسول و امتثال
أوامره ثابت عندنا بالشرع بديهى الفساد لأنّ الكلام ما كان إلّا في الواجبات الشرعية
لأنّها ليست إلّا أن يقول الشارع : انظر و جب عليك النظر إلى غير ذلك لأنّ

— قلت: لعل المراد كونها غير مجزية لولم يطابق الواقع ، و ذلك لأنّ مفروض
سؤال الرضى هو الانتماء في موضع التقصير جهلاً يعنى إتيان الصلاة على خلاف التكليف
الواقعى ، و حاصل جواب المرتضى أنّ الواقع لمّا تغير بسبب الجهل فالمقتصر إنّما
أتى بوظيفته الواقعيّة ، ولم يخالفها حتى يكون صلوته باطله بهذا الاجماع ، و قدرضى
الرضى بهذا الجواب .

و أمّا الدعوى الثانية وهى بطلان عمل الجاهل إذا لم يطابق الواقع فهى أيضاً
ممتناً لا اشكال فيه على القواعد سواء كان العمل عبادة أو معاملة بالمعنى الأعم و ذلك
لأنّ المفروض عدم وقوع المأمور به على وجهه في العبادة ، وعدم تحقق السبب الشرعى
للمعاملة في المعاملات ولازمه عدم تحقق الامتثال في العبادات ، وعدم تحقق المسبب
الشرعى في المعاملات .

نعم يوجد في مختلف أبواب العبادات و المعاملات موارد كمسئلتى الجهر و ←

المكلف لا يسمع إلا لفظاً ولا يفهم إلا معنى ذلك اللفظ ، ولا يزيد على ذلك شيء . فلو كان مجرد هذا مستلزماً لثبوت التكليف وإتمام الحجّة لزم بالنسبة إلى كل من يقول هذا الكلام بل بالنسبة إلى مثل من أشرنا إليه من المجانين والأطفال أيضاً . وما أجابوا أيضاً بأن ذلك مشترك الإلزام لأنّ وجوب النظر إلى معجزته وامتثال أوامره نظري العقل . فمالم يثبت عنده لم ينظر ، ولم يمتثل فاسد فإن الرسول يمكنه إثباتهما بالدليل مع أنّه إذا قال للمكلف : إنّ الذّي خلقك ، وخلق العالم بعنى إليك بأنّي خلقتك لغرض . فاسمع منّي وانظر إلى معجزتي ، و اسمع منّي الغرض . فلا شك في أنّ العقل يحكم حينئذ بوجوب النظر ، وبعد ثبوت الرسالة بوجوب امتثاله . وأيضاً لو لم يكن للعقل حكم بهما ليستدّ باب إثبات النبوة والأحكام الشرعية لتجويز الكذب عليه تعالى عقلاً إذ لا يجد العقل مانعاً عن كذبه ، ودليلاً على استحالة

→ الإخفات ، والقصر و الإتمام ، و مسائل الكفارات في أبواب الصيام و الحج قامت أدلة خاصة على تصحيح عبادة الجاهل ، و تأثير السبب الناقص إذا كان ناقصه ناشياً عن الجهل بالحكم أو النسيان أو عدم تأثير السبب إذا كان صدوره عن جهالة أو نسيان ، ولكن كل ذلك يكون على خلاف القواعد والدليل المخصص أو الحاكم و إلا فالقاعدة تقتضى فساد العبادة والمعاملة المخالفتين للتشريع الصحيح .

ثم إنّ العامي لا يمكنه معرفة صحّة أعماله التي صدرت منه عن جهالة وفسادها بمعنى مطابقتها للواقع أو مخالفتها له إلّا من طريق التقليد ، والسؤال عن الفقيه الجامع للشرائط فإنّ سئله عنها فإنّ أفتاه بصحّة أعماله و مطابقتها للواقع اكتفى بها ، وإنّ أفتاه بعدم مطابقتها للواقع وفسادها عمل بمقتضاه ، و تداركها إن أمكن له التدارك . هذا خلاصة الكلام في هذا الباب ، وأنك إن أحطت خبراً بما بيّناه لك أمكنك الحكم بالحقّ فيما ذكره الماتن - قدس سرّه - و فيما قيل أو يقال في هذا المضمار ولا تحتاج إلى اطالة المقال في هذا المجال ، و عليك بالتأمّل التام في جزئيات ما ذكره حتّى يتبيّن الحال .

سوى ما ذكر، ولم يشر أحد من العقلاء والمكلفين إلى ما يتوهم كونه دليلاً بعنوان الاحتمال فضلاً عن العلم واليقين مع أن العلم بالاستحالة لازم على جميع آحاد المكلفين .

والجواب بأن الكذب صفة نقص مجرد تمحل إذ لا يجد العقل سبيلاً إلى الحكم بالنقص به إلا من جهة حكمه بالصبح عن الحكيم ، وإلا فلا دليل غيره أصلاً فمقال: بأن عادة الله جرت باظهار المعجزة على يد غير الكاذب بديهى الفساد ، وأما بالنسبة إلى النبي الأول ففي غاية البداهة ، وأما بالنسبة إلى البواقي فلأن كل واحد لم يتحقق قبله عادة، وتحقق العلم العادى فرع تحقق اليقين بالنسبة إلى كل واحد واحد حتى يحكم بكون ذلك صارت عادة فيحتاج مع ذلك إلى تحقق كثيرة في ذلك الآحاد اليقينية إلى حد يستحيل العقل خلافه عادة كصيرورة الأواني المتكررة دفعة الفضلاء والفقهاء لامتثل تحقق إنسان ذى رأسين .

وما قيل : إن العلم الضرورى يحصل عقيب المعجزة بالحقيّة فاسد أيضاً للعلم بأن الحقيّة إنتماهى من إتيانه خارق العادة الذى هو فعله تعالى خاصة وللانفاق على أن هذا هو المثبت ، ولأن حصول العلم الضرورى من غير دليل وسبب خلاف عادته تعالى بالوجدان ، ولأن تجويز ذلك يوجب مفاسد مثل جواز افحام النبى ومثل كون المعجزة لغواً بل وارسال الرسل ، وغير ذلك ممّا لا يخفى . فتأمل.

ثم اعلم أن المعتزلة منهم من قال بأن الحسن والصبح مقتضى ذات الفعل من حيث هى هى ، ومنهم من قال بأنهما من مقتضى وصفه اللازم ، ومنهم من قال بالوجوه والاعتبارات، وأما غير المعتزلة فلعلمهم لا يعينون ويقولون بالأعم والقدر المشترك وهو الصواب، وقال بعض المتأخرين منّا إن الصواب هو الأخير : أى بالوجوه والاعتبارات وليس كذلك إذ في بعض المقام يظهر أن منافرة العقل من ذات الفعل حتى أنه في مقام إيجابه يكون المنافرة باقية مثل قتل النساء والأطفال والرجال سيّما المقدّسين إذا تترس بهم الكفار والمفسدون أكل الوالدين لحم ولديهما الميت اضطراباً ، و نظر الأجنبي إلى فرج امرأة لزوج لها ، وباطن فرجها بالمعالجة إلى غير ذلك بل في مقام الكذب الضرورى يشق

على الحكيم ، وبصعب غاية الصعوبة أن يكذب ، وكذا مثله من القبائح سيما ما هو أشد قبحا ولذا يعتذر عن الفعل القبيح ، ولا يعتذر عن الصدق الضروري ، ولا غيره ، ولا يشق عليه .

ثم اعلم أنهم استدكوا على بطلان القولين الأولين بأنهما يستلزمان امتناع النسخ عن الحكيم ، وأيضاً القطع حاصل بأن الفعل الواحد تارة يصير حسنة ، وتارة يصير قبيحة مثل الكذب فديحسن إذا كان فيه عصمة النبي عن ظالم ، وكذلك القتل والضرب .

والجواب عن مثل الكذب والقتل والضرب ظاهر بأن ذوات هذه الأفعال من حيث هي مرجوحة عند العقل إلا أنه إذا ألزمها فعل ضروري مثل عصمته عليه السلام يصير راجحاً غالباً لأن المرجوحية زالت ، وكذا نجد الفرق بالبديهة بين الصدق الضروري ، والكذب الضروري على حسب ما بهنالك ، وكذا الكلام في النسخ غاية الأمر أن العقل لا يستقل بإدراك الحسن والقبح في المنسوخ ، والشرع يكون كاشفاً .

ويمكن الجواب أيضاً في الكذب بمنع اتحاد الحسن منها مع القبح بحسب الذات أو الصفة اللازمة ، ولا استبعاد فيه لأن الفعل من مقولة العرض . فلامانع من أن يتميز ذات منه عن ذات بسبب انضمام زمان أو أمثاله من الصفات والأعراض ، ولا شك في أن مراد القائلين بالذات ليست الحقيقة الجنسية لتصريحهم بأن الفعل منه حسن بالذات ، ومنه قبيح ، وكذا الحال في قول من قال بالصفة اللازمة . فتأمل . واستدكوا أيضاً بلزوم اجتماع النقيضين إذا قيل لا كاذب غداً أولاً قتلن الرسول صلى الله عليه وآله أولاً فعلمن القبيح .

والجواب عنه أيضاً ظهر مما تقدم إذ فرق بالبديهة بين ما ذكرت وبين لا صدقن غداً أولاً تركن الكذب غداً ، وقس على ما ذكر البواقى مضافاً إلى أن التهديد والوعيد لا يوجب أحد صدقه والوفاء به ، وما نحن فيه من جملته فلا يكون داخلًا في الصدق الذي يقولون بحسن ذاته . فتأمل ، وأيضاً الترك في مثله حسن بالذات قبيح بالعرض لأن أنصافه بالقبح باعتبار لازمه الذي هو الكذب . فلا يجتمع النقيضان في محل واحد حقيقة

كأصاف جالس السفينة بالحركة .

واستدلّ الأشاعرة على بطلان الحسن والقبح العقليين بقوله تعالى « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » .

وفيه أنّ مفاد الآية عدم فعلية العذاب الديوى فيما مضى ، وأين هذا من عدم القبح لجواز عدم استحقاق العذاب إلا بعد البعث بل يستحق اللوم والتوبيخ قبله ، ولجواز العفو كما هو رأى الشيعة ، والأوّل أيضاً اختاره بعض الشيعة ولجواز كون استحقاق عذاب الديوى بعد البعث وقوعه كذلك ، و أيضاً عند الشيعة أنّ الزمان لا يخلو عن حجة ، وأما غيرهم فإنّهم يقولون بأنّ آدم بعث رسولا ، وهو تعالى قال « حتى نبعث رسولا »: أى رسول كان فإذا قال لهم الرسول الأوّل : اتركوا كذا واعملوا هذا منه يكفى لوقوع العذاب ، ولا حاجة إلى تكرار الرسول إلا أنّ يكون ذلك خفياً عليهم . فيكون الرسول الجديد منشأ إظهاره فيكون المراد فيما لا يعلمونه حتى نبعث رسولا . فيحصل وهن آخر . فتأمل .

وما ادعى بعضهم من أنّ ظاهر الآية أنّه ليس من شأنه التعذيب قبل البعث فاسد بل الظاهر منها الامتنان على الأمة أو الأمم ، وما قال بعضهم : من أنّ نفي العذاب الديوى إنّما هو من حيث إنّه لا يليق برحمته وحكمته ونفى الأخرى بطريق الأولى لأنّه أكبر فاسداً أيضاً لأنّ جلّ العاصين لا يعذبون في الدنيا بل الغالب أنّهم أرفه حالاً في الدنيا من المطيعين لأنّها سجن المؤمن وجنة الكافر ، ولو كان الكلّ كافرين لكان لبيوتهم سقفاً من فضة ، و معارج عليها يظهرون مع أنّه ورد منه تعالى أنّ الآخرة دار الجزاء والمكافات مع أنّ الآية دليل ظنى ظاهرى يأوّل باليقينى سيّما مع معارضتها بآيات كثيرة على تقدير دلالتها على نفي القبح العقلى .

واستدلوا أيضاً بأنّ الطلب لا يعقل حقيقته إلا متعلّقاً بمطلوب ، ولو كان طلب الشارع بواسطة ما ذكرتم لتوقف تعلّقه بالمطلوب على أمر زائد .

وفيه أنّ نفس وجود الطلب يتوقف على شيء كما هو الحال في جميع مطالب العباد . فإنّ وجودها يتوقف على شيء بالبدئية ، وإن كان مفهوم الطلب لا يعقل إلا

متعلقاً بمطلوب .

واستدلوا أيضاً بأنه لو حسن الفعل أو فبح لذاته لم يكن البارى تعالى مختاراً .
وفيه أن امتناع الفعل لقيام صادف القبح لا ينفى الاختيار (*) .

فائدة

مما أنكره الأشاعرة وخالفوا جميع أرباب العقول كون العبد فاعلاً مختاراً لفعله ويقولون : إن الفاعل حقيقة هو الله تعالى ، والفعل فعله تعالى بحكم العقل ، وإن كان فعل العبد بحسب اللغة والعرف ، ولازم قولهم أن الزانى واللائط والسارق والمفسد والمكذب للمرسول ، وقائل الأنبياء ، والأولياء ، وغير ذلك من الفواحش والقبايح هو الله تعالى حقيقة عند العقل وبحسب نفس الأمر تعالى الله عن جميع ذلك علواً كبيراً ، ومن القبايح الكذب والتدليس والغارية والمكر والخدعة ، وأمثال ذلك من الأمور التى يوجب تجوزها على الله تعالى انسداد باب العلم بثبوت الشرع ، ولا شك فى أن العباد يكذبون ويفسدون ويغترون

❖ ملاحظة

أقول : كان ينبغى له - قدس سره - أن يحرر محلّ البحث فى هذه المسئلة ثم يقوم بالتحقيق فيها لثلايق النفى والاثبات بين مخالفه وبينه فى أمرين مختلفين ، وقد حرره القاضى عضد الدين الأيجى الأشعرى فى المواقف فى الجزء الثامن منها ص ١٨٢ فقال فيها بعد عنوان البحث : «ولا بد أو لأمر: تحرير محلّ النزاع . فتقول: الحسن و القبح يقال لمعان ثلاثة : الأول لصفة الكمال والنقص يقال: العلم حسن والجهل قبيح ، ولانزاع أن مدركه العقل . الثانى : ملائمة الغرض ومنافرته ، وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة ، وذلك أيضاً عقلى ويختلف بالاعتبار . فإن قتل زيد مصلحة لأعدائه ومفسدة لأوليائه . الثالث : تعلق المدح و الثواب أو الذم و العقاب ، وهذا هو محلّ النزاع فهو عندنا شرعى ، وعند المعتزلة عقلى قالوا : للفعل جهة محسنة (مقتضية لاستحقاق فاعله مدحاً وثواباً) أو مقبحة (مقتضية لاستحقاق فاعله ذمّاً وعقاباً) (١) .»

(١) الجملة بين الهالين من الشارح المحقق السيد الشريف الجرجانى .

ويخدعون . فإن كان الفاعل في هذه الأمور حقيقة ، وبحسب الواقع هو العبد يبطل مذهب الأشاعرة ويخرب دليلهم ، وإن كان هو الله تعالى لزم اسداد باب إثبات النبوة والشرع ، والقول باستحالة صدورها عنه تعالى بآلة وعدم استحالته منه تعالى بآلة أخرى بل وتحققه عنه تعالى بتلك الآلة بل ونهاية كثرة التحقق تمحل فاسد وتحكم ظاهر لأن مقتضى الاستحالة إن كان القبح العقلي مع أنهم لا يقولون به عام بالبديهة ، وإن كان نقص الذات . فمع أنه يرجع إلى القبح العقلي كما عرفت . فهو أيضاً عام مع قطع النظر من الرجوع إلى القبح العقلي إذ لاشبهة في أن اختلاف الأدلة لا دخل له في عدم النقص وثبوتها وإن كان ما ادعوه من العلم بعبادة الله تعالى .

فيه أنه إذا كان عادته الجارية المستمرة الشائعة الدائمة هو الكذب والخذعة فكيف يمكن دعوى العلم بخلافه وأنه هو عادته مضافاً إلى ما عرفت من الدور الواضح . وأيضاً لا خفاء في أن الأشاعرة إذا أحسن إليهم محسن غاية الإحسان أحبوه محبة شديدة وأكرموه وأحسنوا إليه من حيث إن نفوسهم مطمئنة بأنه المحسن إليهم وإذا أظلمهم أحد بأن قتل آباءهم وأولادهم وأخوانهم أو أكل أموالهم

وقال التفازاني في متن المقاصد: المبحث الثالث لاحكم للعقل بالحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح والذم عند الله تعالى خلافاً للمعتزلة ، وأما بمعنى صفة الكمال والنقص أو ملائمة الغرض أو الطبع وعدمها فلا نزاع .

أقول : فقد ظهر من كلام هذه الأعلام أن موضوع النزاع بين الفريقين في هذا المبحث إنما هو الحسن والقبح بمعنى المدح الإلهي والثواب ، والذم الإلهي والعقاب ، وحاصل كلام الأشاعرة أن الثواب والعقاب من توابع الحكم الشرعي ، وبدونه لا ثواب ولا عقاب ، وهذا أمر لا أظن المعتزلة ينكرونه .

إن قلت: نعم الثواب والعقاب لا شك أنهما يتبعان الحكم الشرعي وإطاعته وعصيانه وأما المدح والذم . فلا ريب أن الحاكم بهما العقل ويتبعان الجهة المحسنة

أوضيئها أو جرحهم أو شتمهم أو هتك عرضهم. فلا شك في أنهم يمتلؤون غيظاً عليه ويشددون الإنكار والعتاب والتوبيخ عليه ، و يصرحون بقولهم : أنت الذي فعلت كذا وكذا بل ويستحقونه للقتل والحرق والشتم وأن يجعلوه قطعاً ويقطعونه إرباباً ويمزقونه كل ممزق ولو قال لهم : أنما فعلته بل الله تعالى فعله يصير ذلك سبباً لزيادة غيظهم وبغضهم والإنكار والعتاب والتوبيخ وغير ذلك ، ولو ظهر عليهم صدق قوله بأن الله تعالى فعل تلك الأمور لما تحقق عنهم الغيظ والتوبيخ وغير ذلك ، وكذا الحال لو سمعوا أحداً يسب الشخين أو يظهر منهم علامة من علامات الرفض بل إذا كسر طفل كوزاً منهم أو ضيع فلساً منهم خطاء ضربوه وعاتبوه بأنك لم ما تحفظت كمال التحفظ حتى لا يصدر هذا الخطاء منك وربما يفعلون ذلك لأجل التأديب كى لا يقع بعد ذلك منه ، ويصرحون بأن التأديب لازم بالنسبة إلى الأطفال والعلماء وغيرهما من الجهال وأنه لو ترك تأديبهم يضيعون ويفسدون وينكرون على من ترك التأديب ، وكذا على من قصر في حفظ ماله أو عرضه أو نفسه أو غير ذلك من أمور دنياه أو آخرته ، وكذا حالهم في مقام الموعدة والنصيحة ربما يبالبون غاية المبالغة ونفوسهم مطمئنة بلزومهما ونفعهما وأنه لولا هما ليضيع ويخرب الأمر ويفسد وكذا حالهم في مقام تحصيلهم المعاش ، وحفظ النفس والعرض والمال وعلاج المرض وغير ذلك من أمور دنياه أو آخرته .

والجهة المقبحة .

قلت : نعم ولكن الأشارة أرادوا بالمدح والذم المدح والذم من الله تعالى كما عرفت من كلام الفتاوانى ثم إنك لو تأملت في إيرادات المعتزلة على الأشارة، وإشكالات الماتن. قدس سره . عليهم لعرفت أن المعتزلة والمحقق الماتن أيضاً ما أرادوا إلا اثبات الحسن والقبح بمعنى الكمال والنقص ، وبمعنى ملائمة الغرض والطبع أعنى المصلحة والمفسدة . فتأمل أنت في كلامهم جيداً حتى تعرف أن النفي والاثبات في كلام الفريقين لم يقع في موضوع واحد ، وأن النزاع بينهما نشأ عن عدم تحرير محل البحث ، وعدم دقة كل منهما في كلام صاحبه .

و بالجملة لاتفاوت بينهم و بين غيرهم في أمثال المقامات بل هم أيضاً جازمون بأن الفعل فعل العبد وأنه باشره والأثر أثره ، وأنه لولاه لم يكن الأثر أو يمكن أن لا يكون و غير ذلك ، و في الحقيقة الوجدان حاكم بما ذكرنا والنفوس مطمئنة ، وتكذيب الوجدان فاسد ، و موجب لانسداد باب العلم منه . فيلزم منه انسداد إنبات أصول الدين .

وأيضاً تعلم بالوجدان والبداهة أننا نقدر أن نرفع جوزة من الأرض ونرمى و أن لا نرفع و لا نرمى ، و تكذيب الوجدان قد عرفت مع أنه أقوى من كثير من مقدمات ما ثبتت به أصول الدين سيما ما دلّ على حدوث العالم فإن الأشاعر ليثبتون أصول الدين وأمثاله به .

و بالجملة إنهم ينكرون ما حكم به حسنهم مثل السوفسطائية وأهل الجريزة بسبب شبهات مخالفة للمبديهة كما نشير إليها .

و فيه ما فيه مع أن الحسّ لوجاز خطائه وكذبه . فالشبهات بطريق أولى فكيف يمكن إبطال الحسّ والبداهة بالشبهة بل كيف يمكن للعاقل ارتكاب جميع المفاسد التي أشرنا إلى بعضها ، ونشير إلى بعض آخر بمجرد حكم شبهة .

وأيضاً قديمتنا في الفائدة السابقة حقيقة الحسن والقبح المقلبين . فكيف يمكن الحكيم أن يفعل هو فعلاً و يؤاخذ غيره بسبب هذا الفعل ويعاقبه ، وينكر عليه بأنك لم فعلت كذا و كذا بمعنى هذا الفعل الذي فاعله ليس إلا هذا الحكيم ثم يعدّ به عذاباً شديداً و كلما نضجت جلودهم بدلناهم ، الآية إلى غير ذلك مما ورد في الآيات والأخبار من شدايد عذابه ثم يقول : هذا جزاء ما فعلت و ما كسبت يدك ، وانتقم منه ، و ربما يقول : عفوت عنك إلى غير ذلك بل لو كان الحكيم شريكاً في الفعل لا يمكنه أن يفعل ما ذكر سيما وأنه الشريك الأقوى بل لو كان له شركة ما ولو كان قليلاً غاية القلة لا يمكنه أن يفعل وإن لم يكن الشريك الأقوى . فكيف إذا كان تمام الفعل منه بلا مشاركة ولا يمكن لغيره من المشارك أصلاً بل هو الفاعل القاهر الغالب الذي لا قوة سوى قوته ولا أثر سوى أثره بل كلما كان الحكمة أزيد وأكثر كان القبح أشد وأوفر ، وليس هذا

من قبيل عدم منع المخلوق عن المعاصي لأنه لفرض التكليف والابتلاء بأن يظهر درجة كلّ ويبلغ مرتبته عن السعادة والشقاوة وما استحقّه بهما ، والقرب منه تعالى والبعد منه ، وأمثال ذلك ، ولا يتم ذلك إلاّ به . وفي مثل هذا لا فيح قطعاً بل ثبت من الآيات والأخبار والاجماع والاعتبار أنه تعالى لا يظلم أحداً أصلاً ورأساً ، وما ذكر أشد أنواع الظلم لفقده وفأعقلاً بل المرجع في الألفاظ ليس إلاّ إلى العرف واللغة ، ولا خفاء في كونه أعلا درجات الظلم عندهم . ولو فرض تحقّقه بالنسبة إلى المخلوق أيضاً ، ولو فرض عدم القطع . فلا تقطع بالقبح والظلم قطعاً .

وأيضاً لو لم يكن تحقّق فعل من العبد . فلا معنى لبعث الرسل وإتمام الحجّة ، وبسط التكليف والوعود والوعيد والمبالغة فيهما ، وفي التبليغ والاهتمام التام في الإرشاد والهداية والموعظة والنصيحة ، والجهد والجد في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والحسبة والحدود .

وقوله تعالى « ولكم في القصاص حياة » وأمثال ذلك ممّا لا يحصى كثرة ، وكذا البناء على التقصير وعدمه ، والتفرقة بين المعذور وعدمه ، والفرق بين العمد والنسيان والخطأ والغفلة والفرور ، والعلم والجهل ، والاختيار والاضطرار ، وغير ذلك ، وكذا بين المباشر والسبب في القصب والاتلاف والجنايات والمباشر في أكثر الصور والسبب أقوى في بعض الصور وغير ذلك من أمثال ما ذكر فإنّ الفعل في الكل هو فعل الله تعالى ، ولا أثر لقدرة العبد ، ولا فعل له أصلاً حتّى يتحقّق هذه الأمور .

وأيضاً لا معنى لأن يقول السيّئة من نفسك « وظهر الفساد في البر والبحر » الآية « وما ظلمناهم » إلى آخرها « وأما من خاف » الآيتين و « لتعلم من يتبع الرسول » الآية « من جاء بالحسنة » الآية « وإنّ الإنسان لفسّ خسر » السورة « وأن ليس للإنسان إلاّ ما سعى » الآيات « ولا تزروا زرة وزراً أخرى » « الله أذن لكم » الآية ومثل قوله تعالى . يفسقون وعصوا ، و اعرضوا ، ويزعمون ويظنون ويحسبون ممّا لا معنى لنسبته إليه تعالى ، وغير ذلك ممّا ورد في الآيات والأخبار بعنوان المتواتر وفوق التواتر ، ولا يمكن عدّها ولا يصل اليد إلى تأويلها .

وماورد في بعض الآيات والأخبار ممّا ظاهرها الجبر البحت والأشاعة أيضاً يتعاشون عن الجبر البحت فلا بد من التأويل ، ولها تأويل ظاهر ومجاز متعارف كما حقق في محله مع أنها لمعارضتها للأدلة العقلية و النقلية التي لاحد لها ولا حصر ، وقد أشرنا هنا إلى بعضها وسنشير أيضاً يتمين حلماً بخلاف تلك الأخبار والآيات الخارجة عن حدّ العدّ فإنّها لاداعي لتأويلها بل الدواعي كثيرة إلى إبقائها على ظواهرها مضافاً إلى الأصول والقواعد بل لا يصل اليد إلى تأويل الجميع بل الأكثر أيضاً . فتدبر .

وأيضاً البديهة يحكم بالفرق بين الفعل الاختياري وغيره مثل حركة المرتعش وإن كان عالماً بهذه الحركة ومريداً لها ، و ما أجابوا بأنّ الفارق هو وجود الاختيار لتأثيره . ففساده ظاهر لأنّ وجوده غير مؤثر كعدمه عند العقل في اسناد الفعل مع أنّه إذا لم يتأت لهذا الاختيار تأثير أصلاً ، ولا يمكن مطلقاً . فلا يكون اختياراً ولاوجه لتسميته بالاختيار فإنّ الاختيار إنمّا يكون اختياراً بحسب التأثير : أي يؤثر الفاعل بالاختيار لا بالاضطرار . فإذا لم يتمكن من التأثير ويكون المؤثر غيره البتة فكيف يكون مختاراً في التأثير .

و أيضاً لو كان جميع الأفعال عند العقل من الله تعالى فلا حاجة في اثبات النبوة إلى المعجزة ، ويكون كل من ادعى النبوة صادقاً في دعواه ، وإن كان متنبياً لأنّ الغرض عن المعجزة حصول العلم بكونها من الله تعالى . فيظهر تصديقه - عز وجل - لمن جرت في يده من جهة أنّه فعله تعالى . فتأمل .

وأيضاً لاشك في أنّ قدرته تعالى عامة و ليس بماجز من أن يخلق خلقاً يفعل الأشياء بقدرته واختياره كما أنّه تعالى يفعل كل ما فعله ذلك المخلوق باختياره فيكون أيضاً أثر فعله تعالى واختياره لأنّه هو الذي أعطاه هذا التأثير وخلق فيه وأودعه . فالمتنضي موجود وهو عموم قدرته تعالى مضافاً إلى مامرّ كما أشرنا إليه ، وأنّ معرفته تعالى واستحقاقه للعبادة والتقرب إليه وتعظيمه لصفاته الجلالية والجمالية وحمده لكونه مستجعماً لجميع الكمالات وحبّه لكونه مجموعة جميع الجمالات والخضوع له

لكونه في أعلال درجات الجلالة والعظمة والخوف من سطوته لكونه في أقصى مرتبة القهر والسلطنة لا يتم إلا أن يكون جميع ذلك من فعل العبد والمخلوق و باختياره وبأثره . فلو كان جميع الأفعال فعله تعالى فكيف يتحقق هذه الأمور وأمثالها . فالملقضى موجود والمانع مفقود . فلامعنى لارتكاب مخالف البديهة بل ومخالفات لها كما عرفت ، ولا وجه لتكذيب الوجدان والحاسة سيما من وجوه متعددة وارتكاب شنايع أخرى كما عرفت .

فإن قلت : المانع أنه قد جرى في علمه تعالى الأمور والأفعال . فلو كان العبد قادراً مختاراً لزم تخلف علمه تعالى و سيرورته جهلاً .

قلت : لو تم ما ذكرت لزم أن لا يكون الواجب تعالى أيضاً قادراً مختاراً مثل ما ذكرت في العبد لأنه تعالى علم في الأزل أنه ماذا يفعل مع أن الأشاعرة عادتهم الاستدلال بالعلم الحاصل عن عادة الله تعالى في أفعاله تعالى في اثبات أصول دينهم وفروعه ، ولزم من ذلك اضطرابه تعالى في أفعاله العادية ولا يكون له - عز وجل - اختيار فيها أصلاً لأنهم لا يجوزون تخلف علمه فيها إذ مع التجويز يكون ظناً لا علماً . فيلزم إما بطلان أصول دينهم وفروعه أو خروج الواجب تعالى عن الاختيار فظهر أن هذه شبهة ظاهرة الفساد ، وحلها أن العلم يطابق المعلوم بأن المعلوم لما كان كذا وكذا علمه كذا لا أنه لما علمه كذا صار كذا كما هو الحال في تمام علومنا من غير فرق بين تقدم المعلوم وتأخره ، ولذا لا يلزم أن يكون ما أقر الله تعالى من أفعاله في الآخرة والدينا فيما سيأتي أن يكون غير مختار فيها للعلم بعدم جواز كذبه ، وهذا أيضاً يرد على الأشاعرة ، وغير هذا من الشنايع مثل أن تعلم من عادته تعالى أنه يفعل فيما سيأتي من جميع أمور الدنيا مثل ماضى مثل أن لا يفعل إلا الواجب المنكسر الخرقه علماء حكما ، ماهرين في العلوم ، وغير ذلك مما لا ينتهى عدداً ، ومثل أن المولى إذا قال لعبد الكذى عصاه في أمر : إمتى كنت أعلم أنك تعصيني فيه . فيقول العبد : فأذن لا اختياري في إطاعتك فيه إلى غير ذلك من الشنايع .

فإن قلت : المانع أمر آخر وهو أن المخلوق إن كانت أفعاله لازمة الصدور عنه .

فليس بمختار، وإن كان جائزاً صدوره وعدمه فإن افتقر إلى مرجح فمع المرجح يعود التقسيم فيه بأن كان لازماً فاضطرابي، وإلا احتاج إلى مرجح آخر. فيلزم التسلسل، وإن لم يفتقر إلى مرجح بل يصدر عنه تارة، ولا يصدر أخرى من دون مرجح في الحالين، وصدور أمر من الفاعل فهو اتفاقي. فلا يكون اختيارياً أيضاً.

قلت: هذه أيضاً شبهة في مقابل البديهة بل في مقابل البديهيات وغيرها من اليقينيات كما عرفت، ومع ذلك لو تمت لزوم خروج الواجب تعالى أيضاً من الاختيار، وما أجابوا بأن تعلق إرادته قديم. فلا يحتاج إلى مرجح متجدد غير نافع أصلاً لأن تعلق الإرادة في القديم إن كان لازم الصدور عنه تعالى بحيث لا يمكنه الترك فواضح أنه غير مختار، وإن كان جائزاً وجوده وعدمه. فإن افتقر إلى مرجح فمع المرجح يعود التقسيم فيه إلى آخر الشبهة من دون تفاوت أصلاً كما هو واضح على من له أدنى فهم.

و بالجمله ما في هذه الشبهة إن كان علة تامة لنفي الاختيار يلزم أن يكون الواجب تعالى كذلك أيضاً لعدم جواز التخلف، وإن لم يكن علة تامة أو يجوز تخلف المعلول عن العلة التامة كما يقول به الأشعري. فلا يتحقق المانع في طرف العبد أيضاً قطعاً سيما مع ما أشرنا من أن اختيار العبد و تأثيره من فعله تعالى وأثر فعله. فلا مانع من أن يكون أثره أثره، وهذه الشبهة شبهة الحكماء الذين ينفون عنه تعالى الاختيار تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

والجواب عنها أن المختار لا يختار بغير مرجح وبعد ما تحقق في نظره ما هو مرجح عنده، وإن لم يكن واقعاً يختار البتة وباختياره وبارادته يصدر عنه البتة إلا أنه قادر على خلافه ومتمكن منه، وتحقق الصدور لا ينافي القدرة على خلافه، وقد كتبنا في تحقيق هذا رسالة مبسطة مشروحة على أن الشبهتين لا تنفعان الأشاعرة على تقدير تماميتهما لأن مقتضاهما كون العبد غير مختار لأن فعله فعل الله تعالى، وأنه ليس له فعل.

فإن قلت: جميع ما أوردت عليهم إنما يرد عليهم إذا لم يقولوا بأن للعبد

قلت: إن قالوا بأن قدرة العبد مؤثرة في الكسب فهو نقص دليلهم، ورجوع عن قولهم إلى قول الخصم، ومع ذلك لا ينفهم أصلاً لأن كون الفعل فعله تعالى لأفعل العبد مخالف للبديهة بل البديهيات واليقينيات، وموجب للشنايع لأنه الشريك الأقوى بل الفعل فعله على سبيل الاختيار لا الاضطرار إن بمجرد كسب العبد لا يصير ملجأ ومضراً إلى العمل قطعاً فالشنايع جميعاً بحالها وتزيد عليها أنه لا معنى للقول بأن قدرته مؤثرة في الكسب خاصة، ولا يتمكن من التأثير من غيره أصلاً لأن المقتضى عام والمانع عام إن كان مانعاً* .

❖ ملاحظة

أقول: هنا مسألتان: الأولى: أن فاعل أفعال الإنسان هل هو الله - عز وجل - دونهم كما يدعيه الأشاعرة أو أنهم هم الفاعلون لها وإن كان ذلك بحول الله وقوته . الثانية: أنه على فرض كونهم هم الفاعلون لها فهل يفعلونها عمداً واختياراً أو يفعلونها جبراً واضطراً كما ينسب القول به إلى الفلاسفة، وإمام الحرمين^(١) .

وهاتان المسألتان تشتركان في كثير من الأدلة اثباتاً ونفيًا . وإن كانتا تختلفان في الأفهام وضوحاً وعموضاً، وقد تعرض لهما المصنّف وأجاب عن أباطيل الأشاعرة، والمجبرة بما لا مزيد عليها - فجزاه الله عن الإسلام والعلم أفضل الجزاء -

والذي أراه أن المسئلة الأولى ما كان ينبغي أن يجعل مورداً للبحث، وأن القول بصدور أفعال الإنسان عن الله - تعالى و تقدس - من أعظم دلائل سفاهة قائله لأن الله - عز وجل - خلق الإنسان وجعله قادراً مختاراً وحينئذ من السفه أنهم يحسبونه موجوداً مهملاً لا يفعل خيراً ولا شراً ومن العبث أن ننظرهم في هذه المسئلة التي يكون الحق فيها غنياً عن التبيان والبرهان .

وأما المسئلة الثانية فهي ليست بمثابة المسئلة الأولى في ظهور الحال ،

وللمجبرة فيها شبهات قد يعجز عن دفعها أوساط أهل العلم بل وقد عجز عن دفعها بعض ←

(١) انظر شرح المواقف ص ١٤٧ من الجزء الثامن .

فائدة :

قد ورد في الأخبار أن الشيعة كانوا يقولون في الحديث الذي وافق التقية أعطاك من جراب النورة قيل : مرادهم تشبيه المصوم عليه السلام بالطائر ، وكانوا يبيعون

الأعلام ، وبمجنبي هنا نقل ما في شرح المقاصد عن الإمام فخر الرازي قال في شرح خاتمة هذا المبحث^(١) يشير إلى ما ذكره الإمام الرازي من أن حال هذه المسئلة عجيبة فإن الناس كانوا مختلفين فيها أبداً بسبب أن ما يمكن الرجوع إليها فيها متعارضة متدافعة . فمعمول الجبرية على أنه لابد لترجيح الفعل على الترك من مرجح ليس من العبد ، ومعمول القدرية على أن العبد لولم يكن قادراً على فعله لما حسن المدح والذم والأمر والنهي ، وهما مقدمتان بديهيتان .

ثم من الدلائل العقلية اعتماد الجبرية على أن تفاصيل أحوال الأفعال غير معلومة للعبد و اعتماد القدرية على أن أفعال العباد واقعة على وفق مقصودهم ودواعيهم وهما متعارضان ، ومن الالزامات الخطائية أن القدرة على الإيجاد صفة كمال لا تليق بالعبد الذي هو منبع النقصان ، وأن أفعال العباد تكون سفهاً وعبثاً فلا تليق بالمتعالى عن النقصان .

وأما الدلائل السمعية فالقرآن مملوء بما يوهم بالأمرين وكذا الآثار . فإن أمة من الأمم لم تكن خالية من الفريقين ، وكذا الأوضاع والحكايات متدافعة من الجانبين حتى قيل : إن وضع الرد على الجبر ، ووضع الشطرنج على القدر إلا أن مذهبنا أقوى بسبب أن القدر في قولنا لا يترجح الممكن إلا بمرجح يوجب انسداد باب إثبات الصانع ، ونحن نقول : الحق ما قال بعض أئمة الدين أنه ولا جبر ولا تفويض ولكن أمرين أمرين ، وذلك لأن مبني المبادئ القريبة لأفعال العباد على قدرته واختياره ، والمبادئ البعيدة على عجزه واضطراره . فالإنسان مضطر في صورة مختار كالقلم في يد الكاتب ، والوعد في حق الحائط ، وفي كلام العقلاء قال الحائط

أجناس المعطارين بجر بان ، وكان النورة أيضاً يبيعون من جرابها [بجراب خ ل]
فاذا اعطا التقیة قالوا: اعطاك من جرابها : أى مالا يؤكل ولو أكل لقتل ، و الفائدة
فيه دفع القاذورات وأمثالها ، وقيل: إن النقباء لماخرجوا في أواخر زمن بنى أمية في

→ للوند : لم تشقنى فقال : سل من يدقنى .

فانظر إلى هذا الامام الأشعري كيف ألقاه مشكلة الجبر والتفويض في وادي
التيه و الحيرة حتى اهتدى أخيراً إلى مقالة بعض أئمة الدين يعنى الإمام جعفر
بن محمد عليه السلام . فاختر عقيدة الأمر بين الأمرين التي كانت من متفردات المذهب
الجعفرى .

ولكنه بعد ذلك زلت قدمه وقال : فالانسان مضطرب في صورة الاختيار كالقلم في
يدالكاتب ، والوند في شق الحائط .

و إنك لتعلم أن القلم في يد الكاتب و الوند في يدشاق الحائط ليسا في صورة
المختار ، وليس لهما الاختيار بشيء . فهذان المثالان مثالان للجبر الخالص دون الأمر
بين الأمرين . فانظر الامام الأشعري كيف وقع في أمر مرجح !

واعلم أن القول بالجبر في الاختيار قائم على أساس قدرة العبد و الداعى الموجب
كما أن القول بالتفويض قائم على عدم الاحتياج المرجح في اختيار أحد المتساويين
أو كفاية مطلق الداعى في الترجيح .

فالجبرى يزعم أن الانسان إذا كان قادراً على الفعل فمعناه أنه قادر على الفعل
والترك وحينئذ فلاشك أن اختيار الفعل على الترك يحتاج إلى مرجح ، ولا بد أن
يكون المرجح و الداعى إلى اختيار الفعل موجباً لأن الشيء مالم يجب لم يوجد ،
ولا ريب أن وجود المرجح و الداعى الموجب يوجب الجبر في الاختيار ، و القدرى
يقول : إن الاختيار لا يحتاج إلى المرجح كما في اختيار الهارب أحد الطريقين ،
المطشان أحد القدحين لأن الإرادة صفة شأنها الترجيح و التخصيص من غير احتياج

إلى مرجح . ←

الخراسان وأظهروا الدعوة لبنى العباس بعثوا إلى إبراهيم الإمام منهم بقبول الخلافة فقبل وهو في المدينة، وكانت هي وسائر البلدان في تحت سلطنة بنى أمية و حكمهم سوى خراسان إنظهر فيها النقباء وكانوا يقاتلون و يحاربون ، ولما اطلع بنو أمية

→ على أن المرجح للاختيار لابد وأن لا يكون موجباً وإلا لبطل الاختيار، وحصل الجبر المحض الذى يدعيه الأشاعرة دون الجبر فى الاختيار الذى يعتقده الحكماء ونبحت عنه فى هذا المقام .

ويظهر ممّا ذكر أن الذى يلزم أن يلاحظه الطالب فى هذا الباب حتى لا يزل قدمه أمور :

الأول: أن الله خلق الانسان وجعله قادراً على أفعاله، ومعنى القدرة هى إمكان الفعل والترك فهو يفعل الفعل ويمكنه أن يتركه ، و يتركه ويمكنه أن يفعله ..

الثانى: أن الانسان مع قدرته على: الفعل والترك إنما يختار الفعل على الترك أو الترك على الفعل لمرجح فى نظره ، و ذلك المرجح إنما هو ميله و رغبته إلى الفعل، و كراهته له لكن الرغبة و الكراهة لا يسلبان عن الانسان قدرته، ولا يضطرانه إلى الفعل أو الترك فهو إذا رغب فى شيء يفعله ويمكنه أن لا يفعله ، و إذا كره شيئاً يتركه ويمكنه أن لا يتركه ، وهذا هو الملاك فى اختيارية العمل الاختيارى لا كون الفعل مسبوقاً بالاختيار ، و حينئذ فاختيار الفعل على الترك أيضاً عمل اختيارى من النفس، و إن يكن مسبوقاً باختيار آخر (وإلا لتسلسل) لأن المفروض أن الانسان يختار الفعل ويمكنه أن لا يختاره لأن الرغبة إلى الفعل والشوق إليه لا يجبره على الفعل ، ولا على اختيار الفعل بل هى ترجيح له اختيار الفعل من دون سلب القدرة عنه .

وهذه الدقيقة قد بينها المصنّف - قدس سرّه - فى مقام الجواب عن شبهة الحكماء بقوله: «والجواب عنها أن المختار لا يختار بغير مرجح ، و بعد ما تحقق فى نظره ما هو مرجح عنده ، و إن لم يكن واقعاً يختار البتة ، و باختياره و إرادته يصدر عنه البتة إلا أنه قادر على خلافه و متمكن عنه ، و تحقق الصدور لا ينافى القدرة على ←

بقبول إبراهيم الخليفة أخذوه وحبسوه وقتلوه خفية، ووضعوا جراب النورة في حلقة فخنقوه به. فصار ضرب المثل إشارة بالنسبة إلى من ترك التقية و تاركها، وكان هذا

— الخلاف، .

ثم إنك لو أبيت عما ذكرنا، وأصررت على أن الفعل الاختياري إنما هو ما كان مسبقاً بالاختيار. فنقول: إن العمل الإجباري أيضاً هو ما كان مسبقاً باجبار الغير، وحيث إن اختيار الفعل ليس مسبقاً باختيار آخر، ولا يوجد أيضاً بجبر جابر، ولا بقهر قاهر. فلا جرم أنه لا جبر فيه، ولا تفويض بل أمر بين الأمرين كما عليه الشيعة. ويعجبني هنا نقل مقالة الأستاذ المحقق النائيني .. قدس سره .. فإنه كان يقول في مبحث اتحاد الطلب والارادة: إن الإنسان يجد في نفسه بعد الإرادة يعني الشوق المؤكد إلى الفعل شيئاً آخر هو يوجب وقوع الفعل في الخارج وهو قصد النفس، وتوجهها نحو الفعل، ويمبر عن هذا القصد بحملة النفس نحو العمل، ويسمئها بالطلب وكان يقول: إن هذا الطلب فعل نفساني والإرادة كيف نفساني، وعلى هذا فالطلب غير الإرادة كما ذهب إليه الأشاعرة خلافاً للمعتزلة، وهما متغايران ذاتاً ومقولة. فالإرادة هي الشوق المؤكد، والطلب هو القصد إلى الفعل الخارجي.

ويقول - قدس سره - إن مبادئ الإرادة من التصور والتصديق والعزم كلها تحصل في النفس قهراً. فلو كان الفعل الخارجي أيضاً يوجد في الخارج قهراً بدون القصد إليه لزم الجبر في الأفعال لأن الفعل الخارجي بناء على ذلك معلول لسلسلة مبادئها غير اختيارية، وحينئذ فلا بد من الالتزام بوجود الطلب، والقصد أعنى ذلك الفعل النفساني، ويكون هذا ملاكاً لاختيارية الفعل لأن الإنسان بعد حصول الإرادة أعنى الشوق المؤكد في نفسه يتوجه إلى الفعل ويقصده، وهو يمكنه أن لا يقصده. فإذا قصده فقد قصده باختيار، وكان يقول ولا يمكن دفع شبهة الجبر إلا بذلك.

أقول: لو كان المنط في اختيارية الفعل كونه مسبقاً بالقصد والاختيار فالقصد المذكور ليس باختيارى لأنه ليس مسبقاً بقصد آخر، وإلا لتسلسل، وإن كان المنط ←

الكلام من الشيعة إلى هذا الحكاية ومثلاً مأخوذاً منها * .
فائدة :

ربما يقول المعصوم عليه السلام إن الأمر كذا إشارة ، و ترى في الخارج أنه ليس كذا ، والظاهر أن المراد في الغالب كذا يعنى وإذا كان واقعاً يكون في الغالب كذا لأنه الموافق لطريقة المحاورات العرفية ، ولأنهم منزهون عن الكذب فمرادهم ما هو المتعارف بل بناء الفقه على ذلك مثلاً قالوا : دم الحيض أسود ، و دم الاستحاضة أصفر ، والمنى دافق مع الشهوة ، و الوجه من قصاص شعر الرأس إلى الذقن إلى غير ذلك مما لا يحصى ، و إذا لم يكن في الغالب كذلك فالظاهر أنه مجاز أو تشبيه مثل الطواف بالبيت صلاة و الفقاع خمر ، وتارك الصلاة كافر ، و الناصب من نصب لكم العداوة إلى غير ذلك مما لا يحصى .

و المراد المشابهة في الحكم الشرعى إما في الجملة فمبجمل أو العموم فعام أو في الأحكام الشائعة إن كان له أحكام شائعة ، وإلا فعام أو مبجمل على الأقوال التى أشرنا في الفوائد الحائرية ، و وجهه ما ذكرنا من أن المطلق ينصرف إلى الأفراد الشائعة والغالبة ومن أن الأئمة عليهم السلام كانوا يتكلمون على طريق المحاورات العرفية كما حقق في محله ، و أهل العرف يحاورون كذلك مع أن الاستعمال أعم من الحقيقة ، والأصل عدم النقل مع أنه لو كان منقولاً للشاع و ذاع لأن النقل لغرض التفاهم ولم يشع أصلاً بل الفقهاء طريقتهم البناء على المجاز فالشايخ خلاف ذلك مع أن في ثبوت الحقيقة الشرعية خلاف مع أن القائل بالثبوت إنما يقول به فيما هو عند اصطلاح المتشعبة حقيقة في المعنى الشرعى ، ومنقول من اللغة البتة قائلاً بأن النقل

→ فيها فعل الشيء مع القدرة على تركه . فالفعل الخارجى أيضاً اختياري . وإن لم يكن مسبوفاً بذلك القصد الذى سماه طلباً لأن الفاعل حين يفعله يقدر على تركه .

✽ ملاحظة

أقول : لاملاحظة على هذه الفائدة .

والحقيقة من الشرع لافيما ليس كذلك بل عند المشرعة خلاف ذلك. فعلى فرض أن يكون الشارع نقل لكن لم يطلع عليه أصحابه أو أغلب أصحابه لا ينفع قطعاً لأن غير المطلع يبني على اللغة والعرف جزءاً فيكون مراد الشارع منه هو الذى يفهمه بلاشك، و من أين يدري أن الراوى اطلع عليه أولاً مع أن الأصل عدم اطلاعه و بقاء ما كان على ما كان .

ثم إنّه ربما يكون المراد مما ذكره المعصوم عليه السلام أنه كذا شرعاً ولايجرى هذا إلا فيما هو وظيفة الشرع مثل الأحكام الشرعية التكليفية والوضعية ، و موضوع الأحكام إذا كان عبادة لكونها توقيفية ولايجرى في غير ذلك قطعاً لاستلزامه الكذب إلا أن يكون المراد الغالب والمجاز حسب ما عرفت ، وصاحب المدارك توهم اتحاد ما يكون المراد منه الغالب مع ما هو المراد منه شرعاً ، ووقع منه الاشتباه و عدم الفرق بينهما في خصوص الحيض والاستحاضة .

و اعترض على الفقهاء أيضاً من جهة الاشتباه المذكور وغير الطريق من أول الحيض والاستحاضة ، وتبعه غيره من المحققين غفلة ، و إن كان في بحث المنى و افق القوم كما لا يخفى على المطلع المتأمل .

ثم لا يخفى أنه ربما كان المراد منه شرعاً مخالفاً للقاعدة الشرعية . فلا عبرة به إلا أن يكون ثابتاً ظاهراً مقاوماً للقاعدة فيكون قاعدة شرعية مستثناة من القاعدة الشرعية كما عرفت سابقاً * .

فائدة :

فرق بين مقام ثبوت التكليف ، و مقام الخروج من عهدة التكليف الثابت إذ

❖ ملاحظة

أقول : إن القضية الملقاة من الشارع في مقام التشريع إذا لم يمكن حملها على معناها الحقيقي لعدم وجود الوحدة المعتبرة في صحة الحمل بين موضوعها ومحمولها فحينئذ لا محيص عن حملها على الاستعارة التمثيلية في الأحكام التي هي من لطيف الكلام. ففي مثل قوله عليه السلام « الطواف بالبيت صلاة » حيث إن الطواف ليس بصلاة

بمجرد الاحتمال لا يثبت التكليف على المجتهد والمقلد له بعد استفراغ الوسع المجتهد في الاجتهاد والمقلد في التقليد لما عرفت من أن الأصل براءة الذمة حتى يثبت التكليف ، ويتم الحجة ، وأنه ما لم يتم الحجة لم يكن مؤاخذاً أصلاً وقبح في الارتكاب أو الترك مطلقاً نعم الاحتمال معتبر في مقام ترك الاستفصال عند السؤال كما عرفت لكن في الحقيقة ليس المثبت للتكليف هو الاحتمال بل العموم الحاصل من ترك الاستفصال حينئذ ، وعرفت أن من ليس بمجتهد ولا مقلد ليس بمعذور وعدم معذورية الجاهل بل عليه تقليد المجتهد إن أمكن وإلا فعليه الاحتياط مهما تيسره ، وأن من أمكنه التقليد ولم يقلد يكون مقصراً ، وعلى ذلك عليه الاحتياط مهما أمكنه وعرفت أن الاجتهاد والتقليد إنهما يكونان في نظريات الدين والمذهب لاضروبياتهما وأن الضروريات لا فرق فيها بين المجتهد والمقلد .

وأما مقام الخروج عن عهدة التكليف فقد عرفت أيضاً أن الذمة إذ اصارت

→ حقيقة فلا بد أن يحمل الكلام على أنه مثل الصلاة في الأحكام .

وإذا أمكن حملها على معناها الحقيقي ولكن لا تكون صادقة على وجه الإطلاق بل في الغالب كقوله عَلَيْكَ « إن دم الحيض حار عبيط أسود له دفع » فإن من المعلوم أن هذه الصفات ليست من العوارض اللازمة لدم الحيض بل من عوارض المفارقة ، وهذا لا يصدق هذه القضية إلا في الغالب . فحينئذ يمكن أن يكون المراد بها تقييد الحيض الموضوع للأحكام الخاصة بالواجد لهذه الصفات ، وعلى هذا فنحتاج في تسرية أحكام الحيض إلى شيء من الدماء الفاقدة لهذه الصفات إلى دليل من خارج . ويمكن أيضاً أن يكون المراد بها جعل هذه الأوصاف أمارة على كون الدم حياً عند اشتباهه بغير دم الحيض ، ويظهر من صاحب المدارك في بادى النظر أنه أراد أن يجعل الصفات المذكورة في الروايات من العوارض اللازمة لدم الحيض والحكم بكون الدم حياً عند وجود هذه الصفات بقاعدة الملازمة . فإنه بعد نقل بعض الأخبار الواردة في هذه المضمار قال : ويستفاد من هذه الروايات . أن هذه الأوصاف خاصة ←

مشغولة . فلا بد من اليقين في تحصيل برائتها للإجماع و الأخبار مثل قولهم **كَلِمَاتُ** «ولانتقض اليقين إلاّ بيقين مثله» وغيره ، ولما يظهر من تتبع تصاعيف الأخبار الواردة في مقام تحقق الامتثال والخروج عن العهدة أنه بمجرد الشك في الفعل لا يكون ممثلاً بل بالظن أيضاً إلاّ في مواضع مخصوصة .

و أيضاً ثبت من العقل والنقل ، والآيات القرآنية ، والأخبار المتواترة ، و الإجماع من جميع المسلمين بل الملمين وجوب الاطاعة الشارع بل كلّ أمر و نهى منه يقتضى وجوب اطاعته ، و معلوم أنّ الاطاعة من موضوعات الأحكام الّتى مرجعها إلى العرف واللغة ، و معلوم أنّ معناها هو الاتيان لما أمر به . فلا يكفي احتمال الاتيان ولا الظن به لأنّ الظن بالاتيان غير نفس الاتيان والاتيان هو الابداء واقعاً . فعلى هذا لا يكفي الشك بالبرائة ولا الظن إلاّ أن يكون الشارع يرضى بهما منه .

ومما ذكرنا علم أنه إن استيقن أحد بأنّ عليه فريضة فإنته فلا يعلمها بخصوصها أنّها الظهر أو الصبح أو يعلم أنه عليه فريضة ولم يعلم أنّها فائمة أو حاضرة مثل أن

→ مركبة للحيض فمتى وجدت حكم بكون الدم حياً ، ومتى انتفت انتفى إلاّ بدليل من خارج ، واثبات هذا ينفع في مسائل متعدّدة من هذا الباب . انتهى كلامه .

و هذا الكلام كما نرى يوهم الملاحظة فيه أنه أراد أن يجعل هذه الصفات من العوارض اللازمة ، و لكن هذا لا يلائم ما ذكره سابقاً في تفسير عبارة المصنّف ، وهو في الأغلب أسود . . . « من قوله : وقيد بالأغلب لأنّ دم الحيض قد يكون بخلاف ذلك لأنّ الحمرة والصفرة في أيام الحيض حيض » وحينئذ فليس مراده بالخاصة المركبة العوارض اللازمة بل المراد أنّها جعلت في الشرع علامة خاصة مركبة ، و أمارة على كون الدم المشتبه حياً ، و هذا هو الّذى فهمه القوم من هذه الروايات و هو الّذى فهمه القوم ، و صاحب المدارك من روايات الأوصاف في بحث المنى ، وعلى هذا فلم يقع اشتباه من السيد السند ، ولم يخالف الفقهاء في هذا البحث ، و إنّى لم أرفي مباحث الحيض والاستحاضة من المدارك اعتراضاً منه على الفقهاء في هذه الجهة . فانظروا أنتم فيها لعلكم تجدون ذلك .

لا يدري عليه الظهر أو صلاة الزلزلة يجب عليه أن يأتي بهما جميعاً حتى يتحقق الامتثال ولا يتوهم أحد أن الاثنيان بالثانية زيادة في الدين لأن الواجب عليه كان واحداً لا غير فيكون نشرهما محرماً لأن التشريع هو ادخال ما ليس في الدين وما ليس منه معداً وتقصير أو من جهة تحصيل البرائة، ولا من جهة الاحتياط إذ لو كان يعلم أنه في الدين فلا معنى لكونه احتياطاً بل يكون واجباً بالاصالة، ولو لم يعلم فلا يتأتى الاحتياط على ما توهم مع أن الاحتياط ثابت عقلاً ونقلاً واجماعاً وكذا الحال في مقدمة الواجب على أننا نقول في هذا المقام إن الثانية داخلة في الدين على الجزم واليقين لما عرفت من البراهين ولما في كتب الأصول في مقدمة الواجب، وفي الاحتياط.

ومما ذكرنا علم أيضاً أن المكلف في يوم الجمعة مثلاً يعلم يقيناً أنه لم يخرج عن التكليف ولم يصرف مثل الأطفال والمجانين بل عليه إما الظهر أو الجمعة عند اجتماع جميع الشرائط سوى المنسوب من قبل الامام، وعلمه بذلك من جهة ضروري الدين لامن جهة الاجتهاد أو التقليد أو غيرهما من الظنون أو العلم النظري نعم تعيين كونها الظهر أو الجمعة من نظريات الدين بل من معضلاته عند المطلعين الخبيرين، وإن كان عند الجاهلين الغافلين أنها ليست كذلك، وكيف كان لا شك في كونها من النظريات لا الضروريات فالجتهاد إن لم يرجح أحدهما، ويكون متوقفاً متحيراً لا جرم عليه الاثنيان بهما جميعاً باجماع جميع العلماء لما عرفت من البراهين وكذا الحال في مقلده، وكذا الحال فيمن لم يجتهد ولم يقلد بل عرفت أنه إن حصل له ظن بتعيين أحدهما لا ينفعه أصلاً عدم حجية ظنه بل حرمة العمل به لما عرفت من أن العمل بالظن حرام اجماعاً للأدلة الكثيرة الواضحة إلا الظن الذي رخص الشارع العمل به وليس ظنه من بطلته قطعاً فلا شبهة في حرمة، وإن كان عنده في غاية القوة بل وإن ادعى الجزم كما يدعيه بعض الجاهلين الغافلين المنغمسين في بحار الغفلة التائهين في برارى الجهالة إذ لا شك ولا شبهة في كونه جهلاً مركباً يعرف ذلك من له أدنى اطلاع بحقيقة الحال. فإن كان ظنه بل جزؤه أيضاً غير معتبر في نفسه شرعاً فكيف يمكنه الاكتفاء به في مقام تحصيل البرائة الذمة اليقينية سيما بملاحظة قولهم: لا تنقض اليقين إلا اليقين

مثله إذاً بين اليقين الحاصل بالضرورة من الدين من هذا الجزم الذي يدعى حصوله بالنظر سيما مع ما يرى من اختلاف الفقهاء الخبيرين المطلعين المتقين العادلين المقدسين أرباب القوة القدسية والملكية التامة في الفقه مع نهاية كثرتهم وشهرتهم وقرب عهدهم منهم إلى المعصوم عليه السلام بل ومتأخريهم وهم أيضاً أقرب عهداً منه بمراتب ، ومع ذلك انفقوا على خلاف ما فهم أو كأدأن يتفقوا بل انفقوا على عدم اليقين وكونه من المسائل الاجتهادية .

وأما المجتهد الذي رجح إحديهما فالظاهر من طريقة بعض فقهاءنا أنه أيضاً في مثل هذه المسئلة لا يجوز له الاكتفاء بظنه لماعلمت من البراهين وأن اليقين يشغل الذمة يستدعى اليقين بالبرائة ، وأن ظن المجتهد حجة فيما لم يتأني له اليقين إلا فيما يثبت من الشرع تجوز التعويل عليه ، ولم يثبت في مثل المقام .

وأيضاً من المسلمات عند المجتهدين أنه مع تيسر العلم لا يجوز التعويل على الظن ومع تيسر الأقوى لا يجوز التعويل على الأضعف لكن الظاهر من طريقة الباقي تعويل التعويل على ظنه حينئذ لمادلاً على كونه ظنه حجة ، وتيسر اليقين ليس مخصوصاً بالمقام بل غالب مقامات الفقه تيسر حصول اليقين بالنسبة إلى آحاده إلا أنه بالنسبة إلى المجموع لا يتيسر بل لا يمكن ، وترجيح خصوص مقام على آخر من غير مرجح شرعى مالا يمكن والالتزام بتحصيل اليقين مهما يتيسر بعنوان الوجوب ربما يوجب العسر والحرَج أيضاً بل لعله لا يمكن لعدم امكان معرفة خصوص هذا الواجب الذي على تركه العقاب بحيث لا يحتمل الزيادة والنقصه أصلاً ورأساً حتى يراعى في العمل ، وفي مقام تحصيل امثال الواجب فلا يدري عادة أنه أيه يختار وأيّه لا يختار وأي حد منه صار حرجاً منفياً ، وأي حد لم يصر والتزام المقامات لحصول ذلك الحد يوجب العسر والحرَج بلاشبهة .

[و بالجملة ذلك أيضاً ربما ينأ في الملة السمحة السهلة] لكن مع هذا يأمررون بالاحتياط استحباباً وبالفنون ، ولذا طرقتهم في الفقه أنهم يقولون : الأقرب كذا والأحوط كذا ، وأمثال هذه العبارات .

فإن قلت : الاحتياط كيف يتحقق هنا لأن جماعاً منهم يقولون بحرمة الجمعة

ودليلهم يقتضيها .

قلت: يقولون بحرمتها على من وافقهم رأيه وإلّا فهم متفقون على أن كل مجتهد مكلف بما أدى إليه اجتهاده وكذا مقلده ومتفقون على أن المجتهد المتحير يجب عليه وعلى مقلده الجمع بينهما كما عرفت ، وكذا من لم يجتهد ولم يقلد بمقتضى ما عرفت من البراهين ، وهم متفقون على حسن الاحتياط على المجتهد المعول على ظنه مهما أمكنه ، وما ذكرت من أن دليلهم يقتضيها .

ففيه أن احتمال الحرمة إنّما هو من المقام الأوّل [وهو مقام ثبوت التكليف والثاني مقام الخروج عن العهدة كما ذكر في أوّل الفائدة] وجميع الفقهاء متفقون على أنه ما لم يتم الحجّة لم يحرم شيء ولم يكن في ارتكابه قبح أصلاً ، وأنّ الأصل برائة ذمتنا حتّى يثبت التكليف والقبح ، وأمّا فعل الجمعة في مقام تحصيل البرائة اليقينية فقد عرفت أنّه مقتضى البراهين ومتفق عليه غاية ما في الباب أن يكون المجتهد المرجح لاحديهما يجوز له التعويل على ترجيحه من باب «الضرورات تبيح المحظورات» لما عرفت من أن التعويل على الظن محظور سيما في مقام تحصيل البرائة اليقينية المأمور به ولاّجله ، وهذا لا يمنع حسن الاحتياط وفرق واضح بين الشيء الذي لم يثبت حرمة ، والشيء الحرام الذي أبيع لنا من جهة أن عدم إباحته يوجب الحرج علينا . فإنّا لو تركناه وضيقنا على أنفسنا فلا شك في حسنه كما إذا اشتغلنا في جميع أوقاتنا بالصلاة النافلة أو غيرها من العبادات إذ لا شك في حسنه مع أنّه حرج على أن الجمع بينهما ليس بحرج جزماً ، وإنّما الحرج لو حللنا اليقين بعنوان الوجوب ، و في جميع ما يمكن تحصيل اليقين فيه كما عرفت ، و أين هذا من ذلك هذا كلّ مع قطع النظر عمّا ذكرنا في الفوائد من أن صلاة الفريضة إذ احتملت الوجوب والحرمة يقدم جانب الوجوب فيها عند علمائنا لأنّه ليس شيء بعد معرفة الله والرسول والإمام عليهم السلام أوجب من الصلاة ولاّنها إذا قبلت قبل ما سواها ، ولاّنها مثل عمود الفسطاط إلى غير ذلك من التأكيدات ، ومنها أن المتهاون بها كافر . إلى غير ذلك . ثم لا يخفى أن عند الجمع بعنوان الوجوب يفعلان بقصد الوجوب على القول بوجوب قصد الوجه لأنّ إحديهما واجبة

بالأصالة ، والثانية من باب المقدمة على ما هو المشهور ومقدمة الواجب المطلق واجبة شرعاً على المشهور مع أن من لم يقل بوجودها شرعاً في مثل المقام لم اعرفت من الأدلة على وجوب خصوص المقدمة أيضاً ، وتعلق خطاب الشرع بها على حده ، والنزاع إنما هو فيما لم يتعلق به خطاب الشارع على حده مع أن من الفقهاء من يقول بوجود الصلاتين معاً بالأصالة بالنسبة إلى تلك الجماعة للأدلة المذكورة . فتأمل . (*)
فائدة :

اعلم أنه ربما يقول بعض الفقهاء في العبادة والمعاملة في مقام التعريف لغة كذا وشرعاً كذا ، ولعل المراد معنى اللفظ المذكور لتلك العبادة أو المعاملة أعم من أن يكون حقيقياً أو مجازياً لنزاعهم في ثبوت الحقيقة الشرعية أو يكون مراده من الشرع أعم من الشارع أو المتشرعة أو يكون المراد من المعنى المعنى الصحيح شرعاً والمعتبر عند الشارع والمتمر بحسب الشرع ، وهذا هو الأقرب فيندفع الاشكال الأخير وهو أن العبادات توفيقية دون المعاملات ولو كان المعنى في المعاملات بحسب الشرع مغايراً للمعنى اللغوي

❖ ملاحظة

أقول : نعم لا ريب في وجود الفرق بين المقامين المذكورين ، وأن الأصل في المقام الأول هي البرائة عن التكليف حتى يقوم عليه الحجّة ، وفي المقام الثاني هو الاشتغال حتى يحصل له الفراغ اليقيني عنه ، وفي هذا المقام لا فرق بين كون التكليف ثابتاً على وجه التفصيل أو الاجمال . فإذا علم المكلف في يوم الجمعة أن عليه الظهر أو الجمعة يجب عليه أن يصليهما جميعاً ، وإذا علم أن عليه فائنة الظهر أو الصبح يجب أن يأتي بهما جميعاً حتى يتيقن بفراغ ذمته عنهما ، وكما لا يكفي الظن بالاشتغال في مقام الثبوت كذلك لا يكفي الظن بالفراغ في مقام السقوط ، ولا محيص عن تحصيل اليقين بامتنال المعلوم بالاجمال وإن كان ذلك بالاجمال ، وإذا كان تحصيل اليقين بالامتنال حرجاً على المكلف كما في الشبهة غير المحصورة فلا بد من التبعيض في الاحتياط كما حقق ذلك في باب الانسداد ، وبيناه على وجه الاختصار في الملاحظات السابقة ، ولا نكرهه الآن لأن التكرار يوجب الملل .

أو العرف لكانت المعاملات أيضاً توفيقية و وظيفة الشرع لعدم إمكان الاطلاع على المعنى الاصطلاحي إلا من جهة صاحب الاصطلاح، وتعريفه مع أن الفقهاء متفقون على أن العبادات توفيقية لا المعاملات كما لا يخفى على من لاحظ طريقتهم مع أنهم يصرحون في المعاملات في مقام الاستدلال على محل النزاع والجدال أن المتبر هو المعنى العرفي أو اللغوي مثلاً يقولون في البيع: ما يعد في العرف بيعاً، وفي الصلح ما يعد فيه وفي اللغة صلحاً إلى غير ذلك، و يحملون ماورد من الأمور المعتمدة من الشرع شرطاً للصحة (*)

فائدة :

صرح الأصوليون والفقهاء بأن اللغة لا يثبت بالدليل بل مقصورة على السماع، ونص الواضح فهم منه بالترديد بالقرائن هذا في الحقايق، وأما المجازات فتجوز نوعها، وأما إفادتها فالقرينة الصارفة عن الحقيقي والمعينة للمجازي، ومن جملة اللغات ألفاظ العبادات والمعاجين والأدوية المركبة والبسيطة، ولذا صرح في الأصول المبسوطة بأن أصل العدم لا يجري في ماهية العبادات، وفي كتب الفقه والاستدلال بأن العبادات توفيقية موقوفة على نص الشارع أو يقولون كيفية متلقاة من الشرع، ووظيفة الشرع وموقوفة على بيان الشارع أو على قوله أو فعله إلى غير ذلك من التصريحات حتى أنهم ربما لا يكتفون بالاطلاقات الكثيرة الصادرة منه مثل قوله **لَيْتَ كُنَّا**: كبر للاحرام أو للافتتاح أو سبع تكبيرات إلى غير ذلك، ومع ذلك يقولون: لا بد من الاقتصار على قول الله أكبر بهزمة الله المفتوحة ولا يقطع ولا يغير هذه الهيئة مطلقاً لأنها القدر الذي ثبت لنا من فعل الشارع، وتمسكهم بأصل العدم في بعض المقامات إنما هو بالنسبة إلى الشرط الخارج بناء على ترجيحهم كون اللفظ اسماً للأعم من الصحيحة وكون الأعم معلوماً بالنص والاجماع لا مافي ماهية العبادات، ولذا منعمهم الذين يقولون بأن اللفظ اسم لخصوص الصحيحة، وهذا واضح في أنهم متفقون على عدم الجريان في الماهية.

✽ ملاحظة :

أقول: لا ملاحظة على هذه الفائدة، وهي كما أفادها - قدس سره -

و أيضاً ضبطوا أمارات الحقيقة والمجاز ، و ما به يعرفان و هى النص الواضح فيها والتبادر وعدم صحة السلب ، و ما مثلهما في معرفة الحقيقة ، وعدم التبادر ، وصحة السلب ، و ما مثلهما في معرفة المجاز ، و ليس شىء من ذلك دليلاً بل خاصة لهما غير منفك عنهما فحاله حال القرائن المعينة لأحد معنى المشترك ، ولا فرق بين كون المعنيين حقيقيين أو أحدهما حقيقة والآخر مجازاً والمراد من الدليل الأدلة العقلية على أنك عرفت أن كلماتهم صريحة في انحصار معارف المعنى ، و ما اعتبر فيه في الأمور التي أشرنا إليها ، وأصل العدم و ما مثله ليس داخلًا في تلك الأمور قطعاً ، و إن كانت معتبرة شرعاً في غير المقام مثل أصل العدم وغيره ، و تمسكهم بالأصل في عدم تعدد المعنى أو عدم تغيره بعد معلومية المعنى أو ثبوته كما ذكرنا في الفوائد ليس تمسكاً في بيان ماهية المعنى ، أو ما هو داخل فيها بل في أمر آخر ولا مانع من هذا التمسك كما ستعرف على أنهم كثيراً ما لا يجدون معرفاتهم للحقيقة أو المجاز فيتوقفون ، ولا يتمسكون بالأصل مع وضوح جريانه لو صح ، ولم يكن له مانع .

وبالجملة طريقة الفقهاء والأصوليين فيما ذكرنا في غاية الوضوح إلا أن يكون جاهلاً بطريقتهم أو غافلاً عنها يحتاج إلى ما نهينا و أشرنا إليها ، وأما عدم إمكان معرفة اللغة بالدليل فهو من أجلى البديهيات إذ يعرف كل طفل أنه لا يمكنه معرفة لغة الفرنج أو الهند أو الجزائر أو الصعالية أو اللغة اليونانية أو السريانية أو العبرانية أو غيرها بدليل من الأدلة ، و يعرف أنها مقصورة على السماع أو التردد بالقرائن ليس إلا ، وكذا الحال في مجازات تلك اللغات على حسب ما أشرنا ، وكذا الحال في معرفة حقائق اصطلاحه عن مجازاته من غير جهة خواصها التي أشرنا إلى بعضها ، وضبطوها في كتبهم مع أنهم تأملوا في المعرفة ببعض ما ذكره فكيف الحال في الأدلة مع اتفاهم في عدم المعرفة بها على أنه ربما نطلع على شىء من هذه المعاني بعنوان اللابشرط بسبب الشياخ أو القرائن فلا يمكننا أن نقول هو المعنى الذى اطلعنا عليه لأصالة عدم الزيادة . فعلمنا هذه اللغات وعرفناها مثلاً اطلعنا بالشياخ أن الأبارج باللغة اليونانية دواء ، ولم نعرفه أنه مطلق الدواء أو دواء خاص . فلا يمكننا أن نقول هو مطلق

الدواء للأصل أو اطلعنا أنه دواء الصبر ، ولم نعرف أنه فيه جزء آخر أم لا فنقول :
هو مطلق الصبر يداوى به من غير اعتبار شيء في كيفية المداواة به أصلاً لأصالة العدم
أو علمنا أنه فيه جزء آخر هو الاهليلج ولم نعرف أنه هل فيه جزء آخر أم لا ولم نعرف
أيضاً أنه يعتبر في هذين الجزئين كمية أو كيفية في التركيب أو كونهما مسحوقين
أو غير مسحوقين أو منقوعين أو لا أو مطبوخين أو لا أو أحديهما كذلك دون الآخر بالنسبة
إلى الكل أو البعض . إلى غير ذلك .

فنقول : الأصل عدم اعتبار جميع ذلك فلا يارج هو الجزئين لا غير ، وكيف كانا
ولو قلنا ذلك وداوينا المرضى بالجزئين كيف ما كانا لا لحقنا بالمجانين في حكمنا بأنه
الأيارج وكننا مؤاخذين على اليقين في المداوى بل لغتنا لا يمكن ذلك فيها . فكيف
لغة الغير مثلاً إذا سمعنا المداوى بماء الشعير فلا يمكننا أن نقول هو الماء أو الشعير
كيف كانا أو المخرج عنه كيف كان ، وكذا الحال في المفرح الياقوتى وأمثال ذلك من
الأدوية المركبة بل المفردة أيضاً مثل ماء الجبن ، و غير ذلك فإذا كان لغتنا لا يمكن
فيها ذلك فكيف الحال في تلك اللغات فإذا كان اللغات العامة لا يمكن ذلك
فيها فما ظنك بالاصطلاحات الخاصة والمجازات المستعملة إذ كلما كان الشيء أخص
توغل في الإبهام أزيد ، و عدم معرفة أشد ، وإذا كانت الاصطلاحات الخاصة
كذلك . فمماضيك بالعبادات التوقيفية على خصوص من الشرع ليس إلا ، والمراد من
التوقيفى ما أحدثه الشرع خاصة ، ولو كان غير العبادة أيضاً كذلك كان أيضاً كذلك
إلا أنه لم يوجد منه كما مرّ وجزء العبادة ربما يكون توقيفية كالركوع والسجود ،
وربما لم يكن توقيفية كالقيام والقعود في الصلاة ، وكذا شرطها كالطهارة من الحدث
وغسل الجنب و أصل العدم يجرى في غير العبادات ، وإن كان جزء العبادة أو شرطها
إن لم يحتمل كون المنفى بهذا الأصل جزء على حده في نفس العبادة ، ومعتبراً في
تحقق ماهيتها بملاحظة وفاق أو غيره من الأدلة .

ويدل أيضاً على عدم جريان أصل العدم في اللغات لغات العبادات ، وغيرها
أن الأصل عدم كل شيء فكيف يستدل به على ثبوت كون شيء معنى اللفظ مع أن

ذلك الشيء يكون الأصل عدم كونه أيضاً معناه إن لم يكن قبل الوضع معناه قطعاً ، وبعد الوضع لم يكن فرق بينه وبين مانفيته بالأصل بل إذا كان المنفى جزءاً واحداً ويكون المثبت أجزاء متعددة فكيف يغلب الأصل الواحد أصولاً متعددة لأن كل جزء يكون الأصل عدمه .

فإن قلت : ما تقول في جريانه في الموضع الذي ثبت من اجماع أو غيره دخول تلك الأجزاء في المعنى و اعتباره فيه . فيكون النزاع في خصوص جزء أو أزيد مثلاً بالاجماع ندرى تسعة أجزاء فيه ، والنزاع في جزء واحد وأن المعتبر عشرة أو تسعة فنقول التسعة ثبت بالاجماع والواحد ينفيه الأصل فيكون تسعة .

قلت: الشيء مالم يتشخص لم يوجد بالبدئية، و مسلم ذلك عند الكل فما لم يوجد يكون باقياً على عدم الأصل، ولم يثبت خلاف عدم فيه، فالمعنى مالم يتمين لم يكن موضوعاً له ولا مستعملاً فيه بالبدئية بل يكون باقياً على الحالة السابقة على الوضع والاستعمال فإن أردت أن المعنى تسعة أجزاء بحيث يكون الجزء العاشر جزء من ذلك المعنى بحيث لو لم يكن لم يكن المعنى تاماً ، وأن لا يكون جزءاً أصلاً بل يكون خارجاً عن المعنى ، و تمام المعنى بتلك التسعة من الأجزاء فغلط واضح وتناقض محال ، وإن أردت أن المعنى تسعة أجزاء بحيث لا يكون للعاشر مدخلة فيه أصلاً ، ولم يكن تمام المعنى به بل بتلك التسعة وإن كنا قبل ملاحظة الأصل تجوزاً أولاً أيضاً إلا أنه ظهر لنا من الأصل أنه الثاني .

ففيه أنه كما كان قبل الوضع لم يكن العاشر معتبراً في معناه من جهة أنه لم يكن وضع أصلاً لكن بعد الوضع بقى العاشر على عدم الأصل كذلك التسعة بالنحو الذى ذكرت لم يكن قبل الوضع معناه قطعاً . فكذا بعد الوضع بعين ما ذكرت ، و ثبوت القدر المشترك بينها وبين العشرة لا يعين ما ذكرت لأن العام لا يدل على الخاص وتحقق القدر المشترك لا يقتضى تحقق خصوص فرد إذ التسعة التى ذكرت فرد من القدر المشترك الثابت قسيم التسعة التى تكون مع العشرة و الأصل كما يقتضى عدم

خصوص فرد كذا يقتضى عدم الآخر الذى هو قسيمه على أنه كل قسيم يتضمن فصلاً أوفيداً يتقوم به ويتميزه وبسببه عن قسيمه ، ويكون الأصل عدم ذلك الفصل والقيود و إن كان السازجية في التصور السازح الذى هو قسيم التصور مع الحكم على أن الحادث الثابت من الاجماع مثلاً هو الوضع أو تجوز النوع أو الإرادة في الاستعمال ، وكل واحد منها شخص واحد من الحوادث لا تعدد فيه سواء تعلق ببسيط أو مركب قليل الأجزاء أو كثيره ، والتركيب وزيادة الجزء في المتعلق لا يصير منشأ لتعدد الوضع و الإرادة كلفظ تسعة و لفظ عشرة ، وليس الوضع في لفظ العشرة متعدداً وضماً للتسعة و وضماً للواحد إذ لو كان كذلك لزم أن يكون وضع لفظ العشرة عشرة أوضاع بل عشرين لأن نصف الواحد جزئه عشرة فيكون جزء الموضوع له بل ثلثه أيضاً جزئه فيكون ثلاثين وضماً وربعه أيضاً فيكون أربعين وضماً ، وهكذا فيكون آلاف ألفوضوع بل لانهاية للوضع لعدم انتهاء الجزء الذى لا يتجزى ، وهو بديهى البطلان .

فظهر أن زيادة جزء الموضوع له لا يصير سبباً للزيادة في الوضع فلا يكون الأصل عدم كون الوضع للمركب بالقياس إلى الوضع للبسيط ، و هكذا بل لو صارت منشأ للزيادة في الوضع كما و كيفاً مع كون الوضع حادثاً واحداً لا نسلم أن يكون الأصل عدمه بالقياس إلى غير الواحد كذلك مثلاً إذا سمعنا صوت رجل في دار علمنا وجود رجل إما أن يكون أصغر ما يكون من الرجال وأقصر لأنه أقل ما يكون من الرجال ، والأصل عدم زيادة الجنة أو الطول أو غيرهما . فلا ، وهو ظاهر وحققناه في رسالتنا في الاستصحاب ردّاً على من يقول الأصل عدم البلوغ كراً في الماء الموجود دفعة نعم مما يوجد قليلاً قليلاً على سبيل التدرج يكون الأصل كما قال لأنه موجودات متعاقبة وحوادث متعددة .

ثم اعلم أن توقيفية العبادات إنما هي إذ ثبتت المطلوبية بالفاظ لا يعرف معناها إلا من الشرع لأنها إما اصطلاح منه خاصة ، و كل لفظ في الاصطلاح إنما يرجع في معرفة معناه وماهية ذلك المعنى إلى صاحب ذلك الاصطلاح ، وإما مجاز فقد عرفت

أنَّ معناه قد لا يعرف إلاَّ من قرينة معينة نصبها المستعمل يدل على ما هو في قلبه و ذهنه سيما و أن يكون المجاز من المجازات الغريبة التي لم يتحقق أصلاً و رأساً في عصر أو مصر ، ولا عند قوم و جماعة ولا عند آحاد أيضاً إلاَّ عند الشارع ومنه . فلو قال الشارع من أوَّل تكليفه بالفسل مثلاً: اغسل رأسك و عنقك ثم اغسل يمينك ثم شمالك من أوَّلهما إلى آخرهما بقصد الاطاعة لله لما كان هنا توقيف أصلاً لفهمنا جميع ذلك من أوَّل الأمر كالمعاملات ، وكذا إذا كان المثبت للتكليف هو الاجتماع كما عرفت ، وكذا إذا فعل فعلاً ابتداء واطلعنا على ذلك الفعل وأنه عبادة فالأصل برائة الذمعة عن الوجوب فهو مستحب كما عرفت ، و كذا إذا كان هناك عموم أو اطلاق بحيث يصلح أن يكون نصاً ، وبياناً .

وممَّا ذكر ظهر أنَّ ما صدر من البعض من التمسك بالأصل فيما هو داخل في العبادة عند الخصم المنازع وابطال مذهبه به مجرد توهم بل مع تصريحه بأنَّ العبادات توقيفية موقوفة على نص الشارع و أمثاله من العبادات بل مع بنائه على عدم الثبوت من أوَّل الفقه إلى آخره إلاَّ من نص الشرع حتَّى مع ورود المطلقات منه مثل الاقتصار على هيئة افعل في الله أكبر كما قلناه إلى غير ذلك ، وأعجب منه عدم كون الاستصحاب حجة عنده مع أنَّ أصل العدم استصحاب حال العدم يجري فيه ما ذكره عند منعه حجبية الاستصحاب لكن الظاهر أنَّ هذا البعض لا يتمسك به إلاَّ لتأييد حيث يكون له مستند يعتمد عليه كما يتمسك بالخبر الضعيف والاعتبار وغيرهما من المؤيدات التي ليست بحجة عنده جزمياً كما هو طريقة سائر الفقهاء حتَّى أنَّهم يذكرون القياس في مقام التأييد و الاستحسان أيضاً مع تصريحهم بحرمة الاحتجاج بهما كما لا يخفى* .

فائدة :

تقليد المجتهد إنَّما يجوز ويصح شرعاً في الأحكام الشرعية الفرعية وموضوعاتها

❦ ملاحظة :

أقول : قد عرفت في الفائدة السابقة والملاحظة عليه أن مقتضى الأصل في مقام ←

التي هي العبادات التوقيفية لاموضوعاتها التي ليست بتوقيفية للأدلة الكثيرة الدالة على منع العمل بالظن والتقليد خرج الحكم الشرعي الفرعي وموضوعاتها التي هي وظائف الشرع بالدليل الذي ذكرناه في الفوائد بل هو بأدلة متعددة و يبقى الباقي تحت المنع وأدلة المنع أيضاً ما ذكرنا في الفوائد بل ذكرنا أيضاً في مسألة عدم معذورية الجاهل من الفوائد عدم جواز التقليد في أصول الدين مع أن الآيات والأخبار واردة في المنع عن التقليد فيه بالخصوص ، والاجماع واقع على ذلك من الشيعة كما نقلوه والخلاف من أهل السنة بل معظم أهل السنة على جواز التقليد ، ووافقهم شاذ من

→ ثبوت التكليف هي البرائة عنه حتى يقوم عليه الحجّة وأن مقتضى الأصل في مقام السقوط هو الاشتغال حتى يتيقن بالفراغ ، وفي هذه الملاحظة نقول: قد يشتهر مقام ثبوت التكليف بمقام سقوطه كما في مورد الأقل والأكثر الارتباطيين ، والشك في جزئية شيء أو شرطيته للمركب كالصلاة مثلاً فهل الشك في مثلها يكون من قبيل الشك في مقام الثبوت ، وأن الأصل فيه البرائة أو من قبيل الشك في مقام السقوط وأن الأصل فيه هو الاشتغال فيه خلاف بين الأعلام ، ومنشأ اختلافهم في هذا اختلاف أنظارهم .. قدس الله أسرارهم - في أن العلم الاجمالي بوجود الأقل أو الأكثر هل ينحل إلى العلم التفصيلي بوجود الأقل والشك البدوي في وجوب الزائد عليه أم لا سبيل إلى ذلك ، وأن العلم الاجمالي به باق على حاله . فمن قال بالأول لزمه القول بجريان البرائة في الزائد المشكوك الوجوب عقلاً ونقلًا . ومن قال بالثاني يلزمه القول بعدم جريان البرائة العقلية ، وربما يقال بعدم جريان البرائة الشرعية أيضاً . فيلزم القول بوجود العمل بالاحتياط باتيان الأكثر لأن الاشتغال اليقيني بالتكليف الإلزامي يقتضى البرائة اليقينية عنه كما لا يخفى .

ثم إن مفروض الكلام صورة العلم بعدم كون الأقل واجباً بشرط لاعتن الزيادة عليه ، وإلا كان الأمر دائراً بين المتباينين ، ويجب الاحتياط فيه بلاخلاف ولااشكال فلا ينبغي الخلط بينه وبين الصورة المذكورة .

وإذا عرفت ذلك فاعلم أن المحققين اختلفوا في هذا المقام على ثلاثة أقوال . -

متأخرى الشيعة مع أن الخطاء غير مأمون على الظنون . فكيف يصح الابتناء عليها فيه مع أن الخطاء فيه يوجب الخلود في النار والقتل والأسر والبيع والتملك وأمثال ذلك في هذه الدار مع أن الكفار حصل لهم الظن بل ربما يكون أقوى مما يحصل للمسلمين ، واشترط مطابقتهم للواقع غلط واضح لأنه إن أريد أنه لا بد من أن يحصل لهم العلم بالمطابقة . فهذا يناقض كونه ظناً وإن أريد الظن بذلك فالظن كان حاصلًا لهم وإن أريد بحسب نفس الأمر لأنه يحصل لهم العلم أو الظن بذلك فهذا تكليف بما لا يطاق وإن أردت أن المعتبر في تحقق الايمان هو تحقق المطابقة . فإن تحققت يكون مؤمناً وإلا لا يكون مؤمناً . فهذا تصريح بعدم جواز الاكتفاء بالتقليد ، وعدم اعتبار التقليد ، وأن اللازم تحصيل الجزم بالمطابقة .

وبالجملة عدم جواز التقليد دليله في غاية المتانة والوضوح كما عرفت ممّا ذكر

→ فذهب عدة من الأعلام كالمحقق السبزواري ، والمحقق الماتن ، والمحقق صاحب الفصول إلى وجوب الاحتياط ، وأصالة الاشتغال ، والظاهر أنهم بنوا في ذلك على أن متعلق التكليف في الصلاة والصوم والحج ونحوها مفاهيم بسيطة ، وأن أجزاء هذه الفرائض وشرايطها تكون كالمحصلات لهذه المفاهيم ، وأن ذم المكلفين مشغولة بهذه المفاهيم البسيطة على وجه اليقين ، ولا إشكال في أن الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني والفراغ اليقيني لا يحصل عنها إلا باتيان بجميع ما يحتمل جزئيته لها كما لا يخفى .

ثم إنهم قاسوا ذلك بأوامر الأطباء مرضاهم باستعمال المعاجين والأيارج ، والأقراص ، والمشروبات المعينة المعهودة لعلاج الأمراض فإنه لا يجوز للمريض أن يكتفى في تسوية هذه الأدوية باستعمال المعلوم الجزئية في صنعتها ، والتمسك بأصل البرائة عن المشكوك الجزئية قالوا: وهذا الكلام في هذه العبادات المركبة من الأجزاء والشرائط .

وفيه أن الواجب في هذه الفرائض المركبة ليس إلا الأجزاء والشرائط بالأسر لا المفاهيم البسيطة المتحصلة من هذه الأجزاء والشرائط . فإذا قام البيان على وجوب بعض تلك الأجزاء ولم يتم بيان على جزئية بعض الآخر فإن العقل يستقل بقبح →

هنا ومما في الفوائد ، و من هنا يظهر عدم جواز الاعتماد على الظن في أصول الدين من غير جهة التقليد أيضاً فما يعرف من بعض العلماء من أن الاعتماد على أخبار الآحاد أو ظواهر الآيات ، ومن جماعة الصوفية من الاستناد إلى التخمينيات والخيالات والشعريات ظاهر الفساد بل غالب المفاسد في أصول الدين من الانكال على الظن والتخمين ومتابعتهما كما لا يخفى على من له أدنى تأمل .

حجة المجوز للتقليد أن الذي يظهر من الأخبار أن الرسول ﷺ كان يكفي بمجرد القول بالشهادتين وغيرهما مما يعتبر في أصول الدين من غير مطالبة بيان الدليل ، وهذه الحجة مع قطع النظر عن عدم ارتباطها بالمقام لأن مجرد القول غير حصول الظن سخيقة من وجوه :

الأول أن الأدلة الدالة على عدم الجواز منها يقيني عقلي ، ومنها نقلي يقيني كما عرفت ، والظاهر لا يعارض اليقين والنقل لا يقاوم العقل .

والثاني أنها لو تمت لزم عدم اعتبار الظن أيضاً ، ولم يقل به أحد بل يلزم كون الاسلام والايمان هو الاظهار فقط ، وإن كان المظهر شاكاً بل وإن كان ظاناً حقيقة خلاف ما يظهر بل وإن كان جازماً أيضاً ، ولذا كان الرسول ﷺ يكفي من المنافقين أيضاً

→ العقاب على ما لم يقم عليه البيان من الذي عليه البيان ، ولعمري هذا واضح لا يحتاج إلى بيّنة وبرهان .

على أنه لو فرض تعلق التكليف فيها بالمفاهيم البسيطة التي لها محصلات شرعية فإن على الشارع بيان تلك المحصلات ، وإذالم يبين شيئاً منها فإنه يقبح منه العقاب على تركه بلا بيان .

و على أي حال فإن القول بوجود الاحتياط باثبات الأكثر بعد مجيء الشيخ الأعظم ، و تقريره مبنى البرائة في ذلك صار متروكاً فإن الشيخ الأعظم ، ومن تبعه بنوا على جريان البرائة في المقام عقلاً ونقلًا لتعلق التكليف بنفس الأجزاء والشرائط دون المفهوم البسيط ، وانحلال العلم الاجمالي بوجود الأقل أو الأكثر إلى —

بأظهارهم من دون تفاوت بينهم و بين غيرهم في الاكتفاء الذى ذكرت فإن أردت من الاسلام هو الاسلام الظاهر فلان تأمل لأحد في أنه يكتفى مجرد الأظهار له ، وإن كان معتقداً بعنوان الجزم ببطلان ما أظهر فضلاً عن الظن فضلاً أصلاً ، وإن أردت أنه بمجرد الأظهار بالحقيقة . فلا يدل على اعتبار الظن والتقليد أصلاً ، وإن أردت أنه بمجرد الأظهار يحكم بالاسلام الواقعى و الايمان الباطنى . فلانسلم ذلك بل الذى يظهر هو خلاف ذلك كما هو الظاهر ، ولأن تنزلنا عن ذلك فظهور الخلاف من أين ولئن تنزلنا فظهور ذلك من الخلاف الأخبار المتواترة من أين .

و الثالث غاية ما يحصل على تقدير التنزل هو الظن والظهور ، والاستناد إلى

→ العلم التفصيلى بالأقل والشك البدوى في وجوب الزائد عليه ، و بعض المحققين وإن أنكروا عليهم القول بالانحلال وجريان البرائة العقلية لكنهم اعترفوا بجريان البرائة الشرعية ، فوق الاتفاق منهم جميعاً في ذلك ، وبقى بينهم الاختلاف في جريان البرائة العقلية فذهب الشيخ و من تبعه إلى جريانها بناء منهم على انحلال العلم الاجمالى ، وذهب عدة من الأعلام إلى عدم جريانها بناء منهم على عدم الانحلال ، وقد عرفت عدم ابتناء جريان البرائة على القول بالانحلال .

وعلى أى حال فقد استدل الشيخ الأعظم على البرائة العقلية بقوله في فرائده « أما العقل فلا استقلاله بقبح مؤاخذه من كلف بمركب لم يعلم من أجزائه إلا عدة أجزاء ، ويشك في أنه هل هو هذا أوله جزء آخر ، وهو الشيء الغلابى ثم بذل جهده في طلب الدليل على جزئية ذلك الأمر فلم يقتدر فأتى بما علم ، وترك المشكوك خصوصاً مع اعتراف المولى بأننى ما نصبت لك دلالة ، وهذا البيان كما ترى لادفاع له ، ولا ينبغي تماميته أيضاً على انحلال العلم الاجمالى بل عدم وجدان الدليل على جزئية الأمر المشكوك فهب أن العلم الاجمالى لم ينحل وجداناً كما قيل ، ولكنه يجرى في أحد طرفيه قاعدة قبح العقاب بلا بيان ، ولا يجرى في الطرف الآخر ، و ذلك لأن جزئية الزائد على الأقل أمر يحتاج إلى بيان المولى . فإذا لم يبين لنا ذلك فإنه يقبح منه —

ذلك يوجب الدور أو التسلسل إذ الكلام في الاكتفاء بالظن ، و على تقدير التنزل و تسليم دعوى العلم ممّا ذكرتم فلا شك في معارضته لما ذكرناه من الأدلة فعلى تقدير تسليم المقاوم فالرجحان من أين ، ولو سلمنا الرجحان فكونه بحيث يورث اليقين من أين أو الظن قد عرفت حاله و إن سلمنا كونه ممّا خما للعلم .

والرابع أنّ دليل النبوة هو المعجزة واطلاع الحاضرين عليها في غاية السهولة بل كانوا أعلم بها ممّا ألبتة ، والقدر الذي كانوا مكلفين به من أصول الدين كان علمهم به من قول الرسول أيضاً كذلك ، و هذا يكفي لكونه دليلاً قطعياً ، و تقليد الرسول بعد ثبوت رسالته برهان لا تقليد .

→ المؤاخذه والعقاب على تركه ، وقد حقق في محله أنّ العلم الاجمالي وإن كان بالنسبة إلى حرمة مخالفته القطعية على نحو العلية التامة ، ولكن بالنسبة إلى وجوب موافقته القطعية على نحو الاقتضاء يعني لامانع من مخالفته الاحتمالية إذا كانت عن مؤمن عقلي أو شرعي وهما يوجد المؤمن العقلي والنقلي كلاهما لأن المفروض عدم وجدان البيان على وجوب الأكثر ، و وجود البيان على وجوب الأقل ، وحينئذ فيجرب قاعدة قبح العقاب بلا بيان في طرف الأكثر دون الأقل .

فإن قلت: فكما يفتقر وجوب الأكثر على بيان الشارع فكذلك وجوب الأقل أيضاً يفتقر إلى بيان الشارع ، وعلى هذا فقاعدة قبح العقاب بلا بيان تجرى في طرفي العلم .

قلت: إذا كان دوران الأمر بين وجوب الأقل بشرط لاعت الزائد عليه والأكثر فنعم تتعارض القاعدة في الطرفين ، ولكن مفروض الكلام في دوران الأمر بين وجوب الأقل لا بشرط ، والأكثر وحينئذ فوجود البيان على وجوب ذات الأقل كاف في عدم جواز تركه ، و عدم قبح العقاب عليه كما لا يخفى .

وإن شئت قلت : إنّ هذا النوع من العلم الاجمالي لا يقتضى وجوب الموافقة القطعية أصلاً لأنّ أحد طرفي العلم قام عليه البيان. فلا يجوز تركه ، والطرف الآخر لم يقم عليه البيان فيقبح العقاب على تركه . ←

لا يقال : يتوقف ثبوت النبوة ههنا على العلم بوجود الله تعالى وعموم علمه و قدرته و حكمته .

لأننا نقول : من العلماء من يقول بعدم التوقف ، و على تقدير التوقف نقول : لاشك في أنهم كانوا عالين بالأموار المذكورة غير متأملة فيها أصلاً ، ولذا بمجرد ثبوت المعجزة كانوا يجزمون و ما كانوا يناقشون ، و لنا نقش أحد منهم أحداً من الأنبياء في شيء منها أصلاً إما لكونها من الفطريات على ما قاله جمع من العلماء ، و هو الأظهر كما لا يخفى على المتدبر ، و يظهر أيضاً من الخبر الوارد عن الصادق عليه السلام «هل ركبت البحر» أو لكون مقدماتها في غاية السهولة كما قال آخرون أو لأن ذلك حصل

→ فإن قلت : أو ليس العلم الاجمالي بياناً على الحكم المعلوم بالاجمال .

قلت : لا ولا العلم التفصيلي على معلومه إلا أن يكونا حاصلين للمكلف من طريق التبليغ فإذا فرض أن الفقيه فحص في الكتاب والسنة ، ولم يجد للحكم المعلوم بالاجمال بل والمعلوم بالتفصيل أيضاً أثراً . فيعلم أنه لم يبلغ ويكون الحكم مما سكت الله عنه إلى يوم ظهور الحجة - عجل الله فرجه الشريف - وحينئذ فلا يجب بل قد لا يجوز العمل به حتى يبلغ من ناحية المولى . فحينئذ يصير رسمياً يجب العمل به نعم إذا علمنا تفصيلاً أو إجمالاً ببيان الشارع حكماً من الأحكام فحينئذ يجب العمل بذلك الحكم المبيّن .

وقد أتعب شيخنا المحقق الأستاذ النائيني - قدس نفسه الزكية - في بيان عدم انحلال العلم الاجمالي ، وكذلك المحقق الخراساني كما أتعب الشيخ الأعظم و من تبعه في بيان انحلال العلم من دون حاجة إلى ذلك فإن الملاك في جريان البرائة العقلية ، وعدم جريانها إنما هو البيان وعدم البيان للتكليف المحتمل كما عرفت . فخذ و اغتتم .

وعلى أي حال فإن الشيخ الأعظم و من تبعه ذهبوا إلى انحلال العلم الاجمالي بوجوب الأقل والأكثر إلى العلم التفصيلي بوجوب الأقل على كل حال إما بالوجوب المقدمي أو بالوجوب النفسى الضمنى ، والشك البدوي في وجوب الأكثر . فيجري البرائة ←

لهم بالدليل كما هو المحتمل . فتأمل فظهر حقيقة ما عليه الشيعة و بطلان ما هو المعروف عند أهل السنة نعم الشيخ - رحمه الله - يقول بأن المقلد وإن كان آتماً في تقليده إلا أنه مؤمن واقماً إذا طابقت اعتقاده الواقع محتجاً بالحجة المذكورة عن أهل السنة في جواز التقليد .

و فيه أنه إن تم فظاهرها الجواز و عدم الاثم أيضاً ، وإن بنى على أن الدليل اليقيني يصر فيها عن الظاهر . فيمكن أن يقال : أهل الاسلام المقبول منهم هو الاسلام الظاهري لا الواقعي من جهة كونهم آتمين قطعاً .

و بالجملة لانمرة للنزاع بالنسبة إلى المجتهد لأنّ معاملة أحكام الاسلام و الايمان شأن المجتهد والمعاملة متحققة وإن لم يكونوا مؤمنين في الواقع، وأما الثواب والعقاب والجنة والنار . فهو أمر من الله تعالى والرجاء بالنسبة إليهم موجود متحقق يقيناً إذ غاية ما يكون أنهم يرجون لأمر الله ، وليسوا بالمشركين قطعاً وإجماعاً ، ولا كافرين جزماً و اتفاقاً قابل هم من المسلمين يقيناً ووفقاً ، وبماملون معاملة المؤمنين

→ عن وجوب الأكثر عقلاً ونقلًا دون الأقل.

و أورد عليه شيخنا الأستاذ النائيني - قدس سره - بأن المعلوم بالتفصيل في المقام هو وجوب الأقل المرّد بين كونه لا بشرط أو بشرط شيء ، والعلم التفصيلي بالوجوب المرّد كذلك هو عين العلم الاجمالي بوجوب الأقل أو الأكثر قال : ومثل هذا العلم التفصيلي الملازم للترديد لو كان موجباً للعلم الاجمالي لكان موجباً لانحلال نفسه وهو باطل بالضرورة.

وبعبارة أخرى أن الانحلال إنما يكون بتبدل القضية المنفصلة المانعة الخلو إلى قضية متيقنة وقضية مشكوكة ، و هو مفقود في المقام إذ لا علم بوجوب الأقل لا بشرط على الفرض ، والعلم بالجامع بين الاطلاق والتقييد مقوم للعلم الاجمالي لا موجب لانحلاله . أقول : لا ريب أن العلم بالجامع المشترك علم تفصيلي لا اجمال فيه من هذه الجهة ، والاجمال إنما يكون في انضمام إحدى الخصوصيتين إلى الجامع فاذا علم ←

بلا تأمل . فتأمل جداً .

ومما ذكرنا ظهر وجه عدم تجوز المجتهدين تقليد المجتهد مجتهداً آخر
نعم يجوز له في مقام تعويله على الظنون و الأمارات بعد بذل جهده في التحرى ، و
تحصيل الأقوى لأنه نوع ظن وأماره فهذا التقليد في الحقيقة اجتهاد ، ويظهر أيضاً
وجه عدم جواز التقليد في الموضوعات فيما فعله بعض من يدعى الاجتهاد من الأمر
بالتقليد في الموضوعات أيضاً غفلة منه أو قصور مثلاً يقول : فلان عندى عادل فسلوا
خلفه وأقبلوا قوله أو شهادته أو يقول فلان مات فاقسموا إرثه أو تزوجوا زوجته
إلى غير ذلك من أمثال ما ذكر نعم إن كان عادلاً ويخبر بعنوان العلم واليقين يكون

→ الانسان بوجود انسان في الدار ، ولا يعلم أنه حر أو عبد . فلاريب أنه يعلم تفصيلاً
بوجود الانسان في الدار ، ويعلم إجمالاً أن ذلك الانسان الموجود في الدار إما حر و
إما عبد ، وحينئذ فإذا كان الخصوصيتان المعلومتان بالاجمال أمرين وجود بين فلا
انحلال في البين وكذلك إذا كان الخصوصيتان المعتبرتان وجود صفة وعدمها ، ولا يكون
الترديد الموجود في هذا الفرض من الترديد بين الاطلاق والتقييد بشيء ، وإنما الترديد
بين الاطلاق و التقييد هو فيما إذا دار الأمر بين اعتبار الجامع المعلوم بالتفصيل
مقيداً بخصوصيته وعدم اعتباره كذلك وحينئذ يكون الاطلاق والتقييد كما اعترف هو -
قدس سره - به من قبيل العدم والملكية لامن قبيل المتضادين والمتناقضين ، وينحل
العلم الاجمالي بوجود الأقل أو الأكثر إلى العلم التفصيلي بوجود الأقل يعنى الجامع
لابشرط والشك في وجوب الأكثر يعنى الجامع بشرط شيء . فتأمل جيداً .

تنبية :

لا يخفى عليك أن الانحلال الذى وقع محل البحث في هذا المقام ليس المراد
به أنه يوجد هنا علم اجمالى ثم يتبدل إلى العلم التفصيلي والشك البدوي كما يوم
ظاهر تعبيرهم بالانحلال بل وصريح عبارة المحقق الأستاد - قدس سره - من أن
الانحلال إنما يكون بتبدل القضية المنفصلة المانعة الخلو إلى قضية متيقنة و قضية ←

شاهداً واحداً يعتبر شهادته في مقام اعتبار الشهادة بعد استجماع جميع شرائط القبول ومستند علمه الحسن لا لحدس منها كما هو المشهور عند الفقهاء نعم يعتبر تقليده في مقام اعتبار الظن والتخمين ، ولذا يجوز زون التقليد في معرفة القبلة بعد العجز من العلم والأمارات القوية فيجوز حينئذ أن يقلد المجتهد العامي فضلاً عن المجتهد بل ربما يجوز التقليد العامي دون المجتهد إذا كان العامي أبصر ، والظن الحاصل من قوله أقوى .

→ مشكوكه ، بل المراد به أن الحالة الوجدانية في الشك بين الأقل والأكثر هو العلم التفصيلي بوجود الأقل والشك البدوي في وجوب الأكثر بمعنى الزائد على الأقل ، وليس هنا علم اجمالي حقيقة كما في الشك بين الأقل والأكثر غير الارتباطيين . فإن فيه أيضاً قديتهم وجود العلم اجمالي بينهما ، ولكن النظر الدقيق يعطى خلافه كما لا يخفى .

و بقی الكلام في جريان البرائة الشرعية عن الأكثر ، وقد عرفت أن الشيخ الأعمش ، و من تأخر عنه اتفقوا على ذلك سواء من قال منهم بالانحلال أولم يقل بذلك ، ولكن الاشكال في أن أصالة البرائة بالنسبة إلى الأكثر بناء على عدم انحلال العلم اجمالي معارضة بأصالتها بالنسبة إلى الأقل .

وأجاب عن هذا الاشكال المحقق الأستاد بقوله : ولا يعارضها أصالة البرائة عن الأقل للعلم بوجوده على كل تقدير . فلا تكون رتبة الحكم الظاهري محفوظة فيه . فإن قلت : أليس المحقق المذكور ذهب قبيل هذا بعدم انحلال العلم اجمالي فكيف اعترف ههنا بالعلم بوجود الأقل على كل تقدير ، وهل عدل عما ذهب إليه قبيل هذا .

قلت : لأنه ما أنكر العلم التفصيلي بوجود الأقل على كل تقدير ولكنه قال : إن المعلوم بالتفصيل هو الجامع المررد بين كونه لا بشرط أو بشرط شيء و أن مثل هذا العلم الذي يلزم الترديد لا يوجب انحلال العلم اجمالي لأنه مقوم له ، وقد أجبنا عن ذلك . فلاحظ .

فهذا التقليد أيضاً يرجع إلى الاجتهاد لأنه اجتهاد اصطلاحي كسابقه (*) .

فائدة

اتفق المتقدمون والمتأخرون من القائلين بحجية الخبر الواحد على أن الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة وأمثالها حجة بلا استنادهم إلى الضعاف أضعاف استنادهم إلى الصحاح بل الضعيف المنجبر صحيح عند الفقهاء من دون تفاوت بينه وبين الصحيح، ولامشاحة في الاصطلاح إلا أن اصطلاح المتأخرين أزيد فائدة إذ يظهر منه ثمره وقواعد، وهي أن كل خبر العدل حجة إلا أن يمنع مانع، وخبر غير العدل بخلافه وعكسه، وخبر الموثقين عند من يقول بأنه مثل الصحاح وعند من يقول بأنه مثل الضعاف وكذا الحال في الحسان لكن كلهم اتفقوا على كون المنجبر حجة بل معظم الفقه من الأخبار الغير الصحيح بلا شبهة بل الطريقة فيه أنه عند

❖ ملاحظة :

اعلم أن العقائد الدينية على قسمين . فمنها ما يدل عليها العقل الفطري أو النظرى ، ولامجال للنقل في اثباتها لأن النقل يتوقف اعتباره على اثباتها . فلو توقف اثباتها على النقل لدار ، وهذا كمسئلة اثبات الصانع الحكيم وتوحيده ، والنبوة العامة والخاصة . ففي مثلها لا يجوز الاستدلال على جواز التقليد ، وعدم جوازه بالأدلة النقلية كما لا يجوز الاستدلال على وجوب الاعتقادها بالعقل لأن العقل لا يستقل بوجوب الاعتقاد بشئ نعم إنه لا يجوز الاعتقاد والقول بما لا يعلم كما لا يجوز الكفر والجحود بما استيقن به وإن كان كفرهم عن تقليد الآباء والأمهات ، وحينئذ فالبحث عن جواز التقليد في مثلها ، وعدم جوازه لا محل له إن أريد به الجواز الشرعى ، وإن أريد به الجواز العقلى ، فقد عرفت أن العقل لا يستقل بوجوب الاعتقاد بشئ ، وإنما يحكم بفتح القول والاعتقاد بغير علم ، وإن كان عن تقليد كما يحكم بفتح الكفر والجحود بما يعلم به ، واستيقن به نفسه .

ومنها ما لا يدل عليها العقل ، وإنما يدل عليها النقل كمسائل المعاد والامامة وأمثالها . ففي مثلها إن دل النقل على وجوب الايمان به كالمعاد واليوم الآخر ، والجنة ←

معارضة الضعيف المنجبر مع الصحيح الغير المنجبر يرجح بذلك الضعيف على ذلك الصحيح كما ستعرف ، وستعرف وجهه أيضاً .

والمحقق في المعتمد بالغ في التشنيع على من اقتصر على الصحيح ، والعلامة -رحمه الله- في الخلاصة بنى على حجبة الخبر الغير الصحيح ، وبنى خلاصته على القسمين في القسم الأول من أوله إلى آخره ، وجميع تأليفات جميع الفقهاء مبنية على ذلك بل ضعافهم أضعاف الصالح إلا النادر من المتأخرين بل المتبادر أيضاً في كثير من المواضع عمل بالمنجبر مصرحاً به ، وإن كان ضعيفاً إلا أنه عمل به الأصحاب مثل حكم من أدرك ركعة من وقت الصلاة وغيره ، وإن كان في بعض المواضع يناقش بأن العدالة شرط في حجبة الخبر الواحد والمشروط عدم عند عدم شرطه .

ولاشك في فساد المناقشة لاقتضائها سد باب اثبات الفقه بالمرّة إذ لا شبهة في أن عشر معشار الفقه لم يرد فيه حديث صحيح ، والقدر الذي ورد فيه الصحيح لا يخلو ذلك الصحيح من اختلالات كثيرة بحسب السند ، وبحسب المتن ، وبحسب الدلالة ومن

والنار . فإن الإيمان بشيء لا يحتاج إلى النظر فيه ، ولاريب في تحقيقه بالتقليد كما يتحقق بالنظر فيه أيضاً ، وأن النقل على وجوب معرفة شيء فلا اشكال أن المعرفة يحتاج إلى النظر فيه ، وتحقيق آياته وبيناته ، ولوعلى وجه الاجمال ، ومجرد الإيمان بشيء تقليدياً للأباء والامهات لا يصدق عليه المعرفة كما لا يخفى .

ثم إن الضروريات والقطعيات لا تحتاج إلى الاجتهاد والتقليد لأن الاجتهاد والتقليد إنما يستعملان للتعمّل والضروريات والقطعيات كلاهما معلومان ، وتحصيل الحاصل محال .

بقى شيء وهو أن قبول الاسلام في مرحلة القضاء وترتيب آثار غيره في مرحلة الواقع ونفس الأمر ولا ينبغى الخلط بينهما ، وقياس أحدهما بالأخر . فقبول النبي ﷺ بقرآنه كقبول توبة المرتد عن ملة ، وعدم قبول توبة المرتد عن فطرة وأمثالها كلها أحكام انتظامية لولاها لم ينتظم أمر الاسلام والمسلمين .

جهة التعارض من بينه و بين الصحيح الآخر أو القران ، أو الاجماع أو غيرهما كما
أشرنا إليه في الفوائد ، وظهر ذلك لك من التأمل فيها و في الملحقات أيضاً إلى هنا
و بدون العلاج كيف يجوز الاحتجاج به .

وكذا إذا لم يكن العلاج حجة وكون العلاج هو الخبر الصحيح أو مختصاً به
بديهى البطلان إذلاشك فى أن العلاج هو ظن المجتهد ، و لا خصوصية له بالصحيح بل
ظنه من الخبر المنجبر بالشهرة أقوى من الصحيح الغير المنجبر بمراتب شتى كماستعرف ،
وكون العدالة شرطاً مطلقاً إن كان من قول الأصحاب فقد عرفت الاتفاق على العمل
بغير الصحيح أيضاً بل ضعيفهم أضعاف صحيحهم إلى غير ذلك ممّا أشرنا و إن كان من
ظاهر اطلاق كلام البعض فى كتب الأصول. فالظاهر لا يقاوم اليقين المحسوس بالبديهية
والتوجيه أن مرادهم بحسب الأصل من دون حاجة إلى التبيين إذ بعد التبين خبر
الفاسق أيضاً حجة عندهم بلاشبهة ، و يظهر من كلامهم فى الأصول أيضاً ، و البناء على
أن التبيين لا بد أن ينتهى إلى اليقين دون العدالة التى هى شرط إذ يكفى فيها أى
ظن يكون من المجتهد فتحكم لأنه تعالى اعتبر فى قبول الخبر أحد الشيتين : إمّا
العدالة أو التبين و لم يثبت من الأدلة و لا أقوال العلماء أزيد من هذا فالاكفاء فى
أحدهما بأى ظن يكون دون الآخر فيه مافيه ، والمدار فى التعديل على ظنون المجتهد
كما عرفت لأن التعديل المعتبر من القدماء إلاّ ما شد ، ولم يظهر مذهبهم فى العدالة
أنها الملكة أو حسن الظاهر أو عدم ظهور الفسق مع أن الأول خلاف ما يظهر من
القدماء ، و كذلك يظهر أنهم أى شىء اعتبروا فى العدالة و أن عدد الكبائر عندهم أى
قدر. إلى غير ذلك ممّا وقع فيه الخلاف .

مع أنهم يوثقون الإمامى بمثل ما يوثقون غيرهم حتى أنهم يوثقون الغالى
و أمثاله كتوثيق الإمامى ، و كثيراً ما لا يتعرض لرئاسة المذهب انكالا على الظهور أو
غيره بل هذه طريقتهم فى الغالب مع أنه قل ما يسلم جليل عن قرح أو خبر يدل
على نمه فلا بد من الترجيح أو الجمع ولا يتأتيان إلاّ بظنون المجتهد ، و كذا الحال فى
تعيين المشترك إلى غير ذلك مثل أنه ربما يقع فى الطريق سقط أو تبديل أو تصحيف

و أمثال ذلك والعلاج غالباً بالظنون بل ربما كانت ضعيفة كما لا يخفى على المطلع بل لاسبب بين هذه الظنون وبين ما هو مثل الشهرة بين الأصحاب كما سنشير إليه .
والحاصل أن معاصري الأئمة وقربيي المهديين كان عملهم على أخبار الثقات مطلقاً وغيرهم بالقرائن ، و كانوا يروون بعض الأخبار أيضاً لما ثبت بالتواتر من أن الكذابة كانوا يكذبون عليهم لكن خفي علينا الأقسام الثلاثة ، ولا يمكننا العلم بها كما مر في الفوائد كما أن نفس أحكامهم أيضاً خفيت علينا كذلك ، و انسد طريق العلم فالبناء على الظن في تمييز الأقسام كما أن البناء في نفس أحكامهم أيضاً عليه ، والدليل في الكل واحد كما مر هناك .

و ممّا ذكر ظهر فساد ما قيل إن الشرط في حجية الخبر المنجبر أن يظهر كون عمل المشهور على نفس ذلك الخبر لا ما يطابقه لأن المدار إذا كان على حصول الظن بصدق ذلك الخبر من جهة التبيين . فلاجرم يكون الحجية دائرة مع تلك المظنة ولا شك في حصولها من الموافقة لما اشتهر بين الأصحاب لظهور كونه حقاً و الموافق للحق حق نعم لو تضمن ما زاد على ذلك لحصل الاشكال في الزائد .

ثم إنّه ظهر من جميع ما ذكر فساد ما ذكره في المدارك من أن الشهرة إن بلغت حدّ الاجماع فهو الحجّة لا الخبر و إلا فأى فائدة فيها مضافاً إلى أن الاسلام و الايمان و العدالة و غيرها شرط في كون الخبر حجة عنده مع أن شيئاً منها ليس بحجة وحده ، وليس الخبر حجة بدونها لكونها شرطاً فيها ، وكذا الحال في جميع الظنون الاجتهادية المتعلقة بسند الخبر و متنته و دلالتة ، و رفع تعارضه ، و غير ذلك إذ ليست حجة ما لم يتعلق بالأدلة الخمسة ، والأدلة لا تكون حجة بدون تلك الظنون ، و قس على ذلك شرائط ساير الأدلة مع تلك الأدلة .

و ممّا ذكر ظهر أيضاً أنه إذا وقع التعارض بين الضعيف المنجبر بالشهرة والصحيح الغير المنجبر يكون الضعيف مقدماً عليه كما هو طريقة القدماء و أكثر المتأخرين كما لا يخفى على المطلع ، والتنبيه على مواضع تقديمهم عليه يوجب بسطاً طويلاً غاية الطول خصوصاً بعد ملاحظة أن العدالة عندهم شرط في قبول الخبر .

فمع وجود الشرط في الصحيح و عدمه في الضعيف لا يعدلون منه البتة إلا لداع عظيم
 بعد ملاحظة كونهم من أهل الخبرة والمهارة ، وقرب العهد بالأئمة عليهم السلام ، وكونهم مشايخ
 الإجازة و مؤسسى أساس مذهب الشيعة و مكفلى أيتام الأئمة عليهم السلام بعد الغيبة ، و
 فقهاء الشيعة في الحضور والغيبة ، و مجددى دين الرسول في كل قرن و رأس كل مائة
 و حجج الله على العباد بالنصر من الأئمة والحكام عليهم بنصهم في مقبولة ابن الحنظلة ،
 و رواية أمى خديجة إلى غير ذلك ممّا ورد في شأنهم أو ظهر من حالهم ، و خصوصاً
 بعد ملاحظة تحريمهم التقليد على المجتهد ، و ايجابهم استفراغ الوسع ، و أمرهم
 بالاحتياط و مبالغتهم فيه ، و في الاهتمام ، و عدم المسامحة . هذا مع نهاية كثرتهم و
 موافقة كلّ منهم الآخر مع غاية الاختلاف بينهم في تأسيس الأصول و تفرعهم الفروع
 بل الواحد منهم كثر اختلافه في الفقه فكيف المجموع . إلى غير ذلك ممّا ذكرناه في
 حجية اجماعهم في الفوائد و الرسالة . فلاحظ و تأمل جداً * .

❖ ملاحظة :

إنّ الأخبار الضعاف في حدّ ذاتها لا يشملها أدلة حجية الخبر لأنّها إنّما تدل
 على حجية أخبار الثقات و الأخبار الموثوق بها بقرائن الصدق ، و يظهر من المتقدمين
 أنّهم كانت عندهم قرائن على صدق بعض أخبار الضعاف فكانوا يعتمدون عليها و يعملون
 بالأخبار المحفوفة بها و إنّ كانت ضعافاً ، و يستندون إليها في مقام الفتوى لو ثوقهم
 بصدورها عن المعصوم بواسطة هذه القرائن . ثم جاء المتأخرون فرأوا أنّ أسلافهم -
 قدس الله أسرارهم- عملوا و أفتوا بجملة من الأخبار التي لا تشملها في حدّ ذاتها أدلة
 حجية الخبر فأحسنوا بهم الظن ، و حملوا أمرهم على كون هذه الأخبار محفوفة
 عندهم بقرائن الصدق المفيدة للوثوق بها ، و نحن أيضاً لانسى بهم الظن ، و نعلم
 أنّهم إنّما عملوا بتلك الأخبار الضعاف لكونها محفوفة عندهم بقرائن الصدق لكن
 الاشكال في أنّ تلك القرائن لا يرب أنّها كانت قرائن اجتهادية استنبطوا صدق
 الخبر و صدورها عن المعصوم ، و هى اليوم ضاعت عنا وليست بمتناول منّا حتى ننظر
 فيها أيضاً ، و يحصل لنا الوثوق بصدورها كما حصل للمتقدمين علينا ، وليست وظيفتنا ←

فائدة :

الاجتهاد و التقليد إنما يتمشيان في الأمور التكليفية التي وقع الحاجة إلى معرفته ، ومع ذلك يكون باب العلم إلى معرفته مسدوداً ، ويكون الطريق منحصرأ في الظن ، ولولم يكن أحد هذين الشرطين لم يجز فيه الاجتهاد والتقليد عند المجتهدين أما جريانها فيما اجتمع الشرطان فيه فواضح ، وعرفت أيضاً وإذا انتفى الشرط الأول فعدم الجريان واضح أيضاً لعدم داع إلى اعتبار الظن مع كون الأصل فيه عدم الاعتبار وكونه مذموماً شرعاً ، ومنهى العمل به كما عرفت في الفائدة الأولى ، وأما إذا انتفى الشرط الثاني بأن يكون باب العلم غير مسدود فيه كأصول الدين وموضوعات الأحكام التي ليست من قبيل الألفاظ والقرائن والمرجحات الاجتهادية التي يعرف بها الأحكام من الكتاب والسنة ، وما يتوقف عليها أما أصول الدين فلاشك في عدم انسداد باب العلم فيها كما بين في الكلام ، وظهر منه مع أنه مع الانسداد كيف يكون الخاطى فيه غير معذور مع أن الخطاء غير مأمون على الظنون ، ولا معنى للظن إلا بأن يجوز خلافه مع أنه لو كان ظنياً فلاوجه لجعله من أصول الدين وسائر الظنيات فروعاً .

ولما ذكرنا اجماع علماء الشيعة على عدم جواز التقليد في أصول الدين الخمسة ، و

→ تقليدهم في ذلك فلعلهم أخطأوا في استنباطهم صدق هذه الأخبار الضعاف عن هذه القرائن الاجتهادية .

ولكن يمكن أن يقال : إن متقدمى أصحابنا الذين كانوا قريبي العهد بعصر الحضور لما كانوا عالمين بقرائن صدق الحديث . فلا جرم أنهم كانوا من أهل الخبرة والدراية بأحوال الأحاديث . فإذا وثقوا بحديث ولو كان ضعيفاً في حد ذاته وأفتوا به اعتماداً منهم على قرائن الصدق الموجودة عندهم . فنحن أيضاً لما خفى علينا تلك القرائن بمرور الدهور نعمتد على ما اعتمدوا عليه ونفتى بما أفتوا به ، وليس هذا مناً تقليداً عنهم بالمعنى المنهى عنه بل هذا تمويل على عمل أهل الخبرة الذي جرت ←

ما صدر عن بعض غفلة . قد عرفت حاله ، وأما تلك الموضوعات مثل صيرورة شيء نجساً بملاقات النجاسة إياه أو طاهراً بالمطهر الشرعي أو حراماً بمرض المحرم أو حالاً بطر و المحلل أو كون الرجل عادلاً ليصلى خلفه إلى غير ذلك من أمثال ذلك مما يمكن العلم به بالمشاهدة أو الخبر المحفوف بالقرينة أو التواتر . فلا يجري فيها الاجتهاد والتقليد ، وربما جوز الشارع ثبوتها بالظنون الشرعية أيضاً مثل شهادة العدلين أو كونه في اليد أو القسم أو الاقرار أو الظن بدخول وقت الصلاة مثلاً مثل عدم إمكان العلم ، و أمثال ذلك ، و هذه ليست بظنون اجتهادية و التقليد به بل أمور خارجة صدرت من الشارع بخصوصها إما للقاضي من حيث هو قاض أولئك مثل الظن بدخول الوقت و أمثاله .

وبالجملة هذه الموضوعات لا يجري فيها الاجتهاد و التقليد لما عرفت من أن المجوز لهما و المبيح إياهما ليس إلا اجتماع الشرطين جميعاً كما عرفت وجهه و عرفت من الأدلة ، و من كلام المجتهدين في موضعه ، و أشرنا إليه في الجملة فظهر أن ما قال بعض من أن نجاسة المنتجس يعنى انفعاله بملاقات النجاسة يكفى فيها المظنة اشتباه منه لأن مقتضى الأدلة اشتراط العلم مثل قولهم «كل ماء طاهر حتى تعلم أنه قذر» وقوله «كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر» إلى غير ذلك ، وكون ظن المجتهد وتقليده يثمران ثمر العلم إنما هو بدلائل عرفتها ، وكون موردهما ما اجتمع فيه الشرطان أيضاً قد عرفت و ليس مانع من فيه منه قطعاً بل التقليد إنما هو في نفس

→ عليه سيرة العقلاء من دون ردع لهم من الشارع الحكيم، وبعبارة أوضح إننا نشق بالحديث لوثوق أهل الخبرة والدراية به .

ولكن هذا إذ علم باستناد قدماء الأصحاب في الفتوى بالحديث الضعيف ، وأحرز ذلك منهم ، وليس ذلك بقريب لأن قدماء الأصحاب قبل الشيخ كان كتبهم الفقهية مجردة عن الاستدلال ، ومحضاً في الفتوى والشهرة الفتوائية كذلك لا تدل على استناد المشهور بالرواية الضعيفة حتى تكشف عن اعتبارها كما لا يخفى .

الأحكام الشرعية والاجتهاد فيها، وفي الموضوعات والمرجحات التي يتوقف عليها تلك الأحكام لاملل مانحن فيه ، والتقليد لايجرى في الموضوعات مطلقاً، وقد عرفت الوجه مع أن ما نحن فيه من ظنون المكلفين من حيث إنهم مكلفون مثل الظن بدخول الوقت لأن المجتهد لا يبذل جهده لتحصيل ظنه بملاقات النجاسة فيعمل به ويقضى مقلده فيأخذ بقوله من دون اطلاع منه أصلاً أو من غير اعتماد منه إلا على ظن مجتهد على أنه لو اتفق أن مجتهداً فعل كذلك ، وقلده مقلده بالنحو الذي ذكره فلا نسلم جريان الاجتهاد والتقليد وصحتهما في المقام لعدم الدليل بل لدليل عدم . فمالم يثبت من الشرع فيه جواز التعويل على الظن لايجوز التعويل عليه ، وإن ثبت جاز كما هو الحال في الظن بدخول الوقت ، وأمثاله .

ومما ذكر ظهر فساد توهم بعض آخر حيث لم يجوز ثبوت نجاسة شيء أو مائة بالظنون الاجتهادية معللاً بأنها ظنون ، والوارد في الأخبار اشتراط العلم بالنجاسة مثل نجاسة ماء القليل بملاقات النجس لأن ظن المجتهد وتقليده يثمران ثمر العلم لما عرفت من الأدلة مع أن مقتضى الآيات والأخبار وغيرها عدم جواز التعويل على غير العلم كما مر في اثبات أصل البرائة في الفائدة الأولى . فلولم يثمر العلم لم يثبت تكليف أصلاً ، ولا حكم مطلقاً في غير ضروريات الدين أو الاجماع اليقيني أو اليقين العقلي . وأما الموضوعات التي يتوقف عليها معرفة الأحكام فحالتها حال الأحكام إلا أنه لم يجز فيها التقليد بل انسداد باب العلم فيها مع شدة الحاجة إليها أظهر ، ولذا وافق الأخباريون المجتهدين في جريان الاجتهاد فيها مع مخالفتهم إياهم في نفس الأحكام نعم ممنوا الحاجة إلى علم الرجال بل وإلى العلوم اللغوية أيضاً ، وكذا إلى أصول الفقه وغيرها ، وهذا غير الحاجة إلى معرفة الموضوعات عندهم وإن كانوا خاطئين في ذلك خطأ عظيماً واضحاً غاية الوضوح ، وأشبعنا الكلام في رسالتنا في الاجتهاد والأخبار * .

✽ ملاحظة :

علم أن المصنف جمع هنا بين الاجتهاد والتقليد في الشرائط . فجعل لهم ما شرطين ←

فائدة :

المجتهد والفقيه، والمفتى والقاضى، و الحاكم الشرع المنسوب عبارة الآن عن شخص واحد لأنه بالقياس إلى الأحكام الشرعية الواقعية يسمى مجتهداً لما عرفت من انسداد باب العلم، و بالقياس إلى الأحكام الظاهرية يسمى فقيهاً لما عرفت من كونه عالماً بها على سبيل اليقين، و بالقياس إلى أنه يفتى يسمى مفتياً، وبالقياس إلى أنه يرفع خصومة المترافعين إليه يسمى قاضياً، و مع قطع النظر عن الترافع إليه يسمى حاكم الشرع بالنسبة إلى مثل ولاية الأيتام والغايين، وغير ذلك مما لا يحصى كثرة، ومذكورة في الفقه، وبالقياس إلى شرائط الاجتهاد يسمى متكلماً محدثاً أصولياً رجالياً إلى غير ذلك .

ثم اعلم أن أحواله بالنسبة إلى الأسمى ربما تفاوتت تفاوتاً ظاهراً فإن

→ الأول كون موضوعهما من الأمور التكليفية التى وقع الحاجة إلى معرفته، والظاهر أن قيد الحاجة زائد لأنه إن كان لازماً بالنسبة إلى التقليد فلا ريب في عدم اعتباره بالنسبة إلى الاجتهاد والاستنباط لأن المجتهد قد يستنبط ما لا حاجة له به كأحكام الحيض والنفس وأحكام الحدود والديات في دولة الجور، وقد لا يكون له مقلد على رغم جدّه واجتهاده حتى يحتاج إلى ذلك لمقلديه، وأما لزوم كون موضوع الاجتهاد من الأمور التكليفية فإن لكل أحد أن يجتهد في كل شيء يحتاج معرفته إلى الاجتهاد والنظر كغير البديهيات والقطعيات، ولإماتع له من النظر في الأمور النظرية عقلية كانت أو شرعية أو خارجية .

وليعلم أن الاجتهاد ليس معناه است فراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعى كما فسره الحاجبى بل معناه است فراغ الوسع في تحصيل الحجة على الحكم الشرعى والحجة على الأحكام الشرعية لا تخرج عن الكتاب والسنة . فالمقصود منه تحصيل الدليل على الحكم الشرعى من الكتاب و السنة، وقد عرفت سابقاً أن المفتى لن يفتى بظنه وإنما يفتى بالكتاب والسنة ويقول : هذا ما دلّ عليه الكتاب أو السنة أو كلاهما وكلما دلّ عليه الكتاب أو السنة على وجه المنفصلة المائعة الخلو فهو حكم ←

المجتهد منصبه العمل بالأدلة الشرعية لنفس الأحكام، وكذا موضوعاتها التي يتوقف عليها ثبوت الأحكام، ويجوز للعامي تقليده في الأول دون الثاني، وعرفت أن الاجتهاد والتقليد إنما يجريان فيما يجب العمل به، ويحتاج إليه، وينسد باب العلم بمعرفته. وأيضاً لا يجوز للمجتهد تقليد المجتهد نعم ربما يستند إلى قوله من باب التأيد والمرجحات الاجتهادية. فلا يكون مقلداً، وكذا استناده إلى قول علماء الرجال واللفظة وأمنالهما ليس تقليداً لأنه لا يستند بمجرد قولهم حتى يكون تقليداً بل يبذل الجهد في أنه هل له معارض أم لا. فإذا وجد المعارض يبذل جهده في الترجيح والجمع، و يبذل جهده في معرفة كون الترجيح أو الجمع حجة أم لا، وبعد معرفة الحجة يبني عليه، وإذا لم يجد المعارض يبني على أصل عدمه، والظاهر، وكونهما حجة وكذا كون الاستناد إلى أقوال هؤلاء حجة. فإذا علم حجبية الكل يعمل. فهذا ليس بتقليديه.

→ الله. فهذا حكم الله، ولا يقول: هذا ما أدّى إليه ظني، وكلما أدّى إليه ظني فهو حكم الله. فهذا حكم الله، وقد عرفت أيضاً أن هذا القياس الكاذب من موضوعات العامة العمياء وأن مجتهد الشيعة لا بد أن يكون في استنباطه جازماً بدلالة الكتاب والسنة على الأحكام الشرعية ولا يكفيه الظن بذلك.

والظاهر أن المصنف وجماعة من فقهاءنا كالعامة ومن تبعه في ذلك إنما مشوا في ظل تعريف الحاجبي في جعل الغاية من الاجتهاد تحصيل الظن بالحكم الشرعي. فعملوا أنفسهم بذلك في معرض حملات الأخباريين في نسبتهم العمل بالظن إليهم، ولو جعلوا هؤلاء الأعلام الغاية من الاجتهاد تحصيل الحجة من الكتاب والسنة على الحكم الشرعي كما هو الواقع، والحقيقة عند فقهاء الشيعة لأنموا من حملات الفرقة الأخبارية ولم يصيروا بذلك مورداً لهذه الاعتراضات الواهية.

وإن علمت أن المجتهد الشيعي لا يستفرغ الوسع في تحصيل الظن على الحكم الشرعي بل في تحقيق الدليل عليه من الكتاب والسنة تعلم أنه لا يشترط في الاجتهاد انسداد باب العلم وانحصار الطرين إلى معرفة الحكم الشرعي بالظن، وأن هذا الشرط ←

وأيضاً قد عرفت أن الشيعة بحسب الظاهر متفقون على عدم جواز تقليد الميِّت المجتهد عكس العامة . فإن المشهور والمعروف بينهم جوازه ، هذه أحوال المجتهد من حيث هو مجتهد ، وليست منحصرة فيما ذكر بل ربما يوجد غيره فتتبع مظاهره تجد منها أن كلامه حجة على من قلده ويجب على مقلده العمل بقوله خاصة دون مجتهد آخر لا يعتقد به ، ولا يقلده ، ومع وجود الأعلم الأفقه يتمين تقليده ، ومع التساوى يتخير . إلى غير ذلك .

وأما القاضى فشأنه القضاء في موضوعات الأحكام . فيكون عمله على الشاهد واليمين والشكول والاقرار ، واليد ، وأمثاله لا الأدلة الخمسة التى هي مستند الفقير ، ويجوز للمجتهد الترافع إليه بل قد يجب مع أنه لم يجز له تقليد المجتهد كما عرفت ، كذا الحال في غير المجتهد سواء كان مقلده أم لا فحكمه ماض على المجتهد ، والعامى المقلده ، وغير المقلده لأن من بلغ رتبة القضاء فهو منصوب من قبل المعصوم عليه السلام على سبيل العموم . فلا يوجد في هذه الأزمنة قاضى التحكيم . فتأمل جداً ، ولأنه لا يستقيم حكمه ، ولا يصح إلا أن يكون كذلك فإنه لا بد من البيع والشراء و الانتقالات الأخرى و التصرفات الأخرى إلى غير ذلك ، ولأنه نائب المعصوم عليه السلام .

و أيضاً بعد ما حكم القاضى حكمه ثابت دائماً وإن مات وحاله بعد موته كحاله

→ لامحل له أصلاً كما هو واضح .

بقى الكلام في هذه الملاحظة في أن الموضوعات الخارجية التى لا تدرك إلا بالعواس الظاهرة كملاقات الشئ للنجاسة وتطهير المتنجس بأحد المطهرات ، ودخول وقت الصلاة وأمثالها لامحل للاجتهاد فيها ، ولا يثبت شئ منها حتى يستبان أو يقوم عليه البيئنة ، وأمما الشبهات الحكمية كانهفاع الماء بالنجاسة ، ونجاسة العصير بالغليان بالنار فإنها محل الاجتهاد بلا اشكال كما أشار إليه المصنف إلى الأمرين بقوله : فظهر أن مقال بعض . . . ويقول : ومما ذكر ناظر فساد توهم بعض . . . وإن كان في العبارتين غموض ، فتأمل فيهما جيداً .

في حياته بالنسبة إلى ما حكم به ، ولا يموت حكمه بموته ، ولا يجوز الترافع إلى الميت ولا يمكن ، ولو قيل بجواز التقليد الميت هذا وغيره من الأحكام المختصة بالقاضي المذكورة في موضعه .

وأما حاكم الشرع . فقد أشرنا إلى أشغاله ومناصبه ، وهي مما ينتظم به أمر المعاد والمعاش للعباد ، والظاهر أن حكمه مثل حكم القاضي ماض على العباد مجتهدين أم مقلدين له أم لغيره أم لا يكونوا قلدوا أحداً لا شتر الكالعلة وهي كونه منصوباً من المعصوم عليه السلام ولأن حصول النظام لا يكون إلا بذلك ، ولأنه نائب المعصوم عليه السلام والمعروف من المتأخرين أن ثبوت الهلال من مناصبه . فثبت عنده فيحكم بالصوم أو الفطر أو غيرهما .

وربما قيل : إن بعد الثبوت عنده يصح الصوم أو الفطر أو غيرهما قبل تحقق حكمه بذلك ، ولا يتوقف عليه ، والدليل على كونه من مناصبه أن الأئمة عليهم السلام كانوا يفعلون كذلك بأنه كان يثبت عندهم فيأمرون المسكفين بالصوم وغيره لأن الثبوت على كل مكلف بشهادة العدلين عنده يوجب الحرج سيّما مع عدم معرفة حكم الشهادة والعدالة وغيرهما مع أن الفقهاء صرحوا في كتاب القضاء بأن الحكم بشيء من الشهادة والعمل بالشهادة منصب الفقيه ، ولأنه نائب المعصوم عليه السلام ولو فعل المعصوم لكان صحيحاً ألبتة . فكذا نائبه وربما سمعنا من بعض العلماء أو اطلعنا على قوله عدم جواز التقليد في ثبوت الهلال في الأمور المذكورة لأنه متعلق بفعل المكلف من حيث إنته مكلف كالعلم بدخول الوقت ، وأمثاله ، ولأنه ربما كان الظاهر من الأخبار كون الحجّة إلى الشهادة خاصة لا قبول الحاكم أيضاً ، وكون الاعتماد على خصوص الشهادة لا على حكمه أيضاً . فتأمل جداً ، ولأن التقليد خلاف الأصل وحرام حتى يثبت المخرج سيّما تقليد من لم يقلد ، ويمكن الجواب عن الكلّ ممتاراً من الأدلة مضافاً إلى أنه بعيد غاية البعد أن تكون الشهرة في عصر الرسول صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام ومن بعدهم من الفقهاء الخبيرين الماهرين القريين للعهد منهم يدارون في المعلات والبيوت ليشهدوا عند كل واحد من المكلفين أو يطلع على شهادتهم بحيث يعرفهم

بالعدالة، واستجماع الشرائط المعتبرة لقبول الشهادة سيّما، وأكثرهم النساء والسفهاء وغيرهم، ولا يتيسر ذلك الاطلاع بالحيثية المذكورة منهم البتة لولم نقل كلهم إلا الفقهاء بل لا يخفى على المتأمل كون ما ذكر من القطعيات يعنى قطع أنه لم يكن كذلك سيّما بملاحظة أنه أمر يعم به البلوى، وبشدة به الحاجة، ويكثر وقوعه في الأزمنة بحسب العادة فلو كان الشهود يدرؤن أو اطلع على شهادتهم بالحيثية المذكورة لكون ذلك لازماً لاشتهار اشتهاار الشمس مع أن الأمر بالعكس كما ظهر، وفتوى المتأخرين، وعلمهم أيضاً في الأعصار والأمصاار على ما عرفت، والله يعلم .

فائدة :

شبهة أوردتها المانعون عن وجوب الاجتهاد بأن استقراغ الوسع إن أريد الوسع في أوقات العرفلا يتحقق رتبة الاجتهاد إلا عند الوفاات وإن أريد في وقت التكليف والحاجة إلى مسألة مسألة . فربما كان في ذلك الوقت ما حصل شرائط الاجتهاد كلاً أو بعضاً أو حصل على سبيل التقليد، وأنتم لا ترضون به لأنه مرّكب من الاجتهاد والتقليد الذي لا تتحاجون عنه وإن حصل على سبيل الاجتهاد. فالاجتهاد

ملاحظة :

أقول : نعم المجهتهدو الفقيه واحد، ولعل التعبير عنه بالفقيه أولى لأنه لا يفرّ منه الأخبارى، وعلى كل حال . فإن الفقيه يجب عليه أن يعمل بما استنبطه من الأحكام وقالوا : إنه يحرم عليه التقليد بالاجماع والمعهدة على مدعيه . ويجوز له أن يفتى بما يستنبطه من الأحكام ويصير بذلك مقتياً من المفتيين، وإذا كان جامعاً لشرائط التقليد فللمواأم أن يقلده، وعمدة الدليل على ذلك هي سيرة العقلاء على رجوع جهالهم في كل فن على علمائهم في ذلك الفن كرجوع المريض إلى الطبيب ورجوع البناء إلى المهندس، وهكذا ويشترط في جواز تقليده الحياة، ولا يجوز تقليد الميت ابتداء بالاجماع من الشيعة خلافاً للامة .
وقد نصبه الشارع قاضياً بين الناس، و حاكماً عليهم كما حقق في محله من الفقه، وليس هنا محل تحقيق ذلك .

مفاوت لأنه يحتمل عند المحصل أنه لو استفرغ وسمعه أزيد ممّا فعله لربما ظهر له خلاف ما ظهر أو لا وأنتم أوجبتم شرائط الاجتهاد فراراً من هذا، وقلتم: كيف يعتمد على ظنّه مع هذا فمع كونه موجوداً هنا فكيف اكتفيتم وإن لم تكتفوا إلاّ باستفراغ ثان. فننقل الكلام إليه، وهكذا لعدم الانتهاء إلى العلم وإن بنيتم في الاكتفاء الاعتماد على تصديق مجتهد وتجويزه فهو تركب الاجتهاد والتقليد مع أننا ننقل الكلام إلى المجتهد المجوّز.

والجواب أو لا بالنقض بأنكم إن جوّزتم أن كلّ إنسان سواء كان ذكراً أو أنثى أوسفياً أو عامياً أو أعجمياً فحماً إذا فهم من الأحاديث شيئاً بأيّ نحو فهم من غير جهة قاعدة وضابطة بل بخلاف القاعدة وإن فهم ضدّ المطلوب أو نقيضه بل ربما لم يكن رابطة لفهمه بل رجماً بالغيب يكون فهمه حجة يجب عليه العمل به ولا يمكنه تقليد غيره، ولو في حكمه بأن فهمه غلط فاسد جزماً فوافضيته، وليس حينئذ أهلاً للمكاملة ومستأهلاً للجواب.

وإن قلت: بأنه لا بد للفهم من اطلاع على أمر وتتبع ومعرفة ننقل الكلام إليه و نورده عليك حرفاً بحرف إلاّ أن تجوز التركيب، وهو في الحقيقة تقليد للاجتهاد، والكلام فيه مع أنه لم يصدقه مجتهد ولا يجوز فقيه لأن الشيعة بأجمعهم بل أهل السنة أيضاً لا يجوزونه ويتنابطلاند في رسالتنا في الاجتهاد هذا مع أنكم لا يجوزون تقليد غير المعصوم والتركيب ليس تقليد المعصوم عليه السلام كما هو ظاهر مع أن الذي أورد الشبهة يعتبر في الفقه وفهم الحديث معرفة علوم العربية واللغوية والتتبع التام في الأحاديث وأمثال ذلك. فالنقض عليه في غاية الشدة، وأيضاً جميع العلوم والحرف والصناعات التي واجبة كفاية أو عيناً لنظم أمر المعاد والمعاش هذه الشبهة واردة فيها لأنه إن لم يحتج إلى مهارة وخبرة واطلاع على ما بينتني عليه ويتوقفه فباطل بالبديهة ولا يتحقق نظم المعاد والمعاش به بل يصير الفساد أزيد بلاشبهة، ومعلوم أن علم الفقه أيضاً من جملة تلك العلوم واجب عيناً أو كفاية لنظم المعاش والمعاد بل أشد مدخلية فيه بمراتب شتى بل جميع تلك العلوم والصناعات من شعبات

الفقه ، ومساائله أرى فسادها من فساد الفقه كما مر في أوّل الفوايد ، ومع ذلك أرى أن جميع ما هو علم أو صنعة وحرقة باقية على أحوالها من القول بلزوم المهارة والخبرة والاطلاع على ما يتوقف عليه ، وعسى أن يتوقف عليه .

وكذا مراعات الأساتيد واحترامهم وقبول قولهم ، وكون الحق معهم لأنّ هم الأساتيد وأهل الخبرة والمهارة يسمعون قولهم فيها البتة ، وإن كان في نظر التلامذة أن ما قالوا ليس كذلك إلاّ أنّهم يقولون إنّهم أساتيد هذا الفن . فالخطأ منّا ومن هذه الجهة يسمعون قولهم ويطيعونهم و يخدمونهم إلى أن يبلغوا مرتبة الأستاذية ، ومع ذلك أستاذهم أسنادهم ما داموا في الحياة ، ومع ذلك يعظمونهم غاية التعظيم و إذا وقع كسر في حظهم أو غيره من صنایعهم لا يجبرونه و يجعلون التصرف في صنعتهم و إن كان خبيراً لكسرها دليلاً على سلب التوفيق و سوء الأدب و موجب النكال شديداً من كونهم أساتيد مع كونهم العلماء و الأساتيد في الغالب كفاراً أو ضالاً أو فساقاً بل ربما كان كفرهم أشد كفر ، و فسقهم أعظم فسق يعظمونه من حيث الأستاذية و يقبلون قولهم بسبب الخبر وية كما قال - عز وجل - « ولا ينبتك مثل خبير » بخلاف الفقيه فإنّ الشيطان لغاية عظم رتبته ، ونهاية شدة ضرر الغلط فيه ألقى في قلوب القاصرين أنّه لو وافق أحد فهمه و فقهه فهم الفقهاء و فقههم يكون مقلداً له . فلا بدّ من مخالفة الفقهاء و عدم الموافقة معهم ، و تخريب فهمهم و فقههم حتّى يصير فقيهاً و ربما يطيعون عليهم و يسوؤون الأدب معهم مع أنّهم يرونهم أئمة هذا الفن و المؤسسين له ، و الماهرين الخبيرين القريبين لعهد الأئمة أو أقرب عهداً منهم بمراتب و أعرف بجميع ماله دخل و أزيد تتبّع اللادّة أصحاب الكمالات النفسية و أرباب القوى القدسية في حال صغر سنهم فضلاً عن الكبير مع نهاية تقويهم و ورعهم و غداً عنهم و قربهم إلى الله تعالى إلى غير ذلك مع نهاية كثرتهم و زيادة حقوقهم بحيث لولاهم ما كنّا نعرف الدين و المذهب و الفروع و الأصول مع كونهم المجددين لدين الرسول ﷺ في رأس كلّ ما هو المروجين له في كلّ قرن و المتكفلين لآيتام الأئمة في زمان الغيبة المستنقذين لهم من أيدي الأباليس و المنتحلين و المبطلين و الغالين ، و الحجج على الخلق و الأئمة

حجج عليهم إلى غير ذلك ممّا ورد في الأخبار والآثار ، ويشهد له الاعتبار ، ولا يغنى لجمعها الدفاتر ، وكلّ لسان و قلم عن الذكر قاصر بل لولم نطلع على أقوالهم أولم نلاحظ كتبهم لم يمكننا فهم حكم و استنباط مسألة من الحديث ، ولا يخفى على المنصف الفطن .

و ثانياً بالحل بأنّ من سمع مقال أئمة هذا الفن وهى أنّه لا يتأتى الاجتهاد إلاّ بعد استجماع شرائطه ، ولا يجوز له العمل بالظن الذى ورد في القرآن والأخبار المنع عن العمل به وجمله حكم الله مضافاً إلى أنّه خلاف الأصل والعقل فإنّ حكم الله حكم ومن الله وظننا ظن ومننا فكيف يكون أحدهما عين الآخر إلاّ أن نعلم علماً يقينياً أنّ الله تعالى يرضى به عوض حكمه ، ولا يكفى الظن به لأنّه أيضاً ظن فيدور أو يتسلسل إلى غير ذلك ممّا ذكرنا في أوّل الفوائد وغيره فلا يتحقق العلم واليقين إلاّ لمن استجمع الشرائط . وبالجملة من سمع مقالهم ، ويكون قلبه خالياً من الشوائب سالماً من المعائب ليبادر بالقبول ألبتة ، ولا يجعلهم أسوأ حالاً من أبواب العلوم والصناعات الذينهم في الغالب يعلم عدم عدالتهم بل وفسقهم وكفرهم أيضاً ومع ما عرفت قولهم بأنّ ما ذكره حقّ يقيناً كما لا يخفى على من له أدنى فهم مضافاً إلى أدلتهم على لزوم كلّ شرط شرط عليحدة كما بيّناه في رسالتنا في الاجتهاد بحيث لا يبقى للجاهل تأمل أصلاً فضلاً عن العاقل فيشرع في تحصيل الشرائط من العلوم والقوة القدسية .

أمّا القوة القدسية فبجهاد النفس والسؤال من الله تعالى والتضرع والالاحاح عليه والاستمداد من أرواح القدسية المعصومية وبعدهم من الفقهاء وبالفون في تعظيمهم وأدبهم ومحبتهم والركون إليهم فإنّ القلب يهوى إلى القلب . فإنّ استحكام الروابط بين القلوب والأرواح الذين هم أحياء عند ربهم يفتح أبواب الفيوض والكملات ، وينشرح بأنوار المعرفة والعلم . فإنّ نور يقذفه الله في قلب من يشاء .

يا أخى قد حصل التجربة لى . فعليك بما ذكرت . ثم عليك بما ذكرت ، وإيّاك ثم إيّاك عن تنفر قلبك من فقهائنا ، وميله عنهم إلى نفسك . فإنّ فيه المحرومية عن نيل درجة الفقه ألبتة راساً وأصلاً ، والوقوع في وادى التيه والحيرة والضلالة والجهل

والحقوق الشديد كما شاهدت عياناً نعوذ بالله من ذلك .

وأماً تحصيل العلوم فبالشروع والمذاكرة والمطالعة مع الاستمداد من الله تعالى والتضرع إليه والتوسل والتشفع بالنفوس المقدسة وتخليّة القلب عن الميل والنفرة فما وجد من المسائل المسلمة غير المشكلة أخذها و أماً المشكلة والخلافية فيجتهد فيها بحسب وسعه كما ذكرنا فبعد تحصيل الكلّ يشرع في الفقه ويجعل تحصيله من مقدمتين : الأولى هذا ما أدّى إليه اجتهادى ، والثانية كلما أدّى إليه اجتهادى فهو حكم الله يقيناً في حقّى ولا بد أن يكون في المقدمة الأولى صادقاً والثانية عالماً متيقناً حتى تصير النتيجة صادقة يقيناً .

وأماً أجزاء الشرائط على سبيل الاجمال فبأن يعرف أن أدلّة الفقه منحصرة في الخمسة المعروفة ، ويتأمل في كلّ دليل دليل هل هو دليل أم لا ، وكونه دليلاً بشرط أو بغير شرط ، وعلى الأوّل الشرط ما ذا مثلاً يتأمل في أن خبر الواحد حجة أم لا وعلى الأوّل مشروط بالعدالة أو الموثوقية أيضاً أو الحسن أيضاً أو القوة أيضاً ، و أن الضعيف ينجبر أم لا ، والجواب ماهى إلى غير ذلك ممّا ذكرنا في الفوائد مثل أن العدالة هل هى الملكة أو حسن الظاهر أو عدم ظهور الفسق و أن ثبوتها من باب الشهادة أو الخبر أو الظن الاجتهادى ويتمسّس عن الثبوت ، وفي الثبوت يحتاج غالباً إلى الاجتهاد بل كلياً كما ذكرنا إلى غير ذلك ممّا يتعلق بالسند أو المتن أو الدلالة أو رفع التعارض أو علاجه إلى غير ذلك ممّا ذكرناه في الفوائد والملاحظات . فإنّ جميعها معالجات للاحتتمالات والاختلافات التى لا بد من علاجها حتى يتمكن من الاستدلال بعنوان الاجتهاد لا بالتقليد فجميع الشرائط إنمّا هى علاجات للاستدلال بالاجتهاد ، ولا يمكن إلاّ بها اللهم إلاّ أن يكون مقلداً . فإنّنا حصل المسئلة بالنحو الذى ذكرناه فهو مجتهد ، ومع ذلك الأحوط أن يعرض اجتهاده على اجتهاد المجتهدين فإنّ وجده فى الغالب يوافق طريقهم فليحمد الله على هذه النعمة العظمى حمداً كثيراً كثيراً ويشكره شكرياً كثيراً . فيظهر أنه نال هذه المرتبة الهنيئة السنية ، ويتضرع إليه فى حفظه من الخلاف فى البقية وإن وجده بخلاف ذلك فيتشم ألبتة نفسه نهاية التهمة ،

ويشعر في اصلاحها بالمجاهدات والتضرعات والاستمدادات وغيرها ، و تخليتها عن الشوائب وتخليصها من المعائب حتى يهب الله له هذه الرتبة ، وهذا القدر يكفي بمعنى أى مسألة تحتاج إلى الاجتهاد سواء كانت مقدّمات الفقه أو نفسه حين ما أراد الاجتهاد فيها استفرغ وسعه ذلك الحين فأى شيء أدّاه إليه اجتهاده يكفي وإن كان يحتمل عنده أنه بعد ما زاد مهارته و مما رسته ربما يتغير ظنه إلا أن الظاهر عنده ليس كذلك ، ومع ذلك هذا الحين هذا القدر وسعه ، وهذا الذى أدّاه إليه اجتهاده ، وهو مكلف ، ولا يكلف الله نفساً إلاّ وسعها ، ولأنه لو لم يكفيه لم ينفعه اجتهاده مادام حياً فلا بد له من التقليد ، وربما لم يوجد له فتوى فقيه حتى يقلده والتزام الاحتياط بالنسبة إلى جميع المسائل حرج بل تكليف ما لا يطاق ، وترجيح البعض من غير مرجح فاسد على حسب ما عرفت سابقاً مع أن الفقهاء متفقون على أن المجتهد لا يجوز له تقليد غيره ، ويريدون من المجتهد هذا الذى ذكرناه لأنه بعد اطلاعه على جميع ما له دخل في الفهم وبذل جهده فيه يظهر عنده أن حكم الله كما فهمه ، وغيره ليس حكم الله فإن كان فتواه موافقاً لفتوى الكل . فنعم الوفاق ، ويتمين العمل به ، وكذا إن كان موافقاً لفتوى المشهور أو الأكثر لغاية قوة فتواه .

وأما إذا وافق لبعض دون البعض فكذلك لماعرفت سيما وأن المجتهد في مثله يبذل جهده في تعريف دليل المخالف وصحته و يبالح ، ومع ذلك يجد أن الحق معه ومع من وافقه وكذا لو خالف البعض لم يجده موافقاً لأن الظاهر عنده أن حكم الله كذا ، وأن ما عليه البعض ليس حكم الله فكيف يصح له التمسك به و يدع فتواه مع أنه في هذا المقام يبالح أزيد ممّا تقدم .

وأما إذا خالف فتوى الكل فيجب عليه ترك فتواه لأنه خطأ البتة ، وكذلك لو خالف المشهور بين القدماء والمتأخرين إلاّ النادر ، وذلك النادر أيضاً كان يرجع عن فتواه و وافق القوم ، و يظهر ذلك من أنه في كتابه المتأخر واقفهم ، وغير ذلك ، وهذا يرجع إلى الأوّل فما تعارف الآن من اعتداد فقهاً بقول النادر الذى يرجع عنه القائل ظاهر الفساد إذ لا فرق بينه وبين أن لا يكون نادراً مع القول ، و

مع الوفاق لا يخالفون إلا نادراً غفلة و بناء على أنه ليس وفاق الكلّ عنده ، و مثل الصورتين السابقتين أن تكون المسئلة ممّا يعم به البلوى ، ويشدّ إليه الحاجة ومع هذا صار المشهور عند قدمائنا و المتأخرين إلاّ النادر ، وكذا وإن خالف يكون معلوم الفساد كما لا يخفى على المتأمل .

و أمّا المشهور بين خصوص القدماء فليس بتلك المثابة يمكن الفتوى بخلافه إذا كان الداعي عظيماً ، وكذلك المشهور بين المتأخرين خاصة إلاّ أن الأحوط مراعات المشهور في العمل كيف كان هود أب المحققين بل الأحوط مراعات كلّ فقيه مهما أمكن كما هو دأبهم في مقام الاحتياط لكن ليس بمثابة المشهور إذ تراكم أفواج الأفهام الشديدة من أصحاب الفتوى القدسية والمهارة التامة عليه إلى أن اعتقد الفحول كونه حجة كما مرّ و مرّ الكلام .

وإني تتبعت فوجدت كلّما هو مشهور يكون دليله أقوى وأمتن أثبتة إلاّ ما شد ولعل ما شد يكون بسبب قصورى ما علمت كون دليله أمتن .

فان قلت : ربما كان مخالف هذا المجتهد أزيد مهارة أو متعدداً أو جماعة وفيهما مظنة الأصوبية .

قلت : لاشك في أن الأحوط مراعاتهم في العمل كما عرفت وأمّا الفتوى فهذا المجتهد مطلع على ما ذكرت ، و يلاحظ في مقام اجتهاده بأن يبالغ في الاجتهاد عند ملاحظة الأدلة ، ويزيد التأمل والتدبر ، و يكثر إلى أن يحصل له ما يقابل ما ذكرت من المظنة ويغلب عليه و ربما يظهر أن الحق معهم . فيرجع هذا مع أنهم إن كانوا أمواتاً . فلا يجوز تقليدهم مطلقاً وإن كانوا أحياء . فيتمكن من المناظرة معهم لتعرف الحال ، ولو لم يتمكن فيزيد التأمل في الأدلة و مع ذلك قد عرفت أنهم متفقون على أن المجتهد لا يجوز له التقليد للأدلة الدالة على حرمة خراج عنها العامي للاجماع وغيره وهما لا يشملان المجتهد . فلاحظ .

ثم اعلم أن المجتهد إذا تجدّد له الحاجة إلى ما اجتهد فيه يجب عليه تجدد الاجتهاد والنظر لأنه في وسعه ، ولا يكلف الله نساءً إلاّ وسعها . فلعله بتجدد الاجتهاد

يظهر عليه خطائه سابقا نعم إن لم يكن في وسعه تجدده يجوز له العمل باجتهاده السابق ، و على ما ذكرنا غير واحد من المحققين ، وقد حققنا في رسالتنا في الاجتهاد تحقيقاً تاماً أيضاً ثم ما حققنا هنا فليلاحظ وتأمل .

فإن قلت : لم يصر قوله تعالى ولا يكلف الله الخ . وأمثاله عندا لغير المجتهد أيضاً إذا أمكنه فهم الأدلة بوجه من الوجوه .

قلت : لما عرفت من الأدلة مع أنه لو كان قلبه سالماً من العيب والشوب كيف يطمئن بفهمه وترجيحه مع أنه لا يعرف أسبابهما وشروطهما .

فإن قلت : إذا كان العالم الذي ما بلغ رتبة الاجتهاد وعنده أن مجتهده أخطأ في اجتهاده في مقدمة من المقدمات أو غيرها فكيف يجوز له تقليده فضلاً من أن يجب عليه .

قلت : إن كان المجتهد ميئاً فلا يجوز له تقليده على كل حال كما عرفت وإن كان حياً . فليناظره ليعرف الحق فإن ظهر أن الحق مع المجتهد فلا كلام وإن ظهر على المجتهد أن الحق كما قال العالم فكذلك فإن كان بعد المناظرة يكون المجتهد على رأيه والعالم على اعتقاده يكون الحق مع المجتهد لأنه غير غافل وهو الأستاذ الماهر ، وإمام الفن إلا أن يكون العالم أيضاً إماماً في هذا الفن خاصة ومهماً فيه لكن الماهر في جميع الفنون يمكن أن يكون أقوى مع أن فرض من لا يعرف الرجوع إلى من يعرف كما مر سابقاً وهذا العالم ممن لا يعرف البتة لما عرفت وهذا المجتهد ممن يعرف البتة لأنه مكلف بما أدى إليه اجتهاده كما عرفت ، ومع ذلك غاية ما في الباب أن يكون العالم في خصوص هذه المسئلة يحتاط ، ولا يجوز له العمل بالاجتهاد لما عرفت فتأمل جداً . تمت الرسالة الجديدة في فوائد عديدة ❁

❁ ملاحظة :

اعلم أن هذه الشبهة ليست من الشبهات العلمية ، وإتمامها شبهة واهية عوامية لا ينبغي أن يصفى إليه ، ولكن المحقق الماتن - قدس سره - لما كان في عصر طغيان الأخبازية أراد أن يرد عليهم كل شبهة صدرت منهم لثلاً يبقى عندهم ما يتشبثون -

→ به لاغواء العوام ، وأنا أقول: إن طلاب العلوم كما تعلمون ليسوا على حد سواء وهم متفاوتون فى الفهم والحفظ ، و فى الجد والجهد ، و فى الشوق والشغف . فمنهم النوابغ فى الفهم والحفظ ، ولاريب أنهم يفوزون بمطوبهم فى أسرع السنين والأعوام فهذا العلامة الحلى - قدس سره - ذكر فى خطبة كتاب المنتهى أنه فرغ من تصنيفاته الحكيمية والكلامية وأخذ فى تحرير الفقه من قبل أن يكمل له ست وعشرون سنة نقل ذلك عنه فى روضات الجنات ، والظاهر أن المراد بكتاب المنتهى هو كتاب منتهى الوصول إلى علمى الكلام والأصول لاكتاب «منتهى المطلب فى تحقيق المذهب» المعروف ، وهذا ابنه النايفة فخر المحققين قدبلغ الغاية القصوى من الاجتهاد والفقاهة قبل البلوغ فقد نقل فى الروضات عن مجالس المؤمنين أنه قال : « نقل الحافظ من الشافعية فى مدحه أنه رآه مع أبيه فى مجلس السلطان محمد الشهير به « خدابنده » فوجده شاباً عالماً مستعداً للعلوم ذا أخلاق مرضية ربه فى حجر أبيه العلامة ، وفى السنة العاشرة من عمره فاز بدرجة الاجتهاد » .

وقال المحدث القمى فى الكنى والألقاب فى ذكر فضائل الرجل « وكفى فى ذلك أنه فاز بدرجة الاجتهاد فى السنة العاشرة من عمره » .

و ذكر هو فى شرح خطبة كتاب القواعد ما نصه : إننى لمّا اشتغلت على والدى قدس الله سره - فى المعقول والمنقول ، وقرأت عليه كثيراً من كتب أصحابنا فالتمسك منه أن يعمل لى كتاباً فى الفقه جامعاً لقواعده

ويستنبط من هذا الكلام ، ومن تاريخ ولادة هذا المحقق ٦٨٢ هـ ، ومن تاريخ تأليف القواعد: ٦٩٣ هـ على ما صرح به مؤلفه فى الخلاصة أنه كان فى الحادية والعشرين من عمره الشريف جامعاً للمعقول والمنقول ، ولاريب أن هذا أمر خارق للعادة .

وهذا أيضاً كاشف اللثام فهو أيضاً فاز بدرجة الاجتهاد قبل البلوغ كما صرح به فى كشف اللثام فإنه قال فيه : « وقد فرغت من تحصيل العلوم معقولها ومنقولها ولم أكمل إحدى عشر وصنفت « الحريص على فهم شرح التلخيص » ولم أكمل خمسة عشرة سنة ، وقد كتبت قبله من كتبى ما ينيف على عشرين من متون و شروح » . ←

وهذا أيضاً أبو علي بن سينا يقول تلميذه الشيخ أبو عبيد الجوزجاني على ما حكى عنه في تلخيص الآثار: حدثني أستاذي أبو علي الحسين بن عبدالله بن سينا أن أباه كان من بلخ إلى أن قال: ثم شرعت في الفقه فلمّا بلغت اثنتي عشرة سنة كنت أفتى في بخارا على مذهب أبي حنيفة ثم شرعت في علم الطب وصنفت القانون وأنا ابن ست عشرة سنة. و على أيّ حال فالنا بغون هم الفائزون إلى أعلى درجات الاجتهاد، و ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء، والله ذو الفضل العظيم .

و منهم القاصرون ذرو البلادة والبلاهة أو المحجوبون أهل البطل والكسل أو الشرّة والبطر، وهم لا يصلون، ولن يبلغوا إلى أدنى درجة الفقه والاجتهاد حتّى يلعج الجمل في سم الخياط، و منهم الأوساط المتوسطون في قوتى الفهم والحفظ، وهم إذا كانوا أهل الجهد والجد وبذلوا من أنفسهم السعى البليغ واستفرغوا الوسع والطاقة في تحصيل الفقهة وسلوكوا في طريقة المستقيم، وساعدهم التوفيق على ذلك. فربما يبلغون إلى ذلك المقام الشامخ بعد عشر سنين من تحصيلهم له على التقريب، و ذلك لأنّهم المتعارف في تحصيل ذلك هو تحصيل العلوم المقدمى في ثلاث سنين، و تحصيل سطح الأصول والفقه في مثل ذلك، و تحصيل خارج الأصول والفقه في أربع سنين و تلك عشرة كاملة، و بعد است فراغ كمال الوسع والطاقة في مثل هذه المدة يحصل لهم ملكة استنباط الأحكام من الكتاب والسنة .

واستخراج الفروع من الأصول إن شاء الله . فإذا حصل لهم تلك الملكة القدسية جاز لهم العمل بما استنبطوه من الأحكام، و يحرم عليهم التقليد فيه بعد الاستنباط وكما يجوز لهم العمل بما استنبطوه جاز لهم الافتاء به للناس هذا إذا حصل لهم الملكة المطلقة، و أمّا إذا حصل لواحد ملكة الاستنباط في بعض أبواب الفقه لأنّه تدرّب واجتهد في هذا البعض دون غيره فحينئذ يجوز له العمل بما استنبط في خصوص تلك الأبواب التي تدرّب فيها، و يجب عليه التقليد في غيرها، وهذا ليس تركيباً بين الاجتهاد والتقليد كما زعمه المشكك بل هو تفصيل بينهما في الأبواب، و كما يجوز لمثل هذا ←

• • • • • • • • • •

→ المتجزي فى الاجتهاد أن يعمل بما استنبطه كذلك يجوز له الافتاء بذلك ، وهل يجوز للعامى تقليده فيه أو يجب عليه تقليد المجتهد المطلق الظاهر جواز ذلك بل وجوبه إذا كان هذا المتجزي أعلم من المجتهد المطلق فى خصوص الأبواب التى اجتهد فيها وتدرّب ، وأمّا إذا لم يكن المتجزي أعلم فيها منه ففى جواز ذلك إشكال ، والظاهر اتفاق الأصحاب على عدم الجواز مع وجود المجتهد المطلق ، ولا ريب أن الأحوط ذلك .
 تمت الملاحظات بحول الله وقوته ، والحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين بتاريخ ٢ فروردين ١٣٥٣ بيد مؤلفه الفاضل حسن فرید الكپايانى .



فهرست أهم المطالب

رقم الصحيفة	العنوان
٢	مقدمة المؤلف
٣	الفائدة الأولى : في عظم خطر الفقه
٦	الفائدة الثانية : في أن الأحكام الشرعية كلها توقيفية ، والإشارة إلى ملازمة الحكم العقل والشرع
١٠	الفائدة الثالثة : الموقوف على النص ليس إلا نفس الحكم الشرعي و ماهية العبادات ، وأما موضوع الحكم في المعاملات يجوز أخذه من غير الشرع
١٥	الفائدة الرابعة : في أن حجبية عرف الشارع واصطلاحه مع الراوى المخاطب خاصة وأنه هو الحجة لا غير ، وأن اصطلاح الشارع مقدم على العرف واللغة وغيرهما
٢٢	الفائدة الخامسة : في معنى المراد من اصطلاح الشارع
٢٥	الفائدة السادسة: في الظنون المعتبرة عند المجتهدين ، وذكر سبب عمل القدماء مثل الشيخ والصدوق على الظنون
٣١	الفائدة السابعة : رد كلام الأخبارى في توجيه مراده بالظن ، وأن الوثوق و الاطمئنان من الأمور التي جرت سريرة العقلاء على العمل به
٣٥	الفائدة الثامنة : في مناط الفرق بين الأخبارى و المجتهد ، وما يترتب على مذهب الأخبارى
٤١	الفائدة التاسعة: من الظنون المعتبرة ظن المجتهدين
٤٦	الفائدة العاشرة : في بيان حجبية أخبار الثقات

- | رقم الصحيفة | العنوان |
|-------------|---|
| ٤٩ | الفائدة الحادية عشر : في أن الواجب على المجتهد أن لا يخرج عن متون النصوص ، والإشارة إلى موارد يوجب التعدي عن مقتضى النص |
| ٥٧ | الفائدة الثانية عشر : إذا خوطب جماعة بخطاب . فهل يعم غير المشافهين من الموجودين و المعدومين، والإشارة الى مذهب الأشاعرة |
| ٦١ | الفائدة الثالثة عشر: الإشارة إلى مدلول الأمر و النهي ، وردّ كلام صاحب المعالم |
| ٦٥ | الفائدة الرابعة عشر : هل يستلزم النهي فساد المنهى أم لا ؟ والإشارة إلى أن النهي في العبادات يقتضى الفساد |
| ٧٢ | الفائدة الخامسة عشر : النهي عن المعاملات هل يقتضى الفساد أم لا ؟ |
| ٨١ | الفائدة السادسة عشر : حكم الأمر والنهي في مقام الحضر والوجوب أو توهمها ، والإشارة إلى أقسام الواجب |
| ٨٦ | الفائدة السابعة عشر : في حجية المفاهيم |
| ٨٩ | الفائدة الثامنة عشر : فيما يفيد أو يستفاد منه العموم |
| ١٠٢ | الفائدة التاسعة عشر : حكم العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص |
| ١٠٩ | الفائدة العشرون : الأصل عدم حجية الظن إلا ما أخرجه الدليل |
| ١١٧ | الفائدة الحادى والعشرون : في ذكر المرجحات المنصوصة عليها |
| ١٢٢ | الفائدة الثانية والعشرون : في المرجحات التي اعتبرها الفقهاء زائداً عمّا في النصوص |
| ١٢٩ | الفائدة الثالثة والعشرون : كيفية الجمع بين الأخبار |
| ١٣٢ | الفائدة الرابعة والعشرون : في أصل البرائة والإشارة إلى الشبهة المحصورة وغير المحصورة |
| ١٣٩ | الفائدة الخامسة والعشرون : شرائط التمسك بأصل البرائة |

العنوان	رقم الصحيفة
الفائدة السادسة والعشرون : وجوب تعلم الأحكام	١٥٧
الفائدة السابعة والعشرون : في الاستصحاب وبيان حجته وأقسامه	١٦٦
الفائدة الثامنة والعشرون : في حجبة القرآن	١٧١
الفائدة التاسعة والعشرون : موارد التعدى عن مدلول النصوص زائداً عما تقدم	١٧٧
الفائدة الثلاثون : في حجبة الاجماع ، و بيان المراد منه ، و الإشاره إلى اصطلاح أهل السنة	١٨٢
الفائدة الحادية والثلاثون : في أقسام الاجماع من المحصل والمنقول	١٨٩
الفائدة الثانية والثلاثون : في حجبة عمل المعصوم <small>عليه السلام</small> وأنه ربما يكون بيانا للمجمل	١٩٥
الفائدة الثالثة والثلاثون : في العام الخاص	٢٠٠
الفائدة الرابعة و الثلاثون : في حمل ألفاظ الآيه والحديث على الحقيقة ، والإشاره الى أمارات الحقيقة والمجاز	٢٠٢
الفائدة الخامسة والثلاثون : إذا دار الأمر بين الحقيقة والمجاز فلا أصل للحقيقة ، وبيان المراد من المشتق حين وجود مبدئه وعدمه .	٢٠٦
الفائدة السادسة والثلاثون : في ذكر شرائط الاجتهاد على سبيل الاجمال	٢١٢
خاتمة : في الإشارة إلى الضرر في عدم معرفة الشرائط الاجتهاد ، والخطر في معرفتها	٢١٨
الفوائد الجديدة	٢٢٣
فائدة : في كيفية التسمية ، و بيان اصطلاح الأخبارى منه ، و بيان مواردها	٢٢٤
فائدة : هل الغاية داخله في المعنى أم لا ؟	٢٢٧
فائدة : تأخير البيان عن وقت الحاجة جائز أم لا ؟	٢٢٨
فائدة : المطلق يرجع إلى العموم بشرطين	٢٢٩

العنوان	رقم الصحيفة
فائدة: إنكار صاحب المدارك حجية الاجماع المنقولة ، والتحقيق في الاجماع المنقولة	٢٣١
فائدة: في أن التكليف بالمجمل صحيح إذا تيسر الامتثال	٢٣٢
فائدة: إنكار بعض الأخباريين إجماع الفقهاء	٢٣٧
فائدة: في الوجوب النفسى والغيرى	٢٤٢
فائدة: في شرائط وجوب حمل المطلق على المقيد	٢٥٠
فائدة: إبقاء حكم الثابت من الشرع السابق على شرعنا	٢٥٤
فائدة: في جريان الحكم في البديل الشرعى عن المبدل منه الشرعى	٢٥٧
فائدة: في العقود الشرعية ، وما عقدها العبد على نفسه لله	٢٥٨
فائدة: الواجب الذى له أجزاء إذا كان بعض أجزائه غير ممكن الحصول او في غاية المشقة فهل يسقط وجوبه بالمرة أو يجب الاتيان بما بقى ؟	٢٦٠
فائدة: الواو هل تفيد الترتيب أم لا ؟	٢٦٣
فائدة: لو كان التكليف بعبادة أو لا وبالذات تكليفاً و خطاباً بالاتيان بأجزائها ، وكلما يفهم من الأجزاء بحسب العرف يكون مكلفاً به	٢٦٦
فائدة: فى أن الاشتغال اليقيني يقتضى البرائة اليقينية ، والإشارة إلى قاعدة الأقل والأكثر	٢٦٨
فائدة: الفرق بين الاحتياط عند المجتهدين ، ووجوب تحصيل البرائة الذمة	٢٧٠
فائدة: الأمر لا يدل على الفور ، ولا على التراخى	٢٧١
فائدة: فى أن القياس المنصوص العلة حجة مطلقا	٢٧٣
فائدة: حكم المستثنى الواقع عقب الجملة المتعددة : وكذا حكم الخاص ، والقيد إن كان كذلك	٢٧٧
فائدة: المفرد المحلى باللام هل تفيد العموم ؟	٢٧٩
فائدة: فى معنى التواتر ، و كيفية حصوله	٢٨١

العنوان	رقم الصحيفة
فائدة : في وجوب تعلم الأحكام ، وعدم معذورية الجاهل	٢٨٢
فائدة : في الحسن و القبح العقليين ، والإشارة إلى كلام الأشاعرة	٢٩٣
فائدة : في الجبر والاختيار ، والإشارة إلى ما انفرد به الامامية من الأمرين الأمرين	٣٠٥
فائدة : ذكر مثال لحديث الموافق لتسمية	٣١٤
فائدة : الفرق بين مقام ثبوت التكليف ، ومقام الخروج عن عهده	٣١٨
فائدة : مراد الفقهاء في تعريفهم ألفاظ العبادات و المعاملات	٣٢٥
فائدة : في عدم جريان الأصل في ماهية العبادات	٣٢٦
فائدة : في عدم جريان التقليد في موضوعات العبادات	٣٣١
فائدة : كيفية انجبار أخبار الضعاف بالشهرة ، و بيان التعارض بين خبر الضعيف المنجبر بالشهرة و غيره	٣٤١
فائدة : في مورد جريان الاجتهاد والتقليد و ذكر شرائطهما	٣٤٦
فائدة : تعريف الفقيه و القاضى و الحاكم ، و ذكر مناصبهم و أشغالهم	٣٤٩
فائدة : ذكر شبهة المانعين عن وجوب الاجتهاد ، والإشارة إلى شرائط الاجتهاد و أوصاف المجتهد	٣٥٣
فهرست المطالب	٣٦٤

رسالة في الخمس

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

والحمد لله رب العالمين ولا حول ولا قوة إلا بالله العليّ العظيم ، وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين .

وبعد فهذه رسالة في الخمس أقدّمها للمحققين من موالى وأصدقائي وإخواني في الدين ، وأرجو من سماحتهم أن لا ينظروا إليها بعين الرضا أو السخط بل ينظروا إليها بعين التحقيق والتدقيق فإن وجدوها مرضياً قبلوها من هذا العبد الضعيف البالي ، وإن وجدوا فيها زلّة وخطاء منّوا علىّ بالتنبيه بها ، وأنتى أشكرهم على ذلك وأحمدهم على كلّ حال ، وأنتى قدرتبتها على مقدّمة وفصول وخاتمة :

فأمّا المقدّمة ففى بيان وجوب الخمس على وجه الاجمال ، وأقول : اعلم أن وجوب الخمس ممّا قام عليه إجماع المسلمين ، وضرورة الدين ، والأصل فيه قوله تعالى في سورة الأنفال « واعلموا أنّما غنمتم من شىء فإنّ لله خمسته وللرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل . . » .

والغنيمة في الأصل هى الفائدة المكتسبة كما يدل عليه العرف واللغة والأخبار الواردة عن أهل بيت العصمة والطهارة في تفسير الآية الكريمة ، وعند فقهاء العامة تختص بما أخذ من الكفّار في الحرب دون غيره نعم أوجب الشافعى الخمس في معدن الذهب والفضة ، وأبو حنيفة في المنطبع منها خاصة خارجاً عن مفهوم الآية الشريفة ، والأصح أن المراد بها هو مادكت عليه العرف واللغة والأخبار المفسّرة للآية ، ومن هذه الجهة عمّم أصحابنا - رضوان الله عليهم - موضوع الخمس لكلّ ما يستفيده الإنسان من أرباح التجارات ، والزراعات ، والصناعات ، والكنوز ، والمعادن ، والفوس ، وما يغنمه

الانسان من الكفّار في الحرب .

قال الشيخ المفيد في المقنعة : الغنائم كلما استفيد بالحرب من الأموال ، وما استفيد من المعادن والفوس والكنوز والعنبر ، و كلما فضل من أرباح التجارات والزراعات والصناعات من المؤونة والكفاية طول السنة على الاقتصاد .

وقال شيخ الطائفة - قدس سره - في التبيان : وعند أصحابنا الخمس يجب في كلّ فائدة تحصل للانسان من المكاسب وأرباح التجارات ، والكنوز ، والمعادن ، والفوس ، وغير ذلك مما ذكرناه في كتب الفقه ، ويمكن الاستدلال على ذلك بهذه الآية لأنّ جميع ذلك غنيمة ، وكذلك فسرها الشهيد - قدس سره - في الدروس ومعكم البيان .

إن قلت : فإنّ الآية الكريمة نازلة في غزوة بدر يوم الفرقان يوم التقى الجمعان ، وحينئذ فالقدر المتيقن من مفهومها وجوب الخمس في غنائم دار الحرب .

قلت : نعم لكن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوصية المورد فإنّ خصوصية المورد لا تخصّص الوارد ، وإلا لاقضى ذلك اختصاص الحكم بغنائم يوم الفرقان يوم التقى الجمعان ، وهذا واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان .

تبصرة :

يستفاد من الآية الكريمة وجوب خمس الغنيمة : أى الفائدة المكتسبة ، ولا يرب أن صدق الغنيمة يتوقف على سيرورة الشيء ملكاً للمكتسب بحرب أو تجارة أو زراعة أو صناعة ، ومقتضى ذلك أن الشيء إذا صار ملكاً لغانمه يجب إعطائه خمسه إلى مستحقه وتمليكه له متقرباً إلى الله تعالى ، ومالم يدفع ذلك إليه يكون تمام الشيء ملكاً لغانمه ، وحينئذ فوجوب الخمس تكليف مالى لأنّه حكم وضعى بصيرورة خمس الغنيمة ملكاً للمستحق على أحد وجوهها فهراً على المالك ، ويتفرع على ذلك أن الغانم إن لم يخرج الخمس إلى مستحقه ولو عسبياً تبقى المالى على ملكه كما كان ، ولا يرب أن مجرد وجوب دفع المالى إلى الغير لا يوجب لذلك الغير حقاً يوجب مطالبته من المالك .

إن قلت : فإنَّ قوله تعالى « فأنَّ لله خمسهُ » يفيدكون الخمس حقاً ثابتاً لأهله بل لولا ظهور الغنيمة في كون الشيء ملكاً للغانم لقلنا بملكية الخمس لهم وشركتهم للغانم لما كان اللام، ولكن مع هذه القرينة الصارفة لا يمكن القول بذلك كما بينت، وأما القول بكون خمس الغنيمة متعلقاً لحق أرباب الخمس حفظاً لظهور اللام في الحق الذي هو مرتبة ضعيفة من الملكية . فلا مانع منه .

قلت : ظهور اللام في الملكية أو الحق لأصل له وأنَّ اللام في الأصل وضعت لمطلق تعلق شيء بشيء على وجه الاشتراك المعنوي ، ويظهر في واحد من المعاني يراد بها بالقرائن المعينة . فإذ قيل : المال لزيد يظهر بالقرينة المقامية أنه له بالملكية ، وإذا قيل : الجبل للفرس يظهر في أنه له على جهة الاختصاص وهكذا ، وإذا لم يوجد قرينة معينة ، وكان المدخول صالحاً لإرادة معان متعددة منها صار اللفظ مجملاً ، ولم يظهر في شيء ، ولو سلم ظهورها في الملك فيصرف ظهورها فيه إلى غيره بالقرينة الصارفة ، و القرينة الصارفة في المقام هو أن حقيقة الخمس الذي هو من أعظم القربات هو إعطاء شيئاً ما غنمه إلى أهله متقرباً إلى الله ، وحينئذ فلا جرم أن اللام تكون لغير الملك ، و يظهر في الانتفاع بقرينة مناسبة الحكم و الموضوع .

فإن قلت : المستفاد من الآية الكريمة وإن كان ذلك ، ولكن في كثير من الأخبار الواردة عن الأئمة الأطهار عليهم السلام ما يدل أو يشعر بأن الخمس حق لصاحبه . قلت : نعم هذا أمر لا ينكر بل في بعض أخبار الباب أطلق مال الإمام على الخمس ، ولكن تلك الأخبار على طائفتين : فمنها ما أطلق الحق أو مال الامام فيها على الخمس بعد إخراجه من مال المالك ، واغتصاب حكام الجور له ، ومنها ما أطلق ذلك عليه قبل إخراجه ، وحين كون المال بيد المالك . فأما الطائفة الأولى فيمكن أن يكون إطلاقه عليه على وجه الحقيقة ، و ذلك لأنَّ خمس الغنيمة بعد إخراج المالك ، وتعيينه في المقدار المأخوذ منه يصير ملكاً لصاحب الحق بالزمل ، وما يكون إخراجه بيدولى الأمر ويخرجه ولات الجور . فإنَّ الظاهر إمضاء ذلك من أولياء أمر المسلمين . فيكون إخراجهم كما يخرجهم .

وأما الطائفة الأخرى فالظاهر أن إطلاق المال أو الحق على الخمس فيها إتماً وقع على نحو المجاز إذ قد عرفت عدم صحة إطلاق المال والحق على الخمس حقيقة لأنّ الخمس حقيقته إعطاء جزء من المال التي غنمه المالك لمستحق الخمس متقرباً إلى الله . فهو بهذا الاعتبار من مقولة الفعل لا من مقولة الجوهر كما لا يخفى . ثم إنّه يتفرع على ما ذكرنا عدم صحة بيع الخمس بالمعنى الذي هو مورد الطائفة الأولى من الأخبار وصحته بالمعنى الذي هو مورد الطائفة الأخرى ، وإنّ الحكم بعدم حلية بيع الخمس في الطائفة الأولى إتماً وقع على طبق القاعدة لأنّ حكام الجور كانوا يبيعون مال الخمس ، ومنها الرقيق ، ويجملون في السلاح والكراع ، وكان الناس يشترونه لعدم مبالاتهم بالدين فمنهم الأئمة عليهم السلام من ذلك ، وقال أبو جعفر عليه السلام لا يبى بصير : لا يحل لأحد أن يشتري من الخمس شيئاً . أو من اشترى شيئاً من الخمس لم يعذره الله اشترى ما لا يحل ، ومراده بشيء من الخمس هو ما يبيعه خلفاء الجور وعالمهم والدليل عليه أنه قال : شيئاً من الخمس ، ولم يقل شيئاً فيه الخمس أو عليه الخمس ، وحينئذ فبيع ما تعلق به الخمس يعني وجب انفاق خمسه على مستحقه لا مانع منه لأنّ المال بأجمعه يكون للمالك حتى يخرج خمسه ويملكه للمستحق .

ثم إنّ الحكم كذلك في باب الزكاة أيضاً فلا مانع من صحة بيع ما تعلق به الزكاة يعني ما وجب انفاق جزء منه إلى المستحق ، وقد أفتى العلامة بذلك في ذلك الباب فإنه قال على المحكى عنه في مصباح الفقيه : الأقرب عندي جواز تصرف المالك في النصاب الذي وجب فيه الزكاة بالبيع والهبة وأنواع التصرفات ، وليس للساعي فسخ البيع ، ولا شيء من ذلك لأنه مالك . فيجوز له التصرف فيه بجميع أنواعه ، وتعلق الزكاة به ليس بمانع سواء قلنا الزكاة تجب في العين أولاً لأنّ تعلقها بالعين تعلق لا يمنع التصرف في جزء من النصاب . فلم يمنع في جميعه كأرض الجنابة ، ولأنّ ملك المساكين غير مستقر فيها فإنّ لهم إسقاط حقهم بدفع القيمة . فصار التصرف فيه اختياراً لدفع غيره ، انتهى . أقول : قوله : ولأنّ ملك المساكين غير مستقر فيها إشارة إلى دليل آخر على جواز التصرف في النصاب وهو أنّ أداء الزكاة لمّا لم يجب عن النصاب بخصوصه .

فلا جرم أن الزكاة لم تتعلق بخصوص العين الزكوى بل تعلقت بأعم منها ، ومن القيمة ، وحينئذ فيجوز التصرف في جميع النصاب ، و يتعين الزكاة بأداء القيمة كما فيما نذر أحد عتق أحد عبديه حيث يجوز بيع واحد منهما معيناً و إذا باعه كذلك يجب عتق العبد الآخر بعينه .

ثم إن المقصود من نقل كلام العلامة أن مثل هذا العالم الجليل أيضاً أفتى بجواز بيع النصاب قبل إخراج الزكاة عنه ، وإنى لست فريداً في هذه المقالة ، وإلا ففى كلامه مواقع للنظر ، و ما ذكره في وجه جواز بيعه يخالف ما ذكرنا فيه من الوجه .

وربما يستدل لتعلق الحق بالعين في باب الزكاة بالاجماع على تتبع الساعى للمعين أو برواية عبدالرحمن ثم يقاس الخمس في ذلك بالزكاة ، و في ذلك نظر واضح لأن مستند الاجماع ليس إلا ما رواه في الكافي فى الصحيح عن عبد الرحمن بن أبى عبدالله قال : قلت لأبى عبد الله عليه السلام : رجل لم يترك إبله أو شاته عامين فباعها على من اشترىها أن يتركها لما مضى ؟ قال : نعم تؤخذ منه زكاتها ، و يتبع بها البايع أو يؤدى زكاتها البائع^(١) وهذه الصحيحة مفهومها كما ترى تتبع الساعى للمشتري ، و كون الزكاة عليه على نحو ما كان على البائع . فيجب على المشتري أن يؤدى الزكاة من العين أو القيمة كما وجب على البائع ذلك ، و ظاهرها صحة البيع في تمام النصاب من غير احتياج إلى إمضاء الساعى بل وليس للساعى فسخ البيع ، و حينئذ فهذه الصحيحة على خلاف مطلوبهم أدل ، و لو كانت تدل على تعلق الزكاة بالعين على نحو الشركة أو على نحو آخر لاقتضت بطلان البيع واحتياجها إلى إجازة الساعى كما لا يخفى ، و لو فرضنا دلالتها على ما ذكروا لكان الحكم مختصاً بالزكاة ، و لا دليل على إلحاق الخمس بالزكاة في الأحكام لكن المشهور قاسوا الخمس في كثير من الأحكام التى لا دليل عليها في بابه على الزكاة من غير دليل يعرف .

وعلى كل حال فإن الخمس لم يرد فيه رواية على تتبع صاحبه للمعين لوباعه

(١) الوسائل الباب - ١٢ - من زكاة الانعام ص ٨٤ .

المالك ، فمقتضى القاعدة كما عرفت صحة بيعه كما صرح به العلامة ، واحتمله الشهيد في البيان ، ووجوب دفع قيمة الخمس على البائع كما عرفت من كلام العلامة - قدس سره -

فإن قلت : فكيف يصح بيع الخمس وقد نهى عن اشترائه في كثير من الأخبار صريحاً ، كرواية أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام قال : كل شيء قونل عليه على شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله صلى الله عليه وآله فإن لناخمه ، ولا يحل لأحد أن يشتري من الخمس شيئاً حتى يصل إلينا حقناً^(١) ، وخبره الآخر أيضاً عنه عليه السلام قال : سمعته يقول : من اشترى شيئاً من الخمس لم يعذره الله اشترى ما لا يحل له^(٢) . قلت : الذي يظهر من تلك الأخبار أنها واردة في الخمس الذي استولى عليه خلفاء الجور و ملوكه . فيبيعونه من مشتريه ، و يجعلونه في الكراع و السلاح أو فيما يهوى أنفسهم فيبنوا عليه السلام أنه لا يحل لأحد أن يشتري من الخمس شيئاً حتى يصل إليهم حقهم ، و أحلوا ذلك لشيعتهم لتطيب ولادتهم ، و يوضح ذلك ما رواه الإمام الحسن بن علي العسكري في تفسيره عن آبائه عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال لرسول الله صلى الله عليه وآله : قد علمت يا رسول الله أنه سيكون بعدك ملك غوض و جبر فيستولى على خمسى من السبى و الغنائم ، و يبيعونه فلا يحل لمشتريه لأن نصيبى فيه فقد وهبت نصيبى منه لكل من ملك شيئاً من ذلك من شيعتى لتحل لهم منافقهم من مأكول و مشرب ، و لتطيب مواليدهم ، و لا يكون أولادهم أولاد حرام . قال رسول الله صلى الله عليه وآله : ما صدق أحد أفضل من صدقتك ، و قد تبعك رسول الله في فعلك أحل الشيعة كل ما كان فيه من غنيمة و بيع من نصيبه على واحد من شيعتى و لا أحلها أنا و لا أنت لغيرهم^(٣) . و هذا القسم من الخمس هو الذي كان الشيعة إذا ذكروه دخلهم ما يكاد يفسد على عقولهم ما هم فيه ، و صاروا في اضطراب كثير ، فقد روى الكليني عن عدة من

(١) الوسائل الباب ٢- من أبواب وجوب الخمس ص ٣٣٩

(٢) الوسائل الباب ٢١- من أبواب عقد البيع و شروطه ص ٢٧٥

(٣) الوسائل الباب ٤- من الانفال و ما يختص بالامام ص ٣٨٥

أصحابنا عن أحمد بن محمد عن محمد بن سنان عن يونس بن يعقوب عن عبد العزيز بن نافع قال: طلبنا الأذن على أبي عبد الله عليه السلام وأرسلنا إليه فأرسل إلينا: ادخلوا إثنين إثنين فدخلت أنا ورجل معي . فقلت للرجل : أحب أن تحل بالمسألة . فقال : نعم . فقال له . جعلت فداك إن أبي كان ممن سباه بنو أمية ، وقد علمت أن بني أمية لم يكن لهم أن يحرّموا ، ولا يحلّوا ، ولم يكن لهم ممّا في أيدهم قليل ، ولا كثير ، وإنما ذلك لكم . فإذا ذكرت الذي كنت فيه دخلني من ذلك ما يكاد يفسد على عقلي ما أنا فيه . فقال له : أنت في حلّ من ذلك ، وكل من كان في مثل حالك من ورائي . فهو في حلّ من ذلك . قال : فقمنا وخرجنافسبنا معتب (مولي أبي عبد الله) إلى نفر القعود الذين ينتظرون إذن أبي عبد الله عليه السلام فقال لهم : قد ظفر عبد العزيز بن نافع بشيء ما ظفر بمثله أحد قطيل له : وما ذاك . ففسره لهم . فقام اثنان فدخلوا على أبي عبد الله عليه السلام فقال أحدهما : جعلت فداك إن أبي كان من سبايا بني أمية ، وقد علمت أن بني أمية لم يكن لهم من ذلك قليل ولا كثير وأنا أحب أن تجعلني من ذلك في حلّ . فقال وذلك إلينا؟ ما ذلك إلينا ما لنا أن نحل ولا أن نحرّم . فخرج الرجلان وغضب أبو عبد الله عليه السلام فلم يدخل عليه أحد في تلك الليلة إلا بدأه أبو عبد الله عليه السلام فقال : ألا تعجبون من فلان يجيئني فيستحلني مما صنعت بنو أمية كأنه يرى أن ذلك لنا، ولم ينتفع في تلك الليلة بقليل ولا كثير إلاّ الأ ولين فإنيهما عنيا بحاجتهما^(١).

ثم إن المحقق الفقيه صاحب مصباح الفقيه رأى في كتاب الزكاة أن وجوبها حكم تكليفي توجه إلى المالك بأن يتصدّق من ماله بشيء على الفقير كما قلنا هيئنا، واستدلّ على ذلك بما لا مزيد عليه ، ولكنه قال : ويتولد من هذا الحكم التكليفي حكم وضعي هو استحقاق الفقير للمال الذي أمر الله مالكة بأن يتصدّق به عليه كاستحقاقه للمال الذي نذر مالكة أن يتصدّق به عليه .

أقول : إن الحكم التكليفي المتعلق بعمل المالك في ماله كالحكم بالتصدّق لا يتولد منه بنفسه حكم وضعي وحق للفقير الذي ينتفع بتصدّقه إلاّ أن يجعل له

الشارع حقاً في المال الذي وجب التصدق به عليه . فإن قام الدليل على وضع مثل هذا الحق للفقير فهو وإلا فكيف يتولد من الحكم التكليفي المتعلق بالعمل حكم وضعي متعلق بالمال ، ومن هذا تعرف أن المال المنذور بالتصدق به أيضاً لا يصير بمجرد ذلك مورداً لحق الناذر إلا أن يجعل له الناذر هذا الحق كما جعل لله على نفسه أن يتصدق به .

فإن قلت : نعم لا يثبت بمجرد النذر المتعلق بالتصدق حقاً على المال المنذور التصدق به ، ولكن يثبت لله حق على التصدق بالمال ، وحينئذ يخرج المال عن كونه طلقاً فيبطل بيعه .

قلت : إذا لم يكن الناذر جعل حقاً لأحد لأعلى المال ولا على الفعل وجعل على نفسه التصدق بالمال فحسب . فلا يثبت بالضرورة لأحد حق عليه بشيء ، وحينئذ فيكون المال طلقاً وجوب التصدق به على الفقير يتوقف بالطبع على وجود موضوعه . فإن انتفى موضوعه بسبب انتقال المال إلى غيره انتفى وجوب التصدق به أيضاً ويكون كاتقاء وجوب غسل الميت باتقاء موضوعه بسبب سقوط الميت في البحر مثلاً . اللهم إلا أن يستفاد من نذر المالك تعهده بحفظ المال حتى يتصدق به وحينئذ يجب حفظه تكليفاً لذلك .

ويتفرع على هذا الأصل الذي قدّمناه في هذه المقدمة فروع فليكن ذلك ببالك ، ولا تغفل عنه ، والآن نشرع في أبواب الكتاب ونقول :

الباب الأول فيما يجب فيه الخمس

قد عرفت أن مقتضى الآية الشريفة التي هي الأصل في ثبوت الخمس والأخبار المفسرة لها هو ثبوت الخمس في مطلق الغنيمة ، وأن الغنيمة هي الفائدة المكتسبة ، وقد استقصى فقهاؤنا - قدس أسرارهم - فوجدوا وجوب الخمس في موارد سبعة : في غنائم دار الحرب ، وفي المعادن ، و الكنوز ، وما يخرج من البحر بالفوس ، وما يفضل عن مؤونة السنة من أرباح المكاسب ، وفي الأرض المشتراة من المسلم ، وفي المال المختلط بالحرّام ، وذكر الشهيد في المحكي عنه في البيان أن هذه السبعة كلها مندرجة في الغنيمة

والظاهر أن الخمسة الأولى منها مندرجة فيها دون الأخيرتين منها و أنهما ملحقان
بالخمس المندرجة فيها ، وعلى كل حال فنحن نفضل الكلام فيه في فصول سبعة كما
فعل ذلك السلف الصالح. وهاك الفصول السبعة :

الفصل الاول في غنائم دار الحرب

ويجب فيها الخمس باجماع المسلمين ونص الكتاب المبين ، و هو قوله تعالى « و
اعلموا أنما غنمتم من شيء فإن لله خمسه - . . . »^(١) وقد قيل إن القدر المتيقن مفهومها
هذا القسم من الغنيمة وقد عرفت أن مفهومها يعم كل غنيمة لغة و حديثاً ، و يدل
عليه من السنة الأخبار الواردة عن الأئمة الأطهار، وقد قيل : إنها وصلت إلى حد
التواتر ، وعلى كل حال ففي هذا الفصل مسائل يجب أن يبحث عنها :

المسئلة الاولى :

يشترط في وجوب الخمس في غنائم دار الحرب وفي مطلق أحكام الغنيمة أن يكون
الحرب سائغاً. فإذا حارب المسلمون قوماً على خلاف حكم الله أو بدون إذن الامام عليه السلام
لم يكن الأموال المأخوذة عنهم من المغنم ، و حينئذ فإن كان القوم من محترمي
الأموال كأهل الذمة الذين يوفون بشرائط الذمة كانت أموالهم لهم للمقاتلين وإن
كانوا من أهل الحرب الذين ساءت محاربتهم وحاربهم المسلمون بدون إذن الامام عليه السلام
كانت الأموال المأخوذة عنهم للامام عليه السلام على المشهور بين الأصحاب ، والدليل على
الحكم المذكور ما رواه الشيخ عن العباس الوراق عن رجل سمّاه عن أبي عبد الله عليه السلام
قال : إذا غزا قوم بغير إذن الامام فغنموا كانت الغنيمة كلها للإمام ، وإذا غزوا بأمر
الامام فغنموا كان للإمام الخمس^(٢) لكن الرواية مرسله لم يعلم استناد المشهور إليها
حتى يكون الشهرة جابرة لضعفها مع أنها معارضة كما قيل بحسنة الحلبي عن أبي
عبد الله عليه السلام في الرجل من أصحابنا يكون في لوائهم فيصيب غنيمة. قال
عليه السلام : يؤدى خمسها وتطيب له^(٣) ، وحمل صاحب الحدائق هذه الحسنة على تحليل الامام

(١) الانفال ٤٣ .

(٢) الوسائل الباب ١- من الانفال وما يختص بالامام ص ٣٦٩ .

(٣) الوسائل الباب ٢- من ما يجب فيه الخمس ص ٣٤٠ .

حقه لهذا الرجل لأنه من الشيعة ورضاه منه بالخمس ولعله لا يخلو من إشكال وذلك لأن المسئلة ذات قولين : قول بأن الغنيمة كلها للإمام يضعها حيث شاء ويهبها لمن يشاء ، وقول بمساواة ما يغنم بغير إذن الإمام لما يغنم بإذنه كما قواه العلامة - قدس سره - في المنتهى .

فعلى القول الأول لا بد من حمل الرواية على ما حمله صاحب الحدائق ، وعلى القول الآخر فلا بد من حملها على عدم إخراج أمير العسكر خمسها ، وبقاء حق صاحب الخمس في هذا الجزء الذي وصل إلى هذا الرجل ، وحيث لا مرجح لأحد الحملين فلا جرم أن الرواية تصير مجعلة غير صالحة لمعارضة رسالة الوراق كما أن رسالة الوراق اضعفها لا تكون صالحة لاثبات كون الغنيمة كلها للإمام وتسقط الروايتان كلاهما عن الاعتبار . فيرجع إلى عموم قوله تعالى « واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه - ... » ، وعلى كل حال فإتساؤنا عملنا برسالة الوراق ، وقلنا : بكون الغنيمة كلها للإمام أو عملنا بحسنة الحلبي ، وقلنا بكفاية إخراج الخمس عنها وكون الباقي للغنائم فإن ذلك إنما هو حيث يكون الحرب جهاداً إسلامياً مبنياً على دعوة الكفار إلى دين الإسلام أو الدفاع عن حوزة الإسلام ، وأما مثل هذه الحروب القائمة في هذه الأعصار لتوسعة الملك والحكومة على الأنام ففي شمول أحكام المغانم لغنائمها تأمل وإشكال وإن كان الجهاد جهاداً مع الكفار .

فإن قلت : أليس الظاهر من فتاوى الفقهاء في مختلف أبواب الفقه أن أموال الكافر الحربى حلال على المسلم ، وحينئذ فما يأخذه المسلمون في هذه الحروب من الكفار ، ويتملكونه فإنهم يملكونه ، وحينئذ يصير ذلك غنيمة لهم ، ويجب عليهم إخراج خمسها العموم الآية الشريفة .

قلت : ولكنها ليست من غنائم الحرب التى يجب إخراج خمسها بلا وضع مؤونة السنة .

ثم اعلم أن الفقهاء عبّروا عن هذا القسم مما يجب فيه الخمس بغنائم دار الحرب ، وظاهره عدم اختصاص ذلك بغنائم الحرب بل شموله لما يؤخذ من الكفار بالسرقة

و الغيلة و غيرها و هو على اطلاقه ممنوع إذ الظاهر من ثبوت الخمس في هذا القسم ثبوته في غنيمة الحرب ، و ما يؤخذ من دار الحرب بغير الحرب ، و إن كان يصدق عليه الغنيمة ، ولكنها غنيمة بالمعنى الأعم ، و يجب منه الخمس بعد إخراج مؤونة السنة كما سيأتى .

و قد صرح بذلك الشهيد - قدس سره - في الدروس على ما حكى عنه في الحدائق حيث قال : و يجب في سبعة : الأول : ما غنم من دار الحرب على الإطلاق إلا ما غنم بغير إذن الإمام فله عَلَيْهِ أو سرق أو أخذ غيلة فلاّخذه ، فإنّ الظاهر من هذا الكلام أنّ المأخوذ من دار الحرب بغير الحرب ليس من الغنيمة التي يجب فيه الخمس ، و يكون أربعة أخصاسها لأهل العسكر بل هي غنيمة بالمعنى الأعم فيكون لاّخذه و يجب منه الخمس بعد وضع مؤونة السنة على إشكال في ذلك سيأتى في محله و يمكن أن يوجّه كلامهم - قدس سرهم - بأنهم أرادوا بدار الحرب دار أوقع الحرب فيها لا داراً يجب محاربة أهلها ، و حينئذ فيرتفع الإشكال ، ولكنه خلاف الظاهر .

المسئلة الثانية :

قد صرح الأصحاب بأنّ ما يجب فيه الخمس من غنائم دار الحرب أعم ممّا حواه العسكر ، و يشمل الأراضى و المساكن ، و استدلوا على ذلك بعموم الآية الكريمة ، و باطلاق خبر أبي بصير عن أبي جعفر عَلَيْهِ كلّ شيء قوتل عليه على شهادة أن لا إله إلاّ الله ، و أن محمداً رسول الله صَلَّى فإنّ لنا خمسه^(١) و اعترض عليهم صاحب الحدائق - قدس سره - فقال : و لا أعرف على هذا التعميم دليلاً سوى ظاهر الآية فإنّ الظاهر من الروايات اختصاص ذلك بالأموال المنقولة ، و منها صحيحة ربعي^(٢) إلى أن قال : فيمكن تخصيص الآية بما دلت عليه هذه الأخبار .

أقول : الحق أنّ الأخبار المذكورة لا دلالة لها على نفي الخمس عن الأراضى و المساكن بل هي ساكنة عن حكمها و حينئذ . فلا تصلح لتخصيص الآية الكريمة كما

(١) الوسائل الباب - ٢ - من ما يجب فيه الخمس ص ٣٣٩

(٢) الوسائل الباب - ١ - من قسمة الخمس ص ٣٥٦

لا يخفى وأما الأخبار الواردة في حكم الأراضى المفتوحة عنوة وأنها بتمامها فيء للمسلمين فقد يقال: إنها تصلح لتخصيص الآية الشريفة لأنها أخص منها لأن الآية تدل على وجوب الخمس من كل غنيمة، وهذه الأخبار تدل على نفيه من الأراضى المفتوحة عنوة. فيخصص بها عموم الآية الشريفة، ولكن يمكن أن يقال: إن النسبة بينهما العموم من وجه أما كون الآية أعم من الأخبار المذكورة فلا لأنها تشمل الفنائم المنقولة، وغيرها، وأما كون الأخبار المذكورة أعم فلا لأنها تدل على أن الأراضى المفتوحة بتمامها للمسلمين. فمادة افتراق الآية عن الأخبار ماحواه العسكر من المنقولات، ومادة افتراق الأخبار المذكورة أربعة أخماس الأراضى المفتوحة، ومادة اجتماعهما مقدار خمس الأراضى فإن مقتضى عموم الآية كونه لأرباب الخمس، ومقتضى عموم الأخبار المذكورة كونه للمسلمين، وحينئذ فيتعارضان في ذلك ويتساقطان. فيرجع في مورد هما إلى الأصول العملية ومقتضاها عدم كونه لواحد منهما، وهذا خلاف العلم الإجمالى فيتعارض الأصلان أيضاً في ذلك ويتساقطان ويرجع في ذلك إلى طريقة الاحتياط.

ولكن الانصاف أن ظهور أخبار الأراضى في العموم أقوى من ظهور الآية فيه، وذلك لأن أخبار الأراضى عام مجموعى، والآية الشريفة عام استغراقى، ولا ريب أن ظهور العام المجموعى في العموم أقوى من ظهور العام الاستغراقى فيه. فإذا قال المولى لعبده: أكرم العلماء ثم قال له: لا تكرم هؤلاء العشرة، وكان في العشرة علماء وغير علماء. فلا ريب أن العبد بطبعه يقدم عموم العشرة على عموم العلماء في مادة الاجتماع، ولا يتوقف في الأخذ بعموم العشرة، وتخصيص عموم العلماء بعمومها، وعلى هذا فما ذكره علماء الأصول من تعارض العامين من وجه في مادة اجتماعهما فإنما هو في العامين الاستغراقيين أو المجموعيين دون العامين المختلفين، وحينئذ فالأقوى في هذا المقام ما عليه صاحب الحدائق - قدس سره - من عدم وجوب الخمس فيما لم يحوه العسكر من الأراضى والمسكن، وأنها فيء للمسلمين كما لا يخفى على المتأمل.

وكان الفقهاء - رضوان الله عليهم - على هذا الأصل أفتوا بعدم وجوب الخمس

في مثل صفوا الغنيمة وقطائع الملوك وسلب المقتول .

قال المحقق الهمداني في مصباح الفقيه: وينبغي أن يستثنى من الغنائم التي يتعلق بها الخمس ماورد فيه دليل بالخصوص على أنه ملك لأشخاص خاصة كصفوة المال التي منها قطائع الملوك التي ورد في الأخبار أنها للإمام خاصة ، و سلب المقتول الوارد فيه أنه لقاتله ، ونحو ذلك فإن ظهور الأخبار في إرادة ملكية المجموع أقوى من إرادته من الآية والروايات الواردة في الخمس كما لا يخفى .

المسئلة الثالثة :

الإمام عليه السلام أعلم بما يجب عليه أن يصنع مع الباغين عليه، ومع ما يؤخذ منهم في الحرب ، وليس لنا أن نحكم عليه بما يجب أن يصنع معهم، ومع أموالهم، فحينئذ فما ذكر في العروة « من أن الأحوط إخراج الخمس مما حواه العسكر من مال البغاة إذا كانوا من النصاب ، ودخلوا في عنوانهم وإلا فيشكل حلية مالهم، في غير محله ويستل عنه هل الأحوط على الإمام إخراج الخمس ، وهل يشكل عليه حلية مالهم إذا لم يدخلوا في عنوانهم ؟

المسئلة الرابعة :

الظاهر تسالم الفقهاء - رضوان الله عليهم - على الحكم بكفر الناصب ونجاسته وجواز أخذ ماله ، وبتفرغ على ذلك وجوب خمس المال المأخوذ عنهم كما يدل عليه صحيحة ابن أبي عمير عن حفص بن البختري عن أبي عبد الله عليه السلام قال: خذ مال الناصب حيثما وجدته وادفع إلينا الخمس^(١) ومثله خبر المعلّى بن خنيس عنه عليه السلام^(٢) وخالف ابن ادريس في أصل جواز أخذ مال الناصب حيث قال في السرائر بعد أن أورد صحيحة الحفص المذكورة وخبر المعلّى مانعه : قال محمد بن ادريس: المعنى بالنصب في هذين الخبرين أهل الحرب لأنهم ينصبون الحرب للمسلمين وإلا فلا يحل أخذ مال مسلم ، ولا نهي على وجه من الوجوه . انتهى .

(١) الوسائل الباب -٢- من ما يجب فيه الخمس ص ٣٣٠ .

(٢) الوسائل الباب -٢- من ما يجب فيه الخمس ص ٣٣٠ .

ونحن لسنا الآن بصدد اثبات كفرهم وجواز أخذ مالهم فإن له مقاما آخر ولعله لا يخلو في زمان الهدنة عن اشكال وإنما نحن الآن بصدد اثبات وجوب الخمس على تقدير ثبوت كفرهم وأخذ مالهم بالنصب كجواز أخذ مال الكافر العربى ، ولا إشكال في أن مقتضى العمومات و ظاهر الخبرين ذلك ، وإنما الاشكال في أن الخمس فيه هل يجب بعد المؤونة كما في الأرباح المكتسبة أو قبل المؤونة كما هو ظاهر الخبرين ، والأقوى الأخير لظهور الخبرين في ذلك ، وعدم إطلاق أدلة استثناء المؤونة لمثل المقام كما يأتى في محله إن شاء الله .

المسئلة الخامسة :

قد عرفت ممّا تقدم أن ما جعل من الغنيمة لأشخاص خاصة كصفوها للإمام عليه السلام والسلب للقائل فإن الظاهر وضعها عن الغنيمة قبل إخراج الخمس ، وذلك لأن أدلة كونها بتمامها لهم أظهر من عموم آية الخمس وأخباره ، ومع هذا فقد دل أيضاً على إخراج بعض ما ذكر قبله خبران . الأول صحيحة روى بن عبد الله بن الجارود عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كان رسول الله صلى الله عليه وآله إذا أتاه المغنم أخذ صفوه ، وكان ذلك له ثم يقسم ما بقى خمسة أخماس^(١) وهى صريحة فى إخراج الصفو الذى للإمام قبل الخمس . الثانى خبر حماد بن عيسى عن بعض أصحابنا عن العبد الصالح عليه السلام فى حديث قال عليه السلام: وللإمام صفو المال أن يأخذ من هذه الأموال صفوها الجارية الفارغة ، والدابة الفارغة ، والثوب ، والمتاع مما يحب أو يشتهى . فذلك له قبل القسمة ، وقبل إخراج الخمس ، وله أن يسدّ بذلك المال جميع ما ينوبه من مثل إعطاء المؤلفه قلوبهم ، وغير ذلك ممّا ينوبه فإن بقى بعد ذلك شيء أخرج الخمس منه . فقسّمه فى أهله ، و قسّم الباقي على من ولى ذلك ، وإن لم يبق بعد سدّ النوائب شيء فلا شيء لهم . الحديث^(٢) وهذا أيضاً صريح فى إخراج الصفو وما يسدّ به النوائب قبل إخراج الخمس

(١) الوسائل الباب -١- من قسمة الخمس ص ٣٥٦ .

(٢) الوسائل الباب -١- من الانفال وما يختص بالامام ص ٣٦٥ .

المسئلة السادسة :

اختلف الأصحاب في تقديم الخمس من هذا القسم على المؤن التي أنفقت على الغنيمة بعد الحصول بحفظ ، ورعى ، وجمع ، وغيرها وعدمه . فذهب جماعة من أعلام الفقه منهم المحقق ، وصاحب الجواهر إلى الأوّل ، وقد استدّل في الجواهر على ذلك بأنّه موافق للعدل ، وفي مصباح الفقيه بأنّ تقديم الخمس على المؤن خلاف العدل ، ويرد عليهما بأنّه لم يعلم في قواعد الفقه قاعدة تسمى بقاعدة العدل . فهل هي قاعدة منها نسيها الفقهاء أو أنّها من قبيل الاستحسان الذي هو من مبادئ فقه الأحناف . ويمكن أنّ يجاب عنه بأنّ قاعدة العدل من أعظم قواعد الفقه ، وإن لم تكن معنونة في أبوابه كساير القواعد ، ويستدلّ لها من الكتاب بقوله تعالى « إن الله يأمر بالعدل والإحسان . . . »^(١) ، ولاريب أنّ من العدل أن يكون مؤونة المملوك على مالكة ، ومن البنى أن يحتمل مؤوته على غير مالكة ، وربما يستدلّ على ذلك بمادّل على أنّ الخمس بعد المؤونة ، ولكن الظاهر أو القدر المتيقن منه مؤونة التحصيل للمؤونة الحفظ وغيره . ثم إنّ هذا كلّه على تقدير القول بأنّ الخمس حق مالي يتعلّق بالعين ، وأمّا على تقدير القول بأنّه تكليف مالي محض . فلا محلّ لهذا الاستدلال كما لا يخفى .

و بقى الكلام في أنّ المحكى عن ظاهر غرية المفيد اعتبار النصاب في وجوب الخمس من غنائم دار الحرب ، وهو عشرون ديناراً ، ولكن لا دليل له على ذلك ، وإطلاق الآية الشريفة يردده وينفيه .

الفصل الثاني

لا خلاف ولا إشكال في وجوب الخمس فيما يستخرج من المعادن ويدلّ عليه مضافاً إلى الآية الكريمة الأخبار الصحاح كصحيحة محمد بن مسلم وصحيحة الحلبي ، وصحيحة الأخرى لمحمد بن مسلم ، وصحيحة زرارة . انظر الوسائل .

وفي هذا الفصل مباحث : الأوّل لا إشكال في أنّ المعدن كمجلس يطلق على

الأرض التي يوجد فيها مثل الذهب ، والفضة ، والصفرة ، والحديد ، والرصاص وأمثالها مما هو قائم في الأرض ، وليس منها وإنما قلنا : مما هو قائم في الأرض ، وليس منها للزوم المغايرة بين الظرف والمظروف ، وحينئذ فمثل المغرة ، و حجر الجص ، والنورة ، وطين الغسل ، و حجارة الرحي ليست من المعادن لأنها تعد من الأرض ، ولا تغايرها عرفاً ، وإن كانت تطلق عليها الأرض بنحو من العناية ولعلها لما ذكرناه قال في المدارك بعد نقل كلام الدروس : حتى المغرة ، و الجص ، والنورة ، و طين الغسل ، و حجارة الرحي ، وفي الكل توقف . . . وحكى عن البيان أنه قال : وألحق به : أى بالمعدن حجارة الرحي ، وكل أرض فيها خصوصية يعظم الارتفاع بها كالنورة والمغرة ، وظاهره عدم كون ما ذكره من المعادن موضوعاً وحقيقة ، ولكنه ألحق بها حكماً ، وحينئذ فيحق لنا أن نسئل منه ، ونقول : إذا لم تكن هذه المذكورات معدن حقيقة . فما الدليل على إلحاقها بالمعدن ؟

ثم إن الفقهاء تبعاً للأئمة المعصومين اتفقوا على إطلاق المعدن على ما يستخرج من الأرض تسمية للخالق باسم المحل . قال العلامة في التذكرة : المعدن هو كل ما خرج من الأرض مما يخلق فيها من غيرها مما له قيمة ، وهذا يوافق ما قدمناه في تفسير المعدن من لزوم المغايرة بين الظرف والمظروف ، ومقتضاه خروج مثل المغرة ، وأخواتها عن موضوع المعدن ثم الظاهر أنه يعتبر في مفهوم المعدن أن يكون ركازاً وقائماً في الأرض فمثل الدرّ يلتقط من برّ النجف لا يعد من المعدن لأنه لا يكون ركازاً وقائماً في الأرض بل وكذا ما كان ركازاً . فخرج عن المركز إلى خارجه كالنفط الذي جرى بنفسه على وجه الأرض ، واجتمع في غدران الأرض فما يعترف منها ليس من المستخرج من المعدن ، ولا يجب منه الخمس ، وبدل على ذلك من الأخبار صحيحة زارة عن أبي جعفر عليه السلام قال : سئلت عن المعدن ما فيها ؟ فقال : كل ما كان ركازاً ففيه الخمس ^(١) والمعجب من صاحب الحدائق - قدس سره - أنه احتمل أن يكون المراد بالركاز في الحديث

الكنز. قال فيها بعد نقل هذه الصحيحة : أقول: لفظ الركاظ في الخبر محتمل لأن يحمل على الكنز و أن يحمل على المعدن ، واستند في ذلك إلى قول ابن أثير في نهايته : الركاظ عند أهل الحجاز كنوز الجاهلية ، وعند أهل العراق المعادن ، والقولان تحتملهما اللغة لأن كلا منهما مر كوز في الأرض : أى ثابت . فنحن نسأله عن ذلك ونقول: كيف يحتمل أن يحمل الركاظ في الحديث على الكنز أليس سؤال زرارة عنه عَلَيْهِ السَّلَامُ قرينة معينة على كون مراده عَلَيْهِ السَّلَامُ بالركاظ هو المعدن ؟ وأليس حمله على الكنز موجبا لعدم تطابق السؤال مع الجواب ؟

المسئلة الثانية :

الظاهر كما يأتي في محله أن المعدن كلها من الأفعال التي هي لله ولرسوله وحينئذ فإن قلنا : إنها إنما أبيعحت للشيعة فمن استخرجها من الشيعة يجب عليه الخمس ويكون الباقي بعده له ، وإن قلنا : إنها أبيعحت لجميع الناس . فكل من استخرجها يجب منها الخمس ، والباقي يكون له لا فرق بين الشيعة وغيرهم ، ولا فرق بين المسلم والكافر .

المسئلة الثالثة :

اختلف الأصحاب في اعتبار النصاب في وجوب الخمس من المعدن على أقوال ، والمشهورين قديما . الأصحاب عدم اعتبار ذلك فيه ، وعن الشيخ في النهاية ، والمبسوط اعتباره ، وكونه عشر بن ديناراً واعتبر أبو الصلاح بلوغ قيمته ديناراً واحداً ورواه الصدوق في المقنع ، ومن لا يحضره الفقيه ، وبدل على القول الأول مطلقات وجوب الخمس في كل غنيمة ، ومطلقات وجوبه في المعدن ، وعلى القول الثاني مارواه الشيخ عن أحمد بن محمد بن أبي نصر في الصحيح قال : سئلت أبا الحسن عَلَيْهِ السَّلَامُ عما أخرج المعدن من قليل أو كثير هل فيه شيء ؟ قال : ليس فيه شيء حتى يبلغ ما يكون في مثله الزكاة عشرين ديناراً^(١) ، وهذه الصحيحة واضحة الدلالة على اعتبار النصاب في وجوب الخمس بما

(١) الوسائل باب اشتراط بلوغ قيمة ما يخرج ص ٣٤٤

يستخرج من المعدن وأنه عشرين ديناراً . فيقيدها المطلقات كما فعله الشيخ ، والمشهور ممن تأخر عنه .

ولكن قد استشكل فيها بعض المحققين بأنها معرض عنها عند قدماء الأصحاب لأنهم أفتوا على خلافها وهي بمعرض منهم ، وحينئذ تنسقط عن الاعتبار ، وتبقى المطلقات بحالها بالاتقييد .

ويمكن أن يجاب عن هذا الاشكال بأن قدماء الأصحاب لعلمهم لم يجدوا هذه الصحيحة فيما بأيديهم من الأصول فأفتوا بما أفتوا به على طبق المطلقات . ثم وجدها الشيخ فأفتى بها ، وتبعه من تأخر عنه .

ويمكن أن يقال: إن السر في سقوط الرواية الصحيحة عن الاعتبار بإعراض القدماء عنها أنها بعد الاعراض لا تكون من الموثوق الصدور فلا تشملها أدلة حجية الخبر كما أن السر في جبر ضعف الخبر الضعيف بعمل قدماء الأصحاب به أنه بعد عمل الأصحاب به يصير موثوق الصدور . فيشملة أدلة حجية الخبر الموثوق الصدور .

وعلى هذا فيمكن أن يقال: إذا كان ملاك حجية الخبر هو الوثوق بصدوره عن الإمام عليه السلام فإذا احتمل وجود الخبر عند قدماء الأصحاب ، وأنهم أعرضوا عنه لكونه مقرراً بقرائن الكذب والجهل فذلك الاحتمال بنفسه كاف لزوال الوثوق بصدق الخبر ، وبعد لا تشمل أدلة حجية الخبر ، ويسقط عن الاعتبار كما هو واضح .

والتحقيق أن القول بسقوط الخبر الصحيح عن الحجية يمتنى على حجية الخبر الموثوق الصدور فحسب ، وأما بناء على حجية خبر العادل أو الأعم منه ، ومن خبر الثقة أيضاً كما حقق ذلك في الأصول . فلا يسقط الخبر الصحيح بإعراض المشهور عن الاعتبار ، وغاية الأمر أنه لا يشمل أدلة حجية الخبر الموثوق الصدور ، وأما أدلة حجية خبر العادل ؛ و أدلة حجية خبر الثقة فلا مانع لشمولها لمثل هذا إذ لم يعتبر في حجية خبر العادل وخبر الثقة الوثوق بالصدور حتى يسقط عن الحجية بزوال الوثوق بصدوره بواسطة إعراض المشهور من الأصحاب كما لا يخفى .

وعلى هذا فالأقوى ما عليه الشيخ ومن تأخر عنه من اعتبار النصاب في المعدن

وأنته عشرون ديناراً اعتماداً على صحيحة البرزطي المذكورة ، وأما القول باعتبار النصاب فيه وأنه دينار واحد الذي نقل عن أبي الصلاح . فهو قول شاذ ، والرواية التي يستدل لها بها ضعيفة السند لأن روايتها عن أبي الحسن عليه السلام على رواية الشيخ والكليني محمد بن علي بن أبي عبدالله ، و هو مجهول ، و على رواية الصدوق مرسله لا اعتداد بها .

المسئلة الرابعة :

الظاهر أنه لا خلاف بين الفقهاء في استثناء مقدار مؤونة الإخراج والتصفية من الخمس ، وأن النصاب يعتبر بعد وضع مقدار المؤونة ، ويبعد أن يكون اتفاقهم على ذلك لوجود نص لم يصل إلينا ، فلعل استثنائهم ذلك إنما كان لقاعدة الضرر إذ لا شك أن الحكم بوجود الخمس على من صرف مؤونة و استخرج مقدار ما صرف أو أقل من ذلك ضررى ، ولا ضرر ولا ضرار في الاسلام ، ولولا هذه القاعدة لم يكن وجه لاستثناء المؤونة . فإن مقتضى الاطلاقات وجوب الخمس فيما استخرج من المعدن من غير استثناء مقدار المؤونة ، ولم يدل دليل على تقييد المطلقات والأدلة التي دلت على أن الخمس بعد المؤونة إنما أرادت استثناء مؤونة السنة في أرباح المكاسب .

نعم قد استدل عليها في الحدائق بصحيحة زرارة ، وقول أبي جعفر فيها : وما عاجته بمالك . ففيه ممّا أخرج الله سبحانه من حجراته مصفى الخمس . قال في الحدائق في ذيل الصحيحة : والظاهر أن معنى آخر الخبر (يعنى الجملة التي نقلته) أن الخمس إنما يجب فيما عولج بعد وضع مؤونة العلاج ، ومرجه إلى تقديم إخراج المؤونة على الخمس ، و به صرح جملة من الأصحاب . انتهى كلامه .

وأنت ترى أن هذه الجملة لا إشعار فيها بوجه على وضع مؤونة العلاج وإنما تدل على تعلق الخمس بما أخرج من المعدن بعد التصفية لأقبلها ، ويمكن أن يستدل لعدم وجوب الخمس فيما يقابل المؤونة بأن الظاهر من كلمات الأصحاب والأخبار المفسرة للآية الكريمة أن موضوع وجوب الخمس هي الغنيمة ، وأن المامدان وأخواتها إنما يتعلق بها الخمس بعنوان كونها من مصاديق الغنيمة لا بعناوينها الخاصة فعلى هذا نقول : إن ما يستخرج من المعدن إنما يصدق عليه الغنيمة في الزائد على مقدار

المؤونة وأمّا بالنسبة إلى ما يقابلها فلا يصدق عليه الغنيمة فلو فرضنا أن المستخرج صرف على الإخراج والتصفية ألفاً فحصل ما يعادل الألفين فإنه لا يصدق أنه غنم واستفاد من المعدن ألفين، وإنما يصدق أنه غنم ألفاً. فلا يجب عليه إلا خمس الألف. ولكن التحقيق أن الظاهر من الآية الكريمة، والأخبار المفسرة لها كون الغنيمة بنفسها موضوعة لوجوب الخمس، والظاهر من الأخبار التي تدل على وجوب الخمس في المعادن وأخوانها أنها بعناوينها الخاصة أيضاً موضوعة لوجوب الخمس، ولا مانع من الأخذ بالظهورين لأن النسبة بين الغنيمة والمعدن مثلاً هي العموم من وجه. فيفترق الغنيمة عن المعدن في غنائم دار الحرب والفوائد المكتسبة، ويفترق المعدن عن الغنيمة فيما يقابل مؤونة الإخراج والتصفية، ويجمعان معاً في الزائد على مقدار المؤونة، وعلى هذا ففيما يقابل المؤونة وإن لم يصدق عليه الغنيمة، ولكن حيث يصدق عليه المعدن. فلولا الإجماع على عدم وجود الخمس فيما يقابل المؤونة، ولولا قاعدة نفى الضرر (لو كانت جارية هي هنا) لكان مقتضى إطلاق أدلة وجوب الخمس فيما يخرج من المعدن وجوب الخمس منه حتى فيما يقابل المؤونة.

إن قلت. فهل يمكن للمستنبط أن ينتفع في هذه المسئلة بما أسسه في الفصل الماضي من قاعدة العدل؟

قلت: بلى فإننا نفرض عدم تحقق الإجماع على استثناء مقدار المؤونة، وعدم جريان قاعدة نفى الضرر، ووجوب الخمس من تمام ما استخرج من المعدن بإطلاق الأدلة، ولكن نقول: المؤونة التي صرفت؛ واستخرج بها مقدار من المعدن إنما صرفت على تمام ما استخرج منه يعني على أربعة أخماس العامل وخمس أرباب الخمس فمقتضى العدل المأمور به أن يوزع المؤونة على كل واحد من العامل، وصاحب الخمس على نسبة سهمه مما استخرج؛ وحينئذ فلو فرض أن العامل صرف خمسمائة وحصل من المعدن ما يعادل الألف. فقد صرف على كل مائتين مائة. فيوضع من مائة صاحب الخمس مائة ويعطى مائة كما أنه لو صرف على حفظ ما استخرج؛ ونقله إلى البلد شيئاً من المال يوزع عليهما كل بحسبه وهذا هو العدل المأمور به؛ ولا ريب أن

احتسابه على واحد منهما بغير أعاذنا الله منه .

المسئلة الخامسة :

قد عرفت ممّا تقدم تفسير المعدن أن مفهوم المعدن مقابر لمفهوم الأرض ؛
وحينئذ فمابدل على أن الأراضي المفتوحة عنوة للمسلمين وأن أراضي الموات
للإمام عليه السلام لا يدل على أن المعادن القائمة فيها أيضاً لهما فهي إما أن تكون من
المباحات الأصلية التي كان الناس فيها شرع سواء كالماء والحطب كما عن الجواهر مدعيّاً
عليه الشهرة نقلاً وتحصيلاً ومستدلاً بالسيرة المستمرة في سائر الأعصار والأصاار أو
أنها تكون من الأنفال كما عن الشيخين والكليني والعلامة . فإن كانت من الأول
فيجوز التصرف فيها لآحاد الناس من المسلم والكافر والمؤمن والمخالف ، ويجب عليهم
الخمس فيما استخرجوا منها ، وإن كانت من الثاني فلا يجوز لغير الشيعة التصرف
فيها بل ويمنعون من العمل فيها فإن خالفوا وأخرجوا شيئاً لا يملكونه ويكون
للإمام عليه السلام وأما الشيعة فالأقوى تحليلهم عليه السلام لهم كما أحلوا لهم المساكن والمناكح
والمناجر من الخمس ، وسيأتي إن شاء الله تحقيقه في محله .

وممّا ذكرنا يظهر لك ما في كلام المدارك والشيخ - رحمه الله - على ما حكى عنهما
في مصباح الفقيه بقوله : وقال أيضاً في المدارك قال الشيخ - رحمه الله - : يمنع الذمي
من العمل في المعدن لنفسه فإن خالف وأخرج شيئاً ملكه وأخرج خمسه ، ولم يدل
دليل على منع الذمي من ذلك . انتهى .

فنقول : أمّا قول المدارك ، ولم يدل دليل على منع الذمي من ذلك . فقيه أن
الشيخ لمّا كان من القائلين بأن المعادن من الأنفال ، والأنفال للإمام عليه السلام فلا جرم
أفتى بمنع الذمي من العمل في المعدن ، وهذا على مبناه صحيح لا محيص عنه لأن
الإمام لم يسمح للذمي وللغيره من الكفار العمل في ملكه . فلا بد أن يمنع الذمي
وغيره ممن عدا الشيعة أن يتصرف في المعدن وغيره من الأنفال .

وأما الشيخ فيرد عليه أن الذمي إن كان ممنوعاً من العمل في المعدن فلو خالف وأخرج

شيئاً منه فإنه للإمام المالك للمعدن ، ولا يملكه المخرج الغاصب نعم يملكه هو و غيره من الكفار والمخالفين بناء على كون المعادن من المباحات الأصلية وأنه يجوز لأحد الناس التصرف فيه كالتصرف في الماء والكلاء .

المسئلة السادسة :

الظاهر من أخبار وجوب الخمس في المعادن شركة أربابه مع العامل فيما يستخرج منها كشركتهم مع المقاتلين في غنائم الحرب وحينئذ فالخمس من المعادن والغنائم ليس كالزكاة ، و خمس الأرباح من العبادات المالية التي يكون المال بتمامه للمالك ، ويجب عليه اعطاء سهم منه إلى المستحق تقريباً إلى الله ، ويشهد لذلك اختلاف لسان الأخبار في البابين . ففي باب خمس الأرباح يعبر الإمام عليه السلام بأنه يجب عليهم الخمس كما في صحيح علي بن مهزيار عن أبي علي بن راشد ^(١) وفي خبر عبد الله بن سنان يقول: علي كل امرء غنم أو اكتسب الخمس ممماً أصاب ^(٢) وفي صحيح علي بن مهزيار عن إبراهيم بن محمد الهمداني يقول فكتب عليه السلام وقرأه علي بن مهزيار عليه الخمس بعد مؤونته و مؤونة عياله ، وبعد خراج السلطان ^(٣) وفي خبر ريان بن الصلت يقول: فكتب عليه السلام يجب عليك فيه الخمس ، وهكذا يجد الناظر في أخبار الباب أنهم عليهم السلام حكموا بوجوب الخمس على الغانم والمكتسب .

وأما الناظر في أخبار باب الخمس في المعادن وأخواتها فإنه يجد أنهم يعبرون تارة بأن عليها الخمس كما في صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال : سئلته عن معادن الذهب والفضة و الصفر والحديد والرصاص . فقال : عليها الخمس جميعاً ، و أخرى بأن منها الخمس كما في صحيحة الأخرى يقول: هذا و أشباهه فيه الخمس ، وثالثة يؤخذ منها الخمس كما في صحيحة الحلبي يؤخذ منها كما يؤخذ من معادن الذهب والفضة ^(٤)، وهكذا . فيبين من ملاحظة اختلاف التعبير في البابين أن حكم الخمس في الأرباح

(١) الوسائل باب وجوب الخمس فيما يفضل عن المؤونة ص ٣٤٨ .

(٢) الوسائل باب وجوب الخمس فيما يفضل عن المؤونة ص ٣٥١ .

(٣) و (٤) الوسائل الباب ٣- و ٨- من ما يجب فيه الخمس .

تكليفي ، وفي المعادن وأخواتها وضعي . فلاحظ الأخبار وانظر ماذا ترى أنت .

الفصل الثالث في وجوب الخمس في الكنز

الظاهر أنه لاخلاف في وجوب الخمس في الكنز ، وبدل عليه من الأخبار صحيحة الحلبي أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام : عن الكنز كم فيه . فقال : الخمس ^(١) وصحيحة ابن محبوب عن عمارة بن مروان قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : فيما يخرج من المعادن والبحر والغنيمة والحلال المختلط بالحرام إذا لم يعرف صاحبه ، والكنوز ، الخمس ^(٢) وصحيحة أحمد بن محمد بن أبي نصر البرزني عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال : سئلته عما يجب فيه الخمس من الكنز . فقال : ما يجب الزكاة في مثله فيه الخمس ^(٣) وهذه الصحاح كغيرها واضحة الدلالة على المطلوب ، وقد يستدل لذلك بعموم الآية الشريفة ، وفيه أن شمول الآية لذلك يتفرع على صيرورة الكنز ملكاً لواجده ، حتى يصدق عليه الغنيمة فيشملة الآية ، وهو أول الكلام ، وكيف كان ففي أخبار الباب غنى وكفاية ، وفي هذا

الفصل مسائل :

المسئلة الاولى :

اختلف فقهاؤنا في مفهوم الكنز وأتى لا يهمنى البحث عن مفهومه العرفي لأن البحث عن المفاهيم العرفية ليس من شأن الفقيه بما هو فقيه وإنما وظيفته البحث عن الأحكام الشرعية إطلاقاً وتقييداً ، وحينئذ فالمهم في هذا المبحث أن نفهم أن حكم الشارع بوجوب الخمس في الكنز هل يخص ببعض أنواعه على تقدير عموم مفهومه لمطلق المال المدفون كما حكى عن المصباح أم يعم جميع أنواعه .

فنقول : إن مقتضى الأخبار المطلقة وجوبه في جميع أنواعه ، ولكن الظاهر من صحيحة البرزني المتقدم ذكرها اختصاصه بالنقدين منه ، وذلك لأن الظاهر من سؤاله أنه سئل عن النوع الذي يجب فيه الخمس من الكنز فأجاب عليه السلام بأنه الذي

(١) الوسائل باب وجوب الخمس في الكنوز ص ٣٤٥ .

(٢) الوسائل الباب ٣- من ما يجب فيه الخمس ص ٣٢٢ .

(٣) الوسائل باب وجوب الخمس في الكنوز ص ٣٢٥ .

يجب في مثله الزكاة يعنى التقدين وعلى هذا فيقيدها المطلقات .

إن قلت : سلمنا ولكن الصحيحة ليس لها مفهوم ينفي الخمس عن غير التقدين وقد قرّر في الأصول أن المطلق لا يحمل على المقيد إذا كانا مثبتين إلا إذا أحرز وحدة الحكم .

قلت : نعم ولكن الصحيحة سؤالاً وجواباً في مقام التحديد ، ولاشكال أن المفهوم العرفي في مثله انتفاء الحكم بانتفاء القيد ، وحينئذ فيقيدها المطلقات .

المسئلة الثانية :

اعلم أن للكنز حكمان متلازمان: أحدهما أن فيه الخمس ، والثاني أن الباقي لواجده ، وأخبار الباب كما تدلّ على الحكم الأوّل تدلّ على الحكم الثاني لقاعدة الملازمة . فإنّ الدليل على أحد المتلازمين دليل على الآخر ، والفقهاء سلفاً وخلفاً اتفقوا على ذلك فيما وجد الكنز في دار الحرب وإن كان عليه أثر الاسلام ، وفيما وجد في دار الاسلام إن لم يكن عليه أثره ثم اختلفوا فيما وجد في دار الاسلام وكان عليه أثره على قولين كلاهما مشهوران: أحدهما أنه يملكه الواجد ، ويجب فيه الخمس ، وثانيهما أنه بمنزلة اللقطة ، وحتى أن الشيخ اختار الأوّل في الخلاف ، والثاني في المبسوط ، وتبعه في الأوّل ابن إدريس ، والمحقق في كتاب اللقطة من الشرايع ، وتبعه في الثاني العلامة في المختلف ، والمحقق في كتاب الخمس من الشرائع . وتبعهم جلّ المتأخرين ، وكان سبب اختلافهم في ذلك تسالمهم على أن الكنز الموجود إذا كان لمسلم فإنه لا يملكه الواجد . فزعم الفريق الثاني أنه إذا وجد في دار الاسلام ، وكان عليه أثره . فالظاهر كونه لمسلم وأنكره الفريق الأوّل ، وحاول كل فريق تطبيق ما ذهب إليه على القواعد والأصول فكثرت بينهم القيل والقال ، والذي أرى أن الخبرين المذكورين في صدر الفصل باطلاقهما تشملان كل كنز سواء كان في دار الحرب أو الاسلام كان عليه أثر الاسلام أم لم يكن كان في دار المعمورة أم الخربة فتدلان على وجوب الخمس في الكنز الموجود وأن الباقي لواجده بالملازمة ، ولم يخرج من اطلاقهما إلا ما علم أنه يكون لمسلم أو كان في يدمسلم أمكن أن يكون له فإن سئل عنه فقال

هذا منسى كان له لقاعدة اليد . فلعله هو الذى كثره و يدل على ذلك بالخصوص صحیحى محمد بن مسلم أحدهما عن الآخر عن الصادق عليه السلام قال في الأول: سئلته عن الورق يوجد في دار . فقال : إن كانت الدار معمورة فهي لأهلها ، وإن كانت خربة فأنت أحق بما وجدت ،^(١) وقال في الثاني: سئلته عن الدار يوجد فيها الورق . فقال عليه السلام : إن كانت معمورة فيها أهلها فهو لهم ، وإن كانت خربة قد جلا عنها أهلها فأذى وجد المال أحق به ،^(٢) والمراد بالورق إن كان الذهب غير المدفون فهو خارج عن موضوع بحثنا ، وإن كان الذهب المكنوز فإنه يكون لأهلها في الدار المعمورة إذا أمكن أن يكون ، وأما إذا لم يمكن ذلك كأن يعلم أنه دفن في هذا المكان قبل ألف عام فإنه يعلم أن هذا ليس لأهل الدار ، ولا يكشف يدهم عن أنه لهم وقد تقدم أن ما كان في الأرض وهو غيرها لا يكون تبعاً لها في الملك .

ثم إن الصحیحين المتقدمين تدلان على أن الورق الموجود في الدار المعمورة لأهلها وهما بالنسبة إلى معرفة أهلها ، وعدم معرفتهم مطلقتان ، وقد قيد الحكم في موثق إسحاق بن عمار الذى مورده وجود الدراهم في الدار المعمورة بمعرفتهم لها قال إسحاق : سئل أبا إبراهيم عليه السلام عن رجل نزل بعض بيوت مكّة فوجد فيه نحواً من سبعين درهماً مدفونة . فلم تنزل معه ، ولم يذكرها حتى قدم الكوفة كيف يصنع؟ قال : يسئل عنها أهل المنزل لعلمهم يعرفونها . قلت: فإن لم يعرفوها . قال : يتصدّق بها^(٣) وهذا الموثق على طبق القاعدة فإن أمارية اليد على الملكية إنحماهي فيما إذا لم ينصف صاحب اليد المال عنه ، وأما إذا نفى المال عنه فينقطع أمارية يده باقراره ، ويصير المال من المجهول المالك لأن بيوت المكّة المشرفة لما كان محل تردد النازلين بها . فلا جرم كان الأمر دائراً بين أن يكون الدراهم لأهلها أو لواحد من النازلين بها ، ولما فرض إسحاق بن عمار أن أهل الدار لم يعرفوها تمين أن يكون الدراهم لواحد من النازلين بها

(١) الوسائل الباب ٥-٥ من اللقطة ص ٣٥٥ .

(٢) الوسائل الباب ٥-٥ من اللقطة ص ٣٥٤ .

(٣) الوسائل الباب ٥-٥ من اللقطة ص ٣٥٥ .

وكان من المجهول مالكم ، ولهذا أمر الإمام عليه السلام بالتصدق بها .

إن قلت: بناء على عموم مفهوم الكنز لطلق المدفون في الأرض فمقتضى القاعدة كون الموجود في الدار المعمورة مع عدم معرفة أهلها له ملكاً للواجد له ويجب إخراج الخمس منه لا كونه من مجهول المالك حتى يجب التصديق به عن صاحبه .

قلت : نعم لكن الظاهر أن فرض مسألة إسحاق بن عمار هو ما كان الأمر مردداً بين كون الدارهم لصاحب الدار أو لواحد من النازلين ، ولاريب أن صاحب الدار إذا نفيها عنه فيتمتعين كونها الواحد من النازلين فيها، وحينئذ فتكون من مجهول المالك الذي يجب التصديق به عن صاحبه لا من الكنز الذي يكون لواجده ، لأن القدر المتيقن من الكنز الذي يكون لواجده هو المال المدفون الذي لم يعلم تفصيلاً أو إجمالاً أنه مسلم أو لمن يحترم ماله ، وأما إذا علم ذلك تفصيلاً أو إجمالاً فلا دليل على كونه لواجده ، ومقتضى القاعدة بقائه على مال صاحبه ، وإذا لم يعرف صاحبه وجب التصديق به عنه كما أمر به في الموثق المذكور .

وتحصل ممّا ذكرناه أن مقتضى مطلقات وجوب الخمس في الكنز هو وجوب ذلك ممّا وجد في دار الإسلام أيضاً إلا إذا علم تفصيلاً أو إجمالاً أنه يكون لمسلم أو لمن يحترم ماله وأن مقتضى الملازمة كون الباقي بعد إخراج خمسه لواجده

فإن قلت: نعم مقتضى اطلاق الأخبار وجوب الخمس في الكنز مطلقاً ولا ينكر ذلك ، ولكن في كون الباقي للواجد حتى في الموجود في دار الحرب تردد وإشكال ، وذلك لما روي في الفقيه والخصال في وصية النبي صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام أنه قال له : يا علي إن عبد المطلب سن في الجاهلية خمس سنن أجراها الله له في الإسلام . إلى أن قال: ووجد كنزاً فأخرج منه الخمس وتصدق به فأنزله الله وأعلموا أنما غنمتم من شيء فإن لله خمسه . . . الآية (١) .

قلت : هذه الرواية مرسلّة لا تشملها أدلّة حجّية الخبر على أن عبد المطلب

(١) الوسائل باب وجوب الخمس في الكنوز ص ٣٤٥ .

علمه تصدق به عن نفسه الخمس ، وحينئذ تكون الرواية دليلاً على صيرورة الباقي بعد الخمس ملكاً للواجد ، ويشهد لذلك قوله ، فأنزل الله . فإن في تطبيق الآية الشريفة على فعله دلالة على صيرورته مالكاً له وأنه تصدق بالخمس عن نفسه . وبالجملة فإن الملازمة بين وجوب الخمس وملكية الباقي للواجد مما لا يقبل الإنكار .

بقى الكلام في أنه قد استدل للقول الثاني وأن الموجود في دارالاسلام بمنزلة اللقطة بصحيفة محمد بن قيس عن الباقر عليه السلام أنه قال : قضى علي عليه السلام في رجل وجد ورقاً في خربة أن يعرفها فإن وجد من يعرفها وإلا تمتع بها^(١) .

وفيه أن الصحيحة لم يبين فيها أن الرجل هل وجد الورق على ظهر الأرض أم في باطنها ، وهل الخربة كان لها مالك يعرف بالتفصيل أو الاجمال أم لا ولمساكات القضية في واقعة خارجية . فلا جرم ليس لها اطلاق يشمل مورد البحث فلعل الرجل وجد الورق على ظهر الأرض وكان الخربة لها مالك يعرف بالتفصيل أم الاجمال فتكون الرواية خارجة عن موضوع البحث .

المسألة الثالثة :

اتفق الأصحاب على اعتبار النصاب في وجوب الخمس من الكنز ، ولا دليل لهم على ذلك سوى صحيفة البرنطى المتقدمة عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال : سئلته عما يجب فيه الخمس من الكنز . فقال : ما يجب الزكاة في مثله ، ومرسلة المفيد في المقنعة قال : سئل الرضا عليه السلام عن مقدار الكنز الذي يجب فيه الخمس فقال : ما يجب فيه الزكاة من ذلك ففيه الخمس ومالم يبلغ حد ما يجب فيه الزكاة فلا خمس فيه ، وفي الصحيفة المؤيدة بالمرسلة مضموناً غني وكفاية في اثبات ما اتفقوا عليه كما لا يخفى .

المسألة الرابعة:

إذا وجد الكنز في ملك الغير أو في الأرض المبتاعة عن الغير . فهل يملكه الواجد ويجب فيه الخمس أو هو محكوم بكونه لمالك الأرض ؟ .
 أقول: قد عرفت أن مقتضى المطلقات وجوب الخمس في كنز وأن الباقي يملكه الواجد إلا ما كان لمسلم أو لمن يكون محترم المال ، وحينئذ فإن علم أن الكنز الموجود في أرض الغير ليس لمسلم فإنه يملكه الواجد ، ويجب فيه الخمس وإن علم أنه للمسلم لم يملكه الواجد ، ولا يجب فيه الخمس ، وإن لم يعلم هذا ولا ذلك لزم الرجوع إلى الأمارات والأصول الموضوعية . فإن فقدت فإلى الأصول الحكيمة ، وعلى هذا فنقول : إن الكنز الذي وجد في أرض الغير المسلم أو المبتاعة عن الغير المسلم إذا لم يعلم حاله ، وأمکن أن يكون لذلك الغير المسلم فمقتضى أمارية يده كونه له إذا عرفه ، وأما إذا لم يعرفه أولم يمكن أن يكون له كما إذا كان من الآثار القديمة الذي دفن في الأرض قبل وجود المالك والمبتاع منه . فهو للواجد ، وإن احتمل كونه لمسلم ، وذلك لاطلاق صحبتي ابن مسلم المتقدمين ، ولا يعارضهما وثق إسحاق بن عمار لأن مورده كما عرفت العلم الاجمالي بكونه لواحد من الناقلين ، وقد يتمسك لذلك بأصالة عدم جريان ملك مسلم عليه وهو أيضاً حسن لأن ملكية المسلم عاصم والأصل عدم وجود العاصم .

وقد تمسك في مصباح الفقيه على ذلك باستقرار سيرة العقلاء قاطبة فضلاً عن المتشرعة على حيازة الآثار الباقية في البلاد القديمة وهو أيضاً حسن ، وحينئذ فالمسئلة بحمد الله خال عن الاشكال ، والله العالم .

الفصل الرابع في وجوب الخمس في الغوص

الظاهر أنه لاخلاف فيه : وبدل عليه من الكتاب الآية الشريفة ، ومن السنة صحيحة الحلبي قال : سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن العنبر وغوص اللؤلؤ فقال : عليه الخمس^(١) ، وأخبار آخر منها صحيحة البرزطي عن محمد بن علي بن أبي عبد الله (وهو

(١) الوسائل باب وجوب الخمس في العنبر ص ٣٤٧ .

مجهول) عن أبي الحسن عليه السلام قال : سئلته عما يخرج من البحر من اللؤلؤ والياقوت والزبرجد ، وعن معادن الذهب ، و الفضة ما فيه ؟ قال : إذا بلغ ثمنه ديناراً ففيه الخمس ^(١) و رواية الصدوق في الخصال في الصحيح عن ابن أبي عمير عن غير واحد عن أبي عبد الله عليه السلام قال : الخمس على خمسة أشياء : على الكنوز ، والمعادن ، والغوص ، والغنيمة ، ونسي ابن أبي عمير الخامس ^(٢) ومنها مراسيل أخرو في صحيحة الحلبي لاثبات أصل المطلوب غنى وكفاية ، ولكن الاشكال في أنها مختص باللؤلؤ ولا تعم كل ما يستخرج من البحر بالغوص اللهم إلا أن يستفاد منها أن السؤال عن اللؤلؤ كان من باب المثال ، وأن المراد مطلق ما يستخرج من البحر بالغوص ، و هو غير ظاهر ، ومن هذه الجهة أشكل في المدارك في عموم الحكم بقصور الصحيحة عن إفادة التعميم ، و ضعف الأخبار الأخر ، والاشكال في محله .

وإنني لأعجب من كلام المحقق الهمداني في هذا المقام حيث قال في رد صاحب المدارك : فما في المدارك من الاقتصار على ذكر الصحيحة والخدشة فيها بقصورها عن إفادة عموم المدعى مما لا ينبغي الالتفات إليه وأن لا يخلوا عن وجه بناء على أصله من عدم التعويل إلا على الأخبار الموصوفة بالصحة ولكن المبنى عندنا فاسدلاً تماماً لا ترى جواز طرح هذه الأخبار المعتبرة المعمول بها لدى الأصحاب خصوصاً مع استفاضتها وكون بعضها بحكم الصحيح . انتهى .

ويرد على قوله : لا تالان ترى جواز طرح هذه الأخبار المعتبرة ، بأن هذه الأخبار ليست معتبرة في حد ذاتها لأن أدلة حجبية خبر الواحد لا تشمل مثل هذه الأخبار وغاية الأمر كما قررت في الأصول حجبية الخبر الصحيح والحسن والموثق ، وهذه ليست منها . ويرد على قوله : المعمول بها لدى الأصحاب أن عمل الأصحاب إنما يجبر ضعف السند إذا علم استناد قدامتهم يعني أرباب الفتوى قبل الشيخ عليه ، وهذا مما لا يمكن إحرازه واثباته لأن من قبل الشيخ لم يكونوا يستندون في فتاويهم إلى شيء وإنما كانوا يفتاويهم مجردة عن الدليل . فهل ترى واحداً من المتقدمين استند في مسئلنا هذه

إلى خبر محمد بن علي بن أبي عبد الله المذكور أو إلى مرسلته ابن أبي عمير المزبور مثلاً .
وأمّا استناد المتأخرين إليها فإنه لا اعتبار به لأنهم ليسوا قريبو العهد
بزمان صدور الأخبار حتى يكون عملهم كاشفاً عن وجود قرائن على صحة الخبر
على أن الشهرة الفتوائية لو كانت كاشفة عن قرائن صحة الخبر لكانت كاشفة عن وجود
الخبر الصحيح فيما لم يوجد خبر على الحكم ، ولو كان ضعيفاً ، وهو مما لا يقول به
أحد من أرباب التحقيق .

ويرد على قوله : مع استفاضتها أن الاستفاضة لا توجب حجية الخبر ، وكثرة
النقل الموجبة لحجية الخبر ليست إلا التواتر المفيد للقطع كما ثبت في محله ،
وبقى قوله : وكون بعضها كالصحيح وكأنه أراد به مرسلته ابن أبي عمير الذي قيل في
حقه : إن مراسيله كالمسانيد لأنه لا يروى إلا عن ثقة .

وإنني لا أقول لكم في هذا المقام من عندي شيئاً وإنما اکتفى بذكر مقالته
الشهيد - قدس سره - في درايته فإنه قال في متن الكتاب في هذا المقام : والمرسل
ليس بحجة مطلقاً في الأصح إلا أن يعلم تحرر مرسله عن الرواية عن غير الثقة ،
وفي تحقيق هذا المعنى نظر ، وقال في الشرح في وجه النظر : لأن مستند العلم إن
كان هو الاستقراء لمراسيله بحيث يجدون المحذوف ثقة . فهذا في معنى الاستناد ، ولا بحث
لنا فيه ، وإن كان حسن الظن به فإنه لا يرسل إلا عن ثقة وهو غير كاف شرعاً في الاعتماد عليه
ومع ذلك غير مختص بما يخصونه به وإن كان استناده إلى أخبار نفسه بأنه لا يرسل
إلا عن الثقة . فمرجه إلى شهادته بعدالة الراوي المجهول ، وسيأتي ما فيه ، وعلى تقدير
قبوله فالاعتماد على التعديل ، وظاهر كلام الأصحاب في قبول مراسيل ابن أبي عمير
هو المعنى الأوّل و دون إثباته خرط القناد ، وقد نازعهم صاحب البشري في ذلك ومنع
تلك الدعوى . انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه .

وبالجملة فإني أرى أن كلام المدارك في هذا المقام مما ينبغي الالتفات إليه
وأن كلام المحقق الهمداني معه لو صدر عن فقيه أخباري لما كان عجباً وإنما العجب
صدور هذا الكلام من مثل هذا المحقق الأصولي الذي لا يقول بحجية مطلق الأخبار .

ثم إن صاحب المدارك بعد الاشكال في تعميم الحكم استدرك في آخر كلامه ، وقال : إلا أن يقال إنه لا قائل بالفصل ، وهو أيضاً مما ينبغي الالتفات . فإن الظاهر عدم وجود القائل بالفصل ، وحينئذ فالدليل عليه هو الاجماع على عدم الفصل .

تنبيهات :

الأول : ظاهر النص والفتوى اختصاص حكم الغوص بما يتكوّن في البحر أصالة كاللؤلؤ ، و المرجان ، وغيرهما لاما وقع في الماء ورسب فيه ثم أخرج منه بالغوص ، وفي روايتي الشعيري و السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام في سفينة انكسرت في البحر فأخرج بعضها بالغوص ، وأخرج البحر بعض ما غرق فيها . فقال عليه السلام : أما ما أخرج البحر فهو لأهله الله أخرجها ، وأما ما أخرج بالغوص فهو لهم وهم أحق به ^(١) وقد يستظهر منهما أن ما وقع من الخارج في البحر ثم أخرج منه بالغوص بحكم المتكوّن فيه . وفيه نظر لاحتمال كون المراد بـ « فهو لأهله » أنه للإمام عليه السلام وإلا فقال : فهو لأهلها : أي لأهل السفينة ، ولعل قوله : الله أخرجها قرينة على ذلك ، وحينئذ فالمقصود أنه من الأنفال .

وأما قوله : وأما ما أخرج بالغوص فهو لهم فلعل ضمير الجمع راجع إلى أهل السفينة لا إلى المخرج من البحر وإلا فقال : فهو له لأنّ الغالب أن المخرج واحد ومالك ما في السفينة جمع من الناس ولعلّ مورد الخبر إعراض ملاك السفينة عنها أو غرقهم في البحر ، وحينئذ فينطبق الحكم المذكور على القواعد على أن الروايتين ضعيفتا السند . فلا يجوز الاعتماد عليهما خصوصاً على ما استظهره عنهما غيري فإنه مخالف للقواعد كما هو واضح .

الثاني : الظاهر أن حكم الغوص موضوعه ما يخرج من البحر كما وقع التعبير بذلك في رواية محمد بن عليّ وأنّ عنوان الغوص في سائر الأخبار جري مجرى الغالب فلا يستفاد منه القيدية ، وحينئذ فلو أخرج ما في البحر بغير الغوص بملكه المخرج ، ويجب فيه الخمس كما استظهر ذلك الشهيد - قدس سره - في البيان فإنه قال فيه على ما حكى

عنه في الحدائق : ولو أخذ منه شيء من غير غوس فالظاهر أنه بحكمه ، وقال في الذخيرة بعد نقل ذلك عنه : وهو غير بعيد .

الثالث: الظاهر أنه لاخلاف في اعتبار النصاب في وجوب الخمس في الغوس والمشهور أنه دينار ، وبدل عليه خبر محمد بن علي المتقدم الضعيف ، وعن الشيخ المفيد في المسائل الفرية تقديره بعشرين ديناراً ولم يدل عليه دليل وحينئذ فلا حوط تقديره بدينار .
الرابع: الظاهر عدم الاشكال في وجوب الخمس في العنبر ، وبدل عليه صحيحة الحلبي المتقدمة ، وظاهرهم كونه من مصاديق الغوس وأنه ليس قسماً برأسه ، وحينئذ فحكمه من حيث النصاب حكم الغوس ولو أخذ من وجه الماء أو من الساحل فكاللؤلؤ الملتقط منهما .

الفصل الخامس في وجوب الخمس في الأرباح

لم ينقل الخلاف في ذلك إلا عن القديمين ولم يعلم أن خلافهما هل كان في أصل الوجوب أو لاحتمال العفوعن ذلك . فاستظهر الشهيد منهما الثاني كما حكى عنه في البيان أنه قال : وظاهر ابن الجنيد وابن أبي عقيل العفوعن هذا النوع وأنه لا خمس فيه ، ولكن المحكى من كلامهما في المنتهى لا يظهر منه ذلك بل لعل في خلافه أظهر . فانظر ، وعلى أي حال فلا يهملنا البحث عن ذلك والمهم النظر في أدلة الباب . فنقول : يدل عليه من الكتاب الآية الكريمة ، وقد تقدم البحث عن دلالتها فلا يعيد ، ومن السنة الأخبار الواردة عن الأئمة الأطهار ، وهي وإن لا يخلو بعضها عن الاشكال سنداً أو متناً أو سنداً و متناً ، ولكن ما يسلم منها عن الاشكال كاف لاثبات المطلوب .

فمنها صحيحة علي بن مهزيار ، عن محمد بن الحسن الأشعري (وصى سعد بن سعد الأشعري الممدوح) قال : كتب بعض أصحابنا إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام أخبرني عن الخمس أعلى جميع ما يستفيد الرجل من قليل و كثير من جميع الضروب ، وعلى الضياع وكيف ذلك ؟ فكتب بخطه : الخمس بعد المؤونة ^(١) والظاهر أن الأشعري رأى

الكتاب سؤالاً وجواباً ، وحينئذ يخرج عن الارسال ، ومنها صحيحته الأخرى عن ابراهيم بن محمد الهمداني (الثقة) قال: كتبت إلى أبي الحسن عليه السلام أقرأني على بن مهزيار كتاب أبيك . . . إلى أن قال : واختلف من قبلنا في ذلك فقالوا : يجب على الضياع الخمس . بعد المؤونة مؤونة الضيعة وخراجها لا مؤونة الرجل و عياله . فكتب : بعد مؤونته ومؤونة عياله وبعد خراج السلطان ^(١) ومنها صحيحته الأخرى قال : قال لي أبو علي بن راشد (الثقة المأمون وكييل أبي الحسن عليه السلام القائم مقام الحسين ابن عبدربه) قلت له : أمرتني بالقيام بأمرك وأخذ حقتك فأعلمت مواليك بذلك فقال لي بعضهم : وأى شيء حقه فلم أدر ما أجيبه؟ فقال : يجب عليهم الخمس . فقلت : ففي أي شيء . فقال : في أمتعتهم وضياعهم . قلت : فالتاجر عليه و الصانع بيده . فقال : ذلك إذا أمكنهم بعد مؤونتهم ^(٢) ، ومنها موثقة سماعة قال : سألت أبا الحسن عليه السلام عن الخمس فقال : في كل ما أفاد الناس من قليل أو كثير ^(٣) ومنها ما رواه الشيخ أيضاً عن ريان بن الصلت (هو ثقة وطريق الشيخ إليه حسن في الفهرست) قال : كتبت إلى أبي محمد عليه السلام ما الكذى يجب على يا مولاي في غلة رحى في أرض قطيعة لي ، و في ثمن سمك وبردى و قصب أبيعه من أجمه هذه القطيعة ؟ فكتب : يجب عليك فيه الخمس إن شاء الله ^(٤) و منها ما رواه ابن ادريس في مستطرفات السرائر نقلاً من كتاب محمد بن علي بن محبوب (الثقة) قال : كتبت إليه في الرجل يهدى إليه مولاة المنقطع إليه هدية تبلغ ألفي درهم أو أقل أو أكثر هل عليه فيه الخمس؟ فكتب عليه السلام الخمس في ذلك ، وعن الرجل يكون في داره البستان فيه الفاكهة تأكله العيال إنما يبيع منه الشيء بمائة درهم أو خمسين درهما هل عليه الخمس؟ فكتب : أما ما أكل فلا ، وأما البيع فنعم هو كسائر الضياع ^(٥) و في هذه

(١) الوسائل الباب ٨- من ما يجب فيه الخمس ص ٣٤٩ .

(٢) الوسائل الباب ٨- من ما يجب فيه الخمس ص ٣٤٨ .

(٣) الوسائل الباب ٨- من ما يجب فيه الخمس ص ٣٥٠ .

(٤) الوسائل الباب ٨- من ما يجب فيه الخمس ص ٣٥١ .

(٥) الوسائل الباب ٨- من ما يجب فيه الخمس ص ٣٥١ .

الأخبار المعتبرة غنى و كفاية لاثبات المطلوب .

و هيهنا مسائل: الأولى :

ربما يستظهر من القديمين القول بالعمو عن الخمس من هذا النوع كما عرفت من كلام الشهيد في البيان ، و حكى عن الذخيرة الجزم بذلك ، و في المدارك بنى العمو عنه مطلقا على اختصاصهم بالتجارة بخمس ذلك فإنه قال فيه : وإنما الاشكال في مستحقه ، و في العمو عنه في زمن الغيبة ، وعدمه فإن في بعض الروايات دلالة على أن مستحقه مستحق خمس الغنائم ، و في بعض آخر إشعار بأختصاص الإمام عليه السلام بذلك ، و رواية على بن مهزيار مفصلة في ذلك كما بيناه ، و في الجميع ما عرفت و مقتضى صحيحة الحرث بن المغيرة النضرى و صحيحة الفضلاء ، و ما في معناهما إباحتهم لشيئتهم حقوقهم من هذا النوع .

فإن ثبت اختصاصهم بخمس ذلك و جب القول بالعمو عن هذا النوع كما أطلقه ابن الجنيد و إلا سقط استحقاقهم من ذلك خاصة ، و بقى نصف الباقي ، و المسئلة قوية الاشكال و الاحتياط فيها مما لا ينبغي تركه بحال ، و الله أعلم بحقائق أحكامه انتهى .

أقول : و إننى لأعجب من هؤلاء الأعلام كيف خصوا العمو بهذا النوع من الخمس دون سائر الأنواع مع أن الأخبار التى استدكوا بها على العمو لا يخص بهذا النوع فإن منها صحيحة الفضلاء ، و هى تعم جميع الأنواع نعم مورد بعضها مثل صحيحة الحرث خصوص هذا النوع ، و لكن ليس لها مفهوم يقتضى عدم العمو عن سائر الأنواع .

فإن قلت : نعم ولكن حيث لم يكن لها عموم يقتضى العمو عن جميع الأنواع فمقتضى عمومات وجوب الخمس في جميع الأنواع اثباته في سائر الأنواع ، و لازمه اختصاص العمو بهذا النوع .

قلت : ولكن مقتضى عمومات تحليل الخمس مثل صحيحة الفضلاء شمول العمو لكل الأنواع ، و حينئذ فالقول بالعمو عن خصوص هذا النوع من هؤلاء الأعلام من

غرائب الكلام ، وسيأتي الكلام على تحليل الخدس في جميع الأنواع على الإطلاق أو بالنسبة إلى المناكح والمسكن في محله إن شاء الله .

المسئلة الثانية :

قد عرفت من كلام صاحب المدارك أنه استشعر من بعض الروايات اختصاص الخمس من هذا النوع بالإمام عليه السلام واحتمل ذلك المحقق الشيخ حسن - قدس سره - في المنتقى . فقال فيه في رد الأشكال التي أوردتها على صحيحة ابن مهزيار الطويلة : إذا تقرر ذلك فاعلم أن الأشكال الأول مبني على ما اتفقت فيه كلمة المتأخرين من استواء جميع أنواع الخمس في المصرف ، ونحن نطالبهم بدليله ، ونناقضهم في بيان مأخذ هذه التسوية كيف و في الأخبار التي بها تمسكهم وعليها اعتمادهم ما يؤذن بخلافها بل ينادى بالاختلاف كالخبر السابق عن أبي علي بن راشد ، ويعزى إلى جماعة من القدماء في هذا الباب ما يليق أن يكون ناظراً إلى ذلك . انتهى كلامه .

أقول : ليس في خبر أبي علي بن راشد دلالة على كون الخمس للإمام أو غير الإمام لأن الإمام عليه السلام قال في جواب أبي علي : يجب عليهم الخمس ، ولم يبين أنه له أو لغيره ، وأما خبر محمد بن علي فإن قوله عليه السلام : لي منه الخمس مما يفضل من مؤدته لعله صريح في ذلك ، ولكنه ضعيف السند ، ومن جملة الأخبار التي وقع فيه التصريح بذلك خبر عبدالله بن سنان لقوله عليه السلام فيه : على كل امرء غنم أو اكتسب الخمس مما أصاب لفاطمة عليها السلام ولمن يلي أمرها من بعدها من ذريتها الحجيج على الناس فذلك لهم خاصة ^(١) ولكنه ضعيف أو لا لأن الراوى عن عبدالله بن سنان عبدالله بن القاسم الحضرمي ، وهو كما ذكره النجاشي (كذاب غال بروى عن الغلات لاخير فيه ولا يعتمد بروايته) وثانياً أنه كما ترى يعم جميع أنواع الخمس لقوله : على كل امرء غنم أو اكتسب ، وهذا خلاف الآية الكريمة ، وخلاف الاجماع وخلاف أخبار التسليم ، وثالثاً أن مقتضاه كون جميع أنواع الخمس لفاطمة عليها السلام بالأصالة وللأئمة من ذريتها من حيث إلتهم ولات أمرها وهذا لم يقل به أحد فهو بظاهره معرض عنه ، وبعد فإلى لم

أر في أخبار الباب ما يدل أو يشعر باختصاص خمس هذا النوع بالإمام عليه السلام إلا صحيحة على بن مهزيار الطويلة وهي مشوشة المتن، وحينئذ فالحق ما اتفقت فيه كلمة المتأخرين من استواء جميع أنواع الخمس في المصرف كما اعترف به هذا المحقق - قدس سره .

المسئلة الثالثة :

الظاهر أو القدر المتيقن من فتاوى المتقدمين والمتأخرين من فقهاءنا كون متعلق الخمس من هذا النوع الفوائد المكتسبة ، واختلفوا في ثبوت الخمس في الميراث والهبة والهدية والمشهور بينهم عدم ثبوت الخمس فيها ونقل عن أبي الصلاح القول بوجوده فيها ، و أنكر ذلك ابن إدريس وقال : هذا شيء لم يذكره أصحابنا غير أبي الصلاح وهكذا كانت المسئلة معنونة بينهم ثم جاء متأخروا المتأخرين واتفقوا على ثبوته في الفوائد المكتسبة ، واختلفوا في ثبوته في مطلق الفائدة . فترى أنهم غيروا عنوان البحث بهذه الكيفية ، ونحن نفتقئ طريقتهم في البحث ، وتكلم أو لا في ثبوت الخمس في مطلق الفائدة أو اختصاصه بالفوائد المكتسبة و بعد ذلك تكلم في ثبوت الخمس في الهبة والجائزة والميراث ، وعدمه تخصصاً أو تخصيصاً ، وعلى هذا فيقع الكلام في مقامين : الأوّل في ثبوت الخمس في مطلق الفائدة أو اختصاصه بالفوائد المكتسبة كما استظهرنا من كلمات المتقدمين ، والمقام الثاني ثبوته في الهبة والجائزة والميراث وعدمه .

فنقول : اختلف المتأخرون من الاصحاب في متعلق الخمس من هذا النوع على قولين : الأوّل أنه الفوائد المكتسبة ، والثاني أنه مطلق الفائدة ، واستدل القائلون بأنه مطلق الفائدة بمعموم الآية المباركة ، وقالوا: إن الغنيمة في اللغة مطلق الفائدة وقد تقدم مما الكلام على ذلك وعلمت أنها لغة هي الفائدة المكتسبة فلا تعيد ، واستدلوا أيضاً بجملة من الأخبار التي بعضها ضعيف السند وبعضها ضعيف الدلالة ، وبعض آخر ضعيف السند والدلالة . فمن النوع الأوّل الخبر المحكى عن ابن طاووس بسنده عن أبي الحسن موسى بن جعفر عن أبيه عليه السلام أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال لابي ذر وسلمان ومقداد : أشهدوني على أنفسكم بشهادة أن لا إله إلا الله . إلى أن قال : وأنّ على بن

أبيطالب وصيَّ محمد وأمير المؤمنين ، وأن طاعته طاعة الله ، ورسوله ، والأئمة من ولده ، وأن مودة أهل بيته مفروضة واجبة على كل مؤمن ومؤمنة مع إقام الصلاة لوقتها وإخراج الزكاة من حلها ، ووضعها في أهلها ، وإخراج الخمس من كل ما يملكه أحد من الناس . إلى آخر ما نقله في مصباح الفقيه ^(١) .

و هذا الخبر أصرح ما في الباب دلالة ولكنَّه ضعيف السند فلا يعتمد عليه ، و من النوع الثاني موثقة سماعة و حسنة محمد بن الحسن الأشعري المتقدمتان وهما وإن كانتا معتبرتين من جهة السند لكنَّهما ضعيفتا الدلالة لأنَّ المنساق من الافادة في الموثقة والاستفادة في الحسنه هو الاكتساب ، و من النوع الثالث أخبار كثيرة أعرضنا عن ذكرها مخافة التطويل .

ثم إنني لم أجد في أخبار الباب على كثرتها خبراً يصلح لأن يعتمد عليه من جهة اعتبار السند ، وتمامية الدلالة على التعميم لمطلق الفائدة فانظرائك لعلمك تجده ، فتخبر نابه ، وحينئذ فالأقوى كون متعلق الخمس من هذا النوع الفوائد المكتسبة كما هو المنساق من كلمات القدماء إلى زمان صاحب الجواهر - قدس سره -

تبصرة :

إنك قد عرفت أنَّ المنشأ الأصلي في اختلاف متأخري أصحابنا في هذا المقام إنما هو اختلاف أنظارهم في مفهوم الغنيمة والإفادة والاستفادة التي جعلت في الآية و الأخبار متعلقة للخمس فادعى جماعة أنه مطلق الفائدة فأفتى بوجود الخمس في مطلق الفائدة ، ورأى طائفة أن المنساق منها الفوائد المكتسبة فأفتى على ما رأى ، وحين قد رأينا ما قدرأت الطائفة الأخيرة ، وأنت لو شككت في ذلك فمقتضى الأصل اختصاص الحكم بالفوائد المكتسبة ، ولامجال هنا للاحتياط لأنَّ الاحتياط كما يكون من طرف المالك يدفع الخمس من مطلق الفائدة كذلك من طرف المستحق يكون بعدم أخذه .

المسئلة الرابعة :

قد عرفت ممَّا قدَّ منا في المسئلة السابقة أنَّ المنساق من الغنيمة و الافادة و

الاستفادة التي تعلق بها الخمس في الآية و الأخبار هو الفوائد المكتسبة و مقتضاها عدم شمول تلك الأدلة لاثبات الخمس في الميراث والهبة والهدية ونحوها ولكن حيث إنَّها لا مفهوم لها ينفي وجوب الخمس منها . فلَوْلِدَ دليل معتبر على وجوب الخمس فيها أوفى بعضها وجب الالتزام به ، وإلّا فمقتضى الأصل عدم ثبوت الخمس فيما لم يدل دليل عليه .

وإذ عرفت ذلك فاعلم أن المشهور كما قيل عدم تعلق الخمس بالميراث والصداق والهبة ، والمنقول عن أبي الصلاح كما علمت وجوبه في الميراث ، والهبة ، والهدية ، واستدل في الحدائق على ما ذهب إليه أبو الصلاح بعموم رواية محمد بن الحسن الأشعري المتقدم من أن الخمس على جميع ما يستفيد الرجل من قليل وكثير من جميع الضروب وموثقة سماعه لقوله عليه السلام فيها: في كل ما أفاد الناس من قليل أو كثير ، وقد عرفت أن المنساق من الاستفادة ، والأفادة الفوائد المكتسبة ، وحينئذ فلا استدلال بعموم الروايتين على ما ذهب إليه أبو الصلاح لواجهه ، واستدل فيها أيضاً على ثبوت الخمس في خصوص الهدية بالرواية التي نقلها عن مستطرفات السرائر التي تقدمت منّا نقلها في أخبار الباب ثم قال : وإليه يشير أيضاً ما رواه في الكافي عن علي بن الحسين بن عبدربه قال : سرح الرضا عليه السلام بصفة إلى أبي فكتب إليه أبي هل علي فيما سرحت إلى الخمس . فكتب إليه : لا خمس عليك فيما سرح به صاحب الخمس^(١) قال : فإنه يشعر بوجوب الخمس فيما سرح به غير صاحب الخمس ، وإلّا لكتب إليه لا خمس فيما سرح به مطلقاً . أقول : وكلامه هذا جيد لكن الأشكال في أن الحديث ضعيف لأن الكليني رواه

عن سهل بن زياد عن محمد بن عيسى عن علي بن الحسين بن عبدربه ، وسهل بن زياد ضعفه نقاد الرجال ، والحديث ، ولم يوثقه أحد إلا الشيخ في موضع من رجاله ، وقد ضعفه هو في الفهرست ، والاستبصار ، ومحمد بن عيسى مشترك بين من لم يوثقه الأصحاب وبين غيره ، وعلي بن الحسين بن عبدربه لم ينص الأصحاب على توثيقه ، وإتماروى الكشي كونه وكيفاً قبل أبي علي بن راشد ، ولعل هذا لا يكفي في توثيق الرجل ،

وعلى أى حال فالخبر لا يشمله أدلة حجية الخبر وحينئذ فالأقوى عدم ثبوت الخمس في الهدية .

ثم إنّه قد استدل على جميع مذاهب إليه أبو الصلاح بصحيفة على بن مهزيار الطويلة، وقوله عنه فيها: الفائدة يفيدها والجائزة من الانسان للإنسان التي لها خطر الميراث الذي لا يحتسب من غير أب ولا ابن .

أقول : هذه الصحيفة كما ترى صريحة الدلالة على وجوب الخمس في الجائزة الخطيرة والميراث الذي لا يحتسب ، ولكن أبو الصلاح ذهب إلى وجوب الخمس في مطلق الهدية والميراث على أن بعض المتأخرين قد ارتاب في هذه الصحيفة من جهة اشتماله على ما يخالف الاجماع ، ومن جهة مخالفة صدرها وذيلها ، ولا بأس بذكرها بطولها هنا ثم بيان فقه الحديث منها حتى يتبين الحال .

فأقول : روى الشيخ باسناده عن محمد بن الحسن الصفار ، وسنده في الفهرست والمشيخة عن أحمد بن محمد وعبدالله بن محمد أخى أحمد جميعاً عن على بن مهزيار قال : كتب إليه أبو جعفر عليه السلام ، وقرأت أنا كتابه إليه في طريق مكة قال عليه السلام : إن الذي أوجبت في سنتي هذه وهذه سنة عشرين ومائتين فقط لمعنى من المعاني أكره تفسير المعنى كله خوفاً من الانتشار ، وسأفسرك بعضه إن شاء الله إن موالى أسئل الله صلاحهم أو بعضهم قصرُوا فيما يجب عليهم فعلمت ذلك فأحببت أن أظهرهم وأزكيهم بما فعلت من أمر الخمس في عامي هذا . قال الله تعالى : «خدمن أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وصلّ عليهم إن صلواتك سكن لهم والله سميع عليم ، ألم يعلموا أن الله هو يقبل التوبة عن عباده ويأخذ الصدقات وأن الله هو التواب الرحيم ، «وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون وستردون إلى عالم الغيب والشهادة فينبئكم بما كنتم تعملون ، ولم أوجب عليهم ذلك في كل عام ولا أوجب عليهم إلا الزكاة التي فرضها الله عليهم ، وإنما أوجبت عليهم الخمس في سنتي هذه في الذهب والفضة التي قد حال عليهما الحول ، ولم أوجب ذلك عليهم في متاع ، ولا آنية ، ولا دواب ، ولا خدم ، ولا ربح ربحه في تجارة ، ولا ضيعة إلا في ضيعة سأفسرك أمرها تخفيفاً منى عن موالى ، ومنناً منى عليهم لما

يقتال السلطان من أموالهم ولما ينوبهم في ذاتهم . فأما الغنائم والفوائد . فهي واجبة عليهم في كل عام قال الله تعالى « واعلموا أنما غنمتم من شيء فإن لله خمسة وللرسول ولذو القربى واليتامى والمساكين و ابن السبيل إن كنتم آمنتم بالله وما أنزلنا على عبدنا يوم الفرقان يوم التقى الجمعان والله على كل شيء قدير » ، والغنائم والفوائد يرحمك الله فهي الغنيمة يغمها المرء ، والفائدة يفيدها ، والجائزة من الانسان للإنسان التي أتى لها خطر ، والميراث الذي لا يحسب من غير أب ، ولا ابن ، ومثل عدو يظلم فيؤخذ ماله ، ومثل مال يؤخذ ، ولا يعرف له صاحب ، وما صار إلى موالى من أموال الخرمية الفسقة . فقد علمت أن أموالاً عظيماً صارت إلى قوم من موالى . فمن كان عنده شيء من ذلك فليوصله إلى وكيلى ، و من كان نائياً بعيد الشقة . فليتممّد لإيصاله ولو بعد حين . فإن نيّة المؤمن خير من عمله . فأما الذى أوجب من الضياع والغلات في كل عام فهو نصف السدس ممن كانت ضيعته تقوم بمؤوته ، و من كانت ضيعته لاتقوم بمؤوته . فليس عليه نصف سدس ، ولا غير ذلك انتهى (١) .

أقول : هذه الرواية موثقة فإن أرباب الرجال وإن لم ينصوا على وثاقه عبد الله بن محمد ، ولكن أكثرهم نصوا على وثاقه أخيه أحمد الذى هو أحد الراويين عن على بن مهزيار ، والعلامة على ما حكى عن الحاوى وصف رواية أحمد بالصحة ، ولعله أراد بالصحة المعنى العام منها يعنى اعتبار الحديث لالمعنى الاصطلاحى وكان توصيفه قبل تنويحه الحديث إلى الأنواع الأربعة ، وقدر أينا فقهاؤنا الأعلام قبل عصر التنويع يعبرون عن الموثقات بالصحاح في شتى الموارد .

فقه الحديث :

لقد ظهر لى بعد إمعان النظر فى هذه الصحيحة أن أبا جعفر عليه السلام لما قصر مواليه فى العمل بما وجب عليهم أحب أن يطهرهم ويزكيهم مما قصروا فيه من العمل بما وجب عليهم . فما وجب عليهم خمساً خاصاً ، والظاهر أن هذا الخمس غير الخمس

الذى فرض الله على المسلمين عموماً بقوله عز اسمه - «واعلموا أنما غنمتم من شىء...»^(١)، ويشهد على ذلك إسناد الامام عليه السلام ايجاب هذا الخمس ونصف السدس من الضياع والغلات إلى نفسه ، واستناده في ايجابه ذلك على قوله «خدمن أموالهم صدقة...» ، ففي الحقيقة هذا الخمس ونصف السدس من الضياع والغلات نوع كفارة أو جب ولى الأمر على مواليه جريمة على تركهم ما وجب عليهم ، ويخطر بالبال بل إنى أرى أن الواجب الذى تركوه ، واستحقوا لوضع هذه الجريمة عليهم ليس فرائض الله على عباده ، و ما وجب عليهم أداء لحقه عليهم نظير الصلاة ، والصوم ، والزكاة ، والحج بل ما وجب عليهم من إطاعة الإمام فيما يأمر به ، وينهى عنه ، و من التوكلى والتبرى و موالات أوليائهم ومعادات أعدائهم ، والذب عن حریم الإمامة ، وما يشابهها ، والخلاصة أنهم لما تاركوا الواجب من حقوق الامامة وأحب الامام عليه السلام أن يطهرهم ويزكيهم منه أوجب عليهم في عام العشرين والمائتين خمس مالهم من الذهب والفضة التى حال عليهما الحول ، ولم يوجب عليهم ذلك في متاع ، ولا آنية ولا دواب ، ولا خدم ، ولا ربح و ربحوا في تجارة ، ولا ضيعة إلا في ضيعة فسرها بعد ذلك بقوله عليه السلام : فأما الذى أوجب من الضياع والغلات في كل عام فهو نصف السدس ممن كانت ضيعته تقوم بمؤنته ، و من كانت ضيعته لا تقوم بمؤنته فليس عليه نصف سدس ولا غير ذلك .

و في خلال ذلك بين الامام كالجملة المعترضة أن الخمس الذى فرضه الله في القرآن الكريم بقوله «فاعلموا أنما غنمتم...» ، موضوعه مطلق الغنائم والفوائد وأنه واجب عليهم في كل عام ثم فسّر الغنائم والفوائد بما فسّر .

و محصل الحديث أن الله فرض على الناس الزكاة والخمس من الغنائم والفوائد على ما فسّر وأنه عليه السلام أوجب على مواليه في خصوص عام المائتين والعشرين خمس مالهم من الذهب والفضة التى حال عليهما الحول ، و نصف السدس مما يحصل من الضيعة التى تقوم بمؤنته في كل عام تطهيراً وتزكية لهم عما تاركوا من واجب حقه ، وحينئذ

فالزكاة والخمس من الغنائم والفوائد واجب إلهي ، وخمس الذهب ، والفضة التي حال عليهما الحول ، ونصف السدس من الضيعة التي تقوم بمؤونة المالك واجب ولوى وضعه أبو جعفر عليه السلام على مواليه .

فإن قلت : إن المعهود والمعروف من أحوال الأئمة عليهم السلام أنهم خزان العلم وحفاظ الشرع يحكمون فيه بما استودعهم الرسول صلى الله عليه وآله يحكمون لحلال الله ويحرمون حرام الله ، ولا يوجبون على الناس من عند أنفسهم شيئاً لأن الوحي قد انقطع بموت رسول الله - صلوات الله عليه - .

قلت : نعم إن الأمر والنهي من الله لما كانا ينزلان على رسول الله من طريق الوحي فلا جرم أن بابهما انسد بموت النبي - صلوات الله عليه وآله - ولكنك تعلم أنه صلى الله عليه وآله كما كان في حياته نبياً ينزل عليه الوحي من الله بالقرآن الكريم فيبلغه إلى عباده كذلك كان ولياً من الله على أمته ليحكم فيهم بما أراه الله ، ولم يكن للكافرين خصيماً فهو صلى الله عليه وآله كان بمقتضى ولايته المطلقة على الأمة يأمرهم من تلقاء نفسه الشريفة بما فيه صلاحهم وبقائهم وعزهم ، وينهيهم عما فيه فسادهم ، وفنائهم ، وذلكم . فلم يكن أمره ونهيهم في ذلك من الله حتى ينتظر الوحي بذلك في كل جزئي من جزئيات تديره أمر الأمة بل كان هو يأمرهم ، وينهيهم بعقله القهار المستنير بنور ربه الجبار ، وكان معه روح أعظم من جبرئيل وميكائيل يسده في ذلك وهو كان مع الأئمة من عترته ، وكان الأمر مفعوذاً إليه ، وفي ذلك يقول الصادق عليه السلام لبعض أصحاب القيس الماصر : إن الله تعالى أدب نبيته فأحسن أدبه فلما أكمل له الأدب قال : إنك لعلی خلق عظيم . ثم فوض إليه أمر الدين والأمة ليسوس عباده . فقال تعالى « ما آتيناكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فاتوهوا » وأن رسول الله صلى الله عليه وآله كان مسدداً موقفاً مؤيداً بروح القدس لايزل ، ولا يخطئ في شيء مما يسوس به الخلق .

ثم إنه صلى الله عليه وآله لما انقضت أيامه ، وقبضه الله إلى جواره انقطعت رسالته ، وبقيت ولايته على الأمة قائمة في عترته فكان لهم من الأمر والنهي ، والإيجاب ، والتحرير كما كان لرسول الله صلى الله عليه وآله وكانوا مسددين وموقفين ومؤيدين بروح القدس لا يزكون

ولا يخطئون في شيء مما يسوسون به الخلق كما كان كذلك رسول الله ﷺ وكانوا يحلون حلال الله ، وبحرام حرام الله ، ويأمرون ، وينهون مواليهم من عند أنفسهم في حدود ولايتهم ، والأمر أعظم من ذلك ، ولكن لامجال للكلام في هذا المقام ، وأن حديثهم صعب مستصعب لا يحتمله إلا ملك مقرّب أو مؤمن امتحن الله قلبه للإيمان .

وعلى هذا الأصل أوجب أبو جعفر على مواليه ما أوجب عليهم في ذلك العام ، وعلى هذا البيان . فهذه الصحيحة أو الموثقة لا يخالف شيئاً من القواعد ، ولا يخالف ذيلها صدرها ، ولكن أصحابنا لما لم يتوجهوا إلى ما بيننا وقومنا في حيص وبيص ، وبعضهم حملوها على ما حملوها ، ونحن بحمد الله في غنى من هذه المحامل .

وتحصل من جميع ذلك أن الصحيحة لا اشكال فيها من أي جهة ، و ظاهرها وجوب الخمس في مطلق الغنائم ، وفي الفوائد التي يفيدها الانسان: أي يكتسبها على ما عرفت ، والجائزة التي لها خطر والميراث الذي لا يحتسب ولا بأس بالالتزام بمقتضاها إلا في الجائزة فإن التفصيل فيها بين مالها خطر وما ليس لها خطر لعله لم يلتزم به الاصحاب .

ثم إن الصداق والهبة أعنى المموضة منها لا يجب فيهما الخمس لعدم صدق الغنيمة ، والفائدة عليهما لأن الأول تملكه المرثثة في مقابل البضع ، والثاني يملكه الموهوب له في مقابل العوض الذي يعطيه للواهب .

ثم إن المحقق الهمداني قدس سره - ادعى أن تخميس مثل الإرث والهدية لم يتعارف بين المسلمين قال : وإلا لا تمتنع عادة اختفاء مثل هذا الحكم بمعنى وجوب خمس الموارث بل وكذلك العطايا مع عموم الابتلاء به على النساء والصبيان فضلا عن صيرورته خلافا بين العلماء أو صيرورة خلافه مشهوراً لولم يكن مجمعاً عليه ، وأطال الكلام . إلى أن قال: فلو كان ثابتاً في أصل الشرع و داخلاً في عموم ما أريد بالغنيمة والاستفادة الواردة في الكتاب والسنة كما ليس بالبعيد لوجب الجزم باندرج مثل هذه الأشياء التي لم يتعارف بين المسلمين تخميسها في موضوع أخبار التحليل ... »

وكأنه - قدس سره - أراد استنباط عدم وجوب الخمس في الميراث من جريان سيرة المتشرعة على عدم تخميسه ، واستكشاف حال السيرة من عدم اشتهار الوجوب مع عموم الابتلاء به فضل عنه البيان ، والحق أنه استدلال حسن لكن بالنسبة إلى وجوب الخمس في مطلق الميراث الذي هو مفهوم كلام الحلبي بالانسبة إلى وجوب الخمس في الميراث الذي لا يحتسب الذي هو مقتضى الصحيحة فإنه ليس مما يعم به البلوي ، وأما اندراجه في موضوع أخبار التحليل فليس في أخباره قرينة على دخول ذلك في موضوعه بالخصوص دون ساير مصاديق الفوائد والفوائد ، ويكون نسبتها إلى ذلك ، وسائر مصاديقها نسبة واحدة فعليه أن يبين الفارق ، وسيأتي الكلام على ذلك في محله إن شاء الله .

ثم إن المنساق من النصوص والفتاوى أعنى فتاوى المتقدمين من الفقهاء وجوب الخمس في الفوائد المستقلة بالذات ، وليس فيها ذكر ، ولا إشارة إلى ثبوته في أموالهم - قدس أسرارهم - لم يعتبروا نموّ المال فائدة لأنّ الفائدة عرفاً هي زيادة المال والنمو عرض قائم بالمال كسائر أعراض الجسم مثل طحن الحنطة وصياغة الذهب والفضة ، وما كان من هذا القبيل إنما يعتبر عرفاً أوصافاً للمال لازيادة عليه نعم النماآت المنفصلة كسخال الأغنام لا اشكال أنّها تعدّ من الفوائد لأنّها زيادة للمال قطعاً وإن أبيت إلا عن صدق الفائدة على النماآت المتصلة موضوعاً . فلا ريب أنّها خارجة عن منصرف النصوص والفتاوى حكماً ، وقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ في الصحيحة : فالفوائد والفوائد يرشح الله إنما يفيد ثبوت الخمس في أمثال الجائزة التي لها خطر والميراث الذي لا يحتسب وورود الفوائد المستقلة بالذات دون ما كان من قبيل الصفات قطعاً اللهم إلا أن يكون المقصود الاتجار بنمو العين كمن يشتري الأغنام الهزلي فيسمنها ثم يبيعها فإذا باعها واستفاد منها فائدة وجب عليه الخمس من تلك الفائدة بعد البيع لصدق الاستفادة عليها بعده ، وأما النماآت المنفصلة كسخال الأغنام فإنّ الظاهر صدق الفائدة عليها ، وكونها نظائر للفوائد التي ذكرت في الصحيحة . فيجب الخمس منها ، وإن لم تكن مقصودة بالأصالة فضلاً عن كونها مقصودة .

المسئلة الخامسة :

الظاهر أنه لاخلاف في أنّ الخمس من هذا النوع إنما يجب إخراجها بعد المؤونة مؤونة الاكتساب، ومؤونة المكتسب وعياله : أما مؤونة الاكتساب فلعدم صدق الفائدة فيما يقابلها، وأما مؤونة المكتسب فلاستثنائها في أخبار الباب مثل قوله عليه السلام في خبر محمد بن الحسن الأشعري الخمس بعد المؤونة ^(١) وقوله في جواب مكتوبة أبي عليّ بن راشد إذا أمكنهم بعد مؤونتهم ^(٢) وقوله عليه السلام في جواب مكتوبة إبراهيم بن محمد بن راشد الهمداني عليه الخمس بعد مؤونته ومؤونة عياله، وبعد خراج السلطان ^(٣) وحينئذ فلا إشكال في أصل المسئلة وإنما الاشكال في المراد من المؤونة وأنها هل هي مؤونة السنة كما انفقت عليه آراء فقهائنا - رضوان الله عليهم - أم المراد مطلق المؤونة التي لتأمينها يتخذ الحرف والمكسب، ويتحمل في سبيله المشاكل والمصاعب .

وعندي أنّ الأقوى الثاني وذلك لأنّ المؤونة المستثناة لم يقيد في شيء من الأخبار بالسنة، ولا غير السنة ومقتضى اطلاقها بل المتبادر منها بقرينة الحكم والموضوع أنّها هي العلة الغائية لوجود الحرف والمكسب وما أجلها، ولتأمينها يتحمل المشاق والمتاعب وهي قد تكون أعم من مؤونة السنة فإنّ المحترف إذا اتخذ حرفاً أو حرفاً لتأمين معاشه يأخذ جميع مؤونه من فوائد حرفته . فإذا فضل شيء منها يدرّخه ليوم من أيامه أولاً ولأولاده .

وقد تكون حرفته مخصصة بالصيف، وحينئذ فلا بد له من أن يأخذ مؤونة صيفه وشتائه ممّا استفاد في الصيف فإذا زاد على ذلك شيء يدرّخه، وقد تكون استفادته من حرفته مخصصة بعام دون عام كمن كان له جنة من تفاح وهي على ما يقولون تؤتى أكلها عاماً دون عام وصاحبها لا بد له أن يأخذ مؤونة عاميه من محصول العام الذي تؤتى أكلها فإذا فضل شيء منها يدرّخه، والظاهر من قوله عليه السلام: الخمس بعد المؤونة أو إذا أمكنهم بعد مؤونتهم أولى منه الخمس ممّا يفضل من مؤونته أنّ الخمس يتعلق بما يفضل من المؤونة

التي لأجلها يتخذ الحرفة يعنى ما يدخره المحترف بطبعه وهى أعم من مؤونة السنة كما عرفت .

فإن قلت : نعم ولكن الفقهاء اتفقت آرائهم كما اعترفت به على أن المراد بهامؤونة السنة .

قلت : نعم ولكن اتفاقهم على ذلك ليس إجماعاً تعديلاً يخاف منه فإنهم - رضوان الله عليهم - فهموا ذلك من تلك الأدلة ونحن نفهم منها هذا ، والله أعلم بحقائق الأمور . ثم إن أخبار استثناء المؤونة من الفائدة كلها صحيحةا وسقيمها موردها الفوائد المكتسبة دون الفوائد الاتفاقيه مثل الجائزة التي لها خطر وأخوانها التي ذكرت في الصحيحة الطويلة ، وليس في شيء منها ما يدل على استثناء المؤونة من مطلق الفائدة ، وحينئذ فاللازم القول باستثناء المؤونة من أرباح المكاسب دون غيرها .

فإن قلت : إن قوله ﷺ الخمس بعد المؤونة قضية مطلقة لأن الخمس الموضوع فيها مفرد معرف بلام الجنس ، وهو يفيد الاطلاق والمعروف أن خصوصية المورد لا يخص الوارد ، ومقتضاها تقييد مطلق أخبار وجوب الخمس من الأرباح سواء أرباح المكاسب أو غيرها .

قلنا : فاللازم حينئذ تقييد جميع أخبار وجوب الخمس من كل الأنواع حتى غنائم دار الحرب والمعادن والكنوز وأخوانها ، وأنكم لا تلتزمون بذلك ، وليس ذلك إلا لأن اللام في قوله ﷺ الخمس بعد المؤونة إنما هو للعهد الذكري إشارة إلى خمس مورد السؤال وهو الخمس من أرباح المكتسبة دون غيرها بل يمكن أن يقال : إن مقتضى الاعتبار العقلي بل العرفي أن أرباح المكاسب إذا صرف في المؤونة التي لأجلها تحمل المحترف مصاعب الحرفة لا تعد فائدة فإنك إذا سلئت محترفاً لا تزيد فوائده حرفته عن معاشه هل تستفيد من حرفتك شيئاً ؟ يجيبك إنى لا أستفيد منها شيئاً ، وإنما أتميش بها فهو إنما يعتبر الاستفادة من الحرفة بالنسبة إلى ما يزيد عن المؤونة دون ما يقابلها وأما الفوائد الاتفاقيه التي لم يحتمل في سبيلها مشقة كالجائزة التي لها خطر ، والميراث الذي لا يحتسب وأمثالهما فإنها بنفسها تعد فائدة ، ويجب منها الخمس قبل صرفها في

المؤونة كما عرفت .

المسئلة السادسة :

لقد ورد النص الصحيح في زكاة النقيدين والغلات والنصوص المستفيضة في زكاة الفطرة بجواز دفع القيمة عوضاً عن الفريضة ، ولم يرد نص بذلك في زكاة الأتعام ، ولا الخمس ، وقد تعرض الفقهاء لذلك في زكاة الأتعام فألحقوها في ذلك بزكاة النقيدين والغلات إلا المفيد في المقنعة فإنه قال : لا يجوز إخراج القيمة في زكاة الأتعام إلا أن نعدم الأستنان المنصوصة في الزكاة ، وعن المحقق في المعتبر الميل إليها ، ووافقهما في الميل أو القول بالمنع صاحبى المدارك والحدائق ، ولم أر من تعرض من الفقهاء السابقين واللاحقين لذلك في الخمس إلا أن أرباب الرسائل العملية والمعلقين عليها ذكروا ذلك وصرحوا من غير خلاف بينهم بجواز ذلك في الخمس إلحاقاً له بالزكاة كما فعلوا ذلك في غير واحد من المسائل التى لم يرد فيها النص في الخمس ، وورد بها في الزكاة .

والعجب أن المفيد - عليه الرحمة - ومن تبعه من المحققين لم يلحقوا زكاة الأتعام بزكاة النقيدين والغلات في ذلك اقتصاراً على الحكم المخالف للأصل بمورد النص وهؤلاء الأعلام ألحقوا الخمس بها في ذلك بلا دليل على الإلحاق ، وأن هذا لشيء عجاب . ثم إن العلامة - قدس سره - استدل في ذلك الباب على إلحاق زكاة الأتعام بزكاة النقيدين والغلات بما لو تم لدل على إلحاق الخمس أيضاً بزكاة النقيدين والغلات فإنه استدل على ذلك بأن المقصود بالزكاة دفع الخلة ورفع الحاجة ، وهو يحصل بالقيمة كما يحصل بالعين فإن الزكاة إنما شرعت جبراً للفقراء ومعونة لهم ، وربما كانت القيمة أنفع في بعض الأوقات فافتضت الحكمة التشريع ، وهذا كما ترى لا يشبه بما تعتمد عليه ، ونستدل به على الأحكام ، وإنما يشبه بما يعتمد عليه غيرنا .

وقد يخطر بالبال إمكان الاستدلال على ذلك بأخبار تعويض الخمس من الزكاة ولكن الحق أنها ليست بصدد تنزيل الخمس منزلة الزكاة في جميع الآثار بل في أصل التشريع . فقول العبد الصالح في صحيفه حماد بن عيسى : وإنما جعل الله هذا الخمس لهم خاصة دون

مساكين الناس وأبناء سيبلهم عوضاً لهم من صدقات الناس^(١) أو قوله **عَلَيْكُمْ** في مرسله أحمد بن محمد: عوضهم الله مكان ذلك بالخمس^(٢) لم يقصد بهما إلا أن الخمس جعل لآل محمد عوض الصدقة لغيرهم ، وأما أن الخمس والزكاة سيان في الأحكام . فلم يدل عليه دليل ومقتضى الآية والأخبار وجوب دفع الخمس من العين .

ثم إن السيرة العملية في هذه الأعصار قامت على إعطاء القيمة وأخذها فإن ثبت أنها استمرت من عصر الأئمة **عَلَيْكُمْ** إلى عصرنا هذا . فهي الدليل الوحيد على جواز دفع القيمة وإلا فلا إشكال أن ولي الخمس له أن يقبل القيمة بدلاً عن العين .

المسئلة السابعة :

هل الخمس بجميع أنواعه أو بعض منها من العبادات التي يعتبر في صحتها قصد امتثال الأمر أو أنه واجب توصلى من قبيل أداء الدين؟ الظاهر أنه لا يوجد في الكتاب والسنة دليل على كون واجب من الواجبات تعبدية يعتبر في صحتها قصد الامتثال إلا أن فقهاءنا رضوان الله عليهم . ذكروا في مؤلفاتهم عدة من الواجبات واعتبروها عبادة ، ولم يعتبروا غيرها كذلك ، واختلفوا في تعدادها .

فقال الشيخ أبو جعفر الطوسي . قدس سره . في الجمل والمقود: عبادات الشرع خمس: الصلاة ، والزكاة . والصوم والحج . والجهاد .

وقال ابن حمزة في الوسيلة : عبادات الشرع عشر أصناف فأضاف إلى هذه الخمس غسل الجنابة . والحيض . والخمس ، والاعتكاف ، والعمرة ، والرباط ، وقال سلاط : العبادات ست فأسقط الجهاد من الخمس الأول ، وأضاف إليها الطهارة ، والاعتكاف ، وقال أبو الصلاح: العبادات عشرة فأسقط الجهاد من الخمس الأول ، وأضاف إليها الوفاء بالندور والعهود والوعود ، وبر الأيمان ، وتأدية الأمانة ، والخروج من الحقوق ، والوصايا و أحكام الجنائز ، والاخلال بالقبائح .

وقال الشيخ يحيى بن سعيد الحلبي في نزهة الناظر: إن العبادات كثيرة والكذى

(١) الوسائل الباب ١- من قسمة الخمس ص ٣٥٨ .

(٢) الوسائل الباب ٣- من قسمة الخمس ص ٣٦٤ .

قد حضرت منها خمس وأربعين قسماً . ثم أحصاها وذكر فيها أمثال إزالة النجاسة عن البدن والثياب وزيارة المؤمنين ، والسلام عليهم ، ورد السلام عليهم ، وصلتهم ، والسمي في حوائجهم ، والاشتغال بالعلوم العربية والقضاء والقنوى وأمثالها مما لا يعتبر في صحتها قصد الامتثال قطعاً .

وبنى المحقق - قدس سره - كتابه الشرائع على أربعة أقسام : العبادات ، والعقود والایقاعات والأحكام ، وجعل قسم العبادات عشر كتب : كتاب الطهارة . . . وكتاب الأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكر ، و تبعه على ذلك عامة من تأخر عنه ، والظاهر أن مرادهم من العبادات ليس ما يعتبر في صحتها إتيانها بقصد الامتثال ، و ما لا يسقط الأمر بها إلا بإتيانها على هذا الوجه ، وإلا لم يذكروا في عدادها مثل الجهاد والرباط والأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكر ، وتأدية الأمانة والخروج عن الحقوق والوصايا وأمثالها مما لا يعتبر في صحتها قصد الامتثال قطعاً .

و أتى أرى أن مرادهم من العبادات في تلك العبادات المناسك التي تكون الغاية من تشريعها تعبد العبد بها ، والتقرب بإتيانها إلى الله تعالى شأنه لتنظيم أمور الناس والعبادة بهذا المعنى لا يعتبر في صحتها قصد الامتثال ، ولكن لو قصد العبد بها ذلك صار عمله عبادة ، واستحق بذلك الأجر والثواب ، وإن لم يقصد بها ذلك سقط الأمر عقلاً ، ولم يستحق بذلك أجراً ولا ثواباً ، وإن شئت قلت : إن هذه الأمور التي عدّها هؤلاء الأعلام من العبادات عبادات تأهلية وضعت لأن يتعبد بها العبد ويتقرب بها عند الله زلفى ، وحينئذ فيكون قصد الامتثال والتعبد بها من قبيل علل التشريع لها لامن قيود المأمور بها حتى يكون معتبراً في صحتها .

نعم يمكن أن يكون الشارع قد اعتبر في مورد خاص قصد الامتثال قيماً في المأمور به على نحو متمم الجعل الذي صورّه المحقق العلامة النائيني - قدس سره - وحينئذ فلا شك في أنه يصير بذلك من شرائط صحة المأمور به ، ويصير العمل المأمور به بسبب اعتباره هذا القيد فيه عبادة بالمعنى الأخص ، ولكن أثبات مثل هذا التقييد من الكتاب والسنة وأدلة العبادات في غاية الاشكال ، و دونه خرط القناد .

فإن قلت: أو ليس الاجماع قائماً على كون بعض الواجبات أمثال الصلاة والصوم والحج من العبادات ؟.

قلت: قد عرفت أن الظاهر من كلمات المجمعين بقريضة ذكرهم الجهاد والرباط وتأدية الأمانات وأمثالها في سياقها كون المراد من العبادات في عباراتهم هو العبادات الشأنية بمعنى ما يكون الغاية من تشريعها التعبد بها بامتثال أوامرها لا العبادات بالمعنى الأخص بمعنى ما يكون قصد الامتثال أو القرية قيداً في المأمور به. فإن الظاهر أن العبادة بالمعنى الأخير لم تكن تعرف في المتقدمين من أصحابنا ، وأن تقسيم الواجب إلى التعمدي والتوصلى بالمعنى الذى ذكر في الأصول أمر نشأ من متأخري علمائنا في العصر الأخير، و الظاهر أنه لا دليل على كون واجب من الواجبات من العبادات بالمعنى الأخير .

ومن هذا يظهر لك بطلان ما استدلل به غير واحد من الأعلام على اعتبار قصد الامتثال في بعض الواجبات بكونه عبادة إجماعاً ، وكل عبادة يعتبر في صحتها قصد الامتثال بالضرورة. فإنه يقال : إن أردتم بكونه عبادة كونه عبادة بالمعنى الأخص. ففيه منع الصغرى ، و إن أردتم كونه عبادة بالمعنى الأعم . ففيه منع الكبرى . فإن تشييع الجنائز من أعظم العبادات بالمعنى الأعم ، ولا يعتبر في صحتها قصد الامتثال ، وهكذا الجهاد ، والرباط ، وأمثالهما .

والتحقيق أن العبادة مفهومها التعظيم ، والتدليل لله سبحانه وتعالى بأعمال موضوعه لذلك كالصلاة ، والركوع ، والسجود ، والطواف ، والاعتكاف ، وأمثالها وحدها الشيخ يحيى بن سعيد الحلبي في كتاب نزهة الناظرة بأنها «كل فعل مشروع لا يجزى إلا بنية التعظيم والتدليل لله سبحانه وتعالى ، وحدها الزمخشري في كتاب الحدود بدانها نهاية التعظيم والتدليل لمن يستحق ذلك بأفعال ورد بها الشرع على وجوه مخصوصة أو ما يجزى مجربها على وجوه مخصوصة ، وحدها الشيوخ أصحاب أبي هاشم بدانها نهاية الخضوع والتدليل للغير بأفعال ورد بها الشرع موضوعاً لها ، وهذه الحدود كما

ترى متفقة الدلالة في اعتبار التعظيم والتذلل في مفهوم العبادة ، وحينئذ فلا اشكال في صدق العبادة على أمثال الصلاة ، والرکوع ، والسجود ، ونحوها مما اعتبر فيها التعظيم والتذلل ، وعدم صدقها حقيقة على أمثال الزكاة والخمس مما لا يعتبر في ماهيتها ذلك وإن قصد بها الامتثال ، وذلك لعدم صدق حدّها عليها ، ولكن الفقهاء - رضوان الله عليهم - اعتبروها عبادات لا نيتها نفيدها فائدتها ، و يتقرب بها إلى الله إذا قصد بها الامتثال كما يتقرب إليه بالعبادات الحقيقية فهي إذاً عبادات بالمعنى الأعم ، وذلك عبادات بالمعنى الأخص .

وإذا عرفت ذلك فاعلم أنه لا اشكال في اعتبار النية أعنى نية التعظيم والتذلل في صحة العبادة بالمعنى الأوّل أعنى العبادة بالمعنى الأخص لأن المفروض اعتبار التعظيم والتذلل في ماهيتها وهما من العناوين القصدية لا يتحقق إلا بالنية ، وأما العبادات بالمعنى الثاني أعنى ما لم يعتبر في مفهومها التعظيم والتذلل . فلا بد من الفحص والتحقيق في كلّ واحد منها . فإن قام الدليل في شيء منها على اعتبار قصد الامتثال في صحته شرعاً على نحو متمم الجعل . فلا إشكال في عدم الأجزاء إلا بالاتباع به على ذلك الوجه ، وإن لم يقم دليل في مورد عليه فمقتضى الأصل عدم اعتبار ذلك في صحته عقلاً ونقلاً كما قرّر في الأصول ، ولكن لو قصد المكلف من عند نفسه امتثال أمره تعالى باتباعه فإن عمله لا شك أنه يصير عبادة ويتقرب به إلى الله زلفى .

وقد تلخص ممّا ذكرنا أن العبادات على ثلاثة أنواع : فمنها العبادات الذاتية كالرکوع والسجود والطواف والاعتكاف التي يعتبر في ماهيتها التعظيم والتذلل لله سبحانه وتعالى ، ومنها ما اعتبر في صحتها قصد الامتثال على نحو متمم الجعل ، و منها ما لم يعتبر في ماهيتها التعظيم والتذلل ، ولا في صحتها قصد امتثال أمرها ولكن الغاية من تشريعها التعمد بها باتباعها بقصد امتثال أو أمرها ، ولا إشكال في أن الأولين يعتبر في صحتهما النية نية التعظيم والتذلل أو نية الامتثال وأن الثالث لا يعتبر في صحتها ذلك فعلى المستنبط أن يحقق في كلّ واجب حتى يرى أنه من أي نوع منها فيعطيه حقه .

ولعل المحقق لا يصعب عليه إقامة الدليل من الكتاب والسنة على كون الصوم والزكاة عبادة بالمعنى الثانى ، وأمّا الخمس فإِنّى لم أجد دليلاً على اعتبار قصد الامتثال فى صحته ، وقد عرفت أنّ ذكرهم إيتاء فى العبادات لا يدلّ على كونه عندهم من العبادات التى اعتبر فى صحتها قصد الامتثال الأمر اللهم إلاّ أنّ يستفاد ذلك من قضية تعويضه عن الزكاة . فليتأمل فيه جيداً .

بقى الكلام فى وجوب قصد العنوان فى الخمس ، ولا بد من البحث فى ذلك على الوجه الكلى . ثم بيان حكمه فى الخمس . فنقول : لا اشكال فى أنّ العبادات الذاتية يجب فيها قصد عناوينها كما يجب ذلك فى العقود والايقاعات لأنّ عناوينها كلّها عناوين قصدية لا توجد إلاّ بالقصد إليها . فيجب قصد الصلاة والركوع والنجود والطواف والاعتكاف وأمثالها كما يلزم قصد معنى البيع والاجارة والنكاح والطلاق ، وأمثالها ، وهذا واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان .

وأما العبادات بالمعنى الثانى أعنى ما اعتبر فى صحتها قصد الامتثال شرعاً على نحو متمم الجعل فإنّ الواجب فيها أوّلاً وبالذات قصد امتثال الأمر ، ومع قصد ذلك يتحقق القصد إلى متعلق الأمر أيّأما كان طبعاً إذ لا يمكن قصد امتثال الأمر بشيء من دون قصد ذلك الشيء ، وحينئذ فالبحت عن وجوب قصد العنوان فى هذا القسم من العبادات كأنه بحث عن وجوب تحصيل الحاصل .

وأما العبادات بالمعنى الثالث فإنّ قام الدليل على اعتبار قصد العنوان فى ماهيتها أو فى صحتها كما لا يبعد القول به فى أمثال الوفاء بالعهد والنذر واليمين والسلام على المؤمنين ، ورد السلام إليهم ، وصلتهم ، والسعى فى حوائجهم . فالواجب قصد العنوان أيضاً وإلاّ فمقتضى الأصل البرائة من ذلك .

وأما الخمس فإنّ الظاهر أنّ أدائه من هذه الجهة يكون من قبيل المعاملات سواء قلنا بأنّ وجوب الخمس حكم وصفى كما عليه الأكثر أو تكليفى كما عليه بعض المحققين من المتأخرين لأنّه على الأوّل إفراد للمال المشترك أو إخراج للحق القائم بالفضيلة ، وعلى الثانى يكون كالهبة إلى المستحق . فيجب فيه قصد العنوان كما

يجب في أمثاله من المعاملات، ولا ينفك في ذلك أي كونه معاملته موضوعاً اعتباراً بقصد الامتثال فيه، وكونه من العبادات على المشهور لأنّه على هذا التقدير إنّما تعلق الأمر العبادي إلى تمليك خمس الغنيمة لمستحقه، وحينئذ فيكون عباديته كالوقف والصدقة للسائل والمحروم، ولا شك أنّ أمثال هذه معاملات عبادية يعتبر فيها ما يعتبر في المعاملات من جهة الموضوع كما يعتبر فيها ما يعتبر في العبادات من جهة الحكم.

وأما قصد التعيين فيما إذا تعلق الحكم بشيئين يشتركان في صورة العمل كصلوة الظهر، والعصر. فالتحقيق أنّ الشيين بهما شيئان لا يشتركان في تمام الذات فإنّ إذا لم يكن بينهما جهة امتياز في الخارج فلا بد أن يكون جهة امتيازهما امتياز جهة صدورهما عن الفاعل كصلاة أربع ركعات بنيت الظهر، وأربع ركعات بنيت العصر، ولا بد أن تكون هذه الجهة قيماً في المأمور به في مقام التشريع، وإلا لم يجب الاتيان بالمأمور به بهذا القيد، ولم يتعد الأمر ولكن الأمر الثاني تأكيداً للأمر الأوّل.

فإن قلت: إنّ الظهر يمتاز عن العصر خارجاً لاعتبار الترتيب بينهما فيكون ما يؤتى به أولاً ظهراً وما يؤتى به ثانياً عصراً، وحينئذ لا يفترق تعيين أحدهما للظهرية والآخر للعصرية بالقصد إلى ذلك.

قلت: إنّ اعتبار الترتيب على عكس ما زعمت يشهد على عدم امتيازهما خارجاً بالتقدم والتأخر، وافترقا تعيين أحدهما للظهرية والآخر للعصرية بالقصد إلى ذلك، ولو كان الفرق بينهما كما ذكرت بالتقدم والتأخر لما كان لاعتبار الترتيب بينهما مفهوم محصل لأنّ الرباعية الواقعة أولاً دائماً تكون ظهراً، والرباعية الواقعة بعدها تكون دائماً عصراً، وحينئذ فاعتبار الترتيب بينهما يكون كالأمر بتحصيل الحاصل.

وأما قصد التعيين في الخمس فقد عرفت أنّ الخمس من قبيل المعاملات فيعتبر فيه قصد التعيين كما يعتبر في المعاملات.

هذا تمام الكلام في وجوب الخمس في هذه الأنواع التي قام الاجماع على وجوب الخمس فيها، ودلت عليه الأخبار المعتبرة كما عرفت، وقد ألحق الشيخ، ومن تبعه بهذه وجوب الخمس في الأرض التي اشتراها الذمي من المسلم، وسبقهم في القول به

إبني حمزة ، وزهرة ، ولكن أكثر المتقدمين مثل القديمين ، وسالار ، والمفيد ، والحلبى لم يذكر هذا النوع في عداد ما يجب فيها الخمس . فاستظهر غير واحد من المتأخرين خلافهم في ذلك ، وألحق كثير من المتأخرين بها الخمس في المال المختلط بالحرام . فلنذكر الكلام عليهما على سبيل الاجمال :

ونقول : قد استدل الأصحاب على وجوب الخمس في الأ ول بموثقة أبي عبيدة الحذاء قال : سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول أتماذمي اشترى من مسلم أرضاً فإن عليه الخمس ^(١) والرواية من الموثقات بل قد عدّها أعلام من فقهائنا إياها من الصحاح ، وصاحب المدارك الذي يناقش في أسناد كثير من الروايات قد جعل هذه الرواية في أعلى مراتب الصحة . فقال - قدس سرّه - و ذكر في الروضة تبعاً للعلامة في المختلف أنّها من الموثوق ، وهو غير جيد لأنّ ما أوردها من السند من أعلى مراتب الصحة .

أقول : وهذا منه غير جيد لأنّ في رجال سندها من لم ينصّ عليه أرباب التراجم إلّا بالتوثيق كأبي عبيدة الحذاء ، وإبراهيم بن عثمان ، ولكنها على كلّ حال حجة معتبرة . فالعمل بها متعيّن ، ولا إشكال فيها من حيث السند .

وإنّما الاشكال في دلالتها وأنّ المراد من الخمس فيها هل هو ما يستحقه بنو هاشم - زادهم الله شرفاً - أو الخمس الخراجي الذي مصرفه مصرف بيت المال للمسلمين احتمل صاحب المدارك كونه الثاني . فقال - قدس سرّه - فالعمل بها متعيّن لكنّها خالية من ذكر مصرف الخمس ، وقال بعض العامة : إنّ الذمي إذا اشترى أرضاً من مسلم ، وكان عشريناً وضعف عليه العشر ، وأخذ منه الخمس ، ولعلّ ذلك هو المراد من النص . انتهى كلامه - رفع في الخلد مقامه - .

ولا يخفى أنّ هذا الاحتمال مبني على كون المراد من الخمس خمس زرعه لا خمس عينها ، والظاهر من النص أنّ عليه خمس العين لا خمس الزرع ، وأظهر منه في ذلك مرسله المقنعة عن الصادق عليه السلام الذمي إذا اشترى من المسلم الأرض فعليه

فيها الخمس ^(١) وحينئذ فالأقوى ما عليه ظاهر الأصحاب من أن مصرف الخمس في هذا النوع هو مصرفه في سائر الأنواع .
و أما المال المختلط بالحرام .

فقد استدل القائلون بوجوب الخمس فيه بأخبار ضعيفة السند يزعمون انجبار ضعف أسنادها بعمل المشهور ولكن المشهور من المتقدمين الذين بعملهم ينجبر ضعف السند الخبر لم يتعرّضوا لحكم الخمس في المال المختلط بالحرام أصلاً والشهرة المتأخّرة لا اعتبار بها في جبر ضعف السند .

وفي أخبار الباب خبر زعم بعض الأعلام أنه مصحّح وهو خبر عمار بن مروان عن أبي عبد الله عليه السلام ، وهو مرّد بين عمار بن مروان اليشكري الثقة ، وعمار بن مروان الكلبي المجهول ، ولم يتميز أنه أيهما يكون ولكن الراوى عنه حسن بن محبوب الذي عدّه النجاشي من أصحاب الإجماع ، وقال: إنّه ممن أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه ، والتصديق له ، و أنت ترى أن ظاهر هذه العبارة خصوصاً بقرينة قوله: والتصديق له صحة روايته عن روى عنه ، وكونه صادقاً في روايته لاصحة رواية المرورى عنه : وحينئذ لا يجوز الاعتماد عليه في مثل هذه المسئلة التي يكون الحكم على خلاف مقتضى القواعد العامة فإنّ القواعد المحكّمة لا تخصص بمثل هذه الرواية الضعيفة .
ثم إن هذا الخبر رواه في الوسائل عن محمد بن على بن الحسين في (الخصال)

عن أبيه عن محمد بن يحيى ، عن محمد بن عيسى عن الحسن بن محبوب ، عن عمار بن مروان قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : فيما يخرج من المعادن ، والبحر ، والغنيمة ، والحلال المختلط بالحرام إذا لم يعرف صاحبه ، والكنوز، الخمس، ^(٢) ولكن الموجود في الخصال المطبوع بطهران سنة ١٣٧٤ فى باب ما يجب فيه الخمس يفاير مع ما نقله عنه في الوسائل سنداً و متناً لأنّ الموجود فيه هو هكذا : حدثنا أبى - رضوان الله عليه - قال : حدثنا محمد بن يحيى العطار . قال : حدثنا أحمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن

(١) الوسائل الباب -٩- من ما يجب فيه الخمس ص ٣٥٢ .

(٢) الوسائل الباب -٣- من ما يجب فيه الخمس ص ٣٤٤ .

محبوب ، عن عمار بن مروان . قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : فيما يخرج من المعادن ، والبحر ، والكنوز ، والخمس ، وهذا يفاير مع ما نقله في الوسائل في موضعين : أحدهما أن في الخصال نقل الرواية عن أحمد بن محمد بن عيسى ، وفي نسخة الوسائل نقل عن محمد بن عيسى و ثانيها أن في نسخة الخصال لم يذكر الفنيمة ، والحلال المختلط بالحرام إذا لم يعرف صاحبه ، والظاهر أن متن الخبر كان كما نقل في الوسائل ولكن سقط من نسخة الخصال المطبوع قوله : والفنيمة ، والحلال المختلط بالحرام إذا لم يعرف صاحبه ، وذلك لأن الرواية ذكرت في الخصال في أبواب الخمسة ، ولو كان المتن كما ذكره في الخصال المطبوع لكان محل ذكره أبواب الثلاثة لا أبواب الخمسة ونقل هذه الرواية في الحقائق عن الخصال . فقال : وما رواه الصدوق في الخصال بسند قوى إلى عمار بن مروان قال : سمعت أبا الحسن عليه السلام وذكر متن الخبر كما ذكره في الوسائل ^(١) .

و قد عرفت أن ما في الخصال سمعت أبا عبد الله لا أبا الحسن ، وكيف كان . فالرواية كساير روايات الباب لا اعتبار لها ، وأنتى لأعجب كيف أفتى أصحابنا بهذه الروايات الضعاف الغير المنجبرة بعمل المتقدمين من الأصحاب بوجود الخمس في الحلال المختلط بالحرام على خلاف القواعد الثابتة .

ولقد أجاد في المدارك حيث قال : والمطابق للأصول وجوب عزل ما يتيقن انتفائه عنه والتفحص عن مالكه إلى أن يحصل اليأس من العلم به فيتصدق على الفقراء كما في غيره من الأموال المجهولة المالك ، وقد ورد التصديق بما هذا شأنه في روايات كثيرة مؤيدة بالاطلاقات المعلومة ، وأدلة العقل فلا بأس بالعمل بها إن شاء الله .

(١) وفي الخصال المطبوع سنة ١٣٨٩ كان متن الحديث كما في الوسائل . فراجع

الباب الثاني في كيفية تقسيم الخمس :

المشهور أنه يقسم ستة أسهم ثلاثة أسهم لله ، و لرسوله ، ولذى القربى و هو الإمام عليه السلام وثلاثة أسهم لليتامى ، والمساكين ، وابن السبيل من بنى هاشم .
وانفق علماء الجمهور على أنه يقسم ، خمسة أقسام فاسقطوا سهم الله تعالى من سهام الخمس فلعبوا بالآية الكريمة ، وقالوا: إن اسم الله أتى به في الآية الكريمة للتبرك . ثم أسقطوا سهم رسول الله عليه السلام من السهام الخمسة بعد وفاته عليه السلام لانتفاء الحكم بانتفاء موضوعه ، وفسروا ذى القربى ، وقالوا: إن المراد به مطلق بنى هاشم لاخراجهم الإمامة عن ذوى القربى إلى غيرهم . فجعلوا سهم ذى القربى لمطلق قرابة النبي بعد مما ته إلى زمان الخليفة الثاني . فجعله هو في الكراع والسلاح وجعلوا الأسمم الثلاثة الأخرى لليتامى ، والمساكين ، وابن السبيل من غيرهم ، وبقى قرابة النبي محرومين عما جعل الله لهم عوضاً عن الزكاة ، وهكذا يلعب الحكومات الجائرة و أيادها بالقرآن و أحكام الاسلام ، وكيف كان فالحق ما عليه أهل الحق من تقسيمه ستة أسهم كما دلت عليه الآية الكريمة ، و دل عليه الأخبار الواردة عن أهل بيت العصمة والطهارة . فأما الآية الكريمة . فقد جعل الله الخمس فيها للستة المذكورين فيها فقال - عز من قائل - « وأعلموا أنما غنمتم من شئ فإن لله خمسة وللرسول ولذى القربى و اليتامى و المساكين و ابن السبيل ، ولا يصغى إلى قولهم إن اسم الله فيها أتى بالتبرك فإنه من الأباطيل كما هو واضح .

فهذا السهم مما لا اشكال فيه حكماً وموضوعاً وإنما الاشكال في السهام الباقية فإن مقتضى القاعدة سقوط سهم الرسول بموته عليه السلام لانتفاء الحكم بانتفاء موضوعه وسهم ذى القربى إن أريد به مطلق ذى القربى كما هو مقتضى اطلاق اللفظ لزم كون هذا السهم محفوظاً في حياة الرسول عليه السلام وبعد مماته لمطلق أقاربه ، ولكن السهام الثلاثة الأخرى تكون للأصناف الثلاثة من سائر الناس كما يقوله الجمهور ، وذلك لأن وضع سهم لمطلق الأقارب يكون قرينة على كون سائر السهام لغيرهم لانتفاء

العطف المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه .

وعلى هذا فالتقسيم وإن كان سداً سياسياً كما يقوله الخاصة ، ولكن لاعلى الوجه الذى يقولون بل على الوجه الذى يقوله العامة فى غير سهم الله ، وإن أريد بذى القربى الإمام عليه السلام كما يقوله الخاصة لزوم عدم وجود مصداق له فى حياة النبىؐ وكون التقسيم فى حياته خماسياً كما يقوله العامة ، ولكن لاعلى الوجه الذى يقولون من عدم السهم لله عز وجل - بل لمدم سهم لذى القربى لانتفاء الحكم بانتفاء موضوعه ، وحاصل هذا الفرض وفرض سقوط سهم الرسول بموته صلى الله عليه وسلم كون التقسيم خماسياً دائماً فى حياة الرسول صلى الله عليه وسلم وبعد مماته أما فى حياة الرسول فلعدم مصداق لذى القربى فى هذا الوقت بناء على هذا التفسير ، وأما بعد مماته فلسقوط سهم الرسول بانتفاء موضوعه فكيف المخرج ؟ و الذى أرى فى حلّ الاشكال أن الآية الكريمة ليست فى مقام بيان تقسيم الخمس على الأصناف المذكورة فيها حتى يتوجه عليها هذه الاشكالات ، وإتمامى لبيان أن الخمس جعلت لهؤلاء الأصناف وأن هؤلاء الأصناف مصارف يصرف إليهم الخمس على وجه الاجمال لا يتعداهم إلى غيرهم وحينئذ فلم يفرض فى الآية المباركة لكل صنف سهم معين لا يزيد ، ولا ينقص وإتباعاً فرض لهم فيها سهام يعينها ولّى الأمر حسبما يودى إليه نظره ، وحكمته فهؤلاء الأصناف المذكورة فى الآية الكريمة ليسوا أولى سهام فعلية فى أصل التشريع الكتابى بل هم أولو سهام شأنية يعينها لولى الأمر بالنظر إلى الأصناف الموجودة منهم فى كل عصر وزمان ومقدار احتياجهم إليه أو يعينها المالك ، ولو كان معنى الآية الكريمة على ما رأوا لكان اللزوم اختصاص كل صنف بسهم لا يوضع فى غيره و سقوط سهمه بعدم وجوده أو انعدامه وهذا لعلة خلاف اجماع المسلمين بل و ضرورة الدين .

ثم إن الذى أراه فى معنى الآية الكريمة لا يمتنى على جعل الامم للاختصاص أو الانتفاع بل الظاهر أنه لافرق فى ذلك بين كون الامم للملك أو الاختصاص أو الانتفاع فإن الملاك فى ذلك عدم كون الآية بصدد تعيين السهام واختصاص كل صنف بسهم ، وإتمامى بصدد أن الخمس لهؤلاء الأصناف على وجه الاجمال لا بد أن يصرف إليهم

دون غيرهم فيمكن أن يجعل اللام للملك ، و يقال : إن الخمس و إن جعل ملكاً لهؤلاء الأصناف على وجه الاجمال ولكن لم يوزع عليهم ، وجعل أمر التوزيع و التقسيم بيد الوالى الشرعى أو المالك ، و نظرهما في كفيته فيكون هذا كما إذا وقف الواقف شيئاً على طوائف أو على جماعة ، و جعل كيفية التقسيم منوطاً بنظر المتولى المنصوص أو الحاكم الشرعى .

ولابهمنا تصوير أن المالك قبل التقسيم و التوزيع هل هو الجهة الجامعة بين الأصناف أو من يعينه المالك أو الحاكم الشرعى أو غير ذلك فإنه ليس لذلك دخل في استنباط الحكم الشرعى .

إن قلت : أليس فقهاؤنا العظام استظهروا من الآية الكريمة تقسيم الخمس على الأصناف المذكورة فيها ؟

قلت : أفنسيت ما قلنا إن معنى الآية لو كان على ما رأوا لكان اللازم اختصاص كل صنف بسهم لا يوضع في غيره و سقوط سهمه بعدم وجوده أو انعدامه . . . و تزيدك هنا : أن مقتضى ظاهر الآية كون الخمس بتمامه لله وهو بعينه للرسول ، و إلى آخر الأصناف لا التقسيم عليهم و لو أراد الله تعالى بها التقسيم و التسهيم لقال : « و اعلموا أنما غنمتم من شيء فإن لله وللرسول ولذى القربى واليتامى و المساكين و ابن السبيل خمسة » و لم يقل فإن لله خمسة و للرسول فلما قال عز وجل - فإن لله خمسة ثم عطف عليه الأصناف الأخر علمنا أن الله جعل الخمس بتمامه له ولكل صنف عطف عليه ، ولما كان اختصاص الخمس بتمامه بكل صنف أو ملكيته له كذلك ممتنعاً . فلامحالة ينصرف الكلام إلى أن الخمس جعل للصرف على هؤلاء الأصناف ، و أوكد أمر التقسيم إلى نظر المالك أوولى الخمس فيكون حينئذ آية الخمس كآية الزكاة بل هى أظهر منها في ذلك .

و أما الأخبار فدلائها على وجوب التقسيم أسداسا و إن كان لا ينكر إلا أنها كلها ضعيفة السند لا يشملها أدلة حجبية الخبر على الوجه الذى ذكر في الأصول ، و قيل ، إنهما منجبرة بعمل الأصحاب ، و العهدة على قائله نعم في أخبار الباب خبر صحيح

على رواية الكافي وهو ما رواه ثقة الاسلام في الكافي عن العدة عن أحمد بن محمد عن أحمد بن محمد بن أبي نصر عن أبي الحسن الرضا عليه السلام وفيه فصيل له : أفرأيت إن كان صنف من الأصناف أكثر وصنف أقل ما يصنع به ؟ قال : ذلك إلى الإمام أفرأيت رسول الله صلى الله عليه وآله كيف يصنع ليس إنما كان يعطى على ما يرى كذلك الامام ^(١) ويلوح من هذا الخبر أن أمر التقسيم وكل إلى النبي والامام ، ولو كان الخمس مقسوماً من الله - عز وجل - على الأصناف المذكورة في الآية الشريفة لما كان للنبي والامام أن يزيدان وينقصان في السهام المعينة من عند الله - عز وجل - فهذا الخبر الصحيح أيضاً يوافق ما استظهرناه من الآية الشريفة من عدم كونها بصدد تعيين السهام .

ثم إن أصحابنا الإمامية اتفقوا على أن المراد به ذى القربى ، في الآية الكريمة هو الامام القائم مقام رسول الله ولم يخالفهم في ذلك إلا ابن الجنيد فقد حكى عنه أنه عمن المراد به لمطلق أقارب النبي من بني هاشم ،

و استدلل المحقق في المعتمد وقبله السيد المرعشي في الانتصار على القول المشهور بل المجمع عليه بظاهر الآية الكريمة فإن كون ذى القربى فيها مفرداً يدل على أن المراد به الامام القائم مقام النبي صلى الله عليه وآله إذ لو أراد الجميع لقال : ولذوى القربى . وأجيب عن هذا الاستدلال بجواز إرادة الجنس من هذه اللفظة ، وأجيب عن ذلك بأن المفرد حقيقة في الواحد ومجاز في الجنس فلا يحمل على الجنس إلا إذا تعذر حمله على الواحد كما في ابن السبيل .

قلت : لا ريب في ظهور اللفظ المفرد في الواحد دون الجميع ، ولكن الكلام في المقام في أنه هل أريد به ذى القربى المفرد الواحد المعين أعني الامام عليه السلام أو الواحد من الجنس بحيث يشمل الكلمة كل واحد من أقارب النبي صلى الله عليه وآله على البدل ، و حيث لا قرينة في نفس الكلام على شيء من الاحتمالين فلا بد من الالتجاء إلى الأئمة الأطهار عليهم السلام والتمسك بالأخبار الواردة في تفسير الآية الكريمة عنهم عليهم السلام والأخبار في ذلك على طائفتين . فمنها ما يدل على المذهب المشهور بل المجمع عليه

كموتفة ابن بكير عن بعض أصحابنا عن أحدهما عليهما السلام في قوله تعالى « و اعلموا أنّما غنمتم من شيء فإن لله خمسه » الآية قال : خمس الله للإمام ، و خمس الرسول للإمام و خمس ذى القربى لقربة الرسول الامام ، و اليتامى يتامى الرسول و المساكين منهم ، و أبناء السبيل منهم فلا يخرج منهم إلى غيرهم ^(١) و مرفوعة أحمد بن محمد عن بعض أصحابنا قال : الخمس من خمسة أشياء إلى أن قال : فأما الخمس فيقسم على ستة أسهم : سهم لله ، و سهم للرسول ، و سهم لذوى القربى ، و سهم لليتامى ، و سهم للمساكين ، و سهم لأبناء السبيل. فالذى لله فلرسول الله أو (فرسوله أحق به) فهو له خاصة ، والذى للرسول هو لذى القربى ، و الحجّة في زمانه فالنصف له خاصة ، والنصف لليتامى و المساكين و أبناء السبيل من آل محمد عليهم السلام ^(٢) الخ .

و مرسله حماد بن عيسى عن بعض أصحابنا عن العبد الصالح عليه السلام قال : الخمس من خمسة أشياء : من الغنائم والغوص ، و من الكنوز ، و من المعادن و الملاحة يؤخذ من كلّ هذه الصنوف الخمس فيجعل لمن جعله الله له ، و يقسم الأربعة الأقسام بين من قاتل عليه ، و ولى ذلك ، و يقسم بينهم الخمس على ستة أسهم : سهم لله ، و سهم لرسول الله صلى الله عليه وآله و سهم لذى القربى ، و سهم لليتامى ، و سهم للمساكين و سهم لأبناء السبيل. فسهام الله و سهم رسول الله لا ولى الأمر من بعد رسول الله ورائه ، وله ثلاثة أسهم : سهام ورائه و سهم مقسوم له من الله فله نصف الخمس كاملا ، و نصف الخمس الباقي بين أهل بيته فسهام ليتاماهم ، و سهم لمساكينهم ، و سهم لأبناء سبيلهم يقسم بينهم الخ ^(٣) وغيرها ، وهذه الأخبار كما ترى مراسيل لا تشملها أدلة حجية الخبر و يعارضها أخبار آخر منها ما رواه الشيخ في الصحيح عن ربعي بن عبدالله عن أبي عبدالله عليه السلام قال : كان رسول الله إذا أتاه المغنم أخذ صفوه و كان ذلك له ثم يقسم ما بقى خمسة أخماس و يأخذ خمسة ثم يقسم أربعة أخماس بين الناس الذين قاتلوا عليه ثم قسم الخمس الذى أخذه خمسة أخماس

(١) الوسائل الباب ١ - من قسمة الخمس ص ٣٥٤ .

(٢) الوسائل الباب ١ - من قسمة الخمس ص ٣٥٩ .

(٣) الوسائل الباب ١ - من قسمة الخمس ص ٣٥٨ .

يأخذ خمس الله - عز وجل - لنفسه ثم يقسم الأربعة أخماس بين ذوى القربى واليتامى والمساكين وأبناء السبيل يعطى كل واحد منهم حقاً ، وكذلك الإمام أخذ كما أخذ رسول الله ﷺ ^(١) فإن قوله ﷺ ثم يقسم الأربعة أخماس بين ذوى القربى واليتامى والمساكين وأبناء السبيل يشعر بأن المراد بذى القربى في الآية الكريمة هو مطلق أقارب الرسول وأن الإمام ﷺ يؤدي سهم ذى القربى إليهم كما كان يؤدي إليهم الرسول ﷺ .

ومنها رواية ذكرها ابن مالك الجعفي أنه سأل أبا عبد الله ﷺ عن قول الله - عز وجل - « واعلموا أنما غنمتم من شيء فإن لله خمسه وللرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل » فقال ﷺ : « أما خمس الله - عز وجل - فللرسول يضعه في سبيل الله وأما خمس الرسول فلا قار به ، وخمس ذوى القربى فهم أقربائه واليتامى يتامى أهل بيته فجعل هذه الأربعة أسهم فيهم ، وأما المساكين وأبناء السبيل فقد عرفت أننا لا نأكل الصدقة ، ولا نتحل لنا فهي للمساكين وأبناء السبيل ^(٢) .

ومنها خبر محمد بن مسلم المروى عن تفسير العياشى عن أحدهما ﷺ قال : سئلته عن قول الله - عز وجل - « واعلموا أنما غنمتم من شيء فإن لله خمسه وللرسول ولذى القربى » قال : هم قرابة رسول الله فسألته منهم اليتامى والمساكين وابن السبيل قال : نعم ^(٣) .

وهذه الروايات أيضاً ضعاف السند لاتشملها أدلة حجية الخبر غير صحيحة روى ابن عبد الله ، وحينئذ فلو خيلنا ونفس أخبار الباب لعملنا بصحيفة روى وقلنا بمقالة ابن الجنيد من تعميم ذى القربى لمطلق قرابة الرسول ولكن المشهور بل فقهاً لنا جميعاً أعرضوا عن الصحيفة وعملوا بتلك المراسيل والأخبار الضعاف التى يفسر ذى القربى - في الآية الكريمة بالامام ﷺ ، وحتى أن الشيخ - قدس سره - الذى روى صحيفة روى

(١) الوسائل الباب - ١ - من قسمة الخمس ص ٣٥٤ .

(٢) الوسائل الباب - ١ - من قسمة الخمس ص ٣٥٥ .

(٣) الوسائل الباب - ١ - من قسمة الخمس ص ٣٦١ .

وخير ذكرها في تهذيبه أفتى بخلافهما في الخلاف والمبسوط وعلى هذا أفلا يستكشف من إعراض هؤلاء الأجلاء جميعاً عن هذه الصحيحة واعتمادهم على هذه المراسيل وجود خلل ، وقرائن كذب في الصحيحة وقرائن صدق مع الأخبار الضعاف؟ الظاهر ذلك بل لا ريب في هذا، وحينئذ تكون ضعف هذه الأخبار مجبوراً بعمل المشهور بل باتفاق الأصحاب عدا ابن الجنيد وهن الصحيحة المعرض عنها عند فقهاء الأصحاب . فإن قلت : نعم الأخبار الضعاف المعمول بها عند الأصحاب لا ريب أنها موثوق بها وقد تقرر أن الوثوق بأى شيء حجة عقلانية كالعلم به ، وحينئذ يكون الخبر الموثوق به حجة كخبر الثقة ، ولكن خبر الثقة كخبر ربهى أيضاً لا يخرج باعراض المشهور عن كونه خبر الثقة فيكون باقياً على حجتيه إذ لا يعتبر في حجية خبر الثقة الوثوق الشخصي بصدقه بل هو حجة شرعية بذاته فإذا بقيت الصحيحة على حجتيه والمفروض أن الأخبار الضعاف المخالفة لها أيضاً صارت حجة لصيرورتها موثوقاً بها وقعت المعارضة بينها وبينها فكيف العلاج؟

قلت : نعم والعلاج أن يؤخذ بما خالف العامة ، ويطرح ما وافقهم ، ولا ريب أن الصحيحة موافقة لهم ، وتلك المراسيل المنجبرة بعمل الأصحاب مخالفة لهم فيجب الأخذ بهذه المراسيل ، وطرح الصحيحة على أن الوثوق الشخصي وإن لم يعتبر في حجية خبر الثقة ، ولكن يعتبر في حجتيه وحجية كل أمانة عدم الوثوق بخلافها ، و المفروض في المقام حصول الوثوق بخلاف الصحيحة من إعراض الأصحاب جميعاً عنها ، وحينئذ فلا يشملها أدلة حجية الخبر حتى تعارض الأخبار الموثوق بها . ثم لا يخفى أن اختصاص سهم ذى القربى إلى الإمام عليه السلام أحوط لأن الإمام لا يكون إلا من أقاربه وذريته كما هو واضح ، وأعادنا الله من الزلة والضلال .

وهنا مسائل : الأولى :

لا خلاف بين القائلين بوجود تقسيم الخمس أسداساً في أن ثلاثة أسهم منه ، وهى سهم الله ، و سهم رسول الله ، و سهم ذى القربى تكون بعد وفات النبى صلى الله عليه وآله للإمام القائم مقامه يصرفه كيف يشاء ، وأن سهم رسول الله صلى الله عليه وآله لا يسقط

بموته كما لا خلاف بينهم في أن السهام الثلاثة الأخرى تكون للأصناف الثلاثة الأخرى ، و هل يجب البسط عليها من غير زيادة و نقصية أم يجوز تخصيص هذا النصف بواحد منها أو تفضيل بعضها على بعض ؟ المشهور بين الأصحاب الثاني ، وذهب الشيخ في المبسوط ، و أبو الصلاح إلى الأول ، و الحق مع المشهور لأن الآية الكريمة كما عرفت لا تدل إلا على أن الأصناف المذكورة فيها مصارف للخمس ، و لا تدل على التقسيم و التسهيم حتى يلزم البسط عليها من غير زيادة و لا نقصية فإن قلت : لو جاز تخصيص النصف بواحد من الأصناف على الوجه الذي ذكرت لجاز تخصيص الكل به ، و هذا خلاف اتفاق الأصحاب .

قلت : فحينئذ فالفارق للاتفاق المذكور ، و لولاه لقلنا به ، و قد يستدل للمشهور بقول الامام في صحيحة أحمد بن محمد بن أبي نصر : ذاك إلى الامام ، و يمكن أن يستدل بمفهوم تلك الصحيحة للشيخ فيقال : إن قوله عليه السلام فيها «ذاك إلى الامام» يدل على أنه ليس لغير الامام التفضيل في السهام ، و بالطريق الأخرى ليس لغيره التخصيص بواحد من الأصناف ، و أما الامام عليه السلام فإنه بمقتضى ولايته العامة له التخصيص و التفضيل ، و التسوية حسبما اقتضى نظره الثاقب الصائب ، و قد عرفت أنه لم يقع من الله - عز و جل - في هذا الموضوع تقسيم و تسهيم حتى لا يبقى محل لولاية الامام كما في باب الارث . و حينئذ فقوله عليه السلام في تلك الصحيحة : ذاك إلى الامام إشارة إلى ولايته عليه السلام على التقسيم .

الثانية :

مقتضى ما ذكرنا في تفسير الآية الكريمة من أنها ليست في مقام التقسيم و التسهيم ، و إنما هي في مقام بيان مصارف الخمس عدم وجوب البسط على أشخاص كل صنف ، و لكن ظاهر الشهيد في الدروس وجوب البسط هنا فإنه بعد أن تنتظر في اعتبار تميم الأصناف قال : و أما الأشخاص . فيعم الحاضر ، و لا يجوز النقل إلى بلاد آخر إلا مع عدم المستحق ، و في المدارك بعد أن نقل هذا الكلام منه قال : و هذا الكلام يقتضى بظاهره وجوب التميم في الأشخاص و هو بعيد .

أقول : بناء على القول بكون الآية الشريفة في مقام التقسيم لا يبعد القول

بوجوب التعميم في الأشخاص لأن كلمتى اليتامى والمساكين فيها جمعان محلّيان باللام ، ولاشك أن الجمع المحلّى باللام يفيد العموم كما قرّر في الأصول ، ولكن على هذا المبني لوجه للنظر في تعميمه للأصناف .

الثالثة :

لا إشكال في وجوب إيصال نصف الخمس الذى للإمام عليه السلام إليه أو إلى وكيله في زمان الحضور كما لا إشكال في وجوب إيصال النصف الآخر إليه إذا طلبه ، و هل يجب إيصال هذا النصف الذى للأصناف الثلاثة إليه عليه السلام ولولم يطالبه في زمان الحضور أم للمالك إيصاله إليهم بنفسه ظاهر عبارات جملة من أعظم الفقهاء كالشهيد في البيان وصاحبى الجواهر والمصباح في الكتابين الأول فإنهم اطلقوا الافتاء بوجوب إيصال جميع الخمس إليه في زمان الحضور في تلك الكتب ، ولكن في اطلاق الحكم بصورة عدم المطالبة نظر. فإن مقتضى القاعدة أجزاء إيصال الحق إلى مستحقه ، وأنتى لم أجد في أخبار الباب ما يدل على ذلك كما ادعى في الجواهر والمصباح نعم لا إشكال في أنه يجزى للمالك أن يعطى جميع الخمس إلى الإمام كما هو المفهوم من نصوص التقسيم و مقتضى عموم ولايته عليه السلام عليه ، وعليهم فإنه أولى بالمؤمنين من أنفسهم .

وحينئذ فالمشهور أنه يجب عليه أن يقسم النصف الذى يخص بالطوائف الثلاثة عليهم جميعاً قدر الكفاية مقتصداً فإن فضل كان له وإن أعوز كان عليه أن يتمه من نصيبه ، وخالفهم في ذلك ابن إدريس . فقال : لا يجوز له أن يأخذ فاضل نصيبهم ، و لا يجب عليه إكمال ما نقص ، ولاشك أن مقتضى القواعد لولا مرسلتى أحمد بن محمد و حماد بن عيسى ما قاله ابن إدريس وهو - قدس سره - لما لم يعمل بخبر الواحد فضلاً عن هذه المراسيل خالف المشهور ، وأفتى بما هو مقتضى القواعد ، وطعن في الروايتين بضعف الاسناد ، وأجاب عنه المحقق في المعتبر هنا بقوله : والذى ينبغى العمل به إتباع ما نقله الأصحاب ، وأفتى به الفضلاء ، ولا يعلم من باقى العلماء ردّ لما ذكر من كون الإمام يأخذ ما فضل ويتّم ما أعوز ، وإذا سلم النقل من المعارض ، ومن المنكر لم يقدر إرسال الرواية الموافقة لفتواهم فإننا نعلم مذهب أبى حنيفة والشافعى وإن كان الناقل عنه

واحداً ، وربما لم يعلم الناقل عنه بالأفضل ، وإن علمنا نقل المتأخرين له ، وليس كل ما أسند عن مجهول لا يعلم نسبه إلى صاحب المقالة ، ولو قال انسان : لا أعلم مذهب أبي هاشم في الكلام ، ولا مذهب الشافعي في الفقه لأنه لم ينقل مسنداً كان متجاهلاً ، وكذا مذهب أهل البيت ينسب إليهم بحكاية بعض شيعتهم سواء أرسل أو أسند إذا لم ينقل عنهم ما يعارضه ولا رده الفضلاء . انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه على ما نقل عنه في الحدائق .

وأنت ترى كلام هذا المحقق هنا عارياً عن التحقيق لأن صريح ذيله أن مذهب أهل البيت ينسب إليهم بحكاية بعض شيعتهم سواء أرسل أو أسند ، ولم يشترط في قبولها إلا عدم نقل المعارض ، وعدم رده الفضلاء ، وليس مرجع هذا الكلام إلى جبر الأخبار الضعيفة السند باتفاق الأصحاب على العمل بها كما زعمه صاحب الحدائق بل مرجعه إلى حجبية الأخبار المرسله كما زعمه الحشوية ، وهذا كلام عجيب من مثل هذا المحقق العظيم نعم صدر كلامه مرجعه إلى جبر الأخبار الضعيفة بعمل الأصحاب كما فهمه صاحب الحدائق - قدس سره - ففي كلامه هنا اضطراب وتشويش ، ويقول في موضع آخر من المعبر بعد نقل الأقوال في حجبية الخبر الواحد « وكل هذه الأقوال منحرفة عن السنن والتوسط أقرب فما قبله الأصحاب أو دلت القرائن على صحته عمل به ، وما أعرض عنه الأصحاب أو شذّب يجب طرحه » .

والظاهر أن المحقق المذكور هو أول من أبدء انجبار ضعف الخبر بعمل الأصحاب ثم تبعه في ذلك جماعة كثيرة من أعظم علمائنا ، ومنهم الشهيد في الذكري ، وخالفهم في ذلك من المحققين منهم الشهيد الثاني ، وصاحب المدارك قال الأول في الدراية : إننا نمنع من كون هذه الشهرة التي ادعوا مؤثرة في جبر الخبر الضعيف فإن هذا إنما يتم لو كانت الشهرة متحققة قبل زمن الشيخ ، والأمر ليس كذلك . فإن من قبله من العلماء كانوا بين مانع من العمل بخبر الواحد مطلقاً كالسيد المرتضى ، والإكثار على ما نقله جماعة و بين جامع للأحاديث من غير التفات إلى تصحيح ما يصح ، ورد ما

يرد، وكان البحث عن الفتوى مجردة لغير الفريقين قليلاً جداً كما لا يخفى على من اطلع على حالهم .

فالعامل بمضمون الخبر الضعيف قبل زمن الشيخ على وجه يجبر ضعفه ليس بمتحقق ، ولما عمل الشيخ بمضمونه في كتبه الفقهية جاء من بعده من العلماء واتبعه منهم عليها الأكثر تقليداً له إلا من شذ منهم ولم يكن فيهم من يسبر الأحدث وينقب عن الأدلة بنفسه سوى الشيخ المحقق ابن إدرس ، وقد كان لا يجيز العمل بخبر الواحد مطلقاً فجاء المتأخرون بعد ذلك ، ووجدوا الشيخ ، و من تبعه قد عملوا بمضمون ذلك الخبر الضعيف لأمر ما رأوه في ذلك لعل الله يعذرهم فيه فحسبوا العمل به مشهوراً ، وجعلوا هذه الشهرة جابرة لضعفه ، ولو تأمل المنصف ، و حرر المنقب لوجد مرجع ذلك كله إلى الشيخ ومثل هذه الشهرة لا تكفي في جبر الخبر الضعيف . انتهى المقصود من كلامه رفع في الخلد مقامه .

واستقر رأي فقهاء هذا العصر على عدم انجبار ضعف الخبر بالشهرة المتأخرة عن الشيخ كما ذكره الشهيد - قدس سره - وأما انجباره بالشهرة المتقدمة عليه . فإنهم رأوا ذلك ولكن بشرط استناد المشهور في فتواهم إلى الخبر الضعيف ، وإحراز استنادهم في ذلك إليه حتى يكشف استنادهم إليه عن كون الخبر عندهم محفوظاً بقرائن الصدق . وإن خفي تلك القرائن علينا بعد ذلك .

وحينئذ يشكل الأمر بأنه كيف يمكن لنا إحراز استنادهم في الفتوى إلى الخبر الضعيف مع أن سيرتهم بيان الفتوى مجردة عن المستند كما لا يخفى على من اطلع على حالهم ، وعلى هذا فيمكن أن يكون لهم مستند آخر غير الخبر الضعيف فلا يستكشف من فتويهم كون الخبر عندهم محفوظاً بقرائن الصدق .

وقد تفصّل عن هذا الاشكال شيخنا الأستاذ المحقق النائيني - قدس سره - كما في تقريرات الكاظمي [في مبحث التاسع من مباحث التعادل و التراجيح] بأنه إذا توافقت شهرة المتأخرين مع شهرة المتقدمين على الفتوى بمضمون الرواية ، وكانت الفتوى على خلاف ما تقتضيه القاعدة ، ولم يكن فيما بأيدينا ما يصلح أن يكون

مستنداً لفتوى المتقدمين إلا ما استند إليه المتأخرون من الرواية فيكشف ذلك كشفاً عادياً على أن مستند المتقدمين هو تلك الرواية فإن احتمال أن يكون للمتقدمين مستنداً آخر غير ما استند إليه المتأخرون ، وقد خفى علينا بعيد غايته بل لا ينبغي احتمالها فإن اتصال المتأخرين بالمتقدمين مع انحصار المستند عند المتأخرين بما بأيدينا من الرواية يمنع عن احتمال اختلاف مستند المتقدمين لمستند المتأخرين بل لو ادعى أحد القطع بائحاد المستند لم يكن في دعواه مجازفاً نعم لو كانت شهرة المتأخرين على طبق ما تقتضيه القاعدة ، وإن استندوا إلى الرواية أيضاً فلا مجال لاستكشاف كون مستند المتقدمين تلك الرواية لأنه يحتمل قريباً أن يكون مستند المتقدمين في الفتوى هو ما اقتضته القاعدة لا الرواية ولا أثر لشهرة المتأخرين واستنادهم إلى الرواية .

وكذا لا أثر لشهرة المتأخرين والمتقدمين لو فرض أنه لم يكن بأيدينا من الكتب ما يصلح أن يكون مستنداً لفتوهم ، ولو كانت الفتوى على خلاف القاعدة فإن أقصى ما يستفاد من اشتهار الفتوى بين المتأخرين والمتقدمين هو استنادهم في الفتوى إلى ما يكون حجة عندهم لأن عدالتهم تأتي عن الفتوى بلا مستند ، ولكن مجرد ذلك لا يقتضى وجوب موافقتهم في الفتوى لعدم العلم بالمستند وكيفية دلالاته ، والفرق بين الشهرة والاجماع هو أن الاجماع يكشف عن وجود مستند تام الدلالة والعجبية عند الكل فيرجع الاجماع على الفتوى إلى الاجماع على وجود ما يكون حجة قطعية على المسئلة ، فلا يجوز مخالفة المجمعين في الفتوى بخلاف الشهرة فإنها لا تكشف عن وجود حجة قطعية عند الكل بل غاية ما يستفاد منها هو استناد المشهور إلى ما يكون حجة عندهم ، وذلك لا يقتضى وجوب متابعتهم .

فنهضل أنه إذا توافقت شهرة المتأخرين مع شهرة المتقدمين في الفتوى على خلاف ما تقتضيه القاعدة ، وكان فيما بأيدينا من الكتب ، ولو لم تكن من الكتب المعتمدة كدعائم الاسلام ، والاشعثيات ، والفقهاء الرضوى رواية علي فتوى المشهور فهذه الشهرة تكون مرجحة للرواية إذا كانت معارضة مع غيرها ، وجارية لضعف سندها ، ولو

مع عدم المعارضة ، و أما إذا خالفت شهرة المتأخرين مع شهرة المتقدمين في الفتوى كما اتفق ذلك في عدة مواضع ، منها جواز الصلوة في السنجاب. فالعبارة إنما تكون بشهرة المتقدمين ، و ممّا ذكرنا ظهر وجه الحاجة إلى تحصيل شهرة المتقدمين في الفتوى . فتأمل جيداً . انتهى .

وحاصل بيانه أنه إذا توافقت الشهرة المتقدمة مع الشهرة المتأخرة فإن استند المتأخرون إلى رواية ، ولو كانت ضعيفة السند كشف ذلك كشافاً عادياً عن كون مستند المتقدمين أيضاً هذه الرواية ، وكشف ذلك عن كون الرواية عندهم محفوظة بقرائن الصدق وينجبر بذلك ضعف الرواية ، وإن لم يستند المتأخرون إلى شيء فلا اعتبار حينئذ بشهرتهم ، ولا بالشهرة المتقدمة لأن الشهرة المتقدمة وإن كشفت عن وجود مستند على الحكم عند المتقدمين ولكن مجرد ذلك لا يقتضي وجوب موافقتهم مع عدم العلم بالمستند وكيفيته .

وهنا يحق لنا أن نسأل المحقق الأستاد عن الفارق بين الكشفيين وأنه كيف يعتبر الكشف الأول دون الثاني فإن الشهرة إن قام الدليل على حجيتها اعتبر الكشفيان ، وإلا لم يعتبر واحد منهما . والحق أن الشهرة لم يقم دليل على حجيتها لأنها ظنية الكشف . فلا تكون حجة على حكم شرعي ، ولا على موضوع خارجي ولا على وجود الطريق الشرعي ، ولا على وجود قرائن الصدق إلا إذا أفاد القطع أو الوثوق ، وحينئذ فالحجة هو القطع أو الوثوق ، وأنتى لا أدري كيف ذهب القوم إلى كون الشهرة جابرة لضعف الخبر مع أنهم قطعوا بعدم حجية الشهرة مالم تقد القطع والوثوق .

إن قلت : نعم ولكن الشهرة هنا لاشك أنها تفيد الوثوق فإن فقهاء الشيعة - رضوان الله عليهم - لم يكونوا يفتنون بشيء ليس عليه من الكتاب أو السنة دليل فإذا أفتوا بشيء لم نجد عليه فيما بأيدينا دليل علمنا أنه كان عندهم عليه دليل ، و قد خفي علينا ذلك ، وإذا رأيناهم استندوا على خبر ضعيف علمنا أنه كان عندهم محفوظاً بقرائن الصدق وقد خفي علينا تلك القرائن بمرور الزمان .

قلت: نعم الأوصاف أننا نعلم أن فقهائنا كذلك فإننا أفتوا في مسألة على خلاف القواعد فمن المقطوع أنهم اعتمدوا في فتويهم على دليل خاص من السنة ، وإذا اعتمدوا في الفتوى على خبر ضعيف فلا ريب أنه كان عندهم محفوظاً بقرائن الصدق ، ولا نشك أن فتويهم كانت حجة عليهم ، وعلى مقلديهم ، وأما من أراد أن يستنبط الأحكام من أدلتها فإنه لا يجوز أن يعتمد على ما اعتمدها عليه . فإنه ليس له علم بما اعتمدوا عليه من الأخبار والقرائن حتى يجتهد فيها ، ويرى صحتها وسقمها . فلعلهم اعتمدوا على ما لو علمنا به لم نعلم عليه .

على أن مسائلتنا المحقق الأستاذ كانت عن الفارق بين الشهرة الفتوائية المجردة ، والشهرة الفتوائية الاستنادية إلى الخبر الضعيف وأنهم لدى وجه رأوا اعتبار الثانية دون الأولى وبقى الكلام في أن الشهيد السعيد رأى في كلامه المتقدم عدم إمكان إحراز الشهرة على العمل بالخبر الضعيف في الطبقة المتقدمة على الشيخ - قدس سره - لأن من قبل الشيخ كانوا بين مانع من العمل بخبر الواحد مطلقاً كالسيد المرتضى ، والأكثر على ما نقله جماعة ، وبين جامع للأحاديث ، وهو كما رأى وأزيدك أن المتقدمين على الشيخ - قدس سره - الذين نقل إلينا فتاويهم انحصروا في القديمين ، والشيخ المفيد ، وتلميذه السيد المرتضى ، وحينئذ فكيف يمكن تحصيل الشهرة الفتوائية من فتاوى هؤلاء المعدودين ؟

وبالجملة فإن مسائلتنا هذه جرى الكلام فيها بين الفقهاء على مبانيهم المختلفة فإن الشيخ - قدس سره - حيث كان سيرته في الفقه على العمل بالأخبار الضفاف خلافاً لمذهبه في الأصول أفتى في المبسوط في هذه المسئلة بمضمون مرسلتي أحمد بن محمد وحماد بن عيسى ، وابن إدريس - قدس سره - لما كان مبناه عدم جواز العمل بأخبار الآحاد فضلاً عن هذه المراسيل خالف الشيخ ومن تبعه ، وأفتى فيها على مقتضى القواعد ، والمحقق - قدس سره - لما رأى أن طرح الأخبار التي عمل بها الأصحاب إضراراً لهم أفتى أيضاً بمضمون المرسلتين ، والفقهاء المتأخرين عن المحقق أكثرهم تبعوه

في الفقه ، وأفتوا بالأخبار الضعاف التي عمل بها المتقدمين من الأصحاب اعتماداً عليهم ، ومحقق عصرنا يرون أنّ الشهرة الجابرة لضعف الخبر هي الشهرة الاستنادية المتقدمة على الشيخ - قدس سره - وأنت ترى أنّ دون إحرازها خرط القناد . فالأقوى ما عليه ابن إدريس من وجوب العمل بالقواعد إلا أن يحصل للفقيه الوثوق بصدور الخبر الضعيف من عمل الأصحاب . فيجب عليه العمل بما وثق به .

فإن قلت : إنّ مرسله أحمد بن محمد وإن كانت ضعيفة ، ولكن مرسله حماد بن عيسى تعد من الصحاح لأنّ حماد بن عيسى ممن أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه والتصديق له كما ذكره الكشي .

قلت : الظاهر من قول الكشي «أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عن هؤلاء وتصديقهم لما يقولون وأقرّوا لهم بالفقه» كون هؤلاء المذكورين صادقين في النقل ، وكون الحديث صحيحاً من جهتهم لا كونه صحيحاً من جهة من ينقلون عنه الحديث وإن كان مجهولاً أو مجروحاً . فإنّ قوله في العبارة وتصديقهم لما يقولون لاشك أنه عطف تفسيري لقوله على تصحيح ما يصح عن هؤلاء . فهو قرينة قطعية على كون المراد بتصحيح ما يصح عن هؤلاء صحة الحديث من جهتهم لا من جهة المنقول عنه ، وهذا واضح .

الرابعة :

المشهور بين الأصحاب أنه يعتبر في الطوائف الثلاثة انتسابهم إلى عبدالمطلب ، وأنه لا يجوز أن يعطى بنو مطلب أخى هاشم شيئاً من الخمس خلافاً للشيخ المفيد فإنه أجاز ذلك في الرسالة الغريبة ، وبدلاً على القول المشهور قوله عليه السلام في مرسله حماد بن عيسى عن بعض أصحابنا عن العبد الصالح : وهؤلاء الذين جعل الله لهم الخمس هم قرابة النبي عليه السلام وهم بنو عبدالمطلب أنفسهم الذكر منهم والأنثى ليس فيهم من أهل يوتات قريش ولا من العرب أحد^(١) .

واستدل المفيد على ذلك في باب الزكاة بما رواه زرارة في الموثق عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال : لو كان العدل ما احتاج هاشمي ولا مطلبي إلى صدقة إن الله جعل لهم

في كتابه ما كان فيه سعتهم^(١)، و الرواية و إن كان في سندها حسن بن علي بن فضال الفطحي لكنّه موثق فيشمل خبره أدلة حجّية خبر الثقة على أنّه سئل أبو محمد الحسن بن عليّ العسكري عن كتب بنى فضال فقال **عليّ بن فضال** : أخذوا منها بما رووا ، و ذروا ما رأوا ، و حينئذ فلا شك في اعتبار رواياتهم و إن كانوا من الفطحية ، و أجاب عن هذه الرواية في الحدائق فقال : و الأظهر في الجواب عن هذه الرواية هو ما ذكره بعض مشايخنا المحققين من متأخري المتأخرين حيث قال : و يمكن أن يكون المراد بالمطلبى في الخبر من ينتسب إلى عبدالمطلب فإنّ النسبة إلى مثله قد تكون بالنسبة إلى الجزء الثاني حذراً من الالتباس كما قالوا : منافي في عبد مناف . . . إلى أن قال : فإن قلت : فعلى هذا يلزم عطف الشيء على مرادفه أو ماشاكله .

قلت : لأبأس بذلك فإنّ العطف التفسيري شايع إلى آخر ما نقله ، و قال بعد ذلك : وهو جيد و جيه كما لا يخفى على الفطن النبيه .

أقول : إنّ العطف التفسيري و إن كان شايعاً و لكن مورد ما كان المعطوف عليه مبهماً يحتاج إلى التفسير حذراً من الالتباس كما ذكره ، و حينئذ يفسر بالمبيّن لرفع الابهام ، و أمّا إذا كان المعطوف عليه مبيناً لا ابهام فيه فهو لا يحتاج إلى التفسير و يكون تفسيره بالمعطف من اللغوى الكلام .

ثم إنّ التفسير يجب أن يكون بالمبيّن لا بالمجمل ، و إلا لكان من اللغو أيضاً و هنا كلمة الهاشمى مبينة المعنى لا ابهام فيها فتفسيرها بالمطلبى المجمل يكون من اللغو في اللغو و حينئذ فلا شك أنّ المراد بالمطلبى هنا ليس إلا أولاد المطلب أخى هاشم ، و يصح احتجاج المفيد بها على ما ذهب إليه .

إن قلت : نعم و لكن تعارضها مرسله حماد بن عيسى .

قلت : إنّها لضعفها و ضعف القول بانجبارها بالشهرة كما عرفت لاتصلح لمعارضة هذه ، و ممّا ذكرنا ظهر ضعف ما عن المحقق في المعتبر حيث إنّهُ أفتى فيه بعدم جواز

إعطاء الخمس للمطلبى ، وأجاب عن الموثقة بأنه خير واحد نادر ، وفيه ما قد عرفت .
تنبيه :

إن فقهاءنا وإن جعلوا مستحق الخمس من انتسب إلى عبد المطلب أو إلى المطلب ،
ولكن في كثير من الأخبار جعل الخمس لآل محمد أولاً أهل بيته أو لذريته أو لولد فاطمة عليها السلام
والفقهاء حملوا هذه الأخبار على محامل بعيدة ، وجعلوا مستحق الخمس بنى عبد المطلب
أو بنى مطلب كما عرفت .

قال المحقق الهمداني في المصباح : وما في كثير من الأخبار من تخصيصه بآل
محمد عليهم السلام أو أهل بيته أو ذريته أو بولد فاطمة عليها عليها السلام إنما لكونهم الأصل في هذا
الحكم أو لولا يهتم على الخمس أو غير ذلك من المحامل . انتهى .

وأنت ترى أن النسبة بين تلك الأخبار وبين ما دل على أنه لبنى عبد المطلب
أو لبنى المطلب هي نسبة الاطلاق والتقييد ، وقد ثبت في الأصول وجوب حمل المطلق
على المقيد إذا أحرز وحدة التكليف ، ولو من غير ناحية السبب إن الأمر حينئذ دائر
بين التصرف في ظهور المطلق في الاطلاق أو التصرف في ظهور المقيد في دخالة القيد في
الحكم ، ولا شك أن التصرف في الأول أهون ، ولعل وجه ما ذكره الشيخ - قدس
سره - في باب التعادل والتراجع في توجيه القول المشهور بحمل المطلق على المقيد
فيما إذا دار الأمر بين التقييد ومخالفة ظاهر آخر من أن التقييد أولى لأن ظهور
المطلق متقوم بعدم البيان . فيورود ما يصلح للبيان بصير موهوناً .

و بالجمله ففي مسئلتنا هذه يدور الأمر بين تقييد ما دل على أنه لمطلق بنى
عبد المطلب أو بنى مطلب والحكم بأن مستحق الخمس أهل بيت النبي أو ذريته
بل ولد فاطمة عليها السلام وبين رفع اليد عن ظهور المقيد ، والقول بكونه لمطلق بنى
عبد المطلب أو بنى مطلب ، و بعد إحراز وحدة الحكم يجب حمل المطلق على المقيد
والحكم باختصاص الخمس لولد فاطمة عليها السلام ولكنى لم أجد من أفتى باختصاص
الخمس بهم . فتأمل .

وقد وقع في نفسى أنا ترى في أخبار الباب عناوين جعل كل واحد منها مورداً

لاستحقاق الخمس ، و نحن نعلم أن مستحق الخمس ليس جميعها بالذات بل إن واحداً منها مورد للخمس بالذات والبواقي باعتبار أنها مصاديق لذلك العنوان الأصلي ، و يظهر من بعض الأخبار كمرسلة حماد بن عيسى أن العنوان الأصلي لمستحق الخمس هو أقارب النبي ﷺ حيث يقول فيها : وهؤلاء الذين جعل الله لهم الخمس هم قرابة النبي الذي ذكرهم الله . فقال « و انذر عشيرتك الأقرين » وهم بنو عبد المطلب . إلى أن قال : وجعل للفقراء قرابة الرسول نصف الخمس . فيظهر من هذه العبارة أن الخمس جعل لقرابة الرسول وبنو عبدالمطلب إنما يكون لهم الخمس من جهة أنهم يعدون من أقارب الرسول ، و هذا يناسب الاعتبار الصحيح حيث إننا نعلم أن بنى عبدالمطلب لا يستحقون الخمس من جهة انتسابهم إلى عبدالمطلب بل من جهة انتسابهم إلى رسول الله ، وكذلك ولد فاطمة لا يستحقون الخمس من جهة انتسابهم إلى فاطمة عليها السلام بل يستحقونه من جهة انتسابهم إلى رسول الله إذا فالعنوان الأصلي لاستحقاق الخمس هو الانتساب إلى رسول الله ﷺ و كون المستحق من أقاربه إلا أنه قد جعل لقرابته حذاً صاعداً إلى عبد المطلب ، ولم يجعل لها حذاً نازلاً .

و يبقى الأشكال في ملاحظة النسبة بين أقارب النبي ، و بين ذريته وأهل بيته وآله . فإن النسبة بين أقارب النبي ، و بين هذه العناوين نسبة الإطلاق والتقييد ، و مقتضى القاعدة كما عرفت حمل المطلق على المقيد ، و الحكم بأن مستحق الخمس هو خصوص ذريته عليه السلام ولكن هذا لعله خلاف الإجماع . فيمكن أن يرفع اليد عن مقتضى القاعدة بواسطة الإجماع . فافهم .

ثم إن الأخبار الواردة في بيان مستحق الخمس كلها ضعيف السند لا يشملها أدلة حجية الخبر ، ولهذا لم يذكرها الشيخ حسن بن زين الدين الشهيد في كتاب منتقى الجمان في الأحاديث الصحاح والحسان نعم يستفاد من خبر زرارمة المتقدم ذكره أن مستحق الخمس مطلق بنى مطلب كما عرفت وقد عرفت أن الأقوى اعتباره .

والظاهر تحقق الإجماع على استحقاق بنى عبدالمطلب الخمس ، وعدم اختصاصه بآل محمد أو أهل بيته أو ذريته أو بولد فاطمة عليها السلام .

الخامسة :

المشهور أنه يعتبر في الطوائف الثلاثة انتسابهم إلى عبدالمطلب بالأب ، ولا يكفي في استحقاقهم الخمس انتسابهم بالأم فقط خلافاً للسيّد و ابن حمزة على ما حكى عنهما ، واستدلّ للقول المشهور بعدم صدق الانتساب على أولاد البنت كما قال الشاعر :

بنونا بنو أبائنا وبناتنا * بنوهنّ أبناء الرجال الأبعاد

و أُجيب عن ذلك بأنّ ولد البنت ولد حقيقة و عرفاً أمّا حقيقة فلأنّ الولد مخلوق من نطفة الرجل والمرأة ، ويدلّ على ذلك قوله تعالى « يخرج من بين الصلب و الترائب »^(١) أي صلب الرجل و ترائب المرأة و قوله - عزّ وجلّ - « من نطفة أمشاج »^(٢) أي مختلطة من ماء الرجل و ماء المرأة على أنّ العلم في هذا العصر الأخير قد أثبت ذلك وحينئذ فلا اعتبار بما قيل إنّ المرثّة وعاء للولد و حسب .

وأمّا عرفاً فلأنّ أهل العرف ينسبون الولد إلى الأم ، و إلى آباؤها كما ينسبونه إلى الأب ، و إلى آبائه لاختلاف بينهم في ذلك قديماً و حديثاً ، وإنّما حدث الخلاف في هذه المسئلة من ناحية الخلافة العباسيّة حيث حاولوا نفى فضيلة بنى على بنى - عباس فانكروا بنوّة أبناء فاطمة عليها السلام الرسول الله صلى الله عليه وآله لكنّهم فشلوا في محاولتهم لأنّ الأئمة المعصومين من ذريّة فاطمة عليها السلام وشيعتهم ردّوا عليهم بأبلغ البيان واحتجوا عليهم بآيات محكمة من القرآن تدلّ على أنّ الولد ينتسب إلى آبائه من طرف الأم أيضاً فافحموهم حتّى لم يجدوا لهم بدّاً إلّا بالتسليم لهم . فانظر الأحاديث الواردة في ذلك ترى صحة ما ذكرنا .

و بالجملة فإنّ فقهاءنا - رضوان الله عليهم - لا ينكرون أنّ أولاد البنت أولاد حقيقة و عرفاً ، ويرتبون عليهم آثار الولد في جميع أبواب الفقه : في باب الميراث ، و في باب النكاح و الوقف و الوصية و النفقات وغيرها ، ولكنّهم في باب الخمس لم يرتبوا عليهم آثار الولد لمكان رواية حماد بن عيسى عن بعض أصحابنا عن العبد الصالح فإنّها

(١) الطارق ٧ .

(٢) الانسان ٢ .

تصرح بأنّ «من كانت أمّهم بنى هاشم وأبوه من ساير قريش فإنّ الصدقات تحل له ، وليس له من الخمس شيء لأنّ الله يقول: «ادعوهم لآبائهم» ، فزعموا أنّها مقيدة لما يدلّ باطلاقه أنّ الخمس لمطلق بنى هاشم وأنّ ترى أنّها مرسلّة لاتصلح لتقييد المطلقات ، وقد عرفت ضعف القول بانجبار ضعفها بالشهرة كما عرفت أنّ كون حماد من أصحاب الاجماع لا يثبت إلّا كونه صادقا في النقل لأنّ من أرسل عنه حماد يكون صادقا في النقل عمّن نقل عنه على أنّ في متن الرواية ما يشهد بأنّها ما صدرت عن عين صافية ، وهو أنّه استدلّ فيها لنفي استحقاق من كانت أمّه من بنى هاشم وأبوه من ساير بيوتات قريش بقوله تعالى «ادعوهم لآبائهم» التي نزلت لنفي انتساب الأدياء إلى غير الآباء لالنفي انتساب الأبناء إلى الآباء من طرف الأمّهات. فإنّ الآية هكذا «وما جعل ادعاءكم آبائكم ذلكم قولكم بأفواهكم والله يقول الحقّ وهو يهدي السبيل ادعوهم لآبائهم هو أقسط عند الله فإن لم تعلموا آبائهم فأخوانكم في الدين ومواليكم» نزلت في زيد بن حارثة الذي يدعى ابن عمّه .

على أنّ الآية لودلّت على نفي انتساب الأبناء إلى آباء الأمّهات لدلّت على عدم انتساب الحسن والحسين وأولادهما إلى رسول الله ﷺ ، وهذا هو الذي أرادت خلفاء بنى العباس ولا سيما هارون الرشيد الذي كان يشقّ عليه أن يدعى العبد الصالح موسى بن جعفر ﷺ بابن رسول الله ويقول له ﷺ «لم لانتمهون شيعةكم عن قولهم لكم : يا ابن رسول الله وأنتم ولد على و فاطمة إنتما هي وعاء والولد ينسب إلى الأب لا إلى الأم» . فاحتج عليه الإمام ﷺ بما أفحمه ، و لم يجد بداً من التصديق له ، و حينئذ فلا يبعد أن يكون هذه الرواية التي تأوّلت فيها هذه الآية الكريمة بالباطل من موضوعات المترافين إلى الخلافة العباسية ، وأسندت إلى حماد بن عيسى لتبليس الباطل بالحق .

ويؤيد هذا ما وقع في ذيله من جملة فإن فضل عنهم شيء فهو للوالى فإن لفظ الوالى لم يتعارف اطلاقه على الامام وإنما تعارف اطلاقه على ولى أمر المسلمين الذي كان في ذلك اليوم الخليفة العباسي . فكأنّه أريد بهذه الجملة أنّ ولاية الخمس يكون للخليفة ، وبالجملة فإنّ النفس لاثق بهذه المرسلّة وإن كان مرسله من أصحاب

الاجماع فلا تصلح لتقييد المطلقات .

ثم إنَّ للمحقق الهمداني - قدس سره - هنا في مقام الردِّ على صاحب الحدائق حيث جعل مدار استحقاق الخمس على صدق الولد على ولد البنت كلاماً خلاصته أنَّه لا عبرة في استحقاق الخمس بكون ابن البنت ابناً حقيقة أو مجازاً ، وإنَّما العبرة فيه باندرجاه عرفاً في عنوان بنى هاشم ، وبنى عبدالمطلب ، والمتبادر من اطلاقهما ليس إلّا إرادة أشخاص المنتسبين إليه كبنى تميم ، وبنى سعد ، وبنى كنانة ، ولا يدور ذلك في العرف مدار صدق اسم الولد وعدمه بل يدور مدار إضافته إلى هاشم بحيث يطلق عليه الهاشمي ، ومن الواضح أنَّ النسبة من طرف الأمِّ غير محفوظة ، ولا ملحوظة في العرف . فمن كانت أمّه من بنى تميم و أبوه من بنى سعد يعد عرفاً من بنى سعد لامن بنى تميم ، ولأقل من انصراف اطلاق اسم بنى تميم أو تميمي عنه فلا يتناول اطلاق الأدلة الدالة على حرمة الصدقة على بنى هاشم ، وحرمة الخمس لهم انتهى المقصود من كلامه ملخصاً .

وحاصل كلامه إنَّنا وإن سلمنا صدق اسم ، الابن على ابن البنت حقيقة ، وصحَّ الكلام في ابن هاشم ، وبنى هاشم وفي ابن رسول الله ، وبنى رسول الله ﷺ .

وأنتك لترى هذا الكلام عارياً عن التحصيل بل لا يناسب شامخ مقام هذا المحقق الجليل فإنَّه لو فرض صدق اسم الابن على ابن البنت وصحَّ مثلا اطلاق اسم ابن سعد على ابن بنته لصح اطلاق بنى سعد على أبناء بنته ، وصدق على واحد منهم أنَّه من بنى سعد لأنَّ المفروض أنَّه ابن سعد حقيقة ، وأى فرق بين المفرد و الجمع فكما أنَّ النسبة من طرف الأمِّ محفوظة و ملحوظة في المفرد . فكذلك هي محفوظة و ملحوظة في الجمع نعم لو فرض عدم كون النسبة من طرف الأمِّ محفوظة ولا ملحوظة في المفرد حقيقة أو عرفاً أو انصرافاً لزم عدم كونها محفوظة ولا ملحوظة في الجمع ، وحينئذ فيكون الحكم دائراً مدار صدق الابن على ابن البنت كما ذكره صاحب الحدائق - قدس سره - .

وأما قوله أخيراً . فمن كانت أمّه من بنى تميم و أبوه من بنى سعد يعد عرفاً

من بنى سعد لامن بنى تميم . ففيه أنه لو صح ذلك لزم أن لا يصدق عليه ابن تميم أيضاً وإلا فلو صدق عليه ابن تميم لصدق عليه وعلى غيره من أولاد تميم بنى تميم وصدق بالضرورة على هذا أنه من بنى تميم إذا فالهم تحقيق أن مثل هذا هل يصدق عليه ابن تميم على وجه الحقيقة : أم لا ؟ .

والتحقيق ما قد عرفت من أن ابن البنت ابن حقيقة وعرفاً ، وقد أثبت المحقق البحراني من الكتاب و السنة بما لا مزيد عليه أن أبناء فاطمة عليها السلام أبناء لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حقيقة وعرفاً ، وأتتهم من بنى عبد المطلب الذين يهرم عليهم الصدقة ، ويحل لهم الخمس . فجزاه الله عن أبناء فاطمة عليها عليها السلام أحسن الجزاء . فانظر الحدائق .

وبقى هنا إشكال وهو أن المنتسب إلى عبد المطلب بالأُم إذ احل له الخمس من جهة انتسابه إليه لزم أن يحل له الزكاة من جهة انتسابه إلى غيره بالأب ، وهذا خلاف الاجماع ، وقد أجاب عن هذا الاشكال المحقق الهمداني - قدس سره - وأجاد فيما أفاد .

قال في المصباح : وربما يورد أيضاً على السيد ، ومن تبعه بأنه لو كان انتسابه بالأُم موجباً لاندراجه في موضوع الهاشمي الموجب لاستحقاقه للخمس لكان انتسابه بأبيه أيضاً موجباً لاندراجه في موضوع التميمي أو الأموي أو غير ذلك ممن تحل له الصدقة ، و هما متنافيان لتطابق النصوص و الفتاوى على أن الله - عز وجل - أحلّ الخمس لمن حرم عليه الصدقة فلا يتصادقان في مورد .

و يدفعه أن مناط حلية الخمس و حرمة الصدقة إنما هو صدق اسم الهاشمي عليه لا اختصاصه بهذا الاسم ، وليس استحقاقه للزكاة والصدقة منوطاً باندراجه تحت عنوان خاص حتى يتحقق المعارضة فاستحقاقه للزكاة والصدقة موقوف على عدم اندراجه في موضوع الهاشمي الذي جعل له الخمس . فلو سلمنا اندراجه في منصرف الهاشمي الذي دلت الأدلة على استحقاقه للخمس فلا يتوجه الاشكال عليه من هذه الجهة كما لا يخفى ، انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه ، وهذا كلام جيد وجيه .

وتلخص مما ذكرنا أن الأقوى بحسب الأدلة استحقاق المنتسب بالأم إلى الهائم للخمس ، وحرمة الصدقة عليه ، والأحوط له أن لا يأخذ من الخمس ولا من الصدقة .

السابعة :

يعتبر في ابن السبيل احتياجه إلى الخمس في بلد التسليم لاعتباره في مفهومه عرفاً ، ولا يعتبر أن يكون فقيراً في بلده للاجماع على ذلك ، واطلاق الأدلة كتاباً وسنة والمشهور بين الفقهاء اعتباره في اليتامى ، ونقل عن الشيخ وابن إدريس في المبسوط والسرائر عدم اعتباره فيهم لاطلاق الأدلة ، ومقابلة اليتامى والمساكين في الآية ، ولأنه ليس من الصدقات بل هو من حق الرياسة ، والأمانة ولذا يأخذ بالإمام عليه السلام وإن كان غنياً .

وفيه أن الاطلاق مقيّد بالفقراء منهم بقرينة المناسبة بين الحكم والموضوع التي هي أقوى من قرينة المقابلة لامكان كون المقابلة للتأكيد ، و مزيد الاهتمام بشأن اليتامى كالصلاة الوسطى بالنسبة إلى مطلق الصلاة ، وأن سهام الطوائف الثلاثة لا يرتبط بحق الرياسة ، وإنما هي من حق القرابة نعم سهم الامام عليه السلام لعلمه من حق الرياسة وسيأتي الكلام فيه إن شاء الله ، وحينئذ فالأقوى ما هو المشهور بين الفقهاء - قدس أسرارهم - من اعتبار الفقر في اليتامى .

الثامنة :

لقد صرح كثير من متأخر المتأخرين بتخيير المالك بين دفع الخمس من العين أو دفع قيمته من مال آخر نقداً أو جنساً ، واستشكل بعضهم في دفع الجنس ، ولم يدل دليل على أجزاء دفع القيمة هنا نقداً أو جنساً لكنهم ألحقوا الخمس بالزكاة في هذه المسئلة ، وفي كثير من المسائل ، وكأنهم جعلوا اللاحق أصلاً في هذا الباب ، وأنتى لم أجد دليلاً على هذا الأصل إلا ما قد يستأنس به من أخبار تعويض الخمس عن الزكاة ، وفيها ما لا يخفى في ضعف السند والدلالة .

على أن الحكم إنما يثبت في باب الزكاة في زكاة النقدين والغلات دون الأنعام

فألحق بعضهم الأتعام بالنقدين والفلات ، واستشكل فيه بعض آخر و الاشكال في محله .

التاسعة :

الظاهر أنه لإشكال في أن تعيين الخمس والزكاة في شيء مما تعلقا به بيد المالك إذ لم يدل دليل على كونه بيد المستحق أو بيد المالك والمستحق كليهما ، ولو كان لبان ، و حينئذٍ فجواز عزل الخمس و الزكاة في شيء مما تعلقا به يكون على طبق القاعدة ، والأخبار الواردة في جواز عزل الزكاة فيما تعلقت به إنما وردت على طبق القاعدة ، و حينئذٍ فالاشكال في جواز عزل الخمس كما عن بعض الأعاظم في منهاجه ليس في محله نعم جواز عزله في غير الخمس يحتاج إلى دليل زائد وهو في باب زكاة النقدين و الفلات الأخبار الدالة على جواز دفع القيمة ، و في زكاة الأتعام و الخمس لا دليل على جواز العزل في غير الجنس كما لا يخفى .

إن قلت : كما لا دليل على كون تعيين الخمس في شيء من العين بيد المستحق كذلك لا دليل على كونه بيد المالك فلعله لا يتعين في شيء إلا بأدائه خارجا .

قلت : مقتضى اطلاق أدلة وجوب الخمس عدم وجوب شيء على المكلف سوى ما صدق عليه أنه خمس العين . فإن أدى المالك أي فرد مما صدق عليه خمس العين فقد أدى ما عليه و برأت ذمته ، ولما كان التكليف بأداء الخمس متوجهاً إلى المالك فلا بد له أن يعين أو لا شيئاً منها لأداء ما عليه تحقيقاً لموضوع الخمس الواجب و إخراجاً للمؤدى عن كونه من المال المشترك أو ما يحكمه . ثم اعطائه للمستحق ، و إلا لكان الشيء المعطى للمستحق مشتركاً بينه وبين المالك ، ولا يكون من الخمس الواجب كما لا يخفى .

ثم إنه يتفرع على القول بجواز العزل أن المعزول حيث يصير بعد العزل ملكاً للمستحق . فلا جرم يكون أمانة في يد المالك لا يضمنه إلا بالتعدى والتفريط حتى يوصله إلى أهله كما هو شأن كل أمانة ويجوز نقله إلى خارج البلد إذا كان مأموناً من الضياع والتلف ، ولم ينافي الفورية على القول بوجودها إذ لم يدل دليل على كون

مستحقه مساكين البلد أو يتاماه كما هو واضح .

العاشرة :

لا اشكال في أنه يجب دفع نصف الخمس الذى للامام إليه في حال الحضور أو إلى وكيله، والأقوى وجوب دفع النصف الذى للطوائف الثلاثة إليه ليصرفه هو عليهم على ما يرى لأنّ السهام الثلاثة المذكورة وإن جعلت لهؤلاء الطوائف الثلاثة لكن الله - عز وجل - كما أسلفنا لم يوزع عليهم ، ولم يوكل أمره إلى المالك كما أوكل ذلك إليه في باب الزكاة بمقتضى بعض الأخبار الموثقة ، وإنما جعل أمر التوزيع هنا إلى ولي الأمر الشرعى كما يدل عليه ما رواه الكلىنى بسند صحيح عن أبى الحسن الرضا عليه السلام وفيه : فقيل له : أفرأيت إن كان صنف من الأصناف أكثر وصنف أقل ما يصنع به ؟ قال : ذلك إلى الامام أ رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله كيف يصنع إنما يعطى على ما يرى كذلك الامام ؟ ^(١)

وقد بينا سابقاً أنّ هذه الصحيحة يستفاد منها أنّ أمر التوزيع و الصرف أوكل إلى النبى صلى الله عليه وآله والامام بل الظاهر من أخبار التحليل أنّ له أن لا يوزع عليهم و يحلّل الخمس لشيعتهم إذا اقتضت الضرورة ذلك .

فإذا كان الأمر على ما وصفنا فيجب أن يحمل إليه الخمس بتمامه حتى يصرفه هو عليهم على ما يرى ، وقد كانت الشيعة في زمن الحضور يحملون الخمس بتمامه إليهم أو إلى وكلائهم ، وهم يعملون فيه على ما يرون كما لا يخفى .

ثم إن مقتضى ما بيننا من عدم توزيع الله الخمس على الطوائف المذكورة في الآية المباركة وعدم ايكاله إلى المالك أنّه لا بد أن يقوم على ذلك واحد فيوزع عليهم الخمس بالسوية أو بالتفضيل أو يصرفه على واحد منهم حسب ما يرى من المصالح ولاشك أنّ في عصر النبى صلى الله عليه وآله كان هو القائم بأمر التوزيع و الصرف على ما يراه وأنّ الولاية على ذلك كان بعده للامام القائم مقامه ، و بعد غيبته للإمام عليه السلام إن

قلنا بولاية الفقيه على الاطلاق ونيابته العامة عن الامام عليه السلام كما يظهر من فتاوى الأصحاب في مختلف أبواب الفقه كان له الولاية على ذلك ، وإن لم نقل بولايته إلا في باب القضاء والافتاء . فلا بد أن يقوم به واحد من باب الحسبة لأنه من الأمور الحسينية التي لا مغيص عن وقوعه في الخارج ، ولم يعين للقيام به في غيبة الإمام شخص أو صنف خاص ، وليس من الوظائف التي يقوم به آحاد الناس بل من الأمور التي لا بد أن يقوم بها الحاكم مثل التصرف في أموال اليتامى والأوقاف التي ليس لها متولٍ منصوص فإن في مثل هذه الأمور لا شك أن الفقيه الجامع للشرائط هو الذي ينبغي أن يقوم به ، وأنه هو القدر المتيقن ممن يصح منه القيام به وتوزيع الخمس على أهله أو صرفه على بعض الطوائف من هذا القبيل . فلا بد أن يقوم به الفقيه الجامع للشرائط من باب الحسبة ، وهو القدر المتيقن ممن يصح منه التوزيع أو الصرف .

وإن شئت قلت : إن للفقيه الولاية على صرف الخمس على أهله ، ولكن ولايته على ذلك لم تستفد من الكتاب والسنة بل من دليل الحسبة والضرورة يعني أن الضرورة الدينية هي التي كشفت كشفاً قطعياً عن ولايته على ذلك كما كشفت عن ولايته على مال اليتيم والأوقاف وأموال القصر والغيب وغيرها ، ومما ذكرنا يمكن أن يستكشف أن له ولاية التحليل إذا اقتضت الضرورة ذلك فيما لم يشملته أخبار التحليل .

الحادية عشر :

لا اشكال في أن للإمام عليه السلام تحليل نصيبه من الخمس والفقهاء لشيئته وغير شيئته في حال الضرورة وغير الضرورة ولا شك أن الأئمة عليهم السلام فعلوا ذلك بالنسبة إلى شيئتهم في الجملة وأول من فعل ذلك مولانا أمير المؤمنين عليه السلام ففي تفسير الامام الحسن بن علي العسكري عليه السلام عن آبائه عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال لرسول الله صلى الله عليه وآله : قد علمت يا رسول الله أنه سيكون بعدك ملك عضوض فيستولى على خمسي من السبى والغنائم ويبيعونه . فلا يحل لمشتربه لأن نصيبى فيه ، فقد وهبت نصيبى منه لكل من ملك شيئاً من ذلك من شيئتي لتعمل لهم منافعهم من مأكلا ومشرب ، ولتطيب موابيدهم ، ولا يكون

أولادهم أو لادحرام . قال رسول الله : ما تصدق أحدنا أفضل من صدقتك ، وقد تبعك رسول الله في فعلك أحل الشيعة كل ما كان فيه من غنيمة ، وبيع من نصيبه على واحد من شيعتي ، ولا أحلها أنا ولا أنت لغيرهم ^(١) ، و روى الصدوق في كتاب العلل عن محمد بن الحسن عن الصفار عن العباس بن معروف والثقة عن حماد بن عيسى عن حريز بن عبد الله عن أبي بصير و زرارة ، و محمد بن مسلم كلهم عن أبي جعفر عليه السلام قال : قال أمير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام : هلك الناس في بطونهم وفروجهم لأنهم لم يؤدوا إلينا حقنا أو لأن شيعتنا من ذلك وبنائهم في حل ^(٢) ، وفي رواية أخرى عنه في العلل أيضاً عن محمد بن الحسن عن الصفار عن العباس بن معروف عن حماد بن عيسى عن حريز عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال : إن أمير المؤمنين عليه السلام حل لهم من الخمس يعني الشيعة ليطيب مولدهم ، ولا ريب أن الأئمة من ولده تبعوه في ذلك كما تبعه رسول الله صلى الله عليه وآله ^(٣) .

وهل له عليه السلام تحليل تمام الخمس إذا اقتضت المصلحة ذلك ؟ الظاهر ذلك لأن الخمس وإن جعل للمصارف الستة المذكورة في الآية الشريفة لكنه كما عرفت لم يوزع عليهم بحيث يجب البسط عليهم من غير زيادة ولا نقيصة بل جعل لهم ذلك ، و جعل كيفية الصرف إلى نظر ولي الأمر يصرفه عليهم على ما يرى كما صرح بذلك في صحيحة البرزطي عن أبي الحسن الرضا عليه السلام من قوله : ذلك إلى الامام و حينئذ فللإمام بسطه على المصارف الستة على السوية أو على التفاضل واختصاصه بواحد من المصارف إذا رأى ذلك ، و هذا معنى ولايته على الخمس ، ولما كان الله - عز وجل - واحداً من المصارف الستة فله أن يصرّف تمام الخمس عليه ، و في سبيله إذا اقتضت المصلحة والضرورة ذلك ، ولا شك أن تحليل الخمس لمالكه في بعض الأحيان أو تحليل أمهات أو لاد الشيعة لمن أخذها من ولاة الجور من سبيل الله بل من أعظم القربات إلى

(١) الوسائل الباب -٤- من الانفال وما يختص بالامام ص ٣٨٥ .

(٢) الوسائل الباب -٤- من الانفال وما يختص بالامام ص ٣٧٩ .

(٣) الوسائل الباب -٤- من الانفال وما يختص بالامام ص ٣٨٣ .

الله - عز وجل - .

والظاهر من صحيحة زرارة المتقدمة المروية في العلل تحليل أمير المؤمنين عليه السلام تمام الخمس للشيعة فإن قول أبي جعفر عليه السلام : إن أمير المؤمنين حللهم من الخمس يعني الشيعة ليطيب مولدهم يكاد يكون صريحاً في ذلك ، ومثلها في الظهور في ذلك أخبار آخر من نوع الأخبار الضعاف .

الثانية عشر :

في حكم الخمس في عصر الغيبة ، وقد اختلف الأُفهام والأقوال في ذلك حتى أنهى صاحب الحقائق الأقوال إلى أربعة عشر قولاً ، وقال الشيخ المفيد في المقنعة على ما في الحقائق : قد اختلف أصحابنا في حديث الخمس عند الغيبة ، وذهب كل فريق منهم فيه إلى مقال . فمنهم من يسقط فرض إخراج الغيبة الإمام بما تقدم من الرخص فيه من الأخبار ، وبعضهم يذهب إلى كتمه ، ويتأول خبراً ورد في أن الأرض تظهر كنوزها عند ظهور الإمام بأنه عليه السلام إذا قام دلّه الله على الكنوز . فيأخذها من كل مكان^(١) ، وبعضهم يرى صلة الذرية وفقراء الشيعة على طريق الاستحباب ، وبعضهم يرى عزله لصاحب الأمر فإن خشى إدراك الموت قبل ظهوره أوصى به إلى من يثق به في عقله ، وديانته حتى يسلمه إلى الإمام عليه السلام ثم إن أدرك قيامه . وإلا أوصى به إلى من يقوم مقامه في الثقة والديانة ثم على هذا الشرط إلى أن يظهر إمام الزمان عليه السلام قال : وهذا القول عندي أوضح من جميع ما تقدمه لأن الخمس حق وجب لصاحبه لم يرسم فيه قبل غيبته حتى يجب الانتهاء إليه . فوجب حفظه عليه إلى وقت إبابه والتمكن من إيصاله إليه أو وجود من انتقل بالحق إليه ، ويجرى في ذلك مجرى الزكاة التي يعدم عند حلولها مستحقها فلا يجب عند عدم ذلك سقوطها ، ولا يحل التصرف فيها على حسب التصرف في الأملاك ، ويجب حفظها بالنفس أو الوصية بها إلى من يقوم بإيصالها إلى مستحقها من أهل الزكاة من الأصناف ، وإن ذهب ذهاب إلى ما ذكرناه في شطر الخمس

(١) التهذيب ج ٢ ص ١٤٧ الطبع الحديث

الذى هو خالص للإمام عليه السلام وجعل الشطر الآخر لا يتم آل محمد وأبناء سبيلهم و مساكينهم على ما جاء في القرآن لم يبعد إصابته الحق في ذلك بل كان على صواب، وإنما اختلف أصحابنا في هذا الباب لعدم ما يلجأ إليه من صريح الألفاظ، وإنما عدم ذلك لموضع تغليظ المحنة مع إقامة الدليل بمقتضى العقل في الأمر من لزوم الأصول في حظر التصرف في غير المملوك إلا بإذن المالك وحفظ الودائع لأهلها ورد الحقوق . انتهى .

وظاهره عدم اعتماده على أخبار الإباحة، ولعله لقصور دلالتها وإلّا فيها الأخبار الصحاح إذاً فلا بد من النظر في دلالة تلك الأخبار حتى نعلم هل تم لعصر القبية أو تختص بما لازمه الاختصاص بغير هذا العصر، وقبل الخوض في ذلك لا بأس بذكر ما قد يقال من أن مقتضى القاعدة سقوط النصف الذى هو للإمام عليه السلام إذ لا ريب أنه عليه السلام إنما يستحق ذلك بحق الرياسة والامامة، ولذا ينتقل هذا الحق بموته إلى الإمام الذى يقوم بعده بالامامة لا إلى ورثته فإذا غاب عن الناس، ولم يقم بالامامة انتفت رياسته خارجاً، وينتفى حقّه بانتفاء موضوعه .

قلت : هذا الاشكال يرد على من يقول بتوزيع الحصص وأننى أرى أنه لا مدفع له عن هذا، وأما على ما أسلفنا من أن الحصص لم يوزع على الأصناف، وجعل التوزيع إلى ولى الأمر فلا مجال لذلك، وقد تقدم أن لازم ما ذكرنا عدم سقوط الخمس إلا بانعدام جميع الأصناف، ولذا قلنا إن سهم النبى لم يسقط بموته، وعلى هذا فحكم الخمس باق إلى الأبد، ويجب على المالك إخراجه فيوزع الحاكم الشرعى على الأصناف من جهة النيابة أو من باب الحسبة كما تقدم .

هذا مجمل الكلام في هذا المقام، وأما الكلام في تحليل الخمس في عصر القبية فنقول: إن من المأسوف عليه أنه لم يصل إلينا من مولانا صاحب الزمان - عجل الله تعالى فرجه - في ذلك شيء إلا ما رواه الصدوق في إكمال الدين عن محمد بن عصام عن محمد بن يعقوب الكليني عن إسحاق بن يعقوب فيما ورد من التوقيعات بخط صاحب الزمان عليه السلام أما ما سئلت عنه من أمر المنكرين لى. إلى أن قال: وأما المتلبسون بأموالنا فمن استحل

منها شيئاً فأكله فإنما يأكل النيران ، وأما الخمس فقد أبيع لشيئتنا ، وجملوآمنه في حل إلى أن يظهر أمرنا للتطيب ولادتهم ولا تخبت^(١) ، وهذا التوقيع كما ترى ظاهر الدلالة في إباحة الخمس للشيعة في عصر الغيبة ، ولكن محمد بن عصام ، وإسحاق بن يعقوب ليس لهما في الرجال ذكر إلا أن الأول وقع في طريق الصدوق ، والثاني في طريق الكليني ، وأنت تعلم أن مجرد ذلك لا يكفي في الوثوق بالتوقيع .

وإني لأعجب من الكليني - قدس سره - الذي كان يعيش في غيبة الصغرى أيام سفارة الحسين بن روح ، وعلى بن محمد السمرى ، و في بلدة السفارة كيف لم يسأل مولانا صاحب الزمان عليه السلام عن هذه المسئلة المهمة ، وغيرها من المسائل المهمات ، ومشكلات عصر الغيبة بوسيلة السفارة المقدسة ، وكان ينبغي له أن يراجع الناحية المقدسة بتلك الوسيلة التي كان بيده فيسأل الإمام عليه السلام عن كثير من المسائل ، والأحكام و يخرج عليه التوقيعات الكثيرة إذ كان باب العلم مفتوحاً بكل ما يصراعيه مع أنا نرى أنه لم يرو عن الناحية المقدسة شيئاً قليلاً أو كثيراً ، ولم يخرج عليه من تلك الناحية بتلك الوسيلة توقيع ، وهكذا كان حال أعلام المحدثين في تلك الدورة المباركة . فهل في ذلك من سر ؟

وأما أخبار التحليل التي وصلت إلينا من اللائمة الماضي عليه السلام فالصاحح منها لا يظهر منها عموم التحليل لعصر الغيبة والضعاف منها كخبري سالم بن مكرم ، و أبي سيار لا يشملها أدلة حجية الخبر .

فإن قلت : نعم ليس في الأخبار الصحيحة ما يصرح بعموم التحليل لعصر الغيبة ولكن مقتضى تعليل التحليل فيها بطيب الولادة شمولها لهذا العصر ، لأن العلة المنصوصة كما قرر في الأصول بمنزلة الكبرى الكلية للحكم ، وحينئذ فيكون التحليل دائراً مدار طيب الولادة و تابعاً له في العموم و الخصوص .

قلت : نعم لاشك في أن الحكم تابع في العموم والخصوص للعلة المنصوصة ، ولكن

الضابط في العلة المنصوصة التي يتبعها الحكم المعلول هو كونها من قبيل العلة الفاعلية للحكم . فإن الظاهر حينئذٍ كون العلة هي الموضوع الأصلي للحكم . والواسطة لاثبات الحكم في الصغرى . فإذا ورد مثلاً لا تكتحل المرأة المحرمة بالسواد أن السواد من الزينة . فإن الظاهر أن متعلق النهي أولاً وبالذات هو التزيّن ، وأن تعلق النهي بالاكتحال بالسواد من جهة أنه من مصاديق التزيّن ، ومن هذه الجهة يحكم بعموم الحكم لمطلق التزيّن ، وإن كان بغير الاكتحال بالسواد .

وأما ما كانت العلة المنصوصة من قبيل العلة الغائية للحكم المترتبة عليه . فهي ليست من العلة المنصوصة الاصطلاحية الموجبة لعموم الحكم لأن المفروض أنها متأخرة عن الحكم . فلا يمكن أن تؤخذ موضوعاً للحكم حتى يعم الحكم بعمومها بل هي من قبيل الحكمة في التشريع ، وفي المقام لا شك أن طيب الولادة من قبيل العلة الغائية لأن المفروض أنه غاية للتحليل . فلا يمكن أن يؤخذ موضوعاً له حتى يعم التحليل بعمومه وتكون هذه الضابطة ببالك ينفعك في غير مقام .

ويمكن أن يقال : إن طيب الولادة ، وإن كان من العلل الغائية التي لا يعقل أخذها في موضوع الحكم ، ولكن المستفاد من نصوص التحليل أن العلة الفاعلية له هي أن وجود حقهم في أموال الناس لما كان سبباً لخبث مواليدهم فأحلوا ذلك لشيعتهم لئلا تخبث مواليدهم ، وتطيب ، ولا يخفى أن هذا أمر يتقدم على التحليل . فيجوز جعله علة فاعلية ، وموضوعاً للإباحة والتحليل ، وحينئذٍ فيعم التحليل بعمومه كما هو واضح .

فإن قلت : إن تعلق حقهم بأموال الناس إنما يكون سبباً لخبث الولادة إذا كان متعلقه الجوار المسببات أو الإماء المشتريات بنفس ما تعلق به الحق ، وهي لاموضوع لها في هذا العصر ، فيكون القضية من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع ، وجعل متعلق الخمس صداقاً في النكاح لا يوجب بطلان النكاح حتى يوجب خبث الولادة كما لا يخفى .

قلت : يمكن أن يجعل ما فيه الخمس أجرة في النكاح المنقطع ، وحينئذٍ يكون

النكاح باطلاً ، و يوجب ذلك خبث الولادة . فيكون ما فيه الخمس بذلك موضوعاً للتحليل على أن الذي يظهر من بعض الأخبار أن طيب الولادة الذي جعل غاية للتحليل أريد به المعنى الأخص ، و أن المراد بخبث الولادة أعم من الولادة الناشئة من الزنا ، و الناشئة من أكل الحرام أو شربه ، ولعل المفهوم من طيب الولادة أيضاً ذلك لأن المواليد الناشئة من أكل الحرام وشربه أيضاً ليست بطيبة حقيقةً ، وحينئذٍ يعم أدلة التحليل للمناكح و المآكل و المشارب . فتعم لعصر الغيبة لتحقق موضوعها فيه كما لا يخفى .

فإن قلت : إن مقتضى ما بيئت حصر التحليل على المناكح و المآكل و المشارب دون سائر الأموال و التجارات .

قلت : حاشا فإن الذي بيئت ويستظهر من أدلة التحليل هو أن موضوع التحليل هو كل ما تعلق به الخمس لكونه في معرض أن يقع في المناكح ، و المآكل و المشارب و لازم ذلك عموم التحليل لمطلق ما تعلق به الخمس من الأموال لأن كل ذلك حتى المساكن و الملابس في معرض ذلك فإنها قد تباع و يجعل ثمنها في المناكح و المآكل و المشارب . فيفسد بذلك المواليد .

فإن قلت : فهل يستلزم ذلك القول بتحليل مطلق ما يجب على الشيعة من الخمس في عصر الغيبة كما حكى القول به عن سلالر و صاحب الذخيرة ، و الشيخ عبد الله بن صالح البحراني ؟ .

قلت : حاشا و كلاً فإن أخبار الباب لا يظهر منها عموم التحليل للخمس الذي وجب على نفس المكلف بل الظاهر منها أن موضوع التحليل هو الخمس أو الحق الذي استولى عليه و لات الجور . فجعلوه في الكراع و السلاح ، و ممنعوه من أهل البيت الذين جعل الله لهم هذا الحق ثم انتقل إلى الشيعة بإحدى النواقل الشرعية فوقعوا في الأشكال في مناكحهم و مآكلهم و مشاربهم كما بيئنا فيما تقدم لا ما تعلق على مفائهم ، و أرباح مكاسبهم ابتداءً فإن هذا يجب عليهم إخراجهم إلى مستحقه .

وليت شرعى ماذا الذي دعا هؤلاء الأعلام إلى القول بسقوط الخمس في عصر

الغيبية . فإن كان مستندهم في ذلك أخبار التحليل فإنّ هذه لم يفرق فيها بين عصر الحضور والغيبية ، والقدر المتيقن منها هو عصر الحضور حتى قديداً على عدم عمومها العصر الغيبية ، وإن كان مستندهم فيه شيء آخر . فكان عليهم أن يبيّنوا ذلك حتى نرى فيه رأينا ، وكيف كان . فإنّ القول باختصاص سقوط الخمس بعصر الغيبة مستنداً إلى أخبار التحليل ممّا لا وجه له كما أنّ القول بسقوط مطلق الخمس في عصرى الحضور والغيبية ممّا لا يمكن الالتزام به ، ولا يستفاد ذلك من أخبار التحليل بل الظاهر منها كما قلنا اختصاص التحليل بما استولى عليه ولات الجور ، وانتقل إلى الشيعة باحدى النواقل ، وتحليل ذلك أيضاً لا يختص بعصر الحضور بل يعم عصر الغيبة أيضاً .

فإن قلت: كيف يختص التحليل بما ذكرت ، وصحيحة حارث بن المغيرة النصرى كالصريح في عمومها لمطلق أرباح المكاسب ، والصحيحة رواها الشيخ عن أحمد بن محمد عن أحمد بن محمد بن أبي نصر عن أبي عمارة عن الحارث بن المغيرة النصرى عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: إنّ لنا أموالاً من غلاتٍ وتجاراتٍ ونحو ذلك ، وقد علمت أنّ لك فيها حقّاً قال عليه السلام: فلم أحلّنا إذاً لشيئتنا إلاّ لتطيب ولادتهم ، وكلّ من والى آباءى فهو فى حلّ ممّا فى أيديهم من حقّنا . فليبلغ الشاهد الغائب ^(١) .

وهى كما ترى فيها التصريح بتحليل الإمام حقّه من الغلات ، والتجارات ، ونحو ذلك لحارث النصرى ولمن والى آباءه ، والظاهر كون المراد بحقّه هو الخمس المتعلق بالفوائد المكتسبة من الغلات والتجارات ونحوها كما استفاد ذلك منها الشيخ الجليل حسن بن زين الدين الشهيد فى كتاب منتهى الجمان قال فيها بعد إيراد الصحيحة : قلت : لا يخفى قوة دلالة هذا الحديث على تحليل حقّ الإمام عليه السلام فى خصوص النوع المعروف فى كلام الأصحاب بالأرباح . انتهى المقصود من كلامه ، وحينئذٍ فالقول باختصاص التحليل بما ذكرت خلاف الظاهر من هذه الصحيحة كما لا يخفى .

قلت : نعم هذه الصحيحة فيها التصريح باحلال الإمام عليه السلام حقّه الموجود فى غلات الحرث ، وتجارته ، ونحوها وبأنّ كلّ من والى آباءه عليه السلام فهم فى حلّ من

ذلك ، ولكن لم يظهر منها أن المراد بحقه في الغلات والتجارات هل هو الخمس المتعلق بأرباح المكاسب كما فهمه صاحب المنتقى أو أن الحارث بن المغيرة النصرى ببيع الزطى كان يعلم اجمالاً أن له عَلَيْهِ السَّلَامُ في أمواله من الغلات والتجارات حقاً كان على غيره أن يخرجه إلى الإمام ، ولم يخرجه إليه . فبقى ذلك فيما اشتراه الحارث من الغلات ، والزطى ، ودخل في جملة أمواله .

وأنتى أرى أن الظاهر من قول الحارث « وقد علمت أن لك فيها حقاً ، هو الثانى فإنه لو أورد الأوّل لقال : وقد علمت أن فيها حقك أو أن لك خمسها ، وما أشبه ذلك بل لم يحتاج إلى سؤال الإمام عن ذلك لأنّ من المعلوم أن كل من تعلق بماله الخمس يجب عليه أن يخرجه إلى مستحقه .

وحينئذٍ فإنّ مشكلة الحارث التى دعت إلى سؤال الإمام هى أن ولات الجور لما استولوا على حقوق أهل البيت من الخمس والفقير وكانوا يبيعونه طشترها ، و يهبونها لمهبها . فلاجرم أن هذه الحقوق كانت تدخل في أموال الناس وتقع في مناكلهم و ما كلهم و مشاربهم . فيفسد بذلك مواليدهم ، و كان المؤمنون إذا ذكروا ذلك يكاد يفسد عقولهم . فكانوا يسألون الأئمة عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وهم بفضلهم على أوليائهم يجعلونهم في حلّ من ذلك لتطيب ولادتهم وأن الحارث بن المغيرة ببيع الزطى علم اجمالاً أن فيما اشتراه من الزطى والغلات حقاً للإمام لأنّ الزطى ربما كان من الفنائم التى للإمام فيها حق والغلات ربما كان من أراضى الفقير والأفقال . فسئل الإمام عَلَيْهِ السَّلَامُ عن ذلك فأجابته الإمام بقوله : فلم أحللتنا إذاً لشيعتنا إلا لتطيب ولادتهم ثم قال عَلَيْهِ السَّلَامُ : وكل من والى آبائى فهو فى حلّ ممّا فى أيديهم فليبلغ الشاهد الغائب .

وإن أبيت عن ذلك فاللازم الاجمال فى الحديث لأنّ كلمة حقاً الواقعة فى السؤال نكرة واقعة فى سياق الاثبات ، وهى لاتفيد العموم ، ولا يظهر من السؤال أن المراد بالحق المعلوم هو الخمس المتعلق بالأرباح ، ولعل المراد به الحق المنصوب الذى دخل فى أمواله من حيث لا يعلم ، وحينئذٍ فيبقى الكلام مجعلاً ، ولا يصح الاستدلال بالحديث على شيء .

و مما ذكرنا ظهر ضعف ما ذهب إليه الشيخ حسن صاحب المنتقى فإنه بعد نقله الصحيحة في الكتاب المذكور قال : قلت : لا يخفى قوة دلالة هذا الحديث على تحليل حق الإمام عليه السلام في خصوص النوع المعروف في كلام الأصحاب بالأرباح فأذا أضفته إلى الأخبار السالفة بمعونة ما حققناه على اختصاصه عليه السلام بخمسها عرفت وجه مصير بعض قدمائنا إلى عدم وجوب إخراجها بخصوصه في حال الغيبة، وتحققت أن استضعاف المتأخرين له ناش من قلة الفحص عن الأخبار، ومعانيها والقناعة بميسور النظر فيها . انتهى .

وقد عرفت أن الصحيحة لادلالة لها على تحليل حق الإمام المتعلق بالأرباح فضلاً عن قوتها ، وأنتى أرى أن استظهاره ذلك منها ناش من عدم الدقة في معنى الخبر والقناعة بميسور النظر على أنه لو سلم دلالتها على ما ذكره وسلم اختصاص الإمام عليه السلام بخمس الأرباح فكيف يوجد بذلك مصير بعض قدمائنا إلى عدم وجوب إخراجها بخصوصه في حال الغيبة مع أن القدر المتيقن من دلالة الصحيحة على التحليل هو التحليل حال الحضور ، ولودكت بقرينة قوله: فليبلغ الشاهد الغائب على عموم التحليل حال الغيبة فإن اللزوم المصير إلى تحليل ذلك في حالتي الحضور والغيبة لا خصوص حال الغيبة كما صار إليه بعض قدمائنا على ما نقله - قدس سره - .

وبالجملة فهذه الصحيحة أظهر ما في الباب في الدلالة على تحليل الخمس المتعلق بالأرباح ولكنك عرفت ما فيها ، وأما ساير أخبار الباب. فالصحيح منها ليس لها إطلاق لمورد الكلام ، والضعاف منها لا تشملها أدلة حجبية الخبر وما أنا سرّد الأخبار الصالح فيما وجدتها ، وهي أربعة :

منها صحيحة النسري ^(١) التي عرفت ظهورها في تحليل ما أصاب الشيعة من الخمس أو الفداء التي غلب عليها ولات الجور أو إجمالها .

ومنها صحيحة الفضلاء عن أبي جعفر عليه السلام قال : قال أمير المؤمنين عليه السلام : هلك الناس في بطونهم ، و فروجهم لأنهم لم يؤدوا إلينا حقنا إلا وأن شيعتنا من

ذلك و آبائهم في حل^(١) ، رواها الصدوق في العلل ، وفيه وأبنائهم عوض وآبائهم ، ولعله الصحيح .

والظاهر أن المراد بالناس الذين لم يؤدوا إليهم حقهم العامة ، وأن المراد بقوله عليه السلام «وإن شيعتنا من ذلك وأبنائهم في حل» أن شيعتهم في حل من ذلك الحق لم يؤده العامة إليهم إذا وقع في أيديهم ، وليس المراد أن كل من تعلق على ماله حق الأئمة عليهم السلام ، ولم يؤد إليهم حقهم فهو في حل من ذلك إذا كان من الشيعة لأن مرجع هذا إلى وجوب الخمس على الشيعة بشرط أدائه وإذا لم يؤده فهو في حل منه ، وهذا كما ترى غير معقول . فحينئذ لا شك أن معنى الحديث ، والمراد به ما ذكرناه .

ومنها صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال : إن أمير المؤمنين عليه السلام أحلهم من الخمس معنى الشيعة ليطيب مولدهم^(٢) ، والظاهر أن المراد بالخمس الذي استولى على ولات الجور ، وأن الألف واللام من الخمس للمعهد للجنس فإن آيت عن هذا فإن احتمال ذلك كاف في الاجمال .

ومنها صحيحة على بن مهزيار قال : قرأت في كتاب لأبي جعفر عليه السلام من رجل يسأله أن يجعله في حل من مأكله ومشربه من الخمس ، فكتب بخطه من أعوزه شيء من حقه . فهو في حل^(٣) والتحليل في هذه الصحيحة كما ترى خص بصورة الإعواز ، وهي غير ما نحن بصدده ، وقد ظهر لك مما ذكرناه أنه ليس في صحاح أخبار التحليل ما يدل على تحليل مطلق حقهم من الخمس لافي حال الحضور ، ولا في حال الغيبة و يتبين من ذلك أنه لا تعارض بين أخبار تشديد الخمس ، وأخبار التحليل لأن الطائفة الأولى مفادها وجوب الخمس على الانسان فيما يغنمه هو ، ومفاد الثانية تحليل الخمس

(١) الوسائل الباب -٤- من الانفال وما يختص بالامام ص ٣٧٩ .

(٢) الوسائل الباب -٤- من الانفال وما يختص بالامام ص ٣٨٣ .

(٣) الوسائل الباب -٤- من الانفال وما يختص بالامام ص ٣٧٩ .

الذى تعلق على غير ماله ، وكان على غيره أن يؤدّيه إلى مستحقه . فلم يؤدّه . ثم انتقل إلى الانسان بواحد من النواقل .

فإن قلت : فهل يختص التحليل على ما ذكرت بما انتقل إلى الشيعة مما جرى عليه أيدي ولات الجور الذين غصبوا حقوق الأئمة عليهم السلام ومنعوا عنها أم يعمّ هذا ، وما انتقل إليهم من المخالفين من أموالهم التى تعلق بها الخمس ، ولم يؤدّوه إلى أهله . قلت : مقتضى صحيحة الفضلاء عمومها لهذا وذاك لأنّ قوله عليهم السلام : هلك الناس لاشك أنّه يعمّ الولات وغير الولات . فقوله : ألا وإنّ شيعتنا من ذلك ، وأبنائهم في حلّ بعمهما أيضاً لأنك قد عرفت أنّ المشار إليه بقوله: من ذلك هو الحق الذى لم يؤدّوه إليهم .

فإن قلت: فهل التحليل يعمّ ما إذا انتقل إلى الشيعة مال فيه الخمس ممن لا يعتقد وجوبه كالكافر ونحوه؟.

قلت : الظاهر من صحيحة الفضلاء والقدر المتيقن من مفهوم صحيحة العارث أنّ موضوع التحليل هو الخمس الذى انتقل إلى الشيعة ممن لا يؤدّى الخمس إليهم عليهم السلام ويجعلونه في غير أهله وهم العامة ، وقد عرفت أنّ المراد بالناس الذين لا يؤدّون إليهم حقّهم في صحيحة الفضلاء هم المخالفون الذين يعتقدون وجوب الخمس ، ولكن لا يؤدّونه إلى أهله ، وأمّا الكافر الذى لا يعتقد وجوب الخمس . فهو خارج عن منصرف الناس في هذه الصحيحة ، و منصرف ساير أخبار التحليل قطعاً .

ولكن مقتضى عموم تعليل التحليل بطيب الولادة إباحة كلّ ما انتقل من حقّهم إلى الشيعة سواء كان الانتقال ممّن لا يعتقد وجوب الخمس كالكافر أو يعتقد ذلك ، ولكن لا يعتقد وجوب دفعه إلى أهل البيت ، ويضعه في غير موضعه . فإن كان من الولات والرعات . فيجعله في الكراع والسلاح ، وإن كان من الرعايا ، وآحاد الناس فإنّما يحمله إلى الإمام ليصرفه إلى ما يراه أهمّ من وجوه القرب كاتباع مالك أو صرفه هو بنفسه إلى الأصناف الثلاثة اليتامى والمساكين وابن السبيل من المسلمين كالأحناف وغيرهم أو يعتقد هذا وذاك ، ولكن لا يؤدّيه عصباناً كفساق الشيعة ، ومورد أخبار

التحليل ، وإن كان ما ينتقل إلى الشيعة من العامة أو من ولائهم الذين لا ينكرون وجوب الخمس ولكن العبارة بعموم التعليل ، وخصوصية المورد لا يخصص الوارد كما لا يخفى .

ولقد أجاد الكلام في هذا المقام صاحب الجواهر - قدس سره - حيث إنته بعد ذكر عبارات الأصحاب في هذا المقام وبيان اجمالها قال : وليتهم تركونا والأخبار فإن المحصل من المعتبر منها أوضح من عباراتهم إذ هو ابحاثهم حقوقهم التصرفية والمالية كالأفعال مطلقا سواء كان ابتداء حصولها في أيدينا أو انتقلت إلينا من يدغيرنا ممن خلفنا في الدين حتى ما يحصل للشيعة من الغنائم مع سلاطين الجور مناكح وغيرها .

إلى أن قال: وكذا حقوقهم من الأخماس التي لهم وقبيلهم مما حصل ، وثبت استحقاقهم إيائه في يدغيرنا ممن خلفنا من ساير الفرق تشبثوا بصورة الاسلام أو لا فأباحوا لناساير التصرفات بما في أيديهم من مأكلا ومشرب ، ومنكح ، ومتجر ، ومسكن ، واستيهاب ، وهدايا ، وعطايا ، وميراث ، وغير ذلك وإن علمنا ثبوت حقوقهم فيها للحكمة التي أشاروا إليها في المتواتر من أخبارهم من تزكية شيعتهم وطيب ولادتهم حيث علموا عليه السلام أنه لا بد لشيعتهم من الاختلاط معهم والبيع والشراء منهم ، وغير ذلك ، وأنه لا يمكنهم اعتزالهم عنهم بوجه من الوجوه .

إلى أن قال : لاحقوقهم من الأخماس التي تثبت في الأموال التي بيد الشيعة بسبب اكتساب أو وجدان كنز أو غوص أو غير ذلك . إلى أن قال : من غير فرق في ذلك بين نصف الخمس الذي لقبيلهم والنصف الذي لهم .

ولقد أجاد فيما أفاد إلا أن مقتضى كلامه - قدس سره - عدم اباحة الأخماس التي تثبت في أموال الشيعة بسبب الاكتساب ، ولولغير المكتسب وإن كان المكتسب ممن لا يؤدئ الخمس عسيانا لكنك عرفت أن مقتضى عموم التعليل إباحة ما انتقل إلى الشيعة من فساق الشيعة الذين لا يؤدون الخمس عسيانا .

ثم إنني لا أتفرّد في هذا المقام بهذا الرأي . فقد ذهب إليه عدّة من أعلام الفقه كإبن إدريس في السرائر ، والعلامة في التذكرة ، والشهيد في البيان على ما يظهر من عباراتهم المحكّية في الجواهر في تفسير المتاجر المحلّلة للشيعة أن المراد بها أن يشتري متعلّق الخمس ممن لا يبخس فانظرها ، وحينئذٍ فالتحصّل أن الخمس لا يسقط عن الملّكف به ، ولا يحلّ له التصرف فيه بوجه من الوجوه .

وأما اشترائه من غيره فقد أبيع له إذا كان من الشيعة سواء كان البايع لا يعتقد وجوب الخمس أصلاً كالكافر أو يعتقد . ولكن لا يرى وجوب صرفه إلى أهل البيت أو يعتقد هذا وذاك ، ولكن لا يؤدّيه إلى أهله عصياناً كفساق الشيعة ، وأما إذا كان من غير الشيعة فلم يبيع له بوجه .

فإن قلت : فكيف ذلك وقد ورد في عدّة من الأخبار عدم جواز اشتراء شيء من الخمس كقول أبي جعفر عليه السلام فيما رواه الشيخ بأسناده عن محمد بن عليّ بن محبوب عن أحمد بن محمد عن الحسين بن القاسم عن أبان عن أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام قال : سمعته يقول : من اشترى شيئاً من الخمس لم يعذره الله اشترى ما لا يحلّ له ^(١) .

قلت : هذه الرواية كما ترى قيّد فيها عدم جواز اشترائه بعدم كون المشتري معذوراً عند الله ، ولا ريب أن من أحلّ له ذلك من الشيعة فهو ممن أعذره الله لأنّ المفروض أن أهل الخمس أذن له فيجوز له ذلك كما صرح بذلك فيما رواه العياشي في تفسيره عن إسحاق بن عمار قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : لا يعذر عبد اشترى من الخمس شيئاً أن يقول : يارب اشتريته بمالي حتّى يأذن له أهل الخمس ^(٢) ، وهذه الرواية كما ترى كالصريح في أنّ من يأذن له أهل الخمس يجوز له اشترائه ، والمفروض أنّ الشيعة ممن أذن له في ذلك ، وحينئذٍ فهذه الروايات المانعة من اشتراء الخمس كلّها ناطرة إلى عدم جواز اشترائه لغير الشيعة من الذين لم يؤذن لهم ذلك كما هو واضح .

(١) الوسائل الباب - ١ - من ما يجب فيه الخمس ص ٣٣٨ .

(٢) الوسائل الباب - ٣ - من الانفال وما يختص بالامام ص ٣٧٨ .

الثالثة عشر :

قد تقدم عدم سقوط الخمس في زمن الغيبة وعدم تحليله للشيعة في زمن الحضور والغيبة إلا ما ينتقل إليهم من الذين لا يعتقدون وجوبه كالكفار أو لا يعتقدون وجوب صرفه إلى أهل البيت كالعمامة أو لا يؤدونه عن عصيان كفساق الشيعة على ما بيناه ، وحينئذ فاعلم أن ما يجب منه الخمس ، ولم يحل للشيعة وجب حمل كله إلى الإمام بناء على عدم توزيع الشارع له حتى يوزعه هو على مصارفه من الطوائف على ما يراه ، ويجوز حمل كله أيضاً إليه بناء على التوزيع حتى يعطى كل ذي حق حقه كما يجوز أن يؤدي المالك بنفسه السهام المتعلقة بغير الإمام إلى الطوائف الثلاثة ، ويحمل السهام المتعلقة بالإمام إليه أو إلى وكيله ، وهذا في حال الحضور لا إشكال فيه . وأما في حال الغيبة فإن قلنا : إن الشارع وزع الخمس بنفسه على الطوائف وأمكننا الالتزام بلوازم ذلك فلا إشكال في أن المالك يجوز له أن يؤدي السهام المتعلقة بغير الإمام عليه السلام إلى الطوائف الثلاثة بنفسه ، ويبقى الإشكال في أنه كيف يصنع بالسهام المتعلقة بالإمام مع عدم التمكن من إيصالها إليه .

وإن قلنا : بأن الشارع لم يوزع الخمس على الطوائف وإنما بين في الآية الكريمة أن مصارف الخمس هؤلاء الطوائف لا يتعدى إلى غيرها ، وجعل أمر التوزيع إلى ولي الأمر كما حقق ذلك فيما تقدم ، فحينئذ إن قلنا بولاية الفقيه في عصر الغيبة . فلا إشكال في وجوب حمل الخمس إليه ليوزعه على أهله لأنه هو القائم مقام الإمام عليه السلام على هذا القول . فيقوم بذلك بحق الولاية والنيابة ، وإن لم نقل بذلك فلا بد أن يقوم هو أيضاً بذلك من باب الحسبة اللهم إلا أن يدل دليل على أن الشارع جعل أمر التوزيع على عهدة المالك ، وحينئذ يوزعه المالك على الأصناف كما لا يخفى ذلك كله .

وعلى كل حال فقد اختلف الأصحاب فيما يجب أو يجوز أن يصنع بسهم الإمام في عصر الغيبة على أقوال لبيتهم لم يقولوا ببعضها ، ولم ينحطوا بذلك عن شامخ مقامهم ، وليت المتأخرين عنهم لم ينقلوا عنهم هذه الأقوال في مؤلفاتهم ، ولعمري أتى أجل

فقه الشيعة عن نقل مثل القول بالدفن والوصية فيه .

وقبل تحقيق الحال في هذا المقام لابد أن نلاحظ أن سهم الإمام عليه السلام هل هو حق لمقام الامامة والزعامة أو هو حق لشخص الإمام قام بالأمر أو قعد فإن كان المختار الأول . فلا بد أن ينتقل الحق بعد الإمام الماضي إلى الإمام الذي يقوم مقامه ، وإن كان الثاني . فلا بد أن ينتقل حق الخمس إلى ورثة الإمام الراحل ، والظاهر كون حق الخمس من قبيل الأول فلا ينتقل الحق من الإمام الراحل إلى ورثته بل يبقى محفوظاً للإمام الخالف . فيكون حال هذا السهم كحال سهم الرسول الذي لم يسقط بموته ، ولم ينتقل إلى ورثته بل صار حقاً للإمام القائم بعده إلى يوم القيامة .

ويبقى الاشكال في أنه إذا غاب عن شيعته واعتزل عن أمر الإمامة والزعامة التي تحتاج إلى مؤونة وسيرة قد جعل النصف من الخمس له عليه السلام معونة لتلك المؤونة الوسيعة فهل يسقط حقه من الخمس لغيبته واعتزاله عن الزعامة أو يكون حقه محفوظاً كما كان ، وعلى هذا فماذا يجب أن يصنع به ؟

أقول : سقوط حق الإمام عليه السلام بغيبته واعتزاله عن أمر الإمامة بناء على كون سهم الإمام حقاً لمقامه ومعونة لمؤونة الامامة مبنياً على القول بتوزيع الشارع للخمس على الأصناف ، وأن لكل صنف سهماً فعلياً لا يزيد ولا ينقص ، وحينئذٍ فلا محيص عن القول لسقوط كل سهم بانتفاء صنفه ولازمه انتفاء سهم الرسول صلى الله عليه وآله بموته وانتفاء سهم الإمام عليه السلام بغيبته واعتزاله عن ولاية الأمر لكنك قد عرفت فيما تقدم ضعف هذا المبنى ، وأن الخمس لم يوزع على الأصناف من طرف الشارع توزيعاً فعلياً ، وإنما جعل هذه الأصناف مصارف للخمس لا يتعدأها إلى غيرها ، وجعل أمر التوزيع بيدولي الأمر فعلياً أن يوزعه على الأصناف الموجودين حسب ما يرى . فيمكن أن الضرورة الاجتماعية موجبة لصرف كفه على واحد من المصارف دون المصارف الأخرى ويمكن أن تكون الحكمة مقتضية للبسط عليهم بالتساوي أو بالتفاضل ، وعلى أي حال فهو الحاكم المعصوم لا يسئل عما يفعل ، وهم يسئلون .

وعلى هذا الأصل الأصيل فمادام يكون أحد الأصناف المذكورة في الآية الكريمة موجوداً لا يسقط شيء من الخمس بل يصرف كله على هذا الصنف الموجود، ولما كان أحد المصارف هو الله - عز وجل - فمادام كونه حياً وهو حي لا يموت لا يسقط من الخمس شيء كما لا يخفى .

ثم إنك قد عرفت في أوّل هذا الباب من الكتاب عدم دلالة الآية الكريمة على التوزيع، وضعف الأخبار الدالة على التسييم، وأنّ التوزيع له لوازم لا يلتزم به الأصحاب كما عرفت عدم تحليل الخمس للشيعة إلا ما قد عرفت، وعلى هذا فاحتمال سقوط الخمس باعتزال صاحب الحق عن مقامه أو سقوطه بتحليله حقّه لشيعة وأوليائه ساقط كما هو واضح .

فإن قلت: فملى هذا فماذا يجب على المكلف أن يصنع بسهم الامام، وهو غائب عن الأنظار لاتناله الأيدي والأبصار؟

قلت: كما أنّ سهم الرسول بعد دعوته وجب أن يصرف إلى الإمام القائم مقامه فكذلك سهم الرسول، وسهم الامام بعد غيبته يجب أن يصرف إلى الله - عز وجل - لأنك قد عرفت أنّ سهام الأصناف ليست سهاماً فعلياً كي يسقط بغيبته، وإنما هو سهم شأني معناه أنّ الامام عليه السلام أحد الأصناف التي يوزّع عليهم الخمس إن كان قائماً بالأمر. فإن قلت: فإن كان الشارع لم يوزّع الخمس على الأصناف، وفوض أمر التوزيع إلى ولي الأمر فإذا غاب الولي الموزّع غيبة لاتناله الأيدي والأبصار. فمن يقوم بأمر التوزيع على المصارف الموجودة؟

قلت: أما إن قلنا بولاية الفقيه في عصر الغيبة فلا شك أنّه هو الذي يوزّعه على مصارفه حسب ما يرى ولاية، وأما إن لم نقل بذلك فلا بدّ أن يقوم هو به أيضاً حسبة، وحينئذٍ فالأحوط إن لم يكن أقوى أن يحمل الخمس كله إلى الفقيه الجامع للشرائط ليوزّعه هو على مصارفه حسب ما يرى كما يجب حمله إلى الإمام حال حضوره. إن قلت: فهل يجوز للمالك أن يوزّع الخمس على الأصناف في غيبة الإمام

قلت : إذا لم يكن الخمس موزعاً على الأصناف كما هو المفروض . فلا بد أن يقوم بأمر التوزيع من يعرف وجوه الحكمة في توزيعه . فقد تكون الحكمة الملزمة في توزيعه على أفراد صنف واحد دون الأصناف الأخرى ، وقد تكون في توزيعه على الأصناف بالسوية أو بالتفاضل ، والمالك لا يعرف وجوه الحكمة في هذه ، وقد ثبت أن أمر التوزيع وضع على عهدة الإمام عليه السلام العارف بوجوه الحكمة في توزيعه فإذا غاب ، هو عن شيعته وأوليائه فإن قلنا بولاية الفقيه الجامع للشرائط . فلا جرم أنه يقوم بهذه المهمة ولاية ، وإن لم نقل بوليته . فلا بد أن يقوم هو بذلك أيضاً من باب الحسبة كما عرفت .

ويتفرع على ما اخترناه من عدم توزيع الخمس من طرف الشارع على الأصناف وإيكال أمر ذلك إلى الإمام عليه السلام في حال الحضور ، وإلى الفقيه الجامع للشرائط في حال الغيبة أن وجوب البسط على الأصناف أو الاستيعاب لأفراد كل صنف وعدمهما يتبع نظره الثاقب ، ولما يراه في ذلك من الحكمة والمصلحة فإذا رأى الحكمة والمصلحة في البسط أو الاستيعاب فعن ذلك ، وإن رأى لزوم اختصاصه ببعض الطوائف والأفراد وفعل ما رأى ، وكذلك الفقيه العادل في زمن الغيبة .

ثم إن مقتضى إطلاق الآية الكريمة وإن كان عدم اعتبار الفقر في الطوائف الثلاثة غير المساكين إلا أن القرينة المقامية تقيّد إطلاقها بالفقراء منهم فإن الخمس لا يرب أنه كالزكاة في كونه موضوعاً لرفع حاجة الفقراء ، فلا يعم الأغنياء كما لا يخفى ، وحينئذٍ فلا إشكال في اعتبار الفقر في اليتامى والحاجة في بلد التسليم في ابن السبيل ، وقد يستشهد لذلك بصحيفة حماد بن عيسى عن بعض أصحابه عن العبد الصالح عليه السلام حيث قال في آخرها : وليس في مال الخمس زكاة لأن فقراء الناس جعل أرزاقهم في أموال الناس على ثمانية أسهم . فلم يبق منهم أحد ، وجعل لفقراء قرابة الرسول صلى الله عليه وآله نصف الخمس فأغناهم به عن صدقات الناس وصدقات النبي صلى الله عليه وآله وولي الأمر فلم يبق فقير من فقراء الناس ولم يبق فقير من فقراء قرابة رسول الله صلى الله عليه وآله إلا وقد استغنى فلا فقير ، ولذلك لم يكن على مال النبي صلى الله عليه وآله والولي زكاة لأنه لم يبق فقير محتاج . . . الحديث (١)

والرواية كما ترى مرسلة ، وفي متنها ما لا يثق الانسان بصدورها كذلك عن العبد الصالح فتأمل فيها .

وهل مقتضى اطلاق الآية الكريمة عدم اعتبار الايمان بل الاسلام في الطوائف الثلاثة . فيجوز أن يعطى الخمس للهاشمى الكافر ، وللهاشمى المخالف أو يكون اطلاقها مقيداً بالمسلم المؤمن ؟

الحق تقيده بذلك ، وذلك لأن ما دلّ على أن الخمس للهاشمى أو لبني عبدالمطلب وما دلّ على أنه لقراة الرسول أو آلّه أو لذريته أو اولود فاطمة عليها السلام كلها تنصرف عن المخالف من هذه العناوين ، ولا اطلاق لها لغير المؤمن ، ولا لغير المسلم فإنّ القدر المتيقن منها في مقام التخاطب هو المسلم المؤمن ، و بذلك يختم مقدّمات اطلاقها ، وما أوقع موقعه كلام المحقق الثاني في هذا المقام حيث قال : إنّ من العجائب هاشمى مخالف يرى رأى بنى أمية فيشترط الايمان لامحالة ، ومراده بذلك أن الهاشمى المخالف حيث يكون من العجائب النوادر . فلامحالة تنصرف عنه أدلة اختصاص الخمس بالهاشمى ، وهو كما قال ، وحينئذ فالمنساق من الأدلة المقيّدة لاطلاق الآية بالهاشمى أو ببني عبدالمطلب أو هو المسلم المؤمن منها ، ولاجرم أن اطلاق الآية الكريمة أيضاً يصير مقيّدة بذلك كما لا يخفى على أنه قد يقال : إنّ الآية الكريمة لا اطلاق لها يشمل المخالف لأنّها ليست في مقام بيان الشرائط المعتمدة في الطوائف ، ولكن فيه ما لا يخفى . فإنّ المفروض أن المتكلم بها كان في مقام بيان مصرف الخمس . فبين مصارفة ، ولم يقيد هاشمى . فلا بدّ أن يكون مراده بها مطلقها ، وإلا لكان أخلّ بغيره ، ولكن الشأن أنّها مقيّدة بما بيناه .

وأما العدالة فإنّها لا تعتبر في الطوائف الثلاثة بلاشك ولا شبهة لاطلاق الكتاب والسنة من غير وجود مقيّده في ذلك ، وحينئذ فيجوز اعطائه للفاسق منهم نعم إذا كان إعطائه تعاواناً على الايّم والمدوان فإنّه لا يجوز ذلك تكليفاً لا وضماً كما هو واضح .

الباب الثالث في الأنفال

و هو جمع نفل بسكون الفاء وفتحها و هو في أصل اللغة بمعنى الزيادة ، و هنا يطلق على ما يستحقه الرسول ﷺ والامام القائم مقامه من بعده زيادة على الغير تشريفاً و تكريماً ، و هي جملة أشياء أنها فقهائنا إلى ثمانية :

أحدها : الأرض التي تملك من غير قتال لم يوجف عليها بخيل و رلاركاب سواء انجلى أهلها أو سلموها طوعاً فهي للنبي ﷺ وفي حياته وبعده للإمام القائم مقامه ، والأصل في ذلك قوله - عز وجل - «يسئلونك عن الأنفال قل الأنفال لله وللرسول» (١) فقد صرح الآيه الكريمة على كونها لله وللرسول ، و ذلك الأخبار المعتبرة على كونها بعد الرسول للإمام القائم مقامه، منها صحيحة حفص بن البختري عن أبي عبدالله عليه السلام قال : الأنفال ما لم يوجف بخيل و لاركاب أو قوم صالحوا أو قوم اعطوا بأيديهم ، و كل أرض خربة و بطون الأودية فهو لرسول الله ﷺ وهو للإمام من بعده يضعه حيث يشاء (٢) ، و منها ما رواه الشيخ في الموثق عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال : سمعته يقول : الفىء و الأنفال ما كان من أرض لم يكن فيها هراقة الدماء ، و قوم صالحوا و اعطوا بأيديهم ، و ما كان من أرض خربة أو بطون أودية فهو كله من الفىء ، فهذا لله وللرسول . فما كان لله فهو لرسوله يضعه حيث شاء ، وهو للإمام بعد الرسول (٣) .
ثانيها : الأرضون الموات التي ليس لها مالك معروف سواء ملكت ثم باد أهلها أو لم يجر عليها ملك كالمفاوز ، و يدل على أنها من الأنفال و أنها لله وللرسول ، و بعد الرسول للإمام القائم مقامه صحيحة حفص و موثقة محمد بن مسلم المتقدمان و مقتضى عمومهما شمول الحكم لكل أرض خربة و إن كان لها مالك معروف ملكها بالبيع و الشراء أو الإرث أو كان ملكاً للمسلمين فتحوها عنوة ، و كانت معمورة حال الفتح

(١) الأنفال ٢٣ .

(٢) الوسائل الباب ١- من الأنفال و ما يختص بالامام ص ٣٦٤ .

(٣) الوسائل الباب ١- من الأنفال و ما يختص بالامام ص ٣٦٨ .

ثم صارت مواتاً ، ولكن الظاهر أن فقهاؤنا لا يلتزمون بذلك كما يفهم ذلك من تقييدهم هذا القسم من الأنفال بما باد أهلها أو لم تجر عليها ملك ، وصرح المحقق صاحب المدارك بأن الضابط اختصاصه عليه السلام بالموات الذى لامالك له ، ولكن استشكل فى ذلك صاحب الحدائق واستدل على عموم الحكم لما كان له مالك معروف بما فى صحبة أبى خالد الكابلى . فمن أحيى أرضاً من المسلمين فليعمرها وليؤد خراجها إلى الامام من أهل بيتى ، وله ما أكل منها . فإن تركها وأخرها ، وأخذها رجل من المسلمين من بعده فعمرها ، وأحيها فهو أحق بها من الذى تركها فليؤدى خراجها إلى الامام من أهل بيتى ، وله ما أكل منها الخبر ^(١) .

و قال - قدس سره - بعد نقل هذا المقدار من الخبر : فإن ظاهره كما ترى أنه باعراض الأول عنها ، ورفع يده منها ، ولاسيما إذا أخرها فإنها تعود إلى ما كانت عليه من الرجوع إلى الامام و الدخول فى الأنفال . فيجوز التصرف فيها لكل من أحيها ، وأنا أقول : إن مورد الخبر كما ترى هو أراضى المسلمين التى عرض لها الموت فأجاز الامام عليه السلام الذى هو ولى المسلمين أن يعمرها محيياً ، ويؤدى خراجها إلى الامام من أهل بيته ، وليس موردها أراضى الأنفال التى هى للإمام عليه السلام وإلا لم يوجب على معمرها أن يؤدى خراجها لأن أراضى الأنفال لا يجب على محيها الخراج ، وأن الأراضى الخراجية إنما هى أراضى المسلمين دون ما هو للإمام عليه السلام . على أن فى الصحيحة تصريحاً بأن الأرض بعد الخراب باقية على ملك المسلمين لأنها تصير بذلك من الأنفال لقوله عليه السلام فيها . « فمن أحيى أرضاً من المسلمين .. » فهى على خلاف ما فى الحدائق أدل كما لا يخفى .

نالتها : رؤوس الجبال ، و بطون الأودية والآجام بكسر الهمزة أو فتحها مع المد جمع أجمة بفتح الحروف كقصة أو جمع جمعها ، وهى الشجر الملتف أو الأرض المملوءة بالشجر الملتف .

ويدلّ على كونها جميعاً من الأنفال قول العبد الصالح عليه السلام في مرسلته حماد بن عيسى: وله رؤوس الجبال وبطون الأودية والآجام ^(١) وقول الصادق عليه السلام في خبر داود بن فرقد المروى في تفسير العياشي في جواب السؤال عن الأنفال «بطون الأودية ورؤوس الجبال والآجام ...» ^(٢)، لكنّ الخبرين كما ترى ضعيفان لا يصلحان للاستناد عليهما في الأحكام .

ويدلّ على كون بطون الأودية منها من الأنفال صحيحة حفص وموثقة محمد بن مسلم المتقدمتان ، وهما صالحان للاستناد ، وحينئذٍ فإنّ تحقق الاجماع على عدم الفرق في الحكم بين بطون الأودية وأختيها فهو الدليل على كون رؤوس الجبال والآجام من الأنفال وإلا فلا دليل على ذلك اللهم إلا أن يستدلّ على ذلك بقول أبي عبد الله عليه السلام في الموثق عن إسحاق بن عمار ، « وكلّ أرض لربّها والمعادن منها» بناءً على صدق الأرض على رؤوس الجبال والآجام .

ثم لا يخفى عليك أنّ رؤوس الجبال لا يعدّ من موات الأرض ولا بد أن يكون لها حكم برأسها ، وحينئذٍ فإنّ دلّ على كونها من الأنفال دليل معتبر فهي تكون للإمام عليه السلام وإن لم يدلّ على أنّها منها دليل فهي من المباحات الأصلية كالماء والكلاء ، وأمّا بطون الأودية فقد عرفت أنّ صحيحة حفص وموثقة محمد بن مسلم المتقدمتين لاتدلان على كونها من الأنفال ، ومقتضى اطلاقهما ذلك ، وإن لم تكن في أرض الإمام عليه السلام وأمّا الآجام فلم يدلّ دليل معتبر على كونها منها والقدر المتيقن من الاجماع على إلحاقها ببطون الأودية ما كان في أرض الإمام دون ما كان في أرض المسلمين أو في الأراضي المملوكة للأشخاص . ثم إنّي لا أعلم أنّ أصحاب لما ذا

(١) هذه المرسله رواها الكليني في اصول الكافي ج ١ ص ٥٣٨ عن علي بن ابراهيم عن أبيه عن حماد بن عيسى ، ورواها الشيخ في التهذيب ج ٤ ص ١٢٨ عن علي بن الحسن بن فضال عن علي بن يعقوب عن أبي الحسن البغدادي عن الحسن بن اسماعيل بن صالح الصيمري عن الحسن بن راشد عن حماد بن عيسى

(٢) الوسائل الباب ١ - من الأنفال وما يختص بالامام ص ٣٧٢ .

عدّوا هذه الثلاثة قسماً واحداً من الأنفال ، و كان عليهم أن يعدّوا كلّ واحد منها قسماً برأسه كما فعل كذلك فى الأخبار .

ورابعها : قطايح الملوك و صفايهم من الغنيمة فإنما فتحت دار الحرب فما كان لملوكهم وسلاطينهم من قطايح الأراضى المفتوحة عنوة وما كان لهم من صفايا الغنيمة فهى من الأنفال التى هى لله و لرسوله فى حياته و للامام القائم مقامه ، و يدلّ كون القطايح منها قول الصادق عليه السلام فى مارواه الشيخ - قدس سرّه - فى الصحيح عن داود بن فرقد الثقة « قطايح الملوك كلّها للامام ، و ليس للناس فيها ، شىء » ^(١) و يدلّ على كون صفايهم منها قوله عليه السلام فى موثقة سماعة بن مهران المضمره « كلّ أرض خربة أو شىء يكون للملوك فهو خالص للامام عليه السلام و ليس للناس فيها سهم » ^(٢) ، ولكن هذه لهم إذا لم تكن مفسوبة من مسلم أو معاهد ، و يدلّ على هذا الاستدراك قول العبد الصالح عليه السلام فى مرسله حماد بن عيسى « وله صوافى الملوك ، وما كان فى أيديهم من غير وجه النصب لأنّ النصب كلّه مردود » ^(٣) و الرواية وإن كانت مرسله لاتشملها أدلة حجّية الخبر لكنّها موافقة لأصل احترام مال المسلم فلا بأس بالعمل بمقتضاها .

وخامسها : ما يصطفى الامام من الغنيمة إذ كما أنّ للإمام قطايح الملوك و صفايهم كذلك له أن يصطفى من الغنيمة ما شاء من فرس جواد أو ثوب فاخر أو جارية حسناء أو سيف ماض ، و يدلّ على ذلك قول الصادق عليه السلام فى صحيحة ربهى كان رسول الله صلى الله عليه وآله إذا أتاه المغنم أخذ صفوه و كان ذلك له - إلى - و كذلك الإمام أخذ كما أخذ رسول الله صلى الله عليه وآله ^(٤) .

إن قلت : ما يصنع الرسول و الامام القائم مقامه بقطايح الملوك و صفايهم و مصطفى الغنيمة أليس الله اختارهم لنفسه و دينه و شرط عليهم الزهد فى درجات هذه الدنيا

(١) و (٢) الوسائل الباب ١ - من الأنفال و ما يختص بالامام ص ٣٦٧ .

(٣) الوسائل الباب ١ - من الأنفال و ما يختص بالامام ص ٣٦٥ .

(٤) الوسائل الباب ١ - من قسمة الخمس ص ٣٥٦ .

الدينية، وزخرفها وزبرجها فشرطوا له ذلك ، وعلم منهم الوفاء به فقبلهم وقرّبهم وقدّم لهم الذكر العليّ؟ وحينئذٍ فما يصنعون بهذه الزخارف والزبارج؟

قلت : نعم إنهم عليه السلام اختاروا الزهد في درجات هذه الدنيا الدينية . فاختارهم الله لنفسه ، وجعله خلفاء في أرضه وأمراء على عبادته . فجعل لهم الخمس والأفقال عوناً على حفظ دينه ، ومعونة على إقامة أمره وتعظيم شعائره ، وهذه التي جعل الله لهم من الخمس والأفقال وقطايح الملوك ، وصفاياهم لم يجعل الله لهم ليتمتعوا بها في ملاذم وشهواتهم وليفتخروا بها على عباد الله ، ويجمعوها لورائهم وإنما جعلها لهم ليصرفوها في مؤونة الولاية والإمارة ، وحفظ الدين والايمان . فهم يأخذون القطائع والصفايا ويصطفون من جلائل الغنائم ، وينفقونها على مصالح الاسلام والمسلمين . فهذا رسول الله صلى الله عليه وآله قسم أموال بنى النضير التي كانت من الأفقال لأنها لم يوجف عليها بخيل ، ولا ركاب كلها على المهاجرين . الذين كانوا في شدة من الفقر والفاقة ، ولم يعط الأتصار إلا ثلاثة نفر كانت بهم حاجة .

فإن قلت : فإذا كان الأفقال لله ولرسوله وللإمام القائم مقامه من بعده . فلا بد أن لا تكون موروثه هي وتكون للإمام من بعده .

قلت : نعم لا إشكال في أن الأفقال تكون للإمام بجهة الإمامة والولاية لاله بشخصه وحينئذٍ لا تكون موروثه بل تكون باقية بحالها معونة للإمامة والولاية اللهم إلا أن يتملك الامام شيئاً منها لنفسه أو اشترى بها شيئاً كذلك لنفسه ، وحينئذٍ فيصير ماتملك عنها ، وما اشترى بها لنفسه موروثاً يرثه أولى من أولو الأرحام به على قواعد الإرث .

إن قلت : فإذا كان الأفقال للإمام عليه السلام بجهة الامامة معونة له على القيام بالأمر . فإذا لم يقم بالأمر وغاب عن شيعته وأوليائه غيبة لاتناله الأيدي والأبصار . فلا بد أن يسقط حقه من الأفقال .

قلت : إن الأفقال لم تجعل للرسول وبعده للإمام القائم مقامه فحسب حتى تسقط بموت النبي وغيبة الولي ، وإنما جعل الله ولرسوله ، ومن بعد رسوله للإمام القائم مقامه ، وحينئذٍ فالنبي صلى الله عليه وآله وإن كان مات ، والولي وإن كان قد غاب عن شيعته و

أوليائه ، ولكن الله حى لا يموت ، وشاهد لا يغيب . فلا أنفال التى هى له يصرف على إحياء أمره مادام الله - عز وجل - يكون باقياً كما تقدم هذا الكلام بعينه فى سهم الإمام من الخمس الذى جعله ، ولرسوله ، ولذى القربى ، وقلنا هناك إن النصف من الخمس لم يوزع على الله ، وعلى رسوله ، وعلى ذى القربى حتى يسقط سهم رسول الله بموته وسهم ذى القربى بغيثته ، وانزاله عن القيام بأمر الإمامة بل جعل للصرف على هؤلاء من غير توزيع ، وحينئذ فلومات واحد منهم ، وغاب آخر فإنه يصرف على الباقي الذى هو حى لا يموت وشاهد لا يغيب .

وهنا نقول : إن الأنفال جعله ولرسوله ، ومن بعد الرسول للإمام القائم مقامه فإن مات الرسول صلى الله عليه وآله وغاب الإمام القائم مقامه فإنها تصرف على الله الذى لا يموت ولا يغيب ولم توزع على الله وعلى رسوله بالتناصف مثلاً حتى يسقط سهم الرسول بموته ، وبغيبه الإمام القائم مقامه ، وإنما جعلت للصرف على الله ، وعلى رسوله من غير توزيع ، وحينئذ فهم ما كان أحد المصرفين قائماً بعينه لا يسقط الحق المجموع له ، ولا يب أن المصرف الأعظم هو الله الذى لا يموت ، ولا يفنى . فيبقى حق الأنفال له يصرف على إحياء أمره ، وهذا ليس من شذوذ الرأى ، ولا منكرأ من القول وزوراً فإنه نظير حق الخمس المجموع لليتامى والمساكين وابن السبيل والزكاة المجمولة للطوائف الثمانية المذكورة فى آيتها ، ومن المعلوم أن الزكاة لا تسقط عن المالك مادام كون أحد مصارفها موجوداً فى العالم .

وسادسها : ما يغنمه المقاتلون بغير إذن الامام صلى الله عليه وآله على المشهورين المتقدمين من الأصحاب وحتى أن الحلّى قدس سره - ادعى الاجماع عليه ، ولا مستند لهم ظاهراً إلا مرسله العباس الوراق عن رجل سمأه عن أبى عبد الله صلى الله عليه وآله قال : إذا غزاقوم بغير إذن الامام فغنموا كانت الغنيمة كلها للإمام صلى الله عليه وآله ، وإذا غزوا بأمر الامام فغنموا كان للإمام الخمس ^(١) والرواية صريحة الدلالة على المطلوب ، وضعف سندها منجبر بعمل المشهور على المشهور .

واستدلَّ صاحب الحقائق على القول المشهور بما رواه الكليني في الكافي في الصحيح أو الحسن عن معاوية بن وهب قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : السريّة يبعثها الامام فيصيبون غنائم كيف تقسم ؟ قال : إن قاتلوا عليها مع أمير أمره الامام عليهم أخرج منها الخمس لله وللرسول ، وقسم بينهم ثلاثة أخماس ، وإن لم يكونوا قاتلوا عليها المشركين كان كل ماغنموه الامام عليه السلام يجعله حيث أحب^(١) .

أقول : وفي هذه الرواية اشكالات : أحدها ما ذكره الشيخ الأعظم الأنصاري في رسالة خمسه بقوله : ولا يخفى عدم دلالتها على المطلوب إلا إذا اعتبر مفهوم القيد في قوله : مع أمير أمره الامام مع تأمل فيه أيضاً لأن المفروض أن ضمير قاتلوا راجع إلى السريّة التي يبعثها الامام . فالقيد لا يكون للتخصيص قطعاً ، انتهى .

أقول : ظاهر كلامه - قدس سره - أن القيد إن كان للتخصيص لدلّ على المطلوب ، ولكن القيد ليس للتخصيص . فليس للكلام مفهوم أقول : لو فرض كون القيد للتخصيص وأنّ للكلام مفهوم فإن مفهومه عدم وجوب إخراج الخمس منها لله وللرسول ، وتقسيم أربعة أخماسها بين المقاتلين لأنها للإمام ، ولعله أشار إلى هذا بقوله : مع تأمل فيه أيضاً ، وهذا هو الاشكال الأساسي في دلالة الرواية على المطلوب بالمفهوم ، وإلا فالانصاف أن ذكر القيد مع كونه مفروضاً في السؤال ظاهر في كونه احترازياً لا توضيحاً لفرض السؤال كما لا يخفى .

وثانيها أن الامام في عصر الأئمة المعصومين لم يتمكنوا من بعث السريّة ، وحينئذ فكيف سئل معاوية بن وهب عن حكم تقسيم غنائم السريّة الموهومة ؟ وثالثها أن الحكم في الرواية بأنّ السريّة إن لم تكونوا قاتلوا عليها المشركين كان كل ماغنموه الامام عليه السلام مقطوع الخلاف لأن غير المشركين إن كانوا أهل الكتاب فغنائهم بحكم غنائم المشركين ، وإن كانوا هم البغاة فغنائهم على الأصح تكون لا أنفسهم . لا للإمام ، وللمقاتلين بأمره ، وعلى القول الآخر للمقاتلين بأمره ، وحينئذ . فالرواية

لاشتمالها على ما لا يقول به أحد لا يوثق بها حتى يشملها أدلة حجبية الخبر الموثوق الصدور ولم ينص الأصحاب بتوثيق إبراهيم بن هاشم حتى يشملها أدلة حجبية خبر الثقة اللهم إلا أن يقال : إن المعلوم من الفرائض الحالية كونه ثقة ، وأنه لأوثق منه ، وحينئذ يشمل خبره أدلة حجبية خبر الثقة ، وحينئذ يؤخذ بمضمون خبره ما لم يكن مقطوع الخلاف .

وقوى العلامة في المنتهى مساواة ما يغنم بغير إذن الامام لما يغنم باذنه ، واستجود ذلك صاحب المدارك لاطلاق الآيه الشريفة ، وخصوص حسنة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام في الرجل من أصحابنا يكون في لوائهم . فيكون معهم فيصيب غنيمه . فقال عليه السلام : يؤدّى خمسنا ويطيب له^(١) وكلامه هذا جيد بناء على عدم انجبار ضعف مرسله الوراق بالشهرة ، وعدم الاجماع في المسئلة ، وأما بناء على ذلك فإن إطلاق الآيه والحسنة يقيد بالمرسلة المنجبرة بالشهرة وبالاجماع .

وسابها: ميراث من لا وارث له . فقد حكى عن المنتهى أنه قال : ذهب علمائنا أجمع إلى أنه يكون للإمام خاصة ينقل إلى بيت ماله وخالف فيه الجمهور كافة ، وبدل عليه من الأخبار قول أبي جعفر عليه السلام في صحيحة محمد بن مسلم : من مات وليس له وارث من قبل قرابته ، ولا مولى عتاقه ، ولا ضامن جريرة (كما في الحدائق) أو قد ضمن جريرته كما رأيت في الكافي والتهذيب . فماله من الأنفال^(٢) وصحيح الحلبي المنقول في المستمسك عن أبي عبدالله عليه السلام في قول الله تعالى «يسئلونك عن الأنفال» قال عليه السلام : من مات وليس له مولى فماله من الأنفال .

وثانها: المعادن كما عن الكليني وشيخه علي بن ابراهيم في تفسيره ، والمفيد ، والشيخ ، والديلمي ، والقاضى ، واختاره في الكفاية ، و الذخيرة ، وكشف الغطاء من غير فرق بين ما كان في أرض الأنفال أو غيرها ، وبدل على ما ذهبوا إليه من الأخبار

(١) الوسائل الباب ١- من ما يجب فيه الخمس ص ٣٣٠

(٢) الوسائل الباب ٣- من ولاء ضمان الجريرة والامامة .

المعتبرة موثقة إسحاق بن عمار قال : سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن الأنفال . فقال عليه السلام : هي القرى التي قد خربت وانجلى أهلها فهي لله وللرسول وآله ، وما كان للملوك فهو للإمام ، وما كان من الأرض الخربة لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب ، وكل أرض لآرب لها ، والمعادن منها ^(١) ومن الأخبار الضعاف مارواه العياشي في تفسيره عن أبي بصير عن الباقر عليه السلام أنه قال : لنا الأنفال قلت : وما الأنفال ؟ قال عليه السلام : منها المعادن ، والآجام وكل أرض لآرب لها ، وكل أرض باد أهلها . فهو لنا ^(٢) ، ومارواه العياشي أيضاً في تفسيره عن داود بن فرقد عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال : قلت له : وما الأنفال ؟ قال عليه السلام : بطون الأودية ورؤوس الجبال والآجام والمعادن - الخ ^(٣) . وليس في أخبار الباب خبر يشمله أدلة حجبية الخبر إلا الموثقة المذكورة التي في متنها اشكالات : أحدها : أن فيها : وما كان من الأرض الخربة لم يوجف عليه بخيل ، ولا ركاب ، وظهرها أن الأرض الخربة إنما تكون من الأنفال إذا لم يوجف عليها بخيل ، ولا ركاب ، والحال أن الأرض الخربة ، وما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب فردان من الأنفال كما تقدم .

ثانيها : ما أورد عليها من أن الضمير في قوله والمعادن منها لعله يعود إلى أرض لآرب لها لقربها منه لا إلى الأنفال البعيدة منه ، وعلى هذا فلا تدل الموثقة على كون المعادن من الأنفال مطلقاً كما أطلق القول به عن هؤلاء الأعلام .

وثالثها : أن في بعض النسخ إبدال لفظة (منها) بلفظة (فيها) وعلى ذلك فيكون مفهوم الموثقة أن المعادن الواقعة في الأرض الخربة من الأنفال لا مطلق المعادن كما هو مذهب هؤلاء الأعلام .

وعلى أي حال . فلم ينقل الخلاف في هذه المسئلة من متقدمي أصحابنا إلى زمان ابن إدريس ، ويبدو أنه أول من ألقى الخلاف في هذه المسئلة ، وكأنه لم يلتفت إلى أخبار الباب لاجمال الموثقة ، وضعف غيرها من أخبار الباب ، ورأى أن المعادن في

(١) الوسائل الباب - ٤ - من الأنفال وما يختص بالامام ص ٣٧١ .

(٢) و (٣) الوسائل الباب - ٤ - من الأنفال وما يختص بالامام ص ٣٧٢ .

الحكم تابعة للأراضي التي هي واقعة فيها . فإذا كانت المعادن واقعة في أراضي الامام فهي له دون ماكانت واقعة في غير أراضيهِ ، وتبعه في ذلك المحقق - قدس سره - في المعتمد . فقد قال فيه بعد نقل كون المعادن من الأنفال عن الشيخين : فإن كانا يريدان ما يكون في الأرض المختصة به عليه السلام أمكن أمّا ما يكون في أرض لا تختص بالامام . فالوجه أنه لا يختص به لأنّه أموال مباحة تستحق بالسبق إليها ، والاخراج لها ، والشيخان يطالبان بدليل ما أطلقاه ، انتهى .

وهو أيضاً لم يتوجه إلى أخبار الباب وبني على تبعية المعادن للأراضي التي هي واقعة فيها ، ولا يخفى أنّ تبعية المعادن للأراضي في الملكية تتبع كونها من توابعها عرفاً ، وهو على إطلاقه ممنوع فإنّ بعض المعادن الباطنة كالنفط الموجود في أعماق الأرض لا يعدّ من توابع الأرض عرفاً . فإذ قيل : إنّ أراضي الموات للإمام عليه السلام أو الأراضي المفتوحة عنوة للمسلمين أو من أحيى أرضاً ميتة . فهي له . فلا يفهم منها أنّ معادن النفط الكامنة تحت هذه الأراضي أيضاً لهم نعم يفهم منها أنّ المعادن الظاهرة على وجه هذه الأراضي من الملح ، والقيز ، وأمثالهما أيضاً لهم على وجه التبعية العرفية . وحكى في الجواهر عن النافع والبيان أنّهما أطلقا كون الناس فيها شرعاً سواء كما حكى ذا في الروضة عن جماعة ، وفي الدروس أنّ الأشهر مساواة الناس فيها واستدلّ على ذلك بالأصل والسيرة .

وفيه أنّ الأصل مقطوع بالدليل . فإنّ المعادن التابعة للأراضي كالمعادن الظاهرة على وجه الأرض تابعة لها في الملكية ، وما يدلّ على كون أراضي الموات للإمام عليه السلام والأراضي المفتوحة عنوة للمسلمين تدلّ على كون المعادن التابعة لها عرفاً لهم أيضاً ، وبذلك يقطع الأصل الحاكم بالإباحة ، والسيرة لوسلمناها . فإنّ ما هي في غير هذه الموارد ، وعلى أيّ حال فالقول بكون المعادن من المباحات الأصلية فيما بعد المعدن ، توابع الأرض عرفاً لا وجه له وفي غيرها لا تخلو من وجه .

تنبيه :

حكى عن المقتضى أنّه عدّ فيها البحار والمفاوز من الأنفال كما حكى عن أبي-

الصلاح أنه عدلٌ أوّلٌ منهما منها ، ولا ريب أنّ المغاوزهى من الأراضى الموت التى تقدّم أنّها من الأنفال بلاشكال، وأمّا البحار . فلم يدلّ دليل بالخصوص على أنّها منها نعم يظهر من جملة من الأخبار أنّ الدنيا بأسرها ملك لرسول الله ﷺ وأوصيائه عليه وعليهم السلام . وأنّ لهم التصرف فيها كيفما شاءوا فإن ثبت ذلك . فلا ريب أنّ البحار والشطوط و الأنهار الكبار كلّها منها ، وإن لم يثبت ذلك فلا جرم أنّ كون البحار من الأنفال يصير بلا دليل، والظاهر أنّ ذلك أيضاً كان مورداً للنظر قديماً وحديثاً بين الأصحاب ، ويبدوا أنّ هذا كان مورداً للنظر بين أصحاب الأئمة عليهم السلام فقد روى فى الكافى عن على بن إبراهيم عن السرى بن الربيع قال : لم يكن ابن أبى عمير يعدل بهشام بن الحكم شيئاً ، وكان لا يغبّ أتياه ثم انقطع عنه وخالفه ، وكان سبب ذلك أنّ أبامالك الحضرمى كان أحد رجال هشام ، ووقع بينه ، وبين ابن أبى عمير ملاحاة فى شيء من الامامة قال ابن أبى عمير : الدنيا كلّها للإمام عليه السلام على جهة الملك ، وأنّه أولى بها من الذين هم فى أيديهم ، وقال أبو مالك : ليس كذلك أملاك الناس لهم إلا ما حكم الله به للإمام من الفىء والخمس والمغنم . فذلك له ، وذلك أيضاً قديسّن الله للإمام أين يضعه ، وكيف يصنع به . فتراضيا بهشام بن الحكم وصاروا إليه . فحكم هشام لأبى مالك على ابن أبى عمير . فغضب ابن أبى عمير وهجر هشاماً بعد ذلك ^(١) .

قلت : الأخبار الدالة على أنّ الدنيا بأسرها للإمام عليه السلام وإن كانت لا تنكر ولكن لا يعرف المراد بها لأنّ اللّازم من كونها بأسرها للإمام عليه السلام على وجه الملك وإباحة الانتفاع بها فحسب للشيعّة فقط كما هو المفهوم من تلك الأخبار إبطال ملكية الأشخاص لها ، وهى بهذا المعنى غير معمول بها . فلا بدّ أن يراد بها غير ظاهرها ممّا لدينا فى ملكية الأشخاص والأنصاف لكونهم مالكيّن للدنيا بأسرها فى طول ملكية الأشخاص والأنصاف وأنّ الأئمة عليهم السلام أولى بنا وبأموالنا من أنفسنا .

(١) الكافى الباب ١ - ان الارض كلها للإمام ص ٢٠٩ .

فصل فى بيان جواز التصرف فى الأفعال للشريعة .

اعلم أن الأصل وإن كان عدم جواز التصرف فى مال الغير وحقه إماماً كان أو غير إمام أنفلاً أو غير أنفال إلا أنه قد ثبت بالأخبار الصحاح ، وما يلحق بها إباحتهم الأفعال للشريعة فى عصر الحضور والغيبة من غير فرق بين ما تتعلق بالمنالك والمسكن والمتاجر ، وغيرها ، ولنذكر جملة من تلك الأخبار الواردة عن الأئمة الأطهار عليهم السلام حتى نرى هل يوجد فيها ما يعم المطلق الأفعال أولاً يوجد فيها ذلك ؟ وأن القدر المتيقن منها إباحة الأراضى الموات ، وأمثالها مما جرت السيرة على المعاملة معها معاملة المباحات دون ما كان من قبيل الغنيمة بغير إذن الإمام وصفايا الملوك ، وميراث من لاوارث له .

فنقول : قد استدل أصحاب على إباحة الأفعال للشريعة بأخبار نذكر الصحاح منها . فمنها صحيح عمر بن يزيد قال : رأيت أبا سيار مسمع بن عبد الملك بالمدينة وقد كان حمل إلى أبى عبدالله عليه السلام مالاً فى تلك السنة . فردّه أبو عبدالله عليه السلام فقلت له : ولم ردّ عليك أبو عبدالله المال الذى حملته إليه ؟ فقال : إنى قلت له حين حملت المال إليه : إنى كنت وليت البحرين الفوس فاصبت أربعمأة ألف درهم ، وقد جئت بخمسة ثمانين ألف درهم إليك وكرهت أن أحبسها عنك وأعرض لها وهى حقت الذى جعل الله لك فى أموالنا . فقال عليه السلام : أو مالنا من الأرض وما أخرجه الله منها إلا الخمس بأبأ . سيار إن الأرض كلها لنا . فما أخرج الله منها من شىء فهو لنا . فقلت له : وأنا أحمل إليك المال كله ؟ فقال : يا أبا سيار قد طيبناه لك ، وأحللناك منه . فضم إليك مالك وكلما كان فى أيدي شيعتنا من الأرض فهم فيه محللون يحل ذلك لهم حتى يقوم قائمنا عليه السلام فيجيبهم طسق ما كان فى أيديهم ويترك الأرض فى أيديهم ، وأما ما كان فى أيدي غيرهم فإن كسبهم من الأرض حرام عليهم حتى يقوم قائمنا عليه السلام فيأخذ الأرض من أيديهم ، ويخرجهم عنها صفرة . قال عمر بن يزيد : فقال لى أبو سيار : ما أرى أحداً من أصحاب الضياع ، ولا من يلى الأعمال يأكل حلالاً غيرى إلا من طيبوا له

ذلك،^(١) فقولهُ ﷺ «وكُلُّما في أيدي شيعتنا من الأرض فهم فيه محللون يحدّ ذلك لهم حتّى يقوم قائمنا ﷺ»، صريح في إباحة الأراضي من الأنفال وما يخرج الله منها. ومنها صحيح آخر لعمر بن يزيد قال: سمعت رجلاً من أهل الجبال يسأل أبا عبد الله ﷺ عن رجل أخذ أرضاً مواتاً تركها أهلها. فعمّرها وأكرى أنهارها وبنى فيها بيوتاً، وعرس فيها نخلاً وأشجاراً قال: فقال أبو عبد الله ﷺ: كان أمير المؤمنين ﷺ يقول: من أحبب أرضاً من المؤمنين فهي له، وعليه طسّقها يؤدّيه للإمام ﷺ في حال الهدنة. فإذا ظهر القائم ﷺ فليوطن نفسه على أن تؤخذ منه،^(٢) وهذا أيضاً صريح في إباحة الأراضي الموات من الأنفال.

ومنها صحيح الحارث بن المغيرة النصرى عن الصادق ﷺ قلت له: إن لنا أموالاً من غلات ونجارات، ونحو ذلك، وقد علمت أنك فيها حقاً قال: فلم أحلّلنا إذنا لشيعتنا إلا لتطيب ولادتهم، وكلّ من والى آبائى فهم في حلّ ممّا في أيديهم من حقننا. فليبلغ الشاهد الغائب^(٣) وهذه الصحيحة وإن لم يعلم أن الحقّ المعلوم للحارث في أمواله، وتجارته من أى نوع كان، وهل هي من نوع الأنفال المنقولة أو الأخماس المنقولة إليه ممّن لا يخمس؟ وعلى كل حال لا يعم الأراضى، ولكن قوله ﷺ في ذيله: وكلّ من والى آبائى فهم في حلّ من ما في أيديهم من حقننا يعم أراضى الأنفال، وغير أراضىها كما لا يخفى، والعبرة بعموم الجواب كما هو واضح.

ومنها صحيح الفضلاء عن الباقر ﷺ قال: قال أمير المؤمنين ﷺ: هلك الناس في بطونهم وفروجهم لأنهم لو يؤدّوا إلينا حقننا أو إن شيعتنا من ذلك وآبائهم في حلّ^(٤) وهذه الصحيحة وإن كان يعم حقوقهم من الأنفال والخمس ما تعلق بأموالهم، وما تعلق بما انتقل إليهم من غيرهم، ولكنّه مخصّص بأخبار تشديد الخمس بغير ما تعلق

(١) الوسائل الباب -٤- من الأنفال و ما يختص بالامام ص ٣٨٢.

(٢) الوسائل الباب -٤- من الأنفال و ما يختص بالامام ص ٣٨٣.

(٣) الوسائل الباب -٤- من الأنفال و ما يختص بالامام ص ٣٨١.

(٤) الوسائل الباب -٤- من الأنفال و ما يختص بالامام ص ٣٧٩.

بأموالهم من الخمس كما تقدم .

ومنها الموثق عن الحارث بن المغيرة النصرى قال : دخلت على أبي جعفر عليه السلام فإذا نجية قد استأذن عليه . فأذن له فدخل فجئى على ركبتيه ثم قال : جعلت فداك إني أريد أن أسئلك عن مسألة والله ما أريد بها إلا فكاك رقبتي من النار . فكأنته رقبته . فاستوى جالساً فقال : يانجيتي سلمنى فلا تسلمنى اليوم عن شىء إلا أخبرتك به قال : جعلت فداك ما تقول في فلان وفلان ؟ قال عليه السلام : يانجيتي أن لنا الخمس في كتاب الله ولنا الأنفال ، ولناصفو المال ، وهما والله أول من ظلمنا حقنا في كتاب الله ، وأول من حمل الناس على رقابنا، ودماثنا في أعناقهما إلى يوم القيامة بظلمنا أهل البيت ، وأن الناس ليتقلبون في حرام إلى يوم القيامة بظلمنا أهل البيت ، فقال نجيتي : إن الله وإنا إليهم راجعون ثلاث مرات هلكننا ورب الكعبة قال : فرفع فخذته عن الوسادة فاستقبل القبلة . فدعا بدعاء لم أفهم منه شيئاً إلا أنا سمعناه آخر دعائه ، وهو يقول : اللهم إنا قد أحللنا ذلك لشيعتنا . قال : ثم أقبل إلينا بوجهه ، فقال : يانجيتي ما على فطرة إبراهيم غيرنا ، وغير شيعتنا ^(١) وهذا الموثق أيضاً يدل على تحليل الخمس و الأنفال المنقولة إلى الشيعة من غيرهم .

ومنها الأخبار الكثيرة الضعاف التي تدل على المطلوب ، و لكننى لم أنقلها هنا لعدم الاعتبار بها بالاستقلال في مقام الاستدلال مع أن في الصحاح المنقولة غنى وكفاية . وقد يستدل على المطلوب أيضاً بالسيره القطعية من الشيعة الامامية على المعاملة مع الأراضى الموات ، ورؤوس الجبال والآجام وبطون الأودية منها معاملة المباحات الأصلية ، وفيه أن سيرتهم على ذلك ليست بعنوان أنها من المباحات الامامية حتى تكشف عن إباحة الامام لهم كما لا يخفى .

وقد استدل أيضاً على ذلك بالعلم برضى الامام بالتصرف في حقه من الأنفال والخمس من شهادة حالات الأئمة عليهم السلام ولطفهم بالشيعة كالمعلم برضى المالكين للمضائف

والحمامات وغيرها ، وفيه أن العلم برضائهم بذلك ، وإن كان لا يذكر ولكن هذا لا يكفي في جواز التصرفات المبتنية على الملك كالبيع والإجارة مثلاً وإِنَّمَا يكفي في جواز التصرفات غير المبتنية على الملك كالأكل والشرب ، والجلوس ، والمطلوب جواز التصرف المطلق ، وعلى كل حال فنحن لانحتاج إلى مثل هذه الاستشهادات كما علمت .

خاتمة في الفيء

اعلم أن الفيء في اللغة هو رجوع الشيء إلى حالته الأصلية لا خلاف بينهم في ذلك ، وعلى هذا فلو كان أرضاً لأحد وغصبها آخر ثم ردت إلى مالكه الأصلي سميت فيئاً ، وحينئذ فيستفاد من قوله تعالى « وما أفاء الله على رسوله ... » (١) أن أراضى بنى النضير التي هي مورد نزول الآية الكريمة كانت قبل ذلك للرسول وغصباً في أيدي اليهود فأفاه الله على رسوله: أي أرجعها إليه ﷺ بلا إيجاب خيل ولا ركاب ، وهذا إنما يستقيم على مذهب الشيعة الإمامية من كون الأرض بأسرها للنبي ، وأنها تكون بعد النبي للإمام القائم مقامه. فعلى هذا المذهب لما كانت أراضى بنى النضير ملكاً لرسول الله وغصباً في أيدي هؤلاء الكفار وأفانها الله إلى رسوله سميت فيئاً ، وأما على مذهب أهل السنة فكيف يصح إطلاق الفيء على أموالهم وأراضهم؟

ويعجبني هنا نقل كلام الكليني - قدس سره - في الكافي في باب الفيء والأفانال قبل نقل أخبار الباب قال - قدس سره - : « إن الله تبارك وتعالى جعل الدنيا كلها بأسرها لخليفته حيث يقول للملائكة « إنني جاعل في الأرض خليفة » فكانت الدنيا بأسرها لآدم ، وصارت بعده لأبرار ولده ، وخلفائه . فما غلب عليه أعدائهم ثم رجع إليهم بحرب أو غلبة سمى فيئاً ، وهو أن يفى إليهم بغلبة و حرب ، وكان حكمه فيه ما قال الله تعالى « واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه ولرسول ولذي القربى

واليتامى والمساكين وابن السبيل ، فهو لله وللرسول ولقراة الرسول فهذا هو الفىء الراجع وإنما يكون الراجع ما كان فى بدغيرهم فأخذ منهم بالسيف ، وأما ما رجع إليهم من غير أن يوجف عليه بخيل ولا ركاب فهو الأ نفال هو لله وللرسول خاصة ليس لأحد فيه الشركة وإنما جعل الشركة فى شىء قوتل عليه . فجعل لمن قاتل من الغنائم أربعة أسهم ، و للرسول سهم والأذى للرسول ﷺ يقسمه على ستة أسهم ثلاثة له ، وثلاثة لليتامى والمساكين ، وابن السبيل ، وأما الأ نفال فليس هذه سبيلها كان للرسول خاصة وكانت فدك لرسول الله خاصة لأنه ﷺ فتحتها ، وأمير المؤمنين لم يكن معهما أحد . فزال عنها اسم الفىء و لزمها اسم الأ نفال ، وكذلك الآ جام والمعادن والبحار والمفاوز هى للإمام خاصة . فإن عمل فيها قوم باذن الإمام فلهم أربعة أخماس ، وللإمام خمس ، والأذى للإمام يجرى مجرى الخمس ، ومن عمل بغير إذن الإمام فالإمام يأخذه كله ليس لأحد فيه شىء ، وكذلك من عمر شيئاً أو أجرى قناة أو عمل فى أرض خراب بغير إذن صاحب الأرض فليس له ذلك . فإن شاء أخذ منه كلها وإن شاء تركها فى يده .

ولا جرم أن الكلينى استنبط هذه الأحكام من الأخبار المعتمدة عنده ، وإلا فلم يكن مثل الكلينى يفتى بشىء من عنده ، ولا ريب أن ما استنبطه - قدس سره - ليس كلها ممّا لا إشكال فيه ، والمقصود أن مذهبه أن الدنيا بأسرها يكون لخليفة الله ، وبدل على ما ذهب إليه جملة من الأخبار يوجد فيها الصحيح كصحيح أبي سيار وصحيح أبي خالد الكابلى كما يدل عليه أيضاً ماورد فى تفسير «وأشرق الأرض بنور ربها» من أن المهدي - عجل الله تعالى فرجه - هو رب الأرض .

ثم إن الأصحاب اختلفوا فى المراد بالفىء فيظهر من الكلينى فى كلامه المتقدم أن الفىء ما غلب عليه أعداء خلفاء الله . ثم رجع إليهم بحرب أو غلبة وإن ما رجع إليهم من غير أن يوجف عليه بخيل ، ولا ركاب . فهو من الأ نفال .

وقال الشيخ فى التبيان فى تفسير الآية الشريفة من سورة الحشر بعد نقل الأقوال فى معنى الفىء : والأذى نذهب إليه أن مال الفىء غير مال الغنيمة . فالغنيمة

كلّ ما أخذ من دار الحرب بالسيف عنوة ممّا يمكن نقله إلى دار الاسلام ، وما لا يمكن نقله إلى دار الاسلام فهو لجميع المسلمين ينظر فيه الإمام ويصرف انتفاعه إلى بيت المسلمين ، والفيء كلّ ما أخذ من الكفّار بغير قتال أو انجلاء أهلها ، وكان ذلك للنبيّ خاصّة يضعه في المذكورين في هذه الآية ، وهو لمن قام مقامه من الأئمة الراشدين ، وهذا كما ترى يخالف ما ذكره الكليني لأنّ الكليني جعل الفيء ، وما رجع إليهم بحرب وغلبة ، والشيخ جعل الفيء ما أخذ من الكفّار بغير قتال . فالكليني خصّ الفيء بالغنيمة ، والشيخ خصّه بالأ نفال .

والظاهر أنّ الحق مع الشيخ - قدس سرّه - وأنّ الفيء هو كلّ ما أخذ من الكفّار بغير قتال أو انجلاء أهلها فإنّه هو الذي يكون للنبيّ ﷺ وبعده لمن قام مقامه من الأئمة الراشدين ، وقوله تعالى « وما أفاء الله على رسوله ، كالصريح في أنّ موضوع الفيء هو ما كان للنبيّ ﷺ بحسب وصفه الأوّلى فقصبه الكفّار . ثم أفاء الله على رسوله لم يوجب عليه بخيل ، ولا ركاب ، وهذا ليس إلاّ أراضي الأ نفال ، وأمّا الأراضي المفتوحة عنوة . فهي ليست ممّا أفاء الله على رسوله لأنّها ما أفاء إلى رسول الله ، وإنّما غنمها المسلمون بخيل منهم ، وركاب نعم لو اتفق أنّ الأراضي المفتوحة عنوة التي تكون للمسلمين أخذها الكفّار عنهم في حرب ثم أخذها المسلمون عنهم في حرب آخر صدق عليها الفيء ، ولكنها ليست بعد ممّا أفاء الله على رسوله بل ممّا أفاءوا هم على أنفسهم أو جفوا عليها بخيل وركاب .

والحاصل أنّ المعتبر في صدق الفيء شيان: أحدهما كون الشيء لرسول الله ﷺ ، وغلب عليه الكفّار ، وثانيهما رجوعه إليه لا إلى غيره ، وهذا لا يتحقق إلاّ في الأ نفال التي غلب عليها الكفّار فأفاء الله عليه من غير حرب وقتال .

فإن قلت : فإنّ كان الأراضي التي يأخذها المسلمون من الكفّار من أراضي العنوة فأخذها المسلمون عنهم عنوة فهل هي من الفيء ؟ .

قلت : نعم هي فيء اكنتها ليست ممّا أفاء الله على رسوله بل هي ممّا أفاءواهم على أنفسهم .

فإن قلت : فهل ما يفنمه المقاتلون من المنقولات من الفىء ؟
قلت : لا فإنها ليست ممّا أفاء الله على رسوله بل ممّا غنمه المسلمون ، وقد جعلها الله لهم يقسم بينهم بعد إخراج خمسها .

فإن قلت : فهل المنقولات التي تركها الكفار في بيوتهم وانجلى أهلها من الفىء فإنها للنبيّ و بعده للإمام القائم مقامه كما يظهر من اطلاق صحيحة حفص و ظاهر الأصحاب ؟

قلت : نعم ولكنّها ما كانت للنبيّ حتّى يصدق أنّها رجعت إلى حالتها الأولى بل أنّها صارت ملكاً للنبيّ أو القائم مقامه ابتداءً . فلا يصدق عليها الفىء .

فإن قلت : فهل صفايا الملوك وما يصطفيه النبيّ أو الامام القائم مقامه من المغنم يعدّ من الفىء ؟

قلت : لا فإنّها لم تكن للنبيّ حتّى يصدق عليها أنّها رجعت إلى حالتها الأولى كانت عليها وهي كونها للنبيّ أو الوصي .

فإن قلت : فعلى ما ذكرت فما هي النسبة بين الأنفال والفىء؟ قلت : النسبة بينهما من حيث المفهوم هي العموم من وجه فإنّهما يجتمعان في الأراضي التي كانت بأيدي الكفار ثم أفاء الله على رسوله لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب كأراضي الصلح وما انجلى عنها أهلها فهي فيء راجع على ما تقدّم ومن الأنفال ويفترق الأنفال من الفىء في الأراضي الموات التي لم تكن بأيدي الكفار ، وفي رؤوس الجبال ، و بطون الأودية كذلك فإنّها أنفال وليست فيئاً كما لا يخفى ، ويفترق الفىء من الأنفال في النبيّ والوصي من خمس الأراضي المفتوحة عنوة الذي أحلّ للشيعه التصرف فيها وتكون حراماً على من عداهم حتّى يقوم القائم - عجل الله فرجه - ويأخذها منهم .

ولكن الانصاف أنّ في صدق الفىء على مثل ذلك ، تأملاً واشكالا لأنّ سهم النبيّ والوصي من خمس الغنيمه إنّما ينتقل إليها ممّا غنمه المسلمون ، وليس ممّا أفاء الله على رسوله أو الامام القائم مقامه ابتداءً ، وقد عرفت اعتبار ذلك في مفهوم

الفىء ، وحينئذ فالنسبة بين الأفعال والفىء هو العموم والخصوص المطلق ، وكلّ فىء من الأفعال ، ولا عكس كما هو واضح .

فصل

وحيث عرفت أنّ النسبة بين الفىء والأفعال هو العموم والخصوص المطلق ، وأنّ كلّ فىء هو من الأفعال تعرف أنّ الفىء يكون لله وللرسول ، وهو بعد الرسول يكون للإمام القائم مقامه يضعه حيث يشاء ، وأنّه ليس كالخمس سداسى المصرف إلاّ أن يشاء ذلك النبيّ أو الوصيّ فيصرفه سداسيّاً ، ومن هنا ينشأ اشكال وهو أنّ الله جعل الفىء في آيته سداسى المصرف كالخمس فقال عزّ وجلّ - « ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذو القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل » (١) فهل تكون هذه الآية الكريمة مخصّصة لآية الأفعال ويكون الفىء من الأفعال محكوماً بغير حكم الأفعال استثناءً ؟ مقتضى القاعدة ذلك ، ولكن قد يناهز فيه أنّ مورد آية الفىء هو أموال بنى النضير ، وهذه الأموال لم يوزّعها رسول الله ﷺ على الطوائف الستة بل صرفها على المهاجرين ، وعلى ثلاثة من الأنصار بهم حاجة هم : أبو دجانه سماك بن خرشة ، وسهل بن حنيف ، والحارث بن الصمة ، وهذا لا يلتزم مع كون الفىء محكوماً بغير حكم الأفعال : اللهم إلاّ أن يقال : إنّ الفىء إذا كان مثل أموال بنى النضير ممّا لم يوجف عليها بخيل ، ولا ركاب . فهو من الأفعال موضوعاً وحكماً ، وهذا هو مورد الآية الأولى من آية الفىء ، وأمّا إذا كان مثل ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فهو وإن كان من الأفعال موضوعاً ولكنه خرج عن الأفعال حكماً أخرجها عنها الآية الثانية من آية الفىء ، وبهذا افترق هذا القسم من الفىء عن قسيمه وصار سداسى المصرف دون شقيقه الذى بقى كساير الأفعال بحاله ثنائى المصرف .

فإن قلت : ما هي القرى التى ذكرت في الآية الثانية ، وقال - عزّ وجلّ -

« ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلكه » وما الفرق بين هذا القسم من الفىء وبين فىء بنى النضير حيث إنهما اختلفا فى الحكم ؟.

قلت: إننا لانعلم بالتفصيل ماهذه القرى ، وما الفرق بينها وبين فىء بنى النضير موضوعاً ؟ وإنما نعلم إجمالاً أنه كان هناك قرى أفاء الله بها إلى رسوله و لازمه عدم كونها مفتوحة عنوة بل صلحاً أو جلاءً و الظاهر غير قرى بنى النضير ، وقد قيل : إنها قرى عرينة ينبع وصغراء ، و وادى القرى ، والله أعلم .

و على كل حال فينبغى أن يكون حكمها حكم الأنفال لله وللرسول ، ولكن بالرغم من ذلك جعلت للطوائف الستة كالخمس ، وقيل : إن ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى ، و إن لم يكن من المغنم موضوعاً و كان ممّا أفاء الله على رسوله ، ولكن جعله الله بمنزلة المغنم يصرّف إلى الطوائف المذكورة فى الآية المباركة لما رواه الشيخ عن التهذيب عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال : سمعته يقول : الفىء والأنفال ما كان من أرض لم يكن من المغنم موضوعاً و كان ممّا أفاء الله على رسوله ، واما كان من أرض خربة أو بطون أودية فهو كلكم من الفىء . فهذا لله و لرسوله فما كان لله فهو لرسوله يضعه حيث شاء ، وهو للإمام عليه السلام بعد الرسول ، وقوله : ما أفاء الله على رسوله منهم فما أوجفتم عليه من خيل ولراكاب . قال : الأثرى هو هذا ؟ و أمّا قوله : ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى. فهذا بمنزلة المغنم كان أبى يقول ذلك ، وليس لنافيه غير سهمين : سهم الرسول ، وسهم ذى القربى . ثم نحن شركاء الناس فيما بقى ^(١) .

و فيه أن قوله عليه السلام : « فهذا بمنزلة المغنم » مقتضاه وجوب إخراج خمسها ، و صرفه على الطوائف الستة ، وهو خلاف قوله تعالى « ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلكه وللرسول » ^(٢) لأنّ قوله تعالى هذا معناه أن ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى كلكم لهذه الطوائف لآخمسه فقط حتى يكون بمنزلة المغنم على أن

(١) الوسائل الباب -١- من الأنفال وما يختص بالامام ص ٣٦٨ .

(٢) الحشر ٧ .

قوله: وليس لنا غير سهمين لا يستقيم بحال لأنّ خمس المغنم ثلاثة أسهم منه يكون للامام عليه السلام لسهمان منه . فمحذف سهم الله لا يستقيم إلاّ على مذهب العامة . فتأمل في ذلك جيداً .

و هذا آخر ما أردت بيانه من كتاب الخمس وقد فرغت من تصنيفه بحمد الله في ليلة الثانية والعشرين من شهر جمادى الأولى من سنة أربع و تسعين وثلاثمائة بعد الألف ، وكان ذلك في بلدة طهران .. صانها الله من الحدثنان .. وحرّره الأحقر الفاني الحسن بن محمد مهدي . الفريد الكليايكاني .



فهرست اهمّ مطالب رسالة الخمس

رقم الصحيفة	العنوان
٢	مقدّمة المؤلف في بيان وجوب الخمس
٩	الباب الأوّل : فيما يجب فيه الخمس
١٠	الفصل الأوّل : في غنائم دارالحرب
١٦	الفصل الثاني : في وجوب الخمس في المعدن
٢٤	الفصل الثالث : في وجوب الخمس في الكنز
٢٩	الفصل الرابع : في وجوب الخمس في الغوص
٣٣	الفصل الخامس : في وجوب الخمس في الأرباح
٤٦	في أنّ وجوب الخمس في الأرباح بعد إخراج المؤونة
٤٩	هل الخمس بجميع أنواعه أو بعض منها من العبادات ؟
٥٥	و ممّا يجب فيه الخمس : الأرض التي اشتراها الذمّي
٥٦	حكم المال المختلط بالحرام
٥٨	الباب الثاني : في كيفية تقسيم الخمس
٧٢	يعتبر في الطوائف الثلاثة اتسابهم إلى عبدالمطلب بالأب
٧٨	في أنّ ابن البنت ابن حقيقة و عرفاً ؟
٨١	في أنّ تعيين الخمس فيما يتعلّق به بيدالمالك
٨٣	للإمام <small>عليه السلام</small> تحليل تصيبه من الخمس لشيعته
٨٥	حكم الخمس في عصر الغيبة

العنوان	رقم الصحيفة
كيفية سهم الامام في عصر الغيبة	٩٨
الباب الثالث في الأتفال	١٠٢
فصل في بيان جواز التصرف في الأتفال للشيعة	١١٣
خاتمة في الفيء	١١٦
فصل في أن الفيء يكون لله وللرسول وبعد الرسول للامام القائم مقامه	١٢٠
فهرس المطالب	١٢٣
التصويبات والاستدراكات	١٢٥



التصويبات والاستدراكات من الملاحظات

الصواب	ص	س	الصواب	ص	س
إذا لم	٨٠	١١	الانتظام	١٥	٨
وقت النداء	٨١	٢١	يلزم الجمع	١٦	١٧
التالي	٨٩	١١	إذا كان	١٧	٤
ينجسه البول ولا ينجسه	٩٠	٢١	ببفادها	١٧	٢١
أصحت	٩١	١٧	لاحتمال	١٨	١٧
منطوق	٩٢	١٨	كمفاهيم	٢١	١٤
العبارة	٩٨	٨	أو كلام	٢٧	٥
عن التخصيص	١٠١	١٣	كما	٢٩	١٦
أخبار	١٠١	١٨	الحديث - أصحاحات	٢٩	٨١
على التخصيص	١٠٧	٢١	و وقوعه	٣١	٢١
وقت الحاجة	١٠٧	٢٢	فهو	٣٣	١٧
وهذا مما لا يلتزم	١١٣	١٤	بكون	٣٨	٢٣
هذه العبارة (والمجتهد)	١١٦	١٤	امام	٤١	١٢
إذا لم يدل دليل على حجية ظن المجتهد (زائدة			ادعائهم	٤٢	٢
المنصوصة	١١٦	٢٣	حجيته	٤٣	٨
في تأكيد	١٢٢	٦	في استحكام	٤٧	٣
في التحير	١٢٢	٢٠	نقض	٤٩	٢١
في أول	١٣٠	١٨	غير العبادات	٤٩	٣
الراجع	١٣٢	١٦	سيرة	٤٩	١١
مرجع	١٣٦	١٠	أوالمقالية	٥٠	١٩
اذ	١٤٠	٢٠	ذهنهم لا	٥٠	٢
يتنقى	١٤٥	٢٠	وان حصل	٥٠	٧
ترخيص	١٤٦	٨	والاصار	٥٤	٢٣
فكيف	١٤٧	٦	مطلوباً	٧١	٩
هو دليل	١٤٨	٥	المأني	٧١	٢٢
أطراف	١٥٣	٨	لان عدم	٧٣	١
للابتلاء	١٥٣	١٣	وأن اتحاد	٧٨	٩

ص	س	ص	س	ص	س
١٥٢	٥	٢٠٥	٨	الصواب	اتفاق
١٥٥	١	٢١٠	١٥	من المعلوم	أهل الخبرة
١٥٩	٨	٢١١	٢١	بكون	أن لفظ
١٥٩	١٥	٢١٢	٢١	لبان	بحث الاصول
١٥٩	١٨	٢٢٦	١٣	مالم	الدرة النجفية
١٦٠	٩	٢٢٨	١٠	تأخذ	بعضها
١٦١	١٤	٢٢٩	١٠	اذا اتفق	فلا يضر
١٦٢	٦	٢٣١	٢	شروطاً في	لأمن
١٦٤	٩	٢٣٢	١٥	هذا	و التقييد
١٦٥	٢٢	٢٣٤	١٧	ان كان العمل	الاجماع من
١٧٢	٧	٢٣٤	٢٣	تجدوا لحديث	لالمقول
١٧٢	٩	٢٣٨	٢٠	أمرنا	اليقينية
١٧٢	١٦	٢٣٩	١٢	اللفظية التي	لم تقولون
١٧٢	١٧	٢٤٤	١٤	لرفع شك	أنه يجب
١٧٣	٨	٢٥٠	٦	للظن	مثل
١٧٤	١٢	٢٥١	١٢	الذى يعرفه	بالوجوب
١٧٦	٥	٢٥٢	٢٣	الاختلاف الذى	المصنف
١٧٦	١١	٢٥٣	٨	الاستصحاب	ابرامه
١٧٧	١٧	٢٥٣	١٢	فى هذا	لوجوبه . وهكذا
١٧٨	٩	٢٥٤	٥	دعاء	يحصل
١٧٨	٢٣	٢٥٧	١	بمسندة	القيح
١٧٩	١٤	٢٥٧	٢٢	ليس الا	لا يخلو
١٨٢	١٥	٢٦١	٢١	نسميه	رمانة
١٨٥	١٢	٢٦٤	١٣	كافراً	انتفى
١٨٥	١٨	٢٦٥	١٦	الاتفاق	الاستصحاب
١٨٧	١٢	٢٦٦	٢١	استدلال	فتبناها
١٨٨	١٠	٢٦٧	٢١	نجواً	لنفسه
١٨٨	١٢	٢٦٨	١٥	بضرورى	من هذا
١٩٢	١	٢٦٩	٨	المصطلح	يوجب
١٩٤	٨	٢٦٩	١٨	متينة	يفتنى
١٩٦	١١	٢٧٢	١٧	يكفييات	لا ينكرون
٢٠٢	١٢	٢٧٦	١٧	اصطلاحات	ظاهر القليل

الصواب	س	ص	الصواب	س	ص
لا الحدس	٢	٣٤٠	دليل العموم	١٠	٢٧٩
وكذا	٢٣	٣٤٣	للرجوع	١٩	٢٧٩
وكون	١٥	٣٤٧	أو برائة	١٩	٢٨٥
الطريق	٢٣	٣٥٠	فنعول	١٦	٣٠٥
وقههم	١٥	٣٥٥	وان لم يكن	١٦	٣١٦
الكلبا يگانى	٧	٣٦٣	الحيض	١٣	٣١٩
			المشبه	٢٠	٣٢١

التصويبات من رسالة الخمس

الصواب	س	ص	الصواب	س	ص
مازواه	١٩	٦٢	عضوض	١٤	٧
نقيصه	٢	٦٥	للقاتل	١٠	١٥
ولا أثر	١٠	٦٩	لهذه	١٤	١٦
غلات الحارث	٢٣	٩٠	موضوعاً حقيقة	٩	١٧
المتقدمتان	١٨	١٠٢	بعد المؤونة	٤	٣٢
أجمة	٢١	١٠٣	و اذا	٦	٣٩
ويدل على	٥	١٠٥	و ابن السبيل	١٦	٥٨